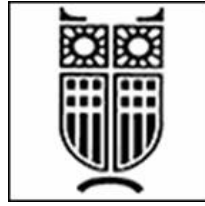


ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**«Οι αντιλήψεις και η εικόνα των φοιτητών με προβλήματα
όρασης για το σώμα τους: Απόψεις και επιρροές»**

Μπουτσικάρης Γεώργιος Αλέξανδρος

ΑΜ: 0321Μ010

Αθήνα, 2024

Τριμελής Επιτροπή

Γεωργοπούλου Παναγιώτα, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Λυδάκη Άννα, Ομότιμη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Οικονόμου Χαράλαμπος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Γεώργιος Αλέξανδρος Μπουτσικάρης, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής έρευνας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς το συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ευχαριστώ θερμά την κυρία Παναγιώτα Γεωργοπούλου, Επίκουρη καθηγήτρια στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, για την πολύτιμη καθοδήγησή της καθ' όλη τη διάρκεια εκπόνησης της διπλωματικής εργασίας. Η αμέριστη υποστήριξή της, οι πάντοτε καίριες παρατηρήσεις και συμβουλές της, η ηθική συμπαράσταση και η συνεχής ενθάρρυνσή της, υπήρξαν καθοριστικής σημασίας σε κάθε στάδιο συγγραφής της εργασίας αυτής. Την ευχαριστώ από καρδιάς.

Θέλω επίσης να ευχαριστήσω τα μέλη της τριμελούς επιτροπής, την κυρία Άννα Λυδάκη, για τις πολύτιμες συμβουλές και τα σχόλια της και τον κύριο Χαράλαμπο Οικονόμου για τη διάθεσή του να προσφέρει κάθε δυνατή βοήθεια. Ανάλογες ευχαριστίες οφείλω στην κυρία Βασιλική Καντζάρα για τον χρόνο και τη βοήθειά της στη δόμηση του θέματος.

Δεν θα μπορούσα να παραλείψω τις βαθιές ευχαριστίες μου στους ανθρώπους που δέχτηκαν να μου μιλήσουν για τη ζωή τους και ήταν πρόθυμοι και πρόθυμες να απαντήσουν στις ερωτήσεις μου. Ελπίζω και για τους ίδιους να ήταν μια εξίσου όμορφη εμπειρία. Επιπλέον, ευχαριστώ τον «Φάρο Τυφλών» για την προθυμία του να με φέρει σε επαφή μαζί τους και ιδιαίτερα την κοινωνική υπηρεσία του για την άριστη συνεργασία μας και τη βοήθειά της.

Περιεχόμενα

ΠΕΡΙΛΗΨΗ	6
ABSTRACT	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	8
ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	10
A. Κοινωνιολογία του σώματος. Θεωρητικές προσεγγίσεις.....	11
Το Πεδίο	11
Καθυστέρηση ενασχόλησης με το σώμα. Οι κλασσικοί Κοινωνιολόγοι.....	12
Το σώμα στο επίκεντρο της κοινωνιολογικής ανάλυσης.....	15
Marcel Mauss	19
Erving Goffman.....	21
Pierre Bourdieu	22
Michel Foucault.....	23
Norbert Elias.....	26
Bryan Turner	27
Φεμινιστικές Προσεγγίσεις	28
Φαινομενολογικές Προσεγγίσεις: Προς την κοινωνιολογία της σωματοποίησης	29
Drew Leder	33
Thomas Csordas.....	33
B. Το πεδίο των σπουδών στην αναπηρία	35
Το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας	35
Κριτικές του κοινωνικού μοντέλου	38
Απάντηση στις κριτικές	42
Η κοινωνιολογία της βλάβης.....	45
Garland Thomson.....	47
Lennard Davis.....	48
Γ. Η εικόνα του σώματος.....	49
Εικόνα σώματος και σχήμα σώματος.....	49
Εμπειρικές έρευνες για εικόνα σώματος σε τυφλούς και άτομα με προβλήματα όρασης.....	53

ΕΜΠΕΙΡΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	60
Α. Σχεδιασμός και μεθοδολογία της έρευνας.....	61
Επιστημολογικές παραδοχές	61
Ερευνητικά ερωτήματα.....	62
Οι συμμετέχοντες.....	62
Μέθοδος, εργαλεία, ανάλυση αποτελεσμάτων	64
Β. Αποτελέσματα και ανάλυση δεδομένων	66
Β.1. Η αλληλεπίδραση με τους άλλους και η ανατροφοδότηση από τις μεικτές επαφές για την κατασκευή της εικόνας του σώματος	66
Η εξωτερική εμφάνιση.....	66
Οι αντιλήψεις και η αξία της εξωτερικής εμφάνισης	67
Οι πρακτικές των συμμετεχόντων για την περιποίηση του εαυτού.....	69
Οι αντιλήψεις των συμμετεχόντων για το ιδανικό σώμα	71
Η αφή και το άγγιγμα στις μεικτές αλληλεπιδράσεις	72
Στίγμα στον βίοκοσμο.....	75
Β.2. Το βίωμα του χώρου και η ανατροφοδότηση της αλληλεπίδρασης με αυτόν για την κατασκευή της εικόνας του σώματος	86
Δημόσιος χώρος	87
Ιδιωτικός χώρος.....	94
Γ. Συμπεράσματα εμπειρικού μέρους	98
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	99
ΠΗΓΕΣ – ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	102
Ελληνόγλωσση	102
Ξενόγλωσση.....	103
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	108

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σκοπός της διπλωματικής εργασίας είναι η διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους φοιτητές με προβλήματα όρασης κατασκευάζουν την εικόνα σώματός τους. Στο πλαίσιο της συγκεκριμένης κοινωνιολογικής ανάλυσης εξετάζονται οι επιρροές, που καθορίζουν τη σχεσιακή διαδικασία παραγωγής της εικόνας σώματος, που είναι οι σχέσεις με τους άλλους και οι σχέσεις με τον χώρο. Για την εξέταση των παραμέτρων αυτών πραγματοποιήθηκαν εννιά ημι-δομημένες συνεντεύξεις σε φοιτητές με προβλήματα όρασης και η ανάλυση των αποτελεσμάτων έγινε με τη μέθοδο της θεματικής ανάλυσης. Η επιρροή των άλλων εντοπίζεται αρχικά στη θεματική της εμφάνισης, όπου διαφαίνεται ότι οι συμμετέχοντες αναγνωρίζουν και αποδέχονται την αξία της και υιοθετούν κριτήρια κατηγοριοποίησης του ωραίου παρόμοια με εκείνα των βλέπόντων. Στη συνέχεια, εντοπίζεται στους τρόπους κοινωνικής ρύθμισης της αφής. Οι συμμετέχοντες, προκειμένου να αντλήσουν πληροφορίες για την εικόνα σώματος άλλων, επιθυμούν το άγγιγμα, το οποίο όμως αποφεύγουν λόγω φόβου ενδεχόμενης παρεξήγησής τους από τους βλέποντες. Τέλος, από τη βιωμένη εμπειρία της καθημερινής ζωής γίνεται φανερό ότι η διαδικασία παραγωγής εικόνας σώματος τελεί υπό συνθήκες στίγματος. Η ανατροφοδότηση του χώρου δρα επίσης αρνητικά για την κατασκευή θετικής εικόνας σώματος, καθώς οι συμμετέχοντες βιώνουν ότι δεν έχουν ληφθεί οι ίδιοι υπόψη στην οργάνωση του χώρου. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να αποκλείονται από τον χώρο και το σώμα τους να θεματοποιείται συνεχώς στις συνειδήσεις τους. Παρά όμως τις αρνητικές συνθήκες, οι συμμετέχοντες δεν διαμορφώνουν συνήθως αρνητική εικόνα για το σώμα και την ταυτότητά τους. Αναδεικνύεται πως η εικόνα σώματος είναι μια έννοια που αναδύεται με αμφιθυμία στους συμμετέχοντες, είναι ρευστή, ενδεχομενική και εξαρτάται από τις εκάστοτε συνθήκες και την ιδιοσυγκρασία του κάθε ατόμου.

Λέξεις κλειδιά: εικόνα σώματος, φοιτητές με προβλήματα όρασης, κοινωνιολογία σώματος, σπουδές στην αναπηρία

ABSTRACT

The current thesis aims to investigate the ways in which university students with vision impairments construct their body image. Within the frame of this sociological analysis, we examine the influences that define the relational process of body image construction, which are the relationships with others and the relationships with the environment. For the examination of the aforementioned parameters, nine semi-structured interviews were conducted on university students with vision impairments, and the analysis of the results was carried out using the method of thematic analysis. The influence of others can initially be observed within the concept of appearance, where it becomes clear that the participants acknowledge and accept its value, while also adopting beauty categorization criteria, similar to those of sighted individuals. Moreover, it can be traced to the ways of social regulation of touch. The participants, in order to obtain information about the body image of others, desire touch, which they do however avoid due to fear of possible misunderstanding by the sighted. Finally, through the lived experience of everyday life it becomes apparent that the process of body image construction is conducted under stigmatizing conditions. The environment's feedback also acts against a positive body image construction, since the participants experience that they have not been taken into account in its design, which results in their exclusion and in their body being constantly thematized in their conscience. Despite the negative circumstances the participants do not usually form a negative image for their body and identity. What's being brought into the light is that body image is a concept that manifests with ambivalence in the participants, it is fluid, conditional and depends on the relevant circumstances as well as each person's idiosyncrasy.

Keywords: body image, visually impaired students, sociology of the body, disability studies

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι η διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους οι φοιτητές και οι φοιτήτριες με προβλήματα όρασης διαμορφώνουν την εικόνα του σώματός τους. Η μελέτη δομείται γύρω από ερωτήματα όπως: Τι είναι η εικόνα σώματος; Η όραση είναι απαραίτητη συνθήκη για τη διαμόρφωσή της; Πώς οι φοιτητές και οι φοιτήτριες με οπτική αναπηρία διαμορφώνουν την εικόνα του σώματός τους; Ποιες είναι οι σχέσεις εντός των οποίων η διαδικασία κατασκευής της εικόνας σώματος εκτυλίσσεται; Τι ανατροφοδότηση παίρνουν οι συμμετέχοντες στην έρευνα από το κοινωνικό και το υλικό περιβάλλον για την κατασκευή αυτής; Ποιος είναι ο ρόλος των σημαντικών και ευρύτερων άλλων και πώς επενεργούν στη διαμόρφωση της εικόνας του σώματος; Οι φοιτητές με οπτική αναπηρία τελικά διαμορφώνουν μια θετική ή αρνητική εικόνα για το σώμα και τον εαυτό τους, στο σύγχρονο ελληνικό συγκείμενο;

Η έννοια της εικόνας σώματος είναι πρόσφατη και σχετικά ασαφής. Αποτελεί μια πολυδιάστατη έννοια και τίθεται στον σύγχρονο επιστημονικό προβληματισμό μέσα από διάφορα πεδία (νευρολογία, ψυχιατρική, ψυχολογία, ανθρωπολογία, κοινωνιολογία) και σε γενικές γραμμές αναφέρεται στη συνειδητή εικόνα που έχουν τα άτομα για το σώμα τους. Η εστίαση της εικόνας σώματος στους τυφλούς και σε άτομα με προβλήματα όρασης δεν έχει μελετηθεί επαρκώς, ειδικά στην ελληνική βιβλιογραφία. Ακόμη περισσότερο, η έρευνα για την εικόνα σώματος σε φοιτητές με οπτική αναπηρία είναι πολύ περιορισμένη και για τον λόγο αυτό η εργασία έχει ως στόχο να μελετήσει τη συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα. Η μελέτη των τρόπων οικοδόμησης της εικόνας σώματος από φοιτητές με προβλήματα όρασης είναι απαραίτητη, καθώς έτσι μπορούν να φανούν οι ανισότητες και οι περιορισμοί των κοινωνικών συνθηκών από τις οποίες αυτή η διαδικασία εξαρτάται.

Στην εργασία, η εικόνα του σώματος προσεγγίζεται κοινωνιολογικά και προσλαμβάνεται ως μια κοινωνική διαδικασία, ένα σχεσιακό επίτευγμα που κάθε φορά αναδύεται μέσω των συνεχών αλληλεπιδράσεών μας με τους κοινωνικούς άλλους και με τον χώρο. Για την πραγμάτευση των ερωτημάτων της έρευνας αντλούμε από τα σύγχρονα πεδία της κοινωνιολογίας του σώματος και των σπουδών στην αναπηρία. Τα ερωτήματα που τέθηκαν διερευνήθηκαν με ποιοτική μεθοδολογία. Συγκεκριμένα, για τη συλλογή και παραγωγή των δεδομένων διενεργήθηκαν 9 ημι-δομημένες συνεντεύξεις βάθους με βάση έναν οδηγό συνέντευξης, των οποίων οι ερωτήσεις επιλέχθηκαν μέσα από βιβλιογραφική

επισκόπηση. Το εμπειρικό υλικό αναλύθηκε με τη μέθοδο της θεματικής ανάλυσης, καθώς στόχος ήταν η εύρεση των γενικών νοημάτων των συνεντεύξεων. Οι συμμετέχοντες προσεγγίστηκαν μέσω του «Φάρου Τυφλών»¹ και με τη μέθοδο της χιονοστιβάδας.

Η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος γίνεται μια θεωρητική προσέγγιση της εικόνας σώματος μέσα από τα πεδία της κοινωνιολογίας του σώματος και των σπουδών στην αναπηρία. Κρίναμε ότι μέσα από αυτά τα πεδία μπορούμε να πλαισιώσουμε κοινωνιολογικά τα ερωτήματα που τέθηκαν, καθώς προσφέρουν τα απαραίτητα εννοιολογικά εργαλεία για την πραγμάτευση του θέματος της εργασίας. Η κοινωνιολογία του σώματος θέτει στο επίκεντρο της ανάλυσής της το σώμα και διερευνά τους τρόπους κοινωνικής παραγωγής, ρύθμισης και ελέγχου που ασκεί η κοινωνία στα σώματα των ατόμων. Παράλληλα, ανιχνεύει ταυτόχρονα και τους τρόπους με τους οποίους τα ενσώματα υποκείμενα ασκούν την αυτενέργειά τους και οικοδομούν το κοινωνικό. Οι σπουδές στην αναπηρία εξετάζουν τους τρόπους με τους οποίους τα άτομα καθίστανται ανάπηρα και προτάσσουν μέσω του κοινωνικού μοντέλου τις απαραίτητες αλλαγές για τη βελτίωση της ζωής τους. Στο δεύτερο μέρος, αναλύεται η μεθοδολογική στρατηγική της έρευνας, που είναι η ποιοτική διερεύνηση του θέματος. Παρουσιάζονται και αναλύονται τα αποτελέσματα της έρευνας, τα οποία έχουν ταξινομηθεί σε δύο βασικές κατηγορίες που αφορούν τη σχέση με τους άλλους και τη σχέση με τον χώρο. Τέλος, επιχειρείται η έκθεση των βασικών συμπερασμάτων της έρευνας και η γεφύρωσή τους με τις βασικές θεωρητικές αναζητήσεις.

¹ Ο Φάρος Τυφλών είναι μη κερδοσκοπικός φορέας που έχει στόχο την παροχή υπηρεσιών κοινωνικής φροντίδας σε άτομα με προβλήματα όρασης και τύφλωση.

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

A. Κοινωνιολογία του σώματος. Θεωρητικές προσεγγίσεις

Το κεφάλαιο αρχικά δίνει μια γενική εισαγωγή στο πεδίο, το αντικείμενο και τους προβληματισμούς που τίθενται σε αυτό. Στη συνέχεια παρατίθενται οι λόγοι για τους οποίους η κοινωνιολογία άργησε να ασχοληθεί με το σώμα, αλλά και πώς οι κλασσικοί κοινωνιολόγοι το έχουν προσεγγίσει. Στη συνέχεια αναλύονται οι κοινωνικές και θεωρητικές εξελίξεις που έφεραν στο προσκήνιο του κοινωνιολογικού φακού το σώμα. Στο σημείο αυτό αναφέρονται κάποιοι κοινωνιολόγοι και η βασική τους θεώρηση για το σώμα. Το κεφάλαιο κλείνει με μια διάκριση της κοινωνιολογίας του σώματος με την κοινωνιολογία της σωματοποίησης.

Στην ενότητα αυτή θα θέσουμε τα εξής ερωτήματα: Τι είναι το σώμα; Πώς αυτό εμπλέκεται σε κοινωνικές διαδικασίες παραγωγής, ρύθμισης και ελέγχου; Πράγματι, στην κοινωνιολογία του σώματος το ερώτημα τι είναι σώμα δεν είναι καθόλου εύκολο να απαντηθεί. Ταυτόχρονα, μέσα από το πεδίο αυτό μας δίνεται η δυνατότητα να φέρουμε στο προσκήνιο την ενσώματη διάσταση των υποκειμένων.

Το Πεδίο

Η Κοινωνιολογία του σώματος είναι ένα σχετικά νέο (υπό)πεδίο της επιστήμης της κοινωνιολογίας που ξεκινάει τη δεκαετία του '80. Αντικείμενο μελέτης του είναι το σώμα και οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ κοινωνίας και σώματος. Η σχέση αυτή μελετάται μέσα από μια μεγάλη ποικιλία θεωρητικών σχημάτων και σε γενικές γραμμές προσεγγίζεται τόσο από την πλευρά των κοινωνιών, όσο και από την πλευρά των ενσώματων υποκειμένων. Σε κάθε περίπτωση πάντως, βασική παραδοχή του πεδίου αποτελεί ότι το ίδιο το σώμα δεν αποτελεί μονάχα μια βιολογική οντότητα, αλλά αποτελεί πάντα και κοινωνικό προϊόν, δηλωτικό του πολιτισμικού πλαισίου εντός του οποίου διαμορφώθηκε και υπάρχει. Σχετικά με τον πρώτο τρόπο προσέγγισης, η κοινωνιολογία του σώματος μελετά τους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνίες παράγουν και ελέγχουν, κοινωνικοποιούν τα σώματα και τα εντάσσουν με αυτό τον τρόπο στις λειτουργικές τους ανάγκες, καθιστώντας τα αναγνωρίσιμα και χρήσιμα. Από την πλευρά των ενσώματων υποκειμένων εξετάζονται οι τρόποι με τους οποίους τα σώματα αυτενεργούν και παράγουν το κοινωνικό, δίχως να μπορούν να αναχθούν αποκλειστικά στις κοινωνικές δομές από τις οποίες βέβαια σε γενικές γραμμές εξαρτώνται. Η προσπάθεια του πεδίου να απαντήσει στο ερώτημα τι είναι το σώμα, αποδεικνύεται πολύ

δύσκολη, καθώς αναδεικνύεται η συνθετότητα, η ανοιχτότητα, η ενδεχομενικότητα, η αστάθεια και η πολυπλοκότητα αυτού που ονομάζουμε «σώμα».

Μια πρώτη κοινωνιολογική ενασχόληση με το σώμα δεν ξεκινά με τη σύσταση του νέου πεδίου της κοινωνιολογίας του σώματος, αλλά εντοπίζεται τόσο σε κείμενα κλασικών κοινωνιολόγων όσο και σε κλάδους, όπως η κοινωνιολογία της υγείας και οι φεμινιστικές σπουδές. Σε αυτά τα εδάφη το σώμα φαίνεται να αποτελεί σε ένα βαθμό στοιχείο προβληματισμού, αλλά η ρητή ενασχόληση με το σώμα και η μετατροπή του σε κεντρική αναλυτική κατηγορία γίνεται, όπως ήδη έχει αναφερθεί, από τη δεκαετία του '80 και μετά, γεγονός που αντανακλάται και στη συγκρότηση του πεδίου της κοινωνιολογίας του σώματος. Πριν δούμε τους λόγους για τους οποίους η κοινωνιολογία άργησε να αντιμετωπίσει ευθέως το ζήτημα του σώματος, αλλά και τους λόγους που ευνόησαν μια τέτοια ενασχόληση, ας δούμε περιληπτικά τι γινόταν με το σώμα στους κόλπους της κλασικής κοινωνιολογίας.

Καθυστέρηση ενασχόλησης με το σώμα. Οι κλασικοί Κοινωνιολόγοι

Οι κλασικοί κοινωνιολόγοι, επηρεασμένοι από το Καρτεσιανό επιστημολογικό παράδειγμα που διακρίνει ιεραρχικά το σώμα με το νου ως δύο διαφορετικές οντολογικές ουσίες, επικεντρώθηκαν στον ορθολογικό δράστη και τη συνείδηση, αφήνοντας εκτός της ανάλυσης τη σωματοποίηση. Πιο συγκεκριμένα, οι μικρο-κοινωνιολογίες, εστιάζοντας στη δράση και την αλληλεπίδραση, έδωσαν έμφαση στη νοητική και έλλογη δραστηριότητα των ατόμων ενώ οι μακρο-κοινωνιολογίες, εστιάζοντας στις κοινωνικές δομές και στο κοινωνικό σύστημα απέκλειαν από το ενδιαφέρον τους το σώμα (Turner 2008:35). Ανέπτυξαν έτσι, μια «ασώματη»² και δυϊστική προσέγγιση για το σώμα, η οποία το καθιστά μια «απούσα παρουσία» (Shilling 2003:8). Ταυτόχρονα, την εποχή που πρωτοδιαμορφώνεται η κοινωνιολογία και στην προσπάθειά της να εδραιώσει την αυτονομία του κοινωνιολογικού πεδίου, χρειάστηκε να απορρίψει τον βιολογικό ντετερμινισμό που χαρακτήριζε το πνεύμα της εποχής. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα, η κοινωνιολογία να αποκλείσει το σώμα από την κοινωνιολογική φαντασία (Turner 2008:34). Σύμφωνα με τον Shilling (2003:21-23), ο Turner εντοπίζει τέσσερις βασικούς λόγους για τους οποίους η κλασική κοινωνιολογία δεν ασχολήθηκε με το σώμα:

² Ο όρος είναι «disembodied». Η μετάφραση είναι δική μου, όπως και οι επόμενες που ακολουθούν.

- Αρχικά, οι κλασικοί κοινωνιολόγοι απασχολήθηκαν με την ανάδυση της βιομηχανικής κοινωνίας αντιπαραβάλλοντάς τη με τις παραδοσιακές και έτσι έδωσαν περισσότερη έμφαση σε άλλες έννοιες, όπως στον καταμερισμό της εργασίας (Durkheim), στην πάλη των τάξεων (Marx), στην εκκοσμίκευση και στον εξορθολογισμό (Simmel και Weber).
- Ταυτόχρονα, η έμφαση δόθηκε στο κοινωνικό σύστημα και πώς αυτό διακατέχεται από σταθερότητα και τάξη, καθώς και το πώς αλλάζει και όχι στο ατομικό επίπεδο. Το σώμα θεωρήθηκε προκοινωνικό φαινόμενο, για το οποίο ο κοινωνιολογικός λόγος δεν είχε πολλά να πει.
- Έπειτα, η αυτενέργεια των ατόμων συνδέθηκε με το πνεύμα και τη συνείδηση, ενώ το σώμα θεωρήθηκε ως ένα παθητικό μέσο το οποίο δεν έχει να προσφέρει στην ανάλυση της κοινωνικής δράσης.
- Τέλος, ως συνέπεια των άλλων λόγων, η κοινωνιολογία δεν ανέδειξε την ανθρωπολογική προοπτική του σώματος, ως συστήματος ταξινόμησης, αλλά παρέμεινε στη λογική ότι το μυαλό είναι το μέσο πρόσληψης και οργάνωσης εικόνων.

Ακόμη δύο λόγοι συμπληρώνονται από τον Shilling (2003:24) Ο πρώτος αφορά στο μεθοδολογικό προσανατολισμό των κλασικών κοινωνιολόγων, όπου δίνεται έμφαση στην αφαιρετική νοητική κατανόηση μέσω εννοιών, οι οποίες αντιπαραβάλλονται με τις αισθήσεις που τοποθετούνται στο σώμα και κατ' επέκταση δεν μπορούν να αποτελούν πηγή έγκυρης γνώσης. Ο δεύτερος σχετίζεται με το γεγονός ότι όλοι οι κλασικοί κοινωνιολόγοι ήταν άντρες. Ο Shilling υποστηρίζει ότι σε μια εποχή όπου ο αυξημένος κίνδυνος και το ρίσκο στο οποίο εκτίθενται οι γυναίκες κατά τη διαδικασία του τοκετού και του αυξημένου βαθμού θνησιμότητας στον οποίο εμπλέκονταν, ενδεχομένως να αναδείκνυε τη σημαντικότητα του σώματος αν οι κλασικοί κοινωνιολόγοι ήταν γυναίκες. Σε κάθε περίπτωση, φαίνεται πως η κλασική κοινωνιολογία αναπαράγει τον Καρτεσιανό δυισμό της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης στη θεμελίωσή της, όπου το σώμα ως βιολογικός μηχανισμός δεν μπορεί να αποτελεί νόμιμο αντικείμενο της κοινωνιολογίας, επισφραγίζοντας έτσι και τον μονοπωλιακό λόγο των θετικών επιστημών για αυτό (Αλεξιάς 2011:15).

Παρότι όμως οι κλασικοί κοινωνιολόγοι έχουν ένα είδος «νοητικής προκατάληψης», το οποίο τους εμπόδισε από το να αναλύσουν ικανοποιητικά το σώμα σε ολοκληρωμένες θεωρίες, δεν λείπουν οι αναφορές στο σώμα. Ο Durkheim στα γραπτά του για τη θρησκεία αναγνωρίζει ότι η κοινωνία χτίζεται πάνω στη συνεχή ένταση που δημιουργείται ανάμεσα στο ατομικό με το συλλογικό μέρος του ατόμου, στην εγωιστική και ταυτόχρονα την

καλλιεργήσιμη ηθική φύση του³. Αναγνωρίζει λοιπόν μια διττότητα στο άτομο (*homo duplex*) το οποίο συναποτελείται από το ατομικό σώμα με τις εγωιστικές του ορέξεις, κίνητρα και αισθήσεις και τη δυνατότητα υπέρβασης αυτής και καλλιέργειας κοινωνικών κατηγοριών και συναισθημάτων (Shilling 2007:4). Το σώμα δύναται να παράγει συμβολισμούς μέσω ενδυμασίας και μαρκαρίσματος για παράδειγμα σε θρησκευτικές τελετές που βοηθούν στην καλλιέργεια μιας κοινής ηθικής και επιτρέπουν την αναγνώριση άλλων ατόμων ως συμμετεχόντων στο ίδιο ηθικό σύνολο. Σε συλλογικές, ιερές κοινωνικές περιστάσεις, εμφανίζεται ένας υπερβατικός αναβρασμός, που οδηγεί στην υποταγή του ατομικού εγωισμού σε κοινωνικά και ηθικά χαρακτηριστικά. Ταυτόχρονα, αναλύοντας το κοινωνικό φαινόμενο της αυτοκτονίας φαίνεται το ενδιαφέρον του Durkheim για τις σωματικές και συναισθηματικές επιπτώσεις που έχει για τα άτομα η απόκλιση (ή η υπερκοινωνικοποίησή τους) τους από τη συλλογικότητα (Shilling 2007:5).

Παρόλο που ο Simmel εστιάζει την ανάλυσή του στην κοινωνική αλληλεπίδραση και όχι στη συλλογική ηθική, συνέλαβε κι αυτός το άτομο ως «*homo duplex*». Κατά την άποψη του, τα ενσώματα υποκείμενα παρουσιάζουν μια διττή φύση, που χαρακτηρίζεται από την αντίθεση μεταξύ εξατομικευμένων νοητικών μορφών και προκοινωνικών περιεχομένων έναντι των κοινωνικών συναισθημάτων. Το σώμα διαθέτει κοινωνικά παραγωγικές ιδιότητες, λειτουργώντας έτσι ως βασικό συστατικό στοιχείο για την ύπαρξη κοινωνιών. Επίσης, στο σώμα εντοπίζονται διάφορες δυνάμεις (ορμές, διαθέσεις), οι οποίες, μαζί με διάφορων ειδών κίνητρα, ωθούν τα άτομα στις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις, σχηματίζοντας ένα ουσιαστικό στάδιο στη γένεση των κοινωνικών μορφών. Ο Simmel υποστηρίζει περαιτέρω ότι η εξέλιξη των ανθρώπινων φυσικών, ψυχολογικών και γνωστικών δομών αποτελεί πηγή για συνεχή κοινωνική αλλαγή (Shilling 2007:4).

Ο Μαρξ υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι, καθοδηγούμενοι από φυσικές ανάγκες για επιβίωση, διαθέτουν τη μοναδική ικανότητα να υπερβαίνουν τη φυσική τους κατάσταση με το να γίνονται κοινωνικά όντα. Αυτή η κοινωνικοποίηση περιλαμβάνει την ικανοποίηση βασικών αναγκών με συγκεκριμένους πολιτισμικά τρόπους και την ανάπτυξη νέων αναγκών πέρα από την απλή επιβίωση. Υποστηρίζει μάλιστα ότι οι αισθήσεις των κοινωνικών ατόμων εξελίσσονται ως ιστορικά φαινόμενα που υπόκεινται σε καλλιέργεια. Εδώ ασκεί κριτική στο γεγονός ότι ο καπιταλισμός εγκλωβίζει τον άνθρωπο στη ζώδη κατάστασή του, καθώς -μέσω

³ Εδώ μάλιστα ανιχνεύεται και η κύρια λειτουργία του εκπαιδευτικού θεσμού σύμφωνα με τον Durkheim που είναι η μεθοδική ηθική κοινωνικοποίηση ακριβώς σ αυτό το μέρος του ατόμου που δύναται να εκπαιδευτεί (Καντζάρα 2011:103).

του καταμερισμού της εργασίας- στερεί από τον άνθρωπο τη δημιουργικότητά του και τον εξαναγκάζει στο να πασχίζει για την κάλυψη φυσικών βιοτικών αναγκών. Διαβλέπει έτσι μια αποξένωση των ενσώματων υποκειμένων (Shilling 2007:5).

Ο Weber, παρόλο που φαίνεται να είναι από τους κλασικούς που ασχολούνται λιγότερο με το σώμα, παρέχει μια κοινωνιολογική ανάλυση των τρόπων με τους οποίους η θρησκευτική πειθαρχία προς το σώμα αποτελεί τη βάση για μια ορθολογική και σύγχρονη ηθική εργασία. Επιπλέον, απασχολείται με την περίπλοκη σχέση μεταξύ του σώματος, της ηθικής και των κοινωνικών πράξεων, τόσο σε θρησκευτικά, όσο και σε πολιτικά πλαίσια.

Το σώμα στο επίκεντρο της κοινωνιολογικής ανάλυσης

Οι λόγοι για τους οποίους η κοινωνική θεωρία άρχισε να τοποθετεί το σώμα στο επίκεντρο της ανάλυσής της μπορούν να ομαδοποιηθούν σε δύο ευρείες κατηγορίες : κοινωνικές εξελίξεις στην ύστερη νεωτερικότητα και θεωρητικές εξελίξεις εντός της κοινωνιολογικής θεωρίας. Είναι πάντως σε γενικές γραμμές αποδεκτό ότι η κοινωνική θεωρία ακολούθησε τις κοινωνικές αλλαγές που παρατηρήθηκαν οι οποίες ανέδειξαν τη σημασία του σώματος (Μακρυγιώτη 2004:25, Howson and Inglis 2001:300, Shilling 2003:35).

- Μια από τις σημαντικότερες εξελίξεις σ' αυτή την κατεύθυνση αφορά την τεχνολογική και επιστημονική πρόοδο, η οποία έχει σημαντικό ρόλο στον κοινωνικό τρόπο πρόσληψης και απεικόνισης του σώματος. Εξελίξεις στη βιολογία, την ιατρική, την πληροφορική και την τεχνολογία συναντήθηκαν στο επίπεδο του ανθρώπινου σώματος παράγοντας εξειδικευμένη γνώση για αυτό. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να διευρυνθεί το πεδίο δυνατοτήτων ελέγχου⁴ του σώματος από τα ίδια τα υποκείμενα, τα οποία μπορούν πλέον να αξιοποιούν και να ενσωματώνουν τα νέα τεχνολογικά επιτεύγματα. Εδώ είναι χρήσιμη η θεώρηση του Foucault για να μας δείξει την ταυτόχρονη βιοπολιτική διάσταση της νέας αυτής γνώσης-εξουσίας η οποία δύναται να υποκειμενοποιεί τα άτομα τα οποία με τη δράση τους ενισχύουν και επικυρώνουν ουσιαστικά του εξουσιαστικούς λόγους που τα παρήγαγαν (Μακρυγιώτη 2004:26-27).

⁴ Ο αυξανόμενος έλεγχος των ατόμων στο σώμα τους όπως και η δυνατότητα ελέγχου του από άλλους συνδέεται με διαδικασίες εξορθολογισμού στη νεωτερικότητα και ο οποίος συμβαδίζει με μείωση της βεβαιότητας μας για το τι ακριβώς είναι το σώμα (Shilling 2003:34).

- Αυτή η πρόοδος των θετικών επιστημών, και ειδικά στον χώρο της ιατρικής, είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση του μέσου όρου ζωής και άρα την αύξηση του γηράσκοντος πληθυσμού σε σχέση με τον προηγούμενο αιώνα. Η αλλαγή αυτή στο δημογραφικό, κυρίως λόγω των οικονομικών της αποτελεσμάτων, απασχόλησε τη διεθνή κοινότητα συμβάλλοντας έτσι στην αύξηση του ενδιαφέροντος για το σώμα (Shilling 2003:31)
- Στη ρευστή νεωτερικότητα οι συνεχείς αλλαγές και η αβεβαιότητα είναι οι μόνες βεβαιότητες (Bauman 2017). Οι θεσμοί χάνουν τη δυνατότητά τους να είναι αποτελεσματικοί και να προκαθορίζουν μια σχετικά προδιαγεγραμμένη πορεία για τα άτομα, όπως γινόταν στο παρελθόν με τη θρησκεία και τις πολιτικές ιδεολογίες που αποτελούσαν ισχυρή πηγή νοήματος. Η εύρεση λοιπόν του νοήματος έχει ανατεθεί στο άτομο. Σε αυτό το κλίμα το σώμα φαντάζει ως μια σταθερή βάση στην οποία μπορούν τα άτομα αναστοχαστικά να κατασκευάσουν μια αίσθηση εαυτού και ταυτότητας (Shilling 2003:2). Η αυξημένη ελευθερία χειρισμού του σώματος που χαίρει ο σύγχρονος άνθρωπος και οι τροποποιήσεις που δύναται να κάνει σε αυτό, ή να σωματοποιήσει (εξατομίκευση σωματοποίησης), καθιστούν το σώμα αντικείμενο «ανασηματισμού και επαναπροσδιορισμού με την ενεργητική παρέμβαση του κατόχου του» και συνδέονται με τη νεωτερική ταυτότητα (Μακρυγιώτη 2004:27). Το σώμα στη σύγχρονη δυτική κοινωνία νοηματοδοτείται ως μια εύπλαστη οντότητα και ως «πρότζεκτ» (Shilling 2003:4).
- Ακόμη μια κοινωνική εξέλιξη που έφερε το σώμα στο προσκήνιο της κοινωνιολογικής θεωρίας είναι η ανάδυση της καταναλωτικής κουλτούρας. Εντός αυτής κυριαρχεί μια «εμμονή με το σώμα» το οποίο συνδέεται με τον εαυτό και το οποίο τα άτομα αξιοποιούν εργαλειακά καθώς έχει συνδεθεί με το στάτους και την κοινωνική αποδοχή (Featherstone 2010:195). Η δομική αλλαγή στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες από την παραγωγή στην κατανάλωση ενίσχυσε τη συνεχή τροποποίηση του σώματος και την αξιοποίησή του στην παρουσίαση του εαυτού (Shilling 2003:32).
- Το φεμινιστικό κίνημα -και ιδιαίτερα το δεύτερο κύμα τη δεκαετία του '60 όπου στο στόχαστρο του πολιτικού ακτιβισμού ήταν ο έλεγχος των γεννήσεων και το δικαίωμα στην έκτρωση- έθεσε τις βάσεις για ένα γενικότερο στόχο που ήταν οι γυναίκες να ανακτήσουν το σώμα τους από την ανδρική κυριαρχία, φέρνοντας στο προσκήνιο τη σημαντικότητα του σώματος στο βίωμα και την ανάλυση της εξουσίας. Η έννοια της πατριαρχίας, όπως ορίστηκε το 1969 από την Kate Millett, ως «η κυριαρχία και η υποταγή των γυναικών στους άνδρες», έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της φεμινιστικής πολιτικής (Turner 2008:119). Το σώμα έγινε έτσι μέσο πολιτικής

διεκδίκησης και δράσης, καθώς αναγνωρίστηκε ότι μετέχει σε σχέσεις πατριαρχικής εξουσίας εντός των οποίων το γυναικείο σώμα ελέγχεται και καταπιέζεται (Shilling 2003:28-29). Πέραν της ακτιβιστικής συμβολής του φεμινιστικού κινήματος για την ανάδειξη της σημασίας του σώματος, μια σειρά από θεωρητικά βήματα προσέφεραν επίσης προς αυτή την κατεύθυνση μια γόνιμη κριτική στις βασικές παραδοχές της έμφυλης και σεξουαλικής διαφοράς που θα αναλυθούν στο επόμενο κεφάλαιο που αφορά τις θεωρητικές εξελίξεις.

Όπως προαναφέρθηκε, η κοινωνική θεωρία ενώπιων των κοινωνικών αλλαγών έβαλε και αυτή στο στόχαστρο το σώμα μέσω εξελίξεων που έλαβαν χώρα από τη δεκαετία του '80 και μετά. Το σημαντικότερο βήμα που έγινε ήταν η προβληματοποίηση του κυρίαρχου επιστημολογικού παραδείγματος της Καρτεσιανής θεώρησης και των δυϊσμών που αυτή προτάσσει. Η αμφισβήτηση απέναντι στο θετικισμό, τον δυϊσμό, τις βασικές επιστημολογικές του παραδοχές και τον μεθοδολογικό του μονισμό έρχεται από πολλές πλευρές. Ο φεμινισμός, η φαινομενολογική κοινωνιολογία, η εθνομεθοδολογία, ο μεταδομισμός, ο γενετικός δομισμός, η θεωρία της δομοποίησης, ο μεταμαρξισμός, ο μεταανθρωπισμός αρνούνται τους δυϊσμούς και παράγουν θεωρητικά πλαίσια που στοχεύουν σε γενικές γραμμές στην κατάρρευση δυϊστικών σχημάτων σκέψης.

Οι δυϊσμοί του Διαφωτιστικού προτάγματος προβληματοποιούνται. Φανερόνεται ότι οι αξίες του Διαφωτισμού δεν αφορούν όλες τις κοινωνικές ομάδες, αλλά είναι εμποτισμένες με έμφυλους, ταξικούς και κοινωνικούς παράγοντες. Επιπλέον, αναπαράγουν αποικιακές νοοτροπίες και μέσω της υποτιθέμενης πανανθρώπινης και ουδέτερης φύσης τους γίνονται ιμπεριαλιστικές προσπάθειες κυριαρχίας ηγεμονικού λόγου. Στην καρδιά της νεώτερης, δυτικής, φαλλοκεντρικής και ρατσιστικής φιλοσοφίας βρίσκονται οι ρίζες της αυτάρεσκης ανθρωποκεντρικής θεμελίωσής της, καθώς ο άνθρωπος νοείται ως το κέντρο του κόσμου.

Σε κάθε περίπτωση βρισκόμαστε σε μια ιστορική μετάβαση στη φιλοσοφική και κοινωνική σκέψη. Ειδικά, υπό την επίδραση του μεταδομισμού και του φεμινιστικού κινήματος, αναγνωρίστηκε η εξουσιαστική φύση των ιεραρχικά δομημένων δίπολων και οι σημαντικές συνέπειες που αυτή είχε στις ζωές ανθρώπων που βρίσκονται στο περιθώριο. Ακόμη αναγνωρίστηκε η ανάγκη για συνολικότερη κατανόηση, σφαιρικότερες περιγραφές και εντοπισμένες (situated) εξηγήσεις των κοινωνικών φαινομένων. Αυτή η αλλαγή στην προσδοκία των κοινωνικών επιστημών απαιτεί και μια τροποποίηση των μεθοδολογιών,

επιστημολογικών παραδοχών και εργαλείων μέσω των οποίων θα γίνει προσπάθεια προσέγγισης.

Βασική απόρροια της υπέρβασης του δυϊσμού αποτελεί η νομιμοποίηση των κοινωνικών επιστημών να ασχολούνται με το ίδιο το σώμα, καθώς αυτό παύει πλέον να αντιμετωπίζεται ως μια καθαρά βιολογική οντότητα που δεν έχει σχέση με το πεδίο ενδιαφερόντων των κοινωνικών επιστημών. Πλέον, το κοινωνιολογικό βλέμμα βρίσκει στο σώμα την κοινωνία και διατείνεται ότι το ίδιο το σώμα είναι κοινωνικά κατασκευασμένο και μαρτυρά στοιχεία του πολιτισμού εντός του οποίου παράχθηκε. Έτσι το σώμα σχετικοποιείται, αφαιρείται ο καθολικός και ουδέτερος χαρακτήρας του και η έννοια της ομοιομορφίας αντικαθίσταται από αυτή της διαφοράς (Μακρυγιάννη 2004:14-15).

Με βάση τις κοινωνικές και θεωρητικές αυτές αλλαγές βλέπουμε το σώμα να έρχεται στο προσκήνιο. Περισσότερο από κάθε άλλη φορά, το σώμα γίνεται κεντρικός τόπος πολιτικής διεκδίκησης (Μακρυγιάννη 2004:29). Ο Turner (2002:11-12) για να περιγράψει την έλευση του νέου αυτού κοινωνικού μετασχηματισμού των σύγχρονων κοινωνιών και της έμφασης που αποδίδουν στο σώμα χρησιμοποιεί τον όρο «σωματική κοινωνία», την οποία ορίζει ως «[...] ένα κοινωνικό σύστημα, στο οποίο το σώμα, ως περιορισμός και ταυτόχρονα ως αντίσταση, αποτελεί τον προνομιακό χώρο της πολιτικής και πολιτισμικής δραστηριότητας. [...] Η σωματική κοινωνία είναι ουσιαστικά, ίσως κριτικά δομημένη γύρω από τον έλεγχο των σωμάτων». Σε κάθε κοινωνία ο έλεγχος του σώματος αποτελεί ένα κεντρικό στόχο. Στη σύγχρονη κοινωνία όμως, ο έλεγχος αυτός -τόσο του ατομικού σώματος όσο και του πληθυσμού- γίνεται κεντρικό διακύβευμα και ρυθμίζεται μέσα από διάφορες βιοπολιτικές. Το «παραγωγικό σώμα» του βιομηχανικού καπιταλισμού, μέσω της προόδου της τεχνολογίας, αντικαθίσταται από ένα μοντέλο πειθαρχημένου σώματος, που στοχεύει στον έλεγχο των σωμάτων στον χώρο και στον χρόνο (Αλεξιάς 2011:74-75).

Η κοινωνική θεωρία ανταποκρινόμενη στον έντονο προβληματισμό με το σώμα προέταξε διάφορες προσεγγίσεις, οι οποίες μπορούν να ομαδοποιηθούν σε τρεις βασικές κατηγορίες. Αρχικά, έχουμε το φυσιοκρατικό μοντέλο, στο οποίο το σώμα νοηματοδοτείται σε επίπεδο οντολογίας ως ένα καθαρά βιολογικό φαινόμενο, στο οποίο ανάγεται η κοινωνική συμπεριφορά. Το σώμα αποτελεί τη βάση, μια προκοινωνική και απολύτως βιολογική βάση για τα επιφαινόμενα της κοινωνίας και του εαυτού (Shilling 2003:37). Η αντικειμενική πραγματικότητα του σώματος που κρίνεται ότι εμπεριέχει την αλήθεια για την ανθρώπινη υπόσταση παράγει και αναπαράγει, νομιμοποιεί και υποστυλώνει ρατσιστικές και σεξιστικές

ιδεολογίες. Για παράδειγμα, εντός αυτής της θεώρησης, η κοινωνική ανισότητα στα δύο φύλα υπάρχει επειδή υπάρχει βιολογική διαφορά ανάμεσα στα δύο φύλα (Αλεξιάς 2011:83)

Αντίθετα, στις κονστρουκτιβιστικές προσεγγίσεις, το σώμα προσλαμβάνεται ως κοινωνική κατασκευή, αποτέλεσμα δηλαδή κοινωνικών διαδικασιών και πρακτικών νοηματοδότησης. Βεβαίως, υπάρχει μεγάλη ποικιλία εντός του μοντέλου αυτού, όπου ο βαθμός και οι τρόποι κατασκευής διαφέρουν, όλες όμως αμφισβητούν την καθαρά βιολογική υπόσταση του σώματος και φωτίζουν την κοινωνική συμπαραγωγή (αν όχι αναγωγή) του. Εδώ το σώμα δεν γίνεται αντιληπτό ως παραγωγός του κοινωνικού, αλλά το αντίστροφο: το σώμα παράγεται, ορίζεται, ρυθμίζεται και ελέγχεται κοινωνικά. Φανερώνει έτσι την ύπαρξη της κοινωνίας εντός του φαινομενικά καθαρά βιολογικού σώματος (Shilling 2003:62-63).

Τέλος, έχουμε τις φαινομενολογικές προσεγγίσεις, στις οποίες δίνεται έμφαση στη βιωμένη εμπειρία του σώματος και στο σώμα ως ζωντανό σώμα (lived body). Το άτομο προσεγγίζεται στη φαινομενολογική παράδοση που αντλεί από τον Merleau-Ponty ως ενσώματο υποκείμενο, του οποίου η συνείδηση είναι τοποθετημένη στο σώμα (Nettleton 2001:51). Το σώμα είναι «εντός κόσμου», βρίσκεται σε άμεση σχέση με το περιβάλλον και διαμορφώνει με αυτό πρακτικές σχέσεις, προβάλλοντας μια εικόνα του σώματος ως οικουμενικής βάσης για νόημα και γνώση αλλά και ως δημιουργού του κοινωνικού (Shilling 2003:204). Σε αυτή τη πρόσληψη του σώματος λοιπόν, το σώμα δεν είναι μονάχα αντικείμενο του κοινωνικού, αλλά «συνθήκη και πλαίσιο μέσω του οποίου βιώνουμε [...], μέσω του σώματος τοποθετούμαστε στον κόσμο» (Μακρυγιάννη 2004:18).

Αξίζει σε αυτό το σημείο να σημειωθεί και θα αναλυθεί βέβαια παρακάτω ότι η βασική διαφορά ανάμεσα στις κονστρουκτιβιστικές προσεγγίσεις που εστιάζουν στην κοινωνική κατασκευή του σώματος και άρα στο σώμα ως αντικείμενο της κοινωνίας, είτε μέσω εξουσιαστικών λόγων είτε μέσω άλλων τρόπων, με τις φαινομενολογικές προσεγγίσεις που εστιάζουν στο σώμα ως υποκείμενο, παίρνει τη μορφή ενός διλήμματος: κοινωνιολογία του σώματος ή κοινωνιολογία της σωματοποίησης; Πάμε να δούμε πώς διάφοροι κοινωνιολόγοι έχουν αντιμετωπίσει το σώμα...

Marcel Mauss

Οι θέσεις του Marcel Mauss (1973:70) για το σώμα εντοπίζονται στο γνωστό άρθρο του «Τεχνικές του σώματος»⁵, όπου το σώμα προσεγγίζεται μέσω της έννοιας των τεχνικών που

⁵ Πρωτοδημοσιεύτηκε το 1934.

ασκεί. Συγκεκριμένα, ορίζει την έννοια των τεχνικών του σώματος (body techniques) ως «τους τρόπους με τους οποίους από κοινωνία σε κοινωνία οι άνθρωποι ξέρουν πως να χρησιμοποιούν το σώμα τους». Ο Mauss δίνει διάφορα παραδείγματα ενσώματων πρακτικών που κατηγοριοποιούνται σ' αυτή την έννοια, όπως για παράδειγμα το περπάτημα, το τρέξιμο, το κολύμπι, τη στάση του ύπνου, το σεξ, τον τρόπο σκαψίματος, τη θέση των χεριών σε στάσεις ξεκούρασης, το κυνήγι, το φτύσιμο. Όλες αυτές οι πρακτικές προσεγγίζονται ως δηλωτικές του κοινωνικού, ότι πηγάζουν δηλαδή από συγκεκριμένα κάθε φορά πολιτισμικά και χωροχρονικά πλαίσια. Αυτό συμβαίνει επειδή παρατηρείται διαφοροποίηση (ποικιλία έκφρασης) στους τρόπους με τους οποίους επιτελούνται οι τεχνικές αυτές ανάλογα με την κοινωνία και την κοινωνική ομάδα στην οποία ανήκει το άτομο. «Η κοινωνική προέλευση των τεχνικών του σώματος συνίσταται στο γεγονός ότι εμπεριέχουν και καλλιεργούν μια ορισμένη μορφή, έναν ορισμένο τρόπο βαδίσματος, τρεξίματος κ.λπ.» (Μακρυνιώτη 2004:31).

Παράλληλα, η έννοια της τεχνικής ορίζεται ως μια «πράξη που είναι αποτελεσματική και παραδοσιακή» (Mauss 1973:75). Η αποτελεσματικότητα έγκειται στο ότι εκπληρώνει ένα συγκεκριμένο σκοπό ή λειτουργία ενώ η βάση της στην παράδοση υποδηλώνει ότι κατακτάται μέσω εξάσκησης ή εκπαίδευσης (Crossley 1995:134). Ο Mauss δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στην παράδοση, καθώς αυτή είναι το μέσο διάδοσης της τεχνικής και αυτό είναι που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα (Mauss 1973:75). Επίσης, επισφραγίζει την κοινωνική προέλευση των τεχνικών του σώματος γιατί μαρτυρά μια συλλογική γνώση που εμπεριέχεται σε αυτές, την οποία, για να περιγράψει ο Mauss, χρησιμοποιεί τη λέξη «Habitus» (Crossley 2007:86). Οι διάφορες λοιπόν τεχνικές του σώματος αποτελούν προϊόν κοινωνικής μάθησης και επιβάλλονται έξωθεν στα άτομα, ακόμα και αν φαίνεται να αποτελούν καθαρά βιολογικές λειτουργίες. Το σώμα λοιπόν αποτελεί ένα συνδυασμό τόσο βιολογικών, όσο και κοινωνικών παραγόντων (Αλεξιάς 2011:161) και η σχέση αυτή μελετάται υπερβαίνοντας έναν δυϊστικό τρόπο σκέψης, καθώς η έννοια των τεχνικών του σώματος ενοποιεί τις σωματικές, νοητικές και κοινωνικές διαστάσεις σε ένα αδιαχώριστο όλο (Crossley 2007:85).

Η συνεισφορά του Marcel Mauss, μέσω της έννοιας των τεχνικών του σώματος φωτίζει την αλληλοδιαπλοκή του βιολογικού με το κοινωνικό. Μας δείχνει πώς οι κοινωνίες εκπαιδεύουν τα σώματα, ώστε αυτά να μάθουν να ενεργούν με βάση έναν καλλιεργημένο κοινωνικά τρόπο (που αντανακλά και ένα συγκεκριμένο πρότυπο) και πώς τα άτομα, αν θέλουν να εντάσσονται στα κοινωνικά συστήματα, πρέπει να αξιοποιούν τα σώματά τους σύμφωνα με τις τεχνικές του πλαισίου στο οποίο υπάρχουν. «Το σώμα είναι [...] το πρώτο και πιο φυσικό τεχνικό αντικείμενο του ανθρώπου και ταυτόχρονα τεχνικό μέσο [...]» (Mauss 1973:75).

Erving Goffman

Ο Goffman εντάσσεται στη σχολή της συμβολικής αλληλεπίδρασης και κατ' επέκταση ο φακός της εστίασης είναι στο μικροκοινωνιολογικό επίπεδο. Στη σχολή αυτή εξετάζονται οι τρόποι με τους οποίους τα κοινωνικά υποκείμενα αποδίδουν νόημα στα πράγματα και οι τρόποι με τους οποίους η νοηματοδότηση συνδέεται με την κοινωνική πρακτική. Με άλλα λόγια, προσπαθεί να απαντηθεί το πώς τα άτομα οικοδομούν την κοινωνική πραγματικότητα μέσω συνεχών αλληλεπιδράσεων. Ο εαυτός στην ανάλυσή του δεν είναι αυτόνομος αλλά σχεσιακός και προκύπτει από τον αναστοχασμό ανάμεσα στο εμέ (κανονιστικές προσδοκίες κοινωνικής ταυτότητας) και το εγώ (ιδιοσυγκρασιακό μέρος).

Στη θεωρία του Goffman (2006) η κοινωνική πραγματικότητα αναλύεται μέσω της μεταφοράς της θεατρικής παράστασης. Σε αυτή, τα άτομα-ηθοποιοί διαδραματίζουν ρόλους προκειμένου να «βγει η παράσταση» όπως κάθε φορά έχει «οριστεί η κατάσταση». Οι ηθοποιοί θέλουν με κάθε κόστος να διατηρήσουν την τάξη και να αποφύγουν την «αμηχανία». Υπάρχουν συνεχείς πλαισιωμένες αλληλεπιδράσεις, στις οποίες το σώμα αποτελεί κεντρικό μέσο άσκησης της αυτενέργειας των ατόμων, καθώς αυτά το αξιοποιούν ως επικοινωνιακό μέσο. Το σώμα μεταδίδει και αναδίδει πληροφορίες που μπορούν να είναι κοινώς αναγνωρίσιμες στους συμμετέχοντες, διευκολύνοντας έτσι την ομαλή έκβαση των συναντήσεων και την ακεραιότητα των κοινωνικών ρόλων. Τα νοήματα όμως σωματικών επιτελέσεων προέρχονται από την κοινωνία με τη μορφή «σωματικών ιδιωματισμών» γεγονός που δείχνει μια θεσμοθέτηση, ένα κοινό λεξιλόγιο σωματικών συμβόλων, μια κοινή γνώση που επιτρέπει την αναγνώριση και κατηγοριοποίηση ενσώματων πληροφοριών (Shilling 2003:75).

Όταν τέτοιες πληροφορίες επιδιώκουν να λειτουργήσουν επιδιορθωτικά σε τυχόν παραβιάσεις σε κανονιστικά πρότυπα που θα οδηγούσε σε αμηχανία, τότε τα άτομα οδηγούνται στην προβολή «σωματικών επιφάσεων» (Goffman 1971:122). Για παράδειγμα ένας άνθρωπος που περιμένει μόνος του κάτω από μια πολυκατοικία προκειμένου να μην κινήσει υποψίες ότι είναι ύποπτος, κοιτάει συχνά το ρολόι του ως ένδειξη ότι περιμένει κάποιον. Ως κανονιστικές επιδείξεις σκιαγραφούν περιορισμούς στην αυτενέργεια των ατόμων και αναφέρονται σε τρόπους με τους οποίους τα άτομα προσπαθούν να αποφύγουν αρνητικές συνέπειες στην αλληλεπίδραση (Μακρυνιώτη 2004:91). Γενικότερα το σώμα, μέσω όλων των κινήσεών του, της ενδυμασίας του, της μυρωδιάς του, των ήχων του, της εμφάνισής του,

συμμετέχει στην τάξη της αλληλεπίδρασης ως ένα μέσο συνεχούς επικοινωνίας, το οποίο τα άτομα ελέγχουν για να διευκολύνουν την κοινωνική αλληλεπίδραση. Οι πληροφορίες βέβαια που μεταδίδει μπορούν να εντοπιστούν και στις λεπτομέρειες του κοινωνικού. Για παράδειγμα, στην «ευγενική έλλειψη προσοχής» (Goffman 1966:83) που φανερώνει την υποταγή των αισθήσεων στα ισχύοντα κανονιστικά πρότυπα, δύο άγνωστοι προσπερνώντας ο ένας τον άλλον θα ανταλλάξουν μια στιγμιαία οπτική επαφή προκειμένου να μεταδώσουν το μήνυμα ότι η παρουσία του άλλου έγινε αισθητή, αλλά ταυτόχρονα δεν αποτελεί λόγο για περεταίρω βλεμματική επαφή.

Από την άλλη, ενώ το σώμα δεν παράγεται καθ' εαυτό από την κοινωνία, διαθέτει ιδιοματισμούς που επιτρέπουν την κατηγοριοποίηση ενσώματων πρακτικών και μάλιστα μια ιεραρχική κατηγοριοποίηση πηγάζουν από «κοινά λεξιλόγια» και φανερώνουν έτσι ότι υφίστανται εξωτερικά των ατόμων. Τα ίδια σχήματα χρησιμοποιούνται για την αυτο-κατηγοριοποίηση των ατόμων ανάλογα με τις αντιδράσεις των άλλων (Shilling 2003:75). Έτσι, το στιγματισμένο άτομο που για οποιοδήποτε σωματικό χαρακτηριστικό κριθεί ως μη φυσιολογικό ή παρεκκλίνον, θα εσωτερικεύσει τον χαρακτηρισμό αυτό με σοβαρές επιπτώσεις στην ταυτότητά του (Goffman 2001). Φανερώνεται λοιπόν πως το σώμα διαμεσολαβεί τη σχέση μεταξύ κοινωνικής και ατομικής ταυτότητας (Μακρυγιώτη 2001:37)

Pierre Bourdieu

Ο Bourdieu, μέσω της θεωρίας του, προσπαθεί να υπερβεί τον επιστημολογικό δυϊσμό ανάμεσα στον υποκειμενισμό (θεωρίες που δίνουν έμφαση στη δράση και το ενεργό υποκείμενο) και τον αντικειμενισμό (θεωρίες που εστιάζουν στους δομικούς περιορισμούς που επηρεάζουν τα άτομα) (Οικονόμου 2005:188-189). Προσπαθεί να ενοποιήσει το μικροεπίπεδο με το μακροεπίπεδο, καθώς ενδιαφέρεται τόσο για την υποκειμενική βιωμένη εμπειρία, όσο και για τις αντικειμενικές δομές, εντός των οποίων η εμπειρία δύναται να υπάρξει, από τις οποίες εξαρτάται και τις οποίες αναπαράγει (Smith 2006:212).

Προκειμένου λοιπόν να υπερβεί αυτό τον κυρίαρχο δυϊσμό στις κοινωνικές επιστήμες, ο Bourdieu εστιάζει στην έννοια της πρακτικής, καθώς εμπεριέχει τόσο ενσώματες, όσο και ενσυνείδητες πτυχές, δίχως όμως αυτές οι πτυχές να πηγάζουν από διαφορετικές ουσίες (Crossley 2007:81). Η πρακτική είναι «αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στη δομή και τη δράση του υποκειμένου» (Ritzer 2020:499). Από πού πηγάζει λοιπόν η πρακτική των υποκειμένων σύμφωνα με το θεωρητικό σχήμα του Bourdieu; Για να κατανοήσουμε τη

θεωρητική του σύλληψη που απαντάει σ αυτό το ερώτημα, οδηγούμαστε σε μια από τις σημαντικότερες έννοιες, την «έξη» (habitus). Οι έξεις ορίζονται ως «συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, ως γενεσιουργές και οργανωτικές δηλαδή αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων [...]» (Bourdieu 2006:88). Οι έξεις δηλαδή αναφέρονται στη δομημένη ιστορικά -και ανάλογη με τα βιώματα και την ταξική προέλευση εσωτερικευση των διαθέσιμων κοινωνικών δομών-, η οποία όμως συνάμα ενώ παράγεται με βάση τις αντικειμενικές οροεξαρτήσεις, παράγει με τη σειρά της μη ντετερμινιστικά τον κοινωνικό κόσμο. Το σημαντικό εδώ είναι ότι η έξη δρα «κάτω από το επίπεδο της συνείδησης και της γλώσσας» (Crossley 2001:83), «δεν στηρίζεται στον λόγο» (Smith 2006:215) αλλά «είναι μια ιστορία που εγγράφεται στο σώμα» (Οικονόμου 2005:191) ως μια «ενσωματωμένη αναγκαιότητα η οποία έχει μετατραπεί σε γενεσιουργό διάθεση έλλογων πρακτικών και αντιλήψεων» (Bourdieu 2013:215).

Το σώμα είναι στο επίκεντρο της θεωρίας του Bourdieu, καθώς σ αυτό είναι που εδράζονται οι έξεις. Το σώμα διαμορφώνεται ιστορικά και είναι δηλωτικό της κοινωνικής του πορείας, καθώς αντανακλά τις ταξικές και πολιτισμικές διακρίσεις που το παράγουν. Γίνεται έτσι φορέας και εκφραστής κοινωνικών αξιών (Οικονόμου 2005:193). Το σώμα λοιπόν με τις έξεις του συμβάλλει στην παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων και σχέσεων στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες (Αλεξιάς 2011:152). Εφόσον εγγράφει πάνω του το κοινωνικό πλαίσιο από το οποίο παράγεται μαζί με όλες τις διακρίσεις της κοινωνικής κατανομής αγαθών, θέσεων, πόρων, μέσων το ίδιο με τη σειρά του αναπαράγει την κοινωνική δομή και τις οροεξαρτήσεις. Γι' αυτό ο Bourdieu υποστηρίζει ότι οι ενσταλλαγμένες προδιαθέσεις «γεννούν προδιαθέσεις αντικειμενικά συμβατές μ αυτές τις συνθήκες και κατά κάποιον τρόπο, προ-προσαρμοσμένες στις απαιτήσεις τους» (Bourdieu 2006:90). Σύμφωνα με τον Shilling (2003:112) ο Bourdieu έχει μεγάλο ενδιαφέρον για την «ανοιχτότητα» (unfinishedness) του σώματος και υποστηρίζει μια πιο συνολική θέαση της υλικότητας και της ανθρώπινης σωματοποίησης από εκείνους τους θεωρητικούς που εστιάζουν αποκλειστικά στη γλώσσα, τη συνείδηση, ή ακόμα και στο σώμα ως σάρκα.

Michel Foucault

Τον Foucault τον απασχόλησε η μετάβαση από τις παραδοσιακές στις νεωτερικές κοινωνίες, μια μετάβαση που παρακολουθεί μέσα από την εξέταση της εξέλιξης της εξουσίας. Παρατηρεί

σημαντικές αλλαγές (νομικές, οικονομικές, επιστημονικές, πολιτικές) που έλαβαν χώρα κατά τον 18ο και 19ο αιώνα ως κεντρικό σημείο αλλαγής των λόγων και των ιδεών που διαμορφώνονται για το σώμα και τη σχέση του με την εξουσία (Οικονόμου 2005:151). Με τις αλλαγές αυτές αλλάζει η μορφή της εξουσίας και περνάμε από την κυριαρχική στην πειθαρχική εξουσία. Η νέα αυτή μορφή πηγάζει από αλλαγές που συντελέστηκαν και σε επίπεδο λόγων. Συγκεκριμένα, αλλάζει τόσο ο στόχος της εξουσίας (από το σώμα γίνεται το μυαλό), το αντικείμενο της εξουσίας (το ενδιαφέρον στρέφεται από τη διαχείριση του θανάτου, στη διαχείριση της ζωής) όσο και τα μέσα της (από τον έλεγχο ατόμων στον έλεγχο του πληθυσμού (Shilling 2003:67). Η πειθαρχική εξουσία δεν αποτελεί θεσμό ή δομή, ούτε είναι στατική, ούτε λειτουργεί με την απαγόρευση και το «όχι». Αντιθέτως, είναι παραγωγική: ρέει και διαχέεται στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και δια μέσω του λόγου παράγει υποκειμενικότητες και πραγματικότητες, υλικά αποτελέσματα, υλ(ικ)οποιεί και μ αυτό τον τρόπο έχει «θετικά» αποτελέσματα. Η αντίληψη του Foucault (1991:107) για το άτομο φωτίζει και τον τρόπο που βλέπει την εξουσία να δρα:

Πραγματικά, ένα από τα πρώτιστα αποτελέσματα της εξουσίας είναι ήδη ότι ορισμένα σώματα, ορισμένες χειρονομίες/κινήσεις, ορισμένοι λόγοι, ορισμένες επιθυμίες έρχονται και συγκροτούνται ως άτομα. Το άτομο δηλαδή δεν είναι το vis-a-vis της εξουσίας είναι, κατά τη γνώμη μου, ένα από τα πρώτα αποτελέσματά της.

Η εξουσία στο Foucault (1991:92) είναι «αγωγή των αγωγών» ή αλλιώς «δράση πάνω σε δράσεις». Δηλαδή η παραγωγική εξουσία δια μέσω του λόγου «ενεργεί στο πεδίο δυνατότητας όπου έρχεται να εγγραφεί η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων: παρακινεί, επάγει, εκτρέπει, διευκολύνει ή κάνει κάτι πιο δύσκολο [...] αλλά είναι πάντα ένας τρόπος δραν πάνω σένα ή σε πολλά δρώντα υποκείμενα [...]». Είναι σημαντικό να τονιστεί πως σε αυτή τη νοηματοδότηση της εξουσίας διαφαίνονται και τα περιθώρια ελευθερίας των ατόμων. Πράγματι, έτσι ορισμένη η εξουσία φαίνεται να προϋποθέτει για να υπάρχει κάποιο βαθμό ελευθερίας ώστε να υφίσταται η δράση σε πιθανές δράσεις. Αν δεν υπάρχουν περιθώρια ελευθερίας δεν μιλάμε για τη φουκωική έννοια της εξουσίας αλλά για δουλεία.

Εντός αυτού του θεωρητικού οικοδομήματος, το σώμα αποτελεί αντικείμενο εξουσιαστικών λόγων και μάλιστα σημαντικό πολιτικό διακύβευμα, κέντρο πολιτικής διεκδίκησης (Μακρυγιώτη 2004:16). Η εξουσία-γνώση⁶ διαμορφώνει τα σώματα, τα παράγει, τα ελέγχει και τα αξιοποιεί. Η σημασία τους έγκειται στο γεγονός ότι συνιστούν παραγωγική

⁶ Η εξουσία στις παραδοσιακές κοινωνίες ήταν συνδεδεμένη με τη θρησκευτική γνώση ενώ στις σύγχρονες στηρίζεται και νομιμοποιείται από την επιστήμη (Οικονόμου 2005:152).

δύναμη η οποία μπορεί να είναι χρήσιμη μονάχα στο βαθμό που ελεγχθεί και γίνει πειθήνια μέσω πολιτικών τεχνολογιών⁷ (Foucault 2011:35). Η πειθαρχική εξουσία αναφέρεται «στον τρόπο με τον οποίο τα σώματα ρυθμίζονται, εκπαιδεύονται, διατηρούνται και γίνονται αντιληπτά και είναι πιο εμφανής σε κοινωνικούς θεσμούς όπως το σχολείο, οι φυλακές, τα νοσοκομεία» (Nettleton, 2001:46). Ασκείται σε δύο επίπεδα: στο «ατομικό σώμα» που εκπαιδεύεται και επιτηρείται μέσω τεχνικής γνώσης που αποσκοπεί στην ανάπτυξη ικανοτήτων, χρησιμότητας και υπακοής του, και στον «πληθυσμό» που ελέγχεται μέσω της βιοπολιτικής (Οικονόμου 2005:154).

Στον Foucault λοιπόν τα σώματα συγκροτούνται, μορφοποιούνται, ελέγχονται, και αποκτούν οντολογική βάση εντός των κάθε φορά ιστορικών εξουσιαστικών λόγων⁸. Ακριβώς γι' αυτό τον λόγο, για τον Shilling (2003:69-71) ο Foucault αποτυγχάνει να υπερβεί τη δυϊστική προσέγγιση της κοινωνιολογίας, καθώς προσλαμβάνει το σώμα ως υπερϊστορική οντότητα που περιμένει να διαπλαστεί από τους εκάστοτε ιστορικούς λόγους. Προσεγγίζει το σώμα με μια ασώματη προσοπτική (disembodied approach) όπου χάνεται η υλικότητα και η βιολογική διάσταση του. Αγνοείται επίσης και η βιωμένη εμπειρία του σώματος ή το «living body» με φαινομενολογικούς όρους. Παρατηρείται δηλαδή μια εναντίωση στον βιολογικό ντετερμινισμό με την αντικατάστασή του από ένα λογοθετικό ντετερμινισμό (discursive essentialism).

⁷ Βλέπε ένα παράδειγμα της δράσης της εξουσίας μέσω πολιτικών τεχνολογιών από Ρεντετζή (2006).

⁸ Ο λόγος στον Foucault αφορά τόσο τη γλώσσα όσο και την πρακτική και αποτελεί ένα τρόπο υπέρβασης της διάκρισης γλώσσας/πρακτικής (Hall 2017:66)

Ο Elias προσπάθησε να υπερβεί και αυτός το δυϊσμό μεταξύ ατόμου και κοινωνίας και κατ' επέκταση μεταξύ μακρο και μικρο-κοινωνιολογίας. Για το λόγο αυτό προτείνει την έννοια της «σχηματοποίησης», η οποία αναφέρεται σε δυναμικές διαδικασίες, στην ανοιχτότητα των ατόμων και στο πλέγμα αμοιβαίων αλληλοεξαρτήσεων που διαμορφώνουν, υποσκάπτοντας την κυρίαρχη τότε εικόνα του ατόμου ως κλειστής και αυτόνομης οντότητας (Ritzer, 2020:478-479). Εξετάζει, κατά την εξέλιξη του πολιτισμού στη Δύση, τη συνάφεια μεταξύ κοινωνικών δομών και δομών προσωπικότητας και τις αντιμετωπίζει ως «μεταβαλλόμενες δομές, αμοιβαία εξαρτώμενες όψεις της ίδιας μακροπρόθεσμης εξέλιξης, και όχι ως αμετάβλητες δομές, όπως ως επί το πλείστον συμβαίνει ακόμα» (Elias 1997:15-16). Η διαδικασία του πολιτισμού είναι ένας σχεσιακός όρος που αναφέρεται σε συνεχείς διαδικασίες αλλαγής προς την κατεύθυνση του εξευγενισμού της παράδοσης, της πορείας προς τους «καλούς τρόπους» και την εσωτερική ειρήνευση των ατόμων (Shilling 2003:132). Με το πέρασμα των κοινωνιών από τη φεουδαρχία προς τη νεωτερικότητα διαμορφώθηκε ένα νέο αξιακό πλαίσιο, νέοι κανόνες που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά των ατόμων. Αυτή η αλλαγή στο θεσμικό κοινωνικό πλαίσιο διαφαίνεται και στην αλλαγή της συμπεριφοράς των δρώντων υποκειμένων, τα οποία διαχειρίζονται διαφορετικά τα σώματά τους (λειτουργία, στάση, ντύσιμο). Αρχίζει να αναπτύσσεται στη βάση «κανόνων καλής συμπεριφοράς» ένας αυτοέλεγχος και η συμπεριφορά να «εκπολιτίζεται» (Αλεξιάς 2011:156).

Το σώμα στον Elias προσεγγίζεται ως μια ανολοκλήρωτη βιολογική και κοινωνική οντότητα, δεκτική σε αλλαγές και εκπαιδεύσιμη εντός της διαδικασίας εξέλιξης του πολιτισμού και έτσι μετατρέπεται σε πολιτισμένο σώμα (Shilling 2003:132). Το σώμα εντός αυτής της διαδικασίας υπόκειται σε αυξανόμενο έλεγχο και καταναγκασμό με σκοπό τον περιορισμό των φυσικών του λειτουργιών μέσω τριών διαδικασιών: 1) την «εκλογίκευση» που αναφέρεται στη διαδικασία ελέγχου του θυμικού και τον προοδευτικό εξορθολογισμό των ατόμων, 2) την «κοινωνικοποίηση» που συνδέεται με την εσωτερίκευση του αισθήματος της αιδούς σε περιπτώσεις παραβίασης ελέγχου σωματικών λειτουργιών και 3) την «εξατομίκευση» που αναφέρεται στην πρόσληψη του σώματος ως φορέα του εαυτού και ως διακριτού από άλλα σώματα (Οικονόμου 2005:161-162). Για παράδειγμα, ο Elias (1997:266-267) εξετάζοντας τον μετασχηματισμό των τροπικότητων του φτυσίματος δείχνει πως υπάρχει μια «πλαστικότητα της ψυχικής οικονομίας» ως διακριτής αλλά όχι αυτόνομης διαδικασίας που αλληλοδιαπλέκεται με την ιστορική διαδικασία που «παρέχει το πεδίο δράσης και αυτή

της θέτει όρια». Τελικά το πολιτισμένο σώμα είναι το κοινωνικοποιημένο σώμα το οποίο σταδιακά αποβάλλει την αγelaiά διάστασή του (Αλεξιάς 2011:157). Το πολιτισμένο σώμα μαρτυρά τη δράση της κοινωνίας στην παραγωγή του, καθώς τα κοινωνικώς επιθυμητά πρότυπα μετατρέπονται σε αυτοματισμό, σε καταναγκασμό, εφόσον από εξωτερικές πιέσεις, εσωτερικεύονται από τα άτομα και εμφανίζονται στις συνειδήσεις τους ως εκούσιες συμπεριφορές (Elias 1997:253).

Bryan Turner

Ο Turner (1984) αναπτύσσει μια ολοκληρωμένη θεωρία για το σώμα που στοχεύει στην ανάλυση τόσο του ατομικού σώματος, όσο και του σώματος του πληθυσμού (Nettleton 2001:45). Αναρωτιέται για τον ρόλο του σώματος καθώς και τις λειτουργίες που αυτό επιτελεί προκειμένου να εξασφαλίσει τη σταθερότητα των κοινωνικών συστημάτων. Εντοπίζει λοιπόν (συνδυάζοντας δομικά και δομολειτουργιστικά στοιχεία) τέσσερις βασικές δραστηριότητες στις οποίες μετέχουν τα σώματα και είναι κεντρικές για την αναπαραγωγή και διατήρηση της κοινωνίας που συνάμα αποτελούν και τρόπους ελέγχου και διακυβέρνησης των σωμάτων. 1) Αρχικά λοιπόν έχουμε την αναπαραγωγή των σωμάτων στο χωροχρόνο που εξασφαλίζεται μέσω της πατριαρχίας και του ελέγχου της σεξουαλικότητας. 2) Ο περιορισμός της επιθυμίας και των ενορμήσεων που ρυθμίζονται με την ασκητική ιδεολογία. 3) Η οργάνωση του πληθυσμού στον χώρο που εξασφαλίζεται μέσω του πανοπτικού και 4) Η αναπαράσταση και η φυσική εμφάνιση των σωμάτων που στις σύγχρονες κοινωνίες υποτάσσεται στη λογική της εμπορευματοποίησης και της παρουσίασης του εαυτού (Shilling, 2003:78-81).

Η μακροσκοπική προσέγγιση του Turner αναδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους τα σώματα είναι μπλεγμένα και ρυθμίζονται από το κοινωνικό σύστημα, όμως δεν δίνει τόση έμφαση στην αναγνώριση των σωμάτων ως πηγή αυτενέργειας των ατόμων, καθώς και ως πηγή ζωντανών βιωμάτων και γι' αυτό τον λόγο η συγκεκριμένη ανάλυσή του κατατάσσεται από τον Shilling (2003:82) στις «ασώματες προσεγγίσεις» (disembodied approach). Παρόλα αυτά το 1992 ο Turner επιδιώκει την υπέρβαση μεταξύ κυρίαρχων διχοτομιών που εστιάζουν στο σώμα είτε ως κοινωνικά κατασκευασμένο, είτε ως ζωντανό, βιωμένο σώμα. Θεωρεί πως μια τέτοια στείρα αντιπαράθεση δεν μπορεί να προσφέρει ικανοποιητικές αναλύσεις για το σώμα και η κοινωνιολογία, προκειμένου να προχωρήσει μπροστά, οφείλει να υπερβεί αυτό τον δυϊσμό, καθώς και οι δυο προσεγγίσεις αναφέρονται σε διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης. Προτείνει λοιπόν στη βάση ενός μεθοδολογικού πραγματισμού ότι το σώμα είναι τόσο

κοινωνικά κατασκευασμένο, όσο και βιολογικά προσδιορισμένο, και οι δυο αυτές διαστάσεις βρίσκονται σε συνεχή αλληλεπίδραση (Αλεξιάς 2011:90).

Φεμινιστικές Προσεγγίσεις

Το φεμινιστικό κίνημα συνέβαλε, τόσο μέσω των άμεσα πολιτικών και ακτιβιστικών του αγώνων και αποτελεσμάτων, όσο και μέσω των άμεσα επίσης πολιτικών⁹ επιστημονικών του θεωρητικών και εμπειρικών ευρημάτων στην προβληματοποίηση του σώματος. Τόσο ο ριζοσπαστικός, όσο και ο φιλελεύθερος φεμινισμός, συμφωνούν στο ότι η πατριαρχία παράγει και αντιλαμβάνεται το αντρικό σώμα ως ανώτερο από το γυναικείο στη βάση έμφυτων βιολογικών διαφορών. Στόχος λοιπόν και των δύο προσεγγίσεων είναι η ανάδειξη ότι η διπολική περιχαράκωση των πόλων αντρικό/γυναικείο αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή η οποία δεν ανταποκρίνεται σε συνδέσεις μεταξύ βιολογίας και κοινωνίας (Οικονόμου 2005:173-174). Διακρίνεται έτσι το βιολογικό (sex) από το κοινωνικό φύλο (gender) και ταυτόχρονα οι αναλύσεις και των δύο φεμινιστικών προσεγγίσεων βασίζονται στη γενίκευση της κατηγορίας «γυναίκα» (Χαλκιά 2011:62). Παράλληλα φαίνεται πως αυτή η διάκριση δεν υπερβαίνει, αλλά προσυπογράφει τον ουσιώδη χαρακτήρα του φύλου. Περνάμε λοιπόν σε αντιθεμελιωτικές φεμινιστικές προτάσεις .

Ένα άλλο ρεύμα επηρεασμένο από τον Foucault, τον μεταδομισμό και τον μεταμοντερνισμό, αποδομεί το «βιολογικό» σώμα, και το αντιλαμβάνεται ως ένα κείμενο, κοινωνικά κατασκευασμένο, ενδεχομενικό, ρευστό και αβέβαιο, ιχνηλατώντας τις εξουσιαστικές διαδικασίες παραγωγής ανισοτήτων (Μακρυγιώτη 2004:20-21). Η διάκριση βιολογικού και κοινωνικού προβληματοποιείται και φωτίζονται οι διαφορές στην υποτιθέμενα οικουμενική κατηγορία «γυναίκα». Η Butler ασχολείται με τη δυνατότητα της εξουσίας να εμφυλοποιεί το σώμα, ρυθμίζοντας με τον τρόπο αυτό την αναπαραγωγή. Φανερώνει ότι το φύλο δεν είναι μια ουσία που εκφράζεται αλλά μια διαδικασία παραστασιακής επιτέλεσης, η οποία αποκρύπτει το γεγονός ότι αποτελεί μια κανονιστική μυθοπλασία που δρα παράγοντας πραγματικότητες. Το σώμα κατ' επέκταση και ειδικά το φύλο αποτελεί προϊόν επιτελεστικών πράξεων και ενεργημάτων που επαναλαμβάνονται στο χρόνο με τυποποιημένη μορφή και

⁹ Η έμφαση στην πολιτική διάσταση φεμινιστικών προσεγγίσεων αποτυπώνεται και από την Χαλκιά (2011:54): «Η έρευνα του φύλου και της σεξουαλικότητας ενέχει και προτάσσει πάντα μια πολιτική θεώρηση του κοινωνικού πεδίου».

συντελούνται εντός εξουσιαστικών λόγων. Η ενδεχομενικότητά του εμπεριέχει, τόσο τη δυνατότητα να ενσωματώνει πολιτισμικά κείμενα, όσο και δυνατότητες αμφισβήτησής τους. Όπως αναφέρει η Butler (1988:526) «Οι πολιτισμικοί κώδικες δεν εγγράφονται σε ένα παθητικό σώμα, σαν να ήταν αυτό άνευρος υποδοχέας κοινωνικών σχέσεων [...]».

Προτάσσεται η έννοια της διαθεματικότητας από την Kimberly Crenshaw (1991) για να φανεί πώς διαφορετικά συστήματα καταπίεσης αλληλοδιαπλέκονται και παράγουν υποκειμενικότητες και θέσεις υποκειμένων. Η Emily Martin (1991) έδειξε πως οι βιολογικές γνώσεις για το σώμα και τις λειτουργίες του και συγκεκριμένα οι γνώσεις σχετικά με τα ωάρια και τα σπερματοζωάρια εμπεριέχουν πολιτισμικά νοήματα. Η Fausto Sterling (1993) έδειξε πως, ενώ παραδοσιακά θεωρούμε ότι τα βιολογικά φύλα είναι δύο, στην πραγματικότητα μπορούμε να ισχυριστούμε για την ύπαρξη τουλάχιστον πέντε «βιολογικών» φύλων.

Φαινομενολογικές Προσεγγίσεις: Προς την κοινωνιολογία της σωματοποίησης

Αναπτύχθηκαν προκειμένου να απελευθερωθεί η βιωμένη εμπειρία από τα ασφυκτικά δεσμά και τον κλειστό τρόπο θέασης εξουσιαστικών μηχανισμών παραγωγής σωμάτων και υποκειμένων. Εκεί που η έμφαση δινόταν στον έλεγχο και όπου το σώμα προσλαμβάνεται ως αντικείμενο της κοινωνίας μέσω εξουσιαστικών λόγων και αναπαραστάσεων περνάμε στο σώμα ως υποκείμενο και παραγωγό της κοινωνίας και ανιχνεύεται η ζωντανή και βιωμένη εμπειρία του σώματος. Οι φαινομενολογικές προσεγγίσεις αυτού το είδους αντλούν κυρίως από τον Merleau Ponty. Όσοι ασπάζονται λογικές που εκφράζονται μέσω τέτοιων θέσεων προτείνουν, σε αντιδιαστολή με την κοινωνιολογία του σώματος, την κοινωνιολογία της σωματοποίησης (sociology of embodiment) ή τη σαρκική κοινωνιολογία (carnal sociology). Προσπαθούν να επαναφέρουν τη ζώσα εμπειρία του να είναι και να έχει κάποιος σώμα, ανιχνεύουν τους τρόπους με τους οποίους το σώμα αυτενεργεί (agency) και παράγει το κοινωνικό, ενθυλακώνει τον εαυτό και μετέχει ενεργά και συγκροτησιακά στην κοινωνική αλληλεπίδραση. Η σωματοποίηση απομακρύνει την προσοχή από τους τρόπους εξουσιαστικής παραγωγής και αντικειμενοποίησης του σώματος, την παθητικότητά του απέναντι στο κοινωνικό και την εφιστά στους ποικίλους και ενδεχομενικούς τρόπους ενσάρκωσης κοινωνικών παραγόντων, στην ενεργητικότητα που φαίνεται να έχει. Η έμφαση δίνεται στο «τί κάνει το σώμα» και όχι στο «τί γίνεται στο σώμα».

Ο Merleau-Ponty υπερβαίνει τη δυϊστική σκέψη προτείνοντας ότι η διάκριση νους/σώμα «δεν αποτελούν δύο ξεχωριστές ουσίες αλλά συνδυάζονται μεταξύ τους και

αλληλεπιδρώντας με το περιβάλλον αναδεικνύουν νέες διαδικασίες, δυναμικές και αποτελέσματα που μπορούν να ερμηνευτούν μόνο σε αναφορά με τη νέα δομή που διαμορφώνεται από αυτά τα στοιχεία και όχι με βάση τις ιδιότητες του καθενός ξεχωριστά» (Οικονόμου 2005:181). Ασκώντας κριτική στον αντικειμενισμό, τόσο στην εμπειρική όσο και στην ορθολογική μορφή του, διατείνεται ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτοί ούτε ως «μυαλά» ούτε ως «σώματα» αλλά ως «ενσώματα υποκείμενα», καθώς η υποκειμενικότητα και η σωματικότητα αλληλοεμπλέκονται και είναι αδιαχώριστα στοιχεία της ίδιας ουσίας (Howson and Inglis 2001:303-304). Οποιαδήποτε διάκριση σε δύο πόλους (σώμα και πνεύμα) δύναται να υφίσταται μόνο για θεωρητικούς και αναλυτικούς σκοπούς (Crossley 1995:46).

Ο Merleau-Ponty δίνει οντολογική και επιστημολογική προτεραιότητα στην έννοια της «αντίληψης», την οποία νοηματοδοτεί διαφορετικά από τις κυρίαρχες ορθολογικές και εμπειριστικές προσεγγίσεις. Για αυτόν η αντίληψη είναι το σημείο αφετηρίας προκειμένου να αντιληφθούμε την υπέρβαση δυϊστικών σχημάτων σκέψης. Η αντίληψη δεν αφορά, όπως στην Καρτεσιανή σκέψη, μια εσωτερική αναπαράσταση του εξωτερικού κόσμου (εσωτερικότητα), ούτε αποκλειστικά την επενέργεια εξωτερικών αντικειμένων στο σώμα (εξωτερικότητα). Αντίθετα, αποτελεί μια ενσώματη εμπειρία εντός κόσμου (και όχι εντός του μυαλού) που ενοποιεί το υποκείμενο της αντίληψης με το αντικείμενο σε μια σχεσιακή οντολογία μιας τάξης των πραγμάτων (Crossley 1995:46) που περιλαμβάνει τόσο αισθήσεις, όσο και νόημα. Με αυτή τη λογική το σώμα μάς παρέχει τη δυνατότητα να είμαστε εντός κόσμου και να αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα και τον κόσμο μέσα από την οπτική γωνία που μας παρέχει το σώμα (Οικονόμου 2005:182).

Με τη φαινομενολογική έμφαση του «είναι εντός κόσμου» η σχέση του ενσώματου υποκειμένου με το περιβάλλον είναι πρωταρχική και ορίζουσα των δύο μερών. Δεν νοείται αυτόνομο υποκείμενο που να μην βρίσκεται σε σχέση με έναν κόσμο όπως και δεν νοείται κόσμος δίχως υποκείμενα. Το ένα υπάρχει για και επειδή υπάρχει το άλλο. Αυτή η θεωρητική σύλληψη εδραιώνεται και από την τοποθέτηση της συνείδησης εντός κόσμου με εξέχουσα ιδιότητα να είναι αποβλεπτική. Ο όρος σημαίνει ότι στρέφεται πάντα «εκτός», προς αντικείμενα που εμφανίζονται σ αυτή και υποδηλώνει μια σχεσιακή οντολογία. Κεντρικό σ' αυτό το σημείο αποτελεί το γεγονός ότι το σώμα που εμπεριέχει τη συνείδηση προσλαμβάνει, αντιλαμβάνεται και βιώνει τον κόσμο όπως και αποτελεί το μέσο, με το οποίο υπάρχουμε εντός κόσμου (Μακρυνιώτη 2004:18). Το υποκείμενο δεν αντιλαμβάνεται ή γνωρίζει μόνο ορθολογικά μέσω της συνείδησης, αλλά και σωματικά μέσω των αισθήσεων. Η αντίληψη υποσκάπτει την κυρίαρχη καρτεσιανή επιστημολογία υπερβαίνοντάς την και στρέφει το

ενδιαφέρον στις διαδικασίες κοινωνικής ρύθμισης των αισθήσεων (Μακρυγιάννη, 2001:33). Το σώμα ή το ενσώματο υποκείμενο προσλαμβάνεται ως βιοκοινωνική οντότητα που προσανατολίζεται στον κόσμο με βάση τόσο πρακτικές ανάγκες και στόχους, όσο και με προθετικότητα (Οικονόμου 2005:182).

Το σώμα παρουσιάζεται τόσο ως αντικείμενο καθώς γίνεται αντιληπτό (sensible), όσο και ως υποκείμενο, καθώς αυτό είναι που αντιλαμβάνεται μέσω των αισθήσεων (sentient) γεγονός που φανερώνει και την αμφισημία του ενσώματος υποκειμένου. Το σώμα, ως κοινωνικά ενημερωμένο σώμα, αντιλαμβάνεται και απαρτίζει τον εαυτό του, εφαρμόζοντας πολιτισμικά κεκτημένες έξεις ή σχήματα. Η αντίληψη δηλαδή δεν είναι μια παθητική διαδικασία, αλλά περιλαμβάνει μια ενεργητικότητα, καθώς η δυνατότητα της αυτενέργειας εντοπίζεται στο ίδιο το σώμα. Οι δύο αυτές διαστάσεις του σώματος ενοποιούνται στη «σάρκα» (Crossley, 1995:47). Η συμπεριφορά επομένως γίνεται αντιληπτή ως σημαίνουσα, ως εμπεριέχουσα νόημα. Στη συμπεριφορά, η σωματοποίηση και η συνείδηση αποτελούν δύο διαστάσεις της ίδιας δομής.

Η επιστημολογική και οντολογική πρόταση του Merleau-Ponty και η υπέρβαση των δυϊσμών που αυτή προσφέρει στη φιλοσοφία κρίνεται για την καταλληλότητά της στη μεταφορά της στην κοινωνιολογία. Οι Howes και Inglis (2001) υποστηρίζουν ότι μια τέτοια μεταφορά διατρέχει κινδύνους, καθώς αφορά σε διαφορετικά επίπεδα. Κατά τη μεταφορά εννοιών από το ένα πεδίο στο άλλο προκύπτουν βασικά προβλήματα. Για παράδειγμα, στην κοινωνιολογία ο φιλοσοφικός δυϊσμός μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, τον οποίο λύνει ο Merleau-Ponty, μεταφράζεται στον δυϊσμό μεταξύ δράσης-δομής. Όμως, η κοινωνιολογία ασχολείται με την κοινωνική δράση και την κοινωνική δομή, ενώ στη φιλοσοφία η έννοια του υποκειμένου-αντικειμένου είναι πιο αφηρημένοι και γενικοί όροι. Η φαινομενολογία λοιπόν κρίνεται ανεπαρκής στην προσέγγισή της σχετικά με τον πυρήνα της κοινωνιολογικής προβληματικής σχετικά με την επίδραση της κοινωνικής δομής πάνω στο άτομο. Μπορεί φιλοσοφικά να λύνεται ο δυϊσμός αλλά κοινωνιολογικά δεν έχουμε παρά γενικές και αφηρημένες προτάσεις στη σχέση δομής-υποκειμένου, καθώς δεν έχουμε ικανοποιητικές αναλύσεις σχετικά με τις εξουσιαστικές σχέσεις και την επίδρασή τους στη διαμόρφωση ενσώματης υποκειμενικότητας (Howson and Inglis 2001:306-308). Θεωρούν μάλιστα ότι όσες κοινωνιολογικές αναλύσεις εμφορούνται από τη φαινομενολογία και προσπαθούν να εντάξουν στην ανάλυσή τους τις κοινωνικές δομές και την εξουσία, καταλήγουν αναπόφευκτα στο να δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στις δεύτερες. Προτείνουν γι' αυτό τον λόγο οι κοινωνιολόγοι που θέλουν να εντάξουν μια μερλοποντιανή ανάλυση να σκεφτούν την έξοδό τους απ' το

κοινωνιολογικό πεδίο προς τις πολιτισμικές σπουδές λόγω ακριβώς των ασυμβίβαστων επιστημολογικών παραδοχών.

Σε αυτό το σημείο συγκλίνουν οι θέσεις τόσο του Turner όσο και του Shilling, του Levin και της Grosz που διατείνονται ότι μια φαινομενολογική και μια μεταδομιστική προσέγγιση είναι ασυμβίβαστες προς μια ενοποίηση και ο ερευνητής θα πρέπει να επιλέξει ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις. Ωστόσο ο Crossley (2001) διαφωνεί και προτείνει ακριβώς μια σύνθεση των δυο θεωρητικών οικοδομημάτων, καθώς είναι συμπληρωματικά και το ένα ενημερώνει το άλλο. Επιπλέον, ο Crossley (1996:114), έχει υποστηρίξει πως η «βιωμένη» προσέγγιση (lived approach) του Merleau-Ponty με την προσέγγιση της «εγγραφής» (inscription approach) του Foucault έχουν κοινό έδαφος, είναι συμβατές και συμπληρωματικές και μπορούν να οδηγήσουν σε γόνιμο διάλογο. Και οι δύο θεωρητικοί προσλαμβάνουν το σώμα ως κοινωνικά ενημερωμένο (αν και με διαφορετικό τρόπο) ανοιχτό και βασιζόμενο σε συνήθειες ενώ εντοπίζουν μια αμέλεια των κλασικών προσεγγίσεων να ασχοληθούν ενεργά με το σώμα για την οποία προτείνουν και ο καθένας τη δική του θεώρηση.

Σ' αυτό το σημείο η προβληματική σχετικά με την αξιοποίηση της φαινομενολογικής προσέγγισης του Merleau-Ponty δεν αφορά μόνο τις δυσκολίες μεταφοράς φιλοσοφικών εννοιών στην κοινωνιολογία, αλλά και σε έναν ακόμη λόγο. Ο Merleau Ponty τείνει να παρακάμπτεται σήμερα, καθώς η προσέγγισή του αντιτίθεται στην κυριαρχία της γλωσσικής στροφής που αντιλαμβάνεται ότι δεν υπάρχει τίποτα το ανθρώπινο εκτός γλώσσας. Αντιθέτως, ισχυρίζεται πως υπάρχει μια προγλωσσική και προαντικειμενική (preobjective) πρωταρχική σύνδεση με τον κόσμο που αφορά το σώμα και την αλληλεπίδρασή του εντός κόσμου (Gendlin 1992:341-342).

Drew Leders

Ο Drew Leders (1990) επισημαίνει ένα παράδοξο του σώματος. Το σώμα διαμεσολαβεί το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και είναι πανταχού παρόν σε όλες τις διαστάσεις και όψεις του κοινωνικού. Ενώ λοιπόν είναι πανταχού παρόν και ορίζει το «είναι στον κόσμο», την ίδια στιγμή βρίσκεται σε απουσία. Το σώμα βρίσκεται πάντα εκεί και ακριβώς γι' αυτό το λόγο συχνά περνάει απαρατήρητο. Όντας η βάση κάθε αντιληπτικής διαδικασίας και ο πυρήνας όλων των συνειδησιακών ενεργημάτων (αποβλεπτική συνείδηση), οι άνθρωποι σπάνια θεματοποιούν το ίδιο τους το σώμα και σπάνια αυτό γίνεται αντικείμενο προσοχής.

Ο Leders αντλεί από τη φαινομενολογική παράδοση, και ιδιαίτερα από τον Merleau Ponty, με σκοπό να φέρει στο φως τις συνθήκες κάτω από τις οποίες το σώμα εμφανίζεται στη συνείδηση. Αναλύει, πως σε συνθήκες πόνου, ασθένειας ή δυσλειτουργίας, το «absent body» γίνεται παρόν. Για παράδειγμα, στην καθημερινή ζωή κανείς δεν παρατηρεί τον αυχένα του, τον μυϊκό του συντονισμό των μερών του προκειμένου να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις του βλέμματος, της κίνησης και όλων των λειτουργιών τους. Σε περίπτωση όμως μιας ψύξης ή ενός τραβήγματος ή κάποιου είδους «δυσλειτουργία» που δυσκολεύει το άτομο στην απρόσκοπτη συμμετοχή του στον κόσμο, τότε ο αυχένας από την απουσία (που φανερώνει το αβίαστο) γίνεται ενεργό παρόν και αντικείμενο συνείδησης.

Ο Leders θεωρεί πως η Δυτική σκέψη, επηρεασμένη από τον Πλάτωνα (έμφαση στην ψυχή) και τον Καρτέσιο ($res\ extensa \neq res\ cogitans$) οδηγείται σε μία συνεχή αποσωματοποίηση (decorporealization). Μέσω τεχνολογικών και διαφόρων μορφών κοινωνικής οργάνωσης το σώμα όλο και περισσότερο «αποκόπτεται» από την κοινωνική ζωή. Βλέπει την hatha yoga, τη γυμναστική και άλλες σωματικές θεραπείες ως προσπάθεια αντίδρασης και επαναφοράς του σώματος στη σκηνή.

Thomas Csordas

Ο Csordas (1994:4) υποστηρίζει πως αν το σώμα γνωρίζει ιστορικά μια ριζική και μεταμορφωτική αλλαγή σε σχέση με το παρελθόν, υπάρχει μια «μεθοδολογική ευκαιρία» να επαναπροσδιορίσουμε τις θεωρίες για την κουλτούρα, τον εαυτό και την εμπειρία βάζοντας το σώμα στο κέντρο της ανάλυσης. Ένα τέτοιο βήμα έρχεται σε μια χρονική στιγμή αμφισβήτησης της ηγεμονίας της «αναπαράστασης» ως επιστημολογικής τροπικότητας, η οποία συμπληρώνεται από τη φαινομενολογική έννοια του «είναι-στον-κόσμο». Όπως υπάρχει

η διάκριση ανάμεσα στο «κείμενο» και την «κειμενικότητα», ο Csordas (1994:12) προτείνει μια ανάλογη διάκριση ανάμεσα στο «σώμα» ως βιολογική οντότητα και τη «σωματοποίηση» ως ένα ακαθόριστο πεδίο ορισμένο από την αντιληπτική εμπειρία και το είναι στον κόσμο. Η σωματοποίηση με αυτό το νοηματικό περιεχόμενο δεν έρχεται να αντικαταστήσει την κειμενικότητα, αλλά να της προσφέρει ένα διαλεκτικό παρτενέρ, καθώς η πρώτη έννοια έρχεται από τη σημειωτική και η δεύτερη από τη φαινομενολογία. Εφόσον το παράδειγμα της σωματοποίησης (embodiment paradigm) είναι στα αρχικά στάδια διαμόρφωσής του, υπάρχει ποικιλία ορισμών και χρήσεων της έννοιας της σωματοποίησης. Υπάρχει ένα πλέγμα αντιθετικών εννοιών που διαπραγματεύονται οι ερευνητές, όπως «προαντικειμενικό/αντικειμενοποιημένο», «αναπαράσταση/είναι-στον-κόσμο», «γλώσσα/εμπειρία», «κειμενικότητα/σωματοποίηση» για μια σύγχρονη και κριτική θεωρητικοποίηση της κουλτούρας και του εαυτού και φαίνεται να έχουν ένα κοινό έδαφος που δεν είναι απαραίτητα αντιτιθέμενο και ασυμβίβαστο (Csordas, 1994:20).

Ο Csordas (1990:7-8) προτείνει τη σωματοποίηση ως παράδειγμα (με την έννοια συνεκτικής μεθοδολογικής προοπτικής) της ανθρωπολογίας. Προσλαμβάνει το σώμα όχι ως αντικείμενο αλλά ως υποκείμενο και το νοηματοδοτεί ως «υπαρξιακή βάση της κουλτούρας» (existential ground of culture). Σκιαγραφώντας το παράδειγμα αυτό αντλεί από τον Merleau-Ponty τη σωματοποίηση, όπως την αναλύει σε σχέση με την αντίληψη και από τον Bourdieu που τοποθετεί τη σωματοποίηση στην έννοια της πρακτικής. Και οι δύο θεωρητικοί εντοπίζουν έναν δυϊσμό (ο πρώτος σε επίπεδο υποκειμένου και αντικειμένου και ο δεύτερος σε επίπεδο δομής και πρακτικής) που προσπαθούν να υπερβούν μεθοδολογικά με την έννοια της σωματοποίησης. Ο Csordas (1990:8-12) διαμορφώνει ένα μη δυϊστικό παράδειγμα της σωματοποίησης αντλώντας την έννοια του προαντικειμενικού (preobjective) και την έννοια της έξης (habitus).

B. Το πεδίο των σπουδών στην αναπηρία

Το κεφάλαιο αυτό ξεκινά με την παρουσίαση του κοινωνικού μοντέλου της αναπηρίας, το οποίο αντικατέστησε τη βιοϊατρική πρόσληψη του ανάπηρου σώματος. Παρουσιάζονται οι βασικές θέσεις του κοινωνικού μοντέλου και οι διαφορές του με το ιατρικό, αλλά και τα αποτελέσματα που έφερε στις ζωές των ανάπηρων ατόμων. Στη συνέχεια, αναλύονται τα βασικά σημεία κριτικής του, που άλλοτε στοχεύουν είτε στην υπέρβαση είτε στην ενημέρωσή του με βάση τις σύγχρονες θεωρητικές ιδέες. Στη συνέχεια βλέπουμε το πως διαχειρίζεται και απαντά στις κριτικές ο ιδρυτής του κοινωνικού μοντέλου, ο Oliver. Τέλος, παρουσιάζεται μια κοινωνιολογική κριτική στο κοινωνικό μοντέλο, η οποία μπορεί να συμβάλλει στη γεφύρωση των δύο πεδίων.

Αν από την κοινωνιολογία του σώματος νοούμε το υποκείμενο ως ενσώματο, τί μπορούμε να δούμε από το πεδίο σπουδών στην αναπηρία; Από τις αναπηρικές σπουδές παίρνουμε χρήσιμες έννοιες και τρόπους σκέψης σχετικά με το ανάπηρο σώμα. Τί σημαίνει τελικά η αναπηρία; Εδράζεται στο σώμα με βλάβη ή σε κοινωνικές συνθήκες καταπίεσης και αποκλεισμού; Ποιο είναι το ανάπηρο σώμα; Υπάρχει οντολογική διαφορά ανάμεσα στην αρτιμέλεια και την αναπηρία;

Το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας

Από τη δεκαετία του 1960 και μετά στο γενικότερο κλίμα κοινωνικών αγώνων που στόχο είχαν τη βελτίωση των συνθηκών ζωής κοινωνικών ομάδων που καταπιέζονται, παρατηρείται και στο αναπηρικό κίνημα έντονη πολιτική κινητικότητα. Σημείο σταθμός αποτελεί στην Αγγλία η Ένωση κατά της Διάκρισης των ατόμων με Κινητικές Βλάβες (Union of Physically Impaired Against Segregation) και η δημοσίευση του έργου τους «Οι θεμελιώδεις αρχές της αναπηρίας» (The Fundamental Principles of Disability) (Albrecht et al 2019:10). Το έργο αυτό αποτελεί σταθμό, καθώς αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία αναδύεται το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας. Με βασική θέση ότι είναι η κοινωνία που καθιστά ανάπηρα (disables) τα άτομα με βάση τις φυσικές βλάβες τους, αλλάζει εντελώς η πρόσληψη της αναπηρίας και ορίζεται ως κοινωνική καταπίεση (Shakespeare & Watson 2001:10). Μέχρι πρότινος ο κοινωνικός αποκλεισμός και η καταπίεση των ατόμων με αναπηρία θεωρούνταν ότι οφείλεται στο επίπεδο του σώματος. Ο λόγος δηλαδή για τη δυσμενή κοινωνική θέση που βρίσκονται τα άτομα αυτά είναι η φυσική βλάβη. Με τη διατύπωση όμως που προαναφέρθηκε, το σώμα παύει να αποτελεί

το κύριο αίτιο της διάκρισης και ανοίγεται η δυνατότητα να φανεί ότι η πραγματική αιτία είναι η κοινωνία, η οποία θέτει εμπόδια στα ανάπηρα άτομα. Πραγματοποιείται δηλαδή η διάκριση ανάμεσα στη (φυσική) βλάβη και την αναπηρία, όπου η πρώτη εδράζεται στο σώμα, ενώ η δεύτερη αποτελεί κοινωνικό έργο.

Αυτή η γόνιμη επανανοηματοδότηση και η αλλαγή της «πηγής του προβλήματος» που πρότεινε το κοινωνικό μοντέλο είχε δύο σημαντικά αποτελέσματα (Shakespeare & Watson 2001:10-11): Καταρχάς, άνοιξε τον δρόμο προς την πολιτικοποίηση της αναπηρίας. Αναγνωρίστηκε δηλαδή ότι η αναπηρία δεν αποτελεί ιδιωτική και ατομική υπόθεση, αλλά είναι ζήτημα πρωτίστως πολιτικό, καθώς τα ανάπηρα άτομα βιώνουν διακρίσεις, κοινωνικό αποκλεισμό, καταπίεση και δεν χαίρουν των ίδιων προνομίων σε σχέση με άλλες κοινωνικές ομάδες. Στο ευρύτερο κλίμα διεκδικήσεων πολιτικών δικαιωμάτων από διάφορες καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες, το αναπηρικό κίνημα ακολουθεί το φεμινιστικό κύμα -που έχει ήδη συμβάλει στην αποφυσικοποίηση μορφών διάκρισης και καταπίεσης- δείχνοντας ότι κατηγορίες που προσλαμβάνονται ως «φυσικές» αποτελούν προϊόντα εξουσιαστικών λόγων και σχέσεων (Shakespeare 2008:237). Προσλαμβάνοντας την αναπηρία ως μια κοινωνική κατασκευή που παράγει κοινωνική καταπίεση, διαμορφώνεται ένα πλαίσιο πολιτικής στρατηγικής που αποσκοπεί στην κοινωνική αλλαγή κυρίως μέσω απομάκρυνσης εμποδίων. Ο στόχος επαναπροσδιορίζεται πλέον ώστε να αναδειχθούν και να αλλάξουν τα εμπόδια που βάζει η κοινωνία στα άτομα με σωματικές βλάβες και τα καθιστά ανάπηρα.

Επιπλέον, η αναγνώριση της αναπηρίας ως κοινωνικής συνθήκης και η αποταύτισή της από το ατομικό σώμα, επέδρασε καθοριστικά για τα ίδια τα ανάπηρα άτομα. Λειτουργήσε ως βάση για τη δημιουργία ενός «εμείς», μιας συλλογικής συνείδησης, μιας ενδυνάμωσης και ενός τρόπου συσπείρωσης, οργάνωσης και κινητοποίησης. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Oliver (2004:10):

Το κοινωνικό μοντέλο ήταν ένας τρόπος να μας βάλει όλους να σκεφτούμε για τα πράγματα που είχαμε κοινά, και τα εμπόδια που όλοι αντιμετωπίζαμε [...] έγινε ένας τρόπος με τον οποίον συνδέθηκαν όλα αυτά τα είδη των εμπειριών και έδωσε τη δυνατότητα στο Κίνημα να αναπτύξει μια συλλογική συνείδηση που του επέτρεψε να επεκταθεί με γρήγορο ρυθμό τη δεκαετία του 1980.

Το κοινωνικό μοντέλο επέδρασε σημαντικά στο να τονωθεί η αυτοεκτίμηση των ανάπηρων ατόμων, να γίνουν προσπάθειες αποστιγματισμού και απενχοποίησης και διεκδίκησης πολιτικών δικαιωμάτων.

¹⁰ Δεν υπάρχει σελιδοποίηση στο κείμενο.

Στο κοινωνικό μοντέλο που φωτίζεται η σχεσιακότητα της αναπηρίας -καθώς από ατομική ιδιότητα γίνεται αντιληπτή ως κοινωνική σχέση- διαμορφώνεται και μια νέα γλώσσα που ανιχνεύει και αναδεικνύει την πραγματική πηγή του προβλήματος. Δεδομένου ότι η γλώσσα δεν αναπαριστά απλώς την πραγματικότητα, αλλά την κατασκευάζει, αρχίζει να διαμορφώνεται ένας νέος τρόπος αντίληψης που συνδέεται και με την ανάδυση ενός νέου τρόπου γλωσσικής αποτύπωσης-κατασκευής του φαινομένου. Για παράδειγμα, ο Oliver (1992:104) παρατηρεί ότι, σε έρευνα που έγινε από τη Βρετανική κυβέρνηση το 1986 για την αναπηρία, ο τρόπος με τον οποίο τέθηκαν οι ερωτήσεις τοποθετούσαν το «πρόβλημα» της αναπηρίας στο ίδιο το άτομο. Μερικές ερωτήσεις που αναφέρονται:

«Μπορείς να μου πεις ποιο είναι το πρόβλημά σου;», «Το πρόβλημα υγείας σου/αναπηρία σου το κάνει δύσκολο για σένα να ταξιδεύεις με το τρένο;», «Έχεις κάποιο σημάδι, ατέλεια ή παραμόρφωση που περιορίζει τις καθημερινές σου δραστηριότητες;»

Ο τρόπος εκφοράς των ερωτήσεων προσιδιάζει στη γλώσσα του ιατρικού μοντέλου που εκφράζει και επικυρώνει την αντίληψη της αναπηρίας ως ατομικής ιδιότητας, συμβάλλοντας έτσι στην καταπίεση της αναπηρικής κοινότητας. Ο Oliver, προκειμένου να διορθώσει την αλλοτριωτική μορφή της ερευνητικής διαδικασίας, αντιπροτείνει -σε συμφωνία με τις παραδοχές του κοινωνικού μοντέλου γλώσσα- τις ίδιες ερωτήσεις με την εξής μορφή:

«Μπορείς να μου πεις ποιο είναι το πρόβλημα της κοινωνίας;», «Τα ελλιπώς σχεδιασμένα λεωφορεία δυσκολεύουν κάποιον με το δικό σου πρόβλημα υγείας/αναπηρία να τα χρησιμοποιήσει;», «Οι αντιδράσεις των άλλων ανθρώπων απέναντι σε κάποιο σημάδι, ατέλεια ή παραμόρφωση σε περιορίζουν στις καθημερινές σου δραστηριότητες;»

Εν κατακλείδι, η πρόταση του κοινωνικού μοντέλου συνέβαλε και στην αλλαγή της εστίασης για τους κατάλληλους τρόπους και μέτρα για τη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης ανάπηρων ατόμων. Η αλλαγή εστίασης στα μέσα και το είδος των πολιτικών αποτυπώνει και την υπέρβαση του ιατρικού μοντέλου στην πράξη. Περνάμε από την έμφαση στη θεραπεία στην αναγκαιότητα πολιτικής διαχείρισης, αρχιτεκτονικών σχεδίων συμπερίληψης, κοινωνικών αγώνων και διεκδικήσεων. Επιπλέον, αναδύεται μια σειρά από έννοιες πολύ σημαντικές που ανιχνεύουν τρόπους αναπηροποίησης. Για παράδειγμα, η ανάδειξη και η έμφαση στην αρχιτεκτονική είναι ένας παράγοντας καθοριστικής σημασίας. Η αναπηρία γίνεται πλέον αντιληπτή ως σχέση του ατόμου με το περιβάλλον και αφορά στην ομαλή ή όχι αλληλεπίδραση των δύο αυτών μερών. Αναγνωρίζεται δηλαδή ότι ο κοινωνικός χώρος δομείται στη βάση συγκεκριμένων αξιών, όπως της ικανότητας που αποκλείει κοινωνικές ομάδες που δεν συμπίπτουν με τα εν λόγω κριτήρια και οδηγεί στον εκτοπισμό τους από τη συμμετοχή στο δημόσιο χώρο.

Κριτικές του κοινωνικού μοντέλου

Το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας αναμφίβολα αποτέλεσε ένα πολύ σημαντικό βήμα για την εξέλιξη του αναπηρικού κινήματος. Αποτελεί σημείο τομής, καθώς συνέβαλε στην ανανέωση της κοινωνικής και επιστημονικής πρόσληψης της αναπηρίας. Ταυτόχρονα, ενοποίησε τα ανάπηρα άτομα, ωθώντας τα στην πολιτική κινητοποίηση, με αποτέλεσμα να ακουστεί μια φωνή που παραδοσιακά αγνοούνταν. Ωστόσο, από την πρώτη κιόλας στιγμή της εμφάνισής του, αρχίζουν και οι κριτικές του μοντέλου. Κάποιες, όπως θα δούμε στη συνέχεια φαίνονται γόνιμες και εποικοδομητικές που προβληματοποιούν εύστοχα συγκεκριμένα βασικά σημεία του θεωρητικού οικοδομήματος. Από την άλλη, δεν λείπουν και κριτικές που ερείδονται σε συγκεκριμένα συμφέροντα, εφόσον η αλλαγή εστίασης που προτείνει το κοινωνικό μοντέλο υποσκάπτει συμφέροντα ομάδων που συνδέονται με άλλες προσλήψεις της αναπηρίας Oliver (2004). Γενικότερα, οι κριτικές άλλοτε στοχεύουν στη διόρθωση και ανάπτυξη του κοινωνικού μοντέλου, μέσω ενσωμάτωσης των ιδεών στο υπάρχον παράδειγμα και άλλοτε στοχεύουν στη ρήξη και εγκατάλειψη του, καθώς κρίνεται ότι πλέον δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από αυτά που λύνει. Τα κύρια σημεία κριτικής αφορούν α) τη βλάβη καθ' εαυτή, β) τη διάκριση ανάμεσα στη βλάβη και την αναπηρία (παραμελείται η βλάβη και ο πόνος, αναπαράγεται ένας δυϊσμός;), γ) την αναπηρική ταυτότητα (κατά πόσο είναι ομοιογενής κατηγορία;).

α) Σχετικά με την ίδια τη βλάβη, η συζήτηση τόσο εντός του αναπηρικού κινήματος, όσο και εντός του ακαδημαϊκού χώρου, έχει αναδείξει πως το κοινωνικό μοντέλο την αποφεύγει και την παραμελεί. Δίνοντας έμφαση στη κοινωνική κατασκευή της αναπηρίας και στην απομάκρυνση των περιβαλλοντικών και κοινωνικών εμποδίων που δυσχεραίνουν και καθιστούν ανάπηρα τα άτομα, το ζήτημα της βλάβης τίθεται στο περιθώριο. Έτσι, οι εμπειρίες ατόμων σχετικά με τις βλάβες τους αποσιωπώνται και αποφεύγονται, καθώς δεν είναι αυτές που δημιουργούν την κατάσταση της αναπηρίας. Στο συγκεκριμένο ζήτημα έχει ασκηθεί έντονη κριτική από ανάπηρες φεμινίστριες που επιμένουν να εστιάσουμε στην ίδια τη βλάβη, καθώς υπάρχει ο κίνδυνος να εξαϋλωθούν τα σώματα και να παραγκωνιστεί μια πολύ σημαντική διάσταση της κατάστασης της αναπηρίας. Ο Shakespeare (2008:237-238) αναφέρει για παράδειγμα την Janny Morris (1991) η οποία αναγνωρίζει ότι οι περιβαλλοντικές ρυθμίσεις και οι κοινωνικές στάσεις αναπηροποιούν τα άτομα με βλάβες, αλλά η διάσταση του πόνου, των σωματικών περιορισμών και ο φόβος του θανάτου, δεν μπορούν να αναχθούν σε αναπηροποιητικούς κοινωνικούς παράγοντες. Στο ίδιο κλίμα, η Liz Crow (1996) κατηγορεί ότι

το κοινωνικό μοντέλο αδυνατεί να συμπεριλάβει το βίωμα του πόνου και των περιορισμών που πηγάζουν από τη βλάβη. Προτείνει λοιπόν να αναγνωριστεί και να δοθεί έμφαση στη διάσταση της βλάβης. Παρόμοια, η Sally French (1993) υποστηρίζει πως διάφορα προβλήματα που αντιμετωπίζουν τα ανάπηρα άτομα δεν είναι δυνατό να λυθούν με κοινωνικές αλλαγές, καθώς η πραγματικότητα της βλάβης επιμένει να «είναι εκεί» και να δημιουργεί προβλήματα στις καθημερινές αλληλεπιδράσεις. Η Carol Thomas (1999) δημιουργεί ένα μοντέλο ανάλυσης, στο οποίο η προσωπική εμπειρία και οι συναισθηματικές επιπτώσεις της βλάβης ακούγονται και δεν παρακάμπτονται.

Οι φεμινιστικές αυτές κριτικές αποτελούν παραδείγματα όπου η ανάλυση δεν αποβλέπει στην υπέρβαση του κοινωνικού μοντέλου, αλλά στη συμπλήρωση και ανανέωσή του, μέσα από τις εμπειρίες ανάπηρων ατόμων. Αναδεικνύουν δηλαδή ότι η αναπηρία είναι μια σύνθετη κατάσταση, στην οποία τα άτομα βιώνουν τόσο εξωτερικούς περιορισμούς που προκύπτουν από την κοινωνική οργάνωση, όσο και εσωτερικούς που πηγάζουν από την ίδια τη βλάβη. Το σώμα (με τις βλάβες του) στην περίπτωση της αναπηρίας -και σε αντίθεση με άλλα κοινωνικά κινήματα που καταγγέλλουν την καταπίεση- αποτελεί έναν βιολογικό παράγοντα μειονεξίας και πηγή προβλημάτων καθ' εαυτό και δεν εξαντλείται στο επίπεδο κοινωνικών σχέσεων και συσχετισμών του σώματος με προκατειλημμένες κοινωνικές αντιλήψεις. Αν το κοινωνικό μοντέλο δεν λάβει σοβαρά υπόψη του τη βλάβη, τότε κινδυνεύει να παραμελήσει τη συνθετότητα της αναπηρίας και τη διαφορά της σε σχέση με τον σεξισμό, την ομοφοβία και τον ρατσισμό (Shakespeare 2008:239).

Η αναγνώριση της αναγκαιότητας να συμπεριληφθεί η παράμετρος της βλάβης ως κεντρικής στις ζωές των ανάπηρων ατόμων από το κοινωνικό μοντέλο για την εξήγηση της καταπίεσης, οδηγεί τη συζήτηση στην αναγνώριση της διαφοράς. Διαφορετικές βλάβες έχουν διαφορετικές συνέπειες τόσο σε ατομικό, όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Το κοινωνικό μοντέλο οφείλει να λάβει αυτή την παράμετρο σοβαρά υπόψη. Σ' αυτό το σημείο εγείρονται ερωτήματα σχετικά με τις παρεμβάσεις και θεραπείες που μπορούν να γίνουν για τις διάφορες βλάβες, αλλά και για ζητήματα πρόληψης, ακόμα και σε επίπεδο γενετικής. Οι διάφορες θεραπείες κατακρίνονται εντός του κόλπου του κοινωνικού μοντέλου αλλά από την άλλη μεριά υπάρχει η συζήτηση για το κατά πόσο μπορούν να συνυπάρξουν με τον κύριο στόχο της κοινωνικής αναδιοργάνωσης (Shakespeare & Watson 2001:14-17).

β) Όπως είδαμε, το κοινωνικό μοντέλο κατάφερε να αντισταθεί στις ατομοκεντρικές και βιολογικοϊατρικές προσλήψεις της αναπηρίας. Αυτό το βήμα κατέστη δυνατό με την κεντρική διάκριση ανάμεσα στη βλάβη και την αναπηρία. Σύμφωνα με την οπτική αυτή, η βλάβη αποτελεί ένα γεγονός που απασχολεί τους γιατρούς και δεν σχετίζεται άμεσα με την

αναπηρία που αποτελεί προϊόν κοινωνικών διευθετήσεων και δημιουργεί την καταπίεση και τον κοινωνικό αποκλεισμό. Η πρόσληψή τους ως αντιθετικών πόλων επικυρώνουν τη διαφορά ανάμεσα στη βιολογία και την κοινωνία ως δύο διαφορετικές οντολογικές συνθήκες. Παρότι φαίνεται η υιοθέτηση αυτού του δυϊσμού να αποτέλεσε βάση για την ανάπτυξη του κοινωνικού μοντέλου και της αδιαμφισβήτητης σημασίας που αυτό προσέφερε, γνωρίζουμε πλέον ότι τέτοιου είδους δυϊστικά σχήματα είναι προβληματικά. Το φεμινιστικό κύμα ξεκίνησε και αυτό διακρίνοντας ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο, κάνοντας ένα μεγάλο βήμα, καθώς έδειξε πως η βιολογική διαφορά δεν μπορεί να είναι η οντολογική βάση για την εξήγηση της διαφοράς των δύο φύλων. Σύντομα όμως κινήθηκε πέρα από τη δυαδική πρόσληψη της έμφυλης διαφοράς, καθώς κρίθηκε ότι είναι προβληματική και αναπαράγει εξουσιαστικούς τρόπους σκέψης με υλικές συνέπειες, προτάσσοντας ότι το βιολογικό είναι ήδη κοινωνικό (Butler 2009). Μια τέτοια κίνηση υπέρβασης προσδοκάται και από το αναπηρικό κίνημα. Η διάκριση ανάμεσα στη βλάβη ως βιολογική πραγματικότητα και την αναπηρία ως κοινωνική, προϋποθέτει τη βλάβη ως μια προκοινωνική κατηγορία που υπάρχει πριν και έξω από τους λόγους που την παράγουν. Το κοινωνικό μοντέλο λειτουργεί εντός ενός νεωτερικού προτάγματος και έχει έρθει η ώρα να «εκσυγχρονιστεί», ακολουθώντας τις χρήσιμες παρατηρήσεις από τις γόνιμες κριτικές του μεταδομισμού και του μεταμοντέρνου. Η αναπηρία είναι ένα σύνθετο, ενδεχομενικό και πολύπλευρο φαινόμενο που εντοπίζεται στη διασταύρωση βιολογικού και κοινωνικού και οφείλει να συμπεριλάβει τόσο τις σωματικές, όσο και τις κοινωνικές διαστάσεις που συνθέτουν το φαινόμενο της αναπηρίας, σ' ένα κοινό έδαφος ανάμεσα στο ιατρικό και το κοινωνικό μοντέλο (Shakespeare & Watson 2001:19-20).

γ) Το ζήτημα σχετικά με την ύπαρξη ή μη της «αναπηρικής ταυτότητας», υπό την επίδραση της μεταδομιστικής και μεταμοντέρνας κριτικής, αρχίζει να προβληματοποιείται. Όπως στο τρίτο κύμα του φεμινισμού, η ομοιογενής κατηγορία «γυναίκα» άρχισε να υποσκάπτεται με την αναγνώριση των διαφορών, έτσι και στο αναπηρικό κίνημα αρχίζει μια παρόμοια πορεία προς τη διαθεματικότητα και την αναγνώριση της διαφοράς. Καταρχάς, πολλά ανάπηρα άτομα δεν αισθάνονται ταύτιση με την αναπηρική κοινότητα και αρνούνται να ενταχθούν και να προσδιοριστούν μέσω μιας τέτοιας ταυτότητας. Αυτό πολλές φορές αντιμετωπίζεται από την επιστημονική κοινότητα ως εσωτερικευμένο στίγμα ή ως ψευδής συνείδηση (Shakespeare & Watson 2001:20). Επιπλέον, υπάρχει το ζήτημα των πολλαπλών ταυτοτήτων, το οποίο θολώνει τα αυστηρά όρια της ταυτότητας και αναγνωρίζει ότι στα πλαίσια της διαθεματικής μορφοποίησης των υποκειμένων, κάποιες κοινωνικές κατηγορίες και αναλόγως με το πλαίσιο, μπορεί να βιώνονται ως πιο σημαντικές από άλλες. Για παράδειγμα, έχει φανεί ότι κάποιοι ομοφυλόφιλοι ανάπηροι άντρες δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στη

σεξουαλική τους ταυτότητα απ' ότι στην αναπηρική (Shakespeare & Watson 2001:21). Το αναπηρικό κίνημα, αξιοποιώντας τη γόνιμη αυτή κριτική που επιτίθεται στην ομοιογενή και ουσιώδη ταυτότητα, αρχίζει να προσφέρει χώρο για διαθεματικές αναλύσεις που αναγνωρίζουν ότι διαφορετικά συστήματα καταπίεσης λειτουργούν συνδυαστικά και παράγουν καταπίεση, η οποία δεν λειτουργεί με μια προσθετική λογική (Shakespeare 1996).

Επίσης, όταν σκεφτόμαστε για την αναπηρική ταυτότητα, είτε μέσα από μια ιατρική-σωματική κατανόηση σύμφωνα με την οποία η αναπηρία πηγάζει από τη σωματική διαφορά, είτε μέσα από μια κονστρουκτιβιστική, όπου η αναπηρία ανάγεται σε κοινωνική ρύθμιση, σκεφτόμαστε αναγωγικά και σε όρους ουσίας. Άρα, σε αντίθεση με τις δύο αυτές προσλήψεις της αναπηρίας, μεταδομιστική οπτική εστιάζει σε μια πιο ρευστή, ενδεχομενική και αντι-θεμελιωτική/αντι-ουσιοκρατική προσέγγιση για την ταυτότητα ως αφήγηση/εξιστόρηση (Shakespeare 1996).

Στο ίδιο μήκος κύματος, επηρεασμένος από μια μεταδομιστική οπτική ο Watson (2002) πραγματοποιεί μια εμπειρική έρευνα για να διερευνήσει τον εαυτό και την ταυτότητα ατόμων με αναπηρία με βάση τις αντιλήψεις των ίδιων των ατόμων. Η έρευνα παρουσιάζει ενδιαφέροντα αποτελέσματα. Η συντριπτική πλειονότητα των συμμετεχόντων στην έρευνα δεν αυτοπροσδιορίζεται ως ανάπηρη. Αυτό έχει κριθεί από πολλούς ερευνητές ως εσωτερικευμένο στίγμα ή μέσα από μια μαρξιστική οπτική νοείται ως ψευδής συνείδηση. Κατά τον Watson (524-525) όμως αποτελεί μια προσπάθεια όχι άρνησης της διαφοράς -εφόσον είναι φανερό ότι η διαφορά γίνεται αντιληπτή- αλλά άρνηση της αξίας της διαφοράς. Οι συμμετέχοντες δεν νιώθουν διαφορετικοί λόγω της βλάβης και ούτε αυτοπροσδιορίζονται με βάση υποτιμητικές και κυρίαρχες αφηγήσεις άλλων. Αντιθέτως, διεκδικούν να έχουν τον δικό τους λόγο για την ταυτότητα και τον εαυτό τους, είτε αρνούμενοι τη βλάβη ως καταστατική συνθήκη διαμόρφωσης ταυτότητας, είτε ανακατασκευάζοντας την έννοια του «κανονικού» προκειμένου να συμπεριληφθούν σε αυτή. Από την έρευνα βλέπουμε πως η στατική και κλειστή πρόσληψη της αναπηρικής ταυτότητας αμφισβητείται από τα ίδια τα ανάπηρα άτομα, τα οποία κατασκευάζουν αφηγηματικά την ταυτότητά τους, αρνούμενα να κατηγοριοποιηθούν με βάση τις σωματικές διαφορές.

Με βάση όλες τις προαναφερθείσες κριτικές οι Shakespeare και Watson (2001:14) θεωρούν ότι έχει έρθει η ώρα να αφήσουμε πίσω το κοινωνικό μοντέλο, να το εγκαταλείψουμε και να ξεκινήσουμε από την αρχή. Θεωρούν ότι η κοινωνική πρόσληψη της αναπηρίας μέσα από το κοινωνικό μοντέλο που διαμορφώνεται το 1970, παρόλο που ήταν ένα αδιαμφισβήτητο βήμα για την εξήγηση της εμπειρίας ανάπηρων ατόμων, δεν φαίνεται να είναι χρήσιμο στον 21ο αιώνα. Χρειάζεται ένα νέο «παράδειγμα», πιο σύνθετο, που θα μπορεί να ανταποκρίνεται

στις θεωρητικές και κοινωνικές αλλαγές που λαμβάνουν χώρα στη σύγχρονη εποχή (Shakespeare and Watson 2001:22). Προτείνουν λοιπόν τη διαμόρφωση ενός παραδείγματος στη βάση μιας ενσώματης οντολογίας (embodied ontology), όπου δεν υπάρχει οντολογική διαφορά ανάμεσα στους ανάπηρους και στους μη ανάπηρους, καθώς «έχουμε όλοι βλάβη». Η βλάβη θεωρείται εγγενής συνθήκη της ανθρώπινης κατάστασης και δεν αφορά συγκεκριμένα άτομα. Με το σκεπτικό αυτό η «διαφορά» δεν παραγκωνίζεται, αλλά δεν ανάγεται σε διαφορετική ουσία με διαφορετικό οντολογικό στάτους (Shakespeare and Watson 2001:24-25). Προτείνουν το νέο παράδειγμα να περιστρέφεται γύρω από τις εξής πέντε θέσεις: 1) Η βλάβη με την αναπηρία περιγράφουν δύο πόλους σε ένα συνεχές, πρόκειται για μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό και κατ' επέκταση δεν πρέπει να τις προσλαμβάνουμε δυϊστικά. 2) Η αναπηρία δεν μπορεί να αναχθεί ούτε στη βιολογία ούτε στην κοινωνία. 3) Οι διάφορες παρεμβάσεις πρέπει να γίνονται σε διάφορα επίπεδα (σωματικό, ψυχολογικό, περιβαλλοντικό και κοινωνικό) που θα φροντίζονται παράλληλα. 4) Πρέπει να αποφευχθούν γενικεύσεις και η αναπηρία να γίνεται πάντα αντιληπτή εντός συγκεκριμένων πλαισίων. 5) Δεν μπορούμε να παίρνουμε ως δεδομένο ποιο είναι το «ανάπηρο άτομο» (Shakespeare and Watson 2001:22-23).

Σε άλλο σημείο ο Shakespeare (2008:241) έχει προτείνει πως για μια ολιστική κατανόηση της αναπηρίας ως αλληλεπίδρασης ατομικών και κοινωνικών παραγόντων μπορούμε να αξιοποιήσουμε το παράδειγμα της συμβολικής αλληλεπίδρασης, καθώς παρέχει μια εναλλακτική στο βιολογικό και κοινωνικό ντετερμινισμό (alternative to both biological and contextual essentialism). Βέβαια, παρ' ότι προτείνουν την αναγκαιότητα για μια εναλλακτική σε σχέση με το κοινωνικό μοντέλο, θεωρούν ότι «η προτεραιότητα θα πρέπει να είναι η κοινωνική αλλαγή και η αφαίρεση εμποδίων, όπως το κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας έχει προτείνει» (Shakespeare and Watson 2001:17).

Απάντηση στις κριτικές

Ο Oliver, ως ακτιβιστής και θεωρητικός που έδωσε το όνομα στο κοινωνικό μοντέλο αλλά και ακαδημαϊκή αξιοπιστία σ' αυτό, αναγνωρίζει τις κριτικές που έχουν ασκηθεί και τοποθετείται σ αυτές. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως ανέκαθεν έβλεπε το κοινωνικό μοντέλο ως ένα πρακτικό εργαλείο βελτίωσης της ζωής ανάπηρων ατόμων (Oliver 2013:2, Oliver 2004) και όχι ως ένα πλαίσιο (framework) που δύναται να εξηγήσει τα πάντα που συμβαίνουν στις ζωές των ανάπηρων. Το κοινωνικό μοντέλο έγινε όχημα για την ανάπτυξη μιας συλλογικής

αναπηρικής συνείδησης και ενδυνάμωσε το αναπηρικό κίνημα. Οι κριτικές που έχουν ασκηθεί, είτε από επαγγελματικές οργανώσεις που ένιωθαν ότι με το κοινωνικό μοντέλο κινδυνεύουν να χάσουν τον έλεγχο που ασκούν στις ζωές των ανάπηρων, είτε σε μορφή προσωπικών επιθέσεων, δεν έχουν καταφέρει να διαμορφώσουν μια πιο χρήσιμη εναλλακτική πρόταση. Η κριτική αυτή συνοδεύεται, όπως λέει ο Oliver (2013:3), από μια βαριά ευθύνη και οδηγεί τη συζήτηση είτε σε μια αναζωογόνηση του κοινωνικού μοντέλου είτε στην εγκατάλειψή του. Συγκεκριμένα, η στρατηγική που εστιάζει τόσο στη «διαφορά» όσο και στη βλάβη καθ' εαυτή έχει οδηγήσει σε μια αποπολιτικοποίηση του κοινωνικού μοντέλου και έχει αξιοποιηθεί με τρόπους που ζημιώνουν τα οφέλη και τις παροχές για τα ανάπηρα άτομα.

Κεντρική θέση, που επαναλαμβάνεται συχνά στα γραπτά του Oliver, είναι πως ενώ συνέχεια παράγεται λόγος για το κοινωνικό μοντέλο και τις κριτικές του, στην πράξη τα προτάγματα και οι ιδέες του δεν εφαρμόζονται. Αναγνωρίζεται ότι τα προβλήματα που βιώνουν τα ανάπηρα άτομα πηγάζουν έξω από αυτά, δηλαδή από την κοινωνία: έλλειψη πρόσβαση στην εκπαίδευση και στην εργασία, δυσπρόσιτα μέσα μεταφοράς, έλλειψη υποδομών, υπηρεσίες υγείας που κάνουν διακρίσεις, προβληματικές και στερεοτυπικές αναπαραστάσεις ανάπηρων στα ΜΜΕ, αρνητικές νοσηματοδοτήσεις και πρόσληψη των αναπήρων ως «άλλων». Παρ' όλη την αναγνώριση αυτή, όμως, τα μέτρα που συνήθως ακολουθούνται για την υποτιθέμενη βελτίωση της ζωής ανάπηρων ατόμων συνδέονται με βιολογικές προσλήψεις της αναπηρίας, και έτσι στοχεύουν το άτομο, ιδιωτικοποιούν και παθολογικοποιούν την αναπηρία. Απαντώντας για ακόμη μια φορά στις κριτικές ο (Oliver 2004), αρνείται ότι το κοινωνικό μοντέλο δεν λαμβάνει υπόψη του την εμπειρία και τον πόνο που προκαλείται από τη βλάβη. Ισχυρίζεται ότι συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο, καθώς ήταν ακριβώς το μοίρασμα των κοινών εμπειριών που ένωσε τα ανάπηρα άτομα και έδωσε το έναυσμα για δημιουργία μιας συλλογικής συνείδησης και ενός πλαισίου-βάσης για πολιτική διεκδίκηση. Από την άλλη πλευρά, η έμφαση στην «απουσία της βλάβης» κρίνεται από τον Oliver ως εννοιολογική παρανόηση. Το κοινωνικό μοντέλο δεν εστιάζει στην «προσωπική εμπειρία της βλάβης, αλλά στη συλλογική εμπειρία της αναπηρίας». Τέλος, σχετικά με την αναγνώριση «διαφοράς», παραδέχεται ότι δεν έχουν γίνει ικανοποιητικά βήματα ενσωμάτωσης της στο υπάρχον θεωρητικό σχήμα, αλλά κάτι τέτοιο δεν αποκλείει σε καμία περίπτωση τη δυνατότητα ενσωμάτωσης της. Μάλιστα υποστηρίζει ότι όλος αυτός ο χρόνος που έχει αφιερωθεί στην εν λόγω κριτική, θα μπορούσε να έχει αξιοποιηθεί στο να συμπεριληφθεί η προβληματική της διαφοράς στο κοινωνικό μοντέλο και όχι απλώς να επιτίθενται σ' αυτό.

Ο Oliver (1992) καταγγέλλει πως η έρευνα για την αναπηρία έχει επηρεάσει ελάχιστα την πολιτική γραμμή και δεν έχει συμβάλει στην ουσιαστική βελτίωση της ζωής ανάπηρων ατόμων. Παρατηρεί λοιπόν, με βάση αυτή την παραδοχή, ότι η ερευνητική παραγωγή είναι αλλοτριωμένη τόσο στους κόλπους της θετικιστικής όσο και της ερμηνευτικής προσέγγισης. Μπορεί το ερμηνευτικό παράδειγμα να άσκησε κριτική και να άλλαξε τις βασικές παραδοχές του θετικισμού, όμως, ούτε αυτό κατάφερε να αλλάξει τους κανόνες του παιχνιδιού και τις κοινωνικές σχέσεις της ερευνητικής παραγωγής (Oliver 1992:106). Για τον λόγο αυτό, και εξαιτίας της ανεπάρκειας και των δύο αυτών προσεγγίσεων στο να παραγάγουν πρακτικές βελτιώσεις για τα ανάπηρα άτομα, προτείνεται μια αλλαγή παραδείγματος, το οποίο ο Oliver εισάγει ως το «χειραφετικό παράδειγμα». Η έρευνα για την αναπηρία δεν θα πρέπει να ιδωθεί ως μια διαδικασία παραγωγής γνώσης από τα πάνω προς τα κάτω, αλλά ως μια προσπάθεια κινηματική στην οποία τα ίδια τα ανάπηρα άτομα παλεύουν για τη βελτίωση της κοινωνικής τους συμμετοχής και την εξάλειψη της καταπίεσης που βιώνουν. Οι ερευνητές θα πρέπει να διαλέξουν το ρόλο που θέλουν να έχουν: θέλουν ως επαγγελματίες να ερευνούν με τρόπους που τα ίδια τα ανάπηρα υποκείμενα θεωρούν προσβλητικούς και ανεπαρκείς, ή θέλουν να μετέχουν ενεργά, πλάι τους προς την κατεύθυνση μιας ουσιαστικής βελτίωσης;

Πράγματι, η κριτική αυτή στην καρδιά της ακαδημαϊκής παραγωγής γνώσης για την αναπηρία, δείχνει ανάγλυφα πέρα από τις κινηματικές προτεραιότητες του Oliver και την επιμονή του στο ότι συνεχώς παράγεται λόγος (και επιστημονικός) για την αναπηρία και το κοινωνικό μοντέλο, αλλά στην πράξη η κατάσταση δεν αλλάζει. Αυτή η παρατήρηση ωθεί τους ερευνητές να προβληματιστούν σε σχέση με τη συμμετοχή τους στους συγκεκριμένους κόλπους του κοινωνικού και να αναρωτηθούν αν τελικά υποστηρίζουν με τις προσπάθειές τους και το έργο τους μια ακαδημαϊκή ή μια δημόσια κοινωνιολογία. Το χειραφετικό παράδειγμα αντιμάχεται την εξουσία και την καταπίεση στην πράξη -σε όποιο επίπεδο και αν αυτή φανερωθεί- δημιουργώντας έναν αντίλογο. Βασίζεται στις αρχές της «αμοιβαιότητας», του «οφέλους» και της «ενδυνάμωσης» και προτείνει μια ακαδημαϊκή και πολιτική ατζέντα που στοχεύει στη μελέτη και αλλαγή των θεσμοθετημένων αξιών της ικανότητας και της μισαναπηρικής κοινωνίας (Oliver 1992:112).

Η κοινωνιολογία της βλάβης

Μια κοινωνιολογική κριτική στο κοινωνικό μοντέλο της αναπηρίας δίνουν οι Hughes and Patterson (1997) που δεν στοχεύει στην υπέρβαση αλλά στην επέκταση του κοινωνικού μοντέλου. Θεωρούν ότι η διάκριση ανάμεσα στη βλάβη και την αναπηρία πέτυχε την απελευθέρωση της αναπηρίας από την κυριαρχία βιοϊατρικών προσλήψεων της και την ανάδειξή της ως πολιτικού διακυβεύματος που στοχεύει στην απελευθέρωση της καταπίεσης. Κατάφερε να δημιουργήσει ένα συλλογικό υποκείμενο που θα αποτελεί βάση για τις κινηματικές διεκδικήσεις και ταυτόχρονα κατάφερε να αποϊατρικοποιήσει την αναπηρία. Την ίδια όμως στιγμή, παρόλο που η έννοια της βλάβης υπήρχε στη σκέψη και πρακτική του κοινωνικού μοντέλου δεν αναπτύχθηκε ικανοποιητικά. Έτσι η βλάβη αφήθηκε στον έλεγχο της ιατρικής, καθώς αναγνωρίστηκε ότι ανήκει στη σφαίρα της βιολογίας, ως ένα προκοινωνικό και αντικειμενικό, δεδομένο στοιχείο (Hughes and Patterson 1997:326). Με αυτό τον τρόπο αναπαράγεται ο δυϊσμός ανάμεσα στο σώμα και την κοινωνία και το κοινωνικό μοντέλο αποτυγχάνει να υπερβεί την καρτεσιανή σκέψη, ώστε να συμπορευτεί στο σύγχρονο κλίμα θεωρητικής και ακτιβιστικής ατμόσφαιρας. Οι συγγραφείς παρατηρούν μια αντιθετική πορεία μεταξύ κοινωνιολογίας του σώματος και σπουδών στην αναπηρία. Την περίοδο που το κοινωνικό μοντέλο μεσουρανάει και μάχεται την κυριαρχία του ιατρικού μοντέλου, βασίζεται στον απελευθερωτικό δυϊσμό μεταξύ βλάβης και αναπηρίας. Από την άλλη πλευρά, η κοινωνιολογία του σώματος λόγω των θεωρητικών και κοινωνικών αλλαγών που αναφέρθηκαν παραπάνω, βρίσκεται σε μια προσπάθεια υπέρβασης της Καρτεσιανής δυϊστικής σκέψης.

Μπορεί λοιπόν η κοινωνιολογία του σώματος να βοηθήσει το κοινωνικό μοντέλο να αποδώσει στην ίδια τη βλάβη τη θέση της στον κοινωνιολογικό στοχασμό (Hughes and Patterson 1997:331). Αυτό μπορεί να το κάνει μέσω του μεταδομισμού και της φαινομενολογίας, όπου το σώμα με βλάβη αναγνωρίζεται ως μέρος της ιστορίας και του πολιτισμού. Η κριτική τους εστιάζει σε μια παρουσίαση των διαφορών των δύο προσεγγίσεων και των ενδεχόμενων σημείων που μπορούν να φανούν χρήσιμα. Οι μεταδομιστικές αναλύσεις, ενώ αποδίδουν κοινωνική προέλευση στην υλικότητα, συλλαμβάνουν παθητικά το σώμα αδυνατώντας να εκλάβουν την «σωματοποίηση ως κάτι παραπάνω από εννοιολογική», καταλήγοντας σε ένα είδος λογοθετικού ντετερμινισμού (discursive essentialism) (Hughes and Patterson 1997:333-334). Αυτό το κενό έρχεται να καλύψει η φαινομενολογία με την έμφαση που δίνει στο σώμα (με βλάβη ή μη) ως υποκείμενο δράσης. Στην εμπειρία της

σωματοποίησης συνυπάρχει η διάσταση του σώματος, τόσο ως το υποκείμενο της αντίληψης, όσο και η αντικειμενοποιημένη του πλευρά, στην οποία το νόημα αναδύεται με βάση τις πολιτισμικές αξίες (Hughes and Patterson 1997:335). Στο επίπεδο της βιωμένης εμπειρίας, οι διακρίσεις μεταξύ σαρκικού, νοητικού και πολιτισμικού αίρονται και προσλαμβάνονται υπό το πρίσμα μιας εννοιολογικής ενότητας. Προτείνουν λοιπόν τη συνάντηση της κοινωνιολογίας του σώματος με τις σπουδές στην αναπηρία. Η πρώτη θα λειτουργήσει έτσι επικουρικά, ως μια εσωτερική κριτική στη δεύτερη, πάντοτε σε σχέση με την αντιμετώπιση της για τη σωματοποίηση. Προτείνουν λοιπόν μια «κοινωνιολογία της βλάβης».

Προς την κατεύθυνση αυτή, οι Hughes and Patterson (1999:601), δύο χρόνια αργότερα, επιμένουν στην αξιοποίηση της φαινομενολογίας και της έννοιας της σωματοποίησης, προκειμένου οι σπουδές στην αναπηρία να αναγνωρίσουν τον ρόλο του σώματος ως υποκειμένου δράσης και να υπερβούν τους δυϊσμούς. Η τάξη της αλληλεπίδρασης οικοδομείται με νόρμες και «συνταγές» που ρυθμίζουν τη διυποκειμενικότητα και τη διασωματικότητα με βάση τις ανάγκες μη ανάπηρων ατόμων και έτσι μεροληπτεί σε διαφορετικές σωματοποιήσεις. Η συνεχής μη προσαρμογή (misfitting) ανάπηρων ατόμων σε κοινωνικά περιβάλλοντα δομημένα με βάση (ενσώματες) αξίες ικανότητας που βασίζονται στον «μέσο» άνθρωπο, αυτή η ηγεμονική μορφή ενσάρκωσης του χώρου «που αποκλείει καθώς παράγει» δρά με τρόπο που τα ανάπηρα σώματα θεματοποιούνται συνεχώς στις συνειδήσεις των ατόμων (Hughes and Patterson 1999:604). Βασικός στόχος της κοινωνιολογίας της βλάβης είναι ακριβώς η διερεύνηση των πρωτοκόλλων και των συμβάσεων που ρυθμίζουν τις κοινωνικές σχέσεις, τόσο στη διυποκειμενικότητα όσο και στη διασωματικότητα. Προτείνουν, συνεπώς, να δούμε τη βλάβη ως εμπειρία και να ανιχνεύσουμε τους τρόπους με τους οποίους η καταπίεση και η κυριαρχία δεν ασκούνται απλώς μέσω της αρχιτεκτονικής διαμόρφωσης, αλλά σωματοποιούνται και βιώνονται στον βίοκοσμο ως συνεχείς υπενθυμίσεις μιας σωματικότητας που «δεν χωρά» (Hughes and Patterson 1999:608).

Στο σημείο αυτό θα δούμε έννοιες κλειδιά που έχουν αναπτυχθεί στις σπουδές της αναπηρίας από διάφορες θεωρητικές αφηγήσεις που φωτίζουν σημαντικές διαστάσεις του κοινωνικού φαινομένου και της εμπειρίας της αναπηρίας.

Η Garland Thomson (2011) προτείνει την έννοια του «misfit»¹¹ για να σκεφτούμε τη βιωμένη εμπειρία της αναπηρίας, όπως αυτή είναι τοποθετημένη στο χωροχρόνο. Η έννοια αυτή επιτρέπει να ανιχνευτούν οι τρόποι με τους οποίους ιδιαίτερες σωματοποιήσεις αλληλεπιδρούν με το περιβάλλον. Πρόκειται για μια υλιστική φεμινιστική κατανόηση που διευρύνει την αντίληψη της κοινωνικής κατασκευής της πραγματικότητας προς μια υλιστική δια-λογική κατανόηση: τονίζει τη διαπλοκή (entanglement) διάφορων μορφών αυτενέργειας, εγγενών σε όλη την υλικότητα. Η έννοια της μη αρμοστικότητας επαναανοηματοδοτεί κυρίαρχους τρόπους κατανόησης της αναπηρίας. Δίνει έμφαση στο πλαίσιο (έναντι της ουσίας), τη σχέση (όχι το μεμονωμένο άτομο) και τη διαμεσολάβηση. Φανερώνει την υλικότητα των σχέσεων και τοποθετεί την αδικία και τη διάκριση ακριβώς σ αυτή την υλικότητα. Ο αποκλεισμός και η περιθωριοποίηση δεν εντοπίζονται μονάχα σε επίπεδο κοινωνικών αντιλήψεων, αλλά και στις υλικές, περιβαλλοντικές συνθήκες. Τονίζει τον τρόπο του είναι στο περιβάλλον. Δείχνει το κατά πόσο ένα σώμα γίνεται ή όχι αποδεκτό στον περιβάλλοντα κόσμο.

Συνήθως, υποστηρίζει η θεωρητικός, το περιβάλλον επιτρέπει μια αρμονική αλληλεπίδραση με την πλειονότητα των σωμάτων (των «κανονικών» σωμάτων κατά τον Lennard Davis), ενώ αποκλείει μειονοτικές μορφές σωματοποίησης. Η ασυμβατότητα των ανάπηρων στον κόσμο και τη δημόσια σφαίρα φανερώνει μια δομική και υλική ανισότητα στη σχέση σάρκας-περιβάλλοντος. Από την έρευνα της Thomson, γίνεται αντιληπτό ότι στη μελέτη της αναπηρίας η σχέση σώματος με το περιβάλλον (και το κατά πόσο αυτή η σχέση διέπεται από αρμονία, από υλική ανωνυμία, διευκόλυνση ή όχι), καθώς και οι συνέπειες της σχέσης αυτής, είναι μια πολύ σημαντική διάσταση για μια βαθύτερη κατανόηση του θέματος, γιατί τονίζει την υλικότητα. Έτσι λοιπόν προκύπτει το ερώτημα: εντός της δημόσιας σφαίρας, οι τυφλοί κάνουν fit ή misfit; Πώς υπάρχουν εντός του δημόσιου χώρου και πώς ακριβώς υλοποιείται η δυναμική σχέση μεταξύ σωμάτων- περιβάλλοντος; Φαίνεται πως η θεωρία της μπορεί να συνδεθεί με αυτή του Leders. Άραγε όταν ένα σώμα γίνεται fit τότε το σώμα αυτό γίνεται/ υπάρχει ως απόν; Και το αντίστροφο: όταν γίνεται misfit, γίνεται παρόν;

¹¹ Πιθανές αποδόσεις του όρου προτείνονται: μη αρμοστικότητα, ασυμβατότητα.

Ο Davis υποστηρίζει πως για την κατανόηση της αναπηρίας πρέπει να ξεκινήσουμε από την κατανόηση του «κανονικού» και της «κανονικότητας» Όπως ακριβώς στις σπουδές για τη φυλή, η εστίαση του ερευνητικού φακού άλλαξε από τα ίδια τα έγχρωμα άτομα προς τη μελέτη της λευκότητας, έτσι και στις σπουδές της αναπηρίας χρειάζεται μια αντίστοιχη μετατόπιση. Εστιάζει λοιπόν την ανάλυσή του στην κοινωνική κατασκευή της κανονικότητας (normalcy) και του τρόπου με τον οποίο έχει κατασκευαστεί, ώστε να παράγει το «πρόβλημα του ανάπηρου ατόμου» (Davis 2006:3). Η νόρμα δεν αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό του ατόμου, αλλά είναι δηλωτική ενός συγκεκριμένου τύπου κοινωνικής οργάνωσης. Οι σύγχρονες κοινωνίες έχουν εμμονή με τη νόρμα και δεν υπάρχει σχεδόν καμία περιοχή όπου να μην έχουμε τη δυνατότητα να βρούμε κάποιου είδους «μέσου», «νόρμας», η «μέσου όρου». Όμως, η νόρμα έχει ιστορία. Πριν από την έννοια της «νόρμας» υπήρχε η έννοια του «ιδανικού», το οποίο προσιδιάζει στο θεϊκό και άρα είναι εκτός κόσμου. Το ιδανικό δεν γίνεται να σωματοποιηθεί από έναν άνθρωπο και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο δεν υπάρχουν κοινωνικές απαιτήσεις για ένα ιδανικό σώμα (Davis 2006:4). Την έννοια της νόρμας η Ευρώπη την ανακαλύπτει τον 19ο αιώνα με την έλευση της βιομηχανικής εποχής και την επέκταση της στατιστικής από την αστρονομία στα ανθρώπινα γνωρίσματα. Εκεί είναι που πρωτοπαρουσιάζεται η έννοια του «μέσου ανθρώπου» σωματικά και ηθικά στα πλαίσια ενός έθνους. Η έννοια της νόρμας με τη στατιστική της προέλευση σημαίνει το διάστημα που βρίσκεται στην καμπύλη της κανονική κατανομής και εξορισμού αποκλείει τα άκρα. Δημιουργείται λοιπόν, με τη μεταφορά της στα ανθρώπινα, η επιθυμία μη απόκλισης από τη νόρμα, ειδικά εφόσον, για παράδειγμα, οι σωματικές αποκλίσεις θεωρούνται στη σύνδεση στατιστικής και ευγονικής ως εχθροί του έθνους (Davis 2006:9). Έτσι λοιπόν, σε μια κοινωνία όπου η έννοια της νόρμας λειτουργεί, και άρα συμπαράγει την πραγματικότητα με σύστημα ιεραρχικά δομημένων πόλων ανάμεσα στο «νορμάλ» και την «απόκλιση», οι άνθρωποι με αναπηρία θα θεωρούνται ως άρρωστες ή ατυχείς «αποκλίσεις». Εντός αυτού του πλαισίου, για την ανάπτυξη μιας αναπηρικής συνείδησης χρειάζεται η επανομηματοδότηση του «μη νορμάλ» από την ηγεμονία του «νορμάλ» (Davis 2006:15).

Γ. Η εικόνα του σώματος

Η έννοια της εικόνας σώματος είναι μια σχετικά νέα έννοια για την οποία ένας κοινά αποδεκτός ορισμός απουσιάζει. Για τον λόγο αυτό, το κεφάλαιο ξεκινά με τη εννοιολογική διασαφήνιση της έννοιας της εικόνας σώματος. Όπως θα φανεί, πρόκειται για μια νέα έννοια της οποίας το περιεχόμενο συχνά συνδέεται και αντιπαραβάλλεται με την έννοια του σχήματος σώματος. Έπειτα από μια σύντομη προσπάθεια εισαγωγής στη συζήτηση και εννοιολογικής οριοθέτησης της έννοιας, το κεφάλαιο παρουσιάζει εμπειρικές έρευνες μελέτης της εικόνας σώματος (ως συνειδητής αναπαράστασης των ατόμων για το σώμα τους) σε άτομα τυφλά ή με προβλήματα όρασης.

Εικόνα σώματος και σχήμα σώματος

Οι έννοιες «εικόνα του σώματος» (body image) και «σχήμα σώματος» (body shema) άλλοτε χρησιμοποιούνται ως συνώνυμες και άλλοτε ως διακριτές. Δεν υπάρχει για το περιεχόμενό τους ένας κοινός και συνεπής ή ομόφωνος ορισμός (Cuzzolaro 2018:1). Παρότι το περιεχόμενο των δύο αυτών σωματικών αναπαραστάσεων διαφοροποιείται σημαντικά από θεωρία σε θεωρία, σε γενικές γραμμές η εικόνα του σώματος αναφέρεται στο πώς το άτομο αντιλαμβάνεται το σώμα του. Το σχήμα σώματος από την άλλη, συνδέεται με το πώς το άτομο δρα με το σώμα του (Pitron 2017:115).

Ο Gallagher (1986) διαπιστώνει και αυτός την αδυναμία ενός ομόφρονου ορισμού και επιμένει στη χρησιμότητα της εννοιολογικής διάκρισης των δύο αυτών εννοιών. Πιο συγκεκριμένα, αντιλαμβάνεται την εικόνα του σώματος ως μια συνειδητή επίγνωση του ατόμου για το σώμα του. Η συνειδητή εμπειρία είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να μιλήσουμε για εικόνα του σώματος. Το σώμα γίνεται αποβλεπτικό αντικείμενο της συνείδησης σε περιπτώσεις που το καλούν να φύγει από την κατάσταση της απουσίας, στην οποία βρίσκεται, όταν αυτό λειτουργεί απρόσκοπτα και κανονικά. Σε περιπτώσεις ασθένειας, πόνου, άγχους ή προσπάθειας συνειδητής απόβλεψης, τότε το σώμα γίνεται αντικείμενο και εμφανίζεται στη συνείδηση ως το «δικό μου» σώμα. Μια τέτοια πρόσληψη αναγκαστικά είναι μερική, καθώς η ολότητα του σώματος διασπάται και η προσοχή σε συγκεκριμένα μέρη του, που θεματοποιούνται, εξαρτάται κάθε φορά από τις συνθήκες (Gallagher 1986:545). Η εικόνα του σώματος περιλαμβάνει αντιληπτικές, γνωστικές και συναισθηματικές διαστάσεις και

υπάρχει σχετικά αυτόνομα από το περιβάλλον. Με βάση το περιεχόμενο που δίνει στην έννοια, φαίνεται ότι η εικόνα του σώματος είναι ένα περιστασιακό φαινόμενο, στο οποίο το άτομο αποκτά πρόσβαση αναστοχαστικά (Gallagher 1986:546). Από την άλλη πλευρά, το σχήμα σώματος αποτελεί ένα μη συνειδητό σύστημα αισθητηριακών και κινητικών ικανοτήτων του σώματος που λειτουργεί σε επικοινωνία με το περιβάλλον (Cuzzolaro 2018:1). Αποτελεί ένα τρόπο του σώματος να βιώνει το περιβάλλον, να αποκτά ένα συγκεκριμένο τρόπο οργάνωσης σε σχέση με αυτό και να διαμορφώνει μια συγκεκριμένη στάση και κίνηση σε αυτό, ενσωματώνοντας παράλληλα μέρη του περιβάλλοντος (Gallagher 1986:548). Σε αντίθεση με την εικόνα του σώματος δεν θεματοποιείται ως αντικείμενο στη συνείδηση και δρα προγλωσσικά με έναν ολικό και ενοποιημένο τρόπο, πάντα σχεσιακά με το περιβάλλον (Gallagher 1986:551). Η εικόνα του σώματος και το σχήμα σώματος βρίσκονται σε μια σχέση αμοιβαίας αλληλεπίδρασης, η οποία όμως μπορεί να ανιχνευτεί μονάχα μέσω μιας ξεκάθαρης εννοιολογικής διάκρισης μεταξύ των δύο εννοιών (Gallagher 1986:550). Κάποιες φορές το σχήμα του σώματος δύναται να επηρεάζει την εικόνα του σώματος με τον ίδιο τρόπο που οι συνήθειες επηρεάζουν τις συνειδητές αποφάσεις. Ένα παράδειγμα εδώ αποτελεί το μέλος φάντασμα, όπου το σχήμα του σώματος καθορίζει την εμπειρία του σώματος, καθώς μέλη που δεν υπάρχουν πια συνεχίζουν να θεματοποιούνται στη συνειδητή εμπειρία. Κατ' αναλογία, η εικόνα του σώματος δύναται επίσης να επηρεάσει το σχήμα του σώματος, όπως μια οποιαδήποτε συνειδητή επιλογή επηρεάζει τις συνήθειες του ατόμου.

Η εικόνα του σώματος στη ψυχολογία ορίζεται ως «η εικόνα του σώματός μας, την οποία διαμορφώνουμε στο μυαλό μας, που σημαίνει τον τρόπο με τον οποίο το σώμα φανερώνεται στους εαυτούς μας» και περιλαμβάνει τόσο ένα «αντιληπτικό», όσο και ένα «συμπεριφορικό στοιχείο» (Slade 1994:497). Η εικόνα δηλαδή του σώματος περιλαμβάνει τόσο την ακρίβεια της αντιληπτικής μας εμπειρίας σχετικά με το μέγεθος ή τη μορφή του σώματος, όσο και τα συναισθήματα και τις συμπεριφορές που συναρτώνται με την εικόνα αυτή. Η νοητική αναπαράσταση του σώματος είναι ένα πολύπλοκο φαινόμενο, ευμετάβλητο και όχι παγιωμένο, καθώς εξαρτάται από ιστορικούς, πολιτισμικούς, ατομικούς και βιολογικούς παράγοντες (Slade, 1994:502). Το αν ένα άτομο διαμορφώσει θετική ή αρνητική εικόνα σώματος έχει σημαντικές επιπτώσεις στη ψυχοκοινωνική ζωή του. Μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερις διαστάσεις της εικόνας του σώματος σύμφωνα με τους (Banfield and McCabe 2002): 1) Η «αντίληψη» που αφορά στην ακρίβεια της πρόσληψης του βάρους, σχήματος και μεγέθους του σώματος σε σχέση με τις πραγματικές αναλογίες τους, 2) Η «γνώση» που αναφέρεται σε σκέψεις και πεποιθήσεις σε σχέση με την εμφάνιση του σώματος, 3) Το «συναίσθημα» που έχει το άτομο για την εμφάνισή του και 4) Η «συμπεριφορά» στην

οποία επιδίδεται ένα άτομο ως αποτέλεσμα των άλλων διαστάσεων (Κούτρα κ.ά., 2018:156-157). Υπάρχουν πολλοί παράγοντες που επηρεάζουν την εικόνα του σώματος. Μεταξύ άλλων είναι η εθνικότητα, η φυλή, το φύλο, η σεξουαλικότητα, πολιτισμικοί, κοινωνικοί και ιδιοσυγκρασιακοί παράγοντες (Karlan Myrth 2000:279).

Όπως είδαμε, η εικόνα του σώματος συνδέεται με την αντίληψη του σώματος, ενώ το σχήμα του σώματος με τη δράση, ή αλλιώς η πρώτη με μια συνειδητή διάσταση, ενώ η δεύτερη με μια ασυνείδητη πτυχή. Ποια όμως είναι η σχέση μεταξύ τους και πώς όταν απουσιάζει μια εννοιολογική αποσαφήνιση μπορούμε να τη χαρτογραφήσουμε; Τελικά βρίσκονται σε σχέση αμοιβαιότητας και αλληλοεπηρεασμού ή αποτελούν δύο σχετικά αυτόνομες διαστάσεις; Οι Pitron και Vignemont (2017:117) εξετάζουν την προβληματική αυτή σε περιπτώσεις σωματικών παραισθήσεων, καθώς σ' αυτές περιλαμβάνονται διάφορες αισθητηριακές τροπικότητες που παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον. Σε διάφορες παθολογικές περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα σε κάποια είδη παραισθήσεων, βλέπουμε ότι ενώ το πρόβλημα εντοπίζεται στην αντίληψη δηλαδή στην εικόνα του σώματος, το γεγονός ότι οι κινητικές λειτουργίες φαίνεται να μένουν ανεπηρέαστες μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι δύο αυτές σωματικές αναπαραστάσεις είναι μάλλον διακριτές και αυτόνομες. Από την άλλη πλευρά, παρατηρείται ότι σε άλλες παθολογικές αντιληπτικές προσλήψεις του σώματος φαίνεται να επηρεάζουν την αντίληψη της κινητικής λειτουργίας (Pitron 2017:118). Υπάρχουν τρία διαθέσιμα μοντέλα για την ανίχνευση της σχέσης μεταξύ της εικόνας του σώματος και του σχήματος του σώματος. Αρχικά το «μοντέλο της συγχώνευσης» (fusion model), στο οποίο υπάρχει μία μοναδική αναπαράσταση του σώματος και λόγω αυτού φαίνεται να μην μπορεί να εξηγήσει ικανοποιητικά τους διαχωρισμούς που αναφέρθηκαν παραπάνω. Έπειτα το «μοντέλο της ανεξαρτησίας» (independent model), το οποίο αναγνωρίζει δύο διαστάσεις σωματικής αναπαράστασης, οι οποίες όμως λειτουργούν ανεξάρτητα το ένα με το άλλο και για το λόγο αυτό δεν μπορεί να συλλάβει τους αλληλοεπηρεασμούς τους. Τέλος, το «μοντέλο της συγκατασκευής» (co-construction model), το οποίο αναγνωρίζει και αυτό τις αναπαραστάσεις της εικόνας και του σχήματος του σώματος ανάμεσα στα οποία υπάρχει ένας συνεχής διάλογος σε πολλαπλά επίπεδα και λόγω αυτού φαίνεται σε σχέση με τα άλλα μοντέλα να έχει τη μεγαλύτερη εξηγητική δύναμη για να συλλάβει την αλληλεπίδραση ανάμεσά τους (Pitron 2017:119).

Η δομή και η φύση της εικόνας του σώματος υπόκειται σε ιστορικές και πολιτισμικές αλλαγές, σύμφωνα με τον Featherstone (2010:194). Παρατηρείται ότι περνάμε από μια κλειστή και καλά ορισμένη εικόνα του σώματος κατά τον 19ο αιώνα προς μια πιο ανοιχτή και ασαφή στη σύγχρονη εποχή. Το σχήμα του σώματος αναφέρεται στις αισθητηριακές και κινητικές

ικανότητες του σώματος που λειτουργούν μέσω της αφής και περιλαμβάνει ιδιοδεκτικά αισθήματα -πέραν των άλλων αισθήσεων- ενώ η εικόνα του σώματος αντλώντας από τον Massumi (2002) αναφέρεται σε μια περισσότερο οπτική εικόνα που έχουν οι άλλοι για ένα άτομο με βάση την εμφάνισή του προσιδιάζοντας στην κατοπτρική εικόνα ή τον κατοπτρικό εαυτό του Cooley. Στην καταναλωτική κουλτούρα, η εικόνα του σώματος συνδέεται με τον εαυτό και τα άτομα αποκτούν μια εργαλειακή σχέση με αυτή, καθώς αποτελεί σύμβολο στάτους και η κοινωνική αποδοχή εξαρτάται από το πως κάποιος φαίνεται (Featherstone 2010:195). Η εικόνα του σώματος όμως, στη σχέση της με τον εαυτό, συμπεριλαμβάνει και τις σωματικές επήρειες (affective body), οι οποίες ακόμη και αν είναι πιο απαρατήρητες στις διαπροσωπικές σχέσεις κάνουν αισθητή την παρουσία τους στο άτομο. Στόχος της καταναλωτικής κουλτούρας είναι ακριβώς να συνενώσει το σώμα χωρίς εικόνα με την εικόνα του σώματος (Featherstone 2010:196). Ένα παράδειγμα μιας προτροπής προς μια τέτοια συνένωση μπορεί να φανεί στη μόδα, όπου δεν αρκεί κάποιος να φορά και να φαίνεται ωραίος, αλλά πρέπει να έχει και τον «αέρα», να «υποστηρίζει» το ντύσιμό του μέσω σωματικών επιτελέσεων.

Ο Simon J. Williams (1996) προτείνει την έννοια της εικόνας σώματος ως προνομιακή έννοια που μπορεί να ενοποιήσει την κοινωνιολογία και τη βιολογία. Θεωρεί ότι στην πρόσφατη ανάγκη υπέρβασης δυϊστικών σχημάτων σκέψης και «επαναφοράς του σώματος», η έννοια της εικόνας σώματος μπορεί να προσφέρει ένα γόνιμο έδαφος στην προσπάθεια αυτή. Η εικόνα σώματος δεν είναι ποτέ απομονωμένη, αλλά σχηματίζεται στη βάση των σύνθετων σχέσεων μεταξύ ατόμου με τον περιβάλλοντα χώρο, αλλά και ατόμου και των σχέσεών του με άλλους κοινωνικούς δρώντες (Williams, 1996:705). Φαίνεται με αυτό τον τρόπο το αδιαχώριστο του κοινωνικού και βιολογικού σώματος και τονίζεται η αμοιβαία αλληλοεξάρτησή τους. Το συγκεκριμένο άρθρο ήταν από την πλευρά του Williams μια πρόταση στους Kelly and Field προκειμένου να συμπεριλάβουν την έννοια της εικόνας σώματος στη δουλειά τους, με σκοπό τη σφαιρική κοινωνιολογική διαχείριση του σώματος. Οι συγγραφείς όμως διαφωνούν, καθώς υποστηρίζουν ότι η έννοια αυτή δεν μπορεί να συμβάλλει στη θεωρητική συζήτηση, καθώς προέρχεται από τους κόλπους της ψυχολογίας, της ψυχανάλυσης και της ανθρωπολογίας και δεν μπορεί να ανταποκριθεί στις κοινωνιολογικές απαιτήσεις της ανάλυσης (Kelly and Field, 1997:360-363). Επιμένουν ότι η θεωρητική ανανέωση θα επέλθει αναλύοντας τη σχέση εαυτού και ταυτότητας και όχι μέσω της αξιοποίησης της έννοιας της εικόνας του σώματος.

Οι Sarwer et al. (2003:87) αναφέρουν ότι από το 1990 η εικόνα σώματος στην ψυχολογία γίνεται ένα «καυτό θέμα», για το οποίο όμως υπάρχει διαφωνία σχετικά με έναν

ικανοποιητικό ορισμό. Σε κάθε περίπτωση αναγνωρίζεται ότι είναι ένας πολυδιάστατος όρος, για τον οποίο σημαντικό ρόλο παίζουν αντιληπτικές, αναπτυξιακές και κοινωνικές επιρροές. Η έννοια της εικόνας σώματος μπορεί να είναι αρνητική ή θετική και συνδέεται με την κοινωνική πρακτική των υποκειμένων μέσω της επιλογής επιθυμητών σωματικών πρότζεκτ. Η έρευνα φανερώνει πως στην κοινωνική ζωή οι άνθρωποι τείνουν να αντιμετωπίζουν θετικότερα όμορφους ανθρώπους. Για τον λόγο αυτό, η έννοια της εικόνας σώματος μπορεί να αξιοποιηθεί για την κατανόηση της ατέρμονης επιθυμίας των ατόμων να επιδιώκουν συνεχώς τη βελτίωση της εικόνας τους μέσω πρακτικών όπως η διαίτα, η γυμναστική και η πλαστική χειρουργική (Sarwer et al. 2003:90).

Εμπειρικές έρευνες για εικόνα σώματος σε τυφλούς και άτομα με προβλήματα όρασης

Οι εμπειρίες, και ειδικότερα η εικόνα του σώματος στα άτομα με προβλήματα όρασης δεν έχει μελετηθεί ικανοποιητικά. Από την επισκόπηση στη βιβλιογραφία για το συγκεκριμένο θέμα ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι εξής έρευνες:

Στην έρευνά τους οι Bullington και Karlsson (1997) μελέτησαν τις σωματικές εμπειρίες ατόμων που είναι εκ γενετής τυφλά. Πραγματοποίησαν συνεντεύξεις με 14 άτομα υπό το πρίσμα μιας φαινομενολογικής και ψυχολογικής μεθόδου. Διαπίστωσαν τρεις βασικές κατηγορίες σωματικών εμπειριών που προτείνουν να τις δούμε στο πλαίσιο της σχέσης εαυτός-σώμα. 1) Αρχικά, το «λειτουργικό σώμα» (The functional body) που αφορά την ύπαρξη του ατόμου στον «κόσμο των πραγμάτων». Το σώμα βιώνεται ως εργαλείο για την πραγματοποίηση αναγκών και στόχων που είτε συμφωνούν είτε βρίσκονται σε σύγκρουση με το εγώ των ατόμων (Bullington and Karlsson, 1997:153-154). Στην πρώτη περίπτωση το σώμα χρησιμοποιείται από το άτομο, αλλά δεν θεματοποιείται στη συνείδησή του, καθώς η σχέση είναι απρόσκοπτη, ομαλή, αυτόματη και το πέρασμα από την πρόθεση στη δράση γίνεται χωρίς παρεμβολές ή ενοχλήσεις. Αυτού του είδους η εμπειρία συμβαίνει σε περιβάλλοντα που τα τυφλά άτομα γνωρίζουν καλά.

Στη δεύτερη περίπτωση, το σώμα αδυνατεί να διεκπεραιώσει κάποιους στόχους με αποτέλεσμα να θεματοποιηθεί στη συνείδηση και να αναγνωριστεί ως μη λειτουργικός εξοπλισμός. Και στις δύο περιπτώσεις ο εαυτός και το σώμα βιώνονται ως ενότητα. 2) Η δεύτερη κατηγορία σωματικών εμπειριών αποτελεί το «αντικειμενοποιημένο σώμα» (The body as an object) που αφορά την ύπαρξη του ατόμου «στον κόσμο των άλλων» και που

επικυρώνει την κοινωνική διάσταση της εμπειρίας της σωματικής ύπαρξης. Σε αντίθεση με την εμπειρία των ατόμων σε ασφαλή περιβάλλοντα (που μάλλον είναι οι πιο ιδιωτικοί χώροι), αυτό το είδος της εμπειρίας βιώνεται σε κοινωνικές συνθήκες που μετέχουν άτομα που βλέπουν (Bullington and Karlsson 1997:156). Εδώ το σώμα δύναται να αντικειμενοποιηθεί από τους άλλους με τρόπους θετικούς, ουδέτερους, μέχρι και αρνητικούς. Όλες όμως οι μορφές αποτελούν και βιώνονται ως πρόβλημα για τα τυφλά άτομα, καθώς μέχρι και στις θετικές μορφές αντικειμενοποίησης όπου, παραδείγματος χάρη, σχολιάζονται τα «όμορφα μαλλιά» ενός ατόμου δημιουργείται μια αβεβαιότητα. Τα τυφλά άτομα, μη έχοντας άμεση εμπειρία με την πραγματικότητα του σχολίου αυτού, δεν μπορούν ούτε να αντικειμενοποιήσουν και αυτοί τους άλλους με παρόμοιο τρόπο, ούτε να συγκρίνουν τις αντικειμενοποιήσεις άλλων με τις δικές τους. Υπάρχει μια ασυμμετρία στις μεικτές αλληλεπιδράσεις που δημιουργεί σύγκρουση ανάμεσα στην εργαλειική εμπειρία του σώματος και την αντικειμενοποιημένη, καθώς οι τυφλοί εκπαιδεύονται στη βάση αξιών και νορμών από άτομα που βλέπουν (Bullington and Karlsson 1997:157,160). Έτσι μια συμπεριφορά που για έναν τυφλό είναι λογική και «φυσιολογικά» αναδύεται, στο πλαίσιο της κοινωνίας που δομείται με αξίες ικανότητας έρχεται σε σύγκρουση και οφείλει να κανονικοποιηθεί. Χαρακτηριστικό παράδειγμα σε αυτή την κατεύθυνση αποτελεί το απόσπασμα από τη συνέντευξη που παραθέτουν:

Μόλις σκέφτηκα μία κατάσταση στην οποία είναι πραγματικά πιο δύσκολο να στρέψεις το μέρος του ματιού του κεφαλιού προς τον άλλο (δεν θα πω 'να κοιτάξεις' γιατί δεν βλέπω). Δηλαδή αν κάποιος στέκεται σε μια πλατφόρμα, που έχει αέρα, και ρωτήσει πού πάει το τρένο, είναι σαφές ότι είναι πιο πρακτικό για μένα να στρέψω τα αυτιά μου προς το άτομο ώστε να μπορώ να ακούσω τι λέει, αλλά έχω μάθει ή μου έχουν πει ότι αν το κάνω αυτό οι άνθρωποι νομίζουν ότι δεν ενδιαφέρομαι (Bullington and Karlsson, 1997:157).

Πρόκειται για μια μορφή κοινωνικοποίησης που στοχεύει στη συμμόρφωση του «είναι στον κόσμο» των τυφλών στον κόσμο των αξιών και των κανόνων των μη τυφλών. Τελικώς, παρά τις αρχικές αντιστάσεις των συμμετεχόντων στη βιωμένη αυτή κοινωνική προσδοκία (ή επιταγή), αντιλαμβάνονται πως είναι προς το συμφέρον τους να ακολουθήσουν τους κοινωνικούς κανόνες. Οι συνέπειες μιας τέτοιας διαδικασίας στην αυτοπεποίθηση των τυφλών και των στάσεών τους απέναντι στους βλέποντες προτείνεται να μελετηθεί. 3) Τέλος, το «σώμα ως παραγωγός ταυτότητας» (The identity-creating body) όπου το σώμα βιώνεται ως πηγή για την παραγωγή της ταυτότητας του ατόμου και κατ' επέκταση εδώ είναι που διαφαίνεται και η αυτενέργεια του ατόμου. Τόσο μέσω «αφηρημένων εμπειριών του σώματος», όπως για παράδειγμα μέσω της εμφάνισης, η οποία στους τυφλούς βασίζεται στις γνώμες και τις κρίσεις των άλλων, όσο και μέσω «συγκεκριμένων εμπειριών του σώματος», που ξεκινούν με βάση

την ψυχοδυναμική θεωρία από νεαρή ηλικία και που συνδέονται με την εμπειρία μιας πιο θεμελιώδους ταυτότητας σε σχέση με τα χαρακτηριστικά προσωπικότητας (Bullington and Karlsson 1997:158-159).

Σε έρευνα που πραγματοποιήθηκε από τους Baker, Rebecca και Towell (1998:320) μελετήθηκε με ποσοτική μεθοδολογία ο ρόλος των μέσων μαζικής επικοινωνίας στην αρνητική εικόνα του σώματος και τις διατροφικές στάσεις και διαταραχές (ανορεξία και βουλιμία) σε τυφλές γυναίκες. Θεωρείται ότι στις δυτικές κοινωνίες κύρια αιτία των φαινομένων αυτών είναι η υπερπροβολή του ιδανικού του αδύνατου σώματος. Στην ευρύτερη συζήτηση για τις διατροφικές στάσεις σε σχέση με την τυφλότητα έχουν διατυπωθεί δύο αντικρουόμενες απόψεις. Από τη μία πλευρά, θεωρείται ότι η αρνητική εικόνα του σώματος εξαρτάται από την οπτική εμπειρία, ενώ από την άλλη πλευρά θεωρείται ότι οι εσωτερικές συγκρούσεις είναι μεγαλύτερης σημασίας και η απουσία όρασης δεν αποκλείει την ανάπτυξη τέτοιων διαταραχών. Δόθηκαν ερωτηματολόγια σε συνολικά 60 γυναίκες (20 εκ γενετής τυφλές, 20 που τυφλώθηκαν μετά από κάποιο διάστημα από τη γέννησή τους και 20 που βλέπουν). Η ανάλυση έγινε με ANOVA και τα αποτελέσματα έδειξαν ότι οι εκ γενετής τυφλές γυναίκες είχαν σημαντικά λιγότερο αρνητική εικόνα του σώματος και πιο υγιείς διατροφικές στάσεις σε σχέση κυρίως με αυτές που βλέπουν, αλλά και σε σχέση με αυτές που τυφλώθηκαν αργότερα στη ζωή τους. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν πως τα ευρήματα αυτά δείχνουν πως η δυνατότητα οραματισμού του εαυτού και των άλλων είναι εσωτερικά συνδεδεμένα με την αρνητική εικόνα του σώματος. Δίχως να αγνοούν ότι οι πολιτισμικές νόρμες και αξίες διαμεσολαβούνται και δύνανται να εσωτερικευτούν μέσω της ακοής, οι τυφλές γυναίκες δεν αντιμετωπίζουν καθημερινά την υπερπαρουσία εξιδανικευμένων εικόνων (Baker et al. 1998:321).

Σε παρόμοια έρευνα από τις Ashikali και Dittmar (2010) μελετήθηκε η δυσαρέσκεια σώματος, οι διατροφικές συνήθειες και οι στάσεις απέναντι στην εμφάνιση τυφλών και μη γυναικών. Η δυσαρέσκεια ως προς την εικόνα του σώματος προσεγγίζεται και σ' αυτή την έρευνα στο πλαίσιο της υπερπροβολής εικόνων του τέλει, ιδανικού και αδύνατου σώματος από τα μέσα ενημέρωσης. Δεδομένου ότι στις γυναίκες που βλέπουν έχει βρεθεί ξεκάθαρη συσχέτιση ανάμεσα στην προβολή εικόνων αδύνατων σωμάτων και αρνητικής εικόνας σώματος και προβληματικών διατροφικών συνηθειών, η μελέτη της επίδρασης των οπτικών μέσων στην εικόνα σώματος στις γυναίκες δύναται να συμπληρωθεί με την εξέταση τυφλών γυναικών που δεν έχουν άμεση εμπειρία με την εικόνα. Η έμφαση σχετικά με τις αντιλήψεις για την εμφάνιση (που απουσιάζει από την έρευνα των Baker et al. 1998) κρίνεται σημαντική καθώς η εσωτερικευση του ιδανικού του λεπτού σώματος ως προσωπικός στόχος, σε σχέση με την απλή αντίληψη ότι υπάρχει ένα κοινωνικό ιδανικό του λεπτού, αποτελεί μεγαλύτερο

παράγοντα κινδύνου για διαταραχές στην εικόνα σώματος (Ashikali and Dittmar 2010:172). Μελετήθηκαν με ερωτηματολόγια συνολικά 92 γυναίκες εκ των οποίων οι 22 ήταν εκ γενετής τυφλές, οι 11 τυφλώθηκαν στην πορεία της ζωής τους και 60 έβλεπαν. Τα αποτελέσματα έδειξαν ότι οι γυναίκες που έβλεπαν, είχαν σημαντικά πιο αρνητική εικόνα σώματος και οδηγούνταν πολύ συχνότερα σε πρακτικές δίαιτας σε σχέση με τις τυφλές. Στην ίδια κατεύθυνση οι τυφλές γυναίκες ενδιαφέρονταν λιγότερο για την εμφάνιση ως δείκτη προσωπικής αξίας και δεν εσωτερικεύαν στον ίδιο βαθμό το ιδανικό του λεπτού σώματος (Ashikali and Dittmar 2010:174). Ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι οι γυναίκες που τυφλώθηκαν στην πορεία της ζωής τους έχοντας εκτεθεί σε εικόνες από τα μέσα ενημέρωσης και ήταν ενήμερες και είχαν εσωτερικεύσει το ιδανικό του λεπτού (συγκρίσιμα με αυτές που βλέπουν) επικυρώνοντας την υπόθεση ότι οι κατασκευές αυτές μεταδίδονται μέσω εικονικών μέσων και αναδεικνύοντας τη σημασία του εικονικού (Ashikali and Dittmar 2010:175).

Σε αντίθετα αποτελέσματα καταλήγει η Kaplan Myrth (2000), η οποία αναρωτιέται αν οι τυφλοί ενδιαφέρονται για την εμφάνιση ή αν η αίσθηση του εαυτού είναι πιο σωματοποιημένη. Μελέτησε με ποιοτική μεθοδολογία 13 τυφλούς και ανέλυσε τις συνεντεύξεις με τη μέθοδο της θεματικής ανάλυσης. Διαπίστωσε ότι οι τυφλοί δεν εστιάζουν παραπάνω σε σωματικές εμπειρίες και ενδιαφέρονται για την εμφάνιση αποδίδοντάς της υψηλή σημασία. Δίνουν έμφαση στο ιδανικό σώμα, όπως οι άλλοι το βλέπουν και το περιγράφουν. Οι έμμεσες και θολές λεκτικές περιγραφές για την εμφάνιση έχουν σημασία στα τυφλά άτομα, παρότι τα ίδια δεν έχουν άμεση (οπτική) εμπειρία. Σχετικά με τη δόμηση του εαυτού και της ταυτότητας παρατήρησε ότι αυτή δομείται στη βάση της απόρριψης της τυφλότητας ως στιγματισμένης κοινωνικής κατηγορίας. Η συγγραφέας καταλήγει ότι η εικόνα του σώματος είναι περισσότερο θέμα ιδιοσυγκρασίας και δεν είναι απαραίτητα πιο ενσώματη στους τυφλούς. Οι αντιλήψεις διαμεσολαβούνται από την κοινωνία.

Παρόμοια η έρευνα των Ostojik and Hansen (2013) δείχνει ότι οι πολιτισμικές αξίες του ιδανικού λεπτού σώματος, αν εσωτερικευτούν, μπορούν να οδηγήσουν σε αρνητική εικόνα σώματος και διατροφικές διαταραχές. Στη μελέτη περίπτωσης με μια εκ γενετής τυφλή, εικοσιοκτάχρονη Γερμανίδα, η οποία έπασχε από νευρική ανορεξία, οι ερευνήτριες δείχνουν ότι η όραση δεν είναι απαραίτητη δίοδος για την εσωτερίκευση ιδανικών ομορφιάς και σώματος. Η έλλειψη δυνατότητας να λάβει οπτικά τις πληροφορίες για το λεπτό σώμα δεν προστάτευσε τη Β. από την εσωτερίκευσή τους. Η συνεχής έκθεση τέτοιων αξιών μέσω αφής, ακοής και σημαντικών άλλων (με τη μορφή διάφορων σχολίων) λειτούργησαν εξίσου ισχυρά με αποτέλεσμα τη νευρική ανορεξία σε μια τυφλή γυναίκα (Simeunovic Ostojic & Hansen 2013:286).

Παρότι δεν σχετίζεται άμεσα με την εικόνα του σώματος, σε έρευνα σχετικά με τον τρόπο αντίληψης της φυλής από τους τυφλούς τα αποτελέσματα παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο Obasogie (2010) αναρωτιέται το πώς οι τυφλοί αντιλαμβάνονται τη φυλή, δεδομένου ότι θεωρείται ότι η φυλή είναι ένα αυταπόδεικτο γεγονός που βασίζεται σε οπτικές πληροφορίες. Μελετώντας με ποιοτική μεθοδολογία 110 άτομα, εκ των οποίων τα μισά είναι εκ γενετής τυφλά, παρατήρησε ότι και οι δύο ομάδες αντιλαμβάνονται τη φυλή με τον ίδιο τρόπο. Όπως ήταν αναμενόμενο, οι βλέποντες αντιλαμβάνονται τη φυλή μέσω οπτικών στοιχείων, μέσω φαινοτυπικών χαρακτηριστικών με πολιτισμική σημασία (Obasogie 2010:595). Μάλιστα θεωρούν ότι η έννοια της φυλής δεν θα έχει κάποιο νόημα στα τυφλά άτομα, καθώς δεν μπορούν να αντιληφθούν οπτικά ερεθίσματα. Φάνηκε όμως, πως και οι τυφλοί ορίζουν και αντιλαμβάνονται τη φυλή πρωτίστως οπτικά, ενώ η ακοή (φωνή και προφορά) και η οσμή αποτελούσαν αποκλειστικές μεν των τυφλών, αλλά δευτερεύουσες τροπικότητες (Obasogie, 2010:599). Τα ευρήματα αυτά εξηγούνται μέσα από μία φυλετική κοινωνικοποίηση, στην οποία μετέχουν τόσο τα τυφλά, όσο και τα μη τυφλά άτομα, τα οποία μέσω διαφόρων πρακτικών και κυρίως της συζήτησης, αποκτούν ένα κοινό φυλετικό λεξικό που οδηγεί τα τυφλά άτομα στο να σκέφτονται οπτικά (όπως και οι άλλοι) τη φυλή (Obasogie 2010:602). Είναι μέσα από την επαναλαμβανόμενη κοινωνική αλληλεπίδραση που οι οπτικές διαφορές, που έχουν νόημα για μια κοινωνία και δεν μπορούν να γίνουν άμεσα αντιληπτές από τα τυφλά άτομα, δύνανται να γίνουν πραγματικές και να αποτελέσουν «κοινή λογική» (Obasogie 2010:604). Δεν θα ήταν σωστό να θεωρήσουμε ότι μέσω της φυλετικής κοινωνικοποίησης οι τυφλοί αποκτούν μια περισσότερο επιφανειακή και μιμητική αντίληψη για τη φυλή, καθώς αποτελεί ένα ενεργό τρόπο καθορισμού της φύσης και των όρων της αλληλεπίδρασης (Obasogie, 2010:607). Η συγκεκριμένη έρευνα αποφυσικοποιεί τη σχέση φυλής και οπτικών ενδείξεων και λειτουργεί για την εργασία ως παράδειγμα της δύναμης της γλώσσας να δημιουργεί πραγματικότητες ακόμη και χωρίς άμεση εμπειρία στην ίδια τροπικότητα.

Σε αυτό το σημείο είναι απαραίτητη μία αναφορά στη θεματική για την κοινωνικοποίηση των αισθήσεων. Η Friedman (2016:78) προτείνει να διαβάσουμε την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας, όπως την περιγράφουν οι Berger και Luckmann (1966) στο ομώνυμο έργο τους, συμπληρώνοντας στην ανάλυση τη διάσταση της αισθητηριακής αντίληψης και το ρόλο της στη διαδικασία παραγωγής του κοινωνικού. Παρατηρεί ότι στο συγκεκριμένο έργο έχει δοθεί έμφαση στη νοητική διάσταση της κοινωνικής κατασκευής και προσπαθεί να αναδείξει τον άλλο πόλο με τον οποίο συνεχώς και δυναμικά αλληλεπιδρά που είναι η (αισθητηριακή) αντίληψη. Το σημείο που μας ενδιαφέρει

εδώ είναι η έννοια της «αισθητηριακής κοινωνικοποίησης» (sensory socialization) που αντλεί από τους Vannini et al. (2011) και δεν διαφέρει από άλλα είδη κοινωνικοποίησης, αλλά δίνει έμφαση στη σωματική διάσταση της συμμετοχής στην κοινωνία. Πρόκειται για μια διαδικασία δημιουργίας «πολιτισμικά κατάλληλης αισθητηριακής επιλεκτικότητας» (Friedman 2016:83). Αξιοποιώντας τη μεταφορά του «φιλτραρίσματος» η Friedman ισχυρίζεται πως η κοινωνία εκπαιδεύει τα μέλη της στο πού επιλεκτικά θα στρέφουν την αισθητηριακή προσοχή τους ή μη. Αυτό σημαίνει ότι στα πλαίσια της κοινωνικής συνύπαρξης μαθαίνουμε πώς να μυρίζουμε, να βλέπουμε, να ακούμε, να γευόμαστε, να ακουμπάμε με βάση κοινωνικές νόρμες και αξίες (Friedman 2016:82). Έτσι, στις «οπτικοκεντρικές» (occularcentric) κοινωνίες, η όραση καθίσταται ιεραρχικά πιο πάνω από τις άλλες αισθήσεις και συνδέεται περισσότερο με την αντικειμενικότητα (Friedman 2016:88). Η πολιτισμική προτεραιότητα της όρασης υλ(κ)οποιείται στην αρχιτεκτονική και δομεί το σύνολο των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων. Πέρα από το προφανές της έλλειψης υποδομών που να συμπεριλαμβάνουν σωματοποιήσεις που δεν βασίζονται στην όραση, ώστε να επιτρέπουν μια εξίσου ομαλή δυνατότητα μετακίνησης και πρόσβασης, οι νόρμες επικοινωνίας ρυθμίζονται επίσης κυρίως από οπτικά ερεθίσματα. Ο Goffman σε αυτό το σημείο με τις έννοιες που είδαμε παραπάνω δίνει πολλά παραδείγματα. Με βάση την έρευνα αυτή προκύπτουν για την εργασία σημαντικά ερωτήματα: Πώς κοινωνικοποιούνται οι αισθήσεις των τυφλών και πώς διαμεσολαβούνται από τις κυρίαρχες πρακτικές και νοηματοδοτήσεις; Η ανίχνευση της κοινωνικοποίησης των αισθήσεων που αλληλεπιδρά με εκείνη των νοητικών δομών δύναται να προσφέρει μια πιο ολοκληρωμένη και σφαιρική κατανόηση για την κοινωνική παραγωγή και αυτενέργεια των ατόμων με προβλήματα όρασης.

Η εικόνα του σώματος και οι σωματικές εμπειρίες σε άτομα με προβλήματα όρασης έχουν επίσης μελετηθεί στην ελληνική βιβλιογραφία από το Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών. Στην έρευνά τους οι (Κούτρα κ.ά. 2018) μελέτησαν με ποιοτική έρευνα 7 τυφλούς και το εμπειρικό υλικό ταξινομήθηκε γύρω από δύο άξονες. Σχετικά με τον τρόπο οικοδόμησης της ταυτότητας, στη συγκεκριμένη έρευνα, διαπιστώθηκε ότι τα τυφλά άτομα δεν βιώνουν στίγμα και ούτε κατηγοριοποιούν τους εαυτούς τους με βάση τη διαφορά τους. Αναγνωρίζουν τη διαφορά, την αποδέχονται και θεωρούν ότι ζουν μία ζωή «η οποία δε διαφέρει σε τίποτα από τη ζωή του μέσου ανθρώπου» (Κούτρα κ.ά. 2018:166). Ο δεύτερος άξονας περιλαμβάνει τις σωματικές εμπειρίες των τυφλών και εύρημα της έρευνας είναι ότι οι αισθήσεις είναι ιδιαίτερα σημαντικές για αυτούς και οι εμπειρίες τους περισσότερο σωματοποιημένες. Υπήρχε επίσης αναφορά στην έννοια της «αύρας» ως ενός τρόπου αντίληψης των σωμάτων, του οποίου το ακριβές περιεχόμενο δεν μπορούν να αποδώσουν

καθαρά. Πάντως, ισχυρίζονται ότι δεν αποτελεί ιδιαίτερο και αποκλειστικό τρόπο των τυφλών (Κούτρα κ.ά. 2018:171). Η εικόνα του σώματος των τυφλών που μελετήθηκαν στην έρευνα επηρεάζεται από την ελλιπή γνώση για το σώμα, τόσο το δικό τους, όσο και των άλλων, όμως δεν είναι αρνητική. Όλοι αναγνωρίζουν τη σημασία της εξωτερικής εμφάνισης, αλλά δεν ασχολούνται υπερβολικά με αυτή, ενώ σε κάποιους από τους συμμετέχοντες (που για μια περίοδο της ζωής τους είχαν όραση) παρατηρήθηκε έντονη επιθυμία και ενασχόληση με την καθαριότητα. Σχετικά με το άγγιγμα φαίνεται ότι είναι κάτι που λείπει από τη ζωή τους και το επιθυμούν στα πλαίσια ουσιαστικότερων σχέσεων. Όμως, φοβούνται μήπως παρεξηγηθούν οι προθέσεις τους και έτσι το αποφεύγουν (Κούτρα κ.ά. 2018:176).

ΕΜΠΕΙΡΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

A. Σχεδιασμός και μεθοδολογία της έρευνας

Επιστημολογικές παραδοχές

Η μεθοδολογία που θα ακολουθήσει ο ερευνητής εξαρτάται από τις επιστημολογικές του παραδοχές αλλά και από την ίδια τη φύση του ερευνητικού ερωτήματος. Πιο προσφιλής για εμένα και ταιριαστή για τα ερευνητικά ερωτήματα που τέθηκαν είναι η ποιοτική μεθοδολογία. Η φιλοσοφική στάση που έχει ο ερευνητής σχετικά με τη γνώση και τη δυνατότητα και τον τρόπο προσέγγισής της, είναι παράγοντες που επηρεάζουν την επιλογή της κατάλληλης μεθοδολογίας. Έχω βέβαια υπόψη μου ότι κάθε επιλογή μεθόδου αποτελεί πάντα και έναν «τρόπο θέασης του κόσμου» (Λυδάκη 2016:484) και πάντα προϋποθέτει «παραδοχές για την πραγματικότητα και τη σχέση του υποκειμένου με αυτήν» (Κυριαζή 2011:19).

Η θετικιστική παράδοση βασίζεται στην παραδοχή ότι υπάρχει μια αντικειμενική πραγματικότητα ανεξάρτητη από το υποκείμενο που τη μελετά και η οποία είναι προσβάσιμη με την κατάλληλη μέθοδο (που είναι και αδιαφοροποίητη και ενιαία είτε στις θετικές είτε στις θεωρητικές επιστήμες). Υπάρχει η παραδοχή του διαχωρισμού του υποκειμένου και του αντικειμένου της έρευνας και η πίστη στην αντικειμενικότητα. Κατάλληλες μέθοδοι κρίνονται οι ποσοτικές, καθώς εξασφαλίζουν την απαραίτητη αποστασιοποίηση και ουδετερότητα του ερευνητή (Λυδάκη 2016:482).

Από την άλλη πλευρά, το παράδειγμα του κονστρουκτιβισμού υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει αντικειμενικότητα και ότι η πραγματικότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη. Η απόσταση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο καταργείται και προτάσσεται η αμοιβαιότητα, η σχέση, η πολλαπλότητα, η ενδεχομενικότητα και η ευελιξία. Κρίνεται ότι η αλήθεια δεν είναι μία και ότι ο ρόλος του κοινωνικού επιστήμονα δεν είναι η εξήγηση και η γενίκευση αλλά η κατανόηση και ερμηνεία των νοημάτων που ωθούν στην κοινωνική πρακτική (Λυδάκη 2016:38). Κατάλληλες μέθοδοι εντός του παραδείγματος αυτού είναι οι ποιοτικές που επιτρέπουν την ουσιαστική πρόσβαση στον άλλο.

Οι επιστημολογικές μου παραδοχές είναι εμπνευσμένες από το κονστρουκτιβιστικό παράδειγμα και αυτός είναι ο πρώτος λόγος για τον οποίο επέλεξα η συγκεκριμένη έρευνα να πραγματοποιηθεί με βάση την ποιοτική μεθοδολογία. Ο δεύτερος λόγος για τη συγκεκριμένη επιλογή είναι η φύση των ερευνητικών ερωτημάτων που τέθηκαν. Πράγματι, η προσέγγιση των ερωτημάτων και η εις βάθος κατανόηση της βιωμένης πραγματικότητας των

συμμετεχόντων απαιτούν διαφορετική προσέγγιση από αυτή των ερωτηματολογίων και των αριθμών.

Ερευνητικά ερωτήματα

Τα κεντρικά ερευνητικά ερωτήματα που τέθηκαν προς διερεύνηση είναι τα εξής:

A) Πώς βλέπει το σώμα και τον εαυτό του ένας φοιτητής με οπτική αναπηρία στην αλληλεπίδρασή του με τον χώρο;

B) Πώς συμβάλλουν οι μεικτές αλληλεπιδράσεις (μεταξύ βλεπόντων και ατόμων με οπτική αναπηρία) για τη διαμόρφωση της εικόνας σώματος και ταυτότητας στους φοιτητές με προβλήματα όρασης;

Η προσέγγισή των ερωτημάτων αυτών απαιτεί ποιοτική μεθοδολογία έτσι ώστε να μπορεί να επιτευχθεί η εις βάθος κατανόησή τους. Τα δύο αυτά κεντρικά ερωτήματα ανιχνεύτηκαν μέσω επιπλέον ερωτήσεων, προκειμένου να σχηματιστεί μια σφαιρική εικόνα και να απαντηθούν. Αναφορικά με την αλληλεπίδραση με τον χώρο, ζήτησα από τους συμμετέχοντες να περιγράψουν τις εμπειρίες τους σχετικά με τη μετακίνηση προς και εντός του πανεπιστημίου, αν είναι ικανοποιημένοι με τις υποδομές και πως αισθάνονται στον δημόσιο χώρο. Από τη συζήτηση αναδύθηκαν και ερωτήματα που αφορούσαν στο βίωμα του οικείου χώρου. Σχετικά με τις μεικτές αλληλεπιδράσεις τέθηκαν ερωτήματα που αφορούσαν την εξωτερική εμφάνιση, την επιθυμία τους για άγγιγμα στους άλλους, αν ακούνε σχόλια για την εξωτερική εμφάνισή τους και το σώμα τους, αν οι ίδιοι είναι ικανοποιημένοι από το σώμα τους καθώς και τι πρακτικές ακολουθούν, όταν θέλουν να περιποιηθούν τον εαυτό τους.

Οι συμμετέχοντες

Η διερεύνηση των παραπάνω ερωτημάτων έγινε σε φοιτητές με προβλήματα όρασης. Συνολικά συμμετείχαν στην έρευνα 9 φοιτητές με μερική ή και καθόλου όραση που φοιτούν σε κάποιο εκπαιδευτικό ίδρυμα ή έχουν πρόσφατη φοιτητική εμπειρία. Η φοιτητική ιδιότητα προστέθηκε ως παράμετρος με σκοπό να βεβαιωθεί πως οι συμμετέχοντες θα έχουν ένα φυσικό περιβάλλον (το πανεπιστήμιο), γεγονός που εξασφαλίζει την κοινωνική τους συμμετοχή τόσο σε έναν χώρο

όσο και σε μεικτές επαφές. Επιπλέον, κρίθηκε χρήσιμο να περιοριστεί ο πληθυσμός και να δοθεί έμφαση στους φοιτητές καθώς η εκπροσώπησή τους στη βιβλιογραφία είναι ελλιπής.

Η προσέγγιση των συμμετεχόντων έγινε μέσα από τον φορέα «Φάρος Τυφλών» που εδρεύει στην Καλλιθέα Αττικής. Έπειτα από τηλεφωνική επικοινωνία με το τμήμα της κοινωνικής υπηρεσίας, όπου εξήγησα τον σκοπό για τον οποίο απευθύνθηκα στον φορέα, μου ζητήθηκαν γραπτώς και αναλυτικά τα προσωπικά μου στοιχεία και πληροφορίες που αφορούν στη φοιτητική μου ιδιότητα (το πανεπιστήμιο μου, το τμήμα, το μεταπτυχιακό, τον τίτλο της διπλωματικής εργασίας, βεβαίωση από την ακαδημαϊκή υπεύθυνη της εργασίας). Στη συνέχεια μου ζητήθηκε να παραθέσω αναλυτικά το θέμα, τη μεθοδολογία, τα επιθυμητά χαρακτηριστικά του πληθυσμού βάση του ερευνητικού σχεδιασμού και τον οδηγό συνέντευξης με τα ερωτήματα που θα τεθούν. Με ενημέρωσαν ότι θα εξεταστεί το αίτημα και αν υπάρξει ενδιαφέρον θα επικοινωνήσουν μαζί μου για τη συνέχεια της έρευνας. Σύντομα κανονίσαμε συνάντηση στον χώρο του «Φάρου Τυφλών», όπου μου έγινε ενημέρωση και ξενάγηση στον χώρο από κοινωνική λειτουργό. Ενδιάμεσα στην ξενάγηση γίνονταν μικρές και ολιγόλεπτες παρεμβάσεις στα μαθήματα προκειμένου οι παρευρισκόμενοι σπουδαστές να ενημερωθούν για την ιδιότητά μου και την έρευνα, προκειμένου, αν ενδιαφέρονταν, να συμμετέχουν στο εγχείρημα. Στη συνέχεια μου παραχωρήθηκε μια ήσυχη αίθουσα για την πραγματοποίηση των συνεντεύξεων και οι ενδιαφερόμενοι έρχονταν στην αίθουσα για τη συνέντευξη. Στην πρώτη συνάντηση στον Φάρο πραγματοποιήθηκαν 4 συνεντεύξεις. Μετά το τέλος των συνεντεύξεων αυτών ενημερώθηκα ότι υπήρξε ενδιαφέρον συμμετοχής από ακόμη ένα άτομο που δεν προλάβουμε να συνομιλήσουμε και με ενθάρρυναν από τον φορέα να κανονίσουμε μια δεύτερη συνάντηση. Την επόμενη εβδομάδα πραγματοποιήθηκε πάλι στον χώρο του Φάρου μια ακόμα συνέντευξη.

Οι άλλοι τρεις συμμετέχοντες προσεγγίστηκαν σε ημερίδα αφιερωμένη στην εμπειρία της αναπηρίας όπου και τους προσέγγισα στο τέλος της διοργάνωσης. Τους ενημέρωσα για τον σκοπό και τον τρόπο διεξαγωγής της έρευνας και όντας πρόθυμοι να συμμετάσχουν, κανονίσαμε τον τόπο και τον χρόνο της συνέντευξης. Μία συνέντευξη έγινε σε μια πλατεία ενός προαστίου της Αθήνας, σε ένα ήσυχο παγκάκι. Η άλλη έγινε σε καφετέρια στην Αθήνα και η τελευταία από τις τρεις αυτές συνεντεύξεις έγινε διαδικτυακά. Τέλος, επίσης διαδικτυακά πραγματοποιήθηκε άλλη μία συνέντευξη με συμμετέχοντα που βρέθηκε μέσα από τον ευρύτερο κοινωνικό κύκλο μου.

Στην αρχή των συνεντεύξεων οι συμμετέχοντες ενημερώθηκαν για την προστασία των προσωπικών τους δεδομένων και ζητήθηκε η άδειά τους για τη μαγνητοφώνηση της

συνέντευξης. Τους διαβεβαίωσα ότι θα γίνει πλήρης ανωνυμοποίηση και δεν θα είναι δυνατή η ταυτοποίησή τους από κανέναν. Εξήγησα ότι πρόσβαση στο υλικό θα έχω μόνο εγώ και κανένας άλλος. Οι περισσότεροι από τους συμμετέχοντες σχεδόν αδιαφόρησαν για τα «διαδικαστικά» και αμέσως ξεκινήσαμε τη συνέντευξη σε φιλικό και ημιδομημένο τόνο. Όλοι οι συμμετέχοντες ήταν φιλικοί, πρόθυμοι να μου μιλήσουν και ανοιχτοί στα βιώματά τους, βοηθώντας με συνεχώς με τις πλούσιες περιγραφές τους να τους καταλάβω.

Τα κοινωνικά χαρακτηριστικά των συμμετεχόντων περιλαμβάνουν τα ακόλουθα στοιχεία: έξι από τους εννιά συμμετέχοντες είναι γυναίκες. Τόπος καταγωγής των οκτώ από τους συμμετέχοντες είναι η Ελλάδα. Οι χώροι φοίτησης περιλαμβάνουν πανεπιστήμια και σχολές από την Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη, την Πάτρα, τη Μακεδονία και τη Θεσσαλία. Ο τόπος διαμονής των περισσότερων συμμετεχόντων είναι στην Αθήνα. Οι ηλικίες κυμαίνονται από 24 έως 41 ετών. Η οικονομική κατάσταση των συμμετεχόντων είναι παρόμοια και μπορεί να χαρακτηριστεί ως μεσαία τάξη με εξαίρεση δύο από τους εννιά οι οποίοι είχαν αρκετή οικονομική άνεση. Τα αίτια της οπτικής βλάβης ήταν σε όλους διαφορετικά, τόσο επίκτητα όσο και εκ γενετής και η τωρινή κατάσταση της όρασής τους κυμαίνεται από μερική έως και καθόλου. Κανένας συμμετέχοντας δεν είναι εκ γενετής τυφλός.

Μέθοδος, εργαλεία, ανάλυση αποτελεσμάτων

Από τα εργαλεία ποιοτικής μεθοδολογίας επιλέχθηκε η μέθοδος της ημιδομημένης ή ημι-κατευθυνόμενης συνέντευξης για τη συλλογή και παραγωγή των δεδομένων της έρευνας. Η ημιδομημένη συνέντευξη είναι μια διαδικασία, στην οποία οι συμμετέχοντες καλούνται να εκφράσουν ελεύθερα τις απόψεις τους, να μοιραστούν το βίωμά τους και την υποκειμενική τους εμπειρία γύρω από τα βασικά ερωτήματα του ερευνητή. Ο οδηγός συνέντευξης δεν είναι άκαμπτος, αλλά εμπεριέχει γενικές θεματικές, έτσι ώστε να υπάρχει ευελιξία στη σειρά των ερωτήσεων και στον τρόπο διατύπωσής τους. Οι ερωτήσεις που έχουν επιλεχθεί από πριν την ερευνητική διαδικασία προέκυψαν μέσω βιβλιογραφικής επισκόπησης και με βάση τη στόχευση του ερευνητικού σχεδιασμού. Η διαδικασία της συνέντευξης είναι μια ζωντανή διαδικασία και είναι ο χωροχρόνος όπου συνάπτεται σχέση μεταξύ δύο ανθρώπων (Λυδάκη, 2012:269). Για τον λόγο αυτό στη διαδικασία της συνέντευξης ο ερευνητής με ευαισθησία, ενδιαφέρον και εγρήγορση προσπαθεί να προσεγγίσει ουσιαστικά τον άλλο και να τον αφουγκραστεί, προκειμένου να μπορεί να συλλαμβάνει τα συνεχώς αναδύομενα και απρόβλεπτα νοήματα του βιωμένου κόσμου του (Λυδάκη, 2016:155-156).

Η διάρκεια των συνεντεύξεων κυμάνθηκε από 25 λεπτά η μικρότερη έως και μιάμιση ώρα η μεγαλύτερη με μέσο όρο συνεντεύξεων τη μια ώρα. Οι συμμετέχοντες ήταν άνετοι και το ύφος της συνέντευξης ήταν φιλικό και ανεπίσημο. Καθ' όλη τη διάρκεια των συνεντεύξεων φρόντισα η ενεργητική ακρόαση να γίνεται με τρόπο προσβάσιμο για τους συμμετέχοντες στην έρευνα. Έτσι, χρειάστηκα μια επανακοινωνικοποίηση των αισθήσεων, καθώς για παράδειγμα, στη ροή των συνεντεύξεων παρατήρησα επανειλημμένα την αυθόρμητη τάση μου να δηλώνω τη συμφωνία μου ή τον ενθουσιασμό μου με τρόπο που γίνεται αντιληπτό μέσω της όρασης. Μόλις αποκτούσα αναστοχαστική πρόσβαση στη συγκεκριμένη σκέψη, αμέσως είχα τον νού μου να μετατρέψω τις οπτικές αυτές ενδείξεις του μορφασμού του προσώπου σε λεκτικές ενδείξεις. Το συγκεκριμένο θέμα που αφορά στη συμμετοχή των αισθήσεων για τη διατήρηση της αλληλεπίδρασης, έχει παρατηρηθεί και σε έρευνες με άτομα με οπτική αναπηρία σχετικά με τη δήλωση της παρουσίας του ερευνητή. Πράγματι η παρουσία του άλλου όταν δεν είναι δεδομένη η οπτική πρόσληψή της, γίνεται μέσω της αίσθησης της ακοής, κάτι που ο ερευνητής που μελετά άτομα με προβλήματα όρασης ή και τύφλωση οφείλει να το λαμβάνει υπόψη.

Με τη λήξη της συλλογής των συνεντεύξεων η διαδικασία που ακολουθήθηκε ήταν η απομαγνητοφώνησή τους, δηλαδή η μετατροπή τους σε γραπτό κείμενο, έτσι ώστε να καταστεί δυνατή η επεξεργασία του υλικού και ανάλυσή του. Διάβασα πολλές φορές τα κείμενα, όπως προτείνεται στη βιβλιογραφία, προκειμένου να εξοικειωθώ με τα δεδομένα και να αρχίσω να σχηματίζω μια βαθύτερη εικόνα για αυτά. Έπειτα, προκειμένου να αρχίσω την ανάλυση των δεδομένων, επέλεξα τη μέθοδο της θεματικής ανάλυσης, όπως περιγράφεται από τον Τσιώλη (2018). Συγκεκριμένα, ακολουθήθηκε η διαδικασία κωδικοποίησης του κειμένου και η μετέπειτα εύρεση θεματικών, με βάση την ομαδοποίηση των παρόμοιων νοηματικών κατηγοριών. Το υλικό των συνεντεύξεων αντιστοιχεί σε 187 σελίδες και από την ανάλυση αναδύθηκαν διάφορες θεματικές οι οποίες συμπύχθηκαν σε δύο βασικούς άξονες: τον χώρο και τους άλλους. Η ανατροφοδότηση του χώρου για την κατασκευή της εικόνας σώματος δίνεται μέσω της αντιπαραβολής του βιώματος του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου. Η ανατροφοδότηση από τους κοινωνικούς άλλους παρουσιάζεται μέσω των υπο-θεματικών της εμφάνισης, του αγγίγματος και του κοινωνικού στιγματισμού των συμμετεχόντων. Παράλληλα, σε κάθε θεματική συμπεριλαμβάνονται και τα συναισθήματα των συμμετεχόντων τα οποία κατέγραφα διακριτικά, όποτε ήταν δυνατό.

B. Αποτελέσματα και ανάλυση δεδομένων

B.1. Η αλληλεπίδραση με τους άλλους και η ανατροφοδότηση από τις μεικτές επαφές για την κατασκευή της εικόνας του σώματος

Εφόσον η κατασκευή της εικόνας του σώματος εξετάζεται στην παρούσα εργασία μέσω του κοινωνιολογικού φακού, κρίνεται ότι ο βασικός πόλος με βάση τον οποίο αναδύεται κάθε φορά η εικόνα σώματος στα άτομα είναι οι κοινωνικοί άλλοι. Το βασικό λοιπόν ερώτημα εδώ είναι τι γίνεται στη σκηνή των «μεικτών αλληλεπιδράσεων»;¹² Πώς δηλαδή τα άτομα με οπτική αναπηρία βιώνουν τις αλληλεπιδράσεις τους με βλέποντες, Τι ανατροφοδότηση παίρνουν για την εικόνα του σώματός τους και για την ταυτότητά τους; Η ανίχνευση αυτή γίνεται γύρω από τρεις άξονες. Αρχικά, μέσα από τη διερεύνηση των αντιλήψεων των συμμετεχόντων για την εξωτερική εμφάνιση και το πρότυπο του ιδανικού σώματος. Έπειτα, για τις αντιλήψεις τους σχετικά με τη διάσταση της αφής και τέλος εξετάζοντας τον κοινωνικό στιγματισμό που βιώνουν στα πλαίσια της καθημερινότητας.

Η εξωτερική εμφάνιση

Στις συνεντεύξεις, ένα σημαντικό μέρος των ερωτήσεων που έκανα σε όλους τους συμμετέχοντες αφορούσε τη θεματική της εμφάνισης. Μέσω διάφορων ερωτήσεων προσπάθησα να πάρω πληροφορίες για διάφορες διαστάσεις της εξωτερικής εμφάνισης που συνδέονται στενά με την εικόνα σώματος. Για την ανίχνευση των νοηματοδοτήσεων της εξωτερικής εμφάνισης σε άτομα με οπτική αναπηρία έκανα στους συμμετέχοντες τις εξής ερωτήσεις: Πιστεύεις ότι στις μέρες μας είναι σημαντική η εξωτερική εμφάνιση; Για εσένα μετράει η εξωτερική εμφάνιση; Πώς μοιάζει το ιδανικό σώμα; Εσύ είσαι ικανοποιημένος με το σώμα σου; Σε ενδιαφέρει η μόδα; Πώς επιλέγεις τα ρούχα σου; Αν θες να νιώσεις όμορφος πώς περιποιείσαι τον εαυτό σου; Ακούς σχόλια για την εμφάνισή σου;

¹² Οι μεικτές αλληλεπιδράσεις νοούνται σύμφωνα με τον Goffman (2001) οι πρόσωπο με πρόσωπο αλληλεπιδράσεις μεταξύ «φυσιολογικών» και στιγματισμένων, οι οποίες αποτελούν και τις «πρωταρχικές σκηνές της κοινωνιολογίας» για τη μελέτη του στίγματος (σ.77).

Η οργάνωση των απαντήσεων των συμμετεχόντων στις ερωτήσεις αυτές που αφορούν τη θεματική της εξωτερικής εμφάνισης οργανώνεται σε τρεις υποκατηγορίες: α) Οι αντιλήψεις και η αξία της εξωτερικής εμφάνισης στους συμμετέχοντες, β) Οι πρακτικές των συμμετεχόντων για την περιποίηση του εαυτού και γ) Οι αντιλήψεις των συμμετεχόντων για το ιδανικό σώμα. Όπως θα φανεί και στις τρεις υποκατηγορίες, η ευρύτερη θεματική της εμφάνισης αναδύεται στη βιωμένη εμπειρία με έναν αντιφατικό τρόπο, γεγονός που οδηγεί σε μια εσωτερική σύγκρουση τους συμμετέχοντες.

Οι αντιλήψεις και η αξία της εξωτερικής εμφάνισης

Οι αντιλήψεις των συμμετεχόντων για την εξωτερική εμφάνιση αναδύονται με μια αμφισημία. Από τη μια πλευρά, όλοι αναγνωρίζουν την αξία της για τη σύγχρονη εποχή και από την άλλη για τους ίδιους η εξωτερική εμφάνιση δεν είναι κάτι που τους απασχολεί ιδιαίτερα. Η αντίθεση αυτή δημιουργεί μια αμφιθυμία γύρω από το θέμα της εξωτερικής εμφάνισης στις μεικτές επαφές των συμμετεχόντων με τους βλέποντες. Όλοι ανεξαιρέτως από τους συμμετέχοντες θεωρούν ότι η εξωτερική εμφάνιση είναι ένα θέμα που υπάρχει έντονα και κυριαρχεί σε όλα τα πλαίσια της κοινωνικής ζωής. Θεωρούν ότι η εξωτερική εμφάνιση είναι από τα πρώτα πράγματα που ενδιαφέρει τους ανθρώπους και με βάση αυτήν οι άλλοι τους κρίνουν. *Δυστυχώς, ναι, μετράει. Είναι το πρώτο που κοιτάει ο κόσμος και μετά κοιτάει όλα τα άλλα... αλλά τι να το κάνεις;* (Ηλίας). *Ε ρε παιδί μου, δεν μπορούμε να πούμε ότι δεν μετράει... είναι η πρώτη, ρε παιδί μου, επαφή, η πρώτη ιδέα που έχει ο άλλος για σένα* (Γιώργος). Η αναγνώριση ότι οι «άλλοι» ενδιαφέρονται, παρατηρούν και κρίνουν με βάση την εξωτερική εμφάνιση είναι μια κοινή, βιωμένη αλήθεια για τους συμμετέχοντες της έρευνας.

Όμως, παρά αυτήν την αναγνώριση, όταν ρώτησα αν τους ίδιους τους ενδιαφέρει, οι περισσότεροι απάντησαν «όχι τόσο». *Μετράει πολύ για τους άλλους, όχι για εμάς* (Κατερίνα). *Ένας τυφλός δεν μπορεί να εστιάσει τόσο εκεί... αναγκαστικά δηλαδή, εκ φύσεως, πώς να στο πω, κατάλαβες;* (Φώτης). *Όμως, εντάξει, για ένα άτομο που δεν βλέπει, δεν υπάρχει σαν παράγοντας* (Μαρία). Φαίνεται ότι η ενσώματη εμπειρία μιας υποκειμενικότητας που δεν βασίζεται πρωταρχικά στην όραση ως αντιληπτική τροπικότητα της εμφάνισης, οδηγεί στην απομυθοποίηση του φαίνεσθαι ως σημαντικού παράγοντα για το «ποιος είμαι». Μάλιστα αυτό οι συμμετέχοντες το αποδίδουν στη «φύση» τους, γεγονός που συνδέεται με το ίδιο το σώμα, ως σημείο διάνοιξης τους στον κόσμο.

Στο πλαίσιο όμως της καθημερινής αλληλεπίδρασης και των μεικτών επαφών, το ιδανικό της εξωτερικής εμφάνισης είναι πανταχού παρόν στο οπτικονεκτρικό κοινωνικό πλαίσιο όπου η κραταία (αρτιμελής) σωματοποίηση λειτουργεί με την όραση και αποδίδει μεγάλη αξία στην εξωτερική εμφάνιση. Μπορεί η εικόνα να μην είναι άμεσα αντιληπτή από τους συμμετέχοντες όμως αυτή λεκτικοποιείται στο πλαίσιο της επικοινωνίας και έτσι γίνεται προσβάσιμη και στους ίδιους. Με τον τρόπο αυτό οι συμμετέχοντες διαμορφώνουν την εικόνα του σώματός τους και με βάση οπτικά στοιχεία, πέρα από τις άλλες αισθήσεις. Με τη μορφή διάφορων σχολίων (άλλοτε θετικών και άλλοτε αρνητικών) οι βλέποντες συστηματικά υπενθυμίζουν τα ιδανικά και τις αξίες της εμφάνισης και με διάφορους τρόπους κοινωνικοποιούν τα άτομα με οπτική αναπηρία σε αυτές, δημιουργώντας τους ένα αίσθημα συνεχούς επιτήρησης: *Με ενδιαφέρει λίγο, γενικά, γιατί... πώς να στο πω..., γιατί... καταλαβαίνω ότι είναι κάτι με βάση το οποίο πολύς κόσμος με κρίνει... οπότε εντάξει, πρέπει όλοι να το έχουμε υπόψη μας (Γιώργος).*

Η ανατροφοδότηση που παίρνουν οι συμμετέχοντες στις μεικτές τους αλληλεπιδράσεις με βλέποντες σχετικά με την εμφάνιση είναι συνήθως αρνητική και εστιάζει στις σωματικές διαφορές. Όλοι οι συμμετέχοντες ανεξαιρέτως μου είπαν ότι ακούνε συχνά σχόλια για την εμφάνισή τους, σχόλια επικριτικά και χλευαστικά που αφορούν κυρίως την οπτική βλάβη τους, αλλά και ευρύτερα σωματικές αποκλίσεις από τα ιδανικά κοινωνικά πρότυπα που αφορούν τα κιλά και το ύψος. Κοινός παρονομαστής εδώ είναι ότι τα σχόλια αυτά ήταν συχνότερα στη νεαρή σχολική ζωή και ελαττώνονται όσο περνάει ο καιρός. Δεν παύουν όμως να υπάρχουν και τώρα τόσο από κάποιους σημαντικούς άλλους, όσο και από αγνώστους σε πλήθος κοινωνικών συναναστροφών: *...πρακτική έκανα εκεί και κουβάλαγα τον φάκελο για να πάμε μέσα και να μου έλεγε ένας «να και η τυφλόμυγα, δουλεύει η τυφλόμυγα (Μίνα). Νομίζω στο σχολείο ήταν λίγο χειρότερα γιατί τα παιδιά ήταν μικρότερα, οι φοιτητές τώρα στο πανεπιστήμιο είναι γνώστες των πραγμάτων και πιο ώριμοι. Όχι ότι δεν κάνουνε πλάκες, παντού υπάρχουν αυτά... (Ηλίας). Ε κυρίως, για τα μάτια που ξέρω ότι φεύγει αυτό [δείχνει το δεξί μάτι], δηλαδή βλέπω ότι με το που μιλάμε με κάποιον με βλέπει πρώτα στο δεξί (Κατερίνα).*

Παρότι για τους ίδιους η εξωτερική εμφάνιση δεν μετράει τόσο, εφόσον δεν μπορούν να την αντιληφθούν με τον ίδιο τρόπο με τους βλέποντες και δίνουν περισσότερη έμφαση στον χαρακτήρα των ανθρώπων, την ενέργεια που τους εκπέμπουν και το «ανοιχτό» μυαλό τους, φαίνεται ότι σε ένα βαθμό προσαρμόζονται στο βλέμμα των άλλων, καθώς λαμβάνουν υπόψη τους ότι εκείνοι τους βλέπουν. Φαίνεται ότι τα τυποποιητικά σχήματα για την αξία της εμφάνισης είναι κοινά στον βίοκοσμο της καθημερινής ζωής τόσο για τους βλέποντες όσο και για άτομα με οπτική αναπηρία. Στα πλαίσια μεικτών επαφών υπάρχει μια συνεχής

διαπραγμάτευση της κοινωνικής ταυτότητας γύρω από τη θεματική της εμφάνισης. Σε αυτή τη διαπραγμάτευση είναι φανερή η προσπάθεια των συμμετεχόντων να προσαρμοστούν στα (οπτικά) πρότυπα και να υιοθετήσουν κοινωνικές πρακτικές και σωματικά πρότζεκτ παρόμοια με τους βλέποντες όσο αφορά σε ρουτίνες και πρακτικές αυτοπεριποίησης και αυτοφροντίδας. Όμως, σε καμία περίπτωση δεν παρατηρείται υποταγή στις κανονιστικές αυτές προσδοκίες. Οι συμμετέχοντες τις αποδέχονται ως ένα βαθμό διότι αναγνωρίζουν τη σημασία τους για το μετέχειν και ανήκειν στο κοινωνικό. Δέχονται να τις υπηρετούν ως ένα βαθμό και σε καμία περίπτωση δεν ξεχνούν ή απορρίπτουν τη σωματικότητά τους, η οποία έστω και με λανθάνοντα αρκετές φορές τρόπο βρίσκει διόδους να έρθει στην επιφάνεια και να εκφραστεί. Αυτό θα γίνει ορατό στη συνέχεια όπου θα περιγραφούν οι τρόποι με τους οποίους οι συμμετέχοντες φροντίζουν για την εξωτερική τους εμφάνιση.

Οι πρακτικές των συμμετεχόντων για την περιποίηση του εαυτού

Η έννοια της εικόνας σώματος συνδέεται στενά με την αυτοεκτίμηση αλλά και τις πρακτικές που στοχεύουν στην κατάκτηση της επιθυμητής μορφής του, μέσω των λεγόμενων σωματικών πρότζεκτ¹³ που μπορεί να περιλαμβάνουν τη διαίτα, τη γυμναστική, τη δερματοστιξία, την πλαστική χειρουργική. Βέβαια, στη σύγχρονη μετανεωτερική εποχή υπάρχει ένας πολλαπλασιασμός των ταυτοτήτων και των αισθητικών προτύπων ανάλογα με την κοινωνική ομάδα, γεγονός που αναδεικνύει την υπέρβαση ενός και μοναδικού προτύπου. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως δεν υπάρχει η έμφαση στο λεπτό, γυμνασμένο, αδύνατο, άτριχο, λευκό και περιποιημένο πρότυπο.

Για παράδειγμα, ρωτώντας τους συμμετέχοντες για τους τρόπους με τους οποίους επενδύουν στη φροντίδα του εαυτού όταν θέλουν να νιώσουν πιο όμορφοι ή προσεγμένοι, οι απαντήσεις τους θεωρώ ότι εμπεριείχαν αυτήν την εσωτερική σύγκρουση που δημιουργεί η αλληλεπίδρασή τους στις μεικτές επαφές. Οι περισσότεροι από τους συμμετέχοντες έδωσαν έμφαση στην καθαριότητα και στο να μην μυρίζουν άσχημα στους άλλους. «Αυτό που με ενδιαφέρει είναι, πώς.. να μην στέκομαι στον άλλον και να μην θέλει να είναι μαζί μου, δηλαδή να του μυρίζω άσχημα και τέτοια.. με αυτή την έννοια... συχνό μπάνιο, κολόνια, βούρτσισμα δοντιών» (Φώτης). Οι δύο αυτές πρακτικές αυτοπεριποίησης παραπέμπουν εξ αρχής στην αντιληπτική τροπικότητα της οσμής ως σημαντική για τη διατήρηση της αλληλεπίδρασης. Με

¹³ Η έννοια αναφέρεται στις προσπάθειες των ατόμων να επεμβαίνουν αναστοχαστικά στη διαμόρφωση των σωμάτων τους, ως μέρος της ταυτότητάς τους (Shilling 2003:4).

βάση την οσμή προσπαθούν πρωτίστως να είναι εντάξει από την πλευρά τους στις διάφορες αλληλεπιδράσεις τους με τους βλέποντες. Ο έλεγχος της οσμής είναι κατά τη γνώμη μου μια πρακτική πιο στενά συνδεδεμένη με τη σωματοποίηση των συμμετεχόντων, η οποία γίνεται και ένα από τα πρώτα σωματικά πρότζεκτ τους. Το συγκεκριμένο εύρημα έρχεται σε συμφωνία με την έρευνα του ΕΚΚΕ όπου παρατηρήθηκε μια έμφαση στην καθαριότητα και την υγιεινή στα άτομα με οπτική αναπηρία (Κούτρα κ.ά 2018).

Ταυτόχρονα όμως, και ιδιαίτερα στις συμμετέχουσες της έρευνας, οι πρακτικές αυτοπεριποίησης περιλάμβαναν πρακτικές και φροντίδες που αφορούν στο πρόσωπο και είναι ξεκάθαρα προορισμένες να γίνονται οπτικά παρατηρήσιμες:

Θα πήγαινα οπωσδήποτε για καθαρισμό προσώπου και κομμωτήριο. Οπωσδήποτε. Τα νύχια δεν ξέρω... μπορεί και να πήγαινα για σόπινγκ θεραπεία. Ναι, θα μπορούσα να το κάνω αυτό. Ε και μετά με όλα αυτά θα μπορούσα να κανονίσω και ένα καφέ έξω. Για να το δείξω κιόλλας! (Παναγιώτα).

Η με τα λόγια της Χαράς: *Ε και αυτό υπάρχουν μέρες, ας πούμε που δεν, δεν βάφομαι καθόλου. Και άλλες που θα βάλω ας πούμε ένα κραγιόν, μια πούδρα, θα περιποιηθώ το μαλλί μου.*

Στις συμμετέχουσες της έρευνας ήταν κοινή επίσης η προσπάθεια για έλεγχο των κιλών. Οι περισσότερες ανέφεραν ότι δέχονται σχόλια για τα κιλά τους και ότι είναι ένα θέμα που τους απασχολεί. Προκειμένου να κρατήσουν τα επιθυμητά κιλά επιδίδονται σε κατάλληλη διατροφή και γυμναστική. Για παράδειγμα η Ελένη αναφέρει: *Φυσικά και είμαι ικανοποιημένη, γιατί προσέχω και τη διατροφή μου και τα πάντα. Και μόλις δω ότι υπερβαίνω τα 53-54 kg, κάνω αμέσως δίαιτα, δεν είμαι δηλαδή... τα προσέχω αυτά.*

Αντίθετα, στους συμμετέχοντες της έρευνας ενώ υπήρχε πάλι ο έλεγχος της εμφάνισης του σώματος μέσω της γυμναστικής και της δίαιτα, ο σκοπός των πρακτικών αυτών είναι η αύξηση της μυϊκής μάζας. Για παράδειγμα ο Φώτης στην ερώτηση αν ασχολείται με κάποιο άθλημα λέει: *Έχω αρχίσει έτσι εντατικά γυμναστική τελευταία γιατί εντάξει μου λείπουν μύες η αλήθεια είναι.*

Η διαχείριση πληροφοριών σε σχέση με την εμφάνιση με οπτικούς όρους και με την καθοδήγηση των βλέπόντων φαίνεται έντονα και στον τρόπο με τον οποίο τα άτομα με οπτική αναπηρία επιλέγουν τα ρούχα τους. Ενώ στην αρχή οι περισσότεροι από τους συμμετέχοντες μου είπαν ότι διαλέγουν μόνοι τους τα ρούχα τους, έπειτα από λίγη συζήτηση για το συγκεκριμένο θέμα φανερώθηκε πως έχουν μάθει από τους άλλους τους χρωματικούς συνδυασμούς, το τι ρούχο πάει με τι, ποια ρούχα είναι πιο ουδέτερα και ταιριάζουν με όλα ή ποια είναι πιο ιδιαίτερα και χρειάζεται προσοχή ο συνδυασμός τους. Τακτοποιούν τα ρούχα τους με συγκεκριμένο τρόπο και έχοντας αποκτήσει μια οικειότητα με αυτά «ξέρω τι ρούχα

έχω» μπορούν να επιλέγουν τα κατάλληλα ρούχα μόνοι τους. Πολλές φορές όμως ζητάνε από κάποιον βλέποντα να τους συμβουλέψει σχετικά:

Κάποιος ρε παιδί μου συνήθως βρίσκεται που βοηθάει σε αυτό ...Είναι ξέρω εγώ να βγω με την κοπέλα μου ξέρω γω, είτε θα είμαστε μαζί και θα ετοιμαστούμε μαζί για να βγούμε ή θα της στείλω ξέρω γω και θα της πω αυτό, εκείνο ξέρω γω καλά είναι; (Γιώργος).

Η σημασία και ο ρόλος βλεπόντων για το ντύσιμο κάποιων από τους συμμετέχοντες μπορεί να γίνει και αποκλειστική μέριμνα των βλεπόντων:

Πιο πολύ απασχολεί τους γονείς μου... τους απασχολεί η αλήθεια είναι...Γιατί έτσι λένε ρε παιδί μου ότι... εντάξει, δεν είναι και των υπερβολών, αλλά σου λένε ότι κοινωνία μας έτσι είναι... είναι και λίγο το άουτλουκ κι η εξωτερική εμφάνιση. Εγώ δεν το έχω καθόλου, οπότε δεν τα διαλέγω εγώ.(Φώτης)

Για κάποιους άλλους, πέρα από τις πρώτες διαμεσολαβήσεις, επιβεβαιώσεις και διδαχές εκ μέρους των βλεπόντων, το ντύσιμο θέλουν να είναι καθαρά δική τους απόφαση, καθώς φαίνεται ότι το συνδέουν με το ζήτημα της αυτονομίας και της ανεξαρτησίας: *Ίσα- ίσα δεν μου αρέσει κιόλας να δουλεύουν οι άλλοι για μένα εκτός άμα ας το πούμε το κάνουνε σε στυλ εε ξέρεις ένα διάλογο... Όχι επειδή...* (Μαρία).

Φαίνεται από τα παραπάνω ότι η αντιπατική συμμετοχή των συμμετεχόντων στη θεματική της εμφάνισης, που τους δημιουργεί ένα αίσθημα αμφιθυμίας, δεν οδηγεί ούτε στην πλήρη εσωτερικευση και αποδοχή των νοηματοδοτήσεων των άλλων, ούτε όμως και στην παντελή άρνησή τους. Οι πρακτικές με τις οποίες επενδύουν στην αυτοπεριποίησή τους είναι συμβατές τόσο με βάση τα οπτικοκεντρικά κριτήρια των ορισμών των βλεπόντων και έμφυλων επιταγών όσο και με βάση τις δικές τους ενσώματα δομημένες αξίες. Απέναντι στην κυριαρχία της όρασης οι συμμετέχοντες προτάσσουν την οσμή ως μια εξίσου βασική πρακτική της εμφάνισης στην οποία και επενδύουν προκειμένου να διατηρήσουν και να εξασφαλίσουν τη συνέχεια της αλληλεπίδρασης.

Οι αντιλήψεις των συμμετεχόντων για το ιδανικό σώμα

Ένα άλλο σημείο που διερεύνησα σχετικά με την εμφάνιση είναι η γνώση και οι αντιλήψεις των συμμετεχόντων για το σώμα τους και τα σώματα άλλων. Οι γνώσεις των συμμετεχόντων για το σώμα τους πηγάζει τόσο ενσώματα όσο και μέσω διάφορων σχολίων που ακούνε για αυτό. Οι αντιλήψεις τους είναι έμφυλα διαφοροποιημένες αλλά ταυτόχρονα συγκλίνουν σε ζητήματα αισθητικής και υγείας. Αρχικά, ζήτησα από τους συμμετέχοντες να μου περιγράψουν το ιδανικό σώμα. Παρατήρησα ότι όλοι οι συμμετέχοντες περιέγραψαν το ιδανικό σώμα με

οπτικούς όρους και μάλιστα πολύ κοντά με την κυρίαρχη οπτική αναπαράστασή του, η οποία όμως στους ίδιους δεν ήταν οπτικά, δηλαδή άμεσα προσβάσιμη. Το ιδανικό σώμα προσεγγίστηκε από τους συμμετέχοντες με βάση το πώς αυτό φαίνεται οπτικά και όχι με βάση άλλες διαθέσιμες τροπικότητες αντίληψης όπως για παράδειγμα το πώς αυτό μυρίζει, το πώς ακούγεται, ή το πώς αισθάνονται όταν το ακουμπούν. *Ένα ωραίο σώμα θα ήταν κάποιος που θα ήταν γυμνασμένος, αδύνατος, θα είχε, δεν θα είχε κάποια αναπηρία, θα είχε αρτιμέλεια.* (Μίνα). *Δηλαδή έτσι ένας γυμνασμένος που είναι έτσι φέτες* (Ηλίας). Το συγκεκριμένο εύρημα με έκανε να απορήσω. Μπορούμε να το εκλάβουμε ως μια προσαρμογή και εσωτερικευση κάποιων αξιών που βαθύτερα δεν εκφράζουν τα ίδια τα ενσώματα υποκείμενα που συμμετείχαν στην έρευνα; Πρόκειται για επέκταση μιας ιδεολογίας που δύναται να παράγει υποκειμενικότητες που εσωτερικεύουν σε τέτοιο βαθμό τον οπτικοκεντρισμό;

Κάποιοι άλλοι έδωσαν έμφαση στην υγεία του σώματος ως ένα πιο αντικειμενικό κριτήριο αξιολόγησης του «ιδανικού» που δεν θεωρούν ότι αποτελεί «άποψη» τους αλλά ένα αντικειμενικό δεδομένο. Πάλι στην υγεία του σώματος δόθηκε έμφαση στα κιλά. *Προφανώς αν είναι κάποιος υπέρβαρος ή αν είναι έχει πολλά κιλά δεν είναι θέμα για μένα για μένα, δεν είναι θέμα εμφάνισης. Πρώτα είναι θέμα, πρώτα θέμα υγείας δηλαδή αυτό είναι το βασικό* (Γιώργος). Φαίνεται δηλαδή από τις απαντήσεις των συμμετεχόντων ότι δίνουν έμφαση στην υγεία, να έχουν ένα σώμα καλοδιατηρημένο, υγιές, εύρωστο, αδύνατο, γυμνασμένο, αρτιμελές, ψηλό και «fit». Όπως φαίνεται δεν αισθάνονται σοβαρή απογοήτευση από το σώμα τους και φαίνεται να είναι ικανοποιημένοι με αυτό, με εξαίρεση κάποιους συμμετέχοντες που δεν αισθάνονταν υγιείς και λόγω αυτό είχαν πιο αρνητική εικόνα σώματος.

Η αφή και το άγγιγμα στις μεικτές αλληλεπιδράσεις

Δίχως αμφιβολία η αφή είναι μια πολύ σημαντική αίσθηση για τα άτομα με προβλήματα όρασης. Μέσω της αφής οι συμμετέχοντες μπορούν να αντλούν πληροφορίες για τους ίδιους και για τους άλλους, αλλά και να φέρνουν εις πέρας διάφορες καθημερινές ανάγκες. Πώς όμως σχετίζεται η αφή με την εικόνα του σώματος; Στην έρευνα ρώτησα όλους τους συμμετέχοντες αν επιθυμούν να αγγίζουν τους άλλους. Από τις απαντήσεις των συμμετεχόντων αναδύθηκε έντονα η επιθυμία τους να αγγίζουν άλλους ανθρώπους. Ο λόγος για τον οποίο υπάρχει αυτή η επιθυμία είναι κυρίως για να αποκτήσουν πρόσβαση στην εικόνα σώματος των άλλων μέσω της αφής. Όλοι ανεξαιρέτως οι συμμετέχοντες εξέφρασαν την επιθυμία τους να ακουμπούν

τους άλλους: *Ναι, ναι καλά κάνεις και ρωτάς γιατί η αλήθεια είναι ότι στον κύκλο μας γενικότερα, σε γενικές γραμμές υπάρχει αυτό πιο έντονα. Τα αγγίγματα ξέρω γω, έτσι η επιθυμία να ακουμπάμε τον άλλο (Φώτης). Κοίτα, λόγω της όρασης, τείνουμε να αγγίζουμε τον άλλον τα άτομα με προβλήματα όρασης και δεν ξέρω πως να στο πω, προκύπτει σαν αυτοματισμός αυτό το πράγμα (Ηλίας).*

Ο τρόπος με τον οποίο η εικόνα του σώματος των άλλων μπορεί να γίνει προσβάσιμη στα άτομα με οπτική αναπηρία είναι πρωτίστως μέσω της αφής αλλά και μέσω λεκτικής περιγραφής. Η λεκτική περιγραφή αναφέρθηκε μόνο από μία συμμετέχουσα στην έρευνα η οποία μου εξήγησε: *Εντάξει αν ο άλλος είναι φίλος μου και τα λοιπά σίγουρα θα τον ακουμπήσω, θα τον αγκαλιάσω, μπορεί να τον ρωτήσω ας πούμε να μου κάνει την περιγραφή του (Χαρά).* Σε κάθε περίπτωση οι συμμετέχοντες θέλουν μέσω της αφής να γνωρίσουν τα σώματα των οικείων τους, να διαμορφώσουν την εικόνα του σώματός τους και έτσι να κατανοήσουν τελικά περισσότερο τη μορφή του άλλου. Όμως, όπως είναι κοινή η επιθυμία αυτή, κοινή είναι και η αποφυγή της.

Όλοι οι συμμετέχοντες εξέφρασαν τον δισταγμό τους και ότι γενικά αποφεύγουν να ακουμπάνε τους άλλους. Διερευνώντας τους λόγους για αυτή την αποφυγή, ενώ υπάρχει η επιθυμία, οι συμμετέχοντες εστίασαν στο ότι φοβούνται μήπως παρεξηγηθεί από τους βλέποντες η πρακτική αυτή. Μία πρώτη παρεξήγηση που μπορεί να αντιμετωπίσει ένας συμμετέχοντας που θα αποφασίσει να ακουμπήσει τον άλλον είναι να μην νοηματοδοτηθεί το άγγιγμά του ως ερωτικό. Μάλλον είναι πολιτισμικά συνδεδεμένο το άγγιγμα με τον ερωτικό τομέα κάτι που παραπέμπει σε μια πιθανή σεξουαλικοποίηση της αφής. Για παράδειγμα, όταν ο Φώτης μου εξέφρασε ότι ένας τυφλός φίλος του επιθυμεί και συχνά τον ακουμπάει, έσπευσε αμέσως να συμπληρώσει:

Θα το ήθελα τώρα που το λες, και μάλιστα, βλέπω και σε έναν φίλο μου που είναι τυφλός την ανάγκη αυτή, το να πιάνει, να κάνει τον άλλον έτσι για να καταλάβει το πώς είναι. Όχι ερωτικά μην πάει το μυαλό σου...(Φώτης)

Ο φόβος μήπως το άγγιγμα στον άλλο περάσει «λάθος μηνύματα», καθώς μπορεί να εκληφθεί ως ερωτικό είναι φανερό και στην περίπτωση της Χαράς η οποία αναφέρει ότι:

Τώρα ας πούμε μου έχει τύχει να θέλω να ας πούμε έναν καθηγητή μου για παράδειγμα που τον συμπαθώ πολύ και θα θελα να έχω ας πούμε την εικόνα του. Αλλά να μην το κάνω ποτέ. Γιατί είναι καθηγητής μου, είναι πολύ μεγαλύτερος, μπορεί να τον κάνω μόνο και μόνο με την ερώτηση να τον κάνω να αισθανθεί άβολα. Δηλαδή έχω αυτή τη συστολή γιατί μπορεί να το πάρει και αλλιώς, κατάλαβες. (Χαρά)

Πράγματι στη σύγχρονη κοινωνία το άγγιγμα φαίνεται να έχει μια στενή σχέση με τον ερωτικό τομέα ακόμη και στις κοινωνίες σαν την ελληνική που είναι μια κοινωνία στην οποία

σύμφωνα με τον Synnott (1993) το άγγιγμα χρησιμοποιείται συχνά στις αλληλεπιδράσεις ως ένδειξη φιλίας. Παρά όμως τη συχνή παρουσία του αγγίγματος στην καθημερινή ζωή σε σχέση με άλλες κουλτούρες, όπως για παράδειγμα στις βόρειες ευρωπαϊκές, το άγγιγμα δύναται να μπερδέψει τον αποδέκτη και ορισμένες φορές να παρεξηγηθεί κατά τα λεγόμενα και τη βιωμένη πραγματικότητα των συμμετεχόντων. Φαίνεται ότι υπάρχουν αδιόρατες νόρμες που ρυθμίζουν την αφή και το άγγιγμα στις καθημερινές αλληλεπιδράσεις, οι οποίες είναι γνωστές τόσο στους βλέποντες όσο και στα άτομα με προβλήματα όρασης. Οι νόρμες αυτές εμποδίζουν την ενσώματη γνώση που θα μπορούσε να προσφέρει η αφή για τον άλλον και έτσι τα ενσώματα υποκείμενα που δεν μπορούν να αποκτήσουν πρόσβαση στην εικόνα σώματος του άλλου μέσω της όρασης αποκλείονται από αυτή.

Ένας άλλος φόβος που βιώνουν οι συμμετέχοντες, και για τον λόγο αυτό αποφεύγουν το άγγιγμα, σχετίζεται με την εγγύτητα και την οικειότητα με τον άλλον. Και εδώ διαφαίνεται η αδιόρατη αλλά πανταχού παρούσα νόρμα που ρυθμίζει το ποιο άγγιγμα επιτρέπεται ανάλογα με την οικειότητα με τον άλλον. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Μαρία:

Γενικά κιόλας ξέρω ότι δεν τους αρέσει και όλους να τους ακουμπάνε, οπότε είμαι πάρα πολύ διακριτική με τα όρια του άλλου. Δεν θέλω ποτέ να τα παραβιάσω, γιατί ξέρω ότι πρέπει να είσαι πολύ κοντά με τον άλλον για να τον αγγίζεις. (Μαρία)

Ή με τα λόγια της Ελένης:

Ακριβώς το αποφεύγω. Ακριβώς ναι, δεν ξέρεις δηλαδή ο άλλος πώς θα το πάρει έτσι; Μπορεί να το πάρει ρε παιδί μου κάπως στραβά, βρε Γιώργο, μπορεί να τον πάρει κάποιος ότι τον παραβιάζεις, γιατί δεν ξέρω, θέλει να σαι κοντά με τον άλλο. (Ελένη)

Ανάμεσα στους προβληματισμούς των συμμετεχόντων και τους φόβους τους να ακουμπήσουν τους άλλους υπάρχουν, πέρα από την πιθανή σεξουαλικοποίηση του αγγίγματος και την πιθανή πρόσληψή του ως παραβίαση λόγω έλλειψης οικειότητας, και φόβοι που πηγάζουν από το πώς φαίνεται το άγγιγμα. Για παράδειγμα ο Ηλίας αναφέρει:

Γιατί εντάξει υπάρχουν παιδιά που αγγίζουν μόνιμα ή ακουμπάνε τον άλλον συνέχεια ας πούμε, αλλά αυτό νομίζω είναι θα το έλεγα πρόβλημα γιατί δεν είναι και πολύ φυσιολογικό, δεν είναι και οπτικά ωραίο δηλαδή. (Ηλίας)

Το συγκεκριμένο απόσπασμα εγείρει πολλά ερωτήματα και αντανακλά μια εσωτερικευση οπτικών κριτηρίων με βάση τα οποία το άγγιγμα αξιολογείται αρνητικά και μάλιστα ως «μη φυσιολογικό». Κάτι τέτοιο φυσικά, παρόλο που είναι πολύ περίπλοκο για να αναλυθεί εξονυχιστικά εδώ, αξίζει να διερευνηθεί. Για παράδειγμα, μπορεί να θεωρηθεί ότι η αντίληψη αυτή του Ηλία έχει διαμορφωθεί μέσω σχολίων που ακούει από βλέποντες για το συγκεκριμένο θέμα; Πώς διαμορφώνεται μια τέτοια άποψη που αφορά στο πώς και αν φαίνεται «οπτικά ωραίο» το άγγιγμα από ένα ενσώματο υποκείμενο που δεν έχει το ίδιο άμεση

πρόσβαση σε αυτό; Μήπως τα σχόλια και οι λεκτικές περιγραφές μπορούν να παρακάμψουν την άμεση με την όραση εμπειρία και να εσωτερικευθούν σε τέτοιο βαθμό έτσι ώστε να λειτουργούν αποκλείοντας το ενσώματο βίωμα;

Σε κάθε περίπτωση στις μεικτές επαφές με τους βλέποντες οι συμμετέχοντες επιθυμούν μια πρόσβαση στον άλλον και την εικόνα του μέσω της αφής. Ωστόσο, λόγω διάφορων κοινωνικών συμβάσεων μια τέτοια πρακτική κρίνεται από τους ίδιους του συμμετέχοντες ως μη αρμόζουσα και άρα εγκαταλείπεται. Έτσι λοιπόν οι συνθήκες που ρυθμίζουν το άγγιγμα απαγορεύουν στους συμμετέχοντες να λάβουν πληροφορίες για την εικόνα του σώματος των άλλων. Η ενσώματη επιθυμία καταπνίγεται και οι συμμετέχοντες βιώνουν με αμφιθυμία τη συγκεκριμένη θεματική: από τη μία πλευρά υπάρχει ενσωμάτωση νορμών που ρυθμίζουν την αφή, οδηγώντας στην αποφυγή του αγγίγματος και από την άλλη η επιθυμία παραμένει και δεν χάνεται λόγω της δυσκολίας της να εκφραστεί. Το ζήτημα αυτό εγείρει ερωτήματα σχετικά με τη δράση της εξουσίας και μας καλεί να αναρωτηθούμε κατά πόσο εδώ υπάρχει μια εσωτερίκευση του στίγματος μέσω της ποινικοποίησης της επιθυμίας. Οι συμμετέχοντες παρότι εναρμονίζουν την πρακτική τους με τις κυρίαρχες νόρμες και νοηματοδοτήσεις (τις οποίες και γνωρίζουν αλλά και βιώνουν) δεν υποτάσσονται πλήρως σε αυτές, ασκώντας ταυτόχρονα την αυτενέργειά τους. Όταν νιώθουν ότι είναι «επιτρεπτό» το άγγιγμα το επιδιώκουν.

Στίγμα στον βίοκοσμο.

Καθ' όλη τη διάρκεια των συνεντεύξεων οι συμμετέχοντες έφεραν παραδείγματα από την καθημερινή τους ζωή που σχετίζονταν με τις σχέσεις τους με τους άλλους. Είτε αυτοί ήταν οι «σημαντικοί άλλοι», όπως για παράδειγμα η οικογένεια, οι φίλοι ή κάποιος άνθρωπος με ιδιαίτερη θέση στη ζωή τους, είτε ευρύτερα κοινωνικοί άλλοι σε κοινά και τυχαία σκηνικά της καθημερινής ζωής, οι αναφορές στους άλλους ήταν το σημαντικότερο μέρος και ο βασικότερος πυρήνας γύρω από τον οποίο οργανωνόταν η συζήτηση. Κοινή μαρτυρία όλων ανεξαιρέτως των συμμετεχόντων είναι η διάκριση που βιώνουν στους συσχετισμούς τους με τους άλλους. Με μια γλώσσα της φαινομενολογικής στάσης η διάκριση αυτή, για την οποία κάνουν λόγο τα υποκείμενα της έρευνας, μπορεί να ιδωθεί και ως ο κοινωνικός στιγματισμός τους. Πράγματι, μπορούμε να δούμε πολλαπλές διακρίσεις σε διάφορα πεδία του κοινωνικού που οφείλονται ακριβώς σε κοινωνικές διαδικασίες παραγωγής υποκειμένων και χώρων αλλά και στην κοινωνική αντίδραση που εγείρεται απέναντι σε σωματικές αποκλίσεις. Από τις

σχετικές απαντήσεις των συμμετεχόντων γίνεται φανερό πως η κατασκευή της εικόνας του σώματός τους είναι μια σχεσιακή διαδικασία που τελεί υπό συνθήκες κοινωνικού στιγματισμού.

Στον εκπαιδευτικό θεσμό για παράδειγμα ο κοινωνικός στιγματισμός είναι εμφανής από την πρώτη επαφή των συμμετεχόντων με αυτόν στο δημοτικό αλλά και εντονότερα στο γυμνάσιο και το λύκειο. Όλοι οι συμμετέχοντες έκαναν λόγο για μπούλινγκ καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας τους στο σχολείο. Η διάκριση στα σχολικά χρόνια προέρχεται κυρίως από τους συμμαθητές των συμμετεχόντων και τα διάφορα προβλήματα που αντιμετωπίζουν προέρχονται κυρίως από τις παρέες των συνομηλίκων. Για παράδειγμα ρωτώντας τη Μαρία για το πώς ήταν τα σχολικά της χρόνια, λέει:

Φόρ δε ρεκόρντ, θα μπορούσα να μιλάω μέχρι αύριο. Αν αυτή η ηχογράφιση βγει 5 ώρες, συγγνώμη.

(Ελεύθερα παιδί μου, τι λες ελεύθερα!)

Λοιπόν στο σχολείο έχω βιώσει, βίωσα πάρα πάρα πάρα πολύ διαφορετική μεταχείριση, ως επί το πλείστον άσχημη, πολύ άσχημη απ' τα παιδιά, κυρίως. Οι καθηγητές ήθελαν πάντα να βοηθήσουν, αλλά δεν ήξεραν πώς. Από τα παιδιά τι να σου πω; Έχω περάσει διαδικτυακό μπούλινγκ, έχω περάσει λεκτικό μπούλινγκ, Πάρα πολλά...

(Για τον περιορισμό στην όραση;)

Για τον περιορισμό στην όραση, ο οποίος βέβαια μετά εξελίχθηκε ως μπούλινγκ και σε άλλα πράγματα, από τη στιγμή που συνέχισε, αλλά πρωτίστως ας πούμε από το δημοτικό από την πρώτη κιόλας τάξη ήταν στην όραση. Ναι. (Μαρία)

Στην ίδια ερώτηση ο Φώτης απαντάει:

Ως ανάπηρο άτομο στο σχολείο όπως φαντάζομαι θα υποψιάζεσαι, δεν πέρασα και τα πιο εύκολα χρόνια. Ας πούμε πολύ έτσι υποτίμηση, κοροϊδία, με λέγανε τυφλό και τέτοια. Γελάγαμε, διάφορα τέτοια... πότε όμως, ενώ μερικές συμπεριφορές των συμμαθητών μου ήταν έως πολύ απαράδεκτες, ας πούμε ποτέ δεν θύμωνα για τα άτομα αλλά για τη συμπεριφορά τους. (Φώτης)

Η επίπτωση του σχολικού εκφοβισμού και της περιθωριοποίησης που βίωσαν οι συμμετέχοντες στα σχολικά τους χρόνια, λόγω της σωματικής διαφοράς τους και της υποδεέστερης πρόσληψής της, τους δημιούργησε αισθήματα άγχους και θλίψης. Το αποτέλεσμα του μπούλινγκ στην εικόνα του σώματος είναι η χαμηλή αυτοεκτίμηση και η έλλειψη αυτοπεποίθησης.

Καμία σχέση δηλαδή στο πανεπιστήμιο, πραγματικά η μέρα με τη νύχτα σε σχέση με το σχολείο, το πανεπιστήμιο είναι η μέρα. Και χαίρομαι, βέβαια κοίταξε σίγουρα και εγώ έχω περισσότερη, έχω βασικά αυτοπεποίθηση πλέον! Τα έχω βρει με τον εαυτό μου, στο σχολείο δεν μπορούσα να το έχω αυτό γιατί δεν βοηθούσε το σχολείο. Αλλά τώρα είμαι πολύ καλά. (Μαρία)

Ένας κοινός τρόπος διαχείρισης, ο οποίος δουλεύτηκε σταδιακά καθ' όλη τη διάρκεια των σχολικών χρόνων απέναντι στο σχολικό μπούλινγκ είναι η προσπάθεια εκλογίκευσης της

κατάστασης με μια πιο ώριμη ματιά. Η προσπάθεια κατανόησης του φαινομένου δεν περιλαμβάνει εσωτερίκευση του στίγματος αφού το πρόβλημα αποδίδεται στους άλλους και την έλλειψη της αναπηρικής τους συνείδησης. Έτσι, η Μαρία αναφέρει:

Απλώς δυστυχώς σε πολλά άτομα και για πολλούς λόγους, αντί να δουλέψουν με τον εαυτό τους ή τουλάχιστον να δούνε ρε παιδί μου τι είναι αυτό που τους ενοχλεί, γιατί δικό τους είναι το πρόβλημα... βγαίνει στους άλλους ... το εξωτερικεύουν με τον εκφράζουν επιθετικότητα προς τους άλλους. Και απλώς αυτό το άλλο άτομο έτυχε να είμαι εγώ γιατί είχα αυτό το θέμα της όρασης (Μαρία).

Στο πανεπιστήμιο η κατάσταση σε σχέση με το μπουλινγκ είναι κατά κοινή ομολογία πολύ καλύτερη χωρίς όμως να απουσιάζουν εντελώς τα «πειράγματα» και τα «προβληματικά» σκηνικά. Στην τριτοβάθμια εκπαίδευση ο κοινωνικός στιγματισμός είναι ορατός περισσότερο από πλευράς των καθηγητών και όχι από τους συμφοιτητές και εμφανίζεται με εμπόδια που αφορούν στην προσβασιμότητα στο υλικό, αλλά και της γενικότερης στάσης κάποιων καθηγητών σχετικά με την έλλειψη διάθεσης από πλευράς τους να παρέχουν ισότιμη μεταχείριση και κάποιες φορές και την παντελή άρνησή τους να συνεργαστούν με φοιτητές με προβλήματα όρασης. Για παράδειγμα, η Χαρά μοιράστηκε με αρκετή θλίψη το εμπόδιο για προσβάσιμο υλικό που συνάντησε στην προσπάθειά της να συνεχίσει τις σπουδές της στο μεταπτυχιακό που ήθελε:

Στο οποίο εντάξει στις εξετάσεις δεν πήγα τόσο καλά και στη συνέντευξη ήταν το θέμα [η όραση] το οποίο συζητήθηκε, δεν συζητήθηκε ΤΙΠΟΤΑ σχετικά με το προπτυχιακό. Ναι, με καθηγητές που ήξερα και με ξέρανε γιατί τους είχα όλους στο προπτυχιακό. Ναι, θέμα, το οποίο το είχα θέσει ήδη και είχε περάσει από συμβούλιο ένα χρόνο πριν, γιατί ήξερα ότι θα το αντιμετωπίσω. Καλά ήξερα, είχα μια καθηγήτρια η οποία είναι στρίγγλω και ήξερα ότι θα... και όντως με έστησε στον τοίχο στη συνέντευξη [...] Από άποψη ότι δεν είναι διαθέσιμοι να κάτσουν να κάνουν τη δουλειά που οφείλουν και είναι υποχρεωμένοι να κάνουν. Και να έχουν το υλικό προσβάσιμο. Και μάλιστα πολύ πριν από τα μαθήματα. Ε και αυτός ήταν και ο λόγος που δεν μπήκα στο μεταπτυχιακό. Και μάλιστα επειδή ήταν και ο τρόπος που με αντιμετώπισε η συγκεκριμένη τουλάχιστον εντελώς πλαγίως... και εντάξει στην αρχή, η αλήθεια είναι ότι τις πρώτες μέρες είχα πλαντάξει στο κλάμα γιατί ήταν κάτι το οποίο ήθελα με χίλια, αλλά από ένα σημείο και μετά μου βγήκε έντονος θυμός. (Χαρά)

Η προσβασιμότητα στο υλικό είναι από τις κυριότερες και συχνότερες δυσκολίες που αντιμετωπίζει ένας φοιτητής με οπτική αναπηρία και για την οποία βιώνει διαφορετική μεταχείριση. Η έλλειψη του υλικού σε προσβάσιμη μορφή, έτσι ώστε να είναι δυνατή η μελέτη του αναγκάζει τους συμμετέχοντες να πάρουν στα χέρια τους την κατάσταση και να προσπαθήσουν οι ίδιοι με όποιους τρόπους μπορούν να μετατρέψουν το υλικό σε προσβάσιμη μορφή. Εδώ σημαντικό ρόλο παίζουν επίσης «άλλοι» που προσφέρονται για βοήθεια, όπως η οικογένεια, ορισμένες φορές οι συμφοιτητές, εθελοντικές οργανώσεις όπως το Amelib και υποδομές φοιτητικής μέριμνας, γραφεία προσβασιμότητας, αν και για όσο λειτουργούν.

Εφόσον δεν παρέχεται ισότιμη μεταχείριση στη βάση του υλικού, κάποιιοι από τους συμμετέχοντες ηχογραφούσαν παράτυπα τις διαλέξεις ώστε μετά να μπορούν να τις απομαγνητοφωνήσουν και έπειτα να προσθέσουν στο κείμενο τυχόν σημειώσεις που έβρισκαν, ώστε να μπορούν στη συνέχεια να τις διαβάζουν/ακούνε. Κατά κοινή ομολογία η διαδικασία που καλούνται να κάνουν είναι χρονοβόρα και χρειάζονται παραπάνω χρόνο σε σχέση με τους συμφοιτητές τους προκειμένου να έχουν και οι ίδιοι πρόσβαση στο υλικό, κάτι που για τους βλέποντες φοιτητές είναι δεδομένο και αυτονόητο, φανερώνοντας έτσι ακόμα μια διάσταση που αντανακλά τη διαφορετική θεσμική αντιμετώπισή τους στα πανεπιστήμια.

Είχα καταγεγραμμένες τις διαλέξεις, τις οποίες προφανώς δεν ρωτούσα καν για να τις καταγράψω, μεταξύ μας αυτό τώρα. Δεν θα έμπαινα καν ρε παιδί μου ποτέ στη διαδικασία τώρα να κάθομαι ρωτάω κάθε καθηγητή για κάθε μάθημα γιατί ξέρεις τώρα, οι μισοί θα σου πούνε θα το δούμε... και κατάλαβες και άμα σου πει και κάνας- δυο «ναι», θα σαι πολύ τυχερός. (Γιώργος)

Ένας κιάλας θυμάμαι μου είχε πει επειδή ηχογραφούσα εγώ, ήταν ο μόνος μου τρόπος να κρατήσω σημειώσεις στο μάθημα, ηχογραφώντας το έκανα, και μου είπε, έκανε παρατήρηση και μου είπε «σας παρακαλώ μην ηχογραφείτε γιατί θα ζηλέψουν οι άλλοι συμφοιτητές». Ναι, και μάλιστα του εξήγησα ότι αυτός είναι ο μόνος τρόπος για μένα, αν βρείτε άλλον τρόπο οκεί. (Φώτης)

Ένας άλλος τομέας της καθημερινής ζωής όπου οι συμμετέχοντες βιώνουν στιγματισμό και άρα αποκλεισμό είναι στον εργασιακό τομέα. Πάλι, λόγω της οπτικής βλάβης στις κοινωνικές σχέσεις οι συμμετέχοντες βιώνουν κοινωνικό αποκλεισμό καθώς κρίνεται εκ των προτέρων από τους βλέποντες εργοδότες ότι δεν θα μπορούν να ανταπεξέλθουν στις απαιτήσεις της εργασίας. Έτσι δεν τους προσλαμβάνουν, δημιουργώντας με αυτό τον τρόπο την κατάσταση της οπτικής αναπηρίας στη μορφή του εργασιακού αποκλεισμού.

Ψάχνω από πέρσι διακαώς για δουλειά. Και δεν έχω βρει τίποτα, γιατί υπάρχει παντού υπερκόλυψη και με το που τους ... ενημερώνω ή με βλέπουν με το μπαστούνι με διώχνουν. Και είχα πάει και σε και σε δουλειές άσχετες εντελώς με το επάγγελμα της φιλολογίας, δηλαδή για τηλεφωνήτρια, για γραμματειακή υποστήριξη, για θέση που θέλανε να δουλεύεις με τα σόσιαλ με υπολογιστή, να κάνεις ενημερώσεις, και εκδηλώσεις και τέτοια πράγματα και όλοι ήταν εντελώς προκατειλημμένοι. (Χαρά)

Αυτό δημιουργεί ανασφάλεια στους συμμετέχοντες σχετικά με την επαγγελματική τους αποκατάσταση αλλά και γενικότερα για την εργασιακή τους πορεία. Δεν είναι τυχαίο, νομίζω, ότι στην ερώτηση που τους απηύθυνα για να μου πουν ένα όνειρο που έχουν για το μέλλον τους, όλοι ανεξαιρέτως οι συμμετέχοντες εστίασαν μεταξύ άλλων στο να μπορέσουν να βρουν μια δουλειά που να τους ικανοποιεί:

Επειδή ξέρω τι με περιμένει, θα ήθελα πολύ να μπορέσω να βρω μια καλή δουλειά και να μια χαρούμενη. Δεν είναι εύκολο, φαντάζομαι ότι το ξέρεις κι εσύ. Ντάξει, πέρα από αυτό, εντάξει να βρω έναν άνθρωπο και γιατί όχι να κάνω μια οικογένεια. (Μίνα)
Όνειρο για το μέλλον είναι να μπορώ να κάνω μία σωστή οικογένεια και να έχω δουλειά ώστε να μπορώ να έχω και δικό μου σπίτι. Τα βασικά δηλαδή θέλω, δεν νομίζω να ζητάω πολλά. Αλλά ξέρεις, δεν είναι και τόσο εύκολα όλα αυτά. (Ηλίας)

Ακόμη και στην οικογένεια κάποιιοι από τους συμμετέχοντες έχουν βιώσει διάφορα σκηνικά που παραπέμπουν ευθέως σε χαρακτηριστικά στιγματισμένης και φθαρμένης ταυτότητας όταν για παράδειγμα μετά την τύφλωσή της από ιατρικό λάθος η Κατερίνα σημειώνει:

Ή με βλέπουν στα μάτια τους, ενώ δεν μου το έχουν πει, σαν κατεστραμμένη, δηλαδή πολλές φορές ο πατέρας μου μου λέει, «Ήσουν έτσι» και «ήσουν αλλιώς», και «έκανες εκείνο» και «η ζωή σου ήταν έτσι, είχες καριέρα». Επειδή ήμουν σπα μάνατζερ και δούλευα σε τέτοιο. Ότι τώρα ας πούμε κοίτα, η καμωρή. Κατάλαβες πού πάει το θέμα; Δεν με βοηθάνε καθόλου σε αυτό. (Κατερίνα)

Η έλλειψη στήριξης και το συνεπακόλουθο βίωμα απομόνωσης είναι φανερό και στη Μαρία:

Στο οικογενειακό περιβάλλον βασικά, απλώς υπήρχε πάρα πολύς φόβος, όχι κακοπροαίρετα. Αλλά δεν νομίζω ότι αυτό παίζει ρόλο στη συγκεκριμένη περίπτωση, γιατί ουσιαστικά το μήνυμα που έπαιρνα εγώ ήταν ότι δεν μπορούσα να κάνω πράγματα, ότι δεν πρέπει να έχω αυτοπεποίθηση.

Το στίγμα εντός του οικογενειακού κύκλου μπορεί να φανερωθεί και όταν για παράδειγμα ένα μέλος της οικογένειας αισθάνεται φόβο ή ντροπή στο να συνοδεύσει ή να συμπορευτεί με το ανάπηρο άτομο:

Όχι, δεν, δεν το έχω καθόλου μειονεκτικό το μαστούνι, μια χαρά. Ο αδερφός μου το είχε λίγο στην αρχή. Βέβαια τώρα το έχει αποδεχτεί, μου έλεγε ας πούμε μη βγεις έξω, ας πούμε μόνος σου και τέτοια. Είχε τον ενδοιασμό, π.χ. τότε δεν το είχε δουλέψει μέσα του, να πάμε μόνοι μας στη γιαγιά. Δίπλα δηλαδή με τα πόδια ένα τέταρτο είναι. Απλώς είχε τον ενδοιασμό, την ανασφάλεια, ας σου πω έτσι. Το να μη βγει έξω μαζί μου μόνος του και επειδή θα χω το μαστούνι, να με κοιτάζουν οι άλλοι ξέρεις, υποτιμητικά. (Φώτης)

Πέρα από τους θεσμικούς ή σημαντικούς άλλους ίχνη της στιγματισμένης ταυτότητας εντοπίζονται και στη συσχέτισή τους με τους ευρύτερους κοινωνικούς άλλους. Η καθημερινή αλληλεπίδραση στα πλαίσια του βίοκοσμου με τυχαίους ανθρώπους βρίθει παραδειγμάτων όπου διαφαίνεται το στίγμα. Όλοι οι συμμετέχοντες διαπιστώνουν έλλειψη αναπηρικής συνείδησης στις επαφές τους με βλέποντες. Υφίστανται την άγνοιά τους και, παρόλο που αναγνωρίζουν ότι τις περισσότερες φορές η άγνοια αυτή δεν έχει κακή πρόθεση, νιώθουν ότι δεν αντιμετωπίζονται ισότιμα. Κάποιες φορές η «άγνοια» των βλέπόντων κυριολεκτικά αποκλείει χωρικά και καθιστά επικίνδυνη την εμπειρία της μετακίνησης όταν:

Δηλαδή επειδή έχω κάνει και έτσι μια προβολή στο μέλλον και βλέπω και τους ανθρώπους τώρα που κάνω παρέα, ότι ούτε το λεωφορείο είναι εύκολο, ούτε στο μετρό κάτω μπαίνουν

στη γραμμή τους, παντού μπαίνουν στις γραμμές τους. Ο κόσμος δεν είναι εκπαιδευμένος να ξέρει ότι παιδιά αυτό δεν είναι διακοσμητικό. Είναι η γραμμή του τυφλού, μην μπαίνεις μπροστά. Μην βάζεις τα ροδάκια, αυτό που κάνουν με τις βαλίτσες, μην παρκάρεις στη ράμπα δηλαδή έλεος. Στο μεταξύ δέντρα πάνω στη γραμμή του τυφλού, περίπτερα, ό,τι θες έχω δει. (Κατερίνα)

Οι παραβιάσεις αυτές των βλεπόντων στις σηματοδοτημένες λωρίδες μετακίνησης κάποιες φορές οδηγούν σε ατυχήματα ή και σε ήπιες συγκρούσεις, στις οποίες δεν λείπουν αντιδράσεις όπως, για παράδειγμα, ο βλέποντας να αρχίσει να κλωτσάει το μπαστούνι εκφράζοντας το θυμό του.

Κάποιες φορές αναρωτιέμαι ο κόσμος ρε συ που περπατάμε στη γραμμή είμαστε τώρα έτσι έχεις δει αυτές τις γραμμές τις κίτρινες κάτω. Έρχεται μούρη με μούρη ο άλλος και μιλάει στο κινητό και δεν σε βλέπει. Πέφτει πάνω σου και κλωτσάει και το μπαστούνι. Κατάλαβες; Ναι, δεν βλέπουνε, ναι, δεν προσέχουν κιόλας. Ο κόσμος είναι αλλού. (Ηλίας)

Η αντιμετώπιση των βλεπόντων απέναντι στους συμμετέχοντες αντανακλά κοινωνικές νοηματοδοτήσεις που κατηγοριοποιούν τα άτομα με οπτική αναπηρία σε υποδεέστερη θέση, είτε μέσω σχολίων είτε μέσω του βλέμματος. Οι συμπεριφορές αυτές ερμηνεύονται ως έλλειψη αναπηρικής συνείδησης. Κάποια από αυτά τα σχόλια μπορούμε να τα εντοπίσουμε όταν για παράδειγμα σε τυχαίο περιστατικό στη σχολή της, μια συμφοιτήτρια ρώτησε τη Μαρία τι έχει και δεν βλέπει καλά και εξέφρασε τη λύπησή της προς αυτή:

Ήταν ότι με ρώτησε κάποια στιγμή ποιο είναι το θέμα που έχω στην όραση, της είπα, και μου είπε ότι με λυπάται και απλώς θα ήθελα τα άτομα και απλώς θα ήθελα να ξέρουν οι άνθρωποι ότι αυτός δεν είναι τρόπος να δείξεις συμπάρασταση σε κάποιο άτομο με αναπηρία! (Μαρία)

Ή για παράδειγμα όταν ένας τυχαίος περαστικός είδε την Χαρά να περιμένει έξω από το βαγόνι του μετρό απόρησε και αμφισβήτησε τη δυνατότητά της για αυτονομία:

Στο πώς να βοηθήσουνε ναί, στο ότι πιστεύουν ότι δεν μπορούν να ένα άτομο με οποιαδήποτε αναπηρία, πόσο μάλλον με όραση, εε να ζει μόνος του. Δηλαδή έχω ακούσει μέχρι και το κουφό ας πούμε να βγαίνω από τον ηλεκτρικό και να μου λέει κάποιος ας πούμε ποιος θα σε πάρει, ποιος, θα πάρεις κάποιον τηλέφωνο να ρθεί να σε πάρει; Δεν μπορούν να το διανοηθούν. (Χαρά)

Τα διάφορα τέτοια σχόλια εκτός από το ότι υποτιμούν τους συμμετέχοντες πολλές φορές σε περιπτώσεις μη εμφανούς στίγματος τους στερούν τη δυνατότητα αυτοδιάθεσης στη διαχείριση πληροφοριών και άρα της αυτονομίας τους να επικοινωνήσουν ό,τι και όπου θέλουν, καθώς κάνουν εμφανή το χαρακτηριστικό του στίγματος, οδηγώντας τα άτομα σε ενδεχόμενο στιγματισμό. Εδώ, ο δημόσιος χαρακτήρας των σχολίων αυτών (και παρουσία άλλων) είναι πολύ σημαντικός γιατί, όπως λέει η Μαρία, η άγνοια αυτή των βλεπόντων

επιφέρει προβλήματα στα ανάπηρα άτομα. Ακούγοντας κάποιες φορές θεωρητικά θετικά σχόλια, γίνεται φανερό ότι τα σχόλια αυτά εμπεριέχουν μια υποτίμηση του άλλου:

Αλλά πολλές φορές παρατηρώ ότι υπάρχει μια τάση, όχι κακοπροαίρετη βέβαια και πολλές φορές δεν ξέρω μήπως και εγώ το παίρνω ως άτομο με αναπηρία λίγο αμυντικά, όμως παρατηρώ έτσι και μια τάση... προς πιο γλυκούλικά ας πούμε σχόλια που μπορεί να μην αρμόζουν και τόσο στην ηλικία μου. Τύπου ας πούμε τύπου ας πούμε «Κοίτα το Μωρέ, το Γλυκούλι το Μαράκι». Ξέρεις; Εννοώ όμως σε φάση έντονα, να είμαστε έξω σε ένα χώρο που έμενα εγώ προσωπικά αυτό το παίρνω αμυντικά από την άποψη ότι ως άτομο με αναπηρία έχω ήδη πιθανότητες να στιγματιστώ όταν βγαίνω έξω, αν κάποιος το εντοπίσει οπότε δεν θα ήθελα και τέτοια σχόλια να δίνουν περισσότερο έδαφος σε αυτό. Όμως ξέρω ότι δεν είναι κακοπροαίρετα αυτό το αναγνωρίζω. (Μαρία)

Τα αδιάκριτα βλέμματα όταν αυτά δύνανται να γίνουν αντιληπτά από κάποιους συμμετέχοντες, τους φανερώνουν επίσης μια υποτίμηση:

Καταλαβαίνω από τα μάτια τους το σοκ, γιατί έχω αλλάξει και στο πρόσωπο, ξέρεις έχω ...Τους βλέπω δηλαδή ότι σοκάρονται που με βλέπουν. Και λέω τώρα από μέσα μου «Ε έλεος πια τώρα χέσε μας». (Κατερίνα)

Γίνεται φανερό με βάση τις πληροφορίες που μοιράστηκαν οι συμμετέχοντες ότι οι μεικτές επαφές τους με βλέποντες είναι προβληματικές. Διαπιστώνουν και βιώνουν την αντιμετώπισή τους ως «άλλου» και μάλιστα ως λιγότερο επιθυμητοί και υποδεέστεροι. Απέναντι στην κατάσταση αυτή οι συμμετέχοντες τοποθετούν το πρόβλημα στους βλέποντες, καθώς παρατηρούν ότι δεν έχουν διαμορφώσει ικανοποιητικά μια αναπηρική συνείδηση ώστε να τους σέβονται και ακόμα σημαντικότερο να μην τους δυσκολεύουν στην καθημερινότητά τους. Οι ίδιοι δεν δέχονται την υποδεέστερη κατηγοριοποίησή τους και αντιδρούν. Πρώτα απ' όλα προσπαθούν να κατανοήσουν την άδικη συμπεριφορά των άλλων αλλά η κατανόηση έχει και αυτή τα όριά της. Συχνά οι συμμετέχοντες στις μεικτές αλληλεπιδράσεις τους με βλέποντες βιώνουν θυμό. Πράγματι ο θυμός φαίνεται να είναι κεντρικό συναίσθημα στην τάξη της μεικτής αλληλεπίδρασης. Κατά τη γνώμη μου ο θυμός μπορεί να θεωρηθεί ως ένας ενσώματος τρόπος αντίστασης απέναντι στον στιγματισμό, τον χωρικό και κοινωνικό αποκλεισμό και τη μη συμπερίληψή τους. Ο θυμός φαίνεται να βοηθά τα άτομα να μην εσωτερικεύσουν ως δικό τους πρόβλημα αυτό που στην πραγματικότητα είναι κοινωνικό. Στις αλληλεπιδράσεις τους, με ψυχολογικές βέβαια μεταπτώσεις, διαπραγματεύονται την ταυτότητά τους, αμφισβητούν τους κοινωνικούς ορισμούς που οι άλλοι δίνουν για αυτούς και δεν υιοθετούν για τον εαυτό τους τις κατηγοριοποιήσεις των κοινωνικών και σημαντικών άλλων για αυτούς.

Οι περισσότεροι από τους συμμετέχοντες τελικά δεν έχουν πολλές επαφές με βλέποντες και αυτό όχι μόνο διότι βιώνουν όλες αυτές τις δυσκολίες και την άνιση μεταχείριση από τους βλέποντες. Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζουν με τους βλέποντες δεν τους κάνουν να απορρίπτουν ολικά τη σύναψη σχέσεων μαζί τους. Παρά το θυμό και τη συχνή απογοήτευσή

τους συνεχίζουν να θέλουν να αλληλεπιδρούν σε μεικτές επαφές. Μάλιστα επικοινωνούν στους βλέποντες τις ενσώματες ανάγκες τους για διατήρηση νέων κοινωνικών επαφών. Πράγματι, είναι φυσικοποιημένο στους κοινωνικούς τρόπους ρύθμισης και διατήρησης των κοινωνικών σχέσεων να χαιρετάμε τον άλλον από μακριά όταν τύχει να τον δούμε. Για τις ενσώματες όμως δυνατότητες ενός ατόμου με οπτική αναπηρία κάτι τέτοιο απουσιάζει ως επιλογή. Οι συμμετέχοντες αναγνωρίζουν το εμπόδιο αυτό και επιδιώκουν την παράκαμψή του, ενημερώνοντας τους άλλους:

Σίγουρα αυτό που τυχαίνει πολλές φορές και ίσως είναι και ένας από τους λόγους που δεν κάνω εύκολα παρέες. Είναι να αναγνωρίσω κάποιον, αφού τον δω μια φορά για παράδειγμα, θα συστηθώ με κάποιον στη Σχολή, θα του πω ότι έχω το πρόβλημα της όρασης, οπότε αν μπορείς την επόμενη φορά έλα εσύ να με χαιρετήσεις γιατί εγώ δεν θα σε βρω. (Μαρία)

Πάντα, σχεδόν πάντα όταν αποκτώ έτσι καινούργιες φίλιες, ενημερώνω: αν τυχόν με βλέπετε στο άλλο πεζοδρόμιο και μου κάνετε έτσι με το χεράκι και εγώ κάνω πως δεν σας βλέπω δεν είναι ότι σας σνομπάρω, δεν σας βλέπω. (Παναγιώτα)

Αντίθετα, οι συμμετέχοντες συχνά διαπιστώνουν από πλευράς των βλεπόντων μια έλλειψη επιθυμίας να συσχετιστούν μαζί τους καθώς υπάρχει και φόβος. Για παράδειγμα, όταν ρώτησα τη Χαρά για την κοινωνικοποίησή της με άλλα άτομα με οπτική αναπηρία μου αφηγήθηκε ευχάριστες δραστηριότητες που έκανε μαζί τους και πρόσθεσε: *Δηλαδή κάναμε πολύ έτσι πράγματα που δεν τα κάνεις ας πούμε στην καθημερινότητα και οι άλλοι ας πούμε δεν υπάρχει περίπτωση να σου προτείνουν κάτι τέτοιο.* Αντίστοιχα ο Φώτης στην ίδια ερώτηση: *Όχι δεν έχω, κοιτάξε καλώς ή κακώς με πλησιάζουν πιο εύκολα άτομα με πρόβλημα όρασης γιατί είμαστε σε έναν κοινό κόσμο. Αλλά αυτό πιο πολύ έχει να κάνει με τους άλλους. Όχι με εμένα..* Ρωτώντας επίσης για τις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου, οι περισσότεροι συμμετέχοντες ανέφεραν ότι ασχολούνται με μοναχικές δραστηριότητες που δεν χαρακτηρίζονται από ομαδικότητα και ιδιαίτερη επαφή με άλλους, όπως το διάβασμα βιβλίου, η ενασχόληση με τη μουσική, η παρακολούθηση ταινιών και podcast.

Από την άλλη πλευρά, δύο από τους συμμετέχοντες κοινωνικοποιούνται σχεδόν αποκλειστικά με άλλους βλέποντες και μία συμμετέχουσα εξήγησε ότι δεν θα ήθελε σε καμία περίπτωση να συνάψει ερωτική σχέση με τυφλό καθώς το έχει δοκιμάσει και:

Ωρες ώρες κάποια άτομα με προβλήματα όρασης, τα αντιπαθώ πάρα πολύ, ειδικά αυτούς που δε βλέπουνε καθόλου. Γιατί θέλουνε και ένα είδος ντάντεμα, έτσι δηλαδή εγώ τώρα αυτό δεν ξέρω πώς θα το πάρεις άλλα... Αλλά αν έχω σχέση με κάποιον, θα προτιμούσα χίλιες φορές να είναι βλέποντας παρά μη βλέποντας, έτσι; Γιατί ξέρω ότι θα θέλει ντάντεμα και εγώ δεν είμαι για τέτοια (Ελένη)

Το συγκεκριμένο απόσπασμα μου κίνησε την υποψία ότι ενδεχομένως σηματοδοτεί μια εσωτερική του στίγματος που προβάλλεται στην κατηγορία «τυφλός», ως σύμβολο προς αποφυγή γιατί συσπειρώνει όλες τις αρνητικές κοινωνικές νοηματοδοτήσεις. Η προκαταβολική άρνηση νέων εμπειριών με τυφλούς λόγω παρελθούσας εμπειρίας ή παθήματος ενδέχεται να φανερώνει την ευθυγράμμιση κριτηρίων επιλογής συντρόφου με συνηθισμένα στερεότυπα που αφορούν την τυφλότητα, όπως για παράδειγμα και στη συγκεκριμένη περίπτωση το ζήτημα αυτονομίας. Εδώ αναδύεται επίσης και μια ενδιαφέρουσα περίπτωση διασταύρωσης έμφυλης και αναπηρικής ταυτότητας, καθώς σε μετέπειτα διερευνητικές ερωτήσεις για τη συγκεκριμένη πεποίθησή της, η Ελένη πρόσθεσε: *Σχέσεις με άτομα του χώρου και έχω δει ότι δεν είναι και ό,τι καλύτερο γιατί θέλουνε ντάντεμα, θέλουν τα πάντα στο χέρι, βοήθεια, εν ολίγοις υπηρέτρια θέλουνε... Δεν δεν θέλω δηλαδή να είναι ο σύντροφός μου έτσι.*

Έχοντας σκιαγραφήσει τις μεικτές αλληλεπιδράσεις μεταξύ βλεπόντων και ατόμων με προβλήματα όρασης στη γενικότερη καθημερινή, μη πλαισιωμένη αλληλεπίδρασή τους στον βίοκοσμο, τι τελικά μπορούμε να αποφανθούμε σχετικά με την αυτοεικόνα των συμμετεχόντων; Είδαμε ότι η ανατροφοδότηση που παίρνουν από τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις τους με τους (βλέποντες) άλλους είναι μάλλον αρνητική δεδομένης της έλλειψης αναπηρικής συνείδησης που βιώνουν και καταγγέλλουν. Λόγω αυτής της έλλειψης οι συμμετέχοντες βιώνουν περιθωριοποίηση, κοινωνικό αποκλεισμό και διάφορων ειδών δυσκολίες σε ποικίλες περιστάσεις. Οι επιπτώσεις των προβλημάτων αυτών στη διαδικασία κατασκευής της αυτοαντίληψής τους δεν είναι εύκολο να διερευνηθεί.

Μιλώντας γενικά θα λέγαμε ότι οι συμμετέχοντες δεν αποδέχονται τον κοινωνικό στιγματισμό και αμφισβητούν τους προβληματικούς ορισμούς που δίνουν οι βλέποντες για αυτούς. Αντιδρούν, εναντιώνονται και αμφισβητούν τους ορισμούς και τις πρακτικές που συμβάλλουν στον στιγματισμό τους. Αναπόφευκτα, όμως σε ένα βαθμό εσωτερικεύουν τον γενικό άλλο και βιώνουν μια αμφιθυμία. Μπορεί να έχουν ισχυρή δόμηση ταυτότητας και να κρατάνε αντίσταση από τα μικρότερα ως και τα μεγαλύτερα εμπόδια που συναντούν αλλά συνάμα βιώνουν τη θέση του κοινωνικού αποκλίνοντος με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Η αμφισημία στην κατασκευή της αυτοεικόνας τους που εδράζεται στο σώμα τους ως βασικό πυλώνα στη διαδικασία αυτή, εμφανίζεται στη συνείδηση και βιώνεται με ψυχολογικές μεταπτώσεις. Από τη μία πλευρά υπάρχει άρνηση της διαφοράς και φυσιολογικοποίηση της αναπηρίας ενώ από την άλλη μια τάση προς την παραίτηση και την αποδοχή μιας υποδεέστερης κοινωνικής ταυτότητας. Για παράδειγμα στη Χαρά αυτό αναδύεται ως μια εσωτερική σύγκρουση και

παλινδρόμηση μεταξύ του αυτομηδενισμού και της αυτοαποδοχής πάντα όμως με γνώμονα τη συσχέτισή της με τους άλλους:

Ναι εντάξει εγώ γενικά σαν άνθρωπος.. το ότι έχω ένα θέμα με την όρασή μου, ψυχολογικά τα τελευταία χρόνια με έχει καταβάλει γιατί δεν ξέρω για ποιο λόγο, θεωρώ ότι μέσα σε ένα αμφιθέατρο στο οποίο είμαι η μοναδική, που, εντός εισαγωγικών, χρειάζομαι μια ειδική μεταχείριση, ενώ ας πούμε υπάρχουν μέσα 30 40 άτομα που παρακολουθούμε... Ναι, νομίζω ότι είναι τελείως μηδαμινό. Και από την άλλη είναι φάσεις όπως αυτή που για την οποία μιλάω τώρα, που είμαι ψυχολογικά στο 100% και λέω ότι θα πάω και ότι γίνει. Δηλαδή έχω αυτές τις μεταπτώσεις. Που από τη μία νιώθω, ας πούμε ότι είμαι ένας άνθρωπος εντελώς άχρηστη, που δεν έχω κάνει τίποτα στη ζωή μου και ότι δεν αξίζω να ταλαιπωρώ όλο τον κόσμο για να κάνω εγώ αυτό που θέλω να κάνω. Και από την άλλη το εντελώς αντίθετο. (Χαρά)

Η διαφορά που βιώνει η Χαρά σε σχέση με τους βλέποντες συμφοιτητές της σε κάποιες φάσεις της ζωής της κρίνεται ως ασήμαντη. Θεωρεί ότι δεν θα έπρεπε να είναι τόσο πολιτισμικά σημαντικό το γεγονός ότι χρειάζεται μια «ειδική μεταχείριση» σε σχέση με τους άλλους. Το γεγονός όμως ότι για τους άλλους η διαφορά είναι σημαντική παράγει αισθήματα μηδενισμού στην ίδια και την ωθεί σε μια συνεχή διαπραγμάτευση, επίπονη και κουραστική. Η Χαρά αισθάνεται ότι η πολιτισμική εννοιοδότηση της ενσώματης διαφοράς της, την αναγκάζει σε πρακτικές υπέρβασης εμποδίων που ταλαιπωρούν και κουράζουν τους βλέποντες. Τι εικόνα σώματος έχει τελικά η Χαρά; Δεν είναι δυνατή τουλάχιστον από την παρούσα έρευνα μια καθαρή απάντηση στο ερώτημα αυτό. Φαίνεται πάντως η αμφιθυμία στη διαδικασία αυτή, η ρευστότητα και οι πόλοι γύρω από τους οποίους κινείται συνεχώς. Μπορούμε να δούμε την ίδια αντιφατική στάση ή αμφιθυμία και στην Παναγιώτα η οποία με ένα τόνο πιο συναισθηματικό, πιο χαμηλόφωνα και σχεδόν ενοχικά εξομολογείται:

Τώρα η κακία μου είναι... κακία είναι να γιατί.. Μια ζωή νόμιζα... εγώ αισθανόμουν... εγώ ήμουν η πιο... το ευάλωτο άτομο, δηλαδή το άτομο που έχει κάποιο θεματάκι. Εδώ αισθάνομαι ότι εγώ είμαι η βασίλισσα ουσιαστικά στο χωριό, γιατί εγώ είμαι από τα άτομα που έχουν καλύτερη όραση από τα υπόλοιπα 10 παιδιά, οπότε... εδώ είμαι εγώ η φυσιολογική και εγώ θα τους πάρω απ' το χεράκι να τους καθοδηγήσω... να πάμε να βγούμε έξω, απ' τη πόρτα, περίμενε εδώ, πρόσεχε εκεί. Πράγμα το οποίο νόμιζα ότι εγώ μέχρι τώρα το έχω ανάγκη, τώρα εγώ του προσφέρω εδώ. (Παναγιώτα)

Από το απόσπασμα αυτό φαίνεται η ρευστότητα της κατασκευής της εικόνας του σώματος και το πώς αυτή εξαρτάται από την ανατροφοδότηση που δίνουν οι κάθε φορά «άλλοι» στο άτομο. Η Παναγιώτα, παρόλο που στα περισσότερα αποσπάσματα της συνέντευξης αρνιότανε τη διαφορά και τη νοηματοδότησή της ως πρόβλημα, όταν συναναστρέφεται με βλέποντες διαμορφώνει μια αυτοαντίληψη ως ευάλωτη, μη φυσιολογική, και «κακομοίρα» (λέξη που χρησιμοποιεί η ίδια σε άλλο μέρος της συνέντευξης). Αλλάζοντας τους κοινωνικούς άλλους, με την αλληλεπίδρασή της με άλλα άτομα με προβλήματα όρασης

στον Φάρο Τυφλών, αλλάζει η αίσθηση του εαυτού, η κοινωνική της ταυτότητα και εν τέλει ο τρόπος διαμόρφωσης της εικόνας του σώματός της. Προφανώς, η μεικτή αλληλεπίδραση δεν είναι απαραίτητο να δίνει αρνητική ανατροφοδότηση σε άτομα με οπτική αναπηρία απλώς και μόνο επειδή συναναστρέφονται με βλέποντες. Η κάθε φορά μοναδική συνύπαρξη και οι ευρύτερες αντιλήψεις και νοηματοδοτήσεις των μερών της διαντίδρασης επενεργούν και εν τέλει διαμορφώνουν την όλη κατάσταση, τους όρους της και τα ίδια τα υποκείμενα. Η κατασκευή της εικόνας σώματος είναι ένα εύθραυστο επίτευγμα, χωροχρονικά εντοπισμένο που εξαρτάται από την ομαδική δουλειά των συμμετεχόντων.

Η εσωτερική σύγκρουση και η συνεχής κοινωνική διαπραγμάτευση στην οποία επιδιόμαστε στις καθημερινές αλληλεπιδράσεις μας, ως δρώντα υποκείμενα, με επεξεργασία, χρόνο και κάποιες φορές βοήθεια από τους σημαντικούς μας άλλους οδηγεί στην αποδοχή της (ενσώματης) διαφοράς και στην επιθυμία ίσης μεταχείρισης απέναντι σε αυτή:

Εγώ είμαι ένα άτομο που με έχουν βοηθήσει οι γονείς μου, ο αδερφός μου και η οικογένειά μου σ' αυτό. Έχω αποδεχτεί πλήρως την αναπηρία μου και δεν αισθάνομαι ΤΩΡΑ απέναντι σου ας πούμε που μιλάμε καθόλου μειονεκτικά. Δεν αισθάνομαι βέβαια και ότι υπερτερώ. Γιατί και αυτό πιστεύω κρύβει μια υποτίμηση του εαυτού γιατί κρύβει μια ανάγκη να δείχτώ σε σένα και να δείξω την αξία μου, αλλά αυτό κρύβει μια ανασφάλεια, ότι κάτι δεν είναι καλά. Όχι, δεν θέλω να είναι ανώτερο. Θέλω να είμαστε ίσοι, κατάλαβες; (Φώτης)

Κάποιες φορές, η έκφραση για την αποδοχή του εαυτού εμπεριέχει και θυμό που νομίζω σχετίζεται πάλι με αυτή τη συνεχή διττή στάση και αμφιθυμία στην οποία εμπλέκονται οι συμμετέχοντες. Ο Ηλίας αναφέρει χαρακτηριστικά: *Είμαι τη σκέψης ότι αυτός είμαι και άμα γουστάρεις ρε φίλε αλλιώς πάρε πούλο, δεν μπορώ να αλλάξω εγώ επειδή εσύ....* Άλλοτε πάλι, εκφράζεται με αισιοδοξία και έμφαση σε βαθύτερα κοινά των ανθρώπων που αποσκοπούν στη μείωση της οδυνηρής διαφοράς και του επακόλουθου κοινωνικού αποκλεισμού: *Ότι όλοι είμαστε το ίδιο και νιώθουμε τα ίδια. Είτε με μάτια, είτε χωρίς, είτε χωρίς πόδια, όλοι έχουμε τα ίδια συναισθήματα και έχουμε τις ίδιες ανάγκες. Αυτό. Και ας κάνουμε παρέα όλοι!* (Κατερίνα). Άλλοτε, με όνειρο στο οποίο η διαφορά αναγνωρίζεται, όμως πάλι η εστίαση είναι στην ισότιμη μεταχείριση της διαφοράς και όχι στην άρνησή της:

Βασικά νομίζω ότι αυτό που θέλω να μοιραστώ κυρίως είναι ότι ελπίζω σε κάποια χρόνια να είναι λίγο πιο ενημερωμένη η κοινωνία στα άτομα με αναπηρία. Πραγματικά ενημερωμένη όμως, ώστε όντως να συμπεριλαμβάνονται ισάξια και η συμπερίληψη αυτή είναι αυτονόητη. (Μαρία)

B.2. Το βίωμα του χώρου και η ανατροφοδότηση της αλληλεπίδρασης με αυτόν για την κατασκευή της εικόνας του σώματος

Η δυναμική και σχεσιακή διαδικασία κατασκευής της εικόνας σώματος δεν εξαντλείται στο αναπαραστατικό επίπεδο. Αυτό, σαφώς αποτελεί κεντρικό πυρήνα στη διαδικασία αυτή, δεδομένου ότι ο ίδιος ο ορισμός της εικόνας σώματος αναφέρεται στη συνειδητή αναπαράσταση που έχουν τα ενσώματα υποκείμενα για τον εαυτό και το σώμα τους. Οι λέξεις που χρησιμοποιούμε και οι συνομιλίες που έχουμε συνεχώς με κοινωνικούς άλλους διαμορφώνουν τη βιωμένη πραγματικότητα των ατόμων και συμβάλλουν στην κατασκευή εαυτού, ταυτότητας και κατ' επέκταση εικόνας σώματος. Δίχως αμφιβολία η επικοινωνία είναι βασική παράμετρος με την οποία αποκτούμε πρόσβαση αναστοχαστικά και διαμορφώνουμε την αυτοεικόνα μας. Όμως η έννοια της εικόνας του σώματος περιλαμβάνει και την ίδια τη σωματικότητα ως (μονάχα αναλυτικά) αυτόνομη παράμετρο, μη αναγώγιμη στο γλωσσικό. Η έννοια του σχήματος του σώματος που, όπως είδαμε από το θεωρητικό πλαίσιο, χρησιμοποιείται ακόμα, λόγω έλλειψης επιστημονικής ωρίμανσης και εύρεσης ενός ομόφωνου ορισμού, εναλλάξιμα με την έννοια της εικόνας του σώματος. Η αλληλεπίδρασή μας με τον χώρο χαρακτηρίζεται πρωτίστως από τις δυνατότητές μας για οικειοποίησή του και πρακτική συσχέτιση με αυτόν. Είμαστε πρωτογενώς συνδεδεμένοι με το περιβάλλον με τρόπους προγλωσσικούς. Είμαστε φτιαγμένοι για τον κόσμο και έχουμε αισθητηριακά και αντιληπτικά συστήματα, που εδράζονται στο σώμα, με τα οποία αποκτούμε προαναστοχαστική γνώση και χάρη στα οποία μπορούμε να αναπτύσσουμε πρακτικές σχέσεις με τον κόσμο, έτσι ώστε το είναι εντός του να είναι δυνατό. Σαν παράδειγμα εδώ μπορούμε να σκεφτούμε το ιδιοδεκτικό σύστημα αλλά και όλες τις όχι τόσο δημοφιλείς αισθήσεις, που όμως τα μηνύματά τους είναι ξεκάθαρα, όπως για παράδειγμα η δίψα, η πείνα, η αίσθηση της θερμοκρασίας ή του χρόνου.

Ο τρόπος λοιπόν με τον οποίο υπάρχουμε εντός του κόσμου και όλων των ειδικών σχέσεων που αναπτύσσουμε μαζί και εντός του, επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνουμε την αίσθηση του εαυτού, την ταυτότητα και την εικόνα σώματος. Με άλλα λόγια, η εικόνα σώματος κρίνεται ότι αποτελεί προϊόν και της συσχέτισής μας με τον κόσμο. Μεταφέροντας το σκεπτικό αυτό στο θέμα της εργασίας γεννιέται το εξής ερώτημα: τι ανατροφοδότηση δίνει το αναπηροποιητικό περιβάλλον (disabling environment) στα ενσώματα υποκείμενα με περιορισμένη όραση; Αν δηλαδή ο κοινωνικός χώρος είναι φτιαγμένος έτσι ώστε η συμμετοχή σ' αυτόν να επιτρέπεται και να είναι αβίαστη μόνο από

άτομα ικανά και αρτιμελή, τότε πώς δρα και τι ανατροφοδότηση δίνει ο ίδιος κοινωνικός χώρος στους συμμετέχοντες της έρευνας; Τα ερωτήματα αυτά προσπάθησα να τα προσεγγίσω ρωτώντας τους συνεντευξιαζόμενους να μου περιγράψουν τις εμπειρίες τους για τη μετακίνηση στον χώρο του πανεπιστημίου. Σύντομα όλοι οι συμμετέχοντες μοιράστηκαν τις ευρύτερες εμπειρίες τους σε σχέση με τον δημόσιο χώρο καθώς και τα εμπόδια και τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν σε καθημερινή βάση. Στο πανεπιστήμιο οι δυσκολίες που αντιμετωπίζουν είναι παρόμοιες με αυτές που συναντούν ευρύτερα στο σύνολο της παρουσίας τους στον δημόσιο χώρο.

Από την ανάλυση του μέρους των συνεντεύξεων που αφορούσαν το βίωμα του χώρου, αναδύθηκε μια θεμελιώδης διάκριση ανάμεσα στον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού και τον δημόσιο χώρο που αφορά και τη διαφορετική εμπειρία των ατόμων σε αυτούς. Ο χώρος εδώ προσεγγίζεται ως βασική παράμετρος στην παραγωγή της εικόνας του σώματος των υποκειμένων, μέσω της συσχέτισής τους με αυτόν. Επειδή για τη διαδικασία της παραγωγής της εικόνας του σώματος υπεισέρχονται πλήθος ψυχολογικών και ιδιοσυγκρασιακών παραμέτρων, η συμβολή του χώρου προσεγγίζεται ως πηγή ανατροφοδότησης που δύναται να λειτουργεί με ποικίλους και ενδεχομενικούς τρόπους. Δεν είναι δηλαδή αναγκαίο να υπάρχει μια σχέση αιτίου-αιτιατού με τη στενή και γραμμική έννοια ανάμεσα στον χώρο και την εικόνα σώματος. Λειτουργεί όμως σίγουρα ως μια βασική πηγή που επηρεάζει δυναμικά τη διαδικασία αυτή. Για τον λόγο αυτό θα σχολιάσω τον τρόπο κατασκευής της εικόνας σώματος σε άτομα με οπτική αναπηρία, μέσω της αντιπαράθεσης ιδιωτικού και δημόσιου χώρου.

Δημόσιος χώρος

Η κοινή βιωμένη εμπειρία όλων των συμμετεχόντων στον χώρο του πανεπιστημίου φανερώνει ηχηρά την έλλειψη της συμπερίληψής τους σε αυτό. Αρχικά, ένα πρώτο και βασικό ζήτημα είναι η μετακίνηση σε αυτόν. Κοινή διαπίστωση είναι η έλλειψη υποδομών για μετακίνηση, η οποία οδηγεί σε μια σειρά δυσκολιών που οι φοιτητές με οπτική αναπηρία αντιμετωπίζουν διαρκώς. Ο χώρος του πανεπιστημίου δεν βιώνεται ως ένας προσβάσιμος χώρος, έτσι ώστε η εμπειρία σε αυτόν να ρέει απρόσκοπτα. Οι διάφορες μετακινήσεις από αίθουσα σε αίθουσα, στη βιβλιοθήκη, στις φοιτητικές εστίες, στη γραμματεία, στις τουαλέτες είναι δύσκολες καθώς δεν υπάρχουν οι απαραίτητες υποδομές στον χώρο που θα τις διευκόλυναν. Έλλειψη ράμπας, αναβατορίων, ανώμαλος δρόμος και απουσία καλής σήμανσης στις βασικές διαδρομές είναι παράγοντες που δυσχεραίνουν την κίνηση στον χώρο. Η ύπαρξη πλήθους φυσικών εμποδίων

δημιουργεί ένα αφιλόξενο περιβάλλον για τα άτομα με οπτική αναπηρία και για τον λόγο αυτό οι ίδιοι είναι αναγκασμένοι να ευρίσκουν συνεχώς τρόπους για να υπερβαίνουν τα εμπόδια. Ο δημόσιος χώρος εν γένει αλλά και ο χώρος του πανεπιστημίου ειδικά έχουν διαμορφωθεί από βλέποντες για βλέποντες. Η οπτικοκεντρική δόμηση του χώρου έχει ως συνέπεια τον αποκλεισμό ενσώματων υποκειμένων με μερική ή και καθόλου όραση. Το ίδιο βεβαίως ισχύει και πέραν της οπτικής αναπηρίας καθώς ο χώρος είναι διαμορφωμένος για αρτιμελή και ικανά σώματα αποκλείοντας κάθε είδους σωματικές αποκλίσεις, ορατές και μη.

Οι συμμετέχοντες γνωρίζοντας από πριν ότι ο χώρος του πανεπιστημίου δεν θα είναι προσβάσιμος, προετοιμάστηκαν για τις κινήσεις τους σε αυτόν. Ένας συνηθισμένος τρόπος εκ των προτέρων εξοικείωσης με τον χώρο του πανεπιστημίου είναι μέσω των μαθημάτων κινητικότητας. Τα μαθήματα αυτά τα δίνουν εξειδικευμένοι εκπαιδευτές κυρίως μέσω φορέων αποκατάστασης τυφλών και ατόμων με προβλήματα όρασης. Τα μαθήματα κινητικότητας για το πανεπιστήμιο στοχεύουν σε εντοπισμένες και συγκεκριμένες διαδρομές που τα άτομα πρόκειται να ακολουθούν συχνά και για τις οποίες προετοιμάζονται με τους εκπαιδευτές ώστε να είναι δυνατή η μετέπειτα αυτόνομη μετακίνηση σ' αυτές. Για παράδειγμα η Χαρά σε ερώτηση για τις πρώτες της επαφές με τον χώρο του πανεπιστημίου αναφέρει:

Το πανεπιστήμιο μου το έδειξε η δασκάλα κινητικότητας. Είχα ξεκινήσει μαθήματα ήδη από το καλοκαίρι που είχα τελειώσει το λύκειο και μέχρι το επόμενο καλοκαίρι είχα ολοκληρώσει τα μαθήματα. Πήγαινα και παρακολουθούσα βέβαια όταν ξεκίνησαν τα μαθήματα αλλά παράλληλα με την παρακολούθηση εε, έκανα και μαθήματα κινητικότητας έξτρα για να μάθω καλύτερα τον χώρο του πανεπιστημίου. (Χαρά)

Με τον ίδιο τρόπο πρωτογνώρισε το πανεπιστήμιο ο Ηλίας:

Είχε έρθει η καθηγήτρια της κινητικότητας δηλαδή και μου το έδειξε, εντάξει. Μου έδειξε συγκεκριμένες αίθουσες στις οποίες θα γινόντουσαν τα μαθήματα, πώς να πηγαίνω εκεί, στο κυλικείο, στις τουαλέτες και γενικά ρε παιδί μου λίγο τον χώρο να αποκτήσω μια εικόνα ώστε να μπορώ μετά να πηγαίνω και μόνος μου. (Ηλίας)

Ένας άλλος τρόπος εξοικείωσης με τον αφιλόξενο και αναπηροποιητικό χώρο του πανεπιστημίου είναι για τους συμμετέχοντες να περνούν αρκετό χρόνο σε αυτόν έτσι ώστε να τον μάθουν και να νιώσουν πιο άνετα σε αυτόν. Για παράδειγμα η Μαρία αναφέρει:

Γενικά το να μάθω να πλοηγηθώ σε ένα χώρο δεν μου είναι συνήθως τόσο δύσκολο. Εντάξει τις πρώτες φορές, οκ, θα πηγαίνω έτσι λίγο πιο αργά, ξέρεις, το μαθαίνω όμως στην πορεία και μετά δεν δυσκολεύομαι τόσο. Στο πανεπιστήμιο ήθελα να πάω μόνη μου στην αρχή. Πήγα, γράφτηκα και το εξερεύνησα. Ήταν ανοιχτά και τα κτίρια και πέρασα χρόνο εκεί και πηγαίνοερχόμενα δεξιά αριστερά. Είδα ας πούμε λίγο πόσο προσβάσιμο είναι, είδα πού είναι τα εμπόδια και πού θα κινηθώ. Γενικά το γνώρισα έτσι από μόνη μου πριν πάω για τα μαθήματα γιατί αυτό είναι πάντα πολύ βοηθητικό όταν γίνεται. (Μαρία)

Για τους συμμετέχοντες στην έρευνα, τους οποίους οι πρώτες επαφές με νέους χώρους δεν είναι δυνατή να γίνει αυτόνομα και που δεν επέλεξαν να κάνουν μαθήματα κινητικότητας για τη γνωριμία και εκμάθηση του χώρου, οι πρώτες τους επαφές με τον χώρο έγιναν με τη βοήθεια κάποιου σημαντικού άλλου.

Κοίταξε, η αλήθεια είναι ότι τις πολύ πρώτες φορές πήγα ρε παιδί μου με κάποιον άλλο. Είτε θα πήγαινα με ένα φίλο μου, με κάποιον γονιό μου, είτε με κανά γνωστό, ξέρεις... αυτά βέβαια ήταν στην αρχή αρχή και για τα πολύ βασικά. (Γιώργος)

Όπως γίνεται αντιληπτό η φαινομενικά απλή διαδικασία μιας πρώτης γνωριμίας με ένα χώρο, που για τους βλέποντες φοιτητές είναι κατά κύριο λόγο μια απροβλημάτιστη διαδικασία, για τους φοιτητές με οπτική αναπηρία είναι κάτι για το οποίο χρειάζονται προετοιμασία και σε κάποιες περιπτώσεις τη συμβολή κάποιου άλλου. Στην ίδια κατεύθυνση του διαφορετικού βιώματος φαινομενικά «απλών» διαδικασιών αποτελεί και η μετακίνηση προς το πανεπιστήμιο. Η παντελής έλλειψη υποδομών στον δημόσιο χώρο σε συνδυασμό με την έλλειψη αναπηρικής συνείδησης από τους βλέποντες καθιστούν την αυτόνομη μετακίνηση ως μια πολλές φορές και επικίνδυνη διαδικασία για τους συμμετέχοντες. Η κατάσταση αυτή παράγει μεγάλη ανασφάλεια και απογοήτευση στους πληροφορητές μου, καθώς δυσκολεύει τις δυνατότητές τους για αυτόνομη μετακίνηση. Η μετακίνηση είναι η βάση της κοινωνικότητας. Για να μπορούν να συνάπτουν σχέσεις και να κοινωνικοποιούνται είναι απαραίτητο να μπορούν να μετακινούνται. Όμως, η απογοητευτική κατάσταση που κυριαρχεί από άποψη υποδομών για μετακίνηση και η έλλειψη παιδείας αποτελεί βασικό εμπόδιο για αυτούς:

Βλέπω τους ανθρώπους τώρα που κάνω παρέα: ούτε το λεωφορείο είναι εύκολο, ούτε το μετρό. Μπαίνουν στη γραμμή τους, παντού μπαίνουν στις γραμμές τους. Ο κόσμος δεν είναι εκπαιδευμένος να ξέρει ότι παιδιά αυτό δεν είναι διακοσμητικό. Είναι η γραμμή του τυφλού, μην μπαίνεις μπροστά. Μην βάζεις τα ροδάκια, αυτό που κάνουν με τις βαλίτσες, μην παρκάρεις πάνω στη ράμπα, δηλαδή έλεος. Στο μεταξύ, δέντρα και κλαδιά πάνω στην κίτρινη γραμμή, μηχανάκια, περίπτερα, ό,τι θες έχω δει. (Κατερίνα)

Όχι, όχι στο πανεπιστήμιο με πηγαίνουν οι γονείς μου. Μπορώ να κινούμαι και μόνος μου όμως δυστυχώς δεν το έχω επιχειρήσει ακόμα. Νομίζω έχει να κάνει και με τον φόβο των γονιών μου να με αφήσουν μόνο. Φοβούνται. Φοβούνται γιατί εντάξει, τα πεζοδρόμια είναι χάλια, πώς θα περάσω το δρόμο ή μήπως με χτυπήσει κάποιος γιατί εντάξει ξέρεις στην Ελλάδα είμαστε και λίγο... μην το χαρακτηρίσω... (Φώτης)

Στην πορεία προς το πανεπιστήμιο ένα άλλο θέμα που δεν μπορούμε να παραβλέψουμε αφορά στη χρήση των μέσων μαζικής μεταφοράς. Η χρήση τους δεν είναι μια απλή διαδικασία για τους περισσότερους από τους συμμετέχοντες. Βέβαια, στα μαθήματα κινητικότητας έχουν μάθει πώς να τα χρησιμοποιούν με όσο το δυνατόν περισσότερη ασφάλεια, δεν παύει, όμως, να είναι μια διαδικασία που εγκυμονεί κινδύνους.

Θέλω να σου πω ότι στα μέσα δεν πολυπαίνω μόνη μου, γιατί φοβάμαι, γιατί είναι και επικίνδυνα. Δηλαδή από τον καιρό που έμπαينا προ κορονοϊού δηλαδή, ε τί να σου πω; Πέρα από το ότι είμασταν ο ένας πάνω στον άλλο και πολλές φορές δεν μπορούσα να βρω μια θέση να κάτσω, και τι δεν έβλεπα, άσε... ζητιάνους; ναρκομανείς να παίρνουν..., απατεώνες να ζητάνε λεφτά; Λέω τί στο καλό δηλαδή; Και λέω όχι δεν ξαναπαίνω μόνη μου τέλος. Δεν θα αισθανθώ ποτέ ασφάλεια αν δεν είναι κάποιος άλλος μαζί μου. (Ελένη)

Εντός του πανεπιστημίου η κατάσταση είναι αρκετά διαφορετική μεν αλλά πάλι παραμένει προβληματική. Καταρχάς, λόγω του μη προσβάσιμου περιβάλλοντος οι μετακινήσεις στις οποίες επιδίδονται οι περισσότεροι συμμετέχοντες είναι πολύ συγκεκριμένες και αποφεύγουν τις αυθόρμητες και εντελώς άγνωστες διαδρομές. Η σχέση τους με τον χώρο περιορίζεται στις λειτουργικές ανάγκες περισσότερο (αίθουσα που γίνονται τα μαθήματα, κυλικείο, τουαλέτα) ενώ οι ευρύτερες δυνατότητες κίνησης στον χώρο περιορίζονται. Υπάρχει ανάγκη περισσότερων υποδομών, όπως για παράδειγμα να διορθωθούν οι λακκούβες που μπορεί να είναι επικίνδυνες στη μετακίνηση, να κλαδευτούν καλύτερα τα δέντρα και οι θάμνοι των οποίων τα κλαδιά μπορεί να προεξέχουν και δεν γίνονται αντιληπτά από το μπαστούνι με αποτέλεσμα ενδεχόμενους τραυματισμούς, να τοποθετηθούν περισσότερες ράμπες και αναβατόρια ώστε να διευκολύνεται η μετακίνηση σε σχέση με τα σκαλιά.

Ανάμεσα στα φυσικά εμπόδια που αντιμετωπίζουν καθημερινά οι συμμετέχοντες περιλαμβάνονται και τα σκουπίδια που είναι πεταμένα στο έδαφος τα οποία όταν γίνονται αντιληπτά από το μπαστούνι τούς μπερδεύουν και τούς δημιουργούν σύγχυση. Στην ίδια λογική, ταμπέλες που σηματοδοτούν για παράδειγμα ότι το έδαφος είναι σφουγγαρισμένο για την αποφυγή κάποιου ατυχήματος λειτουργούν επίσης ως περισσότερο επικίνδυνες παρά βοηθητικές για τη μετακίνησή τους για τον ίδιο λόγο. Για τους ίδιους οι ταμπέλες αυτές όχι μόνο δεν τους ενημερώνουν και δεν προειδοποιούν για το ολισθηρό έδαφος, αλλά αντίθετα τους μπερδεύουν, καθώς πολλές φορές εντάσσονται στα μη αναμενόμενα εμπόδια, τα οποία είναι και τελικά και πιο επικίνδυνα. Τα εμπόδια που συναντούν κατά τη διάρκεια της φοιτητικής εμπειρίας δεν εξαντλούνται στα φυσικά εμπόδια, καθώς υπάρχουν και ευρύτερα ζητήματα που αφορούν σε χρονικές διευθετήσεις. Απρόοπτες και απρογραμμάτιστες αλλαγές στον χώρο βιώνονται ως αρκετά δύσκολες και ενδεχομένως λειτουργούν και ως παράγοντες αποκλεισμού. Για παράδειγμα ο Γιώργος αναφέρει:

Δηλαδή ξέρεις ότι αν χρειαστεί να πας κάπου, δηλαδή να πας κάπου τελευταία στιγμή, μάλλον δεν θα τα καταφέρεις. Δηλαδή χρειάζεται λίγο ρε παιδί μου λίγο οργάνωση, λίγο από πριν, δηλαδή κάποιες φορές που έτυχε ας πούμε να πάω σε αίθουσες αλλού λόγω του ότι μας βάλανε κάποιο εργαστήριο καινούργιο ή λόγω του ότι οτιδήποτε τέτοιο, ρε παιδί μου, έπρεπε εγώ να έχω το νου μου να έχω κανένα τέταρτο εικοσάλεπτο από πριν διαθέσιμο ειδικά στην αρχή που μάθαινα τη σχολή και το πανεπιστήμιο και να μπορώ να πάω, να ρωτήσω, να ψάξω, να κάνω... δεν υπήρχε δηλαδή κάποια άλλη εναλλακτική. (Γιώργος)

Βελτιώσεις που αφορούν τον χώρο του πανεπιστημίου αναφέρονται επίσης και στον τρόπο διαμόρφωσης αιθουσών και αμφιθεάτρων καθώς και εκεί ο αρχιτεκτονικός σχεδιασμός φαίνεται να μην έχει συμπεριλάβει άτομα με οπτικές αλλά και άλλες αναπηρίες.

Δεν έχει η αλήθεια είναι πολύ προσβάσιμα αμφιθέατρα. Δηλαδή εγώ είχα δυσκολευτεί πολύ σ' αυτό το κομμάτι. Πιστεύω ότι θα μπορούσαν να μούνε κάποιες ενδείξεις για το πού είναι το κάθε σκαλί ώστε να μην δυσκολευόμαστε τόσο ή θα μπορούσε, αν γίνεται, να τοποθετηθεί και μια ράμπα. Βέβαια ξέρω ότι για να γίνει αυτό θέλει ολόκληρη αναδιαμόρφωση το αμφιθέατρο αλλά το έχω σκεφτεί ότι θα μας βοήθαγε πολύ. (Μαρία)

Οι διάφορες δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι συμμετέχοντες στη μετακίνησή τους στον χώρο του πανεπιστημίου θα μπορούσαν να είναι περιορισμένες αν υπήρχαν ικανοποιητικές πανεπιστημιακές δομές, όπως είναι οι μονάδες προσβασιμότητας ή ειδικευμένες ομάδες φοιτητικής μέριμνας που να φροντίζουν για τη διαμόρφωση ενός πιο προσβάσιμου περιβάλλοντος. Πράγματι, σε περιπτώσεις ενεργής θεσμικής μέριμνας για τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν τα άτομα με οπτική αναπηρία στα πανεπιστήμια, οι συμμετέχοντες βίωσαν μια πολύ καλύτερη πραγματικότητα και εξέφρασαν την ευγνωμοσύνη τους. Οι βοηθητικές αλλαγές από αυτές τις δομές αφορούν βελτιώσεις τόσο από άποψη μετακίνησης, όσο και ενημέρωσης βλεπόντων με σκοπό την καλλιέργεια μιας αναπηρικής συνείδησης.

Εεε.. θέλει.. θέλει δουλειά, πιστεύω, μεγάλη. Εντάξει, η αλήθεια είναι ότι τα 4 αυτά χρόνια που ήταν μονάδα προσβασιμότητας έγινα πάρα πολλά πράγματα και βελτιώσεις.. Μπήκε μέχρι και λεωφορειάκι που έπαιρνε όλα τα ΑΜΕΑ, να από το σπίτι τους και τα άφηνε στην αίθουσα που κάνανε μάθημα. Υπήρχε αυτή η πρόοδος και ήταν πάρα πολύ θετικό και επίσης ότι γινόντουσαν σεμινάρια και ημερίδες, ώστε να μπει και το ίδιο το προσωπικό και οι καθηγητές και να πάρουν ή μια έξτρα εξειδίκευση για να μπορέσουμε να είναι καταρτισμένοι και να αντιμετωπίσουν τέτοια άτομα... (Χαρά)

Οι καθημερινές λοιπόν δραστηριότητες των φοιτητών εντός του φυσικού τους χώρου, που είναι ο χώρος του πανεπιστημίου, παρουσιάζουν αρκετές δυσκολίες για τα άτομα με οπτική αναπηρία. Απέναντι σ' αυτά τα εμπόδια οι συμμετέχοντες βιώνουν και αισθάνονται τη θεσμική διάκριση στο πρόσωπό τους. Εξετάζοντας τη βιωμένη εμπειρία των πληροφορητών μου, η αναφορά στον συναισθηματικό τους κόσμο ήταν συνεχής και πολύ πλούσια. Ομαδοποιώντας τις απαντήσεις σχετικά με το πώς νιώθουν εντός ενός φιλόξενου περιβάλλοντος όλοι οι συμμετέχοντες ανεξαιρέτως μοιράστηκαν συναισθήματα ανασφάλειας και θυμού. Πράγματι, η ανασφάλεια άλλοτε έπαιρνε τη μορφή της αβεβαιότητας και του άγχους και άλλοτε τη μορφή καθαρού φόβου στους συμμετέχοντες, οι οποίοι στη συνέχεια εξέφραζαν τον θυμό τους για την ισχύουσα κατάσταση. Ο θυμός νομίζω ότι υποδεικνύει την

ενσώματα αντίσταση και άρνηση της περιθωριοποίησης και του στιγματισμού τους σε σχέση με τον περιβάλλοντα χώρο. Αντιδρούν δυναμικά και δεν αποδέχονται παθητικά την ελλιπή συμπερίληψή τους στη διαμόρφωση του χώρου. Για παράδειγμα, ρωτώντας την Παναγιώτα αν πιστεύει ότι θα άλλαζε κάτι στη ζωή της, αν υπήρχαν περισσότερες υποδομές μου απάντησε:

Με θυμώνει πολύ που δεν υπάρχουν υποδομές γιατί ναι, σίγουρα η ζωή μας θα ήταν λίγο πιο εύκολη και από τη στιγμή που θα ήταν λίγο πιο εύκολη δεν θα υπήρχε και τόσος φόβος και ανασφάλεια στο να κάνεις πράγματα. Θα έβγαينا για παράδειγμα πολύ περισσότερο έξω και έτσι δεν θα υπήρχε τόσο μεγάλη απομόνωση. (Παναγιώτα)

Κοινές είναι επίσης τόσο οι προτιμήσεις, όσο και οι παράγοντες που δυσχεραίνουν τη μετακίνηση στον χώρο σχεδόν από όλους τους συμμετέχοντες. Προτιμούν ο χώρος να είναι μικρός, «μαζεμένος» και καλά οργανωμένος. Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι πολύ βοηθητικά για τη μετακίνηση και επιτρέπουν μια πιο αβίαστη ύπαρξη εντός συγκεκριμένων χώρων. Για παράδειγμα, ο Ηλίας όταν ήρθε να με βρει στην αίθουσα που μου παραχώρησαν από τον Φάρο για την πραγματοποίηση των συνεντεύξεων μου είπε ότι είναι η πρώτη φορά που ανεβαίνει στον συγκεκριμένο όροφο. Τον ρώτησα πώς κατάφερε να έρθει τόσο γρήγορα, και μάλιστα χωρίς το μπαστούνι του. Η απάντησή του ήταν «απλά ήξερα ότι ο πάνω χώρος είναι ακριβώς ίδιος με τον κάτω». Η λογική της οργάνωσης του χώρου δύναται να είναι καθοριστικός παράγοντας για τη διευκόλυνση της μετακίνησης στα άτομα με οπτική αναπηρία. Ακόμη και σε αλλαγή αίθουσας την τελευταία στιγμή, η οργάνωση του χώρου επιτρέπει κάποιες φορές την παράκαμψη και την υπέρβαση αυτής της δυσκολίας. Για παράδειγμα, η Μίνα μου διηγήθηκε ένα τέτοιο περιστατικό όταν ξαφνικά η καθιερωμένη αίθουσα που θα παρακολουθούσε το μάθημα ήταν άδεια. Κάποιος περαστικός που ρωτήθηκε της είπε ότι έξω ακριβώς από την πόρτα υπήρχε τοιχοκολλημένο ένα χαρτί στο οποίο αναγραφόταν ότι το μάθημα μεταφέρθηκε σε άλλη αίθουσα. Στο άκουσμα της νέας αίθουσας στην οποία έπρεπε να πάει η Μίνα μου είπε:

Αμέσως κατάλαβα που έπρεπε να πάω. Στο κτίριο αυτό, κάθε όροφος έχει ακριβώς την ίδια δομή οπότε δεν παίζει ρόλο που εγώ έχω επισκεφτεί μόνο τον πρώτο όροφο γιατί κατάλαβα ακριβώς πού ήταν η αίθουσα και δεν χρειάστηκε να ζητήσω βοήθεια, το 'χα μόνη μου. Αυτό σου λέω για την οργάνωση, βοηθάει πολύ. (Μίνα)

Από την εμπειρία του χώρου του πανεπιστημίου, όπως μου την περιέγραψαν οι συμμετέχοντες της έρευνας, γίνεται ξεκάθαρο ότι βιώνουν ένα misfitting στη σχέση τους με αυτόν. Λόγω ακριβώς της έλλειψης συμβατότητας που βιώνουν ανάμεσα στη σωματοποίησή τους και στον τρόπο που έχει δομηθεί ο χώρος, που δεν είναι άλλος από τις αξίες ικανότητας και οπτικοκεντρισμού, οι συμμετέχοντες δεν βιώνουν αβίαστα και απρόσκοπτα τη συμμετοχή

τους στον χώρο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα το σώμα τους να θεματοποιείται στη συνείδησή τους συνεχώς και έτσι να μην βιώνουν το σώμα ως απουσία όπως συμβαίνει όταν αυτό λειτουργεί κανονικά και η εμπειρία ρέει απροβλημάτιστα και αδιάκοπα. Μέσω των συνεχών εμποδίων μπαίνουν σε μια κατάσταση συνεχούς εγρήγορσης και έτσι το σώμα τους φανερώνεται με τον τρόπο που οι φαινομενολόγοι χαρακτηρίζουν ως «dysappearing»¹⁴. Στη σχέση δηλαδή των ατόμων με οπτική αναπηρία με το περιβάλλον του πανεπιστημίου το σώμα τους δεν βρίσκεται σε κατάσταση απουσίας, όπως συνήθως συμβαίνει σε άτομα των οποίων οι σωματοποιήσεις είναι συμβατές με τις αρχές οργάνωσης του χώρου. Όπως θα δούμε όμως οι συμμετέχοντες, παρά την κατάσταση αυτή, αναπτύσσουν συνεχώς τεχνικές με τις οποίες προσπαθούν και καταφέρνουν να υπερβούν τα εμπόδια και δεν παραιτούνται. Μετατρέπουν δηλαδή τις συστηματικές και θεσμικές δυσκολίες σε προκλήσεις, για τη διαχείριση των οποίων επιτελούν πλήθος ευφάνταστων τεχνικών, ασκώντας καθημερινά την αυτενέργειά τους στον χώρο και καταφέρνοντας έτσι να τον οικειοποιηθούν και να αναπτύξουν τις απαραίτητες δυνατότητες ή τις επιθυμητές πρακτικές σχέσεις με αυτόν.

Για παράδειγμα η Μαρία όταν δεν μπορεί να διακρίνει τα φανάρια για να μπορεί να περάσει με ασφάλεια ένα δρόμο, εστιάζει την προσοχή της γύρω της. Στη συνάντησή μας είπε χαρακτηριστικά «απλά περιμένω και κοιτάω πότε θα περάσει και κάποιο άλλο άτομο». Με αυτό τον τρόπο υπερβαίνει την έλλειψη ακουστικών φαναριών και μπορεί να πηγαίνει στη σχολή της. Κοινή επίσης πρακτική είναι η αργή κίνηση στον χώρο με τον οποίο δεν έχουν ακόμη εξοικειωθεί τόσο προς αποφυγή εμποδίων όσο και ομαλότερης αλληλοδιαπλοκής με τον χώρο. Η μείωση της «φυσιολογικής» ταχύτητας σε συνδυασμό με την επαναληψιμότητα στον ίδιο χώρο είναι δύο τεχνικές που χρησιμοποιούν σχεδόν όλοι οι συμμετέχοντες και κατά τη γνώμη τους είναι αρκετά αποτελεσματικές για την εκμάθηση του χώρου και την υπέρβαση των δυσκολιών που συναντούν σε αυτόν. Επιπλέον, πολλοί από τους συμμετέχοντες βάζουν διάφορα σημάδια που μπορεί να είναι συγκεκριμένοι τοίχοι, συγκεκριμένα εδάφη ή και ακουστικά σημάδια (συντριβάνι) με βάση τα οποία προσανατολίζονται και αποκτούν μια αναπαράσταση του χώρου. Μετά από κάποιο σημείο όπως χαρακτηριστικά λέει η Κατερίνα «δεν ξέρω πώς, αλλά ο οργανισμός συνηθίζει» και η εμπειρία του χώρου γίνεται αισθητά καλύτερη. Παρά δηλαδή τις δυσκολίες η επιμονή των συμμετεχόντων να παρευρίσκονται συστηματικά στον χώρο οδήγησε εν τέλει στην οικειοποίησή του.

¹⁴ Αναφέρεται στον τρόπο εμφάνισης του σώματος στη συνείδηση με δυσμενή τρόπο.

Να σου πω την αλήθεια, στο πανεπιστήμιο από ένα σημείο και πέρα το έμαθα στο βαθμό που πάνω κάτω ξέρω και το σπίτι μου έτσι; Ήμουν 6-7 χρόνια εκεί πέρα... δεν τελείωσα στα 5 εντάξει ήταν και ο κορονοϊός, άλλα 6 χρόνια ήταν γεμάτα ρε παιδί μου, δηλαδή άντε τον πρώτο χρόνο άντε το δεύτερο, εεε μετά είσαι κάθε μέρα εκεί πέρα ας πούμε, τον μαθαίνεις τον χώρο, τον συνηθίζεις. (Γιώργος)

Κάποια αποσπάσματα αφήνουν να εννοηθεί μια καλλιέργεια στο σχήμα σώματος (όπως μπορούμε να δούμε από το απόσπασμα του Γιώργου), αλλά και από την εκμάθηση της κινητικότητας. Ένα τέτοιο όμως ζήτημα είναι αρκετά δύσκολο να διασαφηνιστεί δεδομένου ότι το σχήμα του σώματος αναφέρεται στο προγλωσσικό και προαναστοχαστικό μέρος της εμπειρίας και η ερευνητική του απόσπασση έχει απασχολήσει μεθοδολογικά τους επιστήμονες. Παρ' όλα αυτά στην ίδια κατεύθυνση εύρεσης τρόπων για υπέρβαση εμποδίων οι συμμετέχοντες αξιοποιούσαν πολλές φορές την τεχνολογία και ιδιαίτερα το GPS για την πλοήγηση και την αυτόνομη μετακίνηση. Φυσικά, πολλές φορές ζητούσαν βοήθεια από φίλους, από την οικογένεια και κάποιες φορές από συμφοιτητές τους. Όμως, γενικότερα η πρακτική του να ζητήσουν από κάποιον άλλον βοήθεια δεν τους αρέσει, καθώς αισθάνονται ότι μειώνεται η ανεξαρτησία και η αυτονομία τους.

Ιδιωτικός χώρος.

Σε αντίθεση με το βίωμα του δημόσιου χώρου, η εμπειρία που έχουν τα άτομα με οπτική αναπηρία σε σχέση με τον χώρο του σπιτιού είναι εντελώς διαφορετική. Ο χώρος του σπιτιού σύμφωνα με όλους ανεξαιρέτως τους συμμετέχοντες είναι ένας χώρος οικείος, που βιώνεται ως χώρος ασφάλειας και ηρεμίας. Ο χώρος του σπιτιού πρώτα απ' όλα πληροί όλα εκείνα τα γνωρίσματα του χώρου που για τα ίδια τα άτομα είναι επιθυμητά, προκειμένου η εμπειρία τους σε αυτόν να είναι καλύτερη: ο χώρος είναι μαζεμένος, συνήθως σχετικά μικρός και δεν υπάρχει πολυκοσμία. Εντός αυτής της συνθήκης και προφανώς λόγω της πλήρους εξοικείωσης με τον χώρο του σπιτιού, η εμπειρία της μετακίνησης είναι απροβλημάτιστη. Το σπίτι είναι ο χώρος όπου τα άτομα βιώνουν την αυτονομία τους και δύνανται να κάνουν ό,τι θέλουν, δίχως εμπόδια και δυσκολίες. Η αίσθηση αυτονομίας ενισχύεται, σύμφωνα με τους συμμετέχοντες, μέσω της ενασχόλησής τους με τις διάφορες δουλειές του σπιτιού τις οποίες όλοι μπορούν να φέρουν εις πέρας δίχως σοβαρές δυσκολίες. Μάλιστα, κάποιοι από τους συμμετέχοντες μου είπαν ότι εντός του σπιτιού η λειτουργικότητά τους και οι δυνατότητες τους είναι σε τέτοιο βαθμό απροβλημάτιστες που κάποιος δεν θα μπορούσε να καταλάβει την οπτική τους βλάβη.

Η μέρα με τη νύχτα. Παρόλο που και έξω τα καταφέρνω η αλήθεια είναι ότι μες το σπίτι σου, εντάξει, αισθάνεσαι φούλ άνετος, είναι και μικρά τετραγωνικά, ξέρεις και τον χώρο... Σπίτι είναι σα να βλέπω, μπορώ να κάνω τα πάντα. (Ηλίας)
Αλλά γενικά όταν τον μάθω πολύ καλά και εδώ είναι το θέμα... όταν είμαι μάλλον, όταν είμαι στο γνωστό μου χώρο, σε γνωστό μου χώρο, κανένας δεν καταλαβαίνει ότι έχω θέμα όρασης. Δηλαδή, κατάλαβες, καμία σχέση! Στο σπίτι κάνω δουλειές, είμαι, είμαι αυτόνομη. (Ελένη)

Μέσα στο σπίτι κανένας από τους συμμετέχοντες δεν χρησιμοποιεί το μαστούνι για τις διάφορες μετακινήσεις. Χρησιμοποιούν όμως την τεχνική της ψηλάφησης με τα χέρια την οποία πολύ σπάνια την χρησιμοποιούν έξω. Χρησιμοποιώντας τα χέρια για την επίτευξη καθημερινών και διάφορων στόχων, οι συμμετέχοντες φέρουν εις πέρας την καθημερινότητά τους απροβλημάτιστα. Όταν ρώτησα τον Φώτη αν χρησιμοποιεί το μαστούνι στο σπίτι του, μου εξήγησε:

Όχι, όχι, δεν το χρησιμοποιώ. Βασικά και οι φίλοι μου νομίζω που, όχι νομίζω, ξέρω οι φίλοι μου οι οποίοι είναι τυφλοί, στο σπίτι τους ενώ έξω το χρησιμοποιούν το μαστούνι, αλλά στο σπίτι τους το χουν μάθει, πηγαίνουν έτσι με τα χέρια ψαχουλεύοντας. Και εγώ αν δεν βλέπω καλά ή αν έχει σκοτάδι και τα λοιπά, αν σηκώνομαι τη νύχτα ξέρω γω για να πάω να πω νερό ή κάτι, πηγαίνω με τα χέρια, τα έχω μπροστά μου και πηγαίνω σιγά σιγά ψαχουλεύοντας. (Φώτης)

Αντίστοιχα, η Μίνα:

Κοίταξε, στο σπίτι δεν τίθεται θέμα μετακίνησης ώστε να χρησιμοποιήσω το μαστούνι, δεν το χρειάζομαι στο σπίτι. Από κει και πέρα για να κάνω ό,τι είναι να κάνω χρησιμοποιώ τα χέρια μου. Μπορεί να πιάσω τον τοίχο, ή ξέρω γω για τη βρύση, κάνα συρτάρι και τέτοια. Στο σπίτι είναι τα χέρια. (Μίνα)

Επιπλέον, οι συμμετέχοντες μου μοιράστηκαν ότι είναι σημαντικό για αυτούς να είναι σταθερές οι θέσεις των αντικειμένων του σπιτιού. Αυτό τους βοηθάει καθώς έχουν χαρτογραφήσει τον χώρο και ενδεχόμενες αλλαγές μπορεί να τους διαταράξουν το αβίαστο του εσωτερικού χώρου και να λειτουργήσουν ως εμπόδιο, γεγονός που τους μπερδεύει και τους θυμώνει.

Το σπίτι το έχω μάθει και όπως καταλαβαίνεις ξέρω ακριβώς που είναι τι. Αν βέβαια αλλάζουν θέση τα πράγματα εκνευρίζομαι λιγάκι γιατί κάπου θα πέσω. Ενώ ξέρω ότι αφού είναι εκεί δεν θα πέσω όταν μου το αλλάξει θέση εε θα πέσω και γι αυτό εκνευρίζομαι (Κατερίνα)

Κοίταξε το σπίτι μου είναι το μέρος που έχω χαρτογραφήσει καλύτερα απ' όλα, μπορεί να μην βλέπω κάτι και απλά να κάνω έτσι και να το πάρω, δηλαδή ξέρω ακριβώς που είναι τι. Και εννοείται τα πράγματά μου τα έχω πάντα, πάντα στα ίδια σημεία, δεν τα αλλάζω ποτέ και με εκνευρίζει όταν καμιά φορά η μάνα μου μου τα αλλάζει θέση. Έχουμε τσακωθεί πολλές φορές γι' αυτό! (Μαρία)

Εντός λοιπόν του σπιτιού η εμπειρία με τον χώρο φαίνεται να είναι ξεκάθαρα θετική για όλους τους συμμετέχοντες. Τα συναισθήματα στο σπίτι είναι θετικά και ακριβώς τα

αντίθετα σε σχέση με αυτά που βιώνουν στην αλληλεπίδρασή τους με τον έξω χώρο. Η αίσθηση της ασφάλειας, η αυτονομία, η απουσία επικίνδυνων εμποδίων, η απουσία άγχους και φόβου, αλλά και η αύξηση των δυνατοτήτων τους στην οικειοποίηση του χώρου, διαμορφώνουν ένα πλαίσιο όπου η εμπειρία ρέει απρόσκοπτα και απροβλημάτιστα. Προκειμένου να διαπιστώσω αν η διαφορά αυτή στον βιωμένο χώρο από τη μία του δημόσιου και από την άλλη του ιδιωτικού εντοπίζεται και ως διαφορά στον τρόπο με τον οποίο θεματοποιείται το σώμα στις συνειδήσεις των συμμετεχόντων, τους ρώτησα αν ξεχνούν ποτέ ότι δεν βλέπουν. Ο σκοπός της ερώτησης ήταν η διερεύνηση του αν το σώμα με οπτική βλάβη στη σχέση του με το περιβάλλον γίνεται απών στη συνείδηση, όπως συνήθως συμβαίνει στη φαινομενολογία του σώματος κατά τον Leder (1990). Οι απαντήσεις όλων των συμμετεχόντων ήταν ξεκάθαρες και κοινές. Ο «έξω» χώρος είναι επικίνδυνος και δεν υπάρχει περιθώριο να ξεχαστεί κανείς σχετικά με το θέμα της όρασης. Εξάλλου μια τέτοια λήθη πέρα από αδύνατη, λόγω των συνεχών εμποδίων που συμβάλλουν στην υπενθύμιση της μη ισότιμης συμπερίληψής τους στον χώρο, μπορεί να αποβεί και επικίνδυνη:

Έξω όχι, δεν γίνεται. Δεν γίνεται να αφηθείς και να χαλαρώσεις γιατί πολύ απλά έχεις πέσει. Είτε σε κάποιον, είτε κάτω. Δεν γίνεται. Και τώρα δηλαδή εδώ που βρισκόμαστε δεν μπορώ να χαλαρώσω ας πούμε γιατί θα πρέπει να σηκωθώ, να βγω, να έχω συνέχεια το νού μου κάτω. Παλιά δεν κοίταζα κάτω, τώρα έχω αρχίσει και βρίσκω λεφτά!
(Κατερίνα)

Στον δημόσιο λοιπόν χώρο λόγω ακριβώς των εμποδίων που συναντούν συστηματικά οι συμμετέχοντες και λόγω των οποίων η εμπειρία στον χώρο δεν είναι απρόσκοπτη, το σώμα τους θεματοποιείται στη συνείδησή τους. Αντίθετα, ο οικείος χώρος, ο χώρος του σπιτιού ή γενικά χώροι στους οποίους μπορούν να νιώσουν πολύ άνετα και όπως είδαμε στους χώρους που «είναι σαν να βλέπουν», το σώμα περνά στον αυτόματο και περνά απαρατήρητο.

Φαίνεται λοιπόν στο βίωμα του χώρου μια ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα στον ιδιωτικό και τον δημόσιο χώρο και η ανατροφοδότηση που παίρνουν οι συμμετέχοντες από αυτόν εξαρτάται πρωτίστως από το σε τι χώρο αναφερόμαστε. Στον έξω χώρο είναι αρνητική και βιώνουν έντονα τον αποκλεισμό τους από αυτόν. Ενώ, αντίθετα, στον μέσα χώρο η κατάσταση αλλάζει και η σχέση σώματος – περιβάλλοντος δεν βιώνεται με δυσκολίες και περιορισμούς. Όπως ήδη έχει ειπωθεί δεν είναι δυνατό να βρεθεί μια σχέση γραμμικού και ξεκάθਾਰου αιτιού-αιτιατού έτσι ώστε να μπορεί να γίνει λόγος ότι οι συμμετέχοντες στη σχεσιακότητά τους με τον έξω χώρο διαμορφώνουν αρνητική εικόνα σώματος και το αντίστροφο, ότι δηλαδή στη σχέση τους με τον χώρο του σπιτιού διαμορφώνουν μια θετική εικόνα σώματος. Μπορούμε όμως να δούμε την ανατροφοδότηση αυτή σε συνάρτηση με την απουσία ή την παρουσία και τη θεματοποίηση

του σώματός τους στη συνείδησή τους σε σχέση με τον χώρο. Στο σημείο αυτό μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ανατροφοδότηση αυτή μάλλον λειτουργεί σχετικά ξεκάθαρα. Η υιοθέτηση όμως του σχήματος αυτού δεν συνεπάγεται και αναγκαστικά την παραγωγή της εικόνας σώματος αποκλειστικά με βάση τον χώρο, καθώς στη διαμόρφωσή της σημαντικό ρόλο παίζουν και οι κοινωνικοί άλλοι, καθώς και άλλοι παράγοντες.

Γ. Συμπεράσματα εμπειρικού μέρους

Από την ανάλυση των αποτελεσμάτων της έρευνας προκύπτει ότι οι φοιτητές με οπτική αναπηρία αποκτούν εικόνα για το σώμα τους μέσω σχολίων που ακούνε κατά τις αλληλεπιδράσεις τους με βλέποντες. Η θεματική της εμφάνισης υπάρχει στη βιωμένη εμπειρία των συμμετεχόντων με έναν διττό τρόπο. Αυτό συμβαίνει διότι ενώ τους ίδιους δεν τους απασχολεί τόσο, ενδιαφέρονται ως ένα βαθμό για την εξωτερική εμφάνιση διότι αντιλαμβάνονται ότι είναι ένα θέμα αρκετά σημαντικό για τη σημερινή εποχή και έτσι προσαρμόζονται ως ένα βαθμό στην αξία της. Συλλαμβάνουν με οπτικό τρόπο τα ιδανικά της εμφάνισης και του σώματος, ενώ οι πρακτικές που ακολουθούν για τη φροντίδα της εξωτερικής τους εμφάνισης αποσκοπούν σε μεγάλο βαθμό να γίνουν οπτικά ορατές στους άλλους. Την ίδια στιγμή όμως, φροντίζουν τον εαυτό τους και με βάση άλλες αντιληπτικές τροπικότητες, όπως είναι ο έλεγχος της οσμής, γεγονός που φανερώνει και την αξία άλλων αισθήσεων σχετικά με την εμφάνιση.

Οι συμμετέχοντες επιθυμούν να λάβουν πληροφορίες για την εικόνα των άλλων, μέσω της αφής και του αγγίγματος, όμως το αποφεύγουν διότι φοβούνται πως μια τέτοια πρακτική θα παρεξηγηθεί. Εξάλλου, σε ένα ευρύ φάσμα της καθημερινής ζωής βιώνουν ήδη κοινωνικό στιγματισμό και άنيση μεταχείριση λόγω της ενσώματης διαφοράς τους που συνήθως νοηματοδοτείται αρνητικά.

Στην αλληλεπίδρασή τους με τον δημόσιο χώρο οι συμμετέχοντες βιώνουν αποκλεισμό, καθώς αυτός είναι δομημένος με βάση τις αξίες της ικανότητας και του οπτικοκεντρισμού. Συνέπεια αυτής της κοινωνικής οργάνωσης του χώρου είναι η συνεχής θεματοποίηση του σώματος στη συνείδηση των συμμετεχόντων με αποτέλεσμα τη δημιουργία αισθημάτων ανασφάλειας, φόβου και θυμού. Οι συμμετέχοντες όμως βρίσκουν συστηματικά τρόπους να υπερβαίνουν τα εμπόδια που συναντούν και δεν τοποθετούν το πρόβλημα στον εαυτό ή το σώμα τους. Αντίθετα, διεκδικούν τη συμπερίληψή τους στην οργάνωση του χώρου και την καλλιέργεια αναπηρικής συνείδησης από μεριάς των βλέπόντων.

Η εικόνα σώματος είναι μια διαδικασία ρευστή και παράγεται σχεσιακά μέσω των συσχετίσεών μας με τον χώρο και τους άλλους. Δεν μπορεί να δοθεί μια στατική απάντηση για το τι εικόνα έχουν οι συμμετέχοντες. Μπορεί όμως να αναδειχθούν οι βασικοί πυλώνες από τους οποίους μια τέτοια διαδικασία εξαρτάται.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Από την έρευνά μας προκύπτει ότι η κοινωνική διαδικασία παραγωγής της εικόνας σώματος σε φοιτητές με προβλήματα όρασης θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια αντιφατική διαδικασία. Αντιφατική τόσο ως προς τις συσχετίσεις με τον χώρο, όσο και τις συσχετίσεις με τους άλλους. Οι αντιφάσεις, για τις οποίες γίνεται λόγος, εντοπίζονται δηλαδή και στους δύο άξονες, οι οποίοι διερευνήθηκαν στο σώμα της εργασίας.

Αναλυτικότερα, σε σχέση με τον χώρο, μπορούμε να δούμε ότι συλλειτουργούν δύο φαινομενικά αντιφατικοί παράγοντες διαμόρφωσης της αυτοεικόνας των φοιτητών με προβλήματα όρασης. Έτσι, από τη μία πλευρά -όπως φάνηκε από την εξέταση της βιωμένης εμπειρίας των φοιτητών στον χώρο του Πανεπιστημίου- οι συμμετέχοντες βιώνουν ότι δεν είναι συμβατοί με αυτόν. Αυτή η ασυμβατότητα έχει ως αποτέλεσμα να νιώθουν ανασφάλεια, φόβο και αποκλεισμό, γεγονός που τους οδηγεί σε μια κατάσταση συνεχούς εγρήγορσης στον δημόσιο χώρο. Η εγρήγορση αυτή αποδεικνύεται επιπροσθέτως και από τη συνεχή θεματοποίηση του σώματός τους στις συνειδήσεις τους. Γίνεται λοιπόν ξεκάθαρο ότι οι συνθήκες εντός των οποίων καλούνται να διαμορφώσουν την εικόνα του σώματός τους σε σχέση με τον χώρο είναι αρνητικές. Η κοινωνική ρύθμιση και παραγωγή του δημόσιου χώρου με βάση τις αξίες της ικανότητας, της αριμείλειας και του οπτικοκεντρισμού αποκλείει τα ενσώματα υποκείμενα που συμμετείχαν στην έρευνα από την απροβλημάτιστη συμμετοχή τους σε αυτόν.

Από την άλλη πλευρά όμως, η ασυμβατότητα αυτή δεν διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην εικόνα που έχουν οι φοιτητές αυτοί για το σώμα τους. Η αρνητική ανατροφοδότηση του χώρου για την κατασκευή της εικόνας σώματος δεν οδηγεί τους συμμετέχοντες στη διαμόρφωση αρνητικής εικόνας για το σώμα και τον εαυτό τους. Πρώτα απ' όλα οι συμμετέχοντες δεν τοποθετούν το πρόβλημα στο σώμα τους, αλλά στον κοινωνικό τρόπο οργάνωσης του χώρου. Παρά τις δυσκολίες, διεκδικούν τη συμμετοχή τους στο δημόσιο χώρο και μάχονται τις χωροταξικές διακρίσεις που υφίστανται. Προσπαθούν και βρίσκουν συνεχώς τρόπους να υπερβαίνουν τα δομικά αυτά εμπόδια ασκώντας συστηματικά την αυτενέργειά τους μέσω του σώματος. Βρίσκουν τρόπους και ενσώματες τεχνικές, με τις οποίες φέρνουν εις πέρας τις ανάγκες τους και εν τέλει, αν και με περισσότερο κόπο, καταφέρνουν να είναι

λειτουργικοί στον δημόσιο χώρο. Η εστίαση των συμμετεχόντων στις δυνατότητες του σώματός τους,¹⁵ τους οδηγεί συνήθως στη διαμόρφωση θετικής εικόνας σώματος.

Παρόμοια, μπορούμε να δούμε αντιφάσεις στη διαδικασία παραγωγής εικόνας σώματος και στον άξονα που αφορά στους επηρεασμούς και την ανατροφοδότηση των άλλων. Αφενός, όπως έγινε φανερό, στις μεικτές αλληλεπιδράσεις οι συμμετέχοντες βιώνουν κοινωνικό στιγματισμό. Η συμμετοχή τους στην καθημερινή ζωή βρίθεται παραδειγμάτων κοινωνικής περιθωριοποίησης και υποτιμητικής πρόσληψής τους σε όλους τους τομείς του κοινωνικού: από την εκπαίδευση, την οικογένεια, τις παρέες των συνομηλίκων, αλλά και τον ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο. Η κατάσταση αυτή έχει σημαντικές επιπτώσεις στους συμμετέχοντες, καθώς γίνονται αποδέκτες άνισης μεταχείρισης λόγω ακριβώς της αναπηρίας τους. Εντός αυτών των συνθηκών, οι συμμετέχοντες σε ένα βαθμό προσαρμόζονται στις αξίες των βλεπόντων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτό της εξωτερικής εμφάνισης, όπου οικοδομούν την εικόνα του σώματός τους με βάση τις κρίσεις και τα οπτικά κριτήρια των άλλων. Ταυτόχρονα, σε ένα βαθμό θυσιάζουν την ανάγκη τους να λάβουν πληροφορίες για την εικόνα των άλλων μέσω της αφής, καθώς κάτι τέτοιο αισθάνονται ότι θα μπορούσε να τους φέρει σε δύσκολη θέση, επειδή εκτιμούν ότι υπάρχει κίνδυνος να παρεξηγηθεί η πρόθεσή τους.

Αφετέρου, όμως, οι συμμετέχοντες δεν εσωτερικεύουν το στίγμα. Διαπραγματεύονται συνεχώς την κοινωνική τους ταυτότητα και προσπαθούν να δείξουν ότι δεν διαφέρουν τόσο σε σχέση με τους βλέποντες. Τοποθετούν το πρόβλημα στην πλευρά των βλεπόντων, στους οποίους αποδίδουν έλλειψη αναπηρικής συνείδησης και θυμώνουν απέναντι στις αρνητικές κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις, στις οποίες οι άλλοι τους εντάσσουν. Επιπροσθέτως, ενώ υιοθετούν οπτικοκεντρικά στοιχεία στη δόμηση της αυτοεικόνας τους, προτάσσουν επίσης και την οσμή ως σημαντικό παράγοντα για την διαδικασία αυτή. Η εστίασή τους στον έλεγχο της οσμής (να μυρίζει δηλαδή το σώμα τους ευχάριστα για τον άλλο) μπορεί να ιδωθεί ως μια πρακτική πιο συμβατή με την σωματοποίησή τους. Στην ίδια κατεύθυνση, ενώ σε μεγάλο βαθμό αποφεύγουν το άγγιγμα, όταν νιώθουν ότι οι συνθήκες το επιτρέπουν, το διεκδικούν.

Προκύπτει λοιπόν ότι η σχεσιακή παραγωγή της εικόνας σώματος είναι μια διαδικασία που είναι ρευστή, εντοπισμένη (situated) και ενδεχομενική. Είναι προϊόν διαπραγμάτευσης και είναι μια εύπλαστη έννοια που δεν είναι στατική, δεδομένη και δεν παράγεται ντετερμινιστικά. Δεν μπορούμε δηλαδή να αποφανθούμε ότι η εικόνα σώματος των συμμετεχόντων είναι μονοδιάστατα ορίσιμη. Αυτό που μπορούμε όμως να δούμε είναι οι

¹⁵ Ο όρος «Body functionality» αναφέρεται στις δυνατότητες του σώματος και είναι μια νέα κατεύθυνση στη διερεύνηση της θετικής εικόνας του σώματος. Βλέπε Alleva et al. (2021).

κοινωνικές συνθήκες, εντός των οποίων η διαδικασία αυτή δομείται και εκτυλίσσεται. Η εικόνα σώματος για τους συμμετέχοντες δεν εμφανίζεται ως σταθερή ιδιότητα αλλά ρευστή και δυναμική και για το λόγο αυτό αναδεικνύεται με αμφισημία.

ΠΗΓΕΣ – ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Albrecht, G.L, Seelman, K.D., & Bury, M. (Επιμ.) (2019). *Εγχειρίδιο σπουδών στην αναπηρία* (Χ. Λυμπεροπούλου, Α. Φαλτσέτα, Μετ. & Α. Ζωνίου-Σιδέρη, Ε. Ντεροπούλου-Ντέρου, Επιμ.). Πεδίο.
- Αλεξιάς, Γ. (2011). *Κοινωνιολογία του σώματος: Από τον «Άνθρωπο του Νεότερνταλ» στον «Εξολοθρευτή»*. Πεδίο.
- Bauman, Z. (2017). *Ρευστοί καιροί: Η ζωή την εποχή της αβεβαιότητας* (Κ. Δ. Γεώργιας, Μετ.). ΜΕΤΑΙΧΜΙΟ.
- Bourdieu, P. (2006). *Η αίσθηση της πρακτικής* (Θ. Παραδέλλης, Μετ.). Αλεξάνδρεια.
- Bourdieu, P. (2020). *Η διάκριση: Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* (16^η έκδ.) (Κ. Καψαμπέλη, Μετ.). Πατάκη.
- Butler, J. (2009). *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (Γ. Καραμπέλας, Μετ. & Β. Καντσά, Επιμ.). Αλεξάνδρεια.
- Elias, N. (1997). *Η Εξέλιξη του πολιτισμού: Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες* (Τόμος Α') (Ε. Βαϊκούση, Μετ.). Νεφέλη.
- Φουκώ, Μ. (1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας* (Λ. Τρουλινού, Μετ.). Ύψιλον/Βιβλία.
- Foucault, M. (2011). *Η ιστορία της σεξουαλικότητας: 1. Η βούληση για γνώση* (Τ. Μπέτζελος, Μετ.). Πλέθρον.
- Goffman, E. (2001). *Στίγμα: Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας* (Δ. Μακρυνιώτη, Μετ. & Κ. Λιβιεράτος, Επιμ.). Αλεξάνδρεια.
- Goffman, E. (2006). *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή* (Μ. Γκόφρα, Μετ. & Κ. Λιβιεράτος, Επιμ.). Αλεξάνδρεια.
- Hall, S. (2017). *Το έργο της αναπαράστασης* (Π. Πετσίνη, Μετ. & Επιμ.). Πλέθρον.
- Καντζάρα, Β. (2011). *Τα όρια της εκπαίδευσης: Δοκίμια*. Διάδραση.
- Κούτρα, Λ., Τόγκας, Κ., Αλεξιάς, Γ., Σαββάκης, Μ., & Στρατοπούλου, Ι. (2018). Σωματικές εμπειρίες, εικόνα σώματος και κοινωνική ταυτότητα ατόμων με τυφλότητα: Ποιοτική μελέτη στην Ελλάδα. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 150, 151-184.
<https://doi.org/10.12681/grsr.17958>

- Κυριαζή, Ν. (2011). *Η κοινωνιολογική έρευνα: Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*. Πεδίο.
- Λυδάκη, Α. (2012). *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*. Καστανιώτη.
- Λυδάκη, Α. (2016). *Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα: επιτόπια έρευνα, κατανόηση, ερμηνεία*. Παπαζήση.
- Μακρυνιώτη, Δ. & Κουζέλης, Γ. (Επιμ.) (2004). *Τα όρια του σώματος* (Κ. Αθανασίου, Μ. Κονδύλη, κ.α., Μετ.). Νήσος.
- Οικονόμου, Χ. (2005). *Κοινωνιολογία της υγείας: Βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις* (Τόμος Α). Διόνικος.
- Ρεντετζή, Μ., Ραδιούχα Κορίτσια: Πολιτικές τεχνολογίες κατασκευής του γυναικείου σώματος στην Αμερική της δεκαετίας του 1920, στο Μ. Μιχαηλίδου & Α. Χαλκιά (Επιμ.), *Η παραγωγή του κοινωνικού σώματος*, Κατάρτι και Δίνη, Φεμινιστικό Περιοδικό, 2006, 86-113.
- Τσιώλης, Γ. (2018) Θεματική ανάλυση ποιοτικών δεδομένων. Στο Γ. Ζαϊμάκης (Επιμ.), *Ερευνητικές διαδρομές στις Κοινωνικές Επιστήμες. Θεωρητικές – Μεθοδολογικές Συμβολές και Μελέτες Περίπτωσης* (σ. 97-125). Πανεπιστήμιο Κρήτης – Εργαστήριο Κοινωνικής Ανάλυσης και Εφαρμοσμένης Κοινωνικής έρευνας.
- Ritzer, G. & Stepnisky, J. (2020). *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία* (2^η έκδ.) (Μ. Βρεττού, Γ. Χρηστίδης, Μετ. & Μ. Κολοκυθά, Επιμ.). Κριτική.
- Smith, P. (2006). *Πολιτισμική θεωρία: Μια εισαγωγή* (Α. Κατσικέρος, Μετ. & Ν. Μπουμπάρης, Επιμ.). Κριτική.
- Χαλκιά, Α. (2011). *Έμφυλες Βιαιότητες: εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*. Αλεξάνδρεια.

Ξενόγλωσση

- Alleva, J. M., & Tylka, T. L. (2021). Body functionality: A review of the literature. *Body Image*, 36, 149–171. doi:10.1016/j.bodyim.2020.11.006
- Ashikali, E., & Dittmar, H. (2010). Body image and restrained eating in blind and sighted women: A preliminary study. *Body Image*, 7(2), 172–175. <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2010.01.002>

- Baker, D., Sivyer, R., & Towell, T. (1998). Body image dissatisfaction and eating attitudes in visually impaired women. *The International Journal of Eating Disorders*, 24(3), 319–322. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1098-108x\(199811\)24:3<319::aid-eat10>3.0.co;2-r](https://doi.org/10.1002/(sici)1098-108x(199811)24:3<319::aid-eat10>3.0.co;2-r)
- Bullington, J., & Karlsson, G. (1997). Body Experiences of Persons who are Congenitally Blind: A Phenomenological-Psychological Study. *Journal of Visual Impairment & Blindness*, 91(2), 151–162. <https://doi.org/10.1177/0145482x9709100208>
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519. doi:10.2307/3207893
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241. doi:10.2307/1229039
- Crossley, N. (1995a). Body techniques, agency and intercorporeality: on Goffman's relations in public. *Sociology*, 29(1), 133–149. <https://doi.org/10.1177/0038038595029001009>
- Crossley, N. (1995b). Merleau-Ponty, The Elusive Body and Carnal Sociology. *Body & Society*, 1(1), 43–63. <https://doi.org/10.1177/1357034x95001001004>
- Crossley, N. (1996). Body-Subject/Body-Power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty. *Body & Society*, 2(2), 99–116. <https://doi.org/10.1177/1357034x96002002006>
- Crossley, N. (2001). The phenomenological habitus and its construction. *Theory and society*, 30(1), 81-120. doi:10.1023/a:1011070710987
- Crossley, N. (2007). Researching embodiment by way of 'Body techniques'. *The Sociological Review*, 55(1_suppl), 80–94. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.2007.00694.x>
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47. <http://www.jstor.org/stable/640395>
- Csordas, T. J. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156. <http://www.jstor.org/stable/656467>
- Csordas, T. J. (Ed.). (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Cuzzolaro, M. (2018). Body schema and body Image: history and controversies. *Springer eBooks* (pp. 1–24). https://doi.org/10.1007/978-3-319-90817-5_1
- Davis, L. J. (2006). Constructing normalcy: The bell curve, the novel and the invention of the disabled body in the nineteenth century. In L.J. Davis (Ed.), *The disability studies reader* (2nd ed.). Routledge

- Fausto-Sterling, A. (1993). The five sexes. *Sciences-new York*, 33(2), 20–24.
<https://doi.org/10.1002/j.2326-1951.1993.tb03081.x>
- Featherstone, M. (2010). Body, image and affect in consumer culture. *Body & Society*, 16(1), 193–221. <https://doi.org/10.1177/1357034x09354357>
- Friedman, A. (2015). Perceptual Construction: Rereading The Social Construction of Reality Through the Sociology of the Senses. *Cultural Sociology*, 10(1), 77–92.
<https://doi.org/10.1177/1749975515615149>
- Gallagher, S. (1986). Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification. *The Journal of Mind and Behavior*, 7(4), 541–554. <http://www.jstor.org/stable/43853233>
- Garland-Thomson, R. (2011). Misfits: a feminist Materialist disability concept. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 26(3), 591–609. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01206.x>
- Gendlin, E. T. (1992). The primacy of the body, not the primacy of perception. *Man and World*, 25(3–4), 341–353. <https://doi.org/10.1007/bf01252424>
- Goffman, E. (1966). *Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings*. The Free Press.
- Goffman, E. (1971). *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Basic Books.
- Howson, A. G., & Inglis, D. (2001). The Body in Sociology: Tensions inside and outside Sociological Thought. *The Sociological Review*, 49(3), 297–317.
<https://doi.org/10.1111/1467-954x.00333>
- Hughes, B., & Paterson, K. B. (1997). The Social Model of Disability and the Disappearing Body: Towards a sociology of impairment. *Disability & Society*, 12(3), 325–340.
<https://doi.org/10.1080/09687599727209>
- Kaplan-Myrth, N. (2000). Alice without a looking glass: Blind people and body image. *Anthropology & Medicine*, 7(3), 277–299. <https://doi.org/10.1080/713650612>
- Kelly, P., & Field, D. (1997). Body image and sociology: a reply to Simon Williams Michael. *Sociology of Health & Illness*, 19(3), 359–366. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.1997.tb00024.x>
- Leder, D. (1990). *The absent body*. University of Chicago Press.
- Martin, E. (1991). The Egg and the Sperm: How science has constructed a romance based on stereotypical Male-Female roles. *Signs*, 16(3), 485–501.
<https://doi.org/10.1086/494680>
- Mauss, M. (1973). Techniques of the body. *Economy and Society*, 2(1), 70–88.
<https://doi.org/10.1080/03085147300000003>

- Nettleton, S. (2001). The sociology of the body. In W.C. Cockerham (Ed.), *The Blackwell Companion to Medical Sociology* (pp. 43–63). Wiley.
<https://doi.org/10.1002/9780470996447.ch3>
- Obasogie, O. K. (2010). Do blind people see race? social, legal, and theoretical considerations. *Law & Society Review*, 44(3–4), 585–616.
<https://doi.org/10.1111/j.1540-5893.2010.00417.x>
- Oliver, M. (1992). Changing the social relations of research production? *Disability & Society*, 7(2), 101–114. <https://doi.org/10.1080/02674649266780141>
- Oliver, M. (2004). The Social Model in Action: if I had a hammer. In C. Barnes & G. Mercer (Eds.), *Implementing the Social Model of Disability: Theory and Research* (2nd Edition, <https://disability-studies.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/40/library/Barnes-implementing-the-social-model-chapter-2.pdf>). The Disability Press
- Oliver, M. (2013). The social model of disability: thirty years on. *Disability & Society*, 28(7), 1024–1026. <https://doi.org/10.1080/09687599.2013.818773>
- Ostojic, M. S., & Hansen, A. M. (2012). Sociocultural factors in the development of bulimia nervosa in a blind woman: A case report. *International Journal of Eating Disorders*, 46(3), 284–288. <https://doi.org/10.1002/eat.22058>
- Paterson, K. B., & Hughes, B. (1999). Disability Studies and Phenomenology: The carnal politics of everyday life. *Disability & Society*, 14(5), 597–610.
<https://doi.org/10.1080/09687599925966>
- Pitron, V., & De Vignemont, F. (2017). Beyond differences between the body schema and the body image: insights from body hallucinations. *Consciousness and Cognition*, 53, 115–121. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2017.06.006>
- Sarwer, D. B., Grossbart, T. A., & Didie, E. R. (2003). Beauty and society. *Seminars in Cutaneous Medicine and Surgery*, 22(2), 79–92.
<https://doi.org/10.1053/sder.2003.50014>
- Shakespeare, T. (1996). Disability, identity and difference. In C. Barnes & G. Mercer (Eds.), *Exploring the Divide* (2nd Edition, <https://disability-studies.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/40/library/Shakespeare-Chap6.pdf>). The Disability Press
- Shakespeare, T. and Watson, N. (2001), "The social model of disability: An outdated ideology?", In S.N. Barnartt & B.M. Altman (Eds.) *Research in Social Science and*

- Disability (Vol. 2), Emerald Group Publishing Limited, Leeds, pp. 9-28.
[https://doi.org/10.1016/S1479-3547\(01\)80018-X](https://doi.org/10.1016/S1479-3547(01)80018-X)
- Shakespeare, T. (2008). Disability: suffering, social oppression, or complex predicament? In *International library of ethics, law, and the new medicine* (pp. 235–246).
https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6764-8_20
- Shilling, C. (2003). *The body and social theory* (2nd Edition). Sage
<https://doi.org/10.4135/9781446215470>
- Shilling, C. (2007). Sociology and the Body: Classical traditions and new agendas. *The Sociological Review*, 55(1_suppl), 1–18. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.2007.00689.x>
- Slade, P. D. (1994). What is body image? *Behaviour Research and Therapy*, 32(5), 497–502.
[https://doi.org/10.1016/0005-7967\(94\)90136-8](https://doi.org/10.1016/0005-7967(94)90136-8)
- Synnott, A. (1993). *The body social: Symbolism, Self and Society*. Routledge
- Turner, P. B. S., & Turner, B. S. (2002). *Regulating bodies: Essays in medical sociology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203214183>
- Turner, B. S. (2008a). *The Body & Society: Explorations in Social Theory* (3rd Edition). Sage
- Watson, N. (2002). Well, I Know this is Going to Sound Very Strange to You, but I Don't See Myself as a Disabled Person: Identity and disability. *Disability & Society*, 17(5), 509–527. <https://doi.org/10.1080/09687590220148496>
- Williams, S. J. (1996). Medical sociology, chronic illness and the body: a rejoinder to Michael Kelly and David Field. *Sociology of Health & Illness*, 18(5), 699–709.
<https://doi.org/10.1111/1467-9566.ep10934542>

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΟΔΗΓΟΣ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗΣ

- 1) Πιστεύεις ότι στις μέρες μας μετράει η εξωτερική εμφάνιση;
- 2) Εσένα σε ενδιαφέρει η εξωτερική εμφάνιση;
- 3) Πιστεύεις ότι υπάρχει το ιδανικό σώμα; Πώς μοιάζει αυτό; Περιγράψέ το μου.
- 4) Εσύ είσαι ικανοποιημένος με το σώμα σου;
- 5) Σε ενδιαφέρει η μόδα;
- 6) Πώς επιλέγεις τα ρούχα σου;
- 7) Πώς περιποιείσαι τον εαυτό σου όταν θέλεις να είσαι έτσι πιο προσεγμένος;
- 8) Ακούς σχόλια για την εμφάνισή σου;
- 9) Είναι φιλόξενο το περιβάλλον του πανεπιστημίου; Πώς είναι η μετακίνηση σε αυτό;
- 10) Πώς έμαθες τον χώρο του πανεπιστημίου;
- 11) Βάζεις σημάδια όταν μετακινείσαι πρώτες φορές σε νέους χώρους;
- 12) Νιώθεις διαφορά όταν μετακινείσαι στο σπίτι σε σχέση με την μετακίνηση στο πανεπιστήμιο;
- 13) Τι σχέση έχεις με τους συμφοιτητές σου; Κάνετε πράγματα μαζί;
- 14) Υπάρχουν πράγματα που κάνεις με άλλα άτομα με προβλήματα όρασης, που δεν τα κάνεις με βλέποντες;
- 15) Θες να ακουμπάς τους άλλους;
- 16) Υπάρχουν φορές που ξεχνάς ότι δεν βλέπεις; Ή υπάρχουν σκηνικά ή φορές που να στο υπενθυμίζουν;
- 17) Αν έχεις ένα όνειρο και ένα φόβο για το μέλλον, ποια είναι αυτά;
- 18) Τι δραστηριότητες κάνεις στον ελεύθερο χρόνο σου;