



Τμήμα Επικοινωνίας, Μέσων και Πολιτισμού
ΠΜΣ Πολιτιστικής Διαχείρισης και Επικοινωνίας

ΕΝΑ ΤΕΡΑΣ ΕΡΠΕΙ ΠΡΟΣ ΤΗ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ

Η Ασθένεια και οι Μεταφορές της στον Πολιτισμό

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Όνομα	: Πατέρα Αγγελική
Αριθμός Μητρώου	: 4108M003
Επιβλέπων Καθηγητής	: Διονύσιος Καββαθάς
Συνεξεταστές	: Ι. Ανδρεάδης Μ. Κακαβούλια

Ιανουάριος 2010

Περιεχόμενα

Εισαγωγικό Σημείωμα.....	1
Περίληψη.....	2
Μέρος 1ο.....	3
1.1 Τα Στοιχειώδη Γεγονότα της Ζωής.....	3
1.2 Τα Βασικά Μοντέλα Μελέτης του Ανθρώπινου Σώματος και των Λειτουργιών Του.....	5
1.2.1 Το Πρωτόγονο Μοντέλο.....	5
1.2.2 Το Ελληνικό Μοντέλο.....	7
1.2.3 Το Καρτεσιανό Μοντέλο.....	8
1.2.4 Το Ρομαντικό Μοντέλο.....	9
1.2.5 Το Βιο-ιατρικό Μοντέλο.....	9
1.2.6 Το Ολοκρατικό Μοντέλο.....	16
1.3 Δύο Διαδεδομένες Αντιλήψεις για το Ανθρώπινο Σώμα: Το Σώμα-Μηχανή και το Σώμα-Φρούριο.....	22
1.4 Körper και Leib.....	25
1.5 Υγεία και Ασθένεια: Ορισμοί και Αντιλήψεις.....	26
1.6 Η Ιατροποίηση της Παρέκκλισης και η Ιδρυματοποίηση της Κοινωνίας.....	32
1.7 Οι Ασθένειες, τα Σύμβολα και οι Μεταφορές τους Στον Πολιτισμό.....	45

Μέρος 2ο.....	55
2.1 Οι Τέσσερις Ασθένειες που Έχουν Σημαδέψει την Ανθρώπινη Συνείδηση.....	55
2.1.1 Η Φυματίωση.....	55
2.1.2 Ο Καρκίνος.....	61
2.1.3 Οι Επιδημίες: η Χολέρα και η Πανώλη.....	67
Συμπεράσματα.....	76
Βιβλιογραφία.....	78
Παράρτημα.....	88

Εισαγωγικό Σημείωμα

Στην εργασία αυτή θα ασχοληθούμε με την ασθένεια και τις πλούσιες μεταφορικές της χρήσεις στην κοινωνία και στον πολιτισμό. Το βασικό κείμενο που χρησιμοποιήσαμε ήταν "Η νόσος ως Μεταφορά" (1991) της Susan Sontag αλλά συμβουλευθήκαμε και πληθώρα εγχειριδίων ιατρικής ανθρωπολογίας, ιστορίας και κοινωνιολογίας. Φυσικά, θεωρήθηκε σκόπιμο να ανατρέξουμε και σε ποικίλες λογοτεχνικές πηγές προκειμένου να υπογραμμίσουμε την άρρηκτη σχέση της ασθένειας με την τέχνη και ιδιαίτερα τη λογοτεχνία. Τέλος, η αναζήτηση στο διαδίκτυο συμπλήρωσε ικανοποιητικά τη βιβλιογραφική έρευνα με πρόσφατα δεδομένα και εντυπωσιακές συνοδευτικές εικόνες.

Η εργασία αυτή είναι αφιερωμένη στη μνήμη ενός ιδιαίτερα αγαπημένου μου προσώπου, του οποίου το μακρύ ταξίδι στην ασθένεια και τον πόνο καθόρισε την ματιά μου απέναντι στην απτή υπόσταση της ασθένειας αλλά και απέναντι στη "Μυθολογία" της.

Περίληψη

Η εργασία διαιρείται σε δύο βασικά τμήματα και συμπληρώνεται από την επιλογική ενότητα που περιλαμβάνει τα γενικά συμπεράσματα.

Για να γίνουμε συγκεκριμένοι, στο πρώτο μέρος της εργασίας θα σταθούμε αρχικά στο τι σηματοδοτεί το ξεκίνημα της ασθένειας. Επίσης, θα αναφερθούμε συνοπτικά στα βασικά μοντέλα ανάλυσης του σώματος και των λειτουργιών του και σε κάποιες από τις πιο διαδεδομένες αντιλήψεις για το ανθρώπινο σώμα. Στη συνέχεια, αφού προσπαθήσουμε να ορίσουμε τις έννοιες της υγείας και της ασθένειας, θα σταθούμε σε κάποια χαρακτηριστικά τους και κατόπιν, εφόσον αναλύσουμε τα φαινόμενα της ιατρικοποίησης της κοινωνίας και της ιδρυματοποίησης, θα εξηγήσουμε για ποιο λόγο είναι τόσο συνήθης η μεταφορική χρήση της ασθένειας και θα παραθέσουμε κάποιες από τις πιο συνηθισμένες μεταφορές της. Τέλος, θα αναφερθούμε στον καθοριστικό ρόλο της λογοτεχνίας και της τέχνης στη διάδοση αυτών των μεταφορών.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας θα επικεντρωθούμε σε τέσσερις ασθένειες που φέρουν πλούσιο μεταφορικό και συμβολικό φορτίο για διάφορους πολιτισμούς και πολλές διαφορετικές εποχές : τη φυματίωση, τον καρκίνο, τη χολέρα και την πανώλη.

Τέλος, θα συζητήσουμε γιατί τελικά είναι τόσο βαθιά μπλεγμένη η ανθρώπινη κουλτούρα με την ασθένεια και θα αναλογιστούμε αν και με ποιο τρόπο θα μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε με ψυχραιμία το θέμα της ασθένειας.

Επίσης, δεν πρέπει να παραλείψουμε ότι στο Παράρτημα της εργασίας έχουμε παραθέσει κάποιες φωτογραφίες και εικόνες άμεσα συνδεδεμένες με το θέμα που εξετάζουμε.

Μέρος 1ο

1.1. Τα Στοιχειώδη Γεγονότα της Ζωής

Όσο και αν εξελιχθεί η κοινωνία του ανθρώπου και κατά συνέπεια η επιστήμη και η τεχνολογία, ο θάνατος παραμένει ένα από τα μεγαλύτερα μυστήρια, για το οποίο μόνο εικασίες μπορούμε να κάνουμε.

Η γέννηση και ο θάνατος, σύμφωνα με τους Auge & Herzlich (1983, 26-27) συνιστούν τα "Στοιχειώδη Γεγονότα"¹ της ζωής. Οι αντιλήψεις σχετικά με το σώμα, τη γέννηση, την ασθένεια και το θάνατο είναι τόσο βαθιά ριζωμένες στον άνθρωπο ώστε "ο διαμορφωτικός ρόλος της κουλτούρας να θεωρείται ασυνείδητος και αόρατος" (Moore & Butow 2005, 16). Έτσι, οι πεποιθήσεις αυτές φαντάζουν φυσικές και αιώνιες και όχι κοινωνικά και πολιτισμικά κατασκευάσματα όπως είναι στην πραγματικότητα.

Κατά συνέπεια, το άτομο μέσω των "Στοιχειωδών Γεγονότων" της γέννησης, της ασθένειας και του θανάτου συμμετέχει ενεργά στον πολιτιστικό κόσμο. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Becker (1997), η συνειδητοποίηση του εαυτού μας και του κόσμου μας ξεκινάει με την οργανωμένη λειτουργία του σώματος μας. Αυτό το "γνωστό" σώμα περιγράφεται από τον Leder (1990) ως το "απόν σώμα" που θεωρείται δεδομένο. Ας αναλύσουμε όμως λίγο αυτή τη μετάβαση από το απόν στο αντιληπτό σώμα.

Για τον Heidegger (1995), κάθε σωματικό όργανο συνιστά ένα εργαλείο (Werkzeug) με συγκεκριμένο σκοπό. Κατ'επέκταση, τα ανθρώπινα σώματα γίνονται αντιληπτά σαν συμπλέγματα εργαλείων σε αέναη λειτουργία. Όπως λοιπόν δεν παρατηρούμε το πληκτρολόγιο μας, την καρέκλα μας ή το γραφείο μας όταν γράφουμε στον

¹ Ως "στοιχειώδη γεγονότα" καταλαβαίνουμε όλα τα προσωπικά βιολογικά γεγονότα των οποίων η ερμηνεία – η οποία έχει επιβληθεί από ένα πολιτιστικό μοντέλο – είναι άμεσα κοινωνική. Η γέννηση, η ασθένεια, ο θάνατος συμπεριλαμβάνονται στα στοιχειώδη γεγονότα [...] τα στοιχειώδη γεγονότα απλώς ανταποκρίνονται στους άξονες ενός παράδοξου. Ο άνθρωπος δεν είδε τον εαυτό του να γεννιέται ούτε είναι παρών κατά την ταφή του αλλά ακριβώς τη στιγμή που εμφανίζεται από το τίποτα και τη στιγμή που εξαφανίζεται, γίνεται το αντικείμενο της πιο ισχυρής μορφής κοινωνικοποίησης, της στιγμής εκείνης που σηματοδοτεί τα καθοριστικά σημεία στη συλλογική ζωή (Herzlich & Auge, 1983, 26-27)

υπολογιστή, έτσι όταν τα όργανα μας δουλεύουν ομαλά, το σώμα μας "εξαφανίζεται" στην "καθημερινότητα" μας (Alltäglichkeit)². Συνειδητοποιούμε την ύπαρξη σώματος μας τη στιγμή ακριβώς που η δεδομένη αξιοπιστία του καταρρέει. Όπως λέει ο Heidegger (1962), τη στιγμή που η λειτουργία των "εργαλείων" σταματάει, αυτά γίνονται αντιληπτά. Με άλλα λόγια, κατανοούμε ότι κάτι δεν πάει καλά με το σώμα μας τη στιγμή που εξαιτίας του αναστατώνεται η «Καθημερινότητα» μας. Έτσι λοιπόν, "η ασθένεια μας αποκαλύπτει τις κανονικές λειτουργίες ακριβώς τη στιγμή που μας απαγορεύει να τις ασκήσουμε" (Canguilhem, 2007, 134).

Για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, όταν η ενσωματωμένη γνώση δοκιμάζεται από αναταραχές λόγω φυσικής η συναισθηματικής καταπόνησης, το σώμα βιώνεται άμεσα είτε με τη μορφή του πόνου, είτε με τη μορφή φυσικής η συναισθηματικής δυσφορίας η ακόμα και με τη μορφή της "έλλειψης της αναμενόμενης αίσθησης του σώματος" όπως έχουν περιγράψει οι Sacks (1984)³ και Murphy⁴(1987). Με αφορμή όμως αυτή τη "δυσλειτουργία" που καθιστά σε εμάς αντιληπτό το μέχρι πρότινος "απόν σώμα", ξεκινά μια ολόκληρη περιπέτεια στην οποία τον κεντρικό ρόλο φαινομενικά μόνο διαδραματίζει το άτομο.

Το άτομο συνδέεται με το συγκεκριμένο του με μια σύνθετη σχέση. Ο Heidegger (1995) υποστηρίζει ότι η σχέση των ανθρώπων με τον κόσμο είναι μια σχέση "συμπεριφοράς" (Verhalten) ενώ τα ζώα συνδέονται με τον κόσμο με μια σχέση αιχμαλωσίας. Η συγκεκριμένη κουλτούρα και οι συγκεκριμένη πολιτική, κοινωνική και ιδεολογική συγκυρία προστάζει μια συγκεκριμένη "συμπεριφορά". Στο συγκεκριμένο συγκεκριμένο, όποτε το άτομο βιώνει μια τέτοια δυσλειτουργία, απευθύνεται, ανάλογα με τη σοβαρότητα της κατάστασης του και το είδος του προβλήματος σε κάποιον ειδικό, ο οποίος θα το βοηθήσει να αποκαταστήσει την "αναμενόμενη αίσθηση του σώματος" για το καλό το δικό του και της κοινότητας του. Έτσι, το άτομο λειτουργεί θεωρώντας τον εαυτό του ελεύθερο υποκείμενο, όταν στην πραγματικότητα αποτελεί μια μαριονέτα των περιστάσεων. Κατά συνέπεια, η

² Βλ. Cerbone, D. .2000, "Heidegger and Dasein's Bodily Nature: What is the Hidden Problematic?", *International Journal of Philosophical Studies*, 9, pp 209–30.

³ Βλ. Sacks, O., 1984, *A Leg to Stand on*, New York, Harper & Row

⁴ Βλ. Murphy, R., 1987, *The Body Silent*, New York, Henry Holt

σχέση του ατόμου με το περιβάλλον του είναι καθοριστική και για την κατανόηση του εαυτού του. Σύμφωνα με τους Berger and Luckmann, (1967), το σώμα-που-ζούμε διαμορφώνεται από την κουλτούρα και τις κοινωνικές σχέσεις, Παράλληλα όμως ισχύει και το αντίστροφο. Η κουλτούρα και οι κοινωνικές συνθήκες διαμορφώνονται εξίσου από το σώμα-που-ζούμε.

1.2. Τα Βασικά Μοντέλα Μελέτης του Ανθρώπινου Σώματος και των Λειτουργιών Του

Πριν συνεχίσουμε όμως τη συζήτηση μας για το ανθρώπινο σώμα, καλό θα ήταν, με αφορμή την αντίληψη του σώματος σαν σύμπλεγμα εργαλείων, να αναφερθούμε σύντομα και σε άλλες κυρίαρχες αντιλήψεις. Ας ξεκινήσουμε αυτή την μελέτη με μια αναδρομή στα βασικά μοντέλα ανάλυσης του ανθρώπινου σώματος που έχουν διαμορφωθεί από την αρχαιότητα ως σήμερα.

1.2.1. Το Πρωτόγονο Μοντέλο

Το πρωτόγονο μοντέλο διακήρυξε ότι ο άνθρωπος ήταν άρρηκτα συνδεδεμένος με το περιβάλλον στο οποίο κατοικούσε. Όπως παρατηρεί η Denise Gimenez Ramos :

Στους πρωτόγονες λαούς παρατηρούμε περιπτώσεις ανθρώπων υποδουλωμένων στην ισχύ των δυνάμεων της φύσης τις οποίες το μυαλό τους δεν μπορούσε να συλλάβει. Οι άνθρωποι τις εξίσωναν με τις θεϊκές δυνάμεις και έδιναν μια προσωρινή απάντηση στην αγωνία τους για το απρόβλεπτο. Καθετί εμπειριέχε μέσα του τη ζωή και τα φυσικά φαινόμενα προσωποποιούνταν [...] Ένα πνεύμα ολότητας ενσωμάτωνε όλα τα είδη της ύπαρξης. (2004, 7)

Παρατηρούμε ότι ακόμα και στους πρωτόγονους λαούς η αίσθηση του απρόβλεπτου δημιουργούσε μεγάλο τρόμο και καταβάλλονταν προσπάθειες να ελεγχθεί. Η ασθένεια, ίσως η πεμπτουσία των εκδηλώσεων του "απρόβλεπτου" θεωρείτο ότι προερχόταν από την παράβαση κάποιου taboo της εκάστοτε κοινωνίας η γενικώς από μια πράξη ύβρης απέναντι στις θεότητες. Συνηθισμένες ήταν επίσης, σύμφωνα με τον Guinebert (1959) οι περιπτώσεις ασθενών που θεωρείτο ότι είχαν καταληφθεί από

δαιμονικά πνεύματα. Καθοριστικός στις πρωτόγονες κοινωνίες ήταν ο ρόλος του Σαμάνου ο οποίος κατείχε μια θέση παρόμοια με αυτή ενός θεραπευτή ή ιερέα.⁵

Έτσι εντοπίζουμε ήδη τη σύνδεση της οργής του θεού εξαιτίας της παράβασης κάποιου taboo με την εκδήλωση της ασθένειας. Η αποκατάσταση της υγείας απαιτούσε ταπείνωση και θυσίες που θα εξευμένιζαν την οργή του Θεού και θα έδιναν στον ασθενή μια δεύτερη ευκαιρία.

Πρίν συνεχίσουμε στη μελέτη των επόμενων μοντέλων θα ήταν απαραίτητο να παρατηρήσουμε πόσα στοιχεία των πρωτόγονων κοινωνιών διατηρούνται ακόμα και σήμερα. Καταρχήν, η άρρηκτη σχέση του ανθρώπου με το περιβάλλον του συνιστά βασικό χαρακτηριστικό της ολιστικής αντιμετώπισης του ανθρώπου που αποτελεί ιδεολογική βάση της πλειοψηφίας των εναλλακτικών ιατρικών θεραπειών και την οποία θα συζητήσουμε εκτενώς στη συνέχεια. Επιπλέον, η ηθική κρίση που συνόδευε την εκδήλωση της ασθένειας διατηρείται μέχρι σήμερα στις περιπτώσεις των ασθενών που κατηγορούνται ότι με την ίδια τους τη συμπεριφορά και τη στάση ζωής επέφεραν την αρρώστια τους. Στην περίπτωση των σύγχρονων κοινωνιών που ο Θεός έχει "πεθάνει", η ασθένεια εξακολουθεί ενίοτε να είναι επιφορτισμένη με την έννοια της τιμωρίας για κάποια "ανίερη συμπεριφορά". Σε κάποιες άλλες περιπτώσεις πρωτόγονων κοινωνιών, η ασθένεια θεωρήθηκε επακόλουθο της κατάληψης από ένα δαιμονικό πνεύμα. Και σε αυτή την περίπτωση, το άτομο θεωρείται εν μέρει υπεύθυνο για αυτή την κατάσταση καθώς άφησε τον εαυτό του ευάλωτο στη δράση των πνευμάτων. Έτσι, από τις πρωτόγονες κιάλας κοινωνίες, αποδόθηκε στο άτομο η ευθύνη των πράξεων του. Παρόλαυτά, σύμφωνα με τον Katz (1984, 40), "η ιατρική γεννήθηκε στη μαγεία και τη θρησκεία και η ενότητα του γιατρού-μάγου-γονέα που κυριαρχεί στο μυαλό του ασθενή δεν μπορεί να σπάσει". Έτσι, οφείλουμε να μην υποτιμούμε τη σημασία των πεποιθήσεων αυτών των κοινωνιών στη διαμόρφωση της ιατρικής επιστήμης και σκέψης.

⁵ Ο Σαμάνος ήταν αυτός που θεράπευε. Ήταν ο διαμεσολαβητής ανάμεσα στις κοσμικές δυνάμεις και τον ασθενή και η αξία του βασιζόταν στην άποψη ότι αυτός αποτελούσε μια προέκταση της σχέσης των πρωτόγονων με τον Κόσμο [...] Ο σαμάνος, σαν διαμεσολαβητής, είχε την αρμοδιότητα να επικοινωνεί με τις πνευματικές δυνάμεις [...] Η θεραπεία έγκειτο στην αποκατάσταση της σύνδεσης του θείου με το ανθρώπινο μέσω της ταπείνωσης και της θυσίας (Denise Gimenez Ramos 2004, 8)

1.2.2. Το Ελληνικό Μοντέλο

Ας αναφερθούμε όμως τώρα σε ένα μοντέλο που κατάφερε να συγκεράσει πρωτόγονες αντιλήψεις σχετικά με την οργή των Θεών και την ασθένεια ως τιμωρία με σύγχρονες επιστημονικές μεθόδους όπως η εξέταση, η μέτρηση και η ανάλυση των αποτελεσμάτων.

Οι Έλληνες φυσικοί ήταν η πρώτοι που διαχώρισαν τις κατηγορίες του πνεύματος από αυτές του σώματος και ανέπτυξαν μια επιστημονική προσέγγιση παρόμοια με αυτή που χρησιμοποιούμε σήμερα : παρατήρηση, ανάλυση, επαγωγή και σύνθεση. Παρόλα αυτά, η ιδέα μιας δύναμης που ασκούσε κοσμικό έλεγχο παρέμενε απαραίτητα μια βασική αρχή της κοσμολογίας (Denise Gimenez Ramos 2004, 9-10).

Σύμφωνα με την αρχαία ελληνική ιατρική, η φύση και η υγεία ταυτίζονταν μερικώς καθώς και οι δύο αποτελούσαν συνεκδοχές των εννοιών της αρμονίας και της ισορροπίας. Στο ανθρώπινο σώμα η ισορροπία που πρέπει να διαφυλαχθεί για να μην προκύψει η ασθένεια εντοπίζεται ανάμεσα στους τέσσερις χυμούς του ανθρώπινου σώματος⁶. Για τον Canguilhem (2007, 62-63):

Ασθένεια είναι η διατάραξη αυτής της ισορροπίας, αυτής της αρμονίας [...] Η ασθένεια δεν είναι μόνο ανισορροπία ή δυσαρμονία, είναι επίσης η προσπάθεια της φύσης να επιτύχει μια νέα ισορροπία στον άνθρωπο. Η ασθένεια συνιστά γενικευμένη αντίδραση που αποσκοπεί στην ίαση. Ο οργανισμός αρρωσταίνει για να θεραπευθεί.

Στην πρώιμη φάση της αρχαίας ελληνικής ιατρικής οι μέθοδοι αποκατάστασης της υγείας θύμιζαν σε μεγάλο βαθμό τις ενέργειες και τις συμβουλές του Σαμάνου των πρωτόγονων κοινωνιών. Στις μαγικές λέξεις του Σαμάνου όμως προστίθενται τώρα

⁶ Σύμφωνα με τη Theory Of Temperaments, η ιδιοσυγκρασία βασίζεται σε βιολογικούς παράγοντες. Κάθε τύπος ιδιοσυγκρασίας αντιστοιχεί και σε ένα σωματικό υγρό: υπήρχε ο αισιόδοξος τύπος (sanguine) ο οποίος αντιστοιχούσε στο αίμα, ο οξύθυμος (choleric) που αντιστοιχούσε στο υγρό της κίτρινης χολής, ο μελαγχολικός (melancholic) που αντιστοιχούσε στο υγρό της μέλαινας χολής και ο ατάραχος (phlegmatic) που αντιστοιχούσε στο φλέγμα. Επίσης, βλ. Arikha, N., 2009, *Passions and Tempers: the History of Humours*, New York, Harper Collins

και άλλοι παράγοντες ίασης όπως η μουσική, η σωστή διαίτα, η μελέτη των ονείρων και ο διαλογισμός.⁷

Ο Ιπποκράτης⁸ όμως ήταν αυτός που όρισε το ξεκίνημα μιας νέας περιόδου της ιατρικής και ουσιαστικά έθεσε τα θεμέλια της σύγχρονης ιατρικής επιστήμης. Ο Ιπποκράτης πρότεινε μια ορθολογιστική στάση απέναντι στη θεραπεία η οποία θα κατευθυνόταν απόλυτα από μία σχέση αιτίου αιτιατού. Επιπλέον, για τον Ιπποκράτη οι λέξεις και τα ξόρκια απέκτησαν δευτερεύουσα αξία καθώς πρότεινε νέες, καθαρά ιατρικές μεθόδους που συνδύαζαν την παρατήρηση με την αντιμετώπιση.

1.2.3. Το Καρτεσιανό Μοντέλο

Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στο Καρτεσιανό μοντέλο το οποίο έχει κατηγορηθεί από πολλούς ότι εισήγαγε την έννοια του διαχωρισμού του πνεύματος και της ψυχής από το σώμα και τις φυσικές του λειτουργίες πάνω στην οποία έθεσε τα θεμέλια του βιοιατρικό μοντέλο της υγείας.

Βασική αρχή του Καρτεσιανού μοντέλου υπήρξε ο ορθολογισμός. Για τον Descartes, "το σώμα δεν είναι τίποτε άλλο από ένα πήλινο άγαλμα η μηχανήμα κατασκευασμένο από το Θεό" (1971, 120). Ενώ όμως φαινομενικά ο Descartes αντιπαραβάλλει την ψυχή με το σώμα, στο "Meditation VI: Of The Existence Of Material Things and of the Real Distinction between Soul and the Body of Man" (1988, 63) υποστηρίζει ότι η ψυχή δεν είναι τοποθετημένη στο σώμα όπως ο οδηγός στο όχημα αλλά "συνδέεται στενά σε αυτό [...] με έναν τέτοιο τρόπο ώστε και οι δύο να καθιστούν ένα σύνολο". Στο Καρτεσιανό μοντέλο επίσης είναι θεμελιωμένη η μηχανιστική αντίληψη του ανθρώπινου σώματος που είναι διαδομένη μέχρι και σήμερα και την οποία θα συζητήσουμε εκτενώς στη συνέχεια.

⁷ Η μουσική, η σωστή διατροφή, η κατανόηση των ονείρων και ο διαλογισμός μπορούσαν να επιφέρουν κάποια εσωτερική αρμονία η οποία οδηγούσε στην σταθεροποίηση της ενότητας ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα" (Denise Gimenez Ramons 2004, 10).

⁸ Βλ. <http://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/Medant/hippint.htm>

1.2.4. Το Ρομαντικό Μοντέλο

Ένα ακόμα πιο διαδεδομένο μοντέλο μελέτης του σώματος υπήρξε το ρομαντικό μοντέλο. Σύμφωνα με τον Gusdorf (1984, 13), "Οι άνθρωποι θεωρούνταν ότι συνιστούν ένα ενιαίο, παγκόσμιο πεδίο και όχι ένα άθροισμα μεμονωμένων τμημάτων". Η ασθένεια, οριζόταν ως μια μορφή αφύσικης ανισορροπίας που επέφερε η αλληλεπίδραση βιολογικών, ηθικών, ψυχολογικών και πνευματικών παραγόντων ενώ για την εύρεση της κατάλληλης θεραπείας δινόταν προσοχή στην ιδιοσυγκρασία του ασθενή.

Ακόμα και όταν η πάθηση επικεντρωνόταν σε ένα μόνο όργανο, θεωρούσαν ότι ο οργανισμός αντιδρούσε σαν σύνολο. Όλες οι σωματικές αρρώστιες, θεωρούσαν, μπορούσαν να εκφράζουν ταραχές στο επίπεδο της συνείδησης ενώ παρομοίως οι ψυχολογικές παθήσεις ενδεχομένως ανήκαν και στο σωματικό πεδίο (Denise Gimenez Ramos 2004, 84)

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ρομαντισμός είναι η περίοδος που η Ψυχιατρική σαν τομέας εντάχθηκε περισσότερο στο πεδίο της ιατρικής ενώ ξεκίνησε η ευρεία χρήση της έννοιας του "ψυχοσωματικού", με την οποία θα μας δοθεί η ευκαιρία να ασχοληθούμε αργότερα στην εργασία.

1.2.5. Το Βιο-ιατρικό Μοντέλο

Μια εντελώς διαφορετική στάση απέναντι στην Ιατρική και το σώμα τήρησε το Βιο-ιατρικό Μοντέλο του οποίου θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τα χαρακτηριστικά στο τρίπτυχο "απλοποίηση- ντετερμινισμός-παγκοσμιοότητα". Το βιοιατρικό μοντέλο αποτελεί το κυρίαρχο μοντέλο ιατρικής από τον 18ο αιώνα μέχρι και τις μέρες μας. Ας σταθούμε λοιπόν στα βασικά χαρακτηριστικά του βιοιατρικού μοντέλου:

Αντίθετα με την ολοκρατική αντίληψη του σώματος του Ρομαντικού μοντέλου, στο βιο-ιατρικό μοντέλο παρατηρήθηκε μια τάση τεμαχισμού το σώματος σε ολοένα και μικρότερα κομμάτια τα οποία μελετούνταν ξεχωριστά.

Τα συμπτώματα δεν θεωρούνταν πλέον σύμβολα μιας ασθένειας αλλά οι εξωτερικές εκδηλώσεις της. Η σκέψη και η συμπεριφορά θεωρήθηκαν ημι-φυσικές οντότητες που αναλύονταν περαιτέρω σε αισθήσεις, ιδέες και συναισθήματα, των οποίων η αναπαράσταση όχι μόνο εμφανιζόταν στον εγκέφαλο αλλά ήταν μετρήσιμη κιόλας. (Fabrega, 1990, 653-672)

Το δίχως άλλο, ο κατακερματισμός του ανθρώπινου σώματος και η έμφαση στη διαίρεση, την υλικότητα και την δημιουργία προτύπων στον τομέα της ιατρικής αποτελούν μια αντανάκλαση των κατακερματισμένων κοινωνιών του 21ου αιώνα. Ο κυρίαρχος μύθος υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι μπορούμε να ανατέμνουμε, να χειραγωγούμε και να κυριαρχούμε (σ)τη φύση. Το σώμα, ως μέρος της φύσης και της υλικής πραγματικότητας, κατακτάται από την ιατρική και καθίσταται διαθέσιμο για κάθε είδους πειραματισμό.

Ο κατακερματισμός που επιβάλλει το Βιοιατρικό μοντέλο διακηρύσσει ότι η ασθένεια επικεντρώνεται σε κάποιο συγκεκριμένο τόπο του ανθρώπινου σώματος, μελετάται διεξοδικά χάρη στη χρήση της υπερσύγχρονης επιστημονικής τεχνολογίας και τίθεται υπό έλεγχο είτε μέσω της κατάλληλης ρυθμιστικής θεραπείας, είτε μέσω επεμβατικών πρακτικών. Η θεραπεία είναι εξίσου επικεντρωμένη στον τόπο που νοσεί και, κατά συνέπεια, αντιμετωπίζει αποσπασματικά τον ασθενή. Έτσι, προκειμένου να θεραπεύσουμε τα σώματα μας, αναγκαζόμαστε να ακολουθήσουμε μια διαδικασία αποστασιοποίησης από αυτά και αποσπασματικής αντιμετώπισης τους. Για κάποιους, η ασθένεια αποτελεί το "Άλλο" του σώματος μας.

[Όταν όμως η ασθένεια εγκατασταθεί στο σώμα,] κάθε ασθενές μέρος του σώματος διατηρεί παρασιτική σχέση με το υπόλοιπο του υγιούς σώματος στο οποίο ανήκει και ζει εις βάρος του οργανισμού. (Virchow 1855, 569).

Όσο μάλιστα προχωράει η ασθένεια κατατρώγοντας το σώμα, τόσο περισσότερη διαίρεση επέρχεται ανάμεσα στην υποκειμενικότητα του ασθενή και το άρρωστο "Άλλο" που τη στεγάζει.

Ως άμεση απόρροια αυτής της τάσης διαίρεσης και κατακερματισμού, αναγνωρίζουμε την αντίληψη του βιοιατρικού μοντέλου ότι πνεύμα και το σώμα

μπορούν να αντιμετωπιστούν ως ξεχωριστές οντότητες, αρχή που είναι γνωστή ως ο ιατρικός δυισμός πνεύματος και σώματος. Σε αυτή τη δυαρχία μυαλού και σώματος που αναπαράγει η επιστημονική ιατρική, εμπεριέχεται και μια σειρά δίπολων: το σώμα αντιπαρατίθεται με τον μυαλό, το πνεύμα αντιπαρατίθεται με την ψυχή, η ενεργητικότητα αντιπαρατίθεται με την παθητικότητα, η μορφή αντιπαρατίθεται με την ουσία, η λογική αντιπαρατίθεται με τον παραλογισμό, η αντικειμενικότητα αντιπαρατίθεται με την υποκειμενικότητα, ο λόγος αντιπαρατίθεται με το συναίσθημα, η ελευθερία αντιπαρατίθεται με τον προκαθορισμό, ο εθελοντισμός αντιπαρατίθεται με την υποχρεωτικότητα, ο εξουσιαστής αντιπαρατίθεται με το σκλάβο, ο ενήλικας αντιπαρατίθεται με το παιδί, η κουλτούρα αντιπαρατίθεται με τη φύση, ο άνδρας αντιπαρατίθεται με τη γυναίκα, η θνητότητα αντιπαρατίθεται με την αθανασία, το δεξί αντιπαρατίθεται με το αριστερό και η αγνότητα αντιπαρατίθεται με τη χυδαιότητα.⁹

Επιπλέον, στο βιοιατρικό μοντέλο, το ενδιαφέρον για την ιδιοσυγκρασία του κάθε ασθενή κατά τη διάγνωση και τη θεραπεία μετατοπίστηκε σε ένα ενδιαφέρον για την παγκόσμια παθολογία, δημιουργώντας έτσι μια τάση γενικοποίησης της ασθένειας. Η μελέτη του κάθε ασθενή ξεχωριστά παραμερίστηκε γιατί θεωρείτο βέβαιο ότι οι κανόνες του σώματος ήταν παγκόσμιοι και οποιαδήποτε απόκλιση από αυτούς συνιστούσε ασθένεια. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Ackerknecht (1967), οι πλήρεις και γενικές διαγνωστικές απεικονίσεις των νόσων διαμορφώνονταν κατόπιν μελέτης πολλών μεμονωμένων περιπτώσεων.

Μια ακόμα αντίληψη του βιοιατρικού μοντέλου, θεμελιωμένη στις μηχανιστικές αντιλήψεις της Καρτεσιανής θεωρίας και στη γενικοποίηση της ασθένειας, υπαγορεύει ότι το σώμα μπορεί να επισκευαστεί, όπως ακριβώς επισκευάζεται μια μηχανή. Εφόσον το σώμα υπακούει στους κανόνες της φυσικής, της βιολογίας και της χημείας, η επιστήμη θεωρείται ικανή να εντοπίσει την ανυπακοή στον κανόνα, τη βλάβη με άλλα λόγια του άρρωστου σώματος, και να την επιδιορθώσει. Τα τελευταία

⁹ Βλ. Gordon, D. (1988) "Tenacious Assumptions in Western Medicine", in M. Lock and D. Gordon (eds), *Biomedicine Examined*, Dordrecht, Kluwer, pp. 19–56. και

Kirmayer, L. ,1988, 'Mind and body as metaphors: hidden values in biomedicine', in M. Lock and D. Gordon (eds), *Biomedicine Examined*. Dordrecht, Kluwer, pp. 57–94

χρόνια μάλιστα, έχει αναγνωριστεί η επιτακτική ανάγκη της τεχνολογίας στην επιδιόρθωση των σωματικών προβλημάτων.

Φυσικά δεν θα έπρεπε να παραλείψουμε να αναφερθούμε στον αναγωγικό χαρακτήρα της βιοιατρικής, στην εστίαση δηλαδή στα "βιολογικά αίτια των ασθενειών, παραβλέποντας κοινωνικούς ή ψυχολογικούς νοσογόνους παράγοντες" (Nettleton, 2006, 23). Με άλλα λόγια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τη βιοιατρική δεν υπάρχει τίποτα έξω από το σώμα.

Ποιοι όμως ήταν οι παράγοντες που οδήγησαν στην κυριαρχία του δυτικού ιατρικού μοντέλου; Όπως τονίζουν οι Whiteford και Manderson (2000), οι δυνάμεις που διαμορφώνουν το σύγχρονο ιατρικό κόσμο απορρέουν από τη δυτική κυριαρχία και αντανακλούν τις δυτικές αξίες του ορθολογισμού, του ανταγωνισμού και της προόδου. Σε αυτό το πλαίσιο, επικρατεί η αντίληψη ότι μέσω του εκμοντερνισμού, τα τοπικής κλίμακας "παραδοσιακά" ιδρύματα θα αντικατασταθούν από τα αντίστοιχα ιδρύματα και δομές του Δυτικού πολιτισμού.

Είναι επόμενο, λοιπόν, ότι στις σύγχρονες βιομηχανικές ή μετα-βιομηχανικές κοινωνίες, η βιοιατρική τείνει να δρα ανταγωνιστικά απέναντι σε άλλα , "εναλλακτικά» ή «παραδοσιακά» ιατρικά συστήματα όπως η χειροπρακτική, η βοτανολογία κτλ. Κατά συνέπεια, η Δυτική Ιατρική προσπαθεί με διάφορα μέσα είτε να εξαφανίσει αυτά τα συστήματα είτε να περιορίσει την απήχηση τους. Σε κάποιες ειδικές περιπτώσεις και ιδιαίτερα όταν αυτά τα παραδοσιακά συστήματα χαίρουν εκτίμησης της κοινωνίας, η δυτική ιατρική αναγκάζεται να ενσωματώσει κάποια από τα χαρακτηριστικά τους ή έστω να λειτουργήσει παράλληλα με αυτά, δημιουργώντας ένα κλίμα ιατρικού πλουραλισμού.

Υπάρχει όμως κάποιος θεσμός που να νομιμοποιεί την απόλυτη σχεδόν κυριαρχία της βιοιατρικής? Σύμφωνα με τον Baer (2001, 111):

Ο κυρίαρχος ρόλος της βιοιατρικής νομιμοποιείται από νομικά πλαίσια που του κατοχυρώνουν μονοπωλιακή θέση όσον αφορά σε συγκεκριμένες ιατρικές πρακτικές ενώ ταυτόχρονα περιορίζουν ή απαγορεύουν την δράση θεραπειών άλλων ειδών. Παρόλαυτα, η κυριαρχία της βιοιατρικής έναντι άλλων ιατρικών

συστημάτων ποτέ δεν ήταν απόλυτη. Το κράτος, που κυρίως εξυπηρετεί τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης, πρέπει κατά καιρούς να κάνει υποχωρήσεις προς την κατεύθυνση μικρότερων και παραμελημένων ομάδων προκειμένου να διατηρεί την κοινωνική τάξη και την κυριαρχία των καπιταλιστικών μέσων παραγωγής.

Έτσι, στον 21ο αιώνα βιώνουμε το παράδοξο της βιομηχανοποίησης εναλλακτικών μορφών ιατρικής και της μαζικής αλλά συμπληρωματικής χρήσης τους από τη Δυτική ιατρική.

Ο Foucault υποστηρίζει ότι η σύγχρονη αντίληψη για τις παθήσεις είναι δημιούργημα του ιατρικού λόγου που αναπτύχθηκε στο Παρίσι του 18ου αιώνα. Για να κατανοήσουμε το φαινόμενο της κυριαρχίας του ιατρικού λόγου πρέπει να λάβουμε υπόψη την επιρροή που είχε ασκήσει στην κοινωνία η φιλοσοφία του Διαφωτισμού. Όπως γνωρίζουμε, το βασικό χαρακτηριστικό του Διαφωτισμού είναι ο ορθολογισμός. Σύμφωνα με τον Risse (1992, 149-196), ανάμεσα στα ιδανικά του Διαφωτισμού ήταν η πίστη στην πρόοδο της κοινωνίας που υποστηριζόταν από τις από τις εξελίξεις στην επιστήμη και την τεχνολογία και η πίστη στη δύναμη της λογικής να διαμορφώσει την ανθρώπινη κατανόηση. Όλα αυτά συνοδεύονταν από την απόρριψη των "δεισιδαιμονιών" της θρησκείας που διέσπειρε ο Μεσαίωνας και την προνομιακή θέση του ωφελιμισμού σαν βασικό τρόπο λειτουργίας της κοινωνίας. Η ιατρική, βασισμένη σε επιστημονικές αρχές, θεωρείτο η λύση σε όλες τις ασθένειες και τα προβλήματα της ανθρωπότητας.

Ως εκείνη την περίοδο, επικρατούσε η αντίληψη ότι η υγεία βασιζόταν στον προσωπικό έλεγχο και τη ρύθμιση του σώματος του κάθε ατόμου ενώ η ασθένεια θεωρείτο ένας δαίμονας που θα μπορούσε να αποφευχθεί γιατί, αλλιώς, έθετε σε κίνδυνο τόσο το άτομο όσο και την κοινότητα του. Κατά συνέπεια, ο ασθενής θεωρείτο καθόλα υπεύθυνος τόσο για τη διατήρηση της υγείας του, όσο και για την εμφάνιση της ασθένειας του. Ο ρόλος της ιατρικής ήταν να επαναφέρει τη χαμένη υγεία αντιμετωπίζοντας τις ασθένειες, τα συμπτώματα και τις αιτίες τους και αποκαθιστώντας την ισορροπία των σωματικών υγρών.

Σε αγαστή σύμπνοια με τις ιδέες του ορθολογισμού, η ιατρική γνώση αναμενόταν να βελτιώσει την κατανόηση του ανθρώπινου σώματος μέσω της συστηματικής παρατήρησης και της κατηγοριοποίησης και να προσφέρει αποτελεσματικές λύσεις στις ασθένειες.¹⁰ Όπως τονίζει η Nettleton (2003, 51), τότε ήταν που, για πρώτη φορά τόσο η διδασκαλία, όσο και η έρευνα, αλλά και η θεραπεία και η παρατήρηση ξεκίνησαν να λαμβάνουν τόπο στο νοσοκομείο. Αυτές οι ιατρικές δραστηριότητες εστιάστηκαν στο σώμα που έγινε ο χώρος στον οποίο εντοπίζεται κυρίως η νόσος. Έτσι, στο λόγο του κλάδου που έγινε γνωστός ως ιατρική παθολογία, η νόσος διαμορφώθηκε ως ένα αυτόνομο φαινόμενο το οποίο εντοπίστηκε στις λειτουργίες των σωματικών δομών.

Συμπερασματικά, η επικράτηση του βιοιατρικού μοντέλου υγείας, των θεσμών και των ιδρυμάτων του, έχει οδηγήσει στην εγκαθίδρυση του φαινομένου της ιατρικής ηγεμονίας. Ενώ η άρχουσα τάξη ασκεί την εξουσία της απευθείας μέσω των καταναγκαστικών οχημάτων του γραφειοκρατικού μηχανισμού (τις κυβερνήσεις, τα δικαστήρια, το στρατό, την αστυνομία, τις φυλακές κτλ), η ηγεμονία¹¹, όπως παρατηρεί ο Femia (1975, 29-48), ασκείται μέσω των ιδρυμάτων του δημοσίου όπως το εκπαιδευτικό σύστημα, τα εκκλησιαστικά ιδρύματα και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης.

Η σχέση γιατρού-ασθενή αναμφισβήτητα αποτελεί μία αρένα ηγεμονικής αλληλεπίδρασης. Για το Foucault¹², η επαφή με τον γιατρό αποτελεί το απόλυτο παράδειγμα παρατήρησης και επιτήρησης καθώς ο γιατρός εξετάζει, ανακρίνει και αγγίζει την εκτεθειμένη σάρκα του ασθενή ενώ ο ασθενής απαντά και εξομολογείται, χωρίς να γνωρίζει σε τι εξυπηρετεί κάθε διαδικασία. Στο ιατρείο, το σώμα του ασθενή μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο που κεντρίζεται, εξετάζεται και ελέγχεται. Ακόμα

¹⁰ Βλ. Smith, G., 1985, 'Prescribing the rules of health: self-help and advice in the late eighteenth century', in R. Porter (ed.), *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249–82. και

Porter, R., 1992, 'The patient in England, c. 1660–1800', in A. Wear (ed.), *Medicine in Society: Historical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 91–118.

¹¹ Η ηγεμονία αναφέρεται στην διαδικασία με την οποία μια τάξη ασκεί έλεγχο στην γνωστική και πνευματική ζωή της υπόλοιπης κοινωνίας με διαρθρωτικά και όχι καταναγκαστικά μέσα. Η ηγεμονία εγκαθιδρύεται χάρη στη διάδοση και την επιβολή συγκεκριμένων αξιών, συμπεριφορών, πεποιθήσεων, κοινωνικών κανόνων και νομικών υποχρεώσεων μέσω των βασικών ιδρυμάτων της.

¹² Βλ. Lupton, D., 2003, *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*, London, Sage Publications Ltd, pp 26

χειρότερα, σε σοβαρές περιπτώσεις ασθένειας και φυσικών δυσλειτουργιών, το σώμα γίνεται ιδιοκτησία του ιατρικού συστήματος. Για παράδειγμα, σε περιπτώσεις προχωρημένων καρκίνων, συχνά ο ασθενής απελπισμένος συναινεί να μετατραπεί σε πειραματόζωο με την ελπίδα ότι η πειραματική θεραπεία στην οποία θα υποβληθεί, είτε θα σώσει τον ίδιο, είτε θα συμβάλλει στην έρευνα προς αναζήτηση θεραπείας για τη νόσο του. Επίσης, σε περιπτώσεις πνευματικής/ψυχικής ασθένειας, το σώμα γίνεται ο μηχανισμός μέσω του οποίου ο εγκέφαλος περιορίζεται, συχνά ενάντια στη θέληση του ιδιοκτήτη του. Κατά συνέπεια, είναι απόλυτα λογικό η σχέση ιατρού-ασθενούς να περιγράφεται ακριβέστερα ως συγκρουσιακή παρά ως συναινετική (Freidson 1970).

Εξαιτίας του απάνθρωπου και βαθιά τυποποιητικού χαρακτήρα του, το βιοιατρικό μοντέλο έχει δεχθεί δριμύτατη κριτική. Ο Bakx (1991, 33) τονίζει ότι η βιοιατρική αντιμετωπίζει τον κίνδυνο να χάσει τόσο την πραγματικότητα όσο και την ιδεολογική της ηγεμονία. Αφενός έχει απομακρυνθεί πολιτιστικά από τους καταναλωτές των υπηρεσιών της. Αφετέρου έχει αποτύχει να συνδυάσει τις υποσχέσεις της προπαγάνδας της με πραγματικά εντυπωσιακές προόδους στην καταπολέμηση των παθήσεων που δημιουργήθηκαν από την ίδια τη νεωτερικότητα. Τέλος, οι ασθενείς αποξενώθηκαν ακόμη περισσότερο λόγω των αρνητικών σωματικών και ψυχολογικών τους ερμηνειών στα χέρια των ίδιων των επαγγελματιών της βιοιατρικής.

Πριν ολοκληρώσουμε την κριτική του βιοιατρικού μοντέλου, είναι απαραίτητο να σταθούμε σε άλλο ένα σημείο. Η βιοιατρική χαρακτηρίζεται από ακραία επεμβατικότητα ως προς την αντιμετώπιση των ασθενειών. Με άλλα λόγια, οι σύγχρονες χειρουργικές γνώσεις επιτρέπουν πρακτικές αφαίρεσης τμημάτων του εγκεφάλου και του εντέρου, εκτενείς ακρωτηριασμούς, ακτινοβολία ευρύτατων περιοχών του σώματος, μεταμοσχεύσεις ζωτικών οργάνων και άλλες παρόμοιες διαδικασίες οι οποίες κάποτε θα φάνταζαν απίστευτες. Η οπτική γωνία της βιοιατρικής προσανατολίζεται στο στατιστικό αριθμό των ζωών που σώζονται χάρη σε αυτές τις πρακτικές. Ο αντίποδας όμως αυτής της άποψης αναρωτιέται για την ποιότητα ζωής και την ψυχολογική ακεραιότητα κάποιων από τους "διασωθέντες". Οι εκτενείς ακρωτηριασμοί μελών, η ισχυρή ακτινοβολία που σκοτώνει τον

γυναικολογικό καρκίνο αλλά δημιουργεί δυσλειτουργίες στα νεφρά και στα έντερα και η κολεστομία που αναδιαμορφώνει τη δεδομένη εικόνα του σώματος φέρνοντας το εσωτερικό και απεχθές (abject)¹³ στο εξωτερικό του σώματος, εγείρουν σκέψεις σχετικά με τις αλλοιώσεις που επιφέρει η ιατρική αντιμετώπιση και φαντάζουν σημαντικότερες και τρομαχτικότερες από αυτές που επέφερε η ίδια η ασθένεια.

1.2.6. Το Ολοκρατικό Μοντέλο

Το τελευταίο μοντέλο στο οποίο θα αναφερθούμε είναι το ολοκρατικό μοντέλο το οποίο αντλεί στοιχεία από όλα τα προηγούμενα και ιδιαίτερα το Ρομαντικό και λειτουργεί στις σύγχρονες κοινωνίες παράλληλα με το βιο-ιατρικό. Σύμφωνα με μελέτες των Cant and Sharma (1970, 426-439), από τη δεκαετία του 1970 μέχρι σήμερα, ένας ολοένα αυξανόμενος αριθμός ανθρώπων δυσαρεστημένων με την βιοιατρική και τις δομές της επιστημονικής ιατρικής, έχει αποστραφεί στις εναλλακτικές θεραπείες (επίσης γνωστές ως ολιστικές ή φυσικές θεραπείες).

Οι δύο κυρίαρχες τάσεις του ολοκρατικού μοντέλου είναι η σχετικότητα και ο πλουραλισμός. Η Scott (1999, 131-149) σημειώνει ότι η θεωρία αυτών των θεραπειών απορρίπτει τις διαρχίες της φύσης και της κουλτούρας, του ατόμου και της κοινωνίας, του μυαλού και του σώματος και του αντικειμένου/υποκειμένου που χαρακτηρίζουν την δυτική ιατρική. Αυτές οι θεραπείες αγωνίζονται να επανασυνδέσουν τους σωματικούς κόσμους με τους κοινωνικούς και συχνά να επηρεάσουν την κοινωνική μεταμόρφωση.

Για τον Smuts (1926), η ολότητα είναι ένα βασικό χαρακτηριστικό του σύμπαντος. Το ολοκρατικό μοντέλο διακηρύσσει μια σχέση αλληλεξάρτησης του πνευματικού και του σωματικού στοιχείου σε όλα τα στάδια της ζωής του ανθρώπου, από τη σύλληψη του μέχρι το θάνατο του. Οι θεραπευτές της εναλλακτικής ιατρικής ισχυρίζονται ότι η προσέγγιση τους προσφέρει έναν πιο βιώσιμο, μη αποξενωτικό, πιο φυσικό και λιγότερο επεμβατικό τρόπο προώθησης της υγείας και θεραπείας της

¹³ Με την έννοια που χρησιμοποιεί τη λέξη "abject" η Julia Kristeva. Βλ. Kristeva, J. 1980, "Powers Of Horror : An Essay on Abjection" in V. Leitch (ed.) *The Norton Anthology Of Theory And Criticism*, London and N.Y, WW Norton & Company pp. 2167

ασθένειας. Το ολοκρατικό μοντέλο ορίζει την ασθένεια ως μια έλλειψη ισορροπίας ανάμεσα στο άτομο και το περιβάλλον του, αντίθετα με το βιοιατρικό μοντέλο που ορίζει την ασθένεια ως μια επίθεση από έναν εξωτερικό παθογόνο μικροοργανισμό.

Αλλά και οι τεχνικές του ολοκρατικού μοντέλου διαφέρουν ριζικά από αυτές της Βιοιατρικής. Οι περισσότερες εναλλακτικές θεραπείες αποφεύγουν τη χρήση της υψηλής τεχνολογίας και των εργαστηριακών μεθόδων στην αντιμετώπιση της ασθένειας και της νόσου. Προσφέρουν θεραπεία που βασίζεται στην ισότητα και στην διατήρηση των ευαίσθητων ισορροπιών της σχέσης θεραπευόμενου-θεραπευτή ενώ οι τεχνικές που εφαρμόζονται είναι απλές, "φυσικές" και μη επεμβατικές (όπως η ύπνωση, ο διαλογισμός, η διατροφή, οι θεραπείες με βότανα, ο βελονισμός κτλ).

Απορρίπτοντας την Καρτεσιανή διαρχία που διαχωρίζει το σώμα από το πνεύμα και τον κατακερματισμό του ανθρώπινου σώματος που επιβάλλει η επεμβατική θεραπεία του Βιοιατρικού μοντέλου, οι εναλλακτικές θεραπείες αντιμετωπίζουν τον ασθενή σαν σύνολο. Η έμφαση στο ιστορικό και ο συνδυασμός των πνευματικών, των ψυχολογικών, των περιβαλλοντικών και των φυσικών πτυχών της υγείας αντιπαρατίθενται στη μηχανιστική, αποσπασματική εικόνα του σώματος που προσφέρει η βιοιατρική. Τέλος, οι εναλλακτικές θεραπείες εντοπίζουν τις αιτίες της ασθένειας σε τομείς πέραν της βιολογίας, της χημείας και της φυσικής και ενθαρρύνουν τους ασθενείς να ενεργοποιηθούν και να προσέχουν οι ίδιοι την υγεία τους (συχνά μέσω της επανάληψης πρακτικών που έχει υποδείξει μόνο ο θεραπευτής ή μέσω της προσοχής της διατροφής τους), απορρίπτοντας τον παθητικό ρόλο του πειθήνιου ασθενή του βιοιατρικού μοντέλου. Η έμφαση τίθεται στην αντίληψη της υγείας ως αξίας και στη συμμετοχή του ατόμου στη συνεχή προστασία της.¹⁴

Άλλος ένας λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι προσελκύονται συχνά από τις εναλλακτικές θεραπείες είναι η μυθολογία της ταύτισης της φύσης με την υγεία. Σύμφωνα με την Coward (1989, 16-17), η φύση φέρει πλούσιο συμβολικό φορτίο στις καπιταλιστικές κοινωνίες και συνδέεται με την αρετή, την ηθική, την

¹⁴ Βλ. Berliner, H. and Salmon, J., 1980, 'The holistic alternative to scientific medicine: history and analysis', *International Journal of Health Services*, 10 (1), pp 133-45. και Patel, M., 1987, 'Evaluation of holistic medicine', *Social Science & Medicine*, 24, 169-75.

καθαρότητα, την αγνότητα, την ανανέωση, το σφρίγος και την καλοσύνη. Ο Κήπος της Εδέμ αποτελεί μοτίβο στη μυθολογία της φύσης αλλά και στην ιδεολογία της ολιστικής ιατρικής:

Ο κήπος της Εδέμ αποτελούσε ένα ισχυρό σύμβολο των ευεργετικών δυνάμεων της φύσης καθώς προσέφερε ένα υγιές περιβάλλον, απαλλαγμένο από τη ρυπαρότητα και τη μόλυνση του αέρα των πόλεων. Κυριαρχούσε η πεποίθηση ότι τα πιο υγιεινά τρόφιμα ήταν αυτά που προέρχονταν από την εξοχή ενώ το πιο καθαρό νερό ξεπηδούσε από πηγές (Wear, 1992, 139–43).

Έτσι, εγκαθιδρύθηκε μια αντιπαράθεση ανάμεσα στην πόλη και την εξοχή, τη σύντομη ζωή και τη μακροβιότητα, το ανθυγιεινό και το υγιεινό, την εξουθένωση και τη ζωντάνια, το στάσιμο και το κινούμενο, το σκοτεινό και το φωτεινό, το συνωστισμό και την άνεση χώρου, την εξημέρωση και την αγριότητα. (Wear 1992, 145). Αυτές οι ιδέες κυριαρχούν ακόμα και σήμερα με τη μορφή της αποδοκιμασίας του τεχνητού, των πυκνοκατοικημένων πόλεων και της βιομηχανίας και με τη μορφή της εξιδανίκευσης της φύσης, της εξοχής, του φωτός και της καθαριότητας, ιδιαίτερα από τα περιβαλλοντικά και τα New Age κινήματα (Wear 1992, 146–7).

Με την ολοένα και μεγαλύτερη απήχηση των εναλλακτικών θεραπειών, είναι εύλογο ότι με την επανεμφάνιση του ολοκρατικού μοντέλου στην αντιμετώπιση της θεραπείας, έχει ξεκινήσει μια πάλη για την εξουσία ανάμεσα στους γιατρούς και τους εναλλακτικούς θεραπευτές.

Εδώ πρέπει να ανοίξουμε μια παρένθεση και, λαμβάνοντας υπόψη τη σύνδεση μυαλού-ψυχής-σώματος και εξωτερικού περιβάλλοντος που διακηρύσσει το ολοκρατικό μοντέλο, να συζητήσουμε σύντομα τη σημασία του ψυχοσωματικού φαινομένου, στην οποία το ολοκρατικό μοντέλο έδωσε μεγάλη έμφαση.

Η σύνδεση του σώματος με την ψυχή ήταν γνωστή από τις πρωτόγονες κοινωνίες. Άλλωστε, στις πρωτόγονες κοινότητες, επικρατούσε και επικρατεί η άποψη ότι η ασθένεια προκαλείται από την αποχώρηση ενός πνεύματος-φύλακα, από την απώλεια της ψυχής ή από την εισβολή ενός δαιμονικού πνεύματος. Το καθήκον του θεραπευτή ήταν, μέσω ενός ταξιδιού σε μια παράλληλη πραγματικότητα, να ανακτήσει είτε το

πνεύμα-φύλακα είτε την χαμένη ψυχή του ασθενή και να του τα επιστρέψει. Στην περίπτωση της εισβολής του δαιμονικού πνεύματος, ο θεραπευτής πάλι ταξιδεύοντας σε μια παράλληλη πραγματικότητα για να εντοπίσει το πρόβλημα και να το αντιμετωπίσει με παραδοσιακές σαμανικές τεχνικές¹⁵. Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι οι σαμανικές τελετές παρουσιάζουν αξιοσημείωτες ομοιότητες με κάποιες τεχνικές της ψυχοθεραπείας, όπως η ύπνωση, η οικογενειακή θεραπεία, το ψυχόδραμα και η ερμηνεία των ονείρων. Ο Torrey (1986) συμπέρανε ότι οι σαμάνοι και οι ψυχοθεραπευτές επιδεικνύουν περισσότερες ομοιότητες παρά διαφορές όσον αφορά στις θεραπευτικές τους πρακτικές.

Συνεχίζοντας την αναδρομή μας, παρατηρούμε ότι και στην αρχαιότητα η φροντίδα του σώματος, ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φροντίδα του πνεύματος και της ψυχής. Το καρτεσιανό μοντέλο αποσύνδεσε το σώμα από την ψυχή αλλά αυτό το διαχωρισμό ανέτρεψε το ρομαντικό μοντέλο.

Σύμφωνα με το ρομαντικό μοντέλο, για την εύρεση της κατάλληλης θεραπείας ήταν απαραίτητη η έμφαση στις ιδιοσυγκρασίες του ασθενή. Ακόμα και όταν η πάθηση επικεντρωνόταν σε ένα μόνο όργανο, θεωρούσαν ότι ο οργανισμός αντιδρούσε σαν σύνολο. Όλες οι σωματικές αρρώστιες, θεωρούσαν, μπορούσαν να εκφράζουν ταραχές στο επίπεδο της συνείδησης ενώ παρομοίως οι ψυχολογικές παθήσεις ανήκαν και στο σωματικό πεδίο. Τα συμπτώματα συνδέονταν με μια σχέση ανταπόκρισης και αντιστροφής που έγκειτο πέραν του χώρου της μηχανιστικής ερμηνείας.¹⁶

Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Gusdorf (1984, 259):

Οι παθήσεις του πνεύματος μπορούν να εγγραφούν στο σώμα και αντίστοιχα, οι αρρώστιες του σώματος μπορούν να βρουν ανταποκριτές στο χώρο του πνεύματος .

¹⁵ Βλ. Harner, M.J., 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, pp. 15–27 και

Grimaldi, S., 1997, "Observations on Daniel Noel's 'The Soul of Shamanism': A Defense of Contemporary Shamanism and Michael Harner.", *Shaman's Drum*, 46: 4–9. και

Townsend, J.B., 1997, "Shamanism." In Glazier St.(ed) *Anthropology of Religion: A Handbook*, Westport, CT, Greenwood, pp 429–469

¹⁶ Βλ. Rosenkrantz, B.G., 1985, "The search for professional order in 19th century American medicine", in J.W. Leavitt and R. Numbers (eds), *Sickness and Health in America*, Madison, WI: University of Wisconsin Press

Ως αφετηρία της συζήτησης μας θα λάβουμε τη διαπίστωση της Denise Gimenez Ramos (2004, 43) ότι κάθε ασθένεια εκφράζεται ταυτόχρονα και στο σώμα και στην ψυχή. Αυτό που οδηγεί τον ασθενή στην αναζήτηση γιατρού ή ψυχολόγου είναι ο βαθμός του πόνου σε κάθε πόλο.

Ας γίνουμε λίγο πιο συγκεκριμένοι ως προς την λειτουργία του ψυχοσωματικού φαινομένου. Σύμφωνα με τη Mc Dougall (1989, 28-29) :

[κάποιες συγκεκριμένες ασθένειες] μπορεί να λειτουργούν σαν μια σωματική έκφραση μιας προσπάθειας προστασίας ενάντια σε πανάρχαιες ναρκισσιτικές και ερωτικές επιθυμίες που χαρακτηρίζονται επικίνδυνες για τη ζωή [...] για να επιτύχει το στόχο της, η ψυχή σε στιγμές κρίσεις, στέλνει ένα πρωταρχικό ψυχικό προειδοποιητικό μήνυμα στο σώμα το οποίο υπερβαίνει τη χρήση της γλώσσας. Έτσι, ο κίνδυνος δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός με την έλλογη σκέψη. [Αυτή η εξωγλωσσική μορφή επικοινωνίας] μπορεί να επιφέρει ψυχοσωματικές δυσλειτουργίες [...] Το σώμα, άλλωστε, όπως και το μυαλό, υπόκειται στον επαναληπτικό εξαναγκασμό. Μπορούμε να θυμηθούμε ότι στο *Beyond The Pleasure Principle*, ο Freud¹⁷ συνέδεσε αυτή την εκδήλωση με τις τάσεις καταστροφής. Στη σφαίρα του σωματικού, μια σύνθετη αντίδραση του σώματος και του μυαλού τείνει να επαναλαμβάνεται όποτε προκύπτει το ανάλογο ερέθισμα η όταν νιώθουμε ότι απειλούμαστε [...] Το συναίσθημα που προκαλείται δεν αναγνωρίζεται συμβολικά [...] αλλά μεταφέρεται κατευθείαν από το μυαλό στο σώμα, με έναν πρωταρχικό, μη λεκτικό τρόπο, προκαλώντας έτσι τη φυσική δυσλειτουργία που αποκαλούμε ψυχοσωματικό σύμπτωμα [...] Παρόλαυτά, οι ψυχοσωματικές νόσοι διαδραματίζουν, σε δεύτερο επίπεδο, ένα σημαντικά ωφέλιμο ρόλο. Μπορεί μεν να προκαλούν πόνο και δυσχέρεια, αλλά η προσφορά τους έγκειται στο ότι προστατεύουν τον "ασθενή" θέτοντας τα όρια του σώματος του [...] Ακόμα, σε κάποιες περιπτώσεις, ο σωματικός πόνος και η φυσική ασθένεια, υπενθυμίζουν στον ασθενή ότι είναι ζωντανός.

¹⁷ Βλ. Freud, S. 1990, *Beyond the Pleasure Principle*, New York and London, WW. Norton & Company

Για τον Groddeck (1992, 173), η ασθένεια δεν υφίσταται από μόνη της αλλά σαν μια έκφραση της ολότητας του ανθρώπου, σαν μια έκφραση του "id". Η θεραπεία συνεπάγεται την "σωστή ερμηνεία αυτών που η ολότητα αγωνίζεται να εκφράσει μέσω των συμπτωμάτων και τη διδασκαλία ενός λιγότερο επώδυνου τρόπου αυτοέκφρασης". Κατά συνέπεια, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ουσιαστικά, [και το σωματικό και το ψυχικό] έχουν την ίδια σημασία ενώ και τα δύο ελέγχονται και έλκουν τις ρίζες τους στην ίδια ζωή και τους κανόνες της (Groddeck 1949, 119). Στόχος του ολοκρατικού μοντέλου είναι η αντιμετώπιση της ασθένειας σε όλα τα επίπεδα στα οποία εκείνη εμφανίζεται.

Παρόλαυτά, ούτε το ολοκρατικό μοντέλο δεν έχει μείνει αλώβητο από τα βέλη της κριτικής. Οι κριτικοί της εναλλακτικής ιατρικής σημειώνουν ότι η εναλλακτική ιατρική διαφέρει ελάχιστα από την επιστημονική ιατρική καθώς και οι δύο τοποθετούν αδικαιολόγητα μεγάλο μερίδιο της ευθύνης της διατήρησης της υγείας στο άτομο. Σε κάθε περίπτωση, το άτομο καλείται να αθλείται, να προσέχει τη διατροφή του, να επαναλαμβάνει κάποια θεραπευτική αγωγή, να λαμβάνει κάποιες ουσίες και να αγωνίζεται να βελτιώσει τις συνθήκες διαβίωσης του. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι εναλλακτικές θεραπείες, παρά το ουμανιστικό προσώπειό τους, διατηρούν τα περισσότερα στοιχεία της ιατρικής ιδεολογίας: οι έννοιες της υγείας και της ασθένειας διατηρούν το νόημα της λειτουργικότητας και της ιατρικοποίησης. Ακόμα περισσότερο ίσως από τη βιοιατρική, η εναλλακτική ιατρική δίνει έμφαση στην προσωπική ευθύνη της υγείας και έτσι μετατοπίζει το ενδιαφέρον από τις κοινωνικές και τις πολιτικές αιτίες της ασθένειας. Ενώ φαινομενικά από-ιατρικοποιεί τις ζωές των ασθενών απομακρύνοντας τους από τις επιστημονικές θεραπείες της βιοιατρικής, η εναλλακτική ιατρική τους επανα-ιατρικοποιεί ταυτόχρονα δίνοντας έμφαση στη σημασία του τρόπου ζωής, σκέψης και συναισθηματικής εκτόνωσης στη διατήρηση της υγείας.¹⁸ Έτσι, οι εναλλακτικές θεραπείες καταλήγουν να αποτελούν μικρή πρόκληση στην παραδοσιακή ιατρική αφού ενδιαφέρονται περισσότερο με την πρακτική και τη διαδικασία παρά με το συμβολικό νόημα.

¹⁸ Βλ. Scott, A., 1999, 'Paradoxes of holism: some problems in developing an antioppressive medical practice', *Health*, 3 (2), 131-49. και

Cant, S. and Sharma, U., 2000, 'Alternative health practices and systems', in G. Albrecht, R. Fitzpatrick and S. Scrimshaw (eds), *Social Studies in Health and Medicine*. London, Sage, pp. 426-39

1.3. Δύο Διαδεδομένες Αντιλήψεις για το Ανθρώπινο Σώμα: το Σώμα-Μηχανή και το Σώμα-Φρούριο

Τώρα που ολοκληρώσαμε τη συζήτηση των βασικών μοντέλων του ανθρώπινου σώματος, ας συνεχίσουμε όμως με την αναφορά κάποιων άλλων επιφορτισμένων κοινωνικά, πολιτικά και πολιτιστικά αντιλήψεων σχετικά με το ανθρώπινο σώμα.

Από τις συνεντεύξεις εβδομήντα συμμετεχόντων, η Stainton-Rogers (1991) εντοπίζει διάφορες "εναλλακτικές περιγραφές" του ανθρώπινου σώματος που επικρατούν στη σύγχρονη κοινωνία. Δυο από τις πιο διαδεδομένες αποκαλύπτουν μεταφορικές φαντασιώσεις για το ανθρώπινο σώμα. Η πρώτη αντιλαμβάνεται το σώμα ως μηχανή και θεωρεί δεδομένο ότι η ασθένεια είναι πραγματική και προκαλείται από φυσικά αίτια ενώ η δεύτερη αντιλαμβάνεται το σώμα σαν ένα αρχιτεκτονικό δόμημα.

Η αντίληψη του σώματος ως μηχανή έχει τις ρίζες της στο Καρτεσιανό μοντέλο που διακήρυσσε ότι το ανθρώπινο σώμα θα μπορούσε να συγκριθεί με ένα μηχανήμα το οποίο λειτουργούσε εξίσου καλά και με το καλό και με το κακό, με η χωρίς την παρουσία της ψυχής. Η εικόνα του σώματος σαν μια καλοκουρδισμένη μηχανή έχει διεισδύσει και στην ανθρώπινη γλώσσα. Σήμερα λέμε "ας φορτίσουμε τις μπαταρίες μας", η "νιώθω σαν σαράβαλο". Φαντασιώσεις του σώματος σαν ένα ρολόι η ένα υδραυλικό κατασκεύασμα χρησιμοποιούνται εξίσου συχνά. Όλοι έχουμε κάποια στιγμή χρησιμοποιήσει φράσεις όπως "είμαι κουρδισμένος", "με πλημμύρισαν τα αισθήματα" και "έδρασα από υπερχειλίζοντα πόθο". Αυτές οι μεταφορές χρησιμοποιούν τη γλώσσα της τεχνολογίας για να συλλάβουν την εικόνα του σώματος σαν μια μηχανή, σαν έναν μηχανισμό που λειτουργεί με μπαταρία η σαν ένα υδραυλικό σύστημα¹⁹.

Επιπλέον, είναι λογικό στον 20ο και 21ο αιώνα, το σώμα να δανείζεται μεταφορές από το χώρο της τεχνολογίας για να γίνει αντιληπτό. Μια συμβιωτική σχέση έχει αναπτυχθεί ανάμεσα στους ανθρώπους και τους υπολογιστές στην οποία οι υπολογιστές εμφανίζονται ανθρωπομορφικοί (για παράδειγμα εμφανίζονται να φέρουν μνήμη) ενώ οι άνθρωποι εμφανίζονται σαν οργανικοί υπολογιστές. (Berman,

¹⁹ Βλ. Seddon, G., 1993, 'Imaging the mind', *Meanjin*, 52 (1), pp 183

1989, 7) . Εξαιτίας της μεταφοράς του υπολογιστή, τονίζει η Haraway (1989, 15),"τα σώματα μετατρέπονται σε κυβερνοσώματα (cyborgs) "και η αρρώστια εμφανίζεται σαν "ένα υποείδος δυσλειτουργίας της πληροφορικής η σαν μια παθολογία της επικοινωνίας." Σημειώνουμε, βέβαια, ότι όπως κάθε μηχανή, το σώμα υπόκειται στους νόμους της φυσικής, της χημείας και των άλλων θετικών επιστημών, ανεξάρτητα με την παρουσία της ψυχής η την επιρροή του συγκείμενου του.

Η δεύτερη "φαντασίωση", αντιλαμβάνεται το σώμα σε πολιορκία και επίθεση από τα μικρόβια και το άγχος του σύγχρονου τρόπου ζωής. Γενικά, σύμφωνα με την Rouchelle (1990, 2), οι αρχιτεκτονικές μεταφορές χρησιμοποιούνται συχνά στην περιγραφή του ανθρώπινου σώματος. Το σώμα παρομοιάζεται με σπίτι, με φρούριο, με οικοδόμημα, με κελί, με κλουβί, με κουτί, με χρηματοκιβώτιο, η ακόμα και με τη μήτρα "σαν τον απόλυτο τόπο που προσφέρει καταφύγιο στο έμβρυο" (Rouchelle 1990, 134) . Όπως σχολιάζει η Rouchelle (1990, 147):

μέσω των αρχιτεκτονικών μεταφορών , το σώμα μετατρέπεται σε ένα κτίριο το οποίο ρυθμίζεται και ελέγχεται από τον άνθρωπο. Το να φανταζόμαστε το στόμα σαν μια πόρτα μας δίνει μια σιγουριά ότι αυτό το κενό στις άμυνες του σώματος είναι υπό έλεγχο

Άλλωστε, για αυτό το λόγο η επιστήμη αλλά και άλλα συστήματα οργανωμένης σκέψης, όπως η θρησκεία συστήνει τον έλεγχο όσων μπαίνουν στο σώμα από τα μάτια (δηλαδή όσα βλέπουμε), από τα αυτιά (δηλαδή όσα ακούμε), από τη μύτη (ό,τι αναπνέουμε, μια σκέψη που μας επαναφέρει στο ιδανικό του κήπου της Εδέμ) και κυρίως από το στόμα.

Παρατηρούμε ότι οι δύο φαινομενικά διαφορετικές και άσχετες μεταφορές του σώματος μοιράζονται δύο φαινομενικά κοινά στοιχεία που είναι ενδεικτικά των ανθρώπινων αντιλήψεων για το σώμα σε όλο το φάσμα του χρόνου: την κατασκευασσιμότητα του σώματος και τη δυνατότητα ελέγχου του σώματος.

Η ιδέα της κατασκευασσιμότητας εγείρει φαντασιώσεις σταδιακής εξέλιξης και βελτίωσης του ανθρώπινου σώματος. Στο έργο του "The Body and Social Theory", ο

Shilling (1993, 5) υποστήριξε ότι το σώμα μπορεί να γίνει καλύτερα αντιληπτό ως ένα ημιτελές βιολογικό και κοινωνικό φαινόμενο το οποίο μετασχηματίζεται, μέσα σε μεταβαλλόμενα όρια, ως αποτέλεσμα της συμμετοχής του στην κοινωνία. Με αφετηρία την ιδέα ότι το σώμα βρίσκεται πάντα σε μια κατάσταση "ανολοκλήρωσης" (unfinishedness), ο Shilling αναπτύσσει την ιδέα του "σώματος ως προστάγματος" (body as a project). Με άλλα λόγια,

Το σώμα νοείται ως μια οντότητα που βρίσκεται στη διαδικασία του γίνεσθαι , ενός έργου το οποίο πρέπει να φτιαχτεί και να ολοκληρωθεί ως μέρος της ατομικής ταυτότητας κάποιου. (Shilling 1993, 200)

Η έννοια του σώματος ως προστάγματος του Shilling βασίζεται σε δύο προτάσεις: πρώτον, ότι έχουμε τις τεχνολογικές γνώσεις και δυνατότητες να παρέμβουμε και να τροποποιήσουμε ουσιαστικά το σώμα. Δεύτερον, ότι ένας αυξανόμενος αριθμός ανθρώπων αντιλαμβάνεται όλο και περισσότερο το σώμα ως μια ανολοκλήρωτη οντότητα, η οποία διαμορφώνεται σε μεγάλο βαθμό από τις επιλογές του τρόπου ζωής. Ο Shilling υποστηρίζει ότι σε μια κοινωνία που καταδιώκεται από μια αίσθηση επικινδυνότητας και αβεβαιότητας, το σώμα κατέληξε να συνιστά ένα ασφαλές χώρο στον οποίο τα άτομα έχουν τη δυνατότητα να ασκούν έλεγχο:

η επένδυση στο σώμα προσφέρει στους ανθρώπους ένα μέσο προσωπικής έκφρασης και έναν τρόπο να αισθανθούν καλά, δυνητικά, καθώς και να αυξήσουν τον έλεγχο που ήδη ασκούν πάνω στο σώμα τους. Αν κάποιος αισθάνεται ανίκανος να ασκήσει έλεγχο σε μια όλο και πιο περίπλοκη κοινωνία, τουλάχιστον μπορεί να επενεργήσει στο μέγεθος, στο σχήμα και στην εμφάνιση του σώματος του (Shilling, 1993,7).

Από το πρώτο κοινό χαρακτηριστικό των δύο βασικών αντιλήψεων για το ανθρώπινο σώμα, αυτό δηλαδή της κατασκευασιμότητας, απορρέει ουσιαστικά και το δεύτερο κοινό χαρακτηριστικό, αυτό της δυνατότητας άσκησης ελέγχου.

Όπως διαπιστώσαμε, στην περίπτωση της αντίληψης του σώματος σαν μια μηχανή, όλες οι διαδικασίες και τα χαρακτηριστικά της μηχανής ρυθμίζονται από τους νόμους της φυσικής, της χημείας και γενικά της επιστήμης. Άρα η επιστημονική γνώση έχει

τη δυνατότητα να ελέγξει αυτά τα σώματα-μηχανές. Στην περίπτωση της αντίληψης του σώματος σαν ένα αρχιτεκτονικό κατασκεύασμα, η φαντασία προβλέπει ότι οι οπές του οικοδομήματος, δηλαδή τα μάτια, το στόμα κτλ ανοιγοκλείνουν εκούσια, άρα η είσοδος και η έξοδος από αυτές ελέγχεται. Αυτή η διαπίστωση μας παραπέμπει στην άποψη του Foucault (1979), για το σώμα ως τον απόλυτο τόπο πολιτικού και ιδεολογικού ελέγχου, παρατήρησης και ρύθμισης. Ως γνωστόν, το σώμα από τον 18ο αιώνα έχει υπάρξει το βασικό σημείο άσκησης της πειθαρχικής εξουσίας. Μέσω του σώματος και των συμπεριφορών του, οι γραφειοκρατικοί μηχανισμοί και οι θεσμοί του κράτους όπως η ιατρική, το εκπαιδευτικό σύστημα, και ο νόμος ορίζουν τα όρια των συμπεριφορών και καταγράφουν τις δραστηριότητες. Τα σώματα που υπερβαίνουν τα καθορισμένα όρια τιμωρούνται. Έτσι, μετατρέπονται σε παραγωγικά και πολιτικά και οικονομικά χρήσιμα σώματα. Για το Foucault, η ιατρική αποτελεί έναν μεγάλο θεσμό εξουσίας που χαρακτηρίζει τα σώματα φυσιολογικά η αφύσικα, υγιή και άρρωστα, υπό έλεγχο η υπό την ανάγκη ελέγχου.

1.4. Körper και Leib

Εύλογα όμως γεννάται ένα ερώτημα. Για ποιο σώμα συζητάμε? Το σώμα σαν υλική οντότητα που φέρει κάποια δεδομένα χαρακτηριστικά που μπορούν να μετρηθούν και να εξετασθούν και όποτε δεν ανταποκρίνονται σε κάποιες συγκεκριμένες, "θεσπισμένες" τιμές να ρυθμιστούν από τους κανόνες της επιστήμης, η το σώμα που καθιστά καθημερινά συμπαγή την ύπαρξη μας και το συνειδητοποιούμε μόνο στη δυσλειτουργία του; Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, είναι απαραίτητο να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα σε δυο συνώνυμες λέξεις που δηλώνουν το σώμα στη γερμανική γλώσσα, στο Körper και στο Leib.

Σύμφωνα με τους Aho & Aho (2008, 1-15), το Körper αντιπροσωπεύει ένα σύστημα χημικών (ορμονικών), ηλεκτρικών (νευρολογικών) και μηχανικών (σκελετικών) λειτουργιών. Το οργανικό σώμα έχει απομακρυνθεί από το κοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον και του έχει αφαιρεθεί η ψυχή. Με άλλα λόγια, είναι αποπροσωποποιημένο, ένα κορμί ανάμεσα σε εκατομμύρια άλλα.

Αντιθέτως, το Leib αναφέρεται στο πώς αντιμετωπίζουμε τον φυσικό κόσμο στην καθημερινή μας ζωή. Το Leib είναι το ορισμένο και συγκεκριμένο σώμα του καθενός από εμάς, η ουσία που περικλείει τη ζωή μας και καθιστά κάθε έναν από εμάς ζωντανό άτομο. Η έννοια του Leib αγκαλιάζει οτιδήποτε προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας αλλά και τις σκέψεις, τα συναισθήματα και τις αναμνήσεις μας. Με άλλα λόγια, το Leib συνιστά την κινητήρια ζωογόνο δύναμη μας (leiben) στον κόσμο.

Το κυρίαρχο ιατρικό μοντέλο, η βιοιατρική ενδιαφέρεται κυρίως για το Körper ενώ αφήνει το Leib στο πλαίσιο του ελέγχου του ανθρώπου. Φαινομενικά, η εξουσία της καλύπτει μόνο το Körper αλλά στην πραγματικότητα, αφήνοντας το Leib στον έλεγχο του ατόμου, δημιουργεί έναν διπλό κλοιό εξουσίας καθώς το άτομο έχει τόσο βαθιά εσωτερικεύσει τα σχήματα εξουσίας της κοινωνίας στην οποία ζει ώστε το να ελέγχει το ίδιο του το σώμα δεν το κάνει αυτόνομο όπως ο ίδιος θέλει να πιστεύει, αλλά ουσιαστικά τον καθιστά ένα πιόνι στο παιχνίδι της άσκησης εξουσίας. Έτσι, η βιοιατρική ελέγχοντας το Körper τόσο ισχυρά ώστε να θεωρείται δεδομένος για το άτομο αυτός ο έλεγχος, απλώνει το δίκτυο ελέγχου της και στο Leib.

Προκειμένου όμως να συζητήσουμε περαιτέρω το βαθμό συμμετοχής του σώματος στο παιχνίδι της εξουσίας, είναι απαραίτητο να ορίσουμε μια αφετηρία. Αφετηρία μας, λοιπόν, θα είναι οι καταστάσεις της υγείας και της ασθένειας.

1.5. Υγεία και της Ασθένεια: Ορισμοί και Αντιλήψεις

Τυπικά, μέσα από την κυρίαρχη ματιά της βιο-ιατρικής, ως υγεία έχει οριστεί η "έλλειψη ασθένειας". Η World Health Organisation (W.H.O) ορίζει την υγεία ως την "κατοχή μιας αίσθησης φυσικής, πνευματικής και κοινωνικής ευημερίας." (WHO, 1978). Η Denise Gimenez Ramos (2004, 132) ορίζει την υγεία ως την ύπαρξη ενός υγιούς και ενιαίου συνόλου στον οργανισμό. Κατά συνέπεια, το να είναι κανείς υγιής σημαίνει ότι εμφανίζει μια αρμονική και ρευστή αίσθηση ενότητας ανάμεσα στα διαφορετικά του συστήματα.²⁰

²⁰ Ο ορισμός της αντικατοπτρίζει την αρχαία Κινέζικη φιλοσοφία για την υγεία σύμφωνα με την οποία:
"Η υγεία είναι η ελεύθερη ροή των υγρών και του *qi* (δηλαδή της αναπνοής και της ενέργειας) στο σώμα.
Αν αυτή η ροή παρεμποδιστεί, το εμφανές αποτέλεσμα θα είναι η εκδήλωση της ασθένειας. (Sivin 1987)

Τυπικά, λοιπόν, θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως ασθένεια κάθε κατάσταση διαφορετική από αυτή της υγείας, κάθε "παρέκκλιση" από τον κανόνα της υγείας. Έτσι, από την οπτική γωνία της κοινωνίας, η ασθένεια παρουσιάζεται σαν μια μορφή παρέκκλισης. Η ασθένεια, αντιθέτως με άλλες μορφές παρέκκλισης από τον κανόνα που έχουν προβλέψει η διάφοροι θεσμοί, δεν συνιστά αμαρτία, ούτε έγκλημα. Κάποιοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι θεωρείται μια μορφή παθητικής μα συνάμα επιθετικής αντίστασης ενάντια στα δεδομένα της σωματικής κανονικότητας και γενικά τη ρουτίνα της καθημερινής ζωής²¹. Με άλλα λόγια, η ασθένεια συνιστά μια αποτυχία να συμμορφωθεί κανείς με κοινωνικές προσδοκίες και κανόνες. Σύμφωνα με τη Lupton (2003, 7):

Η αρρώστια θεωρείται μια αφύσικη κατάσταση του ανθρώπινου σώματος που προκαλεί φυσικές και κοινωνικές δυσλειτουργίες που πρέπει ανακουφιστούν όσο το δυνατόν συντομότερα. [...]. Έτσι, ο ρόλος της ιατρικής επιστήμης είναι να δρα σαν ένα ίδρυμα κοινωνικού ελέγχου ή ένας ηθικός φρουρός της κοινωνίας που θα χρησιμοποιεί τη δύναμη του για να ασκεί το διαχωρισμό ανάμεσα στο φυσιολογικό και την παρέκκλιση από αυτό, όπως κάποτε έκανε και η εκκλησία.

Για την επιστήμη της πολιτικής οικονομίας, η "παρέκκλιση" αυτή από τον κανόνα της υγείας έχει, εκτός από φυσικές, και κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές συνέπειες. Για την πολιτική οικονομία,

Η υγεία συνεπάγεται την "πρόσβαση και τον έλεγχο των βασικών υλικών και αύλων πηγών που συγκρατούν και προωθούν τη ζωή στο βαθμό της απόλαυσης" ενώ είναι σημαντικό ότι "ένα βασικό χαρακτηριστικό της υγείας είναι ο αγώνας" (Baer et al., 1986, 95).

Κατά συνέπεια, οι ασθενείς περιθωριοποιούνται από την κοινωνία επειδή δεν είναι σε θέση να συμβάλλουν ενεργά στην παραγωγή και την κατανάλωση των προϊόντων. Η

²¹ Βλ. Greco, M., 1998, *Illness As A Work of Thought*, New York, Routledge, pp 148 και

Freund, P., et al, 2003, *Health, Illness, and the Social Body*, Upper Saddle River, New Jersey, Prentice-Hall, pp 139-141

επέμβαση της ιατρικής είναι απαραίτητη προκειμένου να μην καταρρεύσει η οικονομία και οι πολιτικές κοινωνικές υποδομές.

Από την άλλη, η προσέγγιση της επιστήμης της κοινωνικής ανθρωπολογίας αντιλαμβάνεται τη νόσο σαν κάτι το απαραίτητο στη ζωή και στην κοινωνία, σαν "μια μορφή επικοινωνίας- η γλώσσα των οργάνων- μέσω της οποίας η φύση, η κοινωνία και ο πολιτισμός μιλούν ταυτόχρονα" (Scheper-Hughes & Lock, 1987, 31).

Βέβαια, εδώ οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η ασθένεια αναφέρεται σε έναν τεράστιο αριθμό καταστάσεων ανά πολιτισμό. Σε κάποιους πολιτισμούς, η έννοια της αρρώστιας καλύπτει μόνος τις σωματικές δυσλειτουργίες ενώ σε άλλους συμπεριλαμβάνει και τις σωματικές και τις πνευματικές/ ψυχικές δυσλειτουργίες. Τέλος, σε κάποιους πολιτισμούς, η έννοια της αρρώστιας καλύπτει ακόμα και το φαινόμενο της ατυχίας. Έτσι, κάποια ιατρικά συστήματα θεωρούν μέρος των καθηκόντων τους και την αντιμετώπιση ανθρώπινων προβλημάτων που σχετίζονται με τους τομείς του έρωτα, της δουλειάς, των οικονομικών κτλ. Σε αυτές τις περιπτώσεις, τα κοινωνικά, τα σωματικά, τα συναισθηματικά και τα πνευματικά προβλήματα όχι μόνο δεν διαχωρίζονται αλλά αντιμετωπίζονται ως συνυφασμένα μεταξύ τους²².

Μια ακόμα προσέγγιση υπαγορεύει ότι η υγεία και η ασθένεια δεν αποτελούν δύο τρόπους ουσιωδώς διαφορετικούς, δυο εντελώς διαχωρισμένους και μη εφαπτόμενους τρόπους ύπαρξης:

Στην πραγματικότητα, ανάμεσα σε αυτούς τους δύο τρόπους ύπαρξης δεν υπάρχουν παρά διαφορές βαθμού: η υπερβολή, η δυσαναλογία, η δυσαρμονία των κανονικών φαινομένων συνιστούν την κατάσταση της ασθένειας.
(Canguilhem 2007, 100)

Με άλλα λόγια, όπως υποστηρίζει ο Canguilhem (2007, 96):

²² Βλ. Sobo, E., 2003, "Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research" in Ember C. & Ember J. (eds) *Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Culture*, N.Y, Kluwer Academic/ Plenum Publishers, pp 3-11

Κάθε ασθένεια έχει μια αντίστοιχη κανονική λειτουργία , της οποίας δεν είναι παρά μια διαταραγμένη έκφραση , υπερβολική, εξασθενημένη η εκμηδενισμένη.

Έτσι, και πάλι, αν θεωρήσουμε την υγεία κανόνα, η ασθένεια είναι η διαταραγμένη, είτε ελλειμματικά, είτε πλεονασματικά, είτε διαστρεβλωτικά έκφραση αυτού του κανόνα. Μάλιστα, αυτή η αντίληψη για την ασθένεια τείνει να είναι μάλλον παρήγορη για τον ασθενή, καθώς "ο,τι έχει χάσει ο άνθρωπος αυτός, μπορεί να το ανακτήσει, ό,τι έχει μπει μέσα του μπορεί να βγει" (Canguilhem,2007, 61).

Σε κάθε περίπτωση, η ασθένεια εμφανίζεται σαν μια μεγάλη ανατροπή της δεδομένης κατάστασης των πραγμάτων η οποία πρέπει να αποκατασταθεί όσο το δυνατόν συντομότερα ώστε να επιτευχθεί η επιστροφή στην καθημερινότητα, στην Alltäglichkeit.

Παρόλαυτά, θα ήταν ανεπίτρεπτο να συλλάβουμε την ασθένεια ως μια μονοδιάστατη πραγματικότητα που μπορεί απλώς να αντιμετωπιστεί με ποικίλα μέσα. Καταρχάς, η ίδια η σύνθετη φύση της ασθένειας είναι καθοριστική για τη δυσκολία της αντιμετώπισης της. Αυτή η σύνθετη φύση της ασθένειας υποδηλώνεται και γλωσσολογικά. Η λέξη "ασθένεια" έχει διάφορα συνώνυμα, με πιο διαδεδομένα και εύχρηστα τα " νόσος" και "αρρώστια". Αυτός ο εννοιολογικός διαχωρισμός μας παραπέμπει στην λέξη "Σώμα" την οποία στα γερμανικά διακρίναμε στις έννοιες του Körper στο οποίο θα μπορούσε να αντιστοιχεί η έννοια της ασθένειας και του Leib στο οποίο θα αντιστοιχούσε η έννοια της αρρώστιας. Οι λέξεις αυτές είναι συνώνυμες γλωσσολογικά, όχι όμως και ταυτόσημες . Με λίγα λόγια, όπως διακρίνουν οι Aho & Aho (2008, 10) " η κοινωνία ορίζει τα προβλήματα του σώματος ως ασθένειες. Οι γιατροί τα αποκαλούν νόσους. Οι ασθενείς τα βιώνουν ως αρρώστιες". Ένας πιο σαφής διαχωρισμός είναι ο εξής:

Η ασθένεια είναι συνδεδεμένη με το σώμα. Η αρρώστια μπορούμε να πούμε ότι συνδέεται με το μυαλό. Έτσι, στην ασθένεια αποδίδεται μια πραγματική, συμπαγής πραγματικότητα και αντικειμενικότητα, την οποία η αρρώστια , λόγω της υποκειμενικής της φύσης, στερείται [...] Δεν είναι η ασθένεια που εξωθεί

τους ανθρώπους να αναζητήσουν ιατρική βοήθεια αλλά η αρρώστια. Ως αρρώστια ορίζουμε την κοινωνικά κατασκευασμένη προσωπική εμπειρία της σωματικής δυσλειτουργίας. Το ότι υποφέρουμε είναι άμεσο απότοκο της αρρώστιας (Hahn, 1984, 123).

Για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, οι όροι "ασθένεια" [και "νόσος"] αναφέρεται σε μετρήσιμες και επιστημονικά εξηγήσιμες παθολογικές μεταβολές που συμβαίνουν στο ανθρώπινο σώμα, οι οποίες εκδηλώνονται με ποικίλες φυσικές ενδείξεις και συμπτώματα. Αντίθετα, ο όρος "αρρώστια" αναφέρεται στην υποκειμενική ερμηνεία που δίνει το άτομο σε αυτές τις ενδείξεις και τα συμπτώματα, καθώς και στην προσωπική του αντίδραση απέναντι τους.

Μετακινούμενοι στην κοινωνική σφαίρα, θα ήταν σωστό να αναφέρουμε μια πιο ριζοσπαστική άποψη, που υποστηρίζει ότι η ασθένεια είναι η κατάσταση που δίνει νόημα στην υγεία και τη ζωή. Αυτό την καθιστά ένα είδος Διονυσιακού Σπαραγμού, ένα στοιχείο απαραίτητο για την αναγέννηση του ανθρώπου. Η Μαρία Κουτσουδάκη, στο έργο της "The Dionysiac Myth In Camus and Williams" (1987, 25) τονίζει :

Ο "σπαραγμός" διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη γέννηση, την παιδική ηλικία και τους μύθους του θανάτου του Διονύσου. Η γέννηση του συνδέεται με το διαμελισμό της Σεμέλης από τους κεραυνούς που συνόδευαν το Δία. Κατά τη διάρκεια της παιδικής του ηλικίας διαμελίστηκε από τους Τιτάνες και αναδομήθηκε από τη Ρέα. Η αναδόμηση του Διονύσου αλλά και η ανάσταση και αποκατάσταση της μητέρας του ανάμεσα στις θεότητες αποτελούν γεγονότα που ξαφνικά αποκαλύπτουν τα αληθινά τους ονόματα που είναι Ζωή και Θάνατος. Οι άγριες και απεριόριστες αντιθέσεις αυτών των δύο ακροτήτων έχουν εκπληκτικά συνδυαστεί υπό την υπέροχη ενότητα του Διονύσου που είναι ο Θεός της Ζωής, του Θανάτου και της Αναγέννησης ταυτόχρονα [...] Ακόμα και στη βιολογία, η δημιουργία προέρχεται από τη διαίρεση. Με παρόμοιο τρόπο, υπάρχει μια δημιουργική δύναμη στο σπαραγμό του Διονύσου που γεννά ζωή.

Έτσι, η ασθένεια ορίζεται σαν ένα είδος σπαραγμού, μιας διχοτόμησης και διάλυσης του σώματος (ανθρώπινου, κοινωνικού, πολιτικού, οι μεταφορές είναι άπειρες). Πριν

την εγκαθίδρυση της αρμονίας, πρέπει να υπάρξει αιματηρή θυσία. Τον σπαραγμό λοιπόν σύμφωνα με το Διονυσιακό τρίπτυχο ακολουθεί η ανάσταση και η ένωση με τον Κόσμο, ένα είδος κάθαρσης.

Επιπλέον, όπως όμως μια Νόσος μπορεί να πλήξει έναν άνθρωπο, εξίσου εύκολα μπορεί να πλήξει και μια κοινωνία ή μια πόλη με τη μορφή μιας καταστροφής.²³ Επιπλέον, σύμφωνα με τους Augé & Herzlich (1983, 12) "Η Ασθένεια είναι μια ενσάρκωση της διαμάχης του ατόμου με την κοινωνία". Σύμφωνα όμως με τη Susan Sontag (1991, 84):

Οι κλασικές διατυπώσεις που παρομοιάζουν την πολιτική αταξία με νόσο προϋποθέτουν την κλασική ιατρική –και πολιτική– ιδέα της ισορροπίας. Η νόσος προέρχεται από την ανισορροπία. Η Θεραπεία αποσκοπεί στην αποκατάσταση της ισορροπίας- με πολιτική ορολογία, της σωστής ιεραρχίας [...] όπως χρειάζεται φρόνηση για να βρίσκονται υπό έλεγχο οι σοβαρές αρρώστιες, έτσι χρειάζεται και η προνοητικότητα για να βρίσκονται υπό έλεγχο οι κοινωνικές κρίσεις.

Έτσι, η ασθένεια καθίσταται απαραίτητη για την κοινωνική ενότητα και για την προσωπική αίσθηση της αυτοεκτίμησης, τόσο απαραίτητη για το Nietzsche (1969) που " αν δεν υπήρχε θα έπρεπε να έχει εφευρεθεί". Άλλωστε, για το Nietzsche, η αξία όλων των νοσηρών καταστάσεων έγκειται στο γεγονός ότι δείχνουν μέσα από το μεγεθυντικό φακό ορισμένες συνθήκες, οι οποίες, αν και κανονικές, είναι δύσκολα ορατές στην κανονική κατάσταση.²⁴ Συμπερασματικά, η ασθένεια και η υγεία είναι μόνο φαινομενικά τα άκρα ενός δίπολου. Στην πραγματικότητα, η ασθένεια και η υγεία εντάσσονται σε ένα συνεχές και εναλλάσσονται συνεχώς, δημιουργώντας μια σχέση συμπληρωματικότητας μεταξύ τους.

²³ Η νόσος μπορεί να πλήττει την ίδια την πόλη όπως στην Αντιγόνη του Σοφοκλή ή στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα, τις υποθέσεις της όπως στην Αθηναίων Πολιτεία ή τη δυνατότητα διορατικότητας ή ορθής κρίσης όπως στην Ελένη του Ευριπίδη.

²⁴ Βλ. Canguilhem, G., 2007, Το Κανονικό και Το Παθολογικό (μτφρ Γιώργος Φουρτούνης), Αθήνα, Νόσος, σελ 69

1.6. Η Ιατρικοποίηση της Παρέκκλισης και η Ίδρυματοποίηση της Κοινωνίας

Με αφορμή λοιπόν τον ορισμό της ασθένειας ως μιας παρέκκλισης από το πρότυπο και κανόνα της υγείας, συμπεραίνουμε εύκολα ότι οι κοινωνίες οδηγήθηκαν στην ιατρικοποίηση κάθε παρέκκλισης. Πριν ξεκινήσουμε τη μεγάλη συζήτηση της ιατρικοποίησης της παρέκκλισης, θα ήταν σκόπιμο να μιλήσουμε λίγο για την "ιδρυματοποίηση" της κοινωνίας.

Για τον Foucault, η κοινωνία δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια αλληλουχία ιδρυμάτων και θεσμών που σκοπό έχουν τη συγκέντρωση και σωστή "διαχείριση" των ανθρώπων²⁵. Κατά συνέπεια, οι σύγχρονες κοινωνίες είναι δομημένες πάνω στα ιδρύματα και τους θεσμούς καθώς αυτά, μέσω της διαδικασίας του εκπολιτισμού, φροντίζουν τη διαχείριση και αποφυγή των "παρεκκλίσεων".

Σύμφωνα με τον Elias (1978), η διαδικασία εκπολιτισμού ξεκίνησε από το Μεσαίωνα, στο πλαίσιο των κοινοτήτων και των αυλών, όπου η κοινωνική κινητικότητα κατέστη πιο ρευστή και όπου το μέλλον των ανθρώπων μπορούσε να καθοριστεί λιγότερο από τα ανθρώπινα δικαιώματα τους και περισσότερο από το πόσο κατείχαν την εύνοια του ηγεμόνα και των συμβούλων του. Εν ολίγοις, οι άνθρωποι έτειναν να υιοθετούν την "καλύτερη συμπεριφορά" τους προκειμένου να είναι σύμφωνοι με τις ιδεολογικές και κυρίως θρησκευτικές πεποιθήσεις της εποχής και φυσικά να είναι αρεστοί στον ηγεμόνα και στους ευγενείς. Αυτή η διαδικασία, σύμφωνα με τον Elias επιταχύνθηκε στο 16ο αιώνα. Οι άνθρωποι απέκτησαν μεγαλύτερο αυτοέλεγχο πάνω στις συμπεριφορές που σχετίζονταν με το σώμα και παρουσίασαν μια αυξημένη αίσθηση αιδούς και διακριτικότητας :

το άτομο υποχρεώνεται να ρυθμίσει τη συμπεριφορά του με έναν όλο και πιο διαφοροποιημένο, πιο εύρυθμο και πιο σταθερό τρόπο [...] ο πιο σύνθετος και σταθερός έλεγχος της συμπεριφοράς ενσταλάζεται όλο και περισσότερο στο άτομο από τα πρώτα του χρόνια ως αυτοματισμός, ένας καταναγκασμός [που

²⁵ Βλ. Leitch, V. (ed), 2001, *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, London and NY, WW. Norton & Company, pp 1618

ξεκινά εκ των έσω] και στον οποίο κανείς δεν μπορεί να αντισταθεί(Elias 1982, 232-33).

Σύμφωνα με τον Shilling (1993, 164-168), αυτή η διεργασία εκπολιτισμού περιλαμβάνει τρεις βασικές διαδοχικές διαδικασίες: την κοινωνικοποίηση, τον εξορθολογισμό και την εξατομίκευση. Η κοινωνικοποίηση καλύπτει εννοιολογικά τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι εξαναγκάζονται να κρύβουν τις φυσιολογικές τους λειτουργίες. Ο εξορθολογισμός υπονοεί ότι είμαστε ικανοί, χάρη στην επιβολή της λογικής, να ελέγχουμε τα συναισθήματα και τις αντιδράσεις μας. Τέλος, η εξατομίκευση προβάλλει την έκταση την οποία αντιληπτικά καταχωρούμε στο σώμα μας προκειμένου να διαχωρίσουμε τον εαυτό μας από τους άλλους. Αυτές οι διαδικασίες οδηγούν στο λεγόμενο "εκπολιτισμένο σώμα".

Μέσω αυτής της διαδικασίας εκπολιτισμού παρατηρούμε κάτι ακόμα. Ο Foucault²⁶ σημειώνει ότι η μεταστροφή από τις προ-νεοτερικές στις νεοτερικές μορφές κοινωνίας περιέλαβε τον εκτοπισμό αυτού που ονομάζεται ηγεμονική ισχύ -όπου η ισχύς ενυπήρχε στο σώμα του ηγεμόνα- από την πειθαρχική ισχύ όπου η ισχύς ενυπάρχει στα σώματα του ευρύτερου πληθυσμού. Η πειθαρχική ισχύς αφορά στον τρόπο με τον οποίο τα σώματα ρυθμίζονται , εκπαιδεύονται και γίνονται αντιληπτά, και είναι περισσότερο εμφανής σε κοινωνικούς θεσμούς και ιδρύματα όπως τα σχολεία, οι φυλακές και τα νοσοκομεία. Ο Foucault υποστηρίζει ότι η γνώση για τα σώματα παράγεται στο πλαίσιο αυτών των θεσμών. Με άλλα λόγια, η εξουσία που βρισκόταν συγκεντρωμένη στα χέρια του ηγεμόνα, τώρα βρίσκεται παντού όχι γιατί αγκαλιάζει τα πάντα αλλά επειδή προέρχεται από τα πάντα ²⁷ και ασκείται αθροιστικά στο άτομο.

Η βάση για αυτή την μεταστροφή της ισχύος, ισχυρίζεται ο Foucault (1980, 171-172) ήταν η δημογραφική έκρηξη του 18ου αιώνα που οδήγησε στην ανάγκη ρύθμισης του πληθυσμού Στο πλαίσιο αυτού του συνόλου προβλημάτων, το "σώμα" – το σώμα των ατόμων και τα σώματα του πληθυσμού- εμφανίζεται ως ο φορέας νέων μεταβλητών Αυτή η διαδικασία έχει διπλό όφελος για τους θεσμούς και τα ιδρύματα. Αφενός, η

²⁶ Βλ. Nettleton, S. 2006, *Η Κοινωνιολογία της Υγείας και της Ασθένειας*, Αθήνα, Τυπωθήτω, σελ 162

²⁷ Βλ. Rouse, J.,2005, "Power/Knowledge" in Gutting, G.(ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 109

πειθαρχία και η εξάσκηση οδηγούν στην παραγωγή νέων τύπων ανθρώπων, παράγοντας υποτελή και εξασκημένα σώματα, υπάκουα σώματα.²⁸ Ταυτόχρονα, οι θεσμοί αδιάσπαστοι από παρεκκλίσεις εξελίσσονται και αναπτύσσονται. Για παράδειγμα, η παρατήρηση των σωμάτων στα νοσοκομεία συνέβαλλε στην ιατρική επιστήμη. Ο Foucault αναφέρεται σε αυτή τη διαδικασία ως εξουσία/γνώση (power/knowledge)²⁹.

Ας γίνουμε όμως λίγο πιο συγκεκριμένοι αναφορικά με τα τρία βασικά εργαλεία της πειθαρχικής ισχύος που παραθέτει ο Foucault (1980). Το πρώτο είναι η ιεραρχική παρατήρηση (hierarchical observation):

Για την επίτευξη της, "απαιτείται μόνο ένα βλέμμα. Ένα βλέμμα επιθεώρησης που εξωθεί τον καθένα να γίνει επιτηρητής του εαυτού του και συνεπώς το κάθε άτομο να ασκεί αυτή την επιτήρηση στον εαυτό του και εναντίον του. Μια εξαιρετική συνταγή: η εξουσία εξασκείται διαρκώς και με το ελάχιστο κόστος" (Foucault 1980, 155)

Το "Ιατρικό Βλέμμα" είναι μια έννοια που επινοήθηκε από το Foucault και συζητήθηκε εκτενώς στο *The Birth Of The Clinic* (1963). Οι γιατροί επιδεικνύουν τη γνώση και εξωτερικεύουν την εξουσία τους μέσω του Ιατρικού βλέμματος. Το Ιατρικό Βλέμμα εξομαλύνει τις αντιδράσεις του σώματος και το κατηγοριοποιεί ενώ παράλληλα παράγει θετικά (υγιή) και αρνητικά (άρρωστα), πειθαρχημένα (υγιή) και απείθαρχα (άρρωστα) σώματα. Έτσι, παρατηρούμε ότι το Ιατρικό Βλέμμα διαχωρίζει τα σώματα σε ανώτερα και κατώτερα. Τα ανώτερα σώματα κατηγοριοποιούνται ως "φυσιολογικά" ενώ τα κατώτερα σώματα εντάσσονται στην κατηγορία της παθολογίας. Από τη στιγμή δε που θεωρούνται άρρωστα, αυτά τα σώματα στερούνται την ελευθερία, τα δικαιώματα και τις ευκαιρίες τους στην ίση αντιμετώπιση.

Στο *Being and Nothingness* (1956, 340-400), ο Jean-Paul Sartre συζητάει μια ευρύτερη ιδέα του "βλέμματος" (le regard). Σύμφωνα με τον Sartre, το βλέμμα του άλλου διαμορφώνει τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε τους εαυτούς μας και

²⁸ Βλ. Rouse, J., 2005, "Power/Knowledge" in Gutting, G.(ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 98

²⁹ Βλ Nettleton, S. 2006, *Η Κοινωνιολογία της Υγείας και της Ασθένειας*, Αθήνα, Τυπωθήτω, σελ 162

μπορούμε να τους αντιληφθούμε και να σκεφτούμε για αυτούς. Το βλέμμα των άλλων όμως είναι που αφήνει ένα στίγμα που χρωματίζει την αίσθηση των εαυτών μας, εξωθώντας μας στη συνειδητοποίηση των σωμάτων μας. Σύμφωνα με το Sartre (1956, 475):

Το βλέμμα του άλλου αναπλάθει το σώμα μου μέσα από τη γυμνότητα του, το ωθεί να γεννηθεί, το φιλοτεχνεί, το καθιστά αυτό που είναι [...] ο Άλλος έχει ένα μυστικό. Το μυστικό αυτού που είμαι.

Το "βλέμμα" λοιπόν, ενίοτε συνοδευόμενο με λεκτική επένδυση είναι σε μεγάλο βαθμό η δύναμη που στιγματίζει τον άνθρωπο ως "ασθενή" στον εαυτό του και στον κόσμο.

Επιπλέον, το Ιατρικό Βλέμμα φέρει άλλη μια πτυχή, αυτή της διεισδυτικότητας. Χάρη στην πρόοδο της τεχνολογίας, η παρατήρηση μετακινείται από το εξωτερικό του ασθενή στο εσωτερικό του σώματος του. Από την επινόηση του στηθοσκοπίου το 1819 στη Γαλλία και του μικροσκοπίου τη δεκαετία του 1830 στην Αγγλία³⁰ μέχρι την ανακάλυψη των ακτίνων X, του αξονικού τομογράφου και τέλος του μαγνητικού κινηματογράφου τη δεκαετία του 1980 που επέτρεπε την παραγωγή τρισδιάστατων εικόνων των οργάνων σε πραγματικό χρόνο, η επιστήμη αναζητά μεθόδους ακριβέστερης αποκάλυψης του εσωτερικού του σώματος, του "εξωτερικού Άλλου". Αυτή η διεισδυτικότητα του Ιατρικού Βλέμματος θυμίζει των "Ηδονισμό του Εντός" του Baudrillard (1989,35) γιατί πραγματικά παρουσιάζει μια διεστραμμένα ηδονιστική τάση αποκάλυψης και παρακολούθησης κάθε απεχθούς³¹ λεπτομέρειας του ανθρώπινου σώματος, με στόχο βέβαια την "κατάκτηση" της, είτε μέσω της απλής παρακολούθησης της, είτε μέσω της προσπάθειας αποκατάστασης της.

Ας επιστρέψουμε όμως στην παράθεση των εργαλείων της πειθαρχικής ισχύος σύμφωνα με το Foucault. Το δεύτερο εργαλείο της πειθαρχικής ισχύος είναι η κανονικοποιούσα κρίση (normalizing judgement) που αναφέρεται στη διαρκή

³⁰ Βλ. Trostle, J.A, 2005, *Epidemiology and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 23

³¹ Με την έννοια του "abject" της Julia Kristeva. Βλ. Kristeva, J. 1980, "Powers Of Horror : An Essay on Abjection" in V. Leitch (ed.) *The Norton Anthology Of Theory And Criticism*, London and N.Y, WW Norton & Company pp. 2167

σύγκριση των πράξεων ή των ιδιοτήτων του ατόμου με τις πράξεις και τις ιδιότητες ή τα χαρακτηριστικά των άλλων. Τα άτομα ελέγχονται και μετρώνται, πράγμα που επιτρέπει την εγκαθίδρυση ενός κανόνα. Οι κριτές της κανονικότητας, σύμφωνα με το Foucault, βρίσκονται παντού – δάσκαλοι, γιατροί, κοινωνικοί λειτουργοί, εργαζόμενοι στην προαγωγή της υγείας και ούτω καθεξής. (Foucault 1979a, 304).

Το τρίτο εργαλείο της πειθαρχικής ισχύος συνδυάζει την κανονικοποιούσα κρίση με την ιεραρχική παρατήρηση: είναι η εξέταση (examination). Εδώ, το κάθε υποκείμενο μπορεί τόσο να σταθμιστεί όσο και να σωφρονιστεί. Ο Foucault επεσήμανε ότι, από τη δεκαετία του 1960, η φύση της πειθαρχικής ισχύος έχει κάπως αλλάξει. Από το 18ο αιώνα μέχρι τις αρχές του 20ου αιώνα πίστευαν ότι "η εξουσία πρέπει να είναι σθεναρή, βαρυσήμαντη, σχολαστική και διαρκής" (Foucault 1980b, 58), κάτι που εξηγεί τα βαθιά απολυταρχικά καθεστώτα σε νοσοκομεία, στρατώνες, εργοστάσια και οικογένειες. Εντούτοις, από τότε και μετά αναγνωρίστηκε ότι "οι βιομηχανικές κοινωνίες μπορούν να αρκεστούν σε χαλαρότερες μορφές εξουσίας πάνω στο σώμα" (Foucault 1980b, 58), κάτι που έχει οδηγήσει την κοινωνία να θυμίζει περισσότερο το "Θεραπευτήριο" παρά το "Πανοπτικόν", όπως θα δούμε αργότερα.

Ας επιστρέψουμε όμως στο συγκεκριμένο πεδίο της ιατρικής και στο φαινόμενο της ιατρικοποίησης της παρέκκλισης. Ο Foucault (1963) εντοπίζει την ιατρικοποίηση της παρέκκλισης σε ένα περιστατικό το οποίο αποκαλεί "Ο Μεγάλος Εγκλεισμός" αλλά και στην ανάδυση ενός μοναδικά μοντέρνου ιδρύματος: της ψυχιατρικής κλινικής. Σύμφωνα με το Foucault (1963), τα πρώτα νοσοκομεία της Ευρώπης διοικούνταν από την εκκλησία. Ουσιαστικά επρόκειτο για καταφύγια που ασχολούνταν με τη μαζική φιλοξενία όλων των αδύναμων που θα μπορούσε κανείς να συναντήσει σε μια κοινωνία: των περιπλανώμενων, των ηλικιωμένων, των αρρώστων, των ορφανών και των τρελλών. Παρόλαυτά, ο ορθολογιστικός ενθουσιασμός που ακολούθησε τη Γαλλική Επανάσταση, επέβαλλε την άποψη ότι ένας τέτοιος "λοιμώδης χώρος" συνιστούσε απειλή στην συνολική κοινωνική, πολιτιστική και πολιτική ευμάρεια. Έτσι, κάθε τύπος παρέκκλισης μελετήθηκε, κατηγοριοποιήθηκε, απομονώθηκε από τους υπόλοιπους και εστάλη σε ειδικό χώρο εγκλεισμού: οι τρελλοί στο άσυλο, οι εγκληματίες στη φυλακή, οι πτωχοί στο πτωχοκομείο και οι ασθενείς στις κλινικές. Εκεί, ο καθένας θα μπορούσε να βρεθεί υποταγμένος στο "βλέμμα" των εκπαιδευμένων ειδικών. Στο φρενοκομείο, στη φυλακή, στο πτωχοκομείο και στην

κλινική άνησαν οι εμπειρικές επιστήμες και ιδιαίτερα η βιοιατρική. Στόχος βέβαια κάθε επιστήμης ήταν η τιθάσευση και της παραμικρής παρέκκλισης και η παραγωγή υπάκουων (docile) σωμάτων.

Από αυτά τα ιδρύματα όμως, μόνο τα θεραπευτήρια ήταν αμιγώς προσανατολισμένα στην αποκατάσταση (η απλώς στην περιφρούρηση) των παρεκκλίσεων της υγείας. Τα θεραπευτήρια, σύμφωνα με τη Nettleton (2006, 330), ιδρύθηκαν προς το τέλος του 19ου αιώνα, αρχικά για τον έλεγχο, τη διάγνωση και τη θεραπεία ασθενών με φυματίωση. Με αυτή την έννοια, αποτέλεσαν μια μεταβατική φάση ανάμεσα στο νοσοκομείο και την κοινότητα.

Αλλά για τον Armstrong (1983, 8), το Θεραπευτήριο δεν ήταν μόνο ένα κτίριο που στέγαζε ένα νέο είδος φροντίδας υγείας, αλλά "ήταν επίσης μια νέα προσληπτική δομή- ένας νέος τρόπος να δει κανείς την ασθένεια διαφορετικά". Έτσι, η έννοια του Θεραπευτηρίου "ήταν ένας νέος τρόπος να ερμηνευθεί η ασθένεια" από τρεις απόψεις:

Πρώτον, το Θεραπευτήριο συμπεριλάμβανε έναν καινούριο τρόπο οργάνωσης της φροντίδας υγείας, που επεκτεινόταν στην κοινότητα. Για την κοινότητα, ο χώρος του νοσοκομείου αποτελούσε ένα συντονιστικό κέντρο για εκείνους που εξετάζαν και παρακολουθούσαν τις παθήσεις. Παρόλαυτα, η εξουσία του νοσοκομείου επεκτεινόταν και εκτός των τειχών του καθώς η ύπαρξη του μέσα σε μια κοινότητα υπενθύμιζε την ανάγκη της πρόληψης της ασθένειας και του αυτοελέγχου προκειμένου να μην βρεθεί κανείς "μέσα στο νοσοκομείο". Δεύτερον, το ιατρικό βλέμμα κατευθύνθηκε από το εσωτερικό του φυσικού σώματος στο χώρο μεταξύ των σωμάτων, στο χώρο δηλαδή των ανθρωπίνων σχέσεων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η παθολογία βρέθηκε να περιφέρεται σε όλη την έκταση του κοινωνικού σώματος και για αυτό το λόγο υπήρχε ανάγκη εστίασης στις επαφές, στις σχέσεις και τις κατ' οίκον επισκέψεις³². Τρίτον, καθώς η παρακολούθηση και η ρύθμιση επεκτάθηκε σε όλη την έκταση της κοινότητας, η έμφαση άρχισε να στρέφεται από εκείνους που ήταν

³² Βλ. Rose, N., 1985, *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England 1869-1939*, London, Routledge και Nettleton, S., 1991, "Wisdom, Diligence and Teeth: Discursive Practices and the Creation of Mothers", *Sociology of Health and Illness*, 13, 1, pp 98-111

άρρωστοι σε εκείνους που ήταν εν δυνάμει άρρωστοι. Αυτή τη μετατόπιση του βλέμματος, ακολούθησε μια υποχώρηση του δυαδικού δίπολου μεταξύ του φυσιολογικού και του μη-φυσιολογικού, του αρρώστου και του υγιούς, του τρελλού και του λογικού. Έτσι, το Θεραπευτήριο προέβλεπε μια νέα σημασιοδότηση της ασθένειας και νέες μορφές παρατήρησης. Σύμφωνα με το Hugman (1994), πλέον στο νοσοκομείο δεν νοσηλεύεται το παθητικό σώμα του ασθενούς αλλά το άτομο ενθαρρύνεται να συμμετέχει ενεργά σε ο,τι αφορά στην ίδια του την υγεία. Έτσι, οδηγούμαστε στο σύγχρονο φαινόμενο του ιατρικού καταναλωτισμού το οποίο μετατρέποντας την υγεία σε καταναλωτικό προϊόν, προβλέπει οικονομικές και αγοραστικές σχέσεις σε κάθε προσπάθεια κατάκτησης της.

Συνεχίζοντας τη συζήτηση μας, παρατηρούμε ότι ενώ η ιατρικοποίηση της παρέκκλισης αποτελεί ένα φαινόμενο που πρωτοεμφανίστηκε στα τέλη του 18ου αιώνα, η ιατρικοποίηση της κοινωνίας αποτελεί ένα σχετικά σύγχρονο φαινόμενο με ρίζες στο βαθύ παρελθόν. Ας γίνουμε όμως λίγο πιο συγκεκριμένοι.

Κατά τη διάρκεια του 17ου και 18ου αιώνα, η επιρροή της ιατρικής επεκτάθηκε από το κρεβάτι του αρρώστου στην κοινότητα. Η ευδαιμονία του πληθυσμού και η διατήρηση της σταθερής ανάπτυξης του υπό της συνεχώς μεταβαλλόμενες συνθήκες της βιομηχανικής επανάστασης, της αστικοποίησης και της οικονομίας του ελεύθερου εμπορίου μετατράπηκαν στο κέντρο του ενδιαφέροντος της ηγεμονικής εξουσίας. Παράλληλα, παρατηρήθηκε μεγάλη έμφαση στην υγεία, την επιδημιολογία, την παιδική και μητρική υγεία και την ίδρυση των μεγάλων ιδρυμάτων καθώς στους προηγούμενους αιώνες είχαν ήδη προηγηθεί καταστροφικές επιδημίες που είχαν αποδεκατίσει μεγάλα τμήματα του πληθυσμού. Έτσι, η κοινωνία ιατρικοποιήθηκε. Εκείνη την περίοδο, θεσπίστηκαν προγράμματα δημόσιας υγιεινής και υγείας και συστήματα πιστοποίησης του ιατρικού επαγγέλματος προκειμένου να ελέγχονται οι δραστηριότητες των γιατρών και να παρέχεται μια ενιαία πολιτική υγείας στο γενικό πληθυσμό.³³

³³ Βλ. Foucault, M. 1963, *The Birth Of The Clinic: An Archaeology Of Medical Perception*, (translated 1973 by A.M Sheridan Smith), New York, Pantheon και Armstrong, D., 1983, *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the 20th Century*, Cambridge, Cambridge University Press , pp 8 και Fee, E. and Porter, D., 1992, 'Public health, preventive medicine and professionalization: England and America in the nineteenth century', in A. Wear (ed.), *Medicine in Society: Historical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249–76.

Κατά τη διάρκεια όμως του 20ου αιώνα, ένα μεγάλο μερίδιο της ευθύνης για τη διατήρηση της υγείας, την αποφυγή και την αντιμετώπιση της ασθένειας με απώτερο σκοπό βέβαια την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας και τη διατήρηση της παρούσας τάξης πραγμάτων, μετατοπίστηκε από την ιατρική, στο άτομο. Σύμφωνα με το Strong (1976, 605):

εφόσον η ανθρώπινη πράξη τελείται μέσω του σώματος, η φροντίδα και η διατήρηση του σώματος είναι προϋπόθεση για κάθε ανθρώπινη πράξη [...] είμαστε υποχρεωμένοι να είμαστε γιατροί για τον εαυτό μας και για τους άλλους και ως γιατροί, υιοθετούμε και βελτιώνουμε μια πληθώρα ιατρικών θεωριών, διαγνωστικών μεθόδων και θεραπευτικών πρακτικών.

Και πάλι όμως, μολονότι το άτομο νιώθει υπεύθυνο για την υγεία του και πιστεύει ότι συμπεριφέρεται σαν ενεργό υποκείμενο, η εξουσία των θεσμών και των ιδρυμάτων συσσωρεύεται πάνω του.

Οι κλινικές, οι οργανισμοί διατήρησης της υγείας και άλλες οργανώσεις που δρουν στο χώρο της υγείας συνεχώς προσφέρουν σεμινάρια σχετικά με τη διαχείριση του άγχους, τον έλεγχο της παχυσαρκίας, την αντιμετώπιση των σεξουαλικών δυσλειτουργιών, τη διακοπή του καπνίσματος και την αποτοξίνωση από τα ναρκωτικά και το αλκοόλ. (Haire, 1978, pp. 188–194).

Έτσι, το άτομο δεν καπνίζει, δεν πίνει, ασκείται δεν αγχώνεται, προσέχει τη διατροφή του, αποφεύγει τα ναρκωτικά και το αλκοόλ και ελέγχει τακτικά την υγεία του, υπό την ψευδαίσθηση ότι αποφασίζει το ίδιο τον εαυτό του και παράλληλα επεκτείνει το προσδόκιμο ζωής του. Στην πραγματικότητα, υποδύεται ασυνείδητα ένα ρόλο που του έχει ανατεθεί. Άλλωστε, για τον Parsons (1951), η κοινωνία συνίσταται από κοινωνικούς πρωταγωνιστές (actors) που υποδύονται ένα φάσμα κοινωνικών ρόλων (γιατροί, ασθενείς, δάσκαλοι κτλ), πράγμα που μπορεί να διευκολύνει την ομαλή της λειτουργία. Από αυτή την άποψη, οι γιατροί και οι ασθενείς υποδύονται ο καθένας τον ρόλο του διαιωνίζοντας τη σχέση τους και βοηθώντας την ομαλή λειτουργία της

κοινωνίας. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, ο γιατρός χρειάζεται τον ασθενή και ο ασθενής χρειάζεται το γιατρό, για αυτό το λόγο ο Parsons βλέπει τη σχέση γιατρού-ασθενούς ως αμοιβαία συμπληρωματική. Οι γιατροί και οι ασθενείς, σύμφωνα με τον Parsons (1951), έχουν ορισμένα προνόμια και ορισμένες υποχρεώσεις. Σύμφωνα με τον ορισμό του, όταν οι ασθενείς ασθενούν, είναι σε μια "κοινωνικά παρεκκλίνουσα υπόσταση" και πρέπει να επιθυμούν να αναρρώσουν. Πιο συγκεκριμένα, ένας σοβαρά άρρωστος, σύμφωνα με τον Parsons (1951), είναι αναγκασμένος να βασίζεται στην φροντίδα των άλλων, παρεκκλίνοντας όμως από τις προσδοκίες των κοινωνικών ρόλων των υγιών. Η συμμόρφωση στους κανόνες του ρόλου-του-αρρώστου νομιμοποιεί μια τέτοια παρέκκλιση. Οι άρρωστοι, σύμφωνα με το ρόλο τους, εξαιρούνται από την εξάσκηση των, υπό φυσιολογικές συνθήκες, προσδοκώμενων κοινωνικών τους υποχρεώσεων. Επίσης, κανείς δεν τους κατηγορεί για την κατάσταση τους και, έτσι, δεν νιώθουν ένοχοι για την παραμέληση των κοινωνικών τους υποχρεώσεων. Παρόλαυτά, ο προδιαγεγραμμένος ρόλος των ασθενών υπαγορεύει ότι οι άρρωστοι είναι υποχρεωμένοι να επιθυμούν και να αγωνίζονται να αναρρώσουν. Στις περιπτώσεις που δεν φαίνεται κάτι τέτοιο, κατηγορούνται ότι ψεύδονται για την αρρώστια τους ή ότι επιθυμούν να ξεφύγουν από τις ευθύνες και τις υποχρεώσεις τους. Ακόμα, "παράβαση" αποτελεί ακόμα και το να μην απευθυνθούν σε γιατρό για τη βελτίωση της υγείας τους καθώς, υποχρέωση των ασθενών είναι να αναζητήσουν την ιατρική φροντίδα για να επιστρέψουν στη φυσιολογική τους κατάσταση. Οι ασθενείς πρέπει να αφεθούν στα χέρια των γιατρών για να αναρρώσουν. Θα μπορούσαμε να πούμε ακόμα ότι ο ασθενής ενσωματώνει το ρόλο του κοινωνικά τρωτού ικέτη που αναζητά επίσημη επιβεβαίωση από το γιατρό ότι δεν ψεύδεται. Οι γιατροί υποχρεούνται να τους βοηθήσουν να επανακτήσουν την υγεία τους, να αποποιηθούν το ρόλο τους και, επανερχόμενοι στην κοινωνία και την οικονομία, να συνεισφέρουν στην πρόοδο της. Αν οι γιατροί τηρήσουν αυτές τις υποχρεώσεις, η κοινωνία θα τους παραχωρήσει τρία δικαιώματα ως αντάλλαγμα: το δικαίωμα να εξετάζουν τους ασθενείς σωματικά και ψυχολογικά, το δικαίωμα της αυτονομίας στην άσκηση του επαγγέλματος τους και το δικαίωμα της κατοχής μιας θέσης ισχύος απέναντι στον ασθενή. Δηλαδή, ο ρόλος του γιατρού είναι να φαίνεται κοινωνικά ωφέλιμος και η σχέση του με τον ασθενή να δείχνει αρμονική ενώ στην πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από άνιση κατανομή της εξουσίας. Ο Parsons υποστηρίζει ότι συχνά, οι ασθενείς ασυνείδητα αντιμετωπίζουν τους γιατρούς σαν

γονεικές φιγούρες ικανές να δώσουν απάντηση σε όλα τα προβλήματα τους, επιστρέφοντας έτσι στην εξάρτηση της παιδικής τους ηλικίας.³⁴ .

Με άλλα λόγια , μια μορφή της ιατρικοποίησης της κοινωνίας είναι η ανάθεση ρόλων στους υγιείς, τους ασθενείς και τους εν δυνάμει ασθενείς με σκοπό τη διείσδυση της εξουσίας στο σώμα του πληθυσμού και την περαιτέρω εγκαθίδρυση της σε αυτό. Όταν οι άνθρωποι φθάσουν στο σημείο να γίνονται ενεργητικοί καταναλωτές και υποστηρικτές της διείσδυσης της ιατρικής στη ζωή τους (π.χ. μέσω της διεξαγωγής πειραματικών θεραπειών, περιττών ίσως check up και μέσω της επένδυσης στις σειρήνες της γενετικής). Από αυτή την οπτική γωνία, σύμφωνα με τη Lupton (1997, 561-579), ο θεσμός της ιατρικής υπάρχει για να επιβεβαιώνει ότι ο πληθυσμός παραμένει υγιής ώστε να συμβάλει στο οικονομικό σύστημα, είτε από τη θέση του εργαζόμενου, είτε από τη θέση του καταναλωτή. Βέβαια, ο θεσμός της ιατρικής δεν είναι διατεθειμένος να αφιερώσει ένα μέρος των πηγών του σε αυτούς που δεν ανταποκρίνονται στις θεραπείες και αδυνατούν να επιστρέψουν στο χώρο της εργασίας. Έτσι, η ιατρική διαιωνίζει τις κοινωνικές ανισότητες και το χάσμα ανάμεσα στους πλούχιοντες και τους μη έχοντες.

Η ισχυρότερη όμως μορφή ιατρικοποίησης της ζωής είναι αναμφισβήτητη η μετατροπή του "φυσιολογικού" σε παθογενές. Το πιο σύνηθες παράδειγμα αυτής της κατάστασης είναι η ιατρικοποίηση της εγκυμοσύνης. Σύμφωνα με τον Arney (1982, 100), η παρακολούθηση επιτρέπει στο ιατρικό επάγγελμα να επεκτείνει τις λειτουργίες της μαιευτικής στην κοινότητα καθώς και σε κάθε τομέα της ζωής της κάθε γυναίκας. Κάνοντας το αντικείμενο του ελέγχου πιο ορατό και προσιτό, πιο "γνωστό", μέσω πολλαπλών σχημάτων παρακολούθησης (για παράδειγμα τα τακτικά check up, οι προληπτικοί υπέρηχοι και η διαρκής παρακολούθηση της εγκυμοσύνης), η δύναμη και ο έλεγχος ενισχύονται. Μετά την εγκαθίδρυση της έννοιας της παρακολούθησης, η συνεισφορά των μαιευτήρων δεν χρειάζεται να περιορίζεται στον μη φυσιολογικό η δυνάμει παθολογικό τοκετό: κάθε τοκετός έγινε αντικείμενο της αρμοδιότητας τους.

³⁴ Βλ Lupton, D., 1997, 'Psychoanalytic sociology and the medical encounter: Parsons and beyond', *Sociology of Health & Illness*, 19(5), pp 561-79.

Ένας παράγοντας που προωθεί το φαινόμενο της ιατρικοποίησης είναι τα κέρδη που αποκτώνται μέσω της συνεχούς "επιπόνησης" νέων ασθενειών που χρήζουν θεραπείας ακόμα και όταν πρόκειται, όπως προαναφέραμε, σε περιπτώσεις απλών σωματικών εκδηλώσεων. Σύμφωνα με τη Waitzkin (1983), η ιατρικοποίηση μετατρέπει προβλήματα κοινωνικής φύσης όπως οι υψηλές εργασιακές απαιτήσεις, οι επικίνδυνες συνθήκες εργασίας ή η πτώχεια σε ατομικά προβλήματα που υπόκεινται στον έλεγχο της ιατρικής επιστήμης. Κατά συνέπεια, πολλές πτυχές της καθημερινότητας έχουν ιατρικοποιηθεί στο όνομα της υγείας.

Συμπερασματικά, παρότι το Πανοπτικόν μπορεί να παρέχει ένα κατάλληλο μοντέλο της ιατρικής πρακτικής του 19ου αιώνα, ο Armstrong (1983) ισχυρίζεται ότι χρειάζεται μια διαφορετική απεικόνιση προκειμένου να συλλάβουμε την ουσία της ιατρικής πρακτικής του 20ου αιώνα. Πιστεύει ότι το Θεραπευτήριο (Dispensary) προσφέρεται ως το πλέον κατάλληλο σύμβολο. Το Θεραπευτήριο ήταν ο τόπος διανομής φαρμάκων και φροντίδας των ασθενών της τοπικής κοινότητας. Ενώ το Πανοπτικόν στην ουσία ενσάρκωνε το μάτι του παρατηρητή σε έναν περιφραγμένο χώρο (το σχολείο, το νοσοκομείο ή τη φυλακή για παράδειγμα), σύμφωνα με τον Armstrong (1983, 16):

Το Θεραπευτήριο, μέσω της αντιπαράθεσης παρατήρησης και κοινότητας, αντικατέστησε τον περιφραγμένο φυσικό χώρο με μια ανοιχτή κοινωνική επικράτεια.

Στο Πανόπτικον η εξουσία ξεκινούσε από τον Παρατηρητή και ασκείτο πάνω στους "τροφίμους" ενώ στο Θεραπευτήριο, η εξουσία διασκορπίζεται μέσω των θεσμών και των φορέων σε ολόκληρη την κοινότητα. Επιπλέον, σύμφωνα με τη Nettleton (2006, 155-156):

Ενώ το κλινικό βλέμμα στα πλαίσια της δομής του Πανοπτικού διερευνούσε την εντοπισμένη παθολογία, η επικράτεια του Θεραπευτηρίου επέτρεψε την παρατήρηση των κοινωνικών σχέσεων και δικτύων: τα συμπτώματα περνούσαν μέσω ενός κοινωνικού αντι απλώς φυσικού χώρου. Έτσι, υπήρξε μια μεταστροφή από τη βιολογική ανατομία του σώματος στην πολιτική της ανατομία. Με αυτή την αλλαγή στις δομές των ιατρικών θεσμών, οι διχοτομίες

μεταξύ υγείας και νόσου, πνευματικά υγιών και φρενοβλαβών, νέων και γέρον, φυσιολογικών και διαταραγμένων, κατέστησαν ασαφείς. Αντί να τοποθετούνται στη μία πλευρά αυτών των δυαδικών διαχωριστικών γραμμών, τα σώματα τοποθετούνται σε ένα συνεχές.

Ας επιστρέψουμε όμως στην έννοια του στίγματος, αυτή τη φορά υπό το φώς της γλώσσας. Σύμφωνα με την Prior (1989,3), θέματα οικεία στο κοινωνικό περιβάλλον (είτε πρόκειται για το θάνατο, είτε για την αρρώστια, την τρέλλα, τη σεξουαλικότητα, την αμαρτία η ακόμα και για το ίδιο το ανθρώπινο είδος) αποκτούν υπόσταση αποκλειστικά μόνο μέσω των συστατικών του λόγου που τα περιβάλλει . Αν ο λόγος διαφοροποιείται, διαφοροποιούνται επίσης και οι δεδομένες εικόνες αυτών των καταστάσεων. Επιπλέον, ο λόγος δεν είναι απλώς ένα σύνολο γλωσσολογικών κανόνων που παραπέμπουν στον κόσμο αλλά τον συνθέτει μια πληθώρα δραστηριοτήτων, γεγονότων, αντικειμένων, ρυθμίσεων και επιστημολογικών αρχών. Ο λόγος χρειάζεται ένα συγκεκριμένο συγκείμενο για να μπορέσει να ερμηνευθεί. Η Nettleton (2005, 50-51) εξηγεί ότι

Ο λόγος γύρω από την παθολογία, για παράδειγμα, συντίθεται όχι μόνο από αναφορές σχετικές με τις διάφορες παθήσεις, τα κύτταρα, και τους ιστούς , αλλά από όλο το δίκτυο των δραστηριοτήτων, των γεγονότων στα οποία εμπλέκονται οι παθολόγοι, καθώς και από τα εργαστηριακά και τα άλλα πλαίσια μέσα στα οποία εργάζονται και στα οποία πραγματοποιούν τις σχετικές με το αντικείμενο τους αναλύσεις.

Συνεπώς, στο χώρο της ιατρικής, ο λόγος δίνει υπόσταση σε έννοιες άπιαστες και οντότητες αόρατες στο μάτι.

Οι λέξεις όμως, ιδιαίτερα στο χώρο της ιατρικής, είναι επιφορτισμένες συμβολικά και ιδεολογικά. Η ίδια η λέξη "εξέταση" αποπνέει μηνύματα που συνδέονται με την "επιτυχία" η την "αποτυχία" ανάλογα με την παρουσία η την απουσία μιας νόσου. Τότε, άνθρωποι που μέχρι προσφάτως χαρακτηρίζονταν ως υγιείς μπαίνουν σε έναν χώρο όπου η ακεραιότητα των σωμάτων τους αμφισβητείται καθώς αναμένουν τα αποτελέσματα της εξέτασης. Η Crawford (1980, 379) αποκαλεί αυτή την κατάσταση " ο ρόλος του εν δυνάμει αρρώστου". Στην περίπτωση ενός θετικού τεστ, "ο

άνθρωπος γνωρίζει, πριν καν μιλήσει το σώμα, ότι η ασθένεια βρίσκεται μέσα του η θα βρεθεί πολύ σύντομα" (Herzlich and Pierret, 1987, 94). Έτσι, λίγες μόνο λέξεις είναι ικανές να αποδώσουν στον άνθρωπο ρόλο και κατά συνέπεια, να αποφέρουν κάποιες τροποποιήσεις στην υποκειμενικότητα του. Επιπλέον, μία και μόνο λέξη είναι ικανή να στιγματίσει τον άνθρωπο απέναντι στην κοινωνία και απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του. Όταν οι άνθρωποι δημοσίως χαρακτηρίζονται σχιζοφρενείς, ανορεξικοί, καρκινοπαθείς, οροθετικοί κτλ, κάποιες μεταμορφώσεις της υποκειμενικότητας και της ταυτότητας τους καθίστανται μεμιάς ορατές.³⁵

Σε κάποιες περιπτώσεις όμως, η γλώσσα είναι πολύ πτωχή για να εκφράσει όλες τις εκφάνσεις της αρρώστιας. Όπως περιγράφει η Virginia Woolf (1930):

τα αγγλικά, που μπορούν να εκφράσουν τη γλώσσα του Άμλετ και την τραγωδία του Βασιλιά Λήρ, δεν διαθέτουν μια λέξη που να περιγράφει επακριβώς την αίσθηση του πονοκεφάλου ή το ρίγος. Το πιο ταπεινό κορίτσι, όταν ερωτεύεται έχει το Shakespeare ή τον Keats να μιλούν για τα αισθήματα της. Αλλά όταν προσπαθεί ένας ασθενής να περιγράψει τον πόνο του στο γιατρό του, ξεμένει από λέξεις. Είναι αναγκασμένος να πλάσει λέξεις και κρατώντας τον πόνο του στο ένα χέρι και καθαρό ήχο στο άλλο (όπως ίσως αναγκάστηκαν να κάνουν οι άνθρωποι στη Βαβυλώνα) να τους σμίξει ώστε να δημιουργήσει στο τέλος μια νέα λέξη.³⁶

Έτσι ξεκινούν οι πλούσιες μεταφορές της ασθένειας στον πολιτισμό.

³⁵ Βλ. Ablon, J., 1984, *Little people in America: The social dimensions of dwarfism*. New York: Praeger και

Becker, G., 2000, *The elusive embryo: How women and men approach new reproductive technologies*, Berkeley, University of California Press και

Estroff, S. E., 1993, "Identity, disability, and schizophrenia: The problem of chronicity", in Lindenbaum, S, & Lock, M. (Eds.), *Knowledge, power and practice: The anthropology of medicine and everyday life*. Berkeley, University of California Press, pp 247-286

³⁶ Από το δοκίμιο της Virginia Woolf "On Being Ill" (1930). Βλ. Enright, D. (ed.), 1989, *The Faber Book of Fevers and Fetters*, London, Faber and Faber, pp 19

1.7. Οι Ασθένειες, τα Σύμβολα και οι Μεταφορές τους στον Πολιτισμό

Η μεταφορική χρήση της ασθένειας είναι αναμφισβήτητα συνηθισμένη χάρη στις αντιλήψεις και τους συμβολισμούς με τους οποίους έχουν επιφορτιστεί οι ασθένειες σε κάθε πολιτισμό.

Οι ασθένειες έχουν οπτικοποιηθεί, έχουν μετατραπεί σε αφηγήσεις, έχουν πάρει τη μορφή ρητορείας, έχουν αποκτήσει ηθικό, θρησκευτικό και πολιτικό νόημα, έχουν γίνει μύθοι και αλληγορίες (G.B Rousseau 2003, 9).

Πλέον δεν θα ήταν υπερβολικό να πούμε ότι "η Νόσος είναι ο,τι ομιλεί διαμέσου του σώματος, μια γλώσσα για τη σκηνική παρουσίαση του νοητικού στοιχείου, μια μορφή αυτοέκφρασης" (Sontag 1991, 50). Σύμφωνα με τους Lakoff & Johnson (1981), η συχνή χρήση της μεταφοράς στον ιατρικό λόγο δεν πρέπει να μας εκπλήσσει καθώς μέσω της χρήσης της σε όλες τις μορφές της λεκτικής επικοινωνίας, εξυπηρετεί τη σύλληψη του κόσμου, τον ορισμό ιδεών της πραγματικότητας και τη δόμηση της υποκειμενικότητας.

Γιατί όμως το σώμα και οι παθήσεις του γίνονται σύμβολα και μεταφορές? Σύμφωνα με τον Αριστοτελικό ορισμό , η μεταφορά είναι η απόδοση σε κάποιο πράγμα ενός ονόματος η μιας ιδιότητας που ανήκει σε κάποιο άλλο. Σύμφωνα με τον Fernandez:

οι μεταφορές πλαισιώνουν και δομούν το νόημα. [...] Το σώμα είναι το πλέον γόνιμο έδαφος της μεταφοράς : οι σωματικές μεταφορές καθιστούν δυνατή την επικοινωνία σωματικών αισθήσεων αλλά και κοινωνικών, πολιτιστικών και πολιτικών μηνυμάτων (1974, 119–145).

Ακριβώς επειδή όλοι οι άνθρωποι έχουν ένα σώμα , το σώμα μετατρέπεται σε ανεξάντλητη πηγή συμβολισμών και μεταφορών. Το πιο σημαντικό είναι ότι οι μεταφορές αυτές βασίζονται σε πανανθρώπινα φαινόμενα όπως ο πόνος, η ασθένεια κτλ άρα είναι γίνονται εύκολα κατανοητές και εντυπώνονται έντονα στη μνήμη.

Επιπλέον, η αναλογία σώματος και ψυχής που παρατηρείται σε όλες τις κοινωνίες ανεξαιρέτως καθιστά εύκολη τη χρήση του σώματος σαν τον καμβά πάνω στον οποίο θα ζωγραφιστούν οι αρρώστιες του πνεύματος και της ψυχής.

Ο G.E.R Lloyd παρατηρεί ότι:

Η ευημερία της ψυχής μπορεί να δομηθεί -όχι απαραίτητως συνειδητά- πάνω στο μοντέλο της ευημερίας του σώματος. Αν, για παράδειγμα η υγεία ορίζεται σαν ένα είδος ισορροπίας ανάμεσα σε διαφορετικά συστατικά στοιχεία, η ευημερία της ψυχής μπορεί ευκολότερα να γίνει κατανοητή ως βασισμένη σε μια παρόμοια ισορροπία όπου οι ποικίλες και αντικρουόμενες τάσεις της ψυχής πρέπει να συνυπάρχουν αρμονικά μεταξύ τους. (2003, 7)

Στην προκειμένη περίπτωση, "το πνεύμα κάποιου προδίδει το σώμα του[...] η το σώμα κάποιου προδίδει τα αισθήματα του . (Sontag 1991, 46). Όπως έγραφε ο Kafka στη Μιλένα το 1920 "Είμαι ψυχικά άρρωστος, η αρρώστια των πνευμόνων δεν είναι παρά ένα ξεχειλίσμα της ψυχικής μου αρρώστιας"³⁷. Εύκολα λοιπόν καταλαβαίνουμε γιατί η αρρώστια του πνεύματος, που είναι τόσο έντονα συνδεδεμένη και με την αρρώστια του σώματος μπορεί να γενικευθεί εύκολα σε μια αρρώστια της κοινωνίας.

Ως αντίθετο της ασθένειας όπως είπαμε, τοποθετήσαμε την υγεία. Όταν όμως η ασθένεια πλήξει τον άνθρωπο, τότε ο στόχος είναι η κάθαρση, όπως μετά το Διονυσιακό Σπαραγμό έρχεται η αναγέννηση.

Για να επιτευχθεί η κάθαρση, συχνά οι Έλληνες θεραπευτές αναγκάζονταν να καταφύγουν στα "φάρμακα". Αλλά όπως έδειξε ο Derrida (1981) στα φάρμακα δεν συμπεριλαμβάνονται μόνο τα ιατρικά ενισχυτικά και καταπραυντικά αλλά και τα δηλητήρια [...] αυτά, μπορούσαν να σκοτώσουν αυτόν που θα θεράπευαν. (Lloyd 2003, 9)

Άρα το φάρμακο, μπορεί να επιφέρει είτε την ίαση είτε την καταστροφή. Παρομοίως, ο γιατρός ενσωματώνει έναν εξίσου διαφορούμενο ρόλο καθώς

³⁷ Βλ. Kafka, Fr. 1977, *Letters to Family, Friends, and Editors*. [New York](#), Schocken Books

ταυτόχρονα καταπιέζει και εξουσιάζει αλλά και θεραπεύει και διασώζει. Εδώ καλό θα ήταν να επανέλθουμε στην καθοριστική στη διαδικασία της ίασης παρέμβαση του θεραπευτή. Όπως προαναφέραμε, στις πρωτόγονες κοινωνίες, ο Σαμάνος διαμεσολαβούσε ανάμεσα στον θιγμένο Θεό και τον ασθενή με σκοπό την αποκατάσταση της σχέσης τους. Οι περίοδοι της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού όμως, σε αντίθεση με το Θεοκεντρικό σύστημα του Μεσαίωνα, διακηρύσσουν τον ορθολογισμό και τον ανθρωποκεντρισμό. Έτσι, εμφανίζεται μια νέα εμπιστοσύνη στην επιστήμη όσον αφορά στην αιτιολόγηση και στην θεραπεία των ασθενειών. Παράλληλα, η ανάδειξη του σύγχρονου κράτους και η υποτίμηση της ηγεμονικής δύναμής επιτρέπει, σύμφωνα με τις θεωρίες του Foucault :

τον διασκορπισμό της εξουσίας μέσα στο κράτος μέσω των ιδρυμάτων, της αστικής κοινωνίας και των ιδιωτών που λειτουργούν ως διαμεσολαβητές ανάμεσα σε αυτά τα ιδρύματα και τις λαϊκές μάζες.³⁸

Τέτοιοι διαμεσολαβητές, αυτή τη φορά ανάμεσα στα Ιδρύματα και το πλήθος ήταν- και παραμένουν- οι Γιατροί, που αντίθετα με τους Σαμάνους, δεν σώζουν ψυχές αλλά Σώματα.

Παρατηρούμε, έτσι, μια μετακίνηση από την ηγεμονική εξουσία στη βιο-εξουσία. Για παράδειγμα, μετακινούμαστε από τη δυνατότητα αφαίρεσης μιας ζωής στη δυνατότητα "εγκατάστασης" της ζωής σε ένα σώμα.³⁹

Αυτό όμως το αχανές πεδίο των δυνατοτήτων που προσφέρει η επιστήμη στους γιατρούς, τους δίνει μια τεράστια εξουσία. Στο "The Birth Of The Clinic" (1963), ο Foucault σημειώνει ότι αυτή τη νεοαποκτηθείσα εξουσία δεν είναι απαραίτητα κακή η καλή αλλά παραγωγική η καταπιεστική. Με άλλα λόγια, είτε καθιστά κάτι εφικτό, είτε το παρεμποδίζει. Κατά συνέπεια, οι γιατροί θεωρούνται παντογνώστες, με τη δυνατότητα να ρυθμίζουν την ασθένεια, την υγεία και το σώμα και το προνόμιο της απόφασης και της παρέμβασης. Η αντικειμενική Ιατρική εξουσία είναι εξαιρετικά ισχυρή, δεσποτική και αδιαμφισβήτητη . Όπως λοιπόν το φάρμακο είναι ταυτόχρονα

³⁸ Βλ. online http://students.washington.edu/cvf/280_2007_foucault.ppt#316,3,Modernity

³⁹ Βλ. online http://students.washington.edu/cvf/280_2007_foucault.ppt#316,3,Modernity

θεραπεία και δηλητήριο, έτσι και ο Γιατρός ταυτόχρονα προσφέρει αλλά και καταπιέζει. Αυτή η διαφορούμενη χρήση του φαρμάκου και του γιατρού είναι ιδιαίτερα χρήσιμη στις πολιτικές μεταφορές της ασθένειας και της ίασης, στις οποίες θα αναφερθούμε και στη συνέχεια.

Εδώ θα έπρεπε να σημειώσουμε ότι ο ρόλος της τέχνης στη συμβολοποίηση αλλά και στη μυθοποίηση της ασθένειας έχει υπάρξει καθοριστικός. Καθόλη την πορεία της Δυτικής Ιατρικής, οι καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις της αρρώστιας έχουν διαδραματίσει ένα σημαντικό ρόλο στην στερεοποίηση του Άλλου σαν κάτι επικίνδυνο για την κοινωνία.

Ας λάβουμε όμως ως αφετηρία της σύντομης ιστορικής αναδρομής που θα επιχειρήσουμε, το πολύπλοκο καλλιτεχνικό τοπίο των τελευταίων δεκαετιών του Μεσαίωνα.

Ο Θάνατος αποτελούσε βασικό μοτίβο της Μεσαιωνικής τέχνης και πριν την έλευση της Πανούκλας. Παρόλαυτα, η τέχνη που ακολούθησε την περίοδο της πανδημίας έδωσε μεγαλύτερη έμφαση στις πιο φρικιαστικές πτυχές του θανάτου. Οι Σκελετικές φιγούρες που κράδαιναν σπαθιά για να κομματιάσουν τους ζωντανούς και τα σκουληκιασμένα πτώματα αποτελούσαν μοτίβα της τέχνης του 14ου και 15ου αιώνα. Το πιο διαδεδομένο μοτίβο στην τέχνη της εποχής ήταν αναμφισβήτητα ο "Χορός του Θανάτου". Στο είδος της Danse Macabre, άνθρωποι όλων των επαγγελμάτων και των τάξεων, βασιλιάδες και υπηρέτες, ευγενείς και αγρότες, ακολουθούν σε έναν μακάβριο χορό προς το Θάνατο χαμογελαστούς σκελετούς και σαπισμένα πτώματα. Το μήνυμα είναι ξεκάθαρο. Μπροστά στο Θάνατο, όλοι είναι ίσοι και όμοιοι (Slavicek, 2008, 99).

Αξιοσημείωτο είναι ότι δύο ακόμα χαρακτηριστικά του Θανάτου που υπαινίσσονταν οι απεικονίσεις του κατά τη διάρκεια του 15ου και 16ου αιώνα ήταν η παγκοσμιότητα και την αυθαιρεσία του. Οι Prior & Bloor (1993, 353) εντοπίζουν ένα αξιόλογο παράδειγμα της αντίληψης της εποχής για το Θάνατο στα ξυλόγλυπτα έργα (1538) του Hans Holbein. Εκεί, ο Θάνατος από τη μία αρπάζει ένα παιδί από την οικογενειακή εστία και από την άλλη μια ολοζώντανη γυναίκα από ένα μοναστήρι.

Πρέπει ακόμα να τονίσουμε ότι και η επιλογή των "θυμάτων" του, δεν είναι τυχαία. Οι νεαρές γυναίκες και τα παιδιά θεωρούνταν, σύμφωνα με τα πρότυπα της εποχής, περισσότερο ευάλωτα και τυποποιούνταν ως κλασικά θύματα. Οι Prior & Bloor (1993, 352) υπογραμμίζουν ότι η ιδέα της τυχαιότητας και της αυθαιρεσίας του Θανάτου τονίζονταν από το γεγονός ότι συχνά, στους πίνακες και τα έργα χαρακτηριστικής εμφανίζονταν εικόνες ζαριών και καρτών όπως και σύμβολα του χρόνου που υπαινίσσονταν ότι η θνητότητα είναι αναπόδραστη.

Κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης, η ανάγκη κατανόησης του Θανάτου και της Ασθένειας εκφράστηκε σε πίνακες που προσπαθούσαν να απεικονίσουν το εσωτερικό του σώματος, συχνά τοποθετώντας την ανατομία σε ένα φυσικό τοπίο ώστε αφενός να τονιστεί η άρρηκτη σχέση του ανθρώπου με τη φύση και αφετέρου να γίνεται κατανοητός ο υπαινιγμός της θνητότητας. Η Deborah Lupton (2003, 76) παρατηρεί ότι οι γκραβούρες ανατομίας του 16ου αιώνα συχνά εμπεριείχαν ένα στοιχείο σαδισμού μαζί με μια αίσθηση συμπόνιας για τα εκτεθειμένα σώματα με τα κατατετημημένα δέρματα που αποκάλυπταν το μυϊκό και το κυκλοφορικό σύστημα.

Σύμφωνα με το Lucie-Smith (1975), μέχρι το 17ο αιώνα, ο μηχανισμός της μεταφοράς είχε χρησιμοποιηθεί στην απεικόνιση των σωμάτων με αναπαραστάσεις των κεφαλιών και του σώματος να αποτελούνται από τροχούς, γρανάζια, πιστόνια, μεταλλικές πλάκες και άλλα βιομηχανικά αντικείμενα. Από το 18ο αιώνα μέχρι τον 20ο αιώνα, η τέχνη έχει ακολουθήσει πιστά τις εξελίξεις της ιατρικής και των άλλων επιστημών, επενδύοντας στην λεπτομερή απεικόνιση του σώματος και των πιο "πνευματικών" και "ανυψωμένων" εκδηλώσεων του όπως ο θάνατος. Κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα όμως, και ιδιαίτερα τις τελευταίες δεκαετίες του, η τέχνη μετακινήθηκε από τις ωραιοποιημένες, η καλύτερα, εξυψωτικές αναπαραστάσεις του σώματος και της φθοράς του, υπερέβη κάθε κανόνα και επικεντρώθηκε στο απεχθές, το αποκρουστικό και τον πόνο σαν αντικείμενο απόλαυσης. Για παράδειγμα, αξιοσημείωτη είναι η χρήση και ο συμβολισμός του αίματος στα σύγχρονα έργα τέχνης. Η Γαλλίδα performing artist Orlan, επικεντρώνεται στην εξουσία που οι γυναίκες ασκούν στο σώμα τους μέσω της πλαστικής χειρουργικής. Στο έργο της "The Re-Incarnation Of Saint Orlan", η Orlan υποβάλλεται σε μια σειρά εξαιρετικά αιματηρών και πιστά μαγνητοσκοπημένων χειρουργείων στα οποία "αποκτά" χαρακτηριστικά από πρωταγωνίστριες πασίγνωστων έργων τέχνης. Σταδιακά, αποκτά

το μέτωπο της Mona Lisa, το πιγούνι της Αφροδίτης του Botticelli κτλ. Στη συνέχεια, αυτές οι μαγνητοσκοπημένες χειρουργικές επεμβάσεις προβλήθηκαν στα πλαίσια ενός video project ενώ τα κομμάτια χειρουργημένης και αφαιρεμένης σάρκας ήταν εκτεθειμένα σε ένα γυάλινο δοχείο και η Orlan στεκόταν δίπλα ως "ζωντανό έργο τέχνης". Σύμφωνα με την Davis (1997, 23-37), η Orlan δεν επεδίωκε να μετατραπεί σε ένα ιδανικό ομορφιάς μέσω των εγχειρήσεων στις οποίες υποβάλλεται. Αντίθετα, χρησιμοποιεί την ιδέα της "πλαστικότητας" της εμφάνισης που επιτυγχάνεται μέσω των χειρουργείων, σαν έναν τρόπο έκφρασης της εύπλαστης φύσης της ανθρώπινης ταυτότητας. Με άλλα λόγια, η Orlan "μιλάει" μέσω του σώματος και ταυτόχρονα μέσω του έργου της για την προσαρμοστικότητα και τον ευάλωτο χαρακτήρα της ανθρώπινης ταυτότητας. Κατά συνέπεια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το έργο τέχνης του 20ου αιώνα, "μοιάζει με γλώσσα" και "μας κάνει κοινωνούς συναισθημάτων, συνεπώς είναι παρόμοιο με το γέλιο ή το ουρλιαχτό" και επιδιώκει να υπενθυμίσει την ανθρώπινη θνητότητα. (Cynthia Freeland 2005, 119) .

Καθοριστική βέβαια ήταν και η συμβολή της φωτογραφίας στην τυποποίηση του ασθενούς ως "Άλλου". Η Deborah Lupton (2003, 76) σημειώνει ότι από τα τέλη του 19ου αιώνα, χάρη στην επινόηση της φωτογραφίας, πολλοί γιατροί ξεκίνησαν να καταγράφουν τις εκδηλώσεις της ασθένειας που εμφάνιζαν οι ασθενείς τους απθανατίζοντας τες φωτογραφικά. Οι ασθενείς απεικονίζονταν συχνά να κοιτούν την κάμερα και να επιδεικνύουν τις ενδείξεις και τα σημάδια της ασθένειας τους. Απογυμνωμένοι από κάθε εξουσία, άτομα που κατηγορούνταν για σεξουαλικές αποκλίσεις και ομοφυλόφιλοι, πόρνες, εγκληματίες, αλκοολικοί, υστερικές γυναίκες, ασθενείς αφροδίσιων νοσημάτων, πτωχοί και πνευματικά άρρωστοι, υπόκειντο σε λεπτομερή καταγραφή των σωμάτων τους για το όφελος του "ιατρικού βλέμματος" και με σκοπό την επέκταση των τεχνικών παρατήρησης του ιατρικού επαγγέλματος.⁴⁰

Για τη Lupton (2003, 76), αυτό το εγχείρημα του εντοπισμού, του χαρακτηρισμού και της κατηγοριοποίησης που πραγματοποιήθηκε από τους γιατρούς, τους ψυχολόγους

⁴⁰ Βλ. Fox, D. & Karp, D., 1988, 'Images of plague: infectious disease in the visual arts', in E. Fee & D. Fox (eds), *AIDS: the Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 172-89. και

Marshall, S., 1990, 'Picturing deviancy', in T. Boffin and S. Gupta (eds), *Ecstatic Antibodies: Resisting the AIDS Mythology*, London, Rivers Oram Press, pp. 19-36.

και τους σεξολόγους του 19ου αιώνα μπορεί να παραλληλιστεί με τα ταξίδια των βοτανικών ανακαλύψεων του 17ου και 18ου αιώνα, όταν ανακαλύφθηκε από τους πρώτους αποικιοκράτες ένας ολόκληρος καινούριος κόσμος χλωρίδας και πανίδας στη "σκοτεινή ήπειρο" – στο "Άλλο" του δυτικού πολιτισμού.

Ο σκοπός των αποσπασματικών απεικονίσεων του ανθρώπινου σώματος είναι η απανθρωποίηση της ασθένειας και του ασθενή μέσω του διαχωρισμού του σώματος του ασθενή από την ατομικότητα του. Όταν απεικονίζεται ένα τμήμα του σώματος του ασθενή και μάλιστα χωρίς κεφάλι, το αποτέλεσμα είναι η προώθηση της ανωνυμίας της ασθένειας και της τάσης κατακερματισμού που χαρακτηρίζει το βιοιατρικό μοντέλο.

Παρόλαυτά, η φωτογραφική αποτύπωση της εικόνας έχει εξυπηρετήσει και τον ακριβώς αντίθετο σκοπό, αυτόν της ανθρωποποίησης της ασθένειας. Ο Gilman (1988, 2) υποστηρίζει ότι " το πορτρέτο κάποιου που υποφέρει, το πορτρέτο του ασθενή είναι μια εικόνα ανθρωποποίησης της ασθένειας". Ένα αξιόλογο παράδειγμα αυτής της ανθρωποποιητικής λειτουργίας της εικόνας είναι οι απεικονίσεις των ετοιμοθάνατων ασθενών του AIDS στην έκθεση φωτογραφίας του Nicholas Nixon στο MOMA της Νέας Υόρκης το φθινόπωρο του 1988. Μέσω των βάνουσων αυτών φωτογραφιών, η ασθένεια πήρε ένα πρόσωπο και μέσω . Παρόλαυτά, το "πρόσωπο" αυτό της ασθένειας όχι μόνο αποτελούσε μια βάρβαρη καταπάτηση των δικαιωμάτων αυτών των ασθενών σε έναν θάνατο με αξιοπρέπεια, αλλά οδήγησε και στην τυποποίηση των ασθενών με AIDS και στην ταυτοποίηση της συγκεκριμένης ασθένειας με έναν μακάβριο θάνατο. Ο Gilman (1988, 3) συμπεραίνει ότι αυτές οι εικόνες απορρέουν από την ανάγκη της κοινωνίας να οργανώσει έναν χαοτικό, τρομαχτικό κόσμο και να χαράξει (κυριολεκτικά) τα όρια ανάμεσα σε εμάς και το "Άρρωστο Άλλο" ώστε να ασκήσει έλεγχο πάνω στην τυχαιότητα της ασθένειας. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Gilman (1988,4) η οπτική εικονοποιία της ασθένειας κωδικοποιείται σε δύο επίπεδα: πρώτον, στο επίπεδο της κοινωνικής κατασκευής των κατηγοριών της ασθένειας και δεύτερον, στο επίπεδο της εσωτερικοποίησης αυτών των εικόνων από άτομα ή κοινωνικές ομάδες που θεωρούνται "επίφοβες" ή "επιρρεπείς στην ασθένεια". Έτσι, καθίσταται σαφές ότι η οπτική εικονοποιία αποσκοπεί στον ασφαλή ορισμό του Άλλου, στην τυποποίηση του και στην απανθρωποποίηση του ασθενούς.

Σε μεγαλύτερο βαθμό από κάθε άλλη μορφή τέχνης, η λογοτεχνία εμπνεύστηκε από την ασθένεια, τον πόνο και το θάνατο.

Η λογοτεχνία υπήρξε τρανή πηγή γνώσης και κήρυκας πληροφόρησης [καθώς] περισσότερο από κάθε άλλο τομέα παρέχει μαζικές αφηγήσεις της προσωπικής, κρυφής φωνής [...] είναι ασυναγώνιστη σαν θησαυρός της μοναχικής έκφρασης, ιδιαίτερα όσον αφορά στον πόνο, στην ασθένεια, στα δεινά, στο θάνατο και στον εκμηδενισμό της ταυτότητας" (G.S Rousseau 2003, 12).

Οι συγγραφείς που πάσχουν από σοβαρές ασθένειες συχνά ενσωματώνουν τις εμπειρίες τους στη δουλειά τους χρησιμοποιώντας δραματική εικονοποιία στην νοηματοδότηση της εμπειρίας της ασθένειας⁴¹ ενώ παρατηρούμε συχνά λογοτέχνες να ασκούν το επάγγελμα του γιατρού (για παράδειγμα ο Rabelais, ο Chekhov, ο Maugham, ο Keats, William Carlos Williams) η να είναι γιοί γιατρών όπως ο Proust, ο Flaubert και ο Hemingway). Επιπλέον, ο απρόβλεπτος χαρακτήρας της ασθένειας, την κατέστησε ένα επαναλαμβανόμενο μοτίβο στη λογοτεχνία, δίνοντας έμφαση στις "ατίθασες, ιδιότροπες και μυστήριες δυνάμεις πέραν από τον ανθρώπινο έλεγχο και την κατανόηση." (Horst and Daemmrich, 1987, 90)

Γενικά, οι λογοτεχνικές χρήσεις της ασθένειας είναι αμέτρητες. Ήδη από την αρχαιότητα, η ασθένεια έχει χρησιμοποιηθεί σαν ένα δείγμα της θεϊκής δύναμης η πρόνοιας, όπως παρατηρούμε στην Ιλιάδα, στην Αντιγόνη αλλά και σε βιβλικά κείμενα. Επίσης, λογοτέχνες όπως ο Coleridge, ο Proust, ο Thomas Mann η ο Albert Camus έχουν δομήσει ολόκληρα έργα πάνω στο νοηματικό και συμβολικό φορτίο της ασθένειας. Για παράδειγμα, Το Μαγικό Βουνό (1924) του Thomas Mann έχει βασιστεί σε ιατρικό περιεχόμενο. Ένα σανατόριο στις Άλπεις του οποίου οι γιατροί, οι ασθενείς, το προσωπικό, οι επισκέπτες και οι φιλοξενούμενοι ουσιαστικά είναι οι πρωταγωνιστές του βιβλίου. Όλοι με τον ένα η τον άλλο τρόπο σχετίζουν τη μοίρα τους με τη φυματίωση. Κατά τη διάρκεια της συγγραφής του *The Magic Mountain*, ο ίδιος ο Thomas Mann –συχνά ντυμένος γιατρός- επισκεπτόταν νοσοκομεία,

⁴¹ Βλ. Pellegrino, E., 1980, 'Introduction: to look feelingly – the affinities of medicine and literature', in E. Peschel (ed.), *Medicine and Literature*. New York, Neale Watson Academic Publications, pp. xv–xix.

χειρουργεία και εργαστήρια ακτίνων Χ. Παρακολουθούσε επεμβάσεις, διάβαζε ιατρικό υλικό και, όταν του δινόταν η ευκαιρία, συμβουλευόταν γιατρούς (Rousseau, 2003, 131). Στο "Ροβινσώνα Κρούσο" (1719) του Daniel Defoe ο Ροβινσών, στην αναμέτρηση του με το θάνατο λόγω της θανατηφόρας του ασθένειας συνειδητοποιεί ότι όσο θυμάται τον εαυτό του έχει υπάρξει ένας ξεκομμένος από την κοινωνία αμαρτωλός. Βέβαια καθοριστική ήταν και η χρήση της ασθένειας σαν ένας καταλύτης για την καλλιτεχνική και πνευματική ευφυΐα όπως στο Long Day's Journey into Night (1956) του Eugene O'Neill όπου η ασθένεια, είτε με τη μορφή της οπιομανίας και του αλκοολισμού, είτε με τη μορφή της σχιζοφρένειας και της φυματίωσης έχει ρημάξει την οικογένεια Tyrone. Συχνά, η ασθένεια χρησιμοποιείται σαν ένας τρόπος τιμωρίας του παρακαμιακού ή του "πεσμένου", όπως στο "Lady of the Camellias" (1848) του Αλέξανδρου Δουμά. Στο "The Masque Of Red Death" (1842) του Edgar Allan Poe, η πανούκλα που έχει θερίσει από καιρό μια ολόκληρη πολιτεία χτυπάει με τον πιο αιφνίδιο και εφιαλτικό τρόπο τις ανώτερες τάξεις στη γιορτή του άρχοντα Prospero. Παρόμοια είναι η μεταφορά της ασθένειας για τον ηθικό και κοινωνικό εκφυλισμό που χρησιμοποιεί ο Ibsen το 1881 στο έργο του, Ghosts (1881). Η "Πανούκλα" (1947) του Albert Camus είναι ίσως η χαρακτηριστικότερη αναπαράσταση του παραλογισμού και της αδιακρισίας της ασθένειας που σκοτώνει αλόγιστα. Στην "Πανούκλα", η ασθένεια είναι αναμφισβήτητα μια δοκιμασία της ηθικής φύσης των ανθρώπων και επιφέρει την αποκάλυψη του πραγματικού τους εαυτού. Ακόμα η ασθένεια έχει χρησιμοποιηθεί σαν ένα όραμα μαζικής καταστροφής ή σαν μία ένδειξη της αδυναμίας του ανθρώπου να γλιτώσει από τη μοίρα του. Στο "Έγκλημα και Τιμωρία" (1866) του Dostoevsky ο Raskolnikov ονειρεύεται μια πανούκλα παγκόσμια που οδηγεί την κοινωνία του σε κατάρρευση ενώ η ποίηση πολλών Ρομαντικών και Βικτωριανών ποιητών όπως του Coleridge, του Blake, του Wordsworth και του Tennyson είναι γεμάτη παραδείγματα ραγισμένων καρδιών, τσακισμένων νευρικών συστημάτων, μολυσμένου σαν τα νερά του υπονόμου αίματος και ψυχοσωματικών συμπτωμάτων μετά από υπερκατανάλωση οπίου. Γενικά, η ασθένεια ανέκαθεν αποτελούσε μια αφορμή διερώτησης για τη θνητότητα –κάτι κεντρικό στο The Dead (1914) του Joyce και σχεδόν πάντοτε απεικονίζεται σαν μια ξένη, ακατανόητη δύναμη που διεισδύει στην ανθρώπινη ζωή και την καταστρέφει (όπως συμβαίνει στα περισσότερα λογοτεχνικά έργα αλλά πολύ έντονα και στο Cancer Ward του 1968 του Solzhenitsyn).

Συμπερασματικά, παρατηρείται ότι στον 19ο αιώνα, η λογοτεχνία ακολουθούσε τις τάσεις της ιατρικής και επικεντρωνόταν στον εξυψωτικό ή εξευτελιστικό θάνατο που επέβαλλαν οι πιο διαδεδομένες ασθένειες της εποχής, η φυματίωση και η σύφιλη αντίστοιχα, ενώ κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα, οι κοινωνικές ανατροπές, η ανάδυση και κατάρρευση καθεστώτων σε συνδυασμό με τους καταστροφικούς πολέμους, επέφεραν σημαντικές αλλαγές στη λογοτεχνική χρήση του συμβολικού φορτίου της αρρώστιας.

Κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα, τα λογοτεχνικά έργα ξεκίνησαν να συμπεριλαμβάνουν συζητήσεις για την ασθένεια και την αρρώστια στην αναπαράσταση όχι μόνο της διάλυσης, της παρακμής και της φυσικής φθοράς αλλά και στην αναπαράσταση της μεταφυσικής απελπισίας, της μοναξιάς, της αποξένωσης και της αμφιβολίας [...]. Σε αυτά τα λογοτεχνικά έργα, η θεραπεία που επιβάλλεται στον ασθενή γίνεται μαρτύριο που μόνο η δύναμη της θέλησης μπορεί να αντέξει ενώ η παρουσία της αρρώστιας τον εξαναγκάζει παράλληλα να αντιμετωπίσει την θνητότητα του, την απειλή της μηδενικότητας. (1985: 13–14).

Ένα παράδειγμα της ματαιότητας της ζωής και της πειστικής παρουσίας της ασθένειας είναι η "ιατρική τριλογία" του Thomas Mann με το *Magic Mountain* να επικεντρώνεται στη φυματίωση, το *Black Swan* (1954) να ασχολείται με το γυναικολογικό καρκίνο και το *Death In Venice* (1925) με τη χολέρα ενώ θα μπορούσαμε να πούμε ότι ανάλογο παράδειγμα είναι το *Cancer Ward* του Solzhenitsyn.

Μέρος 2ο

2.1. Οι Τέσσερις Ασθένειες που Έχουν Σημαδέψει την Ανθρώπινη Συνείδηση

Στο επόμενο μέρος της εργασίας θα επικεντρωθούμε σε τέσσερις ασθένειες οι οποίες έχουν συνδεθεί σε μεγάλο βαθμό με την ανθρώπινη ιστορία και είναι φορείς πλούσιων μηνυμάτων και συμβολισμών: τη φυματίωση, τον καρκίνο και τις δύο από τις μεγαλύτερες πανδημίες, τη χολέρα και την πανούκλα.

2.1.1 Η Φυματίωση

Η φυματίωση, σύμφωνα με τα δεδομένα του World Health Organisation (1999) σκοτώνει παγκοσμίως περισσότερους νέους και μεσήλικες από οποιαδήποτε άλλη μολυσματική ασθένεια. Αν και μπορεί και να προληφθεί και να θεραπευθεί, περισσότεροι από 5000 άνθρωποι πεθαίνουν από φυματίωση τη μέρα , δηλαδή 2-3 εκατομμύρια το χρόνο . Η φυματίωση παραμένει ακόμα και σήμερα μια δαιμονοποιημένη ασθένεια στις ανθρώπινες συνειδήσεις καθώς ανέκαθεν θεωρούνταν "μια επίβουλη, αμείλικτη κλοπή μιας ζωής "(Sontag 1991, 11).

Η Suzan Sontag περιγράφει γλαφυρά τη συμπτωματολογία της φυματίωσης :

Η φυματίωση θεωρείται νόσος του ενός οργάνου, των πνευμόνων [...] Πρόκειται για νόσο των ακραίων αντιθέσεων: απόλυτη ωχρότητα και ανασοκοκκίνισμα, υπερδραστηριότητα εναλλασσόμενη με ατονία [...] Η σπασμωδική πορεία της νόσου απεικονίζεται από ότι θεωρείται ως το τυπικό σύμπτωμα της φυματίωσης, από το βήχα [...] Η φυματίωση καθιστά το σώμα διαφανές. Οι ακτίνες X , που αποτελούν το καθιερωμένο διαγνωστικό μέσον, επιτρέπει σε κάποιον [...] να δει το εσωτερικό – να γίνει διαφανής στον εαυτό του [...] οι φυματικοί μπορούν να δουν τις ακτινογραφίες τους η ακόμα και να τις πάρουν στην κατοχή τους. Οι τρόφιμοι του σανατορίου στο Μαγικό Βουνό περιφέρουν τις ακτινογραφίες τους μέσα στις μπροστινές τους τσέπες.
(1991,15-22)

Αυτή η δυνατότητα διείσδυσης στο εσωτερικό του ασθενούς σε συνδυασμό με τον βήχα και την αιμόπτυση που ήταν τα βασικά της συμπτώματα, την ταύτιζαν με μια μορφή εξύψωσης της συνείδησης. Αν θυμηθούμε το μοντέλο εκείνο που παρουσίαζε το σώμα σαν ένα ιερό περιστοιχισμένο από υλικά στρώματα, καταλαβαίνουμε πως η φυματίωση έδινε την εντύπωση της εξαϋλώσεως των υλικών στρωμάτων και της ανάδειξης της ιερής ουσίας. Η φυματίωση είναι "η νόσος του άρρωστου εγώ" (Sontag 1991, 73).

Ας συνεχίσουμε όμως με την περιγραφή της φυματίωσης από τη Susan Sontag:

Η φυματίωση θεωρούνταν ότι επιφέρει περιόδους ευφορίας, μεγάλης όρεξης, παροξυσμού της γενετήσιας επιθυμίας [...] πιστευόταν πως η φυματίωση είναι ένα αφοροδίσιο και πως παρέχει εξαιρετικές δυνατότητες αποπλάνησης [...] άλλο χαρακτηριστικό της φυματίωσης είναι ότι τα περισσότερα από τα συμπτώματα της είναι απατηλά – η ζωηρότητα προέρχεται από εξάντληση, τα ρόδινα μάγουλα που μοιάζουν δείγμα υγείας έχουν αιτία τον πυρετό και ένα ανασκίρτημα ζωτικότητας μπορεί να αποτελεί σημάδι ότι πλησιάζει ο θάνατος [...] Στη φυματίωση ο άρρωστος "αναλώνεται", φλέγεται [...] η φυματίωση είναι νόσος με χρονική διάσταση. Επιταχύνει τη ζωή, την κάνει εντονότερη, την εξαϋλώνει. (1991, 15-22)

Αυτή η επιτάχυνση της ζωής άλλωστε και η ενδυνάμωση της έντασης της εμπειρίας έκανε την ιδέα της φυματίωσης τόσο θελκτική στους Ρομαντικούς.

Η φυματίωση θεωρείται σχετικά ανώδυνη [...] θεωρείται ότι χαρίζει έναν ωραίο θάνατο[...] Επί 100 και πλέον χρόνια, η φυματίωση παρέμενε ο περισσότερο προτιμώμενος τρόπος για να δοθεί ένα νόημα στο θάνατο- μια εποικοδομητική, εξευγενισμένη αρρώστια (Sontag 1991, 15-22) .

Άλλωστε, ο καλός θάνατος, το *artes moriendi*⁴² του 15ου αιώνα θεωρείτο αρετή μέχρι τουλάχιστον το 19ο αιώνα και ίσως διατηρείται σαν ιδέα μέχρι και σήμερα.⁴³

⁴² Beaty, N.L., 1970, *The Craft of Dying: A Study in the Literary Tradition of the Ars Moriendi in England*, New Haven, CT, Yale University Press

Η φυματίωση, όπως και ο καρκίνος έχει αποδοθεί σε ποικίλα αίτια. Σχετικά πρόσφατες έρευνες απέδειξαν ότι στην Kenya, ασθενείς απέδωσαν τη φυματίωση σε αιτίες όπως η κληρονομική προδιάθεση, η κατανάλωση αλκοόλ, το κάπνισμα και η μαγεία (Liefsooghe et al 1997, 809–821.) ενώ στο Malawi, οι ασθενείς πίστευαν ότι η φυματίωση είναι απότοκο της πορνείας, των μικροβίων, της υπερβολικής κατανάλωσης αλκοόλ, της σκόνης και της μαγείας (Brouwer et al 1998, pp 231-234).

Σύμφωνα με τη Susan Sontag , η φυματίωση θεωρήθηκε νόσος του πάθους :

Κάποτε πίστευαν ότι η φυματίωση προέρχεται από υπερβολικό πάθος προσβάλλοντας τους άφρονες και τους φιλήδονους [...] όπως εξηγεί ο ήρωας του μυθιστορήματος "Το Μαγικό Βουνό" τα συμπτώματα της νόσου δεν είναι παρά μια συγκεκαλυμμένη εκδήλωση της δύναμης του έρωτα. Και όλη η αρρώστια δεν είναι παρά μεταμορφωμένος έρωτας [...] Αλλά για να οδηγήσει στη νόσο το πάθος, πρέπει να ματαιωθεί, να μαραθούν οι ελπίδες. (1991, 26-31)

Η Φυματίωση συμβολίζει το υπερχειλίζον πάθος το οποίο όμως δεν βρήκε ανταπόκριση και αναλώθηκε, εξατμίστηκε. Αυτό που άφησε στη θέση του ήταν η επιπόθηση του θανάτου και η παραίτηση.

οι τυπικές περιγραφές της φυματίωσης στο 19ο αιώνα χαρακτηρίζουν την παραίτηση ως αιτία της νόσου [...] ο θάνατος από φυματίωση παρουσιάζόταν ως ο πρότυπος, γαλήνιος θάνατος, πολλές φορές σαν ένα είδος αυτοκτονίας [...] οι φυματικοί μπορεί να παρουσιάζονται γεμάτοι πάθος αλλά τις το χαρακτηριστικότερο είναι ότι υστερούν σε ζωτικότητα, δύναμη ζωής[...] Η φυματίωση εξυμνείται ως η νόσος των εκ φύσεως θυμάτων, των ευαίσθητων παθητικών ανθρώπων οι οποίοι δεν αγαπούν τη ζωή όσο χρειάζεται για να επιζήσουν (Sontag, 1991, 26-31)

⁴³ Στο Nicholas Nickleby (1838), όπου ο Dickens περιγράφει τη φυματίωση ως την "τρομερή αρρώστια" η οποία "εξευγενίζει" το θάνατο .Ο φυματικός που πεθαίνει απεικονίζεται σαν να έχει γίνει ωραιότερος και εκφραστικότερος. (Sontag 1991, 15-22)

Ήδη από το ξεκίνημα της βιομηχανικής επανάστασης και με αποκορύφωμα τη δεύτερη γενιά των Ρομαντικών και ίσως την πρώιμη Βικτωριανή περίοδο, ο φυματικός καλλιτέχνης που πέθαινε αβοήθητος, απογοητευμένος και μόνος αλλά πλήρης εμπειριών από φυματίωση αποτελούσε μια στερεοτυπική φιγούρα που δεν συγκλόνιζε τόσο όσο η αυτοκτονία. Αλλά ταυτόχρονα αποτελούσε –στη φαντασία των Ρομαντικών- ένα είδος αυτοκτονίας. Γιατί οι ίδιοι λόγοι που θα του όπλιζαν το χέρι του για να αυτοκτονήσει – η ερωτική ματαίωση, η ποιητική αποτυχία, η ανυπόφορη ζωή στο βιομηχανοποιημένο τοπίο της Δυτικής Ευρώπης, ουσιαστικά έφθιναν την υγεία του μέχρι που τον καθιστούσαν διάφανο, μια ψυχή που απλώς ανέπνεε ακόμα. Πάνω από όλα, "η φυματίωση ήταν ένας τρόπος επιβεβαίωσης της αξίας του να είναι κανείς περισσότερο συνειδητός, περισσότερο σύνθετος ψυχολογικά" (Sontag 1991, 31).

Ακόμα και σήμερα, η προφορά και μόνο των ονομάτων κάποιων ασθενειών είναι ικανή να προκαλέσει ρίγη τρόμου. Πολλές φορές, οι ασθενείς απέφευγαν ακόμα και να ονομάσουν τη Νόσο αφού οι συνεκδοχές και τα νοήματα της ήταν αφάνταστα επώδυνα και απειλητικά. Στην *Armance* (1827) του Stendhal, η μητέρα του ήρωα αρνείται να πει "φυματίωση" φοβούμενη ότι προφέροντας τη λέξη αυτή θα επισπεύσει την πορεία της πάθησης του γιου της. Ο Kafka καυτηριάζει τη δύναμη αυτή των λέξεων αναφέροντας στην αλληλογραφία του τον Απρίλιο του 1824, 2 μόλις μήνες πριν πεθάνει :

Διαμέσου των λέξεων δεν έμαθα τίποτα συγκεκριμένο [...] αφού μιλώντας για τη φυματίωση[...] περνάει κανείς σε έναν συνεσταλμένο, υπεκφεύγοντα, καλυμμένο τρόπο ομιλίας.⁴⁴

Για αυτό το λόγο, έχουν επινοηθεί έμμεσοι τρόποι να αναφερθεί κανείς σε ασθένειες όπως η φυματίωση και ο καρκίνος, τρόποι που κάνουν την αρρώστια, η μάλλον την ιδέα της αρρώστιας να ακούγεται λιγότερο βάνουση. Στα ελληνικά, η φυματίωση συχνά αναφέρεται και ως φθίση. Η λέξη φθίση σύμφωνα με το "Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής" (2001, 750) του Αθανάσιου Φραγκούλη προέρχεται από το ρήμα φθίω και σημαίνει ελάττωση, παρακμή, ατροφία. Είναι χαρακτηριστικό ότι η μετοχή του

⁴⁴ Βλ. Kafka, Fr., 1977, *Letters to Family, Friends, and Editors*. [New York](#), Schocken Books

φθίω, ο φθιμένος, στα αρχαία ελληνικά ήταν ο νεκρός. Μια άλλη λέξη με την οποία αναφέρονταν στη φυματίωση και ιδιαίτερα στον φυματικό ήταν η λέξη "χτικιό" η οποία αναφερόταν περισσότερο στην εξαύλωση και την παρακμή της μορφής του πάσχοντα δημιουργώντας αντίστοιχες εικόνες. Στα αγγλικά, ήταν πιο σύνηθες να χρησιμοποιεί κανείς τη λέξη "consumption" που παρέπεμπε σε ανάλογες εικόνες φθοράς και εξαύλωσης. Το Oxford English Dictionary καταγράφει τη λέξη "consumption" ως συνώνυμο της πνευμονικής φυματίωσης από το 1398⁴⁵. Η λέξη consumption προέρχεται από τη λέξη "consume" που σημαίνει καταναλώνω. Η ιδέα της κατανάλωσης της ενέργειας του οργανισμού παραπέμπει στην ιδέα της υγείας σαν την ελεύθερη ροή ενέργειας. Η Susan Sontag παρατηρεί :

Διαθέτει κανείς μια ορισμένη ποσότητα ενέργειας την οποία πρέπει να ξοδέψει σωστά [...] Η ενέργεια, όπως οι οικονομίες μπορεί να μειώνεται, να ξοδεύεται, να εξαντλείται, μέσα από μια απερίσκεπτη κατανάλωση. Το σώμα θα αρχίσει να αναλώνεται, ο πάσχων θα αρχίσει να φθίνει. (1991, 69)

Άρα η φθορά που επιφέρει η φυματίωση φαίνεται σαν να ξεκινάει από την ενέργεια του ατόμου και άρα από τη δυνατότητα του να δράσει και να καθορίσει τη ζωή του.

Κατά τη διάρκεια του Ρομαντισμού και της Βικτωριανής εποχής, η φυματίωση υψώθηκε σε μυθικά επίπεδα.

Η φυματίωση αφορά ποιότητες αποδιδόμενες στους πνεύμονες, που αποτελούν μέρη του ανώτερου, πνευματικοποιημένου σώματος [...] μια αρρώστια των πνευμόνων είναι μεταφορικά, μια αρρώστια της ψυχής (Sontag 1991, 23)

Έτσι, παρά την αντικειμενική φθορά που συνόδευε την ασθένεια, η φυματίωση είχε χαρακτηριστεί μια πνευματική ασθένεια που διέλυε το χονδροειδές υλικό σώμα και εξύψωνε τη συνείδηση. Για τους Ρομαντικούς, "η υγεία [έφθασε να θεωρείται] κάτι το κοινότοπο, ακόμα και χυδαίο" (Sontag 1991, 31)

⁴⁵ Βλ. Sontag, S. 1991, *Η Νόσος Ως Μεταφορά*, Αθήνα, Ύψιλον/Βιβλία, σελ 15

Η φυματίωση εξιδανικεύτηκε στη Βικτωριανή εποχή τόσο πολύ σαν κατάσταση ώστε να ευτελιστεί σε μία τάση της μόδας, ιδιαίτερα ανάμεσα στις αριστοκρατικές τάξεις που, ειρωνικά, κινδύνευαν λιγότερο από τη φυματίωση καθώς η άρνηση τροφής ήταν που καθιστούσε τους οργανισμούς τους αδύναμους και όχι η φτώχεια και η εξαθλίωση.

Τα σανατόρια βάσιζαν τη λειτουργία τους σε έναν μεγάλο αλλά σταθερό αριθμό πλούσιων Ευρωπαίων που ήταν διατεθειμένοι να ξοδέψουν σε αυτά τα πολυτελή ιδρύματα σημαντικά χρηματικά ποσά και άπλετο χρόνο. Στο Μαγικό Βουνό, ο Mann καγχάζει τα εξωφρενικά πολυτελή γεύματα που σερβίρονταν στο σανατόριο "Berghof" και σατιρίζει τα ελαφρόμυαλα παιχνίδια και τις νωχελικές δραστηριότητες με τις οποίες ασχολούνται οι ασθενείς για να περάσουν το χρόνο τους [...] Το Μαγικό Βουνό θεωρεί σε μεγάλο βαθμό υπεύθυνους τους ίδιους τους ασθενείς. Ο εγωκεντρισμός τους, επίμονη αναζήτηση απόλαυσης και αναψυχής η εναλλακτικά η αδιαφορία και η μοιρολατρική παραίτηση τους συμβάλλουν σε μεγάλο βαθμό στην παρακμή τους (Rousseau, 2003, pp 132).

Εν τέλει, η φυματίωση ήταν ασθένεια που έδωσε σάρκα και οστά στα προβλήματα που αντιμετώπισε ο άνθρωπος μετά τη βιομηχανοποίηση και την οικονομική κρίση.

Η Φυματίωση περιγράφεται με εικόνες που συνοψίζουν την αρνητική συμπεριφορά του homo economicus του 19ου αιώνα: κατανάλωση, ασωτία, σπατάλη ζωτικότητας. (Sontag 1991, 69-70)

Λόγω της επίδρασης της ασθένειας τόσο καθοριστικά στη μορφή, στον οργανισμό και στην ψυχολογική κατάσταση του ασθενή, η φυματίωση έφθασε να θεωρείται η ασθένεια της ιδιαιτερότητας. "Η αρρώστια είναι ένας τρόπος να γίνει κάποιος ενδιαφέρον, [...] ανήκει στη διαδικασία της εξατομίκευσης" (Sontag 1991, 36)

Άλλο ένα χαρακτηριστικό της φυματίωσης ήταν η ταύτιση της με την μελαγχολία στη σφαίρα των φαντασιώσεων.

Και στις δύο νόσους υπάρχει εγκλεισμός [...] Όπως και η φυματίωση, η παραφροσύνη είναι ένα είδος εξορίας. [...] Για να θεραπευτεί, ο ασθενής πρέπει να αποσπαστεί από την καθημερινότητα της ζωής του (Sontag 1991, 41)

Επιπλέον, σύμφωνα με τη θεωρία των τεσσάρων τύπων της ανθρώπινης ιδιοσυγκρασίας⁴⁶, ο μελαγχολικός/φθισικός χαρακτήρας ήταν πάντοτε ο πιο ξεχωριστός και ιδιαίτερος, ευαίσθητος, δημιουργικός και μποέμ. Η Sontag σημειώνει ότι :

ο φυματικός ήταν ένας απόβλητος της κοινωνίας, ένας περιπλανώμενος που αναζητούσε ασταμάτητα τον κατάλληλο τόπο για την υγεία του [...] Ένα μεγάλο μέρος από την ειρωνία του Μαγικού Βουνού έγκειται στο γεγονός ότι ο Χανς Κάστορπ, ο αδιάφορος αστός, παθαίνει φυματίωση, την αρρώστια του καλλιτέχνη [...] ο αστός πραγματικά εξευγενίζεται πνευματικά από την αρρώστια του. (1991, 40)

Η εκδήλωση της φυματίωσης καθιστά τον αστό μέλος μιας κοινότητας. Μπορεί μεν να πεθάνει αλλά πεθαίνει εξευγενισμένος, από την ασθένεια των καλλιτεχνών και των ευαίσθητων και εκτός αυτού, πεθαίνει από τον ωραιότερο –όπως πίστευαν- θάνατο και αυτό τον εξευγένιζε. Αυτός ο εξευγενισμός άλλωστε δεν ήταν τίποτε άλλο από μια ηχώ της χριστιανικής άποψης για το λυτρωτικό θάνατο των αμαρτωλών και το θυσιαστήριο θάνατο των ενάρετων.

2.1.2 Ο Καρκίνος

Σύμφωνα με τους Herzlich και Pierret "για τον δυτικό κόσμο, ο καρκίνος είναι η αρρώστια της εποχής" (1987, 55). Ο καρκίνος είναι ίσως η ασθένεια που περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη έχει λειτουργήσει σαν συνεκδοχή του θανάτου. Απο το Μεσαίωνα κιόλας, ο καρκίνος παρουσιάζεται σαν ένα πεινασμένο ζώο που ροκανίζει το ανθρώπινο σώμα (Pouchelle, 1990, 169). Σύμφωνα με τις ανθρωπολόγους Moore & Butow:

Η λέξη καρκίνος προέρχεται από τη λατινική λέξη Cancer που αντιστοιχούσε στο καβούρι, ένα πλάσμα με δαγκάνες που ενισχύει την ιδέα του καρκίνου σαν μια άγρια, ακατάσχετη δύναμη που σέρνεται αδυσώπητα στο σώμα. (2004, 29)

Στη Δύση βέβαια η εικόνα έχει, από επιστημονικής απόψεως τουλάχιστον, αλλάξει σημαντικά καθώς ενώ αρχικά μια διάγνωση καρκίνου ισοδυναμούσε με θάνατο, σήμερα έχει αποδειχθεί ότι ο καρκίνος όταν εντοπίζεται σε πρώιμα στάδια είναι τις περισσότερες φορές θεραπεύσιμος ενώ στην πλειοψηφία των περιπτώσεων είναι τουλάχιστον νοσηλεύσιμος.⁴⁷

Παρόλαυτά, ο στιγματισμός που συνδέεται με τον καρκίνο δεν έχει εξαλειφθεί σε πολλές περιπτώσεις⁴⁸. Παρά τις τεχνολογικές και τις ιατρικές προόδους, παρά τις καμπάνιες με σκοπό την απομυθοποίηση του, ο καρκίνος παραμένει μια αρρώστια πλούσια σε μακάβριο συμβολισμό. Για τους Herzlich & Pierret (1987, 56):

Ο καρκίνος παραμένει εμποτισμένος με εικόνες φαντασμάτων αποσύνθεσης που εισβάλλουν στο ανθρώπινο σώμα και εικόνες αδάμαστων ζώων που το ροκανίζουν.

Ο καρκίνος είναι η νόσος του "Άλλου". Είναι μια νόσος μυστηριώδης, της οποίας τα αίτια είναι τόσο πολλά που ο κάθε άνθρωπος θεωρείται εν δυνάμει θύμα του.

⁴⁷ Βλ. Surbone A. Zwitter M. (eds) 1997, *Communication with the Cancer Patient: Information and Truth*. New York: New York Academy of Sciences και

Fallowfield L. et al 1997, "Clinicians' Attitudes to Clinical Trials of Cancer Therapy, *Eur J Cancer*, 33(13), pp 2221-2229

⁴⁸ Βλ. Harris JJ. Et al 2003, "Disclosure of Cancer Diagnosis and Prognosis in Northern Tanzania, *Soc Sci Med*, 56(5), pp 905-913. και

Beyene Y. 1992, "Medical Disclosure and Refugees. Telling Bad News to Ethiopian Patients", *West J Med*, 157(3), pp 328-332. και

Frank A. 1995, *At the Will of the Body*. Chicago: University of Chicago Press και

Daugherty CK. 2002, "The "Cure" for Cancer: Can the Media Report the Hope without the Hype?" *J Clin Oncol* , 20(18), pp 3761-3764 και

Balshem M. 1993, *Cancer in the Community: Class and Medical Authority*, Washington D.C.: Smithsonian Institution Press

Η Susan Sontag, καρκινοπαθής και η ίδια περιγράφει εύστοχα τις σκοτεινές εικόνες που έχει δημιουργήσει ο καρκίνος στη συλλογική σκέψη "Ο καρκίνος είναι πάθηση ανάπτυξης, μίας ανάπτυξης ανώμαλης, θανάσιμης τελικά που είναι υπολογισμένη, ακατάπαυστη, σταθερή" (1991, 69). Αυτή η εξελικτική πορεία του καρκίνου σε συνδυασμό με την εικόνα ενός όγκου που αναπτύσσεται ανώμαλα πολλές φορές έχουν συσχετιστεί με την εξέλιξη του ανθρώπου και την ανώμαλη αστάθεια του σύγχρονου κόσμου. Η αλήθεια είναι όμως ότι ο καρκίνος υπήρχε ανέκαθεν και εμφανίζεται τόσο σε αναπτυγμένες όσο και σε υπανάπτυκτες κοινωνίες.

[Το βέβαιο είναι πως] ο καρκίνος περιγράφεται με εικόνες που συνοψίζουν την αρνητική συμπεριφορά του homo economicus του 20ου αιώνα : ανώμαλη ανάπτυξη, περιορισμός της ενέργειας, δηλαδή άρνηση να καταναλώσει κανείς η να ξοδέψει.(Sontag 1991, 69-70)

Η μορφή του καρκίνου , η ιδέα μιας ξένης οντότητας που μεγαλώνει μέσα στο ανθρώπινο σώμα ανεξέλεγκτα, καθιστώντας το από οικείο ανοίκειο είναι ίσως το πιο αποτροπιαστικό στοιχείο του καρκίνου. "Ο όγκος είναι κάτι ζωντανό, ένα έμβρυο με δική του βούληση [...] μια δαιμονική εγκυμοσύνη" (Sontag 1991, 70). Αυτή η αίσθηση συντριβής της συνείδησης και του αυτοελέγχου από εκατομμύρια μη νοήμονα κύτταρα που πολλαπλασιάζονται με ραγδαίους ρυθμούς δημιουργώντας κάτι άλλο προκαλεί μια αίσθηση απέχθειας. Το ανθρώπινο σώμα γίνεται απεχθές και απωθητικό⁴⁹.

Όπως και στη φυματίωση, η επιλογή λέξεων όταν κανείς θέλει να αναφερθεί στον καρκίνο είναι προσεκτική. Ο καρκίνος γίνεται μια ασθένεια που –για πολλούς πολιτισμούς- δεν μπορεί ούτε να συζητηθεί.

το να σκέφτεται κανείς τον καρκίνο σε πολλές κοινωνίες, το να προσπαθεί να τον προλάβει ήταν ισοδύναμο με το να προκαλεί τη μοίρα του, ήταν σαν να πηγαίνει γυρεύοντας (Balsheim 1993, 144) .

⁴⁹ Απωθητικό με την έννοια του abject της Julia Kristeva (1980) , δηλαδή με την έννοια του ασυνείδητα επιθυμητού που όμως έχουμε μετατρέψει σε κάτι το ανεπιθύμητο, βρωμερό και αηδιαστικό. Βλ. Kristeva, J. 1980, "Powers Of Horror : An Essay on Abjection" in V. Leitch (ed.) *The Norton Anthology Of Theory And Criticism*, London and N.Y, WW Norton & Company pp. 2167

Στους επικήδειους συχνά ακούγεται ότι ο αποθανών απεβίωσε από την "επάρατο νόσο" η από "μακρά αρρώστια" η ακόμα από "την κακία αρρώστια". Ακόμα, συχνά ακούγεται ότι "ήταν πολεμιστής αλλά έχασε τη μάχη". Είναι αξιοσημείωτο ότι στην περίπτωση του καρκίνου το σώμα μετατρέπεται σε ένα πεδίο μάχης και όλες οι λειτουργίες του περιγράφονται με στρατιωτικούς όρους.

Υπάρχει ο "αγώνας" η η "σταυροφορία" εναντίον του καρκίνου. Ο καρκίνος είναι η αρρώστια "φονιάς". Οι άνθρωποι που έχουν καρκίνο είναι "θύματα του καρκίνου". Φαινομενικά η νόσος είναι ο κατηγορούμενος. Αλλά και ο καρκινοπαθής καθίσταται κατακριτέος. (Suzan Sontag 1991, 64)

Η εκδήλωση του καρκίνου έχει αποδοθεί κατά καιρούς και ανά πολιτισμό σε πολλά και ποικίλα αίτια. Ανάμεσα σε αυτά θα είναι η απογοήτευση των πνευμάτων των προγόνων, η ενσωμάτωση και προβολή της αρνητικής ενέργειας κάποιων άλλων, η ζήλεια και η παράβαση ενός taboo⁵⁰. Οι προαναφερθέντες λόγοι μας φέρνουν στο νου τις θεωρίες του πρωτόγονου μοντέλου για το σώμα και την ασθένεια. Άλλωστε, όπως είπαμε η κουλτούρα καθορίζει τη στάση απέναντι στην ασθένεια. Κουλτούρες που ακόμα και σήμερα διατηρούν τα αρχέγονα taboo η τις πρακτικές voodoo όπως παρατηρείται ακόμα σε κάποιες φυλές της κεντρικής Αφρικής είναι λογικό να διατηρούν γραμμένες στο ασυνείδητο τους και αυτές τις θεωρίες. Άλλα αίτια του καρκίνου που έχουν αναφερθεί είναι η βασκανεία, η κακή συμπεριφορά, η πίεση του αίματος, η αιμομιξία, η πορνεία, η κακή διατροφή, η διασπορά ενός όγκου κατά τη διάρκεια μιας επέμβασης, το λάθος τελετουργικό κατά τη φύτευση η τη συγκομιδή, η κακή τύχη, το άγχος στις σχέσεις, το δηλητήριο, η ανησυχία, ο χωρισμός, τα αδύναμα γονίδια, η μοίρα, ο Διάβολος.⁵¹

Η νόσος πολλές φορές βιώνεται ως μια μορφή δαιμονοληψίας-οι όγκοι ονομάζονται καλοήθεις η κακοήθεις σαν δυνάμεις-και πολλοί τρομοκρατημένοι

⁵⁰ Βλ. Lee RV. 2000, "Doctoring to the Music of Time" *Ann Intern Med*, 132(1), pp 11-17.0020

⁵¹ Βλ. Surbone A. Zwitter M (eds) 1997, *Communication with the Cancer Patient: Information and Truth*. New York: New York Academy of Sciences, pp 221-222 και

Spiegel D. 2002, "Effects of Psychotherapy on Cancer Survival", *Nat Rev Cancer*, 2(5), pp 383-389

καρκινοπαθείς ωθούνται στην αναζήτηση μεταφυσικών θεραπειών για να δεχτούν τον εξορκισμό τους. (Sontag 1991, 76)

Και πράγματι, συχνά σε κοινωνίες που διατηρούν την πίστη στις μεταφυσικές δυνάμεις, το voodoo ή τον ανθρωπομορφισμό των Θεών παρατηρείται μια τάση των ασθενών να απευθύνονται σε πνευματικούς θεραπευτές πριν καταφύγουν στην ιατρική κοινότητα. Ο ρόλος του Σαμάνου στον σχηματισμό της κουλτούρας ενός λαού είναι καθοριστικός καθώς και η συμβολή του στην καλύτερη γνώση των ψυχολογικών μηχανισμών. Παρόλαυτά, στην περίπτωση φυσικών ασθενειών τις οποίες η επιστήμη δύναται να αντιμετωπίσει είναι περιορισμένος. Τέτοιες τελετές συχνά απαιτούν μήνες προετοιμασίας, μήνες καθοριστικούς για την έκβαση της υγείας του ασθενή. Στη συντριπτική πλειοψηφία τέτοιων περιπτώσεων, ο ασθενής έχοντας χάσει πολύτιμο χρόνο πεθαίνει και ο καρκίνος χρωματίζεται στο μυαλό των υπολοίπων με ακόμα πιο μελανά χρώματα.

Αρκετά διαδεδομένη είναι και η άποψη ότι ο άνθρωπος με τη δύναμη του μυαλού, την πίστη και την ελπίδα του μπορεί να μεταβάλλει την πορεία της ασθένειας στο σώμα. (Delvecchio et al 1990,59-79),

Παρόλαυτά, τέτοιες πεποιθήσεις οδηγούν σε υπονόμηση του ηθικού, σε κατάθλιψη και αίσθηση προσωπικής υπαιτιότητας όταν ο καρκίνος δεν είναι θεραπεύσιμος ή επανεμφανίζεται ωθώντας τον ασθενή στη βεβαιότητα ότι το νόσημα του αξίζει.

Η Susan Sontag παρατηρεί ότι στις Δυτικές κοινωνίες, η εκδήλωση του καρκίνου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την εξωτερική του μη του πάθους.

Σήμερα πολλοί άνθρωποι πιστεύουν πως ο καρκίνος είναι μια αρρώστια οφειλόμενη σε έλλειψη πάθους, προσβάλλοντας εκείνους που είναι σεξουαλικά καταπιεσμένοι, συγκρατημένοι, χωρίς αυθορμητισμό, ανίκανοι να εκφράσουν οργή (Sontag 1991, 26-28)

Μολονότι η υπερβολική αυτοσυγκράτηση μπορεί να οδηγήσει σε νεύρωση ή σε καρδιακά προβλήματα, αυτός ο άμεσος συσχετισμός της συγκράτησης του πάθους με τον καρκίνο δεν έχει ποτέ επιβεβαιωθεί επιστημονικά. Επιπλέον, το πλήγμα είναι

διπλό αφού ο ασθενής, πέραν των πόνων της αρρώστιας του, δέχεται και τα επικριτικά βέλη μιας κοινωνίας που τον κατηγορεί ότι ουσιαστικά εκείνος είναι υπαίτιος για την κατάσταση του.

Η Susan Sontag κάνει διάκριση ακόμα και ανάμεσα στα όργανα στα οποία εκδηλώνεται ο καρκίνος. Έτσι, ενώ ένας καρκίνος που προσβάλλει τους πνεύμονες και τον εγκέφαλο θεωρείται μεν τραγικός γιατί επηρεάζει τα κέντρα της βούλησης, ένας καρκίνος που προσβάλλει μέρη του ουροποιητικού π.χ συστήματος είναι πιο απεχθής.

Ο καρκίνος είναι πασίγνωστο ότι προσβάλλει μέρη του σώματος (παχύ έντερο, κύστη, ορθόν, μαστό, τράχηλο της μήτρας, προστάτη, όρχεις) τα οποία όταν γνωστοποιούνται προκαλούν ντροπή. Ένας όγκος γενικά προκαλεί κάποια αισθήματα ντροπής αλλά στην ιεραρχία των οργάνων του σώματος νιώθει κανείς πως ο καρκίνος του πνεύμονα προκαλεί λιγότερη ντροπή από τον καρκίνο του ορθού. (Sontag 1991, 23)

Τέλος, πολλοί θεωρούν ότι η αύξηση των κρουσμάτων του καρκίνου στις βιομηχανοποιημένες κοινωνίες είναι ένα σύμβολο της εκδίκησης της φύσης. Η Susan Sontag τονίζει ότι "ο καρκίνος συμβολίζει την εξέγερση της τραυματισμένης οικόσφαιρας, Η φύση παίρνει την εκδίκηση της από ένα διεστραμμένο τεχνοκρατικό κόσμο" (1991, 76)

Εμείς θα προτείνουμε μια πιο μετριοπαθή εκδοχή αυτής της θεωρίας. Ο καρκίνος ουσιαστικά προκύπτει από μια μετάλλαξη των ανθρώπινων κυττάρων η οποία μπορεί να πυροδοτηθεί από τη περιβαλλοντολογική μόλυνση, την κληρονομικότητα, ψυχολογικούς παράγοντες η από άγνωστο λόγο. Είναι λογικό σε περιόδους υπερβολικής χρήσης της ραδιενέργειας κάποιοι συγκεκριμένοι καρκίνοι να αυξάνονται γιατί ο καρκίνος σε αυτές τις περιπτώσεις προκύπτει σαν μια σχέση αιτίου αιτιατού. Από την άλλη, είναι επίσης λογικό κάποιοι σχετικά λιγότερο επικίνδυνοι καρκίνοι σε χώρες –για παράδειγμα- της υποσαχάριας Αφρικής να υποτροπιάζουν και να οδηγούν στο θάνατο λόγω της έλλειψης εμπιστοσύνης στην ιατρική και των ιδιαίτερων πεποιθήσεων της κάθε φυλής απέναντι στην ασθένεια.

Σύμφωνα με αυτή τη λογική, ο καρκίνος θα μπορούσε να θεωρηθεί – όχι βέβαια απόλυτα και όχι σε όλες τις περιπτώσεις- ένα είδος μετρητή της ανθρώπινης προσαρμοστικότητας στο περιβάλλον της.

2.1.3 Οι Επιδημίες : Η Χολέρα και η Πανώλη

Οι επιδημίες, οι "πανούκλες" αποτελούν μια εντελώς ξεχωριστή πολιτισμικά και κοινωνιολογικά κατηγορία ασθένειας. Το ξέσπασμα τους είναι ξαφνικό, η διάρκεια τους σύντομη και τα αποτελέσματα τους απόλυτα καταστροφικά. Το χειρότερο στοιχείο των επιδημιών όμως είναι αυτό που κανείς δεν ήθελε να παραδεχθεί : η κατάργηση των στεγανών ασφαλείας : όλοι είναι ίσοι και εξίσου εκτεθειμένοι στην επιδημία. Στην ενότητα αυτή της εργασίας θα ασχοληθούμε με δύο είδη μολυσματικών ασθενειών που συνήθως παίρνουν τη μορφή της επιδημίας : τη χολέρα και την πανώλη.

Η χολέρα είναι μια βαριά, λοιμώδης επιδημική μορφή γαστρεντερίτιδας που οφείλεται συνήθως σε παραλλαγές του βακτηριδίου *Vibrio cholera* (Drassar & Forest 2007, 1-17). Υπήρξε νόσος θανατηφόρα για πολλούς αιώνες αλλά πλέον είναι θεραπεύσιμη εφόσον διαγνωσθεί σε αρχικό στάδιο, προληφθεί ο κίνδυνος αφυδάτωσης και χορηγηθούν τα κατάλληλα φάρμακα. Παρόλαυτά, ακόμα και σήμερα εμπνέει τον πανικό καθώς, σύμφωνα με τον Trostle (2005, 103) συμβολίζει το θάνατο και την κοινωνική αναταραχή.

Την Τρίτη 2 Ιουλίου 1832, η Susan Warner, μια δωδεκάχρονη από το Brooklyn, έγραψε στο ημερολόγιο της " Η Χολέρα έφθασε στη Νέα Υόρκη. Μας το ανακοίνωσε χθες βράδυ ο πατέρας. Δεν φοβάμαι πολύ" . Η επιδημία της χολέρας είχε κινηθεί από το Quebec προς το Νότο και οι τίτλοι των εφημερίδων θύμιζαν σενάρια ταινιών τρόμου: ένα τέρας έρπει προς τη Μητρόπολη.(Weiss 2003, 92)

Οι περισσότεροι Αμερικανοί είχαν υποτιμήσει τον αδιάκριτο χαρακτήρα της επιδημικής ασθένειας. Η Νέα Υόρκη είχε διχοτομηθεί πολιτισμικά στους "αμόλυντους" που θεωρούσαν ότι δεν κινδύνευαν να πληγούν από τη χολέρα καθώς ήταν Αμερικανοί γενιά προς γενιά και ανήκαν στις ανώτερες τάξεις και τους

"άθλιους" που ήταν καταδικασμένοι. Όπως στις περισσότερες ανάλογες περιπτώσεις, παρατηρεί ο Morris (1976, 18–19), αυτοί που διέθεταν εξουσία αναμένονταν να λάβουν μέτρα κατά της χολέρας. Αυτοί που δεν είχαν εξουσία, αναμένονταν να είναι τα θύματα. Στον καθένα δινόταν η επιλογή μιας ενέργειας ενάντια στη χολέρα, είτε αυτή η επιλογή ήταν η καραντίνα, η καθαριότητα, η ιατρική φροντίδα, η προσευχή η η απραγία από τη μία είτε ήταν η φυγή, ο πανικός, η οργή, η υποταγή στους κανόνες και πάλι η απραγία από την άλλη. Οι αρχές εμφανίζονταν με τη μορφή επιλογών. Η Jane Weiss σημειώνει ότι :

Πολλοί Αμερικανοί αντλούσαν ικανοποίηση από την γεωγραφική απόσταση που τους χώριζε από την καταστροφή αλλά και από την ανοσία που φαντάζονταν ότι μπορούσε να εγγυηθεί ο ανώτερος τρόπος ζωής τους και η αρετή τους (2003, 93).

Επιπλέον, " η εξωτική προέλευση της επιδημίας και η αναπόφευκτη σύνδεση της με την ξενότητα κατέστησε ακόμα πιο πολύπλοκα τα ήδη δυσάρεστα υπονοούμενα της" (Weiss 2003, 96). Η Susan Sontag σημειώνει πάνω σε αυτή την τάση των Δυτικών να χαρακτηρίζουν πολλές ασθένειες ως "αρρώστιες των άλλων":

Μέρος της προαιώνιας σύλληψης της Δύσης ως προνομιούχας πολιτισμικής οντότητας αποτελεί το γεγονός ότι είναι ένας τρόπος ο οποίος αποικίζεται από θανάσιμες νόσους προερχόμενες από κάπου αλλού. Η Δύση υποτίθεται πως είναι δικαιωματικά απαλλαγμένη νόσου. (1991, 144-146)

Όταν όμως έγινε ολοφάνερο ότι η χολέρα σκότωνε με εξευτελιστικό τρόπο και χωρίς κριτήρια, όλοι θεώρησαν την ασθένεια μια ευκαιρία για σάλο και νουθεσία. Οι Καλβινιστές άρχισαν να διακηρύσσουν υπέρ της μετάνοιας, κάποιιοι θεώρησαν ότι ο Θεός ήθελε να δοκιμάσει την πίστη τους ενώ μέχρι και οι αρθογράφοι της εφημερίδας "The Courier" θεώρησαν την επιδημία μια πράξη του Κυρίου που ήθελε να τους προειδοποιήσει για την επερχόμενη Δευτέρα Παρουσία⁵². Οι άνθρωποι είχαν φθάσει στο σημείο να αλλάζουν τα βασικά στοιχεία της ανθρώπινης επικοινωνίας προκειμένου να αποφύγουν τη μόλυνση. Ένα τραγελαφικό παράδειγμα που παραθέτει

⁵² Βλ. Howard, J. 1832, "Thoughts on the Cholera", *Morning Courier and New-York Enquirer*, 25 July 1832, 2.

ο Trostle (2005, 96) είναι η κατάργηση της χειραψίας. Η χειραψία στο χαιρετισμό αντικαταστάθηκε από μια απλή επαφή των αγκώνων σαν έναν ευγενικό τρόπο να χαιρετίσει κανείς χωρίς να μεταδώσει τα παθογόνα μικρόβια .

Και ως εκ θαύματος, όπως συμβαίνει με κάθε επιδημία, κάποια στιγμή έληξε και η Νέα Υόρκη επέστρεψε στον παλιό τρόπο ζωής της. Οι περισσότεροι ένιωσαν ικανοποίηση πιστεύοντας ότι ο Θεός τους είχε επιλέξει για να ζήσουν ενώ οι περισσότεροι εξακολούθησαν να θεωρούν "Άγγελο του Θανάτου" τους μετανάστες που ζούσαν στην πόλη καθώς οι κοινωνίες πάντα και για κάθε καταστροφή αναζητούν ένα εξιλαστήριο θύμα.

Συμπερασματικά, σύμφωνα με τον Trostle (2005, 121) :

η χολέρα αποτελεί μια ασθένεια πλούσια σε μεταφορικό φορτίο καθώς υποδηλώνει το θάνατο και την απειλή που αγνοεί κοινωνικά όρια. Η χολέρα όμως δημιουργεί και ευκαιρίες στους ανθρώπους να ασκήσουν κριτική στις κοινωνίες τους, να αναδιαμορφώσουν την κοινωνική τους ταυτότητα και να διαχειριστούν καλύτερα το περιβάλλον τους. Με αυτούς τους τρόπους, η ασθένεια γίνεται μια έκφραση της κοινωνίας.

Η πανώλη από την άλλη, επιδημική και μολυσματική ασθένεια όπως η χολέρα, αλλά ίσως χίλιες φορές πιο τρομακτική μυθοποιήθηκε πολύ περισσότερο από τους ανθρώπους εξαιτίας των πιο εκτεταμένων καταστροφών που επέφερε.

Η πανώλη ήταν μια οξεία λοιμώδης νόσος που προκαλείται από το εντεροβακτήριο *Yersinia Pestis* (Emeluth 2005, 8). Η μετάδοση της γίνεται από τους ψύλλους και τα ποντίκια και από τον πάσχοντα η νόσος μεταδίδεται πολύ εύκολα στους ανθρώπους του περιβάλλοντος με την έμμεση ή την άμεση επαφή. Αν δεν εφαρμοστεί ταχύτατα φαρμακευτική αγωγή, η σηψαιμική και η πνευμονική πανώλη είναι ταχύτατα θανατηφόρες.

Όταν η Πανούκλα σάρωσε την Ευρώπη στα μέσα του 14ου αιώνα και για αιώνες μετά, οι επιστήμονες, ανήμποροι να εντοπίσουν την προέλευση της, εντόπιζαν τα αίτια της στην ανισορροπία των υγρών στον οργανισμό και στα δηλητηριώδη αέρια

της ατμόσφαιρας, πιστοί στις αρχαίες θεωρίες του σώματος των τεσσάρων χυμών και στο μοτίβο του ιδανικού του Κήπου της Εδέμ⁵³. Όταν η πανούκλα εισέβαλλε στο σώμα, αυτοί οι χυμοί, και ιδιαίτερα το αίμα μολύνονταν από το δηλητήριο και έχαναν την ισορροπία τους (Slavicek, 2008, 24-73). Φυσικά η πιο διαδεδομένη αντίληψη υποστήριζε ότι η Πανούκλα ήταν μια τιμωρία από το Θεό για την αμαρτωλή συμπεριφορά των ανθρώπων.

Η ιδέα ότι ο Θεός θα χρησιμοποιούσε μια πανούκλα για να τιμωρήσει τους αμαρτωλούς προέρχεται από τη Βίβλο. Στην Παλαιά Διαθήκη, ο Θεός συχνά τιμωρεί –η απειλεί να τιμωρήσει– τους αμαρτωλούς με τρομαχτικές ασθένειες, όπως η λέπρα, μια ιδιαίτερα φρικιαστική ασθένεια που καταστρέφει το δέρμα, το νευρικό σύστημα και τα μάτια (Joseph Byrne, 2004, 55).

Σύμφωνα με το Slavicek (2008, 57, 60-63), οι σχολιαστές του Μεσαίωνα, συνέδεσαν τη Θεϊκή οργή για τους ανθρώπους με αμαρτωλές συμπεριφορές, όπως η απληστία, η ματαιότητα, η λαγνεία, η περηφάνια, η ανειλικρίνεια και η βλασφημία. Αλλά και αρκετοί Μουσουλμάνοι του Μεσαίωνα ήταν πεπεισμένοι ότι η πανούκλα αποτελούσε την τιμωρία του Θεού για την ανθρώπινη ανηθικότητα. Φυσικά κάποιοι Χριστιανοί δεν αναζήτησαν τα αίτια της πανούκλας στο δικό τους αμαρτωλό βίο ή στον γειτόνων τους. Κατηγόρησαν τους Εβραίους. Οι Εβραίοι, η μεγαλύτερη πολιτιστική μειονότητα της Ευρώπης, ανέκαθεν αποτελούσαν τους αποδιοπομπαίους τράγους για κάθε καταστροφή. Η πιο διαδεδομένη φήμη ήταν ότι οι Εβραίοι, με σκοπό την κατάκτηση του κόσμου, δηλητηρίαζαν τα πηγάδια των Χριστιανών σε όλη την ήπειρο χρησιμοποιώντας ένα δηλητήριο που προκαλούσε την πανούκλα. Από το 1348, μόλις δηλαδή η πανούκλα χτύπησε τη Δυτική Ευρώπη, μέχρι το 1351 που ουσιαστικά έληξε η πανδημία, χιλιάδες Εβραίοι είχαν σφαγιαστεί.

Η πανώλη υπήρξε αντικείμενο πολλών συγγραφέων και στοιχείο πολλών μεταφορών. Όπως παρατηρεί η Μ. Κουτσοδάκη (1987, 54):

⁵³ Συγκεκριμένα, ακολουθώντας την παράδοση του Ιπποκράτη, η μεσαιωνική ιατρική δίδασκε ότι το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από τέσσερα υγρά, το αίμα, την κίτρινη χολή, τη μέλαινα χολή και το φλέγμα. Σε έναν υγιή άνθρωπο, οι χυμοί του σώματος βρίσκονταν σε ισορροπία. Κάθε ένας από αυτούς τους χυμούς αντιστοιχούσε και σε ένα στοιχείο της φύσης: το αίμα αντιστοιχούσε στον αέρα, η κίτρινη χολή στη φωτιά, η μαύρη χολή στη γη και το φλέγμα στο νερό. Βλ. Slavicek, L., 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, σελ 73

Το θέμα της πανούκλας είναι παλαιότερο και από τη λογοτεχνία. Είναι παρόν στους μύθους και τις τελετουργίες διαφορετικών λαών από όλο τον κόσμο. [...]. Η χρήση της πανούκλας στις περισσότερες μυθολογικές και λογοτεχνικές περιγραφές είναι παρόμοια. Αποτελεί μια μορφή φυσικού Σπαραγμού με κοινωνικές συνέπειες που θυμίζουν την Διονυσιακή θυσία.

Η επιδημία της πανώλης που έπληξε τη Μεσαιωνική Ευρώπη αποτέλεσε αναμφισβήτητα ένα είδος Διονυσιακού Σπαραγμού σε όλα τα επίπεδα. Οι κοινωνικές τάξεις, τα φύλα, οι ανθρώπινες σχέσεις, η πίστη στις ηγεμονικές αρχές και τους νόμους δέχθηκαν ένα ισχυρό πλήγμα.

Σε επίπεδο ανθρωπίνων σχέσεων, ο κίνδυνος της επιμόλυνσης σε συνδυασμό με το ένστικτο αυτοσυντήρησης οδήγησαν τους ανθρώπους σε πλήρη αποξένωση. Ο, Michael da Piazza γράφει το 1347⁵⁴ ότι οι άνθρωποι έφτασαν στο σημείο να μισούν τόσο πολύ ο ένας τον άλλο ώστε "ακόμα και αν ένας γιός πληττόταν από την ασθένεια, ο πατέρας του δεν θα τον φρόντιζε". Οι Susan Scott & Christopher Duncan (2004, 50) σχολιάζουν:

Γονείς συχνά άφηναν μόνα τους τα ετοιμοθάνατα παιδιά τους, κάτι που σήμερα φαντάζει ανήκουστο. Αλλά εμείς δεν έχουμε ποτέ αντιμετωπίσει τίποτα σαν τον απόλυτο τρόμο της Πανούκλας, μιας φρικιαστικής ασθένειας που εμφανιζόταν από το πουθενά. Δεν υπήρχε θεραπεία, δεν υπήρχε τρόπος ανακούφισης της αγωνίας, δεν υπήρχαν καθαρά νοσοκομεία για να πεθάνεις γαλήνιος, δεν υπήρχαν παυσίπονα, δεν υπήρχε τίποτα.

Η Μεσαιωνική πανούκλα, επιπλέον, ενέτεινε την πάλη ανάμεσα στο Διονυσιακό και το Απολλώνιο στοιχείο στις ανθρώπινες συνειδήσεις. Όπως περιγράφει ο Giovanni Boccaccio στο *The Decameron* (1972, 52):

κάποιοι άνθρωποι ήταν της άποψης ότι ένας συγκρατημένος και νηφάλιος τρόπος ζωής θα μείωνε τους κινδύνους μόλυνσης. Έτσι, σχημάτισαν ομάδες και ζούσαν σε απομόνωση [...] Άλλοι είχαν την αντίθετη άποψη και ισχυρίστηκαν

⁵⁴ Βλ. Slavicek, L., 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 45

ότι ο μοναδικός τρόπος να αντιμετωπίσουν αυτή την καταστροφή ήταν να ζήσουν τη ζωή τους όσο μπορούσαν... και να αντιμετωπίσουν την κατάσταση σαν ένα μεγάλο αστείο. Παρόλο όμως τον οργιαστικό τρόπο ζωής τους, φρόντισαν να αποφεύγουν κάθε επαφή με ασθενείς [...] Φυσικά, κάποιoi ακολούθησαν τον ενδιάμεσο δρόμο, δηλαδή ούτε περιορίσαν τη διαίτα τους ούτε αναλώθηκαν σε ακολασίες, απλώς φρόντιζαν να ικανοποιούν την όρεξη τους [...] περιφέρονταν ελεύθερα, κρατώντας ανθοδέσμες και τοποθετώντας μπαχαρικά στα ρουθούνια τους για να οχυρώσουν το μυαλό τους με τέτοιου είδους μυρωδιές, μια και η δυσωδία των πτωμάτων μόλυνε την ατμόσφαιρα.

Σε κοινωνικό επίπεδο, η πανούκλα επέδρασε στην κατάλυση των κοινωνικών τάξεων και της εξουσίας των αρχών στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Όπως ήδη συζητήσαμε, οι επιδημίες δεν αναγνωρίζουν όρια, κοινωνικές τάξεις και ιεραρχίες αλλά χτυπάνε αυθαίρετα, τονίζοντας την απρόβλεπτη φύση και την τυχειότητα της ζωής και υπενθυμίζοντας σε όλους τη θνητότητα τους. Παράλληλα, η νέα έλλειψη εμπιστοσύνης στις ηγεμονικές αρχές οδήγησε σε εκτενέστερη κοινωνική αναταραχή. Κατά τις δεκαετίες που ακολούθησαν την πανδημία της πανούκλας, η κριτική που ασκήθηκε στους διεφθαρμένους και απροετοίμαστους ιερεις, επέφερε πολλές αναταραχές στους κόλπους της Καθολικής Εκκλησίας, που στόχο είχαν την Αναμόρφωση. Κάποιοι σχολιαστές⁵⁵ μάλιστα εντοπίζουν ένα συνδετικό κρίκο ανάμεσα στο θρησκευτικό αντικαθεστώς που ακολούθησε την Πανούκλα και την άνοδο του Προτεσταντισμού το 1500 περίπου.

Ο Antonin Artaud συνέκρινε την πανούκλα με το θέατρο στο δοκίμιο του "The Theater and The Plague" (1938). Για τον Artaud, η εμπειρία της πανούκλας και οι εμπειρία του θεάτρου παρουσίαζαν πολλά κοινά στοιχεία.

Τα πάντα στη φυσική όψη του ηθοποιού, όπως και στην όψη του θύματος της πανούκλας δείχνουν ότι η ζωή αντιδρά στον παροξυσμό αλλά παρόλ'αυτα τίποτα δεν έχει συμβεί. (1938, 20)

⁵⁵ Βλ. Slavicek, L., 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 97

Αυτή η αφηρημένη αίσθηση "αντίδρασης στον παροξυσμό" ήταν που καθιστούσε την πανούκλα τόσο φοβερή. Γινόταν κάτι ξένο, ήταν το απόλυτο "άλλο" που ανάλωνε το σώμα χωρίς να το καταστρέφει εξωτερικά. Επίσης, τα σημεία που έπληττε κυρίως η πανούκλα ήταν ο βασικός λόγος που θεωρείτο τόσο τρομαχτική.

Μια δεύτερη παρατήρηση είναι ότι μόνο δύο ζωτικά όργανα στην πραγματικότητα επηρεάζονται και τραυματίζονται από την πανώλη, ο εγκέφαλος και οι πνεύμονες. Και τα δύο είναι αλληλένδετα με την συνείδηση, την ανθρώπινη θέληση και τη σκέψη (Artaud 1938, 21).

Όπως έχουμε αναφέρει, ο μεγαλύτερος τρόμος του ανθρώπου συγκεντρώνεται σε αυτά που δεν μπορεί να ελέγξει. Με την επίδραση της πανούκλας, ο άνθρωπος στερείται οποιαδήποτε ικανότητα ελέγχου και η ζωή φαντάζει εφιαλτική καθώς πλέον όλα είναι ανεξέλεγκτα. "Το θέατρο, σαν την πανούκλα, είναι ένα παραλήρημα. Και είναι και κολλητικό" (Artaud 1938, 27). Αυτή η σημείωση του Artaud σχετικά με την πανούκλα μας φέρνει στο δεύτερο σκέλος του συλλογισμού μας σχετικά με την πανούκλα.

Η μεταδοτικότητα και ο παραληρηματικός χαρακτήρας της πανούκλας γενικά της προσδίδουν το βασικό χαρακτηριστικό της : την αδιακρισία, την αδιαφορία για την ιδιαιτερότητα. Η πανούκλα είναι απολύτως άλογη, δρά χωρίς το παραμικρό κριτήριο επιλογής του θύματος της. Όπως παρατηρεί ο Artaud:

Κανείς δεν μπορεί να εξηγήσει πως η πανούκλα πλήττει αλύπητα τον δειλό που τρέχει να της ξεφύγει και αφήνει ανενόχλητο τον έκφυλο που ικανοποιείται χρησιμοποιώντας τα πτώματα της. (1938, 22).

Η Μ. Κουτσουδάκη αναφερόμενη στην ταύτιση της πανούκλας με το Διονυσιακό σπαραγμό σημειώνει:

όπως ο Διονυσιακός σπαραγμός, η πανούκλα παρουσιάζεται σαν μια "διαδικασία εξάλειψης της διάκρισης, μια καταστροφή της ιδιαιτερότητας". Συνήθως ανατρέπει την δεδομένη τάξη των πραγμάτων και οδηγεί τις πολιτικές και θρησκευτικές αρχές στην κατάρρευση. Καταργεί τις κοινωνικές ιεραρχίες

και κάνει την κεκτημένη γνώση να φαντάζει αβάσιμη. [...] Η πανούκλα ξεπερνά όλα τα εμπόδια, αδιαφορεί για όλα τα όρια. Όλη η ζωή μεταμορφώνεται τελικά στο θάνατο που συνιστά την υπέρτατη μορφή εξάλειψης της διάκρισης(1987, 54).

Η πανούκλα έχει χρησιμοποιηθεί επίσης σαν μεταφορά για την κοινωνική αναταραχή. Στο "Έγκλημα και Τιμωρία"(1866) του Dostoevsky, ο Raskolnikov ονειρεύεται μια παγκόσμια πανούκλα που θα καταστρέψει κάθε κοινωνία και κάθε μορφή επικοινωνίας. Από αυτή την πανούκλα λίγοι άνθρωποι θα γλίτωναν και θα έφτιαχναν μια νέα ζωή που θα ανανέωνε τη γη.

Στις περισσότερες περιπτώσεις υπάρχει η παρηγοριά ότι η πανούκλα συμπεριλαμβάνει το στοιχείο της θυσίας που είναι απαραίτητο στον εξαγνισμό και την ανανέωση της κοινωνίας (Koutsoudaki 1987, 54)

Αυτό παρατηρείται και στην περίπτωση του Raskolnikov αλλά και στην στάση των κατοίκων της Νέας Υόρκης μετά το ξέσπασμα της επιδημίας της χολέρας που αναφέραμε προηγουμένως.

Ο Camus όμως στο ομώνυμο έργο του "La Peste" (1947) δίνει ένα άλλο νόημα στην εκδήλωση της επιδημίας της πανούκλας στην μικρή, βαρετή και κενά καταναλωτική πόλη του Οραν. Για πολλούς η επιδημία πανούκλας στο έργο του Camus είναι ένα σύμβολο κοινωνικής και πολιτικής αναταραχής αφού πλήττει το σύνολο μιας κοινωνίας. Μέσα στο έργο, αναφέρεται μέσα από το στόμα του ιερέα Paneloux ότι η πανούκλα είναι μια τιμωρία για τις αμαρτίες των ανθρώπων. Το ότι σταδιακά όμως χάνει το ακροατήριο του μέσα στην εκκλησία είναι ο τρόπος του Camus να απορρίψει απόλυτα αυτή την άποψη. Η επιδημία χολέρας στο Οράν είναι η ενσάρκωση της έννοιας του "παραλόγου" του Camus. Η ζωή δεν έχει κανένα λογικό νόημα.⁵⁶ Η πανούκλα παρομοιάζεται με τον πόλεμο γιατί είναι παράλογη, είναι όντως ένα παραλήρημα που τους πλήττει όλους και χτυπάει χωρίς καμία λογική, χωρίς κανένα κριτήριο. Επιπλέον, η πανούκλα υπογραμμίζει τον παραλογισμό των κοινωνικών

⁵⁶ Βλ Houghes, E.J., 2007, *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 4

ιεραρχιών απλώς και μόνο αγνοώντας τες. Το μόνο που έχει νόημα είναι να επαναστατήσει κανείς ενάντια στο παράλογο, ακόμα και αν παλεύει σε μια χαμένη μάχη. Συνοψίζοντας, "η πανούκλα δεν είναι τίποτε άλλο από ένα χαρακτηριστικό συμβάν, η βίαιη εισβολή του θανάτου που δίνει στη ζωή τη σοβαρότητα της" (Sontag, 1991, 154).

Αυτό όμως δεν θα μπορούσαμε να το συμπεράνουμε από κάθε ασθένεια? Η ασθένεια είναι η κατάσταση που δίνει στη ζωή και στην υγεία νόημα. Η ασθένεια μπορεί να τους πλήξει όλους, να τους αφαιρέσει τη ζωή ή να τη γεμίσει νόημα. Μια ζωή χωρίς την ασθένεια ίσως να ήταν μια ζωή χωρίς σημασία.

Συμπεράσματα

Όπως είδαμε, παρότι έχουν βρεθεί θεραπείες για τις περισσότερες ασθένειες και μολονότι η συντριπτική πλειοψηφία των ασθενειών είναι νοσηλεύσιμη –κάτι που εγγυάται κάποια μείωση του πόνου και προστασία από το ενδεχόμενο μαζικής μετάδοσης-, "η μυθολογία επιζεί" (Sontag 1991, 22) . Αυτό συμβαίνει επειδή για τον άνθρωπο, όπως παρατηρεί ο Foucault στην "Ιστορία της Τρέλλας" :

[Η Ασθένεια είναι] μια ενσάρκωση του κακού, ένας μορφασμός του φόβου [...]
Το τέλος του ανθρώπου, το τέλος του κόσμου, μόνιμα απειλούν με τη μορφή επιδημιών και πολέμων. Ο,τι λυγίζει την ανθρώπινη ύπαρξη είναι αυτή η αναπόφευκτη κατάληξη, ο κανόνας από τον οποίο κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει. (1964, 9, 20).

Πώς όμως μπορούμε να σβήσουμε , η έστω να παραμερίσουμε τη μυθολογία ώστε να γίνει πιο εύκολο να αντιμετωπίσουμε την ίδια την ασθένεια? Η Susan Sontag είναι κατηγορηματική:

Τίποτα δεν αναφέρεται περισσότερο στην έννοια της τιμωρίας από το να δίνουμε στη νόσο ένα νόημα- το νόημα εκείνο που είναι μονίμως ηθικολογικό.
[...] Η Νόσος δεν νοείται ως τιμωρία αλλά ως ένα σημάδι πως υπάρχει κάτι κακό, κάτι που πρέπει να καυτηριαστεί (1991, 64,88)

Αυτό που θα ήταν καλό να κάνουμε είναι να αποδεχθούμε ότι πέραν της λογικής ευθύνης που φέρει κάθε άνθρωπος για τη στάση ζωής του, δεν είναι σε θέση να ελέγξει το ξέσπασμα της ασθένειας ούτε να εξηγήσει γιατί η ασθένεια επέλεξε ειδικά εκείνον να βασανίσει. Και ακόμα και έτσι, η ασθένεια είναι ένα βασικό στοιχείο της ανθρώπινης ζωής και εμπειρίας και το μόνο που μπορούμε να κάνουμε, όπως θα πρότεινε ο Camus είναι απλώς να προσπαθήσουμε να αγωνιστούμε εναντίον της.

Άλλωστε, για κάποιους η υγεία είναι κάτι το άπιαστο, το ιδανικό. Για άλλους:

Ο άνθρωπος αισθάνεται σε καλή υγεία –που σημαίνει απλώς υγεία- όταν αισθάνεται όχι μόνο κανονικός- δηλαδή προσαρμοσμένος στο περιβάλλον και τις απαιτήσεις του- αλλά και κανονιστικός, ικανός να ακολουθήσει καινούριους κανόνες ζωής. (Canguilhem, 2007,247).

Ίσως λοιπόν είναι σκόπιμο στόχος μας σε μια κοινωνία που διαρκώς αλλάζει να είναι να είμαστε και εμείς σε θέση να προσαρμοζόμαστε εύκολα σε κάθε καινούριο κανόνα.

Βιβλιογραφία

- Ablon, J. 1984, *Little People in America: The Social Dimensions of Dwarfism*, New York, Praeger
- Ackerknecht, E. H. 1967, *Medicine at the Paris Hospital, 1794–1848*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Aho, J. & Aho, K. 2008, *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease and Illness*, Lanham, Lexington Books, pp 1-15
- Arikha, N. 2009, *Passions and Tempers: the History of Humours*, New York, Harper Collins
- Αριστοτέλης, 1990, *Αθηναίων Πολιτεία*, Αθήνα, εκδόσεις Ζαχαρόπουλος
- Armstrong, D. 1983, *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the 20th Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 8, 16
- Arney, W.R. 1982, *Power and the Profession of Obstetrics*, London, University Of Chicago Press, pp 100
- Artaud, A. 1938, "The Theater and the Plague", in *The Theater and its Double*, New York, Grove Press, pp 20, 21, 25, 27
- Auge, M., & Herzlich Cl. 1983, *The Meaning Of Illness*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, pp 12, 26-27
- Baer, A.H. 2001, "Medical Pluralism" in C. Ember & M. Ember (eds), *the Encyclopaedia of Medical Anthropology*, N.Y, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp 111
- Baer, A.H et al, 1986, 'Toward a critical medical anthropology', *Social Science & Medicine*, 23 (2), pp 95–8
- Bakx, K. 1991, "The Eclipse of Folk Medicine in Western Society", *Sociology of Health and Illness*, 13, 1, pp 33
- Balshem M. 1993, *Cancer in the Community: Class and Medical Authority*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press
- Baudrillard, J. 1989, "New York" in *America*, New York, Verso Books, pp 35
- Beatty, N.L. 1970, *The Craft of Dying: A Study in the Literary Tradition of the Ars Moriendi in England*, New Haven, CT, Yale University Press
- Becker, G. 1997, *Disrupted Lives: How People Create Meaning in a Chaotic World*, Berkeley, University of California Press

- Becker, G. 2000, *The Elusive Embryo: How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*, Berkeley, University of California Press.
- Bentley, G.E. 1996, *The Critical Heritage: William Blake*, New York, Routledge
- Berger, P. & T. Luckmann, 1967, *The Social Construction of Reality*, Garden City, NY, Doubleday Anchor
- Berliner, H. & Salmon, J. 1980, 'The Holistic Alternative to Scientific Medicine: History and Analysis', *International Journal of Health Services*, 10 (1), pp 133–45.
- Berman, B. 1989, 'The Computer Metaphor: Bureaucraticizing the Mind', *Science as Culture*, 7, pp 7
- Beyene Y. 1992, "Medical Disclosure and Refugees. Telling Bad News to Ethiopian Patients", *West J Med*, 157(3), pp 328-332.
- Boccaccio, G. 1972, *The Decameron*, Trans. G.H. McWilliam, Harmondsworth, Penguin, pp 52
- Brouwer, J. A., et al, 1998, "Traditional Healers and Pulmonary Tuberculosis in Malawi", *International Journal of Tuberculosis & Lung Disease*, 2(3), pp 231–234.
- Byrne, J.P. 2004, *The Black Death*, Westport, Greenwood Press, pp 55
- Camus, A. 1947, *The Plague*, New York, Vintage International
- Canguilhem, G. 2007, Το Κανονικό και Το Παθολογικό (μτφρ Γιώργος Φουρτούνης), Αθήνα, Νόσος, σελ 61, 62-63, 96, 100, 134, 247
- Cant, S. & Sharma, U. 2000, 'Alternative Health Practices and Systems', in G. Albrecht, R. Fitzpatrick and S. Scrimshaw (eds), *Social Studies in Health and Medicine*. London, Sage, pp. 426–39.
- Cerbone, D. 2000, "Heidegger and Dasein's Bodily Nature: What is the Hidden Problematic?", *International Journal of Philosophical Studies*, 9, pp 209–30.
- Coleridge S.T. 1993, *Selected Poems*, London, Blumsbury Publishing PLC
- Coward, R. 1989, *The Whole Truth: the Myth of Alternative Health*. London: Faber and Faber.
- Crawford, R. 1980, 'Healthism and the Medicalization of Everyday Life', *International Journal of Health Services*, 19, 370, 379
- Daugherty CK. 2002, "The "Cure" for Cancer: Can the Media Report the Hope without the Hype?" *J Clin Oncol.* , 20(18), pp 3761-3764
- Davis, K. 1997, "'My Body is Art": Cosmetic Surgery as Feminist Utopia?', *European Journal of Women's Studies*, 4, pp 23–37.

- Defoe, D. 2001, *Robinson Crusoe*, London, The Modern Library Classics
- Delvecchio et al, 1990, "American Oncology and the Discourse on Hope", *Cult Med Psychiatry*, 14(1), pp 59-79.
- Derrida, J. 1981, *Dissemination*, Oxford, Oxford University Press
- Descartes, R., 1971, "Discourse on Method XI" in J.M. Morus (ed.) *Descartes Dictionary*, New York, Philosophical Library, pp 120
- Descartes, R., 1988, "Meditacao Sexta. Da Existencia das Coisas Materiais e da Distincao real entre a Alma e o Corpo do Homem", in J. Guinsburg and B. Prado (eds) *Meditaves*, Sao Paulo, Nova Cultural, pp 63
- Dostoevsky, T. 1964, *Crime and Punishment*, London & New York, W.W Norton & Company Inc
- Drassar B.S & Forrest B.D. 2007, *Cholera and The Ecology of Vibrio Cholerae*, New York, Chapman and Hall
- Elias, N. 1982, *The Civilizing Process*, vol 2, *State Formation and Civilization*, Oxford, Basil Blackwell, pp 232-233
- Emeluth, D. 2005, *Deadly Diseases and Epidemics: Plague, Philadelphia*, Chelsea House Publishers
- Enright, D. (ed.), 1989, *The Faber Book of Fevers and Frets*, London, Faber and Faber, pp 19
- Estroff, S. E. 1993, "Identity, Disability, and Schizophrenia: The Problem of Chronicity", in Lindenbaum, S, & Lock, M. (Eds.), *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, pp 247-286
- Ευριπίδης, 2001, *Ελένη*, Αθήνα, εκδόσεις Έλευσις
- Fabrega, H. Jr 1990, "The Concept of Somatization as a Cultural and Historical Product of Western Medicine", *Psychosomatic Medicine*, 52, 6: 653-672.
- Fallowfield L. et al, 1997, "Clinicians' Attitudes to Clinical Trials of Cancer Therapy", *Eur J Cancer*, 33(13), pp 2221-2229
- Fee, E. & Porter, D. 1992, 'Public Health, Preventive Medicine and Professionalization: England and America in the Nineteenth Century', in A. Wear (ed.), *Medicine in Society: Historical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249-76.
- Femia, J. 1975, "Hegemony and consciousness in the thought of Antonio Gramsci", *Political Studies*, 23, pp 29-48.

- Fernandez, J., 1974, "The Mission of Metaphor in Expressive Culture", *Current Anthropology*, 115, pp 119–145
- Foucault, M. 1963, *The Birth Of The Clinic: An Archaeology Of Medical Perception*, (translated 1973 by A.M Sheridan Smith), New York, Pantheon
- Foucault, M. 1964, *Η Ιστορία της Τρέλας*, Αθήνα, Ηριδανός, σ 9-20
- Foucault, M. 1979a, *Discipline and Punish, the Birth of the Prison*, Harmondsworth, Peregrine, pp 304
- Foucault, M. 1979b, *The History of Sexuality, Volume One: An Introduction*. London, Penguin, pp 54
- Foucault, M. 1980a, "The Eye of the Power" in Gordon, C. (ed) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, Brighton, Harvester, pp 155
- Foucault, M. 1980b, "The Politics Of Health in the 18th Century", in Gordon, C. (ed), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, Brighton, Harvester, pp 58
- Fox, D. & Karp, D. 1988, 'Images of Plague: Infectious Disease in the Visual arts', in E. Fee & D. Fox (eds), *AIDS: the Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 172–89.
- Φραγκούλης Α. 2001, *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκης, σελ 750
- Frank A. 1995, *At the Will of the Body*. Chicago, University of Chicago Press
- Freeland, C. 2005, *Μα Είναι Αυτό Τέχνη;*, Αθήνα, Πλέθρον, σελ 119
- Freidson, E. 1970, *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, N.Y, Harper Row
- Freud, S. 1990, *Beyond the Pleasure Principle*, New York and London, WW. Norton & Company
- Freund, P., et al, 2003, *Health, Illness, and the Social Body*, Upper Saddle River, New Jersey, Prentice-Hall, pp 139-141
- Gill, St. 2003, *The Cambridge Companion to Wordsworth*, Cambridge, Cambridge University Press
- Gilman, S. 1988, *Disease and Representation: Images of Illness from Madness to AIDS*, Ithaca, NY, Cornell University Press, pp 2-4
- Gordon, D. (1988) "Tenacious Assumptions in Western Medicine", in M. Lock and

- D. Gordon (eds), *Biomedicine Examined*, Dordrecht, Kluwer, pp. 19–56.
- Greco, M. 1998, *Illness As A Work of Thought*, New York, Routledge, pp 148
- Grimaldi, S. 1997, "Observations on Daniel Noel's 'The Soul of Shamanism': A Defense of Contemporary Shamanism and Michael Harner.", *Shaman's Drum*, 46: 4–9.
- Groddeck, G. 1949, *The Book of the It*, New York, Vintage Books, pp 119
- Groddeck, G. 1992, *Estudos Psicanalyticos sobre Psicossomatica*, Sao Paulo, Editora Perspectiva, pp 173
- Guinebert, C. 1959, *The Jewish World at the Time of Jesus*, New York, University Books.
- Gusdorf, G. 1984, *L'Homme Romantique*, Paris, Payot, pp 13, 259
- Hahn, R. A. 1984, "Rethinking "Illness" and "Disease"", in *Contributions to Asian Studies: Special Volume on Southasian Systems of Healing*, 18, pp 1–23.
- Haire, D. 1978, "The Cultural Warping of Childbirth" ,in J. Ehrenreich (Ed.), *The Cultural Crisis of Modern Medicine*, New York, Monthly Review Press, pp. 188–194
- Haraway, D. 1989, 'The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse', *Differences*, 1 (1), pp 15
- Harner, M.J. 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, pp. 15–27
- Harris JJ. Et al, 2003, "Disclosure of Cancer Diagnosis and Prognosis in Northern Tanzania, *Soc Sci Med*, 56(5), pp 905-913.
- Heidegger, M. 1962, *Being and Time* (J. Maccquarrie and E. Robinson, trans.). New York, Harper & Row.
- Heidegger, M. 1995, *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (W. McNeill and N. Walker, trans.). Bloomington, Indiana University Press.
- Herzlich, C., & Pierret, J. 1987, *Illness and Self in Society*, Baltimore, John Hopkins University Press, pp 55, 56, 94
- Hodson L., 1997, *The Critical Heritage: Proust*, New York, Routledge
- Horst, S. & Daemrich, I. 1987, *Themes and Motifs in Western Literature*, Tubingen, Francke Verlag, pp 90
- Houghes, E.J. 2007, *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 4

- Howard, J. 1832, "Thoughts on the Cholera", *Morning Courier and New-York Enquirer*, 25 July 1832, 2.
- Hugman, R. 1994, "Consuming Health and Welfare", in Keat, R., Whiteley N. & Abercrombie N. (eds), *The Authority Of the Consumer*, London, Routledge
- Ibsen, H. 1998, *Ghosts*, (translated by William Archer), London, Dover Publications
- Joyce, J. 2009, *The Dead*, N.Y, Melville House- Consignment Stock
- Kafka, Fr. 1977, *Letters to Family, Friends, and Editors*. New York, Schocken Books
- Katz, J. 1984, "Why Doctors Don't Disclose Uncertainty", *Hastings Center Report*, February, pp 40
- Kirmayer, L. 1988, 'Mind and Body as Metaphors: Hidden Values in Biomedicine', in M. Lock and D. Gordon (eds), *Biomedicine Examined*. Dordrecht, Kluwer, pp. 57–94
- Koutsoudaki, M. 1987, *The Dionysiac Myth In Camus and Williams*, Athens, Athens University Press , pp 25, 54
- Kristeva, J. 1980, "Powers Of Horror : An Essay on Abjection" in V. Leitch (ed.) *The Norton Anthology Of Theory And Criticism*, London and N.Y, WW Norton & Company pp. 2167
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1981, *Metaphors We Live By*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Leder, D. 1990, *The Absent Body* Chicago IL, University of Chicago Press
- Lee RV. 2000, "Doctoring to the Music of Time" *Ann Intern Med*, 132(1), pp 11-17.
- Leitch, V. (ed) 2001, *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, London and NY, WW. Norton & Company, pp 1618
- Liefooghe, et al, 1997, "From Their Own Perspective. A Kenyan Community's Perception of Tuberculosis", *Tropical Medicine & International Health*, 2(8), pp 809–821.)
- Lloyd, G.E.R, 2003, *In the Grip of Disease*, Oxford, Oxford University Press, pp 3,7, 9
- Lucie -Smith, E. 1975, *The Waking Dream: Fantasy and the Surreal in Graphic Art, 1450–1900*, New York, Alfred Knopf.
- Lupton, D. 1997, 'Psychoanalytic Sociology and the Medical Encounter: Parsons and Beyond', in *Sociology of Health & Illness*, 19, 5, pp 561–79.

- Lupton, D. 2003, *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*, London, Sage Publications Ltd, pp 7, 9, 26, 76
- Mann, T. 1956, *To Μαγικό Βουνό*, Αθήνα, Εκδόσεις Δίφρος
- Mann, T. 1990, *The Black Swan*, Los Angeles, University Of California Press
- Mann, T. 2008, *Death in Venice and Other Stories*, London, Vintage Classics
- Marshall, S. 1990, 'Picturing Deviancy', in T. Boffin and S. Gupta (eds), *Ecstatic Antibodies: Resisting the AIDS Mythology*, London, Rivers Oram Press, pp. 19–36.
- Μαυρογιάννης Γ., 2000 , *Πλάτωνος Πρωταγόρας* , Αθήνα, Εκδοτικός Οίκος ΑΘΗΝΑ
- Mayne L. et al, 2003, "Initial and Repeat Mammography Screening: Different Behaviors/Different Predictors", *J Rural Health*, 19(1), pp 63-71
- Mc Dougall, J. 1989, *Theatres of the Body: a Psychoanalytic Approach to Psychosomatic Illness*, N.Y , WW Norton & Company, pp 28-29
- Meyers, J. 1985, *Disease and the Novel, 1880–1960*, London, Macmillan, pp 13, 14
- Moore, Rh. & Butow Ph., 2005, "Culture and Oncology: Impact of Context Effects" in Moore & Spiegel (eds) *Cancer, Culture and Communication*, New York, Kluwer Academic Publishers, pp 16, 29
- Morris R. J. 1976, *Cholera 1832: The Social Response to an Epidemic*, London, Croom Helm, pp 18, 19
- Murphy, R., 1987, *The Body Silent* , New York, Henry Holt
- Nettleton, S. 1991, "Wisdom, Diligence and Teeth: Discursive Practices and the Creation of Mothers", *Sociology of Health and Illness*, 13, 1, pp 98-111
- Nettleton, S. 2006, *Η Κοινωνιολογία της Υγείας και της Ασθένειας*, Αθήνα, Τυπωθήτω, σελ 50-51, 162, 165-166, 330
- Nietzsche, F., 1969, *Towards A Genealogy of Morals* (W. Kaufmann, trans.), New York, Vintage Books.
- O'Neill, Eu. 1956, *Long Day's Journey Into Night* (First edition ed.), New York, New Haven.
- Paroissien , D. 2008, *A Companion To Charles Dickens*, New York, Blackwell Publishing
- Parsons, T. 1951, *The Social System*, Glencoe, Free Press
- Patel, M. 1987, 'Evaluation of Holistic Medicine', *Social Science & Medicine*, 24, 169–75.

- Pellegrino, E. 1980, 'Introduction: to Look Feelingly – the Affinities of Medicine and Literature', in E. Peschel (ed.), *Medicine and Literature*. New York, Neale Watson Academic Publications, pp. xv–xix.
- Poe, E.A. 2003, *The Complete Tales and Poems*, New York, Castle Books
- Porter, R. 1992, 'The Patient in England, c. 1660–1800', in A. Wear (ed.), *Medicine in Society: Historical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 91–118.
- Pouchelle, M.C. 1990, *The Body and Surgery in the Middle Ages* (translated by R. Morris), Cambridge, Polity Press, pp 2, 134, 147, 169,
- Prior, L. 1989, *The Social Organization Of Death: Medical Discourses and Social Practices in Belfast*, London, MacMillan
- Prior, L. & Bloor, M. 1993, 'Why People Die: Social Representations of Death and its Causes', *Science as Culture*, 3, 3, pp 352-353
- Ramos Gimenez, D. 2004, *The Psyche of The Body: A Jungian Approach to Psychosomatics*, Hove & New York, Brunner-Routledge, pp 7, 8, 9-10, 12, 43, 84, 132,
- Risse, G. 1992, 'Medicine in the Age of Enlightenment', in A. Wear (ed.), *Medicine in Society: Historical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 149–96.
- Rose, N. 1985, *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England 1869-1939*, London, Routledge
- Rosenkrantz, B.G. 1985, "The Search for Professional Order in 19th century American Medicine", in J.W. Leavitt and R. Numbers (eds), *Sickness and Health in America*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Rouse, J. 2005, "Power/Knowledge" in Gutting, G.(ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 98, 109
- Rousseau, G.B. 2003, *Framing and Imagining Disease in Cultural History*, New York, Palgrave/Macmillan, pp 9, 12, 131, 132
- Sacks, O. 1984, *A Leg to Stand on*, New York, Harper & Row
- Sartre, J. 1956, *Being and Nothingness* (H. Barnes, trans.), New York, Washington Square Press, pp 340-400, 475
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. 1987, 'The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology', *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp 31
- Scott, A. 1999, 'Paradoxes of Holism: Some Problems in Developing an Antidepressive Medical Practice', *Health*, 3 (2), pp 131–49.

- Scott, S. & Duncan, C., 2004, *The Return of the Black Death: The World's Greatest Serial Killer*. Hoboken, N.J., Chichester, pp 50
- Seddon, G. 1993, 'Imaging the Mind', *Meanjin*, 52 (1), pp 183
- Shilling, C. 1993, *The Body and Social Theory*, London, Sage, pp 5, 7, 164-167, 166-168, 200
- Sivin, N. 1987, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Ann Arbor, Mich.
- Slavicek, L. 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 24, 45, 57, 60-63, 73, 97, 99
- Smith, G. 1985, 'Prescribing the Rules of Health: Self-help and Advice in the Late Eighteenth Century', in R. Porter (ed.), *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249–82.
- Smuts, J.C., 1926, *Holism and Evolution*, New York, Macmillan
- Sobo, E. 2003, "Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research" in Ember C. & Ember J. (eds) *Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Culture*, N.Y, Kluwer Academic/ Plenum Publishers, pp 3-11
- Solzhenitsyn, A. 2003, *The Cancer Ward*, London, Vintage
- Sontag, S., 1991, *Η Νόσος Ως Μεταφορά*, Αθήνα, Ύψιλον/Βιβλία, σελ. 11, 15-22, 23, 26-31, 36, 40, 41, 46, 49, 64, 69-70, 73, 84, 88, 144-146, 154
- Stainton-Rogers, W. 1991, *Explaining Health and Illness: an Exploration of Diversity*, London, Harvester/Wheatsheaf
- Stendhal, M.H., 1975, *Armance*, Paris & London, French and European Publications Inc
- Strong, P. 1979, "Materialism and Medical Interaction: A Critique of 'Medicine, Super-structure and Micropolitics' ", *Social Science and Medicine*, 13A, pp 605
- Surbone A. Zwitter M. (eds) 1997, *Communication with the Cancer Patient: Information and Truth*. New York, New York Academy of Sciences
- Tennyson, A.L, 1992, *Selected Poems*, London, Penguin Classics
- Torrey, E.F. 1986, *Witch Doctors and Psychiatrists*, San Francisco, Harper and Row
- Townsend, J.B. 1997, "Shamanism" in Glazier St.(ed), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Westport, CT, Greenwood, pp 429–469

Trostle, J.A 2005, *Epidemiology and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 23, 96, 103, 121

Virchow, R. 1855, "Opinion sur la Valeur du Microscope", *Gazette hebdomadaire de Medecene et de Chirurgie*, τόμος 2, Παρίσι, Masson , pp 569

Waitzkin, H. 1983, *The Second Sickness: Contradictions of Capitalist Health Care*, New York, Free Press

Wear, A. 1992, 'Making Sense of Health and the Environment in Early Modern England', in A. Wear (ed.), *Medicine in Society: Historical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119–48

Weiss, J., 2003, 'This Pestilence Which Walketh in Darkness': Reconceptualizing the 1832 New York Cholera Epidemic" in G.B Rousseau (ed), *Framing and Imagining Disease in Cultural History*, New York, Palgrave/Macmillan, pp 92, 93, 96

Whiteford, L., & Manderson, L. 2000, *Global health policy, local realities: The fallacy of the level playing field*, Boulder, CO, Lynne Rienner.

World Health Organization, 1978, *Primary Health Care*. Geneva, Switzerland, World Health Organization

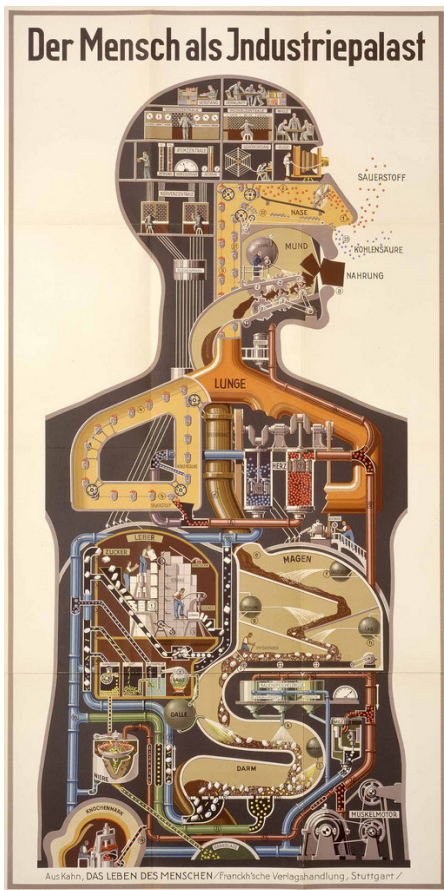
World Health Organization, Global Tuberculosis Programme, 1999, *TB advocacy, a practical guide* [Pamphlet], Geneva, Switzerland, World Health Organization

Διαδικτυακές Πηγές

Hanson, A.E., Hippocrates: The "Greek Miracle" in Medicine, On-line στη διεύθυνση: <http://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/Medant/hippint.htm> (τελευταία επίσκεψη στις 27/04/2009)

Washington University Students Project On Foucault, On-line στη διεύθυνση http://students.washington.edu/cvf/280_2007_foucault.ppt#316,3.Modernity (τελευταία επίσκεψη στις 14/06/2009)

Παράρτημα

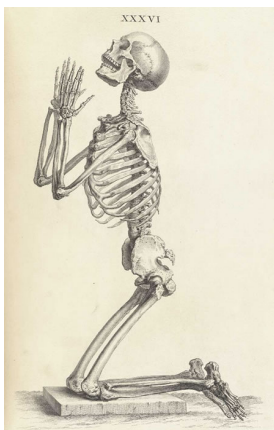
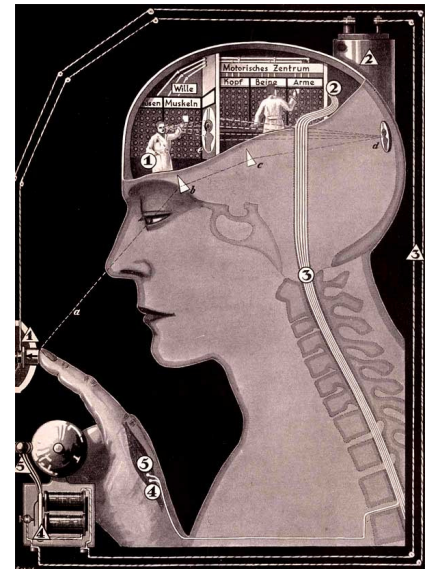


Εικόνα 1

Der Mensch als Industriepalast του Fritz Kahn (1888-1968). Η χρωμο-λιθογραφία του 1926 βρίσκεται στην Εθνική Ιατρική Βιβλιοθήκη της Στουτγάρδης. Στην εικόνα είναι ορατή η αντίληψη του σώματος σαν ένα βιομηχανικό σύνολο. Πρέπει να σημειώσουμε ότι το έργο φιλοτεχνήθηκε σε μια περίοδο άνθησης της Γερμανικής χημικής βιομηχανίας. Βλ. Online http://www.nlm.nih.gov/exhibition/dreamanatomy/da_g_IV-A-01.html [ανασύρθηκε στις 18/12/2009]

Εικόνα 2

Οι πολύπλοκες λειτουργίες του νευρικού συστήματος. Παρατηρούμε ότι τα νεύρα και ο εγκέφαλος έχουν ανθρωποποιηθεί στην εικόνα και έχουν παρομοιαστεί με εργατικούς επιστήμονες. Βλ. online <http://www.bl.uk/learning/images/bodies/large7447.html> [ανασύρθηκε στις 25/12/2009]



Εικόνα 3

Είναι αξιοσημείωτη η ικετευτική στάση στην οποία απεικονίζεται ο πρωταγωνιστής αυτής της γκραβούρας ανατομίας του 16ου αιώνα, στάση που μας θυμίζει τον χαρακτηρισμό του ασθενή ως "τρωτού ικέτη". Βλ. online <http://clipdepelicula.com/ilustraciones-antiguas-de-anatomia/> [ανασύρθηκε στις 26/12/2009]



Εικόνα 4

Αυτό που πραγματικά μας εντυπωσιάζει σε αυτή τη γκραβούρα ανατομίας (1627) του Odoardo Fialletti είναι η περιέργεια με την οποία αυτός ο νέος –τοποθετημένος σε ένα φυσικό τοπίο- ανασηκώνει το δέρμα του με σκοπό να περιεργαστεί το "Άλλο" του εσωτερικού του σώματος του. Βλ online

http://www.nlm.nih.gov/exhibition/dreamanatomy/da_g_I-D-1-15.html

[ανασύρθηκε στις 28/12/2009]



Εικόνα 5

Πρόκειται για τον πασίγνωστο πίνακα του Rembrandt (1626) που απεικονίζει ένα Μάθημα Ανατομίας. Το ιατρικό βλέμμα έχει επικεντρωθεί πάνω στο άψυχο σώμα του ασθενή ενώ το νυστέρι του ανατόμου ετοιμάζεται να το οδηγήσει και στο εσωτερικό του σώματος του. Όλη η εξουσία βρίσκεται συγκεντρωμένη πλέον στα

χέρια του γιατρού-ανατόμου. Βλ online http://www.maitrise-orthop.com/corpusmaitri/orthopaedic/86_masquelet/masqueletus.shtml

[ανασύρθηκε στις 5/11/2009]



Εικόνα 6

Ενώ συνήθως οι γιατροί του Μεσαίωνα φορούσαν πανάκριβα ρούχα που δήλωναν την κοινωνική και οικονομική υπεροχή τους, κάποιοι, με αφορμή την επιδημία πανούκλας του 16ου αιώνα ξεκίνησαν να φορούν ειδικές ενδυμασίες που θεωρητικά τους προστάτευαν από την πανδημία καθώς απέτρεπαν την εισπνοή των "δηλητηριωδών αερίων της ασθένειας" ενώ παράλληλα υπενθύμιζαν στους υπόλοιπους τη θέση υπεροχής που κατείχαν στην κοινωνία. Βλ. Slavicek, L. 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 70



Εικόνα 7

Στην εικόνα παρατηρούμε μια χαρακτηριστική απεικόνιση του Danse Macabre. Οι δαίμονες του Θανάτου παρασύρουν σιδηροδέσμιες σε έναν ξέφρενο χορό δύο νεαρές γυναίκες. Βλ. Online

http://www.aprendebrasil.com.br/noticiacomentada/napoles_080521.asp

[ανασύρθηκε στις 30/12/2009]

Εικόνα 8

Στην ξυλογραφία (1543) του Hans Holbein παρατηρούμε την μάχη ενός νεαρού ιππότη με το Θάνατο. Μια βασική αντίληψη της εποχής θεωρούσε την θνητότητα απαραίτητο στοιχείο της ανθρώπινης φύσης, κάτι που στο έργο συμβολίζεται από την πεσμένη κλεψύδρα. Βλ. Online

<http://www.spencerart.ku.edu/collection/print/holbein.shtml>

[ανασύρθηκε στις 27/11/2009]



Εικόνα 9

Κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, η πανούκλα αποτελούσε την ύστατη απειλή για τους ανθρώπους. Αυτοί που είχαν την οικονομική δυνατότητα, εγκατέλειπαν την πόλη κατά τη διάρκεια των θερμών ζεστών μηνών, της "περιόδου της πανούκλας". Αυτή η γκραβούρα του C. Audran από το 17ο αιώνα



απεικονίζει το χάος που προκαλούσε στην πόλη κάθε ξέσπασμα της πανούκλας. Βλ. Slavicek, L. 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 48



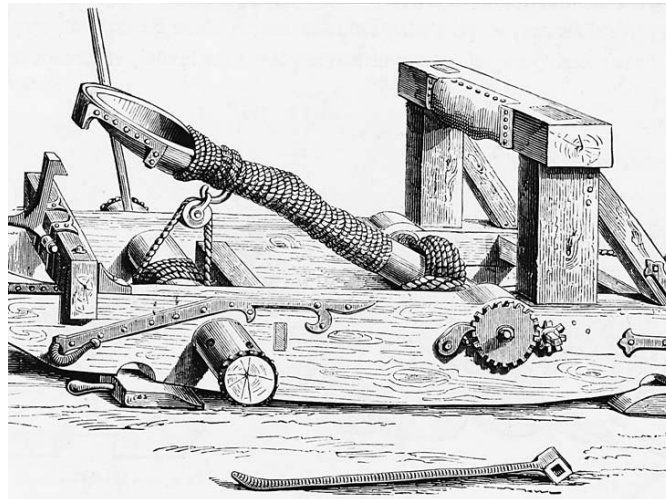
Εικόνα 10

Καθώς τα βέλη αποτελούσαν συχνά σύμβολα της Θεϊκής Τιμωρίας, ο μάρτυρας Άγιος Σεβαστιανός θεωρείτο ένας από τους "Άγιους της Πανούκλας", μια μορφή στην οποία προσεύχονταν οι Καθολικοί για συνδρομή στην πρόληψη και την καταπολέμηση της ασθένειας. Ο Άγιος Σεβαστιανός είχε ως εκ θαύματος επιβιώσει από έναν καταγισμό βελών από το Ρωμαϊκό στρατό που σκοπό είχε να τον τιμωρήσει για την πίστη του στο Θεό. Ο Άγιος Σεβαστιανός, ο Άγιος της Πανούκλας λοιπόν απεικονιζόταν συνήθως στις

αγιογραφίες διάτρητος από βέλη ώστε να υπενθυμίζει στους πιστούς ότι παρόλη την βαριά τιμωρία του, ήταν θέλημα Θεού να επιβιώσει. Βλ. Slavicek, L. 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 33

Εικόνα 11

Η πανούκλα που έπληττε ένα μεγάλο μέρος της Ασίας και της Ευρώπης στο Μεσαίωνα ήταν τόσο τρομερή και θανατηφόρα που χρησιμοποιήθηκε ακόμα και σαν πολεμική τακτική. Κατά την πολιορκία της πόλης της Kaffa στη Μαύρη Θάλασσα ο Μογγολικός στρατός επλήγη από μια επιδημία βουβωνικής πανώλης. Καθώς τα θύματα



του στρατού ήταν αμέτρητα και η ήττα θεωρείτο βέβαιη, οι Μογγόλοι στρατηγοί αποφάσισαν να χρησιμοποιήσουν αυτή την "πληγή" τους σαν όπλο. Χρησιμοποίησαν έναν καταπέλτη με τον οποίο πετούσαν πτώματα πάνω από τα τείχη της πόλης με την ελπίδα να διασπείρουν την πανώλη στον πληθυσμό της Kaffa, να αποδυναμώσουν τις δυνάμεις άμυνας και να καταφέρουν να εισβάλλουν στην πόλη. Βλ. Slavicek, L. 2008, *The Black Death*, N.Y, Chelsea House Publishers, pp 42



Εικόνα 12- ΕΞΩΦΥΛΛΟ

Το εξώφυλλο της εργασίας κοσμεί ο πίνακας του Arnold Böcklin(1827-1901) "Die Pest" (1898). Βρίσκεται στο Kunstmuseum Basel.

[ανασύρθηκε στις 29/04/2009 από το

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Plague,_1898.jpg]