



**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**«ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΑ ΜΑΤΙΑ ΤΩΝ ΤΥΦΛΩΝ»:
ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ «ΟΡΑΣΗΣ»**

ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΧΑΡΙΔΗ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΕΛΕΝΗ ΠΑΠΑΓΑΡΟΥΦΑΛΗ (ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ)
ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΔΗΜΗΤΡΑ ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΡΙΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

Μάιος 20016

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δε δηλώνει αποδοχή των γνώμων της συγγραφέα.

Ευχαριστίες

Ποτέ ένα εγχείρημα δεν είναι υπόθεση προσωπική. Για το λόγο αυτό χαίρομαι που βρέθηκαν δίπλα μου άνθρωποι με τους οποίους μπόρεσα να μοιραστώ και να ξεκαθαρίσω σκέψεις και συναισθήματα.

Ευχαριστώ καταρχάς την επιβλέπουσά μου Ελένη Παπαγαρουφάλη που με συντρόφευσε στην πολύχρονη προσπάθειά μου να ολοκληρώσω αυτή τη διατριβή. Η κατανόηση και το ενδιαφέρον της, αλλά και η υπομονετική και διαυγής προσοχή της στις σκέψεις και τις αναζητήσεις μου υπήρξαν στηρίγματα πολύτιμα. Η αίσθησή μου της ανθρωπολογίας είναι στενά δεμένη με την παρουσία της.

Ευχαριστώ τη Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού και την Αθηνά Αθανασίου για τη συμβολή τους στη διαμόρφωση της ανθρωπολογικής μου σκέψης, για τα εύστοχα ερωτήματα και σχόλια τους με τα οποία συχνά συνομίλησα σιωπήρα, και για τα καλά τους λόγια που τόσο συχνά με ενθάρρυναν.

Ευχαριστώ την Ειρήνη που, όπως πάντα, στέκεται δίπλα μου. Το Θανάση, γιατί μόνο αυτός ξέρει ποια είναι η λέξη με τα πέντε «ου». Την Αμάντα, το Λυκούργο και την Κωνσταντίνα για τις κουβεντούλες και τις στιγμές μας. Τον Μπάμπη και τη Ναταλία για τα παλιά. Το Βλάση γιατί η βοήθειά του υπήρξε πάντα ανεκτίμητη. Την Ηπατία για τη ζεστασιά της. Τη Φωτεινή για τη δύναμη και την πίστη της. Τον Παντελή και την Τασούλα γιατί με τον τρόπο τους μου έμαθαν πολλά. Το Λάζαρο για το χρόνο που αφιέρωσε ακούγοντας και διαβάζοντας τις σκέψεις μου. Τη Σούλα γιατί κάτι το κοινό μοιραζόμαστε.

Το Βαγγέλη για την υπομονή, την τρυφερότητα και το χιούμορ του. Χωρίς αυτόν η ζωή θα φάνταζε αλλιώς...

Ευχαριστώ ιδιαίτερος την οικογένειά μου. Τους γονείς μου, Τάσο και Έφη, Έφη και τον Τάσο, για την αμέριστη αγάπη και συμπαράσταση τους και την κάθε είδους φροντίδα που μου προσέφεραν τόσο απλόχερα. Την αδελφή μου, Κατερίνα για την ανεμελιά των παιδικών χρόνων που με κάνει να νοσταλγώ. Τον αδελφό μου, Γιώργο γιατί μαζί καταλάβαμε ότι κάθε ζύμωμα, για να φουσκώσει, θέλει μεράκι και συντροφιά. Και, φυσικά, τη μικρή-μικρή Λήδα που είναι τόσο συγκινητική.

Μα πάνω απ' όλα, ευχαριστώ τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές μου που μου εμπιστεύθηκαν την καθημερινότητά τους, τις σκέψεις και τις αναμνήσεις τους και έβαλαν σε τάξη μέσα μου βιώματα από χρόνια μπερδεμένα.

Μάιος 2016

Ευαγγελία Χαρίδη

Περίληψη

Η παρούσα διδακτορική διατριβή μελετά τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους εκείνοι και εκείνες που αυτοπροσδιορίζονται ως τυφλά άτομα ή άτομα με προβλήματα όρασης βιώνουν τον εαυτό τους και τον κόσμο γύρω τους στο πλαίσιο μίας κοινωνίας, η οποία, λόγω της μερικής ή ολικής απουσίας όρασης, τους/τις προσδιορίζει ως ετερότητα. Ειδικότερα εστιάζει στις διαδικασίες μέσω των οποίων συγκροτούνται το σώμα, οι αισθήσεις και η υποκειμενικότητα των τυφλών ατόμων σε συμφραζόμενα «οπτικοκεντρισμού», δηλαδή σε πολιτισμικά πλαίσια όπου η όραση θεωρείται το πιο διανοητικό, αντικειμενικό και αξιόπιστο μέσο πρόσβασης στη γνώση και την αλήθεια, την ίδια στιγμή που οι «μη οπτικές» αισθήσεις – η ακοή, η αφή, η όσφρηση και γεύση – υποβιβάζονται σε σωματικές, υποκειμενικές και αναξιόπιστες. Εξετάζει, επίσης, τους τρόπους με τους οποίους, η ακοή και η αφή, τα δύο αισθητήρια στα οποία βασίζονται κυρίως τα τυφλά άτομα για να αντιληφθούν και να αντικειμενοποιήσουν την περιβάλλουσα πραγματικότητα, διαπλέκονται με την εναπομείνασα όραση που μπορεί να διαθέτει κανείς, καθώς και με προηγούμενες αισθητηριακές εμπειρίες που ενεργοποιούνται ως μνήμη σωματική.

Άμεσα συνυφασμένη με την πολιτισμική απαξίωση της αισθητηριακότητας στην τυφλότητα είναι η κατηγοριοποίησή της ως οπτικής βλάβης και αναπηρίας. Πρόκειται για μία διαδικασία κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη, η οποία μελετάται ως προϊόν της σταδιακής και πολύχρονης μετατροπής των τυφλών ατόμων από αντικείμενα φιλανθρωπικής και εκκλησιαστικής φροντίδας σε υποκείμενα με δικαιώματα ισότιμης πρόσβασης και συμμετοχής σε κάθε πτυχή της αρτιμελούς κοινωνίας. Μέρος της διερεύνησης αυτής επικεντρώνεται στους νόμους, τις δομές και τις πρακτικές που έχουν καθιερωθεί ανά τα χρόνια για την τυφλότητα, καθώς και στο θέμα της πρόσβασης στον φυσικό ή δομημένο, δημόσιο χώρο, που σε μεγάλο βαθμό απασχολεί το αναπηρικό κίνημα στην Ελλάδα. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην ένταση που αναπτύσσεται ανάμεσα στην κατεστημένη θεώρηση του χώρου ως οπτικής εμπειρίας και στους αισθητηριακά διαφορετικούς τρόπους κατά τους οποίους τα τυφλά άτομα βιώνουν και αντιλαμβάνονται το περιβάλλον γύρω τους. Υποστηρίζεται, έτσι, ότι η συγκρότηση της ακουστικής και απτικής αντίληψης στην τυφλότητα δεν μπορεί παρά να ιδωθεί σε συνάφεια με τις δυναμικές εξουσίας που πυροδοτούνται σε στιγμές και χώρους όπου η οπτική αναπηρία συναντά την οπτική αρτιμέλεια.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή

Αισθήσεις και αναπηρία στην τυφλότητα

Το αντικείμενο της έρευνας.....	7
Η διάρθρωση των κεφαλαίων.....	12
Το πεδίο της έρευνας και τα μεθοδολογικά του ζητήματα.....	19
«Ανθρωπολογία της αναπηρίας»: θεωρητικοί προβληματισμοί για τη μελέτη της τυφλότητας ως αισθητηριακής αναπηρίας.....	26

Κεφάλαιο 1^ο

Ο «χώρος των τυφλών»: από τη φιλανθρωπία στην κατασκευή του υποκειμένου με δικαιώματα.....

Ονοματοθεσίες των τυφλών ατόμων: αντιπαράθεση λόγων.....	41
Το δίλημμα ως προς τη γλώσσα της αναπηρίας: τυφλό άτομο ή άτομο με πρόβλημα όρασης;.....	48
Από τη φιλανθρωπία στην κοινωνική αναγνώριση: σύντομη εξιστόρηση της τυφλότητας στην Ελλάδα.....	59
Λόγοι και πρακτικές των ειδικών δομών.....	69
Το τυφλό άτομο ως υποκείμενο με δικαιώματα.....	76
Σύστημα προσβασιμότητας και τεχνολογίες πρόσβασης.....	86

Κεφάλαιο 2^ο

Δια-σχίζοντας τον χώρο: προσβασιμότητα, ορατότητα και επιτελέσεις οπτικής αναπηρίας

Το λευκό μαστούνι.....	96
Η εννοιολόγηση του χώρου ως εμποδίου.....	102
Χώρος, αισθήσεις και τυφλότητα.....	108
Ορατότητα και κατασκευές της οπτικής αναπηρίας.....	116
Έκθεση στο χώρο και επιτελέσεις οπτικής αναπηρίας.....	129

Κεφάλαιο 3^ο

Ήχος, λεκτικές περι-γραφές και φωνή στην τυφλότητα

Smart Eyes.....	151
Η «πόλη-πανόραμα» και ο υποβιβασμός των άλλων αισθήσεων ως μέσων αντίληψης του χώρου.....	158
Όραση και μη οπτικές αισθήσεις, ή, κατασκευάζοντας την αισθητηριακή διαφορά ως Ετερότητα.....	168
Η φυσικοποίηση της ακοής ως «φυσικής» και «άμεσης» αίσθησης.....	175
Ακουστική αποστασιοποίηση και ηχητικές νοηματοδοτήσεις.....	181
Η ηχητική διάσταση της φωνής ως μέσο αναγνώρισης.....	189

Κεφάλαιο 4^ο

Απτικές εξερευνήσεις στην τυφλότητα: το Μουσείο Αφής, η γραφή Braille και η πρακτική της συνοδείας

«Αγγίζοντας» τον πολιτισμό.....	204
Η φθοροποιός διάσταση της αφής.....	211
Τα χέρια ως «προέκταση» των ματιών.....	223
Η αντιληπτική σχεσιακότητα της αφής μέσα από την απτική πρακτική της γραφής Braille.....	232
Πορνογραφία για τυφλούς, ή περί απτικότητας και τερατωδίας.....	240
«Πρέπει να συνηθίσεις ότι είσαι διπλάσια σε όγκο και πιο ψηλή».....	245

Επίλογος

«Με κλειστά τα μάτια, ανοίγει η καρδιά!»: τυφλότητα και αισθητηριακή διαφορετικότητα.....	256
---	-----

Παράρτημα.....	272
----------------	-----

Εικόνες.....	276
--------------	-----

Βιβλιογραφία.....	288
-------------------	-----

Εισαγωγή

Αισθήσεις και αναπηρία στην τυφλότητα

Λίγο-πολύ, το έχουμε όλοι μας αισθανθεί: όταν τα πάντα είναι σκοτεινά γύρω μας, όταν η νύχτα είναι βαθιά, οι ιδέες στο μυαλό μας είναι πιο ζωντανές, πιο χρωματισμένες... Συχνά φοβόμαστε τις σκέψεις μας, γιατί πηγαινούν πολύ γρήγορα και πολύ μακριά! Η μοναξιά μας τρομάζει, ζητάμε το φως της ημέρας. Κουρασμένα διώχνουμε το βαθύ σκοτάδι που μας απομονώνει από τα πάντα, γιατί είμαστε αδύναμοι, θέλουμε να δούμε!... Αυτό που εμείς νιώθουμε κάποιες φορές, ο τυφλός το νιώθει πάντα· ο φόβος τον συνοδεύει παντού.

Niboyet 1837: 60

Το αντικείμενο της έρευνας

Αντικείμενο έρευνας στην παρούσα διατριβή αποτελούν οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους εκείνοι και εκείνες που αυτοπροσδιορίζονται ως τυφλά άτομα ή άτομα με προβλήματα όρασης βιώνουν τον εαυτό τους και τον κόσμο γύρω τους στο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας, η οποία, λόγω της μερικής ή ολικής απουσίας όρασης, τους/τις προσδιορίζει ως ετερότητα. Πιο συγκεκριμένα, ο προβληματισμός που διατρέχει το σύνολο του εγχειρήματος αφορά στο πώς κατασκευάζονται το σώμα, η αισθητηριακότητα και, συνεπώς, η υποκειμενικότητα των τυφλών ατόμων σε συμφραζόμενα «οπτικοκεντρισμού» (Jay 1994), δηλαδή σε συμφραζόμενα όπου η όραση θεωρείται το πιο διανοητικό, αντικειμενικό και αξιόπιστο μέσο πρόσβασης στη γνώση και την αλήθεια, την ίδια στιγμή που οι άλλες αισθήσεις υποβιβάζονται σε σωματικές, υποκειμενικές και αναξιόπιστες. Απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάλυση προς μία τέτοια κατεύθυνση αποτελεί η προβληματοποίηση της παραδοχής ότι η τυφλότητα βρίσκεται στον αντίποδα της όρασης και, κατ' επέκταση, ότι η κατάσταση του απόλυτου σκοταδιού που θεωρείται ότι τη συνοδεύει έρχεται σε αντίθεση με αυτήν του φωτός (βλ. π.χ Deschen 1992: 4, Kleege 1999: 14-30, 2006). Άμεσα συνυφασμένη με τα παραπάνω είναι η συμβολοποίηση της τυφλότητας ως διαστρεβλωμένης, λανθασμένης, αντίληψης των πραγμάτων – ή, αντιθέτως, ως εσωτερική όρασης ή ενόρασης που παρέχει προνομιακή πρόσβαση σε μία απόκρυφη αλήθεια, αόρατη στο μάτι. Το πόσο κομβική έχει υπάρξει αυτή η στερεοτυπική

νοηματοδότηση της απουσίας όρασης για τη συγκρότηση του οπτικοκεντρισμού στη βάση του οποίου έχουν δομηθεί η δυτική σκέψη και μεταφυσική αποδίδεται από το σχόλιο του Jacques Derrida (1993) για την ευρωπαϊκή θεώρηση περί τυφλότητας. Ο τυφλός, κατά κύριο λόγο άνδρας, παραπέμπει στις ρίζες του ευρωπαϊκού λάθους, ελαττώματος, ή και αμαρτίας. «Μία κακή θέληση – μία απροθυμία – θα είχε οδηγήσει τον άνθρωπο να κλείσει τα μάτια του», επισημαίνει ο Derrida. Αναλόγως ο τυφλός, που δε θέλει γνωρίζει, δηλαδή να βλέπει, παραβαίνει αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί Φύση: διακόπτει την κανονική πορεία των πραγμάτων ή υπερβαίνει τους φυσικούς νόμους που ταυτίζουν την όραση με τη γνώση – μία «φυσική» συσχέτιση, η οποία, κατά τον Derrida, βρίσκει την καταγωγή της στην ελληνική γενεαλογία (όπ.π.: 12).

Η φυσικοποίηση της τυφλότητας ως «ακύρωσης» της σχέσης μεταξύ γνώσης/αλήθειας και όρασης αποτελεί έναν από τους βασικούς λόγους για τον οποίο επέλεξα να συνομιλήσω κυρίως, αν και όχι μόνο, με άνδρες και γυναίκες που δεν τυφλώθηκαν κατά τη γέννησή τους, αλλά που έχασαν όλο, ή, μεγάλο μέρος της όρασής τους κάποια στιγμή στην πορεία της παιδικής, εφηβικής, ή ενήλικης ζωής τους (adventitious blindness), ή που, κατά τη διάρκεια διεξαγωγής της παρούσας έρευνας, μετέβαιναν σταδιακά από τη μερική στην ολική τύφλωση.¹ Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η συγκεκριμένη κατηγορία ατόμων έγκειται καταρχάς στο ότι η διακοπή της «κανονικής πορείας των πραγμάτων» στην οποία αναφέρεται ο Derrida έρχεται στο αναλυτικό προσκήνιο με μεγαλύτερη σαφήνεια.² Αν και οι εκ γενετής τυφλοί/ές (blind from birth) παραπέμπουν, επίσης, σε μία «αφύσικη» συνθήκη ύπαρξης, καθώς ενσαρκώνουν το υποκείμενο που αδυνατεί να γνωρίζει λόγω του ότι δε βλέπει, εντούτοις στο χώρο των τυφλών επικρατεί η άποψη ότι, «εφόσον δεν είδαν ποτέ τους», η απώλεια είναι μικρότερη. Όσον αφορά στα άτομα της τρίτης ηλικίας που χάνουν την οπτική τους επάρκεια λόγω εκφυλιστικών παθήσεων συνυφασμένων με το γήρας, η τυφλότητά τους εκλαμβάνεται ως μέρος της ζωής του ανθρώπου, ως μία εξέλιξη που δεν μπορεί να θεωρηθεί έκπληξη ή αναπηρία – και για αυτό, όπως

¹ Η ηλικία ή η περίοδος τύφλωσης των συνομιλητών/τριών μου αναφέρεται μόνο σε εκείνα τα σημεία του κειμένου που θεωρώ ότι η ανάλυση και η υποστήριξη του επιχειρήματος το απαιτεί.

² Η επιλογή αυτή έχει οπωσδήποτε και την πρακτική της βάση, καθώς η συγκεκριμένη κατηγορία ατόμων εμφανίζεται να είναι πολυπληθέστερη από εκείνη των εκ γενετής τυφλών. Κατά την άποψη κάποιων πληροφορητών/τριών μου, η διαφορά αυτή έγκειται στο ότι η εξέλιξη της τεχνολογίας έχει μειώσει δραστικά τις επιπλοκές στη θερμοκοιτίδα, μία από τις κύριες αιτίες τύφλωσης στη βρεφική ηλικία (βλ. επίσης Kleege 2005: 187). Για ανθρωπολογικές αναλύσεις των αιτιών τύφλωσης σε χώρες που παρουσιάζουν τα μεγαλύτερα ποσοστά τυφλών ατόμων ή ατόμων με προβλήματα όρασης ανά τον κόσμο, όπως το Μάλι και η Αίγυπτος, βλ. Kaplan-Myrth 2001 και Lane κ.ά. 1993, αντιστοίχως.

ορθώς επισημαίνουν οι εκπρόσωποι του αναπηρικού κινήματος στην Ελλάδα, το κράτος πρόνοιας «τα ξεχνάει», δηλαδή παραβλέπει να λάβει μέτρα και για τη δική τους φροντίδα. Σε αντίθεση με τα παραπάνω, η απώλεια της όρασης που επέρχεται ξαφνικά ή σταδιακά, μερικώς ή ολικώς, ανάλογα με την αιτία που την προκάλεσε (π.χ. ατύχημα, ασθένεια επίκτητη ή κληρονομική, κ.ά.), βιώνεται από πολλούς/ές ως ένα «σοκ»: τόσο έντονα, έως βίαια, με άλλα λόγια, ώστε φτάνει κάποια στιγμή που πρέπει κανείς να αποφασίσει «είτε να αυτοκτονήσει, είτε να ζήσει με αυτό», όπως τόνισε χαρακτηριστικά μία από τις συνομιλήτριές μου, εξηγώντας στη συνέχεια: «Σαφώς και μου λείπει [η όραση]. Δεν έχω αποδεχτεί ότι δε βλέπω. Και όποιος το πει, κατά την άποψή μου, λέει το μεγαλύτερο ψέμα. Απλά έχω μάθει να ζω μαζί του».

Η διαφορά ανάμεσα στο να «μάθει» να ζει κανείς με την τυφλότητά του και στο να «ξεπεράσει» την απώλεια της όρασής του, ή, να «αποδεχτεί» τη νέα του κατάσταση,³ μπορεί να συμπυκνωθεί στην επισήμανση της ανθρωπολόγου Αθηνάς Αθανασίου ότι «το σωματικό τραύμα αναδύεται ως καταστατικό συστατικό του υποκειμένου και όχι ως εξωγενής δύναμη που ενσκήπτει στο προ-υπάρχον υποκείμενο» (2007: 147). Συμφωνώντας με τη θεωρητική αυτή τοποθέτηση, το ερώτημα που επιχειρώ να επεξεργαστώ αφορά στο πώς η αισθητηριακή απώλεια όσων έχασαν ή χάνουν την όρασή τους κάποια στιγμή στη ζωή τους μπορεί να αναδειχθεί ως συγκροτητική της υποκειμενικότητάς τους. Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι οι διαδικασίες υποκειμενοποίησης των εκ γενετής τυφλών ατόμων, ή εκείνων που αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα όρασης λόγω προχωρημένης ηλικίας, δε μεσολαβούνται από το σωματικό τραύμα που σηματοδοτεί η τυφλότητα· άλλωστε, οι πλείστες προεκτάσεις του σε κοινωνικό επίπεδο, μεταξύ των οποίων ο αποκλεισμός από πτυχές της σύγχρονης κοινωνίας, συνδιαμορφώνουν εμπειρίες κοινωνικού τραύματος που, με τη μία ή την άλλη μορφή, βιώνονται πολύ συχνά από το σύνολο των τυφλών ατόμων. Εντούτοις, η επιλογή να επικεντρωθώ ως επί το πλείστον σε αυτούς/ές που τυφλώθηκαν στην πορεία της ζωής τους είναι στενά συνυφασμένη και με ένα ακόμη ενδιαφέρον που τροφοδότησε τη συγγραφή της παρούσας διατριβής: με τον επαναπροσδιορισμό της αισθητηριακής τους αντίληψης στην οποία αναπόφευκτα τους/τις οδηγεί η απώλεια της όρασής τους, ώστε να μπορέσουν να ταξινομήσουν και να αντικειμενοποιήσουν εκ νέου και για το υπόλοιπο του βίου τους τον κόσμο γύρω

³ Πρόκειται για μία νοθεσία που εκφράζεται κυρίως από βλέποντες ειδικούς (π.χ. εκπαιδευτές, ψυχολόγους, κ.λπ.) που αναλαμβάνουν να βοηθήσουν τα τυφλά άτομα στην αντιμετώπιση των δυσκολιών που συναντούν χάνοντας την όρασή τους.

τους. Κεντρικό ερώτημα εδώ είναι και το πώς αυτή η διεργασία επαν-αντίληψης διαμεσολαβείται, μεταξύ άλλων, και από παρελθούσες οπτικές αναπαραστάσεις που μπορεί να διατηρούνται ζωντανές, να ενεργοποιούνται και να διαπλέκονται με τις άλλες αισθήσεις, ως μνήμη εγγεγραμμένη στο σώμα.

Τοποθετημένες σε ένα τέτοιο πλαίσιο, οι αισθήσεις των τυφλών ατόμων δε μελετώνται ωσάν να βρίσκονται στον αντίποδα της όρασης. Αντιθέτως, επιχειρώ να δείξω ότι μία ανθρωπολογική διερεύνηση σχετικά με την αισθητηριακή αντίληψη στην τυφλότητα χρειάζεται να λάβει υπόψιν και το πώς αυτή διαπλέκεται με διάφορες πτυχές της όρασης: για παράδειγμα, όταν εξακολουθεί να λειτουργεί με τη μορφή της εναπομείνας όρασης την οποία μπορεί να διαθέτει κάποιο εκ γενετής ή μη τυφλό άτομο (συνήθως αίσθηση του φωτός ή/και αντίληψη όγκων και σκιών), ή όταν διαφυλάσσεται και ενεργοποιείται, αφενός ως μνήμη σωματική και, αφετέρου, ως εκείνο το αισθητηριακό μέσο αντίληψης που στη δυτική σκέψη έχει κατασκευασθεί ως κυρίαρχο. Το πώς η τελευταία αυτή διάσταση της όρασης, δηλαδή το πώς οι πολιτισμικοί λόγοι (discourses) και πρακτικές που τροφοδοτούν την οπτική κυριαρχία και τροφοδοτούνται από αυτήν συγκροτούν την εμπειρία της τυφλότητας αποτελεί ένα ερώτημα που αφορά όσους/ες τυφλώθηκαν κατά τη διάρκεια της ζωής τους, αλλά και τους/τις εκ γενετής τυφλούς/ές. Με αυτό εννοώ ότι, παρά την έντονη ανομοιογένεια που παρουσιάζουν οι δύο κατηγορίες ατόμων μεταξύ τους και η κάθε μία στο εσωτερικό της ως προς το πώς βιώνουν την απουσία της όρασής τους, η μελέτη του συγκεκριμένου θέματος οδηγεί προς ένα κοινό σημείο εκκίνησης που σχετίζεται άμεσα με την άποψη του Michel Foucault ότι ο Διαφωτισμός «έχει καθορίσει [...] το τι είμαστε, τι σκεπτόμαστε και τι πράττουμε σήμερα» (1988: 7). Το θέμα που προκύπτει, επομένως, αφορά στο πώς τα τυφλά άτομα, εκ γενετής και μη, ενσωματώνουν τις νόρμες και γίνονται κοινωνοί των αξιών του οπτικοκεντρισμού, στις οποίες όλοι και όλες έχουμε μαθητεύσει.

Προσεγγίζοντας τις αισθήσεις στην τυφλότητα όχι ως αντίθετες, ή απλά διαφορετικές από την όραση, αλλά ως μία επιστημολογία που η συγκρότησή της διαμεσολαβείται, μεταξύ πολλών άλλων, και από τις συμβάσεις που συνεπάγεται η πρωτοκαθεδρία της όρασης, μελετώ και ένα άλλο ζήτημα που ανέδειξε η έρευνά μου και το οποίο είναι στενά συνυφασμένο με τον παραπάνω πρόβληματισμό: τη συχνά αμφίθυμη ανάγκη των τυφλών ατόμων, αφενός για αποδοχή και συμπερίληψη στους κόλπους της βλέπουσας κοινωνίας και αφετέρου, για αυτονόμηση από τις εξαρτήσεις και τους περιορισμούς που θέτει η οπτική συγκρότηση των δομών της. Επιχειρώ να

το αναλύσω εστιάζοντας σε δύο βασικά και αλληλοσυνδεδεόμενα ερωτήματα. Το ένα αφορά στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα διαχειρίζονται την πολιτισμική σημασιοδότηση των άλλων αισθήσεων ως «κατώτερων» από την όραση και, επομένως, ως λιγότερο «ικανών» να συμμετάσχουν στις διαδικασίες της αντίληψης και της γνώσης. Το άλλο επικεντρώνεται στο τι μπορεί να σημαίνει για τη διεκδίκηση του δικαιώματός τους για ισότιμη πρόσβαση στις δομές της κοινωνίας η εννοιολόγηση της απουσίας όρασης ως μίας σωματικής/αισθητηριακής «βλάβης» ή «προβλήματος», αποκομμένης από τις κοινωνικές προεκτάσεις και σημασιοδοτήσεις της. Πρόκειται για το βασικό διαχωρισμό που στοιχειοθετεί το λόγο χειραφέτησης των ανάπηρων ατόμων που διατυπώνει ένα σημαντικό μέρος των θεωρητικών περί αναπηρίας, καθώς και εκπρόσωποι του αναπηρικού κινήματος στην Ελλάδα, και τον οποίο επιχειρώ να επεξεργαστώ κριτικά ώστε να δείξω ότι η οπτική βλάβη – όπως κάθε σωματική βλάβη – δεν αφορά σε ένα φυσικό, ουδέτερο σώμα προϋπάρχον της εξουσίας που ασκεί ή εγγράφει σε αυτό και τις αισθήσεις του η βλέπουσα κοινωνία. Απεναντίας, η ίδια η βλάβη συνιστά μία κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή η οποία, όχι μόνο προκύπτει εν μέσω των σχέσεων εξουσίας που πυροδοτούνται όταν η οπτική αναπηρία συναντάται με την οπτική αρτιμέλεια, αλλά την ίδια στιγμή κάνει εφικτή και την ύπαρξή τους.

Στην υποστήριξη του επιχειρήματος αυτού αποσκοπεί και η απόφασή μου να χρησιμοποιήσω ως επί το πλείστον τον όρο «τυφλό άτομο».⁴ Αν και έχει απορριφθεί από ένα μεγάλο τμήμα της σχετικής με την αναπηρία βιβλιογραφίας ως μη πολιτικά ορθός, καθώς θεωρείται ότι παραπέμπει και, συνεπώς, αναπαράγει τις υποβιβαστικές συνδηλώσεις της τυφλότητας (βλ. π.χ. Bolt 2004, 2005, Grigely 2006, Kleege 1999: 19-22), ο λόγος που καταρχάς συνηγόρησε υπέρ της επιλογής αυτής είναι ότι έτσι αυτοπροσδιορίζονται πολλά άτομα (ως τυφλοί/ές), καθώς και η πλειονότητα των επίσημων φορέων εκπροσώπησης ή/και φροντίδας τους. Πέρα από αυτό, όμως, η επιλογή του όρου κατέχει και θέση στρατηγική: κάνοντας πιο εμφανείς τις κοινωνικές νόρμες που εγγράφουν το σώμα της τυφλότητας, όχι μόνο ως διαφορετικό από αυτό του βλέποντος υποκειμένου, αλλά και ως αποκλίνον, κατορθώνει να αναδείξει με μεγαλύτερη ευκρίνεια τις πολλαπλές διαφορές μεταξύ τυφλών και βλέπόντων ατόμων. Αντίθετα, η λιγότερο προσβλητική, κατά πώς θεωρείται, περιγραφική φράση «άτομο με πρόβλημα(τα) όρασης», επιδιώκοντας να μετατοπίσει την προσοχή από το

⁴ Εξάιρεση αποτελούν οι περιπτώσεις κατά τις οποίες τα ίδια τα τυφλά άτομα χρησιμοποιούν τη φράση «άτομο με πρόβλημα όρασης», ή, όπου είναι αναγκαία για τη συγκρότηση του κάθε επιχειρήματος.

πρόβλημα/βλάβη σε μία κοινή για όλους/ες, ανεξαρτήτως αναπηρίας ή αρτιμέλειας, ατομικότητα, καταλήγει να ουδετεροποιεί την οπτική απουσία ως μία σωματική, ή καλύτερα, «φυσική» ιδιαιτερότητα, η οποία δεν εκλαμβάνεται ως καταστατική της υποκειμενικότητας, αλλά ως ένα απλό, μεταξύ των πολλών άλλων, στοιχείο της.

Στο ίδιο επιχείρημα βασίζεται και η χρήση του όρου «τυφλότητα», αντί της «οπτικής βλάβης». Τον προτίμησα, επίσης, από αυτόν της «τύφλωσης», λόγω του ότι με απασχολεί να προσεγγίσω την απουσία της όρασης ως μία δυναμική και ρευστή κοινωνική κατάσταση εντός της οποίας το άτομο επιθυμεί και επιχειρεί να υπάρξει αυτόνομα. Επιδιώκω, με αυτή την έννοια, να τον αντιδιαστέλω προς την παθητική αποδοχή της ασθένειας που υποδηλώνει η τύφλωση και προς την αντιμετώπιση της οπτικής αναπηρίας ως ένα μοιραίο, καταστροφικό και κοινωνικά μη-αναστρέψιμο ιατρικό συμβάν, τόσο για το ίδιο το άτομο, όσο και για το οικείο του περιβάλλον. Το μέλημά μου να μελετήσω το πώς η τυφλότητα συγκροτείται ως σωματική βλάβη και συγχρόνως ως κοινωνική αναπηρία, καθώς και τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους οι τυφλοί/ές βιώνουν, εννοιολογούν και διαχειρίζονται την κατηγοριοποίησή τους ως «ατόμων με αναπηρία» (στο εξής ΑμεΑ), αποτελεί το βασικό λόγο για τον οποίο η ανά χειράς διατριβή δεν εστιάζει στην οπτική απουσία ως ασθένεια, αλλά ως μία αισθητηριακότητα που, λόγω της πολιτισμικής κυριαρχίας της όρασης, η κοινωνία την εκλαμβάνει ως αντιληπτικά κατώτερη και όχι απλά ως διαφορετική, όπως ισχυρίζεται συχνά ο λόγος περί δικαιωμάτων και χειραφέτησης των ανάπηρων ατόμων.⁵

Η διάρθρωση των κεφαλαίων

Στόχος του πρώτου κεφαλαίου είναι η διατύπωση και η επεξεργασία ορισμένων αρχικών προβληματισμών σχετικά με το τι μπορεί να σημαίνει για κάποιον/α να αυτό- και ετεροπροσδιορίζεται ως τυφλός/ή σε ένα πλαίσιο που προτάσσει την όραση ως την κυρίαρχη αίσθηση. Ειδικότερα, επικεντρώνομαι στην ανάλυση θεσμικών και

⁵ Όπως επισημαίνουν οι θεωρητικοί της αναπηρίας Sharon Snyder και David Mitchell, «το ασθενές σώμα και το ανάπηρο σώμα είναι δύο πολιτισμικά διακριτές οντότητες», με την έννοια ότι η ασθένεια θεωρείται ως να συνδέεται με μία «πορεία» που μπορεί να αναπαρασταθεί με αξιοπιστία, ενώ η αναπηρία «υπερβαίνει τις ικανότητες πρόβλεψης και αποτελεσματικής παρέμβασης ενός πολιτισμού» (2011: 306). Με μία ανάλογη, αλλά λιγότερο επεξεργασμένη διάκριση, λόγω του ότι παραβλέπει τις αναπηρίες που συνοδεύονται από χρόνιο πόνο, ή τις χρόνιες ασθένειες που οδηγούν σε αναπηρία, οι ανθρωπολόγοι Benedicte Ingstad και Reynolds Susan Whyte τονίζουν ότι, ενώ η ασθένεια αποτελεί μία κατάσταση προσωρινή, που λήγει με τη θεραπεία ή το θάνατο, η αναπηρία είναι μία κατάσταση μόνιμη που δεν μπορεί να θεραπευτεί, αλλά μόνο να αποκατασταθεί (1995: 3).

εξωθεσμικών λόγων, τόπων και πρακτικών που καθορίζουν το τι είναι η τυφλότητα σε ελληνικά συμφραζόμενα, καθώς και ποιος/α εμπίπτει στην κατηγορία του τυφλού ατόμου, δηλαδή σε αυτή την «ειδική» ή «ευπαθή» ομάδα των ΑμεΑ που η νομοθεσία πιστοποιεί ως δικαιούχο των παροχών που προβλέπει το κράτος πρόνοιας για την αναπηρία της τυφλότητας, διαχωρίζοντάς την από εκείνη των ατόμων με προβλήματα όρασης. Οι κοινωνικοπολιτικές προεκτάσεις της διάκρισης αυτής αποτελούν το έναυσμα της προσπάθειάς μου να αναλύσω κριτικά το δίλημμα ανάμεσα στους όρους τυφλό άτομο και άτομο με προβλήματα όρασης – αλλά και έναν ακόμη λόγο για τον οποίο χρησιμοποιώ κυρίως τον πρώτο. Επιχειρώ να το κάνω μέσα από μία σύντομη επισκόπηση των βασικών επιχειρημάτων που έχουν στοιχειοθετήσει τον ακτιβιστικό και ακαδημαϊκό λόγο των σπουδών αναπηρίας (disability studies), κυρίως δε μέσα από την προβληματοποίηση του διαχωρισμού που προτείνει το κονστρουκτιβιστικής έμπνευσης κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας (social model of disability) ανάμεσα στη σωματική/φυσική βλάβη (impairment) και την κοινωνικά κατασκευασμένη έννοια της αναπηρίας (disability).

Υπό αυτό το πρίσμα σκιαγραφώ την πολύχρονη προσπάθεια του χώρου των τυφλών στην Ελλάδα για αυτονόμηση και κοινωνική αναγνώριση, με στόχο, δηλαδή, να δείξω ότι η οπτική βλάβη δεν αποτελεί κάτι το «φυσικό», όπως ισχυρίζεται το ελληνικό αναπηρικό κίνημα υιοθετώντας το κοινωνικό μοντέλο, αλλά ένα προϊόν της σταδιακής μετατροπής των τυφλών ατόμων από αντικείμενα φιλανθρωπικής και εκκλησιαστικής φροντίδας σε υποκείμενα με δικαιώματα. Εκτός, λοιπόν, από τη σύντομη περιγραφή των δομών που προορίζονται «ειδικά» για την τυφλότητα, καθώς και της νομοθεσίας που έχει θεσπιστεί ανά τα χρόνια για την προστασία της σε πολλαπλά επίπεδα (εργασία, εκπαίδευση, φορολογία, κ.ά), με ενδιαφέρει επίσης να εξετάσω το πώς συγκροτεί την οπτική βλάβη ο νόμος που ορίζει ποιο άτομο είναι τυφλό και, επομένως, δικαιούχος των σχετικών δικαιωμάτων. Για το σκοπό αυτό τον επεξεργάζομαι ως μέρος ενός ευρύτερου συνόλου ετερογενών στοιχείων που ρυθμίζουν την κοινωνική συμπερίληψη των τυφλών ατόμων και την άρση του αποκλεισμού τους (π.χ. λόγοι περί ανεξαρτησίας των ΑμεΑ, νόμοι και συμβάσεις για τα δικαιώματά τους, ποσοστά αναπηρίας, ειδικοί χώροι, κ.ά.). Ακολουθώντας τη φουκωική έννοια τους «Συστήματος» (Apparatus) και τη σύνδεσή του με την εξουσία ως σχέση μικροφυσική και παραγωγική (Foucault 1991), το σύνολο αυτό το ονομάζω *σύστημα προσβασιμότητας*. Επιχειρώ, έτσι, να διερευνήσω πώς συγκροτείται η οπτική βλάβη και επιτελείται η ταυτότητα της αναπηρίας, όχι μόνο ενώπιον του κράτους και

των νόμων του, αλλά και ενώπιον της βλέπουσας κοινωνίας, καθώς και των ίδιων των τυφλών. Τον ίδιο σκοπό υπηρετεί και η έννοια *τεχνολογίες πρόσβασης*, την οποία, επίσης, εμπνέομαι από τον Foucault και την ανάλυσή του για την πειθάρχηση των υποκειμένων μέσω των τεχνολογιών διακυβέρνησης (όπ.π.). Με το συγκεκριμένο όρο επιδιώκω να ομαδοποιήσω και να περιγράψω τα αντικείμενα ή/και τις πρακτικές που εξομαλύνουν τις λεγόμενες «πρακτικές» δυσκολίες που επιφέρει η απουσία της όρασης. Πέρα, όμως, από το ρόλο τους ως εργαλείων πρόσβασης που συμβάλλουν στην αυτονόμηση των τυφλών ατόμων, με ενδιαφέρει συγχρόνως να δείξω και πώς το πολιτισμικό φορτίο που φέρει το κάθε ένα από αυτά, και οι σχέσεις εξουσίας που ενεργοποιούν κατά τη συνάντηση της οπτικής αναπηρίας με την οπτική αρτιμέλεια, συγκροτούν την οπτική βλάβη και την υποκειμενικότητα των τυφλών ατόμων.

Προς αυτή την κατεύθυνση στρέφεται το δεύτερο κεφάλαιο, καθώς εστιάζει σε μία από τις κατεξοχήν τεχνολογίες πρόσβασης της τυφλότητας, δηλαδή στο λευκό μαστούνι. Πιο συγκεκριμένα, αναλύω την χρήση του ως εργαλείου που εντοπίζει ή προειδοποιεί τα τυφλά άτομα για εμπόδια στον χώρο (αντικείμενα, ανθρώπους, κ.λπ.), προστατεύοντας το σώμα τους από ενδεχόμενα ατυχήματα ή συγκρούσεις με αυτά, ενώ συγχρόνως τους παρέχει πληροφορίες για τη δομή του γύρω περιβάλλοντος. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, το προσεγγίζω και ως το εμβληματικότερο μέσο αναγνώρισης και επιβεβαίωσης της τυφλότητας, τόσο μεταξύ τυφλών, όσο και μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, ως εκείνο το βοήθημα, με άλλα λόγια, που κάνει εμφανή ή ορατή την αναπηρία της όρασης περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο. Εστιάζοντας την ανάλυση σε αυτήν την ορατότητα και στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα χρησιμοποιούν το μαστούνι ώστε να τη μετριάσουν ή να την τονίσουν, αλλά πάντως να τη διαχειριστούν, επιχειρώ να προβληματοποιήσω την καθιερωμένη θεώρησή του αποκλειστικά ως εργαλείου που αμβλύνει τις δυσκολίες της οπτικής βλάβης ως προς την πρόσβαση στον χώρο. Επιχειρώ, έτσι, να προβληματοποιήσω και τη θετικιστική εννοιολόγηση του χώρου ως αντικειμενικού, μετρήσιμου και αποκομμένου από τη δράση και το νόημα, καθώς και την κονστρουβιστική του προσέγγιση αποκλειστικά ως προϊόν κοινωνικών εγγραφών. Συμφωνώντας, αντίθετα, με τη φράση του Christopher Tilley «ότι ο τόπος ανήκει στο σώμα μας και το σώμα μας ανήκει στον τόπο» (2012: 222) και, άρα, με τη φαινομενολογική εννοιολόγηση του χώρου ως κέντρου «σωματικής δραστηριότητας, σημασίας και συναισθηματικής σύνδεσης για τους ανθρώπους» (όπ.π.: 226), στόχος μου είναι να αναδείξω το πώς οι ποικίλες σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ χώρου, μαστούνιου και σώματος, αλλά

και οι συσχετισμοί δύναμης και εξουσίας που αυτές ενεργοποιούν, συμβάλλουν στη συγκρότηση της αισθητηριακότητας/σωματικότητας των τυφλών ατόμων και, συνεπώς, της ίδιας της βλάβης.

Κομβικές εδώ είναι, αφενός, η κυρίαρχη στη δυτική σκέψη εννοιολόγηση του χώρου ως οπτικής εμπειρίας και αναπαράστασης και, αφετέρου, η απτή υλικότητα του σώματος η οποία, μέσω του μαστουνιού, μοιάζει να προεκτείνεται προς ό,τι νοείται ως εξωτερικό του εαυτού προκειμένου να το αντιληφθεί. Δεδομένου ότι η αφή έχει ιεραρχηθεί ως η λιγότερο «πολιτισμένη», ή αλλιώς, ως η πιο «ζωική» μεταξύ των αισθήσεων, η εικόνα του σώματος που «απειλεί» με το μαστούνι του να ακουμπήσει τους ανθρώπους και τα πράγματα αποκτά συχνά τις διαστάσεις του γκροτέσκου. Σε αντίθεση με την ανάλυση της σωματικής «απόκλισης» από το «φυσιολογικό» ως «στίγματος» που χρειάζεται να συγκαλυφθεί (Goffman 2001), η έννοια του γκροτέσκου τονίζει το «μη κανονικό», φέρνοντας στην επιφάνεια την «υπερβολική» έκθεση της αφής και του σώματος που χαρακτηρίζει την αντιληπτική διαδικασία στην τυφλότητα. Χρησιμοποιώ, λοιπόν, αυτόν τον όρο προκειμένου να τροφοδοτήσω τη σκέψη σχετικά με το τι μπορεί να σημαίνει να καθίσταται ορατό ένα τυφλό άτομο σε συγκεκριμένα χωρικά συμφραζόμενα: πώς συγκροτείται η οπτική βλάβη και η υποκειμενικότητα όταν η διαφορετική αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας παύει να αποκρύπτεται και έρχεται στο προσκήνιο, όχι ως κάτι το δεδομένο και παγιωμένο, αλλά ως μία ταυτότητα προς επιτέλεση; Και παράλληλα ποιες σχέσεις εξουσίας ανάμεσα σε τυφλούς και βλέποντες κινητοποιεί μία τέτοια ορατότητα;

Ο όρος «αισθητηριακή επιστημολογία» είναι εμπνευσμένος από την ανάλυση της ανθρωπολόγου Νάντιας Σερεμετάκη (1996) σχετικά με την πολυαισθητηριακή και μνημονική διάσταση της αντίληψης. Τον χρησιμοποιώ για να συμπυκνώσω όλα αυτά στα οποία βασίζονται συνήθως τα τυφλά άτομα προκειμένου να ερμηνεύσουν και να ταξινομήσουν τον κόσμο γύρω τους: τις αισθήσεις της ακοής, της αφής, της γεύσης και της όσφρησης, την κίνηση του σώματος, την εναπομείνασα όραση που μπορεί να διαθέτει κανείς και, φυσικά, την αμοιβαία διαπλοκή των αισθητηριακών αυτών εμπειριών μέσω της μνήμης. Ωστόσο, αν και η αντιληπτική διαδικασία στην τυφλότητα είναι πολυαισθητηριακή, επέλεξα να επικεντρωθώ στην ακοή και την αφή, καθώς και στην πρόσληψη των πραγμάτων μέσω της σωματικής κίνησης με την οποία συνδέεται κυρίως η απτικότητα των τυφλών ατόμων. Η απόφαση αυτή πηγάζει από το ότι οι αισθήσεις της γεύσης και της όσφρησης έχουν καταχωρηθεί πολιτισμικά

ως λιγότερο έγκυρα μέσα αντίληψης και γνώσης, με αποτέλεσμα τα τυφλά άτομα να εμπιστεύονται, να εξασκούν και να στρέφουν την προσοχή τους κυρίως στην ακοή και την αφή. Όσον αφορά στο διαχωρισμό των αισθήσεων, αυτός επιτελεί σκοπούς ανάλυσης. Επεξεργαζόμενη το ρόλο ορισμένων βασικών τεχνολογιών και πρακτικών πρόσβασης με τις οποίες θεωρείται άμεσα συνυφασμένη η ακοή και η αφή, επιχειρώ να αναδείξω πιο καθαρά τις πολιτισμικές σημασιοδοτήσεις της κάθε μίας από τις δύο αισθήσεις, καθώς και τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους αυτές ενσωματώνονται και επιδρούν στο σώμα και την υποκειμενικότητα των τυφλών ατόμων.

Υπό αυτό το πρίσμα, το τρίτο κεφάλαιο επικεντρώνεται σε παραμέτρους που συγκροτούν την ακουστική εμπειρία στην τυφλότητα. Παρουσιάζοντας καταρχάς τη λειτουργία, καθώς και τους διάφορους λόγους που πλαισίωσαν το *Smart Eyes*, ένα νέο για τα ελληνικά δεδομένα πρόγραμμα πλοήγησης και προσανατολισμού των τυφλών ατόμων στους δρόμους της πόλης μέσω ομιλίας, επανέρχομαι στο ζήτημα της προσβασιμότητας στον χώρο για να το προσεγγίσω μέσα από τη διάσταση της ακοής. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζω ότι, αν και η συγκεκριμένη τεχνολογία πρόσβασης επιδιώκει να κάνει ηχητικά προσβάσιμο τον χώρο, περιγράφοντας λεκτικά ορισμένες λεπτομέρειές του, ωστόσο, καταλήγει να αναπαράγει την οπτικοκεντρική θεώρησή του και, έτσι, να υποβαθμίζει τους πλείστους τρόπους με τους οποίους τόσο η ακοή, όσο και οι άλλες αισθήσεις συμμετέχουν στη βίωση και νοηματοδότησή του. Για το λόγο αυτό στρέφομαι στην ανθρωπολογία των αισθήσεων και στην προσπάθειά της να αποδομήσει την κυριαρχία της όρασης ώστε να αναδείξει την αξία των «μη οπτικών» αισθήσεων – όπως ομαδοποιούνται η ακοή, η αφή, η γεύση και η όσφρηση – ως μέσων απόκτησης γνώσης, αλλά και ως οργανωτικών αρχών για τη δόμηση των μη βιομηχανικών, μη δυτικών κοινωνιών και την ιεράρχηση των σχέσεων εντός τους.

Παρά τη σημασία της πολιτισμικής αυτής σχετικοποίησης, μεγάλο μέρος των μελετών που συγκαταλέγονται ή συμβάλλουν στην προσπάθεια της ανθρωπολογίας των αισθήσεων παρουσιάζουν αδυναμίες που χρήζουν θεωρητικής επεξεργασίας. Μία από τις πιο βασικές είναι η ουσιοποίηση και, παράλληλα, η εξωτικοποίηση των μη οπτικών αισθήσεων ως πιο «άμεσων» από την όραση, καθότι ικανών να καταλύουν την απόσταση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της αντίληψης που θεωρείται ότι διατηρεί η όραση. Διαφωνώντας με μία τέτοια προσέγγιση, επιχειρώ να αναλύσω ορισμένες από τις βασικές παραμέτρους που διαμεσολαβούν την ακουστική αντίληψη του χώρου στην τυφλότητα και οι οποίες συνηγορούν υπέρ της μελέτης της ως εμπειρίας που δομείται κατά τρόπο σχεσιακό και, άρα, πολιτισμικά μεσολαβημένο

και «αποστασιοποιημένο» μάλλον, παρά «άμεσο» ή «φυσικό». Υπο αυτό το πρίσμα διερευνώ και το διττό ρόλο της φωνής: ως λόγου που ενεργοποιεί δυναμικές εξουσίας μεταξύ της ζωντανής ή τεχνητής φωνής που μιλάει και αυτού που την ακούει και, συγχρόνως, ως ήχου ο οποίος, μαζί με το όνομα του προσώπου που το εκφέρει (ή τη συγκεκριμένη ιδιότητά του), καθίσταται αναγκαίος για την αναγνώρισή του (αν είναι οικείο) ή τη διαμόρφωση μίας πρώτης «εικόνας» του (αν είναι άγνωστο).

Εξίσου σχεσιακή και πολιτισμικά μεσολαβημένη θεωρώ ότι είναι και η απτικότητα των τυφλών ατόμων, στην ανάλυση της οποίας είναι αφιερωμένο το τέταρτο κεφάλαιο. Το πρώτο ζήτημα που με απασχολεί να προβληματοποιήσω είναι η κληροδοτημένη από τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό αντίληψη ότι «οι τυφλοί βλέπουν με τα χέρια» και η συνεπαγόμενη μονομερής ταύτιση της αφής με το άγγιγμα των χεριών και των δαχτύλων. Το τι μπορεί να σημαίνει ένας τέτοιος οπτικοκεντρισμός για τις πλείστες άλλες αντιληπτικές δυνατότητες της αφής και του σώματος στην τυφλότητα ανακύπτει μέσα από την ανάλυση πρακτικών που υιοθετούν τα μουσεία σήμερα για την πρόσβαση των τυφλών ατόμων στις συλλογές τους. Εστιάζοντας στο ειδικά κατασκευασμένο Μουσείο Αφής, όπου το κοινό επιτρέπεται να αγγίξει τα «αντίγραφα» πρωτότυπων έργων, καθώς και σε σύγχρονα μουσεία που διαθέτουν στην αφή των τυφλών ατόμων δευτερεύουσας συνήθως αξίας αντικείμενα από τις εκθέσεις τους, επεξεργάζομαι την αντιφατική επιδίωξή τους να «ανοίξουν» τον χώρο τους σε ένα πιο ευρύ και ετερογενές από το παραδοσιακό κοινό και, συγχρόνως, να επιτελέσουν το παραδοσιακό τους καθήκον ως συντηρητών εκθεμάτων. Επ' αυτού, ενδιαφέρομαι να δείξω πώς η ένταση που προκαλεί στο συγκεκριμένο εγχείρημα η παγιωμένη εννοιολόγηση της αφής ως «φθοροποιού» αίσθησης και της τυφλότητας ως «μιαρής» επιχειρείται να αμβλυθθεί μέσα από μία έμμεση απαγόρευση του αγγίγματος, δηλαδή μέσα από τον περιορισμό της αφής των τυφλών επισκεπτών στην περιοχή του χεριού: σε εκείνο το σημείο του σώματός τους που, νοούμενο ως να αντιλαμβάνεται τα πράγματα με την ακρίβεια της όρασης, έρχεται να υποκαταστήσει το ρόλο των ματιών.

Κατ' αυτή την έννοια και παρότι το χέρι αποτελεί ομολογουμένως ένα από τα πρώτα μέρη του σώματος που τα τυφλά άτομα εκτείνουν ώστε να αντιληφθούν τον κόσμο γύρω τους, βασικό μου μέλημα είναι να επισημάνω ότι στην τυφλότητα η αντίληψη μέσω της αφής δεν εξαντλείται στην ευαισθησία των χεριών και των δαχτύλων. Όπως προκύπτει από τις αφηγήσεις των πληροφορητών/ριών μου, αλλά και από το σύνολο του εθνογραφικού εγχειρήματός μου, εξίσου σημαντικοί είναι οι

διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους ενεργοποιούν το ίδιο το σώμα τους ή/και άλλα μέρη του ως απτικά μέσα αντίληψης, ενώ κομβική αναδεικνύεται να είναι και η πολιτισμικά μεσολαβημένη, σχεσιακή φύση της απτικής εμπειρίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, έρχονται στην επιφάνεια διαστάσεις της αφής που αποκρύπτονται όταν αυτή εκλαμβάνεται ως η αίσθηση που «εκμηδενίζει την απόσταση και ενώνει φυσικά (physically) αυτόν που αγγίζει με το αντικείμενο του αγγίγματος», χτίζοντας σχέσεις οικειότητας (Classen 2005: 277). Αν και στόχος της συγκεκριμένης προσέγγισης είναι να αποκαταστήσει την αντιληπτική αξία της αφής, θεωρώ ότι η παρουσίασή της ως αδιαμεσολάβητης καταλήγει να επιβεβαιώνει τους ιεραρχικούς δυϊσμούς μεταξύ νου και σώματος, ή όρασης και αφής, επαναφέροντας τις υποβιβαστικές συνδηλώσεις που αυτοί συνεπάγονται. Αυτό επιχειρώ να δείξω επικρίνοντας τον τρόπο με τον οποίο αναπαραστάθηκαν τα γυμνά σώματα στο πρώτο ανάγλυφο πορνογραφικό περιοδικό που καλλιτεχνήθηκε ειδικά για τυφλά άτομα, ενώ παράλληλα υποστηρίζω ότι η εννοιολόγηση της αφής ως «φυσικά» ικανής να φέρνει κοντά δύο σώματα (αυτό που αγγίζει με αυτό που αγγίζεται) απαγορεύει να εστιάσουμε στις πολιτισμικές σχέσεις και εντάσεις που εμπεριέχονται στην έννοια της εγγύτητας. Επεξεργαζόμενη, λοιπόν, την πρακτική της συνοδείας τυφλών ατόμων από βλέποντα (συμπεριλαμβανομένης εμού), το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο καταλήγει στην πραγμάτευση του πώς συγκροτείται πολιτισμικά η οικεία και στενή, όπως φαίνεται συχνά, σχέση ανάμεσα σε εκείνα τα δύο σώματα, τα οποία, ακουμπώντας το ένα (σ)το άλλο, επιχειρούν να αντιληφθούν τον χώρο και να κινηθούν σε αυτόν «σα να ήταν ένα».

Αποτελώντας, κατά μία έννοια, συνέχεια της ανάλυσής μου για την πρακτική της συνοδείας, στον επίλογο με τον οποίο ολοκληρώνεται η ανά χείρας διατριβή σχολιάζω δρώμενα που εξελίσσονται σε συνθήκες απόλυτου σκοταδιού, κατά τη διάρκεια των οποίων οι ρόλοι αντιστρέφονται και τη συνοδεία των βλέπόντων αναλαμβάνουν οι τυφλοί. Βασική επιδίωξη είναι να καταλυθούν τα στερεότυπα και η απόσταση που χωρίζουν τους μεν από τους δε, προσφέροντας στους βλέποντες την ευκαιρία να αναστοχαστούν πάνω στο τι σημαίνει «κανονικότητα» και «ικανότητα». Τα διαδραστικά αυτά «θεάματα» όπου αναζητάται η συγκίνηση της αισθητηριακής ετερότητας (Edensor και Falconer 2015), τα συνδέω με τον κοινότοπο και διάχυτο πλέον στην κοινωνία, αλλά και στις σπουδές αναπηρίας, λόγο περί σεβασμού και αποδοχής της σωματικής διαφορά ως πανανθρώπινης συνθήκης, ελπίζοντας ότι το σύνολο του εγχειρήματός μου θα κατορθώσει να δείξει ότι μία τέτοια ουσιοποιητική προσέγγιση της αισθητηριακής/σωματικής διαφορετικότητας μπορεί να καταστεί

ιδιαίτερα απολιτική και χωρίς συναίσθηση των ήδη εγκαθιδρυμένων και διαρκώς τροφοδοτούμενων σχέσεων εξουσίας μεταξύ οπτικής αναπηρίας και αρτιμέλειας.

Το πεδίο της έρευνας και τα μεθοδολογικά του ζητήματα

Το βασικό ερώτημα που με απασχόλησε κατά την έναρξη της επιτόπιας έρευνας ήταν πώς θα κατόρθωνα να προσεγγίσω τον χώρο των τυφλών, έναν χώρο, δηλαδή, στον οποίο δεν είχα καμία πρόσβαση, αλλά ούτε και προηγούμενη εμπειρία πέρα από στερεότυπες εικόνες και λόγους περί σκοταδιού και φωτός.⁶ Η λύση στο πρόβλημα προέκυψε ανέλπιστα, όταν πολύ σύντομα εντόπισα ένα αθλητικό σωματείο τυφλών στην Αθήνα που τύχαινε να αναζητά κάποιο βλέπον άτομο για την επ' αμοιβή θέση της γραμματέως.⁷ Αν και δεν είχα ολοκληρώσει παρά ένα μικρό μόνο μέρος της βιβλιογραφικής επισκόπησης που είθισται να προηγείται της εισαγωγής στο πεδίο, θεώρησα ότι η ευκαιρία που μου παρουσιαζόταν ήταν μοναδική. Θα αναλάμβανα, όπως μου εξήγησε ο πρόεδρος του σωματείου κατά τη διάρκεια της συνέντευξης και πρώτης γνωριμίας μας, χρέη γραμματειακής υποστήριξης για τη διεκπεραίωση θεμάτων σχετικών με την αθλητική δραστηριότητα των μελών του και τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων τους ως αθλητών/τριών, αλλά και το καθήκον της συνοδείας τους σε επίσημες αγωνιστικές διοργανώσεις εντός ή εκτός Αθηνών, σε τελετές βράβευσης για τη συμμετοχή ή τη διάκρισή τους σε αυτές, σε γενικές συνελεύσεις της Εθνικής Αθλητικής Ομοσπονδίας ΑμεΑ, όπου το σωματείο άνηκε ως μέλος, σε ενημερωτικές ημερίδες και συνέδρια για τον «ειδικό» αθλητισμό, ή την αναπηρία γενικότερα, κ.ά.

Στη συγκεκριμένη θέση εργάστηκα για δύο συναπτά έτη, από το 2005 έως και το 2007, ενώ εξακολούθησα να προσφέρω περιστασιακά τις υπηρεσίες μου ως συνοδού για αρκετό καιρό και μετά την αποχώρησή μου, μέχρι τα μέσα του 2009. Μου δόθηκε, έτσι, η δυνατότητα να παρακολουθήσω σε ένα σημαντικό εύρος χρόνου

⁶ Αναζητώντας αναφορές για την εμπειρία της τυφλότητας διαφορετικές από τις, ούτως ή άλλως, περιορισμένες της ανθρωπολογίας, συνάντησα πολλούς από τους στερεοτυπικούς αυτούς λόγους και σε γνωστά έργα της παγκόσμιας λογοτεχνίας. Ενδεικτικά αναφέρω την *Τύφλωση* (1985) του Elias Canetti, το *Περί Τυφλότητας* (1998) και το *Περί Φωτίσεως* (2006) του José Saramago, το *Τούνελ* (1981) του Ernesto Sabato, καθώς και το *Περί Ηρώων και Ταφών* (1986) του ίδιου, μέρος του οποίου αναλύω στα κεφ. 2 και 4. Επιπλέον, για μία ανάλυση της αναπαραγωγής στερεοτύπων της τυφλότητας στη λογοτεχνία, αλλά και στην κινηματογραφική οθόνη, και ειδικά για το πώς αυτά διαφοροποιούνται μεταξύ των δύο φύλων, βλ. Kleege 1999.

⁷ Την ταυτότητα του σωματείου, όπως και αυτή των μελών του τα οποία συναναστράφηκα, αποφάσισα να μην αποκαλύψω για λόγους προστασίας των προσωπικών τους δεδομένων. Το ίδιο ισχύει και για τους/τις υπόλοιπους/ες συνομιλητές/ήτριές μου. Αντί των πραγματικών ονομάτων τους, επομένως, όλοι/ες αναφέρονται με ψευδώνυμα.

την εξέλιξη βασικών τμημάτων της οργάνωσης και λειτουργίας του αθλητισμού για ΑμεΑ στο τριτοβάθμιο επίπεδο της ομοσπονδίας, όπως εκλογικές διαδικασίες, συγκρούσεις μεταξύ των μελών του ίδιου σωματείου ή/και ανάμεσα σε σωματεία διαφορετικών αναπηριών, ζητήματα κρατικών επιχορηγήσεων και συγκεντρώσεις διαμαρτυρίας για την καθυστέρηση καταβολής τους, ταξινόμηση των αθλητών/ριών κάθε αγωνίσματος βάσει του βαθμού αναπηρίας τους, έλεγχοι για χρήση αναβολικών κατά τη διάρκεια των πρωταθλημάτων, συζητήσεις γύρω από τα όρια πρόκρισης, κ.ά. Παράλληλα, συχνή ήταν και η υποχρέωσή μου να συνοδεύω τον πρόεδρο ή μέλη του σωματείου σε συναντήσεις σχετικές με τη συνδικαλιστική δράση των τυφλών, όπως αυτή εκφραζόταν κυρίως μέσα από τις διεκδικήσεις του Πανελληνίου Συνδέσμου Τυφλών (Π.Σ.Τ.). Στις γενικές αυτές συνελεύσεις και άλλες συγκεντρώσεις, διαμόρφωσα μία ικανοποιητική εικόνα για τις πολιτικές και μικροκομματικές δυναμικές που αναπτύσσονται στον χώρο των τυφλών, για τα αιτήματά τους από την πολιτεία και την ευρύτερη κοινωνία, αλλά και για τη θέση της τυφλότητας στο αναπηρικό κίνημα στην Ελλάδα.

Κομβική, λοιπόν, για την εισαγωγή και τη γνωριμία μου με το συγκεκριμένο κομμάτι της τυφλότητας υπήρξε η θέση μου ως γραμματέως, αλλά κυρίως ως συνοδού, καθώς ήταν αυτή που μου επέτρεψε να βρεθώ με τα μέλη του σωματείου σε πλαίσια διαφορετικά από τον περιορισμένο χώρο του γραφείου, να συνομιλήσω μαζί τους για θέματα που δεν άπτονταν μόνο των γραφειοκρατικών μας συναλλαγών και συγχρόνως να έρθω σε επαφή με άλλα τυφλά άτομα που συμμετείχαν λιγότερο ή περισσότερο ενεργά στις παραπάνω διαδικασίες. Τα όσα διαδραματιζόνταν εκεί και η έκφραση των αποριών μου για αυτά, έδωσαν αφορμή για αφηγήσεις σχετικά με την αγωνιστική δράση των παλαιότερων στο ξεκίνημα του αναπηρικού κινήματος, αλλά και για σχόλια που επέκριναν τη σημερινή έλλειψη της δυναμικότητάς του, για διαφωνίες ως προς το τι χρειάζεται να αλλάξει ώστε να αμβλυνθεί ο αποκλεισμός των τυφλών ατόμων από διάφορες πτυχές της κοινωνίας, για εκτιμήσεις σχετικά με το ρόλο των οπτικά αρτιμελών στη χειραφέτησή τους και για εξιστορήσεις εμπειριών σχετικά με το εάν αυτός έχει υπάρξει βοηθητικός, ή αντιθέτως, πατερναλιστικός, κ.ά. Έδωσαν αφορμή, με άλλα λόγια, για συζητήσεις που συνέβαλλαν στο να αποκτήσω μία όσο το δυνατόν «εκ των έσω» γνώση όχι μόνο για τη θεσμική πλευρά της τυφλότητας, αλλά και για την εννοιολόγησή της ως αναπηρίας.

Το γεγονός ότι παρακολούθησα όλα τα παραπάνω, όχι μόνο από τη θέση της αποστασιοποιημένης ερευνήτριας/παρατηρήτριας, αλλά και από αυτή της συνοδού

που συμμετέχει ενεργά, υπήρξε καίριο και για τη σταδιακή εξοικείωσή μου με την αισθητηριακή διαφορετικότητα της τυφλότητας. Το καθήκον μου να συνοδεύω τα τυφλά άτομα στις κατά τόπους υποχρεώσεις τους ως μελών του σωματείου ή/και ως αθλητών/ριών σήμαινε συγχρόνως ότι έπρεπε να βρίσκομαι «εκεί» για να προσφέρω τη βοήθειά μου ως βλέπουσα και σε οτιδήποτε άλλο μπορεί να χρειάζονταν: από την περιγραφή των δεσμάτων ενός μπουφέ και το σερβίρισμα φαγητού και καφέ, μέχρι την τακτοποίηση σε δωμάτια ξενοδοχείου, όταν το σωματείο λάμβανε μέρος σε πρωταθλήματα εκτός Αθήνας. Οι λεπτομέρειες που χρειάζεται να λάβει κανείς υπόψη προκειμένου να διευκολύνει τα τυφλά άτομα να ικανοποιήσουν τέτοιου είδους ανάγκες φαντάζουν μικρές έως και τετριμμένες. Εντούτοις, είναι σημαντικές για την κατανόηση του πώς βιώνουν και προσλαμβάνουν την καθημερινότητα μέσω των άλλων αισθήσεων και ειδικά πτυχές της οι οποίες, λόγω της συχνής και από όλους μας επιτέλεσής τους, περνούν συνήθως απαρατήρητες. Είναι κατ' αυτή την έννοια που στρέφω την προσοχή μου και σε τέτοιες λεπτομέρειες: όχι για να απαντήσω στη συχνή και στερεοτυπική έκπληξη και απορία όσων βλέπουμε σχετικά με το πώς τα τυφλά άτομα κατορθώνουν να κάνουν το ένα ή το άλλο (π.χ. να φάνε ή να ντυθούνε), αλλά για να προσεγγίσω διαστάσεις της αισθητηριακής τους επιστημολογίας που μέσω της συζήτησης και μόνο, όπως για παράδειγμα συμβαίνει κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων, θα ήταν δύσκολο να αναδειχθούν.

Με τη συγκεκριμένη επισήμανση δεν επιδιώκω να υποβιβάσω την αξία των όσων μου εμπιστεύτηκαν οι συνομιλητές/ήτριές μου στις συνεντεύξεις που δέχτηκαν να μου δώσουν. Αντιθέτως, συζητώντας για θέματα που με απασχόλησαν στο πεδίο, με βοήθησαν κατά πολύ να τακτοποιήσω το εθνογραφικό υλικό που συνέλεξα, ώστε να μπορέσω να το ερμηνεύσω και να μεταφέρω στις σελίδες της παρούσας διατριβής πλευρές του που θεώρησα σημαντικές. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο επέλεξα να πραγματοποιήσω έξι ημιδομημένες και ηχογραφημένες συνεντεύξεις όχι κατά την έναρξη της επιτόπιας έρευνάς μου, αλλά λίγο πριν την ολοκλήρωσή της. Όσον αφορά στο μικρότερο από ό,τι συνηθίζεται αριθμό τους, αυτός σχετίζεται κυρίως με τη μεθοδολογική μου απόφαση να συνομιλήσω με τους/ις πληροφορητές/ήτριές μου σε πλαίσια πιο ρευστά από εκείνα που καθορίζει η συχνά εξουσιαστική σχέση μεταξύ αυτού που ρωτάει και εκείνου που απαντάει κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων.⁸ Τη

⁸ Εντούτοις, όπως επισημαίνει η ανθρωπολόγος Ελένη Παπαγαρουφάλη (2011) στην πολιτισμική-φαινομενολογική μελέτη της για το θεσμό της μεταθανάτιας δωρεάς οργάνων ή σώματος στην Ελλάδα, βιώνοντας την ίδια τη συνέντευξη ως μία ρευστή και πολιτισμικά καθορισμένη ενσώματη διαδικασία,

συνθήκη αυτή τη δημιούργησε τόσο η εργασιακή μου υποχρέωση να συνοδεύω συστηματικά τα μέλη του σωματίου στα εκτός γραφείου καθήκοντά τους, όσο και η εθελοντική μου προσφορά ως περιστασιακής συνοδού σε διάφορες πολιτιστικές δραστηριότητες που οργάνωνε κατά καιρούς ο Π.Σ.Τ., όπως μονοήμερες εκδρομές εκτός Αθηνών και θεατρικές παραστάσεις. Έχοντας, έτσι, την ευκαιρία να βρεθώ με τα τυφλά άτομα σε διαφορετικούς χώρους, μπόρεσα να προσεγγίσω την εμπειρία της τυφλότητας «πολυτοπικά» (Marcus 1995) και όπως αυτή μου παρουσιαζόταν: αφενός μέσω των συζητήσεων που πυροδοτούσε η εκάστοτε περίπτωση, αφετέρου μέσω της αμοιβαίας προσπάθειας να συντονίσουμε το βήμα μας ώστε να κινηθούμε μαζί και με ασφάλεια. Είτε επρόκειτο για συχνές και επαναλαμβανόμενες διαδρομές, είτε για περιστασιακές και άγνωστες, οι αποστάσεις που διανύσαμε μαζί έδωσαν συχνά το έναυσμα για αναφορές στις πολλαπλές – παρελθούσες, παροντικές ή μελλοντικές, αλλά πάντως βιωματικές – συνδέσεις των τυφλών ατόμων με τον χώρο. Υπό αυτό το πρίσμα, η συνοδεία αποτέλεσε ένα καίριο κομμάτι της συμμετοχικής παρατήρησης στο πεδίο, μία μέθοδο η ίδια θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς, αν λάβει υπόψη τις επισημάνσεις ορισμένων κοινωνικών ερευνητών σχετικά με την αξία εκείνων που συζητιούνται περπατώντας με τον άλλο (βλ. π.χ. Anderson 2004, Macpherson 2008).

Στην περίπτωση της έρευνάς μου, ωστόσο, εκτός από τις συνομιλίες με όσους και όσες περπάτησαμε μαζί, σημαντικά υπήρξαν και άρρητα στοιχεία επικοινωνίας, όπως η σωματική επαφή που απαιτεί η συνοδεία τυφλών ατόμων. Ακούγοντας όσα είχαν να πουν με αφορμή και για τους χώρους όπου βρισκόμασταν κάθε φορά και (παρ)ακολουθώντας την κίνηση του σώματός τους απτικά, και κυρίως μέσω της επαφής των χεριών, προέκυψαν πτυχές της αισθητηριακής εμπειρίας και αντίληψης στην τυφλότητα που δύσκολα αναδεικνύει η λογοκεντρική και, επιπλέον, στατική φύση της συνέντευξης. Όσον αφορά στις σχέσεις οικειότητας που ανέπτυξα με τα τυφλά άτομα, και αυτές οφείλονται στη συνθήκη της συνοδείας. Περπατώντας και ανταλλάσσοντας απόψεις, εμπειρίες και αναμνήσεις, δημιουργήθηκε το πλαίσιο για πιο προσωπικές συζητήσεις που δε θα είχαν προκύψει εάν παράλληλα δεν είχε χτιστεί η εμπιστοσύνη που προϋποθέτει η συνοδεία και που αναζητά ένα τυφλό άτομο ώστε να βασιστεί στη βοήθεια μίας βλέπουσας, αισθανόμενο ότι η προσοχή της, σωματική και διανοητική, είναι στραμμένη προς τη σωματική του ασφάλεια και τις ανάγκες του

ή για να δανειστώ τα ακριβή της λόγια, «ως μία χωροχρονικά έκκεντρη και αποκεντρωτική εμπειρία», η εξουσιαστική, και ως εκ τούτου, πολιτική τάση και ροπή των ερευνητών «να εντοπίζουν και επιβάλλουν ‘κεντρικές’ έννοιες, σημασίες και νοήματα» μπορεί να αποφευχθεί (όπ.π.: 63). Βλ. επίσης Παπαγαρουφάλη 2002.

γενικότερα. Ήταν αυτή η εμπιστοσύνη που μου επέτρεψε να έρθω πιο «κοντά» σε ορισμένα τυφλά άτομα: να ακούσω τις εκμυστηρεύσεις τους, να συμμετάσχω σε πιο ιδιωτικές στιγμές της καθημερινότητάς τους, εντός ή εκτός του οικειακού τους χώρου, και συγχρόνως να διαθέσω τον χρόνο μου ως ένα φιλικό, αλλά πάντα βλέπον άτομο που θα προσφερθεί να βοηθήσει σε οτιδήποτε μπορεί να χρειαστεί.

Μέχρι στιγμής δεν έχω αναφερθεί στην επιτόπια έρευνα που πραγματοποίησα ως εθελόντρια στον Φάρο Τυφλών Ελλάδος. Ο βασικός λόγος για αυτό έγκειται στο ότι πρόκειται για ένα πεδίο που, μολονότι συμπληρώνει εθνογραφικά το διάστημα της εργασίας μου στο αθλητικό σωματείο, εντούτοις διαφοροποιείται σημαντικά. Κατά πρώτον, γιατί αποτελεί μία «ειδική» δομή, όπως εξηγώ αναλυτικά στο πρώτο κεφάλαιο, και, ως εκ τούτου, έναν χώρο περισσότερο οριοθετημένο από αυτόν που διαμορφώνεται με αφορμή τον αθλητισμό. Και δεύτερον, γιατί η θέση μου ως μίας εκ των πολλών εθελοντριών/ών που απασχολούνται συχνά στο εν λόγω ίδρυμα, είτε για να βοηθήσουν, είτε για να αποκτήσουν κάποια εμπειρία σχετική με την τυφλότητα, μου έδωσε ένα ρόλο λιγότερο σταθερό, συστηματικό και δεσμευτικό συγκριτικά με εκείνον που είχα ως εργαζόμενη. Πιο συγκεκριμένα, εκτός από τη βοήθεια που προσέφερα περιστασιακά σε εορταστικές εκδηλώσεις του Φάρου, παρακολούθησα για έξι μήνες (από Ιανουάριο έως Ιούνιο 2009) και σε εβδομαδιαία βάση τις πρόβες της θεατρικής ομάδας και τα μαθήματα γλυπτικής/κεραμικής που παρέχει στα μέλη του, δραστηριότητες, με άλλα λόγια, που, λόγω του ομαδικού τους χαρακτήρα, θεώρησα ότι θα με έφερναν σε επαφή με περισσότερα τυφλά άτομα από όσο αν απασχολιόμουν στην πιο μοναχική εργασία της εκτύπωσης Braille βιβλίων ή της αναπαραγωγής ομιλούντων, όπως μου πρότεινε αρχικά η κοινωνική υπηρεσία της δομής. Θα μου έδιναν, επίσης, τη δυνατότητα να συναναστραφώ συχνότερα ομάδες τυφλών ατόμων και να παρατηρήσω τη μεταξύ τους διαντίδραση, καθώς και να κατανοήσω σε μεγαλύτερο βάθος το πώς μπορεί να νοηματοδοτούν έναν χώρο που έχει θεσμοθετηθεί ειδικά για τις ανάγκες τους και τον οποίο βιώνουν καθημερινά.

Το διάστημα της εθελοντικής παραμονής μου στο Φάρο εμπλούτισε πράγματι το πρώτο κομμάτι της έρευνάς μου, καθώς τοποθέτησε σε ένα περισσότερο θεσμικό, δημόσιο και, συνεπώς, ευρύτερο πλαίσιο, τις πιο οικείες στιγμές που μοιράστηκα με τα μέλη του σωματείου. Οι διάφορες συνομιλίες που προέκυψαν (σε ομάδες και όσο διαρκούσαν οι δραστηριότητες, ή κατ' ιδίαν και κυρίως στα διαλείμματα μεταξύ τους) διεύρυναν σημαντικά το φάσμα των τυφλών ατόμων με τα οποία συνομίλησα και μοιράστηκα χρόνο, αναδεικνύοντας με μεγαλύτερη σαφήνεια ότι η εμπειρία και η

αισθητηριακή της επιστημολογία της τυφλότητας κάθε άλλο παρά ως ομοιογενείς μπορούν να χαρακτηριστούν. Συνέβαλαν, επίσης, στο να κατανοήσω το δίλημμα που πλαισιώνει συχνά την ελληνική συζήτηση περί της χρησιμότητας και του σκοπού ύπαρξης των «ειδικών» χώρων εν γένει. Παρόλα αυτά, η θέση μου ως εθελόντριας αποδείχθηκε μάλλον περιοριστική ως προς τη συμμετοχή μου στις δραστηριότητες που επέλεξα να παρακολουθήσω. Αν και συστηματική, η παρουσία μου σε αυτές εκλαμβάνονταν από τα τυφλά άτομα ως συμπληρωματική των εκπαιδευτριών που είχαν αναλάβει την ευθύνη της διδασκαλίας, αποδίδοντάς μου, έτσι, κυρίως τη θέση της ερευνήτριας που βρίσκεται εκεί για να παρατηρήσει. Όσον αφορά στις ίδιες τις εκπαιδευτριες, αποτέλεσα λιγότερο ένα άτομο που θα του ανέθεταν συγκεκριμένες αρμοδιότητες και περισσότερο ένα «κυτίο παραπόνων» σχετικά με τα εμπόδια που έθετε στην εργασία τους η διοίκηση του Φάρου, αλλά και τη δυσκολία και ανησυχία τους να διαχειριστούν προβλήματα των τυφλών μαθητών/τριών τους. Επιπλέον, ο χωρικός περιορισμός των δραστηριοτήτων του Φάρου που συνεπάγεται η ιδρυματική του φύση μείωσε στο ελάχιστο τις ευκαιρίες να συνοδεύσω τους/τις συνομιλητές/ήτριές μου σε άλλα περιβάλλοντα και, έτσι, να προσεγγίσω από «κοντά», και όχι μόνο μέσω συζητήσεων, πτυχές της καθημερινότητάς τους που δε σχετίζονταν με αυτήν του Φάρου.

Λέγοντας αυτά δεν επιδιώκω να απαξιώσω τη συμβολή των παραπάνω στην κατανόηση και ερμηνεία της τυφλότητας που επιχειρώ στην ανά χειράς διατριβή, αλλά να φέρω στο προσκήνιο της ανάλυσης μία από τις μορφές που μπορεί να πάρει ο οξύμωρος χαρακτήρας της «συμμετοχικής παρατήρησης» (Γκέφου-Μαδιανού 1999: 246) σε μία έρευνα που επικεντρώνεται στις εμπειρίες των τυφλών ατόμων και που πραγματοποιείται, επιπλέον, σε ένα περιβάλλον πολιτισμικά οικείο με εκείνο της ερευνήτριας («ανθρωπολογία οίκου»).⁹ Στην περίπτωση του σωματείου, η αντίφαση μεταξύ συμμετοχής και παρατήρησης, αλλά και η ένταση που προκύπτει όταν τα όρια μεταξύ του «εαυτού» και του «άλλου» αποδεικνύονται ρευστά και δυσδιάκριτα, σχετιζόταν ως επί το πλείστον με την πρακτική της συνοδείας και την εγγενή σε αυτή ανάγκη οι δύο που συμμετέχουν να έχουν την προσοχή τους στραμμένη ο ένας προς τον άλλο. Έχει ήδη επισημανθεί ότι το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό, όπως κυρίως

⁹ Με τον όρο «ανθρωπολογία οίκου» νοούνται οι περιπτώσεις στις οποίες η έρευνα πραγματοποιείται σε κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια ίδια με αυτά που ζει και κινείται ο ανθρωπολόγος. Μεταξύ των πολλών μεθοδολογικών και ενίοτε ηθικών ζητημάτων που θέτει, ένα από τα πιο καίρια αφορά στο πώς κατασκευάζεται ο «άλλος», δεδομένου ότι εμφανίζεται συγχρόνως ως μέρος του «εαυτού» και με ιδιότητες ρευστές, επικαλυπτόμενες και συχνά αντιθετικές μεταξύ τους (ό.π.: 389).

αποτυπωνόταν μέσα από τις συχνές συνομιλίες και τη συνεχή σωματική επαφή με το/τη συνοδευόμενο/η, καθώς και την προσφορά βοήθειας όποτε χρειαζόταν η όραση, μου επέτρεψε να πλησιάσω όσο το δυνατόν τα τυφλά άτομα που γνώρισα ως εργαζόμενη στο σωματείο, να αναπτύξω σχέσεις οικειότητας με ορισμένα από αυτά και εν τέλει να γίνω αποδεκτή από τον χώρο των τυφλών. Παράλληλα, ωστόσο, υπήρξαν και στιγμές κατά τις οποίες η στενή έως αποκλειστική αυτή σχέση και ενεργή συμμετοχή στην ικανοποίηση διαφόρων αναγκών των πληροφορητών/ριών μου, δυσχέρανε την τήρηση των «αποστάσεων» που απαιτούνταν προκειμένου να παρατηρήσω τους/τις ίδιους/ες και τη συσχέτισή τους με τον ευρύτερο χώρο όπου βρισκόμασταν κάθε φορά από μία θέση «αντικειμενική».

Στο πλαίσιο του Φάρου, από την άλλη, η παρουσία μου υπήρξε περισσότερο αποστασιοποιημένη. Πέρα από τους λόγους που έχω ήδη αναφέρει σχετικά με τη θέση μου ως εθελόντριας, η στάση μου αυτή οφειλόταν και στην αγωνία μου να διαχειριστώ τα αιτήματα βοήθειας που μου απεύθυνονταν πιεστικά από ορισμένους/ες κατά τη διάρκεια των δραστηριοτήτων που παρακολουθούσαμε. Αισθανόμενη μία βεβιασμένη προσπάθεια από μέρους τους να συλλάβουν την προσοχή μου και να δημιουργήσουν κατ' αυτόν τον τρόπο μία σχέση αποκλειστικότητας, η οποία δεν μπορούσε να προκύψει στο πλαίσιο της συμμετοχής μας στην ομάδα, αναγκάστηκα κάποιες φορές να θέσω τα όριά μου, κάνοντας όχι μόνο ότι δε βλέπω, αλλά και ότι δεν ακούω, όταν τύχαινε να φωνάξουν το όνομά μου για να πάω κοντά τους. Αν και η προσποίηση αυτή με βοήθησε να οριοθετήσω τον προσωπικό μου χώρο χωρίς να αρνηθώ ρητά και άμεσα να προσφέρω τη βοήθειά μου, εντούτοις μου προξένησε ενοχές, παρόμοιες με αυτές που νιώθει κανείς όταν έχει αναλάβει την φροντίδα ενός ατόμου, αλλά τελικά αδυνατεί να ανταποκριθεί. «Ο ανάπηρος είναι σα να ελέγχει τις πιο μύχιες σκέψεις των αρτιμελών», είχε σχολιάσει ένας πληροφορητής μου με αφορμή κάποια δική του υπόθεση. Συμφωνώντας με τα εύστοχα λόγια του και ανακαλώντας άλλες στιγμές από το πεδίο κατά τις οποίες θέλησα να εξισορροπήσω την αμφιθυμία της ταυτότητάς μου ως παρατηρήτριας και συμμετέχουσας, θα έλεγα ότι η διαντίδρασή μου με τα τυφλά άτομα υπήρξε πολύ πιο περίπλοκη και ρευστή από τη θεώρησή της ως μίας σχέσης μονομερώς εξουσιαστικής στην οποία εκείνα ανέλαβαν το ρόλο του αντικειμένου της έρευνας κι εγώ αυτόν του υποκειμένου.

Όπως συμβαίνει συχνά με εθνογραφίες που πραγματοποιούνται στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας οίκοι, η απομάκρυνσή μου από το πεδίο ώστε να επικεντρωθώ στη συγγραφή, δε σήμανε και την ολοκλήρωση της έρευνάς μου. Διαβάζοντας τα

ενημερωτικά δελτία ιστοσελίδων σχετικών με την τυφλότητα και παρακολουθώντας τις συζητήσεις σε μία διαδικτυακή λίστα ανταλλαγής απόψεων και ενημέρωσης (mail list) που μία ομάδα τυφλών ατόμων είχε δημιουργήσει, συνέχισα να πληροφορούμαι για τις εξελίξεις σε ζητήματα τυφλότητας (π.χ. προσβασιμότητα, τεχνολογία, υγεία, εκπαίδευση, πολιτισμός κ.ο.κ.). Παράλληλα, διατήρησα την επαφή μου με ορισμένα μέλη του σωματίου, καθώς εθακολούθησα να μετέχω ως μέλος, αλλά και ως βοηθός, στις ετήσιες γενικές συνελεύσεις, στις εκλογικές διαδικασίες και τις εορταστικές εκδηλώσεις του, ενώ συχνή ήταν και η συναναστροφή μας εκτός γραφείου, σε χώρους διασκέδασης ή στα σπίτια τους. Όπως ήταν αναμενόμενο, οι φιλικές αυτές συναντήσεις μου πρόσφεραν νέες αφορμές για να εμβαθύνω στο πώς τα τυφλά άτομα προσλαμβάνουν τον κόσμο γύρω τους μέσω του σώματος και των άλλων αισθήσεων, καθώς και στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους βιώνουν και εννοιολογούν την κυρίαρχη επιστημολογία της όρασης. Επιπλέον, λόγω του μεγάλου χρονικού διαστήματος που απαιτεί συχνά η συγγραφή μίας διατριβής, τα παραπάνω συνέβαλαν και στην επικαιροποίηση του εθνογραφικού μου υλικού, κυρίως σχετικά με τις επιπτώσεις της τρέχουσας οικονομικής ύφεσης στα θεσμοθετημένα δικαιώματα της τυφλότητας. Η συμμετοχή μου δε σε ένα ερευνητικό έργο για το πώς η κοινωνική πολιτική στην τοπική αυτοδιοίκηση έχει αντιμετωπίσει την κρίση την τελευταία πενταετία επιβεβαίωσε για άλλη μία φορά το γεγονός ότι η κρατική μέριμνα για την αποκαλούμενη «ευπαθή» ομάδα των τυφλών ατόμων και των ανάπηρων γενικότερα αναλώνεται ως επί το πλείστον στην άσκηση επιδοματικής πολιτικής.

«Ανθρωπολογία της αναπηρίας»: θεωρητικοί προβληματισμοί για τη μελέτη της τυφλότητας ως αισθητηριακής αναπηρίας

Από ποιο θεωρητικό πρίσμα θα μπορούσε να προσεγγίσει κανείς τους λόγους και τις πρακτικές μέσω των οποίων αναδύεται το σώμα των τυφλών ατόμων όχι απλά ως διαφορετικό, αλλά ως αποκλίνον από το νοούμενο ως φυσιολογικό, χωρίς να εμμένει στην καταστατική για τη μελέτη της αναπηρίας εννοιολόγησή του ως μίας ουδέτερης φυσικότητας που προηγείται των κοινωνικοπολιτισμικών και, κατά κύριο λόγο, υποβιβαστικών σημασιοδοτήσεών του; Και, παράλληλα, με ποιο τρόπο μία τέτοια προσέγγιση θα μπορούσε να απεγκλωβίσει την τυφλότητα από την κοινότοπη νοηματοδότησή της ως μίας αισθητηριακής επιστημολογίας που τοποθετείται στον αντίποδα της οπτικά κυρίαρχης και που για το λόγο αυτό θεωρείται ότι παρέχει την

«αμεσότητα» της εμπειρίας που υποτίθεται ότι ο σύγχρονος δυτικός πολιτισμός έχει απολέσει λόγω του οπτικοκεντρισμού του; Τα συγκεκριμένα ερωτήματα στοχεύουν στην κριτική επεξεργασία βασικών παραδοχών των σπουδών αναπηρίας και της ανθρωπολογίας των αισθήσεων. Συγχρόνως επιδιώκουν να προβληματοποιήσουν και την ανάγκη που επισημαίνει ένα κομμάτι της κοινωνικής ανθρωπολογίας για εστίαση στη διαπολιτισμική μελέτη της αναπηρίας, ώστε να αποφυσικοποιηθεί, μεταξύ άλλων, η δυτική νοηματοδότησή της ως ιατρικού/ατομικού και τραγικού συμβάντος. Χωρίς την πρόθεση να υποβαθμίσω τη θεωρητική αξία που μπορεί να έχει ένα τέτοιο εγχείρημα, αυτό που με ενδιαφέρει κυρίως να δείξω είναι ότι μία κριτική ανάλυση της αναπηρίας που αρκείται στην πολιτισμική σχετικοποίησή της ενέχει τον κίνδυνο να παραβλέψει, ή ακόμη και να αναπαράγει, τις περίπλοκες σχέσεις εξουσίας που πυροδοτούνται όταν μία αρτιμελής κοινωνία συναντά στους κόλπους της την αναπηρία: δηλαδή έναν «Άλλο», που δεν παύει συγχρόνως να είναι και «οικείος».

Η μελέτη του Άλλου ως καταστατική της κοινωνικής ανθρωπολογίας υπήρξε κομβική και για τη διαμόρφωση του διακριτού κλάδου της «ανθρωπολογίας της αναπηρίας» (anthropology of impairment-disability) (Kasnitz και Shuttleworth 2001, Reid-Cunningham 2009). Αναζητώντας την ανανέωση της εμπειρίας τους με «το διαφορετικό, με αυτό που δεν είναι εμείς» σε πεδία ήδη ερευνημένα, ή ψάχνοντάς το σε οικεία πολιτισμικά πλαίσια (Kasnitz και Shuttleworth όπ.π.: 2), ένας σχετικά μικρός αριθμός εθνογράφων, προερχόμενων κυρίως από την ιατρική και πολιτισμική ανθρωπολογία και επηρεασμένων από το νεοεμφανιζόμενο αναπηρικό κίνημα του 1960, στα τέλη του 1970 και τις αρχές του 1980 έστρεψε για πρώτη φορά κατά τρόπο συστηματικό το ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας προς την αναπηρία, συγκροτώντας τη σταδιακά και έως σήμερα ως αυτόνομο αντικείμενο έρευνας. Στη διαδικασία αυτή δεν έλλειψαν και οι ερευνητές/ήτριες με αναπηρία, το έργο των οποίων θεωρείται σημαντικό όχι μόνο για την εγκαθίδρυση της ανθρωπολογίας της αναπηρίας, αλλά και για τον αναστοχασμό της πάνω στις σχέσεις μεταξύ του ανάπηρου εαυτού και του ανάπηρου άλλου κατά την επιτόπια έρευνα, καθώς και για τη μελέτη της εμπειρίας της αναπηρίας από τη σκοπιά της φαινομενολογίας (π.χ., βλ. αφιέρωμα στο περιοδικό *Anthropology of Work Review* που επιμελήθηκαν το 1994 οι Gerald Gold και Louise Duval και στο οποίο συνεισέφεραν με άρθρα τους).¹⁰ Το σύνολο των ερευνών αυτών,

¹⁰ Παρόλα αυτά, η ακαδημαϊκή κοινότητα έχει συχνά αποθαρρύνει την ενασχόληση των ανάπηρων ανθρωπολόγων με την αναπηρία, ισχυριζόμενη ότι η εισαγωγή τους σε μία ομάδα όπου ήδη ανήκουν δεν θα μπορούσε να βιωθεί ως «πολιτισμικό σοκ» (Kasnitz και Shuttleworth 2001: 6), ή, αντιθέτως,

το προερχόμενο από ανάπηρους/ες ή μη ανθρωπολόγους, ή άλλων που διεξήχθησαν πιο σποραδικά σε προηγούμενες δεκαετίες, έκρινα σκόπιμο να μην το παραθέσω εδώ, καθώς έχουν παραχθεί διάφορες βιβλιογραφικές επισκοπήσεις για την προσέγγιση της αναπηρίας υπό το πρίσμα της ανθρωπολογίας και τα επιμέρους μεθοδολογικά και θεωρητικά ζητήματα που έχουν προκύψει μέσα από τη διερεύνηση των δυνατοτήτων για ένα γόνιμο διάλογο με τις σπουδές αναπηρίας, καθώς και την αποτίμηση των προσπαθειών που έχουν σημειωθεί μέχρι στιγμής (Scheer και Groce 1988, Ingstad και Whyte 1995, 2007, Schacht 2001, Klotz 2004, Shuttleworth 2004, Shuttleworth και Kasnitz 2004, 2006, Reid-Cunningham 2009 και στην ελληνική βιβλιογραφία Τεντόμας 2011: 57-74). Μολονότι τα ζητήματα αυτά είναι πολλά και διαφορετικά,¹¹ μπορεί κανείς να διακρίνει μία κοινή συνιστώσα που διατρέχει την πραγμάτευσή τους: την πεποίθηση ότι εκείνο που χρειάζεται η ανθρωπολογία της αναπηρίας για να διευρύνει τους ορίζοντές της και να οξύνει την ερευνητική και αναλυτική της ματιά είναι η εντατικοποίηση της «διαπολιτισμικής (cross-cultural) έρευνας σχετικά με τη βλάβη, την αποκατάσταση και την αναπηρία, χρησιμοποιώντας διάφορες οπτικές σε ένα ευρύ φάσμα κοινωνιών» (Shuttleworth και Kasnitz 2004: 152).

Στην εισαγωγή του κομβικού για τη διαπολιτισμική μελέτη της αναπηρίας συλλογικού τους τόμου *Disability and Culture* (1995), οι Benedicte Ingstad και Susan Reynolds Whyte θέτουν τα εξής ερωτήματα ως κεντρικά για τη συγκρότηση του πυρήνα ενασχόλησης της ανθρωπολογίας με την αναπηρία:

έχει συμβάλει στη γκετοποίησή τους, θεωρώντας τους/τες κατάλληλους/ες μόνο για τη μελέτη του συγκεκριμένου θέματος (Shuttleworth και Kasnitz 2004: 146).

¹¹ Το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων της αναπηρίας έχουν επίσης προσελκύσει θέματα που αφορούν: στους λόγους για τους οποίους ο αριθμός μελετών που εστιάζουν στην αναπηρία, αν και σταδιακά αυξανόμενος, είναι περιορισμένος συγκριτικά με όσες διερευνούν την ασθένεια και τη θεραπεία· στη συμβολή της ανθρωπολογίας της υγείας για τη διαμόρφωση της αναπηρίας ως αντικειμένου έρευνας, αλλά και στην ανάγκη να μετατοπίσει το κέντρο της ανάλυσής της, αφενός από το χώρο της κλινικής και τις σχέσεις ασθενή-ειδικού στην κοινότητα όπου τα άτομα και οι οικογένειές τους βιώνουν την αναπηρία και, αφετέρου, από την ατομική συμπεριφορά και τη σωματική διαφορά που θεωρούνται αιτίες αναπηρίας στο κοινωνικό περιβάλλον που αποκλείει τα άτομα ως ανάπηρα· στη σημασία της εθνογραφίας για την προώθηση αλλαγών στο σχεδιασμό δημόσιων πολιτικών για την αναπηρία, καθώς και σε προσεγγίσεις που στοχεύουν στην έμπρακτη υποστήριξη των συμφερόντων των υπό μελέτη υποκειμένων, όπως η «εφαρμοσμένη ανθρωπολογία» (applied anthropology) και η μετεξέλιξη της στην «ανθρωπολογία της δράσης» (action anthropology), ή σε διάφορα είδη ερευνών που προβλέπουν την ενεργή συμμετοχή των πληροφορητών/ριών τους· στην κριτική ανάλυση της ιστορίας, των λόγων, των αρχών και των πρακτικών του κινήματος για τα δικαιώματα των ανάπηρων ατόμων, καθώς και της ακαδημαϊκής του έκφρασης· στον αποκλεισμό των ανάπηρων ανθρωπολόγων από το επάγγελμα του ακαδημαϊκού, παρότι σήμερα είναι αυτοί/ές που φαίνεται περισσότερο πιθανό να ασχοληθούν με την αναπηρία· σε διάφορα διλήμματα ορολογίας, όπως η συζήτηση για το εάν το σύνολο των ανάπηρων ατόμων χρειάζεται να χαρακτηριστεί με τον όρο «υποκοουλτούρα» (subculture), ώστε να εκφραστεί η περιπλοκότητα και η ρευστότητα των διαφορών και των ομοιοτήτων που ενέχουν οι πλουραλιστικές κοινωνίες, ή με εκείνον της «κοινότητας» (community) που συνήθως προτιμάται, λόγω του ότι εξαλείφει τις υποτιμητικές και ιεραρχικές συνδηλώσεις του παραπάνω όρου.

Πώς γίνονται κατανοητές και αντιμετωπίζονται οι ελλείψεις (deficits) του σώματος και του νου σε διαφορετικές κοινωνίες; Πώς επηρεάζεται η πολιτισμικά κατασκευασμένη ταυτότητα ενός ατόμου ως προσώπου από την αναπηρία; Πώς σχηματοποιούν τις τοπικές αντιλήψεις της αναπηρίας οι διαδικασίες πολιτισμικής αλλαγής (όπ.π.: 3);

Προσφέροντας μία διαφορετική προοπτική για τη θεώρηση της αναπηρίας, η μελέτη των θεμάτων αυτών συμβάλλει στην προβληματοποίηση και βαθύτερη κατανόηση των οικείων μας κοινωνικών κατασκευών, γράφουν οι Ingstad και Whyte, τονίζοντας, ωστόσο, ότι απαραίτητη για κάτι τέτοιο είναι η προσοχή να αποφύγουμε ένα σύννηθος για την πολιτισμική αντιπαράθεση (cultural juxtaposition)¹² σφάλμα: «την τάση μας να ερευνούμε τις άλλες κοινωνίες με τους όρους των δικών μας προβλημάτων και, έτσι, να αποτυγχάνουμε να συλλάβουμε τις προϋποθέσεις στη βάση των οποίων λειτουργούν οι άλλοι» (όπ.π.: 4-5). Υπό αυτό το πρίσμα, η γνώση σχετικά με το πώς κατασκευάζεται η αναπηρία σε δυτικά πλαίσια καθιστά τη διαπολιτισμική της μελέτη απαραίτητη όχι μόνο για να κατανοήσουμε τις διάφορες εκφάνσεις της στην Ευρώπη και τη βόρεια Αμερική, αλλά και τις πολιτισμικές παραδοχές που υπονοούνται στις αναλύσεις μας ή που μεταφέρονται με τη μορφή εννοιών, ή μέσω οργανισμών και πρακτικών σε συμφραζόμενα διαφορετικά από τα δυτικά (όπ.π.: 7), όπως λόγου χάρη συνέβη με ένα πρόγραμμα του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας (ΠΟΥ) για την πρόληψη της τυφλότητας στο Μάλι της Αφρικής που μελέτησε η Nili Kaplan-Myrth (2001). Επεξεργαζόμενη τον ορισμό και τα κριτήρια που υιοθετεί ο ΠΟΥ για την ταξινόμηση των αναπηριών και των ασθενειών, η ανθρωπολόγος συμπεραίνει ότι το εν λόγω πρόγραμμα αποδείχθηκε αναποτελεσματικό εξαιτίας της αδυναμίας των επαγγελματιών και των μοντέλων δημόσιας υγείας να λάβουν υπόψη τις αντιλήψεις περί αναπηρίας στις κατά τόπους κοινωνίες όπου παρεμβαίνουν για να παράσχουν τη βοήθειά τους – και όχι λόγω εξωτερικών εμποδίων της φτώχειας, της άγνοιας και της βρωμιάς, όπως ισχυρίζονται (όπ.π. 98).¹³

¹² Οι George Marcus και Michael Fisher (1986) χρησιμοποιούν τον όρο «cultural juxtaposition» για να προωθήσουν την κριτική και συγκριτική διερεύνηση του οικείου πολιτισμού του ανθρωπολόγου με εθνογραφικά δεδομένα άλλων κοινωνιών (όπ.π.: 138). Απαραίτητη προϋπόθεση για μία τέτοια πολιτισμική απο-οικειοποίηση (defamiliarization), τονίζουν περαιτέρω, αποτελεί η προσοχή ώστε τα δεδομένα αυτά να μην αποκοπούν από τα συμφραζόμενα στα οποία εντάσσονται και μελετώνται (όπ.π.: 157).

¹³ Παρόμοια είναι τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει η ανθρωπολογικής κατεύθυνσης μελέτη των Sandra D. Lane κ.ά (1993) για μία επαρχιακή περιοχή της Αιγύπτου, όπου ο ΠΟΥ επίσης εφάρμοσε ένα πρόγραμμα αντιμετώπισης των αυξημένων περιστατικών τύφλωσης. Για περισσότερες τέτοιες

Η ομογενοποιητική αντίληψη του ΠΟΥ ότι υπάρχει «μία παγκόσμια, στατική εννοιολόγηση και εμπειρία της αναπηρίας» (όπ.π.: 92) είναι άμεσα συνυφασμένη με τη δυτική βιολογικοποίηση/ιατρικοποίησή της που οι ανθρωπολόγοι επιχειρούν να αμφισβητήσουν, υποστηρίζοντας ότι «η αναπηρία υπάρχει μόνο σε σχέση με την ικανότητα, αλλά όχι απαραίτητα με μία δυτική βιοϊατρική της έννοια» (Kasnitz και Shuttleworth 2001: 5). Εν συντομία, η βάση και, σε κάποιο βαθμό, η δύναμη της αποδομητικής αυτής προσπάθειας έγκειται στην πολιτισμικά και κοινωνικά δομημένη φύση της αναπηρίας (disability) και στη θεώρησή της όχι ως προϊόντος του βαθμού λειτουργικής απώλειας ή βλάβης (impairment), αλλά των κοινωνικών προτύπων που καθορίζουν ποιο είδος σώματος, συμπεριφοράς ή/και ρόλου είναι «κανονικό» (Reid-Cunningham 2009: 107). Όπως έχει αναφερθεί επιγραμματικά, ο δυϊσμός μεταξύ βλάβης και αναπηρίας συνιστά το κεντρικό επιχείρημα για τη συγκρότηση του κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας και την ενδυνάμωση των ανάπηρων ατόμων (βλ. π.χ. Bolt 2005, Davis 2006, Oliver 2009). Την ίδια στιγμή, ωστόσο, αποτελεί και το σημείο που έχει δεχθεί την εντονότερη κριτική από άλλες φωνές των σπουδών αναπηρίας, λόγω της θεωρητικής του επιλογής να προσεγγίζει τη σωματική βλάβη ως φυσική και αμετάβλητη στον χώρο και το χρόνο, αποκρύπτοντας, έτσι, ότι και αυτή, όπως και η αναπηρία, συνιστά μία κατηγορία που δομείται στη βάση πολιτισμικά, ιστορικά, και πολιτικά καθορισμένων διαδικασιών και πρακτικών (βλ. π.χ. Hughes και Paterson 1997, Tremain 2006 και από μία φεμινιστική σκοπιά Corker 1999 και 2010). Θεωρώντας ότι σε αυτή την παράβλεψη εδράζεται και μία βασική αναλυτική αδυναμία της ανθρωπολογικής ενασχόλησης με την αναπηρία γενικά, αλλά και με την «αισθητηριακή βλάβη» (sensory impairment) ειδικότερα, στρέφομαι στο κείμενο των ανθρωπολόγων Elizabeth Keating και Neill Hadder (2010) σχετικά με τη διερεύνηση της τυφλότητας και της κώφωσης.

Όπως υποστηρίζουν οι δύο συγγραφείς, βασικό μέλημα της διαπολιτισμικής μελέτης της βλάβης και της αναπηρίας είναι να σχετικοποιήσει τις δυο έννοιες στις μη βιομηχανικές, μη δυτικές κοινωνίες, αναδεικνύοντας, μεταξύ άλλων, ότι τα αστικά δικαιώματα και ο ατομικισμός που στοιχειοθετούν τα δυτικά μοντέλα αναπηρίας δεν αποτελούν τις μοναδικές αρχές για τη συγκρότησή της (όπ.π.: 117).¹⁴ και, επιπλέον, να αποσαφηνίσει τους πλείστους ρόλους που κατέχουν ο πολιτισμός και η γλώσσα

περιπτώσεις, που αφορούν στην αναπηρία γενικότερα, βλ. και το συλλογικό τόμο των Ingstad και Whyte *Disability in Local and Global Worlds* (2007).

¹⁴ Για τη διαπολιτισμική μελέτη της αναπηρίας από τη σκοπιά των σπουδών αναπηρίας, βλ. ενδεικτικά Barnes 1999: 48-56, Hart 2010 και Phiri 2010.

σχετικά με την «οργάνωση της εμπειρίας (sense making) και τη διαμεσολάβηση της αισθητηριακής πληροφορίας» (όπ.π.: 118). Στο πλαίσιο της διπλής αυτής επιδίωξης, το βασικότερο ζήτημα που θέτουν οι Keating και Hadder αφορά στο πώς η κοινωνική κατασκευή της αναπηρίας διαπλέκεται με αυτή των αισθήσεων. «Οι ιδεολογίες των αισθήσεων επηρεάζουν τη βλάβη στο βαθμό που οι πολιτισμικές ιστορίες της αισθητηριακότητας και της κοινωνικότητας συνεισφέρουν στις αντιλήψεις σχετικά με το τι είναι φυσικό (natural)», γράφουν συγκεκριμένα (όπ.π.), ενώ παρόμοια είναι και η λογική βάσει της οποίας οργανώνουν την πλειονότητα των λοιπών θεμάτων που σχετίζονται με τη μελέτη της αισθητηριακής βλάβης: το γεγονός, για παράδειγμα, ότι η απόκλιση από αυτό που νοείται ως φυσιολογική αισθητηριακότητα δεν οδηγεί απαραίτητα στη βλάβη και στην αντιμετώπισή της ως αναπηρίας, αλλά εξαρτάται από τις ικανότητες και τις γνώσεις που η κάθε κοινωνία αξιολογεί ως πιο σημαντικές. Ή, αντιστρόφως, ότι η ποικιλότητα της πολιτισμικής ιεράρχησης «των αισθητηριακών, χειρονακτικών και διανοητικών ικανοτήτων» καθορίζει ποιες σωματικές διαφορές δυσχεραίνουν την επιτέλεση των δραστηριοτήτων τόσο ώστε να εκλαμβάνονται ως βλάβες και, συνεπώς, ως αναπηρίες (όπ.π.: 119-20).¹⁵

Εκτός από την αντίθεση βλάβη/αναπηρία, καίρια για τα παραπάνω είναι και η θέση ότι «οι ιεραρχήσεις των αισθήσεων διαφέρουν διαπολιτισμικά» (όπ.π.: 119). Πρόκειται για τη θεώρηση που διαμόρφωσε τον πυρήνα της ανθρωπολογίας των αισθήσεων ως αυτόνομου κλάδου περί τα τέλη του 1980 και τις αρχές του 1990, ορίζοντας ως πρωταρχικό μέλημά της την αποδόμηση του δυτικού οπτικοκεντρισμού. Όπως γράφει ο David Howes (1991), εισάγοντάς μας στον πρώτο συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε για να στοιχειοθετήσει τις αισθήσεις ως διακριτό πεδίο διερεύνησης και, συγχρόνως, ως μέσο για την κατανόηση των πολιτισμών, η ανθρωπολογία των αισθήσεων άντλησε την έμπνευσή της από την εθνογραφική και φιλοσοφική στροφή της περιόδου εκείνης στη μελέτη του σώματος ως ξεχωριστής αναλυτικής έννοιας.¹⁶ Συμμεριζόμενη το συμπέρασμα ότι οι διαδικασίες απόκτησης γνώσης δεν εξαρτώνται μόνο από τις λειτουργίες του νου, αλλά καθορίζονται και διαμεσολαβούνται και από

¹⁵ Άλλα θέματα συνυφασμένα με τη μελέτη της αισθητηριακής αναπηρίας αφορούν: στις μεταβολές που επιφέρει ο χρόνος στο νόημα της αναπηρίας και την πολιτισμική ζωή της βλάβης· στο ότι οι κυρίαρχοι λόγοι περί των αισθήσεων αποκρύπτουν τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα ανάπηρα άτομα βιώνουν και οργανώνουν τις αισθητηριακές τους εμπειρίες· στα διαφορετικά νοήματα που πλαισιώνουν διάφορες προσωρινές αισθητηριακές βλάβες ή αλλαγές, από τη μία, χρόνιες βλάβες της ίδιας αίσθησης, από την άλλη· την ποικιλομορφία των βιοϊατρικών και βιοπολιτισμικών μοντέλων αιτίας και θεραπείας της αναπηρίας, κ.ά. (όπ.π.: 119-123).

¹⁶ Για μία σχετικά σύντομη, αλλά περιεκτική, επισκόπηση του σώματος ως αναλυτικού εργαλείου στα πλαίσια των κοινωνικών επιστημών, βλ. Μακρυγιώτη 2004.

τη σωματική εμπειρία, ενδιαφέρθηκε να αποκαταστήσει το ρόλο των μη οπτικών αισθήσεων ως μέσων αντίληψης, νοηματοδότησης και οργάνωσης του κόσμου.¹⁷ Στη βάση, λοιπόν, του επιχειρήματος ότι οι αισθήσεις διαμορφώνουν και την ίδια στιγμή φέρουν πολιτισμό, αποτελώντας μία αντανάκλαση της ιστορίας του και ένα κανάλι διάδοσης των κοινωνικών αξιών του, το ερευνητικό και αναλυτικό ενδιαφέρον του εν λόγω ανθρωπολογικού τομέα στράφηκε στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους εννοιολογούνται και βιώνονται οι αισθήσεις μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών, «ανάλογα με το νόημα, την έμφαση και την αξία που αποδίδεται στο κάθε αισθητηριακό σύστημα» (όπ.π.: 3-4).¹⁸

Όπως υποστηρίζουν οι Robert Desjarlais και Jason Throop στην επισκόπησή τους για τις ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της φαινομενολογίας, οι μελέτες της ανθρωπολογίας των αισθήσεων για την αισθητηριακή εμπειρία σε διάφορα ιστορικά και πολιτισμικά πλαίσια έχουν εμπλουτίσει τη φαινομενολογική οπτική στον κλάδο (2011: 90-1), κυρίως δε αυτήν που αντανακλά την ισχυρότερη ίσως επιρροή που έχει δεχθεί η ανθρωπολογία από τη συγκεκριμένη παράδοση. Πρόκειται για την έννοια της «ενσωμάτωσης» (embodiment), σύμφωνα με την οποία το σώμα δεν αποτελεί ένα αντικείμενο διαθέσιμο για διερεύνηση, εξέταση, έλεγχο, ερμηνεία, κ.ο.κ., αλλά έναν «τόπο από τον οποίο τακτοποιείται η εμπειρία μας για τον κόσμο [...] μία ζωντανή οντότητα (living entity) με την οποία, και μέσω της οποίας, βιώνουμε ενεργά τον κόσμο» (επ' αυτού βλ. και την ανάλυση του Bourdieu (2006) περί σώματος και «έθους» (habitus)). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, τι είναι του νου και τι της κοινωνίας, ή τι υποκειμενικό και τι αντικειμενικό, δε διαχωρίζεται αυστηρά, αλλά εξαρτάται από τη στάση κάποιου απέναντι στον κόσμο και από τις ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες

¹⁷ Μαζί με τους Constance Classen, Anthony Synnot και άλλους/ες, ο Howes αποτελεί, επίσης, έναν από τους βασικούς ερευνητές που συμμετέχουν στην ειδική ομάδα που συστήθηκε το 1988, στο πανεπιστήμιο Concordia του Καναδά, για την πολιτισμική μελέτη των αισθήσεων. Βλ. σχετικά, <http://www.david-howes.com/senses/>.

¹⁸ Αν και ο Howes ασκεί έντονη κριτική στη Νάντια Σερεμετάκη και τον Paul Stoller σχετικά με την παράλειψη της πρώτης να εξετάσει πώς τα αισθητηριακά φαινόμενα λειτουργούν ως κοινωνικά σύμβολα (ξεχωριστά από, ή σε σχέση με, συγκεκριμένα πρόσωπα ή συλλογικές μνήμες) και την τάση του δεύτερου να αναπαράγει τους δυτικούς διψισμούς (π.χ. μεταξύ του νοητού και του αισθητηριακού) στις κοινωνίες που μελέτησε (2003: 41-5), εντούτοις, συμπεριλαμβάνει τα έργα και των δύο, μεταξύ των πολλών άλλων, που καταλογογραφεί ως σημαντικά για τη διαμόρφωση της «αισθητηριακής στροφής» (sensual turn) από το 1980 στην κοινωνική ανθρωπολογία (όπ.π.: xiii). Ενδιαφέρον έχει, επίσης, ότι ως «αληθινούς προκατόχους» της ανθρωπολογίας των αισθήσεων, ο Howes μνημονεύει τους «sensualists» της δεκαετίας του 1950, όπως τους ονομάζει, αναφερόμενος σε εκείνες τις μελέτες, και κυρίως της Margret Mead, που πρώτες έθεσαν ερωτήματα και προσπάθησαν να διερευνήσουν το πώς οι αισθητηριακές διαφορές μπορεί να είναι κοινωνικές και πολιτισμικές και όχι βιολογικές (όπ.π.: 10-4). Για περισσότερες βιβλιογραφικές επισκοπήσεις της ανθρωπολογικής ενασχόλησης με την πολιτισμική κατασκευή των αισθήσεων, βλ. Geurts 2002: 10-7 και Classen 1997.

που διαμορφώνουν τις ριζωμένες σε αυτόν αξίες, νόρμες και παραδοχές (όπ.π.: 89). Η, αλλιώς, από το πώς «οι λειτουργίες και οι βιούμενες αμεσότητες των σωμάτων» σε συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα διαπλέκονται με πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς σχηματισμούς, καθώς και με διάφορες λογοθετικές πρακτικές. Το «βιούμενο σώμα» (lived body), λοιπόν, όπως επισημαίνει και η Παπαγαρουφάλη, εμπνεόμενη από τις φαινομενολογικές αναλύσεις των Pierre Bourdieu (1977) και Thomas Csordas (1993) περί ενσωμάτωσης, αποτελεί ένα «ενεργό υποκείμενο, το οποίο, συναισθανόμενο τις σκέψεις του και σκεπτόμενο τα συναισθήματά του, συμμετέχει αδιαλείπτως στον κόσμο και συμβάλλει στην (ανα-)κατασκευή θεσμών, αξιών και κοινωνικών πολιτικών». Τα δε προϊόντα του νου «εκλαμβάνονται ως πολιτισμικά επηρεασμένες σωματικές γνώσεις ή βιώματα και εμπειρίες» (2011: 19, έμφαση στο πρωτότυπο). Υπό αυτό το πρίσμα, μία μελέτη για το πώς συγκροτείται η συμμετοχή των τυφλών ατόμων στη γύρω πραγματικότητα και η αντίληψή τους για αυτήν (μία διεργασία που θεωρείται κατεξοχήν νοητική και, ως εκ τούτου, κυρίως οπτική) χρειάζεται να λάβει υπόψιν τους τρόπους ενεργοποίησης και χρήσης των αισθήσεων και του σώματος ως βασικών αντιληπτικών μέσων – μία επιλογή που δεν εδράζεται στην αναπόφευκτη, λόγω της οπτικής απουσίας, «σωματικότητα» της τυφλότητας, όπως συνήθως υποστηρίζεται, αλλά αντιθέτως, στην προβληματοποίησή της.

Αν και η ανθρωπολογία των αισθήσεων παρακινεί προς αυτή την κατεύθυνση, τονίζοντας ότι «βιώνουμε τα σώματά μας – και τον κόσμο – μέσω των αισθήσεων μας» και ότι «η αισθητηριακή αντίληψη δεν είναι απλά μία πλευρά της σωματικής εμπειρίας, αλλά η βάση [για αυτήν]» (Classen 1997: 402, έμφαση στο πρωτότυπο), εντούτοις παρουσιάζει μία παράλειψη που είναι αναγκαίο να τονιστεί. Σχετίζεται άμεσα με την ανησυχία της να αποδομήσει, εκτός από τον οπτικοκεντρισμό, και το λογοκεντρισμό του δυτικού πολιτισμού, ο οποίος, σύμφωνα με εκπροσώπους της, ενισχύθηκε από την ευρύτερη αποδομιστική κίνηση της «πολιτισμικής κριτικής», όπως τη διαμόρφωσε μία σειρά κειμένων που δημοσιεύθηκαν τη δεκαετία του 1980.¹⁹ Απευθυνόμενα στο σύνολο της κοινωνικής ανθρωπολογίας και διαπραγματευόμενα καίρια εσωτερικά θέματά της (ως προς την έρευνα, τη θεωρία, τη συγγραφή, αλλά και την εκπροσώπηση των υπό μελέτη κοινωνιών από τους ανθρωπολόγους), τα κείμενα της πολιτισμικής κριτικής διατύπωσαν, μεταξύ άλλων, την ανάγκη για μία κομβική

¹⁹ Για μια κατατοπιστική παρουσίαση της πορείας του κριτικού αυτού ρεύματος, καθώς και των πιο αντιπροσωπευτικών συγγραφέων του, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998.

επιστημολογική αναθεώρηση: να προσεγγιστούν οι πολιτισμοί όχι ως αντικείμενα του ερευνητικού βλέμματος που παρατηρεί από απόσταση, αλλά ως υποκείμενα που έχουν τη δική τους «φωνή» και με τα οποία ο ανθρωπολόγος συνομιλεί στο πεδίο, αναστοχαζόμενος την εξουσιαστική ερμηνεία του επιστημονικού του λόγου και στο πώς αυτή μεταφέρεται αυτούσια στο γραπτό κείμενο της εθνογραφίας (Marcus 1998). Παρ' όλα αυτά, για την ανθρωπολογία των αισθήσεων, η μετατόπιση από την οπτική και αποστασιοποιημένη παρατήρηση των πολιτισμών και την ανάλυσή τους ως «κειμένων» (ερμηνευτική ανθρωπολογία), στους τρόπους εκφοράς και διαπλοκής του λόγου (διαλογική ανθρωπολογία) κρίνεται εξίσου μεροληπτική και μονομερής. Όπως υπογραμμίζει ο Howes, το ζήτημα δεν είναι μόνο να ακουστεί κυριολεκτικά η φωνή των άλλων κοινωνιών, δίνοντας έμφαση στην εκφραστικότητα του λόγου και τη διαντίδραση των ομιλιών, αλλά να επικεντρωθεί η ερευνητική προσοχή και στους υπόλοιπους αισθητηριακούς τρόπους (ηχητικούς, απτικούς, γευστικούς, οσφρητικούς) με τους οποίους ο κάθε πολιτισμός βιώνει, ερμηνεύει και ταξινομεί τον εαυτό του και τον άλλο. Με το να προάγει, επομένως, ως βασικό θεωρητικό εργαλείο της την έννοια της ομιλίας (speech), αντί του κειμένου, η ανθρωπολογική ανάλυση παραμένει στα όρια του λογοκεντρισμού (verbocentrism), αποκλείοντας εκ νέου την αισθητηριακή διάσταση των όσων διερευνώνται (Howes 1991: 6-8, 2003: 17-28, 2004: 1-4· βλ. και Classen 1997: 403-4).

Ένας σημαντικός αντίλογος στη συγκεκριμένη κριτική προέρχεται από την επισκόπηση των Thomas Porcello κ.ά. (2010) για τις βασικές θεωρίες και έρευνες που έχουν συνδιαμορφώσει τις αισθήσεις ως διακριτό αντικείμενο ανθρωπολογικής έρευνας. Ειδικότερα, επισημαίνουν ότι, λόγω της τάσης της να εκτοπίζει τη γλώσσα και το λόγο από τις μελέτες της, η ανθρωπολογία των αισθήσεων καταλήγει να παραβλέπει σημαντικές διαστάσεις για την κατανόηση της πολιτισμικής συγκρότησης του αισθητηρίου, να καταργεί «πιθανόν παραγωγικές συνδέσεις ανάμεσα στη γλώσσα και τις αισθήσεις» (ό.π.: 52), αλλά και να συσκοτίζει «περιοχές συμφωνίας και αλληλεπικάλυψης μεταξύ διαφορετικών προσεγγίσεων της ενσώματης αισθητηριακής φύσης της ανθρώπινης εμπειρίας και κοινωνικότητας» (ό.π.: 60). Διαφωνώντας, επομένως, με το δίπολο σωματική γνώση/γλωσσική έκφραση ως βάση για τη διερεύνηση των αισθήσεων και υπενθυμίζοντας ενσώματες και υλικές διαστάσεις της γλώσσας που αναδεικνύουν την αισθητηριακότητά της, οι Porcello κ.ά. προτείνουν την προσέγγισή της ως συστατικό μέρος των διεργασιών βίωσης και εννοιολόγησης της εμπειρίας (ό.π.: 60-1· επ' αυτού βλ. και Παπαγαρουφάλη 2002, όπου η γλώσσα/

λόγος εννοιολογείται ως *habitus* και όχι ως μία διαδικασία του νου που διαχωρίζεται από την εμπειρία).

Οι συγκεκριμένοι προβληματισμοί βρίσκονται στο επίκεντρο της κριτικής που επιχειρώ να ασκήσω με την παρούσα διατριβή στην ανθρωπολογία των αισθήσεων, υποστηρίζοντας ότι στην προσπάθειά της να αποκαταστήσει την υποβιβασμένη αξία των μη οπτικών αισθήσεων οδηγείται στη φυσικοποίησή τους ως «αμεσότερων» και «αυθεντικότερων» από την όραση αντιληπτικών μέσων και εμπειριών. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που ο Howes εκλαμβάνει την αισθητηριακότητα των τυφλών ατόμων ως έναν «ιδιαιτέρο πλούτο» στον οποίο η όραση στερεί την πρόσβαση (2004: 8), και περιγράφει την τυφλότητα ως την «ιδανική» συνθήκη απουσίας όρασης που εγγυάται την αδιαμεσολάβητη από οπτικοκεντρικές συμβάσεις σύνδεση των αισθήσεων με το γύρω κόσμο και που αναδεικνύει παραδειγματικά την πολιτισμικά παραγνωρισμένη έννοια της πολυαισθητηριακότητας. Σαν αποτέλεσμα, οι λογοθετικές πρακτικές που δομούν την απουσία όρασης ως «έλλειψη» και «αναπηρία» τίθενται εκτός θέματος. Με μία πρώτη ματιά, το κενό αυτό φαίνεται να καλύπτεται από την ανάλυση των Keating και Hadder, καθώς επικρίνουν, επίσης, την άποψη ότι «η αισθητηριακότητα παρέχει ένα αδιαμεσολάβητο εμπειρικό υλικό» (2010: 116). Υποστηρίζουν, αντίθετα, ότι η εμπειρία εν γένει, αλλά και αυτή που σχετίζεται με την αισθητηριακή βλάβη ειδικότερα, συγκροτείται από λόγους και κοινωνικές πρακτικές και καλούν την ανθρωπολογία των αισθήσεων να διερωτηθεί για το πώς η βλάβη κάποιας αίσθησης μπορεί να καθιστά ένα άτομο πολιτισμικά ανάπηρο (*culturally impaired*). Όπως εξηγούν περαιτέρω:

Με μία εκτενέστερη ένταξη της αισθητηριακής βλάβης στην εθνογραφία δίνεται η δυνατότητα να κατανοηθεί ένα ευρύ φάσμα στρατηγικών σχετικών με τις καθημερινές κοινωνικές πρακτικές, να διασαφηνιστεί ο ρόλος της όρασης, της ακοής και των άλλων αισθήσεων στην οργάνωση της εμπειρίας και να κατανοηθούν τα όρια των οπτικο- και ακουστικοκεντρικών λόγων για την έκφραση των εμπειριών της μερικής όρασης ή ακοής ή των τρόπων χωρικής αντίληψης που συνδυάζουν τη νοητική φαντασία με τις μη οπτικές αισθήσεις (όπ.π.: 125).

Τονίζοντας, λοιπόν, ότι η αισθητηριακή αναπηρία κατασκευάζεται ανάλογα με το πώς η κάθε κοινωνία βιώνει και νοηματοδοτεί τη βλάβη στη βάση της ιεράρχησης των αισθήσεών της, επιτυγχάνουν να προβληματοποιήσουν τη φυσικοποίηση και των δύο εννοιών (αναπηρία, βλάβη) και να αναδείξουν τη μεταξύ τους διαπλοκή. Εντούτοις, η

εστίασή τους στο πώς δομείται η βλάβη μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών και όχι εντός της ίδιας κοινωνίας εγείρει κριτικά σχόλια, παρόμοια με αυτά που έχουν διατυπωθεί για το συνολικότερο έργο της ανθρωπολογίας της αναπηρίας.

Οι ανθρωπολόγοι Shuttleworth και Kasnitz, για παράδειγμα, υποστηρίζουν ότι μία βασική αιτία για την οποία η ανθρωπολογία της αναπηρίας έχει καθυστερήσει να διαμορφώσει μοντέλα κατάλληλα για τη διεξαγωγή διαπολιτισμικών εθνογραφικών μελετών έγκειται στην επικράτηση «μίας άκριτης [...] σχετικιστικής αντίληψης από όπου απουσιάζει μία ανάλυση για τις σχέσεις εξουσίας» (2006: 14). Αντιπροτείνουν, λοιπόν, «την ανάπτυξη γενικών και διαπολιτισμικά εφαρμόσιμων κριτηρίων για την καταπίεση των ανάπηρων ατόμων», με σκοπό τη βελτίωση της προσβασιμότητάς τους σε κοινωνικούς και πολιτισμικούς τομείς που θέτουν εμπόδια πιο δυσδιάκριτα από τα περιβαλλοντικά, οικονομικά, εργασιακά και εκπαιδευτικά που κατά κύριο λόγο απασχολούν τη θεωρητική και ακτιβιστική σκέψη των σπουδών αναπηρίας (όπ.π.: 15, 30-1). Ωστόσο, ενώ ορθώς επισημαίνουν ότι το εμπόδιο χρειάζεται να προσεγγιστεί στην πιο ευρεία του έννοια και ότι η πρόβαση αφορά μία «ποιότητα εμπειρίας» που δε συνυφαίνεται μόνο με το περιβάλλον, την αρχιτεκτονική και τις υποστηρικτικές τεχνολογίες, αλλά και με τη σχέση μεταξύ ανθρώπων (όπ.π.: 31), επαναλαμβάνουν μία θεωρητική αδυναμία για την οποία το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας έχει συχνά επικριθεί: την τάση του να προϋποθέτει αυτό που προσπαθεί να αποδείξει, δηλαδή την καταπίεση που προέρχεται από την κυριαρχία της αρτιμέλειας. Καταλήγει, με αυτόν τον τρόπο, να παραβλέπει το πώς και σε ποιες καταστάσεις η αναπηρία βιώνεται και εννοιολογείται ως καταπίεση, ενώ συγχρόνως ομογενοποιεί τα ανάπηρα άτομα ως μία εκ των προτέρων καταπιεσμένη ομάδα (Shakespeare 2006β).

Διαφωνώντας, επίσης, με το διαχωρισμό μεταξύ ανάπηρων και αρτιμελών και τη συνεπαγόμενη ουσιοποίησή τους ως ομάδων καταπιεζόμενων και καταπιεστών αντίστοιχα, ο John Davis επιχειρεί να πολιτικοποιήσει τον πολιτισμικό σχετικισμό που διακρίνει την ανθρωπολογία της αναπηρίας, ακολουθώντας μία άλλη κατεύθυνση από αυτή των Shuttleworth και Kasnitz. Εμπνεόμενος κυρίως από την πολιτισμική κριτική, επικρίνει καταρχάς την τάση πολλών ανθρωπολόγων να ομογενοποιούν τους πολιτισμούς που διερευνούν, ενώ τονίζει ότι «η ανθρωπολογία δε θα έπρεπε να ενδιαφέρεται μόνο για τη σύγκριση των διαπολιτισμικών διαφορών μεταξύ κοινωνιών, αλλά να αναγνωρίζει τη διαφορά και τη σύγκρουση εντός της κοινωνίας» (2000: 196). Όπως γράφει στη συνέχεια, η εστίαση στη διαφορά και την ποικιλομορφία είναι αναγκαία και για τη μελέτη της αναπηρίας, καθώς αναδεικνύει, αφενός το ρόλο των

ατόμων ως δρώντων υποκειμένων και, αφετέρου τους πλείστους τρόπους με τους οποίους σχετίζονται με, ή/και αντιστέκονται στις, κοινωνικές δομές (όπ.π.). Όσον αφορά στις επιφυλάξεις εκ μέρους των σπουδών αναπηρίας ότι μία τέτοια προσέγγιση ενδέχεται να αποδυναμώσει την πολιτική δύναμη του κινήματος των αναπήρων και εν τέλει να δυσχεράνει τη ζωή τους, ο Davis επισημαίνει τη σύγκρουση «ανάμεσα στην αναπαράσταση των διαφορετικών βιωμένων εμπειριών των ανάπηρων ατόμων και την προώθηση κοινωνικών αλλαγών» (όπ.π.: 98).²⁰ Η ένταση αυτή θα μπορούσε να επιλυθεί, υποστηρίζει ο ανθρωπολόγος, ισορροπώντας τις αφηγήσεις των ατόμων για την καθημερινότητά τους με εξηγήσεις για το πώς αυτές οι εμπειρίες σχετίζονται με ευρύτερες κοινωνικές επιρροές, ή αλλιώς, «συνθέτοντας τις έννοιες της δράσης (agency), του πολιτισμού και της δομής». Οι ποικίλοι ορισμοί της καταπίεσης που προκύπτουν έτσι, αλλά και η κατανόηση για το πώς την εννοιολογούν διαφορετικά άτομα, ενδυναμώνουν τη συλλογικότητα του αναπηρικού κινήματος και συγχρόνως παρέχουν μία λύση στο πρόβλημα του πολιτισμικού σχετικισμού (όπ.π.: 98-9).

Την αναγκαιότητα να διερευνηθούν οι τρόποι με τους οποίους οι προσωπικές εμπειρίες των ανάπηρων διαπλέκονται με τις κοινωνικές δομές επισημαίνει και η Janis Klotz (2004), καθώς διαφωνεί με την ανθρωπολογική προσέγγιση της νοητικής αναπηρίας υπό το πρίσμα του κονστρουκτουβισμού, δηλαδή αποκλειστικά ως προϊόν των ποικίλων κοινωνικοπολιτισμικών κατασκευών και δομών. Οι αναλύσεις αυτές, γράφει συγκεκριμένα, εστιάζουν «στις κατηγορίες, τις κατασκευές και τις ταμπέλες, καθώς και στα κοινωνικά ιδρύματα και τις δομές και στο πώς αυτές επιδρούν στην αντίληψη και την αντιμετώπιση των ατόμων με νοητική αναπηρία». Πρόκειται δε για κατηγορίες που λαμβάνονται ως δεδομένες και ως να έχουν ήδη προκαθορίσει την εμπειρία των ατόμων, με το διακύβευμα να αφορά κυρίως στη «χειραφέτησή» τους από την αρνητική επιρροή των εκάστοτε κατασκευών ή στις κοινωνικές και ατομικές συνέπειες των λογοθετικών πρακτικών (όπ.π.: 98). Αν και το ενδιαφέρον της Klotz στρέφεται κυρίως στη μελέτη της νοητικής αναπηρίας, οι κριτικές της παρατηρήσεις αφορούν και σε ένα μεγάλο κομμάτι της ανθρωπολογίας της αναπηρίας. Σχετικά με την τυφλότητα, χαρακτηριστική είναι η δουλειά του Schlomo Deshen για «την κοινωνικοπολιτισμική κατασκευή της φυσικής κατάστασης» των τυφλών ατόμων στο Ισραήλ ως αναπηρίας (1992: 3), και ειδικότερα για το πώς το στίγμα που φέρει η

²⁰ Μελετώντας έναν «Οργανισμό Τυφλών Ασιατών» στο Leeds της Βρετανίας, ο Mark Priestley (1995) αναλύει, επίσης, το ζήτημα της έμφασης στη διαφορά (εθνικότητας, φύλου, σεξουαλικότητας, ηλικίας), και όχι στην ομοιότητα (commonality) που υποστηρίζει το διεθνές αναπηρικό κίνημα, ως σημαντικής για την κοινητοποίηση των ανάπηρων ατόμων σε τοπικό επίπεδο.

τυφλότητα διαμορφώνει, αλλά κυρίως δυσχεραίνει διάφορες πτυχές της ζωής τους: από τις «πιο άμεσες και προσωπικές του σώματος», όπως κατηγοριοποιεί τη χρήση των άλλων αισθήσεων και των μέσων που διευκολύνουν την κινητικότητα στον χώρο, έως τις σχέσεις οικειότητας του φιλικού και οικογενειακού περιβάλλοντος και τις πιο κοινωνικές, όπως η εργασία, το κράτος πρόνοιας, ο ακτιβισμός, κ.λπ. (όπ.π.: 4).

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η έρευνα του τυφλού εθνογράφου John Gwaltney (1975) σε μία κοινότητα του Μεξικού. Αν και προγενέστερη, η λογική της είναι παρόμοια με αυτή του Dshen, καθώς εστιάζει, επίσης, στην κοινωνική θέση των τυφλών ατόμων: στην αποδοχή και συμπερίληψή τους ως συμμετεχόντων στο νοικοκυριό μέσω της επαιτείας και της εκτέλεσης χειρωνακτικών εργασιών αρχικά, στον αποκλεισμό τους, εν συνεχεία, εξαιτίας των ραγδαίων αλλαγών που επέφερε η έλευση της μοντερνικότητας στα παραδοσιακά πρότυπα των οικογενειακών ρόλων. Μία ακόμη από τις ελάχιστες ανθρωπολογικές μελέτες για την τυφλότητα βρίσκουμε στο κείμενο της Nayinda Sentumbwe (1995) σχετικά με τις σεξουαλικές και γαμήλιες ευκαιρίες των τυφλών γυναικών στην Ουγκάντα. Συσχετίζοντας τις δυσκολίες και τον κοινωνικό αποκλεισμό που βιώνουν ως μέλλουσες σύζυγοι βλεπόντων ανδρών με τη στερεότυπη θεώρηση της τυφλότητας ως «ανικανότητας», οι πτυχές που αναδεικνύει η Sentumbwe ως προς την εμπειρία της οπτικής αναπηρίας σχετίζονται και πάλι με το στίγμα, την καταπίεση και την περιθωριοποίηση.

Η πρωτοτυπία της έρευνάς μου έγκειται κυρίως στο ότι, σε αντίθεση με τις παραπάνω μελέτες, δεν προϋποθέτει ένα υποκείμενο κι ένα σώμα εκ των προτέρων διαθέσιμα στις εγγραφές των κανονιστικών προτύπων της βλέπουσας κοινωνίας και ως να συγκροτούνται αποκλειστικά μέσω αυτών. Όπως παρατηρεί και η Klotz, η αναπηρία συνιστά, επίσης, «μία πραγματικότητα που διαφοροποιεί την εμπειρία κάποιου του να είναι στον κόσμο», ενώ οι συνέπειες της διαφοράς αυτής χρειάζεται να μελετηθούν καθώς παράγουν και, συγχρόνως, αποτελούν το προϊόν του εκάστοτε κοινωνικού και πολιτισμικού κόσμου (2004: 98). Συμφωνώντας με τη θεώρηση αυτή, επιχειρώ να διερευνήσω τους βιωματικούς/αισθητηριακούς τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα δρουν και εμπλέκονται σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο που υπερτιμά και προάγει την όραση ως κυρίαρχη, εστιάζοντας παράλληλα και στο ακόλουθο ζήτημα: στο πώς η σωματική/αισθητηριακή διαφορά μεταξύ τυφλών και βλεπόντων ατόμων βιώνεται σε ένα επίπεδο μικροφυσικής της εξουσίας, ή αλλιώς, σε ένα επίπεδο όπου, κατά το Foucault (1991), η εξουσία λειτουργεί παραγωγικά και όχι κατασταλτικά. Με αυτή την έννοια και ακολουθώντας την πρόταση της Judith Butler «να εννοιολογηθεί

εκ νέου η ύλη των σωμάτων ως αποτέλεσμα μίας εξουσιαστικής δυναμικής, έτσι ώστε να είναι αδύνατο να διαχωριστεί από τις ρυθμιστικές νόρμες που κυβερνούν την υλοποίησή τους και τη σημασιολογία αυτών των υλικών αποτελεσμάτων» (2008: 43), τόσο η οπτική βλάβη, όσο και οι αισθήσεις δεν προσεγγίζονται ως ουδέτερες και δεδομένες φυσικότητες, αλλά ως προϊόντα επιτελεστικών πρακτικών, «ως το πιο παραγωγικό αποτέλεσμα της εξουσίας» (όπ.π.).

Είναι υπό αυτό το πρίσμα που το ερευνητικό μου ενδιαφέρον για τις αισθήσεις στην τυφλότητα και ειδικότερα για το πώς τα τυφλά άτομα βιώνουν και εννοιολογούν τη γύρω πραγματικότητα μέσω της ακοής, της αφής και του εν κινήσει σώματός τους, συνυφαίνεται με το μέλημά μου να αποφύγω τη φυσικοποίηση των αισθητηριακών αυτών εμπειριών ως πιο «άμεσων», «φυσικών» και «αυθεντικών» από τις οπτικές. Να αποφύγω, με άλλα λόγια, μία από τις βασικές παραδοχές της ανθρωπολογίας των αισθήσεων, και αυτό για τρεις λόγους, εξίσου σημαντικούς. Πρώτον, γιατί θέτει εκτός διερεύνησης το πλήθος των περιπτώσεων όπου η όραση ανακαλείται και διαπλέκεται με τις άλλες αισθήσεις και το σώμα, ως μνήμη ζωντανή που εγγράφεται στο σώμα. Επιπλέον, γιατί παραβλέπει τους πλείστους τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα, ως μέλη τα ίδια μίας οπτικοκεντρικής κοινωνίας, ενσωματώνουν και σωματοποιούν τις συμβάσεις της. Και τέλος, γιατί συσκοτίζει το ότι η (πολυ)αισθητηριακότητα στην τυφλότητα δε συγκροτείται ανεξάρτητα από τις νόρμες της οπτικής κυριαρχίας και τους λόγους που την τροφοδοτούν, αλλά εν μέσω των περίπλοκων σχέσεων εξουσίας που διαχέονται στην κοινωνία με τρόπους αδιόρατους, μικροφυσικούς, αλλά πάντα αισθητηριακούς, φέρνοντας την οπτική αναπηρία και αρτιμέλεια αντιμέτωπες, άλλοτε για να συγκρουστούν και άλλοτε για να συμφιλιωθούν. Σε αυτό το πλαίσιο, αναγκαία για τη μελέτη της τυφλότητας ως αισθητηριακής αναπηρίας στον ελλαδικό χώρο είναι μία *πολιτική των αισθήσεων*, όπως αυτή σχηματίζεται σε συγκεκριμένα κοινωνικά, πολιτισμικά, πολιτικά και οικονομικά συμφραζόμενα.

1. Ο «Χώρος των τυφλών»: από την φιλανθρωπία στην κατασκευή του υποκειμένου με δικαιώματα

Είστε... βέβαιη ότι είστε τυφλή; Δε βλέπετε καθόλου ή βλέπετε σκιές; [...] Χρησιμοποιείτε μπαστούνι; Διότι σας έχουν δει στις σκάλες του μετρό χωρίς μπαστούνι [...] Είπατε στην κατάθεσή σας ότι σας εξυπηρέτησε μία νεαρή κοπέλα. Εφόσον δε βλέπετε, πώς καταλάβατε ότι είναι νεαρή;
 Ελευθεροτυπία, 25 Μαΐου 2009²¹

Το παρόν κεφάλαιο στοχεύει να εισαγάγει τον/την αναγνώστη/ρια σε αυτό που τα τυφλά άτομα και οι επίσημοι φορείς εκπροσώπησης και φροντίδας τους αποκαλούν συχνά «χώρο των τυφλών», θέτοντας ως κεντρικό το εξής ερώτημα: τι ορίζεται ως τυφλότητα στην Ελλάδα και ποιο υποκείμενο δικαιούται – γιατί περί δικαιώματος πρόκειται, όπως θα φανεί στη συνέχεια – να ονομάζεται τυφλό; Πιο συγκεκριμένα, το ζήτημα δεν αφορά στο να διατυπωθεί ένας αντικειμενικός ορισμός του τυφλού υποκειμένου (τυφλός/ή είναι αυτός/ή που...), αλλά στο να αναδειχθούν κάποιες από τις κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες που έχουν συγκροτήσει και συγκροτούν το υποκείμενο ως τυφλό σε ελληνικά συμφραζόμενα. Τον προβληματισμό αυτό θα πραγματευτώ κυρίως μέσα από την αναλυτική παρουσίαση του πώς τα τυφλά άτομα μετατράπηκαν σταδιακά από αντικείμενα φιλανθρωπικής βοήθειας σε υποκείμενα με δικαιώματα, εστιάζοντας: σε νομοθετικές ρυθμίσεις που στοχεύουν στην κοινωνική και οικονομική στήριξη και ενίσχυσή τους, στη βάση πάντα του ποιος/α ορίζεται από το νόμο και το θεσμικό ιατρικό βλέμμα ως «τυφλό άτομο» ή «άτομο με πρόβλημα όρασης»· σε εμβληματικές φιγούρες και κομβικά γεγονότα που ανατροφοδοτούν το φαντασιακό και τη μνήμη των τυφλών ατόμων· και σε χώρους που προορίζονται «ειδικά» για τις ανάγκες της τυφλότητας και της αναπηρίας. Πρόκειται για λόγους, τόπους και πρακτικές που οριοθετούν σε μεγάλο βαθμό τον χώρο των τυφλών και καθορίζουν ποιο άτομο μπορεί να περιληφθεί σε αυτόν, συγκροτώντας, έτσι, την ίδια την υποκειμενικότητα της τυφλότητας και το πώς μπορεί να βιώνεται η απουσία όρασης στο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας.

Δεδομένου ότι η συγκρότηση της υποκειμενικότητας βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη γλώσσα, η ορολογία που χρησιμοποιούν διάφορες κατηγορίες

²¹ Τα ερωτήματα αυτά δημοσιεύθηκαν σε άρθρο της *Ελευθεροτυπίας* την 25^η Μαΐου 2009, το οποίο φέρει τον τίτλο: «Εξευτελισμός δικηγόρου, όταν κατήγγειλε ρατσιστική συμπεριφορά εναντίον της – Είστε... βέβαιη ότι είστε τυφλή;». Για μία ανάλυση του συγκεκριμένου περιστατικού, βλ. κεφ. 2.

εμπλεκόμενων (συγγενείς, φίλοι, εργαζόμενοι στον χώρο της αναπηρίας, δημόσια πρόσωπα, κ.ά.) προκειμένου να απευθυνθούν στα τυφλά άτομα ή να μιλήσουν για αυτά αποκτά κεντρική σημασία. Η ονοματοθεσία συνιστά μία κοινωνική και πολιτική διαδικασία που εμπερικλείει περίπλοκες σχέσεις εξουσίας μεταξύ τυφλών και βλεπόντων. Σε αυτή τη διαπλοκή επιχειρώ να εντάξω και τη δική μου παρουσία ως ερευνήτριας και παράλληλα ως εργαζόμενης ή εθελόντριας, αλλά πάντα βλέπουσας, εστιάζοντας στο πώς διαμεσολάβησε στη διαδικασία αυτο- και ετεροπροσδιορισμού των τυφλών ατόμων. Με έναυσμα, επομένως, την ευρύτερη θεωρητική συζήτηση για το πώς «πρέπει» να ονομάζονται τα τυφλά άτομα (και τα ανάπηρα γενικότερα) και μέσα από το πρίσμα της προσπάθειάς μου να κατανοήσω τον αισθητηριακό «Άλλο», στο κεφάλαιο αυτό επιχειρώ να διατυπώσω και να επεξεργαστώ κάποιους αρχικούς προβληματισμούς σχετικά με το τι μπορεί να σημαίνει για κάποιον/α το να αυτο- και ετεροπροσδιορίζεται ως τυφλός/ή σε συμφραζόμενα πολιτισμικής κυριαρχίας της όρασης.

Ονοματοθεσίες των τυφλών ατόμων: αντιπαράθεση λόγων

Μία σημαντική αφορμή για (ανα)στοχασμό πάνω στις σχέσεις εξουσίας που αναπτύσσονται, ή που είναι ήδη εγκαθιδρυμένες, μεταξύ τυφλών και βλεπόντων και που αποτυπώνονται, μεταξύ άλλων, στο ζήτημα της ορολογίας δόθηκε στο πλαίσιο ενός επιστημονικού συνεδρίου που διοργάνωσε το 2008 το τμήμα της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου. Το θέμα αφορούσε στις *Πολιτικές Ζωής: Ανθρωπολογικές Θεωρήσεις της Υγείας και της Βιοκοινωνικότητας* και το κείμενο που επέλεξα να παρουσιάσω είχε τον εξής τίτλο: «'Ο Άνθρωπος πίσω από τον τυφλό'». Μία επαναδιαπραγμάτευση των εννοιολογικών ορίων της αναπηρίας». Ο προβληματισμός που με κινητοποίησε για τη συγγραφή του κειμένου αυτού ήταν το τι μπορεί να εννοούσαν οι τυφλοί/ές συνομηλητές και συνομηλήτριές μου, όταν κατ' επανάληψη είχαν επισημάνει στις συζητήσεις μας ότι «κανείς», εννοώντας τους βλέποντες, «πρέπει να βλέπει τον άνθρωπο πίσω από τον τυφλό». Για ποιο λόγο μου τόνισαν κάτι τέτοιο από τις πρώτες μας κιόλας συναντήσεις; Τι μπορεί να σημαίνει τυφλός, αλλά και τι άνθρωπος; Ποιος μπορεί να είναι ένας τυφλός άνθρωπος; Αλλά και – ίσως το πιο σημαντικό – ποιος άνθρωπος «μπορεί» να είναι τυφλός;

Είχα ήδη πληροφορηθεί ότι την ανακοίνωσή μου θα παρακολουθούσε η Μαργαρίτα, μία τυφλή εκπαιδευτικός ατόμων με προβλήματα όρασης· είχε έρθει

μάλιστα ειδικά για αυτό το σκοπό. Μη γνωρίζοντας ακόμη την ίδια και τις απόψεις της για θέματα που σχετίζονται με την αναπηρία, η ήδη υπάρχουσα αγωνία μου μεγάλωσε. Το ακροατήριο «πολλαπλασιαζόταν», για να χρησιμοποιήσω την έκφραση της Δήμητρας Γκέφου-Μαδιανού (1998: 408),²² με την έννοια ότι παρούσα, εκτός από όσους και όσες ενδιαφέρονταν γενικά για το αντικείμενο του συνεδρίου, θα ήταν και κάποια που εμπλέκεται άμεσα με το πεδίο της έρευνάς μου. Ήταν η πρώτη φορά, επομένως, που κάποιο τυφλό άτομο θα άκουγε τις ερμηνείες μου για ζητήματα που είναι «δικά του».²³ Το ότι αυτό θα γινόταν σε πλαίσια παραγωγής και αναπαραγωγής επιστημονικής γνώσης, όπως αυτά ενός ανθρωπολογικού συνεδρίου, ενίσχυε ακόμη περισσότερο την απόσταση μεταξύ των «δικών της» και των «δικών μου» θεμάτων.

Όπως τονίζει η Γκέφου-Μαδιανού, στην ανθρωπολογία οίκοι η γεωγραφική απόσταση μεταξύ του ανθρωπολόγου και της υπό μελέτη κοινότητας συρρικνώνεται και φέρνει τα δύο μέρη σε αντιπαράθεση, αναδεικνύοντας την πολιτική διάσταση της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Θα ήθελα να προσθέσω ότι είναι ακριβώς αυτή η χωρική και ως εκ τούτου πολιτισμική εγγύτητα που φέρνει εκ νέου στο προσκήνιο την απόσταση που υπάρχει μεταξύ του «Εαυτού» και του «Άλλου» εντός της ίδιας κοινωνίας και που κάνει ακόμη πιο εύστοχη την παρατήρηση της Γκέφου-Μαδιανού ότι «οι επιλογές του εθνογράφου είναι πάντα πολιτικές, γιατί και η ανθρωπολογία είναι πολιτική» (όπ.π.: 412-13). Αυτό που εξετάζω, επομένως, είναι η «απόσταση» που δημιουργείται μεταξύ Εαυτού και Άλλου με όρους «εγγύτητας», δηλαδή με όρους σωματικούς, αισθητηριακούς και καθ' όλα πολιτικούς. Με αυτή την έννοια και λαμβάνοντας, επιπλέον, υπόψη την επισήμανση της Butler ότι «μία πράξη λόγου είναι μία σωματική πράξη» (1997: 10), το ζήτημα της ορολογίας που χρησιμοποιείται κάθε φορά μπορεί να αναδείξει ένα μέρος της διαπλοκής μεταξύ του σωματικού/αισθητηριακού και του πολιτικού.

²² Χρησιμοποιώντας τον όρο της Lila Abu-Lughod «πολλαπλά ακροατήρια» (multiple audiences), η Γκέφου-Μαδιανού επισημαίνει ότι, σε αντίθεση με την «κλασική ανθρωπολογία» που γράφει τα κείμενά της απευθυνόμενη κυρίως στην επιστημονική κοινότητα – και πάντως όχι στα μέλη των υπό μελέτη πολιτισμών – η ανθρωπολογία οίκοι φέρνει πολλές φορές την/τον ανθρωπολόγο στην αμήχανη θέση να ανακοινώσει τα αποτελέσματα της έρευνάς της/του ενώπιον ομάδων ή/και ατόμων που έχει μελετήσει και τα οποία μπορεί να διαφωνούν με τις απόψεις της/του. Μεταξύ των πολλών διλημάτων, επομένως, που αντιμετωπίζει η/ο ανθρωπολόγος οίκοι είναι και αυτό της εθνογραφικής ανάλυσης και γραφής (όπ.π.: 407-9).

²³ Από την επισήμανση αυτή θέλω να εξαιρέσω τον Λάζαρο Τεντόμα, ο οποίος διάβασε με προσοχή το σύνολο της διατριβής μου. Τα σχόλιά του υπήρξαν πολύτιμα, καθώς αποτύπωναν τη διπλή σκοπιά του ατόμου με πρόβλημα όρασης και του κοινωνικού ανθρωπολόγου που ασχολείται, επιπλέον, με το θέμα της εκπαίδευσης στον χώρο της αναπηρίας.

Επιστρέφοντας στο παράδειγμα του συνεδρίου, η απόσταση ανάμεσα σε εμένα, ως κοινωνική ανθρωπολόγο, και τη Μαργαρίτα, ως υποκείμενο της έρευνας (εν δυνάμει τουλάχιστον, γιατί έως τότε δεν είχε τύχει να γνωριστούμε), μου έγινε καταρχάς αισθητή από το ότι η Μαργαρίτα με τη συνοδό της επέλεξαν να καθήσουν στις πίσω θέσεις του αμφιθεάτρου. Αυτή ήταν και η χωροταξικά μεγαλύτερη δυνατή απόσταση που μπορούσε να κρατήσει κάποιος ακροατής, τόσο από τους εισηγητές, όσο και από το γεγονός του συνεδρίου συνολικά. Οπωσδήποτε υπήρχε και το θέμα της δυσκολίας πρόσβασης στον χώρο, λόγω του μεγάλου αριθμού σκαλοπατιών που οδηγούσαν στις υπόλοιπες σειρές θέσεων· αντίθετα, η τελευταία, που βρισκόταν δίπλα στην είσοδο/έξοδο της αίθουσας, ήταν πιο άμεσα προσβάσιμη. Μέσα από το συνδυασμό των δύο αυτών αιτιών που καθόρισαν τη μικρή λεπτομέρεια της επιλογής θέσης, ή το συγκεκριμένο «σωματικό τρόπο προσοχής» της Μαργαρίτας, για να δανειστώ τη φαινομενολογικής έμπνευσης έννοια του Csordas (1993),²⁴ άρχισε να χτίζεται η αίσθηση μίας απόστασης, η οποία, στο διάστημα της επόμενης ώρας, έγινε πιο ξεκάθαρη. «Είμαι κι εγώ εκπαιδευτικός», ήταν το πρώτο σχόλιο της Μαργαρίτας σχετικά με την εισήγησή μου, το οποίο ερμήνευσα ως μία προσπάθεια να μειώσει υπέρ της την απόσταση που είχε ήδη δημιουργηθεί μεταξύ μας. Η παρέμβασή της ήταν κριτική και στόχευε στην ορολογία που χρησιμοποίησα. Ξεκίνησε, λέγοντας ενοχλημένη ότι «ακούσαμε τη λέξη τυφλός σε όλες τις πτώσεις της. Ο τυφλός, του τυφλού, των τυφλών, κ.λπ.». Αντί αυτού θα έπρεπε να έχω χρησιμοποιήσει τον όρο «άτομο με πρόβλημα όρασης». Και συνέχισε να εξηγεί ότι το άτομο δεν είναι το πρόβλημά του, δεν ταυτίζεται με το πρόβλημά του, ότι η ζωή του δεν έχει ως κέντρο την τυφλότητα. Αντίθετα, η τυφλότητα είναι μόνο ένα κομμάτι της ζωής του και, επομένως, ο όρος άτομο με πρόβλημα όρασης είναι ο πιο κατάλληλος. Άλλωστε, «οι τυφλοί μπορούν να κάνουν πολλά πράγματα παρά την τύφλωσή τους», τόνισε. «Ο πόνος γίνεται δύναμη».

Αν και η ανακοίνωσή μου δεν αφορούσε ακριβώς στην κεντρικότητα του «προβλήματος» στη ζωή του κάθε τυφλού ατόμου, θέλησα να εξομαλύνω τη μεταξύ μας αντιπαράθεση. Αρχικά συμφώνησα: οπωσδήποτε το άτομο δεν ταυτίζεται με την τυφλότητά του, ή καλύτερα δε θα έπρεπε να ταυτίζεται με αυτήν – κάτι το οποίο βρισκόταν στο πεδίο του αυτονόητου για εμένα, αφελώς όπως αποδείχθηκε. Και

²⁴ Ως «σωματικούς τρόπους προσοχής» ο Csordas ορίζει τους «πολιτισμικά επεξεργασμένους τρόπους προσοχής στο σώμα [μου/μας] και με το σώμα [μου/μας], σε περιβάλλοντα που περιλαμβάνουν τη σωματική παρουσία άλλων» (όπ.π.: 138, έμφαση της Παπαγαρουφάλη (2011: 47), στην οποία ανήκει και η μετάφραση του συγκεκριμένου αποσπάσματος).

συνέχισα αναφέροντας τους λόγους για τους οποίους επέλεξα το συγκεκριμένο όρο. Καταρχάς, οι συνδικαλιστικοί και άλλοι θεσμικοί φορείς που σχετίζονται με την τυφλότητα στην Ελλάδα χρησιμοποιούν τον όρο τυφλός. Επίσης, πολλά άτομα αυτοπροσδιορίζονται συχνά ως τυφλά και όχι ως άτομα με προβλήματα όρασης – αν και η χρήση αλλάζει ανάλογα με το συμφραζόμενο και τη μορφή διεκδίκησης. Και τέλος, η ονομασία άτομο-με-πρόβλημα-όρασης μπορεί να αποδειχθεί ουδέτερη και απολιτική μέσα στην προσπάθειά της για πολιτική ορθότητα, σε αντίθεση με τον όρο τυφλός, που είναι πιο περιεκτικός. Ωστόσο, λέγοντας αυτά, την ίδια στιγμή πρέπει να ομολογήσω ότι κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου και ιδιαίτερα στις αρχές της πολλές φορές δίστασα κι εγώ η ίδια να χρησιμοποιήσω τον όρο τυφλός από το «φόβο της προσβολής» του «Άλλου».²⁵ Η παρατήρηση της Μαργαρίτας, επομένως, μέσα στην υπερβολή της, ή ακριβώς λόγω αυτής, δεν μπορεί παρά να θέσει προβληματισμούς: τι φορτίο κουβαλάει ο καθένας από τους δύο όρους; Ποιος δικαιούται να χρησιμοποιεί τον όρο τυφλός/ή, αλλά και να μιλάει για τα τυφλά υποκείμενα; Ή, για να δανειστώ από τη συλλογιστική της Butler περί «λέξεων που πληγώνουν» (1997), τι είναι αυτό που κάνει τη λέξη «τυφλός» να ακούγεται ως μία προσβολή τέτοια που να απαιτεί την αντικατάστασή της;

Το ερωτήματα αυτά έγιναν πιο επιτακτικά όταν ο Τάσος, ένας κοινός γνωστός μας, επίσης άτομο με πρόβλημα όρασης, με πληροφόρησε ότι η Μαργαρίτα θεώρησε δεδομένο ότι είμαι κι εγώ τυφλή. Αν και ο ίδιος τη διαβεβαίωσε ότι βλέπω, εκείνη επέμεινε. «Δεν μπορεί να μου είπε ψέματα η φίλη μου», του τόνισε, εννοώντας τη συνοδό της την ημέρα του συνεδρίου. Η ερμηνεία που έδωσε ο Τάσος σε αυτή την «παρεξήγηση» βασίστηκε στη σωματικότητα της τυφλότητας, στα ιδιαίτερα, δηλαδή, χαρακτηριστικά που αποκτά συχνά το σώμα των τυφλών ατόμων, όπως το «πάγωμα» της κίνησής τους ή το παρατεταμένο σκύψιμο του κεφαλιού, καθώς επιχειρούν να αντιληφθούν μέσω του σώματος και των άλλων αισθήσεων.²⁶ Παρατήρησε, λοιπόν, ότι όταν κάποιος παρουσιάζει σε ένα συνέδριο, οι κινήσεις του, λόγω άγχους, είναι μαζεμένες και περιορισμένες. Έτσι, το σώμα του μπορεί να μοιάζει με εκείνο ενός τυφλού ατόμου. Επίσης, μου διευκρίνισε ότι όταν διαβάζω, δε σηκώνω ολόκληρο το

²⁵ «Ο φόβος της προσβολής» αναφέρεται ως ένας από τους λόγους για τους οποίους τα ανάπηρα άτομα απουσιάζουν από τις αφηγήσεις των μουσειακών εκθέσεων. Όπως έχουν δείξει έρευνες στην Αγγλία, το προσωπικό των μουσείων διστάζει να πειραματιστεί στον τομέα της αναπαράστασης της αναπηρίας λόγω αυτού του φόβου της προσβολής των αναπήρων, η οποία μπορεί να προκύψει, μεταξύ άλλων, και από λανθασμένη χρήση της γλώσσας, που μπορεί να θεωρηθεί ασεβής ή και παρωχημένη (Sandell και Dodd 2010: 12).

²⁶ Σχετικά με τη σωματικότητα της τυφλότητας, βλ. αναλυτικά σε επόμενα κεφάλαια.

κεφάλι μου προς το ακροατήριο, αλλά κινώ μόνο τα μάτια μου. Μπορεί, επομένως, η συνοδός της Μαργαρίτας να νόμισε ότι διαβάζω το κείμενο στη γραφή Braille. Τέλος, κατά την άποψή του, οι παρεξηγήσεις αυτές εντάθηκαν λόγω της απόστασης. Οι δύο γυναίκες κάθονταν στις τελευταίες θέσεις του αμφιθεάτρου, οπότε η συνοδός πιθανόν να μην μπόρεσε να διακρίνει καλά. «Τι σου είναι το φαντασιακό!», κατέληξε με έκπληξη ο Τάσος, ενώ εγώ έμεινα να σκέφτομαι ότι το να ερευνά κάποια βλέπουσα τον χώρο των τυφλών ήταν σχεδόν αδιανόητο για τη Μαργαρίτα, έως προσβλητικό.²⁷

Λίγες μέρες μετά, σε μία πιο προσωπική συνάντηση που είχαμε οι τρεις μας – η Μαργαρίτα ζήτησε από τον Τάσο να έρθει μαζί μας για να αισθάνεται πιο άνετα – η συζήτηση επαναλήφθηκε περίπου με τον ίδιο τρόπο. Η τυφλότητα δε βρίσκεται στο επίκεντρο της ζωής του ατόμου, επέμεινε η Μαργαρίτα και απαρίθμησε διάφορα παραδείγματα από την καθημερινότητά της ως απόδειξη του ότι είναι ικανή να ορίσει αυτόνομα τη ζωή της. Ταξιδεύει και μετακινείται πολύ συχνά (σε αντίθεση με τον Τάσο που δεν απομακρύνεται από τα οικεία μέρη του), είναι η πιο δραστήρια και διεκδικητική στον χώρο εργασίας της, σε σύγκριση με άλλους τυφλούς συναδέλφους της, και ερωτικά ανεξάρτητη. «Μπορώ να σταθώ στα πόδια μου», όπως είπε. «Δεν είμαι από αυτές τις γυναίκες που παίρνουν τον άντρα συνέχεια τηλέφωνο».

Για εμένα στάθηκε αδύνατο να μεταφέρω το κέντρο της συνομιλίας μας σε θέματα που να ξεπερνούν τη στερεοτυπική φράση «και οι τυφλοί μπορούν» και που να αγγίζουν άλλες κεντρικές πτυχές της εμπειρίας της τυφλότητας. Μόνο αργότερα αντιλήφθηκα ότι το ζητούμενο εκείνης της συνάντησης ήταν να αποκατασταθεί η λανθασμένη εικόνα που η Μαργαρίτα θεώρησε ότι είχα σχηματίσει για τα τυφλά άτομα. Την επιδίωξη αυτή εξέλαβα ως απάντηση σε δύο πλευρές της ταυτότητάς μου: ως κοινωνικής ερευνήτριας και ως βλέπουσας. Από τη μία πλευρά, η σθεναρή υπεράσπιση του όρου «άτομο με προβλήματα όρασης» μπορεί να ερμηνευθεί ως μία παρέμβαση της Μαργαρίτας στη διατριβή μου, ή καλύτερα, ως μία προσπάθεια να μεταπηδήσει από τη θέση του παθητικού αντικειμένου της έρευνας σε αυτήν του (αντι-)δρώντος υποκειμένου.²⁸ Από την άλλη, ο γλωσσικός «περιορισμός» που

²⁷ Ένα από τα βασικά επιχειρήματα που προβάλλει μέρος των θεωρητικών και των ακτιβιστών της αναπηρίας υπέρ της μελέτης της από ανάπηρα άτομα είναι ότι οι κατά κανόνα αρτιμελείς κοινωνικοί επιστήμονες έχουν παράξει έρευνες που είναι «ανακριβείς, διαστρεβλωτικές και, κατά καιρούς, απολύτως καταπιεστικές» (Oliver 2009: 28). Ο λόγος για αυτό είναι ότι οι εμπειρίες και η γνώση που έχουν να προσφέρουν τα άτομα σχετικά με την αναπηρία τους χρησιμοποιούνται από τους ερευνητές μόνο για να απαντήσουν στα ερωτήματά τους και όχι για να «εμπλουτίσουν τη ζωή των ανάπηρων ατόμων ή να αμφισβητήσουν τον αποκλεισμό [τους] από την κοινωνία» (Hollins 2010: 230-1).

²⁸ Αν και στην ελληνική βιβλιογραφία οι δημοσιευμένες έρευνες και συστηματική ενασχόληση σχετικά με την τυφλότητα εκλείπου, τα τυφλά άτομα αναφέρουν ότι κατά καιρούς έχουν απαντήσει σε μεγάλο

θέλησε να επιβάλει σχετίζεται με μία γενικότερη ανάγκη των τυφλών ατόμων για έλεγχο της αυτοεικόνας τους σε συμφραζόμενα οπτικοκεντρισμού. Η εικόνα της αυτονομίας που παρουσιάσε για τον εαυτό της στόχευε στο να ανατρέψει ένα από τα πιο ισχυρά στερεότυπα που συνοδεύει την τυφλότητα και την αναπηρία γενικότερα: του παθητικού και εξαρτημένου ατόμου που χρήζει πάντα φροντίδας και βοήθειας, του ανάπηρου που οι αρτιμελείς αντιμετωπίζουν ως αιώνιο παιδί (infantilization).²⁹ Εκείνο, επομένως, που έπρεπε να μου γίνει εμφανές ήταν ο-άνθρωπος-πίσω-από-τον-τυφλό και όχι το πώς βιώνεται η τυφλότητα, ένα θέμα δευτερεύον κατά την άποψη της Μαργαρίτας.

Σε λιγότερο θεσμικά πλαίσια από αυτά ενός συνεδρίου, το ζήτημα της «σωστής» εικόνας προς τα έξω, προς όσους/ες δηλαδή δεν είναι τυφλοί/ές, προέκυψε ρητά από τις πρώτες στιγμές της επιτόπιας έρευνας στο αθλητικό σωματείο τυφλών όπου εργαζόμουν. Αφορμή υπήρξε ένα ποτήρι με νερό, το οποίο βρισκόταν σε ένα χαμηλό τραπέζι δίπλα στο Στέφανο. Το είχα ακουμπήσει εκεί για να το βρει όταν το χρειαστεί, χωρίς όμως να τον ενημερώσω, με αποτέλεσμα να το ρίξει με μία του κίνηση, χύνοντας το νερό. Ενώ εγώ, εκνευρισμένη για το λάθος μου, έσπευσα να καθαρίσω, γρήγορα διαπίστωσα ότι τόσο ο Στέφανος, όσο και η Φλώρα, που έτυχε να παρευρίσκεται, αντέδρασαν σαν τίποτα να μην είχε συμβεί. Το μόνο που έκανε τη διαφορά ήταν το χιουμοριστικό σχόλιο του Στέφανου προς τη Φλώρα. «Τώρα που η Έλια αποφάσισε να ασχοληθεί με τους τυφλούς πρέπει να προσέχουμε για να μη δώσουμε κακές εντυπώσεις», είπε γελώντας, τοποθετώντας με αυτόματα στη θέση της βλέπουσας ερευνήτριας και, συνεπώς, «έξω» από τον χώρο των τυφλών.

Σύμφωνα με την Kirsten Hastrup, η ανθρωπολόγος, μέσω της παρουσίας της στο πεδίο, εμπλέκεται ενεργά στην κατασκευή της εθνογραφικής πραγματικότητας, ή αυτού που στην κοινωνική ανθρωπολογία ονομάζεται «εθνογραφικό παρόν». Είναι εκεί και τότε που η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της έρευνας

αριθμό ερωτηματολογίων και έχουν γίνει αντικείμενο έρευνας, συνήθως από φοιτητές και φοιτήτριες διαφόρων πανεπιστημιακών τμημάτων που γράφουν εργασίες. Από τη μία πλευρά, το γεγονός αυτό τους έχει δημιουργήσει ένα αίσθημα κούρασης και απαξίωσης ως προς την ερευνητική δραστηριότητα. Από την άλλη, ωστόσο, τους έχει δώσει τη δυνατότητα να διαμορφώσουν άποψη για το πώς θα έπρεπε να διεξάγεται μία έρευνα. Έτσι, δεν ήταν λίγες οι φορές που οι συνομιλητές/ήτριές μου θέλησαν να πουν τη γνώμη τους για τη διατριβή μου, προτείνοντας θέματα που θα ήταν ενδιαφέρον να μελετήσω, ανθρώπους στους οποίους θα μπορούσα να απευθυνθώ, τρόπους με τους οποίους θα ήταν καλύτερο να πραγματοποιήσω την έρευνα (π.χ. «ερωτηματολόγια μικρά σε μέγεθος που να μην κουράζουν», όπως με συμβούλεψε μία τυφλή φοιτήτρια της ψυχολογίας), κ.ά.

²⁹ Όπως τονίζουν υποστηρικτές του «κοινωνικού μοντέλου» της αναπηρίας (βλ. παρακάτω αναλυτικά για το συγκεκριμένο μοντέλο), η μετατροπή του ανάπηρου ατόμου σε παιδί χαρακτηρίζει μία από τις χειρότερες ιδρυματοποιημένες μορφές «φροντίδας» (Graham 2010: 127).

ουσιαστικά καταρρέει – για να επαναδημιουργηθεί αργότερα και κατά τη διάρκεια της συγγραφής, πάντα όμως από ένα συγκεκριμένο σημείο γνώσης και ερμηνείας (1995: 16). Ερμηνεύοντας τα παραπάνω παραδείγματα σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει η Hastrup στο «εθνογραφικό παρόν», δηλαδή ως «μοιρασμένο χρόνο» μεταξύ ανθρωπολόγου και υποκειμένου της έρευνας και όχι ως μία στατική μονάδα χρόνου (όπ.π.: 21), αυτό που μπορεί να ειπωθεί είναι ότι σε εκείνες τις από κοινού βιωμένες στιγμές ήμουν εγώ η ίδια που μπήκα στη θέση του Άλλου και μετατράπηκα για τις πληροφορήτριές/τές μου σε αντικείμενο παρατήρησης, σχολιασμού και κριτικής. Το ζήτημα της ορολογίας και της αντιπροσώπευσης των τυφλών ατόμων «προς τα έξω», που υπήρξαν αφορμή για αυτή την «αντιστροφή ρόλων» (Γκέφου-Μαδιανού 1998: 370), αποτελούν ένα μόνο παράδειγμα του πόσο ρευστές μπορούν να είναι οι σχέσεις μεταξύ τυφλών και βλεπόντων. Παράλληλα, όμως, είναι και ενδεικτικό μιας ανάγκης να σταθεροποιηθούν τα όρια αυτών των σχέσεων. Όπως προέκυψε από τη διαφωνία μου με τη Μαργαρίτα, καθώς και από άλλες στιγμές της έρευνας στο πεδίο, το ποιος όρος θα χρησιμοποιηθεί, από ποιους και πότε διαμορφώνεται συχνά με τη μορφή ενός διλήμματος: τυφλό άτομο ή άτομο με προβλήματα όρασης; Σε αυτή τη διάκριση βασίζεται και η ελληνική νομοθεσία (βλ. αναλυτικά παρακάτω) ώστε να ρυθμίσει και να κατανείμει τα δικαιώματα που προβλέπει για την τυφλότητα το κράτος πρόνοιας, ή, για να δανειστώ τα λόγια των Ingstad και Whyte, ώστε να ορίσει την αναπηρία ως «ένα πολιτικό πρόνομο που δίνει το δικαίωμα στην οικονομική υποστήριξη και σε μία σειρά υπηρεσιών» (1995: 9), πάντα, όμως, στη βάση του βαθμού οπτικής βλάβης από την οποία το κάθε άτομο διαγιγνώσκεται ως πάσχον.

Όπως επιχειρώ να δείξω αμέσως παρακάτω, η επιλογή του όρου «άτομο με προβλήματα όρασης», με το να επιδιώκει να τονίσει και να αναδείξει την ανθρώπινη διάσταση των τυφλών ατόμων (και να διεκδικήσει, έτσι, τη συμπερίληψή τους σε αυτό που καθολικά και αφηρημένα νοείται ως «ανθρώπινο»), καταλήγει να αποτελεί ένα λόγο που ουδετεροποιεί και φυσικοποιεί την τυφλότητα. Πρόκειται για μία τάση που δεν αφορά μόνο στο θέμα της ορολογίας, αλλά που χαρακτηρίζει ένα μεγάλο μέρος του ακαδημαϊκού και ακτιβιστικού τομέα των σπουδών αναπηρίας (disability studies). Είναι, επίσης, η τάση που υιοθετεί το ελληνικό αναπηρικό κίνημα και που εν τέλει ενσωματώνεται συχνά στο λόγο των ίδιων των τυφλών ατόμων. Θεωρώντας ότι η ορολογία ξεπερνά τα όρια της γλώσσας, διαμορφώνοντας το σώμα και το βίωμα, το αναλυτικό ενδιαφέρον εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους μια τέτοια ρητορική

περί αναπηρίας συγκροτεί τόσο την εμπειρία της τυφλότητας, όσο και τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης των τυφλών ατόμων.

Το δίλημμα ως προς τη γλώσσα της αναπηρίας: τυφλό άτομο ή άτομο με πρόβλημα όρασης;

Παρότι η αναπηρία ως κοινωνικό ζήτημα έχει αποτελέσει αντικείμενο συστηματικού επιστημονικού ενδιαφέροντος από τη δεκαετία του 1980, εντούτοις στην ελληνική βιβλιογραφία των κοινωνικών επιστημών γενικά και της κοινωνικής ανθρωπολογίας ειδικότερα διαπιστώνεται ένα κενό.³⁰ Ως προς την τυφλότητα, εξαίρεση αποτελούν κάποιες μελέτες που πραγματεύονται θέματα εκπαιδευτικής πολιτικής και μεθόδων διδασκαλίας για τυφλά παιδιά, οι οποίες, ωστόσο, στην πλειονότητά τους δεν είναι πρωτότυπες, αλλά μεταφρασμένες στα ελληνικά.³¹ Δεδομένης της ερευνητικής και θεωρητικής αυτής έλλειψης, δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι το ζήτημα της ονοματοθεσίας του τυφλού υποκειμένου στην Ελλάδα δεν έχει προβληματοποιηθεί και διερευνηθεί. Η ίδια απουσία χαρακτηρίζει και τα κείμενα που έχει δημοσιεύσει το ελληνικό αναπηρικό κίνημα, κυρίως μέσα από το τριμηνιαίο περιοδικό *Θέματα Αναπηρίας* που επιμελήθηκε η Εθνική Συνομοσπονδία Ατόμων με Αναπηρία από το 2005 έως και το 2011 (οπότε και η έκδοσή του διακόπηκε). Και εκεί, η ορολογία που χρησιμοποιείται αναφορικά με την τυφλότητα και την αναπηρία δεν έχει ανακύψει ως αντικείμενο διαπραγμάτευσης (παρά μόνο σπάνια, στην περίπτωση κάποιων νομικών διατυπώσεων), αν και, όπως θα φανεί στη συνέχεια, έχει σημαντικές κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις. Για την παρουσίαση, συνεπώς, του θεωρητικού πλαισίου όπου μπορεί να ενταχθεί η συγκεκριμένη συζήτηση, αλλά και η επιλογή να χρησιμοποιήσω

³⁰ Ο βασικός λόγος για μία τέτοια καθυστέρηση μπορεί να αποδοθεί σε αυτό που πολλοί μελετητές της αναπηρίας έχουν εντοπίσει ως αιτία αποκλεισμού της από την κοινωνιολογική θεωρία και έρευνα: το ότι η αναπηρία έχει κατεξοχήν θεωρηθεί ως ιατρικό και ατομικό πρόβλημα, για τη διερεύνηση του οποίου αποκλειστικά αρμόδιοι είναι οι τομείς της φαρμακευτικής και της ψυχολογίας (Oliver 1999: 18-9). Ωστόσο, είναι ιδιαίτερα ελπιδοφόρο ότι την τελευταία δεκαετία, όσον αφορά στο πεδίο της κοινωνικής ανθρωπολογίας τουλάχιστον, έχει πραγματοποιηθεί μία σειρά συστηματικών μελετών σχετικών με διάφορες πτυχές της αναπηρίας. Πρόκειται για την έκδοση του βιβλίου της Αίγλης Χατζούλη *Θαλασσαιμικές Ζωές* (2012), το οποίο βασίζεται στη διδακτορική της διατριβή για τις εμπειρίες των ατόμων με θαλασσαιμία (είδος μεσογειακής αναιμίας), καθώς και για τις αδημοσίευτες διατριβές του Λάζαρου Τεντόμα (2011) για την «ειδική» δευτεροβάθμια εκπαίδευση στην Ελλάδα, της Θεοδοσίας Μαρινούδη (2014) για τους ποικίλους τρόπους συγκρότησης της υποκειμενικότητας των ατόμων με αυτισμό και της Ερασμίας Σαμικού (2014) για το πώς κάποιες από τις αρμόδιες για την υγεία δημόσιες υπηρεσίες στην Ελλάδα καταλήγουν να γραφειοκρατικοποιούν και να ποσοτικοποιούν τον πόνο και, κατ' επέκταση, την αναπηρία.

³¹ Βλ. ενδεικτικά Mason και McCall 2004, Warren 2004, Ζώνιου-Σιδέρη και Ηλέκτρα Σπανδάγου 2004, Ζώνιου-Σιδέρη κ.ά. 2004, Παπαδόπουλος 2005.

στην παρούσα μελέτη ως επί το πλείστον τον όρο «τυφλό άτομο» αντί του «άτομο με πρόβλημα όρασης», καταφεύγω σε μία σύντομη κριτική επισκόπηση των βασικών σημείων που έχουν στοιχειοθετήσει τις λεγόμενες σπουδές αναπηρίας.

Οι σπουδές αναπηρίας άρχισαν να διαμορφώνονται ως ακτιβιστικός λόγος στα μέσα της δεκαετίας '70 και ως διακριτός τομέας της κοινωνιολογικής επιστήμης στις αρχές του '80, κυρίως στις ΗΠΑ και την Αγγλία.³² Αποτελώντας την πρώτη οργανωμένη προσπάθεια αμφισβήτησης και αντίστασης στο ατομοκεντρικό ή ιατρικό μοντέλο της αναπηρίας (individual ή medical model of disability), στην φιλανθρωπική δράση που το συνοδεύει και τον πατερναλισμό που το χαρακτηρίζει, άρχισαν να επιδιώκουν τη συσπείρωση των ανάπηρων ατόμων κάτω από μία ενοποιημένη ταυτότητα και να σφυρηλατούν τη συλλογικότητα στη θέση του διαχωρισμού που είχε εγκαθιδρυθεί βάσει των ιατρικοποιημένων ορισμών της αναπηρίας. Στις ΗΠΑ, η αφορμή για την προσπάθεια αυτή δόθηκε με την επιστροφή των βετεράνων από τον πόλεμο του Βιετνάμ. Αντλώντας έμπνευση από το μοντέλο των πολιτικών δικαιωμάτων (civil rights model) που προέκυψε από τους κοινωνικούς αγώνες των Αφρο-Αμερικάνων, αναπτύχθηκε μία κίνηση γύρω από τα πολιτικά δικαιώματα των ανάπηρων ατόμων, η οποία κορυφώθηκε με την Πράξη για τους Αμερικάνους με Αναπηρίες το 1990 (Americans with Disabilities Act). Την ίδια περίοδο στην Αγγλία, τέθηκαν οι βάσεις για τη συγκρότηση του λεγόμενου κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας (social model of disability), το οποίο, αξιοποιώντας τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής, εισήγαγε τη διάκριση μεταξύ «βλάβης» (impairment) και «αναπηρίας» (disability) (Davis 2006: 232). Όπως εξηγεί ο Michael Oliver, ένας από τους πρωτεργάτες του συγκεκριμένου μοντέλου, βλάβη είναι το φυσικό (physical) γεγονός του να λείπει από κάποιον, για παράδειγμα, ένα χέρι ή ένα πόδι, ενώ αναπηρία είναι οι κοινωνικές διαδικασίες που μετατρέπουν την εκάστοτε βλάβη σε μειονέκτημα, δημιουργώντας οικονομικά, περιβαλλοντικά και πολιτισμικά εμπόδια πρόσβασης και κοινωνικής ενσωμάτωσης.³³ Υποστηρίζοντας, έτσι, ότι το άτομο γίνεται ανάπηρο εξαιτίας της

³² Για μία εκτενή επισκοπήση μελετών σχετικών με τη αναπηρία γενικά ή συγκεκριμένες κατηγορίες της από τη σκοπιά της ιστορίας, βλ. Kudlick 2003.

³³ Ως ιδέα, το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας διατυπώθηκε το 1976 με την έκδοση των Βασικών Αρχών της Αναπηρίας από την Ένωση Φυσικά Αναπήρων Εναντίον της Απομόνωσης (Union of Physically Impaired Against Segregation), ενώ ως όρος επινοήθηκε από τον Oliver το 1983. Άλλα κοινωνιοκεντρικά μοντέλα εξήγησης και διαχείρισης της αναπηρίας αποτελούν το σχεσιακό μοντέλο (relational model) που έχει αναπτυχθεί στις σκανδιναβικές χώρες. Έμφαση, επίσης, έχει δοθεί στην έννοια της κανονικοποίησης και την αξία του κοινωνικού ρόλου, κυρίως από όσους εστιάζουν στα άτομα με μαθησιακές δυσκολίες (Shakespeare 2006a: 22-6), καθώς και στο πολιτικό μοντέλο της

αρτιμελούς κοινωνίας που δε λαμβάνει υπόψιν την ιδιαιτερότητα των αναγκών του, το κοινωνικό μοντέλο καταδεικνύει ότι κύρια αιτία του κοινωνικού αποκλεισμού και της καταπίεσης που βιώνουν τα ανάπηρα άτομα δεν είναι η ίδια η σωματική βλάβη, αλλά ο τρόπος με τον οποίο η κοινωνία ανταποκρίνεται σε αυτήν (2009: 43-7, έμφαση δική μου).

Η αναλογία του διαχωρισμού βλάβη/αναπηρία με την αντίστοιχη βιολογικό/κοινωνικό φύλο (sex/gender) οφείλεται στην επιρροή που άσκησαν οι θεωρίες του λεγόμενου «δεύτερου φεμινιστικού κύματος» στις σπουδές αναπηρίας κατά την περίοδο του σχηματισμού τους. Αναζητώντας τη βάση για τη συγκρότηση μίας κοινής ταυτότητας μεταξύ των ανάπηρων ατόμων, οι ακαδημαϊκοί και ακτιβιστές της αναπηρίας ιδιαίτερα δε του κοινωνικού μοντέλου εστίασαν πρωτίστως στην εμπειρία των περιορισμών και αποκλεισμών που εδράζονται στην εννοιολόγηση του σώματος ως βιολογίας και στη διεκδίκηση για αλλαγή των κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών που επιτρέπουν μία τέτοια καταπίεση. Έτσι, αντλώντας από τον πολιτικό αγώνα του φεμινιστικού κινήματος των δεκαετιών 1960-70 για άρση της κοινωνικής αδικίας εις βάρος των γυναικών και για αναγνώριση των δικαιωμάτων τους και παραλληλίζοντας την έννοια της πατριαρχίας με αυτήν της κυριαρχίας της σωματικής κανονικότητας ή/και ικανότητας (ableism) και τη γυναικεία φύση με τη σωματική (και επομένως φυσική) βλάβη, το αναπηρικό κίνημα οικοδομήθηκε πάνω στην επιδίωξη για άρση των πολλαπλών και διαφορετικών εμποδίων που θέτει η αρτιμελής κοινωνία στην πρόσβαση των ανάπηρων ατόμων σε διάφορες δομές και εκφάνσεις της (υπηρεσίες υγείας, εκπαιδευτικά συστήματα, εργασιακά περιβάλλοντα, μέσα μαζικής μεταφοράς, δημόσια και ιδιωτικά κτίρια).

Έκτοτε, έχει παραχθεί μία σειρά κειμένων που επιχειρούν να αξιοποιήσουν και να συνομιλήσουν πιο επικοδομητικά με τη φεμινιστική σκέψη και εμπειρία, εξετάζοντας, για παράδειγμα, το πώς θα μπορούσε να διαμορφωθεί μία φεμινιστική θεώρηση της αναπηρίας υπό το πρίσμα της αναγνώρισης ότι ο πατριαρχικός λόγος δεν μπορεί να διαχωριστεί από αυτόν της σωματικής κανονικότητας ως διαφορετικό καθεστώς καταπίεσης, αλλά ότι αποτελεί καταστατικό μέρος της συγκρότησης του ίδιου του μη κανονικού σώματος ως ανάπηρου (βλ. π.χ. Corker 1999, 2001, Fawcett 2000, Wendell 2006, Garland-Thomson 1997, 2006). Παρά τις προσπάθειες αυτές και μολονότι είναι πλέον αποδεκτό ότι «τα λογο-θετικά σύνορα του φεμινισμού ποτέ δεν

αναπηρίας, το οποίο επικρίνει την εννοιολόγησή της ως συνθήκης που δυσχεραίνει την ικανότητα κάποιου να εργαστεί και, έτσι, να συνεισφέρει στο κοινωνικό σύνολο (Gilson και Depoy 2000: 208-9).

υπήρξαν σταθερά», όπως επισημαίνει η Αθανασίου (2006: 15), επεξεργαζόμενη τις μετατοπίσεις εσωτερικά του φεμινιστικού λόγου και τα εγχειρήματα αποδόμησης των αναλυτικών του εργαλείων μετά το «δεύτερο κύμα», θεωρητικοί του κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας εξακολουθούν να περιχαράκωνουν και να τυποποιούν τη φεμινιστική θεωρία σε διακριτά στάδια εξέλιξης, παράγοντας εξίσου απλουστευτικά σχήματα αναφορικά με τη διαδρομή που έχει διανύσει το κίνημα για τα δικαιώματα των ανάπηρων ατόμων.

Αναλύοντας, για παράδειγμα, το πώς πρέπει να ονομάζονται δημοσίως τα υποκείμενα που συγκροτούν την ταυτότητα της αναπηρίας, ο David Bolt υποστηρίζει ότι η σχετική με την αναπηρία ορολογία μπορεί να διακριθεί στις τρεις φάσεις της ικανότητας, της αναπηρίας και της βλάβης, η οποία προσομοιάζει με την πορεία που διήνυσε ο φεμινισμός μεταβαίνοντας από τη γυναικεία (feminine) στη φεμινιστική (feminist) και εν συνεχεία στη θηλυκή (female) φάση, όπως τις ονομάζει αντίστοιχα. Η πρώτη φάση χαρακτηρίζεται από την εσωτερίκευση και μίμηση των αναπηρικών προτύπων της αρτιμελούς κοινωνίας, η δεύτερη από την αμφισβήτηση αυτών των προτύπων με τη δήλωση και διεκδίκηση των δικαιωμάτων των αναπήρων και η τρίτη από την «ανακάλυψη του εαυτού» και την αναγνώριση ότι είναι η κοινωνία και όχι η βλάβη του ατόμου που δημιουργεί την αναπηρία (2005: 540). Μολονότι οι τυπολογίες αυτές και οι αντιστοιχίες μεταξύ τους χρήζουν μίας κριτικής επεξεργασίας που υπερβαίνει τους σκοπούς και το χώρο του παρόντος κεφαλαίου, το ενδιαφέρον της ανάλυσης του Bolt έγκειται στην πρότασή του να υιοθετηθεί ως πιο «προοδευτική» και συμβατή με το μέλημα του κοινωνικού μοντέλου για απο-ιατρικοποίηση της αναπηρίας η ορολογία που εμπίπτει στην κατηγορία της «person-first» ή «people-first» γλώσσα, όπως έχει χαρακτηριστεί (όπ.π.: 548). Αυτή είναι και μία από τις διεκδικήσεις των σπουδών αναπηρίας: να έρθει στην επιφάνεια εκείνη η γλώσσα που ενισχύει τις κυρίαρχες και υποβιβαστικές αντιλήψεις περί αναπηρίας, ώστε να προκύψουν εναλλακτικοί ορισμοί που να ανταποκρίνονται στην αναπηρία ως μία κοινωνικά και υποκειμενικά βιωμένη εμπειρία και όχι ως ένα ιατρικό/παθολογικό συμβάν ή ως μία αιτία κοινωνικού αποκλεισμού και προσωπικής τραγωδίας (Linton 2006: 161). Αν και κοινός, ο στόχος αυτός έχει επιδιωχθεί μέσα από διαφορετικούς δρόμους και προσεγγίσεις, κάτι που σημαίνει ότι η people-first γλώσσα δεν έχει τύχει παρόμοιας αποδοχής από τους μελετητές της αναπηρίας. Απεναντίας, έχει δεχθεί έντονη κριτική, η οποία χρειάζεται να ιδωθεί σε συνάφεια με τους θεωρητικούς και

ερευνητικούς περιορισμούς που έχουν επισημανθεί αναφορικά με το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας.

Ένα παράδειγμα τέτοιας κριτικής αποτελεί η ανάλυση της Tanya Titchkosky για τις αναπαραστάσεις της αναπηρίας που παράγει η χρήση της people-first γλώσσας στον Καναδά. Επιχειρώντας την αποσύνδεση του εαυτού από την αναπηρία και τους στερεοτυπικούς συνειρμούς που τη συνοδεύουν, η συγκεκριμένη φρασεολογία, μας λέει η Titchkosky, προτείνει την αντικατάσταση προηγούμενων προσβλητικών και υποβιβαστικών όρων (π.χ. τρελός, σακάτης, τυφλός, νοητικά καθυστερημένος, κ.ά.) με μία νέα ορολογία, η οποία, κατονομάζοντας και μιλώντας για την αναπηρία περιφραστικά, μετατοπίζει το κέντρο βάρους στην ανθρώπινη κατάσταση του ατόμου. Αυτό επιτυγχάνεται με τη χρήση της λέξης «πρόσωπο» (person) ή «άτομα» (people) σε περιγραφικές φράσεις, όπως «άτομα με αναπτυξιακές αναπηρίες» (people with developmental disabilities), «άτομα που χρησιμοποιούν αμαξίδιο» (people who use a wheelchair), κ.ο.κ., με τη χρήση, δηλαδή, γλωσσικών σχηματισμών που στόχος τους είναι να παρουσιάσουν τους ανάπηρους «απλά ως ανθρώπους» (2001: 125-6).

Έχοντας υποκαταστήσει από τη δεκαετία του 1990 τους διαφορετικούς τρόπους δημόσιας αναφοράς και απεύθυνσης στα ανάπηρα άτομα, η people-first φρασεολογία αποτελεί πλέον μία «αναπαράσταση της αναπηρίας [που] προσεγγίζει ηγεμονικές αναλογίες», τονίζει η Titchkosky, καθώς υποδεικνύεται ως η μόνη «ορθή» ορολογία που πρέπει να χρησιμοποιούν όσοι βρίσκονται σε και μιλούν από θέση κύρους για το ζήτημα της αναπηρίας (π.χ. τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης). Για το σκοπό αυτό, διάφοροι κυβερνητικοί φορείς έχουν εκδόσει μία σειρά λεξικών με ορισμούς που δεν είναι «ούτε υποτιμητικοί, ούτε επιβλαβείς» και που εμφανίζονται, εκτός από τις σχετικές με την αναπηρία κρατικές αναφορές, και στα κείμενα (π.χ. ενημερωτικά φυλλάδια) που παράγονται από ένα μεγάλο αριθμό, τοπικών ή/και υπερεθνικών, οργανισμών και ιδρυμάτων (από διεθνείς οργανισμούς, όπως είναι τα Ηνωμένα Έθνη και ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας, και οργανώσεις για ή από ανάπηρα άτομα μέχρι τις πολιτικές δεοντολογίες των πανεπιστημίων και τα γραφεία συμβουλευτικής των λυκείων) (ό.π.: 126). Όπως, ωστόσο, εξηγεί η Titchkosky, παρά την πρόθεση της συγκεκριμένης γλώσσας να εξαλείψει τις αντικειμενοποιήσεις που εμπερικλείει η λέξη «ανάπηρος», οι όροι που προωθεί ως κατάλληλους τόσο για να μιλήσει κανείς, όσο και για να φανταστεί ή να βιώσει την αναπηρία, καταλήγουν να αποκλείουν την πιθανότητα να αναλυθούν κριτικά οι λόγοι και οι αιτίες που συγκροτούν τα ανάπηρα άτομα ως μία ομοιογενή κατηγορία (ό.π.: 126-7). Κατά

πρώτον, γιατί προσεγγίζουν την αναπηρία ως μία προβληματική και μετρήσιμη ιατρική κατάσταση που συνδέεται αυθαίρετα με κάποιους ανθρώπους και που είναι σημαντική αποκλειστικά ως ζήτημα αποκατάστασης και διαχείρισης. Υπό αυτό το πρίσμα, η σωματική διαφορά ορίζεται ως προς την έλλειψη, τον περιορισμό και το βαθμό λειτουργικότητας, ενώ απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά σε κοινωνικούς παράγοντες που περιθωριοποιούν τα ανάπηρα άτομα ή στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους βιώνουν την αναπηρία τους. Και δεύτερον, γιατί μέσα από το διαχωρισμό που υπονοείται ανάμεσα στον καθένα από εμάς που «αγγίζεται» από την αναπηρία και εκείνους που «τυχαίνει να έχουν» κάποια αναπηρία, ο διαχωρισμός μεταξύ παθολογικού και κανονικού αναπαράγεται, μετατρέποντας τα ανάπηρα άτομα σε σωματικές, αισθητηριακές ή/και διανοητικές ετερότητες (όπ.π.: 127-9). Αντί, λοιπόν, να αμβλύνει τον κοινωνικό αποκλεισμό τους, συμπεραίνει η Titchkosky, η *people-first* γλώσσα καταλήγει να τον τροφοδοτεί, αποκόπτοντας το άτομο από την αναπηρία του, ενώ συγχρόνως ενισχύει την παραδοσιακή αντίληψη ότι η αναπηρία συνιστά ένα ιατρικό πρόβλημα που την ευθύνη για την αντιμετώπισή του φέρει το ίδιο το άτομο και όχι η κοινωνία (όπ.π.: 135).

Συμβάλλοντας εν μέρει στην παραπάνω κριτική, ο Bolt αντιτίθεται επίσης στη βασική παραδοχή της *people-first* γλώσσας ότι οι άνθρωποι «τυχαίνει» να έχουν κάποια αναπηρία, ενώ κατά τα άλλα μοιράζονται την ίδια ανθρώπινη κατάσταση με εμάς. Πιο συγκεκριμένα, είναι αυτό το *εμάς* (μη ανάπηροι) σε αντιπαράθεση με το *αυτοί* (ανάπηροι) που επικρίνει, συζητώντας, μεταξύ άλλων, την ορολογία της τυφλότητας στην Αγγλία (όπως, π.χ., χρησιμοποιείται σε ένα από τα ραδιοφωνικά προγράμματα του BBC) και τονίζοντας ότι ο διαχωρισμός τυφλών από βλέποντες, αντί να μειώνεται, τελικά ενισχύεται (2005: 544). Την ίδια στιγμή, ωστόσο, ο συγγραφέας αφήνει ανέπαφο το ζήτημα του τι μπορεί να σημαίνει «η ίδια ανθρώπινη κατάσταση» και εξακολουθεί να υπερασπίζεται μία γλώσσα που θα προκρίνει την ανθρωπινότητα των τυφλών ατόμων έναντι της τυφλότητάς τους. Η λέξη «τυφλός» (*blind*), μας λέει, είναι απαραίτητο να καταργηθεί ως φορέας «ψυχοκοινωνικού βάρους» λόγω του ότι συνήθως σημαίνει πολλά περισσότερα (σκοτάδι, απόκρυψη, άγνοια, κ.λπ.) από αυτά που είναι εγγενή στην οπτική βλάβη (όπ.π.: 542-3). Ο όρος «άτομα με οπτικές αναπηρίες» (*people with visual disabilities*) βρίσκεται ένα βήμα πριν την αναγνώριση ότι είναι η κοινωνία που μετατρέπει το άτομο σε ανάπηρο και όχι η απύσα ή ελλιπής όρασή του. Αυτό που τελικά χρειάζεται να υιοθετηθεί είναι το «άτομα με οπτική βλάβη» (*people with visual impairment* ή *impaired vision*), μία

φράση που, κατά τον Bolt, ανταποκρίνεται στη διάκριση βλάβη/αναπηρία του κοινωνικού μοντέλου, συμβάλλοντας στην απομάκρυνση από την ιατρικοποίηση της αναπηρίας (όπ.π.: 540, 549· επ' αυτού βλ. επίσης Bolt 2004, Steer και Gale 2006).

Βασιζόμενη σε παραδοχές όπως ότι «η τυφλότητα δεν είναι τίποτα παραπάνω από μία οπτική βλάβη» (όπ.π.: 543), η προσπάθεια της συγκεκριμένης προσέγγισης να διαχωρίσει την τυφλότητα από υποβιβαστικούς συνειρμούς που καταπιέζουν και αποκλείουν, καταλήγει σε ένα παράδοξο που εγείρει ερωτήματα ως προς τον τρόπο με τον οποίο οι υποστηρικτές της αντιλαμβάνονται τις διαδικασίες συγκρότησης της ίδιας της «οπτικής βλάβης».³⁴ Σύμφωνα με την *people-first* ορολογία, «ένα ανάπηρο άτομο δε χρειάζεται να επιβεβαιώσει ότι αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως άτομο με αναπηρία. Χρειάζεται μόνο να αναφέρει μία μετρήσιμη και συνεπώς εποπτεύσιμη συνθήκη περιορισμού ή έλλειψης», επισημαίνει η Titchkosky (2001: 127). Πώς, τότε, επιτυγχάνεται η απο-ιατρικοποίηση της αναπηρίας, εφόσον το πρωτογενές στοιχείο της, η «φυσική» βλάβη, αξιολογείται και αποφασίζεται στους χώρους και υπό το βλέμμα της ιατρικής επιστήμης; Πώς, επίσης, είναι δυνατό να διαχωριστεί αυτό που ονομάζεται «φυσική» βλάβη της αναπηρίας από τα κοινωνικά του αντίστοιχα; Ή, κατά την ανάλυση της Butler περί υλοποίησης του σώματος (2008), πώς ορισμένες, διαφοροποιημένες από ό,τι νοείται ως κανονικό, σωματικές ή/και αισθητηριακές καταστάσεις υλοποιούνται ως «βλάβες»;

Τα θεωρητικά αυτά ερωτήματα χρειάζεται να ιδωθούν σε συνάφεια με τους περιορισμούς που κάποιοι μελετητές της αναπηρίας έχουν επισημάνει ως προς την αναλυτική δύναμη του κοινωνικού μοντέλου. Ο Tom Shakespeare, για παράδειγμα, ένας από τους πρώτους υποστηρικτές του, αλλά μετέπειτα βασικούς επικριτές του, διαπιστώνει ότι «τα δυνατά σημεία [του] αποτελούν επίσης τις αδυναμίες του» (2006α: 33). Όπως εξηγεί συγκεκριμένα, το κοινωνικό μοντέλο μετατόπισε «την προσοχή «από τα άτομα και τις φυσικές ή νοητικές τους ανεπάρκειες στους τρόπους με τους οποίους η κοινωνία τα περιλαμβάνει ή τα αποκλείει», κατορθώνοντας, έτσι, να αναδείξει την κοινωνικά σχεσιακή και κατασκευασμένη φύση της αναπηρίας και να αμφισβητήσει την καθιερωμένη εννοιολόγησή της ως αναπόφευκτης και επιπλέον τραγικής κατάστασης. Με συνθήματα όπως, «ανάπηροι από την κοινωνία, όχι από τα σώματά μας», η «μεγάλη ιδέα» του αγγλικού αναπηρικού κινήματος, όπως αλλιώς

³⁴ Η επισήμανση αυτή εμπίπτει στην κριτική που έχει ασκήσει η ανθρωπολογία της υγείας στη θεωρία και την πρακτική της βιοϊατρικής. Σύμφωνα με την τελευταία, οι ασθένειες είναι αυτούσιες οντότητες και αναγνωρίσιμες ως τέτοιες, επηρεάζουν όλα τα σώματα με τον ίδιο τρόπο και θεωρητικά δεν παρουσιάζουν κάποια ηθική, κοινωνική ή πολιτική σημασία (Lock και Farquhar 2007: 435-7).

έχει ονομαστεί το κοινωνικό μοντέλο, υπήρξε κρίσιμη σε πολλαπλά επίπεδα: στο πολιτικό επίπεδο, με τη στρατηγική επιδίωξη για άρση των εμποδίων και κοινωνικό μετασχηματισμό, αντί της ιατρικής αποκατάστασης ή θεραπείας· στο επίπεδο της συνειδητοποίησης εκ μέρους των ανάπηρων ατόμων ότι υπαίτια για τον αποκλεισμό τους είναι η κοινωνία και όχι τα ίδια, και της ενδυνάμωσής τους για διεκδίκηση του δικαιώματός τους στην ίση μεταχείριση· σε επίπεδο ακαδημαϊκό, με τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη διερεύνηση των συνεπειών της βλάβης, ή την ατομική προσαρμογή σε αυτήν, σε θέματα όπως η σχέση μεταξύ αναπηρίας και καπιταλισμού, η προκατάληψη και οι πολιτισμικές αναπαραστάσεις των ανάπηρων ατόμων· σε επίπεδο θεσμικό, με την ψήφιση το 1995 του «νόμου διακρίσεων λόγω αναπηρίας» (Disability Discrimination Act) και την αναγνώριση από το αγγλικό κράτος του δικαιώματος των ανάπηρων ατόμων στην πρόσβαση και την ανεξάρτητη διαβίωση (όπ.π.: 29-31).³⁵

Ωστόσο, παρά τον αντίκτυπό του στον επαναπροσδιορισμό της αναπηρίας και τη διαμόρφωση του αναπηρικού κινήματος, το κοινωνικό μοντέλο παρουσιάζει δομικές αδυναμίες με βασικότερη την παράκαμψη της βλάβης που συνεπάγεται ο διαχωρισμός της από την αναπηρία. Όπως αναφέρει ο Shakespeare, το κοινωνικό μοντέλο, στην προσπάθειά του να αποδυναμώσει τις ατομοκεντρικές και ιατρικές προσεγγίσεις της αναπηρίας, κινδυνεύει να θεωρήσει ότι η βλάβη ή/και ο πόνος δε συνιστούν πρόβλημα και, έτσι, να απορρίψει εξολοκλήρου την ιατρική παρέμβαση και αποκατάσταση ή θεραπεία της.³⁶ Επιπλέον, με το να παραβλέπει το πώς και σε ποιες καταστάσεις η αναπηρία συγκροτείται και βιώνεται ως καταπίεση, τα ανάπηρα άτομα ομογενοποιούνται σε μία εκ των προτέρων καταπιεσμένη ομάδα.³⁷ Το κοινωνικό μοντέλο καταλήγει να προϋποθέτει αυτό που επιχειρεί να αποδείξει, δηλαδή την καταπίεση που προέρχεται από την κυριαρχία της αρτιμέλειας και τον ιατροκοιμημένο λόγο περί αναπηρίας, συμπεραίνει εν τέλει ο Shakespeare (2006β: 200-1), αντηχώντας αυτό που και η Butler επισημαίνει για τη ριζοσπαστική θέση του κονστρουκτιβισμού ως προς τη διάκριση μεταξύ κοινωνικού και βιολογικού φύλου:

³⁵ Για μία κριτική ανάλυση υπό το πρίσμα του κοινωνικού μοντέλου της κοινωνικής πολιτικής που έχει εφαρμοστεί για τα ανάπηρα άτομα στην Αγγλία μεταπολεμικά (από το 1945) και μέχρι τα τέλη του 20^{ου} αιώνα, βλ. Oliver και Barnes 1998.

³⁶ Όπως έχει επισημανθεί, τα ανάπηρα άτομα συχνά αναπτύσσουν σχέσεις οικειότητας και διάρκειας με τα προσθετικά αντικείμενα που χρησιμοποιούν καθημερινά, ενώ άλλα αξιολογούν ως σημαντική την ιατρική παρέμβαση στη ζωή τους. Η καταγραφή τέτοιων εμπειριών αποτελεί ένα χρήσιμο εργαλείο για την κατανόηση του πώς βιώνεται η ίδια η αναπηρία (Anderson και O'Sullivan 2010).

³⁷ Για μία απάντηση στα κριτικά σχόλια του Shakespeare, βλ. Oliver 2009.

«την τάση να παράγει την προκειμένη η οποία αναιρεί και επιβεβαιώνει συνάμα το εγχείρημά της» (2008: 49).

Εστιάζοντας την κριτική τους επίσης στο δυϊσμό βλάβη/αναπηρία, οι Bill Hughes και Kevin Paterson υποστηρίζουν ότι το κοινωνικό μοντέλο, αν και στοχεύει στο να απο-ιατρικοποιήσει την αναπηρία, «στην πραγματικότητα παραδίδει το σώμα στην ιατρική και κατανοεί τη βλάβη με τους όρους του ιατρικού λόγου» (1997: 326). Αυτό συμβαίνει, εξηγούν, διότι, σε αντίθεση με την κοινωνικά κατασκευασμένη κατηγορία της αναπηρίας, η βλάβη ταυτίζεται με το σώμα και ουσιοποιείται κατά τρόπο ανάλογο με αυτόν της βιοϊατρικής επιστήμης: ως ένα άχρονο, προ-κοινωνικό, φυσικό και διαχωρισμένο από τον εαυτό αντικείμενο. Αναπαράγοντας, έτσι, το καρτεσιανό δίπολο μεταξύ νου και σώματος (όπ.π.: 329-30), το κοινωνικό μοντέλο δεν αποτυγχάνει μόνο να λάβει υπόψιν ότι τα ανάπηρα άτομα βιώνουν την καθημερινότητά τους μέσα από την αλληλοδιαπλοκή μεταξύ αναπηρίας/κοινωνικής καταπίεσης και βλάβης/σωματικού πόνου ή δυσκολίας (όπ.π.: 334-5), αλλά και να εξετάσει τους τρόπους με τους οποίους τα «καθεστώτα αλήθειας» για τα ανάπηρα σώματα έχουν υπάρξει κεντρικά, τόσο για τη διακυβέρνηση και τον έλεγχό τους, όσο και για τη συγκρότηση της ίδιας της βλάβης (όπ.π.: 332).

Παράλληλα, λοιπόν, με μια φαινομενολογική διερεύνηση της αναπηρίας ως άμεσα συναρτώμενης με το σώμα και τη βλάβη, οι Hughes και Paterson προτείνουν και μία φουκωϊκής έμπνευσης αναθεώρηση της βλάβης ως προϊόντος της σχέσης μεταξύ γνώσης και εξουσίας, την οποία βρίσκουμε και στην κριτική ανάλυση της Shelley Tremain για το δίπολο βλάβη/αναπηρία. Σε αντίθεση, ωστόσο, με τους παραπάνω συγγραφείς που υποστηρίζουν ότι μία τέτοια προσέγγιση καταλήγει να εξαφανίζει το σώμα «μέσα στη γλώσσα και το λόγο» και να εκμηδενίζει τις «απτές, φυσικές και υλικές» του διαστάσεις, αφήνοντας ένα κενό που κάνει τη ματιά της φαινομενολογίας αναγκαία (όπ.π.: 333-4),³⁸ η Tremain τονίζει ότι είναι ακριβώς αυτή η υλικότητα του «ανάπηρου σώματος» (impaired body) που χρειάζεται να εξεταστεί. Αξιοποιώντας την ανάλυση του Foucault για την εξουσία ως παραγωγική δύναμη, υποστηρίζει ότι η θεώρηση της βλάβης ως ιστορικού προϊόντος της βιο-εξουσίας δε σημαίνει την άρνηση της υλικότητας του σώματος, αλλά τη διερεύνησή της ως συνυφασμένης με ιστορικά προσδιορισμένες πρακτικές που την κάνουν να αναδυθεί

³⁸ Για μία φαινομενολογική προσέγγιση του ανάπηρου σώματος που θα είναι «ικανή να συλλάβει την καθοριστική του ελαστικότητα, όχι ως παγωμένου δεδομένου, αλλά μάλλον ως ενός ευμετάβλητου, χρονικού, 'πρωτοπρόσωπου' οργανισμού» (2011: 313), μιλούν και οι Snyder και Mitchell. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί, υποστηρίζουν οι συγγραφείς, μέσα από το πεδίο της τέχνης και της λογοτεχνίας.

ως βλάβη, δηλαδή ως μία κατηγορία που συγκροτείται σαν κάτι το «φυσικό» και «αντικειμενικό» (2006: 187). Κατ' αυτή την έννοια, καταλήγει η Tremain, «η βλάβη υπήρξε πάντα αναπηρία» (όπ.π.: 192· επ' αυτού βλ. και Tremain 2005).

Η κριτική περί φυσικοποίησης και αντικειμενοποίησης της σωματικής βλάβης μπορεί να ασκηθεί αναλόγως και στο συνεχές της ανθρώπινης κατάστασης ανάμεσα στην αναπηρία και την αρτιμέλεια που προτάσσεται από διάφορες προσεγγίσεις των σπουδών αναπηρίας ως απελευθερωτικό για τα ανάπηρα άτομα. Αναφορικά με την τυφλότητα και θέλοντας να γεφυρώσει το ρατσιστικό διαχωρισμό μεταξύ αυτών που ονομάζονται τυφλοί και βλέποντες, ο Bolt υποστηρίζει, για παράδειγμα, ότι η θέση του ανθρώπου είναι κοινή κατά μήκος ενός φάσματος που εκτείνεται από την οπτική οξύτητα που υπερβαίνει το μέσο όρο μέχρι την απόλυτη απουσία όρασης. Μία τέτοια προσέγγιση, μας λέει, είναι σύμφωνη με το μεταμοντέρνο επιχείρημα ότι «ο καθένας είναι ανάπηρος (impaired), ο καθένας έχει και είναι ευάλωτος σε περιορισμούς, ο καθένας αναπόφευκτα θα βιώσει τη λειτουργική απώλεια και την ασθένεια» (2005: 550). Με μία κάπως διαφορετική διατύπωση, αλλά κινούμενη στην ίδια κατεύθυνση, η ανθρώπινη ομοιότητα εκφράζεται και ως εξής: «η διαφορά είναι αυτό που όλοι μας έχουμε κοινό»· «η εξάρτηση και όχι η ατομική ανεξαρτησία είναι ο κανόνας»· όλοι οι άνθρωποι χρειάζεται να ιδωθούν ως πληγωμένοι παρά ως υποκειμενικότητες οργανωμένες γύρω από πληγωμένες ταυτότητες (Davis 2006: 239, 241). Προτείνεται, έτσι, μία νέα κανονικοποίηση του σώματος (ως εν δυνάμει ανάπηρου), η οργάνωση της οποίας αποσπάται από τη σωματική ικανότητα για να ανατεθεί στην αναπηρία. Στόχος της μετατόπισης αυτής είναι να αμφισβητηθεί η εννοιολόγηση του μοντέρνου υποκειμένου ως ολόκληρου, ενοποιημένου, ανεξάρτητου και ικανού (όπ.π.: 239). Εντούτοις, το πώς γίνεται αντιληπτή και εν τέλει συγκροτείται η ιεραρχική συνήθως διαφοροποίηση μεταξύ κανονικών και ανάπηρων σωμάτων, ή για να παραφράσω τα λόγια της Butler, το πώς κάποια υποκείμενα διαφοροποιούνται και αποκλείονται από τη σφαίρα του κοινωνικού και πολιτισμικού ως λιγότερο ή περισσότερο «ανθρώπινα», ως μη ανθρώπινα, ως ανθρωπίνως αδιανόητα (2008: 52), είναι ένα θέμα που η ουσιοποίηση της σωματικής βλάβης ή/και διαφοράς ως παγκόσμιων συνθηκών, όχι μόνο το θέτει εκτός διερεύνησης, αλλά επιπλέον το συγκαλύπτει.

Δεδομένου ότι το αναπηρικό κίνημα στην Ελλάδα διανύει ακόμη την αρχική φάση της διαμόρφωσής του, δε θα μπορούσε παρά να χτίζει τη ρητορική του, όπως θα φανεί αργότερα, κατά τις παραδοχές αυτού που έχει θεωρηθεί ότι πρώτο έθεσε τις βάσεις για τη συγκρότηση μίας συλλογικής διεκδικητικής ταυτότητας των αναπήρων,

δηλαδή το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας. Σύμφυτη με έναν τέτοιο δανεισμό είναι και η υιοθέτηση της *people-first* γλώσσας, όπως αυτή αποτυπώνεται στη γενικευμένη χρήση του όρου ΑμεΑ – από το δημόσιο λόγο των πολιτικών προσώπων και τις «ειδικές» δομές που έστω και αποσπασματικά προβλέπουν οι φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης, μέχρι τις πινακίδες στα καθίσματα ή τους ανελκυστήρες των μέσων μαζικής μεταφοράς. Αναφορικά δε με την τυφλότητα, ο όρος που ενδείκνυται ως πολιτικά ορθός είναι το «άτομα με προβλήματα όρασης» – όπως άλλωστε δήλωσε κατηγορηματικά και η Μαργαρίτα, επισημαίνοντάς μου ότι αυτό που έπρεπε να «δω» ως βλέπουσα ερευνήτρια είναι «ο άνθρωπος πίσω τον τυφλό».³⁹

Μία από τις επιδιώξεις του συγκεκριμένου κεφαλαίου είναι να δείξει ότι ο διάχυτος αυτός λόγος που ενσωματώνεται από τυφλούς και μη και που επιχειρεί να παρουσιάσει τους πρώτους ως μία ισάξια με τους δεύτερους κατηγορία «ανθρώπων» και συγχρόνως ως μία διαφορετική, αλλά «φυσική» και «ουδέτερη» στη βάση της σωματικής βλάβης, αισθητηριακότητα, συσκοτίζει τις πολλαπλές και περίπλοκες σχέσεις εξουσίας μέσω των οποίων τα τυφλά άτομα συγκροτούνται ως μία «ειδική» ομάδα ανθρώπων. Ως μία, μεταξύ των πολλών, «ευπαθή» ομάδα, όπως κατονομάζει και ταξινομεί τα τυφλά και τα ανάπηρα άτομα γενικά το σύγχρονο κράτος πρόνοιας στην Ελλάδα, αφενός για να εντοπίσει τους «πραγματικούς δικαιούχους» των προνομίων που προβλέπει, και αφετέρου για να διαχειριστεί τις κατηγορίες αυτές, που, όπως επισημαίνει η Παπαγαρουφάλη, στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης θεωρούνται ως «ανενεργές, οικόσιτες και μεθοριακές» και για αυτό δύσκολο να ελεγχθούν και να κατηγοριοποιηθούν (2013: 29).⁴⁰ Παίρνοντας ως αφετηρία τους πρώτους αγώνες που διεξήγαν τα τυφλά άτομα για τη διεκδίκηση της αυτονομίας και των δικαιωμάτων τους, η ανάλυση που ακολουθεί στοχεύει σε αυτό ακριβώς: στο να αναδείξει ορισμένους από τους θεσμικούς και εξωθεσμικούς λόγους και πρακτικές που διαμορφώνουν την εμπειρία και την υποκειμενικότητα της τυφλότητας σε ελληνικά συμφραζόμενα, υποστασιοποιώντας το σώμα και τις αισθήσεις της, είτε ως αναπηρία, είτε ως κανονικότητα, αλλά πάντοτε ως μία ακόμη «διαφορετικότητα».

³⁹ Το ενδιαφέρον εδώ και συγχρόνως ενδεικτικό της, κατά πώς φαίνεται, άκριτης μέχρι τώρα αποδοχής του κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας στην Ελλάδα έγκειται στο ότι η χρήση του όρου ΑμεΑ δε γίνεται αποδεκτή από τους εκπροσώπους του συγκεκριμένου μοντέλου, λόγω του ότι εμπερικλείει τη λέξη αναπηρία. Αντίθετα, ο όρος «άτομα με προβλήματα όρασης» δηλώνει τη διάκριση μεταξύ βλάβης και αναπηρίας, αντανακλώντας τις βασικές του αρχές.

⁴⁰ Εκτός από τις γυναίκες, τα παιδιά, τους ηλικιωμένους, τους μετανάστες και τα ΑμεΑ, στην κατηγορία των «ευπαθών» πολιτών έχουν εισαχθεί πρόσφατα λόγω της μακροχρόνιας οικονομικής ύφεσης στην Ελλάδα και οι άνεργοι και ιδιαίτερα οι νέοι ηλικίας 16 έως 24 ετών (Μπαλούρδος 2012).

Από τη φιλανθρωπία στην κοινωνική αναγνώριση: σύντομη εξιστόρηση της τυφλότητας στην Ελλάδα

Η συγκρότηση του τυφλού υποκειμένου στην Ελλάδα χρειάζεται αρχικά να ιδωθεί σε σχέση με την ιστορία των τυφλών ατόμων ως κοινωνικών και πολιτικών αγωνιστών, ως συμμετόχων στη διαδικασία της χειραφέτησής τους. Αυτό που χαρακτηριστικά αναφέρουν οι «παλιοί» του χώρου, είναι οι αγώνες και οι θυσίες που έκαναν «τότε», ώστε οι νέοι σήμερα να απολαμβάνουν δικαιώματα που πλέον θεωρούνται δεδομένα. Αυτό το «τότε», ως μία σειρά γεγονότων αλλά και ως αφήγηση, τροφοδότησε και εξακολουθεί να τροφοδοτεί τη διαδικασία συγκρότησης των τυφλών ατόμων ως υποκειμένων – και πιο συγκεκριμένα ως υποκειμένων με δικαιώματα. Συνιστά μία πολύχρονη προσπάθεια για αυτονόμηση από τη φιλανθρωπική και εκκλησιαστική φροντίδα, για κοινωνική αναγνώριση και κρατική θεσμοθέτηση των δικαιωμάτων τους, μία πολύτιμη παρακαταθήκη, με άλλα λόγια, που πλαισιώνει τις σύγχρονες διεκδικήσεις. Είναι δε κομβική διότι, όπως έχει συχνά υποστηριχθεί, το αγωνιστικό αυτό παρελθόν λειτούργησε ως προπομπός για το σχηματισμό του κινήματος των ανάπηρων ατόμων συνολικά στην Ελλάδα.

Δεδομένης της ανθρωπολογικής σκοπιάς της παρούσας διατριβής, η αναφορά στο ιστορικό αυτό κομμάτι της τυφλότητας δε θα μπορούσε παρά να είναι σχηματική και περιορισμένη σε κάποια συμβάντα που αποτέλεσαν σταθμό για το σταδιακό μετασχηματισμό της τυφλότητας από μία κατάσταση προσωπικού και οικογενειακού αποκλεισμού σε ένα σώμα κοινωνικά αναγνωρίσιμο. Για μία τέτοια σκιαγράφηση και λόγω της έλλειψης συστηματικών και σχετικών με το θέμα μελετών,⁴¹ οι ιστοσελίδες των επίσημων φορέων εκπροσώπησης και φροντίδας των τυφλών και οι συζητήσεις με άτομα που υπήρξαν ενεργά στο παρελθόν ή που συμμετέχουν σήμερα στον χώρο του συνδικαλισμού, αποτελούν τις κυριότερες πηγές πληροφόρησης.⁴² Ερμηνεύοντας τα ιστορικά στοιχεία που παρατίθενται στις επόμενες σελίδες και τις αναφορές που περιλαμβάνονται σε πιο ατομικές αφηγήσεις ως αναπαραστάσεις του παρελθόντος εξαρτημένες από την παροντική δράση (Παπαταξιάρχης 1993: 53), καθώς και ως μία «ιστορία που αποτελεί όψη της παροντικής ταυτότητας» (όπ.π.: 58), η ιστορία της

⁴¹ Μικρή εξαίρεση αποτελεί η μελέτη του Παναγιώτη Κουρουμπλή (2000) για τα ΑμεΑ στην Ελλάδα, όπου, μεταξύ πολλών άλλων, αναφέρει σύντομα την ανάπτυξη του αναπηρικού κινήματος και το ρόλο των τυφλών σε αυτήν.

⁴² Βλ. συγκεκριμένα Πανελλήνιος Σύνδεσμος Τυφλών (www.pst.gr), Κέντρο Εκπαίδευσης και Αποκατάστασης Τυφλών (www.keat.gr) και Φάρος Τυφλών (www.fte.org.gr/).

τυφλότητας που ακολουθεί αποτυπώνει, μεταξύ άλλων, την έντονη ανάγκη και προσπάθεια για συγκρότησή της με γνώμονα την ανεξαρτησία.

Μία από τις δραστηριότητες που διοργάνωνε συχνά για τα μέλη του ο Πανελλήνιος Σύνδεσμος Τυφλών και στις οποίες συμμετείχα κατά καιρούς ως εθελόντρια-συνοδός ήταν και η παρακολούθηση θεατρικών παραστάσεων. Ο ρόλος μου εκεί ήταν να βοηθήσω σε ό,τι χρειαζόταν: από τη μεταφορά ατόμων στο θέατρο ή την εξασφάλιση ταξί για την επιστροφή τους στο σπίτι, μέχρι το σερβίρισμα ροφημάτων και ποτών στο φουαγιέ ή τις προφορικές περιγραφές που έκρινα σημαντικό να δώσω για σημεία της παράστασης που απευθύνονταν αποκλειστικά στην όραση.⁴³ Αν και η συνοδεία σε τέτοιες περιπτώσεις αποτελεί μία σχετικά σύντομη διαδικασία συναναστροφής με τυφλά άτομα, ωστόσο δεν παύει να συμπυκνώνει στιγμές αποκαλυπτικές για την κατανόηση του πώς τα ίδια βιώνουν απρόσμενα περιστατικά που σε ένα βλέποντα πιθανόν να περνούσαν απαρατήρητα, όπως συνέβη με την εμφάνιση ενός μουσικού στο μπαρ του θεάτρου που είχε αναλάβει να προετοιμάσει την «ατμόσφαιρα» πριν την παράσταση. Τα σχόλια εκ μέρους των τυφλών θεατών και η γενική αναστάτωση που τους προκάλεσε το άκουσμα του ακορντεόν έδωσαν ένα στίγμα για το ποια θέση μπορεί να καταλαμβάνει ένας τέτοιος οργανοπαίκτης στο φαντασιακό των τυφλών ατόμων. Με εξαίρεση έναν τυφλό άνδρα που θέλησε να αστειευτεί τραγουδώντας με επιτηδευμένα άχαρη φωνή, η αντίδραση των υπολοίπων ήταν αποδοκιμαστική, λόγω του ότι θεώρησαν ότι επρόκειτο για κάποιον τυφλό που ζητιάνευε παίζοντας μουσική. Αναζητώντας μία ευκαιρία να συμμετάσχω κι εγώ στο απροσδόκητο αυτό συμβάν, διευκρίνισα στη Ράνια ότι ο άνθρωπος αυτός δεν ήταν ζητιάνος, αλλά κάποιος που είχε αναλάβει να παίζει μουσική πριν την έναρξη της παράστασης. «Είπα κι εγώ», αναστέναξε τότε ανακουφισμένη, «πώς τον άφησαν να μπει εδώ μέσα!».

Η έντονη δυσαρέσκεια που προκάλεσε στη Ράνια η εντύπωση ότι ο μουσικός ήταν τυφλός ζητιάνος μπορεί να γίνει κατανοητή αν συνδεθεί με την προσωπική της ιστορία. Τυφλή η ίδια από πολύ μικρή ηλικία, αποτελεί ένα από τα πιο δυναμικά άτομα στον χώρο και έχει να αφηγηθεί μία ιδιαίτερα δραστήρια ζωή. Στο παρελθόν ήταν παρούσα σε πολλές από τις αγωνιστικές κινητοποιήσεις των τυφλών, ενώ μέχρι πρόσφατα και για πολλά χρόνια, παράλληλα με την ανατροφή των δύο παιδιών της,

⁴³ Στην τελευταία αυτή «υποχρέωση» αναφέρομαι αναλυτικά στο κεφ. 3, καθώς το ποιες πληροφορίες και πότε είναι απαραίτητο ή όχι να δωθούν στη διάρκεια μία παράστασης αποδείχθηκε ένα ζήτημα ιδιαίτερα αμφίσημο και ενδιαφέρον.

την καθημερινή της εργασία ως τηλεφωνήτρια σε κάποια δημόσια υπηρεσία και τη συστηματική συμμετοχή της σε δραστηριότητες του Φάρου Τυφλών, είχε επιπλέον αναλάβει τις δημόσιες σχέσεις και τις εκθέσεις των γλυπτών έργων του συζύγου της, επίσης τυφλού. Μία τέτοια έντονη προσωπική και κοινωνική ζωή, καθώς και η ιδιαίτερα προσεγμένη εξωτερική της εμφάνιση, έρχονται σε πλήρη αντίθεση με την εικόνα του ατημέλητου τυφλού που περιπλανιέται, ζητιανεύοντας χρήματα με τη μουσική του. Έρχονται, δηλαδή, σε πλήρη αντίθεση με μία αναπαράσταση που, αν και ανήκει στο παρελθόν λόγω της σημαντικής μείωσης – αν και όχι της πλήρους εξάλειψης – της επαιτείας, εντούτοις δεν έχει σβηστεί από την «κοινωνική μνήμη» (Παραδέλλης 1999) των τυφλών ατόμων. Αντιθέτως, ο τυφλός ζητιάνος και, ιδίως, ο μουσικός, εξακολουθεί να αποτελεί μία από τις κεντρικές φιγούρες της τυφλότητας, καθώς συμπυκνώνει, τόσο τη σχέση των τυφλών ατόμων με πρακτικές φιλανθρωπίας και ελεημοσύνης, όσο και τη γενικότερη προσπάθεια να καταχωρηθούν αυτές στο παρελθόν. Συγκρίνοντας το τώρα με το πριν, η Βάσω, για παράδειγμα, θυμάται:

Τον καιρό εκείνο δεν μας έπαιρναν τα ταξί. Σταμάταγες ένα ταξί κι έλεγε «και πού θα τον πάω;» Δηλαδή, δεν μπορούσε να καταλάβει ότι ο τυφλός μπορεί να... Ή, συχνή ήταν η ερώτηση: «και ποιος θα με πληρώσει;» Φαντάσου να 'ταν κάποιος στο δρόμο και να σου 'λεγε, «ταξί θέλεις;» Γιατί τότε δεν είχαμε αυτές τις κάρτες που γράφουνε ταξί. Οπότε αναγκάζόσουν να πεις σε κάποιον στο δρόμο να σου σταματήσει ταξί. Ε, και όταν σου έβρισκε και σε 'βαζε μέσα, ρώταγε ο ταξιτζής τον τυχαίο άνθρωπο: «μα... γιατί έχει ο τυφλός να με πληρώσει;». Το άκουγες κι αυτό. «Τι να ζητήσω; Από τυφλό άνθρωπο λεφτά;». Ναι, υπήρχε η φιλανθρωπία. Σήμερα είμαστε οι καλύτεροι πελάτες. Κάνουνε αμάν οι ταξιτζήδες. Είναι διαφορές αυτές, πώς να το κάνουμε.

Ή, μιλώντας για την πορεία της τυφλότητας στην Ελλάδα, ο Ηλίας Μαριόλας, πρόεδρος του Πανελληνίου Συνδέσμου Τυφλών, αφηγείται:

Ήταν ο Valentin Haüy που το 1784 ίδρυσε στο Παρίσι μία από τις πρώτες σχολές τυφλών. Συγκέντρωσε περιπλανώμενους τυφλούς κ.λπ., που ζούσαν πάντα απ' την επαιτεία, είτε ως περιπλανώμενοι οργανοπαίχτες ή στιδήποτε άλλο, και έφτιαξε αυτό το κέντρο, στο οποίο πίστεψε ότι μπορούν να εκπαιδευτούν οι τυφλοί και να κάνουν διάφορα επαγγέλματα, αλλά και να εκπαιδευτούν στις εγκυκλοπαιδικές γνώσεις. Να μορφωθούν κανονικά όπως και τα άλλα τα παιδιά, δηλαδή.⁴⁴ Με μεγάλες δυσκολίες [...] Την ίδια εποχή

⁴⁴ Για μία σύντομη κριτική ανάλυση του εκπαιδευτικού «οράματος» του Haüy, καθώς και για λεπτομέρειες αναφορικά με τη συγκρότηση της εικόνας του τυφλού ως περιπλανώμενου ζητιάνου στο δυτικό φαντασιακό, βλ. κεφ. 4.

στην Αγγλία, στη Γερμανία, σε χώρες της Σκανδιναβίας και στη Βόρεια Αμερική έγιναν τέτοιες προσπάθειες, οι οποίες στις αρχές του 19^{ου} αιώνα οδήγησαν στην ίδρυση σχολών που μείνανε ιστορικές.⁴⁵

Στις φιλανθρωπικές αυτές πρωτοβουλίες για την ίδρυση ειδικών σχολείων και οικοτροφείων στην Ευρώπη βασίστηκε και η σύσταση πολλά χρόνια αργότερα του πρώτου χώρου για τυφλούς στην Ελλάδα. Το 1906 ιδρύθηκε στην Καλλιθέα ο «Οίκος Τυφλών» με την ιδιωτική δράση επώνυμων προσώπων (π.χ. Δημήτριος Βικέλας και Γεώργιος Δροσίνης) και σε συνεργασία με τον τότε Αρχιεπίσκοπο Αθηνών Θεόκλητο. Αρχικά λειτούργησε ως νηπιαγωγείο, ενώ κατά τη διάρκεια των επόμενων ετών και μέχρι το 1952 επεκτάθηκε για να συμπεριλάβει ένα οικοτροφείο θηλέων και αρρένων, ένα δημοτικό σχολείο και ειδικά τμήματα εκπαίδευσης για τυφλά παιδιά με νοητική αναπηρία και κώφωση. Οι δομές αυτές υλοποιήθηκαν και συντηρήθηκαν με ιδιωτικές εισφορές και πρωτοβουλίες, έως και το 1979, οπότε μετά από μία σειρά δυναμικών κινητοποιήσεων, που αναφέρονται παρακάτω, ο Οίκος Τυφλών αναγνωρίστηκε με προεδρικό διάταγμα ως Νομικό Πρόσωπο Δημόσιου Δικαίου και μετονομάστηκε στο σημερινό «Κέντρο Εκπαίδευσης και Αποκατάστασης Τυφλών» (στο εξής ΚΕΑΤ).⁴⁶

Σε ιδιωτικές πρωτοβουλίες στηρίχθηκαν και οι υπόλοιποι βασικοί χώροι εκπαίδευσης, φιλοξενίας και φροντίδας τυφλών ατόμων στην Ελλάδα. Το 1951 ιδρύθηκε στη Θεσσαλονίκη το Ίδρυμα Προστασίας Τυφλών Βορείου Ελλάδας, ο «Ήλιος». Ο συγκεκριμένος φορέας διαθέτει οικοτροφείο για μαθητές, σπουδαστές και φοιτητές που κατοικούν μόνιμα εκτός Θεσσαλονίκης, ειδικό δημοτικό σχολείο, διάφορες εκπαιδευτικές δραστηριότητες, όπως μαθήματα ηλεκτρονικών υπολογιστών και ανεξάρτητης διαβίωσης, καθώς και μία σχολή τηλεφωνητών. Το καθεστώς στο οποίο υπάγεται σήμερα ο Ήλιος είναι μεικτό: το δημοτικό του σχολείο ανήκει στο δημόσιο και χρηματοδοτείται από το υπουργείο παιδείας, ενώ οι υπόλοιπες υπηρεσίες του από ιδιωτικούς και κοινωνικούς φορείς. Λίγα χρόνια νωρίτερα, το 1946, και με πρότυπο το αμερικάνικο *Lighthouse* (Φάρος), ένα μοντέλο σχολής τυφλών που διαδόθηκε μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, χτίστηκε ο «Φάρος Τυφλών Ελλάδος»

⁴⁵ Για μία ιστορική επισκόπηση της ανάπτυξης εκπαιδευτικών ιδρυμάτων για τυφλά παιδιά στην Ευρώπη και πιο συγκεκριμένα στην Αγγλία, βλ. McCall 2004.

⁴⁶ Ενδιαφέρουσα εδώ είναι η εμπειριστατωμένη μελέτη της Παρασκευής Τσαβαλιά (2015) για την ιστορία του Οίκου Τυφλών, όχι μόνο λόγω του ότι μας πληροφορεί για την πορεία του ιδρύματος από την ίδρυσή του μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1970, αλλά και λόγω της ιστορικής ανάλυσης που μας παρέχει ως προς τη σχέση των τυφλών ατόμων με τη φιλανθρωπική δράση εκείνης της εποχής, καθώς και για τους πρώτους αγώνες και βήματα αναγνώρισης του δικαιώματός τους στην κρατική πρόνοια, την εκπαίδευση και την εργασία.

(στο εξής Φάρος), επίσης στην Καλλιθέα, και στα πλαίσια της αμερικανικής βοήθειας (δόγμα Τρούμαν). Αρχικός στόχος του, η επαγγελματική κατάρτιση των τυφλών ατόμων και η σύσταση εκπαιδευτικών και βοηθητικών υπηρεσιών, ενώ το 1951 λειτούργησε και τα πρώτα εργαστήρια παραγωγής βουρτσών και σκουπών, προϊόντα τα οποία, βάσει διατάγματος που ψηφίστηκε το 1954, θα διατίθεντο με απ' ευθείας ανάθεση στις ένοπλες δυνάμεις και τους δημόσιους οργανισμούς. Με άλλα λόγια, το παραγόμενο προϊόν τέθηκε υπό καθεστώς προστασίας, καθώς το κράτος εγγυόταν την απορρόφησή του με προνομιακή μεταχείριση. Τα «προστατευόμενα» αυτά εργαστήρια, όπως ονομάζονται μέχρι και σήμερα, σήμαναν ένα από τα πρώτα ανοίγματα των τυφλών ατόμων στην αγορά εργασίας, δηλώνοντας παράλληλα τη «φιλανθρωπική» σχέση ανάμεσα στο κράτος και την τυφλότητα.⁴⁷ Αν και ο τομέας αυτός παρουσιάζει πλέον αρκετά προβλήματα, κυρίως λόγω της μείωσης ανάθεσης έργων, τα εργαστήρια σκουπών και βουρτσών εξακολουθούν να αποτελούν μία πηγή εισοδήματος για κάποια από τα μέλη του Φάρου.⁴⁸

Λίγο αργότερα, στα πλαίσια του Φάρου δημιουργήθηκε και η σχολή τυφλών τηλεφωνητών, η οποία στη συνέχεια μεταφέρθηκε στους χώρους του KEAT, όταν αυτό αναγνωρίστηκε ως δημόσιος φορέας. Με τους πρώτους να αποφοίτουν το 1954, ο τηλεφωνητής «έμελλε να γίνει σχεδόν το αποκλειστικό επάγγελμα των τυφλών, σε ένα ποσοστό ίσως πάνω από 95% και σήμερα ακόμα», όπως υπογράμμισε ο Ηλίας Μαριόλας. Η εργασιακή αυτή εξασφάλιση, παρότι δηλώνει το περιορισμένο φάσμα επαγγελματικών επιλογών για τα τυφλά άτομα στην Ελλάδα,⁴⁹ αποτέλεσε παράλληλα

⁴⁷ Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για την ιδιότητα του ιεροψάλτη, το πρώτο επάγγελμα που το 1930 επιτράπηκε στα τυφλά άτομα να ασκήσουν. Πέρα από την άμεση σύνδεση της τυφλότητας με τη φωνή και την ακοή – ως η πρώτη αίσθηση που έρχεται να αντικαταστήσει την απύσχα όραση όπως αναλύω διεξοδικά στο κεφ. 3 – το συγκεκριμένο επάγγελμα δίνει επίσης ένα πρώτο στίγμα της αυτονόητης τότε σχέσης μεταξύ τυφλότητας και εκκλησιαστικών θεσμών.

⁴⁸ Η μονάδα κατεργασίας μετάλλων στα πλαίσια του Φάρου αποτέλεσε έναν επιπλέον χώρο εργασίας, αν και περιορισμένο, για τα τυφλά άτομα. Λειτούργησε για πρώτη φορά το 1984, ενώ το 1998 απέκτησε Σύστημα Διασφάλισης Ποιότητας, επεκτείνοντας τη συνεργασία της με διάφορες εταιρίες του δημοσίου, αλλά και του ιδιωτικού τομέα.

⁴⁹ Βασική ανησυχία του σύγχρονου κινήματος των τυφλών είναι ότι, λόγω των ραγδαίων τεχνολογικών εξελίξεων, πολύ σύντομα το επάγγελμα του τηλεφωνητή θα εξαλειφθεί. Σε απάντηση, λοιπόν, των διεκδικησέων τους για τη δημιουργία και άλλων επαγγελμάτων που θα μπορούσαν να εξασκήσουν και ήδη εξασκούν κάποια άτομα (π.χ. παροχείς πληροφοριών στο κοινό, φυσικοθεραπευτές, κοινωνικοί λειτουργοί, ψυχολόγοι, κοινωνιολόγοι, καθηγητές, δάσκαλοι, δικηγόροι, διοικητικοί υπάλληλοι), ο Νόμος 4186 που ψηφίστηκε για την ειδική αγωγή το 2013, προβλέπει, μεταξύ άλλων, την ίδρυση δημόσιων ΙΕΚ με τμήματα για ΑμεΑ, το οποίο και εγκαινιάζεται σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη το 2014. Εκτός από την ειδικότητα του ξεναγού σε μουσεία και αρχαιολογικούς-πολιτιστικούς χώρους για τυφλά και κωφά άτομα και του απομαγνητοφωνητή συνομιλιών-πρακτικών, ένα ακόμη τμήμα αφορά στην ειδικευση του βοηθού φυσικοθεραπευτή. Πρόκειται για τη δεύτερη απόπειρα εκπαίδευσης των τυφλών ατόμων στο συγκεκριμένο κλάδο, με την πρώτη να έχει ξεκινήσει ήδη από το 2006 στο πλαίσιο μίας σειράς σεμιναρίων που διοργάνωσε το ιδιωτικό ΙΕΚ Ακμή. Αν και τα «ανοίγματα» αυτά

και μία από τις μεγάλες κατακτήσεις του συνδικαλιστικού τους αγώνα. Μετά από πολλές πιέσεις για νομοθετικές ρυθμίσεις που θα αναγνώριζαν τα τυπικά προσόντα των τυφλών εργαζομένων και, επομένως, θα τους τοποθετούσαν σε υψηλότερη βαθμολογική και μισθολογική κλίμακα από εκείνη στην οποία ανήκαν, το κίνημα κατόρθωσε να επιτύχει την αναγνώριση του επαγγέλματος του τηλεφωνητή από το κράτος και την καθιέρωσή του ως της μοναδικής εργασίας που καταξίωσε κοινωνικά τα τυφλά άτομα και που «από κει και πέρα τους επέτρεπε να δημιουργήσουν την προσωπική και οικογενειακή τους ζωή».

Πολύ σημαντικό ρόλο στην επαγγελματική καταξίωση και κοινωνική ανέλιξη των τυφλών ατόμων έπαιξε η ίδρυση του Πανελληνίου Συνδέσμου Τυφλών (στο εξής Π.Σ.Τ.) το 1932 στην Αθήνα. Αποτελώντας τον πρώτο φορέα αυτοοργάνωσης, όχι μόνο των τυφλών, αλλά και των ανάπηρων ατόμων συνολικά στην Ελλάδα, έθεσε τις βάσεις για τη σταδιακή μετάβαση από τη φιλανθρωπική φροντίδα στην αυτοδιοίκηση και την αυτονόμησή τους, δηλώνοντας, μεταξύ άλλων, ότι επιθυμούσαν να θέσουν τα ίδια τις ανάγκες και τις προτεραιότητες, αντί να εκπροσωπούνται από άλλους. Το 1937, μάλιστα, πραγματοποίησε και την πρώτη δημόσια διαμαρτυρία με αίτημα την προστασία του κράτους και την αναγνώριση δικαιώματος προνοιακού επιδόματος. Ήταν τότε που πολλοί/ές τυφλοί/ές έπεσαν στις γραμμές του τράμ διακόπτοντας την κυκλοφορία του, ως ένδειξη διαμαρτυρίας, από τη μία, «για να δημιουργήσουν εντυπώσεις», από την άλλη. Η κινητοποίηση του Π.Σ.Τ. στο Υπουργείο Παιδείας και Πρόνοιας το 1963 αποτέλεσε τον επόμενο σταθμό του κινήματος, καθώς σήμανε την έναρξη καταβολής του επιδόματος που είχε προβλέψει για μικρό αριθμό δικαιούχων ο Νόμος 1904 του 1951, ο πρώτος νόμος που ψηφίστηκε για την τυφλότητα.⁵⁰ Από τότε και στο εξής, το κίνημα άρχισε να δυναμώνει σταδιακά. Όπως αναφέρει ο Π.Σ.Τ. στην ιστοσελίδα του, η συνειδητοποίηση για ενότητα των τυφλών ενισχύθηκε, ενώ το 1975 ενσωματώθηκε στο φορέα και το Εθνικό Συμβούλιο Τυφλών Ελλάδος, που είχε ιδρυθεί από τα τέλη του 1950.

Ωστόσο, ήταν οι διεκδικήσεις του 1976 για την κρατικοποίηση του Οίκου Τυφλών που διαδραμάτισαν κομβικό ρόλο στην αναγνώριση των δικαιωμάτων της τυφλότητας από το κράτος και στην αποδέσμευσή της από τη φιλανθρωπία. Η χρονιά

προς άλλους εργασιακούς χώρους αποτελούν σημαντικό βήμα για την επαγγελματική αποκατάσταση των τυφλών ατόμων, το ζήτημα είναι, όπως ανέφεραν κάποιοί/ες από τους/τις συνομιλητές/ήτριές μου που είχαν παρακολουθήσει τα πρώτα σεμινάρια, να δημιουργηθούν και οι κατάλληλες υποδομές, ώστε να μπορέσει κανείς να αξιοποιήσει το πτυχίο του και στην πράξη.

⁵⁰ Ο συγκεκριμένος νόμος αναλύεται παρακάτω, καθώς αποτελεί τη βάση για τις υπόλοιπες, σχετικές με την τυφλότητα, νομοθετικές ρυθμίσεις.

εκείνη υπήρξε ο σημαντικότερος ίσως σταθμός στην ιστορία του χώρου των τυφλών, καθώς βιώθηκε ως ένα «μικρό πολυτεχνείο» ή ως «ο Μάης των τυφλών», όπως αναφέρουν χαρακτηριστικά κάποιοι από τους συμμετέχοντες. Στις 2 Μαΐου του 1976, οικότροφοι του Οίκου Τυφλών, τυφλοί εργαζόμενοι, μικροπωλητές και ο Π.Σ.Τ., με συνθήματα «Ψωμί, δουλειά και όχι ζητιανιά» και «Ψωμί, παιδεία και όχι επαιτεία», κατέλαβαν το κτίριο ως διαμαρτυρία ενάντια στη στρατιωτική και εκκλησιαστική διοίκηση και με σκοπό να διεκδικήσουν το δικαίωμά τους στην αυτοδιοίκηση, την εργασία και την εκπαίδευση.⁵¹ Επρόκειτο για ένα πεντάμηνο εγχείρημα (όσο, δηλαδή, διήρκεσε η κατάληψη), η σημασία του οποίου τονίζεται από διάφορες αφηγηματικές λεπτομέρειες σχετικά με τις αρνητικές αντιδράσεις που αντιμετώπισαν εκείνη την περίοδο οι τυφλοί/ές διαμαρτυρόμενοι/ες. Για παράδειγμα, κάποιοι θυμούνται ότι η τότε διοίκηση έφτασε στο σημείο να διακόψει την παροχή ρεύματος και νερού στο κτίριο, ενώ οι κάτοικοι της γύρω περιοχής στήριζαν καθημερινά τους/τις καταληψίες, προσφέροντάς τους φαγητό ή ό,τι άλλο χρειαζόνταν. Άλλοι, θέλοντας να τονίσουν τη σκληρότητα του αρχιμανδρίτη που συμμετείχε στο διοικητικό συμβούλιο και του θεσμού της εκκλησίας γενικά, σχολίασαν λεπτομέρειες της προσωπικής του ζωής (ως ένδειξη της απανθρωπιάς του αναφέρονται, λόγου χάρη, δύο άγριοι σκύλοι που είχε στην ιδιοκτησία του και που κάποτε επιτέθηκαν σε μία γυναίκα). Κρατικοί αρμόδιοι πραγματοποιούσαν αιφνίδιες επισκέψεις στα σπίτια των τυφλών, προκειμένου να διαπιστώσουν την ανάγκη τους για οικονομική βοήθεια. Έτσι, αν κάποιος διέθετε τηλεόραση ή είχε το σπίτι του στρωμένο με χαλιά, δεν κρινόταν αρκετά άπορος για να του καταβληθεί το επίδομα που προέβλεπε ο νόμος 1904/1951.

Τέτοιες και άλλες αφηγήσεις ή/και αναπαραστάσεις του συμβάντος δηλώνουν τη βαρύτητα εκείνης της προσπάθειας για ένα άνοιγμα προς την ανεξαρτησία και την αναγνώριση των τυφλών ατόμων. Ενδεικτικό της σημασίας αυτής είναι και το ότι τα γεγονότα του 1976 εξακολουθούν να τροφοδοτούν τις σημερινές διεκδικήσεις. Όπως συγκεκριμένα αναφέρει ο Ηλίας Μαριόλας:

Και εκεί λοιπόν, ενωμένοι, όσο ποτέ, οι τυφλοί διεκδίκησαν πράγματα, τα οποία μείναν ιστορικά. Και σήμερα ακόμη μας οδηγούν αν θέλεις, μας δείχνουν την κατεύθυνση στην οποία πρέπει να κινηθούμε. Τα βασικά συνθήματα των ημερών εκείνων είναι ακόμη θα 'λεγα αναλλοίωτα. Το σύνθημα ψωμί, δουλειά και όχι ζητιανιά είναι ένα σύνθημα που πραγματικά

⁵¹ Για μία συνεπή κινηματογραφική αποτύπωση των τότε κινητοποιήσεων, βλ. το μεγάλο μήκους ντοκυμαντέρ της Μαρίας Χατζημιχάλη-Παπαλιού «Ο αγώνας των τυφλών» (1977). Βλ. επίσης το άρθρο της *Ελευθεροτυπίας* στις 2 Μαΐου 2006.

έχει διαστάσεις προς το κοινωνικό, το οικονομικό και το μορφωτικό. Όταν λέει ψωμί εννοεί το δικαίωμα στην πρόνοια, η δουλειά στην εργασία και το όχι ζητιανιά στην αξιοπρέπεια. Η ψωμί, παιδεία και όχι επαιτεία ακόμη περισσότερο, ακόμα πιο σύνθετο σύνθημα και μήνυμα, το οποίο βασικά το ακολουθούμε από τότε.

Οι κινητοποιήσεις αυτές οδήγησαν στη δημοσιοποίηση του Οίκου Τυφλών το 1979, καθώς και στην απαρχή για την ψήφιση νόμων σημαντικών για την προστασία και διευκόλυνση των τυφλών, όπως η εθελούσια αποχώρηση με πλήρη σύνταξη μετά από δεκαπέντε χρόνια εργασίας ως τηλεφωνητών/ριών (Ν. 612/1977). Ο συγκεκριμένος νόμος αφορούσε κυρίως όσους/ες είχαν εισαχθεί στο επάγγελμα σε μεγάλη ηλικία, ενώ παράλληλα προστάτευε από διάφορες νευρολογικές παθήσεις και ενδεχόμενη βαρηκοΐα, λόγω της συνεχούς χρήσης των ακουστικών. Το βασικό επιχείρημα που χρησιμοποιήθηκε, όπως μου εξήγησε ο πρόεδρος του Π.Σ.Τ., ήταν ότι «τυφλότητα και κώφωση [...] είναι ο χειρότερος συνδυασμός. Δεν μπορείς να βοηθηθείς από πουθενά. Δηλαδή άλλο να κουτσαίνεις και να μη βλέπεις, άλλο να κουτσαίνεις και να μην ακούς [...] και άλλο να μη βλέπεις και να μην ακούς».⁵² Άλλες βασικές ρυθμίσεις που θεσπίστηκαν τότε προέβλεπαν την απορρόφηση των τυφλών τηλεφωνητών/τριών στο δημόσιο και τον ευρύτερο δημόσιο τομέα, ενώ με το Νόμο 963 του 1979 αποφασίστηκε η αναγκαστική τοποθέτηση ενός συγκεκριμένου ποσοστού ατόμων σε θέσεις του ιδιωτικού τομέα. Στο επίπεδο αυτό της επαγγελματικής αποκατάστασης, ως ιστορικός αναφέρεται ο μετέπειτα Νόμος 1648/1986, ο οποίος παρέμεινε σε ισχύ για δώδεκα χρόνια και τοποθέτησε πολλά τυφλά άτομα σε θέσεις εργασίας. Εκτός του ότι προέβλεπε την αύξηση του ποσοστού θέσεων στις ιδιωτικές επιχειρήσεις, έδινε ένα ακόμη πλεονέκτημα, καθορίζοντας ότι το 80% των τηλεφωνητών/ριών του δημοσίου θα πρέπει να καταλαμβάνεται από τυφλούς/ές πτυχιούχους των σχολών τηλεφωνητών του δημοσίου ΙΕΚ «Τειρεσίας». Η αναγνώριση του συγκεκριμένου πτυχίου ως μέσης εκπαίδευσης βελτίωσε τις συνθήκες εργασίας, τουλάχιστον σε επίπεδο μισθού και βαθμίδας.⁵³

⁵² Διάφοροι νόμοι που ακολούθησαν τα επόμενα χρόνια (Ν. 1619/1987 και 227/1994) προέκτειναν τη συγκεκριμένη ρύθμιση σε όλους τους δημόσιους οργανισμούς εργασίας τυφλών τηλεφωνητών. Ωστόσο, ένα παράπλευρο πρόβλημα της εθελούσιας αποχώρησης σήμερα είναι το νεαρό της ηλικίας των συνταξιούχων και η δυσκολία διαχείρισης του ελεύθερου χρόνου τους. Εκτός από αυτήν την κοινωνική συνέπεια, που έχει και δυσμενείς ψυχολογικές προεκτάσεις, το ζήτημα είναι επιπλέον οικονομικό, καθώς οι συντάξεις δεν αυξάνονται με ρυθμό ανάλογο των μισθών. Το αποτέλεσμα είναι ότι με τα χρόνια η εθελούσια σύνταξη μετατρέπεται σε ένα επίδομα επικουρικό.

⁵³ Για μία μετέπειτα σημαντική βελτίωση της συγκεκριμένης ρύθμισης, βλ. το νόμο 2643/1998 σχετικά με τη «μέριμνα για την απασχόληση προσώπων ειδικών κατηγοριών». Για επιπλέον συμπληρώσεις βλ. Ν. 3051/02, Ν. 3227/04 και Ν. 3304/05.

Οι πρώτες αυτές νομοθετικές ρυθμίσεις, καθώς και η άνοδος του ΠΑΣΟΚ το 1981 στην κυβερνητική εξουσία σηματοδότησαν μία νέα σελίδα στην αγωνιστική ιστορία της τυφλότητας στην Ελλάδα. Η δεκαετία του 1980 χαρακτηρίζεται από τη δυναμικότητα ως προς τις παρεμβάσεις που έγιναν και τις βάσεις που τέθηκαν για περαιτέρω εξελίξεις στον χώρο των τυφλών. Επεκτάθηκε το προνοιακό επίδομα σε όλους τους Έλληνες τυφλούς ανεξάρτητα από το εισόδημα ή την περιουσία τους (Ν. 1480/1981), προβλέφθηκαν σημαντικές φοροαπαλλαγές (Ν. 1160/1981), ελήφθησαν μέτρα για τη μείωση ή τη δωρεάν μετακίνηση τόσο των ίδιων, όσο και των συνοδών τους με τα μέσα μαζικής μεταφοράς, καθιερώθηκε η εισαγωγή τους στις τριτοβάθμιες σχολές εκπαίδευσης χωρίς εξετάσεις και ψηφίστηκε ο πρώτος νόμος για την ειδική εκπαίδευση (Ν. 1143/1981). Σε γενικές γραμμές, το ΠΑΣΟΚ της δεκαετίας του 1980 και συγκεκριμένα ο Άνδρας Παπανδρέου έχουν μείνει στην ιστορία της τυφλότητας ως η προωθητική δύναμη του κινήματος των τυφλών και των αναπήρων γενικότερα. Ο Στέφανος, για παράδειγμα, παρότι διαφωνούσε με πολλές από τις πιο σύγχρονες πολιτικές επιλογές του συγκεκριμένου κόμματος, εξακολουθούσε να το υποστηρίζει μέχρι και πριν μία εξαετία περίπου. Είναι η «εγγνωμοσύνη» και η «νοσταλγία» που τον ωθούσαν σε αυτή την πολιτική προτίμηση, το γεγονός, όπως είπε και ο ίδιος, ότι «με το ΠΑΣΟΚ μπόρεσαν να μπουν οι ανάπηροι στη Βουλή. Έως τότε ήξεραν μόνο τον τυφλό μουσικό [...] Μπορεί βέβαια να το έκανε και για τις ψήφους, αλλά δεν μπορείς να ξεχάσεις και το καλό που έκανε για τους τυφλούς».

Με αυτές τις δημόσιες πολιτικές «1^{ης} γενιάς» – έτσι ονομάζει το αναπηρικό κίνημα τη σειρά των νόμων που ψηφίστηκαν για την αναπηρία κατά τη διάρκεια του 1980 (Βαρδακαστάνης 2006-2007: 6) – ως κοινωνική και αγωνιστική παρακαταθήκη, η επόμενη δεκαετία του 1990 χαρακτηρίζεται για το άνοιγμά της προς ευρωπαϊκούς, διεθνείς και παγκόσμιους θεσμούς και οργανώσεις σχετικές με την τυφλότητα, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση Τυφλών (EBU) και η Παγκόσμια Ένωση Τυφλών (WBU), στις οποίες ο Π.Σ.Τ. εκπροσωπεί επίσημα τον ελληνικό χώρο των τυφλών. Επιπλέον, με την οικονομική στήριξη διαφόρων προγραμμάτων χρηματοδοτούμενων από την Ευρωπαϊκή Ένωση, μπόρεσε να καθιερώσει διάφορες υπηρεσίες και δομές, όπως τα μαθήματα κινητικότητας, προσανατολισμού και δεξιοτήτων καθημερινής διαβίωσης, την υπηρεσία επαγγελματικού προσανατολισμού και αποκατάστασης, μονάδες φροντίδας τυφλών τρίτης ηλικίας και εξυπηρέτησης τυφλών πολυανάπηρων ατόμων, ειδικές βιβλιοθήκες, εκθέσεις τεχνικών βοηθημάτων, κ.ά. Σήμερα, «ο Πανελλήνιος», όπως συνηθίζουν να ονομάζουν τον Π.Σ.Τ. τα μέλη του για λόγους συντομίας,

διαθέτει πανελλαδική εκπροσώπηση και έκφραση σε δέκα περιφερειακές και τοπικές ενώσεις σε διάφορα σημεία της Ελλάδας και αποτελεί τον βασικό κορμό της Εθνικής Ομοσπονδίας Τυφλών (Ε.Ο.Τ.), η οποία ιδρύθηκε το 2005 με σκοπό την εσωτερική ενότητα και τη συνδικαλιστική ολοκλήρωση του χώρου των τυφλών. Στη σύγχρονη εκδοχή τους οι διεκδικήσεις αυτονόμησης εκφράζονται με πιο δυναμικά σε σχέση με το παρελθόν συνθήματα, όπως «Οι τυφλοί δεν απαιτούν, απαιτούν», «Τίποτα δεν χαρίζεται, τα πάντα κατακτώνται», ή «Τίποτα για εμάς, χωρίς εμάς» (κατ' αναλογία του συνθήματος της Εθνικής Συνομοσπονδίας ΑμεΑ, αλλά και του ευρωπαϊκού αναπηρικού κινήματος, «τίποτα για τα ΑμεΑ, χωρίς τα ΑμεΑ»). Εκτός από το στίγμα αγωνιστικής διάθεσης και δράσης που θέλουν να δηλώσουν, εκφράζουν επίσης και το αίτημα προς την ελληνική πολιτεία για επιπλέον και πιο συστηματική οικονομική στήριξη, και άρα για επίσημη αναγνώριση του ότι ο συγκεκριμένος φορέας βρίσκεται σε άμεση επαφή με τα προβλήματα και τις ανάγκες των τυφλών ατόμων, κατέχοντας μία πρακτική και καθημερινή γνώση, τέτοια που το κράτο δε θα μπορούσε να διαθέτει.

Αν και ο ρόλος του Πανελληνίου έχει υπάρξει κρίσιμος για την πορεία της τυφλότητας στην Ελλάδα, τα γεγονότα του 1976 εξακολουθούν να αποτελούν ένα σημείο ρομαντικής αναπόλησης.⁵⁴ Έτσι, συχνά ακούγεται το παράπονο ότι η ηγεσία του κινήματος δε διαθέτει πλέον τη θερμότητα, την αυθεντικότητα και την έντονη δράση του παρελθόντος. Ερχόμενη κυρίως από τον χώρο της αριστεράς, η νοσταλγική αυτή διάθεση εκφράζει επιπλέον και ένα κριτικό σχόλιο για το αδιέξοδο στο οποίο έχει περιέλθει σήμερα το συνδικαλιστικό κίνημα των τυφλών – και της αναπηρίας γενικά.⁵⁵ Πρόκειται για ένα σχόλιο, το οποίο συνήθως αρθρώνεται για να αποδώσει την ευθύνη του προβλήματος στις κινήσεις και τις επιλογές της μέχρι πρότινος πασοκικής παράταξης του συνδικαλιστικού χώρου των τυφλών. Συγχρόνως αφήνει ένα ίχνος της πολύχρονης πολιτικής αντιπαράθεσης μεταξύ κέντρου και αριστεράς του χώρου, η

⁵⁴ Μία λιγότερο γνωστή πτυχή του αναπηρικού κινήματος στην Ελλάδα αποτελεί η αντιστασιακή δράση που ανέπτυξαν οι ανάπηροι πολέμου του 1940. Απαιτώντας αρχικά τη βελτίωση των συνθηκών περίθαλψης στα νοσοκομεία της Αθήνας όπου νοσηλεύονταν, οργανώθηκαν σε επιτροπές, οι οποίες πραγματοποίησαν την πρώτη διαδήλωση της αντίστασης και στη συνέχεια εγγκολπώθηκαν από το ΕΑΜ. Βλ. σχετικά <http://www.disabled.gr/i-istoria-tou-anapirikou-kinimatos-stin-ellada/>

⁵⁵ Είναι ενδιαφέρον ότι, αν και το κίνημα των ανάπηρων ατόμων στην Ελλάδα συγκροτήθηκε από «τα κάτω», ως αντίδραση στις τότε συνθήκες κοινωνικού αποκλεισμού τους, πλέον εκφράζεται σχεδόν αποκλειστικά από συνδικαλιστικούς φορείς που έχουν αποκτήσει ή διεκδικούν πρόσβαση στους μηχανισμούς της κρατικής εξουσίας. Ως εξαίρεση μπορούν να αναφερθούν κάποιες κινηματικές δράσεις που οργανώθηκαν στα τέλη του 2010, όπως η «Κίνηση καλλιτεχνών με αναπηρία» και η «Ομάδα προσβασιμότητας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης» που αποτελείται από φοιτητές με ή χωρίς αναπηρία.

όποια συμπυκνώνεται αρκετά εύστοχα μέσα από το παράδειγμα της λεγόμενης «ειδικής εκπαίδευσης» ή «αγωγής».

Λόγοι και πρακτικές των ειδικών δομών

Ο Φάρος αποτελεί σήμερα το μοναδικό ίσως χώρο στην Αθήνα δραστηριοποίησης και κοινωνικότητας των τυφλών ατόμων, καθώς, εκτός από τα εργαστήρια, διαθέτει επίσης μία σειρά εκπαιδευτικών και πολιτιστικών υπηρεσιών προσαρμοσμένων στις ανάγκες τους. Ορισμένες από αυτές είναι τα τμήματα για εκμάθησης γραφής και ανάγνωσης Braille, ορθογραφίας, αγγλικής γλώσσας και ηλεκτρονικών υπολογιστών, η δανειστική βιβλιοθήκη ομιλούντων ηχογραφημένων βιβλίων και άλλων τυπωμένων σε Braille, το γυμναστήριο, το εργαστήριο κεραμικής/γλυπτικής, οι ομάδες θεάτρου και βυζαντινής χορωδίας. Διαθέτει επιπλέον ένα κυλικείο, έναν χώρο κοινωνικής συγκέντρωσης όπως αλλιώς ονομάζεται, όπου τα τυφλά άτομα έχουν την ευκαιρία να γνωριστούν και να συναναστραφούν μεταξύ τους. Στο Φάρο στεγάζεται, επίσης, το Μουσείο Αφής. Μοναδικό στο είδος του στην Ελλάδα, φιλοξενεί μία συλλογή από «πιστά» αντίγραφα αντικειμένων προερχόμενων από την ελληνική αρχαιότητα, τα οποία, σε αντίθεση με τις συνηθισμένες πρακτικές των μουσείων, επιτρέπεται να αγγιχθούν.⁵⁶ Τέλος, ένα σημαντικό κομμάτι για την εύρυθμη λειτουργία του Φάρου είναι η εθελοντική εργασία για τη συνοδεία τυφλών ατόμων σε διάφορες πολιτιστικές δραστηριότητες (π.χ., θέατρο, εκδρομές) ή/και καθημερινές τους υποχρεώσεις (σε δημόσιες υπηρεσίες, νοσοκομεία, πανεπιστήμια, κ.λπ.), για την επίσκεψη μοναχικών ατόμων στον χώρο τους και την ανάγνωση βιβλίων και εγγράφων, καθώς και για την ηχογράφηση βιβλίων ή την εκτύπωσή τους σε Braille. Η ξενάγηση επισκεπτών και σχολικών τάξεων στο Μουσείο Αφής, καθώς και η επιτήρηση και φροντίδα του είναι ένας ακόμη χώρος όπου μπορεί κάποιος να προσφέρει εθελοντικά τον χρόνο του.

Σε γενικές γραμμές, στις δραστηριότητες του Φάρου συμμετέχουν κυρίως τυφλά άτομα και άτομα με προβλήματα όρασης που κατοικούν στην ευρύτερη περιοχή της Καλλιθέας. Λόγω της ίδρυσης του Οίκου Τυφλών και μετέπειτα Κέντρου Εκπαίδευσης και Αποκατάστασης Τυφλών, ο συγκεκριμένος δήμος υπήρξε τόπος συγκέντρωσης και μόνιμης κατοικίας πολλών τυφλών ατόμων. Θα μπορούσε, έτσι,

⁵⁶ Στο Μουσείο Αφής αναφέρομαι αναλυτικά στο κεφ. 4, καθώς παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον από την άποψη του πώς νοηματοδοτείται η αίσθηση της αφής σε χώρους παραγωγής και αναπαραγωγής πολιτισμικής γνώσης.

να ισχυριστεί κανείς ότι ο Φάρος αποτελεί, κατά μία έννοια, τόπο ενηλικίωσης όσων μαθήτευσαν στο ΚΕΑΤ. Η αίσθηση εγκλεισμού και ιδρυματοποίησης που προξενεί αυτή η χωρική «συνέχεια» και μετάβαση από τη μία ειδική δομή στην άλλη, γίνεται εμφανής και από το γεγονός ότι αρκετά από τα μέλη του Φάρου, περιμένοντας να «μπουν» στο επόμενο μάθημα ή δραστηριότητα, συνηθίζουν να περνούν σημαντικό μέρος της ημέρας τους περιφερόμενα άσκοπα στους διαδρόμους του κτιρίου – κατά μόνας, ή σε ζευγάρια πιασμένα αγκαζέ που περπατούν σε αργό ρυθμό και σέρνοντας τα πόδια τους. Παρακολουθώντας τέτοιες εικόνες κατά τη διάρκεια της δικής μου εθελοντικής παρουσίας στο Φάρο, άρχισα να αποκτώ μία αίσθηση εγκλωβισμού και παραίτησης σε αυτόν – τέτοια που αποκτά κανείς σε ιδρύματα, όπως τα νοσοκομεία – και κατ’ επέκταση να διερωτώμαι για το ρόλο που μπορεί να παίζει στη βελτίωση της αυτονομίας των τυφλών μελών του. Οι συχνές συγκρούσεις τους με τη διοίκηση, η καχυποψία τους για τις προθέσεις της και τη διαχείριση των διαθέσιμων και συνήθως περιορισμένων οικονομικών πόρων, καθώς και οι συνεχείς κατηγορίες εναντίον της για συντηρητισμό ήρθαν να ενισχύσουν τον προβληματισμό μου.

Συζητώντας το ζήτημα με άτομα που είχα συναναστραφεί ως εργαζόμενη στο αθλητικό σωματείο, με άτομα δηλαδή πιο δραστήρια, που κάποτε συμμετείχαν στον Φάρο, αλλά που πλέον είχαν αποδεσμεύσει την καθημερινότητά τους από αυτόν, προέκυψε ένα αδιέξοδο. Όταν ανέφερα την κατάπληξή μου για όσους/ες περνούν τόσες ώρες της ημέρας στο Φάρο, η απάντηση της Φλώρας ήταν αποστομωτική. «Εκεί λες δόξα το Θεό που υπάρχει κι αυτό το ίδρυμα, γιατί διαφορετικά ο άλλος θα είχε αυτοκτονήσει». Εκφράζοντας μία πιο αριστερή πολιτική ιδεολογία, ο Κώστας αρχικά άσκησε κριτική στη λειτουργία του. «Αποτελείται από συντηρητικά σωματεία και ο πρόεδρος του παραμένει στην εξουσία προσπαθώντας να κάνει τα χατήρια όλων. Θα μπορούσε να προσφέρει πολλά πράγματα, αλλά δεν το κάνει γιατί κυνηγεί τις ψήφους», τόνισε, συγκλίνοντας με την κοινή για τα μέλη του Φάρου άποψη ως προς την ψηφοθηρία που διακρίνει τη διοίκηση. Ωστόσο, όπως εξήγησε περαιτέρω, οι λόγοι για αυτή την ιδρυματοποίηση δε σχετίζονται μόνο με την κακοδιαχείριση και την ύπαρξη συντηρητικών νοοτροπιών, αλλά και την έλλειψη κοινωνικών υποδομών κατάλληλων για την τυφλότητα, με την απουσία, δηλαδή, κάποιου κινήτρου ή στόχου πιο ανοιχτού προς την ευρύτερη κοινωνία. «Δεν μπορείς του άλλου να του δώσεις μία κλοτσιά και να του πεις κοινωνικοποίησου. Χρειάζονται δομές. Πού να πάει;».

Το ζήτημα των ειδικών δομών και υποδομών ανακύπτει πιο έντονα στην περίπτωση των ειδικών σχολείων και ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια που οι σχολές για

τυφλά άτομα παρουσιάζουν σοβαρά προβλήματα λόγω των περικοπών του κρατικού προϋπολογισμού για κοινωνικές δαπάνες. Ο Ήλιος, λόγω χάρη, εκτός από τη διαρκή αντιπαράθεση με τις δημοτικές αρχές της Θεσσαλονίκης για την ολοκλήρωση της κρατικοποίησής του, πλέον υπολειτουργεί λόγω της μακροχρόνιας μη-πληρωμής των εργαζομένων και των λειτουργικών εξόδων της σχολής (π.χ., έχει διακοπεί η παροχή διαφόρων υπηρεσιών ή δε δέχονται, όπως παλαιότερα, να στεγάσουν άτομα άνω των δεκαοχτώ ετών). Μία σειρά από απεργιακές κινητοποιήσεις των υπαλλήλων και διεκδικήσεις των ίδιων των τυφλών ατόμων κατά τη διάρκεια του 2010, έχουν συχνά απειλήσει τη σχολή με ολοκληρωτικό κλείσιμο.⁵⁷ Το ίδιο κλίμα «εγκατάλειψης από το κράτος», όπως χαρακτηρίζεται συχνά η κατάσταση, παρουσιάζει και το ΚΕΑΤ, όταν, για παράδειγμα, μία από τις συνέπειες των οικονομικών δυσχεριών, πέρα από την έλλειψη μόνιμου και επιπλέον εκπαιδευμένου προσωπικού,⁵⁸ είναι και ο μη διαχωρισμός ανάμεσα σε τυφλά άτομα και άτομα με νοητική αναπηρία.⁵⁹ Μολονότι ο Π.Σ.Τ. και η Εθνική Ομοσπονδία Τυφλών πιέζουν για την άμεση επίλυση τέτοιων και άλλων ζητημάτων με επιστολές διαμαρτυρίας προς διάφορους κρατικούς φορείς και πολιτικά πρόσωπα, μία από τις απόψεις που εκφράζεται από τα τυφλά άτομα είναι ότι το συνδικαλιστικό τους κίνημα έχει περιέλθει σε τέλμα. Η διαφωνία μεταξύ της κεντρώας και αριστερής παράταξης (Πλατιά Δημοκρατική Συνεργασία και Ενωτική Συνδικαλιστική Κίνηση αντίστοιχα – στο εξής ΠΔΣ και ΕΣΚ) ως προς την ανάγκη ύπαρξης ειδικών σχολείων για τυφλά άτομα αποπνέει την πολύχρονη κομματική αντιπαράθεση μεταξύ ΠΑΣΟΚ και ΚΚΕ, και την ίδια στιγμή αποτυπώνει ένα από τα αδιέξοδα που αντιμετωπίζει η τυφλότητα στην Ελλάδα: την φθορά των παλαιών δομών και την ανυπαρξία νέων.

⁵⁷ Την άνοιξη του 2010 προβλήθηκε στην ελληνική ιδιωτική τηλεόραση το ρεπορτάζ *Πρωταγωνιστές* του Σταύρου Θεοδωράκη με θέμα διάφορες προσωπικές ιστορίες τυφλών-μελών του Ήλιου. Το θέμα της εκπομπής ήταν η ευαισθητοποίηση του ευρύτερου κοινού απέναντι στην τυφλότητα γενικά και το μέλλον της σχολής ειδικότερα. Στοχεύοντας, ωστόσο, στο συναίσθημα της συγκίνησης, το πρίσμα μέσα από το οποίο παρουσιάστηκαν οι συγκεκριμένες ιστορίες αποδείχθηκε ιδιαίτερα στερεοτυπικό. Αυτό που τονίστηκε ήταν η εικόνα του ανάπηρου-ήρωα που διαθέτει αρκετή ψυχική δύναμη για να ανταπεξέλθει όχι μόνο στις δυσκολίες της τυφλότητας, αλλά και σε εκείνες που επιπλέον δημιουργούν η αδιαφορία του κράτους και οι νεοεισαχθείσες τότε πολιτικές λιτότητας.

⁵⁸ Ένα από τα βασικότερα προβλήματα του ΚΕΑΤ από την έναρξη της οικονομική ύφεσης και έπειτα είναι ότι έχει υιοθετήσει την προσφιλή πλέον τακτική να μην προσλαμβάνει τους εργαζομένους του, αλλά να τους «ενοικιάζει» από ιδιωτικές εταιρείες.

⁵⁹ Το ίδιο πρόβλημα συνύπαρξης των δύο κατηγοριών αναπηρίας συναντάται τόσο στα μαθήματα του Φάρου, όσο και σε διάφορες επίσημες αθλητικές διοργανώσεις ΑμεΑ, με αποτέλεσμα να προκύπτουν δυσκολίες και δυσλειτουργίες στη διεξαγωγή των δραστηριοτήτων και των αθλημάτων. Εκτός από τα ζητήματα αδιαφορίας και μη-οργάνωσης που δηλώνει μία τέτοια κατάσταση, η συνύπαρξη αυτή σχετίζεται επίσης με την πολιτισμική σύνδεση μεταξύ τυφλότητας και του ά-λογου, της μη-νόησης, όπως αναλύω στο επόμενο κεφάλαιο.

Πιο συγκεκριμένα, αυτό που τονίζεται από την πλευρά της ΠΔΣ, η οποία πλειοψηφεί στον Π.Σ.Τ., είναι η σημασία της ένταξης στη βλέπουσα κοινωνία, με αποτέλεσμα οι ειδικοί χώροι να αντιμετωπίζονται ως αναγκαίο κακό. Ο πρόεδρος του Π.Σ.Τ., για παράδειγμα, έχοντας κατά νου την περίπτωση των πρώην σοσιαλιστικών χωρών, υποστηρίζει ότι αυτό που προσφέρουν οι ιδρυματικοί χώροι είναι εν τέλει μία «ψεύτικη ασφάλεια». Κάτι τέτοιο αποδείχθηκε περίτρανα με την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος: «Τότε οι τυφλοί κοιτάζονταν με την υπόλοιπη κοινωνία σαν ξένοι και με τρομερή καχυποψία. Εμφανίστηκαν ξαφνικά ένα σωρό τυφλοί και ανάπηροι γενικά, που έμεναν, εκπαιδεύονταν και εργάζονταν σε κλειστές δομές και τους οποίους το κράτος δεν ήξερε πού να τους εντάξει. Και τους έκανε ζητιάνους και πάλι». Γενικότερα, ο πρόεδρος του Π.Σ.Τ. είναι υπέρ μία στέγης για όσους δεν έχουν στήριξη από το οικογενειακό τους περιβάλλον. Εντούτοις δεν πιστεύει ότι αυτό θα πρέπει να είναι το αίτημα για τα τυφλά άτομα συνολικά. Τα άσυλα στοιχίζουν πολύ πιο ακριβά για την κοινωνία, συγκριτικά με την εξασφάλιση από το κράτος μίας δουλειάς και ενός μικρού επιδόματος σε όσους/ες μπορούν να εργαστούν. Επιπλέον, δεν είναι ιδιαίτερα διαδεδομένα στην Ελλάδα, λόγω του ότι ο θεσμός της οικογένειας εξακολουθεί να είναι ισχυρός. Το χαρακτηριστικό αυτό, κατά την άποψή του, πρέπει να διατηρηθεί ώστε να αποφευχθεί η ιδρυματοποίηση των τυφλών ατόμων.⁶⁰

Σε αντίθεση, λοιπόν, με το αίτημα της ΠΔΣ να αντικατασταθούν τα ειδικά σχολεία από σχολεία «ένταξης» ή «συνεκπαίδευσης», όπως αλλιώς ονομάζονται, η ΕΣΚ υποστηρίζει ότι χρειάζεται να διατηρηθούν τουλάχιστον μέχρι το δημοτικό. Στη συνέχεια, οι τυφλοί/ές μαθητές/ήτριες θα έχουν τη δυνατότητα να εκπαιδεύονται στα γενικά σχολεία με παράλληλη στήριξη από εκπαιδευτικούς ειδικής αγωγής κατά τη διάρκεια των μαθημάτων ή/και την παρακολούθηση συμπληρωματικών μαθημάτων όπου είναι αναγκαίο. Παρ' όλα αυτά, τα σχολεία ένταξης ενέχουν το σοβαρό κίνδυνο τα τυφλά παιδιά να καταλήξουν «αμέτοχοι θεατές» της εκπαιδευτικής διαδικασίας

⁶⁰ Η διατήρηση της ελληνικής οικογένειας ως φορέα στήριξης των ανάπηρων ατόμων αποτελεί ένα από τα καίρια ζητήματα του αναπηρικού κινήματος, καθώς εξακολουθεί να αντικαθιστά όχι μόνο τις κλειστές δομές φροντίδας και περίθαλψης (π.χ. ιδρύματα), αλλά και τις ανοιχτές, όπως είναι οι Στέγες Αυτόνομης ή Ημιαυτόνομης Διαβίωσης ΑμεΑ. Αν και για την ίδρυση και λειτουργία των τελευταίων έχει παρθεί σχετική υπουργική απόφαση ήδη από το 1996 (Αριθ. Π4β/οικ.4681) με στόχο την αποϊδρυματοποίηση, ο αριθμός τους ανά την Ελλάδα είναι χαρακτηριστικά μικρός. Τα σοβαρά και διειπίλυτα προβλήματα υποστελέχωσης και υποχρηματοδότησης που παρουσιάζουν άλλοι οργανισμοί παροχής κοινωνικών υπηρεσιών (π.χ. τα Κέντρα Δημιουργικής Απασχόλησης Παιδιών με Αναπηρία ή τα Κέντρα Εκπαίδευσης Κοινωνικής Υποστήριξης και Κατάρτισης ΑμεΑ) κάνουν ακόμη πιο έντονο τον εγκλωβισμό της οικογένειας, και δη των γυναικών, στον παραδοσιακό τους ρόλο ως αποκλειστικά υπεύθυνων για τη φροντίδα των ανάπηρων ατόμων. Επιπλέον, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Τεντόμας (2011), ξεπερνώντας το δίλημμα για την ύπαρξη ή όχι ειδικών δομών, η αναπηρία δεν κατασκευάζεται μόνο εντός των ειδικών σχολείων, αλλά αιωρείται παντού στην κοινωνία.

(στο μάθημα της γυμναστικής, για παράδειγμα, πολλά παίρνουν απαλλαγή). Από τη μία πλευρά, ο κίνδυνος αυτός εκφράζει τη δυσπιστία ως προς τη διάθεση και τις δυνατότητες της πολιτείας να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις των σχολείων ένταξης προκειμένου να λειτουργήσουν αποτελεσματικά (ειδικά εκπαιδευμένο προσωπικό, κτιριακές και γενικότερες υποδομές, κ.λπ.), μία δυσπιστία η οποία εκδηλώνεται και σε σχέση με τις πολιτικές επιδιώξεις της ΠΔΣ, καθώς έχει συχνά κατηγορηθεί ότι υπηρετεί τα συμφέροντα της εκάστοτε κυβέρνησης και κυρίως του ΠΑΣΟΚ, όταν αυτό ήταν στην εξουσία.⁶¹ Από την άλλη, θεωρείται ότι τα σχολεία ένταξης δεν προστατεύουν τα τυφλά παιδιά από τη δυσάρεστη εμπειρία του αποκλεισμού. Όπως αναφέρει και ο Κώστας:

Είναι δύσκολο το θέμα της ένταξης και της κοινωνικοποίησης [...]. Στο ειδικό σχολείο τα παιδιά μπορούν να παίζουν. Αυτό είναι πολύ σημαντικό. Σε ένα κανονικό δημοτικό μπορούν τα τυφλά παιδιά να παίζουν με τα βλέποντα; Ξέρω μία περίπτωση που η μαμά παρακαλούσε κάτι κορίτσια να πάρουν μαζί τους στην εκδρομή το δικό της. Ποτέ να μην πάω έτσι, αν είναι και ξέρω ότι η παρέα δε με θέλει.⁶²

Μία απάντηση στα προβλήματα που παρουσιάζουν οι ειδικοί χώροι, καθώς και μία από τις επιδιώξεις του ελληνικού αναπηρικού κινήματος σήμερα, είναι ο λεγόμενος «σχεδιασμός για όλους» ή «καθολικός σχεδιασμός» (universal design). Η προοπτική αυτή, την οποία τα κινήματα του εξωτερικού έχουν ενσωματώσει στο λόγο διεκδίκησής τους ήδη από τη δεκαετία του 1980, σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα της ανεμπόδιστης πρόσβασης και αναφέρεται στο σχεδιασμό αρχιτεκτονικών δομών και χρηστικών αντικειμένων που λαμβάνει υπόψη τις ανάγκες όλων των πολιτών, ανάπηρων και αρτιμελών. Για παράδειγμα, η κατασκευή ενός δρόμου θα πρέπει να προβλέπει την ύπαρξη ηχητικών σημάτων για τους τυφλούς, οπτικών σημείων για τους κωφάλαλους, ραμπών για τους κινητικά ανάπηρους, αλλά και ξενόγλωσσων επιγραφών για όσους δε γνωρίζουν ελληνικά. Με αυτόν τον τρόπο, η κοινωνία θα

⁶¹ Μία άλλη σημαντική διαμάχη μεταξύ ΠΔΣ και ΕΣΚ αφορά στο ύψος των κρατικών παροχών που δικαιούνται τα τυφλά άτομα. Ενώ η πρώτη υποστηρίζει ότι θα πρέπει να είναι αντιστρόφως ανάλογες της οικονομικής και οικογενειακής κατάστασης των δικαιούχων, η δεύτερη χαρακτηρίζει την πρακτική αυτή αντιλαϊκή και προκρίνει την κοινωνική παροχή σε ενιαία και μη εξατομικευμένη βάση.

⁶² Στο ντοκυμαντέρ του *Νυχτολούλουδα* (1998), ο σκηνοθέτης Νίκος Γραμματικός αποτυπώνει τη διαδικασία ένταξης ενός δωδεκαχρονου τυφλού αγοριού σε γενικό σχολείο, καθώς και στιγμές από τις εκπαιδευτικές δραστηριότητες του ΚΕΑΤ στις οποίες συμμετέχει καθημερινά. Αν και το ντοκυμαντέρ αναπαράγει αρκετά από τα στερεότυπα που συνοδεύουν την εμπειρία της τυφλότητας, χωρίς να την τοποθετεί σε ένα ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο, αλλά περιορίζοντάς την στην προσωπική προσπάθεια που καταβάλλει το ανάπηρο παιδί και η οικογένειά του για να ενταχθεί, ο Γραμματικός κατορθώνει να αποδώσει με αρκετή ευγλωτία την ανησυχία που αναφέρει ο Κώστας παραπάνω.

μπορέσει να ενσωματώσει στους κόλπους της ένα πολύ μεγάλο κομμάτι πολιτών, εξασφαλίζοντας και για τα ΑμεΑ μία πιο ισότιμη πρόσβαση και ενεργή συμμετοχή στο ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Αυτό που αναζητείται, με άλλα λόγια, στο πλαίσιο του καθολικού σχεδιασμού είναι λύσεις πρόσβασης, όχι μόνο στο φυσικό ή/και δομημένο περιβάλλον, αλλά και σε όλες τις δυνατότητες και δομές που προσφέρει η κοινωνία στο σύνολό της: συστήματα υγείας και εκπαίδευσης, εργασιακούς χώρους, μέσα μαζικής μεταφοράς, πολιτισμός, ψυχαγωγία.⁶³

Το συγκεκριμένο αίτημα μπορεί να ιδωθεί ως μία συμβολική κατάσταση που επιδιώκει να συμπεριλάβει όλα τα σώματα, ανάπηρα και αρτιμελή, ως μία ιδεατή συνθήκη του χώρου που θα φέρει τα μέλη της κοινωνίας πιο κοντά, μειώνοντας τους περιορισμούς της. Ωστόσο, όπως δείχνω αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, η ίδια η έννοια του «εμποδίου» καταλήγει να είναι περιοριστική, καθώς προσλαμβάνεται πάντα ως κάτι που βρίσκεται εκτός του εαυτού: εντοπίζεται στο περιβάλλον και στις δομές, ενίοτε και στο σώμα και χρειάζεται επιδιόρθωση, βελτίωση έως και εξαφάνιση. Ως εκ τούτου, η γενίκευση της «κοινωνίας που εμποδίζει» δεν αφήνει να φανούν πιο λεπτές αποχρώσεις του πώς μπορεί να βιώνεται η αναπηρία σε συμφραζόμενα οπτικής αρτιμέλειας. Η σχέση, λόγου χάρη, μεταξύ των διαφορετικών σωμάτων και αισθητηριακών επιστημολογιών, καθώς και η καθημερινή αλληλόδρασή τους με την υλικότητα του δομημένου ή υπό δόμηση χώρου, είναι ζητήματα που αναδεικνύουν στιγμές κατά τις οποίες η αναπηρία και η αρτιμέλεια συναντώνται, σημειώνοντας η μία τα σωματικά όρια της άλλης. Επίσης, λόγω του ότι βρίσκεται στον αντίποδα των ειδικών δομών, η λογική της ολιστικής προσέγγισης εξακολουθεί να παραπέμπει στη θεώρηση των αναπήρων ως μίας ομοιογενούς ομάδας, αυστηρά διαχωρισμένης από την αρτιμελή – η οποία επιπλέον θεωρείται ότι οφείλει έναν τέτοιο σχεδιασμό. Είναι δε εμπνευσμένη από τους υποστηρικτές του κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας και την παραδοχή ότι εν δυνάμει «όλα τα σώματα είναι ανάπηρα» (πρβλ. παραπάνω). Η ρητορική αυτή περί ανθρώπινης ομοιότητας συνιστά ένα από τα κύρια επιχειρήματα

⁶³ Για τις βασικές αρχές του καθολικού σχεδιασμού, αλλά και για μία κριτική ανάγνωσή τους ως ουτοπικών επιδιώξεων που δε λαμβάνουν υπόψη ότι το φυσικό περιβάλλον δεν μπορεί να γίνει πάντα προσβάσιμο, ή, ότι η άρση των εμποδίων στο σύνολό τους απαιτεί παρεμβάσεις σε έναν ήδη δομημένο χώρο που δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθούν, βλ. Shakespeare 2006α: 43-50. Μία ακόμη κριτική που έχει ασκηθεί στον καθολικό σχεδιασμό είναι ότι εντάσσεται στη λογική της παγκοσμιοποίησης και ότι αφορά σε καινοτομίες των πλούσιων χωρών που προσανατολίζονται περισσότερο στην οικονομική ανάπτυξη παρά στην κοινωνική βελτίωση. Το αποτέλεσμα αυτού είναι ότι το εύρος της πρόσβασης για τα ΑμεΑ περιορίζεται στην αναζήτηση νέων αγορών και οικονομικών ευκαιριών (Davidson 2006: 117). Αναφορικά, επίσης, με το κατά πόσο εν τέλει τα ανάπηρα άτομα συμμετέχουν στις αποφάσεις που ενέχουν τα διάφορα στάδια του καθολικού σχεδιασμού, βλ. ενδεικτικά Imrie 1996: 91-5.

και του ελληνικού αναπηρικού κινήματος για την κινητοποίηση και ευαισθητοποίηση της κοινωνίας. Συνθηματικές φράσεις, όπως «είμαστε όλοι ίσοι αλλά διαφορετικοί» και «η αρτιμέλεια δεν είναι δεδομένη», στοχεύουν στη συναισθηματική φόρτιση όχι μόνο των αναπήρων, αλλά και των αρτιμελών. Πρόκειται για έναν ομογενοποιητικό και εκφοβιστικό (για τους αρτιμελείς) λόγο, τον οποίο συχνά υιοθετούν και τυφλά άτομα, όπως ο Στέφανος:

Κι εγώ πριν τυφλωθώ δεν έδινα καμία σημασία στους ανάπηρους. Δεν μου περνούσε το θέμα καν απ' το μυαλό. Μετά όμως κατάλαβα ότι όλο και κάποιος κοντινός μας έχει κάποια αναπηρία. Οι ανάπηροι αποτελούν το 10% του πληθυσμού μας. Σημαντικό ποσοστό [...] Όπως είπε και σε μία εκδήλωση πριν καιρό ο Βαρδακαστάνης,⁶⁴ «σας χρειαζόμαστε όλους κοντά μας, γιατί η αρτιμέλεια μας δεν είναι δεδομένη».

Συμφωνώντας με την άποψη του κοινωνικού μοντέλου για την εν δυνάμει αναπηρία όλων των σωμάτων, ο Tobin Siebers μας λέει ότι η αρτιμελής κοινωνία δυσκολεύεται να αποδεχτεί ότι μόνο το 15% των ανάπηρων ατόμων δε γεννήθηκε με κάποια βλάβη και ότι οι περισσότεροι έγιναν ανάπηροι κατά τη διάρκεια της ζωής τους. Αντιθέτως, προτιμά να πιστεύει ότι τα ΑμεΑ αποτελούν μία μικρή, σταθερή και εκ γενετής ελλιπή πληθυσμιακή κατηγορία που προβάλλει υπερβολικές αξιώσεις στις οικονομικές πηγές των υπολοίπων. Ισχυριζόμενος, επίσης, ότι οι άνθρωποι συνήθως αποφεύγουν να σκέφτονται τη ζωή τους ως μία πορεία από την αρτιμέλεια στην αναπηρία (2006: 176),⁶⁵ ο Siebers υποστηρίζει ότι η σωματική κανονικότητα δεν απειλείται μόνο από την παγκοσμιότητα του ανάπηρου σώματος, αλλά και από την αναπαράστασή του ως «τρομακτικού» και «ενοχλητικού». Όπως εξηγεί, υιοθετώντας την ανάλυση της Butler για την έννοια του αποκειμένου (abject), «το ανάπηρο σώμα αλλάζει τη διαδικασία της ίδιας της αναπαράστασης», καθώς εμφανίζεται «ως ένα φάσμα της πραγματικότητας που δεν μπορεί να ελεγχθεί από τις ιδεολογικές δυνάμεις της κοινωνίας». Αυτό σημαίνει, σύμφωνα με τον Siebers, ότι τα ανάπηρα άτομα δεν πρέπει να θεωρούνται ως σχηματισμένα υποκείμενα με τη φουκωική έννοια της πειθαρχίας, όπως υποστηρίζουν κάποιοι μελετητές, αλλά ως ικανά να προκαλέσουν τα όρια και το σχηματισμό του ίδιου του υποκειμένου (όπ.π.: 173-4).

⁶⁴ Ο Ιωάννης Βαρδακαστάνης, επίσης τυφλός, είναι πρόεδρος της Εθνικής Συνομοσπονδίας Ατόμων με Αναπηρία από την ίδρυσή της το 1989 και του Ευρωπαϊκού Φόρουμ ΑμεΑ από το 1999.

⁶⁵ Όχι μόνο τη ζωή, αλλά και το θάνατό τους, θα προσέθετα εδώ, ανακαλώντας τις παρατηρήσεις της Παπαγαρουφάλη (2011) σχετικά με τις οικείες μας στην Ελλάδα πολιτισμικές εννοιολογήσεις και αναπαραστάσεις περί ακεραιότητας του εν ζωή ή νεκρού σώματος.

Ένα ερώτημα προκύπτει εδώ: κατά πόσο μπορεί η θεώρηση της αναπηρίας ως εξ ορισμού παγκόσμιας και δυσμορφικής να υπονομεύσει τους δογματισμούς και τα όρια του κανόνα της σωματικής αρτιμέλειας; Παρότι αποτελεί μία ελκυστική σκέψη, δεν θα ήταν άραγε εξίσου δογματικό να θεωρηθεί δεδομένο ότι η τυφλότητα μπορεί να αμφισβητήσει το δυτικό οπτικοκεντρισμό, μία από τις πολιτισμικές συμβάσεις που τη συγκροτούν ακριβώς ως «πρόβλημα» ή «βλάβη»; Χωρίς να απορρίπτω σε κάθε της στάδιο τη συλλογιστική της αμφισβήτησης του κανόνα από εκείνο που νοείται ως απόκλιση ή εξαίρεσή του, αυτό που προτείνω είναι η επικέντρωση του αναλυτικού ενδιαφέροντος στους τρόπους με τους οποίους οι νόρμες της οπτικής αρτιμέλειας διαμεσολαβούν τη διαδικασία συγκρότησης του τυφλού ατόμου ως υποκειμένου με δικαιώματα. Πώς, με άλλα λόγια, στοιχειοθετείται για τα τυφλά άτομα στην Ελλάδα το δικαίωμα της συμπερίληψης στην αναπηρία, σε αυτήν την κοινωνική κατηγορία, δηλαδή, που ενώ αποτελεί το απαραίτητο «καταστατικό εκτός» (Butler 2008) για το σχηματισμό του κανονιστικού προτύπου της αρτιμέλειας, ταυτόχρονα συγκροτεί την τυφλότητα ως κοινωνικά αναγνωρίσιμη και παρέχει στα τυφλά άτομα τη δυνατότητα πρόσβασης στην ευρύτερη κοινωνία;

Το τυφλό άτομο ως υποκείμενο με δικαιώματα

Στο εισαγωγικό σημείωμα, αλλά και στο πρώτο άρθρο του γενέθλιου τεύχους του περιοδικού *Θέματα Αναπηρίας* (2005), ο Ιωάννης Βαρδακαστάνης, πρόεδρος της Εθνικής Συνομοσπονδίας ΑμεΑ, θέτει τις βάσεις για την προσέγγιση της αναπηρίας στην Ελλάδα ως μίας κατηγορίας που συγκροτείται, όχι στη βάση των ιατρικών ταξινομήσεων, αλλά του βαθμού προσβασιμότητας. Όπως συγκεκριμένα γράφει:

Η αναπηρία δε σχετίζεται πλέον με την απώλεια, τη βλάβη ή την απόκλιση από τις «φυσιολογικές» λειτουργίες του ανθρώπινου σώματος, αλλά βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με το μέγεθος του χάσματος μεταξύ των δυνατοτήτων του ατόμου με αναπηρία και της προσπελασιμότητας της κοινωνίας (2005α: 3) [...] Όσο πιο βαριά μορφή αναπηρίας έχει ένα άτομο και όσο πιο μεγάλος ο βαθμός απροσπελασιμότητας της κοινωνίας, τόσο πιο μεγάλο είναι το χάσμα και άρα μεγαλύτερη η έκταση του κοινωνικού αποκλεισμού που βιώνει το άτομο με αναπηρία (2005β: 4).

Η ποσοτική αυτή σχέση μεταξύ αναπηρίας και κοινωνίας αποτελεί ένα από τα κεντρικά σημεία του λόγου που στηρίζει τις επιδιώξεις και την ταυτότητα του

σύγχρονου ελληνικού αναπηρικού κινήματος. Δανειζόμενο τη «δικαιωματική» ή «νέα προσέγγιση» της αναπηρίας, όπως την ονομάζει, από το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας, προτείνει την νοηματοδότησή της ως άμεσα συναρτόμενης με τα εμπόδια και τους περιορισμούς που συναντά κανείς στο φυσικό ή/και κοινωνικό περιβάλλον. Αυτό που τονίζεται, επομένως, κι εδώ είναι η διάκριση μεταξύ βλάβης και αναπηρίας και ο προσδιορισμός της τελευταίας αποκλειστικά ως προϊόν των εγγραφών της αρτιμελούς κοινωνίας στο σώμα – αλλά και στο χώρο, όπως αναλύεται λεπτομερώς στο επόμενο κεφάλαιο. Έχει ήδη επισημανθεί ότι ένα επακόλουθο του διπόλου αυτού είναι η ουδετεροποίηση της βλάβης ως μίας ακόμη ιδιαιτερότητας της ανθρώπινης φυσιολογίας που μένει αμμέτοχη στη διαμόρφωση της αναπηρίας ως κοινωνικής κατηγορίας. Ο νόμος, ωστόσο, που ορίζει ποιο είναι το τυφλό άτομο στην Ελλάδα έρχεται να υπενθυμίσει ότι η «φυσική» βλάβη εξακολουθεί να παίζει καίριο ρόλο στη βασική συγκρότησή του ως κοινωνικά αναγνωρίσιμου υποκειμένου. Πιο συγκεκριμένα:

Τυφλός κατά την έννοιαν του παρόντος νόμου νοείται παν πρόσωπον, το οποίο στερείται παντελώς της αντιλήψεως του φωτός ή του οποίου η οπτική οξύτης είναι μικρότερα του ενός εικοστού (1/20) της φυσιολογικής τοιαύτης.

Έτσι περιγράφηκε το 1951 για πρώτη φορά το τυφλό άτομο στην Ελλάδα, δια του Νόμου 1904 με τίτλο «Περί προστασίας και αποκαταστάσεως των τυφλών», ενώ στο πλαίσιο του έγιναν και οι πρώτες νύξεις ως προς την εκπαίδευση, την εργασία και την οικονομική ενίσχυσή του. Αν και κατόπιν τροποποιήθηκε με το Νόμο 958 του 1979, δεν πρόσθεσε ιδιαίτερες αλλαγές, με αποτέλεσμα να βρίσκεται σε ισχύ μέχρι και σήμερα. Ο πρώτος αυτός νόμος είναι καίριος για δύο λόγους: εγκαινίασε τη θεσμική αναγνώριση των τυφλών ως πολιτών και όχι ως αποδεκτών φιλανθρωπικών πρωτοβουλιών και έθεσε τη βάση στην οποία θεμελιώθηκαν και εξακολουθούν να θεμελιώνονται πολλά από τα δικαιώματά τους. Με αυτή την έννοια, ο νομικός προσδιορισμός του τυφλού ατόμου αποτελεί μέρος του κοινωνικοπολιτικού πλαισίου που επιχειρεί να το συγκροτήσει ως υποκείμενο με δικαιώματα. Τι είδους υποκείμενο, όμως, είναι αυτό που προκύπτει;

Με μία πρώτη ανάγνωση, δύο στοιχεία είναι έκδηλα στο παραπάνω νομικό κείμενο. Πρώτον, ορίζεται ένα μετρήσιμο όλον (20/20) που νοείται ως φυσιολογική οπτική οξύτητα και σε σχέση με το οποίο η τυφλότητα αποκλίνει. Και δεύτερον, ο τυφλός ταυτίζεται με το απόλυτο ή σχεδόν απόλυτο σκοτάδι έναντι του «φωτός» –

κάτι που (υπο)δηλώνεται και στις ονομασίες ιδρυμάτων, όπως «Ηλιος», «Φάρος Τυφλών» και πιο πρόσφατα «Τειρεσίας», τα οποία με τη βοήθεια ιδιωτικών ή/και κρατικών πόρων έχουν αναλάβει την εκπαίδευση (ή μήπως τη «διαφώτιση;») των τυφλών. Δεδομένου, λοιπόν, ότι η συγκρότηση του τυφλού ατόμου ως υποκειμένου με δικαιώματα βασίζεται σε μία ιατρική πρακτική και ένα στερεοτυπικό λόγο που φυσικοποιούν την οπτική βλάβη ως ελλιπή ή παντελώς απύσχα όραση, η εμπειρία της τυφλότητας κάθε άλλο παρά ως υποκειμενική και κοινωνική παρουσιάζεται. Αντιθέτως, η προσέγγισή της ως ένα μετρήσιμο και απόλυτο μέγεθος και η ταύτισή της με το σκοτάδι αποκόπτει τα διαφορετικά βιώματα των τυφλών ατόμων από τις προσωπικές τους ιστορίες και τα κοινωνιοπολιτικά πλαίσια όπου αυτές εντάσσονται. Επιπλέον, εκτός από το απαιτούμενο ποσοστό βλάβης που χρειάζεται να διαγνωσθεί, ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ισχύ των προβλεπόμενων δικαιωμάτων τίθεται η εγγραφή των ατόμων στα γενικά μητρώα τυφλών και η απόκτηση ειδικού δελτίου τυφλότητας. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι από την αρχή της διαδικασίας συγκρότησής τους ως δικαιούχων δικαιωμάτων, ή, προκειμένου να συγκροτηθούν ως τέτοιοι, τα τυφλά άτομα μετατρέπονται σε μία ειδική κατηγορία ατόμων.

Σε επίπεδο νόμου, επομένως, η τυφλότητα περιορίζεται σε μία μετρήσιμη αισθητηριακή/σωματική απουσία ή έλλειψη. Καθώς, όμως, η οπτική βλάβη και το σώμα που τη φέρει παραμένουν εμπειρίες ανεπεξέργαστες (ως μία διαφορετικότητα της ανθρώπινης φυσιολογίας), ένα από τα καίρια ζητήματα που το αναπηρικό κίνημα δε φαίνεται να λαμβάνει υπόψιν, ή, αδυνατεί να θέσει, αφορά στο πώς ο νόμος, ένα κοινωνικό προϊόν ο ίδιος, συγκροτεί το σώμα της τυφλότητας ως προβληματικό και αποκλίνον. Ωσάν το κείμενο του νόμου, δηλαδή, να μην εγγράφει τις λεπτομέρειες του σώματος στο οποίο αναφέρεται. Εντούτοις, ο τρόπος με τον οποίο οι νομοθετικές ρυθμίσεις καθορίζουν τα δικαιώματα των τυφλών ατόμων μαρτυρά ακριβώς μία τέτοια εγγραφή. Κομβικός εδώ είναι ο Νόμος 978/1979 («Περί αντικαταστάσεως των άρθρων 1, 2 και 5 του Ν. 1904/51 “περί προστασίας και αποκαταστάσεως των τυφλών”»), καθώς είναι αυτός που διακρίνει τα άτομα σε δύο βασικές κατηγορίες ανάλογα με την οπτική οξύτητα που τους αποδίδεται από τις ιατρικές γνωματεύσεις δημόσιων φορέων: σε τυφλούς με 95-100% οπτική αναπηρία (όπως μεταφράζεται η οπτική οξύτητα κάτω από 1/20) και σε άτομα με προβλήματα όρασης (ή αλλιώς «μερικώς βλέποντες»), που ακολουθούν με τα διαβαθμισμένα ποσοστά του 80, 67, 50 και 33% αναπηρία. Σε γενικές γραμμές, αυτό που μπορεί να ειπωθεί για τη σχέση μεταξύ τύφλωσης και δικαιωμάτων είναι ότι λειτουργεί αναλογικά: όσο μειώνεται το

μέγεθος της βλάβης, τόσο μειώνονται και τα δικαιώματα που αναγνωρίζονται από το κράτος αναφορικά κυρίως με τις οικονομικές ενισχύσεις ή φοροαπαλλαγές και την εργασία. Ορισμένα από τα πιο βασικά δικαιώματα της τυφλότητας, παραδείγματος χάρη, όπως το προνοιακό επίδομα, ο διορισμός σε τηλεφωνικές θέσεις, ή η πρόωρη συνταξιοδότηση αναγνωρίζονται μόνο σε όσους πιστοποιούνται ως νομικά τυφλοί.

Μέχρι και την ίδρυση των Κέντρων Πιστοποίησης Αναπηρίας το 2011, στα οποία γίνεται εκτενής αναφορά παρακάτω, μία από τις διεκδικήσεις του Π.Σ.Τ. αφορούσε σε αυτήν ακριβώς την πρακτική μέτρησης της οπτικής βλάβης, καθώς οι αλλαγές που επέφερε η τροποποίηση του αρχικού νόμου περί τυφλότητας κρίθηκαν ελάχιστες και κυρίως λεκτικές. Το βασικό πρόβλημα εντοπιζόταν στο ότι το ποσοστό παρέμεινε ίδιο, ενώ θα έπρεπε να μειωθεί τόσο ώστε η κατηγορία των τυφλών να συμπεριλαμβάνει και τα άτομα με οπτική οξυτήτα μεγαλύτερη του 1/20 (με ποσοστό δηλαδή αναπηρίας 80%) εξαιτίας του ότι οι δυσκολίες που αντιμετωπίζουν χρίζουν ανάλογων παροχών και διευκολύνσεων. Νομικά, ωστόσο, δεν προβλεπόταν παρά ελάχιστα για αυτή την ομάδα ατόμων,⁶⁶ παρότι, τα δεδομένα της σύγχρονης εποχής δεν τους επιτρέπουν, λόγω χάρη, να ασκήσουν πολλά περισσότερα επαγγέλματα από όσους και όσες αναγνωρίζονται με το απόλυτο της οπτικής αναπηρίας (95-100%). Ένα επιπλέον επιχείρημα για τη στήριξη της συγκεκριμένης διεκδίκησης παρείχε η «ανισοτιμία» που παρατηρούνταν στον υπολογισμό της βλάβης μεταξύ διαφορετικών κατηγοριών αναπηρίας, με τρανταχτό παράδειγμα τα άτομα με ακρωτηριασμό, για τα οποία, η απώλεια ενός χεριού (βλάβη 80%) ήταν αρκετή ώστε να τους αναγνωριστεί η ιδιότητα του απολύτου της αναπηρίας και, άρα, τα προνόμια που της αντιστοιχούν – κάτι που δε συνεβaine στην περίπτωση της τυφλότητας

Το αίτημα για μία πιο δίκαιη ερμηνεία του μεγέθους της οπτικής βλάβης – ως προς τις ανάγκες των ατόμων με προβλήματα όρασης και σε σχέση με τις άλλες αναπηρίες – σχετιζόταν άμεσα και με ένα άλλο πρόβλημα: αυτό των πολλών και διαφορετικών υγειονομικών επιτροπών (ανάλογα με το ασφαλιστικό ταμείο του καθενός) που ήταν αρμόδιες για την αξιολόγηση του ποσοστού βλάβης. Δηλαδή, αν και ο νόμος του 1979 διαχώριζε τα τυφλά άτομα από εκείνα με προβλήματα όρασης, δεν υπήρχε αντίστοιχος ενιαίος νόμος που να προσδιορίζει τις διαβαθμίσεις χαμηλής όρασης και τα προνόμια που προβλέπονταν για κάθε μία από αυτές. Αντί αυτού, η συγκεκριμένη απόφαση (και επομένως ερμηνεία) βρισκόταν στη δικαιοδοσία των

⁶⁶ Τα άτομα αυτά μπορούν να λάβουν τις κρατικές παροχές που αντιστοιχούν στα τυφλά άτομα μόνο στην περίπτωση που έχουν και κάποια επιπλέον αναπηρία, όπως νοητική αναπηρία ή κώφωση.

δημοσίων ταμείων (ΙΚΑ, ΔΕΚΟ, τράπεζες, κ.λπ.), με αποτέλεσμα να δημιουργείται μία γραφειοκρατική αμφισημία και ακαμψία, καθώς και μία αίσθηση δυσπιστίας ως προς τον τρόπο με τον οποίο το κράτος επέλεγε να διαχειριστεί τη μέριμνα προς την τυφλότητα.⁶⁷ Η αντιμετώπιση του προβλήματος αυτού αποτέλεσε και έναν από τους λόγους σύστασης το 2011 των Κέντρων Πιστοποίησης Αναπηρίας (στο εξής ΚΕΠΑ), καθώς, κατά τη σχετική νομοθεσία (Ν. 3863/2010), ως αποστολή τους ορίστηκε η «εξασφάλιση της ενιαίας υγειονομικής κρίσης όσον αφορά στον καθορισμό του βαθμού αναπηρίας». Για το σκοπό αυτό, καταργήθηκαν οι υγειονομικές επιτροπές που λειτουργούσαν έως τότε και, εννοποιημένες σε μία, τέθηκαν στη δικαιοδοσία του ΙΚΑ,⁶⁸ το οποίο ανέλαβε οτιδήποτε σχετιζόταν με την πιστοποίηση της αναπηρίας: τον χαρακτηρισμό των ατόμων ως ΑμεΑ, τον καθορισμό του ποσοστού αναπηρίας τους για την καταβολή της ανάλογης σύνταξης, καθώς και για την εξασφάλιση όλων των κοινωνικών και οικονομικών παροχών ή διευκολύνσεων (μεταξύ των οποίων και το επίδομα αναπηρίας) που η πολιτεία προβλέπει σχετικά.

Σύμφωνα με τους κρατικούς αρμόδιους, η λειτουργία των ΚΕΠΑ κρίθηκε απαραίτητη και για την καταπολέμηση ενός ακόμη προβλήματος, του λεγόμενου, όπως κατονομάστηκε και διαδόθηκε από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, «φαινομένου των τυφλών-μαϊμού» (ή ανάπηρων γενικά). Ο όρος «τυφλός-μαϊμού» προηγείται των ΚΕΠΑ και πρωτοεμφανίστηκε στις αρχές του 1990, όταν κάποια πολιτικά πρόσωπα χορήγησαν πλαστά έγγραφα αναπηρίας σε ένα μεγάλο αριθμό αρτιμελών ώστε να διοριστούν σε θέσεις εργασίας του δημόσιου τομέα. Στη συνέχεια χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει αρχικά κάποιες λίγες περιπτώσεις ατόμων που πιστοποιούνταν με πλαστό ποσοστό τύφλωσης, λαμβάνοντας κρατικές παροχές (ως επί το πλείστον συντάξεις και επιδόματα) που δε δικαιούνταν, οι οποίες, ωστόσο, το 2011 φάνηκε να πληθαίνουν, καθώς αποκαλύφθηκε ότι στη Ζάκυνθο και σε σύνολο 35.000 κατοίκων οι δικαιούχοι του επιδόματος ανέρχονταν στους 700. Το ποσοστό αυτό, σύμφωνα με

⁶⁷ Η ίδια σύγχυση χαρακτηρίζει συχνά και τις αποφάσεις ως προς το ύψος του επιδόματος που δικαιούται κάθε τυφλό άτομο ανάλογα με την περίπτωσή του. Στους ανέργους, τους ανασφάλιστους και τους ανήλικους, για παράδειγμα, καταβάλλεται το «μεγάλο» επίδομα, όπως ονομάζεται, και το οποίο σήμερα ανέρχεται στα 1.400 ευρώ περίπου ανά δίμηνο. Οι εργαζομένοι και οι συνταξιούχοι δικαιούνται το «μικρό», δηλαδή το μισό περίπου του προηγούμενου. Στην περίπτωση, ωστόσο, των εργαζομένων με πανεπιστημιακή εκπαίδευση που απασχολούνται σε κλάδο συναφή με τις σπουδές τους, παρέχεται το μεγάλο. Η αμφισημία εδώ έγκειται στο ότι η συγκεκριμένη απόφαση εξαρτάται από την ερμηνεία των υπαλλήλων της κοινωνικής πρόνοιας ως προς το τι σημαίνει και με ποια έγγραφα αποδεικνύεται το στάτους του «πανεπιστήμονα».

⁶⁸ Από τη ρύθμιση αυτή εξαιρέθηκαν οι ανώτατες υγειονομικές επιτροπές του στρατού, του ναυτικού, της αεροπορίας και της αστυνομίας, οι οποίες εξακολουθούν να ασκούν τις αρμοδιότητές τους ως προς την πιστοποίηση της αναπηρίας.

ανακοινώσεις των ΜΜΕ,⁶⁹ θεωρήθηκε ότι υπερβαίνει κατά πολύ «τα αριθμητικά όρια του φυσιολογικού», δίνοντας στο φαινόμενο των τυφλών-μαϊμού διαστάσεις «επιδημίας» και αιτιολογώντας την έναρξη ερευνών σε επίπεδο πανελλαδικό και για όλες τις κατηγορίες αναπηρίας.⁷⁰ Όπως, ωστόσο, είχε τονίσει παλαιότερα ο πρόεδρος του Π.Σ.Τ., το να χαρακτηριστεί κάποιο άτομο ως τυφλός-μαϊμού «είναι μία σχετική και καθόλου απλή υπόθεση»:

Είμαι εγώ 100%, είσαι εσύ 80% και είναι και ο άλλος 67%. Λοιπόν. Λέει τώρα. Αααα, εσύ Μαριόλα εντάξει, καλά κάνεις και παίρνεις το επίδομα, το 'να, τ' άλλο γιατί είσαι 100%. Εσύ Έλια γιατί είσαι γραμμένη και παίρνεις το επίδομα; Είσαι μαϊμού. 81%. Γιατί όμως σε λέει μαϊμού; Γιατί για να πάρεις το επίδομα πρέπει να είσαι 95%. Αλλά το 81 δεν είναι πολύ σοβαρό πρόβλημα όρασης; Μπορείς να πας στο σχολείο όπως τ' άλλα τα παιδιά; Μπορείς να βρεις δουλειά, αν δε σε προστατέψει ο νόμος; Όχι. Πρόσεξε λοιπόν. Σε λέει εσένα μαϊμού και μένα με λέει εντάξει, αλλά όταν εσύ με το 81 πας στο νόμο για την παιδεία δεν είσαι μαϊμού, γιατί η παιδεία σου δίνει δυνατότητα πάνω από 81. Είσαι ανάπηρος. Αφήνει εσένα και πάει στον άλλον που είναι 67. Αν εκείνος έχει εκμεταλλευτεί κανένα νόμο που είναι για το 81, ενώ κι αυτός έχει σοβαρό πρόβλημα, τον λέει μαϊμού. Αλλά με άλλο νόμο τον προστατεύει. Του δίνει για παράδειγμα την κάρτα δωρεάν επιβίβασης στα μέσα μεταφοράς. Ο άνθρωπος είναι ανάπηρος. Αλλά δεν μπορεί να πάρει το επίδομα. Αφού δεν μπορεί να πάρει το επίδομα, δεν είναι μαϊμού. Απλώς είναι σε άλλη κατηγορία.

Αν και οι επισημάνσεις αυτές αφορούν στην περίοδο πριν από την ίδρυση των ΚΕΠΑ, εντούτοις παραμένουν επίκαιρες, καθώς οι τροποποιήσεις στη μέτρηση και πιστοποίηση του βαθμού αναπηρίας, όχι μόνο αναπαράγουν, αλλά και επιτείνουν την παραπάνω «αδικία», δημιουργώντας τελικά περισσότερα προβλήματα από αυτά που ισχυρίζονται ότι λύνουν. Έτσι, αναφορικά με την τυφλότητα, το ποσοστό βλάβης που δικαιούται προνοιακή επιδότηση, ναι μεν μειώθηκε στα 80%, υπό την προϋπόθεση, όμως, να συνοδεύεται από «οπτική οξύτητα κάτω του 1/20 και στους δύο οφθαλμούς με μη ιάσιμη πάθηση». Ο συνδυασμός των δύο αυτών κριτηρίων, όπως μου εξήγησε ο Τάσος, διαφωνώντας με τις πρόσφατες αλλαγές, οδηγεί στην απόρριψη πολλών αιτήσεων. Ο ίδιος κατόρθωσε να αναγνωριστεί ξανά ως δικαιούχος, αλλά έχει υπόψιν του πολλές περιπτώσεις που, ενώ μέχρι πρότινος λάμβαναν το επίδομα ή τη σύνταξη, εξεταζόμενες από τις ιατρικές επιτροπές των ΚΕΠΑ, το έχασαν, λόγω του ότι, κατά

⁶⁹ Βλ. ενδεικτικά *Τα Νέα*, 1 Φεβρουαρίου 2011, *Καθημερινή*, 6 Σεπτεμβρίου 2011, *Έθνος*, 9 Σεπτεμβρίου 2011 και 20 Μαρτίου 2012.

⁷⁰ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την δημοσιότητα που έλαβε «το φαινόμενο των μαϊμού-τυφλών», βλ. Χαρίδη 2012.

παράδοξο τρόπο, πιστοποιήθηκαν με ποσοστό βλάβης 80%, αλλά όχι και με την απαραίτητη χαμηλή οπτική οξύτητα – ή το αντίστροφο.

Όπως προκύπτει από τις δεκάδες καταγγελιών που έχουν κοινοποιηθεί στην Εθνική Συνομοσποδία ΑμεΑ (στο εξής ΕΣΑμεΑ) την τελευταία τετραετία ή/και δημοσιευθεί κατά καιρούς στα ΜΜΕ, το «κόψιμο» των επιδομάτων δεν αφορά μόνο στην τυφλότητα, αλλά σε όλες τις κατηγορίες αναπηρίας. Τα ΚΕΠΑ έχουν καταστεί «κοινωνικό σφαγείο», «δαμόκλειος σπάθι και προκρούστεια κλίνη» για τη ζωή των ΑμεΑ και των οικογενειών τους, γράφει η ΕΣΑμεΑ στην ιστοσελίδα της το 2013, ανακοινώνοντας στο αναγνωστικό της κοινό την επιστολή που απέστειλε στην τότε κυβέρνηση,⁷¹ διαμαρτυρούμενη, τόσο για το μεγάλο αριθμό όσων τους αφαιρέθηκε το δικαίωμα στην επιδοματική ενίσχυση, όσο και για μία σειρά προβλημάτων που δημιουργεί η υποστελέχωση και η μη συστηματική οργάνωση των ΚΕΠΑ ελλείψει κρατικών δαπανών: την πολύωρη αναμονή (από τα ξημερώματα, όπως αναφέρουν πολλοί) για εξυπηρέτηση· την πολύμηνη καθυστέρηση για την έκδοση της τελικής απόφασης της πιστοποίησης που απαιτείται για την καταβολή του επιδόματος (αλλά και για το δικαίωμα σε άλλα προνόμια, όπως ο διορισμός σε θέσεις εργασίας ή η κοινωνική ασφάλιση), με αποτέλεσμα πολλά άτομα να στερούνται τα μόνα ίσως οικονομικά μέσα που διαθέτουν· την έλλειψη εκπαιδευμένου ιατρικού προσωπικού και την ασάφεια που δημιουργεί κάτι τέτοιο ως προς την αξιολόγηση του ποσοστού βλάβης· το νέο Κανονισμό Εκτίμησης Βαθμού Αναπηρίας, ο οποίος απέκλεισε πολλές χρόνιες παθήσεις ή αναπηρίες που μέχρι τότε θεωρούνταν μη αναστρέψιμες ή μόνιμες, κ.ά. Όπως, λοιπόν, τονίζει η ΕΣΑμεΑ, παρότι είχε από καιρό (από το 2005, όπως αναφέρει αλλού) καταγγείλει τον ασυνήθιστο αριθμό τυφλών ατόμων στη Ζάκυνθο, ζητώντας την αναμόρφωση του μηχανισμού πιστοποίησης της αναπηρίας,⁷² τελικά γίνεται εμφανές ότι ο λόγος ίδρυσης των ΚΕΠΑ δεν είναι άλλος από την κατασκευή ενός εργαλείου «περικοπής των κοινωνικών δαπανών που κατευθύνονται για το δημόσιο σύστημα υγείας, πρόνοιας, κοινωνικής ασφάλισης, κ.λπ.»⁷³

⁷¹ Διαθέσιμη στο <http://www.esaea.gr/press-office/press-releases/609-e-s-a-mea-kepa-to-koinwniko-sfageio-twn-anaphrwnepistolh-orghs-sthn-politeia-ftanei-pia-den-paei-allo>.

⁷² Βλ. σχετικά το 2^ο τεύχος του περιοδικού *Θέματα Αναπηρίας* (2005, σελ. 35-6).

⁷³ Όπως άλλωστε μας ενημερώνουν *Τα Νέα* (30 Μαΐου 2011), αναγγέλοντας την ίδρυση των ΚΕΠΑ, «στόχος είναι ο περιορισμός στο 8%-9%, που είναι ο μέσος όρος της Ε.Ε., του αριθμού των αναπηρικών συντάξεων, από 14,5% που είναι σήμερα. Εκτιμάται ότι σήμερα περίπου 60.000 με 70.000 ανάπηροι-μαϊμούδες παίρνουν αναπηρικές συντάξεις. Συνολικά, οι δικαιούχοι αναπηρικών συντάξεων υπολογίζονται στις 350.000 και το υπουργείο εργασίας ευελπιστεί να τις μειώσει στις 160.000». Η, όπως γράφει το *Έθνος* (14 Αυγούστου 2011), μεταφράζοντας τους παραπάνω αριθμούς σε οικονομικά μεγέθη, «το 4% των προνοιακών επιδομάτων, που δίνονται στη χώρα μας, πηγαίνουν

Εν μέσω οικονομικής κρίσης, λοιπόν, το ποιος είναι ανάπηρος ή όχι, και άρα «πραγματικός» δικαιούχος της κρατικής εύνοιας, διαμορφώνεται βάσει μετρήσεων της σωματικής βλάβης. Δημιουργείται, έτσι, ένας φαύλος κύκλος: το ίδιο σύστημα που πιστοποιεί την αναπηρία, κατασκευάζει και τους «ανάπηρους-μαϊμού» του, ενώ με τους ίδιους πάλι όρους ποσοτικοποίησης επιχειρεί να τους εντοπίσει και να τους αποκαλύψει. Ή, διαφορετικά, προκειμένου το κράτος να αποδείξει ότι έχει εισέλθει σε μία διαδικασία διαφάνειας και εξορθολογισμού της πολύχρονης οικονομικής του ασυδοσίας, συγκροτεί το «φαινόμενο» των ανάπηρων-μαϊμού ως συστατικό μέρος του συστήματος αξιολόγησης της αναπηρίας, για να μπορέσει στη συνέχεια να το «εξαρθρώσει». Αντιφατικός, ωστόσο, καθώς είναι ο συγκεκριμένος μηχανισμός δε θα μπορούσε να λειτουργήσει, παρά βρίσκοντας μεγάλο μέρος της αληθοφάνειάς του στην υποτιθέμενα γενικευμένη παθογένεια πολιτών, γιατρών και τοπικών πολιτικών αρχών (τονίζεται ότι οι δικαιούχοι επιδομάτων αυξήθηκαν το 2010, έτος δημοτικών και περιφερειακών εκλογών) – και σίγουρα όχι του σύγχρονου κοινωνικού κράτους – την οποία τα ΜΜΕ φροντίζουν να συντηρούν καθημερινά και με απόλυτη συνέπεια, περιγράφοντάς την, με όρους ασθένειας («κρούσματα συνταξιούχων», «απόστημα που έσπασε», «επιδημία τυφλότητας», κ.ο.κ.), ή ακόμη και εγκληματικότητας («τα πλοκάμια του κυκλώματος», «όργιο εξαπάτησης», «σύσταση συμμορίας που χρήζει ποινικής αξιολόγησης», «ληηλασία ταμείων», κ.ά.).

Ιδιαίτερα διαφωτιστική για τη λογική που τροφοδοτεί αυτή τη ρητορική περί «ανάπηρων-μαϊμού» και κατασπατάλησης των προνοιακών πόρων είναι η ανάλυση της Alyson Cole (2007) για τον εκφοβιστικό λόγο που άρχισε να διαχέεται και να κυριαρχεί στην αμερικανική κοινωνία από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 σχετικά με τον πολλαπλασιασμό όλων εκείνων που αυτοπροσδιορίζονται ως «θύματα». Ο λόγος αυτός, μας λέει εν ολίγοις η συγγραφέας, έχει αποτελέσει κεντρικό σημείο αναφοράς για πολλές διαμάχες σε τομείς όπως το κράτος πρόνοιας και εστιάζει στο γεγονός ότι όλο και περισσότεροι πολίτες (π.χ. γυναίκες, Αφρικανοί, ανάπηροι, κ.λπ.) υιοθετούν την ταυτότητα του θύματος ώστε να διεκδικήσουν αποζημιώσεις ή να προασπιστούν τα δικαιωμάτα τους. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, πρόκειται για «ψεύτικα θύματα» τα οποία, υπερβάλλοντας τον πόνο τους, μετατρέπονται σε θύτες: εκμεταλλεύονται προς ίδιον όφελος τους κρατικούς πόρους και απειλούν, επιπλέον, να μετατρέψουν την ευρύτερη κοινωνία σε ένα σύνολο παθητικών, ευθυνόφοβων και

σε λογαριασμούς μη δικαιούχων [...] από τα 6,2 δισεκατομμύρια που δίνονται κάθε χρόνο για προνοιακά επιδόματα στην Ελλάδα, τα 250 εκατομμύρια ευρώ καταβάλλονται παράνομα».

εξαρθώμενων ατόμων, ή σύμφωνα με πιο ακραία σενάρια, επιθετικών και πιθανών εγκληματικών προσωπικοτήτων. Το «αληθινό θύμα», αντιθέτως, είναι εκείνο, που, ως κύριος του εαυτού του, αποφεύγει να προβάλει το άδικο που έχει υποστεί· εκείνο, με δυο λόγια, που στην πιο ιδανική του μορφή αρνείται ότι είναι θύμα (όπ.π.: 1-3).

Επισημαίνοντας ότι ο συγκεκριμένος λόγος έχει δυσχεράνει υπερβολικά την καταγγελία των κοινωνικών αδικιών που ευνοούν κάποιους εις βάρον άλλων, η Cole συμπεραίνει ότι η εξιδανίκευση του «αληθινού θύματος» έναντι του «ψεύτικου» δεν συνιστά μόνο μία ένδειξη συντηρητισμού, αλλά έχει συμβάλει στη συρρίκνωση του κράτους πρόνοιας και των σύγχρονων προοδευτικών πολιτικών, καθώς και στην απαξίωση των κοινωνικών κινημάτων του 1960 (όπ.π.: 19).⁷⁴ Υπό αυτό το πρίσμα και δεδομένων των πολιτικών λιτότητας που έχουν επιβληθεί στην Ελλάδα από το 2010, η επισήμανση της ΕΣΑμεΑ ότι η ίδρυση των ΚΕΠΑ αποτελεί προκάλυμμα για επιπλέον περικοπές στα προνοιακά επιδόματα και συντάξεις, δεν είναι μόνο εύστοχη, αλλά και προφητική. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, το επιχείρημα στο οποίο στηρίζει την προσπάθειά της για προάσπιση των δικαιωμάτων των ανάπηρων ατόμων φαίνεται να αναπαράγει το σύστημα ποσοτικοποίησης της βλάβης που απειλεί να τα εξαλείψει. «Εμείς, οι Έλληνες και Ελληνίδες με αναπηρία», διακηρύσσει, παραδείγματος χάρη σε ένα από τα δελτία τύπου που εξέδωσε το 2012, «δεν έχουμε τίποτα να φοβηθούμε από την απογραφή! Δεν έχουμε τίποτα να φοβηθούμε από την επανεξέταση και τον επανέλεγχο!»,⁷⁵ υπενθυμίζοντας ότι «από την ίδρυσή της η Συνομοσπονδία, αλλά και

⁷⁴ Ενδιαφέρον έχει, επίσης, ότι η Cole αναφέρει τη φιλανθρωπία και την κοινωνική μεταρρύθμιση των αρχών του 19^{ου} αιώνα ως έναν από τους ιστορικούς προγόνους της κουλτούρας του αληθινού θύματος. Συγκεκριμένα, γράφει ότι ο σύνδεσμος της σημερινής νεο-συντηρητικής πολιτικής με την τότε μεσαία τάξη είναι «η επιθυμία να εμψύχσει το ήθος της αγοράς εργασίας ανάμεσα στους λιγότερο τυχερούς και να τους αφομοιώσει πολιτισμικά κατά τους τρόπους της μπουρζουαζίας, [δηλαδή] εκπαιδεύοντας τους αγράμματους, εκπολιτίζοντας τους Ινδιάνους, συμμορφώνοντας τους εγκληματίες, σώζοντας τους φτωχούς» (όπ.π. 13-14), ή βοηθώντας τους τυφλούς να δουν.

⁷⁵ Για το δελτίο τύπου, βλ. <http://www.esaea.gr/press-office/press-releases/1222-oxi-stin-anapirofobia-meis-oi-ellines-kai-ellinides-me-anapiria-den-exoyme-tipota-na-fobithoyme-apo-tin-apografi>. Όσον αφορά στην απογραφή, αυτή πραγματοποιήθηκε το Φεβρουάριο-Μάρτιο του 2012 συμπληρωματικά της εναρκτήριας λειτουργίας των ΚΕΠΑ και με σκοπό να γίνει ένα πρώτο «ξεκαθάρισμα». Τα αποτελέσματα κρίθηκαν απογοητευτικά, καθώς 40.000 περίπου άτομα που ήταν εγγεγραμμένοι ως δικαιούχοι επιδομάτων και συντάξεων το 2011 δεν προσήλθαν ως όφειλαν στα Κέντρα Εξυπηρέτησης Πολιτών. Εξαιρώντας ένα μικρό ποσοστό κωλύματος προσέλευσης, η απουσία αυτή ερμηνεύτηκε ως απάτη, με αποτέλεσμα πολλοί δικαιούχοι να ενταχθούν αυτόματα στην κατηγορία των διπλοεγγεγραφών ή της χρήσης πλαστών δικαιολογητικών αναπηρίας και θανάτων. Όπως, ωστόσο, εξαγγέλουν διάφοροι εκπρόσωποι του αναπηρικού κινήματος, πέρα από το ότι τα νούμερα της απογραφής δημοσιεύθηκαν πρόωρα, χωρίς, δηλαδή, να έχει προηγηθεί μία κάποια ανάλυσή τους, «ο αριθμός των ατόμων που δεν απογράφηκαν δεν παραπέμπει από μόνος του σε μαιμούδες, επιδημίες και βιομηχανίες». Αυτό που επιβάλλεται, αντιθέτως, είναι ο διαχωρισμός μεταξύ των μαιμούδων και των «πραγματικά» αναπήρων που δεν απογράφηκαν για λόγους που δεν άπτονται της απάτης (αδυναμία των δήμων να χορηγήσουν τις απαιτούμενες βεβαιώσεις ή των Κέντρων Εξυπηρέτησης Πολιτών να εξυπηρετήσουν τους πολίτες, λήξη της ισχύος της απόφασης πιστοποίησης αναπηρίας, σωματική αδυναμία, αμέλεια, θάνατος, κ.λπ.).

οι φορείς-μέλη της, έχουν πάρει σαφή, σταθερή και αταλάντευτη θέση για την υπόθεση του φαινομένου των αναπήρων ‘μαϊμού’ και των πολιτικών ‘μαϊμού’». ⁷⁶ Παρόμοια είναι και η στάση εκ μέρους των συνδικαλιστικών φορέων των τυφλών, καθώς συχνά τονίζουν ότι οι ιατρικές γνωματεύσεις πρέπει να γίνουν πιο ακριβείς και ο κρατικός έλεγχος αυστηρότερος, ώστε να εξαιρεθούν οι περιπτώσεις των τυφλών-μαϊμού. Η ευθύνη, με άλλα λόγια, για την ύπαρξη του «φαινομένου» αυτού πρέπει να αναζητείται και να αποδίδεται στο κράτος και τους φορείς του και όχι ανάμεσα στα τυφλά άτομα.

Το αίτημα αυτό, εκτός από ένα κριτικό σχόλιο για την έλλειψη οργάνωσης που χαρακτηρίζει τη σχετική με την τυφλότητα κρατική πολιτική και πολυνομοθεσία στην Ελλάδα, εκφράζει παράλληλα και το μέλημα να διασφαλισθούν οι αγώνες και τα κεκτημένα των τυφλών ατόμων και να εξασφαλισθεί, έτσι, θετικά το κοινωνικό τους πρόσωπο. ⁷⁷ Εντούτοις, εμπλεκόμενο στον αντιφατικό τρόπο λειτουργίας των ΚΕΠΑ και των συστημάτων μέτρησης της αναπηρίας γενικότερα, καταλήγει να συγκροτεί την τυφλότητα γύρω από ένα λόγο περί «αυθεντικότητας» της βλάβης,

⁷⁶ Μία από τις λύσεις που έχει προταθεί από την ΕΣΑμεΑ για την αντιμετώπιση του συγκεκριμένου «φαινομένου» είναι η καθιέρωση της «κάρτας αναπηρίας» που πρωτοψηφίστηκε το 1996 με το Νόμο 2430 (άρθρο 4), χωρίς όμως να έχει εφαρμοστεί παρά μόνο πιλοτικά (Βαρδακαστάνης 2005-2006: 8-9). Βασίζομενη στο Διεθνές Σύστημα Ταξινόμησης της Λειτουργικότητας, της Αναπηρίας και της Υγείας (ICF) που δημιούργησε ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας το 1980 και αναθεώρησε το 2001, η συγκεκριμένη κάρτα επιδιώκει τη συστηματοποίηση ενός ενιαίου μηχανισμού για την ολοκληρωμένη μέτρηση και αξιολόγηση (βαθμολογική κλίμακα 0-4) των συνεπειών της αναπηρίας, όχι μόνο στο επίπεδο της σωματικής βλάβης (ιατρική διάγνωση), αλλά και σε αυτό της ατομικής απόδοσης σε καθημερινές δραστηριότητες, της συμμετοχής στην κοινωνική ζωή, της εξάρτησης από υποστηρικτικά μέσα ή τη βοήθεια άλλων ανθρώπων (βαθμός λειτουργικότητας σε σχέση με την προσβασιμότητα του κοινωνικού περιβάλλοντος). Αποκτώντας, έτσι, «χαρακτηριστικά ταυτότητας», η κάρτα αναπηρίας θεωρείται ότι θα οδηγήσει στην αποφυγή της ταλαιπωρίας (γραφειοκρατικό χάος, απώλεια χρόνου και εισοδήματος, ηθική φθορά, κ.λπ.) που υφίστανται συχνά τα ΑμεΑ κατά τις διαδικασίες αξιολόγησης του βαθμού αναπηρίας τους (Τριανταφύλλου 2005-2006: 10-3), υπό την προϋπόθεση, όμως, τονίζει η ΕΣΑμεΑ, ότι δε θα λειτουργήσει για περαιτέρω μείωση των προνοιακών επιδομάτων. Όπως, ωστόσο, εξηγεί η Σαμικού (2014), το ICF έχει δεχθεί έντονη κριτική από πολλούς θεωρητικούς των σπουδών αναπηρίας λόγω του ότι η έννοια της «λειτουργικότητας» που εμπερικλείει δε συνάδει με αυτήν της πρόσβασης στην ευρύτερη κοινωνία την οποία προασπίζεται το κίνημα των αναπήρων. Αντιθέτως, ταξινομώντας τα σώματα σε κανονικά ή παραγωγικά και μη, αποτελεί μέρος των νεοφιλελεύθερων πολιτικών για τον εξορθολογισμό και, άρα, τις περικοπές των δημόσιων δαπανών για την πρόνοια. Με αυτή την έννοια, μας λέει η Σαμικού, η ελληνική εκδοχή του ICF, βάσει του οποίου αξιολογούνται και τα ποσοστά αναπηρίας από τα ΚΕΠΑ, παρέχει στο κράτος πρόνοιας ένα ακόμη εργαλείο για να κατασκευάσει και να εντοπίσει τους «ανάπηρους-μαϊμού», τον απαραίτητο για την εύρυθμη λειτουργία του «εσωτερικό εχθρό», όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει η ανθρωπολόγος.

⁷⁷ Μία άλλη περίπτωση σφετερισμού της ταυτότητας των τυφλών είναι η εμφάνιση μίας πιο σύγχρονης μορφής επατείας, διαφορετικής από αυτή που συναντά κανείς στους δρόμους και τα πεζοδρόμια. Πρόκειται για ανθρώπους, οι οποίοι, πίσω από το όνομα ανύπαρκτων οργάνωσεων τυφλών, πωλούν από πόρτα σε πόρτα «τυφλεμπορικά» έντυπα, όπως τα χαρακτηρίζει η Εθνική Ομοσπονδία Τυφλών, με στόχο τη συγκέντρωση χρημάτων για προσωπικό όφελος και όχι για τον χώρο των τυφλών. Είναι ένα φαινόμενο για το οποίο το ευρύ κοινό πρέπει να είναι ενήμερο, επισημαίνει στην ιστοσελίδα της η ομοσπονδία, ώστε να μην εξαπατηθεί, ιδιαίτερα σε περιόδους μεγάλων θρησκευτικών εορτών, κατά τις οποίες το αίσθημα του οίκτου και της αλληλεγγύης είναι εντονότερο.

περί «αληθινού» ή «ψεύτικου» θύματος, για να υπενθυμίσω τους όρους της Cole. Εδώ έγκειται και η αμφιθυμία με την οποία ο χώρος των τυφλών αντιμετωπίζει το πρόβλημα των τυφλών-μαϊμού και, άρα, τους «πραγματικούς» τυφλούς. Στο επίπεδο του νόμου κάποιος/α (προ)καλείται να αποδείξει ότι είναι τυφλός/ή βάσει του ποσοστού της βλάβης του/ης. Την πρόκληση αυτή το κίνημα των τυφλών την αναλαμβάνει, ζητώντας αυστηρότερους θεσμικούς και ιατρικούς ελέγχους, μολονότι ένα από τα βασικά επιχειρήματά του για κοινωνική διεκδίκηση είναι ο διαχωρισμός μεταξύ αναπηρίας και βλάβης. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, η οπτική «φυσική» βλάβη μετατρέπεται στο κατεξοχήν επιχείρημα κοινωνικής διεκδίκησης, με αποτέλεσμα η εκτοπισμένη από το συνδικαλιστικό λόγο έννοια του βιολογικού σώματος να έρχεται ξανά στο προσκήνιο. Το παράδοξο είναι το σώμα αυτό επιστρέφει ως εξ ορισμού ανάπηρο, ως προβληματικό και μετρήσιμο: ως τυφλό άτομο αναγνωρίζεται όχι μόνο εκείνο που ισχυρίζεται ότι δε βλέπει, αλλά που μπορεί επιπλέον να αποδείξει ότι η όρασή του «είναι μικρότερα του ενός εικοστού (1/20) της φυσιολογικής τοιαύτης».

Η προσοχή στρέφεται ξανά στο σώμα και τις αισθήσεις – αν είχε ποτέ πραγματικά απομακρυνθεί από αυτά – αλλά θέτοντάς τα υπό ένα βλέμμα που εποπτεύει και αξιολογεί τη βλάβη και τη μη-λειτουργικότητά τους. Ανακύπτει, έτσι, το ζήτημα της ορατότητας της σωματικής βλάβης και μαζί με αυτό το τι μπορεί να σημαίνει να εμφανίζεται κανείς ως «πραγματικά τυφλός»: ενώπιον του κράτους και των νόμων του, της οπτικά αρτιμελούς κοινωνίας, αλλά και του χώρου των τυφλών. Με ποιους τρόπους τα τυφλά άτομα επιτελούν τη σωματική βλάβη τους προκειμένου να αναγνωριστούν και να πιστοποιηθούν ως υποκείμενα με δικαιώματα; Ποιες είναι αυτές οι σωματικές λεπτομέρειες που όταν επιτελεσθούν νομιμοποιούν κάποιον ως τυφλό άτομο, ενώ κάποιον άλλο τον χαρακτηρίζουν άτομο-με-πρόβλημα-όρασης; Ή διαφορετικά, με ποιους τρόπους η τυφλότητα υποστασιοποιείται ως μία κοινωνικά αναγνωρίσιμη συνθήκη ύπαρξης;

Σύστημα προσβασιμότητας και τεχνολογίες πρόσβασης

Τα παραπάνω ερωτήματα, τα οποία επεξεργάζομαι κυρίως στο επόμενο κεφάλαιο, στοιχειοθετούν το γενικότερο προβληματισμό που διατρέχει το σύνολο της παρούσας διατριβής σχετικά με το πώς κατασκευάζονται το σώμα και οι αισθήσεις των τυφλών ατόμων σε συμφραζόμενα πολιτισμικής κυριαρχίας της όρασης. Αυτό που μπορεί να ειπωθεί σε γενικές γραμμές είναι ότι το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο (κοινωνικό

μοντέλο της αναπηρίας, αναπηρικό κίνημα, νομοθετικές ρυθμίσεις, ειδικές δομές και λόγοι περί προσβασιμότητας) που οργανώνει τον χώρο των τυφλών στην Ελλάδα τείνει να συγκροτεί την υποκειμενικότητά τους στη βάση ενός σώματος ανάπηρου, εκ φύσεως ελλειπτικού και προβληματικού, μολονότι πασχίζει για το αντίθετο. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η διαδικασία αυτή που φυσικοποιεί την οπτική απουσία τόσο στη φυσική (βλάβη), όσο και στην κοινωνική της εκδοχή (αναπηρία), φαίνεται να είναι αναγκαία για τη συγκρότηση της ταυτότητας των ατόμων ως τυφλών και για την περαιτέρω ενσωμάτωσή τους στη βλέπουσα κοινωνία. Αυτό ήταν και εξακολουθεί να είναι το κεντρικό ζητούμενο του αγωνιστικού τους κινήματος: η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη πρόσβαση στην ευρύτερη κοινωνία. Στο πλαίσιο αυτό, αποκυρήσσονται οι πρακτικές φιλανθρωπικού χαρακτήρα και ιατροκοποίησης της οπτικής αναπηρίας και τονίζεται το δικαίωμα των τυφλών ατόμων στη κοινωνική συμμετοχή και ισότιμη αντιμετώπιση. Ο τυφλός μετατρέπεται σταδιακά από αποκλεισμένος ζητιάνος σε υποκείμενο με δικαιώματα, ενώ παράλληλα διαμορφώνεται και η γενικότερη πορεία αναγνώρισης των κοινωνικών δικαιωμάτων της αναπηρίας στην Ελλάδα, η οποία επισφραγίζεται το 2001 με την αναθεώρηση του Συντάγματος και την τροποποίηση του άρθρου 21 σχετικά με την «προστασία οικογένειας, γάμου, μητρότητας και παιδικής ηλικίας, δικαιώματα ατόμων με αναπηρίες». Εκεί, για πρώτη φορά, γίνεται σαφής αναφορά και καθιερώνεται ο όρος «άτομα με αναπηρία», αντικαθιστώντας τον προηγούμενο «άτομα με ειδικές ανάγκες», ενώ οι σχετικές ρυθμίσεις διατυπώνονται λαμβάνοντας πλέον υπόψιν ζητήματα προσβασιμότητας. Όπως συγκεκριμένα ορίζει η παράγραφος 6 του παραπάνω άρθρου:

Τα άτομα με αναπηρίες έχουν δικαίωμα να απολαμβάνουν μέτρων που εξασφαλίζουν την αυτονομία, την επαγγελματική ένταξη και τη συμμετοχή τους στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας.

Με αυτόν τον τρόπο, εξηγεί ο Ηλίας Μαριόλας, αναγνωρίζεται στο άτομο με αναπηρία «το δικαίωμα να κάνει παρέμβαση για να ασκήσει τα δικαιώματά του και να αμφισβητήσει πράγματα στη δικαιοσύνη [...] Δεν του λέει απλώς ότι έχεις ένα δικαίωμα, αλλά ότι μπορείς και να το διεκδικήσεις». «Η αναπηρία είναι ζήτημα ανθρώπινων δικαιωμάτων», επισημαίνει από την πλευρά του το ελληνικό αναπηρικό κίνημα, επικαλούμενο το άρθρο 21, και δη την παράγραφο 6, ως βασικό επιχείρημα διεκδίκησης και πίεσης προς το κράτος για την εκτέλεση των ήδη νομοθετημένων

μέτρων περί αναπηρίας και τη θέσπιση νέων (π.χ. Θέματα Αναπηρίας 2006: 19-20).⁷⁸ Η βαρύτητα του συγκεκριμένου άρθρου προκύπτει και από τη σύνδεσή του με άλλες ευρωπαϊκές και διεθνείς ρυθμίσεις περί αναπηρίας. Όπως αναφέρεται στον *Οδηγό του Πολίτη με Αναπηρία*, «με τη διάταξη αυτή το Σύνταγμα της Χώρας εναρμονίζεται με τα πιο προοδευτικά Συντάγματα άλλων χωρών και υιοθετείται το κοινωνικό μοντέλο για την αναπηρία» (2007: 25). Η άσκηση πίεσης, με άλλα λόγια, για εφαρμογή των δικαιωμάτων των αναπήρων στην Ελλάδα εδράζεται στο νομοθετικό παράδειγμα άλλων κρατών, στις οδηγίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, και προπαντός στη «Διεθνή Σύμβαση για τα Δικαιώματα των Ατόμων με Αναπηρία του Ο.Η.Ε.» που ψηφίστηκε το 2006 και τέθηκε σε εφαρμογή το 2008.⁷⁹ Επιδιώκεται, επίσης, μέσω της ελληνικής συμμετοχής στο Ευρωπαϊκό Φόρουμ ΑμεΑ (EDF), καθώς και σε άλλες ευρωπαϊκές και διεθνείς οργανώσεις για τα ΑμεΑ, όπως στη Διαβαλκανική Συνεργασία, στη Διεθνή Συμμαχία για την Αναπηρία (IDA), κ.ά. Η διαχείριση και αντιμετώπιση των προβλημάτων της αναπηρίας αναδεικνύεται, έτσι, σε παγκόσμια αναγκαιότητα και ένδειξη ανθρωπιάς, με κεντρικό διακύβευμα την άρση των θεσμικών και κοινωνικών «απαγορεύσεων» που συναντούν τα ΑμεΑ και την αντικατάστασή τους από «θετικά μέτρα δράσης», όπως ονομάζονται οι πολιτικές που θεωρείται ότι εξασφαλίζουν την ισότητα ευκαιριών και την ελευθερία πρόσβασης σε κάθε πτυχή της κοινωνίας.

⁷⁸ Ένα από τα αιτήματα του αναπηρικού κινήματος εν όψει της αναθεώρησης του Συντάγματος το 2008, το οποίο τελικά δεν εισακούστηκε, ήταν η «συμπλήρωση του άρθρου 5 παρ. για απόλυτη προστασία της ζωής, της τιμής και της ελευθερίας χωρίς διάκριση αναπηρίας» (Θέματα Αναπηρίας 2006-2007: 10).

⁷⁹ Η καθυστέρηση αυτή των δύο ετών για την εφαρμογή της συγκεκριμένης σύμβασης οφείλεται στον όρο που εμπεριέχει για επικύρωσή της τουλάχιστον από 20 κράτη-μέλη που την έχουν προσυπογράψει. Η επικύρωσή της, αλλά και η υπογραφή του προαιρετικού της πρωτοκόλλου από την Ελλάδα και την Ε.Ε. αποτελούν ένα από τα πάγια αιτήματα του ελληνικού και του ευρωπαϊκού αντίστοιχα αναπηρικού κινήματος μέχρι και σήμερα, καθώς οι νομοθετικές αυτές πράξεις, πέραν του ότι δεσμεύουν το κάθε συμβαλλόμενο μέρος για τήρηση της σύμβασης, αναγνωρίζουν επιπλέον τη δυνατότητα στα ΑμεΑ να προσφύγουν σε νομικές διαδικασίες σε περιπτώσεις καταπάτησης των προβλεπόμενων δικαιωμάτων τους (για μία συνοπτική ιστορική αναδρομή της υπογραφής της διεθνούς σύμβασης και της συμβολής του Ευρωπαϊκού Φόρουμ ΑμεΑ στη συγκεκριμένη διαδικασία, βλ. Θέματα Αναπηρίας 2009: 16-9 και για μία επιμέρους ανάλυση σχετικά με τη σημασία συγκεκριμένων άρθρων, βλ. τεύχη 18-24). Αντί της επικύρωσης αυτής και με απαίτηση του συγκεκριμένου άρθρου, το Συμβούλιο της Ε.Ε. συγκρότησε το 2012 το πλαίσιο της Ε.Ε. για την προώθηση, την προστασία και την παρακολούθηση της εφαρμογής της Σύμβασης (EU Monitoring Framework), ένα μηχανισμό, δηλαδή, που, όπως εξηγεί η ΕΣΑμεΑ σε σχετικό δελτίο τύπου της το 2015, παρέχει «το πλαίσιο ώστε να ακούγεται η φωνή των ατόμων με αναπηρία σε όλες τις διαδικασίες». Δύο ακόμη ρυθμίσεις θεωρούνται κομβικές για την προώθηση των δικαιωμάτων των ανάπηρων ατόμων και τη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσής τους σε εθνικό και ευρωπαϊκό επίπεδο: 1) οι εκτενείς αναφορές στα ΑμεΑ που περιλαμβάνονταν στον Κανονισμό του Ευρωπαϊκού Κοινοτικού Ταμείου (ΕΚΤ) εν όψει του Εθνικού Στρατηγικού Πλαισίου Αναφοράς (ΕΣΠΑ) 2007-2013 και 2) η συμπερίληψη στο Γενικό Κανονισμό των Ταμείων της Ε.Ε. του άρθρου 16. Σύμφωνα με αυτό, η οριζόντια ένταξη της «μη διάκρισης» και το κριτήριο της «προσβασιμότητας των ΑμεΑ» στα Επιχειρησιακά Προγράμματα των ΕΣΠΑ ορίζονται πλέον ως αναγκαίες προϋποθέσεις ώστε το κάθε κράτος-μέλος να λάβει τη σχετική χρηματοδότηση (επ' αυτού, βλ. Βαρδακαστάνης 2006: 4-7 και Θέματα Αναπηρίας 2008: 4-8).

Στοιχεία σαν κι αυτά που στοχεύουν σε μία μετάβαση από τη θέσπιση ειδικών δικαιωμάτων στη θετική ρύθμιση της προσβασιμότητας των ΑμεΑ θα μπορούσαν να περιγραφούν συνολικά με τον όρο «Σύστημα προσβασιμότητας», κατ' αναλογία της έννοιας του «Συστήματος» (Apparatus) που χρησιμοποιεί ο Foucault για να αναλύσει ετερογενή σύνολα συναποτελούμενα «από λόγους, θεσμούς, αρχιτεκτονικές μορφές, ρυθμιστικές αποφάσεις, νόμους, διοικητικά μέτρα, επιστημονικές αποφάνσεις, φιλοσοφικές, ηθικές και φιλανθρωπικές προτάσεις» (1991: 131). Πιο συγκεκριμένα, ως Σύστημα ορίζεται το δίκτυο των σχέσεων και το είδος της αλληλεπίδρασης που αναπτύσσεται μεταξύ των στοιχείων αυτών, με στόχο την αντιμετώπιση κάποιας «επείγουσας ανάγκης» (ό.π.: έμφαση στο πρωτότυπο). Κατ' αυτή την έννοια, η λειτουργία του Συστήματος είναι στρατηγική (ό.π.: 131-2). Λαμβάνοντας υπόψιν ότι η επίτευξη πρόσβασης στην κοινωνία θεωρείται το σημαντικότερο ίσως κομμάτι διαχείρισης και επίλυσης των προβλημάτων που συνοδεύουν την τυφλότητα και την αναπηρία εν γένει, με τον όρο «Σύστημα προσβασιμότητας» συμπεριλαμβάνω τα διαφορετικά στοιχεία που έχουν αναφερθεί μέχρι στιγμής ως ρυθμιστικά της κοινωνικής ένταξης των τυφλών ατόμων και της άρσης του αποκλεισμού τους: συνδικαλιστικοί λόγοι περί ανεξαρτησίας και χειραφέτησης, κοινωνική προσέγγιση της αναπηρίας, ειδικοί χώροι και καθολικός σχεδιασμός, σύγχρονες πρακτικές φιλανθρωπίας, ιατρικές επιτροπές και ποσοστά τύφλωσης, νομοθετικές διατάξεις και ευρωπαϊκές ή διεθνείς συμβάσεις.

Προκειμένου να εξηγήσει τον τρόπο αλληλοδιαπλοκής των στοιχείων ενός Συστήματος, ο Foucault γράφει: «Ένας συγκεκριμένος λόγος μπορεί να φιγουράρει τη μία στιγμή ως πρόγραμμα ενός ιδρύματος, και την άλλη μπορεί να λειτουργεί ως μέσο δικαιολόγησης ή απόκρυψης μίας πρακτικής που η ίδια παραμένει σιωπηλή» (ό.π.: 131). Η παρατήρηση αυτή σχετίζεται άμεσα με τη θεωρητική μου επιλογή να αναλύσω τους λόγους και τις πρακτικές που αναπτύσσονται γύρω από τη βελτίωση της προσβασιμότητας των τυφλών ατόμων ως Σύστημα. Γιατί, όσο κι αν αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της σταδιακής συγκρότησής τους ως κατόχων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την ίδια στιγμή αποκρύπτουν και, συνεπώς, αναπαράγουν μία από τις βασικές διαδικασίες που έχει καταστήσει τα τυφλά άτομα παραδοσιακό αντικείμενο φιλανθρωπικής φροντίδας και ιατρικής επίβλεψης, δηλαδή, τη φυσικοποίηση του σώματος και των αισθήσεων της τυφλότητας ως ελλειπτικών και αποκλινόντων. Επιχειρώντας να εξετάσω τη βιοματική/σωματική σχέση μεταξύ των τυφλών ατόμων και του συστήματος προσβασιμότητας, ή, διαφορετικά, τους τρόπους με τους οποίους

τα τυφλά άτομα αισθάνονται/ενσωματώνουν και σωματοποιούν το διάχυτο αυτό λόγο (και ό,τι τον συνοδεύει) περί προσβασιμότητας, χρησιμοποιώ τον όρο «τεχνολογίες πρόσβασης». Με αυτόν αναφέρομαι σε αντικείμενα και πρακτικές που απευθύνονται στη σωματική/αισθητηριακή διαφορετικότητα της τυφλότητας και που επιδιώκουν να εξομαλύνουν τις πιο άμεσες ή «πρακτικές» δυσκολίες πρόσβασης που προκύπτουν από την απουσία όρασης. Ορισμένα από τα πιο βασικά είναι το λευκό μπαστούνι, η γραφή Braille, οι ηχητικές ανακοινώσεις, τα ομιλούντα αντικείμενα, οι ακουστικές περιγραφές, οι ηλεκτρονικοί χάρτες πλοήγησης, οι πεζοδηγοί τυφλών, οι απτικές διαδρομές, οι πολιτισμικοί χώροι όπου το άγγιγμα «επιτρέπεται», η βοήθεια από βλέποντες συνοδούς, οι ιατρικές παρεμβάσεις για την αποκατάσταση της όρασης ή την πρόληψη της τύφλωσης, κ.ά.⁸⁰

Κάθε μία από τις τεχνολογίες αυτές προσεγγίζεται ως να ενσωματώνεται από και να επιδρά στο σώμα και τις αισθήσεις των τυφλών ατόμων διαφορετικά, αλλά πάντα με έναν πολιτισμικά διαμεσολαβημένο τρόπο. Το τι μπορεί να σημαίνει, λόγου χάρη, η αντίληψη μέσω της αφής, δεδομένων των πολιτισμικών απαγορεύσεων που εμπριέχει το άγγιγμα και η επαφή με πρόσωπα και αντικείμενα, διαφέρει από την αντίληψη μέσω ακοής, της αίσθησης, δηλαδή, που θεωρείται ως η επόμενη πιο «απομακρυσμένη» ή «ανέπαφη» μετά την όραση. Ένα από τα κεντρικά ερωτήματα, επομένως, που τροφοδοτεί την παρούσα διατριβή αφορά σε αυτήν ακριβώς τη σχέση αλληλοδιαμόρφωσης μεταξύ βασικών τεχνολογιών πρόσβασης και του σώματος των τυφλών ατόμων, καθώς και του χώρου. Η ανάλυση επικεντρώνεται στη σύνδεση που θεωρείται ότι διατηρεί η κάθε τεχνολογία με μία αίσθηση, για παράδειγμα το λευκό μπαστούνι με τη συνολική αίσθηση αντίληψης του χώρου, φυσικού και δομημένου, και προσανατολισμού μέσα σε αυτόν. Επιδιώκοντας, έτσι, να αναδείξω ποιες σχέσεις εξουσίας κινητοποιούνται μεταξύ τυφλότητας και οπτικής αρτιμέλειας και με ποιον τρόπο αυτές «αγγίζουν» το σώμα και τις αισθήσεις της τυφλότητας, οι τεχνολογίες πρόσβασης δεν προσλαμβάνονται ως απλά εργαλεία που η χρήση τους διευκολύνει την πρόσβαση των τυφλών ανθρώπων, αλλά ως πολιτισμικά φορτισμένα αντικείμενα και πρακτικές, οι οποίες αποτελούν, από τη μία, μέρος του ευρύτερου συστήματος προσβασιμότητας και, από την άλλη, «προέκταση» του τυφλού σώματος. Κατ' αυτή

⁸⁰ Για διάφορες βοηθητικές τεχνολογίες που απευθύνονται κυρίως στην ακοή και την αφή των τυφλών ατόμων και των ατόμων με προβλήματα όρασης, καθώς και για ιατρικές πρακτικές μέτρησης της όρασης τους, βλ. Hersh και Johnson 2008. Επίσης, για μία εκτεταμένη ιστορική επισκόπηση σχετικά με τις εντάσεις και τις αντιπαραθέσεις που έχουν συγκροτήσει το καθιερωμένο στην Αμερική (σε αντίθεση με την Ελλάδα) επάγγελμα του εκπαιδευτή προσανατολισμού και κινητικότητας (O&M) για τυφλά άτομα, βλ. Ferguson 2007.

την έννοια, ο όρος είναι εξίσου εμπνευσμένος από την ανάλυση του Foucault και την πρότασή του να μελετηθεί η εξουσία όχι ως μία κατασταλτική δύναμη, αλλά ως μία σχέση παραγωγική: μία σχέση, δηλαδή, η οποία, «με όρους τεχνολογίας, τακτικών και στρατηγικών», επιτρέπει στην εξουσία να επιδρά στο σώμα και να συγκροτεί το υποκείμενο κατά τρόπο μικροφυσικό και – προπαντός – θετικό (όπ.π.: 120-2).

Το κείμενο που ακολουθεί αποτελεί ένα παράδειγμα του πώς οι λόγοι και οι πρακτικές της προσβασιμότητας συνιστούν τόπους διαχείρισης, όχι μόνο της σχέσης μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, αλλά και της ίδιας της εμπειρίας της τυφλότητας. Με αφορμή την παγκόσμια ημέρα του λευκού μαστουνιού (15 Οκτωβρίου), το 2008, ο Βαγγέλης Αυγουλάς, μέλος τότε της Επιτροπής Νεολαίας του Π.Σ.Τ. και της Διεθνούς Οργάνωσης VIEWS για νέους με προβλήματα όρασης,⁸¹ συνέταξε έναν κατάλογο με συμβουλές/κανόνες σωστής συμπεριφοράς προς τα τυφλά άτομα, ο οποίος έκανε το γύρω του διαδικτύου. Έκτοτε επανεμφανίζεται επαιτιακά κάθε χρόνο με σκοπό να υπενθυμίσει τη σημαντικότητα του λευκού μαστουνιού. Οι οδηγίες απευθύνονταν στους βλέποντες:

Δεν βλέπω, βλέπεις όμως εσύ: Θέλεις να με βοηθήσεις;;;

Τότε, διάβασε τα παρακάτω και να ξέρεις πως αν κάτι θυμάσαι απ' αυτά όταν κάπου, κάποτε, τυχαία ή για κάποιο λόγο με συναντήσεις, θα με κάνεις να νιώσω άνετα, δίνοντάς μου αυτό ακριβώς που χρειάζομαι.

Όταν με συναντήσεις μπορείς να με βοηθήσεις αν θυμηθείς τα παρακάτω:

1. Μόνο εμείς οι τυφλοί κρατάμε λευκό μαστούνι κι αυτό για να περπατάμε με ασφάλεια, όχι για να ξεχωρίζουμε, να παίζουμε, να μας δείχνουν ή να ζητιανεύουμε.

2. Είμαι ένας συνηθισμένος άνθρωπος, αλλά τυφλός. Μη με μεταχειρίζεσαι σαν παιδάκι. Μεγαλώνω, παίζω, τρέχω, διαβάζω, γράφω, σπουδάζω, δουλεύω, παθιάζομαι, κλαίω, γελάω, ερωτεύομαι, θυμώνω, «σερφάρω», κάνω chat... όπως ΕΣΥ!

3. Πιο εύκολα θα περπατήσω μαζί σου, παρά με το μαστούνι ή με το σκύλο μου. Όμως, μη με πιάνεις από τον ώμο ή απ' το μπράτσο. Άσε με να πιάσω εγώ το δικό σου μπράτσο. Έτσι θα νιώθω (=θα ξέρω) τότε σταματάς, τότε στρίβεις, τότε ανεβαίνεις ή κατεβαίνεις.

4. Μη ρωτάς το συνοδό μου: «Πώς τον λένε;», «Τι θέλει να ψωνίσει;», «Ποιο φαγητό του αρέσει;», «Πού θέλει να παεί;», «Πώς γράφει και

⁸¹ Στα επόμενα χρόνια, πέρα από την ανέλιξή του στην ιεραρχία των θεσμών εκπροσώπησης των τυφλών (έχει εκλεγεί, για παράδειγμα, τακτικός εκπρόσωπος στην Ελλάδα της VIEWS, αναπληρωτής γενικός γραμματέας του Π.Σ.Τ., γραμματέας της Επιτροπής Νεολαίας του Π.Σ.Τ. κ.ά.), ο Βαγγέλης Αυγουλάς εξελέγη στις δύο τελευταίες δημοτικές-περιφερειακές εκλογές (2010 και 2014) δημοτικός σύμβουλος στο δήμο Ιλίου, ενώ το 2011-2014 διετέλεσε Αντιδήμαρχος Κοινωνικής Πολιτικής, Διά Βίου Μάθησης, Διαφάνειας και Ηλεκτρονικής Διακυβέρνησης. Επισημαίνεται, έτσι, από το αναπηρικό κίνημα ότι είναι ο νεότερος και ο μόνος με αναπηρία αντιδήμαρχος πανελλαδικά. Για τις κοινωνικές δράσεις και πρωτοβουλίες που έχει αναλάβει, βλ. την προσωπική του ιστοσελίδα *Με Άλλα Μάτια* (<http://meallamatia.blogspot.gr/>).

διαβάξει;». Ρώτησε εμένα, ξέρω κι εγώ να σου απαντήσω! Χρησιμοποίησε τον κανονικό τόνο της φωνής σου, όπως μιλάς στους άλλους μίλα και σε μένα.

5. Μην αποφεύγεις τις λέξεις «βλέπω», «κοιτάζω» κ.λπ., τις μεταχειρίζομαι κι εγώ. Βλέπω με τα χέρια μου: βλέπω για μένα=αγγίζω, ακούω, μυρίζω, καταλαβαίνω, αισθάνομαι.

6. Σύστησέ με στους άλλους, ακόμη και στα παιδιά. Θέλω να γνωρίσω ποιος είναι στην τάξη ή στο δωμάτιο μαζί μου. Μίλησέ μου όταν μπαίνεις. Πες μου πως φεύγεις: με φέρνεις σε μεγάλη αμηχανία αν μ' αφήσεις να μιλάω με κάποιον που δεν είναι κοντά μου.

7. Οδήγησε το χέρι μου σε μία καρέκλα. Πες μου πού είναι η πόρτα στο δωμάτιο, το αποχωρητήριο, το παράθυρο, κ.λπ. Και αν υπάρχουν εμπόδια ή πράγματα στο πάτωμα. Δε θέλω να κάνω ζημιές, γιατί μπορώ να μην κάνω ζημιές.

8. Βοήθησέ με διακριτικά στο τραπέζι και πες μου για το φαγητό στο πιάτο μου. Χρησιμοποίησε το πιάτο μου σα «ρολόι» και πες μου σε ποια «ώρα» είναι το κάθε είδος του φαγητού μου, π.χ. «Το κρέας σου είναι στο έξι». Κοίτα το ποτήρι μου να είναι δίπλα στο πιάτο μου και πες μου αν είναι στο δεξί ή στο αριστερό μου χέρι, για να το «δω» κι εγώ όταν το χρειαστώ.

9. Μου αρέσουν οι αθλητικές εκδηλώσεις, το θέατρο και ο κινηματογράφος, φτάνει να με βοηθάς να καταλαβαίνω τι γίνεται διαβάζοντας/περιγράφοντας μου όσα δεν μπορώ να δω.

10. Μου αρέσουν οι εκδρομές και τα πάρτυ. Πάρε με στην παρέα σου και γνώρισέ με στους καλεσμένους σου.

11. Ξέρω να συμπεριφέρομαι. Αν υστερώ σε κάτι βοήθησέ με. Δε θέλω τον οίκτο σου, αλλά τη φιλία σου! Μη μιλάς για τη «θαυματουργή αντίληψη» των τυφλών. Μην ξεχνάς ότι όσα έμαθα είναι αποτέλεσμα σκληρής προσπάθειας και εργασίας.

12. Αν είσαι περίεργος θα μιλήσω μαζί σου για το πρόβλημά μου, αλλά όχι μόνο γι' αυτό, γιατί για μένα είναι μια παλιά ιστορία! Έχω τόσα άλλα ενδιαφέροντα, χόμπι και απορίες όπως κι εσύ!

Δώσε τώρα άλλα δύο λεπτά απ' τον χρόνο σου και προώθησε αυτό το email στους γνωστούς σου, στους φίλους σου.

Σε δύο λεπτά, ενημερώνεις σωστά, για μία ζωή!!!

Ο κατάλογος αυτός εμπίπτει στο σύστημα προσβασιμότητας, τόσο γιατί αναρτήθηκε στο διαδύκτιο την παγκόσμια ημέρα του λευκού μπαστουνιού, του συμβολικού, δηλαδή, αντικειμένου πρόσβασης της τυφλότητας, όσο και λόγω του ότι αποσκοπεί να ρυθμίσει το βαθμό προσβασιμότητας των τυφλών ατόμων στο ευρύτερο κοινωνικό πεδίο. Περιγράφοντας λεπτομερώς τις ανάγκες που προκύπτουν από την απουσία όρασης – και επομένως τα εμπόδια που συναντά ένα τυφλό άτομο – επιχειρεί να εισαγάγει το αναγνωστικό βλέπον κοινό στον κόσμο της τυφλότητας και κατ' αυτόν τον τρόπο να εξαλείψει το στίγμα που εγγράφει η οπτική κανονικότητα στα διαφορετικά σώματα των τυφλών. Η προσπάθεια αυτή, βασισμένη όχι μόνο στην

ενημέρωση, αλλά και στον τονισμό της κοινής ανθρώπινης διάστασης μεταξύ τυφλών και βλεπόντων ατόμων – όπως υπονοούν οι υπενθυμίσεις ότι «Μεγαλώνω, παίζω, τρέχω [κ.λπ.] *όπως ΕΣΥ!*» (έμφαση δική μου) – βρίσκει αναλογίες με τις πολιτικές που περιγράφει η Παπαγαρουφάλη στην ανθρωπολογική της μελέτη για την «ήπια διπλωματία» που προωθούν η Ε.Ε. και ο Ο.Η.Ε. ως «συμφιλιωτική» των μελών τους, ώστε να συγκαλύψουν τις πιο «σκληρές» πολιτικές που ασκούν για να επιβάλουν «κοινές πολιτικοοικονομικές υποδομές και διεθνείς κανόνες ρύθμισης συγκρούσεων και διακυβέρνησης» (2013: 12). Οπωσδήποτε, το κείμενο του Βαγγέλη Αυγουλά δεν εμπίπτει στο πλαίσιο κάποιας διευρωπαϊκής ή διεθνικής δράσης, ούτε αφορά στη συμφιλίωση μεταξύ κρατών.⁸² Οι ομοιότητες, ωστόσο, που παρουσιάζει με τις «πολιτιστικές/συμβολικές» πολιτικές που ερευνά η Παπαγαρουφάλη μπορούν να συμπυκνωθούν τουλάχιστον σε ένα από τα χαρακτηριστικά τους που αναγνωρίζει ως βασικό: την «εκπαίδευση καρδιάς», όπως την αποκαλεί υιοθετώντας τον όρο της Ann Stoler (2002), κατά την οποία «τα συναισθήματα προσεγγίζονται ως διαπλάσιμες, καλλιεργήσιμες, εκπαιδευσιμες έμφυτες ικανότητες του ατόμου που δύνανται να ελεγχθούν και να μετατραπούν σε πολιτισμικά ιδιώματα του ανήκειν» (όπ.π.: 36). Αν και η υλοποίηση των πολιτικών αυτών, επισημαίνει η συγγραφέας, εδράζεται σε μία σειρά αποκλεισμών για το ποιοι «αζίζουν» να συμμετάσχουν και να απολαμβάνουν την οικειότητα του ανήκειν στην ευρωπαϊκή κοινότητα (έμφαση στο πρωτότυπο), δεν παύουν να προωθούν την «πολιτική της συμπόνιας» και της «συμπάθειας» ή της «ενσυναίσθησης» του Άλλου (όπ.π.), συναισθήματα που επιδιώκουν να εμψύχουν και οι παραπάνω κανόνες συμπεριφοράς προς τους βλέποντες, προκαλώντας, όμως, στα ίδια τα τυφλά άτομα μία μάλλον αμφίθυμη αντίδραση.

Όπως εκφράστηκε, για παράδειγμα, σε μία λίστα διαδυκτιακής ανταλλαγής απόψεων και ενημέρωσης (mail list) για διάφορα ζητήματα σχετικά με την τυφλότητα, ο συγκεκριμένος κατάλογος οδηγιών θεωρήθηκε μία «πρακτική και σωστή κίνηση», καθώς περιελάμβανε πληροφορίες χρήσιμες σε όσους και όσες δε γνωρίζουν πώς να συμπεριφερθούν σε έναν τυφλό συνάνθρωπό τους. Την ίδια στιγμή, όμως, συνδέθηκε

⁸² Παρ' όλα αυτά, κινείται στην ίδια λογική με έναν κατάλογο «Κανόνων συμπεριφοράς καθημερινής επικοινωνίας με ΑμεΑ» που εκδόθηκε την ίδια χρονιά (2008) και εμπλουτίστηκε την επόμενη στα πλαίσια συντονισμένων δράσεων που αναπτύσσει από το 2006 η Γενική Γραμματεία Επικοινωνίας-Γενική Γραμματεία Ενημέρωσης, με θέμα «ΑμεΑ και ΜΜΕ». Πρόκειται για ένα εγχειρίδιο που μεταφράστηκε από την κροατική στην ελληνική γλώσσα, σε συνεργασία με την έδρα της Unesco στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, και περιλαμβάνει γενικούς κανόνες συμπεριφοράς προς όλα τα ΑμεΑ, καθώς και εξειδικευμένους για κάθε κατηγορία αναπηρίας ξεχωριστά. Όπως διευκρινίζεται, αφορά όλους τους πολίτες, ανάπηρους και αρτιμελείς, και διατίθεται δωρεάν.

με πρακτικές φιλανθρωπίας και εύκολου συναισθηματισμού που παρουσιάζουν τα τυφλά άτομα ως αντικείμενα προς διαχείριση και εκμετάλλευση. Η αίσθηση αυτή ενισχυόταν ακόμη περισσότερο από το γεγονός ότι το κείμενο συντάχθηκε και διαδόθηκε λόγω της παγκόσμιας ημέρας του λευκού μαστουνιού, «τότε που όλοι θυμούνται ότι υπάρχουν και τυφλοί» και βρίσκουν ευκαιρία για κοινωνική προβολή. Αυτό που τονίστηκε εν τέλει, ουδετεροποιώντας ως «ανθρώπινη» τη σωματική και αισθητηριακή διαφορετικότητα των τυφλών από τους βλέποντες, ήταν ότι «κανείς Άνθρωπος, αν είναι απλώς Άνθρωπος, δε χρειάζεται οδηγίες χρήσης ανθρώπων, για να εκδηλώσει την αλληλεγγύη του προς κάθε συνάνθρωπο που έχει ανάγκη σε οποιοδήποτε επίπεδο».

Ρωτώντας «τι είναι η τυφλότητα», η απάντηση που πήρα από πολλά τυφλά άτομα ήταν ότι «απλά δε βλέπεις». Αυτή θεωρείται και η μόνη διαφορά από τους βλέποντες. Όπως μου εξήγησε ο Κώστας:

Αν έχεις εξοικειωθεί με τον χώρο των τυφλών, μπορείς να καταλάβεις πώς είναι πραγματικά ο καθένας και μετά να δεις τον καθένα σαν άνθρωπο. Πέρα από κάποια πρακτικά πράγματα που πρέπει να προσέχεις με έναν τυφλό, κατά τα άλλα η επικοινωνία είναι όπως με όλους τους ανθρώπους.

Συμφώνησα τότε στο πλαίσιο της συγκεκριμένης συζήτησης, αναλογιζόμενη όλες εκείνες τις στιγμές που είχα «ξεχάσει» ότι απέναντί μου βρισκόταν ένα τυφλό άτομο. Ποια είναι, όμως, αυτά τα «πρακτικά πράγματα» στα οποία αναφέρεται ο Κώστας και τα οποία διαμεσολαβούν την επικοινωνία μεταξύ τυφλών και βλέπόντων μέχρι να επέλθει η εξοικείωση; Θα μπορούσαν να περιοριστούν στην εργαλειακή γνώση της τυφλότητας και την ορθολογική χρήση των αντικειμένων και πρακτικών πρόσβασης, όπως προτείνει ο παραπάνω κατάλογος συμβουλών προς τους βλέποντες;

Ο προβληματισμός που επιχειρώ να αναπτύξω αναφορικά με τις τεχνολογίες πρόσβασης σχετίζεται άμεσα με μία αμφισημία που εμπεριέχει το ζήτημα της προσβασιμότητας – την οποία αμφισημία δηλώνει άλλωστε και η ίδια η επιλογή των λέξεων που συνθέτουν τον όρο. Από τη μία πλευρά, τα εργαλεία και οι πρακτικές πρόσβασης στοχεύουν στο να απελευθερώσουν τα άτομα από τις δυσκολίες της απουσίας όρασης, εξομαλύνοντας ή προσαρμόζοντας τα εμπόδια στις αισθητηριακές ανάγκες της τυφλότητας. Πρόκειται για μία προσπάθεια χειραφέτησης από την εξάρτηση που τους δημιουργεί τόσο η αρτιμελής κοινωνία, όσο και το ίδιο το σώμα τους. Από την άλλη, ο χαρακτηρισμός τους ως «τεχνολογιών» εισάγει στην ανάλυση

την έννοια της «διακυβέρνησης» που χρησιμοποιεί ο Foucault (1991) για να τονίσει την πειθαρχική διάσταση που διαμορφώνει τις σχέσεις εξουσίας στη μοντέρνα εποχή. Το γεγονός ότι οι τεχνολογίες πρόσβασης είναι σύμφυτες με ό,τι νοείται ως «εμπόδιο», και άρα με την εργαλειακή διαχείριση του σώματος ώστε να το υπερβεί, μετατρέπουν την απουσία όρασης σε εξωτερική του ατόμου και αποκρύπτουν τις συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας που κατασκευάζουν την τυφλότητα ως αναπηρία. Βάσει αυτών, το ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: με ποιο τρόπο το σύστημα προσβασιμότητας και οι τεχνολογίες πρόσβασης, με την επίφαση της δημιουργίας ενός ελεύθερου υποκειμένου με ανθρώπινα δικαιώματα, διαμορφώνουν το σώμα και τις αισθήσεις της τυφλότητας σε αντικείμενο ακόμη και για τα ίδια τα τυφλά άτομα; Αλλά και από την άλλη, ποιες δυνατότητες διαχείρισης αυτής της αντικειμενοποίησης παρέχουν σε όσους και όσες τις χρησιμοποιούν; Επικεντρώνοντας, λοιπόν, στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα βιώνουν και επενδύουν την εκάστοτε τεχνολογία πρόσβασης, η αναλυτική προσοχή στρέφεται σε εκείνες τις στιγμές της τυφλότητας που εναλλάσσονται μεταξύ κατασκευής και επιτέλεσής της ως οπτικής αναπηρίας.

2. Δια-σχίζοντας τον χώρο: προσβασιμότητα, ορατότητα και επιτελέσεις οπτικής αναπηρίας

Το να είναι κανείς τυφλός θεωρείται ότι ισοδυναμεί με το να είναι χαμένος στον χώρο.

Rodaway 1994: 119

Καθώς στεκόμουν, περιμένοντας τον ηχητικό σηματοδότη [...] αυτή η σκέψη μου πέρασε από το νου, «Νομίζουν [οι οδηγοί αυτοκινήτων] ότι είμαι τυφλός, ενώ δεν είμαι». Αυτό που εννοούσα ήταν, «νομίζουν ότι είμαι αδαής κι αβοήθητος, ότι δε γνωρίζω πού βρίσκομαι κι ότι μπορεί να κάνω κάτι ανόητο και επικίνδυνο στον εαυτό μου ή στους άλλους. Αλλά πιθανόν, είμαι τόσο ασφαλής όσο κι ο μέσος βλέπων πεζός σε αυτή τη διάσχιση (crossing) του δρόμου».

Hull 2001: 132

Το λευκό μπαστούνι

Γυρνώντας πίσω στην περίοδο που σταδιακά έχανε την όρασή της και στις αλλαγές που βίωνε τότε στη ζωή της λόγω της συγκεκριμένης απώλειας, η Φλώρα μου αφηγήθηκε ένα σύντομο περιστατικό, που θυμόταν ακόμη πολύ έντονα, παρά τα δεκαπέντε χρόνια που είχαν περίπου μεσολαβήσει. Αναφερόμενη σε μία από τις πρώτες προσπάθειές της να κινηθεί ανεξάρτητα σε ένα μη-προσβάσιμο για τυφλά άτομα χώρο, το λευκό μπαστούνι υπήρξε κεντρικό σημείο αναφοράς. Βρισκόταν στο σταθμό των αθηναϊκών ΚΤΕΛ με σκοπό να επισκεφτεί το χωριό όπου γεννήθηκε και έζησε μέχρι και λίγα χρόνια μετά την ενηλικίωσή της. Μόνη, χωρίς συνοδό, έπρεπε να εντοπίσει το σωστό λεωφορείο για να επιβιβαστεί και, καθώς δεν ήθελε να χρησιμοποιήσει το μπαστούνι της, επιχείρησε να προσανατολιστεί ακούγοντας και διακρίνοντας τους διάφορους ήχους του σταθμού. Εφόσον κάτι τέτοιο αποδείχτηκε σχεδόν αδύνατο, αναγκάστηκε τελικά να καταφύγει στη λύση του μπαστουιού. Όπως σχολίασε χαρακτηριστικά, «από το να πηγαίνω ψάχνοντας με τα χέρια και τα πόδια, θεώρησα πιο αξιοπρεπές να βγάλω το μπαστούνι. Ας το θεωρήσεις χαζό», μου ανάφερε λίγο αργότερα, «αλλά στο χωριό δεν αισθάνομαι άνετα να το χρησιμοποιώ. Δεν πηγαίνω πουθενά μόνη μου. Παντού με τη μάνα μου».

Η Φλώρα, σαράντα ετών περίπου σήμερα, άρχισε να χάνει την όρασή της στην παιδική ηλικία. Μία εκ γενετής, εκφυλιστική ασθένεια των ματιών οδήγησε

σταδιακά σε ολική σχεδόν απώλεια της όρασης (95-100% τύφλωση σύμφωνα με τα επίσημα ποσοστά αξιολόγησης της αναπηρίας) και πλέον διαθέτει μόνο την αίσθηση του φωτός: για παράδειγμα, μπορεί να διακρίνει τη διαφορά ημέρας και νύχτας ή να αντιληφθεί την ύπαρξη κάποιου έντονου φωτεινού σημείου σε κοντινό ορίζοντα. Στην ηλικία των είκοσι εγκαταστάθηκε στην Αθήνα για σπουδές στη σχολή τυφλών τηλεφωνητών και αργότερα στον τομέα των ανθρωπιστικών επιστημών. Τότε ήταν που βίωσε μία από τις πρώτες στιγμές αυτονομίας της, όταν κάποια νύχτα τόλμησε και τελικά κατάφερε να διασχίσει με το μπαστούνι της μόνη κι ασφαλής το δρόμο του σπιτιού της – μία απόπειρα τη δυσκολία της οποίας συνέδεσε άμεσα με το γεγονός ότι κατά την περίοδο εξασθένησης της όρασής της, η συγκεκριμένη πάθηση της επέτρεπε να βλέπει καλύτερα την ημέρα συγκριτικά με τη νύχτα. Αν και σε γενικές γραμμές η διάσχιση αυτή του δρόμου ήταν ένα μικρό βήμα, η ίδια αισθάνθηκε ότι «κατέκτησε τον κόσμο». Πλέον διαθέτει μία εξαιρετική ανεξαρτησία κίνησης και διαβίωσης στην πόλη, την οποία απέκτησε σταδιακά και φροντίζει να καλλιεργεί συστηματικά, με απαραίτητο πάντα μέσο το λευκό μπαστούνι. Αυτήν την κεκτημένη αυτονομία της είναι που τοποθετεί σε αντίστιξη με τη συνεχιζόμενη εξάρτηση από τη μητέρα της όταν επισκέφεται το χωριό ή με το ότι δίστασε τη δεδομένη εκείνη στιγμή στο σταθμό των ΚΤΕΛ να το χρησιμοποιήσει – μία αντίστιξη που, επιπλέον, αναδεικνύει το σύνθετο και μη-γραμμικό χαρακτήρα της διαδικασίας ανεξαρτητοποίησης που μπορεί να βιώνει ένα τυφλό άτομο.

Η αφήγηση της Φλώρας, αρκετά «πυκνή» στην περιγραφή της, παραπέμπει καταρχάς σε κάτι που έχει ήδη αναφερθεί: την πολιτισμική σχετικότητα της οπτικής αναπηρίας και τη θεωρητική παραδοχή μεγάλου μέρους των σπουδών αναπηρίας ότι η τυφλότητα και η αναπηρία, γενικότερα, δεν είναι παρά μία κοινωνική κατασκευή. Εν συντομία, κάποια/ος γίνεται ανάπηρη/ος εξαιτίας των κοινωνικών αντιλήψεων και δομών, των απαγορεύσεων και των εμποδίων και όχι λόγω της σωματικής της/του «βλάβης». Οι εννοιολογήσεις της αρτιμέλειας επιβάλλονται και εγγράφονται πάνω στο άτομο και το σώμα αποκλείοντάς τα από την κοινωνία, ενώ η σωματική βλάβη και η κοινωνική αναπηρία εκλαμβάνονται ως έννοιες απόλυτα διακριτές μεταξύ τους. Η κυριότερη και πιο συχνή κριτική που έχει ασκηθεί στη συγκεκριμένη θεωρητική προσέγγιση εστιάζει στις συνέπειες αυτού του διαχωρισμού, με σημαντικότερη την παράβλεψη της υλικότητας, της ιστορικότητας και της δυναμικής του σώματος. Με αυτόν τον τρόπο, το σώμα και η βλάβη καταλήγουν να εννοιολογούνται ως οντότητες δεδομένες που μένουν αναλλοίωτες στον χώρο και τον χρόνο (Hughes και Paterson

1997), ενώ, όπως τονίζει η Shelley Tremain, «είναι πολιτικά αφελές το να προτείνει κανείς ότι ο όρος ‘βλάβη’ είναι ουδέτερος αξιών, δηλαδή, απλά περιγραφικός» της κάθε σωματικής κατάστασης (2006: 187).

Ερμηνεύοντας την εξιστόρηση της Φλώρας στη βάση της διχοτομικής αυτής προσέγγισης (σωματική βλάβη/κοινωνική αναπηρία), η συγκρότηση της οπτικής αναπηρίας φαίνεται να προκύπτει, είτε λόγω των στερεοτυπικών αντιλήψεων και απαγορεύσεων στα πλαίσια της κλειστής κοινωνίας του χωριού, είτε λόγω της έλλειψης κατάλληλων υποδομών πρόσβασης σε εκείνα του σταθμού των ΚΤΕΛ. Και στις δύο περιπτώσεις το τυφλό άτομο κατασκευάζεται ως ανάπηρο, καθώς υπόκειται σε συνθήκες κοινωνικού ελέγχου ή δομικού περιορισμού αντίστοιχα. Πρόκειται, ωστόσο, για μία ερμηνεία αρκετά μονομερή, καθώς δε λαμβάνει υπόψιν το ρόλο που παίζει το μπαστούνι στη συγκρότηση του ίδιου του σώματος και κατά συνέπεια της εμπειρίας της τυφλότητας. Είναι, δηλαδή, αυτή ακριβώς η φυσικοποίηση της αισθητηριακής βλάβης (τύφλωση) που δεν επιτρέπει να δούμε πώς διαμορφώνεται, όχι μόνο η σωματικότητα της τυφλότητας, αλλά και η ίδια η οπτική βλάβη, σε πιο λεπτομερείς αποχρώσεις της, όπως αυτές που προκύπτουν από τη διαντίδραση των τυφλών ατόμων με τη συγκεκριμένη τεχνολογία πρόσβασης και τα συμφραζόμενα στα οποία χρησιμοποιείται ή όχι κάθε φορά. Κατ’ αναλογία, φυσικοποιείται και ο ρόλος του λευκού μπαστουιού, αποκλειστικά ως εργαλείου πρόσβασης στον χώρο.

«Το μπαστούνι υπάρχει για να σου βρίσκει τα εμπόδια» μου είχε επισημάνει η Φλώρα σε μια άλλη συζήτησή μας, προσδίδοντάς του αυτή τη φορά μία διάσταση καθαρά εργαλειακή. Στόχος του, σε γενικές γραμμές, είναι να κρατήσει σε σχετική απόσταση ασφαλείας το σώμα από οτιδήποτε βρίσκεται εκτός του, να προ-λάβει, δηλαδή, εμπόδια και ενδεχόμενα ατυχήματα σύγκρουσης του σώματος με αυτά και να προσφέρει, επιπλέον, μέσω των των αισθήσεων της ακοής (όταν, για παράδειγμα, το μπαστούνι προσκρούει σε κάποια στέρεη επιφάνεια) και μίας προεκταμένης και διαμεσολαβημένης αφής,⁸³ πληροφορίες για το χώρο όπου το άτομο κινείται κάθε φορά (πεζοδρόμια και σκάλες, κτίρια, οχήματα, ανθρώπους, είδη και εναλλαγές εδάφους, κ.ο.κ.). Υπό αυτό το πρίσμα, η σχέση μεταξύ σώματος, μπαστουιού και χώρου νοείται συνήθως ως «άμεση» (το σώμα αναγνωρίζει τον χώρο κυρίως απτικά μέσω του μπαστουιού) και «φυσική» (η εικόνα του τυφλού ατόμου που κινείται

⁸³ Λόγω της καίριας θέσης που κατέχει η απτική αντίληψη στην αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας, η συζήτηση σχετικά με τη θεώρηση της αφής ως άμεσης ή διαμεσολαβημένης αίσθησης αναλύεται εκτενώς στο κεφ. 4.

στον χώρο είναι συνυφασμένη με την χρήση του μαστουνιού).⁸⁴ Παράλληλα, οργανώνεται γύρω από την έννοια του «εμποδίου» και πιο συγκεκριμένα γύρω από την υπέρβασή του.

Η βιβλιογραφία, για παράδειγμα, που αναφέρεται στο λευκό μαστούνι αναδεικνύει ως κυρίαρχο σημείο εστίασης την τεχνική του χρήση για την πρόσβαση των τυφλών ατόμων αποκλειστικά σε αυτό που νοείται ως υλική διάσταση του χώρου. Στο μεγαλύτερό τους μέρος, αν όχι αποκλειστικά, οι σχετικές αναλύσεις συζητούν τις τεχνικές χρήσης και τα υλικά κατασκευής του, τα διάφορα είδη και μεγέθη του,⁸⁵ τις μεθόδους εκπαίδευσης πάνω στη κίνηση και τον προσανατολισμό κατά τις οποίες χρησιμοποιείται ως απαραίτητο βοηθητικό μέσο, το βαθμό εξοικείωσης του κάθε ατόμου με τη χρήση του, το ποσοστό όρασης που διαθέτει ο καθένας και τη χρονική στιγμή απώλειας ή εξασθένησής της κι άλλες ποσοτικοποιημένες κατά κύριο λόγο πληροφορίες, οι οποίες στοιχειοθετούν έρευνες και γίνονται αντικείμενα στατιστικών αναλύσεων και εργαστηριακών πειραμάτων. Εν ολίγοις, στόχος των συγκεκριμένων μελετών είναι η βέλτιστη απόδοση της χρήσης του μαστουνιού για τον πιο έγκαιρο εντοπισμό των εμποδίων και την ασφαλέστερη κίνηση των τυφλών ατόμων στην υλικότητα του χώρου (Rodgers και Emerson 2005β, Ambrose-Zaken 2005, Kim κ.ά, 2009, 2010, Sauerburger και Bourquin 2010).

Από μία ανάλογη τεχνοκεντρική σκοπιά προσεγγίζεται και το σώμα: ως μία ουδέτερη και δεδομένη, παρατηρήσιμη και διαχειρίσιμη υλικότητα και επιπλέον, σα να διατηρεί μία σχέση αυτονόητης προέκτασης με την υλικότητα του μαστουνιού. Ενδεικτικά παραδείγματα αυτού αποτελούν η πρακτική μέτρησης του μήκους του σώματος προκειμένου να βρεθεί το κατάλληλο μέγεθος του μαστουνιού (Rodgers και Emerson 2005α), ή ο διαχωρισμός και η απομόνωση της αφής από τις υπόλοιπες αισθήσεις (π.χ. από την ακοή), με σκοπό να αξιολογηθεί η καθαρότητα της σχέσης της με το χώρο και το μαστούνι, ποιες και πόσες πληροφορίες, με άλλα λόγια, γίνονται αντιληπτές μέσω του μαστουνιού και αποκλειστικά από την αίσθηση της

⁸⁴ Χαρακτηριστικό της φυσικοποιημένης αυτής συσχέτισης είναι το εικονίδιο-σύμβολο προστασίας της τυφλότητας που αναπαριστά σχηματικά ένα τυφλό άτομο να περπατά κρατώντας ανοιχτό στο δεξί του χέρι το λευκό μαστούνι (εικόνα 1).

⁸⁵ Τα είδη του λευκού μαστουνιού διακρίνονται συνήθως σε τρεις κατηγορίες: 1) το «μαστούνι-οδηγό», που χρησιμοποιείται κυρίως για τον εντοπισμό εμποδίων, 2) το «μακρύ μαστούνι», που έχει μεγαλύτερο μήκος από το προηγούμενο και είναι κατάλληλο για την ανίχνευση του χώρου σε ακτίνα μεγαλύτερου μήκους και πλάτους, και 3) το «μαστούνι-σύμβολο», το οποίο είναι τόσο κοντό ώστε να χρησιμοποιείται αποκλειστικά για να δηλώσει την οπτική αναπηρία του χρήστη. Διερευνώνται, επίσης, και άλλες δυνατότητες βελτίωσης του μαστουνιού, όπως το να ενημερώνει ηχητικά (με τη βοήθεια ραδιοσυχνότητων) για την ύπαρξη εμποδίων, να διακρίνει χρώματα, κ.ά.

αφής (Kim κ.ά. 2009, 2010). Μία τέτοια διαδικασία «αντιληπτικής εξειδίκευσης και ορθολογικοποίησης», όπως χαρακτηρίζει το διαχωρισμό των αισθήσεων η Νάντια Σερεμετάκη, συγκροτεί τις συνθήκες για την «κυριολεξία των αισθήσεων», δηλαδή για «την κατευθείαν αντιστοιχία ανάμεσα στην πράξη της αντίληψης και το αντιληπτό αντικείμενο» (1996: 47-8).⁸⁶ Συμβαδίζει, έτσι, με τη θετικιστική θεώρηση του χώρου που κυριάρχησε για μεγάλο διάστημα στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες. Σύμφωνα με αυτή, ο χώρος εκλαμβάνόταν «ως μία αφηρημένη διάσταση, ως μία γεωμετρική επιφάνεια μετρήσιμη, ουδέτερη και οικουμενικά ομοιόμορφη [...] ως ένα αντικειμενικό υπάρχον σκηνικό, διακριτό από τη σκέψη και τη δράση των ανθρώπων», όπως επισημαίνουν οι Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης (2010: 12), μεταξύ άλλων επικριτών της συγκεκριμένης προσέγγισης (βλ. σχετικά παρακάτω). Βάσει αυτής, ο χώρος για τα τυφλά άτομα μοιάζει να συναποτελείται από μία σειρά υλικών εμποδίων, τα οποία χρειάζεται να εντοπιστούν και να αποκρυπτογραφηθούν μέσω της αφής και του μαστουνιού «ως έχουν». Χωρίς, δηλαδή, να λαμβάνεται υπόψιν η σχέση του κάθε εμποδίου, τόσο με τα συμφραζόμενα στα οποία εντάσσεται (για παράδειγμα, άλλα στοιχεία που μπορεί να συνθέτουν τον χώρο ή το γεγονός ότι η εκτέλεση των πειραματικών διαδρομών εκ μέρους των τυφλών ατόμων γίνεται υπό το αξιολογητικό βλέμμα των ερευνητών), όσο και με τις προϋπάρχουσες αισθητηριακές εμπειρίες και αναπαραστάσεις του κάθε ατόμου, ή διαφορετικά, με τη μνήμη ως αισθητηριακή διαδικασία (Σερεμετάκη όπ.π.: 46-8).

Οπωσδήποτε, η χρήση του μαστουνιού αποτελεί για τα τυφλά άτομα μία από τις πιο παλιές, βασικές, συνηθισμένες και οικονομικές πρακτικές πρόσβασης στον υλικό χώρο (φυσικό ή/και δομημένο).⁸⁷ Είναι αναπόσπαστο κομμάτι των μαθημάτων κινητικότητας και προσανατολισμού που προσφέρονται από φορείς του χώρου των τυφλών και κανείς μπορεί να το κρατά βοηθητικά ακόμη κι όταν συνοδεύεται από

⁸⁶ Όπως μας πληροφορεί ο Jonathan Sterne, ο διαχωρισμός των αισθήσεων επικράτησε στα τέλη του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, καθώς τότε οι θεωρίες της αντίληψης άρχισαν να κατανοούν την κάθε αίσθηση ως φυσιολογικά (physiologically) διαφορετική και εντελώς διακριτή από τις υπόλοιπες. «Εάν το αισθητηριακό σύστημα (sensorium) αποτελούσε μέχρι τότε ένα είδος περίπλοκου συνόλου», γράφει ο Sterne, τώρα «μετατρέπεται σε μία συγκέντρωση μερών» (2003: 198).

⁸⁷ Η ανακάλυψη του λευκού μαστουνιού έχει τις ρίζες της στο μεσοδιάστημα των δύο Παγκοσμίων Πολέμων και πιο συγκεκριμένα στην Αγγλία του 1921, όταν ένας τυφλός καλλιτέχνης έβαψε το μαστούρι του λευκό ώστε να διακρίνεται πιο εύκολα από τους οδηγούς οχημάτων. Δέκα χρόνια αργότερα οργανώθηκε στη Γαλλία η πρώτη καμπάνια για την κίνηση των τυφλών ατόμων με λευκό μαστούρι, ενώ την ίδια περίοδο ξεκίνησε στη Β. Αμερική ένα εθνικό πρόγραμμα για την προώθηση της χρήσης του. Ωστόσο, το λευκό μαστούρι κατοχυρώθηκε ως μέσο κίνησης και σύμβολο της τυφλότητας μετά τη λήξη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου και με την επιστροφή των βετεράνων στην Αμερική. Συμμετέχοντας στο πρόγραμμα αποκατάστασης και επανένταξης των ατόμων που είχαν χάσει την όρασή τους κατά τη διάρκεια του πολέμου, ο οφθαλμίατρος Richard Hoover ανακάλυψε αυτό που ονομάστηκε «μακρύ μαστούρι» ή «Hoover» και το οποίο χρησιμοποιείται μέχρι και σήμερα.

κάποιο βλέπον άτομο. Επίσης, καθώς μπορεί να διπλωθεί και να μεταφερθεί εύκολα σε τσάντες και τσέπες (συνήθως είναι σπαστό και αποτελείται από τέσσερα ή πέντε συναρμολογούμενα κομμάτια), σχεδόν όλοι το φέρουν μαζί τους ακόμη κι αν δε συνηθίζουν να το χρησιμοποιούν. Άλλοι, για λόγους σιγουριάς, διαθέτουν παραπάνω από ένα. «Έχω ένα μπαστούνι στο σπίτι, ένα στο γραφείο, ένα στο αυτοκίνητο της γυναίκας μου, ένα στην τσάντα μου. Κανείς δεν ξέρει τι μπορεί να συμβεί ανά πάσα στιγμή», εξηγούσε ο Κώστας, συζητώντας με άλλα τυφλά άτομα για τη σημαντική ανεξαρτησία που του προσφέρει η χρήση του μπαστουνιού. Άλλες πάλι, σχετικές με το μπαστούνι συζητήσεις το συνδέουν με την ασφάλεια που φροντίζει ο καθένας να έχει για τον εαυτό του. Έτσι, ατυχήματα που συμβαίνουν καθημερινά στους ίδιους ή σε άλλους βρίσκουν συχνά την αιτία τους όχι μόνο στους δομικούς περιορισμούς, αλλά και στη μη-χρήση του μπαστουνιού ή στη μη-λειτουργικότητά του λόγω φθοράς.

Ωστόσο, η διάστασή του ως εργαλείου πρόσβασης στην υλικότητα του χώρου δεν είναι η μοναδική, ούτε και η πιο σημαντική. Ο δισταγμός της Φλώρας να το «βγάλει» στο σταθμό των ΚΤΕΛ ή στο χωριό της, το γεγονός ότι αρκετού/ές δε συνηθίζουν να το χρησιμοποιούν, καθώς και το ότι, εκτός από μέσο πρόσβασης, αποτελεί το εμβληματικότερο μέσο αναγνώρισης και πιστοποίησης της τυφλότητας μεταξύ τυφλών ή μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, κάνει να αναζητήσουμε τις ποικίλες σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στο μπαστοίτι, το χώρο και το σώμα. Να αναζητήσουμε, δηλαδή, τις σχέσεις εκείνες που φαίνεται να αποκρύπτονται, τόσο από τη «φυσικότητα» που αποδίδεται στο μπαστούνι ως εργαλείο πρόσβασης, όσο και από την υποτιθέμενη γραμμική αμεσότητα της σχέσης του με τον χώρο, αλλά και από την αυτονόητη σύνδεσή του με το σώμα και την αφή των τυφλών ατόμων.

Με αυτή την έννοια, κεντρικό ζήτημα του συγκεκριμένου κεφαλαίου είναι οι σχέσεις των τυφλών ατόμων με τους υλικούς και κοινωνικούς χώρους που διασχίζουν, όπως αυτές διαμεσολαβούνται από την παρουσία του λευκού μπαστουνιού και πέρα από την εννοιολόγησή του αποκλειστικά ως εργαλείου. Επιπλέον, οι πρακτικές χρήσης του και η βαρύτητα που του αποδίδεται ως «φυσικού» μέσου πρόσβασης μελετώνται στην αλληλοσυγκρότησή τους με τις ήδη υπάρχουσες και εγγενείς στη συγκρότηση του χώρου σχέσεις εξουσίας μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, συχνά δε και μεταξύ των ίδιων των τυφλών. Έτσι, οι υλικότητες του σώματος και του χώρου προσεγγίζονται καθώς τελούν υπό διαμόρφωση, ενώ στο προσκήνιο της ανάλυσης αναδύονται πολιτισμικές εννοιολογήσεις και αλληλοσυσχετίσεις των αισθήσεων, με κυριότερες αυτών της αφής και της όρασης. Με άλλα λόγια, οι κύριες θεωρητικές

έννοιες που διερευνώνται εδώ είναι αυτές του χώρου και των αισθήσεων. Η αναλυτική προσοχή στο πώς έχει διαμορφωθεί και διαμορφώνεται πολιτισμικά η μεταξύ τους σχέση, καθώς και στο πώς αυτή σημειώνει και σημειώνεται από την κίνηση και τη δημόσια παρουσία των τυφλών ατόμων, αναδεικνύει σημαντικές πτυχές των διαδικασιών υποκειμενοποίησης των τελευταίων και συγκρότησης αυτού που νοείται ως οπτική βλάβη.

Επιπλέον, το παρόν κεφάλαιο επικεντρώνεται στο πώς οι ήδη καθιερωμένες αλληλοσυνδέσεις μεταξύ μπαστουινιού, χώρου και σώματος/αισθήσεων συμμετέχουν στη συγκρότηση των τυφλών ατόμων ως «εμποδιζόμενων» κυρίως υποκειμένων.⁸⁸ Η, με όρους επιτελεστικότητας, εξετάζεται η θέση που κατέχει το λευκό μπαστούνι μεταξύ των σωματικών εκείνων λεπτομερειών που υλοποιούν και, άρα, κάνουν ορατό το άτομο ως οπτικά ανάπηρο (και άρα ως εξ ορισμού εμποδιζόμενο). Με αυτή την έννοια, η ανάλυση αφορά σε στιγμές κατά τις οποίες η σύνδεση μεταξύ μπαστουινιού και τυφλότητας κατασκευάζεται και αναπαράγεται ως δεδομένη ή αυτονόητη, καθώς και σε άλλες όπου επαναλαμβάνεται με τη μορφή της επιτέλεσης, αποκαλύπτοντας, έτσι, κάποιες από τις νόρμες που συγκροτούν την οπτική βλάβη ως «φυσική» κατάσταση. Επιχειρείται, με αυτόν τον τρόπο, μία ερμηνευτική προσέγγιση της σχέσης μεταξύ σωματικής βλάβης και κοινωνικής αναπηρίας διαφορετική από αυτή που αντικειμενοποιεί και προδικάζει το σώμα των τυφλών ατόμων ως παθητικό πεδίο εγγραφής των οπτικοκεντρικών επιταγών και, επομένως, ως εμποδιζόμενο και αποκλεισμένο από αυτές.

Η εννοιολόγηση του χώρου ως εμποδίου

Όπως έχει ήδη ειπωθεί, μία από τις σημαντικές διαστάσεις του μπαστουινιού είναι ότι χρησιμοποιείται από τα τυφλά άτομα για να κρατήσει το σώμα τους μακριά από οτιδήποτε βρίσκεται εκτός του. Διευκολύνει, έτσι, σε μεγάλο βαθμό την ανεξαρτησία της κίνησής τους και υποκαθιστά κατά κάποιο τρόπο την από απόσταση αντίληψη του χώρου που θεωρείται ότι προσφέρει μόνον η αίσθηση της όρασης. Αναφορικά με

⁸⁸ Ο συγκεκριμένος όρος χρησιμοποιείται, αν και όχι συχνά, εναλλακτικά του όρου ΑμεΑ, για να δηλώσει, εκτός από την αναπηρία, και άλλες πληθυσμιακές ομάδες που αντιμετωπίζουν δυσκολίες πρόσβασης, όπως ηλικιωμένους, παιδιά κάτω των 5 ετών, γυναίκες στα τελευταία στάδια εγκυμοσύνης, άτομα που πάσχουν από αρθρίτιδα, άσθμα και καρδιακά προβλήματα, άτομα εξαρτημένα από αλκοόλ ή ναρκωτικές ουσίες, κ.ά. (Χριστοφή 2005: 10). Στο κεφάλαιο αυτό τον υιοθετώ για να επιστήσω την προσοχή στη συγκρότηση των τυφλών ατόμων, και των ανάπηρων γενικότερα, γύρω από την έννοια του εμποδίου.

το ζήτημα της πρόσβασης στις λεπτομέρειες του χώρου, το ενδιαφέρον βρίσκεται στα στοιχεία εκείνα που συνθέτουν αυτή την «απόσταση», στο τι μεσολαβεί, δηλαδή, μεταξύ του σώματος και του άλλου που βρίσκεται κάπου στον χώρο, κάπου εκεί έξω. Τι είναι αυτό που μεταφέρεται από τον χώρο στο σώμα μέσω του μπαστουνιού, αλλά και αντίστροφα, από το σώμα στον χώρο; Ή καλύτερα, πώς αλληλοσημειώνονται το σώμα των τυφλών ατόμων και οι χώροι που δια-σχίζονται, καθώς έρχονται σε επαφή μέσω της συγκεκριμένης τεχνολογίας πρόσβασης; Και κυρίως σε τι συνίσταται αυτή η «επαφή» μεταξύ χώρου και σώματος στα πλαίσια της τυφλότητας;

Συνοδεύοντας την Τάνια σε μία από τις καθημερινές της διαδρομές μεταξύ εργασίας και σπιτιού, διαπίστωσα ότι δεν ακολουθήσαμε τη συντομότερη δυνατή διαδρομή προς τον προορισμό μας, αλλά μία άλλη με πολλές παρακάμψεις, που αποτελούνταν κυρίως από στοές και πεζοδρόμους, μέρη, δηλαδή, με μεγαλύτερο άνοιγμα χώρου κι άνεση κίνησης συγκριτικά με τα στενά πεζοδρόμια του αθηναϊκού κέντρου. Έχοντας χάσει πλήρως την όρασή της σε παιδική ηλικία, στα δεκαοχτώ άφησε την επαρχιακή πόλη καταγωγής της και εγκαταστάθηκε στην Αθήνα για σπουδές και επαγγελματική αποκατάσταση ως τηλεφωνήτρια – μία πορεία ζωής, με άλλα λόγια, παρόμοια με αυτήν της Φλώρας.⁸⁹ Την περίοδο της γνωριμίας μας είχε ήδη διαμείνει περισσότερο από δεκαπέντε χρόνια στην πόλη, αρκετά, δηλαδή, για να έχει οργανώσει τους δικούς της τρόπους ανεξάρτητης διαβίωσης και κίνησης σε αυτήν. Είχε, έτσι, εντοπίσει τους λιγότερο πολυσύχναστους δρόμους. Όπως μου εξήγησε τότε:

Δε θέλω να με χτυπάνε οι άλλοι και να τους χτυπάω με το μπαστούνι ή με το σώμα μου. Βρίσκω τις πιο εύκολες και ήσυχες διαδρομές [...] Το μπαστούνι μπλέκεται στα πόδια των πεζών κι αυτό δυσκολεύει το περπάτημα. Καταλήγουμε, έτσι, να κλωτσάμε ο ένας τον άλλο.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η επιλογή αυτή της Τάνιας για ευκολότερες διαδρομές και περισσότερες παρακάμψεις συνιστά έναν από τους πολλούς τρόπους διαχείρισης των εμποδίων και των δυσκολιών που τα τυφλά άτομα αναφέρουν ότι συναντούν καθημερινά στη μη-προσβάσιμη πόλη της Αθήνας: γρήγοροι κι έντονοι ρυθμοί διέλευσης των πεζών, συχνές παραβιάσεις του κώδικα οδικής κυκλοφορίας και

⁸⁹ Η ομοιότητα στις ιστορίες ζωής των δύο γυναικών είναι ενδεικτική όχι μόνο του εργασιακού περιορισμού των τυφλών ατόμων στη θέση του/της τηλεφωνητή/τριας, αλλά και της μεγαλύτερης σε σύγκριση με την Αθήνα έλλειψης υποδομών στην ελληνική επαρχία ως προς την εκπαίδευση και την επαγγελματική αποκατάσταση των ανάπηρων ατόμων.

αυξημένη κίνηση στους αυτοκινητόδρομους,⁹⁰ κατεστραμένα, στενά ή ανύπαρκτα πεζοδρόμια, κατελιμμένοι οδηγοί όδευσης τυφλών ή άλλοι, ημιτελείς, που δεν οδηγούν πουθενά (π.χ. μπορεί να καταλήγουν σε περίπτερα και καταστήματα ή να σταματούν απροειδοποίητα),⁹¹ απροσπέλαστα δημόσια κτήρια και υπηρεσίες, μη συστηματική πρόβλεψη για φωνητικές ανακοινώσεις στις στάσεις και τα οχήματα των μέσων μαζικής μεταφοράς, έλλειψη πινακίδων μεταφρασμένων στη γραφή Braille, κ.ο.κ.⁹² Όλα αυτά διαμορφώνουν τη δυσφορία και την επικινδυνότητα για ατυχήματα που αντιμετωπίζουν τα τυφλά άτομα στις καθημερινές τους αστικές διαδρομές και αποτελούν απόδειξη για τη γενικότερη άγνοια και αδιαφορία της αρτιμελούς κοινωνίας αναφορικά με την τυφλότητα, από τη μία, και τις αναπηρικές πολιτικές που συνήθως εφαρμόζει το κράτος, από την άλλη. Αποτελούν, επίσης, το αντικείμενο συχνών επιστολών καταγγελίας από συνδικαλιστικούς φορείς του χώρου των τυφλών προς το κράτος, κατηγορώντας το για αναληγσία και ζητώντας άμεση ανταπόκριση και ικανοποίηση των αναγκών τους, ενώ διάφορα άρθρα της έντυπης ή ηλεκτρονικής ενημέρωσης καταδεικνύουν την έλλειψη ευαισθησίας των πολιτών απέναντι στις ανάγκες των τυφλών συμπολιτών τους ή συγκρίνουν την ελληνική, συντηρητική και μη-συστηματική αντιμετώπιση της αναπηρίας με την πρόνοια που εξασφαλίζουν και το σεβασμό που επιδεικνύουν τα πιο προηγμένα κράτη-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης σε ανάλογα ζητήματα.⁹³

Με αυτή την έννοια, ο λόγος που αρθρώνει το συνδικαλιστικό κίνημα των τυφλών και όσοι γενικότερα πρόσκεινται φιλικά προς αυτό, επικεντρώνεται στην κλειστότητα του χώρου και στους περιορισμούς που δημιουργεί στην πρόσβαση των τυφλών ατόμων. Έτσι, ως κεντρικό και γενικό ζητούμενο, αλλά κι ως προϋπόθεση για την ελεύθερη πρόσβαση και ισότιμη συμμετοχή τους στην ελληνική κοινωνία, τίθεται η άρση εμποδίων παρόμοιων με αυτά που αναφέρθηκαν παραπάνω. Εκείνο, ωστόσο, που δε φαίνεται να λαμβάνεται υπόψιν και να εξετάζεται από τους παραπονούμενους

⁹⁰ Όπως σχολιάζει η Celeste Langan (2001), το υποκείμενο κατασκευάζεται ως κοινωνικά ανάπηρο λόγω του ότι οι ιδιαιτερότητες των κινητικών του αναγκών δε συμβαδίζουν με τη νόρμα της μεγάλης ταχύτητας που έχει επιβληθεί στην κίνηση και τη λειτουργία των σύγχρονων μεγαλουπόλεων.

⁹¹ Οι οδηγοί όδευσης τυφλών κατασκευάζονται από ειδικά διαμορφωμένα πλακίδια πεζοδρόμησης, με σκοπό τη δημιουργία προστατευμένων διαδρομών για την ελεύθερη και ασφαλή κίνηση των τυφλών ατόμων (εικόνες 2, 3 και 4).

⁹² Για μία σύντομη επισκόπηση των πιο συχνά αναγνωρισμένων εμποδίων που συναντούν τα ανάπηρα άτομα στις σύγχρονες δυτικές πόλεις, βλ. Gleeson 1999.

⁹³ Ως βασικό λόγο για την έλλειψη κατάλληλων υποδομών η ΕΣΑμεΑ αναφέρει το θεσμικό κενό που υπάρχει στην προσβασιμότητα των ΑμεΑ και που δεν αφορά μόνο στην απουσία σχετικής νομοθεσίας, αλλά και στη μη εφαρμογή ή μη επικαιροποίηση της ήδη υπάρχουσας κατά τις νεότερες ευρωπαϊκές προδιαγραφές, καθώς και στην έλλειψη της απαραίτητης τεχνογνωσίας και εξοικείωσης με θέματα προσβασιμότητας (Θέματα Αναπηρίας 2008: 6).

καταγγέλτες ή από τη βιβλιογραφική έρευνα είναι το με ποιους τρόπους ο κάθε χώρος καταλήγει να συγκροτείται ως υλικό και κοινωνικό εμπόδιο για την αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας, το πώς τελικά υπερβαίνονται αυτά τα εμπόδια, καθώς και το πώς εμπλέκονται οι άλλες, εκτός της όρασης, αισθήσεις με τη δομή του χώρου και την κίνηση σε αυτόν. Αντίθετα, με το να διαχωρίζουν την οπτική βλάβη από τις κοινωνικές προεκτάσεις της, να παραβλέπουν την πολυδιάστατη σχέση μεταξύ αισθήσεων και χώρου και να διχοτομούν τον τελευταίο σε ελεύθερο/μη-προσβάσιμο, οι συγκεκριμένοι λόγοι περί προσβασιμότητας καταλήγουν να λαμβάνουν την έννοια του χώρου και τη θέση του στις πρακτικές πρόσβασης όχι μόνο ως στατική και δεδομένη, αλλά και ως αρνητική. Έτσι, ο χώρος παρουσιάζεται να αποτελεί ένα εκ των προτέρων εμπόδιο για τα τυφλά άτομα, το οποίο, επιπλέον και κατά πάσα πιθανότητα, θα οδηγήσει στον αποκλεισμό τους από την ευρύτερη κοινωνία.

Η μονομερής και περιορισμένη αυτή σύνδεση μεταξύ τυφλότητας και χώρου συγκλίνει με τη γενικότερη προσέγγιση των σπουδών αναπηρίας για την έννοια του εμποδίου – και κατ' επέκταση του χώρου. Επιχειρώντας να επιστήσει την προσοχή στον κοινωνικό αποκλεισμό των ΑμεΑ, οι προτάσεις και οι διεκδικήσεις του κοινωνικού μοντέλου για εναλλακτικές και περισσότερο «φιλικές» προς τα ανάπηρα άτομα χωρικές διαμόρφώσεις οργανώνονται γύρω από μία παρόμοια λογική με αυτήν που ερμηνεύεται η σωματική βλάβη: ο χώρος – όπως και η βλάβη – εκλαμβάνεται ως προϊόν εγγραφής της αρτιμελούς κοινωνίας. «Ο υλικός πολιτισμός και τα δομημένα περιβάλλοντα είναι φτιαγμένα για ένα περιορισμένο φάσμα [αρτιμελών] ανθρώπων», υποστηρίζει για παράδειγμα ο Peter Freund, για να συμπληρώσει στη συνέχεια ότι «η αναπηρική πόλη είναι γεμάτη από φυσικά εμπόδια (physical barriers) στην κίνηση και μη-προσβάσιμη αρχιτεκτονική» (2001: 695-6).⁹⁴ Ο χώρος, έτσι, νοηματοδοτείται ως «φυσικός» και δεδομένος και, επομένως, ως διαθέσιμος στις κυρίαρχες κοινωνικές εγγραφές. Χωρίς να διερευνάται πιο συστηματικά και στις λεπτομέρειες της συγκρότησής του, ως προς τη διαφορετικότητα και τις ανάγκες της κάθε αναπηρίας, η έννοια του χώρου εξισώνεται σχεδόν αυτόματα με αυτήν του εμποδίου, ενώ ο σχεδιασμός της σύγχρονης δυτικής πόλης παρομοιάζεται με τη λογική «σχεδιασμού του apartheid» (design apartheid) (Imrie 1996). Αναλόγως, το ανάπηρο υποκείμενο προσεγγίζεται ως εξ ορισμού καταπιεσμένο και εμποδιζόμενο, ενώ η διεκδίκηση των δικαιωμάτων του καταλήγει να ισοδυναμεί με την εξάλειψη των όποιων εμποδίων

⁹⁴ Βλ. επίσης Butler και Parr 1999, Imrie 2000, Shakespeare 2006α.

παρεμβάλλει στο βαθμό προσβασιμότητάς του, το δομημένο κυρίως περιβάλλον και η αρτιμελής νοοτροπία γενικότερα.⁹⁵

Η γενικευμένη αυτή εννοιολόγηση του χώρου ως εμποδίου, υποστηρίζουν οι Kevin Paterson και Bill Hughes (1999), έχει κατορθώσει να προβληματοποιήσει και να πολιτικοποιήσει τη σχέση της αναπηρίας με το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον, καθώς έχει στρέψει την προσοχή προς τον αποκλεισμό των ανάπηρων ατόμων από την κυρίαρχη κοινωνία και τον περιορισμό τους σε «ειδικούς» χώρους και διαδρομές. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, αναπαράγει ένα καρτεσιανό υποκείμενο, καθώς η πολιτική της ατζέντα εξακολουθεί να βασίζεται στο διαχωρισμό σώμα/κοινωνία ή ιδιωτικό/δημόσιο, κατ' αναλογία της αντίστιξης βλάβη/αναπηρία (όπ.π.: 597-8). Ταυτίζοντας, έτσι, το ανάπηρο σώμα με τη φυσική δυσλειτουργία ή βλάβη, η θεώρηση αυτή ενισχύει εκ νέου το βοϊατρικό λόγο, που οι σπουδές αναπηρίας, και δη το κοινωνικό μοντέλο, επιχειρούν να αποδυναμώσουν (Hughes και Paterson 1997: 328-9), ενώ η κριτική που αρθρώνει αναλώνεται στο θέμα της μη προσβασιμότητας του δημόσιου χώρου, με αποτέλεσμα να παραβλέπει τις πιο προσωπικές διαντιδράσεις μεταξύ σωμάτων, αναπηρίας και χώρου (1999: 605). Εκείνο που εναλλακτικά προτείνουν οι συγγραφείς είναι μία «φαινομενολογική κοινωνιολογία της βλάβης», κατά την οποία η αναλυτική προσοχή θα στραφεί στους τρόπους που η ίδια η βλάβη παράγεται και αναπαράγεται στην καθημερινότητα και η καταπίεση βιώνεται ως αναπόσπαστο μέρος της (όπ.π.: 608).

Ανάλογη των αναθεωρήσεων αυτών είναι και η κριτική του Tom Shakespeare που υποστηρίζει ότι η βλάβη και η αναπηρία είναι αδύνατο να διαχωριστούν. Όπως συγκεκριμένα γράφει, το όραμα για μία κοινωνία πλήρως προσβάσιμη (free-barrier society) συνιστά μία ουτοπία, καθώς συχνά τα εμπόδια που συναντά ένα άτομο είναι εγγενή της βλάβης του και δεν οφείλονται αποκλειστικά στο φυσικό ή κοινωνικό του περιβάλλον. Αντιθέτως, παρακολουθώντας από κοντά τη ζωή των ατόμων αυτών, γίνεται εμφανές ότι η αναπηρία τους προκαλείται από τη σχέση μεταξύ ατομικών σωμάτων και κοινωνικών περιβαλλόντων (2006β: 200-2). Επίσης, στη βάση του επιχειρήματος ότι ο χώρος δεν αντανakλά απλώς τις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές διαδικασίες, αλλά βρίσκεται σε σχέση αλληλοδιαμόρφωσης με αυτές, ο γεωγράφος

⁹⁵ Η δαμιονοποίηση της σύγχρονης αστικής δομής ως περιοριστικής για την αναπηρία αντανakλάται και στο γενικό διαχωρισμό μεταξύ Αθήνας και επαρχιακών πόλεων που συχνά ενσωματώνουν στο λόγο τους τα τυφλά άτομα. Η πρώτη θεωρείται απροσπέλαστη και απρόσωπη, ενώ οι δεύτερες πιο «ανοιχτές» ως προς τη δόμησή τους, αλλά και ως προς την προθυμία των ανθρώπων να προσφέρουν «αυθόρμητα» τη βοήθειά τους σε όποιον τη χρειαστεί.

Rob Imrie (1996) επιχειρεί να υιοθετήσει μία πιο δυναμική προσέγγιση της σύνδεσης μεταξύ χώρου και αναπηρίας. «Οι καταπιεστικές ή κάθε άλλου είδους κοινωνικές σχέσεις συγκροτούνται μέσα στον και από τον χώρο», υπενθυμίζει, αν και παραμένει τελικά στα περί κοινωνικής κατασκευής της αναπηρίας, εστιάζοντας το αναλυτικό του ενδιαφέρον στο πώς τα κανονιστικά πρότυπα της αρτιμέλειας αναπαράγονται μέσω της επιβολής τους στη δομική κατασκευή του περιβάλλοντος και, συνεπώς, στο σώμα των αναπήρων (όπ.π.: 11-3).

Στις παραπάνω θέσεις διαφαίνεται μία προσπάθεια να στραφεί η αναλυτική προσοχή προς το γεφύρωμα μεταξύ βλάβης και αναπηρίας, ή αλλιώς, μεταξύ φυσικού και κοινωνικού σώματος. Ωστόσο, το επιχείρημα εξακολουθεί να τοποθετεί στον πυρήνα της αναπηρίας το ζήτημα του εμποδίου ως γενικού και αόριστου περιορισμού στην πρόσβαση, είτε αυτό επιβάλλεται από το ίδιο το σώμα, είτε από κάποιον εκτός αυτού. Πρόκειται για μία επιβολή από την οποία τα ανάπηρα άτομα χρειάζεται να χειραφετηθούν και η οποία κάνει να αναρωτηθούμε για το τι ακριβώς πρέπει να αρθεί από την κοινωνία (ή και από το σώμα;) προκειμένου να πραγματοποιηθεί μία τέτοια αποδέσμευση. Με την παρατήρηση αυτή δεν υπονοώ ότι η έννοια του εμποδίου χρειάζεται να απορριφθεί εξ ορισμού ή ότι οι νόρμες της αρτιμέλειας είναι αμέτοχες στην κατασκευή του χώρου ως περιοριστικού για την εκάστοτε αναπηρία. Αντίθετα, συμεριζόμενη τη θεωρητική τοποθέτηση της Doreen Massey (2005), υποστηρίζω ότι οι χώροι κατά κανόνα ρυθμίζονται κοινωνικά και κανονιστικά με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, αποτελώντας προϊόντα συγκρουσιακών και συνήθως άνισων σχέσεων. Στη βάση αυτή, η «τάση να ρομαντικοποιούμε το δημόσιο χώρο ως ένα κενό (emptiness) που επιτρέπει τον ελεύθερο και ισότιμο λόγο» (όπ.π.: 152) αποδεικνύεται πολιτικά αφελής, ενώ η διεκδίκηση του χώρου ως πλήρως προσβάσιμου για τα ανάπηρα άτομα τίθεται υπό αμφισβήτηση, καθώς φαίνεται να συσκοτίζει τις δυναμικές εξουσίας που τον συγκροτούν ως περιοριστικό. Αυτό, συνεπώς, που χρειάζεται να διερευνηθεί είναι η ίδια η δομή και φύση του εμποδίου, δηλαδή οι τρόποι και οι διαδικασίες με τις οποίες κάτι συνιστά εμπόδιο ή περιορισμό. Το πώς, με άλλα λόγια, ο χώρος διαντιδρά με την πολλαπλή συγκρότηση του υποκειμένου ως οπτικά ανάπηρου ή, διαφορετικά, μέσα από ποιες κοινωνικοπολιτισμικές διεργασίες διαμορφώνονται οι άνισες κατά κύριο λόγο σχέσεις του χώρου με την αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας και, άρα, οι λεπτομέρειες της ίδιας της οπτικής βλάβης.

Χώρος, αισθήσεις και τυφλότητα

Η ανάλυση προς μία τέτοια κατεύθυνση προϋποθέτει την προβληματοποίηση της κλειστότητας που αποδίδεται στη σχέση χώρου και σώματος. Τόσο στα γενικότερα πλαίσια των σπουδών αναπηρίας, όσο και στα πιο συγκεκριμένα του ελληνικού, συνδικαλιστικού κινήματος των τυφλών, ο συσχετισμός των δύο αυτών εννοιών αποκλειστικά ως εμποδίου (χώρος) και εμποδιζόμενου (σώμα) που κατασκευάζουν οι νόρμες της οπτικής αρτιμέλειας παραπέμπει στη Γεωγραφία της δεκαετίας του 1970, περίοδο κατά την οποία, οι μαρξιστές κυρίως γεωγράφοι άσκησαν κριτική στη θετικιστική προσέγγιση των προηγούμενων χρόνων και υποστήριξαν ότι ο χώρος δεν αποτελεί μία αντικειμενική και μετρήσιμη υλικότητα, αλλά διαμορφώνεται στη βάση κοινωνικών διεργασιών και υλικών κοινωνικών πρακτικών. Κατέληξαν, έτσι, στο διαχωρισμό μεταξύ χωρικού και κοινωνικού και στην αποκλειστική εννοιολόγηση του χώρου ως ενσωμάτωση και αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων (Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης 2010: 12-3). Ωστόσο, το πώς ο χώρος, υλικός και κοινωνικός, διαμορφώνεται μέσα από την αισθητηριακή επιστημολογία των τυφλών ατόμων και την κίνησή τους σε αυτόν, αλλά και αντίστροφα, το πώς οι αισθήσεις, το σώμα και η υποκειμενικότητά τους κατασκευάζονται στα πλαίσια συγκεκριμένων χώρων και συσχετισμών εξουσίας, προϋποθέτουν τη διττή εκείνη θεώρηση του χώρου που άρχισε να διαμορφώνεται ήδη από τη δεκαετία του 1980 στον τομέα της γεωγραφίας και κατ' επέκταση των κοινωνικών επιστημών. Σύμφωνα με τη λεγόμενη «κοινωνιο-χωρική διαλεκτική» και την κριτική της απέναντι στη μονομερή εννοιολόγηση του χώρου αποκλειστικά ως κοινωνικής κατασκευής, ο χώρος αποκτά τη δική του δυναμική και γίνεται πλέον αντιληπτός, αφενός ως προϊόν κοινωνικών σχέσεων και, αφετέρου, ως μέσο και συνθήκη ύπαρξης των τελευταίων. Αυτό που υποστηρίζεται, με δυο λόγια, είναι ότι «το χωρικό κατασκευάζεται κοινωνικά, αλλά και το κοινωνικό συγκροτείται επίσης χωρικά» (ό.π.: 13).⁹⁶ Πρόκειται για έναν «εξανθρωπισμένο» χώρο, όπως γράφει και ο Christopher Tilley, για «έναν κοινωνικά παραγόμενο χώρο [που] συνδυάζει το γνωσιακό, το υλικό και το συγκινησιακό σε κάτι το οποίο μπορεί να αναπαραχθεί, αλλά επιδέχεται πάντοτε μετασχηματισμό και μεταβολή (2012: 219).

⁹⁶ Η διαλεκτική αυτή σχέση μεταξύ κοινωνικού και χωρικού, αναφέρουν οι Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης, είχε απασχολήσει τον Henri Lefebvre ήδη από το 1974, όταν στο έργο του *Η Παραγωγή του Χώρου* διαπίστωνε ότι «οι κοινωνικές σχέσεις της παραγωγής έχουν κοινωνική ύπαρξη εφόσον υπάρχουν στον χώρο, προβάλλονται, εγγράφονται στον χώρο, ενώ τον παράγουν» (2010: 13).

Υποστηρίζοντας, επίσης, ότι ο χώρος συγκροτεί και συγχρόνως συγκροτείται από κοινωνικές σχέσεις και διαδικασίες, η Massey συνδέει στενά την έννοια του χωρικού με αυτήν του πολιτικού για να τονίσει ότι το κεντρικό ερώτημα σχετικά με την πολιτική διεκδίκηση και διευθέτηση του δημόσιου χώρου δεν αφορά στο εάν οι διαχωρισμοί – με την έννοια της κατασκευής εμποδίων ή της χάραξης ορίων – είναι απλά κάτι το καλό ή κακό. Ένας γενικός διαχωρισμός μεταξύ χωρικής ανοιχτότητας ή κλειστότητας σημαίνει μία διαχείριση του χώρου και του πολιτικού με όρους αφηρημένων σχηματοποιήσεων, ενώ αυτό που χρειάζεται να ληφθεί εξίσου υπόψιν είναι οι λεπτομέρειες των αλληλοσυνδέσεων μεταξύ χώρου, κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων. Το ερώτημα, επομένως, που η Massey θεωρεί κρίσιμο εστιάζει στο πώς η ανοιχτότητα ή η κλειστότητα του χώρου κατασκευάζεται *εν μέσω* συγκεκριμένων συσχετισμών εξουσίας και δύναμης (2005: 165-6, έμφαση δική μου). Βάσει αυτού και σε αντιπαράθεση με την εκ των προτέρων θεώρηση του χώρου ως περιοριστικού για την τυφλότητα, το ζήτημα που ανακύπτει αφορά στο πώς τα ίδια τα τυφλά άτομα βιώνουν το σώμα και τις αισθήσεις τους σε σχέση με το χώρο όπου κινούνται κάθε φορά, αποφασίζοντας έτσι και για την εννοιολόγησή του ως προσβάσιμου ή μη. Ένα από τα πρώτα πράγματα που φέρνει το *εν* κινήσει σώμα των τυφλών ατόμων στον υλικό, αλλά και κοινωνικό χώρο, είναι το λευκό μαστούνι και το γεγονός ότι μοιάζει να προεκτείνει την απτή υλικότητα του εαυτού, το ίδιο το σώμα δηλαδή και την αφή του, σε ό,τι νοείται ως εξωτερικό αυτού. Κατ' αυτή την έννοια, τόσο ο σχεδιασμός συγκεκριμένων διαδρομών, όπως εκείνων που ακολουθεί η Τάνια, όσο και οι χρήσεις του μαστουνιού, εκτός από αντιμετώπιση εμποδίων στην ελευθερία και ασφάλεια κίνησης των τυφλών ατόμων, συνιστούν και τρόπους διαχείρισης της σωματικής/απτικής έκθεσης του εαυτού στο δημόσιο χώρο, ή αλλιώς, σε οτιδήποτε θεωρείται ότι βρίσκεται εκτός του. Μπορούν να ερμηνευθούν, επομένως, και ως μία προσπάθεια αναζήτησης τρόπων ύπαρξης εντός των συσχετισμών εξουσίας που συνυφαίνουν οι διαφορετικές ιεραρχήσεις των αισθήσεων σε δεδομένα χωρικά συμφραζόμενα.

«Από το να πηγαίνω ψάχνοντας με τα χέρια και τα πόδια, θεώρησα πιο αξιοπρεπές να βγάλω το μαστούνι», ανέφερε η Φλώρα στην αφήγησή της, δείχνοντας έτσι ότι μία από τις δυτικές παραδοχές που ενσωματώνουν και τα ίδια τα τυφλά άτομα είναι ότι η αφή κατέχει τη χαμηλότερη θέση στην αισθητηριακή ταξινόμηση λόγω του ότι θεωρείται ως η πιο «σωματική» και λιγότερο «πολιτισμένη», ή «ζωική», όπως αλλιώς ονομάζεται, αίσθηση (Stoller 1989, Synnott 1991, Candlin 2004, 2006, Classen 1993, 1998, 2005, 2012). Το μαστούνι υπάρχει ακριβώς για να

εντοπίζει τα εμπόδια και να κρατάει το σώμα των τυφλών ατόμων σε απόσταση από τον κόσμο – μία από τις κατεξοχήν λειτουργίες, δηλαδή, που θεωρείται ότι επιτελεί η όραση. Ή, αλλιώς, σε αντικατάσταση των χεριών και των ποδιών που αναζητούν την επόμενη κίνηση του σώματος ψιλαφώντας τα πράγματα, η ανιχνευτική κίνηση του μπαστουνιού παρέχει μία πιο διαμεσολαβημένη και, άρα, αποστασιοποιημένη και ασφαλή, κατά μία έννοια, αίσθηση της αφής. Κι αυτή, όμως, η πρακτική φαίνεται να τίθεται εξίσου υπό επιτήρηση και περιορισμό και να σημασιοδοτείται ως «μη-πολιτισμένη», καθώς εξακολουθεί να παραπέμπει σε μία μορφή αγγίγματος και μία κάποια προέκταση του σώματος: όχι μόνο για το μπαστούνι «μπλέκεται» κυριολεκτικά στα πόδια των άλλων εμποδίζοντας την κίνηση, όπως σχολίασε η Τάνια, αλλά και γιατί με την απτική παρουσία του μπορεί να διαμορφώσει αισθητηριακά κοινωνικούς χώρους που απευθύνονται κατά κύριο λόγο σε βλέποντα άτομα (τον αχανή και ανοργάνωτο σταθμό των αθηναϊκών ΚΤΕΛ ή το συντηρητικό περιβάλλον της ελληνικής επαρχίας).

Τέτοιες «αναβολές» για αναδιαμόρφωση του υλικού και κοινωνικού χώρου από την αφή και το σώμα – όπως διαμεσολαμβάνονται από το μπαστούνι εν προκειμένω – κάνουν εμφανή την αισθητηριακή πρωτοκαθεδρία της όρασης και την επιβολή της στον χώρο. Μολονότι, όμως, οι αναβολές αυτές αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της κατασκευής των τυφλών ατόμων ως εμποδιζόμενων υποκειμένων και του χώρου ως εμποδίου, δε φαίνεται να περιλαμβάνονται στους διάφορους, κινηματικούς και μη, λόγους περί πρόσβασης. Ακριβώς εξαιτίας του ότι οι τελευταίες επικεντρώνονται σε μία πιο σχηματοποιημένη υπέρβαση των περιορισμών που θέτει η βλέπουσα, δυτική κοινωνία, η δυσκολίες πρόσβασης αναγνωρίζονται ως ζήτημα μονομερούς επιβολής και απαγόρευσης και όχι ως προϊόν των συσχετισμών δύναμης και εξουσίας που εκφράζονται με όρους αισθήσεων και που διαχέονται στον χώρο με τρόπους σχεδόν αδιόρατους. Μία τέτοια μονομέρεια παραπέμπει έμμεσα στον εισαγωγικό σχολιασμό της Massey σχετικά με τη μακροχρόνια συνήθειά μας να αντιλαμβανόμαστε τον χώρο από την αποστασιοποιημένη θέση του εξερευνητή: ως μία επιφάνεια δεδομένη και συνεχή, διαθέσιμη για διάσχιση και ίσως κατάκτηση, όπου «τα μέρη, οι άνθρωποι, οι πολιτισμοί φαντάζουν απλά σαν φαινόμενα ‘πάνω’ της», με τη σημαντική κοινωνική και πολιτική συνέπεια να στερούνται την ιστορία και τη δυναμική τους (2005: 4).⁹⁷

⁹⁷ Μία σύγχρονη παραλλαγή του εξερευνητή μπορούμε να βρούμε στην ανάλυση του Kenneth Little (1991) για τη «ματιά του τουρίστα» (the tourist gaze) και τους τρόπους με τους οποίους τουριστικοί

Παραπέμπει, επίσης, στις κριτικές επισημάνσεις εκ μέρους πολλών κοινωνικών ανθρωπολόγων, οι οποίες, κινούμενες σε μία παρόμοια λογική, υποστηρίζουν ότι η δυτική πρόσληψη του χώρου ως ουδέτερης επιφάνειας, ως φόντου (background), όπου οι άνθρωποι απλά δρουν χωρίς να το επηρεάζουν (ή να επηρεάζονται από αυτό) (Low και Lawrence-Zúñiga 2003: 1-2), συνυφαίνεται άμεσα με τη διαδικασία εξωτικοποίησης των πολιτισμών, την αντικειμενοποίησή τους, δηλαδή, ως «άλλων».

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την κριτική του Arjun Appadurai (1998), η ανθρωπολογία έχει κατασκευάσει την κατηγορία των «ιθαγενών» ή «γηγενών» (natives) ως αντικείμενο μελέτης της και μέσα από το θεωρητικό εγκλωβισμό των πολιτισμών τους σε απόμακρους (από τις δυτικές μητροπόλεις) τόπους (places).⁹⁸ Σε αντίθεση με την ελευθερία κινήσεων και τη μεταβλητότητα που θεωρείται ότι χαρακτηρίζουν τις πόλεις, οι γηγενείς αναπαριστώνται ως φυσικά ακίνητοι και περιορισμένοι σε συγκεκριμένους τόπους και τρόπους ζωής, ως άμεσα συνδεδεμένοι με ένα χώρο συμπαγή και αμετάβλητο (όπ.π.: 36-40). Συμπληρωματική μίας τέτοιας άποψης είναι η προσέγγιση του χώρου ως φυσικά ασύνδετου και κατακερματισμένου, η οποία, κατά τους Akhil Gupta και James Ferguson (1992), περιχαράκωνει και σημειώνει τις προς μελέτη πολιτισμικές διαφορές εντός των ορίων συγκεκριμένων χωρικών τοποθεσιών. Υπό αυτό το πρίσμα, διαχωρισμοί, όπως «εαυτός»/«άλλος» ή «εδώ»/«εκεί», καταλήγουν να εκλαμβάνονται ως δεδομένοι, με αποτέλεσμα «ο χώρος να λειτουργεί ως κεντρική οργανωτική αρχή [...] την ίδια στιγμή που εξαφανίζεται από την αναλυτική σκοπιά» (όπ.π.: 6-8). Προτείνουν, έτσι, να εγκαταλείψουμε τη

προορισμοί της Αφρικής κατασκευάζονται ως «εξωτικοί» στη βάση οικείων αναπαραστάσεων του δυτικού πολιτισμού.

⁹⁸ Προκειμένου να αποφυσικοποιήσουν τη νοηματοδότηση του τόπου (place) ως «παραδοσιακού», «αυθεντικού και «στάσιμου», πολλοί/ές ανθρωπολόγοι έχουν επισημάνει ότι χρειάζεται να ιδωθεί στην κοινωνικά κατασκευασμένη διάστασή του. Κατ' αυτή την έννοια, «ο τόπος μπορεί να έχει μία μοναδική πραγματικότητα για κάθε κάτοικο και, ενώ τα νοήματα μπορεί να μοιράζονται με άλλους, οι απόψεις για τον τόπο είναι συχνά πιθανό να είναι ανταγωνιστικές στην πράξη» (Low και Lawrence-Zúñiga 2003: 15). Ενδιαφέρον παρουσιάζει, επίσης, η σχέση μεταξύ χώρου και τόπου που μελετά η φαινομενολογία της γεωγραφίας και η εστίασή της στον «τρόπο με τον οποίο οι τόποι συγκροτούν τον χώρο ως κέντρα ανθρώπινου νοήματος», όπως αυτό εκδηλώνεται και εκφράζεται μέσα από τις καθημερινές εμπειρίες. Αποτελώντας μία πολύ πιο αφηρημένη κατασκευή από τον τόπο, ο χώρος υπάρχει «μόνον ως σύνολο σχέσεων μεταξύ πραγμάτων ή τόπων». Ως εκ τούτου, δεν μπορεί παρά να είναι σχεσιακός και ποτέ μία «αυτόνομη πραγματικότητα, στην οποία 'απαντώνται' ή 'βρίσκονται' τα πράγματα και οι άνθρωποι» (Tilley 2012: 225, έμφαση στο πρωτότυπο). Παρότι στα βασικά της σημεία φαίνεται να συγκλίνει με την κριτική των ανθρωπολόγων στη θεώρηση του χώρου ως «φόντου», ωστόσο η ανάλυση του Tilley είναι μάλλον αμφίσημη. Γιατί, ενώ στηρίζει την προβληματική και εγκλωβιστική άποψη ότι σε μη δυτικές κοινωνίες ο τόπος μπορεί να εξεταστεί καλύτερα, λόγω του ότι «οι άνθρωποι ζουν ολόκληρη τη ζωή τους σε έναν τόπο και έχουν την αίσθηση ότι αποτελούν μέρος του» (όπ.π.: 226), στη συνέχεια επισημαίνει ότι η φυσιοκρατική προσέγγιση του χώρου ως ουδέτερης επιφάνειας της ανθρώπινης δραστηριότητας είναι ακατάλληλη, τόσο για τη μελέτη και κατανόηση των καπιταλιστικών, όσο και των προκαπιταλιστικών τοπίων (όπ.π.: 231).

φυσικοποίηση των πολιτισμών στη βάση των διαφορετικών χώρων και αντί αυτού να εξερευνησουμε «την παραγωγή της διαφοράς μέσα σε χώρους κοινούς, μοιρασμένους και συνδεδεμένους» (όπ.π.: 16).⁹⁹

Στη φυσικοποίηση των «άλλων» πολιτισμών λόγω χωρικού κατακερματισμού αναλογεί η αυτοματοποιημένη σύνδεση μεταξύ οπτικής αναπηρίας και εμποδίου: εκείνοι/ες που βλέπουν διαχωρίζονται εξ αρχής από αυτούς/ές που δε βλέπουν, λόγω του ότι η απύσχα ή ελλιπής όρασή τους θεωρείται ικανή να τους/τις εγκλωβίζει εντός των ορίων που χαράσσουν στον χώρο οι περιορισμοί της βλέπουσας κοινωνίας. Ή, στην καλύτερη περίπτωση, οι διαδρομές που διανύουν τα τυφλά άτομα μοιάζουν να ισοδυναμούν με την «υπέρβαση» των δομικών κυρίως περιορισμών που επιβάλλουν οι νόρμες της οπτικής αρτιμέλειας. Με αυτόν τον τρόπο, τα τυφλά άτομα καταλήγουν να φυσικοποιούνται ως εμποδιζόμενα και, συνεπώς, αποκλεισμένα – λόγω κάποιας εγγενούς οπτικής βλάβης ή της κοινωνικής αναπηρίας που τους επιβάλλεται – γύρω από μία οπτικοποιημένη αντίληψη του χώρου: ως εάν ο χώρος, με άλλα λόγια, να μην απευθύνεται στις υπόλοιπες αισθήσεις τους και, έτσι, να τα ακινητοποιεί εντός του. Επομένως, μολονότι η σχέση της τυφλότητας με τον χώρο είναι πολυαισθητηριακή, όπως θα φανεί στη διάρκεια της παρούσας διατριβής, η εκ των προτέρων πρόσληψη του σώματός της ως εμποδιζόμενου, και του χώρου ως εμποδίου, τροφοδοτείται, μεταξύ άλλων, από τη σταδιακή και τελικά επικρατούσα θεώρηση που ταυτίζει τη βίωση του χώρου με την όραση – υποβιβάζοντας τις «άλλες» αισθήσεις ως προς τη συμμετοχή τους στη δυτική αντίληψη της χωρικότητας. Η έννοια της «γραμμικής προοπτικής» αποτελεί μία συμπυκνωμένη αποτύπωση της ταύτισης αυτής και της εξέλιξής της στον χρόνο, καθώς περί τα τέλη του 18^{ου} αιώνα και τις αρχές του 19^{ου} κατόρθωσε να προάγει ως κυρίαρχο το ρόλο της όρασης γενικά και της οπτικής αναπαράστασης του χώρου πιο συγκεκριμένα (Jay 1998: 66-9).

Ο προνομιακός ρόλος της όρασης στη δυτική επιστημολογία, γράφει ο Martin Jay, ανάγεται στα αρχαία ελληνικά χρόνια. «Είτε με όρους πραγματικής παρατήρησης με τα δύο μάτια [...], είτε με εκείνους της εσωτερικής διανοητικής υπόθεσης (speculation)», η όραση θεωρήθηκε ως η πιο ικανή αίσθηση να διακρίνει μεταξύ των πραγμάτων και ως ο πιο αξιόπιστος αισθητηριακός διαμεσολαβητής ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο (1986: 176). Είναι, ωστόσο, στη νεωτερικότητα, που, λόγω διαφόρων συνθηκών και εφαρμογών της, ο ρόλος της ισχυροποιείται (όπ.π.: 177). Ο

⁹⁹ Για τη σχέση μεταξύ χώρου και κοινωνικής ανθρωπολογίας, βλ. επιπλέον, Rosaldo 1988, Stoller 1989, Lawrence και Low 1990, Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης 2010, Fabian 1983.

Paul Stoller, για παράδειγμα, αναφέρει την άνοδο των φυσικών επιστημών στα χρόνια του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, περίοδο κατά την οποία η όραση αναδείχθηκε ως η κατεξοχήν αίσθηση της επιστημονικής γνώσης: «η έμφαση στην εμπειρική παρατήρηση [της] έδωσε προνομιακή θέση, αντικαθιστώντας τις προκαταλήψεις των ‘ταπεινότερων αισθήσεων’ (ειδικά της όσφρησης και της αφής)» που επικρατούσαν το Μεσαίωνα (1989: 7-8). Στις φυσικές επιστήμες αναφέρεται και ο Foucault (2009), καθώς η κριτική του ανάλυση για τη γέννηση και καθιέρωση της ιατρικής την ίδια περίοδο εστιάζει, μεταξύ άλλων, στην εξουσία που αναγνωρίστηκε στο «ιατρικό βλέμμα» να συγκροτεί το σώμα των ασθενών ως αντικείμενο οπτικής παρατήρησης και κατηγοριοποίησης.

Από τη δική του πλευρά, ο Walter J. Ong (1991) αποδίδει την άνοδο της όρασης στην ανακάλυψη της γραφής καταρχάς και του αλφαβήτου στη συνέχεια. Όπως εξηγεί συγκεκριμένα, η νέα αυτή μορφή οπτικής επικοινωνίας άλλαξε «την ισορροπία των αισθήσεων από το προφορικό στο οπτικό» και εντατικοποιήθηκε με την καθιέρωση και διάδοση της τυπογραφίας. Δεν περιορίστηκε, ωστόσο, στη γραφή, «τη λέξη που κυριολεκτικά κλειδώνεται στον χώρο», αλλά επεκτάθηκε και στην έννοια της «γραμμικής προοπτικής» (lineal perspective): από τη ζωγραφική τέχνη, για παράδειγμα, αφαιρέθηκαν τα διακοσμητικά στοιχεία και εισάχθηκαν επεξηγηματικές εικόνες και διαγράμματα, ενώ η εξερεύνηση του χώρου βασίστηκε στις οπτικές αναπαραστάσεις της φαντασίας και των χαρτών.¹⁰⁰ Την έμφαση στην προοπτική, ως μία από τις κύριες αιτίες σταδιακής επικράτησης της οπτικότητας (visualism) στη δυτική αντίληψη του χώρου, αναφέρει και ο David Howes. Η γραμμική προοπτική, μας λέει, δεν αποτελεί κάτι το φυσικό για την ανθρώπινη όραση, αλλά ανακαλύφθηκε το 15^ο αιώνα από τον Ιταλό ζωγράφο Alberti, όταν τοποθέτησε μεταξύ εκείνου και του θέματός του ένα τετραγωνισμένο πλαίσιο.¹⁰¹ Η τεχνική αυτή διαμεσολάβηση βοήθησε την όραση να σταθεροποιείται στο αντικείμενό της και είχε ως αποτέλεσμα, όχι μόνο «την ενίσχυση της φυσικής δύναμης του ματιού να επιβλέπει τα πράγματα από μακριά», αλλά και «την αχρήστευση των μη οπτικών αισθήσεων [...] ως τρόπων γνώσης και επικοινωνίας» (1991: 4-5). Τη δυνατότητα για οπτικό έλεγχο του χώρου από μία προνομιακή θέση που δημιουργούσε η εντύπωση της αποστασιοποιημένης

¹⁰⁰ Για μία συνοπτική ιστορική επισκόπηση των αλλαγών στις οπτικές αναπαραστάσεις και τους συμβολισμούς των χαρτών, της αντιστοιχίας τους με συγκεκριμένους τρόπους του βλέπειν και της συσχέτισής τους με την εξέλιξη της οπτικής της γεωγραφίας, βλ. Rodaway 1994: 133-42.

¹⁰¹ Πιο συγκεκριμένα, ο Alberti έχει μείνει γνωστός ως ο θεωρητικός ερμηνευτής της έννοιας της προοπτικής, ενώ ο Brunelleschi ως ο πρακτικός εφευρέτης της (Jay 1998: 67).

όρασης ενίσχυαν και οι διαφορετικές οπτικές γωνίες που μπορούσε να υιοθετήσει ο ζωγράφος, ανάλογα με την αλλαγή κατεύθυνσης της ματιάς του. Έτσι, «ο οπτικός χώρος μετατρέπεται σε ιδιοκτησία του ατομικού, αποστασιοποιημένου ατόμου, από τη θεϊκή τοποθεσία του οποίου υπάρχει ένα εξαρτημένο, διαθέσιμο για οικειοποίηση αντικείμενο» (Cosgrove 1985: 48-9, αναφέρεται στο Rodaway 1994: 132).

Εστιάζοντας στη μελέτη και κατανόηση του ίδιου του χώρου, ο γεωγράφος Paul Rodaway επισημαίνει ότι η όραση, ως η αίσθηση που θεωρείται ότι παρέχει την απαραίτητη απόσταση νοούμενη και ως αντικειμενικότητα στην ανθρώπινη αντίληψη, έχει αποτελέσει τον πυρήνα και για την επιστημολογία της γεωγραφίας: η έννοια της γραμμικής προοπτικής συνιστά μία από τις βασικές οπτικές μεταφορές οργάνωσης της έρευνας και παραγωγής της γνώσης του γεωγραφικού χώρου, ενώ βοηθητικά του ανθρώπινου ματιού για τη διερεύνηση και ταξινόμησή του χρησιμοποιούνται διάφορα οπτικά μέσα και αναπαραστάσεις (χάρτες, αεροφωτογραφίες, αποτύπωση σύνθετων σχέσεων σε διαγράμματα, κ.ά). Αυτή η οπτικοποίηση του χώρου εκφράζεται επιπλέον στην έννοια του «τοπίου» (landscape), όρου εξίσου σημαντικού και συγγενικού με αυτόν της προοπτικής (1994: 115-7), ο οποίος – μαζί με το χάρτη – αναδεικνύεται ως κεντρικός για την κατανόηση και αποτύπωση του χώρου, επίσης, κατά την περίοδο της ευρωπαϊκής Αναγέννησης. Σε συνδυασμό με την τεχνική της γραμμικής προοπτικής, ο συμβολισμός του τοπίου κατόρθωσε να μετατρέψει την τρισδιάστατη πραγματικότητα σε εικόνες των δύο διαστάσεων, απαντώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, στην απαίτηση της εποχής για «ρεαλιστική» αναπαράσταση του κόσμου, κυρίως στον τομέα της τέχνης. Σύμφωνα με τον Rodaway, αν και η ιστορία του όρου αποτελείται από πολλές και διαφορετικές μεταξύ τους ερμηνείες, η εξέλιξή του μέσα στον χρόνο αντικατοπτρίζει μία αυξανόμενη αφαίρεση στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και κόσμου, καθώς δίνεται όλο και μεγαλύτερη έμφαση στην οπτική του αναπαράσταση: η έννοια του τοπίου ταυτίζεται σταδιακά με αυτήν του αποστασιοποιημένου παρατηρητή που αντιλαμβάνεται τον περιβάλλοντα χώρο από μία θέση «αντικειμενική», δηλαδή, «ως έχει», και στην ολότητά του. Η εγκαθίδρυση σχέσεων εξουσίας μεταξύ αυτού που «βλέπει» και του αντικειμένου θέασής του, ή εκείνου που παράγει το οπτικό προϊόν (καλλιτέχνης, γεωγράφος, κ.λπ.) και των καταναλωτών του, αναφέρεται ως μία από τις συνέπειες της συγκεκριμένης σύμβασης (όπ.π.: 126-33).

Τόσο ο Rodaway, όσο και ο Howes, από την πλευρά της γεωγραφίας και της ανθρωπολογίας των αισθήσεων αντίστοιχα, εκφράζουν μία κοινή ανησυχία που διατρέχει το σύνολο του επιχειρήματός τους: αυτήν της υποβίβασης των υπόλοιπων

αισθήσεων που διακρίνει τον οπτικοκεντρισμό του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού.¹⁰² Αναβάλλοντας για το επόμενο κεφάλαιο την ανάλυση των θεωρητικών προσπαθειών για αποδόμηση της πρωτοκαθεδρίας της όρασης, κυρίως από τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους, και τις πολιτικές συνέπειες ενός τέτοιου εγχειρήματος για εκείνες τις επιστημολογίες που χαρακτηρίζονται από τη διαφορετική αισθητηριακή ιεράρχησή τους (συμπεριλαμβανομένης της τυφλότητας), η αναλυτική μου προσοχή στρέφεται στο ρόλο που παίζουν τόσο η φυσικοποίηση του χώρου ως τοπίου, όσο και η έννοια της γραμμικής προοπτικής ως «φυσικού» τρόπου βίωσής του, για τις πρακτικές πρόσβασης των τυφλών ατόμων, κυρίως δε για τη χρήση του λευκού μπαστουνιού. Η σχετικά πρόσφατη (2007), «επαναστατική» ανακάλυψη, συστηματική προώθηση στα μέσα μαζικής ενημέρωσης και ένθερμη υποδοχή από τον χώρο των τυφλών του *Smart Eyes*, ενός προγράμματος ηλεκτρονικής χαρτογράφησης της πόλης και πλοήγησης στους δρόμους της για τυφλά άτομα, αποτελεί τρανταχτό παράδειγμα οπτικοποίησης του χώρου και «λύσης» του ζητήματος της πρόσβασης, επίσης, με όρους οπτικούς. Πολύ σύντομα, αυτό που μπορεί να σχολιαστεί εδώ (για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. στο επόμενο κεφάλαιο) είναι ότι η συγκεκριμένη τεχνολογία πρόσβασης επιχειρεί να εισαγάγει τη γραμμική προοπτική στην κίνηση και αντίληψη των τυφλών ατόμων – καθώς θεωρείται ότι απουσιάζει από την αισθητηριακή τους επιστημολογία – και να υποκαταστήσει με εκ των προτέρων σχεδιασμένες διαδρομές τη ρευστότητα και αβεβαιότητα που χαρακτηρίζει συχνά τη βήμα-προς-βήμα αντίληψη του χώρου. Με αυτή την έννοια, σκοπός του smart eyes δεν είναι να αντικαταστήσει τη χρήση του λευκού μπαστουνιού, αλλά να τη συμπληρώσει με μία ποιοτική αλλαγή: να προβλέψει, να δει, δηλαδή, σε μεγαλύτερη συγκριτικά με το μπαστούνι απόσταση και να σχεδιάσει με μεγαλύτερη εγκυρότητα και ασφάλεια το επόμενο βήμα της κίνησης των τυφλών ατόμων· να επι-βλέψει, με άλλα λόγια, επαρκώς τον χώρο, στρέφοντας την σωματική/αισθητηριακή προσοχή τους σε ταξινομήσεις που οργανώνονται γύρω από πολιτισμικά εγκαθιδρυμένες συμβάσεις της όρασης.

Μιλώντας, επομένως, για οπτικοποίηση του χώρου, το ζήτημα δεν αφορά μόνο στο ότι η εμπειρία του χώρου δομείται γύρω από την αίσθηση της όρασης, αλλά και στο ότι ο ίδιος ο χώρος μοιάζει να απευθύνεται σε ένα υποκείμενο του οποίου η όραση λαμβάνεται ως δεδομένη. Ή, διαφορετικά, η δυνατότητα αλληλοσυγκρότησης μεταξύ χώρου και υποκειμένου έχει βασιστεί σε όρους οπτικής επάρκειας, ακόμη και

¹⁰² Για μία ακόμη γεωγραφική προσέγγιση σχετικά με τον εκτοπισμό των αισθήσεων και κυρίως της αφής από την κατανόηση του χώρου, βλ. Paterson 2007: 59-77.

όταν αυτή επιχειρείται να επιτευχθεί με τρόπους τεχνητούς, όπως το smart eyes. Τοποθετημένες σε ένα τέτοιο πλαίσιο, οι βιωματικές εμπειρίες και διαδρομές των τυφλών ατόμων προσπερνούνται ως δευτερεύουσες, ενώ ο χώρος μοιάζει να μένει ανέγγιχτος από την παρουσία και κίνησή τους. Ή, με όρους αισθήσεων, αυτό που δε λαμβάνεται υπόψιν σχετικά με το τι συγκροτεί τον χώρο ως περιοριστικό ή, αντιθέτα, ως προσβάσιμο για τα τυφλά άτομα, είναι, αφενός, η πολιτισμική σημασιοδότηση και κατασκευή των άλλων αισθήσεων σε σχέση με τον υπερτροφικό ρόλο που αποδίδεται στην όραση· και αφετέρου, οι διάφοροι τρόποι με τους οποίους αυτές καλλιεργούνται και ενεργοποιούνται από τα τυφλά άτομα ώστε να ταξινομήσουν το γύρω περιβάλλον και να εξοικειωθούν με τις λεπτομέρειες που το δομούν. Πιο συγκεκριμένα, λόγω του ότι το μπαστούνι έχει ερμηνευτεί κυρίως ως εργαλείο πρόσβασης κι ο χώρος ως εμπόδιο που μπορεί να υπερβασθεί μόνο με όρους οπτικούς, οι σχέσεις εξουσίας που προκύπτουν με αφορμή την έκταση της αφής και του σώματος προς τους ανθρώπους και τα πράγματα μένουν στην αφάνεια. Ο προβληματισμός, συνεπώς, που τίθεται εδώ και τον οποίο επιχειρώ να αναλύσω στη συνέχεια αφορά στο πώς διαμορφώνεται η υποκειμενικότητα των τυφλών ατόμων καθώς κινούνται σε χώρους οπτικοποιημένους. Σε χώρους δηλαδή όπου η αφή, αυτή η «άλλη» ή «ζωική» αίσθηση, και το σώμα συνολικά, θεωρούνται ότι διαταράσσουν και ίσως απειλούν την τάξη της όρασης – με τη διαμεσολαβημένη εγγύτητα του μπαστουιού εν προκειμένω.

Ορατότητα και κατασκευές οπτικής αναπηρίας

Πώς αλληλοσημειώνονται το σώμα των τυφλών ατόμων και οι χώροι που δια-σχίζουν κάθε φορά, καθώς έρχονται σε επ-αφή μέσω του λευκού μπαστουιού; Και σε τι συνίσταται αυτή η «επ-αφή» μεταξύ χώρου και σώματος στα πλαίσια της τυφλότητας; Τα συγκεκριμένα ερωτήματα έχουν τεθεί ήδη μία φορά για να εισαγάγουν τον/την αναγνώστη/ρια στον προβληματισμό σχετικά με την κυρίαρχη θεώρηση του χώρου ως οπτικής αναπαράστασης και άρα ως εξ ορισμού περιοριστικού για τα τυφλά άτομα. Επαναλαμβάνονται τώρα εδώ για να προσθέσουν στην ανάλυση περί πρόσβασης και υποκειμενοποίησης των τυφλών ατόμων τη δυτικοκεντρική πολιτισμική ένταση που φέρνει σε αντίθεση την υποτιθέμενη αμεσότητα της αφής και ικανότητα της όρασης να αποστασιοποιείται, και η οποία έρχεται στο προσκήνιο με αφορμή τις ποικίλες χρήσεις του λευκού μπαστουιού. Στοχεύουν, με αυτή την έννοια, να διερευνήσουν όχι μόνο το πώς το μπαστούνι διευκολύνει την πρόσβαση των τυφλών ατόμων στην

υλική χωρικότητα, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους η ίδια του η παρουσία – ως μέσου πρόσβασης και προέκτασης του σώματος κατά μία έννοια – διαμεσολαβεί τη σχέση τους με τον κοινωνικό και οπτικοποιημένο κατά κύριο λόγο χώρο και διαμορφώνει αυτό που νοείται ως οπτική βλάβη. Υπονούν, επίσης, μία συνομιλία με «την παραδοσιακή καρτεσιανή πρόκριση του αποστασιοποιημένου, σκεπτόμενου υποκειμένου», για το οποίο η υποτιθέμενη αντικειμενικότητα της όρασης συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση (Jay 1986: 179) και σε αντιδιαστολή προς το οποίο τείνει να συγκροτείται το ίδιο το τυφλό άτομο – ως υποκείμενο που αδυνατεί να γνωρίζει και, συνεπώς, να υπάρχει. Υπό ένα τέτοιο πρίσμα, η αφήγηση της Φλώρας για τον αρχικό δισταγμό της να χρησιμοποιήσει το μπαστούνι της στο σταθμό των ΚΤΕΛ, ή στο χωριό της, μπορεί να ερμηνευτεί πέρα από τους διαχωρισμούς τυφλότητα/βλέπουσα κοινωνία και εμπόδιο/ελεύθερος χώρος και να συμπεριλάβει πιο λεπτές αποχρώσεις των συσχετισμών εξουσίας που τροφοδοτούν και τροφοδοτούνται από τη σχεδόν αδιόρατη αντιπαράθεση μεταξύ αφής και όρασης σε διάφορα χωρικά πλαίσια. Ή, διαφορετικά, η αμφιθυμία που αντανακλούν τα λόγια της Φλώρας μπορεί να ιδωθεί ως μία πτυχή της διαφοράς που δομείται εντός των «κοινά μοιρασμένων» χώρων (κατά τους Gupta και Ferguson όπ.π.) μεταξύ τυφλών και βλέπόντων.

Οι διαφορετικοί τρόποι χρήσης, βίωσης και εννοιολόγησης του μπαστουιού που περιγράφει η Φλώρα παραπέμπουν καταρχάς σε δύο διαφορετικά συμφραζόμενα: σε αυτά της ανωνυμίας της πόλης, των αποστασιοποιημένων σχέσεων και των γρήγορων μετακινήσεών της, όπου η παρουσία του μπαστουιού πιθανόν να περάσει απαρατήρητη,¹⁰³ και στα πιο σφιχτοδεμένα του χωριού, όπου η ίδια τεχνολογία πρόσβασης γίνεται αφορμή για κοινωνικό σχολιασμό, συνήθως αρνητικό. Ωστόσο, στην περίπτωση του αστικού σταθμού λεωφορείων με επαρχιακούς προορισμούς, τα μεταξύ τους όρια ρευστοποιούνται – αν ήταν ποτέ απολύτως διακριτά. Σε αυτόν τον «οριακό» χώρο, τα διαφορετικά συμβολικά φορτία που φέρει το λευκό μπαστούνι στο εκάστοτε πλαίσιο εμφανίζονται πιο έντονα και ξεκάθαρα μέσα από την αντίθεσή τους και για το λόγο αυτό η χρήση του καταδεικνύει μία αμφισημία. Από τη μία πλευρά, κάνει ορατό το «στίγμα» της αναπηρίας της όρασης, για να δανειστώ προς στιγμή τον όρο του Erving Goffman (2001). Αν και μακριά από το χωριό, στο σταθμό των λεωφορείων η Φλώρα κινδυνεύει να «πέσει» πάνω σε κάποιον συγχωριανό της και,

¹⁰³ Για μία ενδιαφέρουσα ανάλυση σχετικά με την αυξημένη κινητικότητα εσωτερικά της αθηναϊκής πόλης και την αποστασιοποιημένη και «φωτογραφική» θέαση των διαφορετικών Άλλων που τη συγκροτούν, βλ. Γιαννακόπουλος 2010.

έτσι, να εκτεθεί στο «βλέμμα» ολόκληρης της τοπικής και συντηρητικής κοινωνίας από την οποία κατάγεται και στην οποία αποφεύγει να κυκλοφορεί μόνη.¹⁰⁴ Στο χωριό, λοιπόν, η τυφλότητα φαίνεται να συγκροτείται ως αντικείμενο «συγκάλυψης ή αποσιώπησης» (όπ.π.). Από την άλλη, αυξάνει την πιθανότητα να θεωρηθεί η Φλώρα αναξιοπρεπής αν, αντί του μπαστουνιού, χρησιμοποιήσει το σώμα της ως αντιληπτικό μέσο. Η εικόνα του τυφλού ατόμου που βαδίζει αργά, με τα χέρια σε προέκταση και επιχειρεί αγγίζοντας να προ-λάβει και να αποφύγει τη «σύγκρουση» με ότιδήποτε βρίσκεται μπροστά και εκτός του, αποπνέει την αίσθηση του γκροτέσκου σώματος που αναλύει ο Michael Bakhtin: την αίσθηση εκείνου του σώματος που βρίσκεται σε μία συνεχή διαδικασία συγκρότησης, καθώς εκτείνεται πέρα από τα προσωπικά του όρια, πέρα από τα όρια της εξατομίκευσης, για να βιώσει και να αντιληφθεί τον χώρο εν προκειμένω (2004: 104-5). Εκτός από τους ιδιωτικούς και οικείους χώρους όπου ζει, εργάζεται και κινείται καθημερινά κάποιο τυφλό άτομο, την εικόνα αυτή μπορεί κανείς να τη συναντήσει σχεδόν αποκλειστικά – αν και όχι συχνά – εσωτερικά του χώρου των τυφλών, μεταξύ τυφλών ατόμων και εντός των σχετικών ειδικών δομών. Εκεί, με άλλα λόγια, όπου η πρακτική του «αγγίγματος» και η πιθανή «σύγκρουση» μεταξύ σωμάτων ή σωμάτων και αντικειμένων θεωρούνται περισσότερο επιτρεπτές, ανεκτές, και άρα αναμενόμενες.

Υπό αυτό το πρίσμα, το τι θεωρείται σωματικά/αισθητηριακά αναμενόμενο στην περίπτωση της τυφλότητας παραπέμπει, τόσο στην αναλυτική έννοια του στίγματος, όσο και στην αισθητική κατηγορία του γκροτέσκου. Σε πολύ γενικές γραμμές, μπορεί να ειπωθεί ότι και οι δύο οπτικές επιχειρούν να προσεγγίσουν το ζήτημα της «απόκλισης» από το «φυσιολογικό» και να αναλύσουν ή να περιγράψουν την αλληλεπίδραση ανάμεσα στην ορατότητα του διαφορετικού σώματος και την κατεστημένη τάξη πραγμάτων. Προερχόμενες, ωστόσο, από διαφορετικά πεδία (αυτό της κοινωνιολογικής επιστήμης κι εκείνο της τέχνης και της αισθητικής αντίστοιχα) διαφέρουν ως προς το σημείο θέασης που υιοθετούν και τη δυναμική που αποδίδουν στη στιγμή της συνάντησης μεταξύ «στιγματισμένων και φυσιολογικών», όπως σχηματοποιεί ο Goffman τις δύο κατηγορίες ατόμων. Διαφοροποιούνται, δηλαδή, ως προς τη δυνατότητα που αναγνωρίζουν στην παρουσία του σωματικά διαφορετικού να επιβληθεί, έστω προσωρινά, και ίσως να σημειώσει το χώρο και το πλαίσιο όπου συναντάται με την κανονικότητα. Βλέπουν, με αυτή την έννοια, δύο διαφορετικές

¹⁰⁴ Για την κοινωνική σημασία και επίδραση του «βλέμματος» στις ελληνικές, επαρχιακές κοινωνίες, βλ. Βεΐκου 1998.

δυνατότητες συγκρότησης εκείνου του εαυτού που νοείται ότι αποκλίνει από τη νόρμα: με βάση το βαθμό αποδοχής της και την ικανότητα προσαρμογής στα πλαίσιά της, η πρώτη· μέσω της υπερβολικής έκθεσης του μη κανονικού και, έτσι, της προσπάθειας για υπέρβασή της (excess), η δεύτερη.

Πιο συγκεκριμένα, στο έργο του για το στίγμα και τη διαχείριση της «φθαρμένης ταυτότητας» (spoiled identity) (2001), ο Goffman, μεταξύ άλλων, περιγράφει λεπτομερώς και σχολιάζει εύστοχα τις καθημερινές προσπάθειες και τις τεχνικές που επινοούν τα άτομα προκειμένου να καλύψουν, να διορθώσουν ή να αμβλύνουν εκείνα τα χαρακτηριστικά που οπτικοποιούν τη διαφορετικότητά τους και απειλούν να τα αποκλείσουν από το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο, καθώς θεωρούνται ικανά να διαταράξουν την ισορροπία και την ομαλή έκβαση της επικοινωνίας με αυτούς που νοούνται ως φυσιολογικοί στο εκάστοτε πλαίσιο. Είτε πρόκειται για κάποιο σωματικό στίγμα, όπως αυτό που σηματοδοτεί την ύπαρξη αναπηριών, είτε για κοινωνικό, το οποίο προκύπτει από συμπεριφορές και στάσεις ζωής που δε συμβαδίζουν με τις κοινωνικά αποδεκτές, το ενδιαφέρον για τον Goffman βρίσκεται στο βαθμό κατά τον οποίο η διαφορά που υποβιβάζει μπορεί να αποσπάσει την οπτική κυρίως προσοχή των φυσιολογικών άλλων, μαρτυρώντας, έτσι – ή φέρνοντας ξανά στο προσκήνιο, αν είναι ήδη γνωστή – τη μειονεκτική θέση, όχι μόνο αυτού που θεωρείται στιγματισμένος, αλλά και των οικείων προσώπων του πολύ συχνά.

Από μία άποψη, λοιπόν, η ανάλυση του Goffman επικεντρώνεται στους τρόπους με τους οποίους η νόρμα κατορθώνει να επιβληθεί και να περιορίσει τις συμπεριφορές και τα σώματα που αποκλίνουν από το κανονικό. Αυτή είναι και η διάσταση του στίγματος που έχει αποτελέσει κεντρικό εργαλείο για πολλές μελέτες στα πλαίσια των σπουδών αναπηρίας, αλλά και της ανθρωπολογίας της αναπηρίας: το στίγμα αποτελεί ένα από τα βασικά αίτια της κοινωνικής καταπίεσης και του αποκλεισμού που υφίστανται τα ανάπηρα άτομα, καθώς ανάγει τη σωματική κυρίως διαφορά σε χαρακτηριστικό που υποβιβάζει το άτομο στο σύνολό του (Coleman 2006). Το στίγμα, με άλλα λόγια, συνιστά μία κοινωνική κατασκευή και, ειδικότερα, έναν από τους βασικούς τρόπους με τους οποίους η σωματική βλάβη κατασκευάζεται ως κοινωνική αναπηρία. Εκείνο, ωστόσο, που φαίνεται να παραβλέπεται από τις θεωρήσεις περί στίγματος και αναπηρίας και να απουσιάζει από το διεκδικητικό τους λόγο για απελευθέρωση από τα υπάρχοντα στερεότυπα, είναι η διπλή λειτουργία που ο Goffman αναγνωρίζει στη έννοια της νόρμας, όταν τονίζει συμπερασματικά ότι «τα κανονιστικά πρότυπα της ταυτότητας γεννούν αποκλίσεις όσο και προσαρμογή»

(2001: 212). Με άλλα λόγια, η ικανότητα της νόρμας να αναπαράγει τον εαυτό της, κατασκευάζοντας την έννοια του μη κανονικού και τις φιγούρες ή συμπεριφορές που την ενσαρκώνουν, προϋποθέτει την αποδοχή της – σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό – από εκείνα τα άτομα που δεν κατορθώνουν να ανταποκριθούν στις επιταγές της. Και είναι ακριβώς αυτή η ενσωμάτωση της νόρμας που αποφεύγουν να αναλύσουν όσες θεωρήσεις προσεγγίζουν την κατασκευή της οπτικής αναπηρίας μονομερώς, ως προϊόν, δηλαδή, επιβολής των κανονιστικών προτύπων της βλέπουσας κοινωνίας.¹⁰⁵

Για παράδειγμα, μία από τις πτυχές της σωματικότητας των τυφλών ατόμων που ανα-κρίνουν οι οικείες και βαθιά ριζωμένες οπτικές ταξινομήσεις αφορά στην εξωτερική τους εμφάνιση, κυρίως δε στη μορφολογία του προσώπου τους: μάτια που μοιάζουν ακίνητα, ή άλλα, αεικίνητα, που τελικά δεν εστιάζουν πουθενά, η εντύπωση ενός προσώπου συχνά ανέκφραστου ή εκείνου που παραπέμπει στην αθωότητα και το ακόμη ασημείωτο από εμπειρίες της παιδικής ηλικίας, διάφορες παραμορφώσεις των ίδιων των ματιών ή της περιοχής γύρω από αυτά ανάλογα με την περίπτωση και τη μορφή τύφλωσης, είναι κάποιες από τις φυσιογνωμικές ιδιαιτερότητες που κάνουν την έκφραση και τα χαρακτηριστικά του προσώπου να στερούνται «φυσικότητας» (με την έννοια αυτού που νοείται ως ανθρώπινα φυσιολογικού και άρα αναμενόμενου), προκαλώντας συχνά την έκπληξη, την αμηχανία ή και τον οίκτο όσων βλέπουν – «το μάτι είναι άτιμο πράγμα», μου είχε τονίσει κάποια στιγμή ένας συνομιλητής μου.¹⁰⁶ Πρόκειται για δυσμορφίες, με άλλα λόγια, που συγκροτούν σημαντικό μέρος από το στίγμα της τυφλότητας και είναι στην επιθυμία απόκρυψης της διαστρεβλωμένης αυτής φυσικότητας που συχνά οφείλεται η χρήση των μαύρων ή σκουρόχρωμων γυαλιών – αν και πλέον χρησιμοποιούνται λιγότερο σε σχέση με το παρελθόν, κυρίως για να διευκολύνουν τη λειτουργία της όρασης όσων διαθέτουν κάποια αίσθηση του φωτός – και στην πιο μόνιμη αποκατάστασή της που στοχεύουν διάφορες ιατρικές

¹⁰⁵ Παραβλέποντας την παράμετρο αυτή και συγκλίνοντας με την άποψη άλλων θεωρητικών των σπουδών αναπηρίας, ο Mike Oliver επισημαίνει ότι το βασικό πρόβλημα με τις μελέτες της αναπηρίας που χρησιμοποιούν το στίγμα ως αναλυτική κατηγορία είναι ότι αποτυγχάνουν να συμπεριλάβουν το κοινωνικό, καθώς εμμένουν στο επίπεδο του ατομικού (1996: 22-3). Όπως, ωστόσο, αντιτείνουν οι Shuttleworth και Kasnitz (2004) στο κείμενό τους για τη χρήση του στίγματος από την ανθρωπολόγο Joan Ablon και την επιρροή του έργου της στη συγκρότηση της ανθρωπολογίας της αναπηρίας, υπό το πρίσμα του Goffman, η αναπηρία γίνεται κατανοητή ως μία κοινωνική και, επομένως, μεταβαλλόμενη κατασκευή. Αυτή είναι η πλευρά του στίγματος που διαμόρφωσε το σημερινό κονστρουκτουβιστικό λόγο περί αναπηρίας, καταλήγουν οι δύο συγγραφείς (όπ.π.: 146-7).

¹⁰⁶ Για μία ανάλυση της σχέσης μεταξύ των παραμορφώσεων του προσώπου και της ηθικής της θέασης, βλ. Chambers 2010, ενώ ιδιαίτερα ενδιαφέροντα είναι και η επισήμανση του Steven Connor ότι τα σημάδια του δέρματος, και άρα του σώματος, ιδιαίτερα αυτά που είναι αποτέλεσμα κάποιας ασθένειας, «έχουν τη θρασύτητα να είναι ξεστσίπωτα· ξεστομίζουν αυτό που η γλώσσα θα προτιμούσε να κρατήσει αξιοπρεπώς κρυμμένο. Είναι ντροπιαστικά και αηδιαστικά, όχι μόνο γιατί προκαλούν φόβο, αλλά και επειδή είναι αδιάντροπα» (2004: 96).

επεμβάσεις αισθητικής, όπως οι διορθώσεις πλαστικής χειρουργικής ή η τοποθέτηση τεχνητών ή γυάλινων βολβών στη θέση αυτών που έχουν καταστραφεί από κάποια ασθένεια ή ατύχημα.¹⁰⁷

Σε αυτό το πλαίσιο, το συγκεκριμένο στίγμα δυσμορφίας φαίνεται να βρίσκει την απόλυτη έκφρασή του στον όρο «αόμματος», σε εκείνο το πρόσωπο, δηλαδή, που του λείπουν τα μάτια. Οι σκέψεις του Στέφανου, για το πόσο αληθινό μπορεί να ήταν το θαύμα που παρουσιάζει τον Χριστό να αποκαθιστά την χαμένη όραση του τυφλού αγγίζοντας το πρόσωπο ή τα μάτια του, αντανακλούν τη σημασία του να έχει κανείς ένα φυσιολογικό πρόσωπο· ένα πρόσωπο με μάτια, εν προκειμένω, ανεξάρτητα από το βαθμό και την ποιότητα της όρασης που του εξασφαλίζουν.

Δεν είναι ότι ο τυφλός δεν είχε μάτια και [ότι ο Χριστός] τον έκανε να δει. Άλλο να είσαι αόμματος και άλλο να έχεις μάτια, αλλά να μη βλέπεις. Του έβαλε τη λάσπη, η οποία μπορεί να είχε κάποια βότανα και να τον έκανε καλά από κάποια μόλυνση που μπορεί να είχε. Άλλωστε και τα φάρμακα από βότανα φτιάχνονται. Δεν του έβαλε βολβούς ο Χριστός. Δε θα μπορούσε να το κάνει.

Πέραν της αμφισβήτησης απέναντι στη χριστιανική θρησκεία γενικά και τις θαυματουργές ικανότητες της πίστης ειδικότερα που μπορεί να εκφράζει μία τέτοια εκλογικευμένη άποψη, το ενδιαφέρον έγκειται στο ότι προβληματοποιεί το περιεχόμενο του ίδιου του όρου «αόμματος». Η χρήση του καθίσταται προσβλητική λόγω του ότι ταυτίζει την τυφλότητα όχι με κάποια αλλοίωση των νοούμενων ως φυσιολογικών χαρακτηριστικών του προσώπου, αλλά με μία απόλυτη έλλειψη: αυτήν που αφήνει η απουσία των ματιών. Πρόκειται, δηλαδή, για μία λανθασμένη αναγωγή που υπονοεί ότι το τυφλό άτομο εκτός από την αίσθηση της όρασης, δε διαθέτει ούτε το απαραίτητο εκείνο όργανο που κάτω από διαφορετικές συνθήκες θα της επέτρεπε να λειτουργήσει και, επομένως, ούτε και την ελάχιστη δυνατότητα για αποκατάστασή της. Με αυτή την έννοια, ο όρος αόμματος δε σηματοδοτεί μόνο μια μη αναστρέψιμη βιολογική παθολογία, αλλά καταδεικνύει κι ένα σωματικό κενό που θεωρείται

¹⁰⁷ Όπως υπογραμμίζει και η Georgina Kleege (1999), γράφοντας για τη δική της εμπειρία τυφλότητας, ένα σημαντικό μέρος της βιβλιογραφίας που αφορά στην εκπαίδευση και αποκατάσταση των τυφλών ατόμων εστιάζει σε συμβουλές για τη μείωση των ορατών εκδηλώσεων της τυφλότητας, των φυσικών της γνωρισμάτων, ή των «τυφλισμών» (blindisms), όπως αλλιώς λέγονται: «ασταθής λαιμός, στραβή στάση, σούρσιμο των ποδιών, μάτια που δεν ανοιγοκλείνουν [...] αποχρωματισμένα ή γουρλωτά μάτια». Το πραγματικό μήνυμα πίσω από αυτές και άλλες συμβουλές των ειδικών (π.χ. σχετικά με το στυλ ντυσίματος και την προσωπική καθαριότητα), καταλήγει η Kleege, είναι ότι «η τυφλότητα είναι απεχθής, μία πραγματική αηδία. Κανείς δε θέλει να την κοιτάει» (όπ.π. 19).

αδύνατο να καλυφθεί και το οποίο τελικά φέρνει σε αμηχανία τη δυτική ερμηνεία που προσεγγίζει το πρόσωπο ως ένα είδος «βαθέως κειμένου» ή «βιβλίου» διαθέσιμο για ανάγνωση, όπου τα μάτια και σε ένα βαθμό το στόμα αποκαλύπτουν το βάθος που οι διάφορες φαινομενικότητες αποκρύπτουν (Stewart 1984: 127). Λαμβάνοντας, επίσης, υπόψιν την επισήμανση του Georgio Agamben ότι το πρόσωπο είναι «ο μόνος τόπος κοινότητας, η μόνη δυνατή πόλη» (2003: 121, αναφέρεται στο Αθανασίου 2007: 152), η έλλειψη οφθαλμών μεταφέρει αυτόματα το τυφλό άτομο «εκτός τόπου», κατά τη Mary Douglas (2004), στο επίπεδο της μη κοινωνικότητας και επικοινωνίας,¹⁰⁸ καθώς σημαδεύει το πρόσωπο και, συνεπώς, στο σώμα του, με την έννοια που αποδίδει ο Foucault στο «ανθρώπινο τέρας»: μία παραβίαση τόσο των νόμων της φύσης όσο και αυτών της κοινωνίας (2011: 119-20). Ή, αλλιώς, ο αόμματος αποτελεί μία ακραία φιγούρα που ωθεί την τυφλότητα στα όρια της απόλυτης μη κανονικότητας – φυσικής και κοινωνικής. Η επίμονη εναντίωση του Στέφανου, επομένως, στην καταχρηστική εναλλαγή των όρων τυφλός και αόμματος αναδεικνύει την ενσωμάτωση αυτής ακριβώς της δυτικής κατασκευής του προσώπου και των ματιών: ως των κατεξοχήν τόπων επι-κοινωνίας μεταξύ του εαυτού και του άλλου, του εντός και του εκτός.

Αυτή η εντύπωση για αδυνατότητα επικοινωνίας δεν περιορίζεται μόνο στο πρόσωπο των τυφλών ατόμων, αλλά αφορά και σε κινήσεις του σώματός τους, σε κινήσεις, δηλαδή, χαρακτηριστικές της τυφλότητας. Έτσι, η τάση του κεφαλιού να μένει σκυφτό, στραμμένο προς το έδαφος ή προσανατολισμένο ψηλά, πάνω από το ύψος των ώμων, καθώς και μία γενικότερη ακαμψία στη σωματική κίνηση και στάση, από τη μία μαρτυρούν συχνά την ένταση εκείνης της προσοχής όταν οι υπόλοιπες αισθήσεις, αλλά και το σώμα στο σύνολό του, αναλαμβάνουν το ρόλο αντιληπτικού μέσου. Συγχρόνως, όμως, αποπνέουν και μία έλλειψη ή μία δυσκολία επαφής με το περιβάλλον, η οποία μπορεί να ανακαλέσει εικόνες νοητικής αναπηρίας. «Πολλές φορές, οι άνθρωποι μπερδεύουν την τυφλότητα με τον αυτισμό», μου είχε επισημάνει ο Τάσος, διευκρινίζοντας ότι και ο ίδιος, όταν ξεχνιέται, βυθίζεται σε εκείνη την επαναλαμβανόμενη κίνηση, την μπρος-πίσω ταλάντευση του σώματος (rocking). Συμβαίνει συνήθως σε στιγμές αμηχανίας, όπως τότε στην αίθουσα αναμονής του αεροδρομίου, όπου, περιμένοντας όρθιοι την πτήση του προορισμού τους, η βλέπουσα φίλη και συνταξιδιώτισά του τον επέπληξε έντονα: «Σταμάτα να κάνεις έτσι! Μοιάζεις με αυτιστικό, ενώ δεν είσαι». Έχει εργαστεί στο χώρο της νοητικής

¹⁰⁸ Το ζήτημα της επικοινωνίας μεταξύ τυφλών, ή τυφλών και βλεπόντων ατόμων και της αναγνώρισης του άλλου μέσω του ακούσματος της φωνής και του λόγου αναλύεται διεξοδικά στο επόμενο κεφάλαιο.

αναπηρίας, μου εξήγησε ο Τάσος, κι επομένως έχει εμπειρία από τέτοια άτομα και ανάλογες συμπεριφορές. Εκείνος, από τη δική του πλευρά, αποδίδει τη συγκεκριμένη κίνηση στη δυσκολία που του προκαλεί η μη-συστηματική πρόβλεψη για πρόσβαση στις δομές του περιβάλλοντα χώρου, δημιουργώντας του έτσι μία αδιαφορία για ό,τι υπάρχει εκτός. Σηματοδοτεί για αυτόν, με άλλα λόγια, την αδυνατότητα σύνδεσης με τις λεπτομέρειες του εξωτερικού κόσμου και κατ' επέκταση την απόσυρση στον εαυτό, την αναδίπλωση προς τα μέσα. Ωστόσο, παράλληλα με την κριτική που ασκεί για την έλλειψη υποδομών για τα ανάπηρα άτομα γενικά, και τα τυφλά ειδικότερα, φαίνεται τελικά πως και ο ίδιος σωματοποιεί το στίγμα της νοητικής αναπηρίας, καθώς συνειδητοποιεί ότι η συγκεκριμένη επαναληπτική κίνηση τον κάνει να θυμίζει αυτιστικό. Είναι με αυτή την έννοια, επομένως, που πολύ συχνά επιχειρεί να την περιορίσει.¹⁰⁹

Αν, λοιπόν, η μεταφορά του αόμματου προσώπου φέρνει στο προσκήνιο της ανάλυσης την πολιτισμική σημασία των ματιών ως μέσου επικοινωνίας με τον άλλο, εκείνη του αυτιστικού σώματος αναδεικνύει τη σημασία της όρασης ως κατεξοχήν εργαλείου αντίληψης και γνώσης του εξωτερικού κόσμου και, συνεπώς, διαύλου σύνδεσης με αυτόν.¹¹⁰ Η, καλύτερα, στην ιδιαίτερη σωματικότητα του ατόμου με νοητική αναπηρία φαίνεται να συμβολοποιείται η πολιτισμική εκείνη ερμηνεία των αισθήσεων που προτάσσει την όραση ως την πιο διανοητική αίσθηση του ανθρώπου και συνδέει την απουσία της με το ά-λογο και τη μη-νόηση, κατασκευάζοντας τελικά το στίγμα που συνοδεύει πιο συχνά από άλλα την τυφλότητα: την ταυτισή της με την αδυναμία αντίληψης και κατανόησης.¹¹¹ Με αυτή την έννοια, η γλώσσα του σώματος

¹⁰⁹ Ενδεικτικές της πολιτισμικής σύνδεσης της σωματικότητας της τυφλότητας με τον αυτισμό είναι και οι μελέτες που εστιάζουν στο ποιες από τις «στερεοτυπικές κινήσεις», όπως ονομάζονται, των αυτιστικών ατόμων απαντώνται και στα άτομα που είναι μόνο τυφλά και ποιες σε εκείνα που έχουν επιπλέον νοητικές αναπηρίες (βλ. π.χ. Gal και Dyck 2009).

¹¹⁰ Αναλύοντας τη σχέση μεταξύ γλωσσικής μεταφοράς, σώματος και αισθήσεων στον αυτισμό, η Θεοδοσία Μαρινούδη (2004) περιγράφει την ιδιαίτερη θέση που κατέχει η όραση στην αισθητηριακή επιστημολογία των αυτιστικών και τους τρόπους σύνδεσής της με την αφή, ζητήματα, δηλαδή, που, μεταξύ άλλων, προβληματοποιούν το ρόλο της όρασης ως του κατεξοχήν αντιληπτικού εργαλείου.

¹¹¹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα της θεώρησης της τυφλότητας ως αδυναμίας αντίληψης αποτελεί η μειωμένη δικαιοπρακτική ικανότητα που αναγνωρίζεται στα τυφλά άτομα, καθώς για την περαίωση συναλλαγών οικονομικής πίστης (π.χ. σε τράπεζες και συμβολαιογραφεία) απαιτείται η παρουσία δύο μαρτύρων που το ίδιο το τυφλό άτομο θα έχει φροντίσει να το συνοδεύσουν. Αν και από το 1999 έχει υπάρξει αλλαγή στη σχετική εγκύκλιο – κατόπιν πρωτοβουλίας ενός τυφλού δικηγόρου και με τη γνωμοδότηση των νομικών συμβούλων της Εθνικής Τράπεζας – σύμφωνα με την οποία η υπογραφή των δύο εξωτερικών μαρτύρων αντικαθίσταται από αυτή δύο τραπεζικών υπαλλήλων (υποστηριζόμενη λήψη αποφάσεων, αντί της κηδεμονίας/επιμέλειας), εντούτοις το ζήτημα εξακολουθεί να ανακύπτει ως πρόβλημα ανά τακτά χρονικά διαστήματα και ανάλογα με το εάν οι υπάλληλοι είναι ενήμεροι για τη σχετική νομική αλλαγή (για την προστασία του δικαιώματος των ΑμεΑ, μεταξύ άλλων, και στη δικαιοπρακτική ικανότητα που προβλέπει η διεθνής σύμβαση του ΟΗΕ με το άρθρο 12, βλ. Θέματα

ως τρόπου οπτικής αποκρυπτογράφησης του άλλου και επικοινωνίας με αυτόν αποκτά βαρύτητα και για τα ίδια τα τυφλά άτομα. Το σχόλιο της Φλώρας για τη σωματική εκφραστικότητα που της αναγνωρίζουν όσοι βλέπουν είναι ενδεικτικό:

Η φίλη μου η Λένα μου λέει κάτι πολύ πετυχημένο: «όταν κάποιος γνωρίσει τη Φλώρα έχει ένα καλό και ένα κακό. Το καλό είναι ότι δεν είναι σαν τους άλλους τυφλούς. Και το κακό είναι ότι δεν είναι αντιπροσωπευτικό δείγμα» [...] Μερικές φορές η Λένα ξεχνάει ότι δε βλέπω.

Εκεί, επομένως, που άλλα τυφλά άτομα εμφανίζονται φτωχά στις εκφράσεις του προσώπου τους και μουνδιασμένα στις σωματικές τους κινήσεις, η ευχέρεια της Φλώρας να κάνει νοήματα καθώς μιλάει, χρησιμοποιώντας, είτε το κεφάλι, είτε τα χέρια της, προσδίδει στη φυσιογνωμία της κάτι από την επικοινωνιακή ευγλωτία που θυμάται ή/και θεωρεί ότι διαθέτει το σώμα των βλεπόντων, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα, που κάνει τους άλλους να ξεχνούν, έστω και προσωρινά, ότι είναι τυφλή.

Μιλώντας, επομένως, για το στίγμα που φέρει η τυφλότητα και λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω παραδείγματα, το θέμα που χρήζει αναλυτικής προσοχής δεν είναι η απελευθέρωση των ατόμων από τους κανόνες της οπτικής αρτιμέλειας, σαν να επρόκειτο για κάτι που βρίσκεται εξωτερικά του εαυτού και του σώματός τους, αλλά οι διάφοροι τρόποι ενσωμάτωσής τους ως αναπόσπαστου μέρους της διαδικασίας υποκειμενοποίησής τους. Πιο συγκεκριμένα κι εφόσον ο Goffman εκλαμβάνει την ορατότητα ως βασικό μέσο και απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία του στίγματος (2001: 118-21), η ενσωμάτωση της νόρμας αφορά στην εσωτερίκευση του αξιολογητικού βλέμματος των άλλων από την πλευρά των τυφλών ατόμων και στον τρόπο με τον οποίο αυτή τροφοδοτεί την κατασκευή του σώματός τους βάσει των στερεοτυπικών εκείνων αντιλήψεων που οι μελετητές της αναπηρίας επιχειρούν να αποδυναμώσουν. Καθώς, λοιπόν, η εξουσία του βλέμματος κατορθώνει να πολιορκεί «τα σώματα, τις χειρονομίες και τις συμπεριφορές», για να παραφράσω τα λόγια του Foucault (2008: 81), είναι υπό το καθεστώς μίας τέτοιας ορατότητας που το λευκό μπαστούνι αποκτά έναν επιπλέον ρόλο από εκείνον του βοηθητικού εργαλείου: αυτόν

Αναπηρίας 2009: 16-22). Συμπληρωματικά αυτής της αφαίρεσης του δικαιώματος για υπογραφή χρειάζεται να ιδωθεί και η γενικότερη αντίληψη της κοινωνίας για την αδυναμία υπογραφής εκ μέρους των τυφλών ατόμων, λόγω του ότι θεωρούνται αγράμματα. Αυτό τουλάχιστον αποδεικνύει η έκπληξη πολλών υπαλλήλων, δημόσιων ή μη, όταν διαπίστωναν ότι το εξυπηρετούμενο τυφλό άτομο υπέγραφε το ίδιο και όχι ο/η συνοδός του. Ή, ακόμη και τα υποτιμητικά σχόλια ενός συνομιλητή μου για κάποιους συναδέλφους του – έτσι αποκαλούνται πολλές φορές μεταξύ τους τα τυφλά άτομα – που αντί του ονόματός τους, υπέγραφαν βάζοντας σταυρό.

της τεχνολογίας πρόσβασης που περισσότερο ίσως από οποιαδήποτε άλλη εκθέτει το σώμα των τυφλών ατόμων στο αξιολογητικό βλέμμα των άλλων, συμβάλλοντας στην κατασκευή της υποκειμενικότητάς τους ως αποκλίνουσας και μη κανονικής, και εμπλέκοντάς τα στις σχέσεις εξουσίας που συγκροτούνται από και συγκροτούν τα εκάστοτε χωρικά συμφραζόμενα.

Με αυτή την έννοια, η αμφιθυμία της Φλώρας για τη χρήση του μαστουνιού αναδεικνύει το πώς η κυρίαρχη θεώρηση του χώρου ως οπτικής αναπαράστασης και εμπειρίας εγγράφεται στο σώμα των τυφλών ατόμων σε ένα επίπεδο που δεν αφορά στην αμοιβαία οπτική επικοινωνία μεταξύ προσώπων, αλλά στην εσωτερίκευση του βλέμματος των άλλων και των κοινωνικών ταξινομήσεων και κριτηρίων που είναι ενσωματωμένα σε αυτό. Επισημαίνει, έτσι, τη δυσφορία που ενδέχεται να της προκαλέσει όχι μόνο η ορατότητα του ίδιου του μέσου πρόσβασης, αλλά και του σώματος που «εκτείνεται» για να αντιληφθεί, αυτές οι δύο αντιληπτικές πρακτικές, δηλαδή, που εκθέτουν δημοσίως, αν και η κάθε μία με το δικό της τρόπο και τη δική της ένταση, τη διαφορετικότητα που διακρίνει την αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας. Αυτό, λοιπόν, που μπορεί να ειπωθεί προς το παρόν είναι ότι η αντίληψη μέσω του μαστουνιού και του σώματος, αν και απαραίτητη για την αυτόνομη κίνηση των τυφλών ατόμων, εντούτοις συγκροτεί μέρος του στίγματός τους, κάνοντας συχνά επιτακτική την προσπάθεια εκ μέρους τους για την όσο το δυνατόν διακριτικότερη πιτέλεσή της. Η σχέση του Στέφανου με τη χρήση του μαστουνιού και το πώς αυτή έχει διαμεσολαβηθεί από το «βλέμμα» της βλέπουσας συζύγου του προσφέρει ένα ακόμη παράδειγμα απόκρυψης του στίγματος της τυφλότητας που η συγκεκριμένη τεχνολογία πρόσβασης οπτικοποιεί. Το περιστατικό που ο ίδιος εξιστορεί και που έχει διαδοθεί στον χώρο των τυφλών, αποτελώντας συχνή αφορμή για πειράγματα και αστεϊσμούς, αναδεικνύει την υλικότητα του μαστουνιού και του σώματος που το κρατά ως πεδία όπου μπορεί να ασκηθεί η πίεση για εξάλειψη και κανονικοποίηση της αισθητηριακής διαφορετικότητας:

Όταν δούλευα στη ΔΕΗ [ως τηλεφωνητής] περνούσε ένα λεωφορείο να με πάρει. Δεν ήθελα, όμως, να με πηγαίνει η γυναίκα μου στη στάση, για να μη σηκώνεται τόσο νωρίς κάθε πρωί και κουράζεται. Κάποια στιγμή ο [Πανελλήνιος] Σύλλογος έστειλε εκπαιδευτριες για να μάθουν τους τυφλούς πώς να κυκλοφορούν στην πόλη, στο σπίτι, στους δρόμους, στη δουλειά, πώς να μπεινοβγαίνουν στα ασανσέρ, πώς να ανεβοκατεβαίνουν τις σκάλες μόνοι τους και με ασφάλεια. Με μαστούνι βέβαια. Η γυναίκα μου, όμως, δεν με άφηνε να κυκλοφορώ

μόνος, γιατί φοβόταν μήπως χτυπήσω. Δεν της άρεσε και το μπαστούνι. Ούτε κι εμένα μου άρεσε. Για κάποια περίοδο υπήρχε μια συνάδελφος που με έπαιρνε μαζί της με το αυτοκίνητο. Όταν σταμάτησε αυτή η εξυπηρέτηση, δεν της το είπα κι άρχισα να πηγαίνω στο λεωφορείο μόνος, με το μπαστούνι μου. Κάποια μέρα με είδε μια γειτόνισσα. Σε εμένα δεν είπε τίποτα, αλλά είπε στη Σοφία: «Μπράβο ο Στέφανος, μια χαρά τα πάει». Κατάλαβε τότε ότι της έλεγα ψέματα και μου απαγόρευσε να πηγαίνω στη στάση μόνος. Πλέον με πηγαίνει η ίδια με το αυτοκίνητο και στην επιστροφή έρχεται πάντα και με παίρνει [...] Και το Braille. Δεν της άρесе να το βλέπει. Μερικές φορές κολλάω κουκίδες πάνω στους διακόπτες του ρεύματος, για να ξέρω πότε το φως είναι ανοιχτό και πότε κλειστό, γιατί ούτε αυτό δεν μπορώ να δω. Ή πάνω στις ηλεκτρικές συσκευές, για να μην ψάχνω τα κουμπιά κάθε φορά. Η Σοφία πάει και τις ξεκολλάει. «Να τα μάθεις», μου λέει.

Σε στιγμές ανάλογες με τις παραπάνω, οι οικείες εικόνες του τυφλού ατόμου που κινείται ανιχνευτικά με το μπαστούνι του «σαρώνοντας» τον χώρο, εκείνου που διαβάξει κείμενα και επιγραφές διατρέχοντας με τις άκρες των δαχτύλων του τις ανάγλυφες κουκίδες της γραφής Braille, ή του άλλου που αναγνωρίζει τα αντικείμενα φιλαφητά μέσω της αφής και κυρίως των χεριών, γίνονται ανοίκειες, με την έννοια ότι αποφυσικοποιείται η συχνά ρομαντικοποιημένη σύνδεση της τυφλότητας με τις συγκεκριμένες πρακτικές πρόσβασης. Από μέσα άντλησης πληροφοριών, δύναμης και αυτονόμησης του ατόμου μετασηματίζονται σε ενοχλητικά και αποκρουστικά για το μάτι δηλωτικά σημάδια μίας κατάστασης που θεωρείται ότι υπολείπεται του κανονικού.¹¹² Σε αυτό το σημείο, η έννοια του στίγματος φαίνεται να συναντά ένα από τα ερμηνευτικά της όρια: ενώ τέτοιες ρωγμές στις ήδη γνωστές μας αναπαραστάσεις μπορούν να αναδείξουν ορισμένες από τις μορφές εξουσίας που προκαλούν η δημόσια παρουσία των τυφλών ατόμων, η εκ του σύνεγγυς επαφή τους με τους βλέποντες και οι διαφορετικές αισθητηριακές επιστημολογίες μεταξύ τους (θέτοντας, λόγου χάρη, ερωτήματα σχετικά με το τι το απωθητικό και ντροπιαστικό ενέχει η χρήση του μπαστουιού ή της γραφής Braille), ο Goffman επικεντρώνει την ανάλυσή του κυρίως στους τρόπους με τους οποίους αυτή η αίσθηση ανοικειότητας επιχειρείται να συγκαλυφθεί σχεδόν πριν καν εκδηλωθεί. «Το ζητούμενο [για αυτόν που διαφέρει] δεν είναι η διαχείριση της έντασης που προξενείται στις κοινωνικές

¹¹² Όπως μας πληροφορεί ο Schlomo Deshen (1992), αν και τους είναι αναγκαίο, πολλά τυφλά άτομα διστάζουν να χρησιμοποιήσουν το μπαστούνι, όχι μόνο γιατί κάνει ορατή την αναπηρία τους, αλλά και λόγω της ηχητικότητάς του, δηλαδή του επαναλαμβανόμενου ήχου που παράγει (tapping sound) καθώς ακουμπάει στην επιφάνεια του εδάφους που ανιχνεύει (όπ.π.: 28). Σαν ένα ενοχλητικό «τάκα-τάκα» περιέγραψε το συγκεκριμένο ήχο και ο Στέφανος, μιλώντας για τα πρώτα χρόνια της τυφλότητάς του, τις προσπάθειές του να ενταχθεί στον χώρο των τυφλών και τη δυσφορία που του είχε προκαλέσει, μεταξύ άλλων, η φασαρία που επικρατεί όταν «όλοι [οι τυφλοί] είναι εκεί μαζί με τα μπαστούνια τους».

επαφές, αλλά μάλλον η διαχείριση των πληροφοριών σχετικά με το ελάττωμά του. Να φανερώσει ή να μη φανερώσει [...], να πει ψέματα ή να μην πει· και, σε κάθε περίπτωση, σε ποιον, πώς, πότε και πού» (2001: 111-2). Κατ' αυτόν τον τρόπο, «το στίγμα και η προσπάθεια απόκρυψης ή διόρθωσής του παγιώνονται ως μέρος της προσωπικής ταυτότητας» (όπ.π.: 137-8).

Υπό το πρίσμα του στίγματος, επομένως, η διαχείριση του εαυτού ανάγεται στις προσπάθειες να αποφευχθεί η αμηχανία και η ανησυχία που πιθανότατα θα προκαλέσει η δημόσια εκδήλωση της σωματικής κυρίως διαφορετικότητάς του. Προϋποτίθεται, έτσι, ένα υποκείμενο κι ένα σώμα που είναι εκ προοιμίου διαθέσιμα στα κανονιστικά πρότυπα και που μοιάζουν να διαμορφώνονται αποκλειστικά μέσω αυτών. Και ενώ ο Goffman αναγνωρίζει τον ιστορικοπολιτισμικό χαρακτήρα του στίγματος, ότι, δηλαδή, το στοιχείο που διαφοροποιεί και υποβιβάζει το άτομο ή την ομάδα δεν είναι εγγενές, αλλά σχεσιακό και μεταβαλλόμενο σε άλλους τόπους και χρόνους (όπ.π.: 65), επιχειρώντας έτσι να απο-ουσιοποιήσει την έννοια της διαφοράς και να την αναλύσει ως προϊόν σχέσεων και κανονικοποίησης, ωστόσο δεν εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους η ίδια η διαφορά λειτουργεί σε ένα μικροφυσικό επίπεδο της εξουσίας. Όπως επισημαίνει και η Δήμητρα Μακρυνιώτη στην εισαγωγή της για το συγκεκριμένο έργο, παρότι οι σχέσεις εξουσίας συγκροτούν ένα πλέγμα συνθηκών και πρακτικών απόκρυψης, προσαρμογής και αποδοχής, την ίδια στιγμή που συγκροτούνται μέσα σε και από αυτό, ο Goffman δεν επιχειρεί μία ανάλυση που να τα εμπεριέχει (2001: 15).

Με αυτή την έννοια, ακόμη και η αναγνώριση της ρευστότητας των ορίων ανάμεσα σε κανονικούς και μη-κανονικούς και το ενδεχόμενο, έστω προσωρινής, εναλλαγής των ρόλων μεταξύ τους που αναφέρει ο Goffman στις τελευταίες σελίδες του έργου του (2001: 213-22), έρχονται να ενισχύσουν το θεωρητικό αυτό αδιέξοδο, καθώς, κατα την άποψή του, και οι δύο κατηγορίες ατόμων θα συνομιλήσουν τελικά με όρους απόκρυψης του στίγματος και προσαρμογής στις κοινωνικές επιταγές. Καθώς, λοιπόν, εξαντλεί την κριτική του στην αδυναμία των φυσιολογικών άλλων να διαχειριστούν τη διαφορετικότητα που έρχεται πιο κοντά από ό,τι θα φαντάζονταν, θα περίμεναν ή θα ανέχονταν, ο Goffman αφήνει ανεπεξέργαστες τις πολιτισμικές εκείνες ταξινομήσεις στις οποίες όχι μόνο βασίζεται η εξουσία του βλέμματος που ενεργοποιεί και ενεργοποιείται από τη λειτουργία του στίγματος, αλλά κατορθώνει επιπλέον να παγιωθεί ως μία φυσική και άρα αδιαμφισβήτητη συνθήκη συγκρότησης του εαυτού. Και παραβλέπει να τις επεξεργαστεί ακριβώς τη στιγμή που αποκτούν

κάτι το ανοίκειο και ανησυχαστικό για το βλέμμα που παρακολουθεί, ελέγχει και πασχίζει να κατηγοριοποιήσει.

Αντίθετα με το ρόλο του στίγματος να συντηρεί την απόσταση που δημιουργεί η συνάντηση των διαφορετικότητων μέσω της συγκάλυψης και της αποσιώπησής της, η αισθητική του γκροτέσκο έρχεται να την υπογραμμίσει, καθώς εκθέτει σε σημείο «υπερβολής» το στοιχείο εκείνο που θεωρείται ότι απομακρύνεται ριζικά από το κανονικό (Cohen Shabot 2006: 229). Επιστρέφοντας στην ορατότητα που προσδίδει στο σώμα ενός τυφλού ατόμου η χρήση του λευκού μπαστουινιού ή/και η πρακτική του αγγίγματος, εκείνο που φαίνεται υπερβολικό είναι η ίδια η έκταση του σώματος και της αφής προς τον κόσμο και τα πράγματα προκειμένου να τα αντιληφθεί. Με αυτή την έννοια, σχετική εδώ είναι η συγκριτική θεώρηση του Bakhtin ανάμεσα στα χαρακτηριστικά του γκροτέσκου σώματος και αυτού που ονομάζει «νέο σωματικό κανόνα». Αναφερόμενος κυρίως στον τομέα της λογοτεχνίας, ο Bakhtin τοποθετεί τις απαρχές του συγκεκριμένου νεωτερισμού στη Γαλλία του 16^{ου} αιώνα με την επιβολή γλωσσικών κανονιστικών προτύπων, μέχρι τελικά να κυριαρχήσει κατά τη διάρκεια του επόμενου αιώνα, με τη διαμόρφωση του κανόνα της εκλεπτυσμένης ομιλίας. Σύμφωνα με αυτόν, το σώμα παρουσιάζεται ως «εντελώς ολοκληρωμένο, πλήρες, αυστηρά περιορισμένο», ως κάτι το εξωτερικά εξατομικευμένο, του οποίου «όλα τα στόμια [...] κλείνονται» (2004: 107). Σε αντίθεση με αυτή την «κλειστή ατομικότητα, που δε συγχωνεύεται ούτε με άλλα σώματα ούτε με τον κόσμο» (ό.π.), ο Bakhtin εξετάζει το γκροτέσκο σώμα μέσα από τη διαρκή σχέση αλληλοσυμπλήρωσης και αλληλοαπορρόφησής του με τον κόσμο, ως «ένα σώμα εν τω γίνεσθαι [που] ποτέ δεν ολοκληρώνεται, ποτέ δεν είναι πλήρες» (104-6).

Στο σημείο αυτό επιστρατεύω το «γκροτέσκο σώμα» για λόγους αναλυτικούς: για να φέρω στην επιφάνεια την αίσθηση της αφής ως «υπερβολής», καθώς και την αντιπαράθεσή της με την αισθητηριακότητα της όρασης, και όχι για να εξιδανικεύσω και να φυσικοποιήσω την (επ-)αφή ως μέσο ένωσης της ανθρωπότητας, ως το προνόμιο ενός «διπλού σώματος [...] κοσμικού και οικουμενικού» (ό.π.). Το ζητούμενο, με άλλα λόγια, δεν έγκειται στην αντικατάσταση της επιστημολογίας που προκρίνει την υποτιθέμενη αποστασιοποίηση και αντικειμενικότητα της όρασης από αυτήν που εδράζεται στην «εγγύτητα» της αφής ή του σώματος ως αισθητηριακού μέσου στο σύνολό του. Αντιθέτως, το ζητούμενο είναι να παραμείνει η συνομιλία των διαφορετικών αυτών αισθητηριακών επιστημολογιών σε ένα επίπεδο «πολιτικής των αισθήσεων», όπως θα έλεγε η Σερεμετάκη (1996: 53), εστιάζοντας σε στιγμές κατά

τις οποίες η μεταξύ τους ένταση γίνεται εμφανής και αποκαλύπτει τις ήδη υπάρχουσες σχέσεις εξουσίας, ενώ συγχρόνως διαμορφώνει τις συνθήκες και τους τρόπους ύπαρξης και εκδήλωσής τους.

Αυτό, συνεπώς, που κυρίως ενδιαφέρει εδώ είναι η δομή της «ανοικειότητας» (estrangement), ο αιφνιδιασμός και η έκπληξη που κυριαρχούν και συγκροτούν την αισθητική του γκροτέσκου σώματος (Kayser 1966: 185 αναφέρεται στο Harpham 1976: 462). Χαρακτηριστικά, δηλαδή, που ο μηχανισμός λειτουργίας του στίγματος εντοπίζει και αμέσως επιχειρεί να εξομαλύνει μέσα από τη λογική αποσιώπησης ή απόκρυψης της διαφοράς. Ιδωμένες υπό ένα τέτοιο πρίσμα, εικόνες όπως της Φλώρας να διασχίζει ανιχνευτικά τον χώρο των ΚΤΕΛ, αναζητώντας το σωστό λεωφορείο με τη βοήθεια των χεριών και των ποδιών, της Τάνιας να χτυπάει με το μαστούνη ή το σώμα της ανυποψίαστους περαστικούς, καθώς και ατυχήματα ή συγκρούσεις που μπορεί να προκύψουν από προσπάθειες κίνησης στον χώρο ακόμη και όταν η χρήση του μαστουνιού είναι καθημερινή, προκαλούν εκείνη την αίσθηση του αιφνιδιασμού και της έντασης που προκύπτει όταν τα σωματικά όρια, «η κλειστή ατομικότητα» του σώματος, σύμφωνα με τον Bakhtin, μοιάζει να βρίσκεται υπό αίρεση. Το ζήτημα που προκύπτει τότε αφορά στο πώς η αίσθηση του ανοίκειου που αποπνέει το τυφλό σώμα καθώς αγγίζει άμεσα ή έμμεσα (μέσω του μαστουνιού) τον κόσμο μπορεί να τροφοδοτήσει τη σκέψη για το τι σημαίνει να καθίσταται ορατό ένα τυφλό άτομο σε οπτικοποιημένα χωρικά συμφραζόμενα: πώς συγκροτείται η οπτική βλάβη και η υποκειμενικότητα όταν η αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας παύει να αποκρύπτεται και έρχεται στο προσκήνιο, όχι ως κάτι το δεδομένο και παγιωμένο, αλλά ως μία ταυτότητα προς επιτέλεση; Και παράλληλα, ποιες σχέσεις εξουσίας μεταξύ τυφλών και βλεπόντων κινητοποιεί και φέρνει στην επιφάνεια μία τέτοια ανοίκεια οικειότητα;

Έκθεση στο χώρο και επιτελέσεις οπτικής αναπηρίας

Ξαφνικά, μία φωνή επιβάλλεται στη θορυβώδη κίνηση του αθηναϊκού κέντρου. Ακούγεται να δίνει οδηγίες προσανατολισμού: «δεξιά, αριστερά, ευθεία...». Ο τόνος είναι περιπαικτικός, ανήκει σε ένα βλέποντα άνδρα μέσης ηλικίας και απευθύνεται σε μία νεαρή, τυφλή γυναίκα που περπατά προσεκτικά στο πεζοδρόμιο κρατώντας το μαστούνη ανοιχτό στο δεξί της χέρι. Τον έχει μόλις προσπεράσει, όταν εκείνος, παραμένοντας στη θέση του, αρχίζει να την «καθοδηγεί» από μακριά με ύφος

κοροϊδευτικό και επιτηδευμένο. «Τα νεύρα μου», μουρμουρίζει εκείνη σφίγγοντας τα δόντια αγανακτισμένη και συνεχίζει την πορεία της, χωρίς να αλλάξει το ρυθμό του βήματός της ή να αφήσει κάποια άλλη υπόνοια ότι αντιλήφθηκε την πρόθεσή του να την προσβάλει δημοσίως. Μία ηρεμία επιφανειακή, με άλλα λόγια, που έδινε την εντύπωση ότι επρόκειτο για ένα περιστατικό που έχει αντιμετωπίσει επανειλημμένα. Μία συνηθισμένη εικόνα, επίσης, που συμπεριλαμβάνεται, με εκείνη ή την άλλη λεπτομέρεια να διαφέρει, στις αφηγήσεις των προσωπικών εμπειριών πολλών τυφλών ατόμων και που αιτιολογεί το δισταγμό κάποιων, το πείσμα άλλων, να κινούνται χωρίς συνοδεία και με τη βοήθεια του μπαστουνιού τους σε δημόσιους χώρους. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, τέλος, της εξουσίας του βλέμματος των βλεπόντων που μπορεί να ενεργοποιήσει αυτόματα η έκθεση ενός τυφλού ατόμου.

«Η ορατότητα είναι μία παγίδα» (1989: 265), μας λέει ο Foucault, εστιάζοντας μέρος της ιστορικής και πολιτικής του ανάλυσης για τα δυτικά συστήματα τιμωρίας και πειθάρχησης στην εξουσία που ασκείται μέσω του βλέμματος που επιτηρεί – όχι μόνο τον φυλακισμένο, αλλά και τον τρελό, τον άρρωστο, το μαθητή, τον εργάτη. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται στο *Πανοπτικό*, εκείνο το σύστημα εγκλεισμού και επιτήρησης που αρχίζει να διαδίδεται περί τα τέλη του 18^{ου} αιώνα στο δυτικό κόσμο. Συμβάλλοντας στην κατασκευή της όρασης ως κυρίαρχης αίσθησης, η ιδιαιτερότητα του έγκειται στο ότι εγκαθιδρύει την εξουσία και εξασφαλίζει την τήρηση της τάξης εντός των χωρικών του πλαισίων βασιζόμενο στη λογική της μονόδρομης ορατότητας: ο επιτηρούμενος, πλήρως ορατός ο ίδιος, αλλά ανήμπορος να δει εκείνον που τον επιτηρεί λόγω της διάταξης του χώρου, καταλήγει να ενσωματώνει το μηχανισμό της εξουσίας που του ασκείται, να ενσαρκώνει τις προϋποθέσεις για τη λειτουργία του, καθώς οι στιγμές της επίβλεψής του ξεφεύγουν από τον έλεγχό του (όπ.π.: 266-8). Εν ολίγοις, καθώς ο επιτηρούμενος μπορεί να ιδωθεί, αλλά όχι να δει (τον επιτηρητή ή τους συγκρατούμενούς του), εσωτερικεύει το βλέμμα που υποθέτει ότι αδιάκοπα τον επιτηρεί, καταλήγοντας να ελέγχει ο ίδιος τον εαυτό του (2008: 132). Διαμορφώνεται, με αυτόν τον τρόπο, «μία πραγματική καθυπόταξη [...] από μία πλασματική σχέση» (1989: 268).

Όπως και στην αναλυτική του στίγματος, το βλέμμα που παρατηρεί, αξιολογεί και τελικά επιβάλλεται, παίζει κι εδώ καθοριστικό ρόλο. Ωστόσο, ενώ στη λογική του Goffman ο αμφίδρομος χαρακτήρας του αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την οπτική επικοινωνία και τις σχέσεις στιγματισμού μεταξύ των προσώπων, ο Foucault

επικεντρώνεται στην απο-προσωποποίηση της εξουσίας που επιτυγχάνεται μέσω του μονόδρομου βλέμματος, αυτού, δηλαδή που παρακολουθεί χωρίς να παρακολουθείται. Σε αυτό το πλαίσιο, η αποτελεσματικότητα του πανοπτικού συστήματος συνίσταται στο ότι η εξουσία δεν ασκείται από κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο, ή καλύτερα, δεν έχει σημασία από ποιον θα ασκηθεί. Αντιθέτως, η λειτουργία της είναι αυτόματη και μηχανιστική και εξασφαλίζεται από την κατάσταση πλήρους ορατότητας του άλλου, καθώς και από τις ασυνέχειες της επιτήρησης που ασκεί το βλέμμα (όπ.π.: 267). Ο επιτηρούμενος «είναι αντικείμενο μίας πληροφόρησης, ποτέ υποκείμενο μίας επικοινωνίας», γράφει ο Foucault (όπ.π.: 265), επισημαίνοντας τη διπλή ικανότητα του βλέμματος του Πανοπτικού να απο-προσωποποιεί την άσκηση εξουσίας την ίδια στιγμή που της επιτρέπει να επενεργεί στο κάθε άτομο ξεχωριστά, συμμορφώνοντας το σώμα και κανονικοποιώντας τις λεπτομέρειές του. Και καθώς η ασφυκτική αυτή επιτήρηση των σωμάτων που καθίστανται ορατά δεν περιορίζεται μόνο στις δομές σωφρονισμού της εποχής, ούτε σε εκείνες του νοσοκομείου, του εργοστασίου ή του σχολείου, όπου η λογική του πανοπτισμού αρχίζει να επεκτείνεται κατά το 19^ο αιώνα (όπ.π.: 271-4), ο Foucault βλέπει ως σφαίρα δράσης της συγκεκριμένης μορφής εξουσίας την «κάτω περιοχή», εκείνη των αντικανονικών σωμάτων που θα μπορούσε να εντοπίσει κανείς στο σύνολο του κοινωνικού σώματος (όπ.π.: 275).

Στην αμφίδρομη αυτή σχέση μεταξύ επιτήρησης – και επομένως γνώσης του σώματος και του ατόμου – και πειθάρχησης βρίσκουμε τον παραγωγικό χαρακτήρα που αναγνωρίζει ο Foucault στην έννοια της εξουσίας και στις σύγχρονες τεχνικές ελέγχου που υποστηρίζουν τη λειτουργία της (2008: 77). Σε αντίθεση με τον Goffman, που αναλύει το στιγματισμένο εαυτό και σώμα ως ήδη πάσχοντα όταν εισέρχονται στις διαπροσωπικές σχέσεις και προσεγγίζει την εξουσία που τους ασκείται με όρους αρνητικούς (όπως απόρριψη, απαγόρευση, απόκρυψη, επιβολή, κ.ο.κ.), ο Foucault εστιάζει στο πώς αυτό που νοείται ως αντικανονικό σώμα αποτελεί αδιάσπαστο μέρος των ίδιων των σχέσεων εξουσίας που κινητοποιούνται μέσω του βλέμματος που το επιτηρεί και το κάνει να πειθαρχεί, στο πώς, δηλαδή, το αντικανονικό σώμα αποτελεί την προϋπόθεση για τη λειτουργία τους και συγχρόνως το αποτέλεσμά τους (1991: 107). Με αυτή την έννοια, λαμβάνοντας υπόψιν ότι τα τυφλά άτομα μπορούν να ιδωθούν αλλά όχι να δουν, ότι το σώμα τους είναι εκτεθειμένο και, άρα, ευάλωτο στη μονόδρομη και ιεραρχική λειτουργία του βλέμματος που αναλύει ο Foucault, το ζήτημα αφορά στο πώς συγκροτείται η υποκειμενικότητά τους ενόσω κινούνται στον χώρο και σε στιγμές που το σώμα τους εκτίθεται σε αξιολογήσεις που λαμβάνουν τις

έννοιες του χώρου και του υποκειμένου με όρους οπτικής επάρκειας. Πώς επενεργεί, με άλλα λόγια, η εξουσία της οπτικής αρτιμέλειας στο σώμα των τυφλών ατόμων καθώς αυτό γίνεται ορατό στο δημόσιο και συνήθως οπτικοποιημένο χώρο, δομώντας συγχρόνως σημαντικό μέρος αυτού που νοείται ως οπτική βλάβη;

Οι εξονυχιστικές ερωτήσεις που απευθύνθηκαν πριν λίγα χρόνια σε μία νεαρή δικηγόρο με πρόβλημα όρασης προσφέρουν ένα ενδεικτικό παράδειγμα για το πώς το βλέμμα του άλλου, εκείνου που παρακολουθεί και αξιολογεί, αποτελεί μία από τις συνθήκες που συγκροτούν το σώμα των τυφλών ατόμων γενικά και την οπτική τους βλάβη ειδικά. Παραθέτονται όπως δημοσιεύθηκαν σε άρθρο της *Ελευθεροτυπίας* της 25^{ης} Μαΐου 2009, με τίτλο: «Εξευτελισμός δικηγόρου, όταν κατήγγειλε ρατσιστική συμπεριφορά εναντίον της – Είστε... βέβαιη ότι είστε τυφλή;». Και στη συνέχεια:

[...] Δε βλέπετε καθόλου ή βλέπετε σκιές; Χρησιμοποιείτε μαστούνι; Διότι σας έχουν δει στις σκάλες του μετρό χωρίς μαστούνι [...] Είπατε στην κατάθεσή σας ότι σας εξυπηρέτησε μία νεαρή κοπέλα. Εφόσον δε βλέπετε, πώς καταλάβατε ότι είναι νεαρή;

Τα παραπάνω ερωτήματα απευθύνθηκαν στη δικηγόρο από το Πειθαρχικό Συμβούλιο Διοικητικού Εφετείου Αθηνών κατά τη διάρκεια εξέτασης της μήνυσης που κατέθεσε εναντίον δικαστικού υπαλλήλου. Αφορμή στάθηκε η προσβλητική άρνησή του να την εξυπηρετήσει στην ανάγνωση κάποιων απαραίτητων για τις δικαστικές διαδικασίες εγγράφων, λέγοντάς της, μεταξύ άλλων, ότι δεν υποχρεούται να κάνει τη δουλειά της. Όπως τονίζει ο αρθογράφος, λαμβάνοντας σαφή θέση υπέρ της δικηγόρου, η ίδια η εξεταστική διαδικασία αποτέλεσε μία «απόπειρα αμφισβήτησης της αναπηρίας» της και μάλιστα «όταν τα έγγραφα των αρμοδίων του ΙΚΑ επιτροπών που είχε προσκομίσει ομιλούσαν από μόνα τους». Η τελική απόφαση βασίστηκε σε αυτήν ακριβώς την αμφισβήτηση, καθώς το αποτέλεσμα ήταν η απαλλαγή του υπαλλήλου από την κατηγορία για ρατσιστική συμπεριφορά εναντίον της ανάπηρης δικηγόρου.¹¹³ Εκφράζοντας την κατάπληξη και τη λύπη τους για την έκβαση της υπόθεσης, αντιπρόσωποι συνδικαλιστικών φορέων, όπως η Συντονιστική Επιτροπή Δικηγόρων και η ΕΣΑμεΑ, δήλωσαν επιπλέον ότι αναμένουν την επανεξέτασή της. Μία τέτοια πρωτοβουλία μπορεί να έλθει μόνο από την πλευρά του Υπουργείου Δικαιοσύνης, καταλήγει το άρθρο της εφημερίδας.

¹¹³ Για μία πιο λεπτομερή εξέλιξη της υπόθεσης, βλ. και τα έντυπα άρθρα *Έθνος* 19 Φεβρουαρίου 2009, *Ελευθεροτυπία* 5 Μαρτίου και 29 Δεκεμβρίου 2009.

Όπως έχει ήδη ειπωθεί, η πιστοποίηση της οπτικής βλάβης βασίζεται στη διαγνωστική απόφαση ιατρικών επιτροπών εξουσιοδοτημένων από το κράτος να εξετάζουν την αιτία και να εξακριβώνουν το ποσοστό τύφλωσης του κάθε ατόμου που αιτείται οπτικής αναπηρίας, να αποφασίζουν, δηλαδή, στην πραγματικότητα για την παροχή προνοιακών επιδομάτων και την αναγνώριση διαφόρων άλλων, σχετικών με την τύφλωση δικαιωμάτων. Με αυτή την έννοια, η αναγνώριση της τυφλότητας ως αναπηρίας κρίνεται βάσει ειδικά θεσπισμένων νόμων, όπως αυτοί διαμεσολαβούνται από το ιατρικό βλέμμα και λόγο. Αν, ωστόσο, τα επίσημα έγγραφα του ΙΚΑ στην περίπτωση της τυφλής δικηγόρου δε στάθηκαν επαρκή για την επιβεβαίωση της αναπηρίας της, ο προβληματισμός που προκύπτει αφορά στο τι μπορεί να σημαίνει μία εκ νέου προσφυγή στις ήδη ισχύουσες για τα τυφλά άτομα νομικές προβλέψεις προκειμένου να επιλυθεί το ζήτημα. Ενώπιον ποιου νόμου, αν όχι του κράτους και των θεσμών του, τίθεται το τυφλό άτομο; Ή, πιο συγκεκριμένα, όταν η «νομιμότητά» του ως ανάπηρου υποκειμένου μοιάζει να ισοδυναμεί με την εγκατάλειψή του στην αξιολόγηση του βλέποντα άλλου, ενώπιον ποιου «νόμου» τίθενται το σώμα και οι αισθήσεις της τυφλότητας;

Ο νομικός ορισμός περί τυφλού ατόμου στην Ελλάδα διαμορφώνει με τις διατάξεις του το σώμα της τυφλότητας, ιατροκοπιώντας το και κατασκευάζοντας σημαντικό μέρος της οπτικής βλάβης ως ελλιπούς ή απύσας όρασης και σε σχέση πάντα με αυτό που νοείται ως οπτική αρτιμέλεια (βλ. προηγούμενο κεφάλαιο). Την ίδια στιγμή, ωστόσο, το θεσμικό βλέμμα (του εφετείου) που εξετάζει και αξιολογεί μοιάζει να υπερβαίνει τα ίδια τα νομικά πλαίσια εντός των οποίων επιχειρεί να εντάξει τις εκδηλώσεις της τυφλότητας προκειμένου να πιστοποιήσει την εγκυρότητά της: «Χρησιμοποιείτε μαστούνι; Διότι σας έχουν δει στις σκάλες του μετρό χωρίς μαστούνι». Εφόσον, όπως μπορεί να υποθέσει κανείς, δεν υπάρχει κάποια νομική πρόβλεψη που να καθιστά υποχρεωτική την χρήση του λευκού μαστουινιού από τα τυφλά άτομα,¹¹⁴ το νόημα μιας τέτοιας προσβλητικής και ανακριτικής ερώτησης – όπως και των υπολοίπων που κινούνται σε ανάλογο ύφος – σχετίζεται με το ότι η οπτική βλάβη και η ταυτότητα του τυφλού ατόμου ως αναπήρου δε συγκροτούνται μόνο εντός του πλαισίου που καθορίζεται από τα ποσοστά τύφλωσης και τις σχετικές

¹¹⁴ Όπως, ωστόσο, επισημαίνει η Nili Kaplan-Myrth, για την κατηγοριοποίηση των αναπηριών και ασθενειών, ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας διαμορφώνει τα κριτήριά του σε μεγάλο βαθμό βάσει των ευρέως αποδεκτών και συγχρόνως ιατρικών εννοιολογήσεων. Έτσι, αναφορικά με τα τυφλά άτομα, εκτός της ανάγκης τους για ιατρικές, εκπαιδευτικές και άλλες κοινωνικές υπηρεσίες, «αναμένει κανείς να συναντήσει κάποιον που δεν μπορεί να δει [και] που για την κινητικότητά του βασίζεται στο λευκό μαστούνι ή σε ένα σκύλο-οδηγό» (2001: 95).

νομοθετικές ρυθμίσεις, αλλά και στις στιγμές εκείνες που η διαφορετικότητα της αισθητηριακής επιστημολογίας της τυφλότητας καθίσταται ορατή και, επομένως, διαθέσιμη στο αξιολογητικό βλέμμα του άλλου.

Αντλώντας και πάλι από την ανάλυση του Foucault, το νόημα των παραπάνω ερωτήσεων μπορεί να τοποθετηθεί πλάι στην επισήμανσή του ότι «γινόμαστε μία κοινωνία που κατ' ουσίαν βασίζεται στον κανόνα» (2008: 109), εννοώντας ότι οι τεχνικές ελέγχου και επιτήρησης που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη δυτική κοινωνία στηρίζουν εκείνη τη διαδικασία πειθάρχησης κατά την οποία η εξουσία του νόμου έχει ενσωματωθεί στην ευρύτερη εξουσία του κανόνα. Όπως εξηγεί περαιτέρω, η συνεχόμενη ορατότητα στην οποία εκτίθενται τα άτομα αποτελεί τη συνθήκη βάσει της οποίας διαγιγνώσκονται και ταξινομούνται ως κανονικά ή παθολογικά, με τέτοιο τρόπο που «ο κανόνας μετατρέπεται σε κριτήριο διαχωρισμού των ατόμων» (ό.π.: 108-9). Κατά συνέπεια, το πώς συγκροτείται η «κανονικότητα» – και όχι πλέον η νομιμότητα – του τυφλού ατόμου ως ανάπηρου υποκειμένου χρειάζεται να ιδωθεί σε ένα επίπεδο μικροφυσικής της εξουσίας, εκεί δηλαδή όπου η εξουσία «ενεργοποιείται από τα συστήματα και τους θεσμούς, αλλά που η εγκυρότητά της τοποθετείται, με κάποιον τρόπο, ανάμεσα στις τεράστιες αυτές λειτουργίες και στα ίδια τα σώματα με την υλικότητά τους και τις δυνάμεις τους» (Foucault 1989: 39). Η, διαφορετικά, η κοινωνική αναγνώριση ενός τυφλού υποκειμένου ως ανάπηρου, ως «πραγματικά» πάσχοντος σύμφωνα με τους όρους της «κανονικής» όρασης, και άρα ως υποκειμένου με δικαιώματα, χρειάζεται να ιδωθεί στο πλαίσιο ορατότητας εντός του οποίου η παρουσία του λευκού μπαστουνιού παγιδεύει συχνά το σώμα και τις αισθήσεις, σε εκείνο το πλαίσιο, με άλλα λόγια, όπου η τυφλότητα τοποθετείται στον αντίποδα της οπτικής αρτιμέλειας και κρίνεται σε σχέση με ό,τι αυτή ορίζει ως κανονικότητα.¹¹⁵

Η επικέντρωσή μου στην κανονικότητα της οπτικής αρτιμέλειας δε στοχεύει στο να περιοριστεί η ανάλυση στις σχέσεις εξουσίας μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, υιοθετώντας τη λογική διαχωρισμού μεταξύ ανάπηρων και αρτιμελών. Αντιθέτως,

¹¹⁵ Η χρήση ή όχι του μπαστουνιού κατά την κίνηση στο δημόσιο χώρο αποτελεί μία μόνο αφορμή άσκησης της μικροφυσικής της εξουσίας σχετικά με το κατά πόσο και εάν τελικά βλέπει ένα τυφλό άτομο και, άρα, σχετικά με το τι «μπορεί» ή «δεν μπορεί» να κάνει. Με αφορμή, για παράδειγμα, την ίδρυση των ΚΕΠΑ και την πανελλαδική προσπάθεια για εντοπισμό των ανάπηρων-μαϊμού, παράλληλα με τις καταγγελίες πολιτών, ή ακόμη και συγγενών, που δέχονταν καθημερινά το υπουργείο υγείας, τα ΜΜΕ αποκάλυπταν πλήθος άλλων «οργιαστικών» αποδείξεων για την ύπαρξη των «μαϊμούδων-τυφλών», όπως δικαιούχους επιδομάτων που «πιάστηκαν» να παίζουν τάβλι ή μπιρίμπα στο καφενείο του χωριού, άλλους που υποδείκνυαν στους υπαλλήλους των ΚΕΠ το πώς πρέπει να συμπληρωθεί η αίτηση απογραφής των αναπήρων, κ.ο.κ. (βλ. ενδεικτικά *Τα Νέα* 1 Φεβρουαρίου 2011, *Έθνος* 20 Μαρτίου 2012, *Το Βήμα* 4 Απριλίου 2012).

προσεγγίζοντας τον παραπάνω προβληματισμό υπό το πρίσμα της Butler σχετικά με την αναπαραγωγή της ετεροσεξουαλικής νόρμας ως επιτέλεσης (2008), αυτό που θέλω να αναδείξω είναι ότι η οπτική βλάβη – ανάλογα με την προσέγγιση της Butler ως προς την έννοια του «βιολογικού φύλου» (sex) – συνιστά η ίδια μία κατηγορία κανονιστική και όχι μία ουδέτερη και αμετάβλητη σωματικότητα πάνω στην οποία η βλέπουσα κοινωνία εγγράφει τις επιταγές της. Με αυτή την έννοια, η χρήση του μπαστουνιού, η πιο άμεσα συνδεδεμένη με την τυφλότητα τεχνολογία πρόσβασης, μπορεί να ιδωθεί ως μία μορφή επιτέλεσης: «ως η πρακτική της επανάληψης και της παράθεσης με την οποία ο λόγος παράγει τα αποτελέσματα που ονομάζει», ως μία πρακτική κανονικοποίησης, δηλαδή, μέσω της οποίας διαμορφώνεται η υλικότητα του σώματος (Butler ό.π.: 42) και συγκροτείται η κανονικότητα της οπτικής βλάβης. Το μπαστούνι, τότε, αποκτά ρόλο επιβεβαίωσης ή αμφισβήτησης της τυφλότητας, εκθέτει, δηλαδή, τις εκδηλώσεις του σώματος και των αισθήσεων σε ένα καθεστώς επιτήρησης και αξιολόγησης, όχι μόνο μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, αλλά και εσωτερικά του χώρου των τυφλών.

Υπό αυτό το πρίσμα, η ερώτηση σχετικά με το εάν αυτό ή εκείνο το άτομο χρησιμοποιεί μπαστούνι είναι συχνή και ρηματοποιεί την αμφιβολία, αν όχι για το γεγονός της ίδιας της τύφλωσης, τουλάχιστον για την ακρίβεια του ποσοστού της. Πρόκειται δε για μία αμφισβήτηση που εκφράζεται πιο έντονα σε συμφραζόμενα όπου ο βαθμός τύφλωσης είναι καθοριστικός. Ο επίσημα οργανωμένος αθλητισμός για ΑμεΑ προσφέρει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, καθώς τα όρια πρόκρισης από το ένα πρωτάθλημα στο άλλο (π.χ. από το πανελλήνιο στο πανευρωπαϊκό και από αυτό στο παγκόσμιο και στους παραολυμπιακούς) δε διαφοροποιούνται μόνο μεταξύ των αγωνισμάτων, αλλά και εσωτερικά του καθενός, ανάλογα με το είδος και το βαθμό αναπηρίας των συμμετεχόντων. Στην περίπτωση της οπτικής αναπηρίας, η διαφοροποίηση αυτή μεταφράζεται στην ταξινόμηση και το διαγωνισμό των ατόμων σε τρεις κατηγορίες βάσει του ποσοστού τύφλωσης που τους έχει αναγνωριστεί (κατηγορίες 11, 12 και 13, με την 11 να συμπεριλαμβάνει τα ολικώς τυφλά άτομα).¹¹⁶ Στόχος μιας τέτοιας πρακτικής είναι να διασφαλιστεί η ισοτιμία των όρων διεξαγωγής των αθλημάτων και των συνθηκών συμμετοχής των αθλητών/τριών στις επίσημες διοργανώσεις και να κατανεμηθούν αξιοκρατικά τα χρηματικά ποσά με τα οποία οι

¹¹⁶ Λόγω του ότι στην κατηγορία 11 συμπεριλαμβάνονται και άτομα που διαθέτουν την αίσθηση του φωτός, όσοι/ες διαγωνίζονται σε αυτήν φορούν υποχρεωτικά υφασμάτινη μάσκα ή γυαλιά καλυμμένα με μαύρη ή σκουρόχρωμη ταινία. Διασφαλίζεται, έτσι, η συνθήκη ολικής τύφλωσης για όλους/ες και επομένως η συμμετοχή στο άθλημα με ίσους όρους.

αθλητικοί σύλλογοι και τα σωματεία επιχορηγούνται κάθε χρόνο – από τη Γενική Γραμματεία Αθλητισμού (Γ.Γ.Α) στην ελληνική περίπτωση και μέχρι πριν την εφαρμογή των πολιτικών λιτότητας – ώστε να εξασφαλιστεί η δυνατότητα για τη συνέχεια της ύπαρξης και της σωστής λειτουργίας τους. Επιπλέον, δεδομένου ότι το μέγεθος της οικονομικής ενίσχυσης που αντιστοιχεί στο κάθε σωματείο καθορίζεται από τις επιδόσεις που επιτυγχάνουν τα μέλη του σε σχέση με τα προκαθορισμένα ορία πρόκρισης, η ακρίβεια του διαγνωσμένου βαθμού τύφλωσης γίνεται αντικείμενο ιδιαίτερης προσοχής.

Πιο συγκεκριμένα, λόγω της έλλειψης εμπιστοσύνης ως προς τη διαφάνεια και την αξιοπιστία των ιατρικών και διαγνωστικών της οπτικής βλάβης διαδικασιών, η σύνδεση μεταξύ επιχορηγήσεων των αθλητικών σωματείων και βαθμού αναπηρίας των μελών τους συγκροτεί την τυφλότητα ως αντικείμενο αμφισβήτησεων και, άρα, διεκδικήσεων – όπως συμβαίνει και με τους «τυφλούς-μαϊμού» αναφορικά με τα οικονομικά και άλλα βοηθήματα που προβλέπονται από το κράτος για τα τυφλά άτομα. Υπό αυτό το πρίσμα, η ολική ή σχεδόν ολική απουσία όρασης (95-100% οπτική αναπηρία) – η πιο «αυθεντική» από τις αναπηρίες, όπως την χαρακτήρισε ο πρόεδρος ενός αθλητικού σωματείου τυφλών, υποστηρίζοντας εγγράφως το αίτημα μίας αθλήτριάς του προς τη Γ.Γ.Α. για παροχή εργασιακής άδειας λόγω προπονήσεων – έρχεται να εξαλείψει με την απολυτότητά της κάθε περιθώριο αμφισβήτησης του βαθμού τύφλωσης και να συγκροτήσει, έτσι, ένα ισχυρό επιχειρήμα διεκδίκησης. Στο ίδιο πλαίσιο, η χρήση του μπαστουινού από εκείνο το άτομο που κινείται αυτόνομα στον χώρο πιστοποιεί την αυθεντικότητα της τύφλωσής του, ενώ η απουσία του μοιάζει να τη θέτει υπό αμφισβήτηση.

Η συνομωτική κατά μία έννοια ερώτηση που μου έθεσε η Φλώρα σχετικά με το εάν έχω δει την Κατερίνα (πρώην συναθλήτρια του σωματείου όπου ανήκε και η ίδια και νυν παίκτρια goalball)¹¹⁷ να χρησιμοποιεί μπαστούνι αναδεικνύει έναν από τους ρόλους με τον οποίο επιφορτίζεται συχνά η εν λόγω τεχνολογία πρόσβασης: να

¹¹⁷ Το goalball αποτελεί ένα ομαδικό άθλημα πετοσφαίρισης που σχεδιάστηκε ειδικά για τυφλά ή άτομα με προβλήματα όρασης το 1946 στην Αυστρία ως μέρος του προγράμματος αποκατάστασης των βετεράνων του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, εισήχθη στο πρόγραμμα των παραολυμπιακών αγώνων το 1980, και άρχισε να αναπτύσσεται στην Ελλάδα το 2001. Διεξάγεται σε κλειστό γήπεδο πετοσφαίρισης μήκους 18Χ9μ. και η μπάλα που χρησιμοποιείται έχει στο εσωτερικό της κουδουνάκια, ώστε οι συμμετέχοντες/ουσες να μπορούν να παρακολουθήσουν ηχητικά την πορεία της κίνησής της. Η κάθε ομάδα (ανδρική ή γυναικεία) αποτελείται από τρεις παίκτες/ριες ανεξάρτητα από το βαθμό όρασής τους και για το λόγο αυτό όλοι/ες διαγωνίζονται με τα μάτια υποχρεωτικά καλυμμένα. Κινούμενοι/ες στα γόνατα, πρέπει να κυλήσουν την μπάλα με το χέρι μέχρι το τέρμα της άλλης ομάδας, ενώ οι αντίπαλοι/ες παίκτες/ριες επιχειρούν να την αποκρούσουν με οποιοδήποτε μέρος του σώματός τους. Νικήτρια ομάδα αναδεικνύεται εκείνη που έχει επιτύχει το μεγαλύτερο αριθμό γκολ.

επιβεβαιώνει, στα συμφραζόμενα του αθλητισμού και ειδικά του πρωταθλητισμού, το εάν οι τυφλοί/ές αθλητές/ήτριες ταξινομούνται βάσει του πραγματικού ποσοστού βλάβης τους· να κρίνει και να αποφασίζει, σε πιο γενικές γραμμές και όπως θα φανεί στη συνέχεια, για το κατά πόσο η τυφλότητα προσεγγίζει πράγματι την απόλυτη μορφή της, αυτήν της ολικής τύφλωσης· να μετατρέπεται, επιπλέον, σε κριτήριο σύγκρισης μεταξύ τυφλών ατόμων αναφορικά με έναν «πολιτικά ορθό» (politically correct) τρόπο διαχείρισης και αντιμετώπισης της αναπηρίας, εξομοιώνοντας, έτσι, την ιδιαιτερότητα των προσωπικών ιστοριών και παραβλέποντας τις συνθήκες που τις διαφοροποιούν, περισσότερο ή λιγότερο, τη μία από την άλλη.

Η Κατερίνα έχασε το μεγαλύτερο μέρος της όρασής της πριν από μία εικοσαετία σχεδόν, περίπου στα τριάντα πέντε της δηλαδή, από κάποιο «οικογενειακό ατύχημα», όπως σχολίασε επιγραμματικά και επομένως αινιγματικά την αιτία της τύφλωσής της σε κάποια από τις συζητήσεις μας. Κατά την περίοδο της γνωριμίας μας στο Φάρο Τυφλών, όπου και παρακολουθούσε σχεδόν καθημερινά ορισμένες από τις δραστηριότητές του, διέθετα ακόμη κάποια ελάχιστη όραση (αίσθηση φωτός, αντίληψη όγκων και σκιών), όχι όμως αρκετή ώστε να κινείται χωρίς μπαστούνι, αλλά με την ταχύτητα, την άνεση και την ασφάλεια που επιθυμούσε σε χώρους εξωτερικούς. Το αποτέλεσμα ήταν να της συμβαίνουν ατυχήματα αρκετά επίπονα και με μεγαλύτερη συχνότητα συγκριτικά με άλλους. Και ενώ η Μαρία, μία από τις πιο στενά συνδεδεμένες με τα τυφλά άτομα εκπαιδευτριες του Φάρου, επιστράτευε μία ψυχολογίζουσα ερμηνεία της κατάστασης για να υποστηρίξει ότι η Κατερίνα δεν είχε αποδεχτεί το πρόβλημα της όρασής της παρά το μεγάλο χρονικό διάστημα που είχε μεσολαβήσει από την εμφάνιση του, οι συζητήσεις μεταξύ των τυφλών ατόμων στο Φάρο εξέφραζαν τις υποψίες τους όχι μόνο για το πόσο και πώς, αλλά και για το εάν η συγκεκριμένη γυναίκα τελικά βλέπει ή όχι.

Αφορμή για μία τέτοια κουβέντα στάθηκε ένα αρκετά σοβαρό ατύχημα που συνέβη στην Κατερίνα. Όπως μας πληροφόρησε η Μαρία, το τραύμα δημιουργήθηκε σε κάποιο σημείο του κεφαλιού της, όταν έχασε την ισορροπία της και έπεσε από τις κυλιόμενες σκάλες του μετρό. Ήταν τόσο άσχημο ώστε να μεταβεί στο νοσοκομείο, όπου τελικά χρειάστηκε να της κάνουν τρία ράμματα για να επουλωθεί. Μετά τις αντιδράσεις κατάπληξης και στενοχώριας των υπόλοιπων μαθητών και μαθητριών που παρευρίσκονταν στο εργαστήριο, ακολούθησαν σχόλια που αφορούσαν κυρίως στον τρόπο με τον οποίο η Κατερίνα συνηθίζει να κινείται. Δεν είναι προσεκτική, παρατήρησε η Μαρία, αντιπαραθέτοντας το Στέλιο ως ιδανικό παράδειγμα πειθαρχίας,

προσοχής και μεθοδικότητας. Εκείνος από την πλευρά του έσπευσε να διαβεβαιώσει ότι – σε αντίθεση με την Κατερίνα – χρησιμοποιεί πάντα το μπαστούνι του, γιατί θέλει να περπατά γρήγορα και χωρίς καθυστερήσεις. Και πράγματι, ο σχολαστικός τρόπος που συνήθιζε να το τοποθετεί μόλις έμπαινε στην αίθουσα – πάντα ανοιχτό, σαν σε ετοιμότητα για αιφνίδια κίνηση ή αναχώρηση, και όρθιο πίσω από την πόρτα, ώστε να μην πέσει κανείς πάνω του και το ρίξει από λάθος – καθώς και η διαρκής και ενθουσιώδης παρουσίαση στην τάξη διαφόρων βοηθητικών μικρο-εξαρτημάτων που είχε αποκτήσει (στυλό που ηχογραφεί και μιλάει, ρολόι-μπρελόκ που λέει την ώρα στα αγγλικά, κ.ά.), μαρτυρούσαν την προσπάθεια του για μία προσεκτική και κατά το γράμμα της τεχνολογίας διαχείριση των δυσκολιών πρόσβασης, η οποία όχι μόνο ερχόταν σε χτυπητή αντίθεση με τη βιασύνη, την απροσεξία και την αδεξιότητα της Κατερίνας, αλλά τον οδηγούσε, τελικά, στο εξής συμπέρασμα: ότι η Κατερίνα βλέπει.

Ανεξάρτητα από τους λόγους για τους οποίους η εν λόγω γυναίκα απέφευγε να χρησιμοποιεί το μπαστούνι, αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι η παρουσία ή/και η απουσία του, καθώς και ο βαθμός χρήσης του και εξοικείωσης με αυτήν, συγκροτούν σε σημαντικό βαθμό την οπτική/σωματική βλάβη του κάθε ατόμου και, επομένως, την ταυτότητά του ως ανάπηρου. Λόγω της πρόσληψής του ως άμεσα και φυσικά συνδεδεμένου με την τυφλότητα εργαλείου πρόσβασης, το λευκό μπαστούνι μοιάζει να επιβάλλεται στην υλική παρουσία του ίδιου του σώματος, σε τέτοιο βαθμό που η μη-χρήση του να ισοδυναμεί με την ομολογία μίας «απάτης». Είναι τότε που η αλήθεια της τυφλότητας ως αισθητηριακής κατάστασης τίθεται υπό αμφισβήτηση, τότε που δημιουργείται η δυνατότητα και διανοίγεται ο δρόμος για να παραβιαστούν τα όρια του σώματος και των αισθήσεων, με την έννοια ότι ερωτήσεις όπως εκείνες που απευθύνθηκαν στην τυφλή δικηγόρο, ή υποψίες παρόμοιες με αυτές της Φλώρας και του Στέλιο σχετικά με το πώς κινείται η Κατερίνα, ανακρίνουν τα διαφορετικά βιώματα και τους διαφορετικούς τρόπους διαχείρισης της τυφλότητας, για να τα συγκρίνουν και τελικά να τα συγκροτήσουν σε σχέση με αυτό που η νόρμα της οπτικής αρτιμέλειας ορίζει ως «αληθινή» τύφλωση: την οπτική βλάβη που ισοδυναμεί με την ολική απώλεια όρασης και συνεπώς το σκοτάδι.

Υπό το καθεστώς μίας τέτοιας ταύτισης, η συγκρότηση της τυφλότητας συμπτωνώνεται σε εκείνες τις στιγμές που η απουσία όρασης γίνεται περισσότερο «ορατή» – με την έννοια ότι οι εκδηλώσεις της γίνονται αντικείμενο παρατήρησης, τόσο από εκείνους που βλέπουν, όσο και από αυτούς που δε βλέπουν. Διαχωρίζεται, έτσι, όχι μόνο από προσωπικές ιστορίες και προϋπάρχουσες αισθητηριακές εμπειρίες,

αλλά και από τα εκάστοτε κοινωνικά, πολιτικά και χωρικά συμφραζόμενα στα οποία εντάσσεται. Διαχωρίζεται, επίσης, από την ίδια την πάθηση που αποτελεί αφορμή για την εκδήλωσή της κάθε φορά, παραβλέποντας, έτσι, τόσο τις διαφορετικές πορείες των ατόμων στον χώρο της οπτικής ασθένειας, όσο και τις διαφορές στην ποιότητα της όρασής τους. Ενώ, δηλαδή, για ορισμένα άτομα η απώλεια της όρασης συμβαίνει ξαφνικά κατά τη διάρκεια της ζωής τους, λόγω κάποιας συγκεκριμένης ασθένειας ή ατυχήματος, για άλλα, ίσως τα περισσότερα, αποτελεί μία ασταθή, σταδιακή, αρκετά μακροχρόνια και ψυχοφθόρα διαδικασία. Επίσης, κάποιος/α μπορεί να διακρίνει όγκους και σκιές μόνο στο φως του ηλίου, ενώ υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες η εναπομείνασα όραση λειτουργεί μόνο περιφερειακά, ή αντιθέτως, μόνο κεντρικά.¹¹⁸ Πρόκειται για διαφορές που διαμεσολαβούν έντονα και διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό το τι σημαίνει να προσδιορίζεται κανείς ως τυφλός.

Περιγράφοντας τις σταδιακές αλλαγές που βίωσε στην κίνηση του σώματός του και στη ζωή του γενικότερα, καθώς η όρασή του εξασθενούσε – για να φτάσει σήμερα, στα σαράντα πέντε του χρόνια περίπου, στην κατάσταση της ολικής σχεδόν απώλειάς της – ο Τάσος διηγείται τη δική του ιστορία για την τυφλότητα:

Από τα δεκαπέντε μου παραπονιόμουν ότι όταν νύχτωνε δεν μπορούσα να δω το ίδιο καλά. Όταν πήγαινα σε μπαρ με φίλους κατάλαβα ότι δεν μπορούσα να κινηθώ όπως οι άλλοι. Για να πάω στην τουαλέτα έκανα ολόκληρη ιστορία. Μου είχε βγει το όνομα του απρόσεκτου, του αφηρημένου, του καλομαθημένου. Για παράδειγμα, δεν έβλεπα την πετσέτα που έπεφτε για να τη σηκώσω. Κάποια στιγμή, γύρω στα είκοσι, πήγα σε γιατρό, ο οποίος μου πρότεινε να ρίξει μια ματιά στο βυθό μου. Τελικά, ο γιατρός δεν είπε τίποτα, παρά μόνο να τον επισκεφτώ ξανά το απόγευμα με τη μητέρα μου. Ήταν σοβαρό γι' αυτό [...] Τελικά αποφάσισα να το ξεχάσω για κάποιο καιρό. Πήρα και αυτοκίνητο, αλλά το απέφευγα το βράδυ ή οδηγούσα πολύ προσεκτικά. Μεγαλώνοντας, γύρω στα εικοσιοχτώ με τριάντα, το πρόβλημα χειροτέρευσε. Πλέον δεν μπορώ να δω καλά όταν έχει υπερβολικό ήλιο. Αυτό που βλέπω είναι μία άχλη, σα θολούρα δηλαδή. Βλέπω μόνο φως. Γι' αυτό και φοράω γυαλιά ηλίου, για να δημιουργείται σκιά, ένα κοντράστ, ώστε να μπορώ να διακρίνω κάποια πράγματα.

Στην αρχή της γνωριμίας μας ο Τάσος αυτοπροσδιορίστηκε ως «μερικώς βλέπων», καθώς τότε είχε την αίσθηση του φωτός και επιπλέον μπορούσε να διακρίνει σχήματα, όγκους και κάποιες έντονες μεταξύ τους χρωματικές αντιθέσεις κατά τη διάρκεια της

¹¹⁸ Για κάποιες βασικές πληροφορίες σχετικά με τις διαφορετικές παθήσεις της όρασης και το είδος των οπτικών πληροφοριών που καταργεί η κάθε μία, βλ. Mason και McCall 2004, ενώ για κάποιες άλλες διαφοροποιήσεις του βλέπουν στην τυφλότητα, βλ. Kleege 2005: 187.

ημέρας (π.χ., η πρακτική που τον βοηθούσε να συνεχίζει την ανάγνωση στην οθόνη του ηλεκτρονικού υπολογιστή ήταν η μετατροπή των κειμένων σε μεγάλη και έντονα τονισμένη γραμματοσειρά). Ωστόσο, παρά το ότι η όρασή του λειτουργούσε ακόμη σε κάποιο βαθμό και στη μικρή απόσταση των είκοσι εκατοστών, δεν μπορούσε να κινηθεί όσο άνετα θα επιθυμούσε. Η δυσκολία αυτή έκανε την τυπική διάκριση μεταξύ μερικώς βλεπόντων και ολικά τυφλών ατόμων να μην έχει σημασία για τον ίδιο στην πράξη. Παράλληλα, όμως, καθώς ο ίδιος δεν αισθανόταν εντελώς τυφλός, όπως μου εξήγησε τότε, δε χρησιμοποιούσε το μπαστούνι του ως βοηθητικό για τις μετακινήσεις του, παρά μόνο επιλεκτικά και κυρίως για να δηλώσει το γεγονός της τυφλότητάς του όταν θεωρούσε ότι χρειαζόταν:

Χρησιμοποιώ το μπαστούνι κυρίως για να δώσω σήμα ότι είμαι τυφλός. Ας πούμε σήμερα το έβγαλα για να βρω ταξί. Συνήθως κρατάω διαρκώς το χέρι μου απλωμένο, μέχρι κάποιο να σταματήσει.¹¹⁹ Δε γινόταν τίποτα και τελικά έβγαλα το μπαστούνι μου μπας και φιλοτιμηθεί κανείς να με βοηθήσει. Αν και πολλοί οδηγοί ταξί σε αποφεύγουν όταν σε δουν με μπαστούνι. Εντάξει, όμως. Κατά κύριο λόγο σε βοηθούν.

Με άλλα λόγια, καθώς θεωρούσε ότι το πρόβλημα της όρασής του δεν είχε γίνει ακόμη έντονο, επιχειρούσε να βασιστεί στην εναπομείνασα όρασή του για να κινηθεί, θεωρώντας ότι μπορεί να εντοπίσει και να αποφύγει τα ενδεχόμενα εμπόδια χωρίς τη βοήθεια του μπαστουιού. «Τα πόδια μου είναι γεμάτα μελανιές», μου αποκάλυψε ωστόσο κάποια στιγμή, με αφορμή ένα καθημερινό ατύχημά του, όπως αυτά που αντιμετωπίζουν συχνά τα τυφλά άτομα στο δρόμο, ακόμη κι αν συνηθίζουν να χρησιμοποιούν τη συγκεκριμένη τεχνολογία πρόσβασης. Βρισκόταν στο Ζάππειο και, θεωρώντας ότι ο δρόμος μπροστά του ανοιγόταν χωρίς εμπόδια, αποφάσισε να συνεχίσει την πορεία του έχοντας το μπαστούνι του κλειστό. Το αποτέλεσμα ήταν να πέσει ξαφνικά και με δύναμη πάνω σε κάποιο τσιμεντένιο και στέρεο αντικείμενο. «Διαλύθηκαν τα καλάμια μου», συνέχισε να μου αφηγείται. «Τελικά γύρισα πίσω, εκεί που βρισκόταν ένα περίπτερο, για να πάρω τσιγάρα και να ηρεμήσω». Κάποια στιγμή ξεκίνησε να παρακολουθεί μαθήματα προσανατολισμού και κινητικότητας, αλλά τα εγκατέλειψε σύντομα, καθώς του ήταν ενοχλητικό να δέχεται υποδείξεις για

¹¹⁹ Μία αρκετά συνηθισμένη πρακτική κατά την αναζήτηση ταξί είναι η χρήση μίας ειδικής κάρτας, η οποία σε φωσφορίζον φόντο αναγράφει με μεγάλα και έντονα μαύρα γράμματα τη λέξη «ΤΑΧΙ». Προκειμένου να γνωστοποιήσουν το πρόβλημα της όρασής τους, τα τυφλά άτομα την κρατούν με προεκταμένο χέρι προς την πλευρά του δρόμου, μέχρι κάποιος οδηγός ταξί να σταματήσει. Παρόμοιες είναι και οι κάρτες που χρησιμοποιούν για την επιβίβασή τους στα μέσα μαζικής μεταφοράς, με τη διαφορά ότι αυτές αναγράφουν τον αριθμό του λεωφορείου ή του τρόλεϊ που τους εξυπηρετεί.

το τι έπρεπε να κάνει και πώς να κινείται.¹²⁰ Μου εξέθεσε, έτσι, και την άποψη της εκπαιδευτριάς του, εκφράζοντας συγχρόνως την έντονη δυσαρέσκειά του για τον πατερναλιστικό τρόπο με τον οποίο θέλησε να επιβάλει τη δική της ερμηνεία στη μεταβατική κατάσταση που ο ίδιος βίωνε εκείνη τη χρονική περίοδο. Εν ολίγοις και επαναλαμβάνοντας μία θεώρηση ανάλογη με αυτήν της Μαρίας για την περίπτωση της Κατερίνας, σύμφωνα με την εκπαιδευτριά, η πρώτη παραίτησή του Τάσου από τα μαθήματα οφειλόταν στο ότι «δεν είχε ακόμη αποδεχτεί το πρόβλημά του».

Γύρω από μία παρόμοια λογική ψυχολογικής «διάγνωσης» της κατάστασης του άλλου – αυτής, δηλαδή, που δεν «εξαπατά» τους γύρω του ή τους θεσμούς, αλλά τον ίδιο του τον εαυτό – εξελίχθηκε και μία προσωπική κουβέντα ανάμεσα στην Φλώρα, την Τάνια και μία βλέπουσα φίλη τους, τη Λένα. Στο κέντρο της συζήτησής τους τοποθέτησαν τον Ανδρέα, έναν άνδρα που γνώριζαν αρκετά καλά και ο οποίος, παρά τη σταδιακή και τελικά σημαντική απώλεια της όρασής του, επέμενε να μη χρησιμοποιεί μπαστούνι. «Δεν έχει αποδεχτεί ότι είναι τυφλός», συμφώνησαν και οι τρεις, ενώ η Λένα ανέφερε σαν απόδειξη τον τρόπο που συνήθιζε να προσεγγίζει ερωτικά τις γυναίκες:

Θα σου πει «τι ωραία τα μαλλιά σου που τα άλλαξες». Είναι κάτι που δεν υπάρχει περίπτωση να το αντιληφθεί. Σίγουρα, υπάρχουν διάφορες τυφλώσεις. Ο καθένας μπορεί να βλέπει με διαφορετικό τρόπο, ανάλογα με την πάθησή του. Για παράδειγμα η Φλώρα, μπορεί να δει απίθανα πράγματα, που ένας βλέπων δεν μπορεί, όπως μικροσκοπικά γράμματα σε μια μεγάλη επιφάνεια. Αλλά ο Ανδρέας δεν υπάρχει περίπτωση να μπορεί να δει αν άλλαξες ή όχι τα μαλλιά σου.

Παραπέμποντας σε μία «κυριολεξία των αισθήσεων» (κατά τη Σερεμετάκη ό.π.), το παραπάνω συμπέρασμα, όπως και εκείνο των δύο εκπαιδευτριών, αποκλείει μία φαντασιακή και τοποθετημένη στον χώρο και το χρόνο εννοιολόγηση και βίωση των αισθήσεων και του σώματος (βλ. σε επόμενα κεφάλαια για το συσχετισμού μεταξύ μνήμης, σώματος και αισθήσεων). Ως εκ τούτου, κάνει τον αυτοπροσδιορισμό του Ανδρέα ως «οπτικού τύπου» – με την έννοια ότι εξακολουθεί να αντιλαμβάνεται

¹²⁰ Σε γενικές γραμμές, το πρόγραμμα κινητικότητας και προσανατολισμού παρέχεται δωρεάν από τις υπηρεσίες του Πανελληνίου Συνδέσμου Τυφλών και συνδυάζεται με την εκμάθηση δεξιοτήτων για τη διευκόλυνση της καθημερινής διαβίωσης. Είναι εξατομικευμένο, δηλαδή, διαμορφώνεται σύμφωνα με τις ανάγκες, τις ικανότητες και τους στόχους του/της κάθε εκπαιδευόμενου/ης και για το λόγο αυτό πραγματοποιείται γύρω από και εντός των χώρων όπου συνηθίζει να κινείται (π.χ. εργασίας και οικείας). Το πρόγραμμα προβλέπει ένα μέσο όρο εκπαίδευσης έξι μηνών, αλλά η διάρκεια και οι στόχοι εξαρτώνται τελικά από τις δυνατότητες του κάθε ατόμου και καθορίζονται από κοινού με την εκπαιδευτριά. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Πουλέα 2007.

τον κόσμο και τα πράγματα μέσω οπτικών ταξινομήσεων και «να πιάνεται από όση όραση του έχει απομείνει», όπως μου εξήγησε – να μην έχει νόημα, να ηχεί παράδοξα. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, το λευκό μαστούνι χάνει το συμβολικό του φορτίο ως δηλωτικό της τυφλότητας και ανάγεται ξανά στην εννοιολόγησή του αποκλειστικά ως εργαλείου πρόσβασης στην υλική διάσταση του χώρου και πιο συγκεκριμένα ως εκείνου του ουδέτερου διαμεσολαβητή που κρατά σε απόσταση το σώμα από το χώρο. Τη σημασία αυτή του μαστουνιού ως μέσου για τον εντοπισμό και την αποφυγή εμποδίων υπογράμμισε και η Τάνια, καθώς επεσήμανε στις συνομιλήτριές της ότι «ο Ανδρέας χτυπάει και πέφτει συνέχεια πάνω σε αντικείμενα», εκφράζοντας επιπλέον την απορία της για την παράλογη στάση του: «ντρέπεται να χρησιμοποιεί μαστούνι, αλλά όχι να σκοντάφτει διαρκώς;».

Ανάλογα με την αρχική αμφιθυμία της Φλώρας ως προς τη χρήση του μαστουνιού, η απορία της Τάνιας συνδέει άμεσα την αξιοπρέπεια του τυφλού ατόμου με εκείνο το σώμα που δε συγκρούεται με άλλα σώματα ή αντικείμενα. Ωστόσο, ενώ σε διαφορετικά συμφραζόμενα, όπως αυτά του ποδοσφαίρου για τυφλά άτομα, οι συγκρούσεις και τα ατυχήματα (μεταξύ των παικτών ή με σημεία του γηπέδου, όπως τα δοκάρια του τέρματος) αξιολογούνται θετικά, καθώς θεωρούνται μέρος μίας αρρενωπότητας που επιτελείται με όρους σωματικής δύναμης και θάρρους (δε λογαριάζουν τον πόνο, δήλωναν ένθερμα οι παίκτες, καθώς η ένταση κατά τη διάρκεια του παιχνιδιού τους τροφοδοτεί με ισχυρές δόσεις αδρεναλίνης),¹²¹ μία τέτοια γκροτέσκα εικόνα, ιδωμένη υπό το πρίσμα της προσβασιμότητας, παραπέμπει αλλού: σε εκείνη τη συμπεριφορά που εκθέτει απερίσκεπτα το σώμα όχι μόνο στον κίνδυνο ενδεχόμενων ατυχημάτων, αλλά και στο αξιολογητικό βλέμμα των άλλων, σε εκείνη τη διάσχιση του δημόσιου χώρου που απειλεί τόσο τη σωματική, όσο και την κοινωνική ακεραιότητα του τυφλού ατόμου.

Στο σημείο αυτό, επαναφέρω την έννοια του γκροτέσκου σώματος για να κάνω την επισήμανση αυτή πιο συγκεκριμένη. Καθώς θεωρείται σχεδόν δεδομένο και άρα αναμενόμενο ότι οι άνθρωποι προσλαμβάνουν το χώρο κυρίως μέσω των ματιών και του νου (και των διαθέσιμων οπτικών τεχνολογιών), η έκπληξη και η αμηχανία

¹²¹ Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για τις σωματικές εμπλοκές που έχουν ενίοτε προκύψει στο πεδίο του πολιτικού χώρου, είτε λόγω κομματικών διαφωνιών εσωτερικά του χώρου των τυφλών, είτε κατά τη διάρκεια διεκδικήσεων απέναντι στο κράτος, όπως συνέβη το Σεπτέμβριο του 2010 στη συγκέντρωση διαμαρτυρίας των ανάπηρων ατόμων έξω από το υπουργείο οικονομικών για την καθυστέρηση της καταβολής των προνοιακών επιδομάτων (συμπλοκή με αστυνομικές δυνάμεις των ΜΑΤ) ή παλαιότερα, όταν τα τυφλά άτομα, πέφτοντας στις γραμμές του τραμ, απαίτησαν τη θεσμοθέτηση του οικονομικού βοηθήματος (βλ. προηγούμενο κεφάλαιο).

(εκείνων που βλέπουν, αλλά και αυτών που δε βλέπουν) που μπορεί να προκύψουν λόγω των προσπαθειών κάποιου να αντιληφθεί τον κόσμο με τα χέρια ή/και το σώμα συνολικά, ενέχουν χαρακτηριστικά που πολλοί μελετητές της τέχνης (π.χ. Thomson 1984) αναγνωρίζουν στην αισθητική κατηγορία του γκροτέσκου: τη συνύπαρξη του στοιχείου της απώθησης ή της ενόχλησης, παράλληλα με αυτό της διακωμώδησης. Από την εικόνα των χεριών που περιορίζονται στο περιμετρικό ψιλάφισμα των αντικειμένων ώστε να συνθέσουν την ταυτότητά τους, ή του σώματος που κινείται αργά και ανιχνευτικά για να αναγνωρίσει λεπτομέρειες του χώρου μέσω των άλλων αισθήσεων, μέχρι τις πιο βίαιες, αιφνιδιαστικές και συχνά επίπονες συγκρούσεις μεταξύ σωμάτων ή σώματος και αντικειμένων, η αίσθηση της αφής μοιάζει να εκτείνεται υπερβολικά προς ό,τι υπάρχει εκτός του εαυτού και των σωματικών του ορίων. Η ερμηνεία, ωστόσο, του τυφλού σώματος που κινείται στον χώρο ως γκροτέσκου δεν πηγάζει μόνο από την «υπερβολική» έκταση της αφής προς τον κόσμο και από το ότι απειλεί, έτσι, να υπερβεί τα όρια της σωματικής επιφάνειας. Συνδέεται, επίσης, με την κατάδειξη της δυτικής εννοιολόγησης που την τοποθετεί στη χαμηλότερη θέση της καθιερωμένης αισθητηριακής ιεραρχίας: η αφή – εν γένει και παράλληλα με τη γεύση – συγκαταλέγεται στην κατηγορία των «ζωικών» αισθήσεων, όχι μόνο λόγω του ότι τη διαθέτουν όλα τα είδη ζώων, αλλά και γιατί θεωρείται ότι η λειτουργία της εδράζεται στην «άμεση» επαφή (Synnott 1991: 63), ή, διαφορετικά, στην έλλειψη «απόστασης» από το προς αντίληψη αντικείμενο.

Η αφή τότε αποκτά κάτι το ανοίκειο, κάτι που δεν μπορεί να αναχθεί απλά στο ότι ανασύρεται για να αντικαταστήσει τη χαμένη όραση των τυφλών ατόμων. Αντιθέτως, καθώς πιστεύεται ότι έρχεται σε άμεση επαφή με τα πράγματα ώστε να τα αντιληφθεί, μοιάζει να απομακρύνει τα τυφλά άτομα από την κατηγορία του ανθρώπινου και να τα μεταφέρει σε αυτή του ζωικού, παραπέμποντας, έτσι, σε ένα άλλο βασικό συστατικό του γκροτέσκου: την προβολή εκείνου που νοείται ως μη-κανονική σωματικότητα σε τόσο έντονο βαθμό, ώστε οι διαστάσεις της να φτάνουν συχνά αυτές του «σωματικά ανώμαλου» (Thomson 1984: 20). Μία τέτοια γκροτέσκα αναπαράσταση του τυφλού σώματος βρίσκουμε στο λογοτεχνικό έργο του Ernesto Sabato περί *Ηρώων και Τάφων* (1986) και πιο συγκεκριμένα στην «Έκθεση για τους Τυφλούς» (όπ.π.: 289-484) που παρεμβάλλει στη ροή της αφήγησής του. Εκεί, ένας από τους κεντρικούς χαρακτήρες του μυθιστορήματος και συντάκτης της έκθεσης αναφέρει μεταξύ άλλων:

Πολλές φορές με είχε απασχολήσει η ύπαρξη εκείνου του υπόγειου δικτύου [του αποχετευτικού συστήματος του Μπουένος Άιρες], αναμφίβολα εξαιτίας της τάσης μου να σκέφτομαι υπόγεια, πηγάδια, σπήλαια, καταγώγια, τούνελ και κάθε τι που έχει σχέση μ' αυτή την αινιγματική υπόγεια πραγματικότητα: σαύρες, φίδια, ποντίκια, κατσαρίδες, σαρκοβόρα και τυφλούς (όπ.π.: 453, έμφαση δική μου).

Η φαντασιακή αυτή τοποθέτηση των τυφλών στο σκοτεινό και υπόγειο ζωικό βασίλειο αντανακλά την εμμονή του ήρωα ως προς την ύπαρξη της Ιερής Σέκτας των Τυφλών. Πρόκειται για μία οργάνωση που, κατά τη βαθιά ριζωμένη πεποιθήσή του, αντιπροσωπεύει τον Πρίγκιπα του Σκότους και κυβερνά για λογαριασμό του τον κόσμο με τρόπο ύπουλο και καταχθόνιο. Τα ανάμεικτα συναισθήματα φόβου και περιέργειας που του προκαλεί η μυστική της δράση ενσαρκώνονται σε εκείνη την απροσδιόριστη μορφή που δεν ανήκει ούτε στο είδος των ανθρώπων, αλλά ούτε και σε εκείνο των ζώων. Οι τυφλοί παραμένουν άνθρωποι, θα μεταμορφωθούν, όμως, αργά η γρήγορα σε ένα είδος φιδιού ή νυχτερίδας. Η έλλειψη όρασης τους μετατρέπει σε τερατόμορφα πλάσματα: έχουν υγρές παλάμες, παγερό αίμα και γλειώδες δέρμα, οξυμένες, σε σημείο υπερφυσικό, τις αισθήσεις της ακοής και του προσανατολισμού, αφηρημένο και κενό πρόσωπο που παρατηρεί με σκληρότητα, ενώ παράλληλα διακρίνονται από μία έντονη καχυποψία και μοχθηρία για όσους δεν ανήκουν στη δική τους συνομοταξία. Το αποκορύφωμα της ρητορικής αυτής περί σωματικής και πνευματικής τερατομορφίας των τυφλών εκφράζεται εν τέλει στο πρόσωπο μίας λάγνας και διεστραμμένης τυφλής, η οποία επιδίδεται σε σεξουαλικά όργια με αμέτρητους εραστές μπροστά στον επίσης τυφλό και επιπλέον παράλυτο σύζυγό της, με σκοπό να τον εκδικηθεί για την καταπίεση και τη βία που της είχε ασκήσει όταν όταν δεν ήταν ανάπηρος. Έχοντας επιδιώξει και τελικά πραγματοποιήσει μία σειρά σεξουαλικών επαφών μαζί της, ο ήρωας γράφει σχετικά:

Το μόνο που θα πω είναι ότι ακόμα και πέντε χιλιάδες χρόνια να ζούσα, θα μου ήταν αδύνατο να ξεχάσω μέχρι το θάνατό μου εκείνα τα καλοκαιριάτικα μεσημέρια μ' εκείνο το ανώνυμο θηλυκό, πολλαπλό σαν το χταπόδι, αργό και λεπτοφυές σαν γυμνοσάλιαγκας, ευκίνητο και διεστραμμένο σαν γιγάντια οχιά, ηλεκτροφόρο και παραληρηματικό σαν μια γάτα τη νύχτα (όπ.π.: 440).

Η ζωικότητα των τυφλών ανδρών και γυναικών που κυριαρχεί στην αφήγηση του Sabato φαίνεται να ξεπηδά από μία μη-κανονική σωματικότητα, αυτή που της λείπει η λειτουργία της όρασης. Ενσωματώνει, έτσι, την απουσία όλων εκείνων των

ιδιοτήτων που έχουν δομήσει την αίσθηση της όρασης στο δυτικό οπτικοκεντρισμό: την πρόσβαση στην αληθινή γνώση, τη θρησκευτικότητα, το πνευματικό φως, την επιστημονική αντικειμενικότητα. Τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, προερχόμενα από την αρχαία ελληνική σκέψη, την πρώιμη χριστιανική παράδοση, τον ευρωπαϊκό Μεσαίωνα και τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό, έχουν συγκροτήσει την εγκυρότητά τους, μεταξύ άλλων, και μέσα από την αντίθεσή τους με την αφή και τη φυσικοποίησή της ως κατώτερης αίσθησης. Έχοντας ως αφετηρία τους στοχασμούς του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη που την κατατάσσουν στο επίπεδο του ζωικού, η αφή συνδέθηκε αργότερα με τη σάρκα και εννοιολογήθηκε ως πηγή σκοταδισμού, ηδονής, λαγνείας και αμαρτίας, για να ταυτιστεί τελικά, στα λιγότερο ηθικά και περισσότερο πρακτικά πλαίσια της επιστημονικής γνώσης και της ορθολογικότητας, με την κατάσταση του μη-έλλογου (Synnott 1991: 61-71).

Με άλλα λόγια, αντανακλώντας μία σειρά βαθιά ριζωμένων πολιτισμικών αντιθέσεων (λόγος/αισθήσεις, νους/σώμα, αντικειμενικό/υποκειμενικό), η ιεραρχική διαφορά μεταξύ όρασης και αφής – ή μεταξύ βλεπόντων και τυφλών στην γκροτέσκα περιγραφή του Sabato – φέρνει στην επιφάνεια τη θετική σημασία με την οποία έχει επενδυθεί η αποστασιοποίηση του υποκειμένου από τον κόσμο και τα πράγματα, ώστε να εξασφαλίσει την καθαρότητα και την αντικειμενικότητα της αντίληψής του. Ο ιδανικός παρατηρητής, μας λέει ο Jonathan Crary, αναλύοντας την καθοριστική συμβολή του «σκοτεινού θαλάμου» (camera obscura) στη συγκρότηση του οπτικού υποκειμένου και της όρασης ως κυρίαρχης αίσθησης, είναι εκείνο το απομονωμένο και αυτόνομο άτομο που «έχει αποσυρθεί από τον κόσμο, ώστε να ορίσει και να αποκαθάρει τη σχέση του με τα πολύπλευρα περιεχόμενα του παρόντος ‘εξωτερικού’ κόσμου» (1998: 245). Υπό αυτό το πρίσμα και δεδομένου ότι σαν απαραίτητη προϋπόθεση για μία τέτοια συνθήκη τίθεται ο διαχωρισμός ανάμεσα στην πράξη του βλέπειν από τη μία, τη φυσική και αισθητηριακή εμπειρία του παρατηρητή από την άλλη (όπ.π.), η σωματικότητα των τυφλών ατόμων που προβάλλει έντονα κατά τη διάρκεια των προσπαθειών τους να αντιληφθούν μέσω της αφής και του σώματος αυτό που νοείται ως εξωτερικός κόσμος καταλήγει να τα απομακρύνει από το ιδανικό του «απο-σωματοποιημένου» (disembodied), σκεπτόμενου και έλλογου υποκειμένου. Έτσι, ενώ το λευκό μαστούνι θεωρείται ότι εξακολουθεί να μετ-αγγίζει μέρος της σωματικότητας των τυφλών ατόμων σε ό,τι βρίσκεται εκτός τους, η χρήση του μοιάζει να διασφαλίζει τελικά κάτι, έστω σε μικρό βαθμό, από εκείνη την απόσταση ανάμεσα στο σώμα και τον κόσμο που ο Descartes θεώρησε αναγκαία συνθήκη για

τον εσωτερικό αναστοχασμό του δυτικού ανθρώπου και, συνεπώς, την εξάσκηση της αυτοπειθαρχίας στη σκέψη του (όπ.π. 247).¹²²

Η ανάγκη για εξασφάλιση και τήρηση της σωματικής απόστασης, την οποία ενστερνίζονται και τα ίδια τα τυφλά άτομα, γίνεται ακόμη πιο εμφανής αν λάβουμε υπόψιν τη σταδιακή και σχετικά πρόσφατη εισαγωγή στα ελληνικά δεδομένα της εκπαίδευσης και χρήσης σκύλων-οδηγών για τυφλά και άτομα με προβλήματα όρασης. Αποτελώντας μία ακόμη τεχνολογία πρόσβασης στο φυσικό ή/και δομημένο χώρο, η συγκεκριμένη πρακτική θεωρείται κατάλληλη μόνο για όσους και όσες έχουν ήδη λάβει τα απαραίτητα μαθήματα κινητικότητας και προσανατολισμού και έχουν αποκτήσει μία σημαντική αυτονομία κίνησης. Στοχεύει, με αυτόν τον τρόπο, να συμπληρώσει τη λειτουργία του λευκού μαστουριού. Πιο συγκεκριμένα, ο σκύλος-οδηγός εκπαιδεύεται για να εντοπίζει και να αποφεύγει απρόσμενα εμπόδια, όπως αυτά που παρεμβάλλονται στους οδηγούς όδευσης τυφλών ή στα πεζοδρόμια, να διευκολύνει την αναγνώριση σημείων πρόσβασης (π.χ. σκάλες, ανελκυστήρες) σε κτίρια ή μέσα μαζικής μεταφοράς και να κάνει σε γενικές γραμμές πιο ασφαλή τη διάσχιση των δρόμων για τους χρήστες/ριές του. Ενισχύεται, έτσι, η ασφάλεια, η ανεξαρτησία και η άνεση της κίνησης τους, τα τρία «Α» της εκπαίδευσης στην κινητικότητα και τον προσανατολισμό, κατά πώς ονομάζονται τα στοιχεία αυτά στο πλαίσιο του ευρύτερου συστήματος προσβασιμότητας. Παράλληλα αποφεύγεται η ανεπιθύμητη πρακτική του αγγίγματος. Όπως αναφέρθηκε χαρακτηριστικά στο διεθνές συνέδριο «Άτομα με Αναπηρία και ΜΜΕ 2009», όπου και παρουσιάστηκε η αναγκαιότητα να εγκολπωθεί, έστω καθυστερημένα, και στην ελληνική κοινωνία η χρήση και εκπαίδευση των σκύλων-οδηγών:¹²³

¹²² Η μορφή του «τυφλού μάντη» στην ελληνική αρχαιότητα μπορεί να ερμηνευθεί ως η εξαίρεση που επιβεβαιώνει την παραπάνω παρατήρηση, καθώς, όπως υποστηρίζει ο Moshe Barasch, «η τυφλότητα του [...] δεν είναι η άβυσσος του αιώνιου σκοταδιού που είναι η μοίρα των τυφλών στο σύνολό τους». Αντιθέτως, λόγω του ότι θεωρείται προικισμένος με εσωτερική όραση, ο τυφλός μάντης αποτελεί μία πρόμη αποκρυστάλλωση αυτού που στη μοντέρνα εποχή καθιερώθηκε ως ο «εσωτερικός άνθρωπος», ο διαχωρισμένος από τα εξωτερικά φαινόμενα του κόσμου, η προσωποποίηση, με άλλα λόγια, «της αντίφασης του βλέπει με το εσωτερικό μάτι» (2001: 29).

¹²³ Ακολουθώντας το παράδειγμα πολλών ευρωπαϊκών χωρών και τις προδιαγραφές που ορίζει η Διεθνής Ομοσπονδία Σκύλων Οδηγών, το κέντρο «Σκύλων Οδηγών Ελλάδος» ιδρύθηκε το 2008, μετά από ένα χρόνο διαβουλεύσεων με άλλες οργανώσεις του αναπηρικού χώρου και σε συνεργασία με φορείς του εξωτερικού που κατέχουν τη σχετική πείρα και τεχνογνωσία. Σε επίπεδο νομοθεσίας, ο Χάρτης Υποχρεώσεων προς τους καταναλωτές του Οργανισμού Αστικών Συγκοινωνιών Αττικής (ΟΑΣΑ) και με αφορμή τους Ολυμπιακούς Αγώνες του 2004 έχει επιτρέψει την επιβίβαση σκύλων-οδηγών τυφλών σε όλα τα μέσα μαζικής μεταφοράς, ενώ το 2010 με το Ν. 3868 και τον κατοπινό Ν. 4235/2014 επιτράπηκε η ελεύθερη πρόσβαση (και χωρίς φίμωτρο, όπως οριζόταν μέχρι τότε) σε κάθε δημόσιο και ιδιωτικό χώρο συνάθροισης κοινού. Ωστόσο, η μη-εφαρμογή των εν λόγω ρυθμίσεων και η μη-εξοικείωση της ελληνικής κοινωνίας με την ύπαρξη των σκύλων-οδηγών εξακολουθούν να δυσχεραίνουν και να καθιστούν τη χρήση τους προβληματική και, συνεπώς, σπάνια.

Ο σκύλος-οδηγός [...] βοηθάει έναν άνθρωπο τυφλό να κινείται με μεγαλύτερη ασφάλεια και μεγαλύτερη άνεση στους δρόμους, [...] να αντιμετωπίζει τα εμπόδια πολύ πιο εύκολα χωρίς να είναι υποχρεωμένος να τα αγγίζει, [...] να διατηρεί την ευθεία πορεία του στα πεζοδρόμια, να διασχίζει δρόμους με ασφάλεια και να μπορεί να εντοπίζει διάφορα σημεία ενδιαφέροντος με μεγαλύτερη άνεση (2009: 254, έμφαση δική μου).

Οπωσδήποτε ένας σκύλος-οδηγός, εκτός από την αίσθηση ασφάλειας και οικειότητας που δημιουργεί στα τυφλά άτομα με την διαρκή παρουσία και αφιέρωσή του στην παροχή βοήθειας και φροντίδας,¹²⁴ εξασφαλίζει και την προστασία τους από ατυχήματα που μπορεί να προκύψουν, είτε από δική τους στιγμαία απροσεξία, είτε από δομικές λεπτομέρειες που είναι δύσκολο να εντοπιστούν από το μαστούνη (π.χ. αλλαγές στον χώρο, όπως δημόσια έργα, για τις οποίες δεν υπάρχει κάποια περίφραξη ή σημάδι προειδοποίησης, αλλά και σχέσεις μεταξύ αντικειμένων και χώρου που δεν μπορούν να γίνουν εύκολα αντιληπτές μέσω του μαστουνιού, όπως συμβαίνει με τις μεγάλες αποστάσεις μεταξύ ψηλών οχημάτων και πεζοδρομίου, όπου δίνεται η λανθασμένη εντύπωση ότι δεν υπάρχει κανένα εμπόδιο στην κίνηση). Λαμβάνοντας, ωστόσο, υπόψιν και την αποφυγή του υποχρεωτικού αγγίγματος που επιτρέπει, το ερώτημα που προκύπτει αφορά στο ποια άλλη αναγκαιότητα, πέραν αυτής των τριών «Α», έρχεται να καλύψει η χρήση των σκύλων-οδηγών;

Αναλύοντας την έννοια του συστήματος (apparatus), ο Giorgio Agamben γράφει: παρά το ότι στην ακραία φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης που διανύουμε δεν υπάρχει καμία σχεδόν έκφανση της ζωής των ατόμων που να μην πλαισιώνεται από κάποιο σύστημα,¹²⁵ το δίλημμα που τίθεται δεν αφορά στον εάν θα πρέπει να καταστραφεί ή να τεθεί σε μία πιο σωστή χρήση, όπως έχει συχνά προταθεί, ώστε τα υποκείμενα να απελευθερωθούν από την εξουσία που τους ασκούν (2009: 15). Τα συστήματα δεν αποτελούν μία παγίδα στην οποία οι άνθρωποι έχουν πιαστεί κατά λάθος, διευκρινίζει περαιτέρω, «αλλά μάλλον είναι ριζωμένα στην ίδια τη διαδικασία

¹²⁴ Περιγράφοντας διάφορες πτυχές της στενής σύνδεσης που έχει αναπτύξει με το σκύλο-οδηγό του, ο Rod Michalko (1999) αναφέρεται στο πόσο σημαντική έχει υπάρξει για τον ίδιο αυτή η αίσθηση ασφάλειας και οικειότητας. Πρόκειται για μία εμπειρία, μας λένε οι Ed και Toni Eames (2001) από τη δική τους πλευρά, η οποία έχει κατορθώσει να συσπειρώσει τις διαφορετικές κατηγορίες της οπτικής, ακουστικής και κινητικής αναπηρίας στην Αμερική, καθώς για αρκετά από τα άτομα αυτά η σχέση με τους σκύλους-βοηθούς τους έχει αποτελέσει αναπόσπαστο κομμάτι της καθημερινότητάς τους.

¹²⁵ Ο Agamben επεκτείνει τη φουκωϊκή έννοια του συστήματος, για να συμπεριλάβει όχι μόνο τους θεσμούς, τα εργαλεία και τους λόγους που τους στηρίζουν κάθε φορά, αλλά και οτιδήποτε άλλο «έχει κατά κάποιο τρόπο την ικανότητα να συλλαμβάνει, να προσανατολίζει, να προσδιορίζει, να αναχαιτίζει, να σχηματίζει, να ελέγχει ή να διασφαλίζει τις χειρονομίες, τις συμπεριφορές, τις γνώμες ή τους λόγους των ζωντανών όντων». Σε αυτό το πλαίσιο, το υποκείμενο προκύπτει ως προϊόν της σχέσης και κυρίως της αντιπαράθεσης μεταξύ του συστήματος και του ζωντανού όντος (όπ.π.: 14).

του 'εξανθρωπισμού' που διέκρινε τους 'ανθρώπους' από τα ζώα» (όπ.π.: 16). Εάν, λοιπόν, η έννοια του συστήματος είναι εσωτερική στη συγκρότηση του δυτικού υποκειμένου (όπ.π.: 19), το ζητούμενο δεν είναι να απορριφθούν οι τεχνολογίες προσβασιμότητας ως ένα σύνολο που εξ ορισμού περιορίζουν και κανονικοποιούν το σώμα και τις αισθήσεις στην τυφλότητα, αλλά να ιδωθούν ως αναπόσπαστο μέρος της διαδικασίας «εξανθρωπισμού» των τυφλών ατόμων. Με αυτή την έννοια, η ανάγκη για μεταβίβαση του αγγίγματος και της άμεσης επαφής με την υλικότητα του εξωτερικού κόσμου από το σώμα του τυφλού ατόμου σε αυτό του σκύλου-οδηγού δεν μπορεί να περιοριστεί στο πρόβλημα της ασφαλούς πρόσβασης. Χρειάζεται, επιπλέον, να ιδωθεί σε συνδυασμό με αυτό που ο Agamben εντοπίζει ως ρίζα ύπαρξης και λειτουργίας του συστήματος: «την καθ' όλα ανθρώπινη επιθυμία για ευτυχία», εννοώντας την προσπάθεια του ανθρώπου «να εκμηδενίσει τις ζωικές συμπεριφορές που έχουν πλέον διαχωριστεί από αυτόν» (όπ.π.: 17).

Υπό αυτό το πρίσμα, εάν η παρουσία του λευκού μαστουριού θεωρείται ότι εξομαλύνει μέχρι ενός σημείου την γκροτέσκα αίσθηση εκείνης της σωματικότητας που προεκτείνεται απειλητικά στον χώρο προκειμένου να τον αντιληφθεί, η χρήση του σκύλου-οδηγού έρχεται να την εξαφανίσει. Λειτουργώντας ως διαμεσολαβητής μεταξύ του ανθρώπινου σώματος και του κόσμου,¹²⁶ μοιάζει να απορροφά μέρος των κραδασμών από το πολιτισμικό φορτίο που έχει επωμιστεί η έννοια της οπτικής βλάβης: την εντύπωση της ζωικότητας που συνοδεύει την αίσθηση της αφής και το στοιχείο του άλλου που εμπεριέχεται στην έννοια της εγγύτητας.¹²⁷ Η χρήση των σκύλων-οδηγών μπορεί να ερμηνευθεί, τότε, ως πράξη επιτελεστική, με την έννοια ότι, επαναλαμβάνοντας κάποιες από τις νόρμες που στηρίζουν την εξουσία του δυτικού οπτικοκεντρισμού, τείνει να επαναφέρει το τυφλό άτομο στο πλαίσιο του αποστασιοποιημένου και σκεπτόμενου υποκειμένου προκειμένου να το συγκροτήσει ως τέτοιο. Αποκτά, επομένως, και για να χρησιμοποιήσω κάποια από τα λόγια της Butler, «ένα σώμα [που] έχει τα προσόντα να ζήσει μέσα στην επικράτεια του

¹²⁶ Αξίζει να σημειωθεί ότι κάθε σκύλος δεν είναι κατάλληλος για να λάβει εκπαίδευση οδηγού, καθώς πρέπει να διαθέτει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, όπως ενεργητικότητα, αλλά όχι υπερδραστηριότητα, περιορισμένο κνημητικό ένστικτο, ανάπτυξη πρωτοβουλίας μέχρι ενός σημείου, δεκτικότητα στην ανθρώπινη φωνή, κ.ά. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την καταλληλότητα των σκύλων-οδηγών, τη διαδικασία εκπαίδευσης αυτών και των εκπαιδευτών τους, τον τρόπο απόκτησης τους, καθώς και διάφορες ενημερωτικές και άλλες δράσεις, βλ. www.greekguidedogs.gr και <https://www.fac ebook.com/greekguidedogs.gr?fref=ts>

¹²⁷ Γύρω από μία παρόμοια λογική «εξανθρωπισμού» του τυφλού υποκειμένου φαίνεται να λειτουργεί και το smart eyes, καθώς, όπως έχω ήδη αναφέρει επιγραμματικά και αναλύω λεπτομερώς στο επόμενο κεφάλαιο, βασικός του στόχος, είναι να κάνει ακουστικά προσβάσιμο τον χώρο, προάγοντας, ωστόσο, την καθιερωμένη εννοιολόγησή του ως οπτικής αναπαράστασης και εμπειρίας.

πολιτισμικά διανοητού» (2008: 43). Η ερμηνεία του Τάσου για τη συμβολή του μπαστουνιού στο να επιτελέσει αποτελεσματικά και όταν χρειάζεται το ρόλο του ως τυφλού κάνει την επισήμανση περί κατασκευής του «πολιτισμικά διανοητού σώματος» πιο κατανοητή και συνοψίζει όσα έχουν ειπωθεί στο παρόν κεφάλαιο.

Εν όψει των διαδικασιών αξιολόγησης της οπτικής του αναπηρίας για να αναγνωριστεί ως δικαιούχος του σχετικού οικονομικού βοηθήματος και γνωρίζοντας ότι λόγω της μεταβατικής κατάστασης της πάθησής του «δεν έπειθε σαν τυφλός», ο Τάσος έκρινε αυτονόητο να παρουσιαστεί στις αρμόδιες εξεταστικές επιτροπές κρατώντας το μπαστούνι του ανοιχτό. Ακολουθώντας συμπληρωματικά τη συμβουλή του οφθαλμιάτρου του να αποκρύψει το γεγονός ότι ακόμη διέθετε την αίσθηση του φωτός και να δηλώσει, επομένως, ότι πάσχει από ολική τύφλωση, κατόρθωσε να πιστοποιηθεί ως νόμιμα τυφλός και να εξασφαλίσει το δικαίωμά του στο επίδομα οπτικής αναπηρίας. Όπως μου εξήγησε, η σημασία ενός τέτοιου τεχνάσματος δε βρισκόταν μόνο στην απόκτηση του επιδόματος, αλλά και στο να αποφύγει την ψυχοφθόρα εκείνη κατάσταση που «θέτει τη ζωή σου σε εκκρεμότητα». «Η συνέχεια της βλάβης εξαρτάται από τις συνέχειες και τις ασυνέχειες της γραφειοκρατίας», σχολίασε συμπερασματικά, αιτιολογώντας, έτσι, το αδιέξοδο πολλών τυφλών ατόμων που καταφεύγουν σε παρόμοιες πρακτικές, προκειμένου να ενταχθούν στα πλαίσια των σχετικών νόμων, και θυμίζοντας ότι η οπτική βλάβη δεν προηγείται της εξουσίας που ασκεί στο σώμα και τις αισθήσεις της τυφλότητας το γραφειοκρατικοποιημένο και ιατρικοποιημένο βλέμμα, αλλά ότι προκύπτει μέσω αυτής την ίδια στιγμή που κάνει εφικτή την ύπαρξή της.¹²⁸

Στα κατεξοχήν πλαίσια αμφισβήτησης της οπτικής αναπηρίας, λοιπόν, εκεί, δηλαδή, όπου οι διαφορετικές εκφάνσεις της οπτικής βλάβης τίθενται υπό το ιατρικό βλέμμα και λόγο του κράτους πρόνοιας – «το νομικό-ιατρικό πλέγμα, που συνιστά την ουσιώδη μορφή της εξουσίας», όπως θα έλεγε ο Foucault (2008: 110) – ώστε το τυφλό άτομο να συγκροτηθεί ως ανάπηρο υποκείμενο και άρα ως υποκείμενο με

¹²⁸ Στην ίδια λογική επιτέλεσης της αισθητηριακής βλάβης που πιστοποιείται ως οπτική αναπηρία εντάσσονται και οι αστεϊσμοί μίας παρέας τυφλών ατόμων για το τι θα συνέβαινε αν ένας φίλος τους, φωτογράφος και άτομο με πρόβλημα όρασης, ξεχνιόταν και εμφανιζόταν στην επιτροπή των ΚΕΠΑ φέροντας την κάμερά του. Επίσης, πέρα από το μπαστούνι, υπάρχει και μία σειρά άλλων μέσων που ενίοτε χρησιμοποιούν τα τυφλά άτομα για να «παιξούν το ρόλο του ανάπηρου» (Porter 2000) ή να «εκμεταλλευτούν» την αναπηρία τους και έτσι να υπερβούν εμπόδια που δυσχεραίνουν την πρόσβασή τους σε διάφορες πτυχές της κοινωνίας. Επιλεκτικά αναφέρω την τακτική αρκετών να τοποθετούν την κάρτα αναπηρίας τους στο μπροστινό τζάμι του αυτοκινήτου του/της συνοδού τους για να αποφύγουν την κλίση της τροχιάς για παράνομη στάθμευση, ή εκείνη του Στέφανου να με παρουσιάζει κάποιες φορές στους γιατρούς του ΙΚΑ ως κόρη του ώστε, όταν ήταν αρκετά κουρασμένος για να υποστεί την αναμονή στα ιατρεία, να πηγαίνω εγώ αντί αυτού για τη συνταγογράφηση των φαρμάκων του.

δικαιώματα, η χρήση του λευκού μπαστουνιού εξασφαλίζει στην τυφλότητα τη «νομιμότητά» της: την πιστοποιεί ως ολική απουσία όρασης και την ίδια στιγμή τη συμπεριλαμβάνει στα πλαίσια του κοινωνικού. Ή, διαφορετικά, η αναγκαιότητα που επιβάλλει τη χρήση του μπαστουνιού ξεπερνά τη λειτουργία του ως μέσου για την ασφαλή, αυτόνομη και άνετη πρόσβαση στην υλικότητα του χώρου, αποτελώντας μία κανονιστική πρακτική που επαναλαμβάνει αυτό που η νόρμα της οπτικής αρτιμέλειας ορίζει ως οπτική βλάβη: εκείνη τη «φυσική» κατάσταση που κάνει το υποκείμενο να βυθίζεται στην ακινησία του σκοταδιού και να απομακρύνεται από την έννοια του ανθρώπινου.

3. Ήχος, λεκτικές περι-γραφές και φωνή στην τυφλότητα

Υπάρχει μία παλιά και βαθιά ριζωμένη παράδοση ότι η όραση «αντικειμενοποιεί» και, αντιθέτως αλλά όχι τόσο διαδεδομένα, υπάρχει, επίσης, μία παράδοση που υποστηρίζει ότι ο ήχος «προσωποποιεί».

Ihde 2007: 21

Το να εκφράζεται κανείς μέσω της φωνής (vocalizing) είναι ένα από τα πιο ενεργητικά είδη δραστηριότητας, [...] και το να ακούει η πιο παθητική μορφή αντίληψης. Η φωνή φαίνεται πως είναι το μόνο κέντρο του ηχητικού κόσμου, αλλά επίσης και το εκφραστικό μυστικό της ψυχής.

Rée 1990: 64

Τι σημαίνει για ένα ον (being) να είναι εντελώς βυθισμένο στο ακούειν (listening), να σχηματίζεται από το ακούειν ή μέσα στο ακούειν, να ακούει με όλη του την ύπαρξη;

Nancy 2007: 4

Smart Eyes

Το 2007, μία πρωτοποριακή συσκευή πλοήγησης και προσανατολισμού, ειδικά σχεδιασμένη για την ασφαλή και με ακρίβεια κίνηση των τυφλών ατόμων στους δρόμους της πόλης, κάνει την εμφάνισή της για πρώτη φορά στο προσκήνιο της ελληνικής τεχνολογίας. Ονομάζεται *Smart Eyes*, αποτελεί το προϊόν δύομιση περίπου χρόνων προσπάθειας μίας ερευνητικής ομάδας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (στο εξής Α.Π.Θ.) και υπόσχεται ριζική αλλαγή στην καθημερινότητα και το βαθμό αυτονομίας των τυφλών ατόμων. Η λογική του βασίζεται στη συνδυαστική χρήση ενός φορητού υπολογιστή χειρός, ενός δέκτη GPS (Global Positioning System) για την ψηφιακή χαρτογράφηση δρόμων και ενός προηγμένου συστήματος φωνητικής επικοινωνίας μεταξύ χρήστη και συσκευής στην ελληνική γλώσσα. Μοιάζει με κινητό τηλέφωνο και μπορεί να χρησιμοποιηθεί παράλληλα ως τέτοιο, αλλά κύριος στόχος του είναι δύο βασικές λειτουργίες: αφενός να περιγράψει προφορικά την ακριβή θέση (π.χ. οδό και αριθμό) όπου βρίσκεται ο χρήστης και αφετέρου, να προτείνει τη βέλτιστη διαδρομή προς τον προορισμό της επιλογής του, συνδυάζοντας στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό ασφάλεια και ταχύτητα.

Πιο συγκεκριμένα, η εκάστοτε επιθυμητή διαδρομή σχεδιάζεται από το ίδιο το smart eyes, εφόσον προηγουμένως το τυφλό άτομο του έχει εκφωνήσει ένα

συγκεκριμένο σημείο προορισμού. Έχοντας τη δυνατότητα να μετατρέπει αρχικά σε γραπτό και εν συνεχεία σε προφορικό λόγο τον ψηφιακό χάρτη που εμφανίζεται στην οθόνη, μετά τη φωνητική εντολή του χρήστη, η συσκευή περιγράφει μέσω ηχητικών μηνυμάτων τη διαδρομή που έχει οργανώσει για αυτόν. Έτσι, το τυφλό άτομο λαμβάνει σαφείς προφορικές οδηγίες για τη σειρά των βημάτων που πρέπει να ακολουθήσει (π.χ. πόσα ακριβώς μέτρα πρέπει να διανύσει μέχρι την επόμενη οδό ή διασταύρωση, την επόμενη δεξιά ή αριστερή στροφή που πρέπει να παρθεί, κάποιο φωτεινό σηματοδότη ή την πιο κοντινή διάβαση πεζών, κ.λπ.), έως ότου φτάσει στο σημείο που επιθυμεί, αλλά και ενημέρωση για διάφορα χαρτογραφημένα σημεία ενδιαφέροντος που μπορεί να τύχουν στην πορεία του και τα οποία το ίδιο το άτομο έχει προεπιλέξει (χαρακτηριστικά κτίρια, καφετέριες, εστιατόρια, σινεμά, μουσεία δημόσιες υπηρεσίες, νοσοκομεία, κ.ά.). Τέλος, ο σχεδιασμός της κάθε δρομολόγησης περιλαμβάνει πληροφορίες για τα μέσα μαζικής μεταφοράς, καθώς και για το πού βρίσκεται η πλησιέστερη κατάλληλη στάση, ή πού ακριβώς πρέπει να αποβιβαστεί ο χρήστης ανάλογα με τον προορισμό του.

Το πρόγραμμα του smart eyes σχεδιάστηκε αρχικά για να λειτουργήσει στους δρόμους συγκεκριμένων και κατά κύριο λόγο κεντρικών δήμων της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης. Εκεί άρχισε να πραγματοποιείται και το τελικό στάδιο της πιλοτικής του εφαρμογής για χρονικό διάστημα έξι μηνών, παρέχοντας εκατόν πενήντα δωρεάν συσκευές σε τυφλά άτομα και άτομα με προβλήματα όρασης (εκατό στην Αθήνα και πενήντα στη Θεσσαλονίκη), τα οποία επιλέχθηκαν βάσει συγκεκριμένων κριτηρίων: βαθμός εξοικείωσης με τη χρήση ήδη υπαρχόντων ομιλουσών τεχνολογιών (κινητά τηλέφωνα και ηλεκτρονικοί υπολογιστές), βαθμός αυτόνομης κίνησης και συχνότητα μετακίνησης στην πόλη με τη βοήθεια του λευκού μαστουριού, βαθμός και στάδιο τύφλωσης, ηλικία, κ.ά. Στόχος της δοκιμαστικής αυτής φάσης υπήρξε η αξιολόγηση του smart eyes σε συνθήκες πραγματικού αστικού περιβάλλοντος. Έτσι, ενδεχόμενα λάθη και παραβλέψεις που θα εντόπιζαν τα τυφλά άτομα κατά τη χρήση του στις καθημερινές τους διαδρομές θα αποτελούσαν σημαντική πηγή πληροφόρησης για την ομάδα ανάπτυξης του Α.Π.Θ.,¹²⁹ ώστε να εξαλείψει αποκλίσεις από την αναμενόμενη λειτουργία του προγράμματος και να βελτιώσει την αποτελεσματικότητά του πριν την τελική του διάθεση στην αγορά.

¹²⁹ Για τα κριτήρια επιλογής των εκατόν πενήντα χρηστών, καθώς για το σχετικό με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους συμφωνητικό που υπογράφηκε με το Α.Π.Θ., βλ. παράρτημα.

Η αρχική υποδοχή του smart eyes υπήρξε ενθουσιώδης από τον χώρο των τυφλών, καθώς υποσχόταν πολλά για τη βελτίωση της ποιότητας της καθημερινής τους ζωής και την ενίσχυση της αυτονομίας τους. Πολύ σύντομα, όμως, η συμμετοχή στη δοκιμαστική χρήση του προγράμματος και στη διαδικασία ανατροφοδότησης της σχετικής έρευνας αποδείχτηκε απογοητευτική. Μία βασική αδυναμία της συσκευής, για παράδειγμα, ήταν ότι δε λειτουργούσε σε σημεία που περιστοιχίζονταν από ψηλά εμπόδια, λόγω δυσκολίας λήψης του δορυφορικού σήματος. Το ίδιο ίσχυε και για το εσωτερικό των μέσων μαζικής μεταφοράς, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει πρόσβαση στα ονόματα των στάσεων, εκτός κι αν κάποιος είχε τη δυνατότητα να στέκεται διαρκώς δίπλα σε κάποιο παράθυρο ανοιχτό. Έτσι, σε περίπτωση που το λεωφορείο δε σταματούσε σε όλες τις προβλεπόμενες στάσεις – ώστε να μπορεί κανείς να υπολογίσει τη σωστή μετρώντας τις ενδιάμεσες – ήταν πολύ πιθανό το τυφλό άτομο να αποβιβαστεί αλλού. Το smart eyes, βέβαια, θα το ενημέρωνε για το λάθος του. Το λεωφορείο, ωστόσο, θα είχε χαθεί και η ταλαιπωρία δε θα είχε αποφευχθεί. Η άλλη λύση, όπως σχολίασε κάποιος χρήστης, θα ήταν να ζητήσει από τον οδηγό ή κάποιον συνεπιβάτη να τον ενημερώσουν για το πού θα έπρεπε να κατέβει· μία πρακτική που ήδη ακολουθούσαν τα τυφλά άτομα, πρόσθεσε, καταδεικνύοντας έτσι τη χρήση του smart eyes ως περιττή και τη βοήθειά του ως ανύπαρκτη, στην προκειμένη περίπτωση. Σοβαρά, επίσης, ήταν τα προβλήματα που παρουσιάστηκαν σχετικά με την ανάγνωση των χαρτών (π.χ. μεγάλες αποκλίσεις στις οδούς) και την αναγνώριση της φωνητικής εντολής του χρήστη από τη συσκευή – κάτι που γινόταν σχεδόν αδύνατο σε ανοιχτούς χώρους, λόγω της παρεμβολής εξωτερικών θορύβων. Αν και άρχισαν να βελτιώνονται σταδιακά με κάποιες τεχνικές αναβαθμίσεις του λογισμικού (π.χ. προστέθηκε ένα προσβάσιμο πληκτρολόγιο, αντί της φωνητικής επικοινωνίας, σε βασικές λειτουργίες της συσκευής), τελικά δεν εξαλείφθηκαν. Σαν αποτέλεσμα, το smart eyes τέθηκε από πολλούς σε αχρηστία ή περιορίστηκε στη λειτουργία του ως κινητού τηλεφώνου, ενώ άλλοι ζήτησαν να επιστραφεί στην ερευνητική ομάδα πριν να ολοκληρωθεί το στάδιο της δοκιμαστικής του εφαρμογής, καθώς αποδείχτηκε αναξιόπιστο ως προς τις οδηγίες που παρείχε και, άρα, ιδιαίτερα επικίνδυνο ως προς τη χρήση του.

Η αποτυχία αυτή αποδόθηκε κατά κύριο λόγο στην έλλειψη συνέπειας και υπευθυνότητας εκ μέρους του πανεπιστημίου. Πιο συγκεκριμένα, υπήρξαν παράπονα για σημαντικές και αδικαιολόγητες καθυστερήσεις στην παράδοση των συσκευών σε πολλούς χρήστες, καθώς και για τις αναβαθμίσεις του λογισμικού προγράμματος,

ενώ κάποιες από αυτές δεν πραγματοποιήθηκαν ποτέ. Επιπλέον, η επικοινωνία μεταξύ των τυφλών ατόμων και της ερευνητικής ομάδας δεν υπήρξε συστηματική και άμεση, όπως προβλεπόταν από τη μεταξύ τους αρχική συμφωνία, με αποτέλεσμα οι παρατηρήσεις για λάθη ή τεχνικά προβλήματα που προέκυψαν κατά την πιλοτική εφαρμογή του smart eyes να μην επιλύονται ή να μη βρίσκουν την αναμενόμενη ανταπόκριση. Η στάση αυτή του Α.Π.Θ., προκαλώντας τη γενική και έντονη δυσαρέσκεια των τυφλών χρηστών και των φορέων τους που συμμετείχαν στο πρόγραμμα, δεν ερμηνεύτηκε μόνο ως αδιαφορία και αθέτηση υποσχέσεων, αλλά και ως πρόθεση για εκμετάλλευση της κοινότητας των τυφλών. Όπως αναφέρει η Περιφερειακή Ένωση Κεντρικής Μακεδονίας του Πανελληνίου Συνδέσμου Τυφλών σε επιστολή διαμαρτυρίας της προς την ερευνητική ομάδα του πανεπιστημίου, «δεν μπορεί να χαίρεται κανείς όταν έναν τυφλό τον εκμεταλλεύονται κάποιοι για την ανάπτυξη του κοινωνικού τους προφίλ και μόνο». Την αρνητική αυτή εντύπωση επιβεβαίωνε επιπλέον η αντίφαση ανάμεσα στη μη-λειτουργία της συγκεκριμένης τεχνολογίας, από τη μία, τις συνεχόμενες βραβεύσεις και δημόσιες παρουσιάσεις της, από την άλλη.¹³⁰

Θεωρούμενο, λοιπόν, ως ένα ερευνητικό πρόγραμμα το οποίο είχε ως κύριους στόχους την απορρόφηση ευρωπαϊκών κονδυλίων εκ μέρους του Α.Π.Θ. και την προώθηση του κοινωνικού προσώπου των εταιρειών (Cosmote, Microsoft Ελλάς, Geomatics) που βοήθησαν για την έρευνα και υλοποίησή του (παροχή οικονομικής στήριξης, υλικοτεχνικής υποδομής, πρώτης ύλης και τεχνογνωσίας), το smart eyes απορρίφθηκε εξ ολοκλήρου από την πλειονότητα των τυφλών ατόμων και καταχωρήθηκε στη μνήμη τους ως τεχνολογική αποτυχία. Σε τι συνίσταται, όμως, η φύση αυτής της «αποτυχίας»; Ή, διαφορετικά, μέσα από ποιο πρίσμα μπορούν να ερμηνευθούν οι υποσχέσεις των πανεπιστημιακών ερευνητών και, κατά συνέπεια, οι προσδοκίες των τυφλών ατόμων για ενίσχυση της αυτονομότητάς τους, τις οποίες η εν λόγω τεχνολογία πρόσβασης δεν κατόρθωσε να εκπληρώσει;

Παρουσιάζοντας το smart eyes και το φάσμα των νέων δυνατοτήτων που θα μπορούσε να προσφέρει σε όσους το χρησιμοποιούσαν, αυτό που κυρίως τονίστηκε από την ερευνητική ομάδα του Α.Π.Θ. και τους εκπροσώπους των συμμετεχόντων εταιρειών ήταν ο συνδυασμός καινοτόμων αποτελεσμάτων σε τεχνολογικό και την ίδια στιγμή κοινωνικό επίπεδο. Η κοινωνική χρησιμότητα της νέας αυτής τεχνολογίας

² Για μία καταγραφή των πέντε συνολικά διεθνών βραβείων που απονεμήθηκαν στο smart eyes μέχρι και το 2008, βλ. <http://techblog.gr/techno/smarteyes-gtbi-awards-2008/>.

πρόσβασης δε στόχευε μόνο να δείξει «το δρόμο της επικοινωνίας στα άτομα με προβλήματα όρασης», αλλά να αποδείξει, επιπλέον, ότι μία από τις βασικές μέριμνες της σύγχρονης ερευνητικής προσπάθειας στην Ελλάδα είναι να κάνει «την τεχνολογία προσιτή σε όλους και να φέρει τους ανθρώπους πιο κοντά». Αποκτώντας, έτσι, ρόλο πολύτιμου εργαλείου για την προσβασιμότητα των τυφλών ατόμων στις δύσβατες αστικές δομές και, επομένως, για την ισότιμη συμμετοχή τους στην κοινωνία, το smart eyes θεωρήθηκε ως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του πώς «η σύμπραξη των πόλων έρευνας και ανάπτυξης μπορεί να οδηγήσει στη βελτίωση της καθημερινής ζωής των ΑμεΑ», του πώς, με άλλα λόγια, «η τεχνολογία μπορεί να έχει και ανθρώπινη πλευρά όταν τίθεται στην υπηρεσία της κοινωνίας».¹³¹ Η ίδια ρητορική περί τεχνολογικής προόδου και δυνατότητας για απελευθέρωση τροφοδότησε και τις προσδοκίες που η εμφάνιση της νέας αυτής ομιλούσας τεχνολογίας δημιούργησε στο χώρο των τυφλών.

Εξετάζοντας την άποψη ότι οι τεχνολογικές καινοτομίες μπορούν να υπερβούν τον κοινωνικό αποκλεισμό και τη φτώχεια που βιώνει μεγάλο ποσοστό των ανάπηρων ατόμων στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, ο γεωγράφος Brendan Gleeson στρέφει την αναλυτική του ματιά σε αυτήν ακριβώς τη «δύναμη χειραφέτησης» (enabling power) με την οποία επενδύονται οι σχεδιασμοί προσβασιμότητας και οι βοηθητικές τεχνολογίες από σημαντικό μέρος της βιβλιογραφίας για την αναπηρία. Ειδικότερα, επικρίνει την παραδοχή ότι «η ανάπτυξη περισσότερο εκλεπτυσμένων εφαρμοσμένων τεχνολογιών [...] θα απελευθερώσει όλο και μεγαλύτερο αριθμό ανάπηρων ατόμων από τους κοινωνικούς και οικονομικούς περιορισμούς που τους ‘επιβάλλουν’ οι σωματικές τους βλάβες (bodily impairments)» (1999: 98-9). Εν αντιθέσει, υποστηρίζει ο συγγραφέας, οι περιβαλλοντικές αλλαγές που στοχεύουν στη βελτίωση της πρόσβασης των ανάπηρων ατόμων και που προβάλλονται επίσης ως «αντιστάθμισμα» στους «φυσικούς περιορισμούς» (natural limits) που θέτει το σώμα, καθιστούν αδύνατη τη θεώρηση της αναπηρίας και, άρα, του εκτοπισμού των αναπήρων από το σύνολο του πληθυσμού, ως προϊόντα κοινωνικά κατασκευασμένων περιορισμών (όπ.π.: 103-4).

Κατά τον Gleeson, ένας εξίσου ισχυρός, αν και λιγότερο διακριτός, «τεχνολογικός ντετερμινισμός» της αναπηρίας χαρακτηρίζει και την προσέγγιση που

¹³¹ Οι συγκεκριμένες δηλώσεις διατυπώθηκαν στη σχετική συνέντευξη τύπου που πραγματοποιήθηκε για την επίσημη παρουσίαση του smart eyes. Βλ. σχετικά http://www.geomatics.gr/el/news/%CE%B1%CE%AD%CE%B1_geomatics/cosmote_microsoft_geomatics_smart_eyes.

ερμηνεύει τον αποκλεισμό των ανάπηρων ατόμων ως αποτέλεσμα «επιπόλαιου σχεδιασμού» (thoughtless design) (όπ.π.: 104). Σε αυτήν τη θεώρηση, οι κάθε είδους περιορισμοί που συναντά κανείς στις μη-προσβάσιμες πόλεις δεν αποδίδονται στο ανάπηρο σώμα, αλλά στο ότι η ισχύουσα νομοθεσία και η πολεοδομική πολιτική βάσει των οποίων σχεδιάζεται και υλοποιείται ο δημόσιος και ιδιωτικός χώρος παραβλέπουν τις ανάγκες του. Πρόκειται για την κονστρουκτιβιστική ερμηνεία της σχέσης μεταξύ αναπηρίας και χώρου, η οποία, παρά τις βελτιώσεις στην πρόσβαση που έχει επιτύχει σε κάποιες περιπτώσεις, καταλήγει να χάνει την κριτική της δύναμη λόγω της τάσης της να αναγάγει την κοινωνική καταπίεση των ανάπηρων στην προβληματική του δομημένου περιβάλλοντος, να θεωρεί, δηλαδή, τον τρόπο δόμησης του χώρου ως κύρια πηγή της αναπηρίας τους. Ο χώρος, τότε, απογυμνώνεται από τις ιστορικές, κοινωνικές και πολιτικές του προεκτάσεις και περιορίζεται σε ένα σύνολο άψυχων υλικών αντικειμένων, ενώ οι διαφορετικές ιστορίες όσων δρουν και κινούνται σε αυτόν περνούν στο περιθώριο (όπ.π.: 104-5).

Η απουσία της διαλεκτικής μεταξύ χωρικού και κοινωνικού ως «αμοιβαία συγκροτούμενων υλικών-συμβολικών δυναμικών», που επισημαίνει ο Gleeson σε σχέση με την αξιολόγηση και την χρήση της τεχνολογίας (όπ.π.: 107), έχει σχολιαστεί στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφορικά με την εκ των προτέρων εννοιολόγηση του χώρου ως εμποδίου για την ισότιμη και ελεύθερη συμμετοχή των ανάπηρων ατόμων στην ευρύτερη κοινωνία. Συνοπτικά, αυτό που διακρίνει μεγάλο μέρος των σπουδών αναπηρίας, και ιδιαίτερα το κοινωνικό μοντέλο, είναι ότι ο χώρος εκλαμβάνεται ως δεδομένος, ουδέτερος και απόλυτα καθορισμένος από τις νόρμες της αρτιμελούς κοινωνίας και, επομένως, ως εξ ορισμού περιοριστικός για το ανάπηρο υποκείμενο, με αποτέλεσμα να αποκρύπτονται οι σχέσεις εξουσίας που συγκροτούν τον χώρο ως εμπόδιο και το άτομο που κινείται σε αυτόν ως εμποδιζόμενο. Ως προς τη σχέση μεταξύ οπτικής αναπηρίας και προσβασιμότητας, αυτό που δε λαμβάνεται υπόψιν είναι ότι ο ορισμός της χωρικότητας ως οπτικής αναπαράστασης και εμπειρίας αποτελεί ο ίδιος σημαντικό μέρος της κατασκευής της τυφλότητας ως αναπηρίας. Έτσι, τα τυφλά άτομα εγκλωβίζονται εντός του χώρου που επιχειρούν να διασχίσουν κάθε φορά, καθώς παραβλέπονται οι διαφορετικοί αισθητηριακοί τρόποι βάσει των οποίων αντιλαμβάνονται τις λεπτομέρειες που τον δομούν. Και παρότι το smart eyes επιχειρεί να συνδέσει άμεσα την πρόσβαση στο χώρο με την ακοή, μία από τις πιο κεντρικές αισθήσεις στην αισθητηριακή επιστημολογία των τυφλών ατόμων, ο προβληματισμός που ανακύπτει στο σημείο αυτό αφορά στην ποιότητα της ακοής

που προϋποθέτει η συγκεκριμένη ομιλούσα τεχνολογία πρόσβασης και, άρα, στο είδος των ήχων που της απευθύνει.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί επιγραμματικά στο δεύτερο κεφάλαιο, η λύση στο πρόβλημα της προσβασιμότητας που προτείνει το smart eyes οργανώνεται γύρω από πολιτισμικά εγκαθιδρυμένες συμβάσεις περί οπτικής πρόσληψης της χωρικότητας, όπως είναι αυτή της γραμμικής προοπτικής. Έτσι, η συχνά αβέβαιη, βήμα-προς-βήμα πορεία που διανύει ένα τυφλό άτομο με το μπαστούνι του αντικαθίσταται από μία διαδρομή, η οποία, λόγω του ότι προσχεδιάζεται από το τεχνητό και πανοπτικό βλέμμα ενός δορυφόρου, αδυνατεί να λάβει υπόψιν τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους ένα τυφλό άτομο ταξινομεί και νοηματοδοτεί το περιβάλλον, εξοικειώνεται, δηλαδή, με τον πολύπλοκο χαρακτήρα που αποκτά ο χώρος όταν η αντιληπτική σωματική προσοχή στρέφεται σε περιβάλλοντες ήχους, αναπάντεχες απτικές επαφές και συγκεχυμένες οσμές. Αντιθέτως, η συγκεκριμένη τεχνολογία πρόσβασης έχει σα βασικό στόχο να μεταφράσει και να κατακερματίσει τον χώρο σε ηχητικές μεν πληροφορίες, οι οποίες, ωστόσο, εξακολουθούν να τον κωδικοποιούν με γνώμονα τη γραμμική αντίληψη και περιγραφή του από τους βλέποντες, αναφέροντας ονόματα στάσεων, αριθμούς οδών, υπολογισμένες σε μέτρα και εκατοστά αποστάσεις – μέχρι κανείς να φτάσει στον τελικό του προ-ορισμό χωρίς τις αστοχίες, τις καθυστερήσεις και τις περιττές παρακάμψεις που μπορεί να προκαλέσει η απουσία όρασης.

Όπως θα φανεί στη συνέχεια, με τη συγκεκριμένη ερμηνεία του smart eyes δε στοχεύω στο να εξιδανικεύσω τις άλλες αισθήσεις ως αυθεντικότερα ή εγκυρότερα από την όραση αντιληπτικά μέσα πρόσβασης στη γνώση των πραγμάτων, ώστε να αποκαταστήσω την ανισορροπία που προκαλεί η πολιτισμική κυριαρχία της όρασης. Αντίθετα, η επικέντρωσή μου στη διαμεσολαβημένη από οπτικοκεντρικές συμβάσεις σύνδεση μεταξύ χώρου και ακοής, στην οποία βασίστηκε η λειτουργία του, επιδιώκει να παραπέμψει σε μία πολιτική των αισθήσεων: να καταδείξει πώς το smart eyes αποσυνδέει το χώρο από το σώμα και τις αισθήσεις των τυφλών ατόμων ώστε να τα συμπεριλάβει στη σφαίρα του οπτικά αρτιμελούς υποκειμένου και, έτσι, να αναλύσει πώς ο κοινωνικός αποκλεισμός που βιώνουν και οι σχέσεις εξουσίας στις οποίες εμπλέκονται, λόγω της απύσας ή ελλιπούς όρασής τους, εκκινούν από, και την ίδια στιγμή, αναπαράγουν, την εγκαθιδρυμένη πολιτισμική ιεράρχηση μεταξύ όρασης και ακοής. Τοποθετημένο σε αυτή τη βάση, το ομιλούν πρόγραμμα smart eyes αποτελεί μία αφορμή για να ανοίξει η συζήτηση σχετικά με το ρόλο που κατέχει η ακοή, ως

μέσο αντίληψης, στην αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας και, συνεπώς, στη συγκρότηση της ακουστικής εμπειρίας των τυφλών ατόμων.

Ο γενικός αυτός προβληματισμός θέτει το πλαίσιο για να αρθρωθούν τα πιο συγκεκριμένα και στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους ερωτήματα που διατρέχουν το παρόν κεφάλαιο. Λαμβάνοντας υπόψιν ότι στο δυτικό πολιτισμό η ακοή αξιολογείται ως κατώτερο, συγκριτικά με την όραση, μέσο αντίληψης, με ποιους τρόπους τα τυφλά άτομα νοηματοδοτούν και βιώνουν τους ήχους, την ομιλία, τη φωνή, οτιδήποτε, με άλλα λόγια, απευθύνεται στην ακοή τους (με τρόπο «φυσικό» ή «τεχνητό»); Τι μπορεί να σημαίνει για ένα τυφλό άτομο το να βρίσκεται συχνά «εν αναμονή» ήχων ή λεκτικών περιγραφών προκειμένου να κατανοήσει τις λεπτομέρειες του περιβάλλοντα υλικού ή έμψυχου κόσμου; Πώς διαμορφώνεται η σχέση των τυφλών ατόμων με τον άλλο, εκείνον που αντιλαμβάνονται μέσω της ομιλίας και προπαντός της φωνής του, αντί της οπτικής του παρουσίας; Πώς, εν τέλει, η ρηματοποίηση ή η μετατροπή σε ήχο όσων θα ήταν ανύπαρκτα για το αντιληπτικό πεδίο των τυφλών ατόμων μπορούν να προβληματοποιήσουν οπτικά φορτισμένες έννοιες, όπως η μνήμη και κυρίως η αναγνώριση του εαυτού και του άλλου; Τα ζητήματα αυτά διερευνώνται αρχικά σε σχέση με την ακοή, για να γίνουν, ωστόσο, ακόμη πιο συγκεκριμένα στο επόμενο κεφάλαιο, όπου το αναλυτικό ενδιαφέρον εστιάζει, στην αίσθηση της αφής.

Η «πόλη-πανόραμα» και ο υποβιβασμός των αισθήσεων ως μέσων αντίληψης του χώρου

Όπως έχω ήδη αναφέρει, ένα από τα καθήκοντά μου ως βλέπουσας εργαζόμενης στο αθλητικό σωματείο τυφλών ήταν και η συνοδεία των μελών του σε υποχρεώσεις εκτός γραφείου (π.χ. συνελύσεις ομοσπονδιών, ενημερωτικές ημερίδες, αθλητικές διοργανώσεις, κ.ά.), η ενεργή συμμετοχή, δηλαδή, σε μία πρακτική πρόσβασης που πρωτίστως προϋποθέτει τη συντονισμένη κίνηση μεταξύ δύο ή και περισσότερων ατόμων στον χώρο. Σε αυτό το πλαίσιο συντονισμού με το σώμα του άλλου ήταν που άρχισαν να γίνονται εμφανείς κάποιες σχηματικές, αν και χαρακτηριστικές, διαφορές μεταξύ τυφλών και βλέπόντων ως προς την αντίληψη της χωρικότητας, όπως συνέβη, για παράδειγμα, όταν για πρώτη φορά συνόδευσα τη Φλώρα σε μία ενημέρωση όπου έπρεπε να παραστεί ως εκπρόσωπος του σωματείου. Λόγω της ελάχιστης γνώσης μου τότε για το πώς μπορεί να κινηθεί αυτόνομα ένα τυφλό άτομο, η ανησυχία μου ήταν αν θα κατόρθωνε να βρει μόνη της το σημείο όπου θα πραγματοποιόταν η συνάντηση.

Πρότεινα, έτσι, να συναντηθούμε σε κάποιο κοντινό σταθμό του μετρό, σε ένα πιο δομημένο, δηλαδή, και επομένως πιο προσβάσιμο για εκείνη, κατά την άποψή μου, χωρικό πλαίσιο, και από εκεί να περπατήσουμε μαζί. Κατά τη διάρκεια της διαδρομής, επιχειρώντας να εντοπίσω το ακριβές μέρος που αναζητούσαμε, θεώρησα σκόπιμο να την ενημερώσω για τον αριθμό της διεύθυνσης. Σύντομα, όμως, αποδείχτηκε ότι μία τέτοια πληροφορία ήταν μάλλον περιττή. «Δεν ξέρω αριθμούς. Ξέρω μόνο πώς να πάω», αποκρίθηκε αμέσως, δίνοντάς μου να καταλάβω ότι γνώριζε ήδη, τόσο το πού βρισκόταν το κτίριο, όσο και την ακριβή πορεία που έπρεπε να ακολουθήσουμε από το σταθμό του μετρό μέχρι την είσοδό του. Και πράγματι, η Φλώρα αντιλήφθηκε εγκαίρως ότι φτάσαμε, πριν προλάβω να εντοπίσω τον αριθμό που εξακολουθούσα να ψάχνω.¹³²

Συζητώντας για το εάν τα τυφλά άτομα είναι προικισμένα με «ειδικές ικανότητες», με αντιληπτικά, δηλαδή, προσόντα που αντισταθμίζουν κατά τρόπο άμεσο και «μαγικό» την οπτική απώλεια (η έκτη αίσθηση, για παράδειγμα, νοείται συχνά ως μία τέτοια ιδιότητα της τύφλωσης)¹³³ και αναλογιζόμενος τις προσπάθειες του να αξιοποιήσει τις άλλες του αισθήσεις όταν στα είκοσί του άρχισε να χάνει την όρασή του (την περίοδο της συζήτησής μας, είχαν ήδη περάσει τριάντα χρόνια από τότε), ο Στέφανος διευκρινίζει:

Οι τυφλοί δεν είναι προικισμένοι με ειδικές ικανότητες. Αυτά είναι βλακειές. Απλά οι άνθρωποι δεν μπορούν να κάνουν διαφορετικά. Αναγκάζονται να μάθουν να αντιλαμβάνονται με τις άλλες αισθήσεις. Τον ήχο και τη μυρωδιά κυρίως. Ας πούμε ότι κάποιος θέλει να πάει στην Ομόνοια. Ένας που βλέπει θα βάλει σημάδι το σουβλατζίδικο. Θα το δει και, μπαπ, θα στρίψει. Γωνία Σωκράτους και Βερανζέρου, εκεί,

¹³² Για μία πιο λεπτομερή ανάλυση αναφορικά με το πώς τα τυφλά άτομα νοηματοδοτούν την πορεία που διανύουν κάθε φορά, ακολουθώντας τις σωματικές κινήσεις του συνοδού τους και ακούγοντας τις προφορικές οδηγίες, πληροφορίες και περιγραφές που τους παρέχει σχετικά με τη δομή του χώρου, βλ. κεφ. 4.

¹³³ Επεξεργαζόμενη τη συζήτηση σχετικά με την αρίθμηση και ταξινόμηση των αισθήσεων στη δυτική σκέψη μέχρι να επικρατήσει το σύστημα των πέντε αισθήσεων που γνωρίζουμε σήμερα (επ' αυτού βλ. και Classen 1993: 1-5, 1997: 401), η ανθρωπολόγος Kathryn Linn Geurts (2002) επισημαίνει ότι ο λόγος για τον οποίο η «έκτη αίσθηση» νοείται συνήθως ως «διαίσθηση» (intuition), δηλαδή ως κάτι που έχει να κάνει με ιδιαίτερες νοητικές ή μεταφυσικές ικανότητες, και όχι, για παράδειγμα, με τη σωματική ικανότητα για προσανατολισμό ή ισορροπία, σχετίζεται άμεσα με τον καθιερωμένο στο δυτικό πολιτισμό διαχωρισμό μεταξύ νου και σώματος, ή εσωτερικού και εξωτερικού. Με αυτό εννοεί ότι, αν και η αντίληψη των πραγμάτων που αποκτούμε μέσω της σωματικής κίνησης (kinesthesia) αποτελεί σημαντικό κομμάτι συγκρότησης γνώσης, εντούτοις δεν τη συγκαταλέγουμε μεταξύ των αισθήσεων, λόγω του ότι τη βιώνουμε ως να σχετίζεται αποκλειστικά με εσωτερικές διεργασίες του σώματος (π.χ. λειτουργία μυών και τενόντων) και όχι ως ένα ακόμη μέσο πρόσληψης εξωτερικών πληροφοριών (όπως θεωρείται ότι συμβαίνει με την όραση, την ακοή, την αφή, την όσφρηση και τη γεύση, ή, τη «διανοητική» έκτη αίσθηση) (όπ.π.: 4-7). Για λεπτομέρειες σχετικά με το πώς τα τυφλά άτομα αντιλαμβάνονται τον χώρο μέσω της κιναισθησίας, βλ. κεφ. 4.

δηλαδή, που είναι ο Πανελλήνιος [Σύνδεσμος Τυφλών], υπάρχει ένα σουβλατζίδικο. Εγώ που είμαι τυφλός, θα καταλάβω ότι πλησιάζω από τη μυρωδιά. Μπορεί και να ρωτήσω κιόλας. Ή, μόλις βγω στην Γ' Σεπτεμβρίου, το καταλαβαίνω από τον αέρα... Στο σπίτι μου έχουμε ένα μπαλκόνι [αναπαριστά τις διαστάσεις του μπαλκονιού με τη βοήθεια των χεριών του]. Τα βήματά μου αλλάζουν ήχο καθώς προχωράω στο μπαλκόνι. Ακούω τον ήχο που κάνουν. Ή, όταν φτάσω σε τοίχο το καταλαβαίνω. Είναι σα να κόβεται ο αέρας. Το καταλαβαίνω με το σώμα, την αφή... Ο Μάριος, ας πούμε, μπορεί να κυκλοφορεί σε ένα χώρο, να χτυπάει μεταξύ τους τα δύο δάχτυλα του ενός χεριού και από τον ήχο που κάνουν κάθε φορά, να καταλαβαίνει πού ακριβώς βρίσκεται μέσα στον χώρο. Σε τέτοια ευαισθησία, δηλαδή, μπορεί να φτάσει το αυτί. Οι εκ γενετής τυφλοί είναι πολύ έξυπνοι σε αυτό.

Η συγκεκριμένη περιγραφή συμπυκνώνει κάποιους μόνο από τους πολλούς και διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα έχουν μάθει να εξασκούν και να χρησιμοποιούν την αντιληπτική ευαισθησία του σώματος και των αισθήσεών τους, ώστε να ερμηνεύσουν τις λεπτομέρειες που δομούν τον περιβάλλοντα χώρο, να τις ταξινομήσουν και να συνθέσουν μία «εικόνα» για αυτόν. Πρόκειται, ωστόσο, για μία εικόνα που διαφοροποιείται σημαντικά από εκείνη που θεωρείται ότι παρέχει η όραση, καθώς η σωματική προσοχή τους στρέφεται εντατικότερα σε άλλες, πέραν της οπτικής, αισθητηριακές ποιότητες του κόσμου (αν και κάποια οπτικά χαρακτηριστικά των πραγμάτων συμπεριλαμβάνονται στο αντιληπτικό πεδίο των τυφλών ατόμων, όπως αναλύω στη συνέχεια), προσδίδοντας στην πρόσβαση και την αυτόνομη κίνηση ένα περιεχόμενο ασύμβατο με εκείνο που προτείνει η βασισμένη σε οπτικοκεντρικές συμβάσεις λειτουργία του smart eyes. Έτσι, οι διαστάσεις ενός συγκεκριμένου περιβάλλοντος (π.χ. ενός δωματίου, ή άλλου προσδιορισμένου χώρου), σε συνδυασμό με την αίσθηση του αέρα στο πρόσωπο και το σώμα, συχνά υπολογίζονται με βήματα, ενώ η ίδια πρακτική ακολουθείται και για κοντινές αποστάσεις μεταξύ χωρικών σημείων (π.χ. τόσα βήματα χρειάζονται μέχρι να φτάσει κανείς σε εκείνη την πόρτα του ηλεκτρικού σιδηρόδρομου, ώστε, τη στιγμή της αποβίβασης, να βρεθεί πιο κοντά στην έξοδο του σταθμού).¹³⁴ Άλλες πάλι φορές, η αίσθηση της χωρικότητας που αποκτά ένα τυφλό άτομο μέσω της κίνησης περιγράφεται με πιο αφαιρετικούς όρους, όπως αυτούς του «νοητού χάρτη». Μιλώντας για το πώς έχει μάθει να περιδιαβαίνει και να ανακαλύπτει τους δρόμους της αθηναϊκής πόλης μόνος του και με τη βοήθεια του μαστουινιού, ο Κώστας, για παράδειγμα, αναφέρει:

¹³⁴ Η ενεργοποίηση της αφής και του σώματος γενικότερα ως μέσα αντίληψης και ταξινόμησης του γύρω περιβάλλοντος αναλύεται με περισσότερη λεπτομέρεια στο κεφ. 4.

Δεν έχω καλό προσανατολισμό, άλλα έχω το χάρτη στο μυαλό μου. Ξέρω δρόμους. Δηλαδή, μπορεί να χάσω εύκολα τον προσανατολισμό μου, αλλά αν κάποιος μου πει σε ποιους δρόμους βρισκόμαστε, θα καταλάβω [...] Αν τελικά χρειαστεί, θα ρωτήσω και κόσμο. Αλλά προσπαθώ μόνος μου. Χάνομαι, κάποια στιγμή βρίσκω το δρόμο. Γι' αυτό μπορώ να καθοδηγήσω και κάποιον με το αυτοκίνητο. Όταν έρχεται ο αδελφός μου [από το χωριό όπου και ο ίδιος μεγάλωσε] πρέπει να ξέρω τους δρόμους για να τον οδηγήσω. Στο αυτοκίνητο, ας πούμε, του λέω, στρίψε στο δεύτερο στενό. Αυτός θα πρέπει να προσέχει τα φανάρια και τα σήματα, οπότε δεν μπορεί να ψάχνει και τις οδούς. Του ζητάω να μου πει πόσα φανάρια έχουν περάσει και τότε μπορώ να του πω προς τα πού ακριβώς πρέπει να κατευθυνθεί.

Ή, επισημαίνοντας κάποιες διαφοροποιήσεις σχετικά με το πώς θεωρεί ότι βιώνεται ο χώρος μέσω της όρασης (ο ίδιος τυφλώθηκε σε παιδική ηλικία, αλλά διαθέτει ακόμη την αίσθηση του φωτός), εξηγεί συμπληρωματικά:

Οι βλέποντες δεν μπορούν να περιγράψουν σε έναν τυφλό μία διαδρομή. Για παράδειγμα, αντί να σου πουν κάνε αριστερά στον τρίτο δρόμο και μετά βρες την τρίτη πολυκατοικία, θα σου πουν στρίψε μόλις συναντήσεις [δεις] το Hondos Center.¹³⁵

Ιδωμένος υπό αυτό το πρίσμα, ο χάρτης της πόλης που περιγράφει ο Κώστας αποτελεί μία χαρτογράφηση των κινήσεών του μέσα σε αυτή, μία ταξινόμηση του αστικού περιβάλλοντος με βάση τις ποικίλες διαδρομές που έχει διανύσει κατά καιρούς και άλλες που διανύει καθημερινά (π.χ. από το σπίτι στο χώρο εργασίας του πριν να συνταξιοδοτηθεί ή στο σχολείο και άλλες εκπαιδευτικές δραστηριότητες των ανήλικων παιδιών του), μόνος ή/και με τη βοήθεια οικείων του βλέπόντων προσώπων. Πρόκειται για έναν ενσωματωμένο ή βιωμένο χώρο, μία αίσθηση της χωρικότητας που εγγράφεται στη μνήμη του σώματος (Bourdieu 2006) μέσω της κίνησης και της διάσχισης περισσότερο ή λιγότερο καθημερινών διαδρομών, μέσω των ποικίλων αισθητηριακών πληροφοριών που προκύπτουν κατά τη διάρκειά τους, καθώς και των σημαδιών που τα τυφλά άτομα συνηθίζουν να τοποθετούν στον χώρο, γράφοντας το «έδαφος υπό τη μορφή μονοπατιού ή χναριού», για να δανειστώ τα λόγια του Tilley (2012: 241).¹³⁶ Η διαφορά ανάμεσα σε αυτή την αίσθηση, ή το «φαινομενολογικό

¹³⁵ Για μία εμπειρισταωμένη έρευνα σχετικά με τις διαφορές μεταξύ τυφλών και βλέπόντων ατόμων ως προς την αντίληψη και ταξινόμηση μίας χωρικής διαδρομής (τα ερεθίσματα στα οποία στρέφεται η αισθητηριακή προσοχή, τα σημάδια που βάζουν στον χώρο, τον τρόπο χρήσης του σώματος στο σύνολό του, κ.ά.), βλ. Fryer κ.ά. 2013.

¹³⁶ Για μονοπάτια ή χνάρια στη γη μιλάει και ο Tim Ingold (2010), τονίζοντας, ωστόσο, ότι η βασική τους διαφορά από το δρόμο, την ανθρώπινη, δηλαδή, παρέμβαση για την κατασκευή του εδάφους ως

περίπατο» (όπ.π.: 224),¹³⁷ και τους τρόπους κατασκευής και οπτικής μόνο πρόσληψης των σύγχρονων γεωγραφικών χαρτών γίνεται εύκολα εμφανής, καθώς σε αυτούς κυριαρχούν χαρακτηριστικά, όπως: η χρήση συμβόλων για την οπτική αναπαράσταση λεπτομερειών του χώρου, η κατασκευή αριθμητικών κλιμάκων για την αποτύπωση των πραγματικών διαστάσεων και αποστάσεων του, αλλά πρωτίστως, η αποστασιοποιημένη και αντικειμενική πρόσληψή του που θεωρείται ότι παρέχει η θέασή του από ψηλά. Σε αυτό το πλαίσιο, ο γεωγραφικός χάρτης μπορεί να ιδωθεί ως ένα «στιγμιότυπο», μία αποκρυστάλλωση ενός συγκεκριμένου χώρου σε μία δεδομένη χρονική στιγμή, όπου η κίνηση δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί (Rodaway 1994: 133-42).

Αναλύοντας την πολυπλοκότητα του αστικού χώρου και αναφερόμενος στη γοητεία που ασκεί «η θέαση του συνόλου όταν βλέπεις από ψηλά», ο Michel de Certeau γράφει για την «απαλλαγή από την επήρεια της πόλης» (2010: 244), για την ανάγκη, δηλαδή, του δυτικού ανθρώπου να «μετατρέπει σε κάτι αναγνώσιμο την πολυσύνθετη υφή της πόλης και [να] καθιλώνει σ' ένα διαφανές κείμενο τη σκοτεινή και αδιαπέραστη κινητικότητα της» (όπ.π.: 246). Πρόκειται για μία αντίστιξη μεταξύ του πάνω και του κάτω, ή του ψηλά και του χαμηλά, την οποία περιγράφει με όρους πανοπτικής όρασης και τύφλωσης:

[...] Να μην είσαι τίποτ' άλλο πέρα από τούτο το βλέπον σημείο, αυτή είναι η μυθοπλασία της γνώσης.

Κι έπειτα; Θα πρέπει να ξαναπέσεις στο ζοφερό χώρο όπου κυκλοφορούν τα πλήθη που είναι ορατά από ψηλά, αλλά εκεί κάτω δε βλέπουν; Πτώση του Ικάρου (όπ.π.: 245, έμφαση δική μου).

μέρος του δομημένου χώρου, είναι ο σωρευτικός τους χαρακτήρας: «κατά τη διάρκεια μίας πορείας συμβαίνουν γεγονότα, προκύπτουν παρατηρήσεις και η ζωή συνεχίζεται». Εν αντιθέσει, η μετακίνηση με τα μέσα μεταφοράς στους αστικούς δρόμους και το ό,τι συμβαίνει στη διάρκειά της «εξωβελίζεται από τη μνήμη ή τη συνειδητή γνώση» (όπ.π.: S126-7). Σε μία ανάλογη αντίθεση καταφεύγει και ο Tilley για να εξηγήσει τη βίωση του χώρου μέσω μονοπατιών, καθώς τα παραδείγματα που παραθέτει προέρχονται αποκλειστικά από μη δυτικές κοινωνίες (2012: 141-3). Διαφωνώντας με το δυισμό μεταξύ «φυσικού» και «αστικού» ή βιομηχανικού περιβάλλοντος, αντιπαραθέτω την ικανότητα της Φλώρας ως συνοδηγού να αντιλαμβάνεται την πορεία ενός δρόμου που έχει διασχίσει κάποιες φορές, δίνοντας παράλληλα κατευθύνσεις, ή αυτή άλλων τυφλών ατόμων να διαπιστώνουν ότι επιβίβαστηκαν σε λάθος λεωφορείο διότι αντιλήφθηκαν ότι δεν έστριψε εκεί που περίμεναν, ή ότι άργησε να στρίψει. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι ο χώρος βιώνεται και εγγράφεται στη σωματική μνήμη όχι μόνο μέσω του βαδίσματος και της επαφής των ποδιών με την υλικότητα του «φυσικού» εδάφους, αλλά και μέσω της κίνησης που επιτελεί ένα μέσο μεταφοράς και του χρόνου που χρειάζεται για να πραγματοποιήσει μία δεδομένη διαδρομή.

¹³⁷ Ενστερνιζόμενος τη φαινομενολογική κριτική στην ιδέα ότι τις υλικές μορφές τις αισθανόμαστε μόνο μέσω της όρασης, με τον όρο «φαινομενολογικός περίπατος» ο Tilley περιγράφει τη διασύνδεση μεταξύ κιναισθητικής και αισθητηριακής εμπειρίας κατά τη διάρκεια της κίνησης στον χώρο. Σε αυτήν η όραση αντιμετωπίζεται «απλώς ως τμήμα, αν και πολύ σημαντικό, της αισθητηριακής σωματικής εμπειρίας» (όπ.π.).

Μέσω της μεταφορικής και ειρωνικής αυτής αντίθεσης, ο de Certeau μας παραπέμπει στην ολοποιητική θεώρηση της πόλης που εμφανίστηκε για πρώτη φορά στους ζωγραφικούς πίνακες του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης. Ήταν τότε που γεννήθηκε η επιθυμία να ιδωθεί η πόλη από ψηλά και στο σύνολό της, τότε που η καλλιτεχνική απεικόνισή της ως «πανόραμα» αντιστοιχούσε σε μία συγκεκριμένη μορφή της όρασης που δεν είχε ακόμη συγκροτηθεί. «Η μυθοπλασία αυτή μεταμόρφωνε ήδη τον μεσαιωνικό θεατή σε ουράνιο οφθαλμό», μας λέει ο de Certeau, για να αναρωτηθεί στη συνέχεια αναφορικά με τα αρχιτεκτονικά κυρίως επιτεύγματα της σύγχρονης εποχής: «το ίδιο δεν έγινε και αφότου οι διάφορες τεχνικές διαδικασίες οργάνωσαν μία ‘εξουσία του πανθ’ ορά;» (όπ.π.).

Εάν η «πόλη-πανόραμα» είναι μία οπτική κατασκευή που καθίσταται δυνατή παραγνωρίζοντας το πλήθος και τη διαφορετικότητα των πρακτικών που λαμβάνουν χώρα εντός της, τότε, η οπτικοποιημένη σύνδεση μεταξύ χώρου και ακοής στην οποία βασίστηκε το smart eyes, έρχεται να υπηρετήσει την ίδια ολοποιητική σύλληψη του χώρου: αφενός, γιατί συμπυκνώνει και αποκρύπτει στη μορφολογία μιας οπτικής γεωγραφίας το πώς σημειώνεται ο χώρος από τη σωματική κίνηση των τυφλών ατόμων – από το «ύφος της απτικής πρόσληψης και της κιναισθητικής ιδιοποίησης» των βημάτων που «διαπλέκονται πλάθοντας χώρους», όπως ποιητικά περιγράφει την «τυφλή» κινητικότητα των ανθρώπων στις πόλεις ο de Certeau (όπ.π.: 253)· αφετέρου, γιατί η ποικιλότητα των ήχων, των σωματικών επαφών και των οσμών, οτιδήποτε, δηλαδή, ανήκει στο γύρω περιβάλλον και μπορεί να απευθυνθεί στην αισθητηριακή επιστημολογία της τυφλότητας, χάνεται μέσα στη ρηματοποίηση των οπτικών λεπτομερειών του χώρου, πριν καν γίνει αντιληπτή. Σα να υπόσχεται, εν ολίγοις, ένα πανοπτικό αντιστάθμισμα στην έλλειψη γνώσης που θεωρείται ότι χαρακτηρίζει το τυφλό υποκείμενο, η ομιλία του smart eyes αποτελεί μεν μία μορφή ακούσματος, η οποία, όμως, αποκλείει τους τρόπους οργάνωσης ή επανοργάνωσης του χώρου όταν απουσιάζει η αίσθηση της όρασης. Όπως άλλωστε υποδηλώνει και η στοχευμένη επιλογή της ονομασίας του: μάτια που «βλέπουν» γίνονται «έξυπνα».¹³⁸ Έτσι, οι προφορικές οδηγίες που παρέχει το εν λόγω πρόγραμμα καταλήγουν να ενισχύουν τις παγιωμένες οπτικοκεντρικές συμβάσεις περί αντίληψης του χώρου, υποβαθμίζοντας

¹³⁸ Παρότι η ευρέως διαδεδομένη χρήση των «έξυπνων» κινητών τηλεφώνων έχει πλέον καταστήσει τον όρο τόσο κοινότοπο, ώστε να εξυπηρετεί την εμπορική προώθηση ακόμη και τεχνολογικών συσκευών που η υπολογιστική τους ικανότητα δεν είναι αναλόγως προηγμένη, εντούτοις, αυτό που φαίνεται να συνδηλώνει όταν χρησιμοποιείται για να συνοδεύσει τα «μάτια που δε βλέπουν» είναι ότι τα τυφλά άτομα μπορούν να απεγκλωβιστούν από την αδυναμία τους για γνώση και κατανόηση μόνο εάν αποκτήσουν ξανά την «όραση» που έχουν απολέσει.

τους πλείστους τρόπους με τους οποίους η ακοή, η αφή, η όσφρηση και η σωματική κίνηση των τυφλών ατόμων, συμβάλλουν στη βίωση και νοηματοδότησή του.

Το πώς συγκροτείται, ωστόσο, η αντίληψη του χώρου στην τυφλότητα δεν αποτελεί μία ουδέτερη διαδικασία αισθητηριακής κινητοποίησης και εξάσκησης, αλλά χρειάζεται να ιδωθεί στη συνάφεια των ιδιαίτερων πολιτισμικών συσχετισμών που έχουν εγκαθιδρυθεί ανάμεσα στην κάθε μία από τις παραπάνω αισθήσεις και την αναγωγή του χώρου σε οπτική εμπειρία και αναπαράσταση. Επικεντρώνοντας στο παράδειγμα της όσφρησης (και εξηγώντας παράλληλα γιατί η εν λόγω αίσθηση, όπως και η γεύση, δεν έχει ανακύψει ως αντικείμενο ανάλυσης στην παρούσα διατριβή), αυτό που προκύπτει είναι ότι, ενώ τα τυφλά άτομα οργανώνουν και χαρτογραφούν το γύρω περιβάλλον βάσει λεπτομέρειων που προκύπτουν από την κίνηση του σώματος, ή την ακοή (φυσικοί και μηχανικοί ήχοι, ομιλίες, φωνές, λεκτικές περιγραφές) και την αφή (διαμεσολαβημένες ή άμεσες, στοχευμένες ή τυχαίες επαφές), οι οσμές φαίνεται να τοποθετούνται στο περιθώριο της χωρικής τους αντίληψης.¹³⁹ Εκτός από λίγες περιπτώσεις κλιματικών φαινομένων και εποχικών αλλαγών (π.χ. η έντονη μυρωδιά του υγρού από τη βροχή χύματος ή τα ανοιξιάτικα αρώματα των ανθισμένων λουλουδιών) και μέρη που δηλώνουν την παρουσία τους με τις έντονες οσμές τους (π.χ. το σουβλατζίδικο που ανέφερε ο Στέφανος, κάποιο μαγειρείο, η κεντρική αγορά τροφίμων της Αθήνας, το καφεκοπτείο), η οσφρητική προσοχή των τυφλών ατόμων στρέφεται κατά κύριο λόγο στο είδος της (ευχάριστης ή δυσάρεστης) μυρωδιάς που μπορεί να αποπνέει το σώμα των άλλων, για να συνδεθεί, συνήθως, με πολιτισμικές εννοιολογήσεις της «βρωμιάς» και της «καθαρότητας» και πολύ πιο σπάνια με την οσφρητική ταυτότητα του άλλου.

Μία ανάλογη περιθωριοποίηση της όσφρησης ως μέσου ταξινόμησης, νοηματοδότησης και διαχείρισης του χώρου χαρακτηρίζει και την πλειονότητα των επιστημονικών μελετών που έχουν διεξαχθεί, στην ψυχολογία κυρίως, σε σχέση με τους τρόπους οργάνωσης των εξωτερικών ερεθισμάτων στα πλαίσια της τυφλότητας. Σε αντίθεση με την ακοή και την αφή που έχουν αποτελέσει κεντρικά αντικείμενα ενδιαφέροντος, η οσφρητική προσοχή των ατόμων έχει παραμεληθεί (Ferdenzi κ.ά. 2010: 55), ενώ οι λίγες ερευνητικές προσπάθειες που έχουν στραφεί προς μία τέτοια

¹³⁹ Το συμπέρασμα αυτό συνάγεται και από μελέτες που έχουν διεξαχθεί αναφορικά με το σχεδιασμό και την κατασκευή «απτικών χαρτών» (tactile maps) για άτομα με προβλήματα όρασης, καθώς αυτό που αναφέρουν, μεταξύ άλλων, είναι ότι, εκτός από τους λίγους συμμετέχοντες στην έρευνα που πρόσεξαν κάποια οσμή, οι περισσότεροι δε φάνηκε να βασίζονται στην όσφρηση για να αντλήσουν πληροφορίες σχετικά με τη δόμηση του περιβάλλοντα χώρου (Gardiner και Perkins 2005).

κατεύθυνση, εστιάζουν κατά κύριο λόγο στην όσφρητική συμπεριφορά των παιδιών με προβλήματα όρασης. Σε αυτές τις μελέτες, οι οσμές συνδέονται με τομείς που διακρίνονται από σωματική εγγύτητα μάλλον, παρά με το ευρύτερο περιβάλλον, όπως η ατομική υγιεινή, η αναγνώριση οικείων προσώπων και η κατανάλωση τροφής και ποτού. Προκύπτει, έτσι, μία αντιληπτική εξειδίκευση η οποία αποδίδεται στο πρώιμο στάδιο ωρίμανσης της παιδικής ηλικίας. Όπως εξηγούν περαιτέρω οι ερευνητές, τα παιδιά δεν έχουν ακόμη αναπτύξει ικανότητες αυτόνομης κίνησης, με αποτέλεσμα η προσοχή τους σχετικά με το πώς συνδέονται οι οσμές με τον ευρύτερο χώρο να μην έχει καλλιεργηθεί συστηματικά (όπ.π.: 57-8). Στρέφοντας, ωστόσο, την προσοχή σε μελέτες που έχουν στοιχειοθετήσει την ανθρωπολογία των αισθήσεων (βλ. αναλυτικά παρακάτω), η αποσύνδεση της όσφρησης από τη διαδικασία αντίληψης του χώρου και τον περιορισμό της στη σφαίρα του ιδιωτικού μπορεί να ερμηνευθεί πολύ διαφορετικά, καθώς σχετίζεται σε μεγάλο βαθμό με την πορεία υποβιβασμού της στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού – μία πορεία, που, στον περιορισμένο χώρο του παρόντος κεφαλαίου, δεν θα μπορούσε παρά να αποδοθεί με τις αδρές γραμμές ενός σύντομου σχεδιαγράμματος.

Σύμφωνα με την ιστορικό Constance Classen, ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός και η αναθεώρηση της μέχρι τότε ισχύουσας αισθητηριακής ταξινόμησης που επέφερε υπήρξε καθοριστική για την απαξίωση της όσφρησης περισσότερο ίσως από κάθε άλλη αίσθηση (1993: 15-6). Μέχρι τα τέλη του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, η όσφρηση απολάμβανε προνομιακή αντιμετώπιση, καθώς εκλαμβάνόταν «ως μεταφορά της αλήθειας και ως ένδειξη της ιερής πραγματικότητας πίσω από τον λανθασμένο κόσμο των φαινομένων». Ως ικανή, επομένως, να παρέχει πρόσβαση σε μία «ουσιαστική» πραγματικότητα που παρέμενε αόρατη για τα μάτια, η όσφρηση ερχόταν σε ιεραρχική αντίθεση με την επιφανειακότητα που είχε αποδοθεί στην οπτική αντίληψη (όπ.π.: 25-6). Εντούτοις, με τη θεώρηση της όρασης την περίοδο εκείνη ως της κατεξοχήν αίσθησης που συνδέεται με την επιστημονική γνώση και τον ορθό λόγο, η όσφρηση άρχισε σταδιακά να χάνει την αντιληπτική της δύναμη, ενώ συμπληρωματικά της υποβίβασής της λειτούργησε μακροχρόνια και η προτεσταντική ηθική, καταδικάζοντας τα αρώματα ως «επιπόλαιες και παραπλανητικές» ουσίες που επισκιάζουν και υποβαθμίζουν το πνεύμα και τις αισθήσεις (όπ.π.: 26-8).¹⁴⁰

¹⁴⁰ Για μία ανάλυση σχετικά με το «άρωμα της αγιότητας» κατά την περίοδο μέχρι και την εμφάνιση του Διαφωτισμού, βλ. Classen 1998.

Οι εξελίξεις στο πεδίο της ιατρικής επιστήμης υπήρξαν εξίσου σημαντικές για τη συγκρότηση του μετέπειτα ρόλου της όσφρησης, μας λέει η Classen σε συνέχεια της παραπάνω πολιτισμικής ιστορίας (1993: 29), αλλά και σε αυτή που συνέγραψε με τους David Howes και Anthony Synnott (2006: 100-2). Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, η διάδοση και επικράτηση των θεωριών του Παστέρ ότι οι ασθένειες δε μεταδίδονται μέσω των οσμών, αλλά των μικροβίων, αποδυνάμωσε την ιατρική αξία της όσφρησης ως αιτίας ή εμποδίου εκδήλωσης της αρρώστιας. Παράλληλα, εντατικοποιήθηκαν οι μεταρρυθμιστικές κινήσεις στον τομέα της υγιεινής που είχαν ξεκινήσει ήδη από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην κατασκευή αποχετευτικών συστημάτων και δικτύων υπονόμων για την απομάκρυνση των απορριμμάτων από τους δημόσιους χώρους και εισάγοντας τη συχνή χρήση του καθαρού νερού ως απαραίτητη στις πρακτικές της σωματικής καθαριότητας και της ατομικής υγιεινής (των ανώτερων και των μεσαίων στρωμάτων αρχικά, των εργατικών τάξεων, κατόπιν συστηματικής πίεσης, στη συνέχεια). Το αποτέλεσμα ενός τέτοιου προτάγματος για «εξυγίανση» του αστικού χώρου και του σώματος ήταν να χάσουν τα αρώματα τις προληπτικές και θεραπευτικές τους ιδιότητες, θεωρούμενα, επιπλέον, ανθυγιεινά για τον ανθρώπινο οργανισμό, να εξαφανιστούν οι πηγές δυσοσμίας από τους δρόμους και να απομείνουν στην ατμόσφαιρα της πόλης οι νέες οσμές της βιομηχανικής παραγωγής, προκαλώντας τη δυσφορία των κατοίκων, από τη μία, συμβολίζοντας την τεχνολογική πρόοδο της εποχής, από την άλλη.¹⁴¹

Η νεώτερη περίοδος της επιστήμης και της βιομηχανίας, λοιπόν, αφαίρεσε μεγάλο μέρος από την εννοιολογική αξία με την οποία είχε επενδυθεί η αίσθηση της όσφρησης κατά το παλαιό καθεστώς της θρησκείας και της οικιακής παραγωγής. Οι οσμές συνδέθηκαν, είτε με ασήμαντες καλλιτεχνικές και κοινωνικές δραστηριότητες, όταν ήταν ελαφριές και ευχάριστες, είτε με την έννοια της ζωικότητας, όταν ήταν βαριές και δυσάρεστες (Classen 1993: 29), ενώ η ίδια η όσφρηση, υποβιβασμένη στη χαμηλότερη θέση της αισθητηριακής ιεραρχίας μαζί με την αφή (Corbin 1986: 7, Stoller 1989: 8), συμβόλιζε και αναπαρήγαγε τους τότε κατώτερους κοινωνικούς ρόλους, όπως αυτοί αντικατοπτρίζονταν, για παράδειγμα, στο πρόσωπο των γυναικών και των «αγρίων». Και στις δύο περιπτώσεις, αν και με διαφορετικό τρόπο στην κάθε μία, η ταύτιση της όρασης με την αντικειμενικότητα και την ορθολογικότητα της επιστημονικής γνώσης υπήρξε καθοριστική για τη δημιουργία τέτοιων συμβολισμών.

¹⁴¹ Για μία λεπτομερώς τεκμηριωμένη πολιτισμική ιστορία της οσμής στη Γαλλία του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα και των αντιλήψεων που επικράτησαν τότε γύρω από αυτήν, βλ. Corbin 1986.

Έτσι, ενώ στους άνδρες άρμοζαν ασχολίες που χαρακτηρίζονταν από την έντονη οπτική δραστηριότητά τους (η επιστήμη, η εξερεύνηση του κόσμου, η βιομηχανία, η πολιτική), οι γυναίκες περιορίζονταν στα στενά όρια του οσφρητικού-απτικού-γευστικού οικιακού χώρου, επιφορτισμένες με τη φροντίδα του νοικοκυριού και την ανατροφή των παιδιών. Στη βάση αυτού του διαχωρισμού, η όσφρηση εγκλωβίστηκε στα πλαίσια του ιδιωτικού και φυσικοποιήθηκε ως «αίσθηση του αισθήματος και της διαίσθησης, της δημιουργίας οικογένειας και της αποπλάνησης», χαρακτηριστικών, δηλαδή, που συνδέονταν αποκλειστικά με το γυναικείο φύλο (Classen 1993: 31, Classen, Howes και Synnott 2006: 103-4).¹⁴²

Αναλόγως εγκλωβιστική υπήρξε και η ταύτιση της όσφρησης με τις έννοιες της ζωικότητας και του πρωτογονισμού που χαρακτήρισε την επιστημονική και φιλοσοφική σκέψη του Διαφωτισμού. Ακολουθώντας και τροφοδοτώντας τον ιατρικό λόγο της εποχής, η επικρατούσα άποψη στα τέλη του 18^{ου} αιώνα ότι η όσφρηση δεν αποτελεί σημαντικό μέσο πρόσληψης της γνώσης, ούτε μπορεί να προσφέρει αισθητική απόλαυση, συμπληρώθηκε έναν αιώνα αργότερα από τις επιστημονικές και ψυχολογικές θεωρίες περί εξελικτικής και πολιτισμικής προόδου της κοινωνίας. Ήταν τότε που η όσφρηση καταχωρήθηκε ως μία από τις αισθήσεις που ο άνθρωπος όφειλε να καταστείλει ώστε να εξελιχθεί και να θεωρηθεί «πολιτισμένος» (Classen, Howes και Synnott 2006: 109-10), και φυσικοποιήθηκε ως χαρακτηριστικό που βρίσκεται πιο κοντά στο ζωικό από ότι στο ανθρώπινο είδος. Από τη στιγμή, άλλωστε, που ήταν προορισμένος να βαδίζει όρθιος και να ανακαλύπτει την τροφή του από απόσταση και μέσω της όρασης, η συγκεκριμένη αίσθηση έχανε τη μοναδική αξία που της είχε αποδοθεί ως εργαλείου επιβίωσης. Υπό αυτό το πρίσμα, η καλλιέργεια και η χρήση της όσφρησης θεωρήθηκαν «έλλειψη λεπτότητας και άγνοια καλών τρόπων», που δεν αποκάλυπταν μόνο «μια βασική αποτυχία στο επίπεδο της κοινωνικής εκπαίδευσης» του ανθρώπου (Corbin 1986: 6-7), αλλά που τον έκαναν, επιπλέον, να επιστρέφει στην πρότερη κατάσταση της αγριότητας και της έλλειψης πολιτισμού. Αυτή ήταν η συλλογιστική γύρω από την οποία κινήθηκαν και ανθρωπολογικές μελέτες της περιόδου εκείνης σχετικά με τις αισθητηριακές συνήθειες και πρακτικές των μη-δυτικών κοινωνιών: αναπαράγοντας και γενικεύοντας το φαύλο κύκλο σύνδεσης της όσφρησης με τον πρωτογονισμό, συμπέραιναν ότι «η αυξημένη οσφρητική συνείδηση των μη ευρωπαϊκών πολιτισμών ήταν ένα επιπλέον δείγμα της χαμηλότερης θέσης

¹⁴² Οι ίδιες αισθητηριακές διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών αναφέρεται από την Classen (1998) ότι ίσχυαν και κατά την περίοδο πριν το Διαφωτισμό.

που κατείχαν στην [ανθρώπινη] εξελικτική κλίμακα» (Classen 1997: 404-405, Classen, Howes και Synnott 2006: 111-2).

Όραση και μη οπτικές αισθήσεις, ή κατασκευάζοντας την αισθητηριακή διαφορά ως Ετερότητα

Ακολουθώντας, λοιπόν, τα βήματα των φυσικών επιστημών για να προσδώσει στην έρευνα και τη θεωρία της το κύρος της αντικειμενικότητας και του ορθολογισμού που απαιτούνταν ώστε να αποκτήσει το δικό της μερίδιο στον επιστημονικό χώρο (Fabian 1983), η νεοσύστατη κοινωνική ανθρωπολογία των τελών του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα, αναζήτησε, μεταξύ άλλων, ενδείξεις της «άγριας αισθητηριακότητας» των μη-Ευρωπαίων που θα αποδείκνυαν κατά τρόπο ποσοτικό και βιολογικό την ταύτισή τους με το σώμα και τις «πρωτόγονες» ή «ζωικές» αισθήσεις της αφής, της γεύσης και της όσφρησης (Howes 2003: 4-5). Η συγκρότηση της ανθρωπολογίας των αισθήσεων βασίζεται στην αμφιβήτηση αυτής ακριβώς της αντίληψης. Όπως τονίζει η Classen, οι αισθήσεις χρειάζεται να προσεγγιστούν ως κοινωνικά κατασκευασμένες, και όχι απλά ως βιολογικές και αμετάβλητες διεργασίες για τη συλλογή δεδομένων (1993: 1-2, 1997: 402). Η παραδοχή αυτή, αλλά και η πολιτισμική σχετικοποίηση της αισθητηριακότητας και της αντίληψης που συνεπάγεται, συγκρότησαν το θεωρητικό πυρήνα για την αποδόμηση της δυτικής οπτικής κυριαρχίας που κυρίως απασχόλησε την ανθρωπολογία των αισθήσεων: η συγκριτική διερεύνηση των διαφορετικών αισθητηριακών εμπειριών και η ερμηνεία για το πώς αυτές δομούνται σύμφωνα με τους όρους του κάθε πολιτισμού προϋπέθεταν την αναγνώριση των οπτικοκεντρικών προκαταλήψεων της δυτικής επιστήμης, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που παραδοσιακά βαραίνουν την ανθρωπολογική θεωρία και έρευνα.¹⁴³ Στο πλαίσιο ενός τέτοιου αναστοχασμού, η εστίαση στις «μη οπτικές αισθήσεις» (non visual senses) – όπως ομαδοποιήθηκαν η ακοή, η αφή, η γεύση και η όσφρηση – κρίθηκε απαραίτητη. Ήταν αυτές που αποτέλεσαν το ιδιαίτερο αντικείμενο των θεωρητικών αναζητήσεων

¹⁴³ Σχετικά με τις επιστημολογικές αναθεωρήσεις που είναι αναγκαίο να πραγματοποιήσει η κοινωνική ανθρωπολογία ώστε οι ερευνητές της «να ανοίξουν τις αισθήσεις τους στους κόσμους των άλλων» και να τους αναπαραστήσουν με τους δικούς τους όρους και όχι με αυτούς που έχει επιβάλει ο οπτικοκεντρικά καθορισμένος τρόπος συλλογής και παραγωγής της γνώσης, βλ. Stoller 1984β, 1989. Επίσης, για το πώς η ανθρωπολογία των αισθήσεων έχει τροφοδοτήσει τις προσπάθειες της οπτικής ανθρωπολογίας να αποδώσει στα εθνογραφικά της φιλμ τις αισθητηριακές εμπειρίες των κοινωνιών ή ομάδων που κινηματογραφεί, ενίοτε και με τρόπους πέραν του οπτικο-ακουστικού, βλ. Nakamura 2013.

και της έρευνας του εν λόγω ανθρωπολογικού τομέα, με το κεντρικό ερώτημα, όπως υπογραμμίζει ο Howes, να σχηματίζεται γύρω από το πώς μπορεί να βιώνεται ο κόσμος σε πολιτισμικά συμφραζόμενα που οργανώνονται βάσει «λιγότερο οπτικών, περισσότερο ακουστικών ή οσφρητικών, γευστικών ή απτικών όρων, σε σύγκριση με αυτούς που εμείς είμαστε συνηθισμένοι» (1991: 3-6).

Η αντίθεση αυτή μεταξύ όρασης και μη οπτικών αισθήσεων δε θα μπορούσε παρά να διαμορφώσει και τα όρια του ερευνητικού πεδίου. Προϋποθέτοντας ότι οι μη δυτικές κοινωνίες αξιολογούν, ταξινομούν, συνδέουν και βιώνουν τις αισθήσεις με τρόπους ριζικά διαφορετικούς από εκείνους που επιβάλλει η οπτική κυριαρχία της σύγχρονης δυτικής σκέψης, οι άλλοτε «πρωτόγονοι» πολιτισμοί τοποθετούνταν τώρα στον αντίποδα του δυτικού οπτικοκεντρισμού, για να αποτελέσουν τον κατεξοχήν ερευνητικό προορισμό της ανθρωπολογίας των αισθήσεων. Εκεί – στον Αμαζόνιο και τη νότια Αμερική, την Αφρική και την Ωκεανία, τη νότια και ανατολική Ασία, κ.ο.κ. – μπορούσε κανείς να διερευνήσει ποια άλλη αίσθηση εκτός της όρασης αποτελεί την οργανωτική αρχή για τη δόμηση της κοινωνίας και την ιεράρχηση των σχέσεών της, πώς επενδύονται σε συμβολικό και νοηματικό επίπεδο οι μη οπτικές αισθήσεις, πώς ταξινομείται και περιγράφεται ο χώρος και ο χρόνος μέσω αυτών, πώς βιώνονται το σώμα, το φύλο, η ηλικία, ο βιολογικός κύκλος της ζωής, κ.λπ. Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε, επίσης, στο ότι η απόκτηση γνώσης δε συγκροτείται απαραίτητως γύρω από την όραση: αντίθετα, οι ήχοι, τα αγγίγματα, οι μυρωδιές ή οι γεύσεις, ανάλογα με την κοινωνία που μελετάται κάθε φορά, μπορεί να αποτελούν εξίσου ή/και πιο βασικά μέσα πληροφόρησης και φορείς πολιτισμικού νοήματος, φανερώνοντας πτυχές του κόσμου ασήμαντες σε συμφραζόμενα όπου η όραση έχει φυσικοποιηθεί ως η πιο αντικειμενική και αξιόπιστη όλων των αισθήσεων.¹⁴⁴

Προκειμένου, λοιπόν, να αποφυσικοποιήσει τις παραδοχές που έχουν στηρίξει την οπτικοποίηση της σύγχρονης δυτικής σκέψης και τον υποβιβασμό των άλλων αισθήσεων και να αποκαθλώσει την όραση από την κορυφή της αισθητηριακής ιεραρχίας, η ανθρωπολογία των αισθήσεων χρειάστηκε να «μεταβεί» στους μακρινούς τόπους των μη δυτικών κοινωνιών ή τους αλλοτινούς χρόνους της προνεωτερικής Δύσης (όπως προκύπτει, για παράδειγμα, από την πολιτισμική ιστορία της όσφρησης που έχει ήδη αναφερθεί). Εδώ βρίσκεται και το σημείο όπου το εγχείρημά

¹⁴⁴ Για μία ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα αντιπαράθεση σχετικά με τον έαν η ανθρωπολογία των αισθήσεων θα πρέπει να συνεχίσει να υπάρχει ως διακριτός ανθρωπολογικός τομέας, ή να υπαχθεί σε αυτό που έχει ονομαστεί «αισθητηριακή ανθρωπολογία» (sensory anthropology) και που προϋποθέτει μία περισσότερο διεπιστημονική προσέγγιση των αισθήσεων, βλ. Pink και Howes 2010.

της φαίνεται να χάνει την αναλυτική του δύναμη και να συναντά τους ερμηνευτικούς περιορισμούς του. Γιατί, αυτό που διαφαίνεται στην ανάγκη για απο-οικειοποίηση του οπτικοποιημένου εαυτού και για επαν-οικειοποίηση της (πολυ)αισθητηριακής ετερότητας είναι τα σχόλια του Johannes Fabian σχετικά με το βασικό ιδεολογικό τέχνασμα που χρησιμοποίησε η κοινωνική ανθρωπολογία ώστε να κατασκευάσει το αντικείμενο της έρευνάς της: την προσέγγιση των σχέσεων μεταξύ Δύσης και Ετερότητας «όχι μόνο ως διαφορά αλλά και ως απόσταση στον χώρο και τον Χρόνο» (1983: 147). Η συγκρότηση της ανθρωπολογίας ως επιστήμης, εξηγεί περαιτέρω, έχει βασιστεί στην τοποθέτηση της ζωής «εκείνων που παρατηρούνται» σε χρόνο διαφορετικό (βιολογικά προγενέστερο) από «τον Χρόνο του παρατηρητή» (όπ.π.: 25). Εν συντομία, πρόκειται για μία χρονική απόσταση που κατασκευάστηκε με όρους φυσικού εξελικτισμού (naturalized Time), από τη μία, οπτικών αναπαραστάσεων και ταξινομήσεων του χώρου, από την άλλη (spatialized Time, όπ.π.), και που συνέδεσε την πολιτισμική διαφορά, τόσο με απομακρυσμένους και αυστηρά προσδιορισμένους χώρους, όσο και με παρελθοντικά στάδια αυτού που θεωρήθηκε ως ανοδική εξέλιξη του δυτικού πολιτισμού. Σύμφυτη με μία τέτοια διαδικασία εξωτικοποίησης των άλλων κοινωνιών υπήρξε και η συγκρότησή τους ως οπτικών αντικειμένων:

[...] το αντικείμενο της ανθρωπολογίας δε θα μπορούσε να έχει κερδίσει επιστημονικό στάτους μέχρις ότου να υποστεί μία διπλή οπτική σταθεροποίηση, ως διανοητική εικόνα και ως οπτικό παράδειγμα ενός είδους γνώσης. Και οι δύο τύποι αντικειμενοποίησης βασίζονται σε απόσταση, χωρική και χρονική [...] Αυτό σημαίνει ότι ο Άλλος, ως αντικείμενο γνώσης, πρέπει να είναι διαχωρισμένος, διακριτός και κατά προτίμηση μακριά (distant) από το γνώστη (Fabian 1983: 121).¹⁴⁵

Η συστηματική αυτή τοποθέτηση του ανθρωπολογικού αντικειμένου σε έναν Χρόνο που βρίσκεται πριν από το παρόν της ανθρωπολογικής παραγωγής λόγου και γνώσης συνιστά μία άρνηση της «συγχρονίας» (coevalness, όπ.π.: 31),¹⁴⁶ γράφει ο Fabian, τονίζοντας στη συνέχεια ότι ένας τέτοιος «αλλοχρονισμός» (allochronism, όπ.π.: 32) καθιστά αδύνατη τόσο «την επικοινωνιακή διαντίδραση με τον Άλλο» στα

¹⁴⁵ Σχετικά με το πώς η πρακτική της φυσικής επιστήμης του 18^{ου} αιώνα να κατηγοριοποιεί οπτικά τον χώρο των μη δυτικών κοινωνιών και να αναπαριστά τα είδη που τον απαρτίζουν εκτός του αρχικού τους πλαισίου (γεωγραφικού, πολιτικού, πολιτισμικού, κ.λπ.) συνέβαλε στην εξωτικοποίησή τους και στην ενίσχυση του τότε αποικιοκρατικού καθεστώτος, βλ. Bleichmar 2006, έμφαση δική μου.

¹⁴⁶ Με τον επιθετικό προσδιορισμό «coeval» ο Fabian επιχειρεί να συνθέσει τις πολύ κοντινές, αλλά διαφορετικές εννοιολογικές αποδόσεις του όρου «σύγχρονος», αυτού, δηλαδή, που χρησιμοποιείται για να περιγράψει γεγονότα που συμβαίνουν, είτε στα πλαίσια του ίδιου φυσικού χρόνου (synchronous/simultaneous), είτε σε εκείνα της ίδιας χρονικής εποχής (contemporary) (1983: 31).

ίδια χρονικά πλαίσια της κάθε επιτόπιας έρευνας (όπ.π.: 148), όσο και «τη διαλογική αντιπαράθεση μεταξύ [...] των κοινωνιών» (όπ.π.: 154). Αντιθέτως, η αναγνώριση της συγχρονίας αποτελεί παράλληλα και αναγνώριση ότι αυτό που βρίσκεται σε συνθήκες ανταγωνισμού και σύγκρουσης «δεν είναι οι ίδιες κοινωνίες σε διαφορετικά στάδια εξέλιξης, αλλά διαφορετικές κοινωνίες που αντιμετωπίζουν η μία την άλλη στον ίδιο Χρόνο» (όπ.π.: 154-5).

Ανάλογη με τις παρατηρήσεις του Fabian για την καθιέρωση της επιστήμης της ανθρωπολογίας, είναι και η κριτική που μπορεί να ασκηθεί στην ενασχόλησή της με τις αισθήσεις και την τάση της να ρομαντικοποιεί το αισθητηριακό παρελθόν της σύγχρονης Δύσης, προβάλλοντάς το στις κοσμολογίες των χρονικά παράλληλων, αλλά χωροταξικά μακρινών της, μη δυτικών κοινωνιών. Ειδικότερα, το ζήτημα που προκύπτει αφορά στην κατασκευή των συγκεκριμένων πολιτισμών ως συμβόλων που συμπυκνώνουν την αντίθεση προς το σύγχρονο δυτικό οπτικοκεντρισμό και την ίδια στιγμή υπενθυμίζουν την απώλεια των πιο «πλούσιων» και «άμεσων» αισθητηριακών καταστάσεων που θα μπορούσε να βιώσει κανείς σε συνθήκες όπου δεν έχει επέλθει ο κατακερματισμός των αισθήσεων και επικρατήσει η όραση ως το πιο αντικειμενικό και αξιόπιστο εργαλείο αντίληψης. Αν, δηλαδή, η ανθρωπολογία των αισθήσεων χρειάστηκε ένα συνδετικό κρίκο μεταξύ των διαφορετικών αυτών κοινωνιών για να συγκροτήσει το πεδίο όπου επρόκειτο να εξασκήσει την ερευνητική της ευαισθησία και να αναπροσαρμόσει το αναλυτικό της βλέμμα, αυτός βρέθηκε στη νοσταλγική αναζήτηση του δικού της παρελθόντος: οι μη δυτικοί και απομακρυσμένοι πολιτισμοί εντοπίστηκαν για να συμβολίσουν και να φέρουν πιο «κοντά» αισθητηριακές εμπειρίες παρόμοιες – ως προς τον πλουραλισμό και την αυθεντικότητα και όχι την εννοιολόγηση – με εκείνες που συνήθιζε να απολαμβάνει και η Δύση, αλλά που έχασε από την εποχή της νεωτερικότητας και την επικράτηση της ορθολογικής σκέψης και μετά.¹⁴⁷

Εξωτικοποιώντας, λοιπόν, την έννοια της αισθητηριακής αντίληψης στη βάση μίας τέτοιας πολιτισμικής συμβολοποίησης,¹⁴⁸ η ανθρωπολογία των αισθήσεων παρέλειψε σε μεγάλο βαθμό να θίξει ζητήματα που άπτονται της ίδιας της κοινωνικής συγκρότησης των αισθήσεων. Έτσι, το πώς σχηματίζονται οι μεταξύ τους σχέσεις και

¹⁴⁷ Εστιάζοντας το βιβλίο της *The Color of Angels* στην περιγραφή της «χαμένης» αισθητηριακότητας της προμοντέρνας Ευρώπης, η Classen (1998) αναλύει ζητήματα που αφορούν στην εννοιολόγηση του κόσμου γενικά, του φύλου και της αισθητικής ειδικότερα.

¹⁴⁸ Κατά τον Fabian, το σύμβολο μπορεί να αποτελέσει εργαλείο ομογενοποίησης, καθώς έχει τη δυνατότητα να οπτικοποιεί το ερευνητικό αντικείμενο και να δημιουργεί την απαιτούμενη χρονική απόσταση μεταξύ αυτού και του υποκειμένου του ανθρωπολογικού λόγου (1983: 124).

δομείται στις λεπτομέρειές του το κάθε αισθητηριακό σύστημα, ή, αλλιώς, το πώς εγκαθιδρύεται η κυριαρχία αυτής της αίσθησης και ο αποκλεισμός κάποιας άλλης για τη βίωση και νοηματοδότηση του κόσμου, αποτελούν κάποιες από τις δυναμικές και περίπλοκες διαδικασίες με τις οποίες απέφυγε να καταπιαστεί. Αντίθετα, οι κοινωνίες που μελέτησε αναπαραστάθηκαν κυρίως με όρους αισθητηριακής ομογενοποίησης και σταθερότητας, ενώ η ύπαρξη διαφορετικών αισθητηριακών ταξινομήσεων που διεκδικούν χώρο και έκφραση στα ίδια πολιτισμικά συμφραζόμενα, αν και τέθηκε σαν θέμα προς συζήτηση, τελικά δεν αναλύθηκε.¹⁴⁹ Στοχεύοντας, με άλλα λόγια, στη συγκρότηση των άλλων αισθήσεων ως φορέων πολιτισμικού νοήματος και γνώσης, οι σχετικές έρευνες διαφύλαξαν την κριτική στην αισθητηριακή κυριαρχία μόνο για την περίπτωση της σύγχρονης δυτικής όρασης και παρέβλεψαν το γεγονός ότι και οι μη οπτικές αισθήσεις δομούνται εν μέσω κοινωνικών συγκρούσεων και εντάσεων, με την έννοια ότι μπορεί να αντανakλούν τις εκάστοτε σχέσεις εξουσίας και την ίδια στιγμή να διαμορφώνουν το έδαφος για την ενεργοποίηση και εκδήλωσή τους.¹⁵⁰

Σύμφυτη με μία τέτοια διαδικασία αντικειμενοποίησης των «μη οπτικών» αισθήσεων ως Άλλων από την όραση υπήρξε και η φυσικοποίησή τους ως εγγενώς αντίθετων προς αυτήν. Αναφορικά με την όσφρηση, παραδείγματος χάρη, ο Howes επισημαίνει την υπερβατική της δύναμη να διασχίζει τα όρια (transition), λόγω της ιδιότητας των οσμών να διαχέονται στον χώρο και την ατμόσφαιρα και να συγχέονται αδιάλυτα μεταξύ τους (1991: 135-6). Παραθέτει, λοιπόν, το εξής απόσπασμα:

¹⁴⁹ Σε μεταγενέστερο έργο του ο Howes επισημαίνει ότι «οι αισθήσεις μπορεί να προσλαμβάνονται ως να βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους» (2003:48), λόγω του ότι πάντα «υπάρχουν αποκλίσεις από το κυρίαρχο αισθητηριακό μοντέλο από άτομα ή ομάδες εντός μίας κοινωνίας» (ό.π.: 54) και ότι οι ανθρωπολόγοι δε χρειάζεται να μεταβούν σε άλλες κοινωνίες για να ανακτήσουν τις χαμένες αισθήσεις τους, καθώς η Δύση «έχει σύνθετες αισθητηριακές ταξινομήσεις που επίσης αξίζουν μελέτης» (ό.π.: 56). Αν και σωστή, η θέση αυτή τελικά αποδυναμώνεται από μία άλλη παρατήρηση του Howes. Το πρόβλημα με τη θεώρηση ότι οι αισθήσεις διαθέτουν εγγενή χαρακτηριστικά, μας λέει, προκύπτει όταν αυτά «κατασκευάζονται ως καθοριστικά για τον κοινωνικό ρόλο των αισθήσεων μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών» (ό.π.: 53). Αφήνοντας, έτσι, ανεξέταστο το πώς η ίδια κοινωνία μπορεί να εννοιολογεί και να βιώνει τις αισθήσεις κατά τρόπους διαφορετικούς και συχνά αντικρουόμενους, δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι η ανάλυσή του για δύο περιοχές της Μελανησίας (έναν ακόμη μη δυτικό πολιτισμό) που περιλαμβάνει στο ίδιο βιβλίο εμμένει σε μία χαρτογράφηση και αποκρυπτογράφηση των αισθητηριακών συμβολισμών διαφόρων πλευρών της κοινωνίας, χωρίς να προβαίνει σε μία επεξεργασία των τρόπων που συγκροτούνται οι σχέσεις μεταξύ των αισθήσεων και, συνεπώς, το ίδιο το αισθητηριακό σύστημα.

¹⁵⁰ Ο τρόπος με τον οποίο η ανθρωπολογία των αισθήσεων έχει κατασκευάσει το αντικείμενο της έρευνάς της φαίνεται να συνάδει με αυτόν που η φεμινιστική θεώρηση έχει καταστήσει το σώμα ως προνομιακό τόπο προσοχής. Επιχειρώντας να τον προβληματοποιήσουν και να εκλεπτύνουν τη μελέτη του σώματος και τη χρήση της έννοιας της ενσωμάτωσης, οι Sara Ahmed και Jackie Stacey γράφουν: «το επιχείρημα ότι το 'σώμα' έχει παραληφθεί, αγνοηθεί και απαξιωθεί στην αρρενωπή σκέψη μπορεί να [το] φειτικοποιήσει, μπορεί να του επιτρέψει να εμφανιστεί σα να ήταν ένα αντικείμενο που απλά λείπει», σα μία φιγούρα που στην ενικότητά της περιλαμβάνει όλες αυτές τις κοινωνικές διαφορές που «εγκαθιδρύουν τα ίδια τα όρια που εμφανίζονται να σημαδεύουν το σώμα» και οι οποίες, ωστόσο, χρειάζεται να διερευνηθούν στην πολλαπλότητά τους (2001: 3).

Ένα χρώμα παραμένει πάντα ο φυλακισμένος μίας μορφής που περιχαρακώνει (enclosing form). αντίθετα, η οσμή ενός αντικειμένου πάντα δραπετεύει [...] Η οσμή διακρίνεται από μη-σχηματοποίηση, απροσδιοριστία και έλλειψη ξεκάθαρης περιγραφής (Gell 1977: 27, αναφέρεται στο Howes 1991: 140).

Στη ρομαντικοποιημένη αυτή θεώρηση των οσμών ως «μη μεταφράσιμων» (Howes ό.π.: 133) και της όσφρησης ως της «λιγότερο κατανοητής (articulate) μεταξύ των αισθήσεων» (ό.π.: 140) μπορεί να διακρίνει κανείς μία από τις αντιφάσεις της ανθρωπολογίας των αισθήσεων σχετικά με τη βασική της παραδοχή ότι η όραση έχει κυριαρχήσει στα πλαίσια του σύγχρονου δυτικού ορθολογισμού. Με το να τονίζει, δηλαδή, ο Howes (ό.π.: 65-70), και μαζί του οι Classen και Synnott (2006: 14), ότι η «ιδιότητα» των οσμών να διαφεύγουν της περιγραφής, του προσδιορισμού και της κατηγοριοποίησης εδράζεται στη φυσική και άμεση σύνδεση της όσφρησης με το ευρύτερο περιβάλλον και τις εσωτερικές διαδικασίες της μνήμης και του αισθήματος, αυτό που τελικά παραβλέπει είναι εκείνο που η ανθρωπολογία των αισθήσεων επιχείρησε εξ αρχής να αναδείξει και να αποδομήσει: εν προκειμένω, τις διεργασίες του οπτικοκεντρισμού που ταυτίζουν την όσφρηση με την εσωτερικότητα του εαυτού και το αίσθημα, με αποτέλεσμα να την αποκλείουν από τις νοούμενες ως πιο έλλογες και αντικειμενικές διαδικασίες της σκέψης, της αντίληψης και της γνώσης.

Με τις επισημάνσεις αυτές δεν επιδιώκω να ακυρώσω το εγχείρημα της ανθρωπολογίας των αισθήσεων, αλλά να προβληματοποιήσω τη φυσικοποίηση των «μη οπτικών» αισθητηριακών ταξινομήσεων ως πιο άμεσων και αυθεντικών σε σύγκριση με την οπτικά καθιερωμένη ιεράρχηση. Πρόκειται, άλλωστε, για το πρίσμα υπό το οποίο ερμηνεύεται και η αισθητηριακή διαφορετικότητα της τυφλότητας, με την έννοια ότι η απουσία της όρασης συνδέεται με ένα είδος «αδιαμεσολάβητης» αισθητηριακής εμπειρίας που η οπτική αντίληψη θεωρείται ότι αποκλείει εκ των προτέρων, λόγω της ταύτισής της, μεταξύ άλλων, με την πολιτισμική σύμβαση της αποστασιοποίησης. Πιο συγκεκριμένα, η θέση της Classen ότι «εμείς, οι βλέποντες μπορούμε να αρχίσουμε να μαθαίνουμε [από τους τυφλούς] πώς μπορεί να είναι να κατανοούμε τον κόσμο ως ήχο, ως οσφρητικό τοπίο ή [...] μέσω της αφής» (1998: 139), αυτή του Howes ότι εκείνο που βιώνουν τα τυφλά άτομα είναι ο «ιδιαιτερός πλούτος του μη οπτικού κόσμου» (2004: 8), ή του Oliver Sacks (που περιλαμβάνεται στο ίδιο συλλογικό έργο) ότι η τυφλότητα μας υπενθυμίζει «τους άλλους μας, βαθύτερους τρόπους αντίληψης και τη μεταξύ τους αμοιβαιότητα» (2004: 36), όλες

θέτουν την κατασκευή της απουσίας όρασης ως «έλλειψης» και «αναπηρίας» εκτός θέματος.¹⁵¹ Αντιθέτα, την παρουσιάζουν ως μία «διαφορετική» αισθητηριακότητα, ή πολυαισθητηριακότητα, που δομείται ανεξάρτητα από τις νόρμες της όρασης και τους τρόπους που αυτές ενσωματώνονται από τα ίδια τα τυφλά άτομα, παρακάμπτοντας, έτσι, και το γεγονός ότι οι αισθήσεις τους συγκροτούνται εν μέσω των σχέσεων εξουσίας που ενεργοποιούνται όταν η οπτική αναπηρία συναντάται με την αρτιμέλεια. Υπό αυτό το πρίσμα, το κριτική σχόλιο του Nils Bubandt ότι η ανθρωπολογία των αισθήσεων μελετά και αναπαριστά στα εθνογραφικά της κείμενα τις διαφορετικές αισθητηριακές ταξινομήσεις «ως καθαρά οντολογικές ιεραρχίες που μοιάζουν να είναι απλές, απολιτικές αντιστροφές των δικών μας» (1998: 71), φαίνεται να ισχύει και για την αισθητηριακή εμπειρία της τυφλότητας.

Η πρόταση για μετατόπιση της ανάλυσης της τυφλότητας από το διαχωρισμό μεταξύ όρασης και μη οπτικών αισθήσεων στους ποικίλους τρόπους με τους οποίους τα τυφλά άτομα ενσωματώνουν και σωματοποιούν κάποιες από τις ήδη υπάρχουσες οπτικοκεντρικές συμβάσεις,¹⁵² σημαίνει, επιπλέον, και μία προσπάθεια να ληφθεί υπόψιν η αμφιθυμία της ανάγκης τους για αυτονομία από τους περιορισμούς που θέτει η οπτικά συγκροτημένη κοινωνία και, συγχρόνως, για κοινωνική ένταξη και ισότιμη συμπερίληψη στις δομές της. Έτσι, αν η περιθωριοποίηση της όσφρησης από τα ίδια τα τυφλά άτομα ως μέσου βίωσης, αντίληψης και ταξινόμησης του χώρου αντανακλά την επιβολή του οπτικοκεντρισμού για «οσφρητική σιωπή» για την οποία μας μιλά η ανθρωπολογία των αισθήσεων, δεν παύει, παράλληλα, να παραπέμπει και σε μία πρακτική με την οποία επιχειρούν να διαχειριστούν την πολιτισμική έμφαση στην προσωπική, συναισθηματική και άλογη έκφραση της όσφρησης. Επιστρέφοντας στην αίσθηση της ακοής, παρόμοια είναι και η επισήμανση που μπορεί να γίνει για την ενθουσιώδη υποδοχή του smart eyes εκ μέρους των τυφλών ατόμων ως επαναστατικού εργαλείου πρόσβασης. Γιατί, μολονότι το συγκεκριμένο πρόγραμμα δεν ανταποκρινόταν στην ανάγκη τους να προσλαμβάνουν και να συγκροτούν, όπως συνηθίζουν, το χώρο βάσει των ηχητικών του λεπτομερειών, ωστόσο, η υπόσχεση να τους τον παρουσιάσει ακουστικά, αλλά με την αντιληπτική ακρίβεια που θεωρείται

¹⁵¹ Για μία παρόμοια ερμηνεία της τυφλότητας από την πλευρά της ανθρωπογεωγραφίας, βλ. Hill 1985.

¹⁵² Όπως τονίζει και η Παπαγαρουφάλη (2011), η τάση πολλών ανθρωπολόγων που μελετούν τη μεταμοσχευτική πρακτική οργάνων ή σώματος να ηθικολογούν για την απώλεια της ακεραιότητας του σώματος και να επικαλούνται τις «παλιές» αξίες των μη δυτικών κοινωνιών, ή εκείνες των δυτικών πριν τη ραγδαία ανάπτυξη της βιοτεχνολογίας, έχει σα συνέπεια την «παραγνώριση πρακτικών που δείχνουν πώς και τα μέλη μιας κοινωνίας 'συν-γράφουν' τους θεσμούς με το σώμα τους και στο σώμα τους» (όπ.π.: 33-4, έμφαση στο πρωτότυπο).

ότι το κάνει η όραση, φάνηκε να κινητοποιεί και να τροφοδοτεί την επιθυμία τους για μία πιο γραμμική αντίληψη και κίνηση στο χώρο σε σύγκριση με αυτήν που επιτυγχάνουν όταν βασίζονται στην ακοή, την αφή και το εν κινήσει σώμα τους.

Η φυσικοποίηση της ακοής ως «φυσικής» και «άμεσης» αίσθησης

Η διαμεσολαβημένη από οπτικές συμβάσεις ηχητικότητα του smart eyes δεν εξαντλεί σε καμία περίπτωση το μεγάλο εύρος της ακουστικής εμπειρίας των τυφλών ατόμων. Αποκαλύπτει, όμως, κάποιες από τις πολιτισμικές και πολιτικές διεργασίες που κάνουν το ευρύτερο ηχητικό περιβάλλον να «σιγήσει». Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι οι λεπτομέρειες των απροσδιόριστων ή συγκεκριμένων, ζωντανών ή ηχογραφημένων, ήχων, φωνών, ομιλιών, λεκτικών περιγραφών, κ.λπ., που άλλοτε αναζητά επισταμένα και άλλοτε συλλαμβάνει τυχαία η προσοχή των τυφλών ατόμων, παύουν να ακούγονται, αλλά ότι οι πολλαπλές αξιολογήσεις και ταξινομήσεις που συντελούνται στο επίπεδο της ακοής παρακάμπτονται ως μη έγκυρες μπροστά στην πολιτισμικά εγκαθιδρυμένη ισχύ της όρασης ως του πιο αξιόπιστου μέσου πρόσβασης στη γνώση και την αλήθεια – μπροστά σε μία κατασκευή, δηλαδή, την οποία αναπαράγουν τόσο το smart eyes όσο και οι διάφορες τεχνολογίες που βασίζονται σε μία παρόμοια λογική μετατροπής των οπτικών λεπτομεριών του χώρου σε ηλεκτρονική ομιλία.¹⁵³ Υπό το πρίσμα μίας τέτοιας οπτικοκεντρικής αποσύνδεσης της ακοής από την «έγκυρη» αντίληψη της πραγματικότητας μπορεί να ερμηνευθεί και η παράκαμψη του Ανδρέα ως μάρτυρα ενός περιστατικού ληστείας στο οποίο έτυχε να παρευρεθεί. Όπως αφηγείται ο ίδιος:

Είχα πάει στο [ταχυδρομικό] ταμειυτήριο σήμερα το πρωί και άκου τι έπαθα! Βγάζω χαρτάκι προτεραιότητας και περιμένω τη σειρά μου. Πριν

¹⁵³ Στην κατηγορία ομιλουσών εφαρμογών για την ανεξάρτητη πλοήγηση των τυφλών ατόμων μπορούν να περιληφθούν, επίσης, διάφορες μελέτες που έχουν εστιάσει στη δυνατότητα να συνδυαστεί η χαρτογράφηση του χώρου μέσω GPS με τις προφορικές οδηγίες που παρέχει μέσω ακουστικών ένας βλέπων (Garaj κ.ά. 2003), να περιγραφούν με τη βοήθεια ψηφιακών φωνών οι εσωτερικοί χώροι των μέσων μαζικής μεταφοράς (Marin-Lamellet και Aymond 2008) ή διαφόρων κτιρίων (Kalia κ.ά. 2010), καθώς και οι πιο πρόσφατες προσπάθειες – όπως εμπνεύστηκαν από τα «έξυπνα» γυαλιά της Google, ή «google glass», κατά την τυπική τους ονομασία (βλ. <http://www.in2life.gr/indulgence/technology/article/279758/google-glass-h-google-mas-vazei-tagyalia.html>) – να ενσωματωθούν στο σκελετό των γυαλιών που θα φορέσει ο τυφλός χρήστης ένας υπολογιστής, μία κάμερα και ένα ηχείο, τα οποία, εκτός των εγγράφων που θα «διαβάζουν», θα «καταλαβαίνουν» επιπλέον και αντικείμενα, παρέχοντας φωνητικές ή ηχητικές πληροφορίες για οπτικές λεπτομέρειες του χώρου (π.χ. το χρώμα των φαναριών, τον αριθμό του λεωφορείου που πλησιάζει, ή ακόμη την αναγνώριση κάποιου οικείου προσώπου). Βλ. σχετικά, *Καθημερινή* 10 Αυγούστου 2013 και *Το Βήμα* 19 Οκτωβρίου 2013.

από εμένα βρισκόταν κάποιος άλλος. Και πριν από εκείνον κάποιος ακόμη. Αυτός ο τελευταίος – που φορούσε καπέλο και γυαλιά, όπως μου είπαν αργότερα – με προσπέρασε και φώναξε «ληστεία!». Τρόμαξα. Δεν μπορούσα να κουνηθώ. Δεν μπορούσα να ελέγξω και τι γίνεται. Ενώ η πόρτα ήταν ακριβώς από πίσω μου και θα μπορούσα να κάνω ένα τσακ και να φύγω, δεν μπορούσα να ξέρω σε τι φάση βρισκόταν ο ληστής. Αν είχε στραμμένο το όπλο του προς το μέρος μου; [...] Μας ενημέρωσαν αργότερα ότι τον έπιασαν, αλλά μπορεί και να το είπαν έτσι για να μας ηρεμήσουν. Ήρθαν να πάρουν και καταθέσεις. Από εμένα, όμως, δεν πήραν, αν και υπάρχει νόμιμα ακουστική μαρτυρία. Καλύτερα, όμως. Πού να τρέχω τώρα.

Ο ρόλος των κρατικών θεσμών στον εκτοπισμό της τυφλότητας από τη σφαίρα του κοινωνικά διανοητού και αναγνωρίσιμου έχει ήδη συζητηθεί στα προηγούμενα κεφάλαια αναφορικά με την ιατρική αξιολόγηση και πιστοποίηση του «πραγματικού» βαθμού τύφλωσης των οπτικά αναπήρων, ώστε να τους καταβληθεί το ανάλογο προνοιακό επίδομα και να τους εκχωρηθεί το δικαίωμα στη χρήση των λοιπών προβλεπόμενων οικονομικών ελαφρύνσεων και εξαιρέσεων. Μία από τις παραμέτρους που υπογραμμίστηκε σχετικά ήταν η τάση του κράτους πρόνοιας – όπως εκφράζεται μέσω των αρμόδιων επιτροπών εξέτασης – να εκτείνει την εξουσία του βλέμματός του πέρα από το επίπεδο του νόμου και της γραφειοκρατίας, για να εστιάσει σε ό,τι νοείται ως ορατό και αδιαμφισβήτητο σημείο της τυφλότητας (όπως η χρήση του λευκού μπαστουνιού) και να κατασκευάσει την οπτική βλάβη ως μία αδιαφοροποίητη μεταξύ των τυφλών ατόμων εμπειρία απόλυτης οπτικής έλλειψης. Επισημάνθηκε, έτσι, ότι η αμφισβήτηση ενός εξεταζόμενου ατόμου ως «νόμιμα» τυφλού, και ο αποκλεισμός του από τα μέτρα της ισχύουσας προνοιακής πολιτικής που συνεπάγεται μία τέτοια απόφαση, δε συνάγεται αποκλειστικά από τις ρυθμίσεις και τις προβλέψεις των νομικών διατάξεων, αλλά στοιχειοθετείται σε μεγάλο βαθμό βάσει του ότι το σώμα, οι χειρονομίες και ο τρόπος ενεργοποίησης των αισθήσεων του οπτικοποιούν το είδος της πάθησής του ως αποκλίνον από τη στερεοτυπική ταύτιση της τύφλωσης με το απόλυτο σκοτάδι – και, άρα, την αδυναμία αντίληψης.

Σε σχέση με την εξουσία του κρατικού βλέμματος να κανονικοποιεί και να αποκλείει την τυφλότητα στο επίπεδο του σώματος και των αισθήσεων χρειάζεται να ιδωθεί και η παράτυπη απόφαση των αστυνομικών αρχών να παρακάμψουν την παρουσία του Ανδρέα ως «αυτήκοου» μάρτυρα, ως κάποιου, δηλαδή, που είναι ικανός και, επιπλέον, δικαιούται δια του νόμου να καταθέσει όσα αντιλήφθηκε να συμβαίνουν μέσω της ακοής. Το ζήτημα που τίθεται, τότε, δεν έγκειται στο ότι ο

νόμος παραβλέπεται από τα ίδια τα όργανα που είναι αρμόδια για την εφαρμογή του, αλλά στο ότι η «εξαιρέση» του Ανδρέα από το τυπικό της συλλογής πληροφοριών μέσω προφορικών καταθέσεων καθίσταται δυνατή εξαιτίας των βαθιά ριζωμένων οπτικοκεντρικών εννοιολογήσεων της αντίληψης, που αναγνωρίζουν μεγαλύτερη εγκυρότητα στα όσα θα υποστήριζε ότι παρατήρησε ένας «αυτόπτης» μάρτυρας. Αν, συνεπώς, η πολιτισμική απαξίωση της ακοής ως μέσου δόμησης και νοηματοδότησης της γύρω πραγματικότητας συνιστά έναν από τους κοινωνικούς αποκλεισμούς που υφίστανται τα τυφλά άτομα και μία από τις μορφές εκδήλωσης των πολλαπλών σχέσεων εξουσίας στις οποίες εμπλέκονται λόγω της απύσας ή ελλιπούς όρασής τους,¹⁵⁴ το ερώτημα που τίθεται αφορά στους τρόπους με τους οποίους οι παραδοχές του σύγχρονου οπτικοκεντρισμού διαμεσολαβούν τη βίωση των περιβαλλόντων ήχων και τη συγκρότηση της ακουστικής εμπειρίας τους. Οι αναστοχαστικές σκέψεις του θρησκευολόγου John Hull για τις ποιοτικές διαφορές μεταξύ οπτικής και ακουστικής αντίληψης, που άρχισε να παρατηρεί πλησιάζοντας προς την ολική απώλεια όρασης, διαμορφώνουν το πλαίσιο όπου μπορεί να τοποθετηθεί προσωρινά η συγκεκριμένη διερεύνηση και να αρθρωθούν κάποιοι πρώτοι προβληματισμοί:¹⁵⁵

[...] Ενώ ο [ακουστικός] κόσμος που με χαιρετά με αυτόν τον τρόπο [μέσω των ήχων του] είναι ενεργός, εγώ είμαι παθητικός. Δεν μπορώ να σταματήσω αυτά τα ερεθίσματα από το να με κατακλύζουν. Απλά κάθομαι εκεί. Τα πλάσματα που εκπέμπουν τον θόρυβο πρέπει να εμπλακούν σε κάποια δραστηριότητα [...] Πρέπει να πάρουν την πρωτοβουλία να μου ανακοινώσουν την παρουσία τους. Από τη δική μου πλευρά, δεν έχω καμία δύναμη να τα εξερευνήσω. Δεν μπορώ να εισχωρήσω σε αυτά, ούτε να τα ανακαλύψω χωρίς τη δική τους ενεργή συνεργασία. Πρέπει να αρθρώσουν τη φωνή τους, τον ήχο τους. Είναι επομένως ένας κόσμος που έρχεται σε μένα [...].

Η σποραδική φύση του ακουστικού κόσμου είναι ένα από τα πιο έντονα χαρακτηριστικά του. Αντίθετα, ο αντιληπτός (perceived) κόσμος είναι σταθερός και συνεχής. Ο θεατός κόσμος δεν μπορεί να ξεφύγει από τα μάτια σου [...]

Να κι ένα ακόμη χαρακτηριστικό του ακουστικού κόσμου: παραμένει ο ίδιος σε όποια κατεύθυνση κι αν γυρίσω το κεφάλι μου. Αυτό δεν ισχύει για τον προς αντίληψη (perceptible) κόσμο. Αλλάζει καθώς γυρίζω το κεφάλι μου. Νέα πράγματα έρχονται προς θέαση [...]

¹⁵⁴ Επισημαίνοντας το παράδοξο ότι, ενώ η δικαιοσύνη θεωρείται «τυφλή», οι ένορκοι θα έπρεπε να είναι βλέποντες, η Kleege αναφέρει ότι σε κάποιες πολιτείες των Η.Π.Α. τα τυφλά άτομα εξαιρούνται από το συγκεκριμένο καθήκον, λόγω της ύπαρξης στοιχείων που μπορούν να εξεταστούν μόνο μέσω της όρασης, όπως τα δακτυλικά αποτυπώματα ή ένας λεκές αίματος (1999: 25-26).

¹⁵⁵ Για άλλες καταγραφές από τυφλά άτομα σχετικά με διάφορες πλευρές της βιωματικής εμπειρίας της τυφλότητας βλ. Magee και Milligan 1995, Kleege 1999, Mickalko 1999 και Keller 2003.

ακουστικός κόσμος είναι κατά κύριο λόγο ανεξάρτητος από την κίνησή μου. Αυτό αυξάνει την αίσθηση της παθητικότητας [...] (2001: 73-4).

Οι παρατηρήσεις αυτές ως προς την παθητικότητα της ακοής και την ενεργητικότητα της όρασης, την ασυνέχεια των ήχων και τη σταθερότητα των ορατών αντικειμένων, την ομοιογένεια του ακουστικού και την πολυπρισματικότητα του οπτικού κόσμου που αναφέρει ο Hull, αποτυπώνουν ένα από τα στάδια της μακροχρόνιας και επίπονης προσπάθειάς του να προσαρμοστεί στη δεδομένη πλέον κατάσταση της ολικής τύφλωσης και να κατανοήσει τις αλλαγές που συντελούνταν στους μέχρι τότε γνώριμους τρόπους δόμησης της πραγματικότητας. Ωστόσο, η βίωση του ηχητικού περιβάλλοντος ως εγγενώς αταξινόμητου δεν μπορεί να αναχθεί στις πολλές δυσκολίες που αναπόφευκτα επιφέρει η αρχική αποδιοργάνωση των αισθήσεων όταν η όραση χάνεται οριστικά. Κάτι τέτοιο θα απέκρυπτε το γεγονός ότι οι υπάρχουσες οπτικοκεντρικές εννοιολογήσεις της ακοής ενσωματώνονται πολύ συχνά από τα ίδια τα τυφλά άτομα, διαμεσολαβώντας τις ακουστικές εμπειρίες τους: όχι μόνο κατά τη διάρκεια των προσπαθειών τους να υπερβούν τις δυσκολίες προσαρμογής που προκύπτουν από την απώλεια όρασης, αλλά και όταν πλέον έχει επιτευχθεί ένας διαφορετικός τρόπος βίωσης και ιεράρχησης των αισθήσεων.

Ο εγκλωβισμός της ακοής στις οπτικές ταξινομήσεις διαφαίνεται καταρχάς στο διαχωρισμό μεταξύ ακουστικού και αντιληπτού κόσμου που επιχειρεί ο Hull, καθώς και στο μετέπειτα ισχυρισμό του ότι «το τυφλό άτομο ζει σε έναν κόσμο κατά περίεργο τρόπο άδειο από αντικείμενα» ικανά να αποσπάσουν την αντιληπτική προσοχή του (όπ.π.: 174). Αν και εμμέσως, ο εγκλωβισμός επαναλαμβάνεται και αργότερα όταν, έχοντας πλέον εκτιμήσει «τους ήχους ως ήχους, και όχι ως ενδείξεις εικόνων» (όπ.π.: 178), διαπιστώνει ότι είναι αυτοί τελικά – και όχι τα οπτικά ερεθίσματα – που, μέσω της συνεχούς παρουσίας τους, συγκροτούν «το θεμελιώδες στήριγμα του περιβάλλοντος», τοποθετώντας «πάντα το νου σε ένα συσχετισμό με τον γύρω κόσμο» (όπ.π.: 185). Ο σταδιακός αυτός υποβιβασμός της όρασης υπήρξε και η βάση για να καταλήξει στο γενικευτικό συμπέρασμα που θα τον βοηθούσε στο εξής να αποδεχτεί τη νέα κατάσταση της ζωής του και να ιεραρχήσει εκ νέου τις αισθήσεις του: ότι η τυφλότητα, λόγω της άμεσης σύνδεσής της – που επιτρέπει η απουσία όρασης – με την ακουστική διάσταση της γλώσσας και, άρα, τον εσωτερικό λόγο (internal speech) της σκέψης, «μπορεί να βιωθεί ως ένας εμπλουτισμός της

συνείδησης», ως μία εσωτερική διεργασία που δύσκολα προκύπτει στην κώφωση και την απουσία ήχων που την χαρακτηρίζει (όπ.π.: 186).

Το αντιληπτικό προβάδισμα έναντι της όρασης που εν τέλει αναγνωρίζει ο Hull στην ακοή – έχοντας διανύσει την προσωπική του διαδρομή από την απαξίωση της (ως μέσου πρόσληψης και οργάνωσης του κόσμου) στην εξιδανίκευσή της (ως αμεσότερα συνδεδεμένης με τις διαδικασίες συγκρότησης της σκέψης) – παραπέμπει στην «οπτικοακουστική λιτανεία» (audiovisual litany) που ο θεωρητικός στις σπουδές ήχου (sound studies) Jonathan Sterne (2012: 9) εισάγει ως όρο για να συνοψίσει και, συγχρόνως, να αμφισβητήσει όλες εκείνες τις στερεότυπες ιδιότητες με τις οποίες έχει επιφορτιστεί η ακοή, ώστε να αντισταθμιστεί η κυριαρχία της όρασης. Ο κατάλογος που παραθέτει είναι εκτενής, αλλά οι βασικές αντιθέσεις ανάμεσα στις δύο αισθήσεις μπορούν να συμπεκνωθούν στα εξής: η ακοή είναι σφαιρική, υποκειμενική και στη διάθεση των ήχων που έρχονται αδιακρίτως προς αυτήν, ενώ η οπτική αντίληψη χαρακτηρίζεται από γραμμικότητα και αντικειμενικότητα, καθώς και από την τάση της να κατευθύνεται προς ό,τι επιχειρεί να προσλάβει· η ακοή παρέχει πρόσβαση στο εσωτερικό των πραγμάτων και του κόσμου, ερχόμενη σε φυσική επαφή (physical contact) με τις εξωτερικές τους εκφάνσεις, ενώ η όραση περιορίζεται στην επιφάνειά τους, τηρώντας την απόστασή της· η ακοή συνδέεται με τη συναισθαντικότητα (affect) και το χρόνο, ενώ η όραση είναι διανοητική και σύμφυτη με τη διάσταση του χώρου, κ.ο.κ. (όπ.π.). Στην ίδια κατεύθυνση κινούνται και οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι και επιμελητές του συλλογικού τόμου *The Auditory Culture Reader* (2003), Michael Bull και Les Back. Θέτοντας τις προϋποθέσεις βάσει των οποίων θεωρούν ότι χρειάζεται να μελετηθούν οι οντολογικές, ιστορικές, πολιτισμικές, πολιτικές, κ.λπ. διαστάσεις και προεκτάσεις του ήχου και της ακοής, γράφουν:

Από τις πέντε αισθήσεις, η όραση είναι η αίσθηση που ‘απομακρύνει’ περισσότερο (the most distancing). [Στα πλαίσιά της] το υποκείμενο και το αντικείμενο ‘εμφανίζονται’ ως ξεκάθαρα [...] Ωστόσο, εάν, όπως παρατηρεί ο Επίσκοπος Berkeley, οι ήχοι είναι τόσο κοντά σε μας όσο και οι σκέψεις μας, τότε μέσω της ακοής (by listening) ίσως μπορούμε να αντιληφθούμε τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, εντός και εκτός, δημόσιου και ιδιωτικού, εντελώς διαφορετικά. Λόγω των πολλαπλών κατευθύνσεών του που περικλείουν (engulfing multi-directionality), ο ήχος θολώνει τους παραπάνω διαχωρισμούς και μας επιτρέπει να ξανασκεφτούμε τη σχέση μας με αυτούς (όπ.π.: 4-5).

Όπως είναι προφανές, η εκ των προτέρων θετική αξιολόγηση της ακοής, ως άμεσα συνδεδεμένης με τα ηχητικά χαρακτηριστικά του κόσμου, στοχεύει στο να υποβαθμίσει την οπτική αποστασιοποίηση ως τον κατεξοχήν τρόπο πρόσληψης των πραγμάτων και την ίδια στιγμή να αποκαταστήσει την αντιληπτική αξία της ακοής και των ήχων. Το πρόβλημα, ωστόσο, που προκύπτει είναι ότι η αποδόμηση της όρασης ως κυρίαρχης και της ακοής ως υποδεέστερης επιχειρείται σε αναλυτικά πλαίσια όπου η πρώτη λαμβάνεται εκ των προτέρων ως η πιο «απόμακρη» μεταξύ των αισθήσεων. Παραβλέπεται, έτσι, το γεγονός ότι η σύνδεση της όρασης με την έννοια της αποστασιοποίησης αποτέλεσε τη βασική κοινωνική κατασκευή πάνω στην οποία δομήθηκε και εγκαθιδρύθηκε, τόσο η ανωτερότητα της οπτικής αντίληψης ως αντικειμενικής και ορθολογικής, όσο και ο υποβιβασμός της ακοής ως «αστόχαστα συσσωρευτικής και αθώα ανοιχτής ακόμα και στον πιο βλαβερό [...] ήχο» (Schwartz 2003: 487). Εγκλωβίζοντας, με άλλα λόγια, τη μελέτη της ακοής στον αντίποδα της όρασης – αντί να μετατοπίζεται στο εσωτερικό της συγκρότησής της ως κυρίαρχης – αυτό που δε διερευνάται είναι οι συνθήκες και οι σχέσεις εξουσίας εντός των οποίων οι δύο αισθήσεις αλληλοσυγκροτούνται ως εγγενώς αντίθετες και άνισες μεταξύ τους. Με αυτή την έννοια, η συλλογιστική των Bull και Back συγκλίνει με όσες θεωρήσεις έχουν διαμορφώσει από κοινού το σύγχρονο νοσταλγικό λόγο περί «απώλειας της ακοής» που σκιαγραφεί ο θρησκευολόγος Leigh Eric Schmidt (2003: 41-8), ώστε να καταδείξει την κύρια αδυναμία τους: την τάση τους να αναγάγουν και να εξαντλούν την ανάλυση περί ακοής στην αναζήτηση της «αυθεντικότητας» που θεωρείται ότι χάθηκε όταν η Δύση θυσίασε τον πλούτο των ήχων της προς όφελος της όρασης.¹⁵⁶

Εστιάζοντας κατά κύριο λόγο σε θεωρητικές προσεγγίσεις που επιχειρούν να αναδείξουν την ακοή ως άμεσα συνδεδεμένη με την έννοια της πνευματικότητας (αυτής που χαρακτηρίζει τη χριστιανική θρησκεία, σύμφωνα με τον Walter Ong, ή τη μαγεία των μη εγγράμματων αφρικανικών κοινωνιών, κατά τον Marshall McLuhan) και να απαξιώσουν την όραση ως υπαίτια για την ορθολογικοποίηση των δυτικών κοινωνιών που επήλθε αρχικά με τη μετάβασή τους από την προφορικότητα (orality) στην εγγραμματοσύνη (literacy) και που επικράτησε τελικά κατά την περίοδο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού (όπ.π.: 45-47),¹⁵⁷ αυτό που επισημαίνει ο Schmidt είναι ότι

¹⁵⁶ Για μία κριτική παρουσίαση του συλλογικού τόμου των Bull και Back, βλ. Rice 2005.

¹⁵⁷ Στα πλαίσια μίας τέτοιας προσπάθειας για εξιδανίκευση της ακοής έναντι της όρασης μπορεί να τοποθετηθεί και η θεώρηση του Stoller (1984α, 1989) ότι η μαγική δύναμη που η πλειονότητα των μη δυτικών κοινωνιών αναγνωρίζει στον ήχο των λέξεων και των ιερών μουσικών οργάνων έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη στατικότητα που ενέχει η δυτική αντίληψη του κόσμου ως αντικειμένου.

η υπέρβαση του υποβιβασμού της ακοής απαιτεί κάτι άλλο από την «καρναβαλική αντιστροφή» (carnavalesque reversal) που προτείνουν τέτοια εγχειρήματα. «Ένας εκθρονισμός του ματιού και μία ανύψωση του αυτιού» διαιωνίζουν την ιεραρχική και αντιθετική σχέση μεταξύ των δύο αισθήσεων, μας λέει συγκεκριμένα, εξηγώντας στη συνέχεια ότι «η ρομαντικοποίηση της ακοής εις βάρος της όρασης» έχει εγκλωβίσει τη σύγχρονη ιστορία των αισθήσεων στο γραμμικό λόγο του οπτικοκεντρισμού, συσκοτίζοντας τις πολλαπλά διαφορετικές και ιδιαίτερα περίπλοκες σχέσεις που έχουν διαμορφωθεί μεταξύ τους (όπ.π.: 48).¹⁵⁸ Αναλόγως, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η υποτιθέμενη ικανότητα της ακοής να συνδέεται άμεσα με τον ηχητικό κόσμο καταλήγει να υποβαθμίζει την ικανότητά της να θέτει σε «απόσταση» τους ήχους «που έρχονται από παντού» και, συνεπώς, να «αντικειμενοποιεί» τις πολλαπλές και αμφίσημες σημασίες που μπορεί να φέρει το άκουσμά τους, ή να προσδιορίζει την πηγή της προέλευσής τους.

Ακουστική αποστασιοποίηση και ηχητικές νοηματοδοτήσεις

Υπό το πρίσμα της αντιληπτικής αμεσότητας με την οποία επιφορτίζεται η ακοή, η τυφλότητα δε θα μπορούσε παρά να θεωρηθεί ως η «ιδανική» συνθήκη απουσίας όρασης που εγγυάται την αδιαμεσολάβητη από οπτικοκεντρικές συμβάσεις σύνδεση της ακουστικής εμπειρίας με τις ηχητικές διαστάσεις του κόσμου και που αναδεικνύει παραδειγματικά – και κατά τρόπο παρόμοιο με την ανθρωπολογία των αισθήσεων – την πολιτισμικά παραγνωρισμένη έννοια της πολυαισθητηριακότητας.¹⁵⁹ Ακούγοντας, ωστόσο, τις αφηγήσεις των ίδιων των τυφλών ατόμων σχετικά με το πώς βιώνουν, νοηματοδοτούν και οργανώνουν τον κόσμο μέσω των ηχητικών του διαστάσεων, αυτό που προκύπτει είναι ότι η σχέση μεταξύ ακοής και τυφλότητας δομείται μέσω

¹⁵⁸ Ένα εύστοχο παράδειγμα της αισθητηριακής περιπλοκότητας που τονίζει ο Schmidt παρέχει η ανάλυση του Sterne (2001) για τις πρώτες προσπάθειες αναπαραγωγής του ήχου που σημειώθηκαν στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα. Εστιάζοντας κυρίως στην ανακάλυψη του ακουστικού φωνογράφου (ear phonograph) το 1874 και στην επιδίωξή του «να κάνει τον ήχο ορατό» (όπ.π.: 260) βάσει της αρχής ότι συνιστά «ένα αποτέλεσμα ή γεγονός που μπορεί να αναπαρασταθεί μέσω οπτικών φαινομένων» (όπ.π.: 267), ο Sterne στρέφει την προσοχή σε εκείνη την πλευρά της πολιτισμικής ιστορίας των αισθήσεων που αναδεικνύει ότι η σταδιακή μετατροπή του ήχου σε αντικείμενο πρακτικών μέτρησης και εγγραφής ήταν αναμενόμενο να συνοδευτεί και από μία ανάλογη διαδικασία αντικειμενοποίησης της ακοής.

¹⁵⁹ Χαρακτηριστική της θέσης αυτής είναι η παρατήρηση του Back ότι η αφοσίωση των τυφλών ατόμων ως οπαδών ποδοσφαίρου (ενός κατεξοχήν θεαματικού αθλήματος) αποδεικνύει την ύπαρξη «ενός αισθητηριακού τοπίου [του γηπέδου] που περιλαμβάνει πολλά περισσότερα από το στενά οπτικό» (2003: 311), καθώς και εκείνη του γεωγράφου Paul Rodaway ότι «οι τυφλοί δείχνουν μία καθαρότερη κατανόηση του ακουστικού κόσμου», λόγω του ότι «είναι ελεύθεροι από τη συνεχόμενη ροή των οπτικών πληροφοριών» που κατακλύζουν την αντίληψή μας για τον χώρο (1994: 104).

διαδικασιών που θέτουν πολλά περισσότερα ζητήματα από το ότι η όραση απουσιάζει. Αυτό δε σημαίνει ότι οι ακουστικές τους εμπειρίες συγκροτούνται ανεξάρτητα από την οπτική βλάβη και τις ιδιαιτερότητες που τη χαρακτηρίζουν κάθε φορά, αλλά ότι η επιμονή στη «φυσική» και αδιαμεσολάβηση σύνδεσή τους με τον ήχο κάνει άλλες συγκροτητικές παραμέτρους των εμπειριών αυτών από κεντρικές που είναι να μοιάζουν περιθωριακές. Μιλώντας για τις δυσκολίες του να προσλαμβάνει κανείς τον χώρο κυρίως μέσω της ακοής, ο Στέφανος τονίζει μία από αυτές:

Η προσοχή είναι συγκεντρωμένη στους θορύβους [...] Όταν δε βλέπεις, συνεχώς σκέφτεσαι και συγκεντρώνεσαι στο πώς θα πας. Το 80% το αντιλαμβάνεσαι με ήχους. Ας πούμε, όταν περπατάμε στη Βερανζέρου, το μυαλό μου είναι σ' αυτούς. Καταλαβαίνω ότι είμαστε στη δεξιά πλευρά, γιατί έχει ησυχία. Καταλαβαίνω, έτσι, ότι εκεί βρίσκονται τα μαγαζιά. Ενώ από την αριστερή, έχει φασαρία. Περνούν τα αυτοκίνητα. Μόλις βγούμε στην Γ' Σεπτεμβρίου, το καταλαβαίνω πάλι από τον ήχο, αλλά μου έρχεται και ο αέρας. Γιατί στη Βερανζέρου, λόγω των μαγαζιών, ο δρόμος είναι πιο στενός και ο αέρας λιγότερος. Όλο αυτό είναι πολύ κουραστικό. Δε γίνεται συνήθεια. Πρέπει να είσαι πάντα προσεκτικός και να μην ξεχαστείς. Έχεις πολύ άγχος για να μη χτυπήσεις. Αυτό που για κάποιον που βλέπει είναι το πιο απλό, για έναν τυφλό δεν είναι. Μόνο για να πάει και να έρθει από τη δουλειά του είναι ολόκληρος αγώνας.

Όπως έχει αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, εξαιτίας της δυσαρέσκειας που εκφράζει η βλέπουσα σύζυγός του για τη χρήση του λευκού μπαστουνιού ως χαρακτηριστικού που κάνει άμεσα ορατό το «στίγμα» της τυφλότητας, ο Στέφανος δεν έχει μάθει να κινείται εκτός του σπιτιού και του χώρου εργασίας του παρά μόνο με τη συνοδεία κάποιου βλέποντα. Ωστόσο, λόγω του ότι η συγκεκριμένη πρακτική απαιτεί την ενεργή συμμετοχή των αισθήσεων και εκ μέρους των τυφλών ατόμων, η ανάγκη για διαρκή συγκέντρωση της ακουστικής προσοχής στους περιβάλλοντες ήχους που επισημαίνει στην αφήγησή του δεν αποτελεί συνέπεια της εξάρτησής του και της έλλειψης δεξιοτήτων που συνήθως αυτή επιφέρει, αλλά μία επιτακτικότητα που επιβάλλει η ίδια η προσπάθεια να συνδυαστούν και να ταξινομηθούν σε ένα ενιαίο σύνολο όλα εκείνα (πρόσωπα, δράσεις, αντικείμενα, κ.λπ.) που απευθύνονται στην ακοή του και που του επιτρέπουν – παράλληλα με τη βοήθεια της συνοδείας – να προσανατολιστεί και να κινηθεί στον χώρο με τη μεγαλύτερη δυνατή ασφάλεια, ακρίβεια και ταχύτητα. Χωρίς να υπονοείται ότι η ακουστική συγκρότηση του χώρου μένει ανεπηρέαστη από την παρουσία του/της συνοδού, η συγκέντρωση στους ήχους που αναφέρει ο Στέφανος, εκτός από μία προσωπική αναγκαιότητα, εκφράζει και ένα

γενικότερο ζήτημα που απασχολεί την πλειονότητα των τυφλών ατόμων και που συμπεκνώνεται συχνά στο πρόβλημα του «θορύβου» ή της «φασαριάς». Αναφορικά με τη δυνατή μουσική, για παράδειγμα, ο Κώστας εξηγεί:

Δεν πάω στα πανηγύρια. Με αυτά τα μεγάφωνα που έχει δεν μπορώ ούτε να μιλήσω, αλλά ούτε και να ακούσω. Δεν μπορώ και να δω να χορεύουν. Βαριέμαι. Ο θόρυβος είναι πολύ σημαντικός. Όταν βρίσκομαι στο δρόμο και υπάρχει, ας πούμε, κάποιο κομπρεσέρ, δεν ακούω και δεν μπορώ να περπατήσω. Τυφλώνομαι.

Μία ανάλογη απώλεια της ακουστικής-ηχητικής αίσθησης του χώρου και της ικανότητάς της να προσδιορίζει τη θέση του εαυτού και του σώματος σε σχέση με αυτόν περιγράφει και η Φλώρα, όταν κάποια στιγμή βρέθηκε στο πρωτόγνωρο για την ίδια περιβάλλον του προαστιακού σιδηροδρόμου:

Στον προαστιακό έχει πολύ θόρυβο. Είχαμε πάει κάπου με μια παρέα από τη δουλειά, πολλά άτομα, γύρω στα είκοσι πέντε, και τους έκανα εντύπωση. Εγώ, που δεν κολλάω πουθενά, είχα μαζευτεί σε μία γωνία. Δεν ακούω τίποτα όταν είμαι εκεί μέσα. Φοβάμαι. Δεν καταλαβαίνω πού βρίσκομαι.¹⁶⁰

Οι αφηγήσεις αυτές συνάδουν με πολλές άλλες παρόμοιες που θεματοποιούν τη βοή της αδιάκοπης και πολλές φορές άναρχης κυκλοφορίας των οχημάτων στο δρόμο, τους εκκωφαντικούς ήχους από τη λειτουργία ηλεκτρικών εργαλείων και συσκευών, την οχλαγωγία που χαρακτηρίζει συχνά τη συγκέντρωση κάποιου πλήθους σε ανοιχτό ή κλειστό χώρο, τη βροντερή φωνή που καλύπτει το περιεχόμενο των λέξεων που θέλει να μεταφέρει, την έντονη βροχή που πέφτει πάνω στα αντικείμενα, το δυνατό άνεμο, κ.λπ. Σε αυτές τις περιπτώσεις ο θόρυβος κατακλύζει την ακοή των τυφλών ατόμων σε τέτοιο βαθμό, ώστε από ηχητική πληροφορία που επιτρέπει την αναγνώριση των αντικειμένων και τον εντοπισμό της θέσης τους στο ευρύτερο περιβάλλον να μετασχηματίζεται σε ηχητική παρεμβολή που αποσπά την προσοχή από το να στραφεί σε λιγότερο ηχηρές εκφάνσεις του κόσμου και να κατανοήσει την πηγή, την κατεύθυνση και την απόσταση από όπου αυτές μπορεί να προέρχονται.¹⁶¹

¹⁶⁰ Για μία ενδιαφέρουσα φαινομενολογική ανάλυση σχετικά πώς οι αισθητηριακές, και κυρίως ακουστικές και απτικές ανάγκες των τυφλών ατόμων, μπορεί να μετασχηματίσουν την υλικότητα, ή για την ακρίβεια, τις σχέσεις μεταξύ υλικότητας και «μη υλικότητας» των χώρων του μετρό, των Βρυξελλών εν προκειμένω, βλ. Devlieger και Strickfaden 2012.

¹⁶¹ Μία από τις ακουστικές δεξιότητες που διαθέτουν συνήθως τα τυφλά άτομα, αλλά που μπορεί να καταργηθεί προσωρινά λόγω κάποιου θορύβου, είναι η «τοποθέτηση μέσω της ηχούς» (echolocation),

Ο ρόλος του, τότε, ως μέσου που διευκολύνει τον προσανατολισμό και την κίνηση παύει να ισχύει και, είτε ως έντονος και παρατεταμένος ή αιφνίδιος ήχος, είτε ως σύνολο συγκεχυμένων και αδιάλυτων μεταξύ τους ήχων, καταχωρείται στα εμπόδια που τα τυφλά άτομα χρειάζεται να αποφύγουν ή να υπερβούν για να διασχίσουν ανεξάρτητα και με ασφάλεια τον χώρο στον οποίο βρίσκονται κάθε φορά.

Εστιάζοντας στην πλευρά του θορύβου ως χωρικού εμποδίου – και όχι ως μίας ακόμη ηχητικής εκδήλωσης που αποκαλύπτει όσα δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτά μέσω της όρασης – δεν επιδιώκω να υποβιβάσω τη λειτουργία του ως μέσου αντίληψης, αλλά να τονίσω τη σημασία της «ακουστικής αποστασιοποίησης» ως απαραίτητης συνθήκης για τη συγκρότησή του ως ακούσματος που βοηθά τα τυφλά άτομα να νοηματοδοτήσουν τον χώρο και να οργανώσουν συστηματικά την πορεία τους μέσα σε αυτόν. Επιχειρώ, έτσι, να προβληματιστώ τη θεώρηση περί άμεσης πρόσληψης των ήχων στην τυφλότητα και να στρέψω το αναλυτικό ενδιαφέρον προς όλα αυτά που μεσολαβούν τη σχέση του θορύβου με την αίσθηση της ακοής, επιτρέποντάς του – αντί ως όχληση που δυσχεραίνει την ακουστική κωδικοποίηση του χώρου – να βιωθεί ως ήχος που παραπέμπει σε συγκεκριμένα αντικείμενα ή/και σε σχέσεις και δράσεις που εξελίσσονται μεταξύ ανθρώπων και αντικειμένων. Υπό αυτό το πρίσμα, το πώς η δυνατή μουσική μετατρέπεται σε ένδειξη για τον εντοπισμό κάποιου κοντινού μέρους εστίασης ή διασκέδασης, ο μηχανικός ήχος των μέσων μαζικής μεταφοράς ή άλλων οχημάτων σε αναγγελία της επικείμενης άφιξής τους, ο θόρυβος ηλεκτρικών εργαλείων σε προειδοποίηση για την πραγματοποίηση έργων στο δρόμο, τα χειροκροτήματα και η οχλαγωγία σε εκτίμηση για το μέγεθος κάποιας δημόσιας συνάθροισης, κ.ο.κ., μπορούν να ερμηνευθούν ως ακουστικές νοηματοδοτήσεις που υποδεικνύουν ότι ο θόρυβος αποτελεί μία μόνο από τις πολλές περιπτώσεις κατά τις οποίες τα τυφλά άτομα χρειάζεται να θέσουν τον ήχο σε «απόσταση» ώστε, βάσει συγκεκριμένων κριτηρίων και μαθημένων στερεοτύπων, να τον αντιστοιχίσουν με την πηγή της προέλευσής του και να συγκεκριμενοποιήσουν τις πολλαπλές σημασίες που μπορεί να φέρει στο άκουσμά του. Πρόκειται για μία δυναμική και ρευστή διαδικασία, η πολυπλοκότητα της οποίας μπορεί να αναλυθεί εν μέρει σύμφωνα με αυτό που ο μουσικοσυνθέτης και θεωρητικός της διαντίδρασης

η αντίληψη, δηλαδή, του εξωτερικού περιβάλλοντος και ο εντοπισμός των αντικειμένων μέσα σε αυτό βάσει των ήχων που αντανακλώνται (reflected sounds) στις υλικές επιφάνειες του χώρου (Gardiner και Perkins 2005, Teng και Whitney 2011). Σε αυτήν την προσπάθεια για αντίληψη μέσω της ηχούς εντάσσεται και η συνήθεια πολλών να πλαταγίζουν τη γλώσσα τους, ώστε, με τη βοήθεια του ήχου που παράγεται, να εξερευνήσουν διάφορους κλειστούς κατά κύριο λόγο χώρους (Andersen κ.ά. 2001: 102).

ήχου και εικόνας Michel Chion ονομάζει «αιτιακή ακρόαση» (causal listening) για να εξηγήσει ότι το άκουσμα ενός ήχου αποκαλύπτει στοιχεία για την αιτία που τον παρήγαγε συμπληρωματικά της εικόνας της, όταν είναι ορατή, ή ως πρωταρχική πηγή πληροφοριών, όταν ισχύει το αντίθετο (1994: 25-7).¹⁶²

Η επιλογή της αιτιακής ακρόασης ως αναλυτικής έννοιας για το πώς τα τυφλά άτομα εννοιολογούν τους ήχους δεν έγκειται στο ότι ο Chion εξετάζει την ακοή σε συνθήκες που την καθιστούν την κύρια αίσθηση για την αντίληψη των πραγμάτων, αλλά στο ότι οι παρατηρήσεις του μπορούν να απεγκλωβίσουν την τυφλότητα από τη θεώρησή της ως φυσικά και άμεσα συνδεδεμένης με τον ήχο. Υποστηρίζοντας ότι «ένα αίτιο που δεν μπορεί να ιδωθεί μπορεί να ταυτοποιηθεί μέσω κάποιας γνώσης ή λογικής πρόγνωσης» και ότι σπάνια αναγνωρίζουμε ένα αντικείμενο «αποκλειστικά βάσει του ήχου που ακούμε εκτός συμφραζομένων» (όπ.π.: 26), ο Chion προσεγγίζει τους ήχους ως δεδομένα που η αντικειμενοποίησή τους – η συσχέτισή τους, δηλαδή, με το τι «πράγματι» μπορεί να υπάρχει «εκεί έξω» – προϋποθέτει το διαχωρισμό τους από το υποκείμενο στο οποίο απευθύνονται. Δημιουργείται, έτσι, μία απόσταση μεταξύ ακοής και ήχου,¹⁶³ η οποία χρειάζεται να ληφθεί υπόψιν και στην τυφλότητα: όχι μόνο γιατί τα τυφλά άτομα ερμηνεύουν και ταξινομούν τους ήχους βάσει έλλογων διεργασιών και συγκεκριμένων πολιτισμικών κριτηρίων, αλλά και γιατί επιτρέπει να δούμε τους τρόπους με τους οποίους η όραση, ως γραμμική προοπτική και αφήγηση, παρότι απουσιάζει, δεν παύει να διαμεσολαβεί στη συγκρότηση της ακοής ως βασικού μέσου αντίληψης. Τα λεγόμενα του Αργύρη για το πώς έχει μάθει, κατά τα τριάντα περίπου χρόνια της τυφλότητάς του (έχασε την όρασή του ξαφνικά και από κάποια ασθένεια στην εφηβεία), να αναλύει και να (ανα)συνθέτει τον χώρο μέσω των ηχητικών του λεπτομερειών παρέχουν ένα παράδειγμα χαρακτηριστικό:

¹⁶² Παρότι ο Chion ταξινομεί την αιτιακή ακρόαση ως διαφορετική από εκείνη που ενεργοποιείται για την αποκωδικοποίηση ενός μηνύματος ή μίας γλώσσας (semantic listening), ωστόσο υπογραμμίζει ότι τα δύο είδη λειτουργούν συχνά ταυτοχρόνως, το ένα συμπληρώνοντας τις πληροφορίες που παρέχει το άλλο (όπ.π.: 28). Σε αντίθεση με αυτά, τοποθετεί το τρίτο είδος ακρόασης που ονομάζει reduced listening, για να περιγράψει τη διαδικασία κατά την οποία η ακοή επικεντρώνει στα χαρακτηριστικά του ίδιου του ήχου, ανεξάρτητα από την αιτία που τον παρήγαγε και το νοήμα που αυτός μπορεί να μεταφέρει (όπ.π.: 29).

¹⁶³ Σκιαγραφώντας την ιστορία του στηθοσκοπίου κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα και την τεχνική της «διαμεσολαβημένης ακρόασης» (mediate auscultation) που εισήγαγε και εγκαθίδρυσε ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ενίσχυση του επιστημονικού κύρους της δυτικής ιατρικής, ο Sterne (2003) παρέχει ένα ενδιαφέρον παράδειγμα σχετικά με το πώς το υποκείμενο που ακούει – ο γιατρός εν προκειμένω – θέτει τους ήχους σε απόσταση ώστε να τους αντιληφθεί, να τους νοηματοδοτήσει και, συνεπώς, να τους αντικειμενοποιήσει, βάσει συγκεκριμένων κριτηρίων.

Πώς αντιλαμβάνομαι τον χώρο... Ας πούμε ότι παίρνω τα δεδομένα και τον σκιαγραφώ. Θα το σκεφτώ, όμως. Για παράδειγμα, όταν πήγαμε σε αυτή την παραλία και κάναμε μπάνιο και ήταν πολύ ωραία η θάλασσα, ε, την ψιλοσκιαγράφησα στο νου μου. Άκουσα μία βάρκα που πήγαινε από εδώ μέχρι εκεί, α, κατάλαβα πόσο περίπου θα είναι, άκουσα εκεί ότι έχει μία προκουμαία. Ή άκουγες τα αυτοκίνητα πώς περνούσαν από το δρόμο που ακολουθούσε την παραλία. Περίπου καταλάβαινες πώς πάει ο δρόμος [...] Φτιάχνω, έτσι, το τοπίο. Βλέποντάς το όμως. Τα χαλικάκια, όπως είναι ανακατεμένα. Όλα. Κανονικά. Σα να τα βλέπω.

Επαναφέροντας στην ανάλυση τη δυτική συγκρότηση του υποκειμένου ως αποστασιοποιημένου παρατηρητή και αφηγητή, η οπτικά φορτισμένη περιγραφή που χρησιμοποιεί ο Αργύρης για να εξηγήσει ότι «σκιαγραφεί το τοπίο», ταξινομώντας και οργανώνοντας τους περιβάλλοντες ήχους σε ένα γραμμικό σύνολο, υποδηλώνει μία «ακουστική εποπτεία» του χώρου η οποία του επιτρέπει να προσλαμβάνει όσα ηχούν στα πλαίσιά του (τα αντικείμενα και τους ανθρώπους εντός της παραλίας στην προκειμένη περίπτωση, τις αναμεταξύ τους σχέσεις και τις κινήσεις που συνήθως πραγματοποιούνται στα όριά της) «κανονικά» – ως έχουν και στην ολότητά τους. Θα μπορούσε, έτσι, να ισχυριστεί κανείς ότι η πολιτισμική κυριαρχία των ιδιοτήτων που έχουν αποδοθεί στην όραση (προοπτική, γραμμικότητα, αποστασιοποίηση, κ.λπ.) προσδιορίζει την ακοή των τυφλών ατόμων τόσο καθοριστικά ώστε ο ρόλος της να περιορίζεται στη λειτουργία της ως οπτικού υποκατάστατου. Τονίζοντας, ωστόσο, ότι αντιλαμβάνεται τα πράγματα που συνθέτουν τον χώρο «σα να τα βλέπει», ο Αργύρης φαίνεται να βιώνει και να νοηματοδοτεί τους ήχους με έναν τρόπο πιο περίπλοκο και δυναμικό, ο οποίος, αφενός παραπέμπει στην ανάλυση της Σερεμετάκη (1996) για τη μνήμη των αισθήσεων και αφετέρου, σε αυτή του Tilley (2012) για τη βίωση του χώρου μέσα από τη σύνδεση παροντικών και παρελθοντικών εμπειριών.

«Οι μνημονικές διαδικασίες συνυφαίνονται με την αισθητήρια τάξη με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε αντίληψη να αποτελεί μια επαν-αντίληψη», γράφει η ανθρωπολόγος (1996: 46), εννοώντας με αυτό ότι η κάθε αντίληψη δεν είναι κενή προσωπικής και πολιτισμικής ιστορίας, αλλά διαμεσολαβείται από προηγούμενες αντιλήψεις που ενσωματώνονται «στην ιστορία του σώματος και τη συναισθηματική και γνωστική ιστορία του αισθητήριου αντικειμένου» (ό.π.). Οι αισθήσεις, έτσι, συνυφαίνονται άμεσα με τον χρόνο, ενώ η ίδια η μνήμη αποτελεί τόσο ένα «αισθητήριο όργανο αυτό καθεαυτό», όσο και μία «μετα-αίσθηση [που] μεταφέρει, γεφυρώνει, διασχίζει όλες τις άλλες [αισθήσεις]» (ό.π.: 46-47). Εστιάζοντας στη βίωση του χώρου, ο Tilley τονίζει ότι «όλα τα τοπία εμπεριέχονται στους ατομικούς και κοινωνικούς χώρους της

μνήμης». Με αυτή την έννοια, η συνάντηση με έναν οικείο ή ακόμη και νέο τόπο ανακαλεί και διαμορφώνεται από παρελθούσες βιωματικές εμπειρίες. Οι δε τόποι «κατανοούνται σε σχέση με άλλους τόπους [...] αποκτούν ιστορία, ιζηματογενή στρώματα νοήματος, χάρη στις ενέργειες και τα συμβάντα που σημειώθηκαν εκεί» (2012: 237-8).

Τόσο η διασύνδεση των αισθήσεων μέσω της μνημονικής τους διάστασης που προτείνει η Σερεμετάκη, όσο και η μνημονική αντίληψη του χώρου κατά τον Tilley, έρχονται σε αντίθεση με τη συνήθη παραδοχή ότι η όραση, λόγω της κυριαρχίας της, εμποδίζει την ακοή από το να συλλάβει τον πλούτο των πληροφοριών που φέρουν οι ήχοι στο άκουσμά τους. Υπό αυτό το πρίσμα, το *σαν*, που χρησιμοποιεί ο Αργύρης για να παρομοιάσει το ακουστικό βίωμα της παραλίας με το οπτικό, εμπεριέχει παρελθούσες οπτικές αναπαραστάσεις τις οποίες αξιοποιεί όχι για να υποκαταστήσει τη χαμένη του όραση, αλλά για να συγκροτήσει τον χώρο μέσω μίας ακοής που είναι αδιάλυτα συνυφασμένη με, και όχι διαχωρισμένη από, την οπτική μνήμη. Μιλώντας για το αντιληπτικό πλεονέκτημα που του προσφέρει αυτή η εγγεγραμμένη στο σώμα γνώση συγκριτικά με τα πιο περιορισμένα, κατά την άποψή του, αισθητηριακά βιώματα που διαθέτουν τα εκ γενετής τυφλά άτομα, ο Αργύρης εξηγεί:

Εγώ τώρα ακούω το μηχανήμα που δουλεύει από κάτω [στο δρόμο]. Η σκέψη μου πάει μέχρι την μπαλκονόπορτα που είναι ανοιχτή, κοιτάζω κάτω, όπως κοιτάζα πριν και έκανα λίγο πιο πέρα για να δω αυτόν που κόβει από κάτω, στο πεζοδρόμιο, κάτω από εμένα. Ο εκ γενετής δεν θα μπορεί να το κάνει αυτό. Γιατί δεν μπορεί να καταλάβει αυτό που συμβαίνει αυτή τη στιγμή. [...] Θα καταλάβει ίσως ότι αυτός ο ήχος είναι ένας κόφτης, αλλά και πάλι δε θα ξέρει πού είναι.

Σύμφωνα με τον Αργύρη, οι οπτικές εμπειρίες που συνέλεξε κατά την περίοδο της ζωής του όταν ακόμη έβλεπε αποτελούν μία αισθητηριακή παρακαταθήκη της μνήμης χωρίς την οποία η ακουστική αντίληψή του θα υπολείπταν εκείνης της ακρίβειας που του επιτρέπει να προσλαμβάνει και να χωροθετεί με ορθότητα και ευστοχία τα αντικείμενα μέσω των ήχων τους, ή να συνδέει, όπως μου εξήγησε στη συνέχεια της ίδιας συζήτησης, τις ιδιαιτερότητες της φωνής κάποιου ατόμου με τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του προσώπου του (την περιοχή ανάμεσα στη μύτη και το στόμα, λόγου χάρη, ή ακόμη και την απόχρωση του δέρματος). Αυτό σημαίνει ότι η οπτική μνήμη δεν αποτελεί για την ακουστική εμπειρία εκείνων που κάποτε έβλεπαν ένα ουδέτερο βίωμα που ο ήχος μπορεί να ανακαλέσει. Αντιθέτως, αποτελεί μία

ενσωματωμένη, καλά φυλαγμένη, πολιτισμική γνώση η οποία φέρει μαζί της και τις συμβάσεις που καθιέρωσαν την όραση ως κυρίαρχη στη δυτική σκέψη και αντίληψη – και που εξουσιοδοτούν, εν προκειμένω, τον Αργύρη να αξιολογεί την ακουστική ικανότητα των εκ γενετής τυφλών ατόμων ως κατώτερη της δικής του. Σε αυτή τη βάση, η οπτική μνήμη αναδεικνύεται ως εσωτερική στη συγκρότηση της ακουστικής εμπειρίας των τυφλών ατόμων, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα, που ενίοτε να την κάνει να μοιάζει σα μια άλλη μορφή του «βλέπειν».

Όσα έχουν ειπωθεί μέχρι στιγμής δεν επιδιώκουν να εξομοιώσουν την ακοή των τυφλών ατόμων με την όραση των βλέπόντων, ούτε να αντικαταστήσουν τη μία αίσθηση με την άλλη. Επιχειρούν να προκαλέσουν στην αδιαμεσολάβητη, όπως θεωρείται, σχέση μεταξύ ήχου και απουσίας όρασης μία ρωγμή από την οποία θα μπορέσουν να εισχωρήσουν ηχητικές νοηματοδοτήσεις του κόσμου που δείχνουν ότι η ακουστική εμπειρία των τυφλών ατόμων συγκροτείται, μεταξύ άλλων, και μέσω καθιερωμένων οπτικοκεντρικών συμβάσεων στις οποίες έχουν εκπαιδευτεί, τόσο τα εκ γενετής τυφλά άτομα, όσο και εκείνα που έχασαν την όρασή τους κάποια στιγμή στη ζωή τους. Η τυφλότητα, τότε, παύει να αποτελεί τη «φυσική» ετερότητα της οπτικής αρτιμέλειας που εξοβελίζεται από τους κόλπους της ευρύτερης κοινωνίας ως πιο δεκτική και ευαίσθητη σε όσα ηχούν. Αντίθετα, προκύπτει ως μία αισθητηριακή διαφορετικότητα, η οποία, διεκδικώντας χώρο για να αντικειμενοποιήσει τον κόσμο μέσω των ακουστικών του διαστάσεων, κάνει να αναρωτηθούμε σχετικά με το κατά πόσο έννοιες που παραδοσιακά έχουν συνδεθεί με την όραση – της χωρικότητας, της μνήμης και της αναγνώρισης του εαυτού και του άλλου – μπορεί να αποκτήσουν διαστάσεις και να φανερώσουν σχέσεις διαφορετικές από τις οπτικά εγκαθιδρυμένες. Διαμορφώνονται, έτσι, και οι όροι για να τεθεί το ζήτημα της φωνής: όχι ως μίας ιδιαιτερότητας του προσώπου που στο άκουσμά της τα τυφλά άτομα αποκτούν το προνόμιο να εισχωρήσουν στα κρυμμένα από την εξωτερική εμφάνιση βάθη της ψυχής του, αλλά ως απαραίτητου στοιχείου για την επικοινωνία με εκείνον που μπορεί να ακουστεί, όχι όμως και να ιδωθεί. Μπορεί, έτσι, να συμπεράνει κανείς ότι η φωνή, ως ήχος και λόγος, ορίζει το αρχικό πλαίσιο για να «φιλοξενηθεί» η μη ορατή «παρουσία» του τυφλού ή βλέποντα, γνωστού ή άγνωστου Άλλου. Επιστρέφοντας στο παράδειγμα των ομιλουσών τεχνολογιών πρόσβασης, οι υπόλοιπες σελίδες του κεφαλαίου εστιάζουν στην ανάλυση αυτής της διαπίστωσης.

Η ηχητική διάσταση της φωνής ως μέσου αναγνώρισης

Όπως έχει ήδη επισημανθεί, κύριος στόχος του smart eyes δεν υπήρξε η ανάλυση και η (επανα)ταξινόμηση του χώρου μέσω των ηχητικών του εκδηλώσεων, αλλά η οργάνωσή του βάσει των οπτικών λεπτομερειών που οι εμπνευστές του ομιλούντος αυτού προγράμματος έκριναν απαραίτητο να περιγράψουν προφορικά στους τυφλούς χρήστες του, ώστε να μπορέσουν να σχεδιάσουν την πορεία που θα διένυαν μόνοι και με τη μεγαλύτερη δυνατή ασφάλεια, ακρίβεια και ταχύτητα. Τοποθετημένη σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η φωνή που συντέθηκε ηλεκτρονικά για να μεταφραστεί ο χώρος σε λέξεις και να δοθούν οι κατάλληλες προφορικές οδηγίες για τον προσανατολισμό και την πλοήγηση στα οπτικοποιημένα όριά του δε θα μπορούσε παρά να αναχθεί σε συμπλήρωμα του αισθητηριακού κενού που αφήνει η όραση όταν απουσιάζει. Θεωρούμενη, έτσι, ως ομιλία που μπορεί να ρηματοποιήσει όσα το αντιληπτικό πεδίο της τυφλότητας αδυνατεί να συλλάβει, η φωνή προκύπτει ως η καταστατική αρχή που επέτρεψε να υλοποιηθούν το smart eyes και όσες ψηφιακές εφαρμογές υπόσχονται να κωδικοποιήσουν λεκτικά τον χώρο, αλλά και να διαδοθούν μεταξύ των τυφλών ατόμων όλες εκείνες οι τεχνολογίες ή πρακτικές πρόσβασης που δημιουργήθηκαν για να μετατρέψουν το γραπτό λόγο σε προφορικό ή την εικόνα σε άκουσμα: τα σχετικά πρόσφατα ομιλούντα προγράμματα που με ηλεκτρονικά κατασκευασμένες φωνές, αλλά ανθρώπινη χροιά, «διαβάζουν» ό,τι γράφει η οθόνη των κινητών τηλεφώνων, των ηλεκτρονικών υπολογιστών και των πιο σύγχρονων «έξυπνων» συσκευών, ή των πιο «παραδοσιακών» αντικειμένων (ρολόγια χειρός, ζυγαριές, πιεσόμετρα, μετρητές σακχάρου, κ.λπ.)· τις, εδώ και έναν αιώνα περίπου, καθιερωμένες ηχογραφήσεις (κάποτε σε μπομπίνες, εν συνεχεία σε κασέτες, πλέον σε CD ή σε ηλεκτρονικά συμπιεσμένα αρχεία (mp3)) της φωνής των αναγνωστών-αφηγητών που διαβάζουν έντυπα βιβλία (σχολικά, πανεπιστημιακά, λογοτεχνικά, παιδικά, κ.λπ.) και περιοδικά, μετατρέποντάς τα σε ομιλούντα.¹⁶⁴ ή, ακόμη, την «ακουστική περιγραφή» (audio-description) που διαθέτουν κάποια θέατρα, εξασφαλίζοντας στους τυφλούς θεατές

¹⁶⁴ Αν και η χρήση των ηλεκτρονικών υπολογιστών, των κινητών τηλεφώνων, κ.λπ., για την ανάγνωση βιβλίων έχει αρχίσει να εκτοπίζει σε σημαντικό βαθμό τις ηχογραφημένες αφηγήσεις, εντούτοις οι δανειστικές βιβλιοθήκες ομιλούντων βιβλίων, ή ηχοβιβλίων (audiobooks) όπως αλλιώς ονομάζονται, παραμένουν μία σημαντική παρακαταθήκη για τον χώρο της τυφλότητας. Για επιπλέον πληροφορίες, βλ. τις επίσημες ιστοσελίδες του Φόρου Τυφλών Ελλάδος (<http://www.fte.org.gr/html/talk.htm>) και του Πανελληνίου Συνδέσμου Τυφλών (http://www.pst.gr/central.aspx?sId=95I253I710I6_46I387834), ενώ για μία από τις γνωστές ηλεκτρονικές βιβλιοθήκες ηχογραφημένων βιβλίων που διατίθενται δωρεάν στο ελληνικό διαδίκτυο, βλ. <http://www.isobitis.com/audiobooks.html>.

τους μία – γυναικεία συνήθως – φωνή που τους μεταφέρει, ζωντανά και μέσω ακουστικών, σκηνές και λεπτομέρειες του έργου που θεωρούνται αμιγώς οπτικές.¹⁶⁵

Παρότι το φάσμα των δραστηριοτήτων που καλύπτουν οι ομιλούσες αυτές τεχνολογίες και πρακτικές είναι τόσο ευρύ, ώστε ανάμεσά τους να συγκαταλέγονται και πολλές άλλες,¹⁶⁶ η συζήτηση που τις πλαισιώνει συνήθως είναι κοινή και αφορά, είτε το βαθμό στον οποίο η χρήση τους βελτιώνει την προσβασιμότητα των τυφλών ατόμων στις κοινωνικές δομές, είτε το υπερβολικό κόστος και τη χαρακτηριστική καθυστέρησή τους να συμβαδίσουν με τις τρέχουσες εξελίξεις στο τομέα της ψηφιακής τεχνολογίας (π.χ. Keating και Hadder 2010: 122). Προερχόμενες, λοιπόν, από προβληματισμούς που απασχολούν τα ίδια τα τυφλά άτομα, ή από αναλύσεις στη σχετική βιβλιογραφία, οι αναφορές στις ομιλούσες εφαρμογές άλλοτε περιορίζονται σε θέματα τεχνικής φύσεως (τη συμβατότητα, λόγου χάρη, κάποιου λογισμικού με τη λειτουργία του τάδε μοντέλου κινητού τηλεφώνου), και άλλοτε στην άσκηση κριτικής για την παράλειψη κρατικών φορέων και ιδιωτικών εταιριών να προσαρμόσουν το σχεδιασμό της εκάστοτε πολιτικής και την παραγωγή νέων προϊόντων αντίστοιχα στις αισθητηριακές ανάγκες της οπτικής αναπηρίας.¹⁶⁷ Διαμορφώνεται, έτσι, ένα πεδίο δυνατοτήτων πρόσβασης (στην ενημέρωση, την εκπαίδευση, την επικοινωνία, τη διασκέδαση, κ.ο.κ.) για τα τυφλά άτομα, το οποίο, μολονότι ιδιαίτερα σημαντικό για

¹⁶⁵ Όπως αναφέρεται στη σχετική βιβλιογραφία, οι πρώτες τεχνικές για την ακουστική περιγραφή θεατρικών παραστάσεων αναπτύχθηκαν το 1985 (Udo κ.ά. 2010: 140). Αποτελώντας αρχικά μία υπηρεσία που παρεχόταν από εθελοντές, σταδιακά μετατράπηκε σε αντικείμενο επαγγελματικής εκπαίδευσης και ενασχόλησης και προσαρμόστηκε στα πλαίσια όλο και περισσότερων χώρων του θεάματος: του γηπέδου, της όπερας, του κινηματογράφου και, τελικά, το 1994, της τηλεόρασης (O'Carroll 2001: 106). Η ιστορία σε ελληνικά συμφραζόμενα εξελίχθηκε διαφορετικά, με τα προγράμματα ακουστικής περιγραφής στο θέατρο να ξεκινούν πειραματικά το 2000 υπό την αιγίδα της Ελληνικής Εταιρίας Καλλιτεχνικών Προγραμμάτων Ατόμων Με Ειδικές Ανάγκες *Very Special Arts Hellas* και έκτοτε να εφαρμόζονται αποσπασματικά και σε ένα μικρό μόνο αριθμό παραστάσεων (για μία λίστα των συγκεκριμένων παραστάσεων μέχρι και το 2011 βλ. <http://www.vsahellas.gr/cms2/programmes/culturalprogrammes/55-programmes.html>). Το 2006 και σε τηλεοπτικό επίπεδο, η τότε Ελληνική Ραδιοτηλεόραση (ΕΡΤ) εγκαινίασε το ειδικό για ΑμεΑ ψηφιακό κανάλι *Πρίσμα+*, για να το καταργήσει έξι χρόνια αργότερα, υποσχόμενη να το εντάξει σε μία τρίωρη καθημερινή ζώνη του ευρύτερου πρόγραμματος της ΕΤ1 (βλ. σχετικά <http://www.inews.gr.com/61/ekleisan-simera-ta-psifiak-a-kanalia-tis-ert-sinespor-kai-prisma.htm>)

¹⁶⁶ Μερικές από αυτές είναι τα σύγχρονα προγράμματα αναπαραγωγής ήχου και εικόνας που, μεταξύ άλλων, εκφωνούν τους υπότιτλους ξενόγλωσσων ταινιών, διάφορες μικροσυσκευές για την ανάγνωση κειμένων (π.χ. πινακίδες δρόμων, έντυπα άρθρα, καταλόγους εστιατορίων, ετικέτες προϊόντων, κ.λπ.), που βρίσκονται στο στάδιο της πιλοτικής εφαρμογής, η φωνητική αναγγελία των στάσεων που όλο και πιο συστηματικά διαθέτουν τα μέσα μαζική μεταφοράς, ή, των ορόφων που προβλέπει η λειτουργία κάποιων ασανσέρ, κ.ο.κ.

¹⁶⁷ Όπως επισημαίνουν εκπρόσωποι του Σωματείου Ατόμων με Αναπηρία Όρασης νομού Μαγνησίας *Μαγνήτες Τυφλοί*, μόνο το 13% των τυφλών ατόμων πανελλαδικά χρησιμοποιούν τις νέες τεχνολογίες, μεταξύ των οποίων ο ηλεκτρονικός υπολογιστής. Επίσης, για μία κριτική ανάλυση σχετικά με την καθυστέρηση της σύγχρονης τεχνολογίας να προσαρμόσει τη λειτουργία των κινητών τηλεφώνων στις ανάγκες των ΑμεΑ γενικότερα και των τυφλών ατόμων πιο συγκεκριμένα, βλ. Goggin 2012.

τη διεκδίκηση και την κατοχύρωση της ισότιμης συμπερίληψης και συμμετοχής τους στην ευρύτερη κοινωνία, παραγνωρίζει ένα από τα στοιχεία που είναι κομβικά, τόσο για την ίδια την έννοια της προσβασιμότητας, όσο και για τη συγκρότηση της ακουστικής εμπειρίας στην τυφλότητα: το ρόλο της φωνής και μαζί με αυτόν το πώς τα τυφλά άτομα βιώνουν και διαχειρίζονται εκείνη την πλευρά της που μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ακουσματική» (acousmatic).

Υιοθετώντας τη συγκεκριμένη έννοια από την ανάλυση του Chion (1999) για το ρόλο του ήχου και κυρίως της φωνής στο σινεμά,¹⁶⁸ ο Mladen Dolar γράφει ότι ακουσματική «είναι απλά μία φωνή η πηγή της οποίας δεν μπορεί να ιδωθεί, μία φωνή η καταγωγή της οποίας δεν μπορεί να ταυτοποιηθεί, μία φωνή που δεν μπορεί να τοποθετηθεί» (2006: 60). Πρόκειται για μία «φωνή χωρίς σώμα», η οποία, όσο κοινότοπη κι αν έχει καταστεί σήμερα λόγω της παγκόσμιας διάδοσης των πολλών μέσων που μοιράζονται τον ακουσματικό χαρακτήρα της (γραμμόφωνο, ραδιόφωνο, τηλέφωνο, μαγνητόφωνο, κ.ο.κ.) (όπ.π.: 63), δεν παύει να είναι συνυφασμένη με μία ιδιαίτερα περίπλοκη μορφή εξουσίας. Σε αυτήν ακριβώς τη διάσταση της φωνής είναι που εστιάζει ο Dolar, όταν, παράλληλα με τον τεχνικό ορισμό της έννοιας του ακουσματικού ως «θορύβου που ακούμε χωρίς να βλέπουμε τι τον προκαλεί», μας παραπέμπει – όπως και ο Chion – και στη φιλοσοφική του καταγωγή. «Ακουσματικοί (Acousmatics) ήταν οι μαθητές του Πυθαγόρα, οι οποίοι, κρυμμένοι πίσω από μία κουρτίνα, παρακολουθούσαν [σιωπηλοί] τη διδασκαλία του για πέντε χρόνια χωρίς να μπορούν να τον δουν», μας λέει συγκεκριμένα, (όπ.π.: 61). Βασική επιδίωξη ενός τέτοιου τεχνάσματος απόκρυψης ήταν ο διαχωρισμός του πνεύματος από το σώμα: όχι μόνο για να απαλλαχθούν οι μαθητές από τους οπτικούς περισπασμούς που προκαλούν οι εκφράσεις του προσώπου, οι χειρονομίες ή όποια άλλη κίνηση του σώματος εμπεριέχει μία ομιλία μπροστά σε κοινό και, έτσι, να συγκεντρώσουν την προσοχή τους «μόνο στη φωνή και στο νόημα που προερχόταν από αυτή», αλλά, κυρίως, γιατί «ήταν η ίδια η φωνή που αποκτούσε κύρος και επιπλέον νόημα, εξαιτίας του γεγονότος ότι η πηγή της συγκαλυπτόταν» (όπ.π.: 61-2).

Σαν μία άλλη μορφή πνεύματος, λοιπόν, η αποσωματοποιημένη φωνή του δασκάλου φάνταζε «παντοδύναμη και πανταχού παρούσα» (όπ.π.) και είναι λόγω

¹⁶⁸ Όπως διευκρινίζει ο Chion, την χρήση του όρου ακουσματικός (acousmatic) καθιέρωσε πρώτος ο Γάλλος συνθέτης Pierre Schaeffer τη δεκαετία του 1950, για να περιγράψει τη φύση των ήχων που ακούγονται, αλλά που η πηγή τους δεν είναι εμφανής (1999: 18). Σύμφωνα με τον Schaeffer, η ακουσματική ακρόαση εστιάζει σε εκείνα τα χαρακτηριστικά του ήχου που συνήθως αποκρύπτονται από την ορατότητα της αιτίας του, επιτρέποντάς του, κατ' αυτόν τον τρόπο, «να αποκαλυφθεί σε όλες του τις διαστάσεις» (Chion 1994: 32).

αυτού που ο Dolar συμπεραίνει ότι η εξουσία που χαρακτηρίζει την κρυμμένη φωνή είναι δομική, μπορεί, δηλαδή, να παραχθεί από οποιοδήποτε άλλο μέσο κατορθώνει να αποκρύψει την καταγωγή της. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί συχνά η οθόνη του σινεμά ή της τηλεόρασης, εξηγεί περαιτέρω, και κυρίως οι τεχνολογίες μεταφοράς, εγγραφής ή αναπαραγωγής ήχου, οι οποίες, λειτουργώντας αρχικά ως υποκατάστατο της πηγής που δε φανερώνουν, καταλήγουν να παίρνουν τη θέση της με έναν τρόπο φυσικό και απροβλημάτιστο (όπ.π.: 62-3).¹⁶⁹ Υπό αυτό το πρίσμα μπορούν να ερμηνευθούν και όσες ομιλούσες εφαρμογές επιδιώκουν να αμβλύνουν το πρόβλημα της προσβασιμότητας που προκύπτει από την οπτική αναπηρία. Γιατί η ακουσματική φωνή που χρησιμοποιούν για να αντιστοιχίσουν άμεσα το λόγο με την εικόνα που δεν μπορεί να ιδωθεί ενέχει διαστάσεις εξουσίας που υποδεικνύουν ότι ο ρόλος της στην τυφλότητα χρειάζεται να προσεγγιστεί πέρα από τη θεώρησή της ως ακουστικού εργαλείου. Μιλώντας για το πώς το άκουσμα μιας φωνής που του απευθύνεται ξαφνικά μπορεί να φέρει μία βία παρόμοια με εκείνη ενός απροσδόκητου ή ανοίκειου αγγίγματος, ο Τάσος στρέφει την ανάλυση προς αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση:

Παρατηρώ τον τελευταίο καιρό ότι υπάρχει μία βιαιότητα. Οι άνθρωποι με αρπάζουν. Οι ταξιτζήδες, για παράδειγμα, αλλά και γενικά. Και με τον ήχο, όμως, μπορεί κανείς να σε αγγίξει βίαια. Περπατάω στο πεζοδρόμιο και απ' το πουθενά έρχεται κάποιος άγνωστος να μου μιλήσει και να μου πει ότι σε λίγο είναι ο δρόμος. Έτσι, χωρίς καμία εισαγωγή. Και του απαντάω απότομα, «ξέρω, ξέρω». Γιατί, εγώ κινούμαι από μνήμης και ακούω κιόλας τα αυτοκίνητα στον κεντρικό δρόμο. Έτσι ξαφνικά, όμως, ταραζομαι. Το jaws [ένα ομιλούν λογισμικό] που έχω στον υπολογιστή κάνει το ίδιο. Μιλάει χωρίς προειδοποίηση, γιατί είναι προγραμματισμένο να διαβάζει ό,τι γράφει η οθόνη. Εκεί, λοιπόν, που είμαι απορροφημένος διαβάζοντας κάποιο κείμενο, αυτό αρχίζει και μιλάει για να περιγράψει κάποια αναβάθμιση που κατεβαίνει από μόνη της. Ή, μπορεί να είμαι ξαπλωμένος, να έχω αφήσει τον υπολογιστή ανοιχτό στο δίπλα δωμάτιο και απροειδοποίητα να ακούσω φωνές. Τότε τρομάζω.

Με αφορμή τη συγκεκριμένη αφήγηση, αυτό που μπορεί να ειπωθεί είναι ότι ανάμεσα στην ηχογραφημένη ή ηλεκτρονικά κατασκευασμένη φωνή στην οποία βασίζονται τα ομιλούντα προγράμματα και στην πιο «άμεση» και «φυσική» που χαρακτηρίζει τις λεκτικές περιγραφές των βλεπόντων υπάρχει μία ποιοτική διαφορά

¹⁶⁹ Για τη κεντρική θέση του «φωνοκεντρισμού» (phonocentrism), δηλαδή της άμεσης σύνδεσης της φωνής με τη νοηματοδότηση της αλήθειας ως παρουσίας, στη συγκρότηση της δυτικής μεταφυσικής, βλ. Derrida 1990. Για τις αντιρρήσεις που έχει εγείρει η συγκεκριμένη ανάλυση, βλ. Cavarero 2005 και Dolar 2005.

που απαιτεί ξεχωριστές προσεγγίσεις σχετικά με το πώς η κάθε μία συγκροτεί την ακουστική εμπειρία στην τυφλότητα. Εστιάζοντας, ωστόσο, στο ότι και τα δύο είδη φωνών προέρχονται από πηγές που δεν μπορούν να ιδωθούν, η ανάλυση στρέφεται καταρχάς προς την εξουσία που ασκούν από κοινού εξαιτίας της ακουσματικής τους φύσης: την εξουσία να βλέπουν αντί αυτών που δεν μπορούν να δουν, ή καλύτερα, να αντιλαμβάνονται αντί αυτών που δε βλέπουν, και αναλόγως να υπαγορεύουν. Δημιουργείται, έτσι, ένα καθεστώς συνέργειας μεταξύ του πανοπτικού βλέμματος και της ακουσματικής φωνής, υπό το οποίο η φωνή που περιγράφει ό,τι βλέπει μοιάζει συχνά να αυτενεργεί. Να μεταφέρει, δηλαδή, με δική της πρωτοβουλία πληροφορίες που, αντί να βοηθούν, καταλήγουν να αιφνιδιάζουν δυσάρεστα και να παραβιάζουν τα προσωπικά όρια όσων δεν έχουν εξοικειωθεί ακόμη με το άκουσμά τους, ή να κάνουν τους πιο έμπειρους να δυσανασχετούν, καθώς αποσπών την προσοχή τους ως ενοχλητικοί ήχοι που προτιμότερο θα ήταν να σιγάσουν.

Μολονότι, επομένως, οι υπάρχουσες ομιλούσες τεχνολογίες και πρακτικές αποτελούν ένα από τα σημαντικά εργαλεία που τα τυφλά άτομα χρησιμοποιούν καθημερινά για να βελτιώσουν το επίπεδο της προσβασιμότητάς τους, δεν παύουν να βασίζονται σε μία φωνή που τους απευθύνεται σα να ήταν δέκτες παθητικοί.¹⁷⁰ Σε αυτήν ακριβώς την άνιση σχέση ασκεί κριτική και ένα μέρος της βιβλιογραφίας που εστιάζει στις ακουστικές περιγραφές των θεάτρων. Βασιζόμενος στην προσωπική του εμπειρία ως τυφλού θεατρόφιλου και ηθοποιού, ο Liam O'Carroll αναφέρει, λόγου χάρη, ότι μεταξύ των προβλημάτων που παρουσιάζουν,¹⁷¹ το πιο βασικό είναι ότι «ο ακροατής χάνει τον έλεγχο: το τι και πότε θα του λεχθεί αποφασίζεται από κάποιον άλλο» (2001: 106). Σύμφωνα με τον O'Carroll, αυτό δε σημαίνει ότι η πρακτική της ακουστικής περιγραφής είναι άσκοπη και ότι θα έπρεπε να καταργηθεί· άλλωστε έχει προσελκύσει σημαντικό αριθμό τυφλών ατόμων στο θέατρο και έχει αφυπνίσει την πολιτική τους συνείδηση ως προς το ζήτημα της πρόσβασης σε αυτό. Σημαίνει, όμως,

¹⁷⁰ Μία άλλη διάσταση της παθητικοποίησης των τυφλών χρηστών αναδεικνύει η συχνή παρατήρηση εκ μέρους τους ότι οι ομιλούσες τεχνολογίες πρόσβασης τους δημιουργούν νέες εξαρτήσεις από τους βλέποντες, καθώς τα ομιλούντα προγράμματα που περιλαμβάνουν δεν ανταποκρίνονται πάντα στις ανάγκες τους, με αποτέλεσμα συχνά να «χρειάζεται μάτι» (για τη μορφοποίηση κάποιου κειμένου σύμφωνα με τα οπτικά κριτήρια συγγραφής και ανάγνωσης, για την επαναφορά της φωνητικής λειτουργίας όταν για διάφορους λόγους απενεργοποιείται, για την ανάγνωση σελίδων στο διαδύκτιο που δεν είναι προσβάσιμες για άτομα με προβλήματα όρασης, κ.ο.κ.).

¹⁷¹ Μερικά από αυτά είναι η συχνή διακοπή του σήματος που μεταδίδει την περιγραφή μέσω ασύρματων ακουστικών δυσχεραίνοντας την παρακολούθησή της, η δυσάρεστη αίσθηση που μπορεί να προκαλέσει η ίδια η χρήση των ακουστικών, ο περιορισμένος χρόνος για κοινωνικοποίηση που απομένει στον τυφλό θεατή, λόγω του ότι πρέπει να βρίσκεται στη θέση του αρκετή ώρα πριν την έναρξη της παράστασης και να παραμείνει εκεί κατά τη διάρκεια του διαλείμματος, ώστε να ακούσει την εναρκτήρια περιγραφή της κάθε πράξης, κ.ά.

ότι αναπαράγει την ευρέως αποδεκτή παραδοχή πίσω από την αρχική της σύλληψη και μετέπειτα εξάπλωσή της ότι τα τυφλά άτομα μπορούν να παρακολουθήσουν μία παράσταση μόνο εφόσον έχει μεταφραστεί σε λέξεις (όπ.π.: 106-107). Θεωρώντας, έτσι, δεδομένο ότι «όσο πιο ρηματοποιημένο (verbal) το έργο, τόσο πιο προσβάσιμο», ο τρόπος με τον οποίο παρέχεται συνήθως η υπηρεσία των ακουστικών περιγραφών παρακάμπτει το γεγονός ότι είναι συχνά τα ίδια τα ηχητικά μέρη του (το προς αφήγηση κείμενο, οι διάλογοι μεταξύ των ηθοποιών, ο τρόπος εκφοράς της φωνής, διάφοροι θόρυβοι που προδίδουν σωματική κίνηση και δράση, κ.λπ.) που επιτρέπουν στα τυφλά άτομα να το αντιληφθούν στις λεπτομέρειές του (όπ.π.: 107). Το πόσο περιττές μπορεί να αποδειχθούν οι λεκτικές πληροφορίες για το οπτικό περιεχόμενο κάποιας παράστασης, όταν δεν προσθέτουν τίποτα από τα παραπάνω, αλλά αντιθέτως αποσπών την ακουστική προσοχή (όπ.π.), προκύπτει και από την παρατήρηση πολλών ότι «Οι περιγραφές είναι χαζές. Σου λένε αυτό που μπορείς να καταλάβεις και δεν ακούς και τον ηθοποιό». Ή, όπως αναφέρει η Φλώρα:

Πρόσφατα είδα το *Το Θαύμα της Άννυ Σάλιβαν*.¹⁷² Η παράσταση ήταν φανταστική, δεν έχω λόγια. Και η πιτσιρίκα που έπαιζε καταπληκτική. Το μόνο σπαστικό ήταν η περιγραφή. Στην αρχή περιγράφει τα ρούχα των ηθοποιών και το σκηνικό. Διαβάζει και το πρόγραμμα. Αυτά εντάξει. Μετά από δέκα λεπτά, όμως, το έβγαλα. Μου είπε και η κοπέλα που ήταν μαζί μου, «βγάλτο και θα σου λέω εγώ ό,τι είναι». Έκανε περιγραφή, τι να πω... σα να μιλούσε σε ηλίθιους. Ή εγώ είμαι περίεργη, δεν ξέρω. Λέει ας πούμε σε κάποια φάση ότι «τώρα είναι συγκινημένη». Τι μου το λες; Το καταλαβαίνω από τη φωνή ότι είναι συγκινημένη [...] Ή, σε μία άλλη παράσταση που είχα πάει, κάποιος πυροβολούσε και έλεγε η περιγραφή ότι «τώρα πυροβολεί». Μπορούσε, όμως, κανείς να το καταλάβει πολύ εύκολα και από τον ήχο. Από την άλλη, εξαρτάται και από το πώς τα προσλαμβάνει κανείς. Η περιγραφή μπορεί να λέει ότι το φόντο είναι μαύρο, ενώ στην πραγματικότητα να είναι γκρι.

Τόσο η αφήγηση της Φλώρας και η ανάλυση του O'Carroll σχετικά με την ωφελιμότητα της ακουστικής περιγραφής, όσο και οι εκτεταμένες συζητήσεις μεταξύ των τυφλών ατόμων για το πώς μπορούν να απενεργοποιηθεί ο ήχος των τεχνολογιών

¹⁷² Η Άννυ Σάλιβαν υπήρξε η αφοσιωμένη παιδαγωγός της Έλεν Κέλερ, ενός τυφλόκωφου κοριτσιού που στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα έμελλε να αναδειχθεί παγκοσμίως σε μία από τις σημαντικότερες προσωπικότητες του χώρου των τυφλών (για λεπτομέρειες σχετικά με τη μέθοδο εκμάθησης που εφάρμοσε η Σάλιβαν, βλ. ενδεικτικά Hitz 1906), λόγω της πανεπιστημιακής μόρφωσης που απέκτησε, των έργων που συνέγραψε και της ακτιβιστικής δράσης που ανέλαβε στα προοδευτικά κινήματα της εποχής (βλ. σχετικά Crow 2000). Γίνεται, έτσι, κατανοητό ότι μία θεατρική παράσταση για την παραδειγματική ζωή της Κέλερ και την ιδιαίτερη σχέση της με τη Σάλιβαν δε θα μπορούσε παρά να συγκαταλέγεται μεταξύ των λίγων που συνοδεύτηκαν από την υπηρεσία της ακουστικής περιγραφής.

που μιλάνε όταν είναι ενοχλητικός, ή ακόμη, η δυσφορία του Τάσου απέναντι σε εκείνες τις φωνητικές οδηγίες που έρχονται «από το πουθενά» για να του υποδείξουν το δρόμο, συνδιαμορφώνουν μια κριτική που παραπέμπει στην παρατήρηση του Dolan σχετικά με το διπλό χαρακτήρα της φωνής: «ως εξουσίας (authority) πάνω στον Άλλο και ως έκθεσης (exposure) απέναντι στον Άλλο» (2006: 80). Η αμφίσημη αυτή εννοιολόγηση είναι συνυφασμένη και με την ακοή. Έτσι, ενώ από τη μία πλευρά η συγκεκριμένη αίσθηση συνδέεται τόσο άμεσα με τη στάση της υπακοής, ώστε να θεωρείται ότι «από τη στιγμή που κάποιος ακούει, έχει ήδη αρχίσει να υπακούει» (όπ.π.: 75),¹⁷³ από την άλλη, στέκεται, επίσης, για να αξιολογήσει τα λεγόμενα αυτού που μιλάει. Ο φορέας της φωνής, εξηγεί ο Dolan, «είναι κάποιος που εκθέτει τον εαυτό του και έτσι εκτίθεται στην επίδραση της εξουσίας, η οποία δε βρίσκεται μόνο στο προνόμιο της φωνητικής εκπομπής, αλλά άπτεται του ακροατή». Η κυριαρχία, τότε, προβάλλει «όχι μόνο [με] τη μορφή της επιβλητικής φωνής, αλλά και του αυτιού» (όπ.π.: 80).¹⁷⁴ Στη βάση της διαφορετικής αυτής οπτικής γωνίας η ανάλυση της ακουσματικής φωνής στην τυφλότητα μπορεί να μεταφερθεί από την εξουσία που ασκεί στα τυφλά άτομα η πηγή παραγωγής της σε εκείνη που φαίνεται να αποκτούν τα ίδια, όταν στρέφουν την προσοχή τους προς το άκουσμά της.

Υπό αυτό το πρίσμα μπορεί να ερμηνευθεί, για παράδειγμα, η αμηχανία που αισθάνθηκα πολλές φορές, όταν χρειάστηκε να παραστώ ως εθελόντρια-συνοδός σε μία σειρά θεατρικών έργων, με σκοπό να διευκολύνω την κίνηση των τυφλών ατόμων στους εσωτερικούς χώρους του θεάτρου (στην αίθουσα παραστάσεων, στο μπαρ, στην τουαλέτα, ανάλογα με τις ανάγκες του καθενός), και να φροντίσω την εύρεση ταξί για την αναχώρησή τους. Οι οδηγίες που μου δόθηκαν ως προς τις υποχρεώσεις μου αυτές ήταν σαφείς εξ αρχής, όχι όμως και ο ρόλος που θα αναλάμβανα κατά τη διάρκεια των ίδιων των παραστάσεων, ο οποίος εν πολλοίς παρέμενε άρρητος. Υπέθεσα, έτσι – δεδομένης, επιπλέον, της απουσίας ακουστικής περιγραφής – ότι

¹⁷³ Η εμβληματική φιγούρα του ακούειν είναι αυτή του σκύλου που βρίσκεται σε στάση υπακοής, επισημαίνει ο Dolan, υπογραμμίζοντας παράλληλα ότι η ετυμολογική σχέση μεταξύ της ακοής και της υπακοής είναι χαρακτηριστική ενός μεγάλου αριθμού γλωσσών (όπ.π.: 75-6).

¹⁷⁴ Σύμφωνα με τον Jean-Luc Nancy, πριν από την τρέχουσα εννοιολόγησή του, ο γαλλικός όρος «écouter» (ουσιαστικό εκ του ρήματος écouter=ακούω) χρησιμοποιήθηκε αρχικά για να προσδιορίσει το άτομο που κατασκοπεύει και κατόπιν για να περιγράψει «έναν χώρο όπου κανείς μπορεί να ακούσει στα κρυφά». Επίσης, στο παρελθόν αποτελούσε όρο της στρατιωτικής κατασκοπείας, ενώ, πλέον, η χρήση του έχει περιοριστεί στο να δηλώνει μία μυστική τηλεφωνική συνδιάλεξη (2007: 4). Αναλόγως, ο Schmidt τονίζει ότι, πέρα από το βλέμμα της επιτήρησης, κίριο ρόλο στο πανοπτικό οικοδόμημα του Bentham διαδραμάτισε και η εγκατάσταση σωλήνων, μέσω των οποίων ο επιθεωρητής μπορούσε να κρυφακούσει τις συνομιλίες των κρατουμένων όταν συναρθρώνονταν σε μικρές ομάδες (2003: 53· επ' αυτού βλ. και Foucault 2008: 130).

αυτό που αναμενόταν από εμένα ήταν να προσέξω τα οπτικά κυρίως μέρη, ώστε να τα περιγράψω στους/στις διπλανούς/ές μου με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια και λεπτομέρεια. Το συγκεκριμένο καθήκον κάθε άλλο παρά εύκολο ήταν. Γιατί, εκτός από κάποιες ερωτήσεις που μου απευθύνονταν χαμηλόφωνα και στις οποίες απαντούσα με τον ίδιο τρόπο, υπήρξαν και πολλές στιγμές κατά τις οποίες η επιλογή για το τι χρειαζόταν να λεχθεί έμοιαζε να αφήνεται εντελώς στη δική μου κρίση. Μία προνομιακή θέση μου προσφερόταν τότε, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, που με εξουσιοδοτούσε να αξιολογώ το τι αξίζει να ρηματοποιηθεί και τι όχι, η οποία, όμως, έχανε το κύρος της κάθε φορά που η περιγραφή μου δεν έβρισκε άλλη ανταπόκριση πέρα από σιωπή ή ένα συγκαταβατικό νεύμα του κεφαλιού.¹⁷⁵ Ερμηνεύοντας τις αντιδράσεις αυτές ως διακριτική ένδειξη ενόχλησης ή/και ως έλλειψη ενδιαφέροντος απέναντι στα μάλλον «χαζά» και περιττά σχόλιά μου, η απόφαση για το αν θα έπρεπε να συνεχίσω ή να σωπάσω, εξαρτιόταν από την ένταση μιας αμφισημίας: αυτής που σχετίζεται οπωσδήποτε με το γεγονός ότι τα όρια μεταξύ του ακουστικά και του οπτικά αντιληπτού είναι συχνά δυσδιάκριτα, αλλά κυρίως με την παρατήρηση του Dolan ότι «υπάρχει μία επίδραση (effect) – ή καλύτερα ένα συναίσθημα (affect) – ντροπής που συνοδεύει τη φωνή [...] το οποίο ανήκει, όχι στην ψυχολογία», αλλά στη δύναμη του ακροατή «να αποφασίσει για τη μοίρα της φωνής και του αποστολέα της» (όπ.π.).

Αν, λοιπόν, ο δισταγμός μου να σχολιάσω μέρη των θεατρικών παραστάσεων προέκυψε ως προϊόν της εξουσίας που αποκτά το τυφλό άτομο πάνω σε αυτόν που του απευθύνεται, το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για το αίσθημα απώλειας του εαυτού που βίωσα, όταν για πρώτη φορά αντιλήφθηκα ότι ο ρόλος του συνοδού είναι συνυφασμένος, μεταξύ άλλων, με μία φωνή, η οποία δε δικαιούται να ακουστεί και επομένως να αρθρωθεί, παρά μόνο εάν πρόκειται να μιλήσει για εκείνα που ο συνοδευόμενος δεν μπορεί να δει. Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι ο συνοδός βρίσκεται εκεί μόνο για να βλέπει αντί του τυφλού ατόμου – αυτό άλλωστε εξαρτάται και από το είδος της σχέσης που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο που συμμετέχουν στην από κοινού αντίληψη των πραγμάτων, όπως εξηγώ στο επόμενο κεφάλαιο – αλλά ότι υπάρχουν στιγμές που δεν του αναγνωρίζεται άλλη θέση εκτός από εκείνη της προσφοράς υπηρεσιών. Αυτόν ακριβώς τον αποκλεισμό αντιμετώπισα κατά τους πρώτους μήνες της εργασίας μου στο σωματείο, συνοδεύοντας τη Φλώρα σε μία

¹⁷⁵ Για μία ενδιαφέρουσα ανάλυση σχετικά με την πολιτική δυνατότητα για αντίσταση στην εξουσία που ενέχει η επιτελεστική και αγωνιστική σιωπή, βλ. Athanasiou 2010.

συνάντηση ενημέρωσης σχετικά με τον αθλητισμό για άτομα με προβλήματα όρασης, όπου, εκτός από το να την οδηγήσω στον χώρο, έπρεπε, επιπλέον, να τη φέρω σε επαφή με όσους ήθελε να μιλήσει, αλλά ήταν δύσκολο να εντοπίσει. Επρόκειτο για μία πρακτική αναζήτησης απλή σε γενικές γραμμές και συνηθισμένη στη συνοδεία (με μόνη προϋπόθεση τη διακριτικότητα στην απεύθυνση, έτσι ώστε ο τυφλός άλλος να μην αιφνιδιαστεί στο άκουσμα της φωνής που τον καλεί), η οποία, όμως, στη δεδομένη συνθήκη, όπου όλοι γνωρίζονταν μεταξύ τους, ενώ εγώ δε γνώριζα κανέναν, μετατράπηκε σε μία περίπλοκη διαδικασία που έκανε τη θέση μου κάτι περισσότερο από αμήχανη.

Το βασικό πρόβλημα που προέκυψε δεν ήταν τόσο το πώς θα μπορούσα να εντοπίσω εκείνους για τους οποίους το μοναδικό στοιχείο που μου δινόταν ήταν το όνομά τους – μία δυσκολία που λυνόταν τελικά, είτε γιατί η Φλώρα με ενημέρωνε για κάποια χαρακτηριστικά της εμφάνισής τους που τύχαινε να ξέρει ότι είχαν, είτε γιατί μου επαναλάμβανε κάποια φράση που μόλις είχε εκφέρει αυτός που αναζητούσαμε – όσο το ότι θα έπρεπε να τους προσεγγίσω με μία φωνή, τη δική μου, που τους ήταν παντελώς άγνωστη. Ένα αίσθημα ανοικειότητας μου δημιουργήθηκε τότε, το οποίο εντεινόταν κάθε φορά που η Φλώρα με παρουσίαζε στους γνωστούς της «ως το κορίτσι που βοηθάει στο γραφείο» και που δεν υποχώρησε ούτε τη μοναδική στιγμή που με σύστησε σε κάποιον τυφλό άνδρα με το όνομά μου. Αντιθέτως οξύνθηκε. Γιατί ακούγοντάς τον να ρωτάει, σα να μην ήμουν παρούσα, «Ποια είναι η Έλια;» και τη Φλώρα να απαντάει για λογαριασμό μου, άρχισα να συνειδητοποιώ ότι για τους/τις παρευρισκόμενους/ες στη συνάντηση δεν ήμουν μόνο αόρατη, αλλά, επιπλέον, δεν είχα ούτε όνομα, ούτε φωνή, κανέναν ίχνος που να μαρτυρά την παρουσία μου εκεί, πέρα από αυτό της σιωπηλής συνοδού. Η ανυπαρξία μου αυτή κατέστη απόλυτη, όταν βρέθηκα εκτός του κύκλου που κάποια τυφλά άτομα, συμπεριλαμβανομένης της Φλώρας, είχαν σχηματίσει για να σχολιάσουν όσα είχαν ειπωθεί κατά τη διάρκεια της ενημέρωσης. Κοιτάζοντάς τα από μακριά, η «απόσταση» ανάμεσά μας, παρότι μπορούσε να γεφυρωθεί με λίγα μόνο βήματα εκ μέρους μου, έμοιαζε να είναι απροσπέλαστη. Η φωνή μου, αυτό, δηλαδή, που θα μου έδινε τη δυνατότητα να δηλώσω αρχικά την παρουσία μου μεταξύ τυφλών ατόμων και στη συνέχεια να «εισχωρήσω» στον κύκλο της συζήτησής τους, είχε καταργηθεί παράλληλα με το ρόλο μου ως συνοδού· προσωρινά, τουλάχιστον, μέχρι η Φλώρα να ολοκληρώσει την κουβέντα της και, αναζητώντας ξανά τη βοήθειά μου, να φωνάξει το όνομά μου.

Το όνομα, γράφει ο Derrida, στην ανάλυσή του για το παράδοξο της φιλοξενίας, «ποτέ δεν είναι καθαρά ατομικό» (2006: 31), αλλά στοιχειοθετεί «μία από τις λεπτές, ενίοτε ασύλληπτες διαφορές μεταξύ του ξένου και του απόλυτου άλλου», αυτού, δηλαδή, που μπορεί «να μην έχει όνομα και επώνυμο» (όπ.π.: 33). Το πρώτο ερώτημα που τίθεται, επομένως, στον ξένο προκειμένου να του παραχωρηθεί η φιλοξενία που ζητά αφορά στο όνομά του (όπ.π.: 35). Υπό αυτό το πρίσμα χρειάζεται να προσεγγιστεί και η ερώτηση που θέτουν συχνά τα τυφλά άτομα σε εκείνη τη φωνή που τους απευθύνεται, αλλά, ανοίκεια καθώς είναι στο άκουσμά της, δεν μπορούν να αναγνωρίσουν την πηγή από την οποία προέρχεται. «Ποιος είναι;», ρωτούν σε αυτές τις περιπτώσεις την άγνωστη φωνή, ζητώντας της κατά τρόπο άμεσο και επιτακτικό να παρουσιάσει αυτόν που τη φέρει και του οποίου μοιάζει να προηγείται. «Είμαι η Έλια», θα μπορούσα να απαντήσω, αν είχα ερωτηθεί κατά τη διάρκεια της παραπάνω συνάντησης. Αλλά και πάλι, «ποια είναι η Έλια;», θα ήταν ενδεχομένως η επόμενη αντίδραση, υποδεικνύοντας, έτσι, ότι ο ξένος – εκείνος που η παρουσία του γίνεται αντιληπτή, αλλά που η φωνή του δεν αντιστοιχεί σε κάποιο οικείο πρόσωπο – ερωτώμενος για το όνομά του (ή την ιδιότητά του, σε άλλα συμφραζόμενα), αποκτά το δικαίωμα να μιλήσει και να εκθέσει στην ακοή όσα η όραση θα επιχειρούσε να ανιχνεύσει σιωπηλά με το βλέμμα της. «Το να γνωρίζομαι με κάποιον εξαρτάται από το να γνωρίζω το όνομά του», επισημαίνει για παράδειγμα ο Hull, για να εξηγήσει ότι το όνομα συνιστά το λεκτικό στοιχείο στο οποίο τα τυφλά άτομα συνδέουν τη φωνή (αλλά και τη χειραψία) όσων συναντούν, αρχίζοντας να χτίζουν την ιστορία τους (2001: 89). Αυτό δε σημαίνει ότι η φωνή στην τυφλότητα επιφορτίζεται με το ρόλο του «ακουστικού αντίγραφου» της εικόνας,¹⁷⁶ αλλά ότι καλούμενη να απαντήσει στο ερώτημα περί του ονόματος που κοινοποιεί, εμπλέκει το μη αναγνωρίσιμο φορέα της σε μία διαδικασία ακουστικής αντικειμενοποίησης: η φωνή του υπάρχει «εκεί» για να μεταφέρει και, έτσι, να συνδεθεί με το λεκτικό περιεχόμενο του ονόματός του (ή με άλλες πληροφορίες την πλαισιώνουν) και την ίδια στιγμή να εγγράψει στη μνήμη των τυφλών ατόμων χαρακτηριστικά της (τη χροιά, τον τόνο, το βάθος, το ρυθμό, κ.ο.κ.) που την κάνουν να ηχεί διαφορετικά από όλες τις άλλες. «Η φωνή λειτουργεί κυρίως αναγνωριστικά. Για να ξέρεις ότι τώρα μιλάς με τον Τάδε», διευκρινίζει ο Κώστας, αφηγούμενος το ακόλουθο περιστατικό:

¹⁷⁶ Όπως άλλωστε υποστηρίζει ο Dolan, «δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως η αποακουσματοποίηση (desacousmatization)», με την έννοια ότι δεν μπορεί ποτέ να υπάρξει απόλυτη αντιστοιχία μεταξύ της φωνής και της εικόνας αυτού που την εκφέρει (2006: 70-71).

Τις προάλλες είχα πάει σε μία τράπεζα. Η ταμίας που με εξυπηρέτησε είχε μία φωνή πολύ γλυκιά. Βγήκε έξω να με συνοδεύσει για λίγο και εκεί που περίμενα μια πολύ λεπτή γυναίκα, ακουμπώντας το μπράτσο της και νιώθοντας το σώμα της δίπλα μου, κατάλαβα ότι ήταν τεράστια. [...] Από το άγγιγμα μπορείς να καταλάβεις αν ο άλλος είναι ψηλός ή χοντρός, αν έχει τα μαλλιά του μακριά ή κοντά. Η φωνή είναι πολύ παραπλανητική.

Ή, όπως λέει η Φλώρα:

Όταν γνωρίζω κάποιον για πρώτη φορά, δεν μπαίνω στη διαδικασία να σκεφτώ πώς είναι εμφανισιακά, πώς είναι τα μάτια του, πώς είναι εκείνο, πώς είναι τ' άλλο. Ίσως να ρωτήσω κάποιον που βλέπει, αλλά είναι κάτι που δε θα μου μείνει. Δε θα μου μείνει, δηλαδή, αν ο άλλος έχει πράσινα μάτια ή αν έχει μπλε, καφέ ή μαύρα. Αν το ρωτήσω, θα είναι στιγμιαία, ξέρεις, πώς είναι αυτός, πώς είναι εκείνος. Σημαντικό είναι η φωνή. Το πρώτο σημαντικό. Όπως για σας η πρώτη εικόνα είναι αυτό που βλέπετε, είτε μας αρέσει είτε όχι, για μας είναι η φωνή.

Αν, λοιπόν, τα τυφλά άτομα αναφέρονται συχνά στη φωνή *σα* να ήταν μία άλλη «εικόνα», δεν είναι γιατί αναζητούν άμεσες αντιστοιχίες μεταξύ του ακουστικά και του οπτικά αισθητού, αλλά γιατί είναι αυτή που τους επιτρέπει να προσεγγίσουν τον παρόντα άλλο «από μακριά», να τον γνωρίσουν ή να τον ανα-γνωρίσουν βάσει εκείνης της αίσθησης που έχει θεωρηθεί ως η πιο «απόμακρη» (distanced) μετά την όραση (Howes και Classen 1991: 275, Rodaway 1994: 89, Classen 1998: 7, 2012: 75, Bull και Back 2003: 4). Μία απόσταση παρεμβάλλεται, έτσι, στην αντιληπτική σχέση μεταξύ της ακοής και της φωνής που της απευθύνεται, η οποία περιλαμβάνει, τόσο τα στερεότυπα με τα οποία είναι επενδεδυμένη η τελευταία (η γλυκιά, γυναικεία φωνή παραπέμπει αυτόματα σε μία λεπτεπίλεπτη φιγούρα, όπως προανέφερε ο Κώστας, η νεανική σε μία ηλικία μικρότερη από την πραγματική, εκείνη που ακούγεται θηλυπρεπής σε κάποιον ομοφυλόφιλο άνδρα, κ.ο.κ.),¹⁷⁷ όσο και τις συμβάσεις της βλέπουσας κοινωνίας που καθορίζουν την επικοινωνία. Αυτές, τα τυφλά άτομα φροντίζουν στο μέτρο του δυνατού να τις επιτελούν, εξηγεί η Βάσω, έτσι ώστε η συμπεριφορά τους να μη θεωρηθεί «τυφλική»:

Το να μην κοιτάς το συνομιλητή σου είναι ένας τυφλισμός. Γιατί ο βλέπων το θεωρεί πολύ φυσιολογικό. Άμα δεν τον κοιτάς, σου λέει κάτι

¹⁷⁷ Σχετικά με την επιτελεστική διάσταση της φωνής και τις σωματικές ή έμφυλες συνδηλώσεις που φέρει στο άκουσμα της, βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση της Αλεξάνδρας Μπακαλάκη (2011) σχετικά με τις τηλεφωνικές επικοινωνίες σεξουαλικού περιεχομένου, ή, κοινώς, τα «ροζ τηλέφωνα».

έχει να μου κρύψει, κάτι γίνεται, κάτι έχει μαζί μου. Ο καημένος ο τυφλός, όμως, και ιδίως αυτός που είναι εκ γενετής, δεν τη νιώθει την ανάγκη, δεν το έχει συνηθίσει. Πρέπει να του το μάθεις αυτό, ότι έτσι πρέπει να συμπεριφέρεσαι, να κοιτάς τον άλλο. Πολλοί τυφλοί όμως, όταν μιλάνε, στρέφουν το πρόσωπό τους αλλού. Δεν το καταλαβαίνουν ότι έχουνε κάτι που δεν ανταποκρίνεται στις νόρμες. Ε, αυτό είναι ένας τυφλισμός.

Το να οφείλεις, ή καλύτερα, να πρέπει να μάθεις «να κοιτάς τον άλλο», εκείνον με τον οποίο συνομιλείς, ακόμη και όταν δεν μπορείς να τον δεις, συνιστά μία κοινωνική επιταγή, η οποία, στις συναντήσεις μεταξύ τυφλών ατόμων, χάνει την ισχύ της. Γιατί σε αυτές τις περιστάσεις, το θορυβώδες ανακάτεμα των φωνών που συνεπάγεται συνήθως η απουσία της καθιερωμένης οπτικής επαφής,¹⁷⁸ θέτει σε εκκρεμότητα όχι μόνο την οπτικοκεντρική θεώρηση ότι η επικοινωνία μεταξύ εαυτού και άλλου συντελείται στο επίπεδο των ματιών και του προσώπου, αλλά και μία από τις βασικές παραδοχές του σύγχρονου λογοκεντρισμού: τη μονομερή αναγωγή της φωνής σε μέσο μεταφοράς του λόγου.

«Εκτός του λόγου (speech), η φωνή δεν θεωρείται παρά ένα ασήμαντο περίσσευμα (insignificant leftover)», γράφει σχετικά η Adriana Cavarero (2005: 12), για να διευκρινίσει ότι, στη δυτική σκέψη, όταν δεν επιτελεί το «βοηθητικό ρόλο της εκφοράς (vocalization) των διανοητικών σημαινόμενων (mental signified)», η φωνή απαξιώνεται ως «μία εξωγλωσσική σφαίρα άσκοπων εκπομπών, που είναι σωματικά επικίνδυνες, αν όχι σαγηνευτικές ή εν μέρει ζωικές» (όπ.π.: 13).¹⁷⁹ Υπό το πρίσμα του υποβιβασμού της φωνής ως άσκοπης ή ενοχλητικής μπορούν να ερμηνευθούν και τα σχόλια δυσανασχέτησης που ακούγονται συνήθως όταν οι συνομιλίες μεταξύ των τυφλών ατόμων δεν περιορίζονται στην κατά πρόσωπο επικοινωνία, αλλά διαχέονται στον χώρο, κάνοντας τη μία φωνή να μπερδεύεται με την άλλη – εκείνη που αναζητά κάποιον, φωνάζοντας το όνομά του, ή που χαιρετίζει τους παρευρισκόμενους ώστε να δηλώσει την παρουσία του κατόχου της, με αυτή που απαντά από μακριά στα οικεία καλέσματα, φέρνοντας τα νέα της εβδομάδας, ή με την άλλη που καταφθάνει για να

¹⁷⁸ Κατά την οπτική επικοινωνία αναμένεται συνήθως από κάποιον να εντοπίσει ή να αναγνωρίσει τον άλλο σιωπηλά και από απόσταση, να διακρίνει στις χειρονομίες και τις εκφράσεις του προσώπου του αν έχει ολοκληρώσει τα λεγόμενά του, ώστε να ανταπαντήσει ή, αντιθέτα, να περιμένει, αποφεύγοντας, έτσι, να τον διακόψει ή να μιλήσει ταυτόχρονα με αυτόν.

¹⁷⁹ Σύμφωνα με την Cavarero, οι ρίζες του δυτικού λογοκεντρισμού και η αντίστοιχη απαξίωση της φωνής ανάγονται στη αριστοτελική θεώρηση ότι ο λόγος είναι «φωνή σημαντική» (phone semantike), φωνή, δηλαδή, που σηματοδοτεί. Σε αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται η βασική διαφορά του ανθρώπου από το ζώο, καθώς και η αξιολογική ιεράρχηση μεταξύ τους. Γιατί, κατά τον Αριστοτέλη, παρότι και τα ζώα έχουν φωνή, μόνο του ανθρώπου μπορεί να μιλήσει και με αυτή την έννοια να μεταφέρει κάτι άλλο από τα αισθήματα της ευχαρίστησης ή του πόνου, της κραυγής ή του ουρλιαχτού (όπ.π.: 34).

πιάσει κουβέντα χωρίς να έχει να αντιληφθεί ότι διακόπτει μία που έχει ήδη ξεκινήσει. «Το νηπιαγωγείο βγήκε εκδρομή», μπορεί, τότε, να πει κάποιος με διάθεση ειρωνείας, ή «Σκάστε, ΠΗΚΠΑ!», να φωνάξει εκνευρισμένα κάποιος άλλος, επιχειρώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, να επιβληθεί σε όσους «τυφλίζουν», όπως συχνά λένε μεταξύ τους. Γιατί οι φωνές τους, αντί να μιλούν, «θορυβούν», αποκαλύπτοντας μία «πλεονάζουσα ηχητική υλικότητα [...] που υπερβαίνει τον έναρθρο λόγο», μία «ηχητική περίσσεια» (Πανόπουλος 2006: 20), η οποία, αν και στη δυτική κοινωνία εκλαμβάνεται – όπως κάθε θόρυβος – ως έλλειψη «πολιτισμού» και πνευματικής καλλιέργειας (Bijsterveld 2003),¹⁸⁰ στο πλαίσιο της τυφλότητας μοιάζει να αυτονομείται από την κυριαρχία του λόγου και να αναλαμβάνει το ρόλο να κάνει τη φωνή να ακούγεται «μοναδική και για αυτό, από τη στιγμή που είναι οικεία, [να] μπορεί να αναγνωριστεί», όπως γράφει η Cavarero (2005: 25).¹⁸¹

Το ότι είναι πρωτίστως η ηχητική διάσταση της φωνής – και όχι ο λόγος που εκφέρει – αυτή που προσδίδει στον άλλον μία φωνητική ταυτότητα, μετατρέποντάς τον σε μία ακουστικά αναγνωρίσιμη παρουσία, προκύπτει και από την αφήγηση του Στέφανου σχετικά με το δυσάρεστο συναίσθημα που του δημιουργήθηκε, όταν κατά τη διάρκεια μιας κοινωνικής εκδήλωσης, αν και πολλά πρόσωπα του ήταν οικεία, η συνομιλία μαζί τους δε στάθηκε αρκετή για να τα αντιληφθεί:

Στην παρουσίαση που πήγα προχθές δεν ήμουν καλά ψυχολογικά. Δεν μπορούσα να καταλάβω με ποιον μιλούσα. Είχε πολλή φασαρία, μιλούσαν σιγά ή μου ψιθύριζαν στο αυτί. Κάποια στιγμή ήρθε να μου μιλήσει μία πολύ καλή μου φίλη που βρισκόταν εκεί. Εγώ, όμως, νόμισα ότι ήταν η γυναίκα που καθόταν από πίσω μου. Το κατάλαβα μόνο την επόμενη μέρα κι αυτό γιατί μου το είπε η ίδια. Αισθάνθηκα πολύ άσχημα.

Παρότι, λοιπόν, κάποιος μπορεί να έχει εγγραφεί στη μνήμη των τυφλών ατόμων ως μία γνώριμη φωνή, που στο άκουσμά της γίνεται στιγμιαία αναγνωρίσιμος, σε πολλές περιπτώσεις τα λεγόμενά του δεν επαρκούν για μία τέτοια ταυτοποίηση. Είτε γιατί το ευρύτερο περιβάλλον δυσχεραίνει τη συγκέντρωση της ακουστικής προσοχής, είτε γιατί η συνάντηση τυχαίνει να προκύψει σε συμφραζόμενα άλλα από τα συνηθισμένα,

¹⁸⁰ Ενδιαφέρον στο σημείο αυτό έχει η επισήμανση της Karin Bijsterveld ότι κεντρικό ρόλο στις καμπάνιες για μείωση του θορύβου που πραγματοποιήθηκαν στις ευρωπαϊκές και βορειοαμερικάνικες πόλεις κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα έπαιξε, μεταξύ άλλων, η οπτική αναδιοργάνωση του χώρου και της αστικής ζωής με τη βοήθεια νέων τεχνολογιών (2003: 171, 181).

¹⁸¹ Για μία επισκόπηση των εθνογραφικών ερευνών που έχουν εστιάσει στην ηχητική διάσταση της φωνής ως οργανωτικού άξονα των κοινωνιών στην Παπούα Νέας Γουϊνέας, βλ. Πανόπουλος 2006.

το γεγονός παραμένει: η φωνή που μιλάει δεν παραπέμπει σε κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο, όπως θα ήταν το αναμενόμενο, και ο οικείος άλλος γίνεται ανοίκειος, έστω και προσωρινά.¹⁸²

«Η πράξη του ομιλείν είναι σχεσιακή (relational)», υπογραμμίζει η Cavarego: πέραν του συγκεκριμένου λεκτικού νοήματος που μεταφέρει, αυτό που επικοινωνεί πρώτα και κύρια είναι «η ακουστική, εμπειρική, υλική σχεσιακότητα των μοναδικών φωνών» (όπ.π.: 12). Σα να προηγείται των λέξεων που εκφέρει, με άλλα λόγια, η φωνή απευθύνει στην ακοή των τυφλών ατόμων πρωτίστως την ηχητική της διάσταση, εκείνη την ιδιαίτερη πτυχή της που είναι απαραίτητη για να ενεργοποιηθεί η διαδικασία της αναγνώρισης και να ανακληθούν στη μνήμη τους προσώπα που είναι λιγότερο ή περισσότερο γνώριμα. Άλλες φορές πάλι, ο ήχος της φωνής, το «πώς ακούγεται ο άλλος» όπως συνηθίζουν να λένε τα τυφλά άτομα, προοικονομεί το είδος της σχέσης που θα αναπτύξουν μαζί του αν τον συναντούν για πρώτη φορά. «Μπορεί κάποια φωνή να με τραβήξει σ' έναν άνθρωπο, μπορεί κάποια άλλη να με απωθήσει», αναφέρει επ' αυτού η Φλώρα, εξηγώντας:

Δε θα απορρίψω βέβαια κάποιον επειδή δεν έχει καλή φωνή. Σαφώς άμα έχει μία υστερική φωνή, αλλά θα του δώσω χρόνο να τον ακούσω. Αλλά, ξέρεις... Μία πιο ήρεμη φωνή σίγουρα σε επηρεάζει διαφορετικά. Για παράδειγμα, άμα ακούσω μία ωραία φωνή ενός άντρα, θα επιδιώξω να με συνοδεύσει. Ακόμη και να την ξέρω τη διαδρομή, αν μου αρέσει η φωνή του, εννοείται ότι θα το επιδιώξω.

Ανεξάρτητα από το εάν ο εν δυνάμει «συνοδός» που αναφέρει η Φλώρα είναι κάποιος βλέπων ή τυφλός άνδρας (που τυχαίνει να γνωρίζει τη δεδομένη διαδρομή ή που διαθέτει κάποια εναπομείνασα όραση που διευκολύνει την κίνηση στον χώρο), αυτό που μπορεί να συμπεράνει κανείς από την αφήγησή της είναι ότι η φωνή, εκτός του λόγου, μοιάζει να προηγείται και του αγγίγματος: όχι μόνο γιατί μπορεί να πυροδοτήσει τη δημιουργία μίας σχέσης οικειότητας (ερωτικής, λόγου χάρη, όπως αφήνει να εννοηθεί η Φλώρα), στο πλαίσιο της οποίας το άγγιγμα θεωρείται ότι θα απολάμβανε μία θέση προνομιακή, αλλά κυρίως γιατί είναι αυτή που προετοιμάζει τον αντιληπτικό χώρο όπου η αφή θα μπορέσει να «φιλοξενήσει» το σώμα του άλλου.

¹⁸² Η συνθήκη μεταξύ των τυφλών ατόμων να μιμούνται τη φωνή και τον τρόπο ομιλίας κάποιου άλλου που είναι τους οικείος για να αστείευτούν, ή, από την άλλη, η σιωπή που μπορεί να τηρήσει εκείνος που επιθυμεί να περάσει «απαράτητος» ενώπιον κάποιου με τον οποίο αποφεύγει να έρθει σε επαφή, αποτελούν μερικά ακόμη παραδείγματα του κεντρικού ρόλου που κατέχει η ηχητική διάσταση της φωνής ως μέσου αναγνώρισης στην τυφλότητα.

Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι η φωνητική επικοινωνία μοιράζεται με την απτική επαφή κάτι από την ρομαντικοποιημένη «αμεσότητα» με την οποία έχει επιφορτιστεί η αφή, όπως αναλύω στο επόμενο κεφάλαιο,¹⁸³ αλλά ότι από τη στιγμή που ο άλλος εκθέτει τη φωνή του στην ακουστική προσοχή των τυφλών ατόμων, η παρουσία του – που μέχρι τότε ήταν σιωπηλή και, επομένως, ανύπαρκτη – αρχίζει να γίνεται αντιληπτή και η «εικόνα» του – αυτή που κατά τη δυτική σκέψη έχει παγιωθεί ως μία κλειστή επιφάνεια – να «διαρρηγνύεται». Να αποκτά, δηλαδή, ρωγμές στις οποίες, μετά την ακοή που επανακατασκευάζει τον παρόντα άλλο γνωρίζοντας ή ανα-γνωρίζοντάς τον μέσω της φωνής του, μπορεί να εισχωρήσει και η υλικοποιητική επενέργεια της αφής.

¹⁸³ Η παραδοχή ότι η αντιληπτικότητα της ακοής διαφοροποιείται από αυτήν της όρασης, λόγω, μεταξύ άλλων, του ότι «ο ήχος είναι δόνηση» (π.χ. βλ. Rodaway 1994: 97), συνιστά μία αποτύπωση αυτής ακριβώς της ρομαντικοποιημένης σύνδεσης μεταξύ ακοής και αφής.

4. Απτικές εξερευνήσεις στην τυφλότητα: το Μουσείο Αφής, η γραφή Braille και η πρακτική της συνοδείας

Μπορώ να αισθανθώ στα πρόσωπα των θεών και των ηρώων το μίσος, το κουράγιο, την αγάπη [...] Καμιά φορά σκέφτομαι μήπως το χέρι είναι πιο ευαίσθητο στην ομορφιά ενός γλυπτού από το μάτι.

Helen Keller, 2003: 66-7

Τα χέρια, ως το μέλλον που ενσωματώνεται στο παρόν, ως η παρουσία του σώματος στο μέλλον, είναι ίσως το πιο κοινό εικονογραφικό έμβλημα της ανυπομονησίας και της υπερβατικής θέλησης του ανθρώπου.

Metcalf 1995: 105

«Αγγίζοντας» τον πολιτισμό

«Εδώ, το άγγιγμα επιβάλλεται για να ‘δουν’ όλοι», ενημέρωνε πριν από κάποια χρόνια το αναγνωστικό της κοινό η εφημερίδα *Ελευθεροτυπία* (9 Οκτωβρίου 2004), προτρέποντάς το να επισκεφθεί το *Μουσείο Αφής* που στεγάζεται σε ένα διώροφο κτίριο των εγκαταστάσεων του Φάρου Τυφλών. «Είναι το μοναδικό μουσείο στην Ελλάδα και ένα από τα πέντε σε όλο τον κόσμο στο οποίο δε θα βρεις πουθενά την επιγραφή ‘μην αγγίζετε’»,¹⁸⁴ διευκρίνιζε η αρθογράφος, τονίζοντας, επιπλέον, ότι «στο μουσείο αυτό το άγγιγμα επιβάλλεται!». Το 2004, έτος δημοσίευσης του άρθρου και προσπάθειας της ελληνικής πολιτείας να συγκεντρώσει τις δυνάμεις της στη διαμόρφωση κατάλληλου κλίματος και υποδομών για τη φιλοξενία των Ολυμπιακών και Παραολυμπιακών Αγώνων, το δημοσιογραφικό και πολιτικό βλέμμα στράφηκε περισσότερο από κάθε άλλη φορά στις δυσκολίες και στον κοινωνικό αποκλεισμό που αντιμετωπίζουν τα ΑμεΑ. Στο πλαίσιο ενός τέτοιου ενδιαφέροντος,¹⁸⁵ ο έντυπος λόγος που παράχθηκε γύρω από το Μουσείο Αφής υπήρξε ενθουσιώδης, εστιάζοντας κυρίως στη «δύναμη της αφής για τους ανθρώπους με προβλήματα όρασης» (*Ο Κόσμος του Επενδυτή*, 5 Σεπτεμβρίου 2004) και στη μοναδική ευκαιρία που τους

¹⁸⁴ Πρόκειται για τα δύο μουσεία που ιδρύθηκαν ειδικά για τυφλά άτομα τη δεκαετία του 1980 στο Δυτικό Βερολίνο και τις Βρυξέλλες (Μπενάκη-Πολυδώρου 1997), για το Μουσείο Τυφλών της Εθνικής Οργάνωσης Τυφλών στην Ισπανία (Boussaid 2004) και για το Μουσείο για Τυφλούς στη Λιθουανία (http://www.muziejai.lt/kaunas/neregiju_muz.en.htm). Η Classen αναφέρει, επίσης, τη Γκαλερί Tom για τυφλούς στο Τόκιο (1998: 150).

¹⁸⁵ Ενδεικτικό αυτού είναι και η έκδοση από το Υπουργείο Πολιτισμού το 2004 των πρακτικών ενός τριήμερου συνεδρίου που οργάνωσε και πραγματοποίησε το 2003 στη Θεσσαλονίκη με τον τίτλο *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού* (Τσίτουρη 2004).

δινόταν να έχουν «είκοσι αιώνες πολιτισμού στα ακροδάχτυλά τους» προκειμένου να «ψηλαφήσουν την ιστορία» (αφιέρωμα του περιοδικού *Έψιλον της Κυριακάτικης Ελευθεροτυπίας*, 20 Ιουνίου 2004).¹⁸⁶

Το Μουσείο Αφής δημιουργήθηκε το 1984 με πρωτοβουλία των τότε υπεύθυνων του Φάρου για να ικανοποιήσει την ανάγκη των τυφλών ατόμων και των ατόμων με προβλήματα όρασης να αντιληφθούν «με την αφή το μεγαλείο και τον πλούτο της πολιτισμικής μας κληρονομιάς», όπως επισημάνε χαρακτηριστικά η μέχρι πριν λίγα χρόνια Διευθύντρια του ιδρύματος, Δήμητρα Ασιδέρη (2004: 136). Αρχικά στήθηκε με εκθέματα που αγοράστηκαν από τον ίδιο τον Φάρο και στη συνέχεια συμπληρώθηκε με άλλα που δωρήθηκαν από οργανισμούς, σωματεία, εταιρείες και φυσικά πρόσωπα. Το 1999 υπέστη σοβαρές καταστροφές από το σεισμό της Αθήνας, με αποτέλεσμα να διακόψει τη λειτουργία του για πέντε περίπου χρόνια, μέχρι και τον Ιανουάριο του 2004, οπότε και ολοκληρώθηκε η αποκατάστασή του με την οικονομική βοήθεια του τότε Υπουργείου Υγείας και Κοινωνικής Αλληλεγγύης και της οργάνωσης «Αμερικανοί Φίλοι των Τυφλών στην Ελλάδα» (American Friends of the Blind in Greece). Έκτοτε, το ωράριό του προβλέπει να είναι ανοιχτό καθημερινά, καθώς και σαββατοκύριακα κατόπιν συνεννόησης, τόσο για τα τυφλά άτομα που επιθυμούν να το επισκεφτούν, όσο και για τα βλέποντα.

Ανταποκρινόμενο στη μουσειακή επιταγή για συντήρηση των αντικειμένων ιστορικής και καλλιτεχνικής αξίας και για την προφύλαξή τους από τη φθορά που θεωρείται ότι προκαλεί το άγγιγμα (βλ. αναλυτικά παρακάτω), το Μουσείο Αφής, αντί πρωτοτύπων, διαθέτει «πιστά» αντίγραφα των εκθεμάτων που φιλοξενούν άλλα ελληνικά μουσεία (το Κυκλαδικής Τέχνης και το Εθνικό Αρχαιολογικό, το Μουσείο της Ακρόπολης, της Αρχαίας Αγοράς, των Δελφών, της Ολυμπίας, το Αρχαιολογικό του Ηρακλείου, κ.ά). Έτσι, ανεβαίνοντας στον πρώτο όροφο, όπου βρίσκονται οι δύο βασικές αίθουσες της έκθεσης και μία μικρότερη, αυτά που μπορεί να αγγίξει κανείς είναι στην πλειοψηφία τους γύψινα (και λίγα κεραμικά) αντίγραφα από ολόσωμα αγάλματα ή αγαλματίδια, από ανάγλυφες στήλες και ομοιώματα, μάσκες και προτομές, αγγεία και χρηστικά αντικείμενα, όλα προερχόμενα από την ελληνική αρχαιότητα και σε ένα φάσμα εκτεινόμενο από τα χρόνια του κυκλαδικού πολιτισμού (3.200-2.000 π.Χ.) μέχρι και εκείνα του ρωμαϊκού (31 π.χ.-330 μ.Χ.).¹⁸⁷ Μεταξύ των

¹⁸⁶ Βλ., επίσης, *NeaFon* Μάρτιος 2004, *City Press* 19 Μαΐου 2004, *Κέρδος* 21 Σεπτεμβρίου 2004.

¹⁸⁷ Ο τρόπος παρουσίασης των αρχαιοελληνικών εκθεμάτων, τόσο στους ίδιους τους χώρους του μουσείου, όσο και σε αυτόν της ενημερωτικής του ιστοσελίδας, ακολουθεί την καθιερωμένη λογική

εκθεμάτων αυτών και κατά τη διάρκεια των ξεναγήσεων, ή στην παρουσίαση του μουσείου από το διαδίκτυο και τα σχετικά ενημερωτικά φυλλάδια, γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στα ευρέως γνωστά αγάλματα που διαθέτει η συλλογή (π.χ. την Αφροδίτη της Μήλου, τον Ποσειδώνα ή το Δία του Αρτεμισίου, τον Ηνίοχο των Δελφών, κ.ά.), καθώς και σε μία μακέτα του λόφου της Ακρόπολης, την οποία, ανάμεσα σε άλλα αντικείμενα, έχει δωρήσει το σωματείο «Οι Φίλοι της Ακρόπολης».

Την επέκταση της αρχαιοελληνικής αυτής συλλογής αποτελεί η αίθουσα των «Ολυμπιακών Αγώνων», η οποία περιλαμβάνει αντίγραφα που κατασκευάστηκαν το 2004 με την οικονομική στήριξη του τότε Υπουργείου Πολιτισμού. Βρίσκεται στον χώρο του ισογείου και αριστερά της εισόδου του κτιρίου, και παρότι έχει σα στόχο να φέρει τα τυφλά άτομα σε «επαφή» με το σύγχρονο αθλητικό πνεύμα, στο κέντρο της εκτίθεται το άγαλμα του Ερμή του Πραξιτέλη και τριγύρω αντικείμενα της αρχαιότητας σχετικά με τον αθλητισμό. Τοποθετημένη σε «άμεση» σύνδεση του παρόντος με το αρχαιοελληνικό παρελθόν, η αναφορά στη σύγχρονη ολυμπιάδα περιορίζεται σε κάποιους ανάγλυφους χάρτες που έχουν αναρτηθεί στους τοίχους της εισόδου (αμέσως πριν μπει κανείς στη συγκεκριμένη αίθουσα) και που αποτυπώνουν μέσω απτικών συμβόλων τις ολυμπιακές και παραολυμπιακές εγκαταστάσεις, καθώς και την «κλασική» διαδρομή του μαραθωνίου αγώνα (εικόνα 5). Το εθνικό προφίλ του μουσείου ολοκληρώνεται με το «βυζαντινό τμήμα». Εγκατεστημένο σε μία από τις δύο ακόμη αίθουσες του ισογείου, έχει σα στόχο να αναπαραστήσει το εσωτερικό μίας μικρής εκκλησίας. Περιλαμβάνει ξυλόγλυπτες δημιουργίες, όπως ένα τέμπλο και έναν επιτάφιο, ανάγλυφες και ως επί το πλείστον κέρινες εικόνες αγίων, την Αγία Γραφή (με το κείμενό της σε γραφή βλεπόντων), καθώς και διάφορα ιερατικά άμφια και σκεύη, όλα κατασκευασμένα ειδικά για τις απτικές ανάγκες του μουσείου. Στη λογική μίας τέτοιας κατασκευής που προορίζεται «ειδικά» για την αίσθηση της αφής εντάσσεται και το γεγονός ότι τα εκκλησιαστικά αντικείμενα δεν έχουν καθαγιαστεί. Σκοπός αυτής της πρόβλεψης, όπως φροντίζουν να επισημαίνουν οι ξεναγοί, είναι να μπορεί το κοινό να τα ακουμπά χωρίς τους περιορισμούς που θέτει η εκκλησία για την προστασία της ιερότητάς τους (σχετικά με την πολιτισμική θεώρηση της αφής ως «μιαρής», βλ. αναλυτικά παρακάτω). Την απτική εικόνα της εκκλησίας συμπληρώνει η μακέτα της εξωτερικής όψης ενός βυζαντινού ναού επί περιόδου τουρκοκρατίας.

της γραμμικής εξέλιξης του χρόνου που παραδοσιακά έχουν υιοθετήσει πολλά μουσεία. Έτσι, μεταξύ των παραπάνω ιστορικών περιόδων εκτίθενται δημιουργίες που με χρονολογική σειρά ανήκουν στη μινωική, τη γεωμετρική, την αρχαϊκή, την κλασική και την ελληνιστική εποχή.

Η τελευταία αίθουσα του μουσείου έχει σαν κύριο ρόλο την υποδοχή του κοινού, την παροχή πληροφοριών σε τυχόν ενδιαφερόμενους/ες, καθώς και την έκθεση προς πώληση διαφόρων αντικειμένων που έχουν κατασκευαστεί από τυφλά άτομα στα εργαστήρια του Φάρου. Εν είδει σουβενίρ, λοιπόν, και για την οικονομική ενίσχυση του ιδρύματος, οι επισκέπτες/τριες μπορούν να αγοράσουν διακοσμητικά και χρηστικά αντικείμενα από το εργαστήριο κεραμικής και γλυπτικής, κοσμήματα και τσάντες από το τμήμα κομποδετικής και πλεκτικής, προϊόντα από τη μονάδα παραγωγής ειδών καθαριότητας (π.χ. σφουγγαρίστρες και σκούπες) και μεταλλικές στρατιωτικές ταυτότητες από τον χώρο επεξεργασίας μετάλλων (ή μηχανουργείο), πάνω στις οποίες έχουν τυπωθεί διάφορα ευχητήρια μηνύματα στη γραφή Braille. Στην ίδια αίθουσα εκτίθεται επιπλέον ένα σύνολο ετερογενών αντικειμένων, όπως παλιές γραφομηχανές και εκτυπωτικά μηχανήματα για την παραγωγή κειμένων σε Braille, έργα του τυφλού γλύπτη Πέτρου Ρουκουτάκη και δημιουργίες αναρτημένες στους τοίχους από εκπαιδευτικά προγράμματα που ενίοτε οργανώνει το μουσείο.

Όσον αφορά στο ζήτημα της προσβασιμότητας, το Μουσείο Αφής έχει θεωρηθεί πλήρως εξοπλισμένο για τις ανάγκες των ΑμεΑ, καθώς το 2004 έλαβε σχετικό βραβείο από το «Σωματείο Φίλων των Μουσείων».¹⁸⁸ Έτσι, για τα άτομα με κινητικά προβλήματα διαθέτει ράμπα στην κεντρική είσοδο του κτιρίου, έναν ειδικό ανελκυστήρα για την πρόσβαση στον πρώτο όροφο που ακολουθεί τη διαδρομή της σκάλας και κατάλληλα διαμορφωμένες τουαλέτες. Επίσης, τα εκθέματα βρίσκονται σε τέτοιο ύψος για να είναι προσιτά σε όλους (π.χ. όρθιους, αλλά και καθιστούς σε αναπηρικά αμαξίδια), ενώ τα κεφάλια από όσα αγάλματα υπερβαίνουν το μέσο ανθρώπινο ύψος έχουν αντιγραφεί ξανά και τοποθετηθεί σε ξεχωριστό βάθρο, ώστε να βρίσκονται σε ακτίνα χεριού. Για την τυφλότητα, έχουν επιπλέον προβλεφθεί η ύπαρξη ξεναγού, η ακουστική περιγραφή της έκθεσης μέσω ατομικών φορητών συσκευών και η τοποθέτηση δίπλα σε κάθε αντικείμενο επεξηγηματικών επιγραφών σε μεγεθυμένα γράμματα για τα μερικώς βλέποντα άτομα και σε Braille για τα τυφλά. Τέλος, τα ΑμεΑ και οι συνοδοί τους μπορούν να επισκεφτούν το μουσείο χωρίς να πληρώσουν τη γενική είσοδο των δύο ευρώ.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Αυτή είναι η δεύτερη διάκριση που λαμβάνει το Μουσείο Αφής από την έναρξη της λειτουργίας του, με την πρώτη να σημειώνεται το 1987, όταν, ανάμεσα σε εβδομήντα ακόμη διαγωνιζόμενα μουσεία, κέρδισε τον έπαινο «Ευρωπαϊκό Μουσείο της Χρονιάς».

¹⁸⁹ Όσες πληροφορίες έχουν αναφερθεί μέχρι στιγμής σχετικά με τα εκθέματα και τη δραστηριότητα του Μουσείου Αφής, και άλλες που θα προκύψουν στη συνέχεια, προέρχονται από το σύνολο των ξεναγήσεων που παρακολούθησα και την επιτόπια έρευνά μου στον Φάρο Τυφλών, καθώς και από την

Αν και το Μουσείο Αφής κατασκευάστηκε εξ αρχής ειδικά για τυφλά άτομα και εξακολουθεί θεωρητικά να προορίζεται κυρίως για αυτά, στην πράξη η επισκεψιμότητα εκ μέρους τους κυμαίνεται σε επίπεδα πολύ χαμηλά. «Βαριούνται», εξηγεί η υπεύθυνη του μουσείου. «Το έχουν δει μία-δυο φορές κάποια στιγμή και θεωρούν ότι το ξέρουν. Φταίει, βέβαια, και το ότι δε συμβαίνουν δράσεις που να είναι σχεδιασμένες για αυτά».¹⁹⁰ Με εξαίρεση, επομένως, το Κέντρο Εκπαίδευσης και Αποκατάστασης Τυφλών (ΚΕΑΤ) που έχει καθιερώσει να οργανώνει για τους/τις μαθητές/τριές του δύο επισκέψεις το χρόνο, το κοινό του Μουσείου Αφής αποτελούν συνήθως νηπιαγωγεία και δημοτικά σχολεία βλεπόντων παιδιών από όλη την Ελλάδα, ενίοτε και από ειδικές δομές για άτομα με νοητικές αναπηρίες. Ενταγμένες, λοιπόν, σε πλαίσια εκπαιδευτικών εκδρομών, οι σχολικές επισκέψεις καθορίζονται κατόπιν συνεννόησης με τη διεύθυνση του μουσείου και στοχεύουν, όχι τόσο στην απτική γνωριμία και εξοικείωση με τα αντικείμενα της έκθεσης, όσο στην ευαισθητοποίηση απέναντι στη σημαντικότητα της αφής για τα τυφλά άτομα και στις ανάγκες τους σε θέματα προσβασιμότητας γενικότερα.¹⁹¹

Για τη διαδικασία αυτή το Μουσείο Αφής έχει προβλέψει την παράδοση υποστηρικτικού υλικού σε όσους/ες εκπαιδευτικούς επιθυμούν να το επεξεργαστούν με τους/τις μαθητές/τριές τους στην τάξη και πριν από την επίσκεψη, αλλά κυρίως την οργάνωση ξεναγήσεων, είτε από την υπεύθυνη του μουσείου, είτε από κάποια διαθέσιμη εθελόντρια. Σε αυτά τα πλαίσια, εκτός από την καθοδήγηση της κίνησής τους μεταξύ των αιθουσών, τα παιδιά λαμβάνουν μία σύντομη ενημέρωση σχετικά με το ιστορικό του μουσείου και του Φάρου Τυφλών, καθώς και πληροφορίες για τα χαρακτηριστικά της τυφλότητας και τη διαφοροποίησή της από άλλες αναπηρίες (π.χ. παραπληγία, κώφωση, αυτισμό, κ.λπ.). Εστιάζοντας, στη συνέχεια, στο συντονισμό μίας συζήτησης σχετικά με θέματα κινητικότητας, η ξεναγός παρουσιάζει το λευκό μπαστούνι και τους κατάλληλους τρόπους χρήσης του ανάλογα με την κατάσταση

παρουσίαση του ίδιου του μουσείου στην ιστοσελίδα του (<http://www.tactualmuseum.gr>) ή σε κείμενα που έχουν γραφτεί ειδικά για αυτό (Μπενάκη-Πολυδώρου 1997, Ασιδέρη 2004).

¹⁹⁰ Ένας βασικός λόγος για τον οποίο δεν οργανώνονται νέες δράσεις που να απευθύνονται, μεταξύ άλλων, και σε τυφλά άτομα αποτελεί η έλλειψη οικονομικών πόρων, η οποία έχει γίνει εντονότερη τα τελευταία χρόνια λόγω της τρέχουσας οικονομικής κρίσης και του γεγονότος ότι οι δωρεές (εταιρειών, ιδιωτικών ιδρυμάτων, οργανισμών, κ.λπ.) έπαψαν να εκπίπτουν της φορολόγησης. Σε συνδυασμό με τη μείωση εθελοντών, στην εργασία των οποίων ο Φάρος έχει παραδοσιακά στηριχθεί, το περιθώριο για νέες δράσεις έχει στενέψει ακόμη περισσότερο.

¹⁹¹ Για λεπτομέρειες σχετικά με τις δραστηριότητες ευαισθητοποίησης απέναντι στην τυφλότητα που διοργανώνει το Μουσείο Αφής, όπως τα παζάρια και οι εκδηλώσεις κατά τις χριστουγεννιάτικες και πασχαλινές εορτές, ή οι ετήσιες δράσεις που έχουν καθιερωθεί με αφορμή τη «Διεθνή Ημέρα και Νύχτα Μουσείων», βλ. <https://www.facebook.com/tactualmuseum>.

(π.χ. τοξωτές κινήσεις στους εξωτερικούς χώρους και διαγώνιες στους εσωτερικούς, κ.ά.), την πρακτική της συνοδείας με τη βοήθεια κάποιου παιδιού που αναλαμβάνει το ρόλο του βλέποντα και κάποιες φορές τον σχετικά πρόσφατα εισαχθέντα στην ελληνική κοινωνία και νομοθεσία θεσμό των σκύλων-οδηγών. Αποτελώντας, κατά μία έννοια, τη βιωματική επεξεργασία των πληροφοριών αυτών και προκειμένου να χρησιμοποιήσουν ενεργά την αφή, το επόμενο στάδιο της ξενάγησης περιλαμβάνει τον χωρισμό των παιδιών σε ζεύγη τυφλού-συνοδού. Ο ρόλος του τυφλού επιτελείται με τη χρήση μίας μάσκας που διαθέτει το μουσείο για αυτό το σκοπό, ενώ ο συνοδός αναλαμβάνει να τον οδηγήσει στον εκθεσιακό χώρο με ακρίβεια και ασφάλεια και κατά τους κανόνες που έμαθε ότι πρέπει να τηρούνται στη συνοδεία. Προκειμένου να έχουν όλοι/ες την ευκαιρία να αντιληφθούν τα εκθέματα χωρίς την όραση και με τη βοήθεια της αφής και της συνοδείας, οι ρόλοι εναλλάσσονται ανά τακτά χρονικά διαστήματα και κατόπιν εντολής της ξεναγού. Η επίσκεψη ολοκληρώνεται με την παρουσίαση του συστήματος Braille και την άσκηση που ανατίθεται στα παιδιά να γράψουν το ονοματεπώνυμό τους, χρωματίζοντας τις κατάλληλες κουκίδες σε ειδικά έντυπα που τους δίνονται.

Όπως είναι προφανές, το διαδραστικό παιχνίδι της συνοδείας στον εκθεσιακό χώρο του μουσείου και της απτικής εξερεύνησης των αντικειμένων με τη χρήση μάσκας, καθώς και η παρουσίαση της γραφής Braille, αποτελούν βασικά μέρη της εκπαιδευτικής διαδικασίας που όλα αναδεικνύουν τη σημασία της αφής για την αντιληπτικότητα των τυφλών ατόμων. Εκείνο, λοιπόν, που τονίζεται συνήθως στις ξεναγήσεις είναι, μεταξύ άλλων, ότι «για τους τυφλούς η αφή είναι σαν τα μάτια» ή ότι «οι τυφλοί βλέπουν τον κόσμο με τα χέρια τους». Υπονοείται, έτσι, μία αναλογία μεταξύ των δύο αισθήσεων, η οποία όσο κι αν στοχεύει να εξοικειώσει τα βλέποντα παιδιά με την αισθητηριακή διαφορά της τυφλότητας, δεν παύει την ίδια στιγμή να παραπέμπει σε ένα παλιό, αλλά μέχρι και σήμερα δημοφιλές στερεότυπο: ότι, για όσους δε βλέπουν, η αφή αποτελεί το υποκατάστατο της όρασης. Πρόκειται για μία πολιτισμική παραδοχή που δεν αναφέρεται στην αίσθηση της αφής γενικά, αλλά σε αυτή των χεριών και των δαχτύλων, και που μας έχει κληροδοτηθεί από τη δυτική φιλοσοφική σκέψη του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού: τότε, δηλαδή, που ο Descartes υπέθετε ότι «οι εκ γενετής τυφλοί [...] νιώθουν τα πράγματα με τέτοια τέλεια ακρίβεια που θα μπορούσε κάποιος να πει ότι *βλέπουν με τα χέρια τους*» και ο Kant υποστήριζε ότι «το χέρι είναι ο εξωτερικός νους του ανθρώπου» (Paterson 2007: 45-7, έμφαση στο πρωτότυπο).

Θεωρώντας ότι το χέρι αποτελεί ένα μόνο από τα μέρη του σώματος που τα τυφλά άτομα χρησιμοποιούν για να προσεγγίσουν απτικά ό,τι τα περιβάλλει, το βασικό ζήτημα που τίθεται για μία ανθρωπολογική ανάλυση της αφής στην τυφλότητα είναι να αποφυσικοποιηθεί η μονομερής ταύτιση της απτικής της ευαισθησίας με την περιοχή του χεριού. Αυτή είναι και η επιδίωξη του παρόντος κεφαλαίου: αφενός να εστιάσει στο πώς η στερεοτυπική θεώρηση της όρασης, ως ανώτερης της αφής, τροφοδοτεί και τροφοδοτείται από την παραδοχή ότι «οι τυφλοί βλέπουν με τα χέρια», αποκόπτοντας την αντίληψη μέσω της αφής από το υπόλοιπο σώμα· αφετέρου να αναδείξει δυνατότητες της συγκεκριμένης αίσθησης, όπως είναι η ταξινόμηση του χώρου μέσω της σωματικής κίνησης και μνήμης, οι οποίες, μολονότι αποδεικνύονται κεντρικές για την απτική πρόσληψη της γύρω πραγματικότητας, παραγνωρίζονται ή αγνοούνται ακόμη και σε συμφραζόμενα που επιχειρούν να ανταποκριθούν στις αισθητηριακές/σωματικές ανάγκες της τυφλότητας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Μουσείου Αφής.

Προς αυτή την κατεύθυνση και με αφορμή τις εφαρμοζόμενες πρακτικές απτικής πρόσβασης σε κάποια σύγχρονα μουσεία για τη συμπερίληψη των τυφλών επισκεπτών/ριών, θα συζητηθεί το τι μπορεί να σημαίνουν για την υποκειμενοποίησή των τυφλών ατόμων δύο διαφορετικές, και πάντως κυρίαρχες, προσεγγίσεις της αφής: από τη μία, η πολιτισμική απαγόρευσή της ως αίσθησης που με την «αμεσότητά» της μπορεί να «μολύνει» ή να «φθείρει» αυτό που αγγίζει· από την άλλη, οι προσπάθειες κάποιων θεωρητικών να αποδομήσουν τον υποβιβασμό της βάσει της παραδοχής ότι η αφή, σε αντίθεση με την όραση, «εκμηδενίζει την απόσταση και ενώνει φυσικά (physically) αυτόν που αγγίζει με το αντικείμενο του αγγίγματος», όπως γράφει, για παράδειγμα, η Classen (2005: 277). Αν και πρόκειται για δύο διαμετρικά αντίθετες εννοιολογήσεις, με τη δεύτερη να ισχυρίζεται ότι αντιμάχεται την πρώτη, ωστόσο, μοιράζονται από κοινού την αδυναμία τους να αναγνωρίσουν στο άγγιγμα και στο σώμα την ανάγκη και την ικανότητά τους να κρατούν τις «αποστάσεις» τους από το αντικείμενο τη στιγμή που το αντιλαμβάνονται. Να αναγνωρίσουν, δηλαδή, ότι η αντίληψη δια της αφής δεν μπορεί παρά να είναι πολιτισμικά διαμεσολαβημένη και σχεσιακή, ή διαφορετικά, ότι το άγγιγμα συγκροτείται, μεταξύ άλλων, και μέσα από τις πολιτισμικά επηρεασμένες «αποστάσεις» που θέτει το ίδιο το σώμα άλλοτε για να τηρήσει και άλλοτε για να υπερβεί τα όρια μεταξύ του εαυτού και του υλικού ή έμψυχου άλλου. Διαμορφώνεται, με αυτόν τον τρόπο, και το πλαίσιο για να αναλυθεί η πρακτική της συνοδείας. Γιατί, όσο συμπαγής και ενιαία μπορεί να φαίνεται η

εικόνα των δύο σωμάτων που, ενωμένα κυρίως μέσω των χεριών, συντονίζουν το βήμα τους για να κινηθούν μαζί στον χώρο, άλλες τόσες ρωγμές παρουσιάζει. Αυτές ακριβώς τις ρωγμές – που απομακρύνουν τις δύο παρουσίες τη στιγμή που επιχειρούν να βιώσουν τον κόσμο σαν «ένα σώμα» – θα αναλύσω στο τέλος του κεφαλαίου, επικεντρώνοντας στο πώς η αισθητηριακή σχέση μεταξύ τυφλών και βλεπόντων κατά τη διάρκεια της συνοδείας σχετίζεται άμεσα με τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης (και ετεροποίησης) αμφότερων.

Η φθοροποιός διάσταση της αφής

Κατά τη διάρκεια της εθελοντικής μου συμμετοχής στα μαθήματα του εργαστηρίου κεραμικής και γλυπτικής του Φάρου Τυφλών, μία από τις δραστηριότητες που είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω ως συνοδός των τυφλών ατόμων που εκπαιδεύονταν εκεί ήταν η «συμβολή» τους σε μία εποχιακή έκθεση του Μουσείου Μπενάκη, την οποία θα φιλοξενούσε στο κεντρικό του κτίριο το καλοκαίρι του 2009. Επρόκειτο για «μία μοναδική στην Ελλάδα» – όπως τονιζόταν στο σχετικό δελτίο τύπου – ιδιωτική συλλογή έργων προκολομβιανής τέχνης (λίθινα αντικείμενα και εργαλεία, κεραμικά αγγεία, ειδώλια) από πολιτισμούς των Άνδεων της Νότιας Αμερικής, τα οποία θα συνοδευόταν από ένα δίγλωσσο επιστημονικό κατάλογο (ελληνικά και αγγλικά), από εκπαιδευτικά προγράμματα και διαλέξεις, καθώς και από περιορισμένες σε αριθμό ξεναγήσεις που θα απευθύνονταν στο ευρύ κοινό, αλλά και σε άτομα με προβλήματα όρασης.¹⁹² Στο πλαίσιο αυτής της πρόβλεψης για την πρόσβαση των τυφλών ατόμων στην έκθεση εντάχθηκε και η πρόταση του μουσείου προς τον Φάρο να αναθέσει στο εργαστήρι κεραμικής την κατασκευή πήλινων αντιγράφων από αντικείμενα της συλλογής. Οι δημιουργίες θα παρουσιάζονταν μαζί με τα υπόλοιπα εκθέματα και μολονότι η καθηγήτρια θα βοηθούσε στην τελειοποίησή τους (διορθώνοντας, λόγω χάρη, λεπτομέρειες που «χρειάζονται μάτι», ή προσθέτοντας το κατάλληλο χρώμα στα σωστά σημεία κατά το ψήσιμο), τον πρωταγωνιστικό ρόλο στη συνεργασία θα τον είχαν οι τυφλοί/ές μαθητές/τριες που θα αποφάσιζαν να συμμετάσχουν.

Κομβικό μέρος της διαδικασίας αυτής υπήρξε η απτική εξερεύνηση όσων θα αντιγράφονταν. Για το σκοπό αυτό και λίγες μέρες πριν από τα εγκαίνια της έκθεσης,

¹⁹² Όπως και άλλες ξεναγήσεις που έκτοτε έχει οργανώσει το Μουσείο Μπενάκη για άτομα με προβλήματα όρασης, έτσι και αυτή εντάσσεται στο τμήμα του για προγράμματα δια βίου εκπαίδευσης για ενήλικες.

πραγματοποιήσαμε μαζί με την καθηγήτρια και τα τέσσερα άτομα που δέχτηκαν την πρόσκληση μία πρώτη επίσκεψη στο Μουσείο Μπενάκη προκειμένου να «δούμε» τα προς αντιγραφή αντικείμενα. Εκεί τέθηκαν και οι πρώτες απαγορεύσεις επί του αγγίγματος, εν είδει πρόνοιας για την προστασία της συλλογής. Τα εκθέματα που θα διατίθονταν στην αφή ήταν αντίγραφα και όχι πρωτότυπα, όπως μας εξήγησε η υπεύθυνη της συλλογής που μας υποδέχθηκε, ενώ η ψηλάφησή τους έπρεπε να γίνει εφόσον είχαν τοποθετηθεί στην επιφάνεια ενός τραπεζιού που βρισκόταν στο χώρο, ώστε να αποφευχθούν πιθανά ατυχήματα. Καθισμένοι, λοιπόν, στις καρέκλες τους και χρησιμοποιώντας τα δάχτυλά τους για να εντοπίσουν και να αποτυπώσουν στη μνήμη τους όλες εκείνες τις λεπτομέρειες των αντιγράφων που θα προσέδιδαν όσο το δυνατόν μεγαλύτερη πιστότητα στις δικές τους αντιγραφές, οι «τυφλοί καλλιτέχνες» – όπως συχνά αποκαλούσαν οι υπέθυνοι/ες του Μπενάκη όσους/ες συμμετείχαν στο πρόγραμμα – επέλεξαν από ένα αντικείμενο, κουβέντιασαν εκτενώς για τις τεχνικές κατασκευής που θα απαιτούνταν και για την επάρκεια του χρόνου που τους απέμενε μέχρι το «άνοιγμα» της έκθεσης και ανανέωσαν το ραντεβού τους με το μουσείο για τότε.¹⁹³

Οι μέρες που ακολούθησαν μέχρι την ημέρα των εγκαινίων υπήρξαν αρκετά ενθουσιώδεις και πλούσιες σε συζητήσεις που περιστράφηκαν κυρίως γύρω από τη σπάνια ευκαιρία που τους δινόταν, όπως έλεγαν, από τη μία να παρουσιάσουν τις δημιουργικές τους ικανότητες σε έναν χώρο διαφορετικό από αυτόν του Φάρου (στα καθιερωμένα εορταστικά του παζάρια ή στο πωλητήριο του Μουσείου Αφής) και από την άλλη, να αντιληφθούν τα αντικείμενα της συλλογής μέσω της αφής. Τα πράγματα, ωστόσο, αποδείχθηκαν μάλλον απογοητευτικά, καθώς η απτική ξενάγηση στη συγκεκριμένη συλλογή του Μπενάκη και μεν πραγματοποιήθηκε όπως είχε εξ αρχής συμφωνηθεί, χωρίς, όμως, να τηρηθεί η υπόσχεση για απτική πρόσβαση. Ο λόγος για αυτό το «παράδοξο» ήταν ο μικρός αριθμός αντικειμένων που επιλέχθηκαν για να εκτεθούν στην αφή. Έτσι, από το πλήθος των έργων που αποτελούσαν τη συλλογή, μόνο έξι επιτράπηκε να αγγιχθούν από τα τυφλά άτομα και αυτό υπό επίβλεψη και χωρίς τη δυνατότητα να απομακρυνθούν από τη γυάλινη προθήκη στην οποία είχαν

¹⁹³ Την ίδια χρονιά πραγματοποιήθηκε και η συνεργασία του Φάρου με το Μουσείο Βορέ. Επρόκειτο για μία «πολύμηνη εικαστική σύμπραξη μαθητών και φοιτητών με τυφλούς συνανθρώπους μας», όπως ανέφερε χαρακτηριστικά το σχετικό άρθρο (*Κ της Καθημερινής*, 15 Νοεμβρίου 2009), κατά την οποία πέντε τυφλά και πέντε βλέποντα άτομα θα χωρίζονταν σε ζευγάρια με στόχο να δημιουργήσουν από κοινού και σύμφωνα με τις τεχνικές του εργαστηρίου ένα έργο κεραμικό. Το αποτέλεσμα της ομαδικής αυτής εργασίας (η οποία κάθε άλλο παρά πολύμηνη υπήρξε τελικά) παρουσιάστηκε στην ευρύτερη έκθεση του μουσείου όπου συμμετείχαν και φορείς διαφόρων άλλων αναπηριών.

τοποθετηθεί για να μεταφερθούν. Τα υπόλοιπα φυλάσσονταν σε παρόμοιες βιτρίνες και σε μία αίθουσα δίπλα από εκείνη που εξελισσόταν η ξενάγηση. Το αποτέλεσμα αυτής της έμμεσα επιβεβλημένης απαγόρευσης του αγγίγματος σε συνδυασμό με την έλλειψη βασικών τεχνολογιών πρόσβασης, όπως ακουστικές περιγραφές ή επιγραφές σε Braille, ήταν η παντελής παραίτηση των τυφλών επισκεπτών/τριών από την επιθυμία να περιηγηθούν και να γνωρίσουν με κάποιο τρόπο το σύνολο της έκθεσης. Εξαιρεση αποτέλεσε η Κατερίνα, η οποία, με τη βοήθεια των δικών μου περιγραφών κυρίως και λιγότερο της δικής της εναπομείνουσας όρασης (αντίληψη φωτός, όγκων και σκιών) που μειωνόταν ακόμη περισσότερο λόγω του χαμηλού φωτισμού, μπόρεσε να σχηματίσει μία κάποια – και οπωσδήποτε όχι απτική – εντύπωση για το σύνολο της συλλογής.

Σε πλαίσια όπου η διαφορετική αισθητηριακότητα των τυφλών ατόμων δε λαμβάνεται υπόψιν, όπως συμβαίνει με την πλειονότητα των μουσείων, η εικόνα της Κατερίνας να πλησιάζει το πρόσωπό της, αλλά και το σώμα της ολόκληρο, στην επιφάνεια των γυάλινων προθηκών, ώστε να εντοπίσει την οπτική εκείνη γωνία από την οποία η διαθέσιμη όρασή της θα της επιτρέψει να δει έστω και το ελάχιστο από αντικείμενα που δεν μπορεί να αγγίξει, θα ήταν, αν όχι αναμενόμενη, τουλάχιστον δικαιολογημένη. Ίδωμένη, ωστόσο, υπό το πρίσμα των ενθουσιαστικών δηλώσεων του Μουσείου Μπενάκη για συμπερίληψη στη γενικότερή του πολιτική πρακτικών που ανταποκρίνονται στις αισθητηριακές ανάγκες της τυφλότητας φανερώνει μία αντίφαση που αποτελεί τον κανόνα, παρά την εξαίρεση, στη λογική περί πρόσβασης που υιοθετούν σήμερα τα μουσεία. Όπως επισημαίνει σχετικά η ιστορικός τέχνης Fiona Candlin, το σύγχρονο αίτημα για απτικό χειρισμό των αντικειμένων βρίσκεται σε ένταση με το παραδοσιακό καθήκον του μουσείου να διατηρήσει τα εκθέματά του αναλλοίωτα στο πέρασμα του χρόνου, λόγω του ότι η αίσθηση της αφής, σε αντίθεση με την όραση, προσλαμβάνεται ως απειλή για τη συντήρησή τους (2004: 72). Ο οπτικοκεντρισμός που ήδη διαφαίνεται πίσω από αυτή τη θεώρηση της αφής ως φθοροποιού αίσθησης γίνεται ακόμη πιο έκδηλος αν ακολουθήσουμε, στις αδρές της οπωσδήποτε γραμμές, την πολιτισμική εξιστόρηση της Classen για τον περιορισμό που υπέστησαν οι αισθήσεις και ιδιαίτερα το άγγιγμα στα μουσεία κατά την περίοδο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

Όπως, λοιπόν, αναφέρει η Classen, η στενή σύνδεση μεταξύ όρασης και μουσείου αποτελεί μία συνθήκη που κάθε άλλο παρά φυσική και δεδομένη υπήρξε. Έτσι, από διάφορες ιστορικές πηγές προκύπτει ότι μέχρι και τις αρχές του 18^{ου} αιώνα

τα μουσεία αποτελούσαν χώρους όπου οι επισκέπτες μπορούσαν να γνωρίσουν τα αντικείμενα, τόσο μέσω της όρασης, όσο και των άλλων αισθήσεων (2005: 275-7). Η αφή, μάλιστα, απολάμβανε ιδιαίτερης εκτίμησης, καθώς θεωρείτο ότι «παρείχε πρόσβαση σε εσωτερικές αλήθειες που η όραση αδυνατούσε να γνωρίζει» και κατά συνέπεια ότι «λειτουργούσε για να διορθώσει τις παρανοήσεις της» (όπ.π.: 277). Η μετάβαση από το πολυαισθητηριακό αυτό καθεστώς στην οπτικοκεντρική τάση του σύγχρονου μουσείου και στον αντίστοιχο υποβιβασμό του αγγίγματος επήλθε περί τα μέσα του 18^{ου} και στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα. Αποτέλεσε δε προϊόν μίας σειράς πολιτισμικών αλλαγών που αφορούσαν, μεταξύ άλλων, και στην ίδια τη δόμηση των μουσείων, καθώς την περίοδο εκείνη ο αριθμός τους στη δυτική Ευρώπη άρχισε να πολλαπλασιάζεται θεαματικά. Σαν αποτέλεσμα, οι εκθέσεις, που μέχρι τότε ήταν συνήθως ιδιωτικές και προορίζονταν κυρίως για τα μέλη των ανώτερων κοινωνικών τάξεων, έγιναν δημόσιες και απευθύνθηκαν στο ευρύτερο κοινό. Ο προβληματισμός που δημιούργησε μία τέτοια «ανοιχτότητα» στους υπεύθυνους και στους φροντιστές των μουσείων εστίαζε στο πώς θα κατόρθωναν να ελέγξουν και να κανονικοποιήσουν ένα τόσο ανομοιογενές σύνολο επισκεπτών, ώστε η στάση τους να ανταποκρίνεται στην αίγλη με την οποία είχαν επενδυθεί τα εκθέματα (όπ.π.: 281).

Η ανησυχία αφορούσε κατά κύριο λόγο στην «ποιότητα» των ατόμων της εργατικής τάξης και εκείνων που προέρχονταν από περιοχές της επαρχίας. Η έλλειψη καλών τρόπων και παιδείας που θεωρούνταν ότι τα χαρακτήριζε ήταν το βασικότερο πρόβλημα που έπρεπε να αντιμετωπιστεί, ώστε να διαφυλαχθεί η τάξη του μουσείου και παράλληλα να εκπληρωθεί η νέα του αποστολή ως φορέα γνώσης και πολιτισμού. Η λύση που βρέθηκε ήταν, ανάμεσα σε άλλα, η επιβολή ελέγχου στη φωνή και το σώμα: οι τόνοι των ομιλιών έπρεπε να διατηρούνται σε επίπεδα χαμηλά, το βήμα να είναι μετρημένο και το άγγιγμα περιορισμένο. Σε αυτό το τελευταίο δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση. Γιατί στο μεταξύ είχε αλλάξει ριζικά και ο τρόπος αντιμετώπισης των μουσειακών συλλογών και από αντικείμενα ελεύθερα στη διάθεση των επισκεπτών, είχαν μετατραπεί σε ιερά κειμήλια, σε εκτός τόπου και χρόνου «θησαυρούς» που έπρεπε να προφυλαχθούν από την καθημερινή ανθρώπινη επαφή. Οδηγώντας στην εντατικοποίηση των προγραμμάτων συντήρησης και αυξάνοντας την έγνοια για τις καταστροφικές συνέπειες που θα μπορούσαν να προκληθούν από το άγγιγμα των απρόσεκτων και κυρίως απαίδευτων χεριών, η συμβολική επένδυση των εκθεμάτων ως αιώνια αναλλοίωτων επέτεινε τον εκτοπισμό της αφής από το χώρο του μουσείου, έχοντας ως σύμμαχό της και τη θεώρηση εκείνης της εποχής ότι η συγκεκριμένη

αίσθηση, σε αντίθεση με την όραση, δεν διαθέτετε πλέον καμία γνωσιακή και αισθητική αξία. Τοποθετημένη σε αυτά τα πλαίσια, η συμβολή της αφής στον εκπαιδευτικό και πολιτισμικό ρόλο που καλούνταν να παίξει το μουσείο δε θα μπορούσε παρά να κριθεί μηδαμινή. Το άμεσο αποτέλεσμα ήταν να περιφραχθούν τα εκθέματα ή να τοποθετηθούν σε γυάλινες προθήκες, ώστε να μην μπορεί κανείς να τα φτάσει, και επιπλέον να φωτιστούν επαρκώς, ώστε οι επισκέπτες να μπορούν να τα βλέπουν από διαφορετικές οπτικές γωνίες χωρίς να τα παίρνουν στα χέρια τους, όπως ήταν η προσφιλής τους συνήθεια (όπ.π.: 282-3).

Έκτοτε έχουν περάσει περισσότερα από διακόσια χρόνια και το ευρωπαϊκό μουσείο έχει επανεξετάσει το χαρακτήρα του και αποκτήσει έναν πιο «κοινωνικό» ρόλο. «Το Μουσείο εξορισμού τίθεται στην υπηρεσία της κοινωνίας και είναι ανοικτό στο κοινό», αναφέρει, για παράδειγμα, το Ελληνικό Τμήμα του Διεθνούς Συμβουλίου Μουσείων στον κώδικα επαγγελματικής δεοντολογίας του 1986, αποτυπώνοντας, έτσι, τις αναθεωρήσεις που άρχισαν να σημειώνονται στη διεθνή μουσειολογία ήδη από τη δεκαετία του 1960 και δηλώνοντας παράλληλα τη γενική επιδίωξή του να μάθει στον «επισκέπτη να αντιμετωπίζει τα αντικείμενα ως μέρη ενός ευρύτερου συνόλου και να κατανοεί τη λειτουργία τους στο φυσικό τους περιβάλλον» (Βελιώτη-Γεωργοπούλου και Τουνταςάκη 1997: 11-2). Σε συνδυασμό με την αμφισβήτηση της παραδοσιακής αποστολής του μουσείου ως θεματοφύλακα γνώσης αυξήθηκε και η αναγνώριση της εκπαιδευτικής αξίας του σώματος κατά τη μουσειακή εμπειρία. Υιοθετώντας, επομένως, θεωρίες περί ενσωμάτωσης οι οποίες τονίζουν την κομβική συμβολή του σώματος για τη διαμόρφωση πολιτισμού και την απόκτηση γνώσης, η τάση για όλο και περισσότερα μουσεία είναι να περιλαμβάνουν διάφορες πρακτικές απτικής πρόσβασης στα εκθέματά τους (Candlin 2004: 71-2, 2006: 138).

Μολονότι, λοιπόν, ένα σημαντικό μέρος των «συμβατικών» μουσείων – έτσι ονομάζονται τα σύγχρονα μουσεία προκειμένου να διαχωριστούν από όσα έχουν κατασκευαστεί για να ανταποκριθούν σε διαφορετικές ανάγκες, όπως είναι αυτές της τυφλότητας – τείνει να αναθεωρήσει τον οπτικοκεντρικό του χαρακτήρα εισάγοντας πρακτικές που δε βασίζονται αποκλειστικά στην αντίληψη μέσω της όρασης, ωστόσο, η αντίσταση απέναντι στην αφή εξακολουθεί να είναι σθεναρή και η απαγόρευση του αγγίγματος να αποτελεί τον κανόνα. Σε αυτά τα πλαίσια, η δυνατότητα που παρέχεται στα τυφλά άτομα για απτική πρόσβαση στις συλλογές περιορίζεται σε δύο συνήθως επιλογές. Η μία, λιγότερο διαδεδομένη, είναι οι μόνιμες εκθέσεις αφής που κάποια μεγάλα μουσεία, όπως το Λούβρο («Τμήμα Αφής» με διάφορα εκμαγεία γλυπτών) ή

το Βρετανικό (απτική αναπαράσταση εντός τμήματος του Παρθενώνα),¹⁹⁴ διαθέτουν σε ειδικές αίθουσες εξοπλισμένες με βοηθήματα προσανατολισμού και κινητικότητας, επεξηγηματικές λεζάντες σε Braille και ακουστικές τεχνολογίες. Καταλαμβάνοντας, ωστόσο, ένα μικρό μόνο τμήμα των μουσείων, ένα από τα βασικά μειονεκτήματα των προσβάσιμων αυτών χώρων είναι ότι περιορίζουν το σύνολο των αντικειμένων που διατίθενται στη αφή, τόσο θεματικά, όσο και σε έκταση (Boussaid 2004: 58).

Η άλλη επιλογή έχει ήδη περιγραφεί σε γενικές γραμμές με αφορμή τη συνεργασία του εργαστηρίου κεραμικής του Φάρου με το Μουσείο Μπενάκη και αφορά συνήθως στις ειδικές ξεναγήσεις αφής που προσφέρουν την ευκαιρία σε ομάδες τυφλών ατόμων να αγγίζουν κατόπιν συνεννόησης και σε προκαθορισμένες ημερομηνίες αντίγραφα ή αυθεντικά αντικείμενα επιλεγμένα από τις κύριες εκθέσεις, για τα οποία ενίοτε παρέχονται και πληροφορίες σε προσβάσιμες μορφές (ήχος, Braille, μεγεθυμένη γραφή) (όπ.π.: 57).¹⁹⁵ Την πρακτική αυτή ακολουθούν και όσα ελληνικά μουσεία έχουν προσπαθήσει τα τελευταία χρόνια να προσεγγίσουν τα τυφλά άτομα και τα ΑμεΑ γενικότερα: το Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, όταν το 2007 εγκαινίασε μία απτική διαδρομή πρωτότυπων έργων από τη μόνιμη συλλογή του.¹⁹⁶ το Μουσείο Αρχαίας Αγοράς, με την έκθεση μακετών και αντιγράφων σχετικών με τη Στοά του Αττάλου· το Αρχαιολογικό Μουσείο Κομοτηνής, με την πρωτοβουλία του να διαθέσει στην αφή των τυφλών ατόμων ένα συγκεκριμένο αριθμό μαρμάρινων εκθεμάτων, προκειμένου να συμμετάσχει στους εορτασμούς για το «μήνα ευαισθητοποίησης για την τέχνη πέρα από την όραση» (μία πρωτοβουλία της διεθνούς οργάνωσης Art Education for the Blind)· το Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, με την ένατη κατά σειρά συμμετοχή του στον ίδιο θεσμό, όταν το 2014

¹⁹⁴ Όπως μας πληροφορεί ο γεωγράφος και κοινωνιολόγος Kevin Hetherington, πρόκειται για ένα θερμο-πλαστικό καλούπι κλίμακας που αναπαριστά τη δυτική πλευρά της ζωφόρου του Παρθενώνα. Συνοδευτικά έχουν προβλεφθεί περιγραφές σε Braille και ένα CD με ακουστικές οδηγίες, καθώς και η πώληση ενός απτικού βιβλίου (tactile book) με απλοποιημένα ανάγλυφα (raised) σχεδιαγράμματα που δείχνουν από διαφορετικές γωνίες λεπτομέρειες από τις παραστάσεις που απεικονίζονται στη ζωφόρο. Το βιβλίο περιλαμβάνει επίσης κείμενα σε Braille, έναν πίνακα απτικών συμβόλων για τη διευκόλυνση της αναγνώρισης των εικόνων και μία πεντάωρη ακουστική περιγραφή με οδηγίες για την ορθότερη χρήση του (2002: 193, 2003: 111-2).

¹⁹⁵ Για τους τρόπους χρήσης, τις ελλείψεις και τις δυνατότητες των περιηγήσεων αφής στις θεατρικές παραστάσεις (στη σκηνή, στα κουστούμια ή τα αντικείμενα που χρησιμοποιούν οι ηθοποιοί), ως συμπληρωματικών των ακουστικών περιγραφών που κάποια θέατρα διαθέτουν για τα τυφλά άτομα, βλ. Udo και Fels 2010.

¹⁹⁶ Για το βίντεο που κυκλοφόρησε σχετικά το Βυζαντινό και Χριστιανικό μουσείο, βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=08orZvgbECs> και <https://www.youtube.com/watch?v=mwRjWhdIkYs>. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι η μέριμνα του εν λόγω μουσείου για την πρόσβαση των τυφλών ατόμων στις συλλογές του είχε ξεκινήσει ήδη από το 2000, όταν στα πλαίσια εκπαιδευτικών προγραμμάτων για ΑμεΑ επιτράπηκε στα παιδιά του KEAT «η κατ' εξαίρεση απτική επαφή με επιλεγμένα αυθεντικά εκθέματα/αντικείμενα» (Γκότσης 2004: 211).

επέτρεψε στα τυφλά άτομα να αγγίζουν μία σειρά από επιλεγμένα αντικείμενα σχετικά με την αρχαία ελληνική μουσική (π.χ. μουσικά όργανα, αγγεία με σχετικές αναπαραστάσεις), κ.ά.¹⁹⁷

Παρότι η συγκεκριμένη πρακτική προσλαμβάνεται από μία μεγάλη μερίδα τυφλών ατόμων ως σημαντική κίνηση συμπερίληψης εκ μέρους των μουσείων ή ως μία ευκαιρία για κοινωνικοποίηση, εντούτοις ο αποκλεισμός που βιώνουν όσοι και όσες ενδιαφέρονται για το ίδιο το περιεχόμενο των εκθεμάτων παραμένει έντονος, μας λέει η Candlin (2003: 105-7). Πρόκειται για έναν αποκλεισμό που συντελείται έμμεσα και γύρω από τη λογική της «πρόσθεσης», εξηγεί από τη δική του πλευρά ο Kevin Hetherington, εννοώντας ότι οι περιηγήσεις αφής (touch tours) αποτελούν πρακτικές πρόσβασης που λειτουργούν συμπληρωματικά των βασικών εκθέσεων, χωρίς να αμφισβητούν την κυρίαρχη θεώρηση των μουσείων ως οπτικών χώρων, ή να παρακωλύουν την πρωταρχική επιδίωξή τους για συντήρηση των αντικειμένων που φιλοξενούν (2002: 195). Αντιθέτως, αναλαμβάνουν το ρόλο να «ξεφορτωθούν» (dispose) το πρόβλημα που προκαλεί το άγγιγμα όταν εισέρχεται στο μουσειακό χώρο (2003: 109), με τρανταχτή απόδειξη το ότι αποτελούνται κυρίως από πρωτότυπα έργα που έχουν καταστραφεί ή χάσει την προέλευσή τους, από υποδεέστερα αντίγραφα των εκτιθέμενων συλλογών, καθώς και από αντικείμενα που έχουν κατασκευαστεί ή αγοραστεί ειδικά για το συγκεκριμένο σκοπό (2000: 457, 2002: 197).

Σχολιάζοντας κριτικά την τακτική των μουσείων να επιλέγουν ως κατάλληλα για την αφή των τυφλών ατόμων ορισμένα μόνο από τα αντικείμενα των συλλογών τους και επισημαίνοντας ότι αυτός «είναι ένας τρόπος να επιτρέπεις την πρόσβαση μέσω της αφής χωρίς να τους δίνεις την επιλογή ή τον έλεγχο σχετικά με το τι αγγίζουν» (2004: 72), η Candlin καταλήγει σε διαπιστώσεις παρόμοιες με αυτές του Hetherington. Όπως εξηγεί, οι απτικές ξεναγήσεις έχουν σα στόχο να προστατεύσουν τις ευρύτερες συλλογές, αποθαρρύνοντας το κοινό από το να ακουμπήσει άλλα πιο εύθραυστα ή πολύτιμα αντικείμενα. Έτσι, το υλικό που διατίθεται στην αφή δεν χρησιμοποιείται για να καλλιεργήσει «την απτική εμπειρία ως πηγή γνώσης και απόλαυσης», αλλά για να διευκολύνει τα μουσεία να επιτελέσουν τον καταστατικό τους ρόλο ως συντηρητών εκθεμάτων και, την ίδια στιγμή, να δείξουν ότι υιοθετούν πολιτικές που καλύπτουν τις αισθητηριακές ανάγκες της τυφλότητας· να αποδείξουν, δηλαδή, ότι ικανοποιούν την προτίμηση των κρατικών επιχορηγήσεων για εκθέσεις

¹⁹⁷ Βλ. αντίστοιχα, *Καθημερινή* 6 Ιουνίου 2007, *Βήμα* 23 Οκτωβρίου 2013, *Ελεύθερο Βήμα* 30 Οκτωβρίου 2013 και carabola.gr.

που απευθύνονται σε ένα ευρύτερο και πιο ετερογενές από το παραδοσιακό κοινό και συγχρόνως να τηρήσουν το «νόμο διακρίσεων λόγω αναπηρίας» του 1995 (Disability Discrimination Act) που για πρώτη φορά κατέστησε νόμιμο το αίτημα των ΑμεΑ για φυσική και κοινωνική πρόσβαση (όπ.π.).¹⁹⁸ Με αυτή την έννοια και σύμφωνα με τον Hetherington, οι ξεναγήσεις αφής αποτελούν ένα παράδειγμα «καλής πρακτικής» (good practice) που διαφημίζει τη φροντίδα των μουσείων για θέματα αναπηρίας και προσβασιμότητας. Συγκαταλέγονται, δηλαδή, ανάμεσα σε εκείνα τα οπτικά σημεία (σύμβολα πρόσβασης, ράμπες για αναπηρικά αμαξίδια, προσβάσιμες τουαλέτες, μεγεθυντικοί φακοί, μεγεθυμένες επιγραφές, φωσφορίζουσες λωρίδες στην άκρη των σκαλιών, ακουστικές περιγραφές, απτικές συλλογές, κ.ά.) που επιστρατεύονται για να «εγγράψουν» την αναπηρία στις μουσειακές δομές,¹⁹⁹ αποκαλύπτοντας, έτσι, ότι η ουσιαστική τους επιδίωξη δεν είναι η πρόσβαση των αντικειμένων μέσω της αφής, αλλά η συγκρότηση της τυφλότητας ως ορατής παρουσίας στον χώρο (2000: 458, 2003: 107-8).

Όπως μπορεί να φανταστεί κανείς, ο βασικός λόγος για τον οποίο το άγγιγμα εξακολουθεί να υποβάλλεται σε περιορισμούς είναι ότι τα χέρια αφήνουν ίχνη στα μουσειακά αντικείμενα που μακροπρόθεσμα απειλούν να τα φθείρουν (Hetherington 2000: 456, Candlin 2004: 75). Εναντίον αυτής της άποψης έχει αρθρωθεί μία σειρά βάσιμων επιχειρημάτων: ότι ο αριθμός των τυφλών ατόμων που επισκέπτονται κάθε χρόνο τα μουσεία είναι μικρός και, συνεπώς, η φθορά που μπορεί να προκληθεί ασήμαντη· ότι υπάρχουν ειδικά κατασκευασμένα γάντια που προστατεύουν τα εκθέματα, χωρίς να μειώνουν την αντιληπτική ευαισθησία των χεριών· ότι τα υλικά κατασκευής πολλών αντικειμένων, όπως ο μπρούτζος και ο γρανίτης, είναι ιδιαίτερα ανθεκτικά στο άγγιγμα· ότι τα μουσεία φυλάσσουν στους αποθηκευτικούς τους χώρους αξιόλογες παραλλαγές των πρωτοτύπων που θα μπορούσαν να διατεθούν στην αφή, κ.ο.κ. (Candlin όπ.π.: 76-7). Μολονότι οι πρακτικές αυτές θα μπορούσαν να άρουν σε μεγάλο βαθμό την απαγόρευση του αγγίγματος, τα μουσεία δε φαίνονται διατεθειμένα να τις υιοθετήσουν. Αποδεικνύεται, έτσι, ότι η φθοροποιός διάσταση

¹⁹⁸ Ως ορόσημο για την πρόσβαση των ΑμεΑ στα μουσεία ο Hetherington αναφέρει ακόμη το Διεθνές Έτος ΑμεΑ (United Nation Year of the Disabled) που ανακήρυξε το 1981 η Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ και το «Attenborough Report» το 1985 περί προσβασιμότητας και τέχνης (2000: 452).

¹⁹⁹ Σύμφωνα με τον Hetherington, οι εγκαταστάσεις που χρησιμοποιούν τα μουσεία για να βελτιώσουν και προπαντός να πιστοποιήσουν την προσβασιμότητά τους είναι συνήθως οι ράμπες και οι ειδικά διαμορφωμένοι χώροι υγιεινής για άτομα με κινητικά προβλήματα (2003: 110), γεγονός που χαρακτηρίζει και την ελληνική περίπτωση (βλ. ενδεικτικά Αθανασιάδου 2004, Χούλια-Καπελώνη και Μπουτοπούλου 2004).

του αγγίγματος ως αιτιολογία για τον εκτοπισμό του από τους μουσειακούς χώρους αποτελεί ένα πρόσχημα που αποκρύπτει παγιωμένους, αν και άρρητους, κατά την ανθρωπολόγο Ruth Finnegan, κοινωνικούς κανόνες «για το ποιος μπορεί να αγγίξει ποιον, πού και με ποιο τρόπο», καθώς και για τα συμφραζόμενα που νομιμοποιούν το ίδιο το ενέργημα της απτικής επαφής (2005: 18).

Επιστρέφοντας στις απαρχές των σύγχρονων μουσείων και στην τάση τους να υποβιβάζουν το προερχόμενο από τις εργατικές τάξεις κοινό ως «άναρχο, άπλυτο, ως απειλή, τόσο για τη συντήρηση των αντικειμένων, όσο και για τη σωστή απόλαυση των συλλογών εκ μέρους των άλλων επισκεπτών», η Candlin τονίζει ότι ο φόβος για τη φθορά που μπορεί να προκαλέσει η αφή στα εκθέματα δεν είναι πάντα λογικός ή πρακτικός, αλλά τροφοδοτείται συχνά από πολιτισμικές αντιλήψεις αναφορικά με το «ποιο άγγιγμα θεωρείται κατάλληλο» (2004: 77-8). Η καταστροφικότητα της αφής δε λαμβάνεται ως μία εγγενής ιδιότητα, εξηγεί πιο συγκεκριμένα, αλλά εξαρτάται από την ταυτότητα αυτού που αγγίζει, από την εξουσία, δηλαδή, που διαθέτει το πρόσωπο του και από το κύρος που συνοδεύει την κοινωνική του θέση. Υπό αυτό το πρίσμα, η απτικότητα των φροντιστών των μουσείων δε θα μπορούσε παρά να καταχωρηθεί ως ποιοτικά ανώτερη από εκείνη των καθημερινών επισκεπτών: όχι μόνο γιατί είναι αυτοί που κατέχουν τις αναγκαίες γνώσεις για το σωστό χειρισμό και τη συντήρηση των αντικειμένων, αλλά και γιατί ο τίτλος τους ως ειδικών επαρκεί από μόνος του ώστε να αποκτήσουν το δικαίωμα στην αφή και να καθιερώσουν το άγγιγμά τους ως μία πράξη ευεργετική. Ακόμη, λοιπόν, και όταν επιτελείται χωρίς την απαιτούμενη χρήση γαντιών, το άγγιγμα των φροντιστών δε θεωρείται ότι επιφέρει αρνητικές αλλαγές στα εκθέματα, αλλά ότι αφήνει ίχνη που προσφέρουν επιπλέον αξία (όπ.π.: 78-9), τέτοια που ένας κοινός επισκέπτης θα αδυνατούσε να προσθέσει· πόσο μάλλον κάποιος που είναι τυφλός.

Αν τα μουσεία προσλαμβάνουν τα χέρια των επισκεπτών ως εκ των προτέρων «βρώμικα» και για το λόγο αυτό ακατάλληλα να έρθουν σε άμεση επαφή με τις συλλογές τους, το άγγιγμα των τυφλών ατόμων θεωρείται ακόμη πιο βλαβερό, καθώς η «βρωμιά» έχει καταχωρηθεί στο φαντασιακό του δυτικού πολιτισμού ως ένα από τα εγγενή χαρακτηριστικά της τυφλότητας. Παρατηρώντας την επιμελώς προσεγμένη εμφάνιση του Μάριου, για παράδειγμα, (μία φροντίδα που γίνεται πιο επιτακτική, εξαιτίας του ενεργού του ρόλου στο συνδικαλιστικό χώρο των τυφλών και άρα στην εκπροσώπησή τους «προς τα έξω»), το αυστηρά φροντισμένο γένι του και τα πάντα φρεσκοσιδερωμένα και επίσημα ρούχα του αυτό που μπορεί να διακρίνει κανείς είναι

μία προσπάθεια για την αποφυγή εκείνης της στερεοτυπικής αντίληψης που συνδέει την τυφλότητα με την έννοια της «βρωμιάς» – ως οπτικής λεπτομέρειας που συχνά αγνοείται, καθώς δεν μπορεί να ιδωθεί, αλλά και «ως ύλης εκτός τόπου» (matter out of place) που απειλεί να ανατρέψει με τη μη κανονικότητά του τις ταξινομήσεις ενός κοινά αποδεκτού συστήματος, σύμφωνα με την ανάλυση της Mary Douglas (2004: 44-50). Στην τελευταία αυτή συμβολική σύνδεση εστιάζει και ο ίδιος ο Μάριος:

Οι τυφλοί, αλλά και οι ανάπηροι γενικότερα, πρέπει να φροντίζουν περισσότερο από τους υπόλοιπους την εξωτερική τους εμφάνιση. Ότι αφορά στα ρούχα, δηλαδή, στην προσωπική τους υγιεινή, κ.λπ. Αν, όμως, κάποιος αρτιμελής εμφανιστεί βρώμικος ή ατημέλητος, το γεγονός αυτό δε θα συνδεθεί αυτόματα με την προσωπικότητά του.

Στην περίπτωση του Στέφανου, την έγνοια αυτή την αναλαμβάνει η βλέπουσα σύζυγός του. Είναι εκείνη που φροντίζει ανελλιπώς για το καθημερινό του ντύσιμο και τη συχνή αντικατάσταση των παλιών και φθαρμένων ρούχων του, που τον μαλώνει για την απροσεξία του όταν λερώνεται κατά τη διάρκεια των γευμάτων ή που μπορεί κάποιες φορές να καθαρίσει την κοινόχρηστη τουαλέτα του χώρου εργασίας του, γιατί ο ίδιος «δε βλέπει πόσο βρώμικη είναι». Σε πιο γενικές γραμμές, τα υγρά μαντηλάκια για τον άμεσο καθαρισμό των λερωμένων από το συχνό άγγιγμα χεριών ή της άκρης του μπαστουνιού που έρχεται σε επαφή με τους δρόμους και τα πεζοδρόμια, οι τσίχλες και οι καραμέλες για φρέσκια αναπνοή ή οι κολόνιες για αρωματισμό του σώματος είναι ορισμένα από τα είδη που φέρουν μαζί τους και χρησιμοποιούν πολύ συχνά τα τυφλά άτομα ώστε να εξασφαλίσουν ότι η αναπηρία της όρασής τους δε θα παραπέμψει σε εικόνες αφροντισιάς ή παραίτησης· σαν η συστηματική προσοχή για καθαριότητα, με άλλα λόγια, να απαλύνει, ίσως και να εξαφανίζει προσωρινά την υποβιβαστική επίδραση του στίγματος που φέρει η απουσία της όρασης, ή διαφορετικά, σα να επαναφέρει τις απειλούμενες από την τυφλότητα και το άγγιγμα των χεριών οπτικές ταξινομήσεις περί καθαρού και βρώμικου στην αρχική τους τάξη.

Μία παλαιότερη εκδοχή της σύνδεσης αυτής μεταξύ απουσίας όρασης και «μη καθαρότητας» συναντάμε στην ανάλυση του ιστορικού τέχνης Moshe Barasch (2001) σχετικά με το πώς συγκροτήθηκε η εικόνα της τυφλότητας στην πορεία που διέγραψε η θρησκευτική, καλλιτεχνική και φιλοσοφική σκέψη (όπως αποτυπώθηκε σε ιερά κείμενα, σε ποιήματα και λογοτεχνικά ή θεατρικά έργα, σε πίνακες ζωγραφικής, σε

τοιχογραφίες, κ.ά.), από τα χρόνια του ελληνορωμαϊκού και ιουδαϊκού πολιτισμού μέχρι και τις απαρχές του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Όπως, λοιπόν, αναφέρεται στην Παλαιά Διαθήκη, οι τυφλοί δεν μπορούν να γίνουν ιερείς. «Ένας τυφλός άνδρας, ακόμη και αν από καταγωγή ανήκει στην τάξη των ιερέων, απαγορεύεται να πλησιάσει το βωμό [...]. Ένα τυφλό ζώο, ή κάποιο που έχει οποιοδήποτε άλλο ελάττωμα, απαγορεύεται επίσης να προσφερθεί για θυσία» (όπ.π.: 15). Ο λόγος για μία τέτοια ρητή απαγόρευση, μας λέει ο Barasch, βρίσκεται στο ότι «αυτό που έρχεται σε επαφή με τον Θεό», είτε πρόκειται για αυτόν που προσφέρει τη θυσία, είτε για τη θυσιαστήρια προσφορά καθεαυτή, πρέπει να είναι σωματικά τέλειο, να μην εμφανίζει, δηλαδή, κανένα ίχνος φθοράς και επομένως ασυμβατότητας με τη θεϊκή παρουσία (όπ.π.: 16). Από τη στιγμή, επομένως, που ο τυφλός «φέρει στο σώμα του μία από τις πιο σοβαρές [...] παραμορφώσεις», δεν μπορεί παρά να προσληφθεί ως πρόσωπο μιαρό και ως τέτοιο να αποκλειστεί από το θρησκευτικό τελετουργικό (όπ.π.: 17).

Αποτελώντας μία τιμωρία για την ανυπακοή στις εντολές του Θεού και μία εκδήλωση του μίσους Του απέναντι στον παραβάτη (όπ.π.: 17-8), η σύνδεση μεταξύ τυφλότητας και ενοχής στην ιουδαϊκή θρησκεία υπήρξε άμεση. Κληροδοτήθηκε δε και στην επόμενη περίοδο του πρώιμου χριστιανισμού, για να αποκτήσει, ωστόσο, νέες συνδηλώσεις, με κυριότερες αυτές του «σκοταδιού» και της «άγνοιας»: η τυφλότητα έμελλε να παραμείνει ταυτισμένη με την έννοια της αμαρτίας, αλλά αυτή τη φορά φέροντας και το βάρος των συνεπειών μίας πίστης που είναι λανθασμένη. Η Θεραπεία του Τυφλού από τα θαυματουργά χέρια του Χριστού αποτελεί μία από τις πιο χαρακτηριστικές αποτυπώσεις της θεώρησης αυτής, καθώς συμβολίζει «τη λύτρωση από το σκοτάδι [του Ιουδαϊσμού] στο φως» και παράλληλα μεταδίδει «το μήνυμα ότι η προσχώρηση στο Χριστιανισμό [...], εξασφαλίζει την εξιλέωση, τη μακαριότητα και την αιώνια ζωή» (όπ.π.: 45-55).²⁰⁰

Κατά τη μεσαιωνική περίοδο, η τυφλότητα εξακολούθησε να σηματοδοτεί το σκοτάδι. Όχι, όμως, μόνο για να επιβαρυνθεί με λάθος πράξεις ή αμαρτίες, αλλά κυρίως για να τονίσει τα αρνητικά αποτελέσματα της ηθικής ενοχής, όπως αυτά εκδηλώνονταν στη «διαφθορά της φύσης και του χαρακτήρα». Η απουσία της όρασης ταυτίστηκε, έτσι, με την έννοια του «κακού» και την πεισματική άρνηση «να δει και να δεχτεί την εξιλέωση της ανθρωπότητας» (όπ.π.: 83-4) και προσωποποιήθηκε στη

²⁰⁰ Για μία πιο σύντομη αναφορά στις συγκεκριμένες εννοιολογήσεις της τυφλότητας, βλ., Paulson 1986: 7-9.

συνήθως μονόφθαλμη, ενίοτε τερατώδη ή βίαιη και πάντως κεντρική στο Μεσαίωνα μορφή του Αντίχριστου, που εξαπατά με την υποκρισία του και την ικανότητά του να αλλάζει μορφές (όπ.π.: 68-77). Σε παρόμοια πλαίσια δαιμονοποίησης τοποθετήθηκε και η πιο γήινη και καθημερινή φιγούρα του τυφλού και περιπλανώμενου ζητιάνου. Θεωρούμενος μια ηθικά και φυσικά στερημένη προσωπικότητα, ο τυφλός συνδέθηκε σε πολλά λογοτεχνικά και θεατρικά έργα με τη λαιμαργία, τη λαγνεία και κυρίως την πανουργία (το αν πράγματι είναι τυφλός ή υποκρίνεται για να κερδίσει τη συμπάθεια και την ελεημοσύνη των περαστικών αποτέλεσε ένα δημοφιλές θέμα), καθώς και με άλλα γκροτέσκα χαρακτηριστικά που τον μετέτρεψαν σε αντικείμενο κοροϊδίας. Ήταν άλλωστε η περίοδος, εξηγεί ο Barasch, που το ενδιαφέρον για τις σωματικές αποκλίσεις είχε αρχίσει να αυξάνεται και να συγκροτείται μία νέα παραλλαγή της παλαιάς εννοιολόγησης των τυφλών ατόμων ως «μιαρών» – και για το λόγο αυτό ακατάλληλων, σύμφωνα με τους νόμους της εποχής, να εξασκήσουν το λειτούργημα του δικαστή ή του αστικού συμβούλου (όπ.π.: 74, 92-7).

Εστιάζοντας σε αυτή την υποβιβαστική ταύτιση της τυφλότητας με τις έννοιες της αμαρτίας, της άγνοιας, της λαγνείας και του λάθους, η Cadlin συμπεραίνει ότι το άγγιγμα των τυφλών ατόμων δε θα μπορούσε να προσληφθεί από τα μουσεία ως «καθαρό», ως ένα άγγιγμα, δηλαδή, που προσθέτει κύρος και αισθητική ή ιστορική αξία στα εκθέματα· αντιθέτως τους τα αφαιρεί. Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι οι έφοροι και οι συντηρητές μουσείων σκέφτονται συνειδητά τα χέρια των τυφλών ατόμων ως πιο επικίνδυνα από τα δικά τους ή από εκείνα των υπόλοιπων επισκεπτών, αλλά ότι η συγκρότηση της αφής ως κατάλληλης ή όχι να ψηλαφήσει τις μουσειακές συλλογές χρειάζεται να ιδωθεί σε συνάρτηση με «μία πολιτισμική ιστορία, τόσο της δημόσιας μόλυνσης, όσο και της τυφλότητας» (2004: 80)· μία ιστορία, δηλαδή, που είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στη συλλογική μνήμη, ώστε ακόμη και στο πολύ συγκεκριμένο πλαίσιο του Μουσείου Αφής – εκεί όπου «το άγγιγμα επιβάλλεται» – η απτική επαφή που επιτρέπεται στα τυφλά άτομα να αφορά μόνο σε αντίγραφα πρωτοτύπων και σε εκκλησιαστικά αντικείμενα που δεν έχουν «διαβαστεί», ώστε να μπορούν να αγγιχτούν.

Όσα έχουν ειπωθεί μέχρι στιγμής δε στοχεύουν στην απαξίωση του Μουσείου Αφής ή των πρακτικών απτικής πρόσβασης που όλο και συχνότερα πια υιοθετούν τα συμβατικά μουσεία στην Ελλάδα· πρόκειται άλλωστε για θετικά βήματα που οδηγούν προς τη βελτίωση της προσβασιμότητας και που αμβλύνουν σε κάποιο βαθμό τον κοινωνικό αποκλεισμό των τυφλών ατόμων. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, ο λόγος περί

πλήρους πρόσβασης και σεβασμού της αισθητηριακής διαφορετικότητας που πλαισιώνει τις προσπάθειές τους αποκρύπτει παραδοχές που αναπαράγουν, τόσο την κυριαρχία της όρασης, όσο και τον υποβιβασμό του αγγίγματος ως σημαντικού μέσου αντίληψης. Έτσι, παρότι προβάλλεται ως καινοτόμος χώρος που λαμβάνει υπόψιν τις ανάγκες της τυφλότητας, το Μουσείο Αφής λειτουργεί παράλληλα και ως φορέας συντήρησης της καθιερωμένης ιεράρχησης των αισθήσεων, επιλέγοντας πρακτικές ανάλογες με αυτές των πιο τυπικών μουσείων: να προστατεύσει την «ιερότητα» των αντικειμένων τις απομιμήσεις των οποίων φιλοξενεί, φροντίζοντας για την «πιστή» αντιγραφή των αρχαίων και το μη καθαγιασμό των εκκλησιαστικών· να διαλέξει έργα που προέρχονται κυρίως από την ελληνική αρχαιότητα, έργα, δηλαδή, που η έκθεσή τους υπήρξε κομβική για τη συγκρότηση του οπτικοκεντρισμού των μουσείων.²⁰¹ και τέλος, να περιορίσει την απτική αντίληψη των τυφλών ατόμων στην περιοχή του χεριού, τονίζοντας επανειλημμένα ότι «οι τυφλοί βλέπουν με τα χέρια» και ότι για αυτούς η «αφή λειτουργεί σαν την όραση».

Τα χέρια ως προέκταση των ματιών

Αναζητώντας πληροφορίες για το δημόσιο λόγο που έχει παραχθεί στα ηλεκτρονικά και έντυπα μέσα μαζικής ενημέρωσης αναφορικά με το Μουσείο Αφής, οι πιο συχνές, ίσως και μοναδικές σε πολλές περιπτώσεις, εικόνες που μπορεί να συναντήσει κανείς είναι αυτές των χεριών που διατρέχουν τα εκθέματα, ψηλαφώντας τις λεπτομέρειές τους με τις άκρες των δαχτύλων.²⁰² Με το φακό της κάμερας (κινηματογραφικής ή φωτογραφικής), λοιπόν, άλλοτε να εστιάζει αποκλειστικά στις ανιχνευτικές κινήσεις των χεριών και άλλοτε να απαθανατίζει από μακριά φιγούρες με τα χέρια απλωμένα ή ακουμπισμένα πάνω στα αντικείμενα, η αντίληψη μέσω της αφής συμβολοποιείται ως αντίληψη μέσω των χεριών. Παρουσιάζεται, δηλαδή, σα να είναι αποκομμένη από το υπόλοιπο σώμα και ανάγεται στην απτική ευαισθησία των χεριών, σε εκείνο το μέρος του σώματος, με άλλα λόγια, που, όπως υπογράμμισε ένας εθελοντής του μουσείου, σου επιτρέπει «να καταλάβεις ακριβώς πώς είναι ένα άγαλμα. [...] Ειδικά για ένα άτομο που έχει κάποιο πρόβλημα όρασης, είτε μειωμένη όραση, είτε ολική τύφλωση.

²⁰¹ Για τη συγκρότηση της αρχαίας ελληνικής τέχνης ως μουσειακό έκθεμα που μόνο η αίσθηση της όρασης μπορεί να εκτιμήσει, βλ. Hetherington 2002.

²⁰² Το ενημερωτικό βίντεο του Μουσείου Αφής, για παράδειγμα, που διατίθεται στο διαδίκτυο (<https://www.youtube.com/watch?v=6fisdNe2Dvs>) έχει στηριχθεί αποκλειστικά σε τέτοιες εικόνες.

[...] Μπορεί να μην έχεις την όραση να το δεις, αλλά με την αφή μπορείς και το αναγνωρίζεις και καταλαβαίνεις ακριβώς». ²⁰³

Με μία σαφήνεια που η θεωρητική ανάλυση πιθανόν δε θα μπορούσε να το κάνει, την ισχύ της στερεοτυπικής αυτής θεώρησης περί αντιληπτικής ακρίβειας του χεριού την αμφισβητεί καταρχάς η αφήγηση του Τάσου σχετικά με την εμπειρία του στο Μουσείο Αφής κατά τη διάρκεια μίας ξενάγησης που έτυχε να παρακολουθήσει με μία παρέα βλεπόντων. Όπως μου εξήγησε, βρίσκονταν όλοι μαζί στο «εκκλησάκι» (στην αίθουσα, δηλαδή, που αναπαριστά το βυζαντινό ναό), όταν ένας γνωστός του από την ομάδα αποφάσισε να τον πιάσει από το πίσω μέρος του αγκώνα και να του οδηγήσει το χέρι ελαφριά, αλλά με τέτοιο τρόπο, ώστε να ακουμπήσει τις κέρινες ανάγλυφες εικόνες των αγίων που κοσμούν τους τοίχους. Αν και η συγκεκριμένη πρωτοβουλία φαντάζει ως η πρόεργασία βοήθεια που ένα βλέπον άτομο μπορεί να προσφέρει σε ένα τυφλό (και πράγματι είναι τέτοια υπό άλλες συνθήκες), στην προκειμένη περίπτωση αποδείχτηκε μάλλον απογοητευτική, καθώς τον ενέπλεξε σε ένα άγγιγμα κενό νοήματος. Το σχόλιο του, αν και σύντομο, είναι χαρακτηριστικό:

Δεν κατάλαβα τίποτα. Τι να καταλάβω απ' αυτό; Μία ανατριχίλα μόνο ένιωσα από το κερί, έτσι κολλώδες και γλιτσερό που ήταν. Άσε που εμένα δε μου αρέσουν και οι εικόνες.

Αντί, λοιπόν, του νοηματικού περιεχομένου των ανάγλυφων εικόνων, ο Τάσος επισημαίνει ότι η απτική προσοχή του χεριού του εστίασε στην κέρινη υλικότητά τους και στην απωθητική για τον ίδιο αίσθηση ανατριχίλας που του προκάλεσαν. Πρόκειται για μία αδυναμία κατανόησης; Ή μήπως για μία αντιληπτική «αποτυχία» που υποδηλώνει ότι η ευθύνη με την οποία έχει επιφορτιστεί το χέρι της τυφλότητας «να αναγνωρίζει και να καταλαβαίνει ακριβώς» εμπεριέχει έναν οπτικοκεντρισμό που παραβλέπει άλλες διαστάσεις της αφής, όπως είναι η σύνδεσή της με την υλικότητα του αντικειμένου, εξίσου κομβικές με το να αντιλαμβάνεται και να ταυτοποιεί τι είναι αυτό που αγγίζει;

Σύμφωνα με την Candlin, η αποτυχία των ανάγλυφων εικόνων (raised images) και των απτικών διαγραμμάτων που χρησιμοποιούν τα μουσεία για να αποδώσουν με όρους αφής ένα έργο που προορίζεται αποκλειστικά για την οπτική αντίληψη (μία

²⁰³ Απόσπασμα από συνέντευξη που δόθηκε για τις ανάγκες ενός διαδικτυακού ρεπορτάζ σχετικά με το Μουσείο Αφής και τις ξεναγήσεις που οργανώνει για σχολικές τάξεις στα πλαίσια των εκπαιδευτικών του προγραμμάτων. Βλ. σχετικά <https://www.youtube.com/watch?v=gxJEeoM1Fy4>.

λιθογραφία, λόγου χάρη, ή έναν πίνακα ζωγραφικής) έγκειται στο ότι σχεδιάζονται μόνο για να μεταδώσουν πληροφορίες αναφορικά με το τι αναπαριστά το πρωτότυπο. Ωστόσο, όπως τονίζεται συχνά και από τα ίδια τα τυφλά άτομα, «το θέμα δεν είναι απλά μία εξήγηση για το τι περιλαμβάνει η εικόνα, αλλά και η αισθητική της απόλαυση» (2003: 104), ο τρόπος, δηλαδή, που ένα έργο απευθύνεται στις αισθήσεις με τη συγκεκριμένη του μορφή και το υλικό κατασκευής του· πρόκειται άλλωστε για στοιχεία χωρίς τα οποία το καλλιτεχνικό νόημα δε θα μπορούσε να συγκροτηθεί, υπογραμμίζει η Candlin (όπ.π.: 104-5). Τα ακόλουθα σχόλια ανήκουν στη Φλώρα και τον Αργύρη και παρότι αφορούν μία απτική αναπαράσταση και όχι μία ανάγλυφη εικόνα, το ζήτημα που θέτουν αφορά και πάλι στη σημασία που δίνουν τα τυφλά άτομα στο κατά πόσο το «αντίγραφο» αποδίδει, τόσο τη σημασιολογική, όσο και την αισθητική διάσταση του πρωτοτύπου:

Τις προάλλες πήγαμε σε μία έκθεση ζωγραφικής προσαρμοσμένη ειδικά για άτομα με προβλήματα όρασης. Έδειχνε ας πούμε ο πίνακας ένα τραπέζι με φρούτα και από κάτω είχαν φτιάξει το τραπέζι με τα φρούτα, ώστε να μπορέσει ο τυφλός να το πιάσει. Αυτό ήταν μία πολύ καλή ιδέα, αλλά το πρόβλημα ήταν ότι δεν μπορούσες να αντιληφθείς τα χρώματα. Δηλαδή, ενώ στο ένα έργο το κόκκινο ήταν με το τάδε ύφασμα, σε ένα άλλο ήταν με διαφορετικό. Θα μπορούσαν να έχουν ένα υπόμνημα που να λέει ότι σε όλα τα έργα το κόκκινο είναι με το τάδε ύφασμα, το άσπρο με το τάδε, κ.λπ.²⁰⁴

Αυτή η έλλειψη συστηματικότητας ως προς την απτική αναπαράσταση των χρωμάτων δεν είναι τυχαία, αλλά αποτελεί μία επιλογή που εδράζεται στην ταύτιση της αισθητικής απόλαυσης με την οπτική εμπειρία. Όπως η διαδικασία απόκτησης γνώσης, εξηγεί η Candlin, έτσι και η σύγχρονη αντίληψη περί αισθητικής δομήθηκε εξ αρχής γύρω από «την έννοια του αποσωματοποιημένου ματιού και την υποτιθέμενη ικανότητα [του ατόμου] για υπέρβαση των υποδεέστερων σωματικών επιθυμιών».²⁰⁵ Υπό το πρίσμα μία τέτοιας απαίτησης για σωματική αποστασιοποίηση και δεδομένου

²⁰⁴ Άλλες ελληνικές προσπάθειες μετατροπής της οπτικής τεχνής σε απτική αποτελούν η πρωτοβουλία του Μουσείου Κυκλαδικής Τέχνης να αναπαραστήσει απτικά (με ανάγλυφα περιγράμματα, αλλά και ευδιάκριτες επιφάνειες από φτερά, ξύλα, τσόχα, κ.ά.) ζωγραφικούς πίνακες της Ρώσικης Πρωτοπορίας (tanea.gr), καθώς και εκείνη του Κρατικού Μουσείου Σύγχρονης Τέχνης να μεταφράσει τα έργα ζωγραφικής και χαρακτικής είκοσι ένα καλλιτεχνών σε ανάγλυφες γραμμές και με τη χρήση διάφορων υλικών (αδιάλυτη μπογιά, χαρτόνια σε διαφορετικές υφές, μικρά αντικείμενα, κ.ά), ώστε να αποδοθούν με μεγαλύτερη αξιοπιστία η τονικότητα των χρωμάτων, οι όγκοι, τα σχήματα και η τεχνική (pst.gr).

²⁰⁵ Όπως αναφέρει ο Hetherington ένας από τους παράγοντες που διαμόρφωσαν τον οπτικοκεντρικό χαρακτήρα των σύγχρονων μουσείων ήταν η καντιανής επιρροής αντίληψη των τελών του 18^{ου} αιώνα ότι η ομορφιά των μουσειακών αντικειμένων μπορούσε να εκτιμηθεί μόνο μέσω μίας όρασης που δε διαστρεβλώνεται από «ενδιαφέροντα, συναισθήματα ή προσωπικά είδη εμπειριών» (2002: 189).

ότι η τυφλότητα θεωρήθηκε «ανεπανόρθωτα προσκολλημένη στο σώμα», το αναπόφευκτο συμπέρασμα ήταν ότι τα τυφλά άτομα αδυνατούν να κατανοήσουν και να εκτιμήσουν την αισθητική αξία των έργων τέχνης και ως εκ τούτου να βιώσουν οποιαδήποτε αισθητική εμπειρία (2004: 81).²⁰⁶ Έναν παρόμοιο υποβιβασμό μπορεί να διακρίνει κανείς και στην έκθεση που επισκέφθηκαν η Φλώρα και ο Αργύρης. Γιατί, παρότι οι διοργανωτές φρόντισαν να αποτυπώσουν τα χρώματα – ως αναπόσπαστο μέρος της αισθητικής των πινάκων ζωγραφικής – αυτό που φαίνεται να υποδηλώνει η ασυνέπεια με την οποία τελικά αποδόθηκε η απτική τους μετάφραση είναι ότι αποτελούν μία διάσταση που δεν θεωρείται απαραίτητη για τα τυφλά άτομα προκειμένου να συλλάβουν την αναπαράσταση των εικαστικών έργων. Υπονοείται, δηλαδή, ότι στερούνται της ικανότητας να αντιληφθούν την έννοια των χρωμάτων και παραβλέπεται ότι η κατεξοχήν αυτή οπτική ιδιότητα των πραγμάτων, αν και δεν απευθύνεται στο αισθητήριό τους, ωστόσο φέρει πολιτισμικές εννοιολογήσεις που υπερβαίνουν την υποτιθέμενη φυσική της σύνδεση με την όραση και επηρεάζουν τη βίωση πτυχών της καθημερινότητάς τους.²⁰⁷ η Φλώρα, λόγω χάρη, συνδέει τη ζεστή και ερωτική ατμόσφαιρα του σπιτιού με το αναμμένο τζάκι, το κόκκινο χαλί και το κόκκινο κρασί· ο Στέφανος βιώνει την απόλαυση του κρασιού ως μία γευστική αντίληψη που εξαρτάται από την εκ των προτέρων γνώση για το αν είναι λευκό ή κόκκινο· πολλά τυφλά άτομα εννοιολογούν την προσεγμένη εξωτερική εμφάνιση ως φροντίδα, μεταξύ άλλων, να ταιριάζουν χρωματικά τα ρούχα μεταξύ τους, κ.ο.κ.²⁰⁸

Με αφορμή τον αποκλεισμό των τυφλών ατόμων από την απτική πρόσβαση στην αισθητική εμπειρία και τη μονομερή αναγωγή του αγγίγματος τους σε μέσο άντλησης πληροφοριών για το τι «δείχνουν» οι ανάγλυφες εικόνες, η Candlin τονίζει

²⁰⁶ Εναντία σε αυτή την απαξίωση της αισθητικής ικανότητας των τυφλών ατόμων λόγω της δυτικής εννοιολόγησης της αφής και των άλλων «κοντινών» αισθήσεων (proximity senses) ως πρωτόγονων (1998: 154) στρέφεται και η Classen. Ο ισχυρισμός της, ωστόσο, ότι κατά τη διαντίδραση του χεριού με το υλικό δημιουργείται «ένας φυσικός δεσμός μεταξύ του έργου τέχνης και του προσώπου που το αντιλαμβάνεται», ο οποίος καταργεί τον «αποστασιοποιημένο αέρα του στοχασμού που υποτίθεται ότι χαρακτηρίζει τη δυτική αντιμετώπιση της αισθητικής» (όπ.π.: 149, 157), αντί να ενισχύει, καταλήγει να αποδυναμώνει την προσπάθειά της να αποκαταστήσει την αξία της αφής ως μέσου κατανόησης και εκτίμησης της τέχνης.

²⁰⁷ Για μία ανθρωπολογική προσέγγιση των χρωμάτων ως σχεσιακά και κοινωνικά κατασκευασμένης ποιότητας των πραγμάτων, βλ. Young 2006.

²⁰⁸ Παρόλ' αυτά, η γνώση του χρώματος δεν είναι για όλα τα τυφλά άτομα σημαντική. Όπως εξηγεί ο Κώστας, τα χρώματα έχουν νόημα κυρίως για όσους τυφλώθηκαν κάποια στιγμή της ζωής τους, για όσους, με άλλα λόγια, τα έχουν δει και εξακολουθούν να τα θυμούνται. Τον ίδιο, όμως, λόγω του ότι έχασε το μεγαλύτερο μέρος της όρασής του από πολύ μικρή ηλικία και επιπλέον λόγω του ότι πάσχει από αχρωματοψία, δεν τον ενδιαφέρουν. Όπως λέει συγκεκριμένα: «Υπάρχουν άλλοι και κυρίως γυναίκες που τους απασχολεί τι θα φορέσουν, να είναι στη μόδα, ποια χρώματα ταιριάζουν. Εμένα δε με νοιάζει τι χρώματα φοράω. Ότι μου δίνει η γυναίκα μου το βάζω. Τώρα που έφυγε, της έκανα ολόκληρη φασαρία να μου βάλει στη σειρά τα ρούχα της εβδομάδας».

ότι οι πρακτικές απτικής πρόσβασης των μουσείων εκλαμβάνουν και συγκροτούν την αφή ως οπτικό υποκατάστατο (2003: 104). Στην περίπτωση των ξεναγήσεων ή των διαδρομών αφής, για παράδειγμα, ο χειρισμός των αντικειμένων θεωρείται συχνά μία πιο «άμεση» και «προσωπική» μορφή αντίληψης, κατάλληλη, ωστόσο, μόνο για εκθέσεις που έχουν οργανωθεί κατά τρόπο λιγότερο περίπλοκο από αυτόν που μπορεί να συλλάβει η όραση. Ο λόγος για μία τέτοια απλοποίηση έγκειται στο ότι η αφή έχει καταχωρηθεί πολιτισμικά ως μία «πρωτόγονη αισθητηριακή λειτουργία» και στο ότι η κατανόηση των εκθεμάτων μέσω αυτής θεωρείται πιο εύκολη από εκείνη που βασίζεται στη θέαση, την ανάγνωση και τη σκέψη (2006: 145, 147-9). Από την άλλη, στην περίπτωση των απτικών αναπαραστάσεων, το αποκομμένο χέρι αναλαμβάνει το ρόλο να αντιληφθεί αυτά που το μάτι αδυνατεί, αρκεί οι γραμμές που συνθέτουν το κάθε έργο ως οπτική εικόνα να έχουν μετατραπεί σε ανάγλυφες. Η λειτουργία της αφής παρουσιάζεται, έτσι, σα να ήταν ίδια με αυτήν της όρασης (όπ.π.: 145-7).

Το ότι τα χέρια των τυφλών ατόμων μπορούν να αντιληφθούν τα πράγματα με την ακρίβεια που θεωρείται ότι το κάνει η όραση αποτελεί μία ρομαντικοποιημένη αντίληψη που μας έχει κληροδοτηθεί από τη σκέψη του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και συγκεκριμένα από αυτό που ο Barasch έχει χαρακτηρίσει ως «εξανθρωπισμό» ή «εκκοσμίκευση» της τυφλότητας για να συμπεκνώσει τις αλλαγές στην αντιμετώπισή της που σημειώνονται από τα χρόνια της ύστερης Αναγέννησης (τέλη 16^{ου} αιώνα) και έπειτα (2001: 145). Είναι τότε που η φιγούρα του τυφλού αρχίζει να αποσυνδέεται σιγά-σιγά, αν και ποτέ πλήρως, από τις έννοιες της αμαρτίας και του κακού, για να προβάλλει σταδιακά ως «ένα άτομο που υποφέρει» και που με την αναπηρία του προκαλεί συναισθήματα συμπάθειας, αντί καχυποψίας και χλευασμού. Πρόκειται, επίσης, για την εποχή που τα γκροτέσκα κι αποκρουστικά στοιχεία αρχίζουν να υποχωρούν από τα εικαστικά έργα τέχνης και τα παραμορφωμένα ή σκεπασμένα μάτια των τυφλών προσώπων να αντικαθίστανται από άλλα που απεικονίζονται με τέτοιο τρόπο ώστε να παραπέμπουν στις εσωτερικές καταστάσεις της ενδοσκόπησης και της πνευματικότητας (όπ.π.: 136-45). Και είναι τέλος η περίοδος που η μετάβαση από την τυφλότητα στην όραση παύει να αποτελεί μία μεταφορά που συμβολίζει τη θρησκευτική μετάνοια και λύτρωση για να πλαισιωθεί από θεωρητικούς στοχασμούς πάνω στο γνωστό μέχρι και σήμερα «ερώτημα του Molyneux» που τέθηκε το 1692 από τον Ιρλανδό φιλόσοφο William Molyneux και το οποίο ο Barasch μας μεταφέρει ως εξής:

Υποθέστε [...] ένα εκ γενετής τυφλό πρόσωπο που, με μία πετυχημένη χειρουργική επέμβαση (η κοσμική εκδοχή της θαυματουργής θεραπείας), αποκτά την αίσθηση της όρασης που ποτέ δεν είχε.²⁰⁹ Ενώσω ακόμη τυφλό, μπορούσε να διακρίνει τη διαφορά μεταξύ ενός κύβου και μίας σφαίρας μέσω της αφής. Θα μπορέσει αυτό το πρόσωπο, τώρα θεραπευμένο, να αναγνωρίσει τον κύβο και τη σφαίρα όταν τα αντιληφθεί μόνο μέσω της όρασης (όπ.π.: 150, έμφαση δική μου);²¹⁰

Η εστίαση στην εύρεση αναλογιών της απτικής αντίληψης με την οπτική (εξού και ο απόλυτος διαχωρισμός των δύο αισθήσεων που απαιτεί η παραπάνω υπόθεση) και η παραδοχή ότι τα χέρια των τυφλών προσλαμβάνουν τον κόσμο με την ακρίβεια των ματιών οφείλεται στην τάση της επιστημονικής και φιλοσοφικής σκέψης κατά το πέρασμα από το 18^ο στο 19^ο αιώνα για υπερτίμηση της όρασης και απαξίωση της αφής. Υπονοώντας ότι η απουσία της όρασης καθιστά αναγκαία την αντικατάστασή της από μία άλλη «όραση», η τάση αυτή καταλήγει να υποβιβάζει τις απτικές ικανότητες των τυφλών ατόμων σε οπτικό υποκατάστατο και να αποκόπτει την αφή από το υπόλοιπο σώμα και τις αισθήσεις τους, για να την περιορίσει στα χέρια και να

²⁰⁹ Σε αυτήν την εκκοσμίκευση του θαύματος αναφέρεται και ο William R. Paulson, παρατηρώντας ότι οι χειρουργικές επεμβάσεις για θεραπεία της τυφλότητας στοιχειοθέτησαν ένα νέο μύθο προς αντικατάσταση εκείνων που ο Διαφωτισμός προσπάθησε να καταστρέψει. Όπως γράφει συγκεκριμένα: «Στη θέση των παλαιών μύθων του αποκλεισμού, της κατάρας και της επανόρθωσης, νέοι μύθοι της τυφλότητας εμφανίζονται, οι οποίοι βασίζονται στην υποτιθέμενη απειρία και αθωότητα των τυφλών, στη συναισθηματική εμπειρία του να βλέπει κανείς για πρώτη φορά [...] Ο οφθαλμίατρος μετατρέπεται σε 'ιερέα' αυτής της απο-ιεροποίησης [...] είναι αυτός που έχει τη δύναμη να τους λυτρώσει» (1987: 13).

²¹⁰ Το ερώτημα του Molyneux πυροδότησε μία σειρά έντονων συζητήσεων και αντιπαραθέσεων στους φιλοσοφικούς και κοσμικούς κύκλους της τότε εποχής, οι οποίες θα παρέμεναν υποθετικές, όπως γράφει, ο Mark Paterson, εάν το 1728 ο Άγγλος χειρουργός William Cheselden (ή το 1749 ο Γάλλος επιστήμονας Reaumur, κατά τον Barasch (2001: 150)) δεν πραγματοποιούσε την πρώτη επιτυχημένη εγχείρηση για την αφαίρεση του καταρράκτη (2007: 42). Η αναφορά του Cheselden για την αποτυχία του βλέποντα πλέον ασθενή του να αναγνωρίσει αποκλειστικά μέσω της όρασης όσα προηγουμένως μπορούσε να αναγνωρίσει δια της αφής των χεριών (λόγω του ότι αδυνατούσε, για παράδειγμα, να αντιληφθεί την απόσταση μεταξύ του αντικειμένου και της αποτύπωσης του στον αμφιβληστροειδή, ισχυριζόμενος ότι «τα οπτικά αντικείμενα 'αγγίζουν' το μάτι») (όπ.π.) αξιοποιήθηκε για πρώτη φορά ως μαρτυρία για την επεξεργασία του ερωτήματος του Molyneux από τον Denis Diderot το 1749, οδηγώντας τον σε συμπεράσματα που ενίσχυσαν την κατανόηση της σχέσης μεταξύ αφής και όρασης, ή χεριών και ματιών, ως μία σχέση αναλογιών. Υποστηρίζοντας, λοιπόν, ότι η αφή λειτουργεί βοηθητικά της ακρίβειας με την οποία η όραση προσλαμβάνει τον κόσμο (όπ.π.: 42-3) και ότι το τυφλό υποκείμενο «τοποθετεί την ψυχή στις άκρες των δαχτύλων του» προκειμένου να προσλάβει όλα τα αισθητηριακά δεδομένα και όλη τη γνώση που χρειάζεται (όπ.π.: 47), ο Diderot επιβεβαίωσε την άποψη που ο Descartes είχε διατυπώσει έναν αιώνα σχεδόν πριν, το 1637, και που έμελλε να τροφοδοτήσει το δυτικό φαντασιακό σχετικά με την αντιληπτικότητα των τυφλών ατόμων μέχρι και τις μέρες μας: ότι οι τυφλοί «νιώθουν τα πράγματα με τέτοια τέλεια ακρίβεια που κάποιος θα μπορούσε να πει ότι βλέπουν με τα χέρια τους» (όπ.π.: 45, έμφαση στο πρωτότυπο). Παρ' όλα αυτά, ο Barasch επισημαίνει ότι ο Diderot αποτελεί το μοναδικό στοχαστή εκείνης της περιόδου που αντί να ενδιαφερθεί για το τι θα συμβεί από τη στιγμή που ο τυφλός αποκτήσει την όρασή του, θέλησε «να χαρτογραφήσει και να κατανοήσει τον κόσμο και την εμπειρία του τυφλού ως τυφλού» (2001:151). Για μία ανάλυση σχετικά με το πόσο τα συμπεράσματα της φιλοσοφικής αυτής παράδοσης για τους «υποθετικούς» τυφλούς που μελέτησε αποκλίνουν από την αισθητηριακότητα των «πραγματικά» τυφλών ατόμων, βλ. Klegge 2005.

της αποδώσει τις οπτικοκεντρικές έννοιες της γραμμικής προοπτικής και εξέλιξης με τις οποίες αυτά είθισται να είναι φορτισμένα. «Μαζί με τα μάτια, τα χέρια είναι τα κύρια σημαίνοντα της κίνησης προς τα μπροστά» και ως τέτοια εμπλέκονται βαθιά «στην κοινή κατανόησή μας για την πρόοδο και το μέλλον», γράφει ο κοινωνιολόγος Andrew Metcalfe (1995: 105), ενώ η Classen επισημαίνει ότι τα χέρια, λόγω της ικανότητάς τους να ανακατασκευάζουν και να μεταμορφώνουν τον κόσμο, έχουν θεωρηθεί ως ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά που σηματοδοτούν τη σταδιακή εξέλιξη και το διαχωρισμό του ανθρώπινου είδους από το ζωικό (2012: 104). Σε αυτόν τον παραλληλισμό των χεριών με τα μάτια στέκεται και ο Derrida, για να εστιάσει στην πολιτισμική τους επένδυση όχι τόσο με την έννοια της προόδου, όσο με αυτήν της προ-νοητικότητας. Παρατηρώντας, ότι η εικόνα του ανθρώπου που ανιχνεύει τον χώρο κινούμενος με τα χέρια σε προέκταση αποτελεί έναν από τους κατεξοχήν τρόπους με τους οποίους η εικαστική τέχνη του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού έχει αναπαραστήσει τη φιγούρα του τυφλού ατόμου, μας λέει: «το χέρι διακινδυνεύει, βιάζεται, ορμά μπροστά, [...], αλλά αυτή τη φορά στη θέση του κεφαλιού, σα να προπορεύεται, να προετοιμάζει και να το προστατεύει. Μία προφύλαξη, ένα προστατευτικό κιγκλίδωμα» (1993: 4-5, έμφαση στο πρωτότυπο).

Είναι πράγματι το χέρι που πολύ συχνά τα τυφλά άτομα εκτείνουν πρώτο από το υπόλοιπο σώμα τους: για να αντιληφθούν τη θέση και τη σχέση των αντικειμένων μέσα στον χώρο και επομένως τη διάταξη του ίδιου του χώρου· για να ψηλαφήσουν ή να «ψάξουν», όπως συχνά λένε, τα χαρακτηριστικά κάποιου άγνωστου αντικειμένου (καμπύλες, γραμμές, εξογκώματα, εσοχές, υλικό, βάρος, κ.λπ.), ή για να εντοπίσουν ανάμεσα σε άλλα κάποιο που είναι γνώριμο· για να βρουν κάτι που αναζητούν μέσα σε ένα οικείο περιβάλλον ή απλά για να αντιληφθούν ότι κάτι υπάρχει «εκεί έξω», κ.ο.κ. Είναι, επίσης, το χέρι που «προεκτείνουν» μέσω του λευκού μαστουριού για να εντοπίσουν «από απόσταση» τυχόν εμπόδια που μπορεί να διακόπτουν την κίνησή τους και που ενίοτε προκαλούν επίπονα ατυχήματα. Και είναι, τέλος, αυτό που, όταν το προτείνουν για χειραψία γνωριμίας ή χαιρετισμού, καθώς για να συνοδευτούν, τους παρέχει μαζί με το άκουσμα της φωνής (και σπάνια τη μυρωδιά, αν είναι έντονη) σημαντικές πληροφορίες για τη συγκρότηση μίας πρώτης «εικόνας» του τυφλού ή βλέποντα άλλου, καθώς και για τη μετέπειτα αναγνώρισή του.

Παρόλα αυτά, η αντίληψη μέσω της αφής για τα τυφλά άτομα δεν εξαντλείται στην απτική ευαισθησία του χεριού και των δαχτύλων. Αντιθέτως, συγκροτείται και βάσει της αφής του σώματος, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν χρησιμοποιούν

διάφορα μέρη του (το πόδι, τον κορμό, το βραχίονα, το ύψος, κ.λπ.) ως μέτρο για τον υπολογισμό των διαστάσεων ενός αντικειμένου ή κλειστού χώρου, ή, με τις πληροφορίες που τους παρέχουν η αφή των ποδιών (μεταξύ τους και με το έδαφος) και το περπάτημα για την ποιότητα και την κλίση του εδάφους, καθώς και για τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του κάθε χώρου (κατεύθυνση και αριθμός σκαλιών, στροφές, κ.ά.), ή τις εναλλαγές μεταξύ διαφορετικών χώρων.²¹¹ Προσεγγίζοντας το έδαφος ως κάτι που δεν είναι σταθερό, αλλά που γίνεται αντιληπτό μέσα από την κίνηση (kinaesthetically) (2010: S125), και το περπάτημα ως μια ενσώματη διαδικασία απόκτησης γνώσης,²¹² ο Tim Ingold τονίζει ότι «ένα νοήμον σώμα που γνωρίζει και θυμάται [...] είναι συγχρόνως ένα σώμα-πάνω-στη-γη και ένα σώμα-μέσα-στον-αέρα» (όπ.π.: S122). Με αυτό εννοεί ότι απαραίτητο στοιχείο για την απόκτηση γνώσης μέσω του περπατήματος δεν είναι μόνο το έδαφος, αλλά και ο αέρας, ή ο καιρός, αυτό το χαρακτηριστικό της ατμόσφαιρας, δηλαδή, που λειτουργεί μάλλον ως ένα μέσο που διευκολύνει την αντίληψη, παρά ως ένα αντικείμενο προς αντίληψη το ίδιο (όπ.π.: S130-1). Σε αυτό ακριβώς αναφέρεται και ο Στέφανος, όταν λέει ότι το σώμα και η αφή λειτουργούν προειδοποιητικά για το ότι πλησιάζει σε τοίχο, καθώς «είναι σα να κόβεται ο αέρας»· ή ο Σωτήρης, όταν εξηγεί ότι η χρήση της ομπρέλας κατά τη διάρκεια της βροχής συχνά δυσχεραίνει την κίνηση των τυφλών ατόμων:

Εγώ φοράω αδιάβροχο, γιατί δεν μπορώ μαζί με το μπαστούνι να έχω και την ομπρέλα. Χρειάζομαι ένα χέρι ελεύθερο. Άλλοι, όμως, την κρατάνε, αν και δεν τους βολεύει και πολύ. Αισθάνονται ότι έχουν μία σκιά από πάνω τους. Το καταλαβαίνω. Η ομπρέλα σου κόβει τον αέρα, δεν μπορείς να καταλάβεις πώς αλλάζει ο αέρας. Είναι σαν κάτι να καλύπτει το πρόσωπο.

²¹¹ Ο κεντρικός ρόλος της αφής των ποδιών για την απτική κωδικοποίηση του χώρου και την κίνηση των τυφλών ατόμων σε αυτόν αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο ότι οι πλάκες που χρησιμοποιούνται για την κατασκευή των οδηγιών όδευσης είναι ανάγλυφες, διαφοροποιούνται, δηλαδή, από αυτές των πεζοδρομίων, όχι μόνο ως προς το χρώμα, αλλά και την υφή (βλ. εικόνες 2-4). Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις διεθνείς προδιαγραφές που πρέπει να τηρούνται κατά την κατασκευή των σχετικών οδηγιών, βλ. <http://www.mcw.gov.cy/mcw/dbpd/disabledaccess.nsf/All/C96232F34539EF6AC22572A6002FEC37?OpenDocument>. Επίσης, για μία ενδιαφέρουσα ανάλυση σχετικά με την αντίληψη του φυσικού ή δομημένου περιβάλλοντος μέσω της αφής των ποδιών και της σωματικής κίνησης, καθώς και για το πώς η διαδικασία αυτή μπορεί να προβληματοποιήσει τη στερεοτυπική εννοιολόγηση της τυφλότητας ως άμεσα συνδεδεμένης με την αφή των χεριών, βλ. Macpherson 2009.

²¹² Στη δυναμική διασύνδεση της αισθητηριακής εμπειρίας με την κιναισθητική (σχέση των υλικών μορφών με την ισορροπία, τη στάση και τις χειρονομίες του σώματος) ως τρόπου βίωσης του κόσμου αναφέρεται και ο Tilley (2012: 224), για να τονίσει στη συνέχεια, παραπέμποντας στο Michel De Certeau, ότι το «βάδισμα είναι μία χωρική εκδραμάτιση του τόπου». Αναδεικνύει τη συνείδηση, τη συνήθεια και την πρακτική ως μία τέχνη, «η οποία περιορίζεται από τον τόπο και το τοπίο, συνάμα όμως τα συγκροτεί» (όπ.π.: 239).

Εκτός από αυτήν την «αίσθηση φυσικής πίεσης», όπως αποκαλεί ο Hull την «ακινήσια» της ατμόσφαιρας και του αέρα που νιώθει στο κεφάλι, στους ώμους και στα μπράτσα του λόγω της ύπαρξης κάποιου αντικειμένου ή ανθρώπου στον χώρο (2001: 23),²¹³ οι πληροφορίες που προσλαμβάνουν τα τυφλά άτομα μέσω της αφής καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό και από τη θέση που έχει το σώμα στο χώρο και σε σχέση με το προς αντίληψη αντικείμενο (proprioception), ακόμη και όταν η προσοχή εστιάζει στην αφή του χεριού. Έτσι, κατά τη διάρκεια των μαθημάτων κεραμικής στο Φάρο Τυφλών και λόγω της αναστάτωσης που προκαλούνταν συχνά από τη μη συστηματικότητα των παρακολουθήσεων, ένα σημαντικό ζήτημα ήταν να παραμείνει το δυνατότερο σταθερή, τόσο η θέση των αντικειμένων (του πηλού, των εργαλείων, των καλουπιών, κ.λπ.) μέσα στον χώρο, όσο και αυτή των ατόμων μπροστά από τον πάγκο εργασίας. Με αυτόν τον τρόπο το εργαστήρι αποκτούσε μία συνοχή που διευκόλυνε την εύρεση των αντικειμένων με ακρίβεια και χωρίς τις προφορικές οδηγίες της βλέπουσας καθηγήτριας και που επέτρεπε στο σώμα να ανακαλέσει από τη μνήμη του τα απτικά εκείνα σημάδια που είχε εγγράψει πάνω στις επιφάνειες του χώρου, όχι μόνο με τις κινήσεις και το άγγιγμα των χεριών του, αλλά και με τη στάση του συνολικότερα· μία στάση τόσο κομβική για την απτική αντίληψη των τυφλών ατόμων,²¹⁴ ώστε να επηρεάζει το χειρισμό ακόμη και αντικειμένων που απαιτούν πιο περιορισμένες και «μετρημένες» κινήσεις των χεριών από αυτή της επεξεργασίας του πηλού και να εξηγεί, για παράδειγμα, γιατί ο Αργύρης αιτιολογεί τη δυσκολία του να εντοπίσει κάποιες φορές το πλήκτρο που αναζητά στο φορητό του υπολογιστή λέγοντας ότι «είναι που κάθομαι στραβά και γι' αυτό πατάω το λάθος κουμπί».

Ο αντίλογος στον υποβιβασμό της αφής ως αντιληπτικού μέσου στενά συνυφασμένου με τα χέρια δεν μπορεί να παρακάμψει τις απτικές αυτές δυνατότητες – και όσες θα αναφερθούν στη συνέχεια: όχι μόνο γιατί φέρνουν στο αναλυτικό προσκήνιο διαστάσεις της αφής που υπερβαίνουν τα όρια του χεριού, αλλά και γιατί υποδεικνύουν ότι ο υποτιθέμενος διαχωρισμός των χεριών από το υπόλοιπο σώμα, αντί να προσθέτει, αφαιρεί από την αντιληπτική ευαισθησία και ακρίβεια με την οποία αυτά έχουν πολιτισμικά φορτιστεί. Συμφωνώντας, λοιπόν, με την παρατήρηση της Candlin ότι η αντίληψη μέσω της αφής «δεν περιορίζεται σε μία στατική επαφή

²¹³ Βλ. επίσης Magee και Milligan 1995: 97-8.

²¹⁴ Βλ. ενδεικτικά Andersen κ.ά. 2001, όπου, μεταξύ άλλων, αναλύονται και οι παρατηρήσεις μίας τυφλής δασκάλας σχετικά με το πώς η θέση του σώματός της ως προς το σώμα της επίσης τυφλής μαθήτριάς της (μπροστά, πίσω, πλάι, κ.λπ.) καθορίζει άμεσα την αποτελεσματικότητα των χεριών ως βασικού μέσου διδασκαλίας.

μεταξύ των δαχτύλων [...] και μίας επιφάνειας» (2006: 150), ή στην τοποθέτηση ενός αντικειμένου στο εσωτερικό της παλάμης, αλλά ότι εξίσου κομβική είναι η θέση των δαχτύλων, των καρπών, των μπράτσων και του σώματος σε σχέση με το ίδιο το αντικείμενο (2003: 103), η ενότητα που ακολουθεί επικεντρώνεται στην ανάδειξη της απτικής αντίληψης, οπωσδήποτε ως μίας πράξης που προϋποθέτει την ενεργοποίηση όλου του σώματος και ταυτόχρονα ως μίας πράξης σχεσιακής· δηλαδή, μίας πράξης αντιληπτικής «επ-αφής», η οποία, όσο άμεση και πολιτισμικά αδιαμεσολάβητη κι αν φαντάζει, δεν παύει να συγκροτείται βάσει των σχέσεων (απόστασης-εγγύτητας) που τα τυφλά άτομα έχουν μάθει να εντοπίζουν μεταξύ όλων εκείνων των σημείων που συνθέτουν το γύρω περιβάλλον σε ένα σύνολο απτικό. Προβληματοποιούνται, έτσι, και οι προσπάθειες ορισμένων θεωρητικών να αποκαταστήσουν την αξία της απτικής αντίληψης, καθώς το επιχείρημά τους ότι η αφή είναι λιγότερο «διαμεσολαβημένη» και, συνεπώς, περισσότερο «κοντά» στον κόσμο από όσο η όραση καταλήγει να την εγκλωβίζει εκ νέου στην παραδοσιακά υποβιβαστική πρόσληψή της ως κατεξοχόν φυσικής (physical) αίσθησης και, επομένως, ως μη ικανής να τηρήσει τη σωματική απόσταση που θεωρείται ότι απαιτούν οι διαδικασίες της ορθολογικής αντίληψης και της έγκυρης γνώσης.

Η αντιληπτική σχεσιακότητα της αφής μέσα από την απτική πρακτική της γραφής Braille

Πώς θα μπορούσαν τα τυφλά άτομα να ταξινομήσουν και να οικειοποιηθούν απτικά τη γύρω πραγματικότητα, αν η αίσθηση της αφής των χεριών και του σώματός τους δε διέθετε την ικανότητα να αντιλαμβάνεται τις σχέσεις μεταξύ των αντικείμενων που επιχειρεί να προσλάβει; Το ερώτημα αυτό, γενικό καθώς διατυπώνεται εδώ, γίνεται πιο συγκεκριμένο στρέφοντας καταρχάς την προσοχή σε μία από τις κατεξοχόν τεχνολογίες ανταπόκρισης στις απτικές ανάγκες και δυνατότητες των τυφλών ατόμων: στη γραφή (ή κώδικα) Braille και στους κανόνες που διέπουν τη δομή και λογική της. Η διαδρομή που διένυσε από τη γέννησή της μέχρι και την κατοχύρωσή της ως της πλέον αναγνωρισμένης μεθόδου «απτικής ανάγνωσης» (tactual reading) για τυφλά άτομα είναι εξίσου ενδιαφέρουσα, καθώς αντανακλά τη σταδιακή και όχι χωρίς εμπόδια μετατόπιση από τη θεώρηση της αφής ως υποκατάστατο της απουσίας όρασης στην αναγνώριση ότι η απτική αντίληψη στην τυφλότητα απαιτεί κάτι πολύ διαφορετικό από τη μετατροπή μίας οπτικής εικόνας σε ανάγλυφη.

Όπως επισημαίνει ο William R. Paulson στη φιλοσοφική και λογοτεχνική του ανάλυση για την αντιμετώπιση της τυφλότητας στη Γαλλία του Διαφωτισμού και του Ρομαντισμού, οι αντιστάσεις που συνάντησε η Braille για την εγκαθίδρυσή της προήλθαν από τους πρώτους εκπαιδευτές των τυφλών ατόμων και την πεποίθησή τους ότι «η έλλειψη ομοιότητας με τα κανονικά γράμματα θα διαχώριζε κατά κάποιο τρόπο τους τυφλούς από τους βλέποντες» (1987: 109). Αυτό ήταν άλλωστε και το επιχείρημα του Valentine Haüy, όταν το 1784 ίδρυσε το «Ινστιτούτο για Τυφλά Παιδιά στο Παρίσι», συστηματοποιώντας τις μέχρι τότε σποραδικές προσπάθειες σχετικά με την εκπαίδευση των τυφλών: να διευκολύνει την ενσωμάτωσή τους στην κοινωνία και τη συμμετοχή τους στη μετάδοση του πολιτισμού, εξομαλύνοντας όσο το δυνατόν τις διαφορές τους από τους βλέποντες (όπ.π.: 95, 99). Υπό το πρίσμα μίας τέτοιας «αποστολής εκπολιτισμού» των τυφλών παιδιών, των τόσο «ακοινωνήτων» που ενίοτε παρομοιάζονταν με αγρίους, η εκμάθηση γραφής και ανάγνωσης υπήρξε κομβικής σημασίας. Η δε μορφή των ανάγλυφων γραμμμάτων που χρησιμοποιήθηκαν ήταν ίδια με αυτή των τυπωμένων για βλέποντες. «Τα επιδέξια και εκπαιδευμένα τους δάχτυλα θα τους διδάξουν όλα αυτά που όσοι βλέπουν μαθαίνουν μέσω των ματιών», ισχυριζόταν ο Haüy, ενισχύοντας, έτσι, την άποψή του ότι η συγκεκριμένη μέθοδος εκπαίδευσης ήταν η πλέον ενδεδειγμένη για «την επιδίωξη του ιδρύματος να φέρει τους τυφλούς σε επαφή με τους βλέποντες» (όπ.π.: 108-9).

Δεδομένου ότι μέχρι την εποχή της ίδρυσης του ινστιτούτου η απόκτηση των δεξιοτήτων επικοινωνίας βασιζόταν κατά κύριο λόγο στην αίσθηση της ακοής ή σε κάποιο ιδιότυπο απτικό κώδικα που μπορεί να είχε εφεύρει το ίδιο το τυφλό άτομο, η μέθοδος της «αναγλυπτογραφίας» του Haüy, όπως ονομάστηκε η εκτύπωση σε χαρτί χαρακτήρων που να προεξέχουν με τέτοιο τρόπο ώστε να γίνονται αντιληπτοί μέσω της αφής (Παπαδόπουλος 2005: 25), θεωρήθηκε πρωτοπόρος και συγκρότησε τη βάση για μία σειρά περαιτέρω προσπαθειών σε Ευρώπη και Αμερική πάνω στην κατασκευή μίας γραφής κατάλληλης για τυφλά άτομα – παραλλάσσοντας, λόγου χάρη, το σχήμα και το μέγεθος των λατινικών γραμμμάτων, επινοώντας σύμβολα που η μορφή τους συγκροτούνταν από συνδυασμούς ανάμεσα σε καμπύλες, γραμμές και τελείες, κ.ά. (όπ.π.: 27-30). Εντούτοις, το σύστημα του Haüy εμφάνιζε αδυναμίες που μείωναν την αποτελεσματικότητά του και που συνδέονταν κυρίως με το ότι η γραφή που είχε επιλεγεί ήταν η ίδια με αυτήν της οπτικής ανάγνωσης. Το γεγονός αυτό δυσκόλευε την αφή να αντιληφθεί τις διαφορές ανάμεσα στους χαρακτήρες της, με αποτέλεσμα η εκμάθηση της απτικής εκδοχής της να απαιτεί μεγάλη εξάσκηση και η

μετατροπή της σε ανάγλυφη μορφή γράμματα τέτοιου μεγέθους που τα παραγόμενα κείμενα καταλάμβαναν υπερβολικά μεγαλύτερο χώρο συγκριτικά με εκείνα των βλεπόντων (όπ.π.: 26).

Εστιάζοντας σε αυτά τα μειονεκτήματα, ο Luis Braille, μαθητής ο ίδιος στο ινστιτούτο του Haiüy, κατασκεύασε το 1829 μία γραφή αποτελούμενη από ανάγλυφες κουκίδες. Επρόκειτο για τη βελτίωση ενός απτικού συστήματος ανάγνωσης που ο Charles Barbier, ένας Γάλλος υπάλληλος του ναπολεόντειου στρατού, είχε επινοήσει για την ανάγνωση κωδικοποιημένων στρατιωτικών μηνυμάτων στο σκοτάδι και το οποίο πρότεινε το 1808 στη σχολή τυφλών ως κατάλληλο για την ικανοποίηση των εκπαιδευτικών τους αναγκών. Αν και η πρόταση του Barbier απορρίφθηκε από τους τότε υπεύθυνους της σχολής, ο Braille αναγνώρισε στο σύστημά του ένα βασικό πλεονέκτημα συγκριτικά με την ανάγλυφη απόδοση της γραφής των βλεπόντων: σε αντίθεση με το μάτι, που μπορούσε εύκολα να διακρίνει το σχήμα της γραμμής και της καμπύλης, για την αφή ήταν πιο ευδιάκριτη η κουκίδα, ακόμη και αν ήταν λεπτή, φθαρμένη ή σε κοντινή απόσταση από άλλες κουκίδες. Αντιλαμβανόμενος, με άλλα λόγια, ότι η κουκίδα ως βάση ήταν προσφορότερη για τη δημιουργία απτικών χαρακτήρων και τον εντοπισμό των μεταξύ τους διαφορών, απλοποίησε τον κώδικα του Barbier χρησιμοποιώντας δύο τρίστιχα αντί για δύο εξάστιχα, δηλαδή δύο στήλες με τρεις κουκίδες η κάθε μία (2x3), αντί για έξι (2x6) που περιελάμβανε αρχικά (όπ.π.: 31-2) (εικόνα 6). Η αντιστοίχιση του κάθε αριθμητικού συνδυασμού μεταξύ των έξι αυτών κουκίδων με ένα χαρακτήρα του αλφαβήτου ή των μαθηματικών κατόρθωσε να αυξήσει την ταχύτητα και την αποτελεσματικότητα της απτικής ανάγνωσης και συγχρόνως να διευκολύνει τη διαδικασία γραφής. Σε αντίθεση με την εκτύπωση των ανάγλυφων γραμμμάτων, τα τυφλά άτομα θα μπορούσαν τώρα να συμμετάσχουν στη διαδικασία παραγωγής της γραφής τους, εφόσον η πινακίδα και η γραφίδα που χρειάζονταν για την αποτύπωση της Braille αποτελούσαν ένα πιο οικονομικό και παράλληλα εύκολα διαχειρίσιμο μέσο (όπ.π.: 32, 49-50).²¹⁵

²¹⁵ Η πρώτη πινακίδα σχεδιάστηκε από τον Barbier και αποτελεί μέχρι και σήμερα ένα εύχρηστο μέσο για τη γραφή σύντομων κειμένων. Χρησιμοποιώντας τα λόγια ενός τυφλού πληροφορητή μου, η λειτουργία και η δομή της μπορούν να περιγραφούν ως εξής: «Είναι μια πλακέτα παραλληλόγραμμη με δύο στελέχη – σα σάντουιτς. Έχει τρεις-τέσσερις σειρές με κουτάκια με έξι τελειών. Ανοίγεις τα δύο στελέχη και βάζεις ανάμεσα το χαρτί, την ταινία ή ό,τι είναι αυτό που πάνω του θέλεις να γράφεις. Έχεις και ένα εργαλείο που έχει μία λαβή και κάτι σαν καρφί. Με αυτό πατάς τις τελειές που θέλεις και τυπώνονται πάνω στο χαρτί. Πρέπει, όμως, να γράφεις ανάποδα, από δεξιά προς τα αριστερά, γιατί για να το διαβάσεις πρέπει να γυρίσεις το χαρτί ανάποδα, ώστε να εμφανιστούν τα ανάγλυφα εξογκώματα. Υπάρχουν βέβαια και γραφομηχανές Braille που γράφεις κανονικά, από τα αριστερά προς τα δεξιά».

Παρά τα εμφανή της πλεονεκτήματα, η γραφή Braille χρειάστηκε είκοσι πέντε περίπου χρόνια μέχρι να κατοχυρωθεί αρχικά στη Γαλλία, να διαδοθεί κατόπιν και σε άλλες χώρες και να παραμείνει τελικά ως και τις μέρες μας το αποτελεσματικότερο ίσως σύστημα ανάγνωσης και γραφής για τυφλά άτομα (όπ.π.: 33).²¹⁶ Μέχρι, λοιπόν, να αναγνωριστεί ότι η υιοθέτησή της θα σήμαινε πως «οι τυφλοί θα μπορούσαν να αποκτήσουν ένα σύστημα χαρακτήρων πολύ πιο κατάλληλο για τις αισθητηριακές ικανότητες των δαχτύλων τους» και πως χρειάζονταν μία εκπαίδευση, που δε θα μιμείται αυτή των βλεπόντων (Paulson 1987: 109-10), το «εξάστιγμο» του Braille – έτσι έχει ονομαστεί των κελί των έξι ανάγλυφων κουκίδων – θα προσέκρουε στον ισχυρισμό των αντιπάλων του ότι «αυτά δεν είναι τίποτα άλλο παρά συμβάσεις και [ότι] μόνο οι μνημένοι μπορούν να διαβάσουν σελίδες γραμμένες βάσει αυτών των [...] μεθόδων» (Braille στο Paulson όπ.π.: 109). Αν και η υποβιβαστική αυτή θεώρηση του κώδικα Braille ως «αυθαίρετης αναπαράστασης του αλφαβήτου» (Paulson όπ.π.) έχει παρέλθει προ πολλού, το γεγονός ότι για την εκμάθησή του οι αναγνώστες/ριές του χρειάζεται να εξοικειωθούν με μία λογική που τη διέπουν συγκεκριμένοι κανόνες προσφέρει ένα επιπλέον επιχείρημα για την αμφισβήτηση της παραπάνω προσέγγισης περί αυθαιρετότητας. Μιλώντας για το πώς μπορεί κανείς να μάθει να διαβάζει και να γράφει σε Braille, η Φλώρα εξηγεί κάποιους από τους πιο βασικούς κανόνες, όπως αυτόν που ακολουθεί για να θυμάται ποιος συνδυασμός αναπαριστά κάθε στοιχείο του αλφαβήτου:

Πρώτα μαθαίνεις ορισμένες κατηγορίες γραμμάτων. Υπάρχουν ας πούμε κάποιοι συνδυασμοί που βρίσκονται στο πάνω κουτάκι [κουκίδες 1, 2, 4 και 5].²¹⁷ Έχω κάνει και κάποιες άλλες κατηγοριοποιήσεις. Δεν ξέρω αν είναι σωστή η μέθοδος, αλλά πιστεύω ότι είναι καλύτερα για ενήλικες. Όταν ήμουν στο σχολείο έμαθα τους συνδυασμούς μέσα σε δυο βράδια. Γιατί όταν μπήκα στην τάξη, μας ξεκινούσαν από την αρχή, α, β, γ κ.λπ. Οι φίλοι μου, όμως, τότε ήξεραν Braille και δεν έμεναν μέσα στην τάξη. Οπότε λέω, «δε θα κάτσω εδώ. Θέλω να είμαι κι εγώ έξω». Κι έτσι

²¹⁶ Η διαμάχη μεταξύ των διαφορετικών ανάγλυφων συστημάτων γραφής και ανάγνωσης μέχρι να καθιερωθεί η Braille είναι σύμφυτη με την εξέλιξη των αντίστοιχων γραφομηχανών και τυπογραφικών μεθόδων (όπ.π.: 36-47). Βλ. επίσης Tobin και Will 2015: 240.

²¹⁷ Σε αντίθεση με το αγγλικό Braille αλφάβητο, το ελληνικό δεν τηρεί κάποια συγκεκριμένη μνημονική λογική για την ταξινόμηση των χαρακτήρων του. Έτσι, ενώ στην αγγλική εκδοχή του το «πάνω κουτάκι» περιλαμβάνει τα γράμματα a-j, στην ελληνική αποτελείται από τα γράμματα α-ε, ι, φ, χ και ω. Το ελληνικό αλφάβητο παρουσιάζει μία συστηματικότητα μόνο αν συγκριθεί με το αγγλικό και κυρίως στη βάση ηχητικών αντιστοιχιών μεταξύ κάποιων χαρακτήρων τους (π.χ. το ελληνικό ζ αποτελείται από τις ίδιες κουκίδες του αγγλικού z). Για επιπλέον κατηγοριοποιήσεις του αγγλικού αλφαβήτου και ομοιότητές του με το ελληνικό, βλ. Παπαδόπουλος 2005: 52-3, 60-3, ενώ για μία οπτική αποτύπωση του ελληνικού αλφαβήτου, βλ. εικόνα 7.

έκατσα και έμαθα τους συνδυασμούς και μετά τους λέω, «εξετάστε με να σας διαβάσω και να σας γράψω». Τα κατάφερα και ήμουν κι εγώ έξω.

Η εκείνον τον κανόνα που ορίζει ότι ένας χαρακτήρας δεν μπορεί να ταυτοποιηθεί εάν δε ληφθεί υπόψη η θέση που καταλαμβάνει στον χώρο σε σχέση με τους άλλους:

Υπάρχει το εξάστιγμο και είναι ο συνδυασμός αυτών των κουκίδων που κάνει τα γράμματα. [...] Για παράδειγμα, το «α» είναι η κουκίδα 1. Δεν μπορείς, όμως, να το καταλάβεις αν το πετύχεις μόνο του... Πρέπει να υπάρχει ένα σημείο αναφοράς. Το αναγνωρίζεις, δηλαδή, σε σχέση με τα άλλα [...] Γι' αυτό και στην αρχή του αλφαβήτου μπαίνει πάντα το εξάστιγμο. Για να καταλαβαίνεις που βρίσκεται το κάθε γράμμα σε σχέση με τα άλλα [...] Επίσης το «κ», που σχηματίζεται από τις κουκίδες 1 και 3, είναι εύκολο να το μπερδέψεις με το σημείο των κεφαλαίων [κουκίδες 4 και 6]. Μπορείς, όμως, να τα ξεχωρίσεις, γιατί το κενό που χωρίζει το καθένα από τα διπλανά γράμματα είναι διαφορετικό.

Αυτό που καταρχάς προκύπτει από τα παραπάνω είναι ότι η Braille αποτελεί έναν κώδικα αφής που για την εκμάθηση και τη μετέπειτα χρήση του απαιτεί από τα τυφλά άτομα την ενεργοποίηση της απτικής μνήμης τους (που στην προκειμένη περίπτωση μπορεί να αφομοιώσει τους συνδυασμούς των κουκίδων μέσω της τριβής και της επανάληψης) και συγχρόνως της ικανότητάς τους να αντιλαμβάνονται και να μεταφράζουν τις αποστάσεις μεταξύ των απτικών σημείων (των κουκίδων) ως σχέσεις που συνθέτουν ένα ενιαίο σύνολο (το κάθε γράμμα, σημείο στίξης, κ.ο.κ. και κατ' επέκταση την κάθε λέξη ή φράση). Κάτι τέτοιο αποδεικνύει ότι η αντίληψη μέσω της αφής δεν μπορεί να αρκестεί απλά στο ότι η επιφάνεια του σώματος (των δαχτύλων ή άλλου μέρους του) ακουμπάει, δηλαδή έρχεται σε «απευθείας» επαφή με την επιφάνεια όσων μπορούν να αγγιχθούν, αλλά ότι χρειάζεται να ληφθούν υπόψη πολλές ακόμη παράμετροι. Αναφορικά με τη Braille κάποιες από αυτές είναι η στάση του σώματος και η θέση των χεριών σε σχέση με το προς ανάγνωση κείμενο, ο τρόπος και ο ρυθμός κίνησης των δαχτύλων, ο βαθμός πίεσης που ασκούν στις κουκίδες, το εάν στην όλη διαδικασία συμμετέχει το ένα ή και τα δύο χέρια, μόνο ο δείκτης ή όλα τα δάχτυλα, κ.ά. (Παπαδόπουλος 2005: 147-58).²¹⁸ Οι πληροφορίες που παρείχε η πρώην διευθύντρια του Φάρου Τυφλών στο πλαίσιο μίας ξενάγησης

²¹⁸ Για λεπτομέρειες σχετικά με το πώς η κάθε μία από τις παραμέτρους αυτές καθορίζουν την ευστοχία και την ταχύτητα της ανάγνωσης, βλ. Millar 2005 [1997]. Επίσης, για μία σύντομη, αλλά πλούσια, βιβλιογραφική επισκόπηση των ερευνών που έχουν γίνει σχετικά με τις μεθόδους εκμάθησης της Braille, τον τρόπο απτικής αναγνώρισης του χαρακτήρα ή της λέξης και άλλα θέματα που άπτονται της ανάγνωσης της Braille, βλ. το άρθρο της εκπαιδεύτριας τυφλών ατόμων Ράνιας Χιουρέα (2007), διαθέσιμο στο <http://www.specialeducation.gr/frontend/article.php?aid=198&c id= 70>.

στις δομές του για εκπαιδευτικούς ειδικής αγωγής σχετικά με τη λειτουργία του τμήματος εκτύπωσης κειμένων σε Braille (επιστημονικών, σχολικών ή λογοτεχνικών βιβλίων, ενημερωτικών φυλλαδίων, περιοδικών ποικίλης ύλης, κ.ά.)²¹⁹ προσθέτουν στις παραπάνω κάποιες επιπλέον και όχι λιγότερο κομβικές για την απτική ανάγνωση παραμέτρους:

Το χαρτί για τη Braille δεν είναι κοινό χαρτί εκτύπωσης. Είναι καφετί και πολύ πιο χοντρό, γιατί με τη χρήση αλλοιώνονται τα γράμματα, χάνουν το ανάγλυφό τους [εικόνα 8]. Για τον ίδιο λόγο τα βιβλία δεν πρέπει να στοιβάζονται το ένα πάνω στο άλλο, αλλά να μπαίνουν κάθετα. Η εκτύπωση σε πλαστικό χαρτί είναι πιο ανθεκτική. Μπορεί ακόμη και να πλυθεί για να καθαρίσει. Δεν παθαίνει τίποτα. Δημιουργεί, όμως, πρόβλημα στο διάβασμα. Τα δάχτυλα ιδρώνουν, οπότε δεν μπορείς να διαβάσεις γρήγορα. Όταν ήμουν στο εξωτερικό, είχε πολύ υγρασία και είχα μεγάλο πρόβλημα· διάβαζα συλλαβιστά. Επίσης, η αίσθηση με το πλαστικό χαρτί είναι σαν καρφίτσες στα δάχτυλα.

Εκτός, λοιπόν, από τη στάση του σώματος και τους τρόπους ενεργοποίησης των χεριών και των δαχτύλων κατά την ανάγνωση, η αντιληπτική σχέση μεταξύ αφής και Braille διαμεσολαβείται και συγκροτείται σε μεγάλο βαθμό, τόσο από το υλικό παραγωγής ενός κειμένου, όσο και από το ύψος της κάθε κουκίδας. Το τελευταίο

²¹⁹ Παρότι ο Φάρος απέκτησε εδώ και χρόνια το πρώτο τυπογραφείο Braille στην Ελλάδα και η ίδια η γραφή Braille χρησιμοποιείται από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα με τη λειτουργία του πρώτου ειδικού σχολείου στον Οίκο Τυφλών Καλλιθέας (σημερινό KEAT), ωστόσο, δεν ήταν παρά πρόσφατα (με το Νόμο 3699 του 2008 για την ειδική αγωγή) που αναγνωρίστηκε από το ελληνικό κράτος ως ο επίσημος τρόπος γραφής και ανάγνωσης για τυφλά άτομα. Η θεσμοθέτηση αυτή υπήρξε πάγιο αίτημα του κινήματος των τυφλών ως ένα επιπλέον βήμα προς τη διεκδίκηση δικαιωμάτων (όπως η χρήση Braille στις συσκευασίες των φαρμάκων, στα ασανσέρ, στα σχολεία ένταξης, κ.ά.). Ενδιαφέρον έχει, επίσης, ότι σύμφωνα με έρευνες που έχουν διεξαχθεί σε Αγγλία, ΗΠΑ, αλλά και στην Ελλάδα, η χρήση της Braille έχει παρουσιάσει σημαντική μείωση τις τελευταίες δεκαετίες. Ως βασικότεροι λόγοι για αυτήν την «κρίση γραμματισμού σε Braille» (Braille literacy crisis) αναφέρονται η αυξανόμενη χρήση των υπολογιστών και των νέων ομιλουσών τεχνολογιών, αλλά και η έλλειψη διαθεσιμότητας κειμένων σε Braille ή η μη έγκαιρη απόκτησή τους. Στην περίπτωση της Ελλάδας, ένα επιπρόσθετο πρόβλημα είναι η έλλειψη συστηματικής εκπαίδευσης για την ανάγνωση και γραφή σε Braille (Papadopoulos και Koutsoklenis 2009), ενώ από το 2011 παρουσιάστηκαν επιπλέον δυσκολίες, καθώς το Υπουργείο Παιδείας κατήργησε τη δωρεάν παροχή Braille σχολικών βιβλίων, αντικαθιστώντας τα αποκλειστικά με ηλεκτρονικά αρχεία υπολογιστών. Σύμφωνα με κάποιους φορείς εκπροσώπησης των τυφλών, ο λόγος για αυτή την απόφαση εδράζεται στις πρωτοεφαρμοζόμενες τότε πολιτικές λιτότητας, καθώς τα τυπογραφεία του KEAT σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη που αναλάμβαναν την παραγωγή των βιβλίων έπαψαν να χρηματοδοτούνται από το κράτος. Αντί αυτών, η αρμοδιότητα ανατέθηκε εξολοκλήρου στη διεύθυνση εκδόσεων «Διόφαντος», έναν ιδιωτικό φορέα που δε διέθετε ούτε την υποδομή, αλλά και ούτε την τεχνογνωσία για την παραγωγή και το σχεδιασμό βιβλίων σε Braille. Στη μη συστηματική διδασκαλία της Braille εστιάζουν, επίσης, οι Michael J. Tobin και Eileen W Hill (2015), καθώς τονίζουν ότι ο αριθμός των ειδικευμένων καθηγητών στα ειδικά σχολεία και τα σχολεία ένταξης, όπως και των επαγγελματιών αποκατάστασης στα κέντρα ενηλίκων είναι χαρακτηριστικά μικρός. Αυτό είναι το βασικό πρόβλημα, συμπεραίνουν, και όχι οι νέες τεχνολογίες, οι οποίες, αντί να εκτοπίζουν τη χρήση της Braille, φαίνεται μάλλον να την ευνοούν, μέσω της εφεύρεσης ηλεκτρονικών τεχνολογιών, όπως είναι για παράδειγμα οι Braille υπολογιστές.

κυμαίνεται συνήθως από 0,02 έως και 0,05εκ., ενώ προκαθορισμένες είναι και οι χωρικές αποστάσεις που πρέπει τηρούνται μεταξύ των κέντρων των κουκίδων: 0,23εκ. στην περίπτωση του ίδιου κελιού, 0,64εκ. για όσες ανήκουν σε γειτονικά κελιά της ίδια γραμμής και 1,02εκ. για εκείνες των γειτονικών κελιών της αμέσως επόμενης ή προηγούμενης γραμμής (όπ.π.: 50).²²⁰ Οι τεχνικές αυτές προδιαγραφές, αλλά και όσες ακόμη παράμετροι έχουν αναφερθεί μέχρι στιγμής αναφορικά με τη χρήση της Braille, παρότι απαραίτητες για τη διάκριση της μίας κουκίδας από την άλλη και, συνεπώς, για την αντιστοίχιση των συνδυασμών τους σε γλωσσικά σύμβολα, εντούτοις, δεν επαρκούν για την αποκωδικοποίηση των απτικών χαρακτήρων. Πρώτον, γιατί ο κάθε σχηματισμός κουκίδων αποκτά το νόημά του μόνο στα συμφραζόμενα της φράσης ή του κειμένου όπου εμπεριέχεται. Αυτό συμβαίνει, είτε επειδή ο συνολικός αριθμός των συνδυασμών (64 μαζί με το κενό) είναι περιορισμένος, οπότε κάποιος από αυτούς μπορεί να συμβολίζει περισσότερους από έναν χαρακτήρα (π.χ. έναν του αλφαβήτου και ένα μαθηματικό) (όπ.π.: 92), είτε γιατί πολλές φορές η επιτυχία αναγνώρισης ενός χαρακτήρα εξαρτάται από το τι προσδοκά κανείς να συναντήσει στο κείμενο που έχει στα χέρια του – όπως συνέβη, για παράδειγμα, με τη Φλώρα, η οποία, διαβάζοντας κάποια πρόσκληση του Φάρου Τυφλών και παρά την εμπειρία της ως αναγνώστριας, δυσκολεύτηκε να κατανοήσει το σημείο εκείνο όπου το όνομα του φορέα ήταν τυπωμένο με τα αρχικά του γράμματα, αντί με λέξεις ολόκληρες. Δεύτερον, γιατί μεταξύ των πολλών παραγόντων που καθορίζουν την ικανότητα και τη δυνατότητα για απτική ανάγνωση (π.χ. το εκπαιδευτικό επίπεδο, η συχνότητα της ανάγνωσης, η ηλικία της τύφλωσης ή της εκμάθησης Braille, κ.ά.) (όπ.π.: 146), ένας πολύ βασικός είναι η ανάμνηση από παρελθούσες οπτικές αναπαραστάσεις και εμπειρίες που μπορεί να διατηρεί κανείς. Επ' αυτού, ο Στέφανος εξηγεί:

Το περιοδικό που φτιάχνει ο Φάρος για τους τυφλούς έρχεται στο σπίτι. Το έπαιρνα για κάποιο καιρό, αλλά μετά σταμάτησα, γιατί δεν μπορώ να διαβάσω Braille. Με πιάνει πονοκέφαλος. Πρέπει να κάνω τη μετάφραση από το δάχτυλο στο μυαλό. Ας πούμε, όταν διαβάζω το «κ» σε Braille, πρώτα πρέπει να το μεταφράσω στο «κ» των βλεπόντων [το σχηματίζει με το δάχτυλο πάνω στο μηρό του] και μετά να καταλάβω ότι είναι αυτό.

²²⁰ Εκτός από τις συγκεκριμένες διαστάσεις, η Braille τυπώνεται και σε μεγαλύτερες (στις διευρυμένες μορφές της 'jumbo' Braille και της Braille 'μεγάλου κελιού') με σκοπό να διευκολυνθούν οι αρχάριοι χρήστες (Παπαδόπουλος 2005: 51).

Ερμηνεύοντας τα λόγια του Στέφανου και τη συνοδευτική κίνησή του απτικής υπενθύμισης της «κανονικής» γραφής πάνω στην επιφάνεια του ποδιού του, αυτό που προκύπτει είναι ότι η απτική αντίληψη στην τυφλότητα διαμεσολαβείται και συγκροτείται συχνά από παρελθόντα οπτικά βιώματα που, αν και μακρινά, ωστόσο, μένουν ζωντανά και ενεργούν με τη μορφή μνήμης και γνώσης σωματικής, τόσο καταλυτικά μάλιστα, ώστε κάποιες φορές να διαμορφώνουν και το αντικείμενο που αγγίζεται. Το περιστατικό που περιγράφει αμέσως παρακάτω ο Στέφανος προέρχεται από μία άλλη συζήτησή μας σχετικά με τις «γκάφες», όπως ο ίδιος σχολίασε, στις οποίες τον έχει οδηγήσει κατά καιρούς η τυφλότητά του και είναι χαρακτηριστικό του πώς η όραση, ως οπτική ανάμνηση, μπορεί να διαπλέκεται με την αίσθηση της αφής:

Είχα πάει με μία παρέα στις Σπέτσες και μου λένε «πάμε να πάρουμε ταξί». Νόμιζα ότι θα ήταν ταξί-ΙΧ. Καταλαβαίνω ότι φτάνουμε, πάω να μπω, βάζω τα χέρια μου μπροστά και ψάχνω να βρω πόρτα, αλλά βρίσκω κάτι σαν κουπαστή [αναπαριστά με τα χέρια του το μήκος και το σχήμα της]. Νόμισα ότι ήταν από εκείνα τα παλιά ταξί, καλοκαιρινά, ανοιχτά από πάνω, που έπαιρναν γύρω στα δέκα άτομα. Κάτι σα πουλμανάκι, αλλά ανοιχτό. Καβαλάω, λοιπόν, την κουπαστή και είμαι με το ένα πόδι μέσα και το άλλο έξω και περιμένω. Μου φωνάζουν, «τι κάνεις ρε; Είναι πλοίο. Μπες μέσα μην πέσεις στη θάλασσα». Πού να ξέρω κι εγώ ότι ήταν ταξί-πλοίο. Δεν είχα ακούσει ότι υπήρχε τέτοιο πράγμα.

Παρότι θα μπορούσε να πει κανείς ότι τέτοιες και άλλες παραγνωρίσεις είναι συνηθισμένες, έως αναμενόμενες στην απτική εμπειρία, το ζήτημα εδώ δεν έγκειται στην «αποτυχία» του Στέφανου να αναγνωρίσει απτικά, ή ηχητικά και οσφρητικά, το συγκεκριμένο μεταφορικό μέσο – και στο κατά πόσο η αφή, η ακοή και η όσφρηση υπολείπονται της όρασης με όρους αντιληπτικής αντικειμενικότητας και ακρίβειας – ή να ταυτοποιήσει τους απτικούς συνδυασμούς των κουκίδων στην περίπτωση της Braille, αλλά στο ότι η ιδιότητα που έχει αποδοθεί στην αφή να έρχεται σε «άμεση» επαφή με τα πράγματα δεν επαρκεί για να εξηγήσει τη μορφοποιητική της δράση. Αντιθέτως, συγκροτεί το αντικείμενο της, μεταξύ άλλων, και σε σχέση με την όραση, αξιοποιώντας τις εμπειρίες που κάποιος/α συνέλεξε όταν ακόμη έβλεπε και τις οποίες μπορεί να διαφυλάσσει και μετά την τύφλωσή του/ης. Με αφορμή, λοιπόν, τις αφηγήσεις του Στέφανου μία επιπλέον διάσταση προστίθεται στα όσα έχουν ειπωθεί έως τώρα αναφορικά με την αφή, η οποία αναδεικνύει την αντιληπτική σχεσιακότητά της και συνηγορεί εναντίον της παραδοχής ότι βρίσκεται στον αντίποδα της όρασης λόγω της μεγαλύτερης «αμεσότητάς» της και της «αδιαμεσολάβητης» φύσης της. Η

λογική που διέπει τη θεώρηση αυτή είναι ανάλογη με εκείνη της ανθρωπολογίας των αισθήσεων για την ακοή, αλλά και την όσφρηση, που αναλύθηκε εκτενώς στο τρίτο κεφάλαιο, και τυπική κάποιων ακόμη μελετών στον τομέα της ανθρωπολογίας (Howes 2005) και της πολιτισμικής ιστορίας (Classen 1998, 2005, 2012) ή της γεωγραφίας (Tuan 2005, Paterson 2007, Rodaway 1994), που επιχειρούν να φέρουν την αφή στο προσκήνιο, τονίζοντας, είτε ότι έχει ληφθεί ως δεδομένη και για το λόγο αυτό παραμεληθεί αναλυτικά, είτε ότι η οπτική κυριαρχία του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού έχει οδηγήσει στον υποβιβασμό και παραγκωνισμό της ως μίας από τις πιο «πρωτόγονες», «ζωικές» και συνεπώς «άλογες» αισθήσεις (βλ. κεφ. 2).

Εν συντομία, η βασική παραδοχή που οι προσπάθειες αυτές μοιράζονται από κοινού αφορά στην έννοια της εγγύτητας, κυριολεκτικής ή μεταφορικής, και στην αυτόματη σύνδεσή της με την αίσθηση της αφής. Όπως, για παράδειγμα, τονίζει η Classen, σε αντίθεση με την όραση, που απαιτεί την απομάκρυνση του παρατηρητή από το αντικείμενο της παρατήρησης προκειμένου να λειτουργήσει σωστά, η αφή «εκμηδενίζει την απόσταση και ενώνει φυσικά (physically) αυτόν που αγγίζει με το αντικείμενο του αγγίγματος», δημιουργώντας μία σχέση οικειότητας (2005: 277). Από τη δική του πλευρά, ο Paterson επισημαίνει ότι η αφή «είναι μία αίσθηση [...] δεκτική, εκφραστική, μπορεί να κοινωνήσει τη συμπάθεια [και] να φέρει απόμακρα αντικείμενα και ανθρώπους κοντά» (2007: 1), ενώ παρόμοιο είναι και το επιχείρημα του Rodaway όταν υποστηρίζει ότι η αφή «είναι μία μορφή επικοινωνίας μεταξύ ανθρώπων και κόσμου, μία σωματική κατάσταση παρά μία διανοητική τοποθέτηση [...] είναι άμεση και οικεία και ίσως η πιο αξιόπιστη μεταξύ των αισθήσεων» (1994: 44).

Πορνογραφία για τυφλούς, ή περί απτικής και τερατωδίας

Αφήνοντας την αποφυσικοποίηση της ταύτισης μεταξύ απτικής επαφής και σχέσεων οικειότητας για την επόμενη ενότητα, το ζήτημα που πρωτεύει εδώ αφορά στο πώς η εννοιολόγηση της αφής ως «αδιαμεσολάβητης» και «μη αποστασιοποιημένης» καταλήγει να επιβεβαιώνει, αντί να αμφισβητεί όπως διακηρύσσει, τους ιεραρχικούς δυϊσμούς ανάμεσα στο νου και το σώμα ή την όραση και την αφή, επαναφέροντας τις υποβιβαστικές συνδηλώσεις που αυτοί συνεπάγονται. Μία εκδοχή της έμμεσης αυτής ισχυροποίησης της κατεστημένης αξιολόγησης των αισθήσεων έχει ήδη αναφερθεί με αφορμή το Μουσείο Αφής και τις πρακτικές απτικής πρόσβασης στα «συμβατικά»

μουσειά, όπου η αφή, μολονότι προωθείται ως ένα από τα πιο βασικά αντιληπτικά μέσα που διαθέτουν τα τυφλά άτομα, εντούτοις, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και λόγω της θεώρησής της ως άμεσα συνδεδεμένης με το σώμα, τελικά υποβιβάζεται και συχνά αποκλείεται ως «μιαρή», «καταστροφική» ή «μη διανοητική». Η πρόσληψη της αφής ως ικανής να «παραλλάξει» τα αντικείμενα που ακουμπά ή προτίθεται να ακουμπήσει, μετ-αγγίζοντάς τους τις «σωματικές» της ιδιότητες, μπορεί να εντοπιστεί περαιτέρω στον επίσης οπτικοκεντρικό, αν και πολύ διαφορετικό από το μουσειακό, χώρο της πορνογραφίας και πιο συγκεκριμένα στο πρώτο πορνό περιοδικό που δημιουργήθηκε ειδικά για τυφλά άτομα και άτομα με προβλήματα όρασης. Ονομάζεται *Tactile Mind*, ή *Ανάγλυφα Μυαλά*, όπως μεταφράστηκε από τον ελληνικό τύπο, έγινε ευρέως γνωστό το 2010 (δηλαδή, δύο χρόνια μετά την πρώτη κυκλοφορία του στην αμερικάνικη αγορά) και περιλαμβάνει μία συλλογή από ανάγλυφες εικόνες γυμνών γυναικών και ανδρών που συνοδεύονται από επεξηγηματικές λεζάντες τυπωμένες στη γραφή Braille.²²¹ Μιλώντας για τους στόχους του περιοδικού, η Καναδή φωτογράφος και δημιουργός του, Lisa Murphy, αναφέρεται στην κάλυψη ενός εμπορικού κενού:

Δεν υπάρχουν βιβλία με απτικές εικόνες γυμνών για ενήλικες. Μπαίνουμε σε ένα νέο έδαφος. Το Playboy έχει μία έκδοση με κείμενα σε γραφή Braille, αλλά δεν υπάρχουν εικόνες.²²²

Επίσης, αναφέρεται στο μέλημά της, ως πρώην βλέπουσας εθελόντριας στο Καναδικό Εθνικό Ινστιτούτο για Τυφλούς, να προσφέρει στα τυφλά άτομα τη δυνατότητα πρόσβασης στην πορνογραφική εμπειρία:

Όταν είχα την ιδέα, ξεκίνησα να κοιτώ τριγύρω και συνειδητοποίησα ότι δεν υπάρχουν βιβλία γυμνών για τυφλούς [...] Ζούμε σε μία κοινωνία ιδιαίτερα σεξουαλικοποιημένη – απλά παρατήρησε τις διαφημίσεις. Αλλά αν δεν μπορείς να δεις, το πιθανότερο είναι να μην [το] γνωρίζεις [...] Πιστεύω ότι οι άνθρωποι με προβλήματα όρασης έχουν λανθασμένα αποκλειστεί από την εμπειρία.²²³

²²¹ Ηλεκτρονικά διαθέσιμο στο <http://tactilemindbook.com/>.

²²² Η πρωτοβουλία για συμπερίληψη των ατόμων με προβλήματα όρασης στη βιομηχανία της πορνογραφίας ανήκει στο περιοδικό Playboy, όταν κατά το χρονικό διάστημα μεταξύ 1970-1985 απέδωσε τις λεζάντες των εικόνων του στη γραφή Braille. Βλ. σχετικά <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/7581230/Pornographic-magazine-for-the-blind-launched.html>.

²²³ Τα συγκεκριμένα λόγια βρίσκονται στο <http://www.france24.com/en/20100417-tactical-mind-first-erotic-book-blind-lisa-murphy-canada/>

Το ζήτημα του αποκλεισμού των τυφλών ατόμων από την κουλτούρα των σεξουαλικών εικόνων που θέτει η Murphy παραπέμπει σε μία από τις βασικές διεκδικήσεις του ευρύτερου κινήματος για τα δικαιώματα των ΑμεΑ: να αποδομηθεί ο μύθος ότι δεν έχουν σεξουαλική ταυτότητα και επιθυμίες και να δημοσιοποιηθεί η συζήτηση πάνω στη σχέση μεταξύ αναπηρίας και σεξουαλικότητας, βγάζοντάς την από τη στενή σφαίρα του ιδιωτικού.²²⁴ Ο προβληματισμός, ωστόσο, που ανακύπτει εδώ δεν αφορά τόσο στο εάν και κατά πόσο μία τέτοια πρωτοβουλία μπορεί πράγματι να κατορθώσει ένα βήμα προς τη συμπερίληψη των τυφλών ατόμων, όσο στο ότι μοιάζει να τους αναγνωρίζει μία πολύ ιδιόμορφη σεξουαλικότητα, καθώς πέρα από κάποιες αναμενόμενες πορνογραφικές εικόνες που ανταποκρίνονται στα κυρίαρχα στερεότυπα ομορφιάς και αισθητικής του σώματος (π.χ. ο κορμός μίας γυναίκας με «τέλειο στήθος» ή εκείνος ενός μυώδη άνδρα) και σε έναν ήπιο φετιχισμό (χρήση αντικειμένων, όπως γόβες από φιδίσιο δέρμα, εξαρτήματα που προεκτείνουν το μέγεθος των γεννητικών οργάνων ή σκουλαρίκια σε ερωτογενείς ζώνες), αυτό που διακρίνει την ερωτική ατμόσφαιρα της συλλογής είναι η ασυνήθιστη αναπαράσταση των κεφαλιών και των προσώπων.

Όπως εξηγεί η Murphy, προκειμένου να διατηρηθεί η ανωνυμία όσων προσφέρθηκαν να ποζάρουν για τις ανάγκες του περιοδικού,²²⁵ χρησιμοποιήθηκαν ειδικά κατασκευασμένες μάσκες ή σακούλες (πλαστικές, υφασμάτινες και από χαρτί). Προέκυψαν, έτσι, πρόσωπα και σώματα που αποκλίνουν από τα τυπικά δεδομένα της ανθρώπινης φυσιολογίας, ένα αποτέλεσμα, δηλαδή, που δεν οφείλεται τόσο στην προσπάθεια για κάλυψη, όσο στην επιλογή της αισθητικής των μασκών: κεφάλια σε σχήμα παραλληλογράμμου, τετραγώνου και τέλειου κύκλου, πρόσωπα που μοιάζουν ανέκφραστα, καθώς διαθέτουν ελάχιστα ή κανένα από τα βασικά χαρακτηριστικά τους, ή άλλα των οποίων τα μάτια και το στόμα υπερτονίζονται ποικιλοτρόπως (μάτια που αντικαθίστανται από χαρτονένια αυγά ή κώνους, μία βαθιά χαραγμένη σχισμή στη θέση του στόματος), ενώ υπάρχουν και εκείνες οι μορφές που παριστάνουν ζώα – το «σατανικό κριάρι» και το «μοχθηρό κουνέλι», όπως τιτλοφορούνται, ή τον πιο ρομαντικό «βάτραχο πρίγκιπα» και «ροζ ελέφαντα» (βλ. ενδεικτικά εικόνες 9-13). Μιλώντας για τα σχόλια που προκάλεσε το σύνολο των ανάγλυφων αυτών εικόνων, η

²²⁴ Βλ. ενδεικτικά, Murray και Jacobs 2010.

²²⁵ Το έργο της Murphy βασίστηκε σε φωτογραφίες της ίδιας και φίλων της που συμμετείχαν εθελοντικά, οι οποίες, μετά από μία περίπλοκη και χρονοβόρα διαδικασία και χρησιμοποιώντας το ίδιο υλικό με το οποίο κατασκευάζεται η Braille, μετατράπηκαν σε ανάγλυφες εικόνες. Βλ. σχετικά http://www.thester.com/news/insight/2010/04/11/for_those_who_cannot_see_erotica_in_3d.html.

Murphy διασαφηνίζει ότι πρωτίστως είναι ένα έργο καλλιτεχνικής έκφρασης και κατόπιν ένα «βιβλίο γύμνιας» (nudie book) – και πάντως όχι ερωτικό, ούτε έντονα φετιχιστικό ή/και πορνογραφικό, όπως ισχυρίζονται κάποιοι. Τα σώματα, ωστόσο, που καλλιτεχνεί κάθε άλλο παρά σε μία ουδέτερη κατάσταση γύμνιας βρίσκονται – αν πραγματικά μπορεί ποτέ να υπάρξει κάτι τέτοιο. Αντιθέτως, αποπνέουν μία έντονη σεξουαλικότητα, η οποία δομείται στο ανορθόδοξο σύμπλεγμα μεταξύ ανθρώπων και ζώων και στην ιδιόμορφη αποτύπωση των κεφαλιών και των προσώπων, σε αλλόκοτους σωματότυπους που όλοι φέρνουν στο νου το «ανθρώπινο τέρας» του Foucault: εκείνο το πλάσμα «στο οποίο εντοπίζεται η ανάμειξη δύο βασιλείων», του ανθρώπινου και του ζωικού – ή ακόμη η μείξη διαφόρων μορφών, δύο ατόμων, δύο φύλων, της ζωής και του θανάτου (2011: 133-4).

Ανοίκειο, λοιπόν, καθώς φαντάζει το Tactile Mind, ο προβληματισμός που προκαλεί δεν αφορά στο κατά πόσο αμφισβητεί την κυρίαρχη τάση της πορνογραφίας να κανονικοποιεί τα σώματά της, αλλά στο ότι αναπαριστά μία τερατόμορφη γύμνια που καλλιτεχνήθηκε ειδικά για τυφλά άτομα, για σώματα, δηλαδή, που έχουν αξιολογηθεί ως να ανήκουν στο περιθώριο του κοινωνικά και πολιτισμικά διανοητού. Η σύνδεση μεταξύ τυφλότητας και τερατωδίας έχει ήδη σχολιαστεί στο δεύτερο κεφάλαιο με αφορμή το μυθιστόρημα του Ernesto Sabato (1986). Αναφέρεται, όμως, και πάλι εδώ, αφενός, για να υπενθυμίσει ότι η απόλυτη έκφανση της ταύτισης αυτής αποτυπώνεται στη ζωώδη και ακόρεστη σεξουαλικότητα μίας τυφλής γυναίκας – «στην προαιώνια συνειρμική συνάφεια ανάμεσα στο θηλυκό και στο τερατώδες», για να δανειστώ τα λόγια της Αθανασίου (2007: 172)· και, αφετέρου, για να καταδείξει σε ποιο βαθμό το έργο της Murphy ισχυροποιεί το συγκεκριμένο στερεότυπο.²²⁶ Έτσι, ενώ στον Sabato η παρεκκλίνουσα σεξουαλικότητα των τυφλών ταυτίζεται με την ανώμαλη φύση και συμπεριφορά τους, ενώ οι τυφλοί, δηλαδή, είναι οι ίδιοι τέρατα, στη Murphy, η τερατωδία μοιάζει να αποσπάται από το άτομο και να ενσωματώνεται στο αντικείμενο της σεξουαλικής του επιθυμίας, στο ανάγλυφο, γυμνό σώμα, ή καλύτερα, στο σώμα που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό παρά μόνο αν αγγιχτεί. Το ενδιαφέρον της συγκεκριμένης μετατόπισης έγκειται στο ερώτημα σχετικά με το πώς το εν λόγω πορνογραφικό περιοδικό, το ειδικά προορισμένο για όσους δε βλέπουν, συγκροτεί την αίσθηση της αφής.

²²⁶ Η προσπάθεια πολλών τυφλών ατόμων να απεγκλωβιστούν από ένα τέτοιο στερεότυπο, κρύβοντας, για παράδειγμα, τις παραμορφώσεις που ενίοτε επιφέρει η τύφλωση στο πρόσωπό τους, έχει αναλυθεί στο κεφ. 2.

Σταχυολογώντας τα λεγόμενα της Murphy από τα πολλά κείμενα που έχουν δημοσιευθεί για το Tactile Mind στο διαδίκτυο, αυτό που διαπιστώνει κανείς είναι μία αντίφαση ως προς το ρόλο που θεωρεί ότι κατέχει η αφή στην τυφλότητα. «Το πώς κάτι φαίνεται και το πώς μεταφράζεται στην αφή μπορεί να είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα», σχολιάζει σε μία από τις συνεντεύξεις της, εξηγώντας έπειτα ότι ο απτικός έλεγχος των εικόνων από τυφλούς επιμελητές υπήρξε απαραίτητος για τη διαδικασία ολοκλήρωσης του περιοδικού.²²⁷ Παρότι, λοιπόν, τονίζει ότι η αφή λειτουργεί με τους δικούς της όρους, αλλού υποστηρίζει ότι αυτό που δεν μπορεί να ιδωθεί, μπορεί τώρα να αγγιχθεί και να προσφέρει ανάλογη χαρά και ικανοποίηση.²²⁸ Επαναλαμβάνοντας, έτσι, την καθιερωμένη αντίληψη περί άμεσης αντικατάστασης της όρασης από την αφή, η Murphy καταλήγει να συγκροτεί την ανάγλυφη συλλογή της βάσει όλων εκείνων των υποβιβαστικών και αλληλοσυνδεόμενων πολιτισμικών κατασκευών που έχουν αναλυθεί έως τώρα αναφορικά με την αφή των τυφλών ατόμων: την αναγωγή της σε υποκατάστατο της όρασης, την επακόλουθη παράβλεψη όσων διαμορφώνουν την απτική εμπειρία και διαμεσολαβούν τη σχέση ανάμεσα στο αντικείμενο και στο σώμα-που-αγγίζει τη στιγμή που αντιλαμβάνεται (και συνεπώς αντικειμενοποιεί) και εν τέλει τη φυσικοποίησή της ως της αίσθησης εκείνης που, λόγω της εγγύτητάς της στο σώμα, διακρίνεται από τις υπόλοιπες για την αμεσότητά της με ό,τι (την) ακουμπάει.

Η τελευταία αυτή «ιδιότητα» της αφής αποδεικνύεται ιδιαίτερα κομβική για τη συγκρότηση του σεξουαλικού φαντασιακού των τυφλών ατόμων με όρους τερατωδίας: γιατί με το να τους συνδέει άμεσα με όσα βρίσκονται εκεί έξω και επιχειρούν να αντιληφθούν, «καρφισώνει» στην αφή τους, για να παραλλάξω την εύστοχη φράση του Foucault,²²⁹ τις έννοιες της ζωικότητας και του άλογου με τις οποίες έχει παραδοσιακά φορτιστεί το πολιτισμικά διαμεσολαβημένο και βιούμενο σώμα. Μετατρέπει, έτσι, το άγγιγμά τους σε μία χειρονομία που με την αμεσότητά της μοιάζει να μεταμορφώνει το αντικείμενο της ηδονής τους σε κάτι που είθισται να θεωρείται ότι τους ομοιάζει: στη γκροτέσκα φιγούρα ενός μη κανονικού σώματος,

²²⁷ Βλ. σχετικά <http://1on1candidconversations.blogspot.gr/2010/05/tactile-mind-cool-art-and-interesting.html>

²²⁸ Καθώς το άρθρο στο οποίο ανήκει το συγκεκριμένο σχόλιο δεν είναι πλέον διαθέσιμο στο διαδίκτυο, η σχετική παραπομπή απουσιάζει.

²²⁹ «Η σάρκα καρφιστώνεται στο σώμα», επισημαίνει ο Foucault (2011: 361), εννοώντας ότι η ταύτιση της σάρκας με την έννοια της αμαρτίας κατά την περίοδο του Διαφωτισμού υπήρξε σύμφυτη με την προσπάθεια να κανονικοποιηθεί η ερωτική επιθυμία και, συνεπώς, το ίδιο το σώμα.

ενός «ανθρώπινου τέρατος», το οποίο για τον Foucault αποτέλεσε ένα από τα θεμέλια πάνω στα οποία δομήθηκε η σύγχρονη έννοια του μη κανονικού ατόμου (2011: 121-2). Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι η μοναδική επιλογή πορνογραφικών εικόνων για τυφλά άτομα θα έπρεπε να είναι αυτές που επιστρατεύουν «κανονικά» σώματα, αποκλείοντας άλλα· το ζητούμενο άλλωστε είναι να αναγνωριστούν τα τυφλά άτομα και τα άτομα με αναπηρία γενικότερα, ως υποκείμενα ελεύθερα να καθορίζουν τις σεξουαλικές τους επιλογές. Σημαίνει, όμως, ότι η προσέγγιση της αφής ως «φυσικά» ικανής να φέρνει «κοντά» δύο σώματα (αυτό που αγγίζει με αυτό που αγγίζεται) καθιστά απαγορευτικό το να δουμε τις πολιτισμικές σημασιοδοτήσεις που εμπεριέχει η έννοια της εγγύτητας, ακόμη και όταν αυτή δεν αφορά στην αρνητική αίσθηση της ζωικότητας, αλλά στη θετική της οικειότητας. Επιδιώκοντας, λοιπόν, να επεξεργαστώ περαιτέρω τη θεώρηση περί αμεσότητας της αφής, με την ενότητα που ακολουθεί εστιάζω στην πρακτική της συνοδείας τυφλών από βλέποντα άτομα και σε όσα μεσολαβούν την οικεία και συχνά στενή σχέση ανάμεσα σε εκείνα τα δύο (ή και περισσότερα) σώματα, τα οποία, ακουμπώντας το ένα (σ)το άλλο, επιχειρούν να αντιληφθούν τον χώρο και να κινηθούν σε αυτόν «σα να ήταν ένα».

«Πρέπει να συνηθίσεις ότι είσαι διπλάσια σε όγκο και πιο ψηλή»

Ο τίτλος αυτός αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου οδηγιών που μου έδωσε ο Στέφανος σχετικά με την πρακτική της συνοδείας, γνωρίζοντας ότι ήταν το πρώτο τυφλό άτομο που αναλάμβανα να καθοδηγήσω. «Θα πρέπει εσύ να με δεις, γιατί εγώ φυσικά δε θα σε δω», μου διευκρίνισε καταρχάς τηλεφωνικά, αποκλείοντας, έτσι, το ενδεχόμενο να περιμένω από τον ίδιο να με εντοπίσει στο σημείο της συνάντησής μας, για να μου επισημάνει την επόμενη μέρα και κατά την πρώτη μας διαδρομή μαζί στο κέντρο της Αθήνας τα εξής:

Θα πρέπει να μου λες αν υπάρχει πεζοδρόμιο, για το αν το ανεβαίνουμε ή το κατεβαίνουμε, αν υπάρχουν σκάλες, τρύπες, κολονάκια, κ.λπ. Στους δρόμους να περνάμε με προσοχή και πάντα από τα φανάρια [...] Καμιά φορά ο συνοδός ξεχνιέται γιατί ο εγκέφαλός του έχει μάθει να λειτουργεί μόνο για τον εαυτό του. Μπορεί να δει μία λακκούβα, ο ίδιος να μην πέσει μέσα, αλλά να μη σκεφτεί τον τυφλό εκείνη την ώρα. Με τη Σοφία [τη σύζυγό του] που κυκλοφορούμε τόσα χρόνια μαζί, κάποιες φορές χτυπάω. Η μεγαλύτερη δυσκολία είναι με όσα βρίσκονται ψηλά. Κι αν είναι τέντα περιπτέρου, εντάξει. Αλλά αν είναι κάτι στέρεο, χτυπάς. Ακόμη και οι εκπαιδευτρίες [κινητικότητας] μπορεί να ξεχαστούν. Με τη δική μου ας

πούμε. Στην αρχή κάναμε εξάσκηση γύρω από το σπίτι μου. Τα πατζούρια κάποιων σπιτιών ανοίγουν προς τα έξω και φτάνουν στο ύψος λίγο πιο πάνω από τα μάτια μου [δείχνει με το χέρι του που ακριβώς]. Είχα πέσει εκεί πάνω [...] Γενικά θα πρέπει να συνηθίσεις ότι δεν είσαι πλέον μόνη σου, αλλά ότι είσαι διπλάσια σε όγκο και πιο ψηλή, αφού το ύψος μου είναι 1,80. Χρειάζεται να προσαρμοστούμε. Ας πάμε σήμερα με τα πόδια για να δούμε πώς θα βγει, γιατί με το τρένο είναι πιο δύσκολο. Έχει πολλά σκαλιά.

Όπως προκύπτει από τους συγκεκριμένους κανόνες καθοδήγησης, καθώς και από εκείνον που ορίζει ότι ο συνοδός πρέπει να προπορεύεται του συνοδευόμενου ή ότι «η συνοδεία γίνεται από μπροστά», η πρωταρχική ευθύνη του συνοδού είναι να λεκτικοποιήσει από όσα βλέπει αυτά που θεωρεί απαραίτητο να ειπωθούν ώστε το τυφλό άτομο να κινηθεί με ασφάλεια.²³⁰ Με αυτή την έννοια, ο λόγος δε θα μπορούσε παρά να κατέχει κομβική θέση κατά τη διάρκεια της συνοδείας. Αρθρώνεται για να προειδοποιήσει το συνοδευόμενο ως προς τι πρέπει να αποφύγει ή να προσέξει όταν βρίσκεται σε έναν ανοίκειο χώρο – γιατί σε αυτές τις περιπτώσεις, που δεν είναι λίγες, χρειάζεται συνήθως η συνοδεία – αλλά και για να του μεταφέρει πληροφορίες που είθισται να γίνονται ή μπορούν να γίνουν αντιληπτές μόνο μέσω της όρασης. Έτσι, εκτός από την έγκαιρη πρόβλεψη και λεκτική ανακοίνωση όσων εμποδίζουν την κίνηση ενός τυφλού ατόμου και ανάλογα με το πλαίσιο (επαγγελματικό, εθελοντικό, φιλικό, κ.λπ.) στο οποίο εντάσσεται η συνοδεία, αυτός/ή που βλέπει καλείται να προβεί και σε μία σειρά άλλων «αναγνώσεων» – κυριολεκτικών και μεταφορικών: να διαβάσει διάφορα γραπτά κείμενα, όπως τίτλους εφημερίδων, περιοδικών και βιβλίων, δημόσια, προσωπικά, ή άλλα έγγραφα, εγχειρίδια χρήσης αντικειμένων, ετικέτες σε συσκευασίες τροφίμων, καλλυντικών ή φαρμάκων, κ.ά.²³¹ να μετατρέψει σε λέξεις χωρικές λεπτομέρειες που μπορεί να ενδιαφέρουν, αλλά που δεν είναι εύκολα προσπελάσιμες μέσω της ακοής και της αφής, όπως η εξωτερική όψη των κτιρίων ή

²³⁰ Θέλοντας να αποφύγω τη συμπεριληπτική, αλλά κουραστική στην ανάγνωση, εναλλακτική χρήση του «ο/η συνοδός», επιλέγω να ακολουθήσω το «ο», λόγω του ότι τα ίδια τα τυφλά άτομα συνηθίζουν να το κάνουν, παρότι οι συνοδοί τους στην πλειονότητα είναι γυναίκες.

²³¹ Ο Εθνικός Οργανισμός Φαρμάκων υποχρεώνει πλέον τις παρασκευαστικές εταιρείες ή εκείνες που εισάγουν φάρμακα να αναγράφουν με Braille στις συσκευασίες το όνομα του σκευάσματος, όχι όμως και την ημερομηνία λήξης ή τις οδηγίες χρήσης του. Η «παράλειψη» αυτή παραπέμπει στο εύστοχο σχόλιο της Kleege ότι πολύ συχνά η γραφή Braille δε χρησιμοποιείται προς όφελος των τυφλών ατόμων και για να την ικανοποίηση των αναγκών τους, αλλά ως ορατό σημάδι που αποδεικνύει ότι ο κατασκευαστής, ενός κτιρίου λόγου χάρι, τηρεί τους νόμους περί προσβασιμότητας των ανάπηρων ατόμων (2006: 211). Ανάλογη είναι και η πιο γενική πρατήρηση του Rob Imrie ότι πολλές από τις ευρωπαϊκές χώρες πραγματοποιούν πολιτικές, δράσεις και προγράμματα πρόσβασης για τα ΑμεΑ ως κάτι που προστίθεται στην ευρύτερη πολιτική τους ως κρατών πρόνοιας, παρά ως ένα αναπόσπαστο και ενσωματωμένο κομμάτι της (1996: 97).

οι διαστάσεις και η δομή ενός μεγάλου εσωτερικού χώρου· να προσδιορίσει πτυχές αντικειμένων, όπως το χρώμα, που απευθύνονται αποκλειστικά στην όραση, ή να περιγράψει άλλα που δεν επιτρέπεται να αγγιχθούν (για παράδειγμα, τα τρόφιμα που εκτίθενται στις βιτρίνες των καταστημάτων και τα εδέσματα ενός μπουφέ)· να εξηγήσει «πώς είναι» κάποιος (ως προς τη διάπλαση του σώματος και το είδος του ντυσίματος κυρίως, αλλά και το χρώμα ή το χτένισμα των μαλλιών του) που μπορεί να έχει προκαλέσει εντύπωση ή να μεταφράσει τι εννοεί ένας συνομιλητής με τις μη λεκτικές εκφράσεις ή χειρονομίες που χρησιμοποιεί· να ενημερώσει (διακριτικά ή πιο άμεσα) για την απροειδοποίητη άφιξη ή αναχώρηση ενός προσώπου, να ταυτοποιήσει κάποιο άλλο που δεν είναι εύκολα αναγνωρίσιμο από τη φωνή και το λόγο του, κ.ά.

Ερχόμενες, λοιπόν, να απαντήσουν σε συγκεκριμένες ερωτήσεις που θέτει ο συνοδευόμενος ή/και να μεταφέρουν κάτι που ο ίδιος ο συνοδός θεωρεί ότι έχει αξία, οι ακουστικές περιγραφές αποτελούν ένα κομμάτι που όσο αναπόσπαστο είναι από την πρακτική της συνοδείας, άλλο τόσο συνυφαίνεται με την αφή των σωμάτων που ακουμπούν το ένα (σ)το άλλο προκειμένου να περπατήσουν μαζί. Η διήγηση του Στέφανου σχετικά με το τι συνέβη όταν, εξαιτίας της καθυστέρησής μου σε κάποιο από τα καθιερωμένα ραντεβού μας, χρειάστηκε να φτάσει στη δουλειά του χωρίς τη βοήθειά μου, είναι ενδεικτική της στενής αυτής σχέσης ανάμεσα στη λεκτική και την απτική επαφή στην οποία βασίζεται η συνοδεία:

Ευτυχώς βρήκα ταξί. Τι σου είναι όμως οι άνθρωποι! Βγάζω το μπαστούνι κι αρχίζω να περπατάω για να βρω την Αλεξάνδρα. Ακούω από πίσω μου να μου φωνάζουν «δεξιά, αριστερά» και διάφορα τέτοια. Μετά κάποιος με σταματάει να με ρωτήσει πού θέλω να πάω. «Αλεξάνδρα για ταξί», του λέω. «Καλά πας», απαντάει αυτός και με αφήνει. Και κάποιος άλλος μου φώναξε «δεξιά, αριστερά». Και καλά αν αυτός που σου φωνάζει είναι από πίσω. Αν όμως είναι από μπροστά, το δεξιά αριστερά που σου λέει είναι λάθος. Και τι είμαι, νταλικά για να με παρκάρεις; Οι άνθρωποι μπορεί να θεωρούν ότι ένας τυφλός τα καταφέρνει μόνος του. Αλλά όπως και να το κάνουμε είναι τυφλός, δε βλέπει, δυσκολεύεται. Τελικά με σταμάτησε κάποιος άλλος να με ρωτήσει που πάω. Μου είπε, «περίμενε θα σου βρω εγώ ταξί». Πάει 5-10 μέτρα πιο κάτω απ' ότι μπόρεσα να αντιληφθώ και τον ακούω να μου φωνάζει «το βρήκαμε!». Με βοήθησε, μπήκα μέσα κι έφυγα. Γι' αυτό σου λέω, είναι θέμα ευαισθησίας και χαρακτήρα.

Η εμπειρία που εξιστορεί εδώ ο Στέφανος – και άλλες παρόμοιες που αναφέρθηκαν στο δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο – είναι χαρακτηριστική της έλλειψης «ευαισθησίας», όπως λέει ο ίδιος, με την οποία ανταποκρίνονται συχνά οι βλέποντες

στις ανάγκες των οπτικά αναπήρων. Με αυτή την έννοια και όπως άλλωστε ήταν και η πρόθεσή του εξ αρχής, η αφήγησή του αποτελεί ένα κριτικό σχόλιο για τη γενικότερη στάση που τηρεί η οπτικά αριμελής κοινωνία απέναντι στην τυφλότητα. Εστιάζοντας, ωστόσο, στις λεπτομέρειές της, εκείνο που ενδιαφέρει περισσότερο είναι ότι στην προκειμένη περίπτωση, αλλά και σε πολλές άλλες, οι προφορικές οδηγίες που δίνονται από μακριά και, άρα, χωρίς τη μεσολάβηση του αγγίγματος δεν επαρκούν για την ασφαλή καθοδήγηση των τυφλών ατόμων στον χώρο. Αντιθέτως, αποδεικνύονται προβληματικές: όχι μόνο λόγω της λανθασμένης κατεύθυνσης στην οποία μπορεί να «δείχνουν» όταν η θέση αυτού που τις φωνάζει είναι «από μπροστά» (και όχι πίσω ή δίπλα), αλλά και λόγω του ότι έρχονται να αντικαταστήσουν τα όσα επικοινωνούνται μέσω της αφής και κυρίως της κίνησης του άλλου σώματος. «Το πού πρέπει να πας το καταλαβαίνεις από το σώμα του συνοδού και όταν πρόκειται για σκαλί, ο άλλος θα κοντοσταθεί, ή κάτι θα γίνει τέλος πάντων», εξηγεί για παράδειγμα ο Κώστας, αναδεικνύοντας, έτσι, μία διάσταση της συνοδείας που είναι αμιγώς απτική και την οποία ο Τάσος εκφράζει με όρους συντονισμού των σωμάτων:

Είναι κάποιιοι άνθρωποι με τους οποίους μπορώ να περπατήσω πάρα πολύ καλά. Αυτοί που είναι χαλαροί. Έχω ένα φίλο [...] τον οποίο ίσα-ίσα που τον ακουμπάω στον ώμο. Καταλαβαίνω πού να πάω από την κίνησή του. Δε χρειάζεται να μου πει ότι εδώ έχει σκαλί ή κάτι. Με άλλους που είναι νευρικοί δεν μπορώ καθόλου. Αποσυντονίζομαι. Όπως με τη μάνα μου. Αγχώνομαι. Μου λέει «πρόσεχε» έντονα και εγώ της λέω, «χαλάρωσε, πώς κάνεις έτσι». Όταν περπατάω μόνος μου δεν έχω κανένα πρόβλημα, πάω όπου θέλω. Όταν, όμως, είμαι μαζί με κάποιον πρέπει οπωσδήποτε να τον πιάσω, γιατί αλλιώς θα πάω άλλα αντί άλλων.

Ακουμπώντας, λοιπόν, το χέρι του άλλου (στον ώμο, τον αγκώνα, τον πήχη ή το βραχίονα, ανάλογα με το πώς βολεύει τον καθένα, αλλά και τους περιορισμούς που επιβάλλει συχνά ο χώρος στην κίνηση), ή πιάνοντάς τον αγκαζέ, το τυφλό άτομο προσλαμβάνει πληροφορίες που του υποδεικνύουν με τόση ακρίβεια τις κινήσεις που πρέπει να κάνει (να στρίψει δεξιά ή αριστερά, να ανέβει ή να κατέβει, να σκύψει ή να σταματήσει προκειμένου να αποφύγει κάποιο εμπόδιο στην πορεία του, να συνεχίσει εάν ο δρόμος είναι ελεύθερος, κ.λπ.), ώστε συχνά καθιστούν το λόγο μη αναγκαίο. Αυτό δε σημαίνει ότι η λεκτική καθοδήγηση εκ μέρους του συνοδού είναι πάντα περιττή· απεναντίας, είναι απαραίτητη σε πολλές περιστάσεις, όπως όταν θέλει να προετοιμάσει το συνοδευόμενο για μία δύσκολη κίνηση που χρειάζεται να γίνει (οι κοντινές αποστάσεις ανάμεσα στα παρκαρισμένα οχήματα ή τα στενά πεζοδρόμια του

αθηναϊκού κέντρου αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα περασμάτων που αναγκάζουν τα άτομα να βαδίζουν το ένα πίσω από το άλλο και όχι δίπλα, όπως συνήθως συμβαίνει στη συνοδεία), ή να του αιτιολογήσει κάποια άλλη που μπορεί να τον ξάφνιασε (ένα μη αναμενόμενο, αλλά αναπόφευκτο ελιγμό, ένα δισταγμό ή απότομο σταμάτημα, κ.ο.κ.). Επίσης, το ότι οι προφορικές οδηγίες αποδεικνύονται συχνά μη αναγκαίες κατά τη διάρκεια της συνοδείας δε σημαίνει ότι το τυφλό άτομο αντιλαμβάνεται και συντονίζεται με την κίνηση του άλλου απλά και μόνο επειδή τον ακουμπάει. Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε ότι οι πληροφορίες που μεταφέρονται από το ένα σώμα στο άλλο μπορούν να μεταφραστούν αυτομάτως σε συγκεκριμένες κινήσεις, ότι το άγγιγμα των χεριών, εν ολίγοις, είναι «άμεσο». Εν αντιθέσει, η εύλωτη παρατήρηση του Στέφανου κατά την πρώτη συνάντησή μας ότι θα πρέπει να συνηθίσω πως είμαι «διπλάσια σε όγκο και πιο ψηλή», καθώς και όλα τα παραπάνω, δείχνουν πόσο διαμεσολαβημένη είναι αυτή η απτική επαφή. Δείχνουν, επίσης, πόσο μη φυσικός και μη αυτονόητος είναι ο συντονισμός δύο σωμάτων, ειδικά αν λάβουμε υπόψιν ότι η συνοδεία δεν αποτελεί για τα τυφλά άτομα μία διαδικασία παθητική, αλλά καθ' όλα ενεργητική, που, απαιτεί, μεταξύ πολλών άλλων, να «παρακολουθούν», ή όπως λένε συχνά, «να έχουν το νου τους», στην κίνηση και το βήμα του άλλου, διατηρώντας συγχρόνως και το δικό τους.

«Η συνοδεία βασίζεται στη συνόραση», μου τόνισε στην πρώτη μας κουβέντα ο Τάσος, εννοώντας με αυτό ότι η ευθύνη δεν ανήκει εξ' ολοκλήρου στο συνοδό, αλλά ότι μεγάλο μερίδιό της το αναλαμβάνει το τυφλό άτομο, ιδίως κατά τη διάρκεια μίας διαδρομής που γνωρίζει καλύτερα ή μόνον αυτός, οπότε και παίρνει την πρωτοβουλία να οδηγήσει· στην περίπτωση που πέρα από τον ίδιο υπάρχουν και άλλοι συνοδευόμενοι, οπότε χρησιμοποιεί συμπληρωματικά το μαστούνι του, γιατί, όπως μου είχε πει κάποτε και η Τάνια, «αν είναι τρία άτομα, αυτός που συνοδεύει δεν μπορεί να υπολογίσει καλά τον όγκο»· όταν ο συνοδός για κάποιο λόγο παραπατήσει, οπότε τον συγκρατεί για να μην πέσει, κ.ο.κ. Η παράθεση των παραδειγμάτων αυτών δεν επιδιώκει να απαξιώσει τη βοήθεια των βλεπόντων ατόμων, αλλά να αναδείξει ότι η συνοδεία, ως μία από τις βασικές πρακτικές πρόσβασης των τυφλών ατόμων, περιλαμβάνει πολλά περισσότερα από το μονοδιάστατο – και συχνά εξουσιαστικό – καθήκον να «δείξει το δρόμο» (απτικά ή/και ακουστικά), και πάνω από όλα την κοινή προσπάθεια για συντονισμένη κίνηση. Περιγράφοντας, λοιπόν, τη συνοδεία σε αδρές γραμμές, αυτό που προκύπτει είναι ότι, ενώ ο συνοδός επιχειρεί να συμπεριλάβει στο σώμα του το σώμα του συνοδευόμενου, ώστε να κινηθεί «σαν» αυτόν και να δει

«αντί» αυτού, ο συνοδευόμενος «επαφίζεται» στην όραση του συνοδού, προσέχοντας συγχρόνως να συλλάβει μέσω της κίνησής του μέρος των όσων βλέπει. Γίνεται, έτσι, εμφανές ότι η κίνηση «σαν ένα» σώμα των δύο που συμμετέχουν στη συνοδεία προϋποθέτει μία αμοιβαία στροφή της σωματικής προσοχής του ενός προς τον άλλο, μία αμοιβαία «μιμητική» πράξη, θα έλεγε κανείς, ακολουθώντας το συλλογισμό του Michael Taussig (1993) περί μίμησης, ετερότητας και αισθήσεων.

«Η ικανότητα για μίμηση [...] είναι η ικανότητα προς τον άλλο», μας λέει ο Taussig (όπ.π.: 19),²³² για να επισημάνει περαιτέρω ότι περιλαμβάνει δύο διεργασίες: «μία αντιγραφή ή απομίμηση και μία απτή, αισθητηριακή σύνδεση ανάμεσα στο σώμα αυτού που αντιλαμβάνεται και του προς αντίληψη αντικειμένου» (όπ.π.: 21). Σε αυτήν ακριβώς την προσέγγιση της μίμησης ως αισθητηριακής διαδικασίας που ταλαντεύεται μεταξύ «αντιγραφής και επαφής, εικόνας και σωματικής εμπλοκής στην εικόνα αυτού που αντιλαμβάνεται» (όπ.π.), έγκειται και η θεωρητική μου επιλογή να ερμηνεύσω το συντονισμό των σωμάτων κατά τη συνοδεία ως μία περίπλοκη διαδοχή μιμητικών πράξεων, όπως αυτές αποτυπώνονται στην προσπάθεια του συνοδού να μεταφράσει σε κίνηση, άγγιγμα και λόγο τα όσα βλέπει, και του συνοδευόμενου να τα συλλάβει μέσω της αφής και της ακοής – να συλλάβει και να ταξινομήσει, δηλαδή, τον περιβάλλοντα χώρο, αλλά και διάφορα αντικείμενα ή λειτουργίες τους, που ο συνοδός περιγράφει μιλώντας για τα χαρακτηριστικά τους, ενώ συγχρόνως οδηγεί με το χέρι του το χέρι του τυφλού ατόμου ώστε να τα αντιληφθεί και απτικά, ή «γράφει» (με το δάχτυλο, την παλάμη, κάποια άλλο μέσο) πάνω στο σώμα του προκειμένου ώστε να του εξηγήσει ένα σχήμα, μία πορεία, μία κίνηση που δεν μπορεί αλλιώς να γίνει κατανοητή. Αναλύοντας, λοιπόν, τη συνοδεία με όρους μίμησης, ή αλλιώς, με όρους κατασκευής και μεταφοράς «εικόνων» μέσω της συντονισμένης κίνησης, μέσω των χεριών και των σωμάτων που αγγίζονται και των λόγων που ανταλλάσσονται, ανακύπτουν δύο καίρια και αλληλοτροφοδοτούμενα ερωτήματα. Το ένα σχετίζεται με το πώς η απτική και ηχητική παρουσία του συνοδού ως ενσώματη αναπαράσταση εκείνων που προσλαμβάνει μέσω της όρασης διαμεσολαβεί την αφή στην τυφλότητα. Το άλλο αφορά στους ποικίλους τρόπους με τους οποίους οι μιμητικές στιγμές που κάνουν τα δύο σώματα να μοιάζουν ένα αναδεικνύουν ότι η επαφή των χεριών, στην

²³² Σε αυτήν του την παρατήρηση ο Taussig εμπνέεται από την υπόθεση του Walter Benjamin, που έχει υπάρξει βασική για το σύνολο της σκέψης του, αλλά και για την ανάλυση της μοντερνικότητας, ότι «η μιμητική ικανότητα είναι η αρχή μία πρότερης παρόρμησης των προσώπων να γίνονται και να συμπεριφέρονται σαν κάτι άλλο».

οποία κατά κανόνα βασίζεται η συνοδεία, δεν μπορεί παρά να είναι μία πολιτισμικά διαμεσολαβημένη πράξη.²³³

Για να κατανοήσουμε τη διαδικασία της μίμησης, διασαφηνίζει ο Taussig, πρέπει να πάρουμε ως αφετηρία τη «μαγική δύναμη» του αντιγράφου, δηλαδή την επίδραση της εικόνας σε ό,τι απεικονίζει, αλλά και τη δύναμη που μοιράζεται με, ή παίρνει από, το εικονιζόμενο (όπ.π.: 2). Η αναφορά του Κώστα στο έαν και κατά πόσο ενδιαφέρεται να γνωρίζει την εξωτερική εμφάνιση αυτών που συναναστρέφεται αναδεικνύει με χαρακτηριστικό τρόπο το πώς οι «εικόνες» που μεταδίδονται μέσω της επαφής των χεριών μπορεί να διατηρούν τη δύναμή τους ακόμη και αν είναι κατεξοχήν οπτικές:

Δε με νοιάζει τι φοράει ο άλλος, αν είναι ξανθός ή μελαχρινός, τι χρώμα μάτια έχει. Με μία γυναίκα, για παράδειγμα, δεν με ενδιαφέρουν αυτά. Με ενδιαφέρει μόνο το σώμα. [...] Μ' αρέσει όμως να με συνοδεύει αν ξέρω ότι είναι ωραία. Να με βλέπει ο κόσμος. Αλλά για μένα, δε μ' ενδιαφέρει. Ούτως ή άλλως είμαι παντρεμένος.

Δεδομένου ότι το ενδιαφέρον ενός τυφλού ατόμου για το πώς μοιάζει κάποιος εξωτερικά είναι κάτι προσωπικό (και που θα πρέπει να τύχει ή να φροντίσει ο ίδιος να το μάθει από περιγραφές άλλων), αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι η ομορφιά, όπως εν προκειμένω αναπαρίσταται στην παρουσία μίας γυναίκας, αποτελεί για τον Κώστα μία εικόνα που το αισθητήριό του δεν μπορεί να συλλάβει. Σα να μπορούσε, ωστόσο, εκτός από τους άλλους, να τη δει και ο ίδιος, η εικόνα της γυναίκας κατορθώνει και επιδρά στο φαντασιακό του μέσω της επαφής των χεριών· μέσω ενός αγγίγματος, δηλαδή, που επειδή πολιτισμικά δεν του επιτρέπεται να είναι ανιχνευτικό, αλλά οριοθετημένο και αποσπασματικό, βοηθάει το τυφλό άτομο να σχηματίσει μία απτική εικόνα για τον άλλο που εμπεριέχει μέρος μόνο από το σύνολο των λεπτομερειών της: το είδος του ντυσίματος ενίοτε και συνήθως το «αν είναι χοντρός ή λεπτός, ψηλός ή κοντός, αν έχει μακριά μαλλιά ή κοντά», σύμφωνα με τον Κώστα και τα σχόλια άλλων τυφλών ατόμων για τα σωματικά χαρακτηριστικά κάποιων από τους συνοδούς τους.

²³³ Ενδεικτική αυτού είναι και η συζήτηση που ακολούθησε την παρουσίασή μου σχετικά με τη συνοδεία σε ένα συνέδριο στο Λονδίνο, όταν μία γεωγράφος και σύνεδρος, που επίσης μελετά την τυφλότητα, εξέφρασε την έκπληξή της σχετικά με το ότι στην Ελλάδα τυφλός και συνοδός πιάνονται αγκαζέ. Στην Αγγλία, μου εξήγησε, αυτό είναι αδιανόητο, καθώς η απτική επαφή μεταξύ τους εΐθισται να περιορίζεται στο όσο το δυνατόν πιο διακριτικό άγγιγμα του ώμου του συνοδού. Σχετικά με τον πολιτισμικό περιορισμό του αγγίγματος, ειδικά μεταξύ ανδρών, στην Αγγλία, βλ. Classen 2005: 155-9.

Καθώς, λοιπόν, τα τυφλά άτομα «πιάνουν» τον άλλο για να κινηθούν μαζί του, αποκτούν μία μερική εικόνα, «ένα αντίγραφο που δεν είναι αντίγραφο», όπως λέει ο Taussig για να διευκρινίσει ότι το ζητούμενο στη μίμηση δεν είναι η πιστότητα του αντιγράφου, εφόσον η δύναμη της επίδρασής του έγκειται ακριβώς στην ικανότητά του να γλιστρά μεταξύ «σωματοποίησης και κατακερματισμού» (όπ.π.: 17). Θέτοντας, έτσι, ένα ερώτημα που δεν αφορά στη ρεαλιστικότητα της αναπαράστασης,²³⁴ αλλά στην κατανόηση του αποσπασματικού της χαρακτήρα, η εννοιολόγηση της μίμησης ως αυθαίρετης και συγχρόνως ενσώματης αντιγραφής που επεξεργάζεται ο Taussig οδηγεί στο συλλογισμό ότι με το να αγγίζει ο ένας μέρος από το σώμα του άλλου είναι σα να διαντιδρά με, και να επιδρά στο, σύνολο της εικόνας του. Αυτό σημαίνει ότι το άγγιγμα των χεριών κατά τη διάρκεια της συνοδείας μετατρέπεται το ίδιο σε μία «εικόνα» και πιο συγκεκριμένα σε μία σωματική αναπαράσταση που θυμίζει σχέσεις οικειότητας, όπως εκείνες που θα μπορούσε να έχει ο Κώστας με την όμορφη συνοδό του, αν η σχέση τους ήταν ερωτική. Σαν ένα ερωτικό άγγιγμα, δηλαδή, αλλά όχι ακριβώς, η συνοδεία μιμείται μία ενδοτικότητα στο σώμα του άλλου· γίνεται η ίδια μία στενή και οικεία σχέση, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, λαμβάνοντας υπόψιν την παρατήρηση του Taussig ότι το αντίγραφο αποκτά τη δύναμή του μέσα από τη σωματική εμπλοκή του εαυτού με το αντικείμενο της αναπαράστασης, μέσα από την ενεργή προσπάθειά του «να εισχωρήσει στην εικόνα και να γίνει ένα με αυτήν, έτσι ώστε [...] να παρασυρθεί από την αναπαράσταση στο αντικείμενό της» (όπ.π. 61). Η σκηνή που ακολουθεί εκτυλίσσεται σε μία τράπεζα όπου χρειάστηκε να συνοδεύσω το Στέφανο για κάποια επαγγελματική υποχρέωσή του και μπορεί να ιδωθεί ως μία προσπάθεια να διατηρηθεί η οικειότητα που αναπαριστά η εικόνα της συνοδείας, σε μία στιγμή που κινδυνεύει να χαθεί.

Όπως συμβαίνει πολλές φορές με συναλλαγές που για να ολοκληρωθούν απαιτούν μία σειρά περίπλοκων και συχνά άσκοπων γραφειοκρατικών διαδικασιών, έτσι και η διεκπεραίωση της υπόθεσης του Στέφανου εκείνη την ημέρα αποδείχθηκε περισσότερο χρονοβόρα από όσο υπολογίζαμε. Έχοντας, λοιπόν, σπαταλήσει αρκετή ώρα για την εύρεση του αρμόδιου υπαλλήλου και συσσωρεύσει ανάλογη κούραση από την προσπάθεια για συνεννόηση, η λύση στο πρόβλημά μας τελικά βρέθηκε. Θα μας βοηθούσε η τάδε κυρία που δούλευε στο τάδε γραφείο, μπροστά από το οποίο και σταθήκαμε, περιμένοντας να τελειώσει με κάποιον πελάτη που ήδη εξυπηρετούσε.

²³⁴ Όπως άλλωστε προκύπτει από τα όσα έχουν ειπωθεί μέχρι στιγμής, η αφή στην τυφλότητα δεν αποκτά την φωτογραφική ακρίβεια με την οποία θεωρείται ότι λειτουργεί η αίσθηση της όρασης.

Καθυστερούσε, όμως, και προκειμένου να ανακουφιστεί από την έντονη ζέστη της εποχής, ο Στέφανος τράβηξε το χέρι του από το δικό μου και απομακρύνθηκε. Όχι πολύ, ίσως λιγότερο από ένα μέτρο, αλλά αρκετά ώστε ένας νέος άνδρας που έφτασε στη σειρά από πίσω μας εκείνη τη στιγμή να μπορέσει να βρει χώρο και να σχολιάσει ότι πρέπει να κάνουμε υπομονή, ότι έτσι είναι πάντα στις τράπεζες, κ.λπ. Ο λόγος του απευθυνόταν αποκλειστικά σε μένα, είχε τη διάθεση ερωτικής προσέγγισης και αφού συνέχισε μιλώντας για το πώς είναι η ζωή του ως νεοφερμένου από την επαρχία στην Αθήνα, πρότεινε να πάμε για καφέ. Νιώθοντας αμήχανα και θέλοντας να αποφύγω την πρόσκληση, έστρεψα το βλέμμα μου προς το Στέφανο, ο οποίος στο μεταξύ είχε μείνει αμέτοχος. Από το μειδίαμά του, όμως, και από την ακινησία του σώματός του ήταν προφανές ότι παρακολουθούσε τη συνομιλία, όχι για να περάσει την ώρα του, αλλά με προσοχή και στην κάθε της λεπτομέρεια, όπως κατάλαβα πολύ αργότερα, όταν, δηλαδή, με ρώτησε ξαφνικά αν αυτός που μιλούσα στην τράπεζα ήταν γνωστός μου. Ξεκίνησα να του λέω πως όχι, αλλά πριν προλάβω να ολοκληρώσω, είχε ήδη απαντήσει αρνητικά, για να θέσει έπειτα μία σειρά αδιάκριτων ερωτήσεων σχετικά με το πώς μου έπιασε την κουβέντα και τι ακριβώς μου έλεγε. «Έτσι μου 'ρθε να πάρω το ντουφέκι και να τον πυροβολήσω!», φώναξε τότε οργισμένος, αιφνιδιάζοντάς με. «Με παρέκαμψε και σου μίλησε! Πώς το έκανε αυτό αφού συνοδεύσουν από έναν άνδρα; Σημαίνει ότι δε με σεβάστηκε». Ο ισχυρισμός μου για να αποφορτίσω την κατάσταση ότι πιθανόν να μην κατάλαβε πως ήμασταν μαζί, εφόσον δεν είχαμε τα χέρια μας πιασμένα, αποδείχτηκε μάταιος. Επιχειρώντας να υποβιβάσει τον αρσενικό του αντίζηλο και τη σοβαρότητα των ερωτικών σχέσεων που προκύπτουν από τέτοιες γνωριμίες, ο Στέφανος συνέχισε να ειρωνεύεται τόσο τα λεγόμενά του, όσο και την επαρχιακή καταγωγή του, ενώ μέχρι το τέλος της συνάντησής μας και σε ανύποπτες στιγμές δεν έπαψε να μονολογεί: «Ακούς εκεί να με παρακάμψει έτσι!».

Το εάν αυτός ο «άλλος άνδρας» – ο κατά πολύ νεότερός του και επιπλέον βλέπων – τον παρέκαμψε εσκεμμένα ή από λάθος, αποτελεί μία λεπτομέρεια που, αν και καθοριστική για την έκβαση της ιστορίας, δεν έχει σημασία ούτε για το Στέφανο, αλλά ούτε και για την παρούσα ανάλυση. Αντ' αυτής, σημαντική είναι η στιγμή που τα χέρια παύουν να αγγίζονται, η στιγμή, δηλαδή, που η εικόνα της συνοδείας, έστω και για λίγο, μοιάζει να χάνεται και μαζί της και ο αποκλειστικός χαρακτήρας της οικειότητας που αναπαριστά. Αυτή την προσωρινή απώλεια είναι που προσπάθησε να αποκαταστήσει ο Στέφανος, διεκδικώντας με τη σκηνή ζηλοτυπίας του και σα να ήμασταν ερωτικό ζευγάρι στην πραγματικότητα, όχι μόνο το θιγμένο ανδρικό του

εγωισμό, αλλά και την επισφαλή θέση του ως τυφλού ατόμου που απαιτεί από τη συνοδό του να εξασφαλίσει την αποκλειστικότητα των σχέσεών τους. Να τον διαβεβαιώσει, με άλλα λόγια, ότι η σωματική επαφή μεταξύ τους – η απαραίτητη για τη συνοδεία – διατηρεί την επίδρασή της ακόμη και από απόσταση, ότι παρότι δεν αγγίζονται, η ίδια εξακολουθεί να είναι «εκεί», τόσο κοντά μάλιστα που να μπορεί να την φτάσει ανά πάσα στιγμή με ένα άπλωμα του χεριού ή απλά λέγοντας το όνομά της. Από τη δική μου πλευρά πάλι, αυτό που «αγγίχθηκε» δεν ήταν το σώμα μου ως συνοδού, αλλά η εικόνα μου ως γυναίκας, κάνοντάς με να επιτελέσω επίσης αυτή τη σχέση ζευγαριού με το να απολογηθώ. Μιμούμενη, λοιπόν, κι εγώ μία πληγωμένη και στη συνέχεια αποκατεστημένη οικειότητα, επιχείρησα να γεφυρώσω το χάσμα που δημιουργήθηκε ανάμεσα στο πρωτότυπο και το αντίγραφο. Να τοποθετήσω, δηλαδή, το σώμα που διατίθεται στο άγγιγμα της συνοδείας μαζί με την έμφυλη εικόνα του στον κοινωνικό χώρο σε μία ταυτότητα· αυτή της γυναίκας – ή του κοριτσιού, για την ακρίβεια – που αναλαμβάνει τη φροντίδα της συνοδείας και μαζί με αυτήν τους κοινωνικούς ρόλους που στερεοτυπικά της αντιστοιχούν: της κόρης, όπως ρωτούσαν συχνά οι υπάλληλοι στις υπηρεσίες και τα καταστήματα όπου συνόδευα το Στέφανο, ή της μετανάστριας οικειακής βοηθού και παράλληλα ερωμένης, γιατί, όπως σχολίαζε ο ίδιος χαριτολογώντας, «ποια άλλη γυναίκα θα δεχόταν να είναι με έναν τυφλό γέρο σαν κι εμένα;».

Η συνοδεία (*guidance*) είναι «μια πραγματιστική και επομένως *απρόσωπη* μορφή αγγίγματος», γράφει η Kaplan-Myrth στο άρθρο της για τη σχέση μεταξύ τυφλότητας και σωματικής εικόνας, καθότι δεν προσφέρει στα τυφλά άτομα τη δυνατότητα να σχηματίσουν μία απτική εικόνα για το σώμα του άλλου (2000: 282, έμφαση δική μου). Υπονοώντας ότι τα τυφλά άτομα δε μπορούν να αντιληφθούν ένα σώμα παρά μόνο αν τους επιτραπεί να το εξετάσουν απτικά σε όλα του τα σημεία και τις λεπτομέρειες, η ανθρωπολόγος παραβλέπει ότι ο συνοδευόμενος συγκροτεί με τη βοήθεια της αφής μία εικόνα για το σώμα της συνοδού που, αν και αποσπασματική, υπό την επίδραση των σχέσεων οικειότητας που επιτελεί το άγγιγμα των χεριών, την αντιλαμβάνεται και διαντιδρά με αυτή σα να ήταν ολοκληρωμένη. Η απτική επαφή κατά τη συνοδεία μετατρέπεται τότε σε ένα άγγιγμα που όσο άμεσο ή κυριολεκτικό κι αν φαίνεται, άλλο τόσο διαμεσολαβημένο είναι. Καταρχάς, γιατί τα τυφλά άτομα δεν αφήνονται εντελώς στο σώμα του άλλου, αλλά ελέγχουν την απτική επαφή μαζί του, όπως προκύπτει από το γεγονός ότι είναι πάντα αυτά που πιάνουν το χέρι του και όχι το

αντίστροφο, καθώς και από το ότι τα περισσότερα προτιμούν να αποφασίζουν τα ίδια για το ποιο χέρι θα χρησιμοποιήσουν στη συνοδεία. Το άλλο είναι εκείνο με το οποίο έχουν συνηθίσει (ως δεξιόχειρες ή αριστερόχειρες) να κρατούν το μαστούνι ή που εκτείνουν πρώτο για να προσεγγίσουν ό,τι υπάρχει γύρω, οπότε το χρειάζονται ελεύθερο, όπως εξηγεί και ο Στέφανος:

Είναι ένας εισπράκτορας στο λεωφορείο που έρχεται να με βοηθήσει να κατέβω τα σκαλιά. Αυτός με πιάνει και από τα δύο χέρια και πάω να χάσω την ισορροπία του. Δε θέλω να μου πιάνουν και τα δύο χέρια. Θέλω από κάπου να στηρίζομαι. Όπως σε κάποιες συγκεντρώσεις που είχα πάει. Ο ένας με άρπαξε από τη μία και ο άλλος από την άλλη και άρχισαν να με πηγαίνουν. Με κρατούσαν σχεδόν στον αέρα. Δεν είμαι και παράλυτος. Μου έλεγαν, «εδώ έχει σκαλί» και άλλα τέτοια. Δεν μπορούσα, όμως, να τους πω και τίποτα. Να βοηθήσουν ήθελαν, αλλά δεν ήξεραν.

Παρότι, λοιπόν, τα δύο σώματα που συμμετέχουν στη συνοδεία βρίσκονται σε διαρκή επαφή μεταξύ τους, τα τυφλά άτομα τηρούν αποστάσεις που θεωρούνται απαραίτητες, αφενός για να αντιληφθούν και να συντονιστούν με τις κινήσεις του άλλου χωρίς να χάσουν την αυτονομία τους και, αφετέρου, για να διαχειριστούν τις πολιτισμικές και κοινωνικές εννοιολογήσεις με τις οποίες είναι φορτισμένη η εικόνα των χεριών ή των σωμάτων που αγγίζονται δημοσίως. «Καλά, gay είναι αυτοί και τρέχουν χέρι-χέρι», ήταν ένα από τα ειρωνικά σχόλια που ακούστηκαν κατά τις πρώτες εμφανίσεις τυφλών δρομέων με τους συνοδούς τους σε αγώνες αρτιμελών. Ο ανιψιός διστάζει να συνοδεύσει τον τυφλό θείο του στο δρόμο μήπως τον περάσουν για ομοφυλόφιλο. Τότε εκείνος, για να τον κάνει να αισθανθεί άνετα, βγάζει το μαστούνι του και το κρατάει σε όλη τη διαδρομή, αν και δεν του χρειάζεται. Στον πατέρα που συνοδεύει την τυφλή του κόρη οι περαστικοί τυχαίνει συχνά να ψιθυρίσουν πειραχτικά, «Α ρε, τυχεράκια...», κ.ο.κ. Διαψεύδοντας, επομένως, τον ισχυρισμό της Kaplan-Myrth, το άγγιγμα που επιτρέπει σε δύο σώματα να κινηθούν στον χώρο σα να ήταν ένα κάθε άλλο παρά απρόσωπο μπορεί να θεωρηθεί. Αντιθέτως, θυμίζει εικόνες που έχουμε μάθει και συνηθίσει να συναντάμε και να βιώνουμε σε στιγμές οικογενειακής, αλλά κυρίως ερωτικής οικειότητας. Και τις θυμίζει με μία στιγμιαία ματιά που, μολονότι φαντάζει αντικειμενική, δε θα μπορούσε παρά να είναι μιμητική και πολιτισμικά διαμεσολαβημένη.

Επίλογος

«Με κλειστά τα μάτια, ανοίγει η καρδιά!»:²³⁵

τυφλότητα και αισθητηριακή διαφορετικότητα

Πιθανότατα μόνο σ' έναν κόσμο τυφλών τα πράγματα γίνονται αυτό που πραγματικά είναι, είπε ο γιατρός. Και οι άνθρωποι, ρώτησε η κοπέλα με τα σκούρα γυαλιά. Και οι άνθρωποι το ίδιο, αφού δε θα υπάρχει κανείς για να τους δει.

Saramago 1998: 155

«Τι συμβαίνει όταν σβήνουν τα φώτα; Πώς είναι η ζωή στο σκοτάδι; Πώς είναι η καθημερινότητα για χιλιάδες συνανθρώπους μας με προβλήματα όρασης;». Τέτοια ήταν τα ερωτήματα που ο ηλεκτρονικός και έντυπος τύπος απηύθυνε στο ελληνικό βλέπον κοινό, προ(σ)καλώντας το να συμμετάσχει στο βιωματικό δρώμενο *Διάλογοι στο Σκοτάδι* (Dialogue in the Dark), το οποίο άρχισε να πραγματοποιείται το 2013 την παγκόσμια ημέρα του Λευκού Μπαστουνιού (15 Οκτωβρίου) στο θέατρο Badminton και έκτοτε συνεχίζει να προσελκύει χιλιάδες επισκεπτών και επισκεπτριών, ηλικίας οχτώ ετών και άνω. Εν συντομία, πρόκειται για ένα δρώμενο κατά το οποίο μία μικρή ομάδα βλέπόντων (6 έως 8 άτομα) καλείται να διασχίσει στο απόλυτο σκοτάδι, με τη βοήθεια του λευκού μπαστουνιού και με την καθοδήγηση ενός/μίας κατάλληλα εκπαιδευμένου/ης τυφλού/ής συνοδού, έναν κλειστό χώρο ειδικά διαμορφωμένο να προσομοιάζει ηχητικά, απτικά και οσφρητικά σε συνθήκες της σύγχρονης αθηναϊκής πόλης, χωρίς όμως την παρεμβολή δομικών χαρακτηριστών που δυσκολεύουν την πορεία όσων δε βλέπουν (π.χ. σκαλιά πεζοδρομίων). Όπως αναφέρεται στην επίσημη ιστοσελίδα της δράσης (<http://www.dialogue-in-the-dark.com/>), παράλληλα με την εξασφάλιση εργασίας σε όσα άτομα επιλεγούν για το ρόλο του/της συνοδού, στόχος των διοργανωτών της είναι και η αλλαγή προοπτικής των συμμετεχόντων απέναντι στα πράγματα.²³⁶ «Μέλημά μας δεν είναι να καταλάβει ο κόσμος πώς περνάει ο

²³⁵ Σχόλιο επισκέπτη/ριας στο δρώμενο *Διάλογοι στο Σκοτάδι*, διαθέσιμο στο <http://www.viva.gr/tickets/show/deite-me-alla-matia/>.

²³⁶ Με εμπνευστή και ιδρυτή το δημοσιογράφο και ντοκιουμαντερίστα Andreas Heinecke, το Dialogue in the Dark πραγματοποιήθηκε για πρώτη φορά στη Φρανκφούρτη το 1988 ως προσωρινή έκθεση, με σκοπό η αντιστροφή των ρόλων μεταξύ τυφλών και βλέπόντων να οδηγήσει στην άρση των μεταξύ τους ορίων και στερεοτύπων, καθώς και στον αναστοχασμό των συμμετεχόντων για το τι σημαίνει «κανονικότητα» και «ικανότητα». Τα επόμενα δέκα και παραπάνω χρόνια φιλοξενήθηκε σε διάφορους

τυφλός ένα δρόμο», εξηγεί η επιμελήτρια της ελληνικής εκδοχής του Διάλογοι στο Σκοτάδι, «αλλά να ευαισθητοποιήσει όλες τις κοινωνικές ομάδες σε αυτά τα θέματα και να συνειδητοποιήσουν πως, με την ανάλογη υποδομή και ψυχολογική υποστήριξη, οι άνθρωποι αυτοί μπορούν να κάνουν τα πάντα» (*Καθημερινή* Οκτώβριος 2013).

Λόγω του εκπαιδευτικού χαρακτήρα που ενέχει αυτή η αλλαγή προοπτικής και η ευαισθητοποίηση των επισκεπτών/ριών που θεωρείται ότι θα επιτύχει, το εν λόγω δρώμενο έχει ενταχθεί στην εγκύκλιο του υπουργείου Παιδείας για τις σχολικές εκδρομές, όπως εκείνη στην οποία συμμετείχα κι εγώ πριν ένα χρόνο περίπου. Αφορμή υπήρξε ο Τάσος, ο οποίος εργάζεται ως καθηγητής σε ένα αθηναϊκό σχολείο δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Όπως μου εξήγησε, ο λόγος για τον οποίο ανέλαβε την πρωτοβουλία να οργανώσει και να συνοδεύσει τους/τις μαθητές/ήτριές του σε μία τέτοια επίσκεψη ήταν ότι θα τους δινόταν μία ευκαιρία να εξοικειωθούν τόσο με τη δική του διαφορετικότητα, όσο και με εκείνη των τυφλών ατόμων γενικά. Πράγματι, η διαδικασία πριν να εισέλθουμε στο σκοτάδι σκόπευε σε αυτό ακριβώς: στο να μας φέρει σε επαφή, αφενός με την τυφλότητα, παρουσιάζοντάς μας τη γραφή Braille και αναθέτοντάς μας να γράψουμε το όνομά μας σύμφωνα με τις αντιστοιχίες μεταξύ γραμμάτων και κουκίδων· και, αφετέρου, με τη σωματική διαφορετικότητα εν γένει, εξηγώντας μας, λόγου χάρη, ότι η μόνη διαφορά ανάμεσα σε δύο ανθρώπους που απεικονίζονταν σε μία φωτογραφία ήταν το διαφορετικό χρώμα των ματιών τους.

Το επόμενο στάδιο επικεντρωνόταν στην έμπρακτη βίωση του τι σημαίνει να μη βλέπει κανείς και συγκεκριμένα του πώς είναι «μία μέρα ενός ανθρώπου με μειωμένη όραση». Έχοντας τη διαβεβαίωση του συνοδού μας ότι ανά πάσα στιγμή που θα επιθυμούσαμε θα «μας οδηγούσε στο φως», ξεκινήσαμε τη «βόλτα» μας στην πόλη: στον Εθνικό Κήπο, στο μετρό, στην αγορά του Μοναστηρακίου. Βαδίζοντας με τα μαστούνια μας ο ένας κοντά στον άλλο (πλάι, πίσω, μπροστά), και απαντώντας στη φωνή του συνοδού μας όταν, συχνά πυκνά, φώναζε ένα ένα τα ονόματά μας για να διαπιστώσει ότι ήμασταν όλοι/ες εκεί, ανεβοκατεβήκαμε γέφυρες, αναπαυθήκαμε σε παγκάκια και στηριχθήκαμε σε ξύλινες κουπαστές, ακούσαμε το τρεχούμενο νερό των λιμνών, το κελάιδισμα των πουλιών, τον ερχομό του μετρό και την οχλαγωγή της αγοράς, αγγίξαμε ρούχα και κοσμήματα σε καταστήματα και πάγκους πλανόδιων

χώρους ανά τον κόσμο, όπως μουσεία, ή ως ειδικό γεγονός (special event) σε εορταστικά φεστιβάλ, ενώ το 2000 εγκαθιδρύθηκε ως μόνιμη έκθεση στο Αμβούργο της Γερμανίας. Έκτοτε, έχει μετατραπεί σε αλυσίδα εταιρειών και μονιμοποιηθεί σε περισσότερες από 30 χώρες και 130 πόλεις σε Αμερική, Ασία, Ευρώπη και Μέση Ανατολή, ενώ στο δρώμενο έχουν συμμετάσχει πάνω από 80 εκατομμύρια επισκεπτών/ριών.

μικροπωλητών, μυρίσαμε ξηρούς καρπούς, βότανα, φρούτα και μπαχαρικά· μέχρι τελικά να καθήσουμε στο τραπέζι ενός καφέ, όπου συζητήσαμε με το συνοδό μας το τι αισθανθήκαμε κατά τη διάρκεια της ογδοντάλεπτης διαδρομής μας, απευθύνοντάς του επιπλέον ερωτήσεις σχετικά με την απώλεια της όρασής του, καθώς και με το πώς βιώνει διάφορες πτυχές της καθημερινότητάς του.

Η επιλογή να παρουσιάσω το εν λόγω δρώμενο, περιγράφοντάς το σύντομα στο καταληκτικό μέρος της παρούσας διατριβής, και όχι αναλύοντάς το διεξοδικά σε κάποιο από τα κεφάλαιά της, έγκειται στο ότι συμπυκνώνει εννοιολογήσεις της τυφλότητας, και της αναπηρίας γενικότερα, που επιχείρησα να προβληματοποιήσω. Καταρχάς, αντανακλά την παραδοχή σημαντικού μέρους του θεωρητικού και ακτιβιστικού λόγου των σπουδών αναπηρίας ότι υπάρχει μία κοινή «ανθρώπινη» κατάσταση την οποία ανάπηρα και αρτιμελή άτομα μοιράζονται από κοινού. Βασικός στόχος ενός τέτοιου επιχειρήματος είναι να προβάλει την ανθρώπινη διάσταση των ανάπηρων ατόμων, αντί της σωματικής/αισθητηριακής διαφορετικότητάς τους. Να προβάλει «τον άνθρωπο πίσω από τον τυφλό», όπως πολλοί/ές συνομιλητές/ήτριές μου τόνισαν από τις πρώτες μας συναντήσεις, επαναλαμβάνοντας, έτσι, το πρόταγμα για «ισότητα στη διαφορετικότητα» που υιοθετεί το αναπηρικό κίνημα στην Ελλάδα, ενστερνιζόμενο βασικές αρχές του κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας, όπως το ότι «είμαστε όλοι εν δυνάμει ανάπηροι» ή ότι «η αρτιμέλεια δεν είναι δεδομένη». Αν και ο λόγος αυτός στοιχειοθετεί την κριτική που ασκούν οι σπουδές αναπηρίας στην εννοιολόγηση του μοντέρνου υποκειμένου ως ενοποιημένου, ολόκληρου, αυτόνομου και ικανού (Davis 2006: 239), θεωρητικοί επισημαίνουν το πόσο προβληματικός μπορεί να καταστεί. Η μεταμοντέρνα προσέγγιση της ταυτότητας των ανάπηρων ατόμων ως πολλαπλής, σχεσιακής και ρευστής, γράφουν για παράδειγμα οι Russel Shuttleworth και Deva Kasnitz, προσφέρει πολλά. Εντούτοις, χρειάζεται προσοχή: «αξιώνοντας ότι όλοι έχουν, ή θα αποκτήσουν με το χρόνο, κάποιο είδος αναπηρίας [...] οι ιεραρχίες της διαφοράς και οι καταπιεστικές κοινωνικές διεργασίες και σχέσεις συχνά αποκρύπτονται» (2006: 26).

Η φυσικοποίηση και ουδετεροποίηση της σωματικής διαφοράς της αναπηρίας στις οποίες οδηγεί ο παραπάνω ομογενοποιητικός λόγος γίνονται ιδιαίτερα εμφανείς στο πλαίσιο του Διάλογοι στο Σκοτάδι, κυρίως δε στο στάδιο προπαρασκευής του, όπου η διαφορετικότητα των ανθρώπων σχετικοποιήθηκε και απλοποιήθηκε σε τέτοιο βαθμό ώστε να παρουσιαστεί με το παράδειγμα του διαφορετικού χρώματος των ματιών. Κάτι τέτοιο αποδεικνύει την πολιτική ουδετερότητα που ενέχει η διεκδίκηση

για συμπερίληψη των ανάπηρων ατόμων σε αυτό που καθολικά και αφηρημένα νοείται ως «ανθρώπινο». Αποδεικνύει, δηλαδή, ότι η ουσιοποίηση της σωματικής διαφοράς ως πανανθρώπινης συνθήκης συγκαλύπτει το πώς συγκροτείται η ιεραρχική διάκριση μεταξύ «κανονικών» και «μη κανονικών» σωμάτων, ή με άλλα λόγια, το πώς κάποια υποκείμενα διαφοροποιούνται και αποκλείονται από τη σφαίρα του κοινωνικού ως λιγότερο ή περισσότερο «ανθρώπινα», ως μη ανθρώπινα, ως ανθρωπίνως αδιανόητα (Butler 2008: 52). Κατ' αυτή την έννοια, το να ισχυρίζεται κανείς ότι «ένιωσα μια περίεργη 'ασφάλεια' [...] μέσα στο σκοτάδι. Μια *ισότητα* που δεν τη συναντώ στην καθημερινότητά μου. Μια αλληλεγγύη και μια συλλογικότητα που δεν απαντάται στις 'πολιτισμένες' κοινωνίες [...] σαν και τη δική μας, που κάνουν τη ζωή δύσκολη στους ανθρώπους με μειωμένη όραση»,²³⁷ ισοδυναμεί με το να συσκοτίζει, έως να αναπαράγει, τις περίπλοκες σχέσεις εξουσίας μέσω των οποίων τα τυφλά άτομα συγκροτούνται ως ΑμεΑ: ως αυτή η «ειδική» ή «ευπαθής» ομάδα ανθρώπων, δηλαδή, στην οποία χρειάζεται να συμπεριληφθούν προκειμένου ώστε να τους αναγνωριστούν τα δικαιώματα που το ελληνικό κράτος έχει θεσμοθετήσει.

Έχοντας αυτά κατά νου, επικέντρωσα την κριτική μου ανάλυση στο δυϊσμό μεταξύ σωματικής/αισθητηριακής βλάβης (impairment) και κοινωνικής αναπηρίας (disability) που εισήγαγε το αγγλικό, κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας με σκοπό να αμφισβητήσει την καθιερωμένη εννοιολόγησή της ως ιατρικού/ατομικού συμβάντος και να καταστήσει σαφές ότι τα άτομα δε *γίνονται* ανάπηρα εξαιτίας της βλάβης τους, αλλά της κοινωνίας που εκλαμβάνει και κατασκευάζει τη βλάβη ως μειονέκτημα, δημιουργώντας περιβαλλοντικά, οικονομικά και πολιτισμικά εμπόδια πρόσβασης και κοινωνικής ενσωμάτωσης (Oliver 2009: 43-7, έμφαση δική μου). Ειδικότερα βασίστηκα στις κριτικές επισημάνσεις θεωρητικών της αναπηρίας σχετικά με το ότι η εννοιολογηση της βλάβης ως «φυσικής», «δεδομένης» υλικότητας που καθόριζεται

²³⁷ Απόσπασμα από περιγραφή επίσκεψης δημοσιογράφου στο *Διάλογοι* στο Σκοτάδι, διαθέσιμο στο <http://www.protagon.gr/?i=protagon.el.article&id=28473> (έμφαση δική μου). Το στερεότυπο αυτό περί ισότητας λόγω απουσίας όρασης το συναντάμε και στο λογοτεχνικό έργο του José Saramago *Περί Τυφλότητας* (1998), όπου εξιστορεί τις συνέπειες μίας επιδημίας ιδιότυπης τύφλωσης, κατά την οποία οι άνθρωποι δε βυθίζονται στο σκοτάδι, αλλά σε ένα λευκό, γαλακτερό φως. Περιγράφοντας τις αντιδράσεις και τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ μίας ομάδας ατόμων που η κυβέρνηση έχει συλλάβει και εγκλείσει σε ένα εγκαταλελειμμένο κτίριο μαζί με δεκάδες άλλους νεοτυφλωθέντες, ο λογοτέχνης παρακολουθεί τις υπαρξιακές σκέψεις και συζητήσεις των ηρώων και ηρωίδων του κατά την προσπάθεια επιβίωσής τους και γράφει: «η τυφλότητα, ως γνωστόν, δεν κοιτάζει αξιώματα και επαγγέλματα» (όπ.π.: 167), ή, «εδώ μέσα η ηλικία, δεν έχει σημασία, ούτε το φύλο» (όπ.π.: 241). Παρ' όλα αυτά, είναι ένας γιατρός που επιλέγεται να ηγηθεί της ομάδας, καθότι δεν έχει «μάτια και γιατρικά, έχει όμως κύρος» (όπ.π.: 63), και η σύζυγός του που δεν έχει προσβληθεί από την επιδημία, αλλά προσποιούμενη αρχικά ότι τυφλώθηκε, αποφασίζει να ακολουθήσει το σύντροφό της, αναλαμβάνοντας τη φροντίδα και την καθοδήγηση και των υπολοίπων.

απόλυτα από τις νόρμες της αρτιμελούς κοινωνίας καταλήγει να συγκροτεί το σώμα των ανάπηρων ατόμων ως ένα άχρονο, προ-κοινωνικό και διαχωρισμένο από τον εαυτό αντικείμενο, με αποτέλεσμα να αναπαράγει το καρτεσιανό δίπολο νους/σώμα και να «κατανοεί τη βλάβη με τους όρους του ιατρικού λόγου», με τους όρους, δηλαδή, που ακριβώς επιχειρεί να αποδομήσει (Hughes και Paterson 1997: 326-330). Συμφωνώντας με τη συγκεκριμένη τοποθέτηση, καθώς και με την φουκωικής έμπνευσης παρατήρηση της Shelley Tremain ότι εκείνο που χρήζει εξέτασης είναι η ίδια η υλικότητα/σωματικότητα της βλάβης και το πώς αυτή συνυφαίνεται με ιστορικά προσδιορισμένες πρακτικές που τη συγκροτούν ως κάτι το «φυσικό» και «αντικειμενικό» (2006: 187), επιχειρήσα να δείξω ότι η οπτική βλάβη δεν αποτελεί απλά ένα «πρόβλημα» της βιολογίας, αλλά προϊόν της σταδιακής και πολύχρονης μετατροπής των τυφλών ατόμων από αντικείμενα φιλανθρωπικής και εκκλησιαστικής φροντίδας σε υποκείμενα με «δικαιώματα».

Το εθνογραφικό υλικό στο οποίο βασίστηκα καταρχάς για να μελετήσω τη συγκεκριμένη διαδικασία συγκρότησης αφορά σε αφηγήσεις των τυφλών ατόμων σχετικά με την παρελθούσα κυρίως αγωνιστική τους δράση για αυτονόμηση και κοινωνική αναγνώριση, στις δομές που με ιδιωτική ή κρατική πρωτοβουλία έχουν ιδρυθεί ανά τα χρόνια «ειδικά» για την τυφλότητα, καθώς και στη νομοθεσία που έχει θεσπιστεί για την προστασία της σε πολλαπλά επίπεδα (εκπαιδευτικό, εργασιακό, οικονομικό, πολιτικό, πολιτισμικό, κ.ά.). Μεταξύ αυτών με απασχόλησε ιδιαίτερα ο πρώτος νόμος (Ν. 1901 του 1951) που ψηφίστηκε στην Ελλάδα για την τυφλότητα, ο οποίος ορίζει μέχρι και σήμερα ποιος/α είναι τυφλός/ή και, συνεπώς, δικαιούχος των σχετικών δικαιωμάτων. Το πώς αυτός συγκροτεί την οπτική βλάβη και αναπηρία προσπάθησα να το δείξω μέσα από το παράδειγμα της πρόσφατης ίδρυσης (2011) των Κέντρων Πιστοποίησης και Αξιολόγησης της Αναπηρίας (ΚΕΠΑ). Αναλύοντας τη λογική βάσει της οποίας διακρίνουν τους «αληθινούς» τυφλούς από τους λεγόμενους «μαϊμού» και εντοπίζουν τους «πραγματικούς» δικαιούχους των οικονομικών και άλλων βοηθημάτων που παρέχει η πολιτεία, συμπεράνα ότι η οπτική βλάβη δεν προηγείται της εξουσίας που ασκούν στο σώμα και τις αισθήσεις των τυφλών ατόμων οι γραφειοκρατικές και ιατρικές διαδικασίες των ΚΕΠΑ εν προκειμένω, αλλά ότι συγκροτείται μέσω αυτής, την ίδια στιγμή που κάνει εφικτή την ύπαρξή της.

Εστιάζοντας στην ανάγκη να αποδομηθεί ο διαχωρισμός της βλάβης από την αναπηρία και να μελετηθούν οι «ιεραρχίες της γνώσης» που διαμορφώνουν τη βλάβη και, άρα, τη ζωή των ανάπηρων ατόμων, η φεμινίστρια θεωρητικός της αναπηρίας

Mairian Corker παρατηρεί: «η αναπηρία παράγεται εν μέσω των σχέσεων μεταξύ [σωματικής] βλάβης και [κοινωνικής] καταπίεσης, ενώ στο κοινωνικό μοντέλο, η αναπηρία είναι η (συλλογική) εμπειρία της καταπίεσης» (1999: 640, έμφαση στο πρωτότυπο). Η επισήμανσή της αυτή αποτελεί μέρος της κριτικής που ασκεί στη θεωρία της αναπηρίας για την αδυναμία της να αντιπροσωπεύσει «με ακρίβεια» τις εμπειρίες των ατόμων (όπ.π.) και συγκλίνει με εκείνη του Tom Shakespeare ότι το κοινωνικό μοντέλο προϋποθέτει αυτό που επιχειρεί να αποδείξει, δηλαδή την καταπίεση που επιβάλλει η κυριαρχία της αρτιμέλειας και ο ιατρικός λόγος περί αναπηρίας. Παραβλέπει, έτσι, το πώς και σε ποιες καταστάσεις η αναπηρία βιώνεται και συγκροτείται ως καταπίεση, με αποτέλεσμα να ομογενοποιεί τα ανάπηρα άτομα ως μία εκ των προτέρων καταπιεσμένη ομάδα (2006β: 200-1). Σύμφυτη με αυτή τη μονοδιάστατη θεώρηση της αναπηρίας είναι η άποψη του κοινωνικού μοντέλου ότι ο χώρος αποτελεί προϊόν αποκλειστικά των εγγραφών της αρτιμελούς κοινωνίας, ένα κοινωνικά κατασκευασμένο εμπόδιο, με άλλα λόγια, το οποίο θεωρείται δεδομένο ότι θα οδηγήσει στην καταπίεση και τον αποκλεισμό των αναπήρων (Freund 2001, Imrie 1996). Όπως, ωστόσο, εξηγεί ο Shakespeare, τα εμπόδια που συναντά ένα άτομο δεν οφείλονται μόνο στο φυσικό ή κοινωνικό περιβάλλον του, αλλά είναι συχνά εγγενή και της βλάβης του. Αυτό που χρειάζεται, επομένως, να μελετηθεί είναι η αναπηρία ως αποτέλεσμα της διαντίδρασης μεταξύ σώματος και χώρου (όπ.π.: 200-2). Η, κατά την άποψη των Kevin Paterson και Bill Hughes (1999), εκείνο που απουσιάζει από τη θεωρία της αναπηρίας ώστε να επεκτείνει την κριτική της πέρα από το ζήτημα της μη προσβασιμότητας του δημόσιου χώρου, στο οποίο έχει αναλωθεί μέχρι στιγμής, είναι μία «φαινομενολογική κοινωνιολογία της βλάβης» που θα εστιάσει στη σχέση μεταξύ σώματος, αναπηρίας και χώρου.

Σε ένα παρόμοιο πλαίσιο κινήθηκε και η δική μου προσπάθεια να προσεγγίσω τις ποικίλες σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των τυφλών ατόμων και του οικείου ή ανοίκειου χώρου που διασχίζουν κάθε φορά. Χωρίς να απορρίπτω εξολοκλήρου την έννοια του εμποδίου ή να υποστηρίζω ότι οι νόρμες της αρτιμέλειας είναι αμέτοχες στην κατασκευή του χώρου ως περιοριστικού για την εκάστοτε αναπηρία, αυτό για το οποίο αναρωτήθηκα ήταν η ίδια η δομή και φύση του εμποδίου, οι τρόποι και οι διαδικασίες, δηλαδή, μέσω των οποίων το χωρικό δομείται ως περιορισμός για τα τυφλά άτομα. Κομβική εδώ υπήρξε η κριτική εκ μέρους της ανθρωπολογίας και της γεωγραφίας στη μονόπλευρη θεώρηση του χώρου ως προϊόντος κοινωνικών σχέσεων και η πρότασή τους να μελετηθεί συγχρόνως ως μέσο και αναγκαία συνθήκη για την

εκδήλωση και συνέχισή τους. Εμπνεόμενη, λοιπόν, από την αντίληψη ότι «το χωρικό κατασκευάζεται κοινωνικά, αλλά και το κοινωνικό συγκροτείται επίσης χωρικά» (Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης 2010: 13), έστρεψα την προσοχή μου στο πώς ο χώρος διαμορφώνεται από την αισθητηριακή επιστημολογία των τυφλών ατόμων και την κίνησή τους σε αυτόν, και αντίστροφα, στο πώς οι αισθήσεις, το σώμα και η υποκειμενικότητά τους κατασκευάζονται στα πλαίσια συγκεκριμένων χώρων και σχέσεων εξουσίας.

Ιδιαίτερη έμφαση έδωσα στις δυναμικές εξουσίας που ενεργοποιούν μεταξύ οπτικής αναπηρίας και αρτιμέλειας το εν κινήσει σώμα των τυφλών ατόμων και η παρουσία του λευκού μπαστουινού. Εστιάζοντας στις ποικίλες χρήσεις του, μέλημά μου ήταν να δείξω ότι το μπαστούνι, εκτός από εργαλείο που διευκολύνει τα τυφλά άτομα να αντιληφθούν τον χώρο και να εντοπίσουν ό,τι εμποδίζει την πορεία τους ώστε να κινηθούν σε αυτόν με ασφάλεια και αυτονομία, αποτελεί παράλληλα και μία *τεχνολογία πρόσβασης* η οποία, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη, κάνει «ορατή» την οπτική αναπηρία, τόσο ενώπιον των βλεπόντων, όσο και των τυφλών ατόμων. Σε αυτή την ορατότητα βασίστηκα για να υποστηρίξω ότι η σχέση μεταξύ μπαστουινού, σώματος και χώρου δεν είναι τόσο άμεση και «φυσική» όσο έχει θεωρηθεί. Αντίθετα, όπως προέκυψε από τη συχνή συναναστροφή μου με τους/τις συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο, καθώς και από περιστατικά που μου αφηγήθηκαν, το πώς, πού και πότε χρησιμοποιούν το μπαστούνι, δεν αποτελεί κάτι το αυτονόητο, αλλά μία επιλογή που η συχνή αμφιθυμία της αναδεικνύει την προσπάθεια εκ μέρους τους να διαχειριστούν, μεταξύ άλλων, εννοιολογήσεις του οπτικοκεντρισμού που, αν και αντιβαίνουν στην αισθητηριακή επιστημολογία τους, ωστόσο τις ενσωματώνουν και τις σωματοποιούν: αφενός την κυρίαρχη θεώρηση του χώρου ως οπτικής αναπαράστασης και εμπειρίας και, αφετέρου, το συνεπαγόμενο πολιτισμικό υποβιβασμό της αφής και του σώματος ως μέσων αντίληψης του χώρου, λόγω του ότι θεωρούνται στενά συνυφασμένα με το στοιχείο του άλογου και του ζωικού.

Από τη μία πλευρά, λοιπόν, ως μέσο που επιτρέπει στα τυφλά άτομα να προστατεύουν το σώμα τους κρατώντας το μακριά από ό,τι βρίσκεται εκτός του, το μπαστούνι συμβάλλει στην από απόσταση αντίληψη του χώρου που θεωρείται ότι παρέχει μόνον η αίσθηση της όρασης και που κρίνεται αναγκαία για την υποτιθέμενα «αντικειμενική» και «έλλογη» αντίληψη των πραγμάτων. Με αυτή την έννοια, ένα τυφλό άτομο μπορεί να θεωρήσει «πιο αξιοπρέπες να βγάλει το μπαστούνι από το να πηγαίνει ψάχνοντας με τα χέρια και τα πόδια», όπως τόνισε χαρακτηριστικά η Φλώρα.

Από την άλλη, ωστόσο, το μπαστούνι μοιάζει να προεκτείνει την αφή και το σώμα προς τους ανθρώπους και τα πράγματα, ιδιαίτερα δε όταν τα αγγίζει στην κυριολεξία. Εκλαμβανόμενο, έτσι, ως ένα εργαλείο που, μολονότι αναγκαίο, εντούτοις «εκθέτει» το σώμα που επιχειρεί να αντιληφθεί στο αξιολογητικό βλέμμα των βλεπόντων Άλλων, η χρήση του συχνά περιορίζεται ή/και αποφεύγεται ως κάτι που μαρτυρά τη σωματική διαφορετικότητα της τυφλότητας, ή, κατά τον Erving Goffman (2001), ως «στίγμα» που κάνει ορατή την απόκλιση της από την κοινωνική νόρμα.

Επικρίνοντας την τάση της αρτιμελούς κοινωνίας να αναγάγει τη σωματική διαφορετικότητα σε χαρακτηριστικό που υποβιβάζει το άτομο στο σύνολό του, θεωρητικοί των σπουδών αναπηρίας και της ανθρωπολογίας της αναπηρίας έχουν υποστηρίξει ότι το στίγμα αποτελεί κατεξοχήν τρόπο μετατροπής της σωματικής βλάβης σε κοινωνική αναπηρία και, ως εκ τούτου, βασικό αίτιο της καταπίεσης και του αποκλεισμού που υφίστανται τα ανάπηρα άτομα. Αν και η προσέγγιση αυτή ακολουθεί την ανάλυση του Goffman, ωστόσο δε λαμβάνει υπόψιν την παρατήρησή του ότι «τα κανονιστικά πρότυπα της ταυτότητας γεννούν αποκλίσεις όσο και προσαρμογή» (όπ.π.: 212). Αντιθέτως, με το να υποστηρίζει ότι η αναπηρία συνιστά αποκλειστικά προϊόν επιβολής των κανονιστικών προτύπων, παρακάμπτει το γεγονός ότι η νόρμα ενσωματώνεται και από τα ίδια τα ανάπηρα άτομα, αποτελώντας καταστατικό μέρος της διαδικασίας υποκειμενοποίησής τους. Κατ' αυτή την έννοια, το ζήτημα στο οποίο εστίασα δεν αφορά στην απελευθέρωση των τυφλών ατόμων από τα πρότυπα της οπτικής αρτιμέλειας, σα να επρόκειτο για κάτι που βρίσκεται εξωτερικά του εαυτού και του σώματός τους, αλλά στο πώς η εσωτερική του βλέμματος των άλλων, του φορτισμένου με στερεοτυπικές αντιλήψεις για το τι είναι «κανονικό», μεσολαβεί την κατασκευή του σώματος και, συνεπώς, της βλάβης τους.

Προς την κατεύθυνση αυτή επεξεργάστηκα κριτικά το έργο του Goffman, κυρίως δε ως προς το ότι αναλύει το στιγματισμένο εαυτό και σώμα ως ήδη πάσχοντα όταν εισέρχονται στις διαπροσωπικές σχέσεις με τους «κανονικούς» και προσεγγίζει την εξουσία με όρους αρνητικούς (απαγόρευση, απόρριψη, απόκρυψη, επιβολή κ.λπ.). Διαφωνώντας με μία τέτοια θεώρηση, ακολούθησα την ανάλυση του Michel Foucault για την εξουσία ως σχέση παραγωγική και όχι ως δύναμη κατασταλτική, και πιο συγκεκριμένα την άποψή του ότι το νοούμενο ως μη κανονικό σώμα αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι των συσχετισμών εξουσίας που ενεργοποιούνται μέσω του βλέμματος που το επιτηρεί και το κάνει να πειθαρχεί και, ως εκ τούτου, απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία τους και συγχρόνως το αποτέλεσμά τους (1991: 107).

Παράλληλα, βασίστηκα στην έννοια του γκροτέσκου σώματος, όπως την αναλύει κυρίως ο Michael Bakhtin (2004), με σκοπό να δείξω ότι η θεώρηση της σωματικής διαφοράς ως κάτι που παράγεται από δεδομένες, κατά τον Goffman, πολιτισμικές ταξινομήσεις και που, επιπλέον, χρειάζεται να συγκαλυφθεί ώστε να τηρηθεί η νόρμα, φέρνει σε αδιέξοδο τη μελέτη για το πώς συγκροτούνται το σώμα και οι αισθήσεις των τυφλών ατόμων σε στιγμές και χώρους όπου η αναπηρία τους δεν αποκρύπτεται, αλλά γίνεται ορατή ή αισθητή. Επιδιώκοντας, λοιπόν, να φέρω στο προσκήνιο της ανάλυσης την ένταση που προκαλεί η ορατότητα της σωματικής/αισθητηριακής διαφοράς της τυφλότητας, προσέγγισα το σώμα που κινείται δημοσίως με τη βοήθεια του μπαστουνιού ως μία «γκροτέσκα» σωματικότητα, η αφή της οποίας φαντάζει «υπερβολική», «ανοίκεια», έως «ζωική», καθότι δε παραμένει στα όρια του ατομικού εαυτού, αλλά εκτείνεται προς τον κόσμο που επιχειρεί να αντιληφθεί. Μπόρεσα, έτσι, να υποστηρίξω ότι η κατασκευή του τυφλού σώματος ως «αποκλίνοντος» από τη νόρμα δεν προηγείται του βλέμματος της αρτιμελούς κοινωνίας, αλλά αναδύεται εν μέσω των σχέσεων εξουσίας που ενεργοποιεί η ορατότητα της νοούμενης ως «μη κανονικής» αισθητηριακής επιστημολογίας του.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να σημειώσω ότι, αν και για το επιχείρημα αυτό βασίζομαι στην ορατότητα της διαφορετικής σωματικότητας/αισθητηριακότητας των τυφλών ατόμων, εντούτοις διαφωνώ με την εστίαση στις «ορατές αναπηρίες» (visible disabilities) που προτείνουν ορισμένοι θεωρητικοί ώστε να προσεγγίσουν τα ανάπηρα σώματα ως «εξαιρετικά» (extraordinary), και όχι ως «αποκλίνοντα» και, έτσι, να μετατοπίσουν τη νοηματοδότηση της αναπηρίας από την παθολογία στην ταυτότητα (Thomson 1997). Αντιθέτως, συγκλίνω με την κριτική τοποθέτηση της Corker ότι το να διεκδικεί και να τονίζει κανείς «τα φυσικά (physical) 'σημεία εξαιρετικότητας' ως 'ταυτότητα' δεν είναι λιγότερο προβληματικό από την εννοιολόγηση της βλάβης ως 'δεδομένης'» (2001: 37, έμφαση στο πρωτότυπο). Αυτό τουλάχιστον επιχειρήσα να δείξω υποστηρίζοντας ότι η θεωρούμενη ως «φυσική» σχέση του μπαστουνιού με την τυφλότητα ουσιοποιεί την οπτική βλάβη βάσει αυτού που οι οπτικά αρτιμελείς ορίζουν και αναγνωρίζουν ως «πραγματική» τύφλωση: την ολική απώλεια όραση και, άρα, το σκοτάδι. Πρόκειται για μία οπτικοκεντρική νόρμα την οποία ενσωματώνουν και τα ίδια τα τυφλά άτομα, καθώς και για αυτά κάποιος/α που κινείται αυτόνομα, αλλά χωρίς τη βοήθεια του μπαστουνιού, προκαλεί υποψίες, έως την αμφισβήτηση σχετικά με το εάν και κατά πόσο η τύφλωσή του/της είναι «αληθινή». Υποψίες παρόμοιες με αυτές που καλείται να αντιμετωπίσει και εκείνος/η που για διάφορους

λόγους δε συνηθίζει να χρησιμοποιεί το μπαστούνι, αλλά που «αποφασίζει» να παρουσιαστεί με αυτό ενώπιον της ιατρικής επιτροπής των ΚΕΠΑ προκειμένου να επιτελέσει την ταυτότητά του ως οπτικά ανάπηρου, όπως θα έλεγε η Judith Butler (2008), ή, σύμφωνα με τον Τάσο, «να πείσει ότι είναι τυφλός» και, έτσι, να αποφύγει την ψυχοφθόρα κατάσταση κατά την οποία η γραφειοκρατία «θέτει τη ζωή του σε εκκρεμότητα».

Τοποθετημένη σε αυτό το πλαίσιο, μία προσέγγιση που θα ερμήνευε το λευκό μπαστούνι ως «φυσικό σημείο» της τυφλότητας και την παρουσία του ως αναγκαία για τη συγκρότηση της ταυτότητας των τυφλών ατόμων θα είχε συνέπειες όπως αυτές που επισημαίνει η Corker, στην κριτική της για τη θεώρηση περί ορατών αναπηριών και εξαιρετικών σωμάτων. «Η ρυθμιστική δύναμη του γενικευτικού λόγου συγκροτεί τις εκφάνσεις της διαφοράς ως μειονότητα» (όπ.π.), γράφει συγκεκριμένα, εξηγώντας περαιτέρω ότι η εστίαση στο άμεσα αναγνωρίσιμο και εύκολα προσβάσιμο περιορίζει την έκφραση της διαφοράς και την κατανόηση της καταπίεσης (όπ.π.: 40). Έναν ανάλογο περιορισμό συνάντησα και στην ανθρωπολογία των αισθήσεων και δη σε ισχυρισμούς, όπως ότι αυτό που βιώνουν τα τυφλά άτομα είναι «ο ιδιαίτερος πλούτος του μη οπτικού κόσμου» (Howes 2004: 8). Πρόκειται για μία θέση, η οποία, αν και αποτελεί μέρος του εγχειρήματος της ανθρωπολογίας των αισθήσεων να αποδομήσει την κυριαρχία της όρασης, αποδεικνύεται στερεοτυπική για το λόγο ότι αναπαράγει την ταύτιση της οπτικής βλάβης με το σκοτάδι. Επιβεβαιώνει, έτσι, τη λανθασμένη εντύπωση ότι η αισθητηριακή εμπειρία των τυφλών ατόμων είναι ομοιογενής, ενώ συγχρόνως παραβλέπει το πώς η απουσία όρασης κατασκευάζεται ως «έλλειψη» και «αναπηρία». Αντιθέτα, με το να παρουσιάζει την τυφλότητα ως μία «διαφορετική» αισθητηριακότητα που δομείται ανεξάρτητα από τις νόρμες της όρασης και τους τρόπους που αυτές ενσωματώνονται από τα ίδια τα τυφλά άτομα, η ανθρωπολογία των αισθήσεων καταλήγει να μη διερευνά τις σχέσεις εξουσίας που πυροδοτεί η συνάντηση της οπτικής αναπηρίας με την οπτική αρτιμέλεια.

Αναλόγως ρομαντικοποιημένη, ομογενοποιητική και απολιτική θεωρώ ότι είναι και η προσέγγιση της αισθητηριακής διαφοράς μεταξύ τυφλών και βλεπόντων που υιοθετεί το Διάλογοι στο Σκοτάδι. Ανεξάρτητα από το πώς ο καθένας και η κάθε μία από εμάς βίωσε τη συγκεκριμένη εμπειρία, κατά την επιμελήτρια του δρώμενου, εκείνο που αναμενόταν να μας προσφέρει ήταν η δυνατότητα να δουμε «τον κόσμο με τα μάτια της ψυχής [...] να ανακαλύψουμε, να εμπιστευθούμε και να αναπτύξουμε τη δύναμη των αισθήσεών μας» (*Καθημερινή* Οκτώβριος 2013). Ή, σύμφωνα με

σχόλια του κοινού και με αξιολογήσεις δημοφιλών έντυπων και διαδικτυακών τόπων που φιγουράρουν στο διαφημιστικό του φυλλάδιο (εικόνες 14-15), το Διάλογοι στο Σκοτάδι αποτελεί «μία φιλοσοφική εμπειρία [...] υπό την έννοια της επανεκτίμησης, σε εντελώς διαφορετικές βάσεις, πραγμάτων που θεωρούνται δεδομένα» (*Lifo*), ένα βίωμα «εντελώς καινούριο και καθοριστικό για την υπόλοιπη ζωή!», που σε κάνει να «ανακαλύπτεις τα όριά σου» (επισκέπτης/ρια).²³⁸ Εξιδανικεύοντας επίσης τα δρώμενα που τελούνται σε συνθήκες σκοταδιού ως ικανά να μετασχηματίσουν τις βασισμένες στην όραση αισθητηριακές μας εμπειρίες και συνήθειες και αναστοχαζόμενος τη δική του συμμετοχή σε αυτά, ο πολιτισμικός γεωγράφος Tim Edensor γράφει: «καθώς το σκοτάδι πυκνώνει, τα όρια του σώματος γίνονται δυσδιάκριτα, συγχωνεύονται με το περιβάλλον και παρέχουν μία ευρεία αίσθηση του χώρου που βρίσκεται πέρα από εμάς» (2013: 456). Κατά τον Edensor, στην περίπτωση του Διάλογοι στο Σκοτάδι, η διαφορετική, λόγω της «αμεσότητάς» της, επαφή με το χωρικό καθίσταται ιδιαίτερα εμφανής, καθότι η προσοχή στρέφεται και επικεντρώνεται στις απτικές, ακουστικές, κιναισθητικές και οσφρητικές ποιότητες του χώρου, αποδεικνύοντας, έτσι, το πόσο συχνά οι μη οπτικές αισθήσεις «επισκιάζονται ή αμβλύνονται από την κυριαρχία του οπτικού» (όπ.π.: 462). Στο δε *Δείπνο στο Σκοτάδι* (*Dinner in the Dark*), έναν ακόμη διαδραστικό σκοτεινό χώρο όπου τυφλά άτομα αναλαμβάνουν το ρόλο του οδηγού-σερβιτόρου,²³⁹ παράλληλα με την πολυαισθητηριακή αντίληψη και βαθύτερη βίωση του χώρου, η απουσία φωτός θεωρείται ότι δημιουργεί και πιο έντονες αισθητηριακά και συναισθηματικά μορφές ευθυμίας και οικειότητας (Edensor και Falconer 2015:

²³⁸ Για περισσότερα σχόλια παρόμοια με τα παραπάνω, βλ. <https://www.facebook.com/Dialogue-in-the-Dark-Athens-708271262524162/?fref=ts>.

²³⁹ Το Δείπνο στο Σκοτάδι συστήθηκε το 2004 στο Παρίσι με την ονομασία *Dans le Noir?*, για να διαδοθεί εν συνεχεία και σε άλλες μεγάλες πόλεις ανά τον κόσμο. Στόχος του είναι να καλλιεργήσει τη συναίσθηση προς την αναπηρία, προσφέροντας «ένα αισθητηριακό ταξίδι», «μία κοινωνική ευθύμια», «μία ανθρώπινη ανταλλαγή», ένα χώρο «που του λείπει παντελώς η ματαιοδοξία», όπως αναφέρεται στην ιστοσελίδα του αγγλικού παραρτήματός του (<http://london.dansle noir.com/ide a.en.html>). Όσον αφορά στην Ελλάδα, το Δείπνο στο Σκοτάδι διοργανώθηκε για πρώτη φορά το 2012 ως εκδήλωση στο Ρέθυμνο, με πρωτοβουλία του συνδικαλιστή στο χώρο των τυφλών Βαγγέλη Αυγουλά και με τη βοήθεια τυφλών και βλεπόντων εθελοντών. Έως τώρα έχει επαναληφθεί έξι ακόμη φορές (Ηράκλειο Κρήτης, Αθήνα, Τρίπολη), με την τελευταία να πραγματοποιείται τον Απρίλιο του τρέχοντος έτους στη Θεσσαλονίκη και να συνοδεύεται για πρώτη φορά από στίχους ειδικά γραμμένους και μελοποιημένους για την περίπτωση (βλ. Παράρτημα). Παρότι διαφωνώ από πολλές απόψεις με τη λογική του εν λόγω δρώμενου, αλλά θέλοντας να συγκρίνω την εμπειρία μου από την επίσκεψή μου στο εστιατόριο του Λονδίνου με εκείνη της συμμετοχής μου σε εκδήλωση της Αθήνας, θα έλεγα ότι το ελληνικό Δείπνο στο Σκοτάδι αποδείχθηκε μάλλον απογοητευτικό, τουλάχιστον ως προς την επικράτηση του απόλυτου σκοταδιού. Εξαιτίας των φωτογραφικών μηχανών έξω από μία πόρτα που διαρκώς ανοιγόκλεινε και της απροθυμίας των συνδαιτυμόνων να συμμορφωθούν με τον κανόνα της μη χρήσης αντικειμένων που παρήγαγαν φως (π.χ. κινητά και αναπτήρες), οι οργανωτές της εκδήλωσης, παρά τις ενθουσιώδεις δηλώσεις και προθέσεις τους, δεν κατάφεραν να τηρήσουν τις προδιαγραφές των ευρωπαϊκών Δείπνων στο Σκοτάδι.

611). Αυτό τουλάχιστον υποστηρίζει ο Edensor και μαζί του η Emily Falconer βάσει της έρευνάς τους με πελάτες στο αγγλικό Δείπνο στο Σκοτάδι, εξηγώντας ότι η στενή επαφή μεταξύ αγνώστων συνδαιτυμόνων διευκολύνεται λόγω του ότι το σκοτάδι και η απουσία εικόνας δημιουργούν, έστω προσωρινά, μία ισότητα που απελευθερώνει από τους περιορισμούς των κοινωνικών συμβάσεων περί λεκτικής, οπτικής, καθώς και απτικής επικοινωνίας (όπ.π.: 612-3).

Έστω προσωρινά, αντιστρέφονται επίσης οι ρόλοι μεταξύ τυφλών και βλεπόντων, επιτρέποντας «μία αληθινή ‘μεταφορά εμπιστοσύνης’», σύμφωνα με μία πληροφορήτρια των ερευνητών (όπ.π.: 611), μία θέαση του κόσμου «μέσα από τα δικά σας μάτια», όπως σχολίασε κάποιος συμμετέχοντας στο Διάλογοι στο Σκοτάδι, απευθυνόμενος στα τυφλά άτομα-συνοδούς. Είναι, ωστόσο, αρκετή μία τέτοια αντιστροφή ρόλων ώστε «να συναντήσουμε τη *διαφορά* και να αναστοχαστούμε πάνω στους πολιτισμικά καθορισμένους τρόπους αίσθησης του κόσμου» (όπ.π.: 601, έμφαση δική μου); Αυτόν ακριβώς τον προβληματισμό είχα κατά νου, ρωτώντας μία από τις συνομηλήτριές μου τη γνώμη της για δρώμενα όπως τα παραπάνω. Κατά τη Βάσω, λοιπόν, έχουν νόημα μόνο αν κάποιος που βλέπει έχει ήδη εξοικειωθεί με το τι σημαίνει να είναι κανείς τυφλός και με τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει καθημερινά. Σε αυτή την περίπτωση, η συμμετοχή στο Διάλογοι στο Σκοτάδι θα τον βοηθούσε ίσως να εμβαθύνει την κατανόησή του για την τυφλότητα. Διαφορετικά, αποτελεί μία επιφανειακή εμπειρία, που λόγω της ανοικειότητάς της ενέχει, επιπλέον, τον κίνδυνο να οδηγήσει στο ανακουφιστικό συμπέρασμα ότι «πάλι καλά που δεν είμαι τυφλός». Εξίσου επιφανειακή έκρινε ο Στέφανος και τη δική μου προσπάθεια, κατά την έναρξη της επιτόπιας έρευνας, να «μπω» στον κόσμο των τυφλών. Ακούγοντας με δυσπιστία την ενθουσιώδη αφήγησή μου για το τι αισθάνθηκα όταν για πρώτη φορά έδεσα τα μάτια μου και με τη συνοδεία ενός έμπιστου προσώπου μου, κάναμε μία δίωρη βόλτα στην πόλη, περπατώντας, επιβαίνοντας σε μέσα μεταφοράς και τελικά πίνοντας καφέ, μου απάντησε ελάφρα ενοχλημένος: «εσύ όμως δεν είσαι τυφλή», εννοώντας με αυτό ότι όποτε το ήθελα θα μπορούσα να δω.

Την παραπάνω διαφορά αναφέρουν ως σημαντική και οι Edensor και Falconer, μόνο εν τάχει, ωστόσο, και στο τέλος της ανάλυσής τους (όπ.π.: 614-3), καθώς εκείνο που ενδιαφέρονται κυρίως να δείξουν είναι ότι «η αισθητηριακή ετερότητα παρέχει ευκαιρίες να ασκήσουμε κριτική στην κυρίαρχη ενασχόληση με το οπτικό και να εξερευνήσουμε τις διαφορετικές αισθητηριακές εμπειρίες και αξίες που ανακύπτουν για να προκαλέσουν την κανονιστική αντίληψη [της όρασης]» (όπ.π.: 603). Την

παραδοχή αυτή επιχείρησα να την προβληματοποιήσω προσεγγίζοντας κριτικά το εγχείρημα της ανθρωπολογίας των αισθήσεων να αναδείξει την αξία των μη οπτικών αισθήσεων. Συγκεκριμένα, υποστήριξα ότι με το να φυσικοποιεί την ακοή, την αφή, την όσφρηση και τη γεύση ως εγγενώς αντίθετες προς την όραση, καθότι τις θεωρεί πιο «άμεσες» και «αυθεντικές», συγκροτεί την τυφλότητα ως την «ιδανική» συνθήκη απουσίας όρασης που εγγυάται την αδιαμεσολάβητη από οπτικοκεντρικές συμβάσεις σύνδεση των αισθήσεων με τον κόσμο και που αναδεικνύει παραδειγματικά την πολιτισμικά παραγνωρισμένη εμπειρία της πολυαισθητηριακότητας. Όπως, ωστόσο, ελπίζω να έκανα σαφές με την παρούσα διατριβή, οι αισθήσεις των τυφλών ατόμων κάθε άλλο παρά αδιαμεσολάβητες είναι. Αντιθέτως, και οι τυφλοί, όπως και οι βλέποντες, για να βιώσουν και να ταξινομήσουν τον χώρο, να ερμηνεύσουν έναν ήχο ή να σημασιοδοτήσουν ένα άγγιγμα, βασίζονται σε κοινωνικά μαθημένα κριτήρια, σε ενσωματωμένες έξεις και σε προηγούμενες αισθητηριακές εμπειρίες. Κρατούν, έτσι, μία πολιτισμικά κατασκευασμένη «απόσταση» από τον προς αντίληψη υλικό ή έμψυχο Άλλο, η οποία είναι διαμεσολαβημένη από παραμέτρους που αφορούν και στην όραση: την αίσθηση του φωτός που εξακολουθεί να διαθέτει κανείς ή τους όγκους και τα σχήματα που μπορεί να αντιληφθεί· τις παρελθούσες οπτικές εμπειρίες που μένουν ενεργές και διαπλέκονται με τις άλλες αισθήσεις ως μνήμη σωματική· τις οπτικές εικόνες που τα τυφλά άτομα προσλαμβάνουν μέσω λεκτικών περιγραφών ή/και απτικών αναπαραστάσεων κ.ά.

Το πώς τα παραπάνω σωματικά βιώματα συγκροτούν την αισθητηριακότητα των τυφλών ατόμων θεώρησα αναγκαίο να το μελέτησω σε σχέση με την παγιωμένη εννοιολόγηση της όρασης ως του πιο «έλλογου», «αντικειμενικού» και, επομένως, «αξιόπιστου» μέσου πρόσβασης στη γνώση και την αλήθεια. Προς την κατεύθυνση αυτή και σχετικά με την ακοή, ανέλυσα το παράδειγμα των ομιλουσών τεχνολογιών που αποσκοπούν στην ασφαλή και αυτόνομη πλοήγηση των τυφλών ατόμων στους δρόμους της πόλης. Επισημαίνοντας τις οπτικοκεντρικές συμβάσεις της γραμμικής προοπτικής και αντίληψης του χώρου στη βάση των οποίων εντοπίζονται σημεία της πόλης, σχεδιάζονται και περιγράφονται λεκτικά διάφορες διαδρομές, υποστήριξα ότι οι ομιλούσες αυτές συσκευές παραβλέπουν, έως και υποβιβάζουν, τις ηχητικές και πλείστες άλλες αισθητηριακές λεπτομέρειες στις οποίες τα τυφλά άτομα στρέφουν τη σωματική προσοχή τους ώστε να βιώσουν και να νοηματοδοτήσουν το χώρο ως ένα σύνολο συνεκτικό. Αυτό που, επίσης, επιχείρησα να δείξω σχετικά με τις εν λόγω τεχνολογίες πρόσβασης στον χώρο, καθώς και εκείνες που μετατρέπουν το γραπτό

λόγο σε προφορικό ή την εικόνα σε άκουσμα, είναι ότι η φωνή που χρησιμοποιούν δεν αποτελεί απλά μία ομιλία που μπορεί να ρηματοποιήσει όσα η αισθητηριακότητα των τυφλών ατόμων αδυνατεί να συλλάβει και, έτσι, να συμπληρώσει το αντιληπτικό κενό που θεωρείται ότι αφήνει η απουσία της όρασης. Για το λόγο αυτό, προσέγγισα τη φωνή, όχι μόνο ως λόγο, αλλά και ως ήχο που το άκουσμά του είναι απαραίτητο ώστε τα τυφλά άτομα να αναγνωρίσουν ή να σχηματίσουν μία πρώτη «εικόνα» για εκείνον που μιλάει, αλλά δεν μπορεί να ιδωθεί. Το πόσο περίπλοκη και δυναμική είναι αυτή η διαδικασία ακουστικής αναγνώρισης του οικείου Άλλου, ή αρχικής ταυτοποίησής του (αν είναι άγνωστος), προσπάθησα να το δείξω περιγράφοντας και αναλύοντας στιγμές από το ερευνητικό πεδίο που αποδεικνύουν ότι εξουσία δεν ασκεί μόνο η φωνή που μιλάει, αλλά και αυτοί που «στέκονται» για να την ακούσουν και αναλόγως να κρίνουν τα λεγόμενά της.

Όσον αφορά στην ανάλυσή μου για το πώς συγκροτούνται πτυχές της απτικής εμπειρίας στην τυφλότητα, με απασχόλησε επίσης η πολιτισμική θεώρηση της αφής ως υποκατάστατου της όρασης, την οποία εύκολα διακρίνει κανείς στη στερεοτυπική και, άρα, δημοφιλή φράση ότι «οι τυφλοί βλέπουν με τα χέρια». Ιδιαίτερη εντύπωση μου προξένησε το ότι η οπτικοκεντρική αυτή παραδοχή, η κληροδοτημένη, όπως και τόσες άλλες, από την παράδοση του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, επαναλαμβάνεται και σε πλαίσια «ειδικά» διαμορφωμένα για την ικανοποίηση των απτικών αναγκών των τυφλών ατόμων, όπως είναι το Μουσείο Αφής του Φάρου Τυφλών. Προέκυψε, έτσι, μία αντίφαση, την οποία επιχείρησα να ερμηνεύσω υποστηρίζοντας ότι στο εν λόγω Μουσείο, όπως και σε «συμβατικά» που όλο και συχνότερα πια υιοθετούν πρακτικές απτικής πρόσβασης για τυφλά άτομα, η αφή διατηρεί κάτι από την καθιερωμένη εννοιολόγησή της ως «φθοροποιού» αίσθησης, λόγω της σωματικής «αμεσότητας» με την οποία θεωρείται ότι αγγίζει τα πράγματα. Ωστόσο, μολονότι η παρουσία της αφής στα μουσεία αντιβαίνει στον παραδοσιακό τους ρόλο ως συντηρητών έργων τέχνης και θυλάκων γνώσης, συγχρόνως αποδεικνύει την προσπάθειά τους να «ανοίξουν» τις εκθέσεις τους σε ένα ευρύτερο από το καθιερωμένο κοινό. Χωρίς, λοιπόν, το άγγιγμα να απαγορεύεται πάντα ρητά, τα μουσεία κατορθώνουν να το ελέγξουν, επιτρέποντας στα τυφλά άτομα να ακουμπήσουν μόνο επιλεγμένα, και συνήθως κατώτερης αξίας εκθέματα, ή αντίγραφα πρωτότυπων έργων. Παράλληλα, περιορίζουν την αφή τους στην περιοχή των χεριών και των δαχτύλων, σε εκείνο το μέρος του σώματος, δηλαδή, που θεωρείται ότι μπορεί να αντιληφθεί τον κόσμο με την ακρίβεια που υποτίθεται ότι το κάνουν τα μάτια και η όραση.

Τη θεώρηση ότι τα χέρια των τυφλών αποτελούν «προέκταση» των ματιών την έκρινα προβληματική, όχι μόνο γιατί ανατροφοδοτεί την πολιτισμική κυριαρχία της όρασης, αλλά και γιατί υπονοεί ότι η αντίληψη μέσω της αφής είναι αποκομμένη από το υπόλοιπο σώμα. Ωστόσο, όπως προσπάθησα να δείξω στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, η αντιληπτική ευαισθησία που πράγματι διαθέτουν τα εκπαιδευμένα χέρια των τυφλών ατόμων είναι άμεσα συνυφασμένη με την αφή του σώματος στο σύνολό του και ιδιαίτερα με τη στάση και τη θέση του σε σχέση με το προς αντίληψη αντικείμενο. Ένα πλήθος σημαντικών πληροφοριών αντλούν, επίσης, και από το εν κινήσει σώμα τους. Κομβική εδώ είναι η αίσθηση του αέρα πάνω στο πρόσωπο και το σώμα, καθώς τα ενημερώνει για τις διαστάσεις του χώρου ή τα προειδοποιεί για εμπόδια που μπορεί να παρεμβάλλονται στην πορεία τους, αλλά και η αφή των ποδιών, λόγω των πληροφοριών που παρέχουν κατά το βάδισμα για το είδος του εδάφους, ή την εναλλαγή μεταξύ διαφορετικών χώρων. Βάσει αυτών, θα μπορούσε να συμφωνήσει κανείς με συγγραφείς της ανθρωπολογίας των αισθήσεων που υπερμάχονται της αντιληπτικής αξίας της αφής και να υποστηρίξει μαζί με την Constance Classen, για παράδειγμα, ότι η αφή «εκμηδενίζει την απόσταση και ενώνει φυσικά αυτόν που αγγίζει με το αντικείμενο του αγγίγματος» (2005: 234, έμφαση δική μου). Διαφωνώντας με τη συγκεκριμένη προσέγγιση, εστίασα στο παράδειγμα της ανάγλυφης γραφής Braille, με σκοπό να δείξω ότι η «φυσικότητα» με την οποία έχει επιφορτιστεί η αφή απαγορεύει να δούμε ότι και αυτή, όπως και κάθε αίσθηση, είναι πάντα σχεσιακή, πολιτισμικά διαμεσολαβημένη και διαμορφωμένη από βιώματα του παρελθόντος που όλα, ακόμη και εκείνα που συλλέχθηκαν μέσω της όρασης, εγγράφονται στο σώμα και επιδρούν ως μνήμη πολυαισθητηριακή. Απαγορεύει, επίσης, να δούμε ότι η εγγύτητα είναι μία πολυδιάστατη έννοια, η οποία δε συνδέεται απαραίτητα ή μόνο με τη θετική αίσθηση της οικειότητας, αλλά και με την αρνητική της ζωικότητας, όπως αυτή που αναδύθηκε από τα ανάγλυφα, γυμνά και ασυνήθιστα, έως τερατόμορφα σώματα, που καλλιτεχνήθηκαν για την έκδοση του πρώτου πορνό περιοδικού για τυφλά άτομα.

Όπως το τελευταίο κεφάλαιο, έτσι και τον επίλογο της παρούσας διατριβής θα ήθελα να τον ολοκληρώσω με κάποιες παρατηρήσεις για τη συνοδεία τυφλών ατόμων από βλέποντες. Στόχος μου είναι να σχολιάσω όσα έχουν ειπωθεί σχετικά με το *Be My Eyes*, μία νέα εφαρμογή για smartphones που διατέθηκε δωρεάν στη διεθνή αγορά το 2015. Έχοντας ως μότο «Δάνεισε τα μάτια σου στους τυφλούς», δημιουργήθηκε για να παράσχει στους/τις τυφλούς/ές χρήστες/ριες τη δυνατότητα να εντοπίσουν

διαδικτυακά εθελοντές βλέποντες που θα προσφερθούν να «διαβάσουν» οπτικές λεπτομέρειες αντικειμένων ή χώρων (από την ημερομηνία λήξης προϊόντων ή έναν πίνακα ανακοινώσεων, μέχρι την καθοδήγηση στο δρόμο ή την περιγραφή μίας φωτογραφίας). Εφόσον ο διαθέσιμος εθελοντής βρεθεί, ακολουθεί η ανταλλαγή πληροφοριών μέσω βίντεο-κλίσης σε χρόνο ζωντανό και σε όποιο σημείο του κόσμου και αν βρίσκεται ο άλλος. Πρόκειται, λοιπόν, για μία οπτικοακουστική τεχνολογία πρόσβασης η οποία συνδυάζει τη «φωνή χωρίς σώμα» των ομιλουσών τεχνολογιών με την ανθρώπινη παρουσία που απαιτεί η πρακτική της συνοδείας. Τη σχολιάζω εδώ για να επισημάνω την κύρια διαφορά της από τη συνοδεία: το γεγονός, δηλαδή, ότι το καθήκον του βλέποντα να περιγράψει λεκτικά όσα το τυφλό άτομο δεν μπορεί να δει συνυφαίνεται άμεσα με την αφή των δύο σωμάτων που ακουμπούν το ένα (σ)το άλλο ώστε να συντονιστούν και να περπατήσουν μαζί. Το σωματικό αυτό συντονισμό που επιτυγχάνεται μέσω της αφής και, δη του αγγίγματος των χεριών, και που συχνά κάνει το λόγο περιττό, επιχείρησα να τον περιγράψω ως μία αμοιβαία «μιμητική» πράξη, σύμφωνα με την ανάλυση του Michael Taussig (1993) περί μίμησης και αισθήσεων, ως μία αμοιβαία στροφή της σωματικής προσοχής του ενός προς τον άλλο, κατά την οποία ανταλλάσσονται λόγια, εικόνες και αγγίγματα. Επιχείρησα, επίσης, να τον αναλύσω ως μία επ-αφή η οποία από μακριά μοιάζει φυσική και αβίαστη, αλλά τελικά ενέχει ρωγμές από τις οποίες εισχωρούν αποστάσεις που τυφλοί και βλέποντες τηρούν εξίσου: αφενός για να αντιληφθούν την κίνηση του άλλου και να συντονιστούν μαζί της χωρίς να χάσουν την αυτονομία τους· αφετέρου, για να διαχειριστούν τις έννοιες της οικειότητας και της αποκλειστικότητας με τις οποίες είναι πολιτισμικά φορτισμένη η εικόνα των χεριών ή των σωμάτων που αγγίζονται δημοσίως.

Τοποθετώντας το *Be My Eyes* σε αυτό το πλαίσιο, θα άξιζε να διερωτηθεί κανείς για τους τρόπους με τους οποίους η αντικατάσταση της τεχνητής φωνής των ομιλούντων προγραμμάτων από μία ζωντανή, αλλά μακρινή και εκτός αγγίγματος, παρουσία, μπορεί να μεσολαβήσει και να ανασυγκροτήσει τη σχέση των τυφλών ατόμων με το χώρο και τις αισθήσεις, αλλά και με τους βλέποντες. Θα προσφέρει τη δυνατότητα στους βλέποντες να εξοικειωθούμε με την τυφλότητα, όπως ήλπιζε ο Τάσος, μαθαίνοντας για τη νέα αυτή εφαρμογή; Ή θα αποτελέσει απλά άλλη μία ευκαιρία να ελέγξουμε και να εξασκήσουμε τις αντοχές μας απέναντι σε αυτό που νιώθουμε ως αισθητηριακά διαφορετικό; Διατυπωμένα με τη μορφή διλήμματος ή όχι, τα ερωτήματα αυτά, και άλλα που σίγουρα θα προκύψουν, μένει να τα δούμε.

Παράρτημα

Ιδιωτικό Συμφωνητικό Παροχής Υπηρεσίας «Smart Eyes» και Κριτήρια Συμμετοχής
(όπως αυτά ανακοινώθηκαν στο blind.gr και για τα τυφλά άτομα που κατοικούν στην Αθήνα)

ΔΗΛΩΣΕΙΣ ΚΡΙΤΗΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΟ SMART EYES

1. Βαθμός όρασης:
Ολική τύφλωση
Μερική όραση
2. Κινείστε αυτόνομα με το λευκό μαστούνι στην πόλη;
Καλά
Πολύ καλά
Άριστα
3. Γνωρίζετε και σε ποιο επίπεδο να χρησιμοποιείτε Η/Υ;
Καλά
Πολύ καλά
Άριστα
4. Γνωρίζετε και σε ποιο επίπεδο να χειρίζεστε ομιλούντα κινητά τηλέφωνα με τα σχετικά τους λογισμικά (Vodafone Speaking, Mobile Speak);
Καλά
Πολύ καλά
Άριστα
5. Είστε αποφασισμένος να συμμετέχετε ενεργά στη βελτίωση του Smart Eyes με αναφορές σας;
Καθημερινά
Μέρα παρά μέρα
Κάθε εβδομάδα
6. Κατοικείτε, εργάζεστε ή κινείστε συχνά στους παρακάτω Δήμους;
Αθηναίων
Δάφνης
Γαλατσίου
Ν. Σμόρνης
Ν. Ιωνίας
Αγ. Δημητρίου
Υμηττού
Π. Φαλήρου
Καλλιθέας
7. Πόσο συχνά κινείστε ακολουθώντας διαφορετικές διαδρομές στις προαναφερόμενες περιοχές;
Κάθε μέρα
Μερικές φορές την εβδομάδα
Μία φορά την εβδομάδα
8. Ποια είναι η ηλικία σας;
.....

ΙΔΙΩΤΙΚΟ ΣΥΜΦΩΝΗΤΙΚΟ ΠΑΡΟΧΗΣ ΥΠΗΡΕΣΙΑΣ «SMART EYES»

Στην σήμερα .../.../2007 μεταξύ αφενός του Νομικού Προσώπου Δημοσίου Δικαίου «Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης», το οποίο εδρεύει στη Θεσσαλονίκη και εκπροσωπείται νόμιμα για την υπογραφή του παρόντος από τον καλούμενο εφεξής χάριν συντομίας Α.Π.Θ. και αφετέρου του.....τουκατοίκου (εφεξής ο «Χρήστης») συμφωνήθηκαν και έγιναν αμοιβαία αποδεκτά τα ακόλουθα:

1. Το Εργαστήριο Τηλεπικοινωνιών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, με την υποστήριξη των εταιρειών Cosmote, Microsoft Hellas και Geomatics, δημιούργησε το Smart Eyes (εφεξής το «Πρόγραμμα»), το οποίο είναι ένα σύστημα υποβοήθησης ανθρώπων με προβλήματα όρασης για την πλοήγησή τους και τη μετακίνησή τους μέσα στην πόλη, επιδιώκοντας την αντιμετώπιση καθημερινών προβλημάτων των ανθρώπων αυτών. Το πρόγραμμα αρχικά λειτουργεί σε πιλοτικό στάδιο και μόνο για τις πόλεις της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης.
2. Στα πλαίσια της πιλοτικής λειτουργίας του Προγράμματος επιλέγηκαν από τους προαναφερόμενους φορείς σε συνεργασία και με ομοσπονδίες ατόμων με προβλήματα όρασης, κάποια άτομα, τα οποία εκπαιδεύτηκαν στη χρήση του Προγράμματος από εξειδικευμένο προσωπικό.
3. Ο Χρήστης δηλώνει ότι αντιμετωπίζει προβλήματα όρασης και θεωρεί ότι το Πρόγραμμα θα αποτελεί σημαντικό βοήθημα για τον ίδιο, για τη μετακίνησή του εντός της πόλης.
4. Στο Χρήστη με την υπογραφή της παρούσας παραδόθηκε μία συσκευή Smart Eyes συνοδευόμενη από θήκη, φορτιστές 220V και 12V, καλώδιο σύνδεσης με Η/Υ, βάση στήριξης, προστατευτικά οθόνης, καλώδιο με ακουστικά και ανταλλακτική ακίδα (εφεξής ο «Εξοπλισμός»). Ο Εξοπλισμός μετά το πέρας της διάρκειας της πιλοτικής λειτουργίας του Προγράμματος θα παραμείνει στο Χρήστη.
5. Η πιλοτική διάρκεια του Προγράμματος καθορίζεται στους έξι μήνες από την υπογραφή της παρούσας.
6. Ο Χρήστης γνωρίζει ότι το Πρόγραμμα δεν έχει αναπτυχθεί πλήρως και ότι η συμμετοχή του σε αυτό αποσκοπεί στην πρακτική προσέγγιση τυχόν προβλημάτων, που μπορεί να παρουσιάζει το Πρόγραμμα κατά την πρακτική εφαρμογή του.
7. Ο Χρήστης δηλώνει ότι έχει εκπαιδευτεί από τους αρμόδιους φορείς για τον τρόπο χειρισμού του εξοπλισμού και τη λειτουργία του Προγράμματος.
8. Ο Χρήστης δηλώνει ότι δε διατηρεί καμία απαίτηση για την αποκατάσταση οποιουδήποτε είδους ζημιάς του κατά του Εργαστηρίου Τηλεπικοινωνιών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, της Cosmote, της Microsoft Hellas και της Geomatics σε περίπτωση που κατά την πιλοτική λειτουργία του Προγράμματος προκύψει οποιοδήποτε πρόβλημα, ενδεικτικά αναφερομένων λόγω μη ορθής μετάδοσης των σημάτων ή λόγω μη ορθής οριοθέτησης των χώρων ή λόγω μη σωστής λειτουργίας του Εξοπλισμού, κ.λπ.
9. Ο Χρήστης κατά τη διάρκεια της πιλοτικής διάρκειας του προγράμματος θα έρχεται σε επαφή με το Εργαστήριο Τηλεπικοινωνιών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης μέσω της γραμμής βοήθειας αλλά και του εκπαιδευτή του που έχει οριστεί πριν την παράδοση του εξοπλισμού και θα αναφέρει όποιες παρατηρήσεις προκύπτουν από τη χρήση του εξοπλισμού. Η επαφή αυτή θα πρέπει να γίνεται τουλάχιστον μία φορά ανά εβδομάδα. Σε περίπτωση κατά την οποία το Α.Π.Θ. κρίνει ότι η συμβολή του χρήστη στο ερευνητικό πρόγραμμα δεν είναι η αναμενόμενη (συχνότητα χρήσης, εξοικείωση με τον εξοπλισμό), τότε διατηρεί το δικαίωμα να ζητήσει την επιστροφή του εξοπλισμού ώστε να το διαθέσει σε επιλαχόντα υποψήφιο. Ο χρήστης τότε θα πρέπει να τον επιστρέψει εντός διαστήματος τριών ημερών στην κατάσταση που του παρεδόθη (συσκευασία και λοιπά μέρη, οδηγό λειτουργίας, καλώδια, κ.λπ.) λαμβάνοντας υπόψη τη συνήθη φθορά. Σε περίπτωση απώλειας ή

καταστροφής του εξοπλισμού, ο χρήστης υποχρεούται να τον αντικαταστήσει μέσα σε περίοδο επτά ημερών.

10. Ο Χρήστης συναινεί μετά το πέρας της πιλοτικής διάρκειας του Προγράμματος όπως αυτή καθορίζεται ανωτέρω, να συμμετέχει σε ομάδες που θα δημιουργηθούν από το Εργαστήριο Τηλεπικοινωνιών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης προκειμένου να αξιολογηθούν τα αποτελέσματα από τη χρήση του Προγράμματος. Ο Χρήστης θα κλιθεί να δώσει διευκρινίσεις σχετικά με το Βαθμό ικανοποίησης από τη λειτουργία του συστήματος πλοήγησης, Ευχρηστία στη λειτουργία του τηλεφώνου, Αυτονομία του συστήματος, κ.λπ.
11. Ο Χρήστης αποδέχεται ότι κατά την πιλοτική διάρκεια του Προγράμματος από τους φορείς του Προγράμματος, για τη καλύτερη παροχή της υπηρεσίας, θα καταγράφονται μεταξύ άλλων το ποσοστό επιτυχίας αναγνώρισης φωνής στα menus του συστήματος πλοήγησης (αυτόματα μέσω log files), τα επίπεδα θορύβου κατά τη διάρκεια αναγνώρισης φωνής (αυτόματα μέσω log files), το επίπεδο συστήματος GPS κατά τη διάρκεια καθοδήγησης (αυτόματα μέσω log files), τις προτεινόμενες διαδρομές, η συχνότητα χρήσης του Smart Eyes με/χωρίς GPS, η συχνότητα αναζήτησης σημείων ενδιαφέροντος, η συχνότητα μεταβολής επιπέδου ασφάλειας/ταχύτητας (αυτόματα μέσω log files), η συχνότητα απαίτησης μη διαθέσιμης πληροφορίας χάρτη (π.χ. σημεία εκτός χάρτη, άγνωστη οδός/αριθμός).

Στοιχεία συσκευής:

S/N:

Άυξων Αριθμός:

Οι συμβαλλόμενοι

Για το Α.Π.Θ.

Σταύρος Πανάς

Ο Χρήστης

Στίχοι για το Project Δείπνο στο Σκοτάδι

Έλα να πάμε μια βόλτα μαζί
 βλέπω σε σένα πως μέσα σου μια σπίθα ζει
 Ένα ταξίδι χωρίς γυρισμό
 είναι ο κόσμος κι εσύ διαλέγεις προορισμό

Ίσως ένα δείπνο στο σκοτάδι να κρατάει για λίγο
 μα εγώ το βλέπω σα σημάδι για μια νέα αρχή
 Κι όταν θα τελειώσει αυτό το βράδυ μ' άλλα μάτια θα φύγω
 γιατί εδώ το ξέρω πως μπορώ να δω και δίχως φως

Είναι μια βραδιά που πρέπει μόνο η καρδιά να βλέπει
 κι έχει αντοχή ακόμα μέσα στη ψυχή το χρώμα

Είναι τα μάτια αστέρια στη γη
 όμως να ξέρεις πως η καρδιά σ' οδηγεί
 Ένα τραγούδι χωρίς τελειωμό
 είναι ο κόσμος κι εσύ διαλέγεις τον ρυθμό

Ίσως ένα δείπνο στο σκοτάδι να κρατάει για λίγο
 μα εγώ το βλέπω σα σημάδι για μια νέα αρχή
 Κι όταν θα τελειώσει αυτό το βράδυ μ' άλλα μάτια θα φύγω
 γιατί εδώ το ξέρω πως μπορώ να δω και δίχως φως

Είναι μια βραδιά που πρέπει μόνο η καρδιά να βλέπει
 κι έχει αντοχή ακόμα μέσα στη ψυχή το χρώμα

Είναι μια βραδιά που πρέπει μόνο η καρδιά να βλέπει
 κι έχει αντοχή ακόμα μέσα στη ψυχή το χρώμα
 Έχει αντοχή...

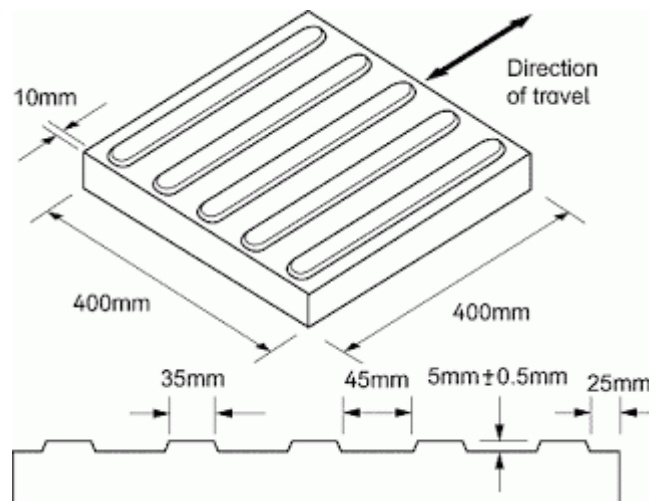
Το μουσικό κομμάτι δημιουργήθηκε τον Απρίλιο του 2016.
 Μουσική, ενορχήστρωση, επιμέλεια μουσικής παραγωγής : Γιώργος Τζιαφέττας
 Στίχοι: Αίσωνας Χαρατσάρης
 Φωνή: Χρήστος Χατζηζήσης
 Φωνή: Βένια Καραγιαννίδου

<https://www.youtube.com/watch?v=T82k3JAbOTo>

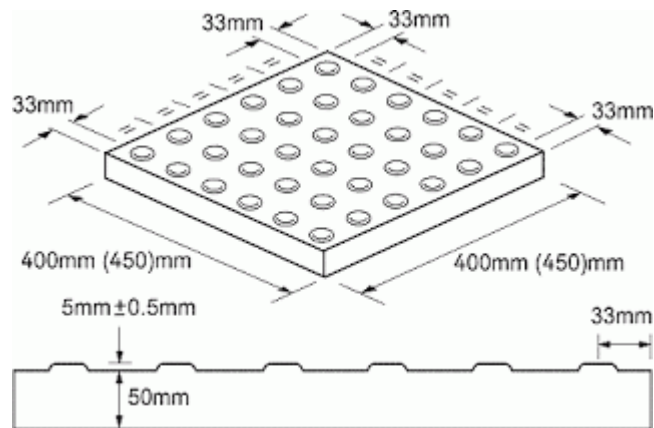
Εικόνες



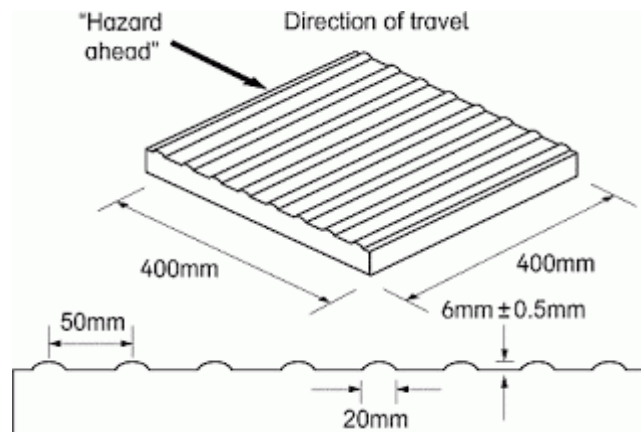
Εικόνα 1: Σύμβολο προστασίας της τυφλότητας



Εικόνα 2: Πλάκες Τύπου Α – Οδηγός. Ριγέ, με πλατιές και αραιές ριγές, που τοποθετούνται παράλληλα με τον άξονα κίνησης για να κατευθύνουν τα άτομα με προβλήματα όρασης στην πορεία τους. Με τις ριγές κάθετα στον άξονα κίνησης σηματοδοτείται η αλλαγή διεύθυνσης.



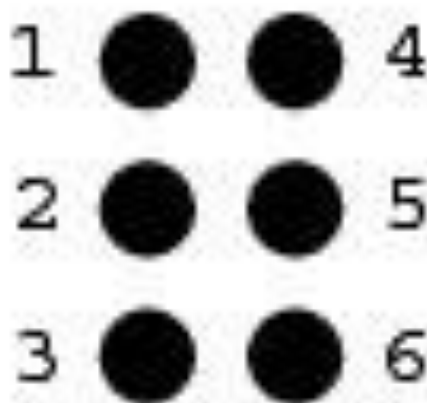
Εικόνα 3: Πλάκες Τύπου Β – Κίνδυνος. Φολιδωτές, με έντονες φολίδες, χρώματος πάντοτε κίτρινου, που τοποθετούνται σε πλάτος 80εκ. στα σημεία εξόδου της ράμπας ως προειδοποίηση για την είσοδο στο δρόμο, περιμετρικά υφιστάμενων εμποδίων και γενικά όπου υπάρχει εμπόδιο στην πορεία.



Εικόνα 4: Πλάκες Τύπου Γ – Προειδοποίηση. Ριγέ, με πυκνές και στενές ρίγες, τοποθετούνται κάθετα στην πορεία όδευσης ως λωρίδα επισήμανσης στην αρχή και στο τέλος σκαλοπατιών σε απόσταση 40εκ. από το πρώτο και το τελευταίο σκαλοπάτι, ως λωρίδα επισήμανσης μπροστά από ράμπα (όχι πεζοδρομίου) σε απόσταση 40εκ., ανά δύο, για την σήμανση στάσης λεωφορείου. Οριζόντια προς την πορεία όδευσης μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να επισημαίνουν υπηρεσίες όπως, εισοδοί κρατικών κτιρίων, κτιρίων συνάθροισης κοινού, τηλεφωνικοί θάλαμοι, ανάγλυφες πινακίδες στη γραφή Braille, ταχυδρομικά κουτιά, μηχανές ΑΤΜ, χώροι υγιεινής.



Εικόνα 5: Τμήμα από τον ανάγλυφο χάρτη των Ολυμπιακών και Παραολυμπιακών εγκαταστάσεων, έργο της ζωγράφου Μαρίας Βεργοπούλου.



Εικόνα 6: Αρίθμηση κουκιδών εξάστιγμου του Louis Braille.



ΦΑΡΟΣ ΤΥΦΛΩΝ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΦΗΣ
 ΣΩΜΑΤΕΙΟ ΕΙΔΙΚΩΣ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΜΕΝΟ
 ΕΠΙΧΟΡΗΓΟΥΜΕΝΟ ΚΑΙ ΕΠΟΙΤΕΥΟΜΕΝΟ ΑΠΟ ΤΟ ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΥΓΕΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ

1-1 ● ● 1-4
 1-2 ● ● 1-5
 1-3 ● ● 1-6

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΛΦΑΒΗΤΟ BRAILLE

A	B	Γ	Δ	E	Z	H	Θ
I	K	Λ	M	N	Ξ	O	Π
P	Σ	T	Υ	Φ	X	Ψ	Ω

ΔΙΦΘΟΓΓΟΙ BRAILLE

AI	EI	OI	AY	EY	HY	YI	OY
----	----	----	----	----	----	----	----

ΑΡΙΘΜΟΙ BRAILLE

1	2	3	4	5
6	7	8	9	0

Εικόνα 7: Το ελληνικό αλφάβητο Braille σε έντυπη μορφή, όπως παρέχεται από το Φάρο Τυφλών στους επισκέπτες του.

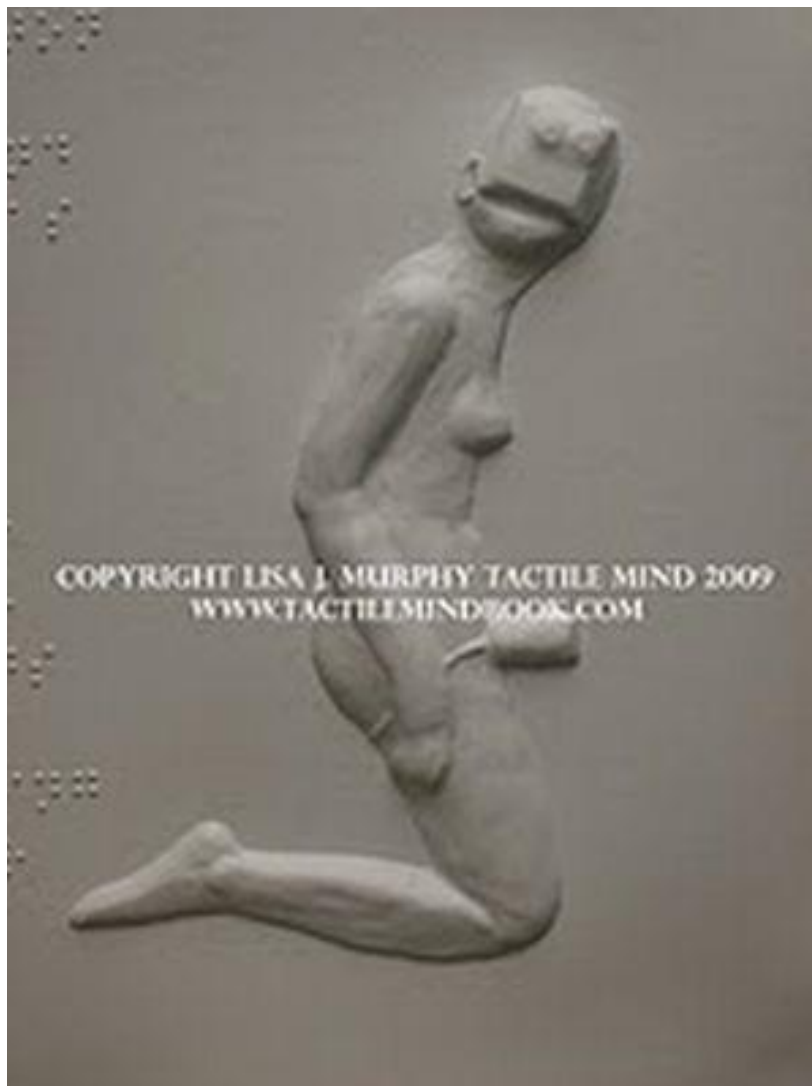


Εικόνα 8: Ανάγνωση Braille. Φωτογραφία από ενημερωτικό άρθρο (<http://www.onassis.org/onassis-magazine/issue-66/Kavafi-Braille>) σχετικά με τη συνεργασία του Ιδρύματος Ωνάση και του Κέντρου Εκπαίδευσης και Αποκατάστασης Τυφλών για την έκδοση ανθολογίας ποιημάτων του Κ. Π. Καβάφη στη γραφή Braille.



Εικόνα 9: 'Ποζάροντας με παπούτσια από δέρμα φιδιού'

Μία γυμνή γυναίκα που στέκεται σε παπούτσια από δέρμα φιδιού. Φοράει στο κεφάλι της μία πλαστική μάσκα με χάρτινους κώνους για μάτια. Η φωτογραφία τραβήχθηκε από χαμηλότερη γωνία έτσι ώστε να αποκαλύπτεται το ξυρισμένο αιδού της (<http://tactilemindbook.com/>).



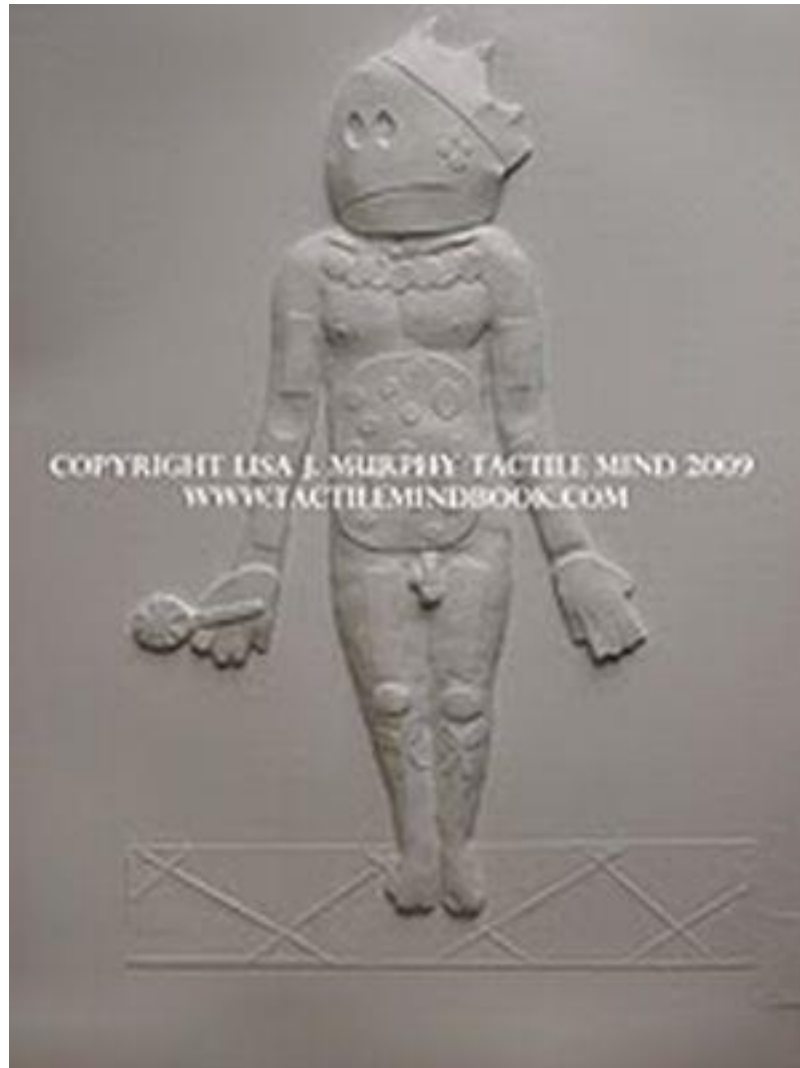
Εικόνα 10: 'Γυναίκα με λωρίδα'

Μία γυμνή γυναίκα που γονατίζει, φορώντας ένα ρολό τουαλέτας στερεωμένο στη βουβωνική της χώρα με μία κάλτσα. Στο πρόσωπό της φοράει μία μάσκα με χαρτονένια αυγά-μάτια (<http://tactilemindbook.com/>).



Εικόνα 11: 'Σατανικό κριάρι'

Μία πληθωρική γυμνή ντυμένη σατανικό κριάρι. Φοράει μία μακρόστενη χαρτονένια μάσκα από σπύρες, ένα γένη και έναν αντεστραμμένο σταυρό. Η ήβη της σχηματίζει ένα τρίγωνο ανάμεσα στα πόδια της (<http://tactilemindbook.com/>).



Εικόνα 12: ‘Βάτραχος πρίγκιπας’

Ένας άντρας ντυμένος βάτραχος πρίγκηπας. Φοράει μία μάσκα από χαρτόνι με μία κορόνα, κρατάει ένα χαρτονένιο μαγικό ραβδί και είναι καλυμένος με χάρτινα κομμάτια. Χάρτινα χέρια καλύπτουν τα δικά του και αποκαλύπτεται το περιτεμνημένο πέος του (<http://tactilemindbook.com/>).



Εικόνα 13: ‘Γυμνός ροζ ελέφαντας’

Μία γυναίκα ντυμένη ροζ ελέφαντας. Φοράει μία μάσκα από χαρτόνι και χαρτί, μία πλακέτα στο θώρακα με τρύπες για τα στήθη της και γύρω από τους καρπούς της χάρτινα ‘πόδια’ δεμένα με κορδέλα. Το αιδοίο της είναι ξυρισμένο και η κυοφορούσα κοιλιά της μικρή (<http://tactilemindbook.com/>).

**DIALOGUE
IN THE DARK**

Δείτε με άλλα μάτια

ΚΑΤΑΝΟΗΣΕΥ
ΜΥΡΙΣΕΥ
ΑΚΟΥΣΕΥ
ΕΖΗΣΕΥ
ΑΙΣΘΑΝΣΟΥ
ΝΙΩΣΕΥ
ΑΒΙΩΣΕΥ

ΠΑΝΩ ΑΠΟ **30** ΧΩΡΕΣ
ΠΑΝΩ ΑΠΟ **130** ΠΟΛΕΙΣ
ΠΑΝΩ ΑΠΟ **8** ΕΚΑΤΟΜΜΥΡΙΑ ΕΠΙΣΚΗΠΤΕΣ

«Σας ευχαριστούμε για αυτή την εξαιρετική εμπειρία. Θα τη θυμόμαστε ΠΑΝΤΑ. Ήσαν ένα μάθημα ζωής!!!» Τ.Π.

«Αηδία τίποτο... Ανακαλύπτεις τα όριά σου... Μητράφο, μητράφο, μητράφο! Όσο κι αν φαίνεται ή ακούχεται περίεργο, είδαμε με τα δικά σας μάτια! Ευχαριστούμε!» Σ.Ρ

«Μοιραδιών εφευρέτρια, αμέτρητα συναρτηγίματα. Κάτι υπερώς παιγνίσιο και καθοριστικό για την πρόοδον ζωής μου! Συμπαραστάτρια για την πρωτοβουλία, μαλακή να γίνει φίλος στις εθελούσιες ζωής και ευχαιδενούς στο μέλλον». Γ.Α

«Απίθανο - Καινοτόμο - Καταπληκτικό - Διδακτικό. Συνεχίστε το με όλες τις δυνάμεις σας γιατί πραγματικά αξίζει!!!» Ο.Π

BT ΘΕΑΤΡΟΒΑΔΜΙΝΤΟΝ

The concept of "Dialogue In the Dark" and its related trademarks are the intellectual property of Dialogue Social Enterprise GmbH.

Εικόνα 14: Διαφημιστικό φυλλάδιο του δρώμενου *Διάλογοι στο Σκοτάδι* (μπροστά όψη)

ΤΡΙΤΟΣ ΧΡΟΝΟΣ ΕΠΙΤΥΧΙΑΣ!

Β ΘΕΑΤΡΟΒADMINTON

DIALOGUE IN THE DARK

Η εγκατάσταση που άλλαξε τη ζωή 30.000 Αθηναίων, παραμένει για ακόμη μια χρονιά στο θέατρο Badminton.

Το «*Dialogue in the Dark*» αποτελεί ένα πρόγραμμα υψηλής ποιότητας. Η εμπειρία του *Dialogue in the Dark* δίνει έμφαση σε ουσιαστικά θέματα όπως:

- ευαισθητοποίηση σχετικά με τις αισθήσεις
- επαφή με τους τυφλούς και με την αναπηρία γενικότερα
- ευαισθητοποίηση σχετικά με την διαφορετικότητα και τους κοινωνικούς φραγμούς
- ανάπτυξη κοινωνικών δεξιοτήτων όπως ενσυναίσθηση, εμπιστοσύνη, ομαδική εργασία ή ακόμα κατανίκηση του φόβου για το σκοτάδι



Το «*Dialogue in the Dark*» («*Διάλογοι στο σκοτάδι*») είναι μια συναρπαστική εμπειρία που έχει ήδη αλλάξει τις ζωές 8.000.000 επισκεπτών σε πάνω από 30 χώρες. Πρόκειται για μια εγκατάσταση που καλεί όλους τους επισκέπτες ν' ανακαλύψουν, να εμπιστευθούν και ν' αφήσουν ελεύθερες όλες τις αισθήσεις τους – εκτός από την όραση.

Η ιδέα είναι απλή: οι επισκέπτες καθοδηγούνται ανά μικρές ομάδες από τυφλούς ξεναγούς σε ειδικά διαμορφωμένες αίθουσες, βυθισμένες στο απόλυτο σκοτάδι, όπου οι μυρωδιές, ο ήχος, η θερμοκρασία και οι υφές μεταφέρουν χαρακτηριστικά από το καθημερινό περιβάλλον. Οι τυφλοί ξεναγοί τους παρέχουν ασφάλεια και αίσθηση του προσανατολισμού, μεταδίδοντάς τους έναν κόσμο χωρίς εικόνες. Η επίσκεψη μπορεί να διαρκεί περίπου 70 λεπτά, όμως η επίδρασή της διαρκεί για μια ζωή.

Το Dialogue in the Dark είναι ιδανικός χώρος για να οργανώσετε ένα ξεχωριστό πάρτι γενεθλίων στο απόλυτο σκοτάδι.

«...Σπάνια ένα δράμενο προσφέρει ακριβώς αυτά που υπόσχεται και ακόμα περισσότερα. Το *Dialogue in the Dark*, είναι όντως μια φιλοσοφική εμπειρία, όπως έχει χαρακτηριστεί από τον διεθνή τύπο, υπό την έννοια της επανεκτίμησης, σε εντελώς διαφορετικές βάσεις, πραγμάτων που θεωρούνται δεδομένα»
-LIFO

«Αυτό που μπορώ να μοιραστώ μαζί σας με κάθε βεβαιότητα είναι ότι μέσα σε 80 λεπτά αλλάζει όλη η οπτική σου απέναντι στο θέμα της τυφλότητας, γίνεσαι κοινωνός μιας άλλης πραγματικότητας που δεν είναι «χειρότερη» ή «καλύτερη» από τη δική σου αλλά σίγουρα πολύ διαφορετική.»
-ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ

«Ενιωσα μια περίεργη ασφάλεια μέσα στο χώρο, μέσα στο σκοτάδι. Μια ισότητα που δεν τη συναντώ στην καθημερινότητά μου. Μια αλληλεγγύη και μια συλλογικότητα που δεν απαντάται στις «πολιτισμένες» κοινωνίες»
-PROTAGON

Η επίσκεψη στην εγκατάσταση συνιστάται και για παιδιά ηλικίας 8 ετών και άνω.



Join us on facebook
Dialogue-in-the-Dark-Athens

Ώρες λειτουργίας
Τετάρτη, Πέμπτη, Παρασκευή 17.00 - 20.30
Σάββατο 15.00 - 20.30, Κυριακή 12.00 - 20.30

Τιμές Εισιτηρίου
γενική είσοδος 12€, μειωμένο 10€, group 6-8 άτομα 55€

Πληροφορίες - Κρατήσεις: Ταμεία Θεάτρου Badminton | 210 88 40 600 | abcd.gr

Εικόνα 15: Διαφημιστικό φυλλάδιο του δράμενου *Διάλογοι στο Σκοτάδι* (πίσω όψη)

Βιβλιογραφία

Agamben, Giorgio 2009. «What is an Apparatus». Στο Werner Hamacher (επιμ.) *What is an Apparatus and Other Essays*. Στάνφορντ και Καλιφόρνια: Stanford University Press.

Ahmed, Sara και Jackie Stacey 2001. «Dermographies». Στο Sara Ahmed και Jackie Stacey (επιμ.) *Thinking through the Skin*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Αθανασιάδου, Αθηνά 2004. «Μουσεία και Πολιτιστικά Κτίρια του Υπουργείου Πολιτισμού – Η Πρόσβαση των ΑμεΑ». Στο Αμαλία Τσίτουρη (επιμ.) *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού*. Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 30 Οκτωβρίου – 1 Νοεμβρίου 2003. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.

Αθανασίου, Αθηνά 2006. «Φύλο, Εξουσία και Υποκειμενικότητα μετά το ‘Δεύτερο Κύμα’». Στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.) *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Νήσος.

Αθανασίου, Αθηνά 2007. *Ζωή στο Όριο. Δοκίμια για το Σώμα, το Φύλο και τη Βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Athanasίου, Athena 2010. «Undoing Language: Gender Dissent and the Disquiet of Silence». Στο Costas Canakis, Venetia Kantsa και Kostas Yannakopoulos (επιμ.) *Language and Sexuality (through and) beyond Gender*. Κέιμπριτζ: Cambridge Scholars Publishing.

Ambrose-Zaken, Grace 2005. «Knowledge of and Preferences for Long Cane Components: a Qualitative and Quantitative Study». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 99(10): 633-45.

Andersen, Karen J., Knut Brandsborg και Astrid K. Vik 2001. «Hand over Hand. A Blind Teacher of the Visually Impaired at Work with a Blind Child». *The British Journal of Visual Impairment* 19(3): 98-105.

Anderson, Jon 2004. «Talking whilst Walking: a Geographical Archaeology of Knowledge». *Area* 36(3): 254-61.

Anderson, Julie και Lisa O’ Sullivan 2010. «Histories of Disability and Medicine. Reconciling Historical Narratives and Contemporary Values». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Appadurai, Arjun 1988. «Putting Hierarchy in its Place». *Cultural Anthropology* 3(1): 36-49.

Ασιδέρη, Δήμητρα 2004. «Μουσείο Αφής». Στο Αμαλία Τσίτουρη (επιμ.) *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού*. Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 30 Οκτωβρίου – 1 Νοεμβρίου 2003. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.

Back, Les 2003. «Sounds in the Crowd». Στο Michael Bull και Les Back (επιμ.) *The Auditory Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Bakhtin, Michael 2004. «Η Γκροτέσκα Εικόνα του Σώματος και οι Καταβολές της». Στο Δήμητρα Μακρυνιώτη (επιμ.) *Τα Όρια του Σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος.

Barasch, Moshe 2001. *Blindness: the History of a Mental Image in Western Thought*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Βαρδακαστάνης, Ιωάννης 2005α. «Editorial: Ένα Νέο Περιοδικό». *Θέματα Αναπηρίας* 1: 3.

Βαρδακαστάνης, Ιωάννης 2005β. «Αναπηρία: από τη Φιλανθρωπία στα Δικαιώματα». *Θέματα Αναπηρίας* 1: 4-6.

Βαρδακαστάνης, Ιωάννης 2005-2006. «Η Θέση του Αναπηρικού Κινήματος για την Κάρτα Αναπηρίας και τη Διεθνή Ταξινόμηση της Λειτουργικότητας, της Υγείας και της Αναπηρίας». *Θέματα Αναπηρίας* 3: 8-9.

Βαρδακαστάνης, Ιωάννης 2006. «Εθνικό Στρατηγικό Πλαίσιο Αναφορά 2007-2013. Μία Μεγάλη Ευκαιρία για τα Άτομα με Αναπηρία που δεν Πρέπει να Χαθεί!». *Θέματα Αναπηρίας* 5: 4-7.

Βαρδακαστάνης, Ιωάννης 2006-2007. «Κολακευτικός Λαϊκισμός, Συμπονετικός Συντηρητισμός. Η Επανεμφάνιση του Φιλανθρωπικού Κατεστημένου με Νέα Μορφή». *Θέματα Αναπηρίας* 7: 4-8.

Barnes, Colin 1999 [1996]. «Theories of Disability and the Origins of the Oppression of Disabled People in Western Society». Στο Len Barton (επιμ.) *Disability and Society: Emerging Issues and Insights*. Λονδίνο: Longman.

Βεϊκου, Χριστίνα 1998. *Το Κακό Μάτι: Η Κοινωνική Κατασκευή της Οπτικής Επικοινωνίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Βελιώτη-Γεωργοπούλου, Μαρία και Ειρήνη Τουνταςάκη 1997. «Η Οργάνωση και η Θεματολογία της Ημερίδας». Στο Μαρία Βελιώτη-Γεωργοπούλου και Ειρήνη Τουνταςάκη (επιμ.) *Μουσεία και Άτομα με Ειδικές Ανάγκες. Εμπειρίες και Προοπτικές*. Πρακτικά Συνεδρίου, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 27 Μαΐου 1993. Αθήνα: Gutenberg.

Bijsterveld, Karin 2003. «The Diabolical Symphony of the Mechanical Age. Technology and Symbolism of Sound in European and North American Noise Abatement Campaigns, 1900-40». Στο Michael Bull και Les Back (επιμ.) *The Auditory Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Bleichmar, Daniela 2006. «Training the Naturalist's Eye in the Eighteenth Century: Perfect Global Visions and Local Blind Spots». Στο Cristina Grasseni (επιμ.) *Skilled Visions. Between Apprenticeship and Standards*. Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.

Bolt, David 2004. «Terminology and the Psychosocial Burden of Blindness». *British Journal of Visual Impairment* 22(2): 52-4.

Bolt, David 2005. «From Blindness to Visual Impairment: Terminological Typology and the Social Model of Disability». *Disability and Society* 20(5): 539-52.

Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Κέμπριτζ: University Press.

Bourdieu, Pierre 2006 [1980]. *Η Αίσθηση της Πρακτικής*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Boussaid, Mokrane 2004. «Πρόσβαση Τυφλών και Ατόμων με Προβλήματα Όρασης στα Μουσεία: Προοπτικές». Στο Αμαλία Τσίτουρη (επιμ.) *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού*. Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 30 Οκτωβρίου – 1 Νοεμβρίου 2003. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.

Bubandt, Nils 1998. «The Odour of Things: Smell and the Cultural Elaboration of Disgust in Eastern Indonesia». *Ethnos* 63(1): 48-80.

Bull, Michael και Les Back (επιμ.) 2003. *The Auditory Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Butler, Judith 2008 [1993]. *Σώματα με Σημασία. Οριοθετήσεις του 'Φύλου' στο Λόγο*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Butler, Judith 1997. «On Linguistic Vulnerability». Στο *Excitable Speech. A Politics of the Performance*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Butler, Ruth και Hester Parr (επιμ.) 1999. *Mind and Body Spaces. Geographies of Illness, Impairment and Disability*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Candlin, Fiona 2003. «Blindness, Art and Exclusion in Museums and Galleries». *International Journal of Art and Design* 22(1): 100-110.

Candlin, Fiona 2004. «Don't Touch! Hands off! Art, Blindness and the Conservation of Expertise». *Body and Society* 10(1): 71 – 90.

Candlin, Fiona 2006. «The Dubious Inheritance of Touch: Art History and Museum Access». *Journal of Visual Culture* 5(2): 137-54.

Canetti, Elias 1985 [1935]. *Η Τύφλωση*. Αθήνα: Γραμματα.

Cavarero, Adriana 2005. *For More than One Voice. Toward A Philosophy of Vocal Expression*. Στάνφορντ: Stanford University Press.

Chambers, Emma 2010. «Face to Face. Representing Facial Disfigurement in a Museum Context». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

- Chion, Michel 1994. «The Three Listening Modes». Στο *Audio-Vision. Sound on Screen*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Chion, Michel 1999. «The Acousmêtre». Στο *The Voice in Cinema*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Classen, Constance 1993. *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Classen, Constance 1997. «Foundation for an Anthropology of the Senses». *Unesco* 153: 401-12.
- Classen, Constance 1998. *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Classen, Constance (επιμ.) 2005. *The Book of Touch*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.
- Classen, Constance 2012. *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*. Ουρμπάνα, Σικάγο, Σπρίνγκφιλντ: University of Illinois Press.
- Classen, Constance, David Howes και Anthony Synnott 2006 [1997]. *Άρωμα. Η Πολιτισμική Ιστορία της Οσμής*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Cohen Shabot, Sara 2006. «Grotesque Bodies: A Response to Disembodied Cyborgs». *Journal of Gender Studies* 15(3): 223-35.
- Cole, Alison M. 2007. *The Cult of True Victimhood. From the War on Welfare to the War on Terror*. Στάνφορντ και Καλιφόρνια: Stanford University Press.
- Coleman, Lerrita M. 2006. «Stigma. An Enigma Demystified». Στο Lennard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Connor, Steven 2004. *The Book of Skin*. Λονδίνο: Reaktion Books Ltd.
- Corbin, Alain 1986. *The Foul and the Fragrant. Odor and the French Social Imagination*. Κέιμπριτζ και Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
- Corker, Marian 1999. «Differences, Conflations and Foundations: the Limits to 'Accurate' Theoretical Representation of Disabled People's Experience?» *Disability and Society* 14(5): 627-42.
- Corker, Marian 2001. «Sensing Disability». *Hypatia* 16(4): 35-52.
- Crary, Jonathan 1998. «The Camera Obscura and its Subject». Στο Nicholas Mirzoeff (επιμ.) *Visual Culture Reader*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Crow, Liz 2000. «Helen Keller: Rethinking the Problematic Icon». *Disability and Society* 15(6): 845-59.

- Csordas, Thomas. J. 1993. «Somatic Modes of Attention». *Cultural Anthropology* 8(2): 135-56.
- Davidson, Michael 2006. «Universal Design. The Work of Disability in an Age of Globalization». Στο Στο Lenard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Davis, John M. 2000. «Disability Studies as Ethnographic Research and Text: Research Strategies and Roles for Promoting Social Change?». *Disability and Society* 15(2): 191-206.
- Davis, Lenard J. 2006. «The End of Politics and the Beginning of the Dismodernism. On Disability as an Unstable Category». Στο Lenard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- De Certeau, Michel 2010 [1990]. «Περπατώντας στην Πόλη». Στο *Επινοώντας την Καθημερινή Πρακτική. Η Πολύτροπη Τέχνη του Πράττειν*. Αθήνα: Σμίλη.
- Derrida, Jacques 1990 [1967]. *Περί Γραμματολογίας*. Αθήνα: Γνώση.
- Derrida, Jacques 1993. *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques και Anne Dufourmantelle 2006 [1997]. *Περί Φιλοξενίας*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Deshen, Schlomo 1992. *Blind People. The Private and Public Life of Sightless Israelis*. Όλμπαν: State University of New York Press.
- Desjarlais, Robert και C. Jason Throop 2011. «Phenomenological Approaches in Anthropology». *Annual Review of Anthropology* 40: 87-102.
- Devlieger, Patrick και Megan Strickfaden 2012. «Reversing the {Im}aterial Sense of a Nonplace: the Impact of Blindness on the Brussels Metro». *Space and Cuture* 15(3): 224-38.
- Dolar, Mladen 2005. «Decostructing Voice». *Musicological Annual* 41(2): 7-18.
- Dolar, Mladen 2006. *A Voice and Nothing More*. Μασαχουσέτη: MIT Press.
- Douglas, Mary 2004 [1966]. *Purity and Danger*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Eames, Ed και Toni Eames 2001. «Bridging Differences within the Disability Community: the Assistance Dog Movement». *Disability Studies Quarterly* 21(3): 55-66.
- Edensor, Tim 2013. «Reconnecting with Darkness: Gloomy Landscapes, Lightless Places». *Social and Cultural Geography* 14(4): 446-65.

Edensor, Tim και Emily Falconer 2015. «*Dans Le Noir? Eating in the Dark: Sensation and Conviviality in a Lightless Place*». *Cultural Geographies* 22(4): 601-18.

Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

Fawcett, Barbara 2000. *Feminist Perspectives on Disability*. Εδιμβούργο: Pearson Education Limited.

Ferdenzi, Camille, Gérard Coureaud, Valérie Camos και Benoist Schaal 2010. «Attitudes toward Everyday Odors for Children with Visual Impairments: A Pilot Study». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 104(1): 55-9.

Ferguson, Ronald J. 2007. *The Blind Need Not Apply. A History of Overcoming Prejudice in the Orientation and Mobility Profession*. ΗΠΑ: Information Age Publishing.

Finnegan, Ruth 2005. «Tactile Communication». Στο Constance Classen (επιμ.) *The Book of Touch*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Foucault, Michel 1988 [1984]. *Τι Είναι Διαφοτισμός?* Αθήνα: Έρασμος.

Foucault, Michel 1989 [1975]. *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής*. Αθήνα: Ράππα.

Foucault, Michel 1991. *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*. Αθήνα: Ύψιλον.

Foucault, Michel 2008 [1994]. *Το Μάτι της Εξουσίας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Foucault, Michel 2009 [1963]. *The Birth of the Clinic*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Foucault, Michel 2011 [1999]. *Οι Μη Κανονικοί. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας, 1974-1975*. Αθήνα: Εστία.

Freund, Peter 2001. «Bodies, Disability and Spaces: the Social Model and Disabling Spatial Organisations». *Disability and Society* 16(5): 689-706.

Fryer, Louise, Jonathan Freeman και Linda Pring 2013. «What Verbal Orientation Information Do Blind and Partially Sighted People Need to Find Their Way Around? A Study of Everyday Navigation Strategies in People with Impaired Vision». *British Journal of Visual Impairment* 31: 123-38.

Gal, Eynat και Murray J. Dyck 2009. «Stereotyped Movements among Children who Are Visually Impaired». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 103(11): 754-65.

Garaj, Vanja, Rommanee Jirawimut, Piotr Ptasinski, Franjo Cecelja και Wamadeva Balachandran 2003. «A System for Remote Sighted Guidance of Visually Impaired Pedestrians». *British Journal of Visual Impairment* 21(2): 55-63.

Gardiner, Ann και Chris Perkins 2005. «'It's a Sort of Echo...': Sensory Perception of the Environment as an Aid to Tactile Map Design». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 23(2): 84-91.

Garland-Thomson, Rosemarie 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

Garland-Thomson, Rosemarie 2006. «Integrating Disability, Transforming Feminist Theory». Στο Lenard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα (επιμ.) 1998. *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα 1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Geurts, Kathryn Linn 2002. *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.

Γιαννακόπουλος, Κώστας 2010. «Ένα Κενό μέσα στην Πόλη: Χώρος, Διαφορά, Ουτοπία στον Κεραμεικό και το Γκάζι». Στο Κώστας Γιαννακόπουλος και Γιάννης Γιαννιτσιώτης (επιμ.) *Αμφισβητούμενοι Χώροι στην Πόλη. Χωρικές Προσεγγίσεις του Πολιτισμού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια και Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Γιαννακόπουλος, Κώστας και Γιάννης Γιαννιτσιώτης (επιμ.) 2010. *Αμφισβητούμενοι Χώροι στην Πόλη. Χωρικές Προσεγγίσεις του Πολιτισμού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια και Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Gilson, Stephen French και Elizabeth Depoy 2000. «Multiculturalism and Disability: a Critical Perspective». *Disability and Society* 15(2): 207-18.

Gleeson, Brendan 1999. «Can Technology Overcome the Disablin City». Στο Ruth Butler και Hester Parr (επιμ.) *Mind and Body Spaces. Geographies of Illness, Impairment and Disability*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Goffman, Erving 2001 [1963]. *Στίγμα. Σημειώσεις για τη Διαχείριση της Φθαρμένης Ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Goggin, Gerard 2012. «Cellular Disability: Consumption, Design and Access». Στο Jonathan Sterne (επιμ.) *The Sound Studies Reader*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Gold, Gerald και Louise Duval 1994. «Working with Disability: An Anthropological Perspective». *Anthropology of Work Review* 15(2&3).

Γκότσης, Στάθης 2004. «Ερμηνευτικά-Εκπαιδευτικά Προγράμματα για Ομάδες Ατόμων με Αναπηρία: το Παράδειγμα του Βυζαντινού και Χριστιανικού Μουσείου».

Στο Αμαλία Τσίτουρη (επιμ.) *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού*. Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 30 Οκτωβρίου – 1 Νοεμβρίου 2003. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.

Graham, Helen 2010. «To Label the Label? ‘Learning Disability’ and Exhibiting ‘Critical Proximity’». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Grigely, Joseph 2006. «Blindness and Deafness as Metaphors: an Anthological Essay». *Journal of Visual Culture* 5(2): 227-41.

Gupta, Akhil και James Ferguson 1992. «Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference». *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.

Gwaltney, John 1975. *The Thrice Shy: Cultural Accommodation to Blindness and Other Disasters in a Mexican Community*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

Harpham, Geoffrey 1976. «The Grotesque: First Principles». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 34(4): 461-68.

Hart, Lain 2010. «Agents at Angkor». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Hastrup, Kirsten 1995. *A Passage to Anthropology. Between Experience and History*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Hersh, Marion A. και Michael A. Johnson 2008. *Assistive Technology for Visually Impaired and Blind People*. Λονδίνο: Springer.

Hetherington, Kevin 2000. «Museums and the Visually Impaired: the Spatial Politics of Access». *Sociological Review* 48(3): 444-63.

Hetherington, Kevin 2002. «The Unsightly. Touching the Parthenon Frieze». *Theory, Culture and Society* 19(5/6): 187-205.

Hetherington, Kevin 2003. «Accountability and Disposal: Visual Impairment and the Museum». *Museum and Society* 1(2): 104-15.

Hill, Miriam Helen 1985. «Bound to the Environment: towards a Phenomenology of Sightlessness». Στο David Seamon και Robert Mugerauer (επιμ.) *Dwelling, Place and Environment. Towards a Phenomenology of Person and World*. Ντόρντρεχτ: Martin Nijhoff Publishers.

Hitz, John 1906. «Helen Keller». *American Anthropologist* 8(2): 308-24.

Hollins, Heather 2010. «Reciprocity, Accountability, Empowerment. Emancipatory Principles and Practices in the Museum». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και

Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Howes, David (επιμ.) 1991. *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Τορόντο, Μπάφαλο και Λονδίνο: University of Toronto Press.

Howes, David 2003. *Sensual Relations. Engaging the senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Howes, David 2004. «Empires of the Senses». Στο David Howes (επιμ.) *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Howes, David 2005. «Embodiment, Culture and Environment». Στο Constance Classen (επιμ.) *The Book of Touch*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Howes, David και Constance Classen 1991. «Sounding Sensory Profiles». Στο David Howes (επιμ.) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Τορόντο, Μπάφαλο και Λονδίνο: University of Toronto Press.

Hughes, Bill και Kevin Paterson 1997. «The Social Model of Disability and the Disappearing Body: towards a Sociology of Impairment». *Disability and Society* 12(3): 325-40.

Hull, John M. 2001. *On Sight and Insight. A Journey into the World of Blindness*. Οξφόρδη: Oneworld Publications.

Θέματα Αναπηρίας 2005. «Η ΕΣΑΕΑ Παρεμβαίνει, Προτείνει, Δικεικεί». *Θέματα Αναπηρίας* 2: 32-7.

Θέματα Αναπηρίας 2006. «Πρόγραμμα Δράσης για την Τριετία 2006-2008. Η Εθνική Συνομοσπονδία Ατόμων με Αναπηρία Αντιμετωπίζει τις νέες Προκλήσεις με Όραμα και Σχέδιο». *Θέματα Αναπηρίας* 4: 18-23.

Θέματα Αναπηρίας 2006-2007. «Η Διακήρυξη του Εθνικού Αναπηρικού Κινήματος για την Ανάδειξη των Διακρίσεων που Βιώνουν τα Άτομα με Αναπηρία». *Θέματα Αναπηρίας* 7: 9-10.

Θέματα Αναπηρίας 2008. «Η Υποχρέωση της Ελληνικής Πολιτείας Απέναντι στα Άτομα με Αναπηρία, η Ενεργή Συμμετοχή του Αναπηρικού Κινήματος και τα Πρώτα Αποτελέσματα». *Θέματα Αναπηρίας* 13: 4-8.

Θέματα Αναπηρίας 2009. «Διεθνής Σύμβαση για τα Δικαιώματα των Ατόμων με Αναπηρία του Ο.Η.Ε. Το άρθρο 12 'Ισότητα Ενώπιον του Νόμου'». *Θέματα Αναπηρίας* 18: 16-22.

Ihde, Don 2007. «Introduction». Στο *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound*. Νέα Υόρκη: State University of New York Press.

Imrie, Rob 1996. *Disability and the City. International Perspectives*. Λονδίνο: Paul Chapman Publishing Ltd.

Imrie, Rob 2000. «Disabling Environments and the Geography of Access Policies and Practices». *Disability and Society* 15(1): 5-24.

Ingold, Tim 2010. «Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing». *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 16(Issue Supplement S1): S121-S139.

Ingstad, Benedicte και Susan Reynolds Whyte (επιμ.) 1995. *Disability and Culture*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, Λονδίνο: University of California Press.

Ingstad, Benedicte και Susan Reynolds Whyte (επιμ.) 2007. *Disability in Local and Global Worlds*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, Λονδίνο: University of California Press.

Jay, Martin 1986. «In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought». Στο David Couzens Hoy (επιμ.) *Foucault: A Critical Reader*. Οξφόρδη και Κέιμπριτζ: Blackwell.

Jay, Martin 1994. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Λονδίνο: University of California Press.

Jay, Martin 1998. «Scopic Regimes of Modernity». Στο Nicholas Mirzoeff (επιμ.) *Visual Culture Reader*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Kalia, Amy A., Gordon E. Legge, Rudrava Roy και Advait Ogale 2010. «Assessment of Indoor Route-finding Technology for People who are Visually Impaired». *Journal for Visual Impairment and Blindness* 104(3): 135-47.

Kanetti, Elias 1985 [1935]. *Η Τύφλωση*. Αθήνα: Γράμματα.

Kaplan-Myrth, Nili 2000. «Alice without a Looking Glass: Blind People and Body Image». *Anthropology and Medicine* 7(3): 277-99.

Kaplan-Myrth, Nili 2001. «Blindness Prevention in Mali: Are Improvements in Sight?». *Disability Studies Quarterly* 21(3): 91-103.

Kasnitz, Devva και Russel P. Shuttleworth 2001. «Anthropology in Disability Studies». *Disability Studies Quarterly* 21(3): 2-17.

Keating, Elizabeth και R. Neill Hadder 2010. «Sensory Impairment». *Annual Review of Anthropology* 39: 115-29.

Keller, Helen 2003 [1903]. *The Story of My Life*. Ebook διαθέσιμο στο <http://www.CherylRainfield.com>

Kim, Dae Shik, Robert Wall Emerson και Amy Curtis 2009. «Drop-off Detection with the Long Cane: Effects of Different Cane Techniques on Performance». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 103(9): 519-30.

Kim, Dae Shik, Robert Wall Emerson και Amy Curtis 2010. «Interaction Effects of the Ammount of Practice, Preffered Cane Technique, and Type of Cane Technique Used on Dropp-off Detection Performance». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 104(8): 453-63.

Kleege, Georgina 1999. *Sight Unseen*. Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press.

Kleege, Georgina 2005. «Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account». *Journal of Visual Culture* 4(2): 179-90.

Kleege, Georgina 2006. «Visible Braille/Invisible Blindness». *Journal of Visual Culture* 5(2): 209-18.

Klotz, Jani 2004. «Sociocultural Study of Intellectual Disability: Moving Beyond Labelling and Social Constructionist Perspectives». *British Journal of Learning Disabilities* 32(2): 93-104.

Κουρουμπλής, Παναγιώτης 2000. *Το Δικαίωμα στη Διαφορά. Οι Επιδράσεις των Κοινωνικών Προκαταλήψεων και των Θεσμικών Παρεμβάσεων στην Ζωή των Ατόμων με Ειδικές Ανάγκες*. Αθήνα: Σάκκουλα.

Kudlick, Catherine J. 2003. «Disability History: Why We Need Another ‘Other’». *The American Historical Review* 108(3): 763-93.

Lane, Sandra D., Blanche I. Mikhail, Alice Reizian, Paul Courtright, Rani Marx και Chandler R. Dawson 1993. «Sociocultural Aspects of Blindness in an Egyptian Delta Hamlet: Visual Impairment vs Visual Disability». *Medical Anthropology* 15: 245-60.

Lawrence, Denise L. και Setha M. Low 1990. «The Built Environment and Spatial Form». *Annual Review of Anthropology* 19: 453-505.

Langan, Celeste 2001. «Mobility Disability». *Public Culture* 13(3): 459-484.

Linton, Simi 2006. «Reassigning Meaning». Στο Lenard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Little, Keneth 1991. «On Safari: The Visual Politics of a Tourist Representation». Στο David Howes (επιμ.) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Τορόντο, Μπάφαλο και Λονδίνο: University of Toronto Press.

Lock, Margaret και Judith Farquhar 2007. «Bodies at the Margin, or Attending to Distress and Difference». Στο Margaret Lock και Judith Farquhar (επιμ.) *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press.

Low, M. Setha και Denise Lawrence-Zúñiga 2003. «Locating Culture». Στο Shera M. Low και Denise Lawrence-Zúñiga (επιμ.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Οξφόρδη: Blackwell Publishing Ltd.

Macpherson, Hannah 2008. «'I Don't Know Why They Call it the Lake District They Might As Well Call it the Rock District!' The Workings of Humour and Laughter in Research with Members of Visually Impaired Walking Groups». *Environment and Planning D: Society and Space* 26: 1080-95.

Macpherson, Hannah 2009. «Articulating Blind Touch: Thinking through the Feet». *Senses and Society* 4(2): 179-94.

Magee, Bryan και Martin Milligan 1995. *On Blindness*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

Μακρυνιώτη, Δήμητρα 2001. «Ο Κοινωνικός Στιγματισμός του Εαυτού και του Σώματος». Στο Erving Goffman Goffman *Στίγμα. Σημειώσεις για τη Διαχείριση της Φθαρμένης Ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Μακρυνιώτη, Δήμητρα 2004. «Το Σώμα στην Ύστερη Νεωτερικότητα». Στο Δήμητρα Μακρυνιώτη (επιμ.) *Τα Όρια του Σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος.

Marcus, George E. 1995. «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Marcus, George E. 1998. «Τα μετά την Κριτική της Εθνογραφίας». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Marcus, George E. και Michael M. J. Fisher 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.

Marin-Lamellet, Claude και Phillippe Aymond 2008. «Combining Verbal Information and a Tactile Guidance Surface: the Most Efficient Way to Guide People with Visual Impairment in Transport Station?». *British Journal of Visual Impairment* 26(1): 63-81.

Μαρινούδη, Θεοδοσία 2014. *Υποκειμενικότητα, Σώμα και Λόγος Ατόμων με Αυτισμό: Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Α δημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Mason, Heather και Stephen McCall 2004 [1997]. *Παιδιά και Νέοι με Προβλήματα Όρασης: η Πρόσβαση στην Εκπαίδευση*. Αθηνά Ζώνιου-Σιδέρη και Ευδοξία Ντεροπούλου-Ντέρου (επιμ.). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Massey, Doreen 2005. *For Space*. Λονδίνο: Sage.

McCall, Stephen 2004 [1997]. «Ιστορικές Προοπτικές». Στο Αθηνά Ζώνιου-Σιδέρη και Ευδοξία Ντεροπούλου-Ντέρου (επιμ.) *Παιδιά και Νέοι με Προβλήματα Όρασης: η Πρόσβαση στην Εκπαίδευση*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Metcalf, Andrew W. 1995. «The Hands of Homo Faber». *Body and Society* 1(2): 105-26.

Michalko, Rod 1999. *The Two in One. Walking with Smokie, Walking with Blindness*. Φιλαδέλφεια: Temple University Press.

Millar, Susanna 2005 [1997]. *Reading by Touch*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα 2011. «Αποχρώσεις του Ροζ». Στο Κώστας Κανάκης (επιμ.) *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα. Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Μπαλούρδος, Διονύσης 2012. «Η Φτώχεια στην Ελλάδα: Τάσεις Προκλήσεις και Πολιτικές». Στο *Νέα Φτώχεια και Κοινωνικός Αποκλεισμός. Πολιτικές Καταπολέμησης και Καθιέρωση ενός Ελάχιστου Εγγυημένου Εισοδήματος*. Ειδική Συνεδρία Διαρκούς Επιτροπής Κοινωνικών Υποθέσεων. Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων.

Μπενάκη-Πολυδώρου, Ιφιγένεια 1997. «Πρόσβαση Ατόμων με Ειδικές Ανάγκες στην Τέχνη. Το Μουσείο Αφής του Φάρου Τυφλών Ελλάδος». Στο Μαρία Βελιώτη-Γεωργοπούλου και Ειρήνη Τουντασάκη (επιμ.) *Μουσεία και Άτομα με Ειδικές Ανάγκες. Εμπειρίες και Προοπτικές*. Πρακτικά Συνεδρίου, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 27 Μαΐου 1993. Αθήνα: Gutenberg.

Murray, Elizabeth Mariko και Sarah Helaine Jacobs 2010. «Revealing Moments: Representations of Disability and Sexuality». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Nakamura, Karen 2013. «Making Sense of Sensory Ethnography: the Sensual and the Multisensory». *American Anthropologist* 115(1): 132-5.

Nancy, Jean-Luc 2007 [2002]. *Listening*. Νέα Υόρκη: Fordham University Press.

Niboyet, Eugénie 1837. *Des Aveugles et de leur Éducation*. Παρίσι: Krabbe.

O' Carroll, Liam 2001. «Audio Description: An Option, not an Answer». *The British Journal of Visual Impairment* 19(3): 106-7.

Οδηγός του Πολίτη με Αναπηρία 2007. Αθήνα: Υπουργείο Εσωτερικών, Δημόσιας Διοίκησης και Αποκέντρωσης.

Oliver, Mike 1999 [1996]. «A Sociology of Disability or a Disablist Sociology?». Στο Len Barton (επιμ.) *Disability and Society: Emerging Issues and Insights*. Λονδίνο: Longman.

Oliver, Mike 2009 [1996]. *Understanding Disability. From Theory to Practice*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.

Oliver, Mike και Colin Barnes 1998. *Disabled People and Social Policy. From Exclusion to Inclusion*. Λονδίνο: Longman.

Ong, Walter J. 1991 [1982]. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Πανόπουλος, Πάνος. 2006. «Φωνή, Κόσμος και Εμπειρία: Γλώσσα και Περιβάλλον στην Εθνογραφία της Παπούα Νέας Γουϊνέας». *Μουσική, Ήχος και Τόπος. Τετράδια 1*: 19-33.

Παπαγαρουφάλη, Ελένη 2002. «Η Συνέντευξη ως Σωματική Επικοινωνία των Συνομιλητών και Πολλών Άλλων». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107: 29-46.

Παπαγαρουφάλη, Ελένη 2011 [2002]. *Δώρα Ζωής Μετά Θάνατον. Πολιτισμικές Εμπειρίες*. Αθήνα: Πατάκη.

Παπαγαρουφάλη, Ελένη 2013. *Ήπια Διπλωματία. Διεθνικές Αδελφοποιήσεις και Ειρηνιστικές Πρακτικές στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαδόπουλος, Κωνσταντίνος Σ. 2005. *Τύφλωση και Ανάγνωση. Διαβάζοντας με την Αφή*. Θεσσαλονίκη: Ζήτη.

Papadopoulos, Konstantinos και Athanasios Koutsoklenis 2009. «Reading Media Used by Higher-Education Students and Graduates with Visual Impairments in Greece». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 103(11): 772-7.

Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος 1993. «Το Παρελθόν στο Παρόν. Ανθρωπολογία, Ιστορία και η Μελέτη της Νεοελληνικής Κοινωνίας». Στο Παπαταξιάρχης Ευθύμιος και Παραδέλλης Θεόδωρος (επιμ.) *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παραδέλλης, Θεόδωρος 1999. «Ανθρωπολογία της Μνήμης». Στο Ρίκα Μπενβενίστε και Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ.) *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Paterson, Kevin και Bill Hughes 1999. «Disability Studies and Phenomenology: the Carnal Politics of Every Day Life». *Disability and Society* 14(5): 597–610.

Paterson, Mark 2007. *The Senses of Touch. Haptic, Affects and Technologies*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Paulson, R. William 1987. *Enlightenment, Romanticism and the Blind in France*. Πρίνστον και Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.

Phiri, Victoria 2010. «‘See no Evil’».. Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Pink, Sarah και David Howes 2010. «The Future of Sensory Anthropology/the Anthropology of the Senses». *Social Anthropology* 18(3): 331-40.

Porcello, Thomas, Louise Meintjes, Ana Maria Ochoa και David W. Samuels 2010. «The Reorganization of the Sensory World». *Annual Review of Anthropology* 39(51): 51-66.

Porter, Alison 2000. «Playing the ‘Disabled Role’ in Local Travel». *Area* 32(1): 41-8.

Πουλέα, Κατερίνα 2007. «Η Ανεξάρτητη Κίνηση των Ατόμων με Πρόβλημα Όρασης μέσα από την Εκπαίδευση στην Κινητικότητα και τον Προσανατολισμό». *Θέματα Αναπηρίας* 10: 28-30.

Πρακτικά 4ου Διεθνούς Συνεδρίου «Άτομα με Αναπηρία και ΜΜΕ – Από τα Παραδοσιακά ΜΜΕ στις Διαδουκτιακές Κοινότητες». Αθήνα, 22-23 Ιουνίου 2009. Υπουργείο Εσωτερικών, Γενική Γραμματεία Επικοινωνίας, Γενική Γραμματεία Ενημέρωσης.

Priestley, Mark 1995. «Commonality and Difference in the Movement: an ‘Association of Blind Asians’ in Leeds». *Disability and Society* 10(2): 157-67.

Rée, Jonathan 1999. *Deafness, Language and the Senses – a Philosophical History*. Νέα Υόρκη: Metropolitan Books.

Reid-Cunningham, Allison Ruby 2009. «Anthropological Theories of Disability». *Journal of Human Behavior in the Societal Environment* 19: 99-111.

Rice, Tom. 2005. «Book Review: Getting a Sense of Listening». *Critique of Anthropology* 25(2): 199-206.

Rodaway, Paul 1994. *Sensuous Geographies. Body, Sense and Place*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Rodgers, Mark D. και Robert Wall Emerson 2005α. «Human Factor Analysis of Long Cane Design: Weight and Length». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 99(10): 622-632.

Rodgers, Mark D. και Robert Wall Emerson 2005β. «Materials Testing in Long Cane Design: Sensitivity, Flexibility, and Transmission of Vibration». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 99(11): 696-706.

Rosaldo, Renato 1988. «Ideology, Place and People without Culture». *Cultural Anthropology* 3(1): 77-87.

Sabato, Ernesto 1981 [1978]. *Το Τούνελ*. Αθήνα: Αστάρτη.

Sabato, Ernesto 1986. *Περί Ηρώων και Τάφων*. Αθήνα: Εξάντας.

Sacks, Oliver 2004. «The Mind’s Eye. What the Blind See». Στο David Howes (επιμ.) *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Σαμικού, Ερασμία 2014. *Η Γραφειοκρατικοποίηση του Πόνου: το Παράδειγμα μιας Δημόσιας Υπηρεσίας στην Ελλάδα*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Sandell, Richard και Jocelyn Dodd 2010. «Activist Practice». Στο Richard Sandell, Jocelyn Dodd και Rosemarie Garland-Thomson (επιμ.) *Re-Presenting Disability. Activism and Agency in the Museum*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Saramago, José 1998 [1995]. *Περί Τυφλότητας*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Saramago, José 2006 [2004]. *Περί Φωτίσεως*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Sauerburger, Dona και Eugena Bourquin 2010. «Teaching the Use of a Long Cane Step by Step: Suggestions for Progressive, Methodical Instruction». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 104(4): 203-14.

Schacht, Robert M. 2001. «Engaging Anthropology in Disability Studies: American Indian Issues». *Disability Studies Quarterly* 21(3): 17-36.

Scheer, Jessica και Nora Groce 1988. «Impairment as a Human Constant: Cross-Cultural and Historical Perspectives on Variation». *Journal of Social Issues* 44(1): 23-37.

Schmidt, Leigh Eric 2003. «Hearing Loss». Στο Michael Bull και Les Back (επιμ.) *The Auditory Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Schwartz, Hillel 2003. «The Indefensible Ear». Στο Michael Bull και Les Back (επιμ.) *The Auditory Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Sentumbwe, Nayinda 1995. «Sighted Lovers and Blind Husbands: Experiences of Blind Women in Uganda». Στο Benedicte Ingstad και Susan Reynolds Whyte (επιμ.) *Disability and Culture*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, Λονδίνο: University of California Press.

Σερεμετάκη, Νάντια (επιμ.) 1996. *Παλινοόηση Αισθήσεων. Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*. Αθήνα: Λιβάνη.

Shakespeare, Tom 2006α. *Disability Rights and Wrongs*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Shakespeare, Tom 2006β. «The Social Model of Disability». Στο Lenard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Shuttleworth, Russel P. 2004. «Disability/Difference». Στο Carol R. Ember και Melvin Ember (επιμ.) *The Encyclopedia of Medical Anthropology Quarterly: Health and Illness in the World's Culture*. Volume I: Topics. New Haven, CT: Kluwer.

Shuttleworth, Russel P. και Deva Kasnitz 2004. «Stigma, Community, Ethnography: Joan Ablon's Contribution to the Anthropology of Impairment-Disability». *Medical Anthropology Quarterly* 18(2): 139-61.

- Shuttleworth, Russel P. και Deva Kasnitz 2006. «Critically Engaging Disability Studies and Anthropological Research on Impairment-Disability». Invited Presentation, School of Psychology, Psychiatry and Psychological Medicine, Monash University, Melbourne.
- Siebers, Tobin 2006. «Disability in Theory. From Social Constructionism to the New Realism of the Body». Στο Lenard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Snyder, Sharon L. και David T. Mitchell 2011. «Αναθεωρώντας το Σώμα: Σπουδές Αναπηρίας και η Αντίσταση στην Ενσωμάτωση». Στο Αθηνά Ανανασίου (επιμ.) *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*. Αθήνα: Νήσος.
- Steer, Michael και Gillian Gale 2006. «Blindness and Social Meaning: the Baleful Tale of Blind Freddy». *British Journal of Visual Impairment* 24(1): 34-6.
- Sterne, Jonathan 2001. «A Machine to Hear for Them: on the Very Possibility of Sound's Reproduction». *Cultural Studies* 15(2): 259-94.
- Sterne, Jonathan 2003. «Medicine's Acoustic Culture. Mediate Auscultation, the Stethoscope and the 'Autopsy of the Living'». Στο Michael Bull και Les Back (επιμ.) *The Auditory Culture Reader*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.
- Sterne, Jonathan 2012. «Sonic Imaginations». Στο Jonathan Sterne (επιμ.) *The Sound Studies Reader*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Stewart, Susan 1984. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Βαλτιμόρη: John Hopkins UP.
- Stoler, Ann. L. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- Stoller, Paul 1984α. «Sound in Songhay Cultural Experience». *American Ethnologist* 11(3): 559-70.
- Stoller, Paul 1984β. «Eye, Mind and Word in Anthropology». *L' Homme* 24(3): 91-114.
- Stoller, Paul 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Φιλαδέλφεια και Πενσυλβάνια: University of Pennsylvania Press.
- Synnott, Anthony 1991. «Puzzling over the Senses: from Plato to Marx». Στο David Howes (επιμ.) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Τορόντο, Μπάφαλο και Λονδίνο: University of Toronto Press.
- Taussig, Michael 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Teng, Santani και David Whitney 2011. «The Acuity of Echolocation: Spatial Resolution in Sighted Persons Compared to the Performance of an Expert Who Is Blind». *Journal of Visual Impairment and Blindness* 105(1): 20-32.

Τεντόμας, Λάζαρος 2011. *Παιδιά Εξωτικά Παιδιά Οικόσιτα: Εμπειρίες της Αναπηρίας στο Ειδικό Γυμνάσιο και Λύκειο*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Thomson, Philip 1984 [1972]. *Το Γκροτέσκο*. Αθήνα: Ερμής.

Tilley, Christopher 2012. «Χώρος, Τόπος, Τοπίο. Φαινομενολογικές Προσεγγίσεις». Στο Ελεάνα Γιαλούρη (επιμ.) *Υλικός Πολιτισμός. Η Ανθρωπολογία στη Χώρα των Πραγμάτων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Titchkosky, Tanya 2001. «Disability: A Rose by Any Other Name? ‘People-First’ Language in Canadian Society». *The Canadian Review of Sociology and Anthropology* 38(2): 125-40.

Tobin, Michael J. και Eileen W Hill 2015. «Is Literacy for Blind People Under Threat? Does Braille Have a Future?». *British Journal of Visual Impairment* 33(3): 239-50.

Tremain, Shelley (επιμ.) 2005. *Foucault and the Government of Disability*. Μίσιγκαν: The University of Michigan Press.

Tremain, Shelley 2006. «On the Government of Disability. Foucault, Power, and the Subject of Impairment». Στο Lennard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Τριανταφύλλου, Ευστάθιος 2005-2006. «Το Νέο Σύστημα Ταξινόμησης και Αξιολόγησης της Αναπηρίας». *Θέματα Αναπηρίας* 3: 10-3.

Τσαβαλιά, Παρασκευή 2015. *Η Ιστορία του Οίκου Τυφλών της Ελλάδος*. Μεταπτυχιακή Εργασία. Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Κατεύθυνση: Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία. Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Τσίτουρη, Αμαλία (επιμ.) 2004. *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού*. Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 30 Οκτωβρίου – 1 Νοεμβρίου 2003. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.

Tuan, Yi-Fu 2005. «The Pleasures of Touch». Στο Constance Classen (επιμ.) *The Book of Touch*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg.

Udo, John-Patrick και Deborah I. Fels 2010. «Enhancing the Entertainment Experience of Blind and Low-vision Theatre-goers through Touch Tours». *Disability and Society* 25(2): 231-40.

Udo, John-Patrick, Bertha Acevedo και Deborah I. Fels 2010. «Horatio Audio-describes Shakespeares’s Hamlet: Blind and Low-vision Theatre-goers Evaluate an Unconventional Audio Description Strategy». *The British Journal of Visual Impairment* 28(2): 139-56.

Warren, David. H. 2004 [1994]. *Τύφλωση και Παιδί*. Αθηνά Ζώνιου-Σιδέρη και Παναγιώτα Καραγιάννη, Π. (επιμ.). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Wendell, Susan 2006. «Toward a Feminist Theory of Disability». Στο Lennard J. Davis (επιμ.) *The Disability Studies Reader*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Χαρίδη, Έλια 2012. «‘Μαϊμούδες-τυφλοί’, ή Συρρικνώνοντας το Πεδίο Άσκησης και Διεκδίκησης Προνοιακών Επιδομάτων». *Λεύγα* 9: 19-23.

Χατζούλη, Αίγλη 2012. *Θαλασσαιμικές Ζωές. Βιολογική Διαφορά, Κανονικότητα, Βιοκοινωνικότητα. Μία Ανθρωπολογική Προσέγγιση*. Αθήνα: Πατάκη.

Χούλια-Καπελώνη, Σουζάνα και Σμαράγδα Μπουτοπούλου 2004. «Υφιστάμενη Κατάσταση και Προοπτική Πρόσβασης ΑμεΑ σε Κρατικά Αρχαιολογικά Μουσεία και Συλλογές». Στο Αμαλία Τσίτουρη (επιμ.) *Πρόσβαση Ατόμων με Αναπηρίες σε Χώρους Πολιτισμού και Αθλητισμού*. Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 30 Οκτωβρίου-1 Νοεμβρίου 2003. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.

Χριστοφή, Μαρίλυ 2005. «Προσβασιμότητα: Ζήτημα-Κλειδί για την Εξίσωση των Ευκαιριών». *Θέματα Αναπηρίας* 1: 7-10.

Young, Diana 2006. «The Colour of Things». Στο Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands και Patricia Spyer (επιμ.) *Handbook of Material Culture*. Λονδίνο, Θάουσαντ Όακς και Νέο Δελχί: Sage.

Ζώνιου-Σιδέρη, Αθηνά, Παναγιώτα Καραγιάννη, Ευδοξία Ντεροπούλου-Ντέρου και Ηλέκτρα Σπανδάγου 2004. *Απτικό Βιβλίο: Βασικές Θεωρητικές Αρχές. Το Παράδειγμα του Μύθου του Αισώπου ‘Ο Κόρακας και η Αλεπού’*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Ζώνιου-Σιδέρη, Αθηνά και Ηλέκτρα Σπανδάγου (επιμ.) 2004. *Εκπαίδευση και Τύφλωση. Σύγχρονες Τάσεις και Προοπτικές*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.