

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

TOMOS 15/VOLUME 15

Τεύχος 2/Issue 2



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

2025



ETHNOLOGHIA ON LINE

ACADEMIC E-JOURNAL PUBLISHED BY THE GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD

Eleftherios Alexakis
Maria Koumariannou
Vassiliki Chryssanthopoulou
Maria G. Kokolaki
Maria Vrahionidou
Maria Androulaki

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

Ελευθέριος Αλεξάκης
Μαρία Κουμαριανού
Βασιλική Χρυσανθοπούλου
Μαρία Γ. Κοκολάκη
Μαρία Βραχιονίδου
Μαρία Ανδρουλάκη

EDITOR

Maria G. Kokolaki

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαρία Κοκολάκη

Enquiries/Πληροφορίες: alexethn@otenet.gr & societyforethnology@yahoo.com

Copyright © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

Greek Society for Ethnology offers free access to the journal's content for scientific, educational and non-commercial purposes. All articles and authored contributions submitted to the journal are protected by copyright and are intellectual property of their authors. Users may access the full text of an article/contribution provided that authors' rights are properly acknowledged and not compromised. If content/part of the content of an article/contribution is copied, downloaded or otherwise re-used or re-produced, an appropriate bibliographic citation should be provided. Articles of Ethnologia on line that are translated or reprinted elsewhere must have the reference to the original publication.

Η Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας προσφέρει ελεύθερη πρόσβαση στο περιεχόμενο του περιοδικού, για επιστημονικούς, εκπαιδευτικούς και μη εμπορικούς σκοπούς. Όλα τα άρθρα και οι λοιπές επιστημονικές εργασίες που υποβάλλονται στο περιοδικό προστατεύονται από τους κανόνες copyright και είναι πνευματική ιδιοκτησία των συγγραφέων τους. Οι χρήστες δύνανται να έχουν πρόσβαση στο πλήρες κείμενο ενός άρθρου/μιας δημοσιευμένης εργασίας, υπό τον όρο ότι τα συγγραφικά δικαιώματα γίνονται σεβαστά και τηρούνται. Εφόσον το περιεχόμενο/μέρος του περιεχομένου ενός άρθρου/μιας δημοσιευμένης εργασίας αντιγράφεται, μεταφορτώνεται ή με οποιονδήποτε άλλο τρόπο επαναχρησιμοποιείται ή αναπαράγεται, πρέπει να συνοδεύεται από μια ορθή βιβλιογραφική αναφορά. Άρθρα του Ethnologia on line που μεταφράζονται ή αναδημοσιεύονται αλλού οφείλουν να παραπέμπουν στην πρωτότυπη δημοσίευση.

Disclaimer: The Publisher and the Editorial Scientific Board cannot be held responsible for errors or omissions that may be made by authors in this publication or for further use of information published here. Published contributions are signed by their authors, who also have full responsibility for their content. Any views and opinions expressed in the journal are those of the authors and they do not necessarily reflect the views of the Publisher or the journal's Editorial Scientific Board.

Δήλωση αποποίησης ευθύνης: Η Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης και ο Εκδότης δεν ευθύνονται για λάθη ή παραλείψεις που ενδεχομένως γίνουν από τους συγγραφείς στο περιοδικό ή για την περαιτέρω χρήση των εδώ δημοσιευμένων πληροφοριών. Οι δημοσιευμένες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη για το περιεχόμενό τους. Οποιαδήποτε απόψεις και θέσεις εκφράζονται στο περιοδικό είναι των συγγραφέων και δεν αντικατοπτρίζουν τις θέσεις της Επιστημονικής Επιτροπής Έκδοσης και του Εκδότη.

Front Cover Copyright ©

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ TABLE OF CONTENTS

Η ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΤΗΣ ΦΑΡΜΑΣ ΣΤΟΝ ΤΟΚΕΤΟ: ΜΙΑ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ Η ΕΝΑ ΑΝΤΙΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΕΛΕΓΧΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΕΓΚΥΡΟΤΗΤΑΣ

ΚΑΤΕΡΙΝΑ Α. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ

THE FARM CULTURE ON CHILDBIRTH: AN EMANCIPATORY APPROACH OR A COUNTER-PARADIGM OF CONTROL SOCIETY AND DOMINANT SCIENTIFIC VALIDITY

KATERINA A. ANASTASIOU

1

LOCAL KNOWLEDGE AT THE CROSSROADS: RHETORICS OF RESISTANCE AND THE MEDIATING ROLE OF FORMAL EDUCATION IN SHIFTING EDUSCAPES

MARIA G. KOKOLAKI

Η ΤΟΠΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΣΤΟ ΣΤΑΥΡΟΔΡΟΜΙ: ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΤΙΚΟΣ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΤΥΠΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ ΣΕ ΜΕΤΑΒΑΛΛΟΜΕΝΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΑ ΤΟΠΙΑ

ΜΑΡΙΑ Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ

23

Η ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΑΥΑΗΥΑΣΚΑ: ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΜΙΑΣ ΨΥΧΟΔΡΑΣΤΙΚΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΣΤΟ PUERTO MALDONADO ΤΟΥ ΠΕΡΟΥ

ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ

THE AYAHUASCA RITUAL: AN ANTHROPOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL APPROACH TO A PSYCHOACTIVE PRACTICE IN PUERTO MALDONADO, PERU

MARIA KOUMARIANOU

46

ΤΟ ΟΡΙΟ ΤΟΥ ΦΑΚΟΥ: ΠΟΤΕ ΤΟ ΚΛΙΚ ΓΙΝΕΤΑΙ ΕΙΣΒΟΛΗ;

MARINA STAMATHI

THE LIMITS OF THE LENS: WHEN DOES PHOTOGRAPHY BECOME AN INTRUSION?

MARINA STAMATI

88

Η ΜΟΔΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ: ΣΩΜΑ, ΑΦΗΓΗΣΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΥΣΤΕΡΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

ΓΕΩΡΓΙΑ Κ.ΧΙΟΝΗ

FASHION AS CULTURAL SYSTEM: BODY, NARRATIVE AND SOCIAL ORGANIZATION IN LATE MODERNITY

GEORGIA K. CHIONI

114

BIBΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -BIBΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ

136

ΤΟ ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΟΝ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟΥ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΦΑΪΤΑΚΗ ΕΚ ΝΕΑΠΟΛΕΩΣ ΛΑΣΗΘΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ (1919-1922). Εισαγωγή, σχολιασμός Μαρία Κωστάκη. Επιμέλεια Ιωάννα Φούσκη. Πολιτιστική και Λαογραφική Εταιρεία Απάνω Μεραμπέλλου, Λαογραφικό και Ιστορικό Μουσείο Νεάπολης. Ηράκλειο 2023. ISBN 978-960-99434-1-3

ΜΑΡΙΑ Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ

137

Ελευθέριος Π. Αλεξιάκης. **ΑΙΙΕΙΣ ΘΑΛΑΣΣΟΠΟΡΟΙ. ΤΟ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΟ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ ΤΟΥ ΧΩΡΙΟΥ ΒΕΛΑΝΙΔΙΑ ΒΟΪΩΝ ΛΑΚΩΝΙΑΣ (1992-2009)**, Τόμος Α'. Εκδόσεις ΗΡΟΔΟΤΟΣ, ΑΘΗΝΑ 2024. Περιλαμβάνει φωτογραφίες, Γλωσσάρι ιδιωματικών λέξεων, Βιβλιογραφία, Ευρετήριο τόπων και ονομάτων, ευρετήριο λέξεων και όρων, 304 σελίδες. ISBN: 978-960-485-644-2

ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ

142



- Κατελής Σ. Βίγκλας, *ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΕΣ, ΚΑΤΑΚΤΗΤΕΣ, ΣΤΟΧΑΣΤΕΣ, ΑΣΑΣΙΝΟΙ. ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΕΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ*, Εκδοτικός οίκος Κ. & Μ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, Θεσσαλονίκη 2025. Περιλαμβάνει Πρόλογο και Ευχαριστίες, Εισαγωγή, Επίλογο, Περίληψη στην αγγλική γλώσσα, Βιβλιογραφία και Φωτογραφικό Παράρτημα. ISBN 978-960-656-326-3. 146
MARIA KOUMARIANOY
- Πραντσιδης Ιωάννης, Βίγκλας Σ. Κατελής, Κορώνας Γ. Δημήτρης, *ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΒΑΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΡΩΜΥΛΙΑΣ – ΒΟΡΕΙΑΣ ΘΡΑΚΗΣ. Η ΕΦΕΣΤΙΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ*, Ιερό Ίδρυμα Ελλήνων Ανατολικής Ρωμυλίας «Η Αγία Τριάδα», Λειβαδίτσα Πέλλας 2025, 102 σ. (Προλογίζουν: ο Μητροπολίτης Εδέσσης, Πέλλης και Αλμωπίας κ. Ιωήλ και ο Πρόεδρος του Δ.Σ. του Ιδρύματος Απόστολος Λεων. Ζαφειρόπουλος). ISBN 978-618-87814-0-5 148
MARIA KOUMARIANOY
- Δήμος Νέας Ιωνίας – Κέντρο Σπουδής και Ανάδειξης Μικρασιατικού Πολιτισμού (ΚΕ.ΜΙ.ΠΟ), 1922–2022. *100 ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΗ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ. Ο ΤΡΑΓΙΚΟΣ ΞΕΡΙΖΩΜΟΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΩΝ ΠΛΗΘΥΣΜΩΝ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ. ΟΙ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ*, (Εισαγωγικό σημείωμα, Λουκάς Χριστοδούλου για το Διοικητικό Συμβούλιο, Πρόλογος, Το Διοικητικό Συμβούλιο του ΚΕ.ΜΙ.ΠΟ), εκδ. ΚΕ.ΜΙ.ΠΟ, Νέα Ιωνία 2022, σελ. 614. ISBN: 978-618-86109-0-3 152
MARIA KOUMARIANOY
- Αλέξανδρος Αζαΐζης, *Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ RENE DESCARTES. Ο ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΓΕΝΝΑΙΟΦΡΟΣΥΝΗΣ*, (Πρόλογος, Γιάννης Πρελορέντζος) εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 2023, 214 σελ. ISBN: 9789600241372 156
MARIA KOUMARIANOY
- Δημήτρης Μαυραειδόπουλος, *HOMO SAPIENS ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΤΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ (AI)*, Άμμων Εκδοτική, 79 σελ. ISBN 978-618-5939-24-5 157
MARIA KOUMARIANOY
- ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ (NEO) – NOTES TO CONTRIBUTORS (NEW) ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY 158

Η κουλτούρα της Φάρμας στον τοκετό: μια χειραφετητική προσέγγιση ή ένα αντιπαράδειγμα της κοινωνίας ελέγχου και της κυρίαρχης επιστημονικής εγκυρότητας

Κατερίνα Α. Αναστασίου

Περίληψη

Στο παρόν άρθρο αναδεικνύονται οι συνθήκες μέσα στις οποίες ιδρύθηκε και αναπτύχθηκε το *Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας* στο Tennessee των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής κατά τη δεκαετία του 1970. Το θεωρητικό πλαίσιο του άρθρου εδράζεται σε μέρος του συγγραφικού έργου (της συμμετοχικής παρατήρησης) της μαίας Ina May Gaskin, καθώς και άλλων ειδικών του τοκετού, και αντλεί από τα επιστημονικά πεδία της κοινωνικής ανθρωπολογίας, της κοινωνιολογίας και της πολιτικής επιστήμης. Η δημιουργία και λειτουργία του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας* αποτελεί μελέτη περίπτωσης, τόσο επειδή αποτελεί πρότυπο για το εναλλακτικό, μαιοκεντρικό, γυναικοκεντρικό, ανθρωπιστικό μοντέλο τοκετού, όσο και επειδή λειτουργεί στην αντίθετη κατεύθυνση από το ιατρικοποιημένο, νοσοκομειακό, βιομηχανοποιημένο μοντέλο τοκετού που έχει εδραιωθεί στο δυτικό κόσμο. Χάρη στον κοινοτιστικό τρόπο ζωής των μελών της *Φάρμας* διερευνάται ιστορικά πώς γεννιέται μια *άλλη* κουλτούρα τοκετού, η οποία εστιάζει στη φυσιολογία του τοκετού, στον σεβασμό της αυτονομίας του σώματος και την αλληλεγγύη με βάση τα ιδανικά της ελευθερίας και της ισότητας. Γίνεται εμφανές ότι η αποβολή του φόβου και η ενδυνάμωση των επιτόκων και γενικότερα των γυναικών μπορεί να συνδεθεί στενά με τη γνώση και στάση ζωής που μπορεί να αναδυθεί, να καλλιεργηθεί και να ισχυροποιηθεί στο κατάλληλο περιβάλλον/ τόπο, σε συνδυασμό με μια ανθρωπιστική, χειραφετητική κουλτούρα, η οποία κατά την ερευνητήρια του παρόντος άρθρου πληροί τις βασικές αρχές και αξίες του ρεύματος του οικοφεμινισμού. Αναδεικνύεται ότι η μελέτη περίπτωσης του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας* που βασίστηκε στην προαγωγή του φυσικού, αδιαμεσολάβητου, μη παρεμβατικού τοκετού αντιπαράτίθεται ευθέως με το κυρίαρχο μοντέλο τοκετού, τόσο ως προς τη διαδικασία όσο και ως προς τα αποτελέσματα που αφορούν την ασφάλεια και την υγεία, αποτελώντας ουσιαστικά ένα αντιπαράδειγμα της κοινωνίας ελέγχου και της κυρίαρχης επιστημονικής εγκυρότητας. Παράλληλα, διαφαίνεται μια *άλλη* οπτική για το πώς το προσωπικό μετατρέπεται σε πολιτικό/ κοινωνικό, ειδικότερα όταν ο τοκετός χωρίς παθολογία τοποθετείται εκτός του νοσοκομειακού περιβάλλοντος και θεάται με την οπτική και την επιστημονική εγκυρότητα της μαιευτικής των μαιών.

Λέξεις κλειδιά: τοκετός, κοινοτισμός, οικοφεμινισμός, χειραφετητική κουλτούρα, αυτονομία



The Farm culture on childbirth: an emancipatory approach or a counter-paradigm of control society and dominant scientific validity

Katerina A. Anastasiou

Abstract

This article highlights the circumstances in which *The Farm Midwifery Center* was founded and developed in Tennessee of the United States of America, during the 1970s. Theoretical framework of this article is based in part on literary work (participatory observation) of midwife Ina May Gaskin and draws from scientific fields of social anthropology, sociology and political science. Creation and operation of *The Farm Midwifery Center* is a case study, both because it consists an archetype of alternative, midwife-centered, woman-centered, humanistic model of childbirth, and because it operates in opposite direction from medicalized, hospital-based, industrialized model of childbirth that has become established in the Western world. Thanks to communitarian lifestyle of *Farm* members is historically explored how *another* culture of childbirth is born, which focuses on childbirth physiology, body autonomy respect and solidarity based on ideals of freedom and equality. It becomes obvious that elimination of fear and empowerment of women who give birth and women in general can be closely linked to knowledge and life attitude that can emerge, be cultivated and strengthened in appropriate environment/ place, in combination with humanistic, emancipatory culture, which according to the researcher of this article meets basic principles and values of ecofeminist movement. It emerges that case study of *Farm Midwifery Center*, which was based on advancement of natural, unmediated, non-interventional childbirth directly contrasts with dominant model of childbirth, both in terms of process and in terms of safety and health outcomes, essentially constituting a counterexample to control society and dominant scientific validity. At the same time, *another* perspective emerges on how personal is transformed into political/ social, especially when childbirth without pathology is placed outside hospital environment and is viewed with the perspective and scientific validity of midwifery.

Keywords: childbirth, communitarianism, ecofeminism, emancipatory culture, autonomy

Εισαγωγή

Βασικά χαρακτηριστικά της σύγχρονης αναπαραγωγής και ειδικότερα του σύγχρονου τοκετού του δυτικού κόσμου είναι η ιατροποίηση, η νοσοκομειοποίηση και η βιομηχανοποίηση. Πρόκειται για κοινωνικές διαδικασίες που δεν επιτρέπουν τη βιωμένη εμπειρία ενός φυσικού, αδιαμεσολάβητου, μη παρεμβατικού τοκετού. Για παράδειγμα, ακόμα και η είσοδος της επιτόκου στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο στην πλειονότητα των περιπτώσεων συνιστά την πρώτη από τις παρεμβάσεις, ιατρικές και μη, στον τοκετό (Αναστασίου, 2025, σσ. 16–17, Σαββάκης & Αναστασίου, 2021, σσ. 481–491).

Η ιατροποίηση του τοκετού άρχισε να διαφαίνεται από το 18ο αιώνα, δηλαδή από την ιστορική περίοδο που η μαιευτική–γυναικολογία (που εφαρμοζόταν κυρίως από τους άνδρες γιατρούς) επικράτησε επί της μαιευτικής τέχνης (που εξασκούσαν κυρίως από τις γυναίκες μαίες). Κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα η ιατροποίηση του τοκετού άρχισε να καθιερώνεται στον δυτικό κόσμο, αφού ο τοκετός μεταφέρθηκε εξ ολοκλήρου από το σπίτι (που αποτελεί ιδιωτικό χώρο) στο νοσοκομείο (που συνιστά δημόσιο/ κρατικό χώρο) (Αναστασίου, 2025, σσ. 1–3).

Η καθολική επαγγελματική αναγνώριση των γιατρών και η εδραίωση της ιατρικής ως «φυσικής τάξης πραγμάτων» είχε ως αποτέλεσμα οι ιατρικοί θεσμοί να εισβάλουν και σταδιακά να επικρατήσουν στον τομέα του τοκετού. Οι ιατρικοί θεσμοί απέσπασαν τον έλεγχο του τοκετού από τις γυναίκες (Nettleton, 2002, σ. 28 Αναστασίου, 2025, 1–7) και οι γιατροί κατέλαβαν τη μαιευτική, ένα πεδίο που παραδοσιακά ανήκε καθολικά στις (κυρίως γυναίκες) μαίες (Pitt, 1997, σ. 218 Αναστασίου, 2025, 1–7). Από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα ο τοκετός και το σώμα της επιτόκου άρχισαν εμφανώς να αντιμετωπίζονται υπό το πρίσμα της ιατρικής επιστήμης σε συνδυασμό με την όλο εξελισσόμενη ιατρική τεχνολογία, δύο τομείς που υποστηρίζονταν από την αντίστοιχη επιστημονική βιβλιογραφία, κατευθύνοντας προς την αντιμετώπιση του τοκετού υπό το πρίσμα της τεχνοκρατικής ιδεολογίας (Martin, 2001, σσ. 54–67· Turkel, 1995, σ. 33· Αναστασίου, 2025, σσ. 1–7).

Εξαιτίας της ιατροποίησης του τοκετού και της επικράτησης της τεχνοκρατικής ιδεολογίας που αντιμετωπίζει τον τοκετό βάσει της χρήσης των μηχανημάτων και των εργαλείων του ιατρικού/ νοσοκομειακού περιβάλλοντος, ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα άρχισε επίσης να γίνεται ορατή η βιομηχανοποίηση του τοκετού (Αναστασίου, 2025, σσ. 13–14· Odent, 2002, σ. 24). Η εξειδίκευση του ιατρικού προσωπικού, ο καταμερισμός των εργασιών του ιατρικού και νοσηλευτικού προσωπικού, όπως επίσης η τυποποίηση της διαδικασίας κατά την οποία ακολουθούνται διεθνή «πρωτόκολλα» για την εφαρμογή συγκεκριμένων ιατρικών πράξεων «ρουτίνας» για όλες τις επίτοκες αδιακρίτως (δηλαδή, ακόμη και για αυτές που δεν εμφανίζουν σημάδια παθολογίας) αποτελούν βασικά χαρακτηριστικά που συνθέτουν την εικόνα του βιομηχανοποιημένου τοκετού, που συνδέεται με τον συγκεντρωτισμό του στα υπερμεγέθη νοσοκομεία κάθε χώρας (Αναστασίου, 2025, σ. 12), τα οποία λειτουργούν εντός του σύγχρονου καπιταλιστικού συστήματος ως επιχειρήσεις με στόχο την αύξηση των κερδών.

Το πνεύμα λειτουργίας των σύγχρονων μαιευτηρίων εντός των νοσοκομείων αποδίδεται σαφώς από τη μαία, πρωτοπόρο ακτιβίστρια, πρώην Προέδρου της Ένωσης AIMS (Association for Improvements in the Maternity Services) στο Ηνωμένο Βασίλειο, Beverley Beech, η οποία τονίζει ότι τα θέματα της περιγεννητικής φροντίδας συνδέονται με την εξουσία και τον έλεγχο, και η τοποθέτηση των εγκύων και των επιτόκων στο νοσοκομείο επιτρέπει ακριβώς την άσκησή τους (Freedom for Birth, 2012, 01:55–02:01).

Απέναντι στο σύγχρονο κυρίαρχο, ιατροκοιμημένο, νοσοκομειακό, βιομηχανοποιημένο μοντέλο τοκετού κατά τις δεκαετίες του 1960 και κυρίως του 1970 αναδύθηκε το εναλλακτικό, παραδοσιακό, μαιοκεντρικό, γυναικοκεντρικό, ανθρωπιστικό μοντέλο τοκετού, το οποίο υποστηρίζει τον φυσικό τοκετό όταν δεν συντρέχουν λόγοι ιατρικής παρέμβασης και εδράζεται σε ένα πνεύμα εξανθρωπισμού (Wagner, 2001, σ. 25· Αναστασίου στο Τζανάκη, 2021, σ. 619). Το εναλλακτικό μοντέλο υποστηρίζει τις επιλογές και τις αποφάσεις που λαμβάνονται από την επίτοκο, μετά από έγκυρη και έγκαιρη ενημέρωση, αυτόνομα και αυτόβουλα. Πρόκειται για ένα μοντέλο που αναγνωρίζει, τόσο θεωρητικά όσο και στην πράξη, την ελευθερία της επιτόκου και αντικατοπτρίζει το στοιχείο της εμπιστοσύνης των τρίτων ατόμων προς το πρόσωπό της. Όπως επίσης αντανακλά την παραδοχή ότι η επίτοκος μπορεί να γεννήσει η ίδια το έμβρυο/ νεογνό της (και όχι να της το ξεγεννήσει ο ειδικός) αλλά και την ηθική και πρακτική υποστήριξή της, ακόμη και στις περιπτώσεις που οι επιλογές/ αποφάσεις της επιτόκου δεν είναι αυτές που θα εφάρμοζαν τα τρίτα άτομα για τον εαυτό τους (Hill, 2019, σ. 15).

Τα δύο διακριτά μοντέλα τοκετού (δηλαδή, το κυρίαρχο και το εναλλακτικό), αν και πολλές φορές μπορεί πρακτικά να διαπλέκονται, παρουσιάζουν μεταξύ τους πολλές και βασικές, ουσιώδεις διαφορές, οι οποίες έχουν άμεση σχέση με το πνεύμα και το σύνολο των αρχών βάσει των οποίων εφαρμόζονται οι πρακτικές των επαγγελματιών υγείας (στα νοσοκομεία) και των παρόχων φροντίδας (εκτός νοσοκομείου) για κάθε επίτοκο σε κάθε τοκετό, συνιστώντας δύο διαφορετικές κουλτούρες. Φαίνεται, ωστόσο, ότι η θεμελιώδης διαφορά μεταξύ των δύο διακριτών κουλτούρων τοκετού εντοπίζεται κυρίως στο ότι η γνώση που το καθένα παράγει και εφαρμόζει προέρχεται από δύο διαφορετικά μεταξύ τους νοηματικά πλαίσια (Rothman, 2003, σ. 82). Διαπίστωση που ίσως δεν θα μπορούσε να γίνει περισσότερο εμφανής απ' ό,τι μελετώντας, σε αντιδιαστολή με την κυρίαρχη νοσοκομειακή κουλτούρα τοκετού, το πλαίσιο (επιστημονικής ή/και εμπειρικής) γνώσης μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε το ανθρωποκεντρικό, χειραφετητικό πρότυπο αντιμετώπισης του τοκετού των μαιών κατά τη δεκαετία του 1970 στη Φάρμα (The Farm) του Tennessee στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής (ΗΠΑ).

Προκειμένου να δημιουργηθεί και να λειτουργήσει το Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας, σημαντικός ήταν ο ρόλος της πρωτοπόρου Αμερικανίδας μαίας, ακτιβίστριας και συγγραφέως Ina May Gaskin, καθώς συνέβαλε καθοριστικά στην εκ νέου ανάδυση της παραδοσιακής γνώσης του τοκετού και της αναπλαισίωσής της, κατευθύνοντας στη δημιουργία ενός νέου νοηματικού πλαισίου.

Το παρόν άρθρο στηρίζεται θεωρητικά σε ένα μέρος του συγγραφικού έργου της, επειδή αυτό συνιστά (και) προσωπική μαρτυρία (ντοκουμέντο), που πληροί τους όρους της «συμμετοχικής παρατήρησης», μέθοδος που εφαρμόζεται κυρίως στις εθνογραφικές έρευνες (Flick, 2017, σσ. 332–333)¹ και την κοινωνική ανθρωπολογία. Επίσης, επειδή βάσει της συνολικής της προσφοράς, η Gaskin έχει αναγνωριστεί (κυρίως εντός του εναλλακτικού μοντέλου τοκετού) ως «η μαία της σύγχρονης μαιευτικής» (Gaskin, 2011, σ. 251). Δεν είναι άλλωστε συμπτωματικό ότι η Ina May Gaskin είναι η μοναδική μαία, το όνομα της οποίας έχει δοθεί σε μία συγκεκριμένη τεχνική της μαιευτικής επιστήμης και τέχνης (Ina May Gaskin, χ. χ.)² καλείται ακόμη και σήμερα να μιλήσει στους φοιτητές των πανεπιστημίων και έχει αναγνωριστεί με ποικίλες μορφές ανά τον κόσμο. Ενδεικτικά: έχει ανακηρυχθεί επίτιμη διδακτορίσσα του Thames Valley University στην Αγγλία για την πολύχρονη προσφορά της στη μαιευτική και το 2011 της απονεμήθηκε το Σουηδικό Βραβείο για τα Δικαιώματα στη Ζωή (Sweden's Right Livelihood Award) (Margulis, 2013, σ. 61) ή Εναλλακτικό Βραβείο Νόμπελ (Alternative Nobel Prize) (Right Livelihood Award, XXXX) για τη διδασκαλία και την προσφορά της στον ασφαλή τοκετό. Επίσης, τον Οκτώβριο του 2013 έγινε δεκτή στο National Women's Hall of Fame (Pascali Bonaro, XXXX Hayes–Klein, 2012, σ. 27), την παλαιότερη οργάνωση των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής που αναγνωρίζει και επιβραβεύει σπουδαίες Αμερικανίδες σε διάφορους τομείς.

Το θεωρητικό πλαίσιο του παρόντος άρθρου αντλεί επίσης από το συγγραφικό έργο άλλων ειδικών που υπερασπίστηκαν τον φυσικό, αδιαμεσολάβητο, μη παρεμβατικό τοκετό (όπως του Γάλλου μαιευτήρα–γυναικολόγου Michel Odent) και αναπλαισιώνεται χάρη στα επιστημονικά πεδία της κοινωνικής ανθρωπολογίας, της κοινωνιολογίας και της πολιτικής επιστήμης.

Παρακάτω, αφού γίνεται μία σύντομη αναφορά στο φαινόμενο του κοινοτισμού, περιγράφεται η ζωή στη χίπικη κοινότητα της Φάρμας και αναδεικνύεται η σύνδεση του Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας με το ρεύμα του οικοφεμινισμού. Περιγράφεται –όσο αυτό είναι δυνατό στην παρούσα συμβολή– η διαδικασία του φυσικού τοκετού στη Φάρμα και βασικές/ ουσιώδεις αποκλίσεις της σε σχέση με το κυρίαρχο μοντέλο τοκετού. Στην ίδια κατεύθυνση, παρουσιάζονται μεταγενέστερες έρευνες που αφορούν την υγεία και την ασφάλεια στον τοκετό, επαληθεύοντας την Gaskin. Καταληκτικά, γίνεται εμφανές ότι υπάρχει μία άλλη επιστήμη απέναντι στην κυρίαρχη επιστήμη για τον τοκετό, η οποία συνδέεται με μια άλλη κουλτούρα τοκετού και στάση ζωής, που απομακρύνεται από το συνεχή ιατρικό και κοινωνικό έλεγχο, και σέβεται και προάγει την ανθρώπινη ελευθερία και

¹ Η διείσδυση του ερευνητή/ της ερευνήτριας στο πεδίο (και όχι απλώς η πρόσβαση σε αυτό), προσπαθώντας να γίνει μέρος και ενεργό μέλος του, συμμετέχοντας στις δραστηριότητές του και σε σημαντικές διαδικασίες/ πρακτικές ονομάζεται «συμμετοχική παρατήρηση» (Flick, 2017, σσ. 332–333).

² Ο όρος “Gaskin Maneuver” («Τεχνική/ Ελιγμός της Γκάσκιν») έχει καθιερωθεί, προκειμένου να αντιμετωπιστεί η «δυστοκία ώμων», μία εξαιρετικά δύσκολη κατάσταση κατά την οποία κινδυνεύει η ζωή του εμβρύου στον τοκετό (Ina May Gaskin, χ. χ.).

ισότητα, τόσο μέσα από τη διάσταση της προσωπικής συνειδητής επιλογής όσο και μέσα από την έννοια του συλλογικού/ κοινωνικού/ πολιτικού.

1. Η ζωή στην κοινότητα της Φάρμας

Με δεδομένο ότι οι άνθρωποι επηρεάζονται από τη συναναστροφή με τους άλλους ανθρώπους, με τον όρο «κοινοτισμός» (communitarianism) γίνεται αναφορά στην πεποίθηση/ ιδεολογία ότι κάθε πρόσωπο/ άτομο που είναι μέλος μιας κοινότητας συνδιαμορφώνεται με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας βάσει του σεβασμού όλων απέναντι στις αρχές, τις αξίες και τα χαρακτηριστικά της κοινότητας. Ο κοινοτισμός έρχεται σε αντίθεση με τον φιλελεύθερο ατομικισμό και παρουσιάζει ποικιλομορφία (αριστερός, κεντρώος ή δεξιός κοινοτισμός). Στον αριστερό κοινοτισμό (left-wing communitarianism) –που μπορούν να τοποθετηθούν ιδεολογικά τα μέλη της Φάρμας του Tennessee στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής– τα θεμέλια της κοινότητας εδράζονται στην όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ελευθερία και την κοινωνική ισότητα (όπως προασπίζεται, για παράδειγμα, ο αναρχισμός) (Heywood, 2007, 277).

Στη γέννηση και λειτουργία της Φάρμας σημαντικό ρόλο είχε εξ αρχής το πνεύμα του (αριστερού) κοινοτισμού που τη διέκρινε. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες της Ina May Gaskin, της βασικότερης εκπροσώπου της αποκαλούμενης «αυθεντικής μαιευτικής», η Φάρμα ήταν η ονομασία της κοινότητας των χίπις, που ο σύζυγός της, Stephen Gaskin, με τη βοήθεια περίπου 300 ανθρώπων, είχε ιδρύσει το 1971 (Gaskin, 2011, σ. 20). Η κοινότητα απαρτιζόταν κυρίως από άτομα σχετικά υψηλού μορφωτικού επιπέδου, τα οποία είχαν στην ιδιοκτησία τους μία μεγάλη έκταση γης, αλλά διέθεταν λίγα χρήματα. Σε σχέση με τη ζωή έξω από τη Φάρμα, αυτό το τολμηρό εγχείρημα ενός άλλου τρόπου ζωής έμοιαζε σαν κάτι παράδοξο στην αγροτική περιοχή του Tennessee (Gaskin, 2011, σ. 26).

Ως πνευματικοί αναζητητές, τα μέλη της Φάρμας είχαν ήδη παρακολουθήσει τις διαλέξεις του Stephen Gaskin, ο οποίος δίδασκε στο Κρατικό Κολλέγιο του Σαν Φρανσίσκο (San Francisco State College) (Sapiro, 2012).³ Καθώς είχαν ενστερνιστεί το περιεχόμενο αυτών των διαλέξεων, μέσω των οποίων ο Gaskin ενθάρρυνε τη συντροφικότητα και την αλληλεγγύη σε συνδυασμό με την ατομική έκφραση, περίπου 300 χίπις άφησαν τη δυτική ακτή των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής και άρχισαν να διασχίζουν τη χώρα, σχηματίζοντας ένα караβάνι από κατάλληλα τροποποιημένα σχολικά λεωφορεία. Αποφάσισαν να εγκατασταθούν κοντά στο Summertown, στο Tennessee και αφού αγόρασαν μία αρκετά μεγάλη έκταση γης (που για την ακρίβεια εκτεινόταν σε 1750 στρέμματα), εγκαταστάθηκαν εκεί (Sapiro, 2012), μετατρέποντας σε πραγματικότητα το όραμά τους να «εφεύρουν έναν νέο τρόπο ζωής». Αυτοπροσδιορίζονταν ως “Farmies” και με κεντρικό τους σύνθημα «έξω για να

³ Ο Stephen Gaskin, όσον αφορά την ακαδημαϊκή του πορεία, δίδασκε αγγλικά, δημιουργική γραφή και γενική σημασιολογία στο Κρατικό Κολλέγιο του Σαν Φρανσίσκο (San Francisco State College) (Stephen Gaskin, χ. χ.). Με δική του πρωτοβουλία διεξαγόταν επίσης ένα εβδομαδιαίο νυχτερινό μάθημα, το αποκαλούμενο “Monday Night Class”, το οποίο είχε τόσο μεγάλη επιτυχία που λάμβανε χώρα στον δρόμο, προκειμένου να μπορούν να το παρακολουθούν όλοι όσοι και όλες όσες ενδιαφέρονταν (Sapiro, 2012).

σώσουμε τον κόσμο» (“out to save the world”), ο τρόπος ζωής τους στην ομώνυμη κοινότητα (*The Farm*) έμοιαζε πολύ με τη συνηθισμένη αγροτική ζωή. Ωστόσο, δεν ήταν ακριβώς ίδια, αφού τα μέλη της *Φάρμας* δεν απέρριπταν συλλήβδην τις εκφάνσεις της βιομηχανοποιημένης γεωργίας στις περιπτώσεις που έκριναν ότι ορισμένες από αυτές ήταν χρήσιμες (Odent, 2002, σσ. 40–42).

Το φαινόμενο του κοινοτισμού εκείνη την εποχή συμπορευόταν με την ανάδυση των νέων κοινωνικών κινημάτων (Neveu, 2010, σσ. 160–165), οι διεκδικήσεις των οποίων εκφράζονταν έντονα και συνιστούσαν δηλώσεις «τρόπων ζωής ή ταυτοτήτων». Το σώμα κατείχε ιδιαίτερη θέση σε αυτού του είδους τις κινητοποιήσεις, καθώς μέσα από την κατανόηση της φύσης/ φυσιολογίας του, την αναβάθμιση της σημασίας του και της διεκδίκησης της αυτοδιάθεσής του γινόταν μία προσπάθεια αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων, προκειμένου αυτές να απεμπλακούν από την αμιγώς υπολογιστική, αριθμητική/ ποσοτική ορθολογικότητα του σύγχρονου καπιταλισμού (Neveu, 2010, σ. 164). Με έντονο τον διάλογο για τις νέες αντιλήψεις στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον, οι άνθρωποι που συμμετείχαν στη *Φάρμα* ασπάζονταν κι αυτοί τις δικές τους πρωτοποριακές αξίες και πεποιθήσεις, και βίωναν κοινές εμπειρίες και τρόπο ζωής.

Η ιδιαιτερότητα της *Φάρμας* συνίστατο στο ότι οι οικολόγοι που διέμεναν σ’ αυτή –οι “ecovillagers”, όπως τους αποκαλεί ο μαιευτήρας–γυναικολόγος και συγγραφέας Michel Odent– βασιζόνταν κυρίως στην εμπειρία τους και στις όσο το δυνατόν πιο αγνές μεθόδους καλλιέργειας: Συγκέντρωναν τα οργανικά απόβλητα και τα μετέτρεπαν σε τροφή για τα άλογα, όπως και σε λιπάσματα για τα χωράφια, μέσω μίας κεντρικής μονάδας λιπασματοποίησης. Φύτευαν οπωρώνες και αμπελώνες βιολογικής γεωργίας, διατηρούσαν μελίτσια για τη γονιμοποίηση των φυτών, έκαναν εναλλαγή των καλλιεργειών και καταπολεμούσαν τα παράσιτα με βιολογικό τρόπο. Όλες οι δραστηριότητές τους χαρακτηρίζονταν από τη μη χρήση βίας και το σεβασμό απέναντι στη φύση. Η έκταση της κοινότητας περιλάμβανε, επίσης, «παντοπωλείο, σχολείο, αρδευτικά συστήματα, φαρμακείο, ταχυδρομείο, νεκροταφείο, επιχειρήσεις και κατοικίες», τον *Εκδοτικό Οίκο της Φάρμας* (*The Farm Book Company*), καθώς και «εγκαταστάσεις τοκετού», με βάση τις οποίες συγκροτήθηκε από υλικής πλευράς το *Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας* (*The Farm Midwifery Center*) (Odent, 2002, σσ. 40–42).

Αυτό που πρόσφερε ο Stephen Gaskin στους ομοϊδεάτες του, ως «γκουρού των χίπις» όπως χαρακτηρίζεται, ήταν «κάτι περισσότερο από πνευματική καθοδήγηση», αφού ιδρύοντας τη *Φάρμα* έκανε πράξη έναν συγκεκριμένο τρόπο εκπλήρωσης της ανθρώπινης λαχτάρας για συντροφικότητα, σε συνδυασμό με την ελευθερία της ατομικής έκφρασης. Ο Gaskin παρέμεινε πιστός στις αξίες και τις ιδέες του μέχρι το τέλος της ζωής του,⁴ επιλέγοντας να μένει στη *Φάρμα* μαζί με τη σύντροφό του Ina May και τους περίπου 300 “Farmies”. Όπως αναφέρει ο Timothy Miller, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Κάνσας, η *Φάρμα*, που την περίοδο αιχμής της (δηλαδή, στα τέλη της δεκαετίας του 1970) αριθμούσε 1500 μέλη, αποτέλεσε «την αρχετυπική χίπικη κοινότητα», η οποία μάλιστα κατάφερε να

⁴ Ο Gaskin έφυγε από τη ζωή σε ηλικία 79 ετών την 1^η Ιουλίου του 2014 (Stephen Gaskin, χ. χ.).

επιβιώσει μέχρι σήμερα (Douglas, 2014), εστιασμένη διαρκώς στη μη βία, η οποία αποτελεί το βασικό της θεμέλιο, όπως αναφέρεται στον ομώνυμο διαδικτυακό ιστότοπο με τον τίτλο “The Farm Community” (The Farm today. A model community, χ. χ.).

2. Το Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας και συγκλίσεις με τον οικοφεμινισμό

Τα διάφορα ρεύματα που αναπτύχθηκαν εντός του κινήματος της οικολογίας εδράζονταν στη θεώρηση της φύσης ως ενός δικτύου από πολύτιμες αλλά ταυτόχρονα εύθραστες σχέσεις ανάμεσα στα ζώντα είδη (συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπινου είδους) και το φυσικό περιβάλλον. Επίσης, υπερασπίζονταν τη θέση ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να θεωρείται, να δρα και να αντιμετωπίζεται ως αυτός που κατέχει την κυρίαρχη/ κυριαρχική θέση μέσα στη φύση αλλά ως αδιαχώριστο κομμάτι της.

Εντός του κινήματος του φεμινισμού αναδύθηκε μία ποικιλία φεμινιστικών προσεγγίσεων που οδήγησε στην ανάδυση υπορευμάτων. Σε αυτή την κατεύθυνση, γεννήθηκε μία ιδιαίτερη προσέγγιση στα οικολογικά ζητήματα, σε συνδυασμό με τα φεμινιστικά, δημιουργώντας τη σχολή του οικοφεμινισμού. Πρόκειται για μια μορφή της κοινωνικής οικολογίας και ως όρος πιθανότατα χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά το 1974 από τη Γαλλίδα φεμινίστρια συγγραφέα Φρανσουάζ ντ’ Ομπόν. Η βασική θέση του οικοφεμινισμού είναι ότι η εκμετάλλευση/ εργαλειοποίηση της φύσης συμπορεύεται με την εκμετάλλευση/ εργαλειοποίηση της γυναίκας αλλά και της σχέσης της με την κοινωνία, χωρίς να αποκλείονται από αυτή την καταπίεση άλλες κοινωνικές ομάδες (Καραγεωργάκης, 2023, σσ. 12, 13). Μάλιστα, υπό το πρίσμα μίας οικοφεμινιστικής προσέγγισης, η Αμερικανίδα φιλόσοφος, ιστορικός της επιστήμης και συγγραφέας Carolyn Merchant αναφέρει χαρακτηριστικά ότι καθώς η γυναικεία μήτρα έχει συμβολικά «υποκύψει στις χειρουργικές λαβίδες» όσον αφορά τον τοκετό, με ανάλογο τρόπο η μήτρα της φύσης, μέσω της τεχνολογίας, μπορεί να αποσπαστεί και να εργαλειοποιηθεί (Merchant, 2023, σ. 31).

Σύμφωνα με τον οικοφεμινισμό, ο τρόπος σκέψης και δράσης που οδηγεί στην οικολογική καταστροφή έχει τις ρίζες της στην πατριαρχία.⁵ Η φύση δεν απειλείται από το ανθρώπινο είδος γενικά αλλά από τους άνδρες και τους θεσμούς εξουσίας που αυτοί εγκαθιστούν, με απώτερο σκοπό να υποτάξουν, τόσο τη γυναίκα όσο και τη φύση (Heywood, 2007, σσ. 471, 503). Κατά τη διάρκεια του πρώτου κύματος του οικοφεμινισμού, τα μέλη του, τασσόμενα εναντίον της εδραιωμένης δυτικής σκέψης, επανοηματοδότησαν θετικά τους όρους «γυναίκα» και «φύση». Όπως επισημαίνει η φεμινίστρια, οικολόγος, συγγραφέας, ανθρωπολόγος, μηχανικός αγροτικής τεχνικής και ενεργή ακτιβίστρια Yayo Herrero σε μια συνοπτική ιστορική αναδρομή στο πλαίσιο συνέντευξης για τον οικοφεμινισμό, τα μέλη του οικοφεμινισμού, εκτός από τις καθιερωμένες ιεραρχίες, αμφισβήτησαν και

⁵ Η έννοια της πατριαρχίας (της εξουσίας που ασκείται ή εκπορεύεται από τον πατέρα) ταυτίζεται με την ανδροκρατία, δηλαδή την οργανωμένη εξουσία των ανδρών ως ανδρών. Η όλη κοινωνική δόμηση που στηρίζεται στην εξουσία των ανδρών ως ανδρών «προφανώς είναι καταπιεστική, εξουσιαστική και αποτελεί πηγή διακρίσεων και αποκλεισμών» (Παντελίδου–Μαλούτα, 2014, 20).

άσκησαν έντονη κριτική στους πολέμους, στην καταστροφή και τη δηλητηρίαση των εδαφών. Επίσης άσκησαν δριμυία κριτική στην εγκαθίδρυση αντιδημοκρατικών και αυταρχικών κυβερνήσεων. Παράλληλα, τα μέλη του οικοφεμινισμού άσκησαν σφοδρή κριτική στις συνέπειες από τη χρήση της τεχνοεπιστήμης στην υγεία των γυναικών, τις οποίες αντιλαμβάνονταν ως «εκδηλώσεις ενός σεξιστικού πολιτισμού» (Tortosa, 2014).

Υπό την οικοφεμινιστική οπτική, καθοριστική ήταν η συμβολή του βιβλίου της ριζοσπάστριας φεμινίστριας, φιλοσόφου, ακαδημαϊκού και θεολόγου Mary Daly που εξέδωσε το 1978 με τίτλο *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* (Γυν/Οικολογία. Η Μεταηθική ενός Επαναστατικού Φεμινισμού). Η Daly, μεταξύ άλλων, εξέφρασε την άποψη ότι η ευθυγράμμιση με τη γυναικεία φύση ήταν αυτή που θα κατάφερνε να προσφέρει στις γυναίκες τη χειραφέτηση που επιθυμούσαν. Κατά τον 20^ο αιώνα οι γυναίκες –ειδικότερα οι Αμερικανίδες– ήταν εντελώς παραπλανημένες σχετικά με σημαντικά ιατρικά ζητήματα, διότι είχαν πιστέψει πως οι γιατροί γνωρίζουν καλύτερα από αυτές τη λειτουργία του σώματός τους και τι είδους θεραπεία χρειαζόνταν. Για την Daly, η γυναικολογία της δεκαετίας του 1970 αποτελούσε ένα σύνολο από εκδηλώσεις και ενσαρκώσεις της πατριαρχίας και λάμβανε χώρα μέσα σε ένα κοινωνικό περιβάλλον όπου η οικολογική καταστροφή και η ανισότητα του κοινωνικού φύλου⁶ αποτελούσαν εκφάνσεις της ίδιας διαδικασίας στην οποία ο «πολιτισμένος» άνδρας κυριαρχεί πάνω στη ‘φυσική’ γυναίκα» (Heywood, 2007, σσ. 503–505 Daly, 1978, σσ. 224, xvii).

Ουσιαστικά, στο έργο της Mary Daly συναντιούνται ο ριζοσπαστισμός του δεύτερου κύματος του φεμινισμού με τον σεβασμό στη γυναικεία διαφορετικότητα και τον οικοφεμινισμό της δεκαετίας του 1970. Το έργο της θεωρείται κομβικό, καθώς η Daly είχε τη διορατικότητα να επισημάνει την επερχόμενη ανδροκρατούμενη οπτική στον τομέα της αναπαραγωγής, επηρεάζοντας άλλους ερευνητές και άλλες ερευνήτριες προς αυτή την κατεύθυνση. Το πνεύμα λειτουργίας του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας*, όπως αναδεικνύεται στην επόμενη ενότητα, μπορεί με τη σειρά του να ιδωθεί υπό το πρίσμα των αρχών, αξιών και στάσεων του ρεύματος του οικοφεμινισμού, που ως ιδεολογία επιδιώκει πρωταρχικώς την κοινωνική/ οικολογική αλλαγή, ιδωμένη στο πλαίσιο μιας ευρύτερης πολιτικής/ φεμινιστικής θεώρησης.

3. Ο φυσικός τοκετός στη Φάρμα και αποκλίσεις από το κυρίαρχο μοντέλο

Σύμφωνα με την Ina May Gaskin, η φιλοσοφία του φυσικού τοκετού στο σύγχρονο δυτικό κόσμο εκκινεί χρονολογικά τις δεκαετίες του 1950 και του 1960 στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Στη συνέχεια, η φιλοσοφία αυτή έγινε γνωστή και σε άλλες χώρες παγκοσμίως κατά τη διάρκεια της

⁶ Σε αντίθεση με το «βιολογικό φύλο» (“sex”) που αναφέρεται στις βιολογικές/ οργανικές διαφορές μεταξύ των γυναικών και των ανδρών, η προβληματική του «κοινωνικού φύλου» (“gender”), όπως αναφέρει η Ράνια Αστρινάκη, έχει αναπτυχθεί με βάση δύο διακριτές προσεγγίσεις: Οι ευρέως νοούμενες συμβολικές προσεγγίσεις της ανθρωπολογίας των γυναικών θεωρούν το φύλο ως «πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή» και οι μαρξιστικές προσεγγίσεις θεωρούν το φύλο ως «κοινωνική σχέση» (Αστρινάκη, 2011, σ. 28).

δεκαετίας του 1970. Όπως αναφέρει, οι θεμελιώδεις παραδοχές της φιλοσοφίας του φυσικού τοκετού ήταν: α) ο σεβασμός απέναντι στη φύση, β) ότι η φύση ακολουθεί τη σωστή πορεία για τη γέννα, γ) ότι η εγκυμοσύνη δεν συνιστά αυτομάτως παθολογία που χρήζει θεραπείας και δ) ότι ο σχεδιασμός της φύσης όσον αφορά το γυναικείο σώμα δεν είναι εσφαλμένος (Gaskin, 2011, σ. 8).

Η *Φάρμα* αποτελούσε ένα περιβάλλον/ τόπο όπου στις γυναίκες δινόταν η ευκαιρία να συνειδητοποιήσουν τον τρόπο μέσω του οποίου η επιστροφή στη μαιοκεντρική, γυναικοκεντρική μαιευτική θα τις έκανε πιο ισχυρές. Βάσει της ιδεολογίας των μελών της, η κοινότητα άνοιγε επίσης την αγκαλιά της ακόμη και σε γυναίκες που συχνά είχαν υποστεί διακρίσεις ή τις είχαν μεταχειριστεί προσβλητικά και με αμέλεια στα νοσοκομεία –όπως είχε συμβεί, για παράδειγμα, σε πάρα πολλές Αфро-αμερικανίδες μητέρες.

Το *Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας* έφτασε στην αιχμή της λειτουργίας του κατά τη δεκαετία του 1970 και στις αρχές της δεκαετίας του 1980, ενώ ακόμη και σήμερα συνεχίζει τις δραστηριότητές του. Βασική πρωτεργάτρια αυτού του εγχειρήματος στάθηκε η Ina May Gaskin, η οποία χάρη στις δράσεις της, τη διάδοση της γνώσης και τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής της μέσα στην κοινότητα κατάφερε να μεταδώσει βαθιά και πανανθρώπινα μηνύματα (στάσεις ζωής) στους σύγχρονούς της. Μεταξύ αυτών και την έντονη πεποίθησή της σύμφωνα με την οποία είναι αδύνατον η ανθρωπότητα να επιβιώσει, αν δεν ανακαλύψει εκ νέου τη φύση. Επίσης, πίστευε ότι η αρχή για την εκ βάθρων αλλαγή είναι η αναθεώρηση για τον τρόπο με τον οποίο ένας άνθρωπος έρχεται στον κόσμο (Gaskin, 2011, σ. 20· Odent, 2002, σ. 40).

Με αφορμή τη δυσμενή βιωμένη εμπειρία που είχε στον πρώτο της τοκετό, η Gaskin αμφισβήτησε την κυρίαρχη «επιστημονική εγκυρότητα» του νοσοκομειακού/ ιατρικοποιημένου τοκετού και ξεκίνησε με ζήλο ένα μεγάλο ταξίδι αναζήτησης εναλλακτικών/ παραδοσιακών πρακτικών και τεχνικών. Ήδη στα πρώτα στάδια αυτής της μακρόχρονης πορείας έμεινε έκπληκτη όταν έμαθε ότι η χρήση των εμβρυουλκών –που και η ίδια είχε υποστεί– στην περιοχή της κατείχε το ποσοστό του 65% επί του συνόλου των γεννήσεων. Όταν μάλιστα κάποιοι μαιευτήρες-γυναικολόγοι στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής πείστηκαν να εξηγήσουν την αιτία αυτής της γενικευμένης πρακτικής, της προκάλεσε επίσης τεράστια εντύπωση ότι την απέδωσαν στις αποκαλούμενες «ελλείψεις» που παρουσιάζουν τα γυναικεία (αναπαραγωγικά) σώματα.

Η απάντηση αυτή είναι ενδεικτική του τρόπου σκέψης των μαιευτήρων-γυναικολόγων της δεκαετίας του 1970, που εξακολουθεί να ισχύει ακόμη και σήμερα. Μάλιστα, όταν οι ίδιοι βρεθούν μπροστά σε περιπτώσεις βραδείας εξέλιξης του τοκετού, έχουν συνηθίσει εδώ και δεκαετίες να τις αποκαλούν με διάφορους τρόπους αρνητικού περιεχομένου, όπως «δυσλειτουργία της μήτρας» (“uterine dysfunction”), «ανεπαρκείς συσπάσεις» (“inadequate contractions”) της μήτρας ή «αποτυχία εξέλιξης» (“failure to progress”). Οι εν λόγω χαρακτηρισμοί έχουν επικρατήσει, χωρίς όμως να έχει ληφθεί υπόψη τι είναι αυτό που έχει οδηγήσει, για παράδειγμα, στην αποκαλούμενη αδράνεια της μήτρας –που πιθανόν είναι το αποτέλεσμα της νηστείας, της ακινησίας, της ολικής αναισθησίας και της

ανεπαρκούς συναισθηματικής υποστήριξης. Αυτή η αρνητική περιγραφή του γυναικείου σώματος που γεννά, όπως ισχυρίζεται η Gaskin και πολλοί ειδικοί σήμερα, αφενός υποδεικνύει ότι υπάρχει άγνοια ή δυσπιστία για τη φυσιολογία του τοκετού, αφετέρου οδηγεί ακόμη και τις γυναίκες που διανύουν μια εγκυμοσύνη και έναν τοκετό χαμηλού κινδύνου (δηλαδή, δεν εμφανίζουν σημάδια παθολογίας) σε αναίτιες παρεμβάσεις (Gaskin, 2011, σσ. 21, 31· Simkin et al., 2012, σ. 158).

Στη σύγχρονη βιβλιογραφία επιβεβαιώνεται η οπτική των μαιών της Φάρμας, καθώς πολλοί ερευνητές/ πολλές ερευνήτριες υποστηρίζουν ότι αν για κάποιους λόγους πρέπει να γίνουν ορισμένες ιατρικές παρεμβάσεις στον τοκετό (όπως, για παράδειγμα, επισκληρίδιο αναισθησία), τότε η όσο το δυνατόν πιο ήπια εφαρμογή τους αποδεικνύεται λιγότερο επιβλαβής. Χαρακτηριστική είναι μία επιστημονική δημοσίευση τον Μάρτιο του 2016 στην *Αμερικανική Επιθεώρηση Μαιευτικής και Γυναικολογίας* (*American Journal of Obstetrics & Gynecology-AJOG*) για μία έρευνα που είχε λάβει χώρα στο Πανεπιστημιακό Νοσοκομείο Thomas Jefferson (από τον Μάρτιο του 2014 ως τον Ιούλιο του 2015) και αφορούσε πρωτοτόκες, οι οποίες όλες τους επέλεξαν επισκληρίδιο αναισθησία. Αξίζει να σημειωθεί ότι στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο συνήθως κατά το δεύτερο στάδιο του τοκετού όταν μία γυναίκα έχει κάνει επισκληρίδιο έχει τρεις ώρες στη διάθεσή της για να γεννήσει και δύο ώρες στην περίπτωση που δεν έχει κάνει επισκληρίδιο αναισθησία. Σύμφωνα με τα ευρήματα της προαναφερθείσας έρευνας, αφήνοντας να εξελιχθεί για περισσότερη χρονική διάρκεια το δεύτερο στάδιο του τοκετού (κατά το οποίο η επίτοκος σπρώχνει, κάνει την εξώθηση και γεννά) μειώθηκε η συχνότητα εμφάνισης της καισαρικής τομής περισσότερο από το μισό (για την ακρίβεια μειώθηκε στο 55%) σε σύγκριση με τους συνηθισμένους χρόνους που ακολουθούνται βάσει των πρωτοκόλλων. Μάλιστα, η μείωση στις καισαρικές τομές σημειώθηκε χωρίς να αυξηθούν τα ποσοστά μητρικής ή νεογνικής θνησιμότητας (Gimovsky & Berghella, 2016, σσ. 1, 4, 5· Pearson, 2016).

Οι χρονικοί περιορισμοί που επιβάλλονται στον τοκετό έχουν κανονικοποιηθεί κυρίως από τη δεκαετία του 1990 και μετά. Έκτοτε, οι μαιευτήρες- γυναικολόγοι, βασισμένοι στο διάγραμμα του Emmanuel Friedman για την εξέλιξη του τοκετού (το οποίο είχε δημοσιεύσει τη δεκαετία του 1950), επέβαλλαν συγκεκριμένα χρονικά όρια στις ικανότητες των επιτόκων. Σύμφωνα με την αποκαλούμενη «Καμπύλη του Friedman», ο τράχηλος της μήτρας κάθε γυναίκας θα έπρεπε να διαστέλλεται σε έναν προκαθορισμένο αριθμό εκατοστών ανά ώρα, αναλόγως με το αν αυτό που κυοφορούσε ήταν το πρώτο της έμβρυο. Οι χρονικοί περιορισμοί, σε συνδυασμό και με άλλες σημαντικές εξελίξεις των πρακτικών των μαιευτήρων-γυναικολόγων, είχαν ως αποτέλεσμα ο τοκετός να μετατραπεί σε έναν αγώνα ταχύτητας και να συμβάλλει στην εδραίωση της εφαρμογής των καισαρικών τομών.

Ωστόσο, όπως επισημαίνει η Ina May Gaskin τα γυναικεία σώματα δεν αποτελούν μηχανές και οι ποικίλες τους αντιδράσεις ως ζωντανών οργανισμών στον τοκετό δεν σημαίνει ότι είναι κακοσχεδιασμένα. Οι διαφορετικές αντιδράσεις σ' αυτή την τόσο βαθιά και μεταμορφωτική βιωμένη εμπειρία συνδέονται με το ότι οι γυναίκες, ως ανθρώπινα όντα, έχουν συναισθήματα και με το ότι ορισμένα όργανα του ανθρώπινου σώματος, ως μέρη ενός αυτόνομου/ ακούσιου νευρικού συστήματος,

δεν υπακούουν σε τέτοιας μορφής εντολές, όπως αυτές που δίνονται εντός του νοσοκομειακού/μαιευτηριακού περιβάλλοντος (Gaskin, 2011, σσ. 30, 32).

Τις γνώσεις αυτές η Gaskin τις απέκτησε τόσο μέσω της μαθητείας της όσο και μέσω της συμμετοχικής της παρατήρησης στους τοκετούς που λάμβαναν χώρα στη *Φάρμα*. Είχε την ευκαιρία να μαθητεύσει δίπλα σε ένα μαιευτήρα και δύο οικογενειακούς γιατρούς, οι οποίοι με τη μετάδοση της επιστημονικής τους γνώσης, δημιούργησαν ένα πρότυπο σχετικά με όλα όσα κρίνονταν απαραίτητο να έχουν υπόψη τους οι μαιευτήρες-γυναικολόγοι. Οι τρεις γιατροί ανέδειξαν τη σημασία της συμπόνιας, της κατανόησης και της αλληλεγγύης μέσα από τον τρόπο που οι ίδιοι συμπεριφέρονταν στις επίτοκες. Παράλληλα με την επιστημονική βάση γνώσεων που κατασκευαζόταν σιγά σιγά αλλά σταθερά, η Gaskin είχε τη δυνατότητα να μάθει σε βάθος τη μαιευτική, παρακολουθώντας από κοντά εκατοντάδες έγκυες γυναίκες που κατοικούσαν στη *Φάρμα*. Είναι ενδεικτικό άλλωστε ότι κατά την περίοδο της μεγάλης ακμής της κοινότητας κάθε μήνα έρχονταν στον κόσμο σχεδόν τριάντα μωρά (Gaskin, 2011, σσ. 21–22· Odent, 2002, σ. 41).

Είναι εμφανές από τα παραπάνω ότι οι διαφοροποιήσεις και οι «συγκρούσεις» στα μοντέλα τοκετού άλλοτε υποβοηθούνται από τις έμφυλες ή/και τις αμιγώς επαγγελματικές διαφορές, και άλλοτε δεν σχετίζονται με αυτές. Οι πρακτικές των δύο διακριτών κουλτούρων τοκετού στην πραγματικότητα πολλές φορές διαπλέκονται και περιπλέκονται ποικιλοτρόπως, επηρεάζοντας η μία την άλλη. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα όταν οι μαιευτήρες-γυναικολόγοι εργαστούν σε ένα εξω-νοσοκομειακό περιβάλλον, όπως αυτό της *Φάρμας*: Όπως κατέστη σαφές, οι γιατροί που διέμεναν εκείνη την περίοδο στη *Φάρμα* είχαν τη μοναδική ευκαιρία να είναι παρόντες στους αδιαμεσολάβητους, φυσικούς τοκετούς που λάμβαναν χώρα και να παρατηρούν σε πραγματικό χρόνο την πλήρη εξέλιξή του. Αυτή την ευκαιρία δεν την είχαν οι μαιευτήρες-γυναικολόγοι στα νοσοκομεία, οι οποίοι, επειδή ακριβώς δεν είχαν ποτέ αυτή την επαγγελματική εμπειρία, είχαν σχηματίσει μία διαστρεβλωμένη εικόνα για το πώς μοιάζει ένας τοκετός χωρίς παρεμβάσεις (Gaskin, 2011, σσ. 22–25).

Έχοντας παρακολουθήσει το σεμινάριο του Dr. Louis La Pere, από πρακτικής άποψης η Gaskin είχε καταφέρει να αποκτήσει δεξιότητες που της επέτρεπαν να ανταποκρίνεται επιτυχώς σε εξαιρετικά δύσκολες καταστάσεις. Καταστάσεις με τις οποίες ακόμη και σήμερα οι περισσότεροι μαιευτήρες-γυναικολόγοι διστάζουν να αναμετρηθούν, με αποτέλεσμα να βρίσκουν διέξοδο στην ευκολότερη, για τους ίδιους, οδό της καισαρικής τομής. Ολοκληρώνοντας την εκπαίδευσή της, η Gaskin ήταν σε θέση να επαναφέρει ένα νεογνό που αμέσως μετά τη γέννα είχε παρουσιάσει κάποιο αναπνευστικό πρόβλημα, ήξερε πώς να αντιμετωπίσει έναν ομφάλιο λώρο που είχε τυλιχτεί σφιχτά γύρω από το έμβρυο, γνώριζε πώς να σταματήσει μία μητρική αιμορραγία, καθώς και άλλες ουσιώδεις δεξιότητες (Gaskin, 2011, σ. 22).

Στη Gaskin, επίσης, δόθηκε η δυνατότητα να διαπιστώσει πόσο άμεσα μια αγχωμένη, φοβισμένη ή τρομοκρατημένη γυναίκα μπορούσε να ηρεμήσει και να διώξει το φόβο, εφόσον είχαν ειπωθεί τα σωστά λόγια. Ακόμη πώς, με τον ίδιο τρόπο, μπορούσαν να μειωθούν τα επίπεδα του πόνου,

αναδεικνύοντας τη σημασία της επίδρασης των ορμονών στον τοκετό. Όπως εξηγεί με απλό και κατανοητό τρόπο –εκφράζοντας μία εξέχουσας σημασίας διαφορά ανάμεσα στα δύο μοντέλα τοκετού– η ίδια, ως μαία, είχε την ευκαιρία να δει γυναίκες που γεννούσαν «με υψηλά επίπεδα εκστατικών ορμονών», δηλαδή ενδογενούς ωκυτοκίνης και βήτα–ενδορφινών, σε αντίθεση με τους μαιευτήρες–γυναικολόγους στα νοσοκομεία, που είχαν μπροστά τους επίτοκες μέσα στον τρόπο και με υψηλά επίπεδα αδρεναλίνης, τα οποία επέφεραν υπερβολικό πόνο. Εξάλλου, όπως δηλώνει σαφώς μέχρι και σήμερα, στην πρακτική της είχε πάντα ως σημείο αναφοράς την ενότητα νου και σώματος. Όπως επίσης δεν έχει σταματήσει να τονίζει ότι ο μεγαλύτερος εχθρός του φυσικού τοκετού είναι ο φόβος, επιβεβαιώνοντας τον Dick-Read (1942) που ήδη είχε αναφερθεί ακριβώς σ’ αυτό, δηλαδή στο φαύλο κύκλο φόβου και πόνου στον τοκετό (Gaskin, 2011, σσ. 23–39· Αναστασίου, 2021, σσ. 602–603).

Όσον αφορά τη λειτουργία των συγκεκριμένων ορμονών στο γυναικείο οργανισμό που κυοφορεί και διανύει τη φάση του τοκετού, όπως εξηγεί η Gaskin και άλλοι ειδικοί, «τα υψηλά επίπεδα κατεχολαμινών, όπως η αδρεναλίνη, προκαλούν πόνο». Αυτά τα υψηλά επίπεδα αυξάνουν με τη σειρά τους τα επίπεδα του φόβου και στη συνέχεια αυξάνονται τα επίπεδα του πόνου. Προκειμένου να αντιμετωπιστεί ο συγκεκριμένος φόβος, που εκπορεύεται και τροφοδοτείται από την άγνοια, και προκειμένου να διαταραχθεί ο φαύλος κύκλος που δημιουργείται σε συνάρτηση με τον πόνο, η Gaskin συνειδητοποίησε ότι η χειραφέτηση στον τοκετό θα μπορούσε να προέλθει από τη γνώση της ενότητας νου και σώματος. Όπως επισημαίνει, οι γυναίκες που αγνοούν αυτή την ενότητα αγνοούν επίσης πόσο οι σκέψεις και τα συναισθήματά τους επιδρούν στην εξέλιξη του τοκετού. Είναι εντυπωσιακό ότι ακόμη και σε περιπτώσεις που ο τράχηλος έχει διασταλεί σε μεγάλο βαθμό, αυτός μπορεί να συσταλεί στην περίπτωση που η επίτοκος ξαφνικά φοβηθεί, της επιβληθεί μία επώδυνη κολπική εξέταση ή μπει μέσα στο δωμάτιο ένα άγνωστο άτομο. Μια τέτοια αλλαγή στο σώμα ή/και στο περιβάλλον μπορεί να αποτελέσει ακόμη και την αιτία για την πλήρη διακοπή του τοκετού. Επιπροσθέτως, όπως έχει πλέον διαπιστωθεί και από άλλους ερευνητές/ άλλες ερευνήτριες, οι συμβουλές ή εντολές, όπως, για παράδειγμα, «σπρώξε!» ή «χαλάρωσε» προς την επίτοκο δεν έχουν το αναμενόμενο (θετικό) αποτέλεσμα. Κάτι που οφείλεται στον “sphincter law” («στον νόμο του σφιγκτήρα») –όπως ορίστηκε από την Gaskin. Πρόκειται για ένα φαινόμενο που αφορά στη λειτουργία διαστολής και συστολής του τραχήλου της μήτρας, όχι επειδή ο τράχηλος είναι ένας σφιγκτήρας όπως είναι, για παράδειγμα, το στομάχι (μιλώντας με αυστηρούς όρους), αλλά επειδή συμπεριφέρεται ως τέτοιος (Gaskin, 2023· Simkin et al., 2012, σσ. 156, 158· Hotelling, 2009, σ. 47· Odent, 2002, σ. 88· Gaskin, 2011, σσ. 25–30, 53· Αναστασίου, 2021, σσ. 605–608).

Η επίδραση του φόβου στον τοκετό εξηγείται βάσει της δράσης των ορμονών, όχι μόνο στον άνθρωπο αλλά σε όλα τα θηλαστικά μέσα στη φύση, όπως τονίζει η Gaskin: Όταν ένας οργανισμός φοβάται ή εξοργίζεται, τότε αυξάνονται στο αίμα οι κατεχολαμίνες (όπως, για παράδειγμα, η αδρεναλίνη). Τα θηλυκά ζώα –που όταν γεννούν βρίσκονται μέσα στην άγρια φύση– αν διανύουν το τελικό στάδιο της γέννας και εντελώς ξαφνικά αιφνιδιαστούν από κάτι (όπως, για παράδειγμα, από ένα

αρπακτικό), τότε η διαδικασία ενδέχεται να αντιστραφεί. Πρόκειται για τη λειτουργία της φυσικής αντίδρασης «της μάχης ή της φυγής» απέναντι σε έναν αντιληπτό κίνδυνο. Παρομοίως, από αυτές τις εξελικτικές συμπεριφορές διακρίνονται και οι άνθρωποι ως μέρος της φύσης. Όταν οι μύες της πύελου της επιτόκου είναι τεταμένοι, τότε αυτή θα βιώσει πολύ περισσότερο πόνο, αν κάποιος δεν τη βοηθήσει να αντιμετωπίσει τους φόβους της.

Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η Penny Simkin: Τα επίπεδα του στρες της επιτόκου και τα επίπεδα των κατεχολαμινών αυξάνονται πολύ περισσότερο, αν αυτή βρίσκεται σε κατάσταση τρόμου, αν αισθάνεται ανασφάλεια, αν νιώθει ότι δεν έχει σε ποιον να στηριχτεί, ότι δεν είναι σε θέση να ελέγξει τι συμβαίνει στο σώμα της ή αν αισθάνεται ανίκανη για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να αντιμετωπίσει τον τοκετό. Κατά τη διάρκεια αυτής της επώδυνης φάσης, η αδρεναλίνη έχει καταστείλει την έκκριση της ενδογενούς ωκυτοκίνης, αφού τα αποτελέσματα αυτών των δύο ορμονών στο γυναικείο αναπαραγωγικό σώμα είναι αντιστρόφως ανάλογα. Με άλλα λόγια, ο φόβος είναι αυτός που καταστέλλει την ενδογενή ωκυτοκίνη, της οποίας η αύξηση είναι πολύ σημαντική, διότι σ' αυτή την ορμόνη οφείλονται οι φυσιολογικές συσπάσεις της μήτρας και λόγω της επίδρασής της είναι που προχωρά ο τοκετός, αποτρέποντας επίσης την εμφάνιση υπερβολικής αιμορραγίας μετά τη γέννα (Gaskin, 2011, σσ. 30–33, 171, 214–215· Simkin et al. 2012, σ. 156).

Με βάση τις παραπάνω γνώσεις, στις γυναίκες που γεννούσαν κατά τη δεκαετία του 1970 εντός της *Φάρμας* δεν επιβάλλονταν κανόνες όπως συνέβαινε στο νοσοκομειακό/ μαιευτηριακό τοκετό, όπου οι γιατροί δεν τους επέτρεπαν να φάνε, δεν τις άφηναν να κοιμηθούν ή να μετακινηθούν. Στη *Φάρμα* οι γυναίκες ήταν ελεύθερες να περιμένουν υπομονετικά την εξέλιξη του τοκετού και γενικά αποκόμιζαν ωραίες και χαρούμενες εμπειρίες. Όπως και στον πρώτο τοκετό που είχε παρακολουθήσει η Gaskin – σ' ένα τροχόσπιτο σχολικού λεωφορείου σε χώρο στάθμευσης στο Evanston, στο Illinois – έτσι και στις γέννες στη *Φάρμα*, έβλεπε μπροστά της γυναίκες λαμπερές και όμορφες, καθώς το σώμα τους αφηνόταν να λειτουργήσει ανεμπόδιστα. Κι αυτό μπορούσε να επιτευχθεί, επειδή οι ίδιες, ευρισκόμενες μέσα σε ένα οικείο γι' αυτές περιβάλλον, είχαν εμπιστευτεί τη σοφία της φύσης (Gaskin, 2011, σσ. 22–25).

Τη σοβαρότητα του θέματος της εμπιστοσύνης επισημαίνει και η κοινωνική επιστήμονας Barbara Katz Rothman, αφού όπως αναφέρει η επιλογή ενός οικείου περιβάλλοντος ως τόπο τοκετού (όπως είναι, για παράδειγμα, το σπίτι ή/και όποιος χώρος προσφέρει ασφάλεια και ηρεμία στην επίτοκο) συνδέεται με το να δείξεις εμπιστοσύνη στη γυναίκα που γεννά. Κάτι που πλέον έχει εκλείψει και έχει αντικατασταθεί από την καθολική πίστη στην ιατρική επιστήμη και τους ιατρικούς θεσμούς, που αντί να συνδράμουν στην ομαλή διαδικασία του τοκετού, έχουν την τάση να αποσπών από την επίτοκο τη δύναμή της, να τη μετατρέπουν σε ασθενή και τελικά σε άβουλο, παθητικό ον. Όπως τονίζει η Rothman, στη σύγχρονη εποχή η δύναμη που ανήκει στη γυναίκα που γεννά έχει αφαιρεθεί εντελώς από αυτή και έχει δοθεί στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο, εντός του οποίου τοποθετείται εξ' αρχής ως (εν δυνάμει) πάσχον σώμα. Αντιθέτως, ο τοκετός που λαμβάνει χώρα σε ένα οικείο για τη γυναίκα περιβάλλον, όπως είναι το σπίτι της, έχει τη δυνατότητα να της επιστρέψει την ίδια της τη δύναμη (Rothman, 2003, σ. 84).

Η Gaskin είχε την ευκαιρία να συγκροτήσει μια ομάδα μαιευτικής με συνεργάτιδες της επιλογής της και με την πάροδο των χρόνων πολλοί ήταν οι παλαιότεροι μαιευτήρες-γυναικολόγοι που την ενθάρρυναν στην εφαρμογή όσο το δυνατόν πιο φυσικών, ήπιων πρακτικών στον τοκετό, καθώς και στην πραγματοποίηση του οράματός της να αναπτύξει μια μέθοδο βασισμένη στη φροντίδα και το σεβασμό στις επίτοκες (Gaskin, 2011, σσ. 21–22· Odent, 2002, σ. 41). Σε αυτή την κατεύθυνση, οι μαίες του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας* εκπαιδεύτηκαν με τη σειρά τους να αντιμετωπίζουν ορισμένες σοβαρές καταστάσεις στον τοκετό με δεξιότητες και αποτελεσματικότητα. Κάτι που ισχύει ακόμη και σήμερα, καθώς η *Φάρμα* εξακολουθεί να είναι ένα από τα ελάχιστα μέρη των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, όπου μέσα από τη διαδικασία του μη παρεμβατικού τοκετού γεννιέται, για παράδειγμα, ακόμη και ένα έμβρυο ισχιακής προβολής (breech baby). Πρόκειται για ένα έμβρυο που κατευθύνεται προς την έξοδο της πύελου με τα οπίσθια (ισχιακή προβολή με γλουτούς) ή με τα πόδια (ισχιακή προβολή με τα πόδια), και καθώς το κεφάλι του αποτελεί το πιο μεγάλο μέρος του σώματός του, αυτό ενδέχεται «να παγιδευτεί όταν το σώμα γλιστρήσει μέσα από τον τράχηλο που δεν έχει πλήρη διαστολή» (Ντινς, 2012, σ. 226· Sapiro, χ. χ.).

Η συγκεκριμένη δεξιότητα των μαιών της *Φάρμας* έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την αντίληψη που κυριαρχούσε (και εξακολουθεί να κυριαρχεί) για τα έμβρυα ισχιακής προβολής. Συνήθως στο νοσοκομειακό/ μαιευτηριακό τοκετό, καθώς οι περισσότεροι μαιευτήρες-γυναικολόγοι έχουν μικρή εμπειρία στους κολπικούς τοκετούς, επιλέγουν να αντιμετωπίσουν όλες τις περιπτώσεις ισχιακής προβολής με καισαρική τομή. Αυτή τη διαπίστωση δημοσιοποίησε το 2006 το *Αμερικανικό Κολλέγιο Μαιευτήρων-Γυναικολόγων* (*American College of Obstetricians and Gynecologists-ACOG*), επισημαίνοντας ότι η απόφαση για το πώς θα γεννηθεί ένα μωρό ισχιακής προβολής συνδέεται με την εμπειρία του επαγγελματία υγείας/ παρόχου φροντίδας (ACOG, 2006). Αξίζει ωστόσο να επισημανθεί ότι, σε αντίθεση με την προαναφερόμενη επιλογή της καισαρικής τομής για την αντιμετώπιση όλων αδιακρίτως των περιπτώσεων ισχιακής προβολής, κάποιοι σύγχρονοι μαιευτήρες-γυναικολόγοι, προκειμένου να αποφύγουν το χειρουργείο, έχουν αρχίσει να εφαρμόζουν τον αποκαλούμενο «εξωτερικό μετασχηματισμό του ισχιακού εμβρύου σε κεφαλικό».⁷

Ανατρέχοντας στην «ουτοπία» της *Φάρμας*, εκεί οι γυναίκες μοιράζονταν τις προσωπικές, ενδυναμωτικές τους εμπειρίες, δημιουργώντας τη δική τους «κουλτούρα τοκετού». Μέσα από αυτή την κουλτούρα απέκτησαν αυτονομία για το σώμα τους και έδειξαν εμπιστοσύνη στις ικανότητες με τις οποίες το έχει εφοδιάσει η φύση. Οι βιωμένες εμπειρίες τους μάλιστα έρχονταν κατά κάποιον τρόπο να ισχυροποιήσουν τα λόγια του καθηγητή μαιευτικής-γυναικολογίας G.J. Kloosterman για τις περιπτώσεις τοκετών που δεν υπάρχει ένδειξη παθολογίας: Ότι, δηλαδή, δεν υπάρχει δυνατότητα

⁷ Για παράδειγμα, η συγκεκριμένη μέθοδος εφαρμόζεται πλέον και στην Ελλάδα και υπάρχουν επιστήμονες που παρέχουν ολιστική προσέγγιση στη μαιευτική-γυναικολογία (*Εξωτερικός μετασχηματισμός ισχιακού εμβρύου σε κεφαλικό από τον Νίκο Παπανικολάου, 2016 Eleucis, χ. χ.*).

βελτίωσης του αυθόρμητου τοκετού στις υγιείς γυναίκες, καθώς οι εκδηλώσεις του είναι αρμονικά προσαρμοσμένες η μία με την άλλη και οποιαδήποτε παρέμβαση απλώς εκτρέπει την ομαλή πορεία του τοκετού (Gaskin, 2011, σ. 8).

Αυτή η εναλλακτική (γυναικοκεντρική, μαιοκεντρική, ανθρωπιστική) κουλτούρα της Φάρμας διαδόθηκε τόσο μέσα από τις βιωμένες εμπειρίες των γυναικών της κοινότητας όσο και μέσα από την ευρεία κυκλοφορία του βιβλίου της Ina May Gaskin με τίτλο *Spiritual Midwifery (Πνευματική Μαιευτική)* το έτος 1975. Το βιβλίο αυτό προκάλεσε το ζωνρό ενδιαφέρον πολλών άλλων μαιών εκτός περιοχής, οι οποίες όχι μόνο το μελέτησαν, αλλά επισκέπτονταν το Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας, προκειμένου να παρακολουθήσουν από κοντά τις εναλλακτικές μεθόδους/ πρακτικές τοκετού. Η συγγραφή και η κυκλοφορία του εν λόγω εγχειριδίου εκείνη την περίοδο, σε σύγκριση με τη σημερινή όπου μέσω του Διαδικτύου παρέχεται ταχύτατη πληροφόρηση και γνώση, ήταν πολύ σημαντική. Υπάρχει, μάλιστα, η βάσιμη εικασία ότι η εργασία και η προσφορά της Ina May Gaskin και των μαιών στη Φάρμα, χωρίς την κυκλοφορία του *Spiritual Midwifery* ενδέχεται να είχαν περάσει απαρατήρητα, με αποτέλεσμα να μείνουν αόρατες οι ριζοσπαστικές οπτικές τους για τον τοκετό (Ina May Gaskin, χ.χ.).

Το ερώτημα που ουσιαστικά είχαν θέσει προς διερεύνηση τα μέλη της Φάρμας ήταν πώς θα βελτιωνόταν η γέννα, εάν συνδυαζόταν η καλύτερη γνώση, τόσο από τον παραδοσιακό όσο και από το σύγχρονο κόσμο. Επιθυμία τους ήταν να επιβεβαιωθεί ότι το να καταφέρουν να κρατήσουν τις επίτοκες έξω από το νοσοκομείο/ μαιευτήριο όσο το δυνατόν περισσότερο σχετιζόταν με την ικανότητά τους να τις αφήσουν να εκφραστούν και να τους δείξουν πώς να βγάλουν από μέσα τους τα πρωτόγονα ένστικτά τους. Ζητούμενο, δηλαδή, ήταν να τους γνωστοποιήσουν πώς «να είναι άγριες όταν γεννούν», ακριβώς όπως κάθε άλλο θηλαστικό μέσα στη φύση, ανεξάρτητα από το μορφωτικό τους επίπεδο, τις ιδιότητές τους ή τις κοινωνικές διαφορές τους. Προκειμένου αυτό να επιτευχθεί, θα έπρεπε οι γυναίκες να σταματήσουν να σκέφτονται επίμονα το κάθε στάδιο της διαδικασίας του τοκετού και να αφεθούν ελεύθερες να εκφραστούν. Είναι, για παράδειγμα, χαρακτηριστικό εμπόδιο στην εξέλιξη του τοκετού η συνηθισμένη και κεντρική σκέψη: «πώς μπορεί κάτι τόσο μεγάλο, όπως ένα μωρό, να βγει από το σώμα μου χωρίς να με τραυματίσει;» (Gaskin, 2011, σ. 37),⁸ εκφράζοντας (και) με αυτό τον τρόπο τα ζητήματα της υγείας και της ασφάλειας στον τοκετό.

4. Έρευνες για την υγεία και την ασφάλεια

Σε μια αναζήτηση συγκεκριμένων στοιχείων που αφορούν τα αποτελέσματα της κουλτούρας τοκετού στην ασφάλεια και την υγεία των επιτόκων και των νεογέννητων της Φάρμας, κατατοπιστική είναι η

⁸ Αξίζει να σημειωθεί ότι ακόμη και οι γιατροί ήδη από το 19^ο αιώνα είχαν παρατηρήσει ότι οι άγριες και ελεύθερες επίτοκες είχαν εύκολες γέννες, σε αντίθεση με τις «πολιτισμένες» που κατά κανόνα είχαν μεγάλες και δύσκολες γέννες (Gaskin, 2011, σσ. 37–71, 144· Odent, 2002, σ. 41).

έρευνα του Mark Durand, η οποία την εποχή που δημοσιεύθηκε (1992) συνιστούσε τη μεγαλύτερη συγκριτική μελέτη για τον τοκετό στην κοινότητα/ στο σπίτι. Η εν λόγω έρευνα αντιπαρέβαλε τα αποτελέσματα μεταξύ περίπου 14.000 επιτόκων που γέννησαν υπό ιατρική παρακολούθηση⁹ και περίπου 1.700 επιτόκων που γέννησαν από το 1971 έως το 1989 εντός του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας*, που απείχε από το νοσοκομείο της περιοχής περίπου είκοσι λεπτά με το αυτοκίνητο.

Σύμφωνα με τα ευρήματα της έρευνας, δεν είχαν σημειωθεί σημαντικές διαφορές ανάμεσα στις δύο ομάδες όσον αφορά, για παράδειγμα, την εμβρυϊκή και βρεφική θνησιμότητα ή τις επιπλοκές τοκετού. Αξιοσημείωτο είναι ότι στη *Φάρμα* δεν σημειώθηκε κανένα περιστατικό μητρικής θνησιμότητας κι επίσης, ενώ στους νοσοκομειακούς τοκετούς το ποσοστό των καισαρικών τομών ανήλθε στο 16,46%, εντός της *Φάρμας* το αντίστοιχο ποσοστό ήταν μόλις 1,46% (χωρίς αυτό να περιλαμβάνει γυναίκες που είχαν ήδη υποστεί, από προηγούμενο τοκετό, καισαρική τομή).

Από τα επιμέρους ευρήματα της έρευνας, το γενικότερο συμπέρασμα ήταν ότι για τις εγκυμοσύνες χαμηλού ρίσκου, οι τοκετοί στο σπίτι που παρακολουθούνται από μαίες «δεν είναι απαραίτητως λιγότερο ασφαλείς από τους συμβατικούς (νοσοκομειακούς–ιατρικούς) τοκετούς» (Durand, 1992, σσ. 450–453).

Παρόμοια ενθαρρυντικά αποτελέσματα παραθέτει επίσης η Gaskin για τους τοκετούς που έλαβαν χώρα στη *Φάρμα* από το 1970 έως το 2010. Μεταξύ αυτών διαπιστώνεται ότι σε σύνολο περίπου 2.700 γεννήσεων –από τις οποίες οι περίπου 1.000 αφορούσαν πρωτοτόκες:

- το ποσοστό των γυναικών που χρειάστηκε να μεταβούν στο νοσοκομείο ήταν 5,2%,
- οι καισαρικές που έγιναν ήταν μόλις 1,7%,
- η προεκλαψία που εμφανίστηκε ήταν 0,4%
- και η αιμορραγία μετά τον τοκετό ήταν 1,7%.

Επίσης:

- πραγματοποιήθηκαν 17 γεννήσεις διδύμων,
- σημειώθηκαν 3,5% περιπτώσεις ισχιακής προβολής,
- οι 127 περιπτώσεις Κολπικού Τοκετού Μετά από Καισαρική (VBAC) είχαν επιτυχία 96,8%,
- δεν υπήρξε καθόλου μητρική νοσηρότητα και θνησιμότητα,
- η συνολική νεογνική θνησιμότητα ήταν 1,7 θάνατοι ανά 1.000 γεννήσεις,
- ενώ κατά το διάστημα από το 2000 έως το 2010 δεν σημειώθηκε κανένας νεογνικός θάνατος σε 631 τοκετούς (Gaskin, 2011, σσ. 235–236).

Τούτων δοθέντων, επαληθεύτηκε η ασφάλεια της κουλτούρας τοκετού που είχε καθιερώσει η Ina May Gaskin ήδη από τη δεκαετία του 1970 και μαζί με τις μαίες του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας* ανέδειξαν ότι η εννοιολόγηση του «επιστημονικού» δεν είναι κάτι στατικό, αλλά μπορεί να λάβει

⁹ Τα στοιχεία των τοκετών υπό ιατρική παρακολούθηση παρασχέθηκαν από την *Έρευνα για την Εθνική Γεννητικότητα/ Εθνική Εμβρυϊκή Θνησιμότητα των Ηνωμένων Πολιτειών (US National Natality/ National Fetal Mortality Survey)* του 1980.

διαφορετικό κάθε φορά περιεχόμενο, το οποίο εξαρτάται από τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ της επιτόκου και του εκάστοτε επαγγελματία υγείας/ παρόχου φροντίδας, καθώς και από το περιβάλλον/ τόπο μέσα στο οποίο αποκτάται και μεταδίδεται το εκάστοτε είδος γνώσης, πρακτικής και στάσης ζωής.

Μέσα από τη βιωμένη εμπειρία και την αντιμετώπιση του τοκετού ως ενός φυσικού, φυσιολογικού γεγονότος, η Ina May Gaskin και οι μαίες της *Φάρμας* αποδόμησαν –στον βαθμό που αυτό ισχύει– τα ιατρικά επιστημονικά επιχειρήματα των αλυσιδωτών παρεμβάσεων στις εγκυμοσύνες και τους τοκετούς των υγιών γυναικών και εμβρύων. Κατ’ επέκταση, απέδειξαν στην πράξη ότι η επιτήρηση και ο κοινωνικός έλεγχος που συνοδεύουν τον τρόπο εξάσκησης της ιατρικής και του ιατρικού επαγγέλματος εντός του νοσοκομείου/ μαιευτηρίου/ γυναικολογικού ιατρείου, όχι μόνο δεν αποτελούν χρήσιμα εργαλεία, αλλά καθίστανται άσκοπα όταν δε συντρέχει ουσιαστικός λόγος παθολογίας ή καταλήγουν ακόμη και επιβλαβή.

5. Από το προσωπικό στο συλλογικό/ κοινωνικό/ πολιτικό

Με δεδομένο ότι ο τοκετός εκτός νοσοκομειακού/ μαιευτηριακού περιβάλλοντος δεν αποτελούσε τον κανόνα, κατά τη δεκαετία του 1970 μία από τις σπουδαίες συμβολές των μελών της κοινότητας της *Φάρμας* ήταν η διάδοση του προτύπου φυσικής γέννας που εφαρμοζόταν σ’ αυτή τη χίπικη, χειραφετητική, «ουτοπική» (Sapiro, 2012) κοινότητα του Tennessee των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής. Μία συμβολή–δράση μάλιστα που αριχώς πραγματοποιούνταν κάτω από αρκετά αντίξοες συνθήκες, αν κρίνουμε από την περιγραφή της Gaskin.

Όπως αναφέρει, όσον αφορά τον τοκετό, οι πρακτικές στη *Φάρμα* ήταν εντελώς άγνωστες για τις γυναίκες της ευρύτερης περιοχής (εκτός της κοινότητας), καθώς οι περισσότερες από αυτές θεωρούσαν δεδομένο ότι κατά τη διάρκεια του τοκετού θα ήταν αναισθητες ή βουτηγμένες μέσα στην άγνοια, δηλαδή χωρίς να τους παρέχεται (έγκυρη και έγκαιρη) ενημέρωση για το τι ακριβώς συμβαίνει στο σώμα τους κατά τη διάρκεια του τοκετού. Είχαν επίσης την πεποίθηση ότι δεν θα επιτρεπόταν στους συντρόφους τους να είναι παρόντες στον τοκετό, κάτι που στη *Φάρμα* δεν ίσχυε. Παρόλα αυτά, μέσα από την εντελώς νέα, απελευθερωτική στάση των γυναικών της *Φάρμας* (που εναρμονιζόταν με τη φιλοσοφία ζωής της κοινότητας των χίπις, αλλά ταυτόχρονα ερχόταν αντιμέτωπη με τις ισχυρές πεποιθήσεις των ντόπιων που σε ένα μεγάλο βαθμό είχαν κατασκευαστεί πάνω σε «μύθους»),¹⁰ η Gaskin και οι μαίες της κατόρθωσαν να κερδίσουν την αποδοχή των κατοίκων της ευρύτερης περιοχής, χάρη στο συνδυασμό διαφορετικών ταλέντων, εργατικότητας, γνώσης και αποφασιστικότητας που διέθεταν (Gaskin, 2011, σ. 26).

¹⁰ Για παράδειγμα, προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι μη ελεγχόμενες συλλήψεις από τις σεξουαλικές επαφές χωρίς προφύλαξη και ο σχεδόν ανύπαρκτος οικογενειακός προγραμματισμός, οι μαιευτήρες–γυναικολόγοι διέδιδαν στις γυναίκες ότι ύστερα από τη γέννα πέντε παιδιών και άνω, οι ίδιες κινδύνευαν με αιμορραγία που μπορούσε να τις οδηγήσει στο θάνατο και ισχυρίζονταν ότι ο τοκετός στο σπίτι, τόσο για τις ίδιες όσο και για τα μωρά τους, ενείχε κίνδυνο λοίμωξης. Παρόλα αυτά, η μέση οικογένεια είχε δεκατρία παιδιά, οι αιμορραγίες μετά το πέμπτο παιδί ήταν σπάνιες και οι μητέρες με τα νεογέννητά τους σπάνια εμφάνιζαν λοιμώξεις κατά τον τοκετό στο σπίτι (Gaskin, 2011, σ. 27).

Εκκινώντας από τις προσωπικές τους ανάγκες για βουλευσιарχία, αυτονομία και αυτοδιάθεση του σώματος, καθώς και τη βαθιά επιθυμία για την επίτευξη όμορφων εμπειριών τοκετού, η ευρύτερη συμβολή των γυναικών της *Φάρμας* ουσιαστικά συνίστατο στο ότι άρχισαν να πείθουν ένα μέρος της κοινωνίας ότι μία *άλλη* γέννα, υπό διαφορετική μορφή και περιεχόμενο, μπορεί να λάβει χώρα.

Οι μαίες της *Φάρμας* επιβεβαίωσαν ότι η στάση των ανθρώπων απέναντι στον τοκετό είναι συνάρτηση του τρόπου με τον οποίο αυτός εκλαμβάνεται ως φαινόμενο κάθε φορά από τον επαγγελματία υγείας ή τον πάροχο φροντίδας, την ίδια την επίτοκο και το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, αναδείχθηκε ότι ο τοκετός, πέρα από ένα βιολογικό γεγονός, εκλαμβάνεται ως ένα πολύ πιο σύνθετο και πολύπλοκο πολιτισμικό, κοινωνικό και πολιτικό γεγονός με τη δική του δυναμική. Δεν είναι άλλωστε συμπτωματικό ότι κατά τη δεκαετία του 1960 και του 1970, δηλαδή τότε που αναδύθηκε μία σειρά κοινωνικών κινημάτων, γεννήθηκε πέρα από το κίνημα της οικολογίας και του (οικο)φεμινισμού, το κίνημα υπέρ του φυσικού τοκετού, πρωτεργάτρια του οποίου, μεταξύ άλλων σημαντικών προσωπικοτήτων, υπήρξε η Ina May Gaskin.

Το εναλλακτικό –δηλαδή, το μαιοκεντρικό, γυναικοκεντρικό, ανθρωπιστικό– μοντέλο τοκετού (το οποίο στηρίζεται στη διαρκώς επιστημονικώς τεκμηριωμένη και επικαιροποιημένη γνώση της παραδοσιακής μαιευτικής τέχνης και εφαρμόζεται πρωτίστως από τις πιστοποιημένες μαίες/ τους μαιευτές στην καθημερινή τους πρακτική) και το κίνημα υπέρ του φυσικού τοκετού (που κατά την ανάδυσή του περιλάμβανε ως συμμετέχοντες/ συμμετέχουσες στη δράση: μαίες/ μαιευτές, έγκυες, επίτοκες, μητέρες, γονείς, ορισμένους γυναικολόγους, κοινωνικούς ανθρωπολόγους, κοινωνιολόγους, ακτιβιστές/ ακτιβίστριες των νέων κοινωνικών κινημάτων, πολίτες/ πολίτισσες) ήταν διακριτά κοινωνικά φαινόμενα. Ωστόσο, υπό τις συνθήκες εκείνης της ιστορικής περιόδου το ένα επηρέασε το άλλο. Αυτή η αλληλεπίδραση είχε ως αποτέλεσμα οι θεμελιώδεις αρχές του σεβασμού της επιτόκου, του εμβρύου/ νεογέννητου και της φυσιολογίας του τοκετού (με στόχο τη σωματική και ψυχική υγεία και ασφάλεια, και τη βέλτιστη εμπειρία τοκετού) να λάβουν τη μορφή συλλογικού/ κοινωνικού αιτήματος και εν τέλει να αποκτήσουν το χαρακτήρα του πολιτικού (Αναστασίου, 2013, σσ. 68–126).

Συμπεράσματα

Ο ιατρικοποιημένος, νοσοκομειακός, βιομηχανοποιημένος τοκετός του σύγχρονου δυτικού κόσμου που αναδύθηκε και εδραιώθηκε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 δεν άφηνε σχεδόν κανένα περιθώριο διαφορετικής αντιμετώπισής του, καθώς δεν υπήρχε καν μία *άλλη* οπτική για τον τοκετό στον νου των περισσότερων ανθρώπων, οι οποίοι δεν είχαν έρθει σε επαφή με έναν *άλλο* τρόπο σκέψης και μια *άλλη* στάση ζωής. Αυτή η «αδιανόητη» διάσταση, ωστόσο, έλαβε χώρα χάρη στη χίπικη κοινότητα της *Φάρμας* στο Tennessee των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής κατά τη δεκαετία του 1970 και επηρέασε –στον βαθμό που αυτό ήταν εφικτό– τον τρόπο αντίληψης των ανθρώπων της ευρύτερης περιοχής. Το *Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας* προέβαλλε σθεναρά ότι μια διαφορετική, εξω-νοσοκομειακή, μη βίαιη, ήπια, αδιαμεσολάβητη, μη παρεμβατική, φυσική/ φυσιολογική,

απελευθερωτική, μαιοκεντρική, γυναικοκεντρική, χειραφετητική και εν τέλει ανθρώπινη αντιμετώπιση του τοκετού είναι εφικτή.

Η εργασία που λάμβανε χώρα σε αυτό το περιβάλλον/τόπο δεν αποτελούσε μεμονωμένο συμβάν και το *Κέντρο Μαιευτικής της Φάρμας* ουσιαστικά συνιστά ένα αντιπαράδειγμα της κοινωνίας ελέγχου και της κυρίαρχης επιστημονικής εγκυρότητας: Η αντοχή του στον χρόνο είναι αξιοσημείωτη (λειτουργεί μέχρι και σήμερα) και παρέχει πολύ υψηλά ποσοστά υγείας και ασφάλειας στον τοκετό, αποτελώντας μία ενδιαφέρουσα μελέτη περίπτωσης, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκεται η αποβολή του φόβου για τον τοκετό, η εμπιστοσύνη προς την επίτοκο και η υπεράσπιση της αυτονομίας του γυναικείου (ανπαραγωγικού) σώματος και εν τέλει μια *άλλη* μαιευτική, επιστημονικά τεκμηριωμένη, που χωρίς να αποκλείει τη συμβολή της γνώσης της μαιευτικής-γυναικολογίας (κυρίως των ανδρών γιατρών), εδράζεται στην παραδοσιακή γνώση της μαιευτικής τέχνης (κυρίως των γυναικών μαιών).

Καταληκτικά, η παρούσα διερεύνηση του *Κέντρου Μαιευτικής της Φάρμας* φωτίζει τις ατομικές διεργασίες και συλλογικές δράσεις που, υπό τις κατάλληλες ιστορικές συνθήκες, το προσωπικό (που συνδέεται με τη βιωμένη εμπειρία του τοκετού) μετατρέπεται, μέσω μιας *άλλης* εννοιολόγησης του επιστημονικού, σε συλλογικό/ κοινωνικό και εν τέλει πολιτικό. Αναδεικνύει επίσης ότι αυτή η μετατροπή στο σύγχρονο δυτικό κόσμο συνδέεται με τη χειραφετητική κουλτούρα της χίπικης κοινοτιστικής ιδεολογίας και τις αρχές και αξίες της ελευθερίας και της ισότητας του ρεύματος του οικοφεμινισμού, προάγοντας την ενότητα νου και σώματος, καθώς και την ενότητα ανθρώπου και φύσης. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η παρούσα συμβολή αναδεικνύει ότι στο πλαίσιο της βαθιάς πίστης των ανθρώπων στα προσωπικά και συλλογικά οράματά τους και της συνεχούς προσπάθειάς τους για την έμπρακτη εφαρμογή τους, εν τέλει, *μία άλλη γέννα είναι εφικτή*.

Βιβλιογραφία

- Αναστασίου, Α.Κ. (2025). Η κοινωνική ιστορία του νοσοκομείου και η ιατροκοποίηση του τοκετού στο δυτικό κόσμο. Η είσοδος της επίτοκου στο νοσοκομείο/μαιευτήριο ως (η πρώτη) παρέμβαση στον τοκετό. *Εθνολογία on line/Ethnologia on line*, 15(1), 1–20 (<https://www.societyforethnology.gr/images/volume15-1/15-1-1%20Anastasiou.pdf>).
- Αναστασίου, Α.Κ. (2021). Οι αθέατες όψεις της πολιτικής διαχείρισης του τοκετού στην ύστερη νεωτερικότητα: Από τον πόνο έως τον βιασμό. Από την ευεξία έως τον οργανισμό. Στο Δ. Τζανάκη (επιμ.), *Υγεία, Καύλα και Επανάσταση* (σσ. 559 – 628). Αθήνη.
- Αναστασίου, Α.Κ. (2013). Το *Κίνημα για τα ανθρώπινα δικαιώματα στον τοκετό* (αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή Εργασία Ειδίκευσης στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία»). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Σχολή Νομικών, Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης.
- ACOG Committee Opinion (2006). Mode of Term Singleton Breech Delivery, *The American College of Obstetricians and Gynecologists*. (<<https://www.acog.org/-/media/Committee-Opinions/Committee-on-Obstetric-Practice/co340.pdf?dmc=1&ts=20160325T0526563465>>)
- Αστρινάκη, Ρ. (2011). Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του φύλου: Μια επισκόπηση. Στο Β. Καντσά, Β. Μουτάφη, Ε. Παπαταξιάρχης (Επιμ.), *Μελέτες για το φύλο στην ανθρωπολογία και την ιστορία* (σσ. 17– 127). Αλεξάνδρεια.

- Carson, R. (1962). *Silent Spring*, Houghton Mifflin
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press
- Dick-Read, G. (1942). *Childbirth Without Fear. The Principles and Practice of Natural Childbirth*. Pollinger in Print (PIP).
- Douglas, M. (2014) “Stephen Gaskin, Hippie Who Founded an Enduring Commune, Dies at 79” 2 Ιουλίου. Διαθέσιμο στο: <http://www.nytimes.com/2014/07/03/us/stephen-gaskin-hippie-who-founded-an-enduring-commune-dies-at-79.html?_r=0> (Ανακτήθηκε: 1 Οκτωβρίου 2025)
- Durand, M.A. (1992). The Safety of Home Birth: The Farm Study. *American Journal of Public Health*, 82(3), 450–453.
- Εξωτερικός μετασχηματισμός ισχιακού εμβρύου σε κεφαλικό από τον Νίκο Παπανικολάου (2016), 11 Μαρτίου. Διαθέσιμο στο: <<https://www.youtube.com/watch?v=54YlldWab1w>> (Ανακτήθηκε: 1 Οκτωβρίου 2025)
- Eleucis (χ. χ.), «Εξωτερικός μετασχηματισμός ισχιακού εμβρύου σε κεφαλικό». Διαθέσιμο στο: http://www.eleucis.gr/egimosini/kuisi/item/198-www-eleucis-gr-egkymosini-exoterikos_metasximatismos.html (Ανακτήθηκε: 1 Οκτωβρίου 2025)
- Flick, U. (2017). *Εισαγωγή στην Ποιοτική Έρευνα* (Ν. Ναγόπουλος & Α. Σακελλαρίου Επιμ., Ν. Ζιώγας, Μετ.). Προπομπός.
- Gaskin, M.I. (2011). *Birth Matters. A Midwife's Manifesta*. Pinter & Martin.
- Gaskin, M.I. (1975). *Spiritual Midwifery*. Book Publishing Company.
- Gimovsky, C.A. & Berghella, V. (2016). Randomized controlled trial of prolonged second stage: extending the time limit vs usual guidelines. *American Journal of Obstetrics & Gynecology (AJOG)*, 1–6. (<<http://www.ajog.org/article/S0002-9378%2815%2902594-6/abstract>, <http://www.ajog.org/article/S0002-9378%2815%2902594-6/pdf>>)
- Hayes–Klein, H. (Ed.) (2012), *Conference Papers/ Human Rights in Childbirth. International Conference of Jurists, Midwives & Obstetricians*. Bynkers Hoek Publishing.
- Heywood, A. (2007). *Πολιτικές Ιδεολογίες* (Ν. Μαραντζίδης, Επιμ.). Επίκεντρο.
- Hill, M. (2019). *Give Birth Like A Feminist. Your Body. Your Baby. Your Choices*. Harper Collins Publishers Ltd.
- Hotelling, A.B. (2009). From Psychoprophylactic to Orgasmic Birth. *The Journal of Perinatal Education*, 18(4), 45–48.
- Ina May Gaskin (χ. χ.), Wikipedia. Διαθέσιμο στο: https://en.wikipedia.org/wiki/Ina_May_Gaskin (Ανακτήθηκε: 1 Οκτωβρίου 2025)
- Καραγεωργάκης, Σ. (επιμ.) (2023). *Οικοφεμινισμός. Ευτοπία. Right Livelihood Award* (XXXX). Wikipedia. Διαθέσιμο στο: https://en.wikipedia.org/wiki/Right_Livelihood_Award (Ανακτήθηκε: 8 Οκτωβρίου 2025)
- Margulis, J. (2013). *The Business of Baby: What Doctors Don't Tell You, What Corporations Try to Sell You, and How to Put Your Baby Before Their Bottom Line*. Scribner.
- Merchant, C. (2023). Ο θάνατος της φύσης. Στο *Οικοφεμινισμός* (Σ. Καραγεωργάκης, Επιμ.). Ευτοπία.
- Marland, H. & Rafferty, A.M. (1997). *Midwives, Society and Childbirth. Debates and Controversies in the Modern Period*. Routledge.
- Martin, E. (2001). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Beacon Press.
- Ντινς, Α. (2012). *Η Βίβλος της Εγκυμοσύνης*. Ψυχογίος.
- Nettleton, S. (2002). *Κοινωνιολογία της Υγείας και της Ασθένειας* (Α. Βακάκη, Επιμ. Μετ.). Τυπωθήτω–Γιώργος Δαρδανός.
- Neveu, É. (2010). *Κοινωνιολογία των Κοινωνικών Κινήματων και Ιστορίες Κινήματων από το Μεσαίωνα Μέχρι Σήμερα* (Μ. Λογοθέτη, Επιμ., Μετ.). Σαββάλας.
- Odent, M. (2002). *The Farmer and the Obstetrician*. Free Association Books.
- Παντελίδου–Μαλούτα, Μ. (2015). *Πολιτισμικές Συνιστώσες της Πολιτικής Διαδικασίας*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών (ΣΕΑΒ) [<http://hdl.handle.net/11419/3529>].
- Pascali Bonaro, D. (χ. χ.), Ina May is Officially a Great Woman. Διαθέσιμο στο: <<http://www.debrapascalibonaro.com/ina-may/>> (Ανακτήθηκε: 2 Οκτωβρίου 2025)
- Pearson, C. (2016) “New evidence that we just need to give more time to labor. When moms in a recent study had one more hour to push, the C-section rate was cut in half”, 21 Μαρτίου. Διαθέσιμο στο:

- <http://www.huffingtonpost.com/entry/new-evidence-that-we-just-need-to-give-women-more-time-to-labor_us_56ec4f66e4b084c672203418> (Ανακτήθηκε: 1 Οκτωβρίου 2025)
- Pitt, S. (1997). Midwifery and medicine: gendered knowledge in the practice of delivery. In H. Marland, & A.M Rafferty, *Midwives, Society and Childbirth. Debates and Controversies in the Modern Period* (pp. 218–231). Routledge.
- Rothman, K.B. (2003). Birth Matters: Learning from My Past – A Midwifery for the Future. In S. Earle & G. Letherby (Eds). *Gender, Identity & Reproduction. Social Perspectives* (pp.: 74–102). Palgrave Macmillan.
- Σαββάκης, Μ. & Αναστασίου, Κ. (2021), Καισαρική τομή και εναλλακτικές προσεγγίσεις για τον τοκετό στη σύγχρονη Ελλάδα. Στο Ναγόπουλος, Ν. (επιμ.), *Οι Κοινωνικές Επιστήμες Σήμερα. Διλήμματα και Προοπτικές Πέρα από την Κρίση*. Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Σχολή Κοινωνικών Επιστημών, σσ. 481–491 (<https://www.propobos.gr/wp-content/uploads/2019/06/Abstracts_2%CE%BF_synedrio_Aigaiou_koinonikon_epistimon_print.pdf>).
- Sapiro, S. (2012) Mommy Wars: To Prequel, 23 Μαΐου. Διαθέσιμο στο: <http://www.nytimes.com/2012/05/27/magazine/ina-may-gaskin-and-the-battle-for-at-home-births.html?_r=3&smid=tw-nytimes&seid=auto&> (Ανακτήθηκε: 9 Οκτωβρίου 2025)
- Simkin, P., Stewart, M., Shearer, B., Glantz, C.J., Rooks, P.J., Lyerly, D.A., Chalmers, B., Keirse, J.N.C. M. (2012). Roundtable Discussion: The Language of Birth. *Birth Issues in Perinatal Care*, 39, 156–164.
- Stephen Gaskin (χ. χ.), Wikipedia. Διαθέσιμο στο: https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Gaskin (Ανακτήθηκε: 5 Οκτωβρίου 2025)
- The Farm today. A model Community (χ. χ.), The Farm community. Διαθέσιμο στο: <https://thefarmcommunity.com/the-farm-today-a-model-community/> (Ανακτήθηκε: 5 Οκτωβρίου 2025)
- Tortosa, J. (2014) Τι είναι ο οικοφεμινισμός, 4 Νοεμβρίου. Διαθέσιμο στο: <<http://tvxs.gr/news/egrapsan-eipan/ti-einai-o-oikofeminismos>> (Ανακτήθηκε: 2 Οκτωβρίου 2025)
- Turkel, D.K. (1995). *Women, Power and Childbirth: A Case Study of a Free-standing Birth Center*. Greenwood Publishing Group.
- Wagner, M. (2001). Fish can't see water: the need to humanize birth. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 91, 25–37.

Ντοκιμαντέρ

- Freedom for Birth. The Mothers' Revolution, 2012: Toni Harman & Alex Wakeford, One World Birth, Alto Films Ltd.

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Κατερίνα Α. Αναστασίου** είναι Διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Υπότροφος ΙΚΥ), εκπονώντας διδακτορική διατριβή με τίτλο «Η βιωμένη εμπειρία του τοκετού στο νοσοκομείο και στο σπίτι. Μελέτης περίπτωσης στη Χαλκίδα». Τα επιστημονικά πεδία της διδακτορικής της διατριβής περιλαμβάνουν την κοινωνιολογία της υγείας και της ασθένειας, την κοινωνιολογία του σώματος, οπτικές της κοινωνικής ανθρωπολογίας για τον τοκετό, τις φεμινιστικές θεωρίες για τη γυναικεία αναπαραγωγή, την ιστορία της μαιευτικής τέχνης σε αντιπαραβολή με την ανάπτυξη της μαιευτικής-γυναικολογίας και αντλεί εννοιολογικά εργαλεία από το έργο του Michel Foucault. Με στόχο το διάλογο μεταξύ επιστήμης και κοινωνίας έχει διοργανώσει σεμινάρια-εκδηλώσεις για τον τοκετό στον τόπο διαμονής της, τη Χαλκίδα και έχει δώσει συνεντεύξεις στον Τύπο για την κατάσταση του τοκετού στο σύγχρονο δυτικό κόσμο. Έχει ολοκληρώσει με άριστα το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία» (κατεύθυνση: Πολιτική Επιστήμη) του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης της Σχολής Νομικών, Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, στο πλαίσιο του οποίου εκπόνησε εργασία ειδίκευσης με τίτλο «*Το Κίνημα για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα στον Τοκετό*», η οποία κρίθηκε ως άριστη. Σε προπτυχιακό επίπεδο αποφοίτησε από το Τμήμα «Σπουδές στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό» της Σχολής Ανθρωπιστών Επιστημών του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου. Χάρη στο βασικό τίτλο σπουδών της οργανώνει και διδάσκει σε τοπικούς συλλόγους και πολιτιστικούς χώρους, για μια σειρά ετών, ιστορία της δυτικοευρωπαϊκής τέχνης, μέσω μιας δημοκρατικής και διεπιστημονικής προσέγγισης, που συνδέεται με τις σπουδές και τα επιστημονικά της ενδιαφέροντα. Ως απόφοιτη του Δημοσίου ΙΕΚ Χαλανδρίου, έχει συνεργαστεί ως δημοσιογράφος/ ρεπόρτερ με ραδιόφωνα, εφημερίδες και περιοδικά τοπικής και πανελλαδικής εμβέλειας. Για πάνω από μια δεκαετία αποτύπωνε τις κοινωνικο-πολιτικές και πολιτιστικές της «ανησυχίες» στην εβδομαδιαία κυκλοφορία εφημερίδα «Η Εποχή».



Short CV

Katerina A. Anastasiou is a Doctor of Sociology at School of Sciences of the University of the Aegean (IKY Scholar), preparing a doctoral thesis entitled “The lived experience of childbirth in the hospital and at home. A case study in Halkida”, whose scientific fields include sociology of health and illness, sociology of the body, social anthropological perspectives on childbirth, feminist theories of female reproduction, history of midwifery art in contrast to emergence of obstetrics-gynecology and conceptual tools of Michel Foucault’s work. With the aim of dialogue between science and society, she has organized seminars-events in her place of residence, Halkida, and has given interviews to the press about state of childbirth in modern Western world. She has completed with honors Master’s Program “Political Science and Sociology” (major: Political Science) of Department of Political Science and Public Administration of School of Law, Economics and Political Sciences of National & Kapodistrian University of Athens, in the context of which she prepared thesis entitled “*The Movement of Human Rights in Childbirth*”, which was judged as excellent. At undergraduate level she graduated from “Studies in European Culture” Department of Faculty of Humanities of Hellenic Open University”. Thanks to her basic degree, she organizes and teaches in local clubs and cultural spaces, for a number of years, History of Western European art, through a democratic and interdisciplinary approach, connected to her studies and scientific interests. As a graduate of Public IEC Chalandriou, she has worked as a journalist/reporter with local and national radio stations, newspapers and magazines. For more than a decade, she expressed her socio-political and cultural “concerns” in the weekly newspaper “I Epochi”.

Local Knowledge at the Crossroads: Rhetorics of Resistance and the Mediating Role of Formal Education in Shifting Eduscapes

Maria G. Kokolaki 

Abstract

This article situates Local Knowledge (LK) within contemporary theories of globalization, drawing on the concept of *eduscapes* to analyse how knowledge circulates, transforms, and acquires meaning across shifting educational landscapes. Building on anthropological perspectives, LK is approached not as a static inheritance but as an experiential, embodied, emplaced, and dynamically negotiated form of learning that emerges through sustained engagement with environments, materials, and social relations. Employing the lens of *eduscapes* the article traces how knowledge flows across schools, families, communities, cultural institutions, and digital networks. A review of integration models in schooling highlights a continuum from tokenistic inclusion to transformative, community-embedded curricula, underscoring barriers and enabling conditions. Within this framework, formal education is understood as a multi-sited field of negotiation where dominant, standardized curricula intersect with community-rooted forms of knowing. Building on this theoretical perspective, the paper examines ethnographic case studies from two Greek localities, Neapolis in Eastern Crete and the Isthmia area near Corinth. These sites illustrate how local infrastructures (museums, craftspeople, elders) and school initiatives can mediate tensions between standardized curricula and place-based learning, with youth selectively reviving, remixing, and digitizing practices. Together, the cases show how local eduscapes can foster student agency and community resilience, highlighting the potential for LK to be sustainably integrated into broader learning ecologies. The article argues that sustainable LK integration requires cultivating *local literacy* and enduring partnerships that recognize LK as both heritage and present-tense practice.

Key words: local knowledge, eduscapes, local literacies, anthropology of education, Greece



Η Τοπική Γνώση στο Σταυροδρόμι: Ρητορική Αντίστασης και ο Διαμεσολαβητικός Ρόλος της Τυπικής Εκπαίδευσης σε Μεταβαλλόμενα Εκπαιδευτικά Τοπία Μαρία Γ. Κοκολάκη

Περίληψη

Το άρθρο εντάσσει την Τοπική Γνώση στις θεωρίες της παγκοσμιοποίησης, αξιοποιώντας την έννοια των εκπαιδευτικών τοπίων (*eduscapes*) για να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο η γνώση μετασχηματίζεται και αποκτά νόημα μέσα σε μεταβαλλόμενα εκπαιδευτικά περιβάλλοντα. Υιοθετώντας ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, η Τοπική Γνώση προσεγγίζεται όχι ως κληρονομιά, αλλά ως βιωματική, ενσώματη, τοποθετημένη και διαρκώς διαπραγματευόμενη διαδικασία μάθησης, που αναδύεται μέσα από τη συνεχή αλληλεπίδραση με το περιβάλλον, τα υλικά αντικείμενα και τις κοινωνικές σχέσεις. Μέσα από το πρίσμα των *eduscapes*, το άρθρο χαρτογραφεί τις ροές της γνώσης μεταξύ σχολείου, οικογένειας, κοινότητας, πολιτισμικών θεσμών και ψηφιακών δικτύων. Η ανασκόπηση μοντέλων ενσωμάτωσης της τοπικής γνώσης στην εκπαίδευση αναδεικνύει ένα συνεχές που εκτείνεται από την επιφανειακή, συμβολική ενσωμάτωση έως τα μετασχηματιστικά, ενδυναμωτικά προγράμματα σπουδών, επισημαίνοντας τα δομικά εμπόδια και τους παράγοντες που ευνοούν μια πιο ουσιαστική σύνδεση σχολείου και κοινότητας. Η τυπική εκπαίδευση αναλύεται ως ένα πολυτοπίο διαρκούς διαπραγμάτευσης, όπου τα τυποποιημένα αναλυτικά προγράμματα διασταυρώνονται με τοπικές μορφές γνώσης και πρακτικής. Εδώ στηρίζεται η ανάλυση δύο εθνογραφικών μελετών περίπτωσης στην Ελλάδα: της Νεάπολης (Ανατολική Κρήτη) και της περιοχής των Ισθμίων (Κόρινθος). Οι δύο περιπτώσεις αναδεικνύουν πώς οι τοπικές υποδομές και οι σχολικές πρωτοβουλίες λειτουργούν διαμεσολαβητικά ανάμεσα στη σχολική τυποποίηση και την τοπική μάθηση ενώ οι νέοι αναβιώνουν, αναμειγνύουν και ψηφιοποιούν τοπικές πρακτικές. Συνολικά, οι μελέτες δείχνουν ότι τα τοπικά εκπαιδευτικά τοπία μπορούν να ενισχύσουν την ενεργό συμμετοχή των μαθητών και την ανθεκτικότητα των κοινοτήτων, αναδεικνύοντας τις δυνατότητες ουσιαστικής και μακροπρόθεσμης ενσωμάτωσης της Τοπικής Γνώσης σε ευρύτερες μαθησιακές οικολογίες. Το άρθρο υποστηρίζει ότι η βιώσιμη ενσωμάτωση της Τοπικής Γνώσης προϋποθέτει την καλλιέργεια τοπικού γραμματισμού και σταθερών συνεργασιών και την αναγνώρισή της ως κληρονομιά και κυρίως ως ζωντανή πρακτική.

Λέξεις Κλειδιά: τοπική γνώση, εκπαιδευτικά τοπία, τοπικός γραμματισμός, ανθρωπολογία της εκπαίδευσης

Introduction

Local and Traditional Knowledge (LTK) systems have long been central within anthropology and Anthropology of education reflecting the embodied, place-based and intergenerational ways through which communities make sense of their world and sustain cultural continuity (Ingold, 2000; Sillitoe, 2002). In recent decades, however, these knowledge systems have become increasingly vulnerable to the pressures of globalisation. Accelerating digitalization, socio-economic change and intensified cultural flows often overshadow or destabilise locally grounded practices, creating a critical “cultural crossroads,” where long-standing traditions risk fragmentation and local knowledge becomes unevenly sustained.

Within this shifting landscape, tensions also emerge when scientific knowledge is privileged as superior, particularly in educational systems that focus on Western epistemologies at the expense of local ways of knowing. Formal schooling tends to prioritise standardised curricula and abstract, nationally regulated content, frequently placing institutional learning in tension with place-specific, community-based and experiential forms of knowing. In many contexts, schools are even perceived as distancing youth from their local lifeworlds, contributing to the erosion of Local Knowledge. Such hierarchies reinforce cultural marginalisation, especially as globalisation reshapes educational aspirations and elevates “modern” forms of expertise.

Drawing on two cases from Greece, this article examines how Local Knowledge is positioned at this cultural crossroads, reflecting on how local communities navigate threats of discontinuity and Local Knowledge disruption. It analyses both the rhetoric of resistance that seeks to sustain Local knowledge and the potential role of formal education in this process. By interrogating the contested relationship between local and scientific knowledge and by considering how global cultural flows and educational practices intersect within broader eduscapes, it argues that schooling can either reproduce epistemic divides or serve as a catalyst for more pluralistic, context-sensitive forms of knowing. Through the eduscape lens, the article situates Local Knowledge within broader debates in the anthropology of education concerning how learning environments shape cultural futures and how communities might sustain their knowledge traditions in the context of an increasingly interconnected world.

To develop this argument, the essay is structured in five interconnected sections. It first outlines the conceptual foundations of Local Knowledge, emphasising its cultural, ecological, and intergenerational dimensions. The second section examines the relationship between Local Knowledge and formal education, analysing how globalisation and standardised schooling place communities at a cultural crossroads in which local epistemologies are often marginalised. The third section introduces eduscapes as an analytical framework, drawing on Appadurai’s notion of global “scapes” to explore how educational flows, imaginaries, and institutional practices shape the valuation and transmission of knowledge. In the fourth the two case studies from Greece are presented, illustrating how local communities navigate pressures of discontinuity and how schools can either reinforce or challenge

epistemic hierarchies. Finally, in the discussion the modern challenges are brought forward to enlighten how Local Knowledge can be sustained, reimagined, or disrupted within shifting educational landscapes.

Understanding Local Knowledge as embodied and emplaced dynamic learning

The terms “local”, “indigenous” or “traditional” knowledge are coined by anthropologists in order to denote the collective body of knowledge of local people (Fischer, 2005: 738) which enables them not only to figure and comprehend their world (cf. Sillitoe 1998) but also to interact with their environment, making choices or affecting changes and adaptations. In this sense, this collective cultural knowledge emerges from the intimate and sustained engagement of people with the environments in which they dwell being mainly understood as being “inculcated into individuals from birth onwards, structuring how they interface with their environments” (Sillitoe, 2002: 9).

Although the aforementioned terms overlap and often are used interchangeably -being ideally “at once Indigenous, traditional, and local” (Hunn, 2021, p. 24), they foreground different emphases on how people understand and engage with the world. *Local* refers to place-based understandings developed through everyday experience within a specific environment, regardless of cultural or ethnic identity, and is often preferred for its neutrality, though it can be vague (Ellen & Harris, 2000; Hunn, 2021). *Indigenous* rather pertains to indigenous peoples, tied to ancestral territories, cultural heritage, and political claims to land and sovereignty, however it has been criticized for being ambiguous and morally loaded (Ellen & Harris, 2000). Finally, the term *traditional* focuses on the intergenerational continuity of identities, practices, skills, and understandings (Berkes, 1993), yet the term suggests a static and unchanging quality (Fischer, 2004a).

For the purposes of this paper, the term Local Knowledge will be used as capturing best the bond between people and the geographical space they inhabit which is culturally and politically informed. This type of knowledge is characterized by situatedness in space, it is “local”, “rooted to a particular place and set of experiences, and generated by people living in those places” (Ellen and Harris, 2000, p. 4). Accordingly, Antweiler (2004, p. 1) argues that “Local Knowledge is neither indigenous wisdom nor simply a form of science, but a locally situated form of knowledge and performance found in all societies. It comprises skills and acquired intelligence responding to constantly changing social and natural environments”. As Local Knowledge is widely shared between people of a certain locale, it is often called ‘people’s science’ or ‘wisdom’ (Ellen and Harris, 2000).

Local Knowledge is enacted in everyday life and is reinforced through experience, repetition and practice: it is primarily learned informally and shaped or negotiated inter- or intra-generationally (Sillitoe 1998 & 2002; Ellen and Harris, 2000). Ingold (2000) describes such knowledge as a form of “enskillment,” cultivated through sensory engagement, involvement in skilled practice and immersion

in culturally meaningful tasks. This perspective shifts attention toward understanding Local knowledge as a lived and embodied mode of participation rather than a set of codified rules.

Sillitoe's work (1998, 2002, 2007) similarly shows how local communities generate knowledge through practical engagement with land, materials and social relations. In most societies, such knowledge includes technical skills, ecological awareness, moral understandings, and symbolic meanings that cannot be perceived separately from the cultural contexts in which they are embedded. Therefore, it is mainly empirical, intuitive and tacit (Ellen and Harris, 2000), yet also articulated in thought, memory and everyday discourse within the community's linguistic framework (Hunn, 2021).

Accordingly, Local Knowledge involves "constant learning-by-doing, experimenting and knowledge-building" (Berkes, 2009, p. 154), a procedure which is often being equaled with "informal learning" that takes place during an individual's lifetime as one crosses different life stages and enters various socio-cultural environments.

Importantly, this knowledge is unevenly distributed within the local population: access and expertise vary by age, gender, status, and role. It does it exist as a totality (Sillitoe 2002) or as "a unitary knowledge" (Briggs 2005). Moreover -although often represented as static, fixed and unchanging- it is fluid, flexible and changing (Sillitoe, 1998 & 2002), being subject to a constant negotiation between people and the spatiotemporal environments they enter in their lifetime, "being produced as well as reproduced, discovered as well as lost" (Ellen and Harris, 2000: 4). García Canclini (2005) emphasises how cultural practices become hybridised as communities adapt to new conditions. Accordingly, hybrid cultures describe the ongoing mixing, recombination, and reorganization of cultural forms that occur when traditional, modern, and postmodern forces intersect (García Canclini, 2005).

Moreover, the dynamic nature of Local Knowledge is stressed by Bicker *et al* (2004b: xii) who speak about the dynamics of local knowledge, while Antweiler gives the following definition:

Indigenous or local knowledge is both universal and specific and defies any simple essentialism. Local knowledge is neither indigenous wisdom nor simply a form of science, but a locally situated form of knowledge and performance found in all societies. It comprises skills and acquired intelligence responding to constantly changing social and natural environments. (Antweiler, 2004, p. 1)

Building on this, Fischer (2005) frames local knowledge as enabling, "powerful knowledge": an interface between ideation and practice (Fischer, 2004b), pragmatic cultural knowledge that allows people to adapt, innovate, and regulate their social worlds (Fischer, 2008). Cultural systems, he further suggests, must not only sustain and distribute knowledge but also create conditions for its use and transformation into action, supporting continuity while enabling invention and change (Fischer, 2008). This type of knowledge usually is largely taught from one generation to the other and it is mainly learned and consolidated through everyday practice and interaction. Thus, it largely depends on agency and is powerful in the sense that it enables new forms to be incorporated

In this frame of reference, Local Knowledge is perceived as a lifelong procedure which aids the sustainability of local societies:

Knowledge is diffuse and communicated piecemeal in everyday life. It is equally ‘skill as knowledge’ as people transfer much through practical experience, and are often unfamiliar with, or do not need to, express all that they know in words. They may also carry knowledge, and pass it between generations, using unfamiliar idioms featuring symbols, myths, rites and so on (Sillitoe and Marzano, 2009, p. 15).

Local Knowledge at the crossroads

Local Knowledge systems being situated, experiential, and intergenerational, are highly sensitive to broader historical, socio-economic, and technological shifts. Globalization processes have introduced unprecedented pressures on locally grounded epistemologies as global cultural flows circulate through media, markets, educational aspirations, and digital platforms, reshaping the ways in which communities understand themselves and their environments (Giddens, 1991; Sahlins, 1999).

This condition is paradoxical: the modern world is marked simultaneously by intensified interdependencies and by forces of disintegration (Albanis, 2014). According to Giddens (1991, p. 21), globalisation entails “the interlacing of social events at distance with local contextualities.” However, hybrid frameworks such as *glocalisation*, *creolisation*, and global hybridization emphasise the interplay –rather than opposition– between the global and the local (Robertson, 1995; Sahlins, 1999): as Sahlins (1999: 410-411) notices, people in this context look for “the indigenization of modernity, their own cultural space in the global scheme of things”, in a dialectic of convergences and divergences which characterizes cultural production.

The expansion of information and communication technologies (ICTs) has further accelerated these dynamics. The rise of networked, digital infrastructures reconfigures everyday life and produces new spatio-temporal experiences –Castells’ (2010) “space of flows” and “timeless time”– alongside new forms of virtual interaction, cultural expression, and polarised power relations.

Within this rapidly shifting global landscape, locality appears as “an endangered space” (Appadurai, 1999, p. 231) and the authority of tradition recedes as long-standing social codes loosened (Giddens, 2006). Appadurai (1996, 2000) characterises the modern globalized world as a “world of flows” or “a world of things in motion” (Appadurai, 2000, p. 5) defined by the large-scale uneven, multidirectional and disjunctive movements of people, ideas, technologies, media and capital, that generate new pressures and may challenge the transmission of place-based knowledge, contributing to the phenomenon of “cultural amnesia” (Connerton, 2009). Yet, these same flows may facilitate cultural innovation and creativity, enabling communities to integrate new influences into their repertoires, generating thus glocalised, hybrid practices that articulate both local identity and global belonging (Robertson, 1995).

Digital media introduces new spacetimes of learning where traditional practices may be diluted, but they also can be revitalised within social networks, community platforms and/or online archives.

García Canclini (2005) identifies this as a dual dynamic in contemporary cultural life: delocalization (the weakening of the natural link between culture and specific places) and relocalization (re-anchoring of both old and new symbolic forms in new contexts). These tensions challenge and complicate the everyday reproduction of local knowledge, while opening space for hybridisation, and renewed forms of agency:

The flows and interactions that occur in these processes have diminished [...] the autonomy of local traditions, and have fostered a greater variety of hybridizations in production, communication, and styles of consumption than in the past. (García Canclini, 2005: xxxv)

These shifts profoundly affect the lifeworlds of young people, who navigate multiple cultural systems such as family traditions, community expectations, digital cultures and youth subcultures, while constructing their identities (Ito et al., 2013). However, young people continue to negotiate knowledge and autonomy, but the contexts for communication, play, and self-expression are now reconfigured by new media:

Today's youth may be engaging in negotiations over developing knowledge and identity, coming of age, and struggling for autonomy as did their predecessors, but they are doing this while the contexts for communication, friendship, play, and selfexpression are being reconfigured through their engagement with new media (Ito et al., 2013, p. 1)

This makes the sustainability of Local Knowledge particularly salient: rapid urbanisation, changing labour, declining agricultural livelihoods and the reorganisation of rural and semi-urban spaces contribute to the weakening of embodied, place-based learning environments necessary for Local Knowledge (Ingold, 2000; Sillitoe, 2007). Mobility, migration, spatial dislocation and changing economic conditions often detach younger generations not only from their physical spaces but from the everyday practices through which skills were formerly passed down by knowledge holders.

Integrating Local/Indigenous Knowledge in schools

A recent systematic review of interventions integrating Indigenous Knowledge in primary schooling within developing/emerging contexts (da Silva et al., 2024), identifies recurrent barriers: epistemic hierarchies that devalue indigenous knowledge systems, standardised curricula and assessment regimes, language mismatches and teachers' inexperience and limited preparedness; It also finds that contextual understanding and community participation are indispensable to avoid tokenism and enable authentic intercultural dialogue (da Silva et al., 2024).

The same review highlights promising practices: partnership with local knowledge holders/elders, place-based tasks that connect school science to everyday practices, bilingual/multilingual resources, and curricular flexibility at school level; these conditions correlate with improved engagement, identity affirmation, and recognition of multiple worldviews (da Silva et al., 2024).

Further systematic reviews (Ogegbo & Ramnarain, 2024; Rasmawan et al., 2025) converge on practical pedagogies that work in science classrooms: argumentative discussions around local practices and evidence; contextualised instructional materials co-developed with communities; experiential/land-

based learning; and co-teaching or guest sessions with knowledge keepers. Reported benefits include stronger content mastery, critical thinking, motivation, and more nuanced understandings of the nature of science without erasing distinctions between traditions (Ogegbo & Ramnarain, 2024; Rasmawan et al., 2025).

However, in Baynes' study (2015) lack of appropriate teacher preparedness and/or cultural competence is stressed as pivotal, as well as insufficient access to reliable locally informed materials in addition to structural systemic constraints (such as curriculum, assessment and pressuring time frames). It is further shown how teachers often feel underprepared (Baynes, 2015), so a sustained professional development should incorporate reciprocal partnerships with Indigenous communities, place-responsive design, and opportunities to surface and unlearn colonial biases embedded in curricula and assessment (Baynes, 2015; Cherry Shive, 2025; Ogegbo & Ramnarain, 2024). Without this, well-intended initiatives risk reverting to superficial “add-ons” (Baynes, 2015; Cherry Shive, 2025).

The study of da Silva et al. (2024) identifies a continuum of integration models/strategies ranging from minimal to transformative (cf. Baker & Heller, 2018). At the surface level, tokenistic inclusion introduces indigenous and local knowledge only in brief cultural references, reflecting its wider marginalization in schooling. More substantive are content-infusion approaches, which weave local knowledge into existing subjects without altering curriculum structure. Place-based models go further by grounding learning in local ecologies, cultural practices, and community contexts. Deeper still, community-embedded integration involves elders and knowledge holders in curriculum design and delivery, ensuring cultural accuracy and shared authority (see also Rasmawan et al., 2025). The most comprehensive model –though least common– is full curriculum integration, where indigenous knowledge shapes content, pedagogy, and learning objectives, enabling genuine intercultural dialogue. In the last case, we could add independent, stand-alone modules/courses (e.g. local history and ethnobotany) to establish conceptual depth while bridging to disciplinary standards.

Eduscapes as analytical framework

To rethink relationships between Local Knowledge, globalisation, and formal education, this article adopts the concept of eduscapes as an analytical framework. The concept draws attention to how learning unfolds across spatial, cultural, material and digital environments, challenging the assumption that education is confined to schools. Eduscapes foreground the distributed nature of learning, illustrating how educational experience emerges through interactions among institutional settings, community knowledge practices, local ecologies, cultural norms, and digital networks. This perspective makes visible the multiple sites in which Local Knowledge is taught, contested, or revitalized.

Although *eduscapes* is not a term coined by Appadurai, it is inspired by his broader theorisation of global “scapes” –ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, financescapes and ideoscapes (Appadurai, 1996, 2000). His work highlights how flows of people, information, technologies, and ideologies

influence production, reproduction and distribution of knowledge and the access to resources for teaching and learning. In an era where intergenerational knowledge is increasingly fractured, and where global disparities in access to educational resources persist, eduscapes provide a conceptual bridge between global flows and local educational realities.

In this context, the term *eduscape* –short form of *educational landscapes*– aligns also with Castells’ theorisation of *flows* (*space of flows*) in the network society (2010) capturing the permeability of global-local interactions (cf. Kynäslähti 1998, 2001; Madsen 2005, 2008; Stronach 2010; Forstorp and Mellström, 2018). It does not refer solely to the worldwide spread of educational policies or neoliberal reforms, but instead emphasises the fluidity, ambiguity, and contested nature of educational exchanges in a globalised world. It accounts for how global flows of knowledge, ideologies, technologies, educational capital, spatial imaginaries, and actors (students, teachers, parents, researchers, communities, and so on) interact with local specificities, counter-narratives, and cultural values.

Kynäslähti (1998) initially linked the concept of eduscapes to the rise of digital technologies and creation of digital spaces, as central learning environments for young people. Eduscapes is “a world-wide ‘scape’ of educational flows which people can reach regardless of their location and regardless of the physical reality they live in. It is a space of education divorced from its context, flowing through technologies, to be taken in use by people within their own context” (Kynäslähti, 1998, p. 160). This formulation emphasises both deterritorialization of education –the movement of educational content beyond spatial boundaries– and reterritorialisation, as learners integrate these flows into their own lived realities.

Madsen (2006, 2008) expands eduscapes to capture how ideological, political, and institutional structures intersect with the everyday experiences of the people who inhabit educational spaces as well as the meanings and practices of young people around schooling within the local and the global context. To her, the eduscape is “an analytical concept with which to understand and study the increased interconnectedness of schools across national, cultural, and social contexts” (Madsen, 2008, p. 153). Structurally, eduscapes include policies, bureaucratic routines, and organisational norms that govern time, space, activity, and pedagogical practice. Experientially and agency-based, they encompass the interpretations, negotiations, and forms of agency expressed by teachers, families, and young people as they adapt to or resist these structures it encompasses how teachers, parents, children, and young people interpret, adapt to, or resist these structures, and how they imagine the futures that schooling makes possible. In a critical sense, eduscapes reveal the tensions between global educational ideologies and local cultural expectations concerning child-rearing, learning, and knowledge -in contexts where global or Western models of schooling intersect with culturally distinct ways of knowing and teaching (Madsen, 2006).

Stronach (2010) illustrates how global policy discourses shape multiple and often contradictory educational identities, arguing that eduscapes function as “a global discourse against and through which localities could identify themselves” (p. 34). Luke (2006) similarly uses the term to highlight the inconsistencies of global educational exports and the diffuse spaces in which education now occurs. For Forstorp and Mellström (2018), eduscapes are linked to broader “social and cultural imaginaries [...] a symbolic matrix within which people imagine and act as collective and individual agents” (2013, p. 343). This underscores the normative, affective, and imaginative dimensions of educational life.

Within anthropology of education, eduscapes could be broadly defined to refer to multiple scapes/dimensions of education or different kinds of knowledge systems, as well as to their confrontation and interdependencies intensified in the modern globalised and interconnected world, transcending limits of traditional perception of spatiotime. We could refer to assemblages of spaces, practices and relations that generate educational meaning. They may encompass physical spaces (schools, homes, community sites, natural environments), institutional structures (curricula, governance, policy regimes), cultural practices (rituals, traditions, pedagogies), digital and mediated environments as well as global flows of knowledge, technologies, and pedagogical models. This approach aligns further with Lefebvre’s (1991) argument that space is socially produced and with Massey’s (2005) relational understanding of space as fluid and dynamic. Applying these insights to education highlights that learning is always situated within environments that enable or constrain participation, action, identity formation, and knowledge construction.

Eduscapes thus provide a useful lens for analysing how global educational rhetoric encounters local counter-narratives and how diverse knowledge systems -formal and informal, scientific and local- intersect, conflict, or coexist. They illuminate the shifting terrain in which Local Knowledge is challenged, marginalised, or reactivated, and clarify how formal education can either reinforce epistemic hierarchies or contribute to more pluralistic and context-responsive forms of knowing. Crucially, they clarify the potential for formal education to function either as a vector of standardisation and epistemic hierarchy or as a catalyst for pluralistic, context-responsive forms of knowing.

The Greek cases

Studies beyond Greece reveal a recurring pattern: as schooling systems modernize and centralize, often within a neo-liberal and neo-colonialist approach, the knowledge of elders and community-based practices is displaced from both classrooms and everyday life. As Florey (2009, p. 32) observes in the Maluku islands Local Knowledge “has no place in the modern education system, and increasingly, no place in the wider community.” Together, these examples illuminate the contradictions that accompany socio-educational change and underscore the stakes for Greece.

The diffusion of a standardized Western knowledge paradigm within in the context of an authoritarian/traditional western model of schooling, such as Greece’s historically teacher-centred

school model, has tended to marginalize local specificities, reinforcing cultural homogenization. On the one hand, schools are obliged to align with national curricula and textbooks; on the other, global policy discourses and metrics circulate through transnational education agendas, shaping national priorities and classroom practice. Together, these forces standardize learning across worldwide eduscapes, delimiting how Local Knowledge can enter formal schooling (cf. Madsen, 2008).

At the same time, however, countervailing pedagogical currents—cognitive constructivism, discovery learning, sociocultural perspectives, multiliteracies, and empowerment education—foreground learners’ experiences and agency, position learners as active co-constructors of knowledge and encourage the connection of school knowledge with community life. In principle, these frameworks offer a pathway for LK to be recognized and legitimized as an epistemic resource; in practice, however, assessment regimes and content standardization often blunt their transformative potential.

In Greece, local knowledge related themes (environmental issues, local traditions, local and oral history) typically enter schooling through non-formal or co-curricular programmes –environmental and cultural projects, museum collaborations, and community partnerships– rather than as core, examinable content. These issues are rather incorporated into school fostered educational activities and leverage between formal and informal learning (cf. Kokolaki et al. 2013, 2015). Elements of LK appear within the interdisciplinary philosophy of the national curriculum, giving teachers the opportunity to propose and build projects related to local knowledge (socio-cultural and environmental) issues. Specific independent placements such as *Local History* and *Education for the Environment and Sustainable Development* were also introduced in the Junior High School however recently abolished (cf. Kokolaki et al., 2013)¹. Primary education integrates local contexts within Studying the Environment (Grades 1–4)² and, more recently, through “Skills labs” skills-oriented learning fields that support project-based, experiential approaches.³

Periodic reforms have expanded –and at times retracted– explicit space for local and oral history, notably with the 2018 history curricula (implemented only during the school-year 2019–2020), which

¹ “Local history” has been an independent subject as a part of the curricula of History for the 3rd Grade Junior High School since 2003. The subjects “Environment and education on sustainable development” and “Local History” were later added in the renovated analytical curricula of Junior High School and formed part of a proposed learning field “zone of experiential activities”, which, however, was abolished in 2016. The introduction of LH in the school curriculum came as a response to a methodological and epistemological relocation of interest in the historical studies to the “micro-history” which involves local people’s consciousness, being a kind of ‘hidden’ history, as found in Hobsbawm’s (1997, p. 266) distinction between “history seen from below or the history of common people” (Kokolaki et al. 2015).

² In primary education such issues are incorporated in the curriculum of the subject “Studying the Environment” of the first four classes. In the pilot curricula of 2011-2012 (of the New School) –which however were never formally implemented– the subject “Environment and education on sustainable development” was proposed for both primary and secondary education as a separate learning field covering issues of local interest (environment and history) along with others, such as “Local History” in field of Social Sciences of the Junior High School and “Studying the Environment” in the field of “Natural Sciences” for the first four grades of primary schools.

³ Skills’ labs, mainly focused on modern skills development, substituted the learning field “Flexible Zone-Experiential Activities”, the teaching of which was in 2016 was limited to the first four classes.

reaffirmed micro-history and oral history in elementary school, before subsequent reversal and reinstatement of the 2003 curricula (cf. Kokolaki et al., 2015). The net effect is a hybrid settlement of an approach where local knowledge is encouraged rhetorically and through projects yet remains marginal in high-stakes pathways dominated by standardized content and examinations.

At all above circumstances, Local knowledge is approached experientially, aiming at producing deep sense and awareness of the students' close environment and of its connection to a broader socio-cultural framework and the global situation. Furthermore, in the school context, it is a way of opening-up the school environment to the local community by establishing bonds between the students and their locale and empowering students' agency (cf. Kokolaki et al. 2015). It also introduces interest to participatory and experiential transmission of knowledge and strengthens local cultural memory as "repositories of alternative choices that keep cultural and biological diversity flourishing" (Nazarea, 2006, p. 318).

Based on fieldwork in two Greek semi-urban areas, I will further reflect on how local communities in Greece build their collective knowledge, on how they are dealing with the threat of discontinuity and Local Knowledge disruption, on what could be the potential role of formal education in the preservation of local traditional culture and how this is introduced in the framework of the larger discourse of cultural global flows and *eduscapes*.

The first case is Neapolis, a historic town in the Mirabello valley of Eastern Crete, where I have done extensive fieldwork, which offers a rich example of how local knowledge, memory, and cultural practice is negotiated within contemporary eduscapes and can become part of a community eduscape and interface meaningfully with formal education. Situated in a semi-rural environment shaped by agricultural livelihoods (olive cultivation, animal husbandry, horticulture), small-scale craft production, and long-standing community networks, Neapolis continues to anchor knowledge in embodied skills, ecological attunement, and intergenerational transmission. Simultaneously the town is entangled in broader Greek transformations: tourism expansion, declining agricultural incomes, youth mobility towards urban centres, the spread and penetration of digital technologies and shifting educational aspirations. These dynamics create a shifting landscape in which older practices coexist with hybrid and emergent forms of learning. Young people navigate between the demands of formal schooling—linked to national examinations, credentialism, and abstracted forms of knowledge—and the everyday knowledge embedded in family practices, craft skills, and community participation.

My fieldwork documented a pervasive ambivalence toward the modernising process. . While many local people acknowledge and appreciate the material conveniences and opportunities associated with contemporary life, they simultaneously express concern about the erosion dense, reciprocal relations that once bound the community, often articulated through the metaphor of the lost taste, an affective and sensory index of a disappearing way of life. Everyday conversations oscillate between nostalgia for "the old days," which underscores the value attributed to Local Knowledge, and sharp

critiques of past “backwardness,” reflecting a desire to distance themselves from aspects of tradition even as they lament its decline. In parallel, they seem to recognize that they are carriers of this knowledge, so they try to find ways to revive and preserve it for future generations. (Kokolaki, 2011, 2021). Young people navigate this tension acutely. Young people navigate this tension acutely. On the one hand, they are deeply immersed in globalised digital cultures and oriented toward mobility, education, and modern aspirations. On the other, many articulate a growing awareness that they are inheritors and/or carriers of local traditions and ecological knowledge that risk being lost. This awareness frequently translates into selective revival, reinterpretation, and adaptation—for example, collaborating with elders, documenting family techniques, or curating micro-archives through school websites and social media. Their stance is neither fully restorative nor wholly dismissive; rather, it reflects a dynamic negotiation between continuity and change, shaped by their position at the crossroads of local identity and global modernity shaped by the demands of schooling: the desire to belong locally while remaining open to mobility and modern aspirations.

Across Neapolis, two kindergartens, two primary schools, a Junior High School, a General Lyceum, and a Vocational Lyceum (EPAL) compose a multi-sited eduscape through which local knowledge circulates among classrooms, the Folk and Historical Museum, workshops, households, community elders, and public spaces. Schools implementing a variety of programmes engage students with their socio-cultural and physical environments. These initiatives illustrate how formal schooling can function as an active part of the local eduscape, connecting curricular objectives with community natural and cultural heritage. Elders serve as crucial knowledge-bearers whose narratives, skills, and lived experience animate learning in ways that textbooks cannot. Through these intergenerational encounters, young people engage with local history and cultural traditions as living, dynamic resources.

Starting from the kindergartens, their institutional and educational footprint confirm that early-years settings are part of the locality-anchored ecosystem. We may here refer for example to a 1st kindergarten’s initiative in 2018, which engaged pupils in an experiential “journey to the past” with the local museum (“Once upon a time in Crete, our history as a tale”), while other activities such as the “bread cycle” foregrounded seasonal practices, shared labour, and sensory learning. In primary schools local knowledge learning is also grounded in culture, enskillment, and community narratives. For example, the 1st Primary School has led hands-on projects with the museum and organised visits to a local weaving workshop (“The Handmade Workshop”), where pupils explored tools, fibres, and techniques, centering tacit knowledge tied to place. The 2nd Primary School integrates locality into school rhythms (performances, storytelling, classroom work) positioning the school as a communicative bridge with the community and a venue for showcasing student work informed by local traditions and memory. Together, these programmes embed local knowledge in daily practice while maintaining an open channel to community actors and family repertoires.

At lower secondary, the Junior High School has also led sustained, structured work with community elders, such as a local-history project on the German Occupation and the local Resistance. Students conducted interviews with elders, engaged with artefacts/historical remnants at the local museum, and produced a commemorative documentary for the 28 October school celebration, transforming oral testimony and artefact-based narratives into student media, an exemplar of intergenerational knowledge transmission and digital public/oral history in a school setting. At upper secondary, the General Lyceum has facilitated participatory media (e.g., a student newspaper in print and digital form) and explorations of the history of education in Crete, linking archival work to family narratives and long-term residents' memories—thus situating contemporary schooling within regional trajectories. The EPAL demonstrates how vocational education can cultivate heritage literacy alongside technical skills: projects such as “The Mosaics of Crete: Where History Meets Mathematics” take students into museums and archaeological collections and have them recreate mosaic designs with digital tools; the school has also earned national distinction in “The Battle of the Forts” competition with a student-composed historical song, creatively fusing national wartime memory with local identity.

The town's cultural society PLEAM, which operates the Folk and Historical Museum of Neapolis, functions as a vital knowledge node that binds community, schools, and regional history. Since its reopening in 2016, the museum has offered a repertoire of holistic, experiential programmes, for example, “Let's go like old times” (riddles, pantomime, dramatization, narration) and “Tonight, I dreamt” (object-stories that prompt empathetic narration while pupils rest on woven blankets). Seasonal activities (e.g., kneading and baking Easter pastry, dyeing eggs, Christmas storytelling) embed sensorial, affective, and ethical dimensions of local life in learning. In collaboration with schools of the broader area, the museum organizes either school visits and/or educational programmes targeting children from kindergarten to Lyceum. Emphases include participation, inclusion, creativity, experiential learning, and self-esteem, the latter closely tied to cultural identity and belonging.

Viewed together, Neapolis' schools form an interconnected educational ecosystem, a local eduscape, that demonstrates how heterogeneous flows—state curricula and policy directives, digital platforms, local imaginaries, community practices, and family aspirations seeking social mobility for their children—intersect across multiple sites of learning. Elders, museums, craftspeople, and families operate as knowledge nodes; schools' digital platforms help mediate documentation and outreach; formal curricula and policy directives intersect with community memory and place-based practice, local imaginaries. This coherence across levels—including early childhood and vocational pathways—shows how the local eduscape can sustain, revitalise and reimagine Local Knowledge under contemporary conditions, rather than relegating it to the margins of standardized schooling and narrow definitions of ‘valuable’ knowledge. Crucially, youth dispositions—selective revival, creative adaptation, and digital mediation—are central to this dynamic.

The second case is the community schools of Isthmia, Kalamaki and Kyras Vryssi. On the two shores of the Corinth Canal, the three villages have been shaped by the Canal's opening in 1893, a major infrastructure project that set in motion radical socio-economic change (Kokolaki, 2025). Local inhabitants perceive change most vividly in the natural landscape, then in economic and socio-cultural life. Older residents articulate a productive ambivalence: the present brings comfort and abundance, yet the past is remembered as authentic and knowledge rich—from plant cycles to craft repertoires—now perceived as fading. As one 75-year-old informant recalls, despite modern amenities and opportunities, youth is remembered “with nostalgia,” a time when “we knew from a young age for every plant which was the season for sowing, fructifying, mellowing and harvesting. Now the young don't know a thing.”

This testimony captures a broader pattern: technological shifts, occupational change, wartime disruptions, and urban migration have reconfigured everyday life, while schooling increasingly privileges abstract, examinable knowledge. Younger generations, increasingly educated or relocated to urban centers, became less connected to local traditions. As a result, Local Knowledge, once sustained naturally through everyday family and community life—has declined, often dismissed as outdated or inferior to Western scientific knowledge. The result is ambivalence: valuing LK and fearing its disappearance while associating it with hardship. Yet efforts to revive and preserve persist, even as formal schooling often fails to institutionalize or assess such learning.

Schools in the Isthmus area (kindergarten, primary and lower secondary school) have sought to embed local knowledge in their learning activities, especially through visits to locales of particular importance to their sense of place such as the Canal Company and the archaeological museum in Isthmia. Moreover, worth mentioning is the participation in the 2024 revival of the ancient Isthmian Games, event remembered with pride by older residents but long ceased until recently revived. School websites document place-based projects focused on the Canal's opening, the German Occupation, and the 1954 earthquake, linking national narratives with local memory. Through blogs and wikis, students curate local histories, artefacts, and oral testimonies, aligning curricular aims with community knowledge and fostering self-respect and custodianship (cf. Kokolaki et al., 2015). When formal learning embraces participatory and experiential methods with community partners, students not only learn about LK; they practice its conservation, representation, and renegotiation—developing a critical sense of their position within local environments and their potential agency in sustaining them.

Viewed together, Neapolis and the Isthmus area illustrate how local infrastructures (museums, elders, craftspeople, family networks) and school initiatives can mediate the tension between standardized curricula and place-based ways of knowing. Neapolis shows how a dense network of actors can sustain and reimagine LK across early childhood, general, and vocational pathways. The Isthmus case highlights the fragility of transmission in contexts of profound change and the value of school anchored revivals that reconnect students with local history, landscape, and practices. In the school context, it is a way of opening-up the school environment to the local community by establishing bonds

between the students and their locale and empowering students' agency concerning Local Knowledge (cf. Kokolaki et al. 2015). It also introduces interest to participatory and experiential transmission of knowledge and strengthens local cultural memory as “repositories of alternative choices that keep cultural and biological diversity flourishing” (Nazarea, 2006: 318). Finally, in both settings, youth dispositions are pivotal: young people selectively restore, adapt, digitize, and recombine practices, positioning Local Knowledge not as a nostalgic residue but as a living resource—akin to the UNESCO framing of intangible cultural heritage as “living heritage”—that can support identity, wellbeing, and ecological attentiveness.

Rethinking school-Local Knowledge relations within eduscapes

Formal education often intensifies vulnerabilities for Local Knowledge when it prioritises standardised, abstract content and imposes narrow and singular definitions of what counts as ‘legitimate’ knowledge. In many national contexts, schooling becomes a mechanism of cultural homogenisation: local practices are dismissed as outdated or irrelevant, while students are encouraged to align themselves with dominant cultural models that marginalise, devalue, or misrepresent community-embedded knowledge. This tension is captured by Bates and Nakashima (2009), who highlight a central dilemma faced by indigenous peoples and remote rural communities:

While formal education promises to open pathways to the material benefits of the Western world, at the same time it tends to be destructive to indigenous knowledge and worldviews. Furthermore, education curricula, designed for a mainstream and largely urban populace, may be of limited utility for remote rural communities where wage-earning jobs are few and far between. (Bates & Nakashima, 2009: 6).

Relatedly, Aikenhead (1996, p.180-181) talks about the sense of “foreignness” as a triple form of otherness and cultural conflicts experienced by students all over the world, when scientific knowledge conflicts with their life-worlds, worldviews, and social contexts of practice, with direct implications in their learning course. It arises from the conflict between a) their life-world (everyday experience) and the scientific culture, b) their local worldviews and those embedded in Western scientific paradigm, and c) between the social contexts in which scientific knowledge is learned and the contexts in which it is applied. Such friction, however, is not inevitable. Systematic evidence shows that it can become a *productive* border-crossing experience when mediated through intercultural dialogue, bilingual approaches, and reworked assessments that value observation, craft, oral explanation, and community-based knowledge—and do not rely solely on decontextualised forms/reference to indigenous content (da Silva et al., 2024).

Within dominant educational discourses, Local Knowledge is often framed as incompatible with Western scientific thought, technological advancement, or global cultural participation (Sillitoe & Marzano, 2008). Ingold based on the Culture/culture divide articulates this binary as: On one side of the

binary are scientists and other people *of* Culture; on the other side are the custodians of traditional knowledge, people *in* culture” (Ingold, 2018, p. 14).

The dominance of Western scientific paradigms in schooling accelerates the erosion of Local Knowledge. As Shakya (2010) notes, Western-centric development models neglect and marginalise indigenous practices, producing the rapid disappearance of skills, technologies, artefacts, problem-solving strategies, and expertise. These disruptions are amplified by broader forces such as urbanisation, globalisation, digitalisation (Cox, 2000), and by the stark inequalities of the network society, where entire regions become “black holes” of informational exclusion (Castells, 2010, p. 166). In education, globalisation manifests through standardisation and the diffusion of universal policy frameworks, often shaped by organisations such as UNESCO and the OECD. As Spring (2009) observes, educational globalisation is best understood as a superstructure of transnational flows, whose influence is mediated locally by how educators interpret, adapt, or resist global policies.

In summary, the globalization of educational institutions and practices can be envisioned as resulting from a superstructure composed of global flows and networks within which their influence is determined by the interpretation, adaptation, or rejection by local educators. This imagery encompasses the following elements of educational globalization (Spring, 2009, p.7).

Despite these pressures, communities do not simply lose or abandon their knowledge traditions. Instead, Local Knowledge often becomes a site of cultural resistance, where identity, memory and autonomy are defended against homogenising forces. Shakya (2010) documents how Nepal’s centralised system erodes Newari knowledge systems, while Shizha (2010) frames the recovery of Indigenous Knowledge in Zimbabwe as an anti-colonial, anti-racist project that re-centres cultural memory and interpretive frameworks. Communities may revitalise, reinterpret, or hybridise knowledge traditions through creative integration of new and old epistemic forms.

Recent scholarship in ethnoscience and anthropology argues that comparative approaches, examining what each knowledge tradition perceives, values, and tests within its own lifeworld, produce deeper learning than competitive framings that rank traditions as right or wrong. In this respect, Ellen and Harris argue instead that there exists a shared foundation of universal reasoning across all traditions, however expressed differently within distinct cultural contexts: “both traditional and western knowledge are anchored in their own particular socio-economic milieux: they are all indigenous to a particular context” (Ellen & Harris, 2000, p.24). Fischer (2004a) similarly contends that Indigenous knowledge is effective within the ways of life it supports, even if it may be misjudged when evaluated by external epistemic standards.

This line of work is further extended in science-education dialogues and often integrated in metaphors⁴ such as “bridging” and “border crossing” (Aikenhead 2001; Aikenhead and Ogawa, 2007) or “weaving” and “two-eyed seeing” (Bartlett et al., 2012) showing that comparative engagement is especially generative. This interweaving materializes in the forming of the field *Indigenous Science Education* (ISE) for the inclusion of indigenous knowledge in science education. According to Baker and Heller (2019, p. 1) ISE forms “part of a philosophical shift away from ‘either/or’ thinking toward ‘both/and’ thinking –away from monocultural thought toward acknowledging and valuing diverse ways of knowing.” This view relies on the convergence and combined possibilities of both knowledge systems (scientific and indigenous), however it should not be based on simplistic expectations, idealisations or romanticised assumptions and depoliticised narratives that overlook power asymmetries, epistemic tensions, and the historical conditions under which these systems have evolved.

Moreover, within the framework of multiple literacies, understood as socially situated practices rather than a single, decontextualised skill, local literacy, refers to the culturally situated ways in which people read, write, interact and make meaning within the specific social, historical, and ecological contexts of their everyday lives (Street, 1995). In Brian Street’s ideological model of literacy, such practices are not neutral skills but socially embedded, locally meaningful activities shaped by community norms, identities, and power relations (Street, 1994, 1995). Barton and Hamilton’s *Local Literacies* (1998) further emphasise that literacy is constituted through the ordinary routines of households, neighbourhoods, and workplaces, where reading and writing practices are intimately tied to local purposes and social relations. Recognising local literacies in education thus means valuing dialects, oral histories, local materialities and knowledge as legitimate resources for inquiry, enabling schools to build curricular bridges between academic knowledge and the lived cultural worlds of learners, so that schools expand students’ horizons without severing their roots, and communities find their languages, practices, and priorities mirrored (and debated) within the curriculum.

Understanding Local Knowledge at crossroads requires viewing education not merely as formal schooling but as part of a broader eduscape, a dynamic assemblage of flows, institutions, digital environments, and cultural imaginaries that shape how knowledge is valued, circulated, and authorised. Within this expanded view, education becomes a crucial site where epistemic inequalities may be either reinforced or transformed, enabling more inclusive and pluralistic forms of knowing. In short, the crossroads is not a cul-de-sac. When schools and communities act as co-authors of curriculum, Local Knowledge can be renewed and sustained, while students gain access to wider scientific and global literacies.

⁴ See also Baker and Heller (2018) talking about three main metaphors: of “bridging”, “two-eyed seeing” and “weaving.”

Epilogue

The present analysis has shown that Local Knowledge cannot be treated as a static reservoir of the past but as a dynamic, experiential, and socially produced process, continually shaped and reshaped within changing historical, cultural, and technological contexts. Under conditions of globalization and networked society, the transmission of Local Knowledge is not necessarily cancelled; rather, it is repositioned within new spatio-temporal configurations where the local and the global coexist in relations of tension, hybridity, and mutual transformation.

The lens of eduscapes clarifies this movement. Rather than equating education with a single institution, eduscapes foreground flows –of knowledge, discourse, practices, and subjectivities– that cross school boundaries. Within these flows, education can reproduce homogenising standards, or it can become a site of negotiation and re-signification as far as local knowledge is concerned, provided that its cultural situatedness and experiential value are acknowledged.

The historically tense relationship between formal schooling and Local Knowledge stems, as shown, from the dominance of Western, normative epistemologies. By contrast, contemporary pedagogies and sociocultural reposition knowledge as participatory, embodied and situated. From this perspective, Local Knowledge need not be viewed as antithetical to scientific knowledge; instead, it can be integrated (even as a complementary) framework within broader learning ecologies.

The Greek field material crystallises these dynamics. Policy and assessment regimes are still privileging standardisation, yet non-formal and co-curricular programmes (environmental and cultural projects, museum collaborations) open pragmatic entry points for local knowledge to circulate across classroom, family, community, and digital platforms. Across the two Greek localities examined (Neapolis and the Corinth Canal villages) we observed ambivalence and agency: older residents voice a sensorial nostalgia that makes palpable the affective labour of cultural continuity; schools, meanwhile, oscillate between reproducing dominant definitions of valuable knowledge and hosting place-based, collaborative work that reconnects students to landscape, memory, and practice. Neapolis's tight local network (schools, PLEAM museum, craftspeople, families) shows how a local eduscape can sustain and reimagine local knowledge across early childhood, general, and vocational tracks, enabling sustained contact with local materials, skills, and stories. The Isthmus area, marked by long-term transformation, illustrates both the fragility of local knowledge and how school-anchored revivals (e.g., Isthmian Games, local history projects) can re-connect students to landscape, memory, and practice.

Across these sites, local knowledge acts as a creative and adaptive resource that enables communities to respond to, negotiate, and reinterpret such ongoing changes in locally meaningful ways. Sustainability of the local communities therefore requires acknowledging Local Knowledge both as lived experience and as heritage: a present tense practice as much as a past tense memory. pertinent today, as young people inhabit overlapping learning worlds (school, family, community, and digital networks) producing hybrid repertoires that combine local traditions with global influences. While such hybrid

learning environments may disrupt established pathways for transmitting Local Knowledge, they also create opportunities for cultural revitalisation and intergenerational dialogue.

In closing, it should be pinpointed that Local Knowledge integration in formal education cannot be treated as a matter of simple add-ons or quick wins or idealisations, but of cultivating local literacy – the shared capacity of learners, educators, and communities to read, interpret, and act within the meanings, practices, ecologies, and histories of place. What is outlined here demands intentional design, ethical care, and sustained reflection: co-designing with knowledge holders rather than extracting from them; piloting before scaling; working with educators and students; documenting decisions and outcomes; and building reliable feedback loops between classrooms, institutions and communities. Above all, time and space are required for educators, elders, and students to think, work together, surface tensions, test assumptions, and recalibrate in light of evidence and lived experience. Local knowledge inclusion would then become –rather than a checklist– an evolving practice of trust, shared authorship, and learning, capable of nurturing local literacy as both a civic and epistemic resource, sustaining and enabling local funds of knowledge while strengthening scientific literacy, cultural resilience and participation across eduscapes.

Bibliography

- Aikenhead, G.S. (2001). Students' ease in crossing cultural borders into school science. *Sci. Ed.*, 85: 180-188. [https://doi.org/10.1002/1098-237X\(200103\)85:2<180::AID-SCE50>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/1098-237X(200103)85:2<180::AID-SCE50>3.0.CO;2-1)
- Aikenhead, G. S., & Ogawa, M. (2007). Indigenous knowledge and science revisited. *Cultural Studies of Science Education*, 2, 539–620. DOI 10.1007/s11422-007-9067-8
- Antweiler, C. (2004). Local Knowledge, Theory and Methods: An Urban Model from Indonesia. In Bicker, A., Sillitoe, P., & Pottier, J. (Eds), *Investigating Local Knowledge: New Directions, New Approaches*, (pp. 1-34). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minneapolis Press.
- Bartlett, C., Marshall, M., & Marshall, A. (2012). Two-Eyed Seeing and other lessons learned during a co-learning journey of bringing together indigenous and mainstream knowledges and ways of knowing. *Journal of Environmental Studies and Science*, 2, 331–340. DOI 10.1007/s13412-012-0086-8
- Bates, P. and Nakashima, D. (2009). Introduction. In P. Bates, M. Chiba & D. Nakashima (Eds), *Learning and Knowing in Indigenous Societies Today* (pp. 6-7). UNESCO.
- Baynes, R. (2015). Teachers' attitudes to including Indigenous knowledges in the Australian science curriculum. *The Australian Journal of Indigenous Education*, 45(1), 80–90*. <https://doi.org/10.1017/jie.2015.29>
- Berkes, F., (2009). Indigenous ways of knowing and the study of environmental change. *Journal of the Royal Society of New Zealand*, 39 (4), 151-156.
- Bicker, A., Sillitoe, P., & Pottier, J. (2004). Preface. In A. Bicker, P. Sillitoe, & J. Pottier (Eds), *Investigating Local Knowledge: New Directions, New Approaches*, (pp. xi-xii). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Barton, D., & Hamilton, M. (1998). *Local literacies: Reading and writing in one community*. Routledge.
- Baker, J., & Heller, L. (2018). *Indigenous science education*. In M. A. Peters (Ed.), *Encyclopedia of educational philosophy and theory* (Living reference). Springer. https://link.springer.com/rwe/10.1007/978-981-287-532-7_639-1

- Briggs, J. (2005). The use of indigenous knowledge in development: problems and challenges. *Progress in Development Studies* 5 (2), 99–114.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Castells, M. (1997). An introduction to the information age. *City*, 7, pp. 6–16.
- Castells, M. (2000). Materials for an exploratory theory of the network society. *British Journal of Sociology*, 51 (1), pp. 5–24.
- Castells, M. (2010) *The Information Age Economy, Society, and Culture. Volume III. End of Millennium*. Second edition. With a new preface. Chichester: Blackwell Publishing.
- Cherry Shive, E. M. (2025). Equitable integration of Indigenous Knowledge System in STEM education professional development: A systematic review. *Journal of Research in Science, Mathematics and Technology Education*, 8(2), 21–40. <https://doi.org/10.31756/jrsmte.82>
- Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cox, P.A. (2000). Will Tribal Knowledge Survive the Millennium? *Science*. 287, 5450, pp. 44–45 ([HTTP://SCIENCE.SCIENCEMAG.ORG/CONTENT/287/5450/44.FULL](http://SCIENCE.SCIENCEMAG.ORG/CONTENT/287/5450/44.FULL)).
- da Silva, C., Pereira, F., & Amorim, J. P. (2024). The integration of indigenous knowledge in school: a systematic review. *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 54(7), 1210–1228. <https://doi.org/10.1080/03057925.2023.2184200>
- Ellen, R. & Harris, H. (2000). Introduction. In R.F. Ellen, P. Parkes, A. Bicker (eds), *Indigenous environmental knowledge and its transformations. Critical Anthropological Perspectives*, (p. 1–32). Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Fischer, M. D. (2004a). Integrating Anthropological Approaches to the Study of Culture: the ‘Hard’ and the ‘Soft’. *Cybernetics and Systems*, 35, 2, pp. 147–162.
- Fischer, M. D. (2004b). Powerful knowledge. Applications in a cultural context. In A. Bicker, P. Sillitoe & J. Pottier (eds) *Development and Local Knowledge. New approaches to issues in natural resources management, Conservation and agriculture* (pp. 19–30), London: Routledge.
- Fischer, M. D. (2005). Culture and Indigenous Knowledge Systems: Emergent Order and the Internal Regulation of Shared Symbolic Systems. *Cybernetics and Systems*, 36, 735–752.
- Florey, M. (2009). Sustaining indigenous languages and indigenous knowledge: developing community training approaches for the 21st century. In P. Bates, M. Chiba & D. Nakashima (Eds), *Learning and Knowing in Indigenous Societies Today* (pp. 25–37). Paris: UNESCO.
- Forstorp, P.-A. & Mellström, U. 2013. Eduscapes: interpreting transnational flows of higher education, Globalisation. *Societies and Education*, 11(3), 335–358.
- García Canclini, N. (2005). *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity* (2nd ed.). University of Minnesota Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Giddens, A. (2006). *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, E. J. (1997). *On History*. London: Abacus.
- Hunn, E. (2021). Indigenous Ecological Knowledge: Why bother? In T. F. Thornton & S.A. Bhagwat (Eds), *The Routledge Handbook of Indigenous Environmental Knowledge*, (pp. 23–34). Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology and/as Education*. Routledge.
- Ito, M., Baumer, S., Bittanti, M., boyd, d., Cody, R., Herr-Stephenson, B., Horst, H. A., Lange, P. G., Mahendran, D., Martínez, K. Z., Pascoe, C. J., Perkel, D., Robinson, L., Sims, C., Tripp, L., Antin, J., Finn, M., Law, A., Manion, A., Mitnick, S., Schlossberg, D., Yardi, S., ... Horst, H. A. (2010). Introduction. In M. Ito, S. Baumer, M. Bittanti, d. boyd, R. Cody, B. Herr-Stephenson, H. A. Horst, P. G. Lange, D. Mahendran, K. Z. Martínez, C. J. Pascoe, D. Perkel, L. Robinson, C. Sims, & L. Tripp (Eds.), *Hanging out, messing around, and geeking out: Kids living and learning with new media* (pp. 1–28). MIT Press. <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/26060>
- Kapoor, D. & Shizha, E. (2010). Introduction. In D. Kapoor & E. Shizha (eds) *Indigenous Knowledge and Learning in Asia/Pacific and Africa. Perspectives on Development, Education and Culture*, (pp. 1–13). New York: PALGRAVE MACMILLAN.

- Kokolaki, M. G. (2011). *Continuity and change: traditional diet in a modern Cretan town*. PhD thesis. School of Anthropology and Conservation. University of Kent.
- Kokolaki, M. G. (2021). The aftertaste of the past. Modernity and renegotiation of tradition through local-traditional food knowledge: the case of Epano Merabello. In *Cultural and social dimensions of the environment. In memory of Eleni Kovani*. (pp. 169-198). Greek Society for Ethnology.
- Kokolaki, M. G. (2025). "The Canal is our mother." Towards an anthropology of infrastructure. The example of the Corinth Canal. *Ethnologia on line 15(1)*, 45-95. <https://www.societyforethnology.gr/images/volume15-1/15-1-3%20Kokolaki.pdf> [In Greek]
- Kokolaki, M., Fischer, M. D., Dogkogianni, M. (2013). Representations of local environmental knowledge: instantiating cultural landscapes in a virtual classroom, *The 7th International Conference in Open and Distance Learning, Conference Proceedings*, 6B, (pp. 103-110). Athens: Hellenic Network of Open and Distance Learning Publications. Online access: https://eproceedings.epublishing.ekt.gr/index.php/openedu/article/view/597_____, consulted 30/1/2019.
- Kokolaki, M., Fischer, M. D., Dogkogianni, M. (2015). Digital textuality: innovation in the narrative representations of Local Knowledge and the potential for secondary education. *The 8th International Conference in Open and Distance Learning, Conference Proceedings*, 8, 1A, (pp. 144-151). Athens: Hellenic Network of Open and Distance Learning Publications. <https://eproceedings.epublishing.ekt.gr/index.php/openedu/article/view/24> consulted 30/01/2019.
- Kynäslähti, H. (1998). Considerations on Eduscape. In S. Tella (Ed) *Media Education Publication 8: Aspects of Media Education: Strategic Imperatives in the Information Age*, pp. 151-162. Helsinki: Department of Teacher Education, Media Education Centre, University of Helsinki.
- Kynäslähti, H. (2001). *Act Locally, Th/link Translocally. An Ethnographic View of the Kilpisjärvi Project*. PhD Thesis. Helsinki: Department of Teacher Education, University of Helsinki [Online access: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/20051/actlocal.pdf?sequence=1> consulted 30/11/2020]
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Basil Blackwell.
- Luke, C. (2005) Capital and Knowledge Flows: Global higher education markets. *Asia Pacific Journal of Education*, 25(2), 159-174. DOI: 10.1080/02188790500337940
- Madsen, U. A. (2006). Eduscape: Comparative and Ethnographic Education Research: Studying youth and education across context. Paper presented at Oxford Ethnography and Education Conference, Oxford, United Kingdom. [Online access: <https://rucforsk.ruc.dk/ws/files/3807928/Eduscape.pdf>]
- Madsen, U. A. (2008). Toward Eduscapes. Youth and Schooling in a Global Era. In K. Tranberg Hansen (Ed.) *Youth and the City in the Global South*, pp. 151-173. Indiana University Press.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Open University.
- Ministry of National Education and Religious Affairs (2003). "Interdisciplinary Unified Curricula Framework (DEPPS) and Curricula (APS) of the Elementary and Junior High School: a) General Part, b) DEPPS and APS for Greek Language, Modern Greek Literature, [...] History, [...]" Ministerial Decision 21072α/Γ2/28-02-2003. Government Gazette n. 303/B [In Greek].
- Ministry of Education, Research and Religious Affairs (2018). "Curriculum for the subject of History in the 3rd, 4th, 5th and 6th grade of Elementary School," Ministerial Decision 195694/Δ1/15-11-2018. Government Gazette n. 5222/B [In Greek].
- Ministry of Education and Religious Affairs (2020). "Curriculum for the subject of History in the 3rd, 4th, 5th and 6th grade of Elementary School," Ministerial Decision 129321/Δ1/28/09/2020. Government Gazette n. 4309/B [In Greek].
- Ministry of Education and Religious Affairs (2020). "Curricula of the subject of History in Junior and Upper High School," Ministerial Decision 119511/Δ2/11-09-2020. Government Gazette n. 3791/B [In Greek].
- Nakashima, D. (Ed.). 2010. *Indigenous Knowledge in Global Policies and Practice for Education, Science and Culture*. UNESCO
- Nazarea, V. D. (2006). Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation. *Annual Review of Anthropology*, 35, 317-335.

- Ogegbo, A. A., & Ramnarain, U. (2024). Pedagogical practices for integrating Indigenous Knowledge Systems in science teaching: A systematic review. *African Journal of Research in Mathematics, Science and Technology Education*, 28(3), 343–361. <https://doi.org/10.1080/18117295.2024.2374133>
- Rasmawan, R., Haryani, S., Susilaningsih, E., & Handayani, L. (2025). Integrating Indigenous knowledge in science education: A systematic review of strategies, models, and impacts. *Journal of Teaching and Learning*, 19(5), 206–225. <https://doi.org/10.22329/jtl.v19i5.9444>
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In M. Featherstone, S. Lash, & R. Robertson (Eds.), *Global modernities* (pp. 25–44). SAGE.
- Sahlins, M. (1999). Two or Three Things that I Know about Culture, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 5(3), 399–421.
- Shakya, D. (2010). Education, Economic and Cultural Modernization and the Newari People of Nepal. In D. Kapoor & E. Shizha (Eds.), *Indigenous Knowledge and Learning in Asia/Pacific and Africa. Perspectives on Development, Education and Culture* (pp. 131-144). PALGRAVE MACMILLAN
- Sillitoe, P. (1998a). The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology. *Current Anthropology*, 39 (2), 223-252.
- Sillitoe, P. (1998b). What, know natives? Local Knowledge in development. *Social Anthropology*, 6 (2), 203-220.
- Sillitoe, P. (2002). Participatory observation to participatory development: making anthropology work. In A. Bicker, J. Pottier, P. Sillitoe (eds) *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge*, (pp. 1-23). Routledge.
- Sillitoe, P. (2007). Local Science vs. Global Science: an Overview. In P. Sillitoe (Ed.), *Local Science vs. Global Science: Approaches to Indigenous Knowledge in International Development. Studies in Environmental Anthropology and Ethnobiology* vol. 4. (pp. 1-22). Berghahn Books.
- Sillitoe, P. & Marzano, M. (2009). Future of indigenous knowledge research in development. *Futures* 41, 13–23. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2008.07.004>
- Spring, J. (2009). *Globalisation of Education. An Introduction*. London: Routledge.
- Street, B. V. (1994). What is meant by local literacies? *Language and Education*, 8(1–2), 9–17. <https://doi.org/10.1080/09500789409541372>
- Stronach, I. (2010). *Globalizing Education, Educating the Local. How Method Made Us Mad*. New York: Routledge.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Γ. Κοκολάκη** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές της σπουδές στην Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο του Κεντ, όπου εκπόνησε και τη διδακτορική της διατριβή στην Ανθρωπολογία. Έχει, επίσης, παρακολουθήσει μεταπτυχιακές σπουδές στη Λαογραφία. Μετά την ολοκλήρωση του διδακτορικού της, ορίστηκε Honorary Research Associate στη Σχολή Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Κεντ (2011-2014). Έχει διδάξει ως αναπληρώτρια και μόνιμη εκπαιδευτικός σε σχολεία δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Υπηρέτησε με απόσπαση στο Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής από το 2011 ως το 2017. Από το 2014 ήταν εξωτερική συνεργάτιδα του Κέντρου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Υπολογιστών (CSAC) των ερευνητικών κέντρων «HRAF Advanced Research Centres (EU)». Από το 2020 υπηρετεί ως ΕΔΙΠ στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του ΕΚΠΑ με γνωστικό αντικείμενο «Ανθρωπολογία της Εκπαίδευσης: εκπαιδευτικές και διδακτικές προσεγγίσεις». Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*.



Short CV

Maria G. Kokolaki holds a B.A. in Philology from the Philosophical School of Athens, a M.A. in Social Anthropology and a PhD in Anthropology from the University of Kent at Canterbury, UK. She also attended the postgraduate specialisation programme in Greek Folklore at the Philosophical School of the Athens University. She was an Honorary Research Associate (2011-2014) at the School of Anthropology and Conservation of the University of Kent. She has worked as an educator in secondary schools. She has also worked for seven years at the Institute of Educational Policy (2011-2017). She was affiliated from 2014 as external research associate with the Centre of Social Anthropology and Computing (CSAC) of HRAF Advanced Research Centres (EU). Since 2020 she has been working as Laboratory Teaching Staff of Anthropology of Education and teaching applications in the Faculty of Primary Education of the University of Athens. She is the writer of the book *Weaving tradition. Traditional weaving as female poetics in Upper Merabello Crete*.

Η Τελετουργία της Ayahuasca: Ανθρωπολογική και Ψυχολογική Προσέγγιση μιας Ψυχοδραστικής Πρακτικής στο Puerto Maldonado του Περού

Μαρία Κουμαριανού 

Περίληψη

Η τελετουργική χρήση ψυχοδραστικών ουσιών, εθνεογόνων (entheogens) και ως ψυχοδραστικών τρόπων, αποτελεί ένα διαχρονικό φαινόμενο που συναντάται σε ποικίλα πολιτισμικά και θρησκευτικά συμφραζόμενα. Η ayahuasca, ως μέρος αυτής της κατηγορίας, έχει μελετηθεί εκτενώς από διάφορες επιστήμες: την ανθρωπολογία, τη θρησκευσιολογία, τη φαινομενολογική ψυχολογία και τη νευροεπιστήμη.

Το παρόν άρθρο εξετάζει την τελετουργία της ayahuasca ως πεδίο συνάντησης της βιωματικής θρησκευτικότητας με τις βαθιές ψυχολογικές διαδικασίες του ανθρώπου. Μέσα από ανάλυση εθνογραφικού υλικού, αναδεικνύονται οι τρόποι με τους οποίους η ayahuasca δρα ως μέσο "ιερού μετασχηματισμού", δημιουργώντας εμπειρίες που συχνά περιγράφονται ως αποκαλυπτικές, καθαρτικές ή υπαρξιακά αναγεννητικές.

Επιπλέον το άρθρο διερευνά τις δυνατότητες και τους περιορισμούς μιας ολιγοήμερης αλλά στοχευμένης επιτόπιας έρευνας (focused ethnography). Η συγγραφέας προτρέπει να καταδείξει ότι, υπό συγκεκριμένες συνθήκες και με κατάλληλο αναστοχασμό, η σύντομη χρονικά παρουσία στο πεδίο μπορεί να παραγάγει ουσιαστική εθνογραφική γνώση, συμβάλλοντας στον επαναπροσδιορισμό της επιτόπιας έρευνας όχι ως χρονικά μετρήσιμης δοκιμασίας, αλλά ως σχέσης, μετατόπισης και ερμηνευτικής πράξης.

Λέξεις κλειδιά: Ayahuasca, Τελετουργία, Ψυχεδελικά, Ψυχολογική προσέγγιση, Αμαζόνιος, Ψυχοτροπικές ουσίες, Στοχευμένη Εθνογραφία, Μέθοδος go-along



The Ayahuasca Ritual: An Anthropological and Psychological Approach to a Psychoactive Practice in Puerto Maldonado, Peru

Maria Koumarianou 

Abstract

The ritual use of psychoactive substances, also known as entheogens, constitutes a diachronic phenomenon encountered across diverse cultural and religious contexts. Ayahuasca, as part of this category, has been extensively studied by various disciplines, including anthropology, the study of religion, phenomenological psychology, and neuroscience. This article examines the ayahuasca ritual as an encounter between experiential religiosity and deep psychological processes. Through analysing ethnographic material, it reveals how ayahuasca can facilitate "sacred transformation", generating experiences that are often described as revelatory, cathartic or existentially regenerative. Furthermore, the article explores the potential and limitations of a focused, short-term fieldwork approach (focused ethnography). The author aims to demonstrate that under specific conditions and with appropriate reflexivity, a limited time spent in the field can generate significant ethnographic knowledge. This challenges the perception of fieldwork as a measurable time-based task and instead considers it as a relational, transformative and interpretive practice.

Keywords: Ayahuasca, Ritual, Psychedelics, Psychological approach, Amazon, Psychoactive substances, Focused ethnography, Go-along method.

Πρόλογος

Στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, των μεταποικιακών κριτικών, της αυξημένης κινητικότητας ανθρώπων και γνώσεων και της ανάπτυξης νέων τεχνολογιών επικοινωνίας, το «πεδίο» δεν μπορεί πλέον να νοηθεί ως ένας απομονωμένος, εξωτικός χώρος που απαιτεί μακροχρόνια εγκατάσταση για να καταστεί εθνογραφικά προσβάσιμος (Appadurai, 1988· Gupta & Ferguson, 1997). Αντίθετα, όλο και περισσότερες εθνογραφικές έρευνες συγκροτούνται μέσα από σύντομες, επαναλαμβανόμενες ή μη πολυτοπικές επισκέψεις, μέσα από σχέσεις, δίκτυα και διαδρομές, άλλοτε κοντά και συχνότατα μακριά από το «σπίτι» του ερευνητή (Marcus, 1995). Οι περιπτώσεις αυτές αναδεικνύουν ότι το εθνογραφικό «βάθος» δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με τη χρονική διάρκεια της παραμονής, αλλά με την ποιότητα, την ένταση και τη σχεσιακή διάσταση των ερευνητικών συναντήσεων.

Παράλληλα, η σύγχρονη ανθρωπολογία έχει επανεξετάσει κριτικά τη σχέση της επιτόπιας έρευνας με το ταξίδι και την ταξιδιωτική γραφή. Στοιχεία που άλλοτε θεωρούνταν εξωεπιστημονικά – η αφήγηση, η διαδρομή προς το πεδίο, η υποκειμενική θέση του ερευνητή– επανεμφανίζονται ως αναπόσπαστα συστατικά της εθνογραφικής γνώσης (Clifford, 1992· Rosaldo, 1989). Το πεδίο προσεγγίζεται ως «χώρος επαφής» και όχι ως ένας τόπος μακρινός και ριζικά διαφορετικός που τονίζει την απόσταση αντί για την αλληλεξάρτηση (Pratt, 1992).

Σε αυτό το θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο, η ολιγοήμερη επιτόπια έρευνα παύει να αντιμετωπίζεται ως ελλιπής ή «κατώτερη» εκδοχή της κλασικής, μεγάλης διάρκειας επιτόπιας εργασίας. Αντίθετα, μπορεί να ιδωθεί ως μία από τις σύγχρονες μορφές εθνογραφικής πρακτικής, κατάλληλη για τη μελέτη ρευστών ή μεμονωμένων φαινομένων. Όπως υποστηρίζει και η Kirin Narayan, οι αυστηρές αντιθέσεις μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, σπιτιού και πεδίου, ιθαγενούς και μη ιθαγενούς ερευνητή δεν ανταποκρίνονται πλέον στις σύνθετες τοποθετήσεις των σύγχρονων ανθρωπολόγων (Narayan, 1993).

Η στοχευμένη εθνογραφία στο πλαίσιο της σύγχρονης εθνογραφικής έρευνας

Η παρούσα εργασία εδράζεται θεωρητικά και μεθοδολογικά σε δυο σχετικά πρόσφατες μεθοδολογικές προσεγγίσεις της ανθρωπολογικής έρευνας, στην προσέγγιση της *στοχευμένης εθνογραφίας* (focused ethnography) και στη μέθοδο *go-along*, όπως περιγράφεται από την Kusenbach (2003). Πρόκειται για μορφές εθνογραφικής έρευνας που έχουν αναπτυχθεί ως απάντηση στις συνθήκες των σύγχρονων, κοινωνικά και λειτουργικά διαφοροποιημένων κοινωνιών. Η *στοχευμένη εθνογραφία* και η μέθοδος *go-along* δεν προτείνονται ως εναλλακτικές ή ανταγωνιστικές της συμβατικής εθνογραφίας, αλλά ως συμπληρωματικά ερευνητικά εργαλεία, ιδιαίτερα κατάλληλα για την ανάλυση εξειδικευμένων πρακτικών, γεγονότων και αλληλεπιδράσεων σε σύνθετα κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια (Clifford, 1996).

Η επιτόπια έρευνα αποτέλεσε ιστορικά τον θεμέλιο λίθο της κοινωνικοπολιτισμικής ανθρωπολογίας και συνδέθηκε κατεξοχήν με το πρότυπο της μεγάλης διάρκειας παραμονής σε έναν

σαφώς οριοθετημένο τόπο, συνήθως μακριά από το «σπίτι» του ερευνητή. Από τον Malinowski και μετά, η εντατική κατοίκηση, η καθημερινή συνύπαρξη και η μακροχρόνια συμμετοχική παρατήρηση συγκρότησαν όχι μόνο μια ερευνητική μέθοδο, αλλά και ένα επαγγελματικό ιδεώδες, που συχνά αποτέλεσε την τελετουργία μύησης στη συγκεκριμένη επιστήμη (Malinowski, 1961· Clifford, 1990· Lofland, 1971). Ωστόσο, η κοινωνική πραγματικότητα της ύστερης νεωτερικότητας η οποία χαρακτηρίζεται από εξειδίκευση πρακτικών και επιτάχυνση κοινωνικών ρυθμών καθιστά συχνά αυτό το πρότυπο μεθοδολογικά ανεπαρκές ή πρακτικά ανεφάρμοστο. Σε αυτό το πλαίσιο, η στοχευμένη εθνογραφία (focused ethnography) και η μέθοδος go-along αναδεικνύονται ως μεθοδολογικά θεμελιωμένες απαντήσεις στις ανάγκες της σύγχρονης έρευνας.

Από τη συμβατική στη στοχευμένη εθνογραφία: Χρόνος, ένταση και εστίαση

Η βασική διαφοροποίηση μεταξύ συμβατικής και στοχευμένης εθνογραφίας αφορά τη διάσταση του χρόνου και της έντασης. Η κλασική εθνογραφία είναι *χρονικά εκτεταμένη* και *βιωματικά εντατική*: προϋποθέτει μακρόχρονη, συνεχή παρουσία στο πεδίο, κατά την οποία ο ερευνητής εμπλέκεται βαθιά στην καθημερινότητα των υποκειμένων και αποκτά πολυαισθητηριακή εμπειρία του κοινωνικού κόσμου που μελετά.

Αντίθετα, η στοχευμένη εθνογραφία είναι *χρονικά περιορισμένη* αλλά *αναλυτικά εντατική*. Η σύντομη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας δεν συνεπάγεται επιφανειακότητα, καθώς αντισταθμίζεται από την παραγωγή μεγάλου όγκου δεδομένων σε μικρό χρονικό διάστημα και από ιδιαίτερα απαιτητικές διαδικασίες ανάλυσης (Glaser & Strauss, 1967). Η ένταση της εμπειρίας αντικαθίσταται από την ένταση της ανάλυσης.

Η εστίαση αποτελεί δομικό χαρακτηριστικό της προσέγγισης. Αντί για τη μελέτη ολόκληρων κοινωνικών ομάδων, οργανισμών ή πολιτισμών, η focused ethnography επικεντρώνεται σε συγκεκριμένες δραστηριότητες, αλληλεπιδράσεις, καταστάσεις και γεγονότα: συναντήσεις, τελετουργίες, εργασιακές πρακτικές, επικοινωνιακές ακολουθίες (Erickson, 1988· Kendon, 1990). Η εστίαση αυτή προϋποθέτει εις βάθος γνώση του ευρύτερου πεδίου, εντός του οποίου εντάσσεται το επιμέρους ερευνητικό αντικείμενο, αλλά και συστηματική χρήση οπτικοακουστικών τεχνολογιών καταγραφής (Albrecht, 1985· Corsaro, 1981).

Η καταγραφή μεταβάλλει τον χαρακτήρα των δεδομένων, καθώς επιτρέπει την επαναληπτική ανάλυση, τη λεπτομερή εξέταση λεκτικών, παραγλωσσικών και μη λεκτικών στοιχείων, καθώς και τη διυποκειμενική πρόσβαση στο ίδιο εμπειρικό υλικό (Cicourel, 1992· Goodwin, 2000). Η ανάλυση δεν βασίζεται αποκλειστικά στις υποκειμενικές σημειώσεις του ερευνητή, αλλά σε δεδομένα που μπορούν να εξεταστούν από πολλούς αναλυτές.

Η Μέθοδος Go- Along

Η μέθοδος go-along, όπως περιγράφεται από την Kusenbach (2003), είναι μια εθνογραφική προσέγγιση στην ανθρωπολογία και τις κοινωνικές επιστήμες που επιτρέπει στον ερευνητή να κατανοήσει εμπειρικά

τις πρακτικές, τις αντιλήψεις και τις εμπειρίες των ανθρώπων όπως αυτοί κινούνται μέσα στο περιβάλλον που επιλέγουν. Αντί να περιορίζεται σε παραδοσιακές συνεντεύξεις ή παρατήρηση από απόσταση, ο ερευνητής συνοδεύει τα άτομα στην καθημερινή τους ζωή, περπατά, ταξιδεύει ή συμμετέχει στα διάφορα δρώμενα μαζί με αυτούς. Καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, διεξάγονται συζητήσεις που αποκαλύπτουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τον χώρο και τις εμπειρίες τους.

Κεντρικό χαρακτηριστικό της μεθόδου είναι ο συνδυασμός παρατήρησης, συμμετοχής και διαλόγου, που επιτρέπει στον ερευνητή να αποκτήσει διυποκειμενική πρόσβαση στις εμπειρίες και τα νοήματα των υποκειμένων. Δηλαδή, η γνώση προκύπτει μέσα από τη σχέση και την αλληλεπίδραση μεταξύ ερευνητή και συμμετεχόντων, και όχι από αποστασιοποιημένη παρατήρηση. Η μέθοδος αυτή αποκαλύπτει συχνά πρακτικές και συναισθήματα που δεν θα ήταν ορατά μέσα από κλασικές συνεντεύξεις ή ερωτηματολόγια και επιτρέπει την κατανόηση της εμπειρίας σε πραγματικό χρόνο και χώρο, αλλά και τον τρόπο που οι ίδιοι νοηματοδοτούν τον χώρο και την καθημερινότητά τους.

Η Kusenbach (2003) εισάγει τη μέθοδο ως ένα εργαλείο που ενισχύει την κατανόηση του κοινωνικού κόσμου μέσα από τη σχεσιακή, εμπειρική και βιωματική παρατήρηση, προσφέροντας στον ερευνητή έναν τρόπο να εισέλθει στο πεδίο με τρόπο συμμετοχικό και συνάμα αναλυτικά αξιόπιστο.

Και στις δυο μεθόδους παρατήρησης, ο ερευνητής υιοθετεί συχνότερα τον ρόλο του *field observer* παρά του πλήρους συμμετέχοντα (Goodwin, 2000). Ωστόσο, η τεχνική υποστήριξη της καταγραφής απελευθερώνει γνωστικούς και χρονικούς πόρους, επιτρέποντας στον ερευνητή να επικεντρωθεί σε στοχευμένες δράσεις, συνεντεύξεις, ερμηνευτικό αναστοχασμό και απόκτηση κρίσιμης εντοπίας γνώσης. Οι δυο μέθοδοι λοιπόν δεν συνεπάγονται αποστασιοποίηση από την εθνογραφική λογική, αλλά αναδιαμορφώνουν τις μορφές συμμετοχής και εμπλοκής στο πεδίο.

Σε θεωρητικό επίπεδο, η *focused ethnography* και η μέθοδος *go-along* διαφοροποιούνται από την ανθρωπολογική εθνογραφία ως προς τη σχέση με το «Άλλο». Ενώ η ανθρωπολογική εθνογραφία ιστορικά αντιμετωπίζει το πολιτισμικά ξένο ως ριζικά *άλλο* (*strangeness*), στην προκείμενη περίπτωση θεωρείται ότι η έρευνα διεξάγεται εντός της ίδιας κοινωνίας και βασίζεται σε συνθήκες *ετερότητας* (*alterity*) (Schütz, 1962· Knoblauch & Schnettler, 2004).

Για τον λόγο αυτό και οι δυο αυτές μέθοδοι δεν μπορούν να εφαρμοστούν σε πλαίσια πολιτισμικής άγνοιας. Ο ερευνητής μοιράζεται κοινά αποθέματα γνώσης με τα υποκείμενα της έρευνας. Αυτό το πλεόνασμα γνώσης λειτουργεί ταυτόχρονα ως ερευνητικός πόρος και ως μεθοδολογικό πρόβλημα. Για τον λόγο αυτό, απαιτείται συστηματικός αναστοχαστικός έλεγχος της προϋπάρχουσας γνώσης (Amann & Hirschauer, 1997).

Στο πλαίσιο των παραπάνω θεωρητικών και μεθοδολογικών παραδοχών εντάσσεται η παρούσα έρευνα. Σκοπός της ολιγοήμερης *στοχευμένης εθνογραφίας* ήταν η μελέτη της τελετής ayahuasca (προφέρεται *αγιαουάσκα*) στην επαρχία Madre de Dios του Περού με την καθοδήγηση σαμάνου¹.

Η έρευνα επικεντρώθηκε στην ψυχολογική προσέγγιση της εμπειρίας των συμμετεχόντων. Το ερευνητικό ενδιαφέρον εστιάστηκε σε συγκεκριμένες τελετουργικές πρακτικές, αλληλεπιδράσεις, λεκτικές και μη λεκτικές μορφές επικοινωνίας, καθώς και στις υποκειμενικές αφηγήσεις της εμπειρίας πριν, κατά τη διάρκεια και μετά την τελετή.

Η τελετή ayahuasca συνιστά ένα χρονικά περιορισμένο αλλά νοηματικά πυκνό γεγονός, που καθιστά τη στοχευμένη εθνογραφία ιδιαίτερα κατάλληλη μεθοδολογική επιλογή. Παράλληλα, η προσέγγιση με τη μέθοδο *go-along* επέτρεψε τη συστηματική παρακολούθηση των συμμετεχόντων καθ' όλη τη διάρκεια της τελετουργικής διαδικασίας, δίνοντας έμφαση στη διαδοχή των εμπειριών, στις μεταβαλλόμενες αντιλήψεις του χώρου και του σώματος, καθώς και στον τρόπο με τον οποίο οι συμμετέχοντες νοηματοδότησαν τις επιτελεστικές και βιωματικές πτυχές της τελετουργίας. Χωρίς να επιδιώκεται η ολιστική ανασύνθεση του συνολικού πολιτισμικού συστήματος, οι δυο αυτές μέθοδοι κατέστησαν δυνατή την κατανόηση της τελετής ως διαδικασίας σε εξέλιξη, όπου η εμπειρία συγκροτείται δυναμικά μέσα από τη συνύπαρξη, τη μετακίνηση και τη σταδιακή εμβύθιση στο τελετουργικό πλαίσιο.

Μεθοδολογία

Η παρούσα έρευνα υιοθέτησε έναν ποιοτικό, ερμηνευτικό ερευνητικό σχεδιασμό, βασισμένο στη μεθοδολογική προσέγγιση της *focused ethnography* και της μεθόδου *go-along*. Ο σχεδιασμός αυτός επιλέχθηκε ως ο καταλληλότερος για τη μελέτη ενός χρονικά περιορισμένου αλλά εντατικού και νοηματικά πυκνού τελετουργικού γεγονότος, όπως η τελετή ayahuasca, η οποία εκτυλίσσεται εντός ενός σαφώς οριοθετημένου χωροχρονικού πλαισίου και δομείται από επαναλαμβανόμενες και οργανωμένες πρακτικές.

Η έρευνα διεξήχθη στο Puerto Maldonado στην επαρχία Madre de Dios του Περού και επικεντρώθηκε σε τελετές ayahuasca που πραγματοποιήθηκαν υπό την καθοδήγηση τοπικού σαμάνου.

¹ Οι λέξεις «σαμανισμός» και «σαμάνος» έχουν τις ρίζες τους στο λεξιλόγιο των Τούνγκους της Σιβηρίας. Δεν προέρχονται δηλαδή από το νοτιοαμερικανικό πλαίσιο. Ο σαμανισμός αποτελεί μια πανάρχαια, πνευματική πρακτική, όπου ο «σαμάνος» δρα ως θεραπευτής, μάγος ή μεσάζοντας μεταξύ του φυσικού κόσμου και του υπερφυσικού κόσμου των πνευμάτων. Είναι εκείνος που μιλά τη γλώσσα των ζώων και παίρνει τη μορφή τους, ο φύλακας των θρησκευτικών παραδόσεων, της προφορικής επικής φιλολογίας και των αρχαίων μύθων. Είναι, τέλος, ο ειδικός εκείνης της έκστασης, κατά την οποία η ψυχή θεωρείται ότι εγκαταλείπει το σώμα και επιχειρεί αναβάσεις στα ουράνια ή καθόδους στην κόλαση (Luna, 1986, 14). Στο νοτιοαμερικανικό πολιτισμικό πλαίσιο και στα συναφή θεραπευτικά συστήματα απαντάται πλήθος όρων που σήμερα συχνά εντάσσονται κάτω από τον γενικό χαρακτηρισμό «σαμανισμός». Ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν ο *ayahuasquero*, δηλαδή ο θεραπευτής που εργάζεται κυρίως με την ayahuasca, ο *curandero*, ένας παραδοσιακός θεραπευτής που μπορεί να χρησιμοποιεί την ayahuasca και άλλα ενθεογόνα φυτά αλλά και πρόσθετες θεραπευτικές πρακτικές, καθώς και ο *vegetalista*, ο οποίος αντλεί τη γνώση και τη θεραπευτική του ικανότητα απευθείας από τα ίδια τα φυτά.

Το ερευνητικό ενδιαφέρον δεν αφορούσε τη συνολική πολιτισμική ανασύνθεση των αυτόχθονων κοσμολογιών, αλλά την εις βάθος ανάλυση συγκεκριμένων τελετουργικών πρακτικών, μορφών επικοινωνίας και βιωματικών εμπειριών που συγκροτούν την τελετή ως κοινωνικό και ψυχολογικό γεγονός.

Σύμφωνα με τη λογική της *focused ethnography*, ο σχεδιασμός της έρευνας βασίστηκε σε σαφή ερευνητική εστίαση, προκαθορισμένα ερευνητικά ερωτήματα και εντατική συλλογή δεδομένων σε σύντομο χρονικό διάστημα. Η ερευνητική παρουσία στο πεδίο ήταν ολιγοήμερη, αλλά υποστηρίχθηκε από προετοιμασία πριν την είσοδο στο πεδίο και από εκτενή μεταγενέστερη ανάλυση των δεδομένων.

Η επιλογή της επαρχίας Madre de Dios έγινε λόγω της μακρόχρονης παράδοσης τελετουργικής χρήσης της ayahuasca στην περιοχή, καθώς και λόγω της ύπαρξης σαμανικών πρακτικών που διατηρούνται σε σχετικά συνεκτικό πολιτισμικό πλαίσιο. Η πρόσβαση στο πεδίο επιτεύχθηκε μέσω διαμεσολάβησης τοπικών επαφών και βασίστηκε σε σχέσεις εμπιστοσύνης τόσο με τους συμμετέχοντες όσο και με τον σαμάνο.

Οι συνθήκες της επιτόπιας έρευνας διαμορφώθηκαν μέσα από τη συστηματική παρακολούθηση μιας μικρής ομάδας τριών γυναικών που ασχολούνταν με εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές και εμπειρικές διαδικασίες. Η συμμετοχή μου στο πεδίο είχε έναν ιδιαίτερο διαμεσολαβητικό χαρακτήρα, καθώς ήμουν το μόνο μέλος της ομάδας με γνώση της ισπανικής γλώσσας, γεγονός που επηρέασε τόσο τη δυναμική της ομάδας όσο και τη θέση μου ως ερευνήτριας. Παράλληλα, το αυξημένο ενδιαφέρον μου για τις τελετές ayahuasca συνδεόταν άμεσα με τα ερευνητικά μου ενδιαφέροντα και το ακαδημαϊκό μου υπόβαθρο, στοιχείο που καθόρισε τον τρόπο πρόσβασης στο πεδίο, την επιλογή των δραστηριοτήτων που παρακολούθησα και τον βαθμό εμπλοκής μου στις επιμέρους πρακτικές.

Η είσοδος στο πεδίο δεν αντιμετωπίστηκε ως μια ουδέτερη ή τεχνική διαδικασία. Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στην κατανόηση των τοπικών κανόνων και των προσδοκιών που αφορούσαν τον ρόλο μου ως ερευνήτριας εντός της τελετής. Από την αρχή παρουσιάστηκα ρητά ως ερευνήτρια και όχι ως θεραπεύτρια, μαθητευόμενη ή συμμετέχουσα, αποφεύγοντας τη σύγχυση ρόλων.

Σκοπός μου ήταν η καταγραφή της εμπειρίας και η συλλογή στοιχείων από τις εμπειρίες των συμμετεχόντων. Η συλλογή δεδομένων βασίστηκε στη συνδυαστική χρήση πολλαπλών μεθόδων, πηγών και οπτικών, σύμφωνα με τη μεθοδολογία της τριγωνοποίησης. Πιο συγκεκριμένα, τα συμπεράσματα που θα παρουσιαστούν βασίζονται:

Α) Στην εθνογραφική παρατήρηση της τελετουργικής πρακτικής. Η παρατήρηση επικεντρώθηκε στη χωρική οργάνωση της τελετής, στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ σαμάνου και συμμετεχόντων, στη χρήση αντικειμένων, ήχων και σωμάτων, καθώς και στις μεταβολές της συλλογικής ατμόσφαιρας.

Β) Στις ημι-δομημένες συνεντεύξεις με επιλεγμένους συμμετέχοντες, πριν και μετά την τελετή. Οι συνεντεύξεις εστίασαν στις προσδοκίες, τις ερμηνείες της εμπειρίας και τις ψυχολογικές επιδράσεις της ayahuasca.

Γ) Στις καταγραφές και σημειώσεις πεδίου. Η χρήση οπτικοακουστικών μέσων ήταν περιορισμένη και επιλεκτική, λόγω της ιερότητας και της ευαισθησίας της τελετής. Όπου επιτράπηκε, πραγματοποιήθηκαν ηχητικές καταγραφές εκτός του πυρήνα της τελετουργικής εμπειρίας. Οι σημειώσεις πεδίου αποτέλεσαν βασικό εργαλείο αναστοχαστικής καταγραφής, συμπληρώνοντας τα καταγεγραμμένα δεδομένα.

Δ) Στην ανάλυση των δεδομένων που πραγματοποιήθηκε σε πολλαπλά στάδια. Αρχικά, τα δεδομένα οργανώθηκαν και κωδικοποιήθηκαν θεματικά, με βάση επαναλαμβανόμενα μοτίβα πρακτικών, αφηγήσεων και βιωματικών περιγραφών. Στη συνέχεια, εφαρμόστηκε ερμηνευτική ανάλυση, εστιάζοντας στη σημασιοδότηση της εμπειρίας από την οπτική των συμμετεχόντων (*emic perspective*). Ιδιαίτερη προσοχή δόθηκε στη διάκριση μεταξύ περιγραφής της εμπειρίας και ερμηνείας των αποτελεσμάτων της από τους ίδιους τους συμμετέχοντες.

Ε) Η συναίνεση των συμμετεχόντων αποτέλεσε κεντρική ηθική αρχή της έρευνας. Όλοι ενημερώθηκαν αναλυτικά για τον ερευνητικό χαρακτήρα της παρουσίας μου, τους στόχους της μελέτης, τη φύση των δεδομένων που θα συλλεχθούν και το δικαίωμά τους να αποσυρθούν οποιαδήποτε στιγμή χωρίς συνέπειες. Καθώς η χρήση ayahuasca συνεπάγεται έντονες αλλοιώσεις της συνείδησης και πιθανή ψυχολογική ευαλωτότητα, απέφυγα οποιαδήποτε παρέμβαση κατά τη διάρκεια της τελετής και δεν επιδίωξα συλλογή δεδομένων σε στιγμές έντονης ψυχικής φόρτισης, σύμφωνα με την αρχή της μη-βλάβης (*do no harm*).

ΣΤ) Τέλος, η παρούσα έρευνα υιοθετεί ρητά μια αναστοχαστική στάση απέναντι στη θέση του ερευνητή στο πεδίο. Η εμπλοκή σε τελετουργικές πρακτικές που επηρεάζουν τη συνείδηση καθιστά αναγκαία τη συστηματική καταγραφή και ανάλυση της ερευνητικής εμπειρίας, χωρίς, ωστόσο, να μετατρέπεται η έρευνα σε αυτο-εθνογραφική αφήγηση. Η αναστοχαστικότητα λειτούργησε ως εργαλείο ελέγχου των ερμηνειών και όχι ως υποκατάστατο της αναλυτικής απόστασης.

Ayahuasca: ορισμός, χρήση, ιδιότητες και παρασκευή

Η χρήση ψυχοδραστικών αφεψημάτων για την πρόκληση οραμάτων αποτελεί κεντρική πρακτική σε πολλά παραδοσιακά θεραπευτικά συστήματα². Τα αφεψήματα αυτά εντάσσονται σε τελετουργικά πλαίσια που αποσκοπούν στη διάγνωση ασθενειών, την απόκτηση καθοδήγησης, την επαφή με πνευματικές οντότητες και τη διεύρυνση της αντίληψης του κόσμου (Eliade, 1964· Harner, 1973).

² Η τελετουργική χρήση ψυχοτρόπων φυτών απαντάται σε πολυάριθμα πολιτισμικά συμφραζόμενα ανά τον κόσμο και συνδέεται με πρακτικές θεραπείας, μύησης, μαντείας και κοσμολογικής επικοινωνίας. Από τον πεγιάτ στη Βόρεια Αμερική και τα ψυχεδελικά μανιτάρια της Μεσοαμερικής, έως την *iboga* της Κεντρικής Αφρικής και την *kava* των κοινοτήτων του Ειρηνικού, τα φυτά αυτά εντάσσονται σε αυστηρά οριοθετημένα τελετουργικά πλαίσια που ρυθμίζουν τη χρήση, την ερμηνεία και την κοινωνική τους σημασία. Αντίστοιχα, η τελετουργική χρήση του *cannabis* σε ορισμένα ινδουιστικά ασκητικά συμφραζόμενα και της *Salvia divinorum* από τους Μαζατέκους του Μεξικού αναδεικνύει την αντίληψη των ψυχοτρόπων φυτών ως δρόνων υποκειμένων και όχι ως απλών χημικών ουσιών. Κοινός παρονομαστής των πρακτικών αυτών είναι η κατανόηση των φυτών ως φορέων γνώσης και σχέσης, ικανών να μεσολαβούν ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον μη ανθρώπινο κόσμο, γεγονός που υπογραμμίζει τη σημασία του τελετουργικού πλαισίου για την παραγωγή νοήματος και εμπειρίας.

Παρότι έργα όπως εκείνα του Castaneda (1968–1974) έχουν δεχθεί έντονη κριτική ως προς την ανθρωπολογική τους ακρίβεια, συνέβαλαν καθοριστικά στη διάδοση της ιδέας ότι τα ψυχοδραστικά φυτά λειτουργούν ως μέσα μετατόπισης της συνείδησης και πρόσβασης σε εναλλακτικές μορφές γνώσης, μια αντίληψη που επιβεβαιώνεται, με διαφορετικούς όρους, και από την εθνοβοτανική έρευνα (Schultes & Hofmann, 1979)³.

Η ayahuasca είναι ένα παραδοσιακό ψυχοδραστικό αφέψημα που χρησιμοποιείται εδώ και αιώνες σε ολόκληρη την περιοχή του Αμαζονίου, σε ποικίλα τελετουργικά πλαίσια και διαφορετικές παραδόσεις από ιθαγενείς λαούς του Αμαζονίου, κυρίως στο Περού, τον Ισημερινό, τη Βραζιλία, την Κολομβία και τη Βολιβία. Προκαλεί αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης, οράματα, συναισθηματικές εκρήξεις και –κατά πολλούς– πνευματικές εμπειρίες. Χρησιμοποιείται δε σε τελετές που στοχεύουν:

- στη θεραπεία σωματικών ή ψυχικών ασθενειών,
- στη σύνδεση με πνευματικά πεδία ή προγόνους,
- στην επίτευξη ενόρασης, κάθαρσης ή πνευματικής καθοδήγησης

Η λέξη «ayahuasca» είναι σύνθετη και προέρχεται από τη γλώσσα Κέτσουα, όπου «Aya» = ψυχή ή νεκρός ενώ «Waska» = κλήμα, αμπέλι. Ο όρος σημαίνει «Το κλήμα των ψυχών» ή «Το αμπέλι των νεκρών», υποδηλώνοντας τον μεταφυσικό χαρακτήρα του αφεψήματος και της όλης διαδικασίας (Beyer, 2010). Όπως σημειώνει ο Beyer, «ο όρος ayahuasca αναφέρεται τόσο στην άμπελο όσο και στο παραισθησιογόνο ρόφημα που παρασκευάζεται από αυτή, σχεδόν πάντα με ένα ή περισσότερα επιπρόσθετα συστατικά. (Beyer, 2010, σ. 207).

Η χρήση της ayahuasca είναι πιθανώς τόσο παλαιά όσο και ο ίδιος ο πολιτισμός της Νότιας Αμερικής, ενώ οι μυθολογίες πολλών φυλών που τη χρησιμοποιούν, συχνά συνδέουν έντονα την προέλευση του πολιτισμού τους με τη χρήση της. Όπως γράφει ο Christian Ratsch: «Για τους ιθαγενείς της Νότιας Αμερικής, η ανακάλυψη της ayahuasca είναι συνώνυμη με την εμφάνιση του ανθρώπινου πολιτισμού. Η ayahuasca είναι η αρχή του πολιτισμού στα μάτια τους» (Ratsch et al., 2016, σ. 19–20). Τα αρχαιότερα αρχαιολογικά ευρήματα που σχετίζονται με τη χρήση της ayahuasca είναι πήλινα αγγεία που χρησιμοποιούνταν για την παρασκευή του ροφήματος, μερικά εκ των οποίων χρονολογούνται πριν από 3.500 χρόνια, αν και η χρήση της ενδέχεται να φτάνει πολύ πιο πίσω στην προϊστορία. Ορισμένες παραδοσιακές χρήσεις της (π.χ. για πολεμικούς ή κυνηγετικούς σκοπούς) έχουν σχεδόν εξαφανιστεί σήμερα λόγω της απώλειας μεγάλου μέρους της ιθαγενούς κουλτούρας του Αμαζονίου (Estrella-Parra, Almanza-Pérez, Alarcón-Aguilar 2019: 251-265).

Η ανθρωπολογική μελέτη του Michael Taussig για την ayahuasca (ή *Yagé*, όπως ονομάζεται στο κολομβιανό πλαίσιο στο οποίο εργάστηκε ο Taussig) αποκαλύπτει ότι αυτό το φάρμακο διαδραμάτισε βασικό ρόλο στη διαμόρφωση και ανάπτυξη του πολιτισμού των Ινδιάνων του Αμαζονίου. Το *Yagé*

³ Σε ελληνικό πλαίσιο, βλ. Μαρία Βραχιονίδου, *Πολιτισμική και κοινωνική αξία των μανιταριών*, (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Σχολή Φιλοσοφική. Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας. Τομέας Λαογραφίας, Ιωάννινα 2007.

αναφέρεται ως το υπέρτατο δώρο του Θεού, η κύρια πηγή γνώσης και σοφίας, η βάση της κοινωνίας και του πολιτισμού, ο δάσκαλος της ηθικής και ο χορηγός της γνώσης του καλού και του κακού, καθώς και ο αζεπέραστος οδηγός για την κατανόηση των χρήσεων και ιδιοτήτων των ζώων, των φαρμάκων και των τροφών (Taussig, 1991).

Η σημασία της ayahuasca στη σύγχρονη εποχή δεν έχει μειωθεί, όπως αναφέρει ο Rátsch: «Σήμερα, οι σαμάνοι εξακολουθούν να χρησιμοποιούν το "ρόφημα της αληθινής πραγματικότητας" για να καθορίσουν τις αιτίες των ασθενειών, να ταξιδέψουν στον αόρατο κόσμο του δάσους, να επικοινωνήσουν με τους άρχοντες των ζώων και των φυτών, και να συνοδεύσουν τους συμμετέχοντες των τελετών στον κόσμο των μύθων» (Rátsch, 2005, σ. 703).

Η ayahuasca παρασκευάζεται από τον συνδυασμό δύο κυρίως φυτών που μαζί ενεργοποιούν ισχυρές ψυχεδελικές ουσίες: του *Psychotria viridis* που περιέχει DMT (διμεθυλοτρυπταμίνη) -την κύρια ψυχοδραστική ουσία που προκαλεί τις οραματικές εμπειρίες-, και του *Banisteriopsis caapi* (κλήμα ayahuasca), που περιέχει β-καρβολίνες: harmine, harmaline, tetrahydroharmine (Αρμίνη, Αρμαλίνη, Τετραϋδροαρμίνη). Αυτές οι ουσίες λειτουργούν ως αναστολείς της μονοαμινοξειδάσης (MAOIs), και επιτρέπουν στο DMT να γίνεται δραστικό όταν καταπίνεται από το στόμα.

Υπό κανονικές συνθήκες, η DMT διασπάται γρήγορα στο πεπτικό σύστημα και δεν επιφέρει ψυχοδραστικά αποτελέσματα όταν καταναλώνεται από το στόμα. Ωστόσο, οι MAO αναστολείς που περιέχονται στο *Banisteriopsis caapi* αναστέλλουν τη διάσπαση της DMT, επιτρέποντάς της να περάσει στον εγκέφαλο και να προκαλέσει έντονες ψυχεδελικές εμπειρίες (Riba et al., 2003), παρέχοντάς μας ένα εντυπωσιακό παράδειγμα παραδοσιακής βοτανικής γνώσης.

Η πρακτική της χρήσης αυτού του φαρμάκου κατανοείται ευρέως ως μία μορφή «μέσου», με το οποίο το άτομο μπορεί να διαλύσει τις ψευδαισθήσεις, τις αυταπάτες και την διαστρεβλωμένη αντίληψη του εαυτού και του κόσμου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ayahuasca/yagé δεν θεωρείται παραισθησιογόνο, αλλά απο-παραισθησιογόνο – ένα μέσο για να ξεδιαλύνει κανείς τις αυταπάτες του.

Η διαδικασία παρασκευής της ayahuasca είναι τελετουργική και διαρκεί πολλές ώρες ή και μέρες και θεωρείται ιερή από τους σαμάνους. Αρχίζει με τη συλλογή των φυτών, που γίνεται με σεβασμό και προσευχή, καθώς συχνά οι σαμάνοι «ρωτούν» τα φυτά πριν τα κόψουν. Στη συνέχεια, τα φύλλα κόβονται σε μικρά κομμάτια. Τα φυτά βράζονται για ώρες σε μεγάλα καζάνια. Κατά τη διάρκεια της παρασκευής, ο σαμάνος διαλογίζεται και ψάλλει ιερά τραγούδια (icaros) που καθοδηγούν την «ψυχή» του μείγματος. Στη συνέχεια, το υγρό φιλτράρεται και συχνά ξαναβράζεται για να γίνει πιο παχύρρευστο και ισχυρό. Τέλος, το παρασκεύασμα φυλάσσεται σε δοχεία και χρησιμοποιείται σε τελετές που αποσκοπούν στη θεραπεία, την πνευματική καθοδήγηση και την επαφή με υπερβατικές οντότητες (Nižnanský, Nižnanská, Kuruc, Szórádová, Šikuta, Zummerová 2022:1147).

Στο πολιτισμικό πλαίσιο των αυτοχθόνων κοινοτήτων, η αγιουάσκα θεωρείται ιερό φυτό με πνευματική υπόσταση. Η χρήση της λαμβάνει χώρα υπό την καθοδήγηση σαμάνων και έχει ως σκοπό την εσωτερική κάθαρση, την ίαση ασθενειών (σωματικών και ψυχικών) και την επαφή με πνεύματα ή

προγόνους. Τα καθαρτικά συμπτώματα, όπως ο εμετός και η διάρροια, ερμηνεύονται ως ενδείξεις απελευθέρωσης από αρνητική ενέργεια ή πνευματική τοξικότητα (Luna, 2011).

Αυτό όμως που σίγουρα γνωρίζουμε για τις ουσίες που κατατάσσονται στα «ενδογενή παραισθησιογόνα» είναι ότι σχετίζονται με μεταβολές της συνείδησης. Έρευνες του Dr. Rick Strassman έχουν καταλήξει ότι τέτοιες ουσίες σχετίζονται με το όνειρο, την ψύχωση και τις επιθανάτιες εμπειρίες (Strassman et al., 2008). Όπως εξηγεί ο Luis Eduardo Luna, «θα μπορούσαμε να πούμε μεταφορικά ότι υπό την επήρεια της ayahuasca, το άτομο βρίσκεται ταυτόχρονα σε πλήρη αφύπνιση (λόγω της αυξημένης σεροτονίνης), αλλά και ονειρεύεται (Luna 2011).

Η Τελετουργική και Κοσμολογική Χρήση της Ayahuasca

Η ayahuasca αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της πνευματικής, θεραπευτικής και κοινωνικής ζωής πολλών αυτόχθονων κοινωνιών του Αμαζονίου και εντάσσεται σε ένα σύνθετο πλέγμα κοσμολογικών αφηγήσεων, πολιτισμικών πρακτικών και κοινωνικών σχέσεων. Η παραδοσιακή χρήση της φωτίζει εναλλακτικές αντιλήψεις περί υγείας, ανθρώπινης υποκειμενικότητας και της σχέσης ανθρώπου-φύσης.

Στο πλαίσιο των ιθαγενών κοινωνιών του Αμαζονίου, η ayahuasca κατέχει έναν βαθιά συμβολικό, θεραπευτικό και πνευματικό ρόλο. Πληθυσμοί όπως οι Shipibo-Conibo, οι Asháninka, οι Shuar και οι Huni Kuin δεν αντιμετωπίζουν την ayahuasca απλώς ως φαρμακευτικό φυτό ή ψυχοδραστική ουσία, αλλά ως έμβια και εμψυχωμένη οντότητα, την οποία αποκαλούν «Μητέρα Ayahuasca» (Mother Ayahuasca, Madre Ayahuasca), αναγνωρίζοντάς την ως οντότητα με πρόθεση, φωνή και θεραπευτική βούληση (Dobkin de Rios 1972, Luna, 1986, Beyer 2009).

Η κατανάλωση της ayahuasca εντάσσεται σε τελετουργικά συμφραζόμενα με θεραπευτικό, μυητικό και κοσμολογικό χαρακτήρα. Οι τελετές αυτές καθοδηγούνται από σαμάνους (curanderos ή ayahuasqueros), οι οποίοι δεν είναι απλοί διαμεσολαβητές, αλλά φορείς ειδικής γνώσης, που έχουν εκπαιδευτεί μέσω μακρόχρονων και αυστηρών πρακτικών απομόνωσης και νηστείας (*dieta*) — διαδικασία που στοχεύει όχι μόνο στον σωματικό καθαρισμό, αλλά και στην πνευματική σύνδεση με τα «πνεύματα των φυτών» (Luna, 1986· Beyer, 2009).

Όπως επισημαίνει η Marlene Dobkin de Rios (1972), η ayahuasca χρησιμοποιείται ως πολυδιάστατο θεραπευτικό εργαλείο: επιτρέπει στον σαμάνο να διαγνώσει και να θεραπεύσει όχι μόνο σωματικές παθήσεις, αλλά και ψυχικές και κοινωνικές ανισορροπίες. Η έννοια της ασθένειας στις κοσμοαντιλήψεις των ιθαγενών δεν περιορίζεται στο βιοϊατρικό μοντέλο, αλλά συνδέεται με ρήξεις στη σχέση του ατόμου με τον εαυτό, την κοινότητα και το πνευματικό πεδίο — ρήξεις που μπορεί να προέρχονται από κακόβουλες δυνάμεις, πνευματική «μόλυνση», ή ανισορροπία με το φυσικό και υπερφυσικό περιβάλλον (Dobkin de Rios 1972: 53, Taussig 1987, Narby 1998). Επιπλέον, τελετές με ayahuasca χρησιμοποιούνται σε μεταβατικά στάδια ζωής — όπως η ενηλικίωση, ο θάνατος αγαπημένου προσώπου, η γέννηση ή η κρίση ταυτότητας — λειτουργώντας ως τελετουργίες μετάβασης με βάση την έννοια του *liminality* που εισήγαγε ο Victor Turner (1969).

Ωστόσο, η εξάπλωση της ayahuasca πέρα από τον Αμαζόνιο και η αυξανόμενη δημοτικότητά της στη Δύση έχει εγείρει ανησυχίες για πολιτισμική αποσύνδεση και εμπορευματοποίηση. Όπως επισημαίνει ο Tupper (2009), η ayahuasca έχει καταστεί αντικείμενο τουριστικής και "πνευματικής" κατανάλωσης, γεγονός που συχνά αποσυνδέει την ουσία από τα πολιτισμικά, πνευματικά και τελετουργικά της συμφραζόμενα — μειώνοντας τη θεραπευτική της ισχύ και προκαλώντας φαινόμενα αποικιοποίησης της ιθαγενούς γνώσης (Labate & Cavnar, 2014).

Η Ayahuasca ως Στοιχείο Πνευματικής Πρακτικής σε Σύγχρονα Θρησκευτικά Κινήματα

Από τις αρχές του 20ού αιώνα, η ayahuasca έπαψε να είναι αποκλειστικό προνόμιο των αυτόχθονων πληθυσμών του Αμαζονίου και ενσωματώθηκε σε νέες, συγκρητικές θρησκευτικές κινήσεις, κυρίως στη Βραζιλία, που συνδύασαν καθολικά, αφροβραζιλιάνικα, ιθαγενή και πνευματιστικά στοιχεία. Οι κυριότερες από αυτές είναι το Santo Daime (ιδρύθηκε το 1930 από τον Raimundo Irineu Serra) και η União do Vegetal – UDV (ιδρύθηκε το 1961 από τον José Gabriel da Costa). Σε αυτές τις κινήσεις, η ayahuasca (συχνά αναφερόμενη ως *Daime* ή *Vegetal*) χρησιμοποιείται σε τελετουργίες συλλογικής προσευχής, ύμνων και εσωτερικής κάθαρσης (Labate & MacRae, 2010· Dawson, 2013).

Το Santo Daime, με σαφή επιρροή από τη ρωμαιοκαθολική παράδοση, πλαισιώνει τη χρήση της ayahuasca μέσα σε μια ιεραρχημένη, τελετουργική λειτουργία, όπου το τραγούδι ύμνων (*chamadas*), η χορευτική κίνηση και η εσωτερική σιωπή οδηγούν σε καθαρτικές και αποκαλυπτικές εμπειρίες. Η ayahuasca εδώ λειτουργεί ως μέσο "πνευματικής εργασίας" — εργαλείο για τον εξαντισμό του εσωτερικού εαυτού, απομάκρυνσης των "κατώτερων ενεργειών" και επικοινωνίας με το Θείο (Labate & Goldstein, 2009· Groisman, 2000).

Από την άλλη πλευρά, η União do Vegetal (UDV) έχει μια πιο ορθολογική και δομημένη θεολογία, με έντονα ιεραρχική οργάνωση και σαφή διδακτική στόχευση. Σε αντίθεση με την ερμηνευτική ελευθερία που παρατηρείται στο Santo Daime, στην UDV η ayahuasca (*Vegetal*) αντιμετωπίζεται ως θεολογικό μέσο προσέγγισης του Θείου, μέσω καθοδηγούμενων βιοματικών εμπειριών και πνευματικών διδασκαλιών. Οι συμμετέχοντες βιώνουν τη "θεία αποκάλυψη" μέσω οραμάτων που ερμηνεύονται υπό την επίβλεψη εκπαιδευμένων μελών και πνευματικών ηγετών (Labate & Pacheco, 2011· Dawson, 2013).

Το γεγονός ότι οι δύο αυτές κινήσεις κατόρθωσαν να νομιμοποιήσουν την τελετουργική χρήση της ayahuasca σε χώρες όπως η Βραζιλία, οι Ηνωμένες Πολιτείες και εν μέρει στην Ευρώπη, μαρτυρά την αναγνώριση της ayahuasca ως στοιχείου νόμιμης θρησκευτικής έκφρασης⁴.

Παρά τις επιφυλάξεις σχετικά με τη χρήση ψυχοδραστικών ουσιών, η ayahuasca έχει μετατραπεί σε "εργαλείο" μιας σύγχρονης πνευματικότητας, όπου η αναζήτηση του θείου περνά μέσα από τη

⁴ Ιδιαίτερα σημαντική είναι η υπόθεση "Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente União do Vegetal" (2006), στην οποία το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ αποφάνθηκε υπέρ του δικαιώματος της UDV να χρησιμοποιεί ayahuasca στις τελετές της, υπό την προστασία του Religious Freedom Restoration Act (Labate & Feeney, 2012).

βιωματική εμπειρία, την προσωπική μεταμόρφωση και τη συλλογική τελετουργική πράξη. Όπως τονίζουν οι Labate και Cavnar (2014), η ayahuasca στις σύγχρονες θρησκείες λειτουργεί ως σύνδεσμος ανάμεσα στο αρχαϊκό και το μεταμοντέρνο, το πνευματικό και το θεραπευτικό (Labate & Cavnar 2017).

Κοινωνικο-πολιτισμικός Ρόλος της Ayahuasca

Η χρήση της ayahuasca στις αυτόχθονες κοινότητες του Αμαζονίου υπερβαίνει την ατομική εμπειρία και οφείλει να κατανοηθεί ως βαθιά συλλογική, κοινωνικά ρυθμισμένη και πολιτισμικά δομημένη πρακτική. Η τελετουργική κατανάλωση του ιερού αυτού φυτικού παρασκευάσματος εντάσσεται σε ένα πλέγμα σχέσεων, ρόλων και κοσμοαντιλήψεων, μέσα από το οποίο η κοινότητα διαμορφώνει και αναπαράγει την κοινωνική τάξη, τη γνώση και την πολιτισμική ταυτότητα της.

Όπως υποστηρίζει ο Philippe Descola (2005), η ayahuasca αποτελεί μέσο πολιτισμικής αναπαραγωγής και οικολογικής κοσμολογίας, καθώς μέσω αυτής μεταβιβάζονται συμβολικά και βιωματικά οι παραδοσιακές αντιλήψεις για τα πνεύματα των φυτών, τα φαρμακευτικά είδη, τη σχέση ανθρώπου-φύσης, αλλά και οι αξίες της κοινότητας. Η τελετή δεν είναι απλώς μια ατομική ψυχοτροπική εμπειρία, αλλά πλαίσιο ενσωμάτωσης οικολογικής γνώσης και κοσμικής ηθικής, όπου τα φυτά αποκτούν πρόσωπο, βούληση και πνευματική υπόσταση. Η ayahuasca επιτρέπει στους συμμετέχοντες να "δουν" και να "διαλεχθούν" με το δάσος ως οντολογικό εταίρο, επαναβεβαιώνοντας την έννοια της συνεχούς διασύνδεσης μεταξύ ανθρωπίνου και μη-ανθρωπίνου κόσμου.

Παράλληλα, η ayahuasca λειτουργεί ως πολιτισμικό εργαλείο αντίστασης απέναντι σε αποικιοκρατικές, νεοφιλελεύθερες και πολιτισμικά αφομοιωτικές δυνάμεις και συνιστούν πράξεις πολιτισμικής αυτονομίας και συλλογικής μνήμης, λειτουργώντας ως σύμβολο της εθνοτικής ταυτότητας και ως μέσο επανεπικύρωσης των συλλογικών ριζών και δικαιωμάτων των κοινοτήτων, ιδίως όταν τελούνται από αυτόχθονες σε συνθήκες διατήρησης και αναβίωσης της παράδοσης (Beth Conklin, 2001).

Αυτός ο κοινωνικο-πολιτισμικός ρόλος καθίσταται ακόμη πιο εμφανής όταν ληφθούν υπόψη οι σύγχρονες προσπάθειες εδαφικής και πολιτικής αυτοδιάθεσης αυτόχθονων λαών, στις οποίες η ayahuasca και άλλες ιερές πρακτικές επιστρατεύονται ως συνδετικοί άξονες συλλογικότητας, πνευματικότητας και οικολογικής διαχείρισης (Labate & Jungaberle, 2011). Η τελετουργική χρήση της ayahuasca καθίσταται, επομένως, και πολιτική πράξη – ένας τρόπος επαναδιεκδίκησης του δικαιώματος στην πολιτισμική διαφοροποίηση και στην ύπαρξη εκτός του δυτικού κοσμολογικού και γνωσιακού μονολόγου.

Έτσι, η ayahuasca ενσαρκώνει μια πολυδιάστατη μορφή γνώσης και ανθεκτικότητας: γνώση που μεταφέρεται μέσω του σώματος, της εμπειρίας, της τελετής και της αφήγησης· και ανθεκτικότητα που εκφράζεται ως δικαίωμα των κοινοτήτων να παραμείνουν αυτόνομες, ριζωμένες και ζωντανές απέναντι στις δυνάμεις του εκσυγχρονισμού και της αφομοίωσης.

Η Εμπειρία της Ayahuasca ως Κοσμολογική Αφήγηση

Η εμπειρία της ayahuasca εξαρτάται από το υποκείμενο της πρακτικής: για τους αυτόχθονες αποτελεί μια κοσμολογική αφήγηση που εγγράφεται σε ένα ευρύτερο πολιτισμικό, υπαρξιακό και μεταφυσικό σύμπαν. Για τις νεο-θρησκευτικές κοινότητες που τη χρησιμοποιούν, η εμπειρία δεν είναι μια «ψευδαίσθηση», αλλά ένας εναλλακτικός τρόπος πρόσληψης της πραγματικότητας. Για τους Δυτικούς όμως που πειραματίζονται αποτελεί επιπλέον έναν παραισθησιογόνο μηχανισμό ή μια νευροχημική διέγερση.

Κατά τη διάρκεια των τελετών, οι συμμετέχοντες εισέρχονται σε ένα πεδίο οραμάτων, όπου συναντούν πνεύματα προγόνων, ζώα-οδηγούς, μυθολογικά όντα και συμβολικές μορφές, οι οποίες λειτουργούν ως φορείς νοήματος, θεραπευτικής καθοδήγησης ή αποκάλυψης υπαρξιακών αληθειών (Shanon, 2002· Luna, 2011). Αυτές οι εμφανίσεις δεν εκλαμβάνονται ως παραισθήσεις με την ψυχιατρική έννοια, αλλά ως «πραγματικές» εκφάνσεις άλλων επιπέδων ύπαρξης, εντός ενός πολυεπίπεδου κοσμολογικού σύμπαντος.

Όπως τονίζει ο Eduardo Viveiros de Castro (1998), η εμπειρία της ayahuasca πρέπει να ενταχθεί στο πλαίσιο της "προοπτικιστικής κοσμολογίας" (perspectivist cosmology) των ιθαγενών του Αμαζονίου. Σύμφωνα με αυτήν, όλα τα όντα –άνθρωποι, ζώα, φυτά, πνεύματα– μοιράζονται μια κοινή εσωτερικότητα, δηλαδή συνείδηση, πρόθεση και κοινωνικότητα, αλλά διαφοροποιούνται ως προς την οπτική (perspective) με την οποία αντιλαμβάνονται τον κόσμο (Κουμαριανού, 2018: 240). Η ανθρώπινη εμπειρία, όταν διαμεσολαβείται από την ayahuasca, αποκτά προσωρινά πρόσβαση σε αυτές τις άλλες προοπτικές, διαρρηγνύοντας τα όρια του υποκειμένου και επιτρέποντας την εμπειρία της ρευστής ταυτότητας (Viveiros de Castro, 1998, σ. 473· Kopenawa & Albert, 2013).

Ο χρήστης της ayahuasca δεν «βλέπει» απλώς το όραμα, αλλά «γίνεται» το όραμα, ενσαρκώνοντας προσωρινά το βλέμμα του άλλου –του ζώου, του πνεύματος ή του φυτού. Αυτή η δια-υποκειμενικότητα δεν είναι ψευδαίσθηση, αλλά πρωτογενής μεταφυσική εμπειρία, μέσα από την οποία αναδιοργανώνεται η σχέση του εαυτού με τον κόσμο, προσφέροντας βαθύτερη κατανόηση της θέσης του ατόμου στο κοσμικό δίκτυο ύπαρξης (Harner, 1990· Gebhart-Sayer, 1985). Σε αυτό το πλαίσιο, η ayahuasca δεν είναι απλώς εργαλείο αυτογνωσίας, αλλά μέσο σύνδεσης του υποκειμένου με μια πολυπρισματική πραγματικότητα, όπου η θεραπεία, η κοσμολογική γνώση και η πνευματική μεταμόρφωση συνυφαίνονται.

Τέτοιες εμπειρίες γίνονται ιδιαίτερα σημαντικές σε σύγχρονους χρήστες εκτός Αμαζονίου, όπου η ayahuasca συχνά λειτουργεί ως απάντηση στην υπαρξιακή αποσύνδεση και τον δυισμό σώματος-πνεύματος του δυτικού μοντερνισμού. Η πρόσβαση σε «άλλες προοπτικές ύπαρξης» επιτρέπει την αποκατάσταση της σχέσης του εαυτού με το φυσικό και πνευματικό οικοσύστημα (Labate & Cavnar, 2014· Winkelman, 2005· Viveiros de Castro 1998, σ. 473).

Πολιτισμική Σημασία και Παγκοσμιοποίηση.

Η παγκόσμια διάδοση της ayahuasca, ιδιαίτερα τις τελευταίες δύο δεκαετίες, έχει δημιουργήσει νέες μορφές πνευματικότητας και πολιτισμικής ανταλλαγής. Η «μετανάστευση» της ayahuasca από το

παραδοσιακό στο παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο (Tupper, 2008· Labate & Cavnar, 2014· Fotiou, 2016) εγείρει ερωτήματα γύρω από την πολιτισμική ιδιοποίηση, την αλλοίωση της τελετουργικής δομής, αλλά και την επανανοηματοδότηση του ιερού στο νεωτερικό πλαίσιο. Σε σύγχρονες πρακτικές, η ayahuasca χρησιμοποιείται όχι μόνο για θεραπεία ή πνευματικότητα, αλλά και για «αυτοβελτίωση», «ενδυνάμωση» ή «ψυχεδελική καθοδήγηση» —έννοιες που συχνά αποκλίνουν από τις παραδοσιακές κοσμολογικές αντιλήψεις. Η ανάδυση διεθνών κοινοτήτων, οι τουριστικές επισκέψεις και οι νέες θρησκευτικές ομάδες δημιουργούν ένα δυναμικό πεδίο διασταύρωσης πολιτισμών και ιδεών.

Ωστόσο, αυτή η παγκόσμια διάδοση συνοδεύεται από προκλήσεις και αντιφάσεις. Οι Labate & Cavnar (2014) επισημαίνουν ζητήματα όπως η πολιτισμική ιδιοποίηση, η εμπορευματοποίηση της τελετουργίας, αλλά και οι ερωτήσεις περί ηθικής στη χρήση μιας τόσο ιερής πρακτικής εκτός του παραδοσιακού πλαισίου της. Επιπλέον, η διασύνδεση διαφορετικών πολιτισμικών και θρησκευτικών παραδόσεων οδηγεί σε νέες μορφές σύνθετης πνευματικότητας, όπου η ayahuasca λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα σε τοπικές και παγκόσμιες εμπειρίες του ιερού.

Θεωρώ, ωστόσο, ότι η βιβλιογραφία εμφανίζει έναν σχετικά ιδεαλιστικό τόνο στην αποτύπωση αυτής της παγκοσμιοποίησης, με περιορισμένη κριτική ανάλυση σχετικά με την εμπορευματοποίηση, την πολιτισμική ιδιοποίηση και τις συνέπειες για τις παραδοσιακές κοινότητες. Τα ηθικά ζητήματα σχετικά με τη χρήση και διαχείριση της ayahuasca σε μη ιθαγενή πλαίσια χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης, ενώ η επίδραση της παγκόσμιας διάχυσης στην αυτονομία, την ταυτότητα και τα δικαιώματα των ιθαγενών πληθυσμών δεν έχει επαρκώς διερευνηθεί (Marcus, 2023).

Κατά τον Mabit, το μεγαλύτερο ζήτημα για τους Δυτικούς χρήστες ayahuascas είναι το «πολιτισμικό έλλειμμα γνώσης σχετικά με τη συμβολική διάσταση της εμπειρίας, το οποίο επηρεάζει εξίσου ασθενείς και θεραπευτές» (Mabit, 2007). Όταν ένα φάρμακο με μακρά παραδοσιακή χρήση μεταφέρεται σε ένα νέο πλαίσιο, και το τελετουργικό του πλαίσιο παραγνωρίζεται ή απορρίπτεται, οι οραματικές εμπειρίες και διορατικότητες μπορεί να παρερμηνευθούν, καθώς ο Δυτικός χρήστης δεν κατανοεί τον μεταφορικό ή συμβολικό κώδικα (ό.π.). Αυτό μπορεί να οδηγήσει το άτομο να γοητευτεί από τις ψυχικές και ενεργειακές δυνατότητες που ανακαλύπτει, και να οικειοποιηθεί το αποτέλεσμα της χρήσης ως δικής του δυνατότητας, γεγονός που μπορεί να καταλήξει σε αποπροσανατολισμό ή ακόμη και διάλυση της προσωπικότητας.

Ο Mabit σημειώνει ότι: «Είναι κοινό να βλέπουμε Δυτικούς συμμετέχοντες ή εξαρτημένους ασθενείς να ανακαλύπτουν τις “θεραπευτικές” ή “σαμανικές” τους κλίσεις στο τέλος μιας συνεδρίας κατά τη διάρκεια της οποίας μπόρεσαν να οραματιστούν την κυκλοφορία της ενέργειας. Ο θεραπευτής οφείλει να τους διδάξει ότι αυτό που είδαν είναι κοινό και συνηθισμένο και ότι υπάρχει χάσμα ανάμεσα στην αναγνώριση μιας δυνητικής δυνατότητας και στην πεποίθηση ότι κατέχουν πλήρως αυτή τη δυνατότητα» (ό.π.).

Παρότι η αγιουάσκα δείχνει θεραπευτική δυναμική, η χρήση της δεν είναι απαλλαγμένη από κινδύνους. Φυσιολογικά, μπορεί να προκύψουν σοβαρές αλληλεπιδράσεις με φαρμακευτικές ουσίες,

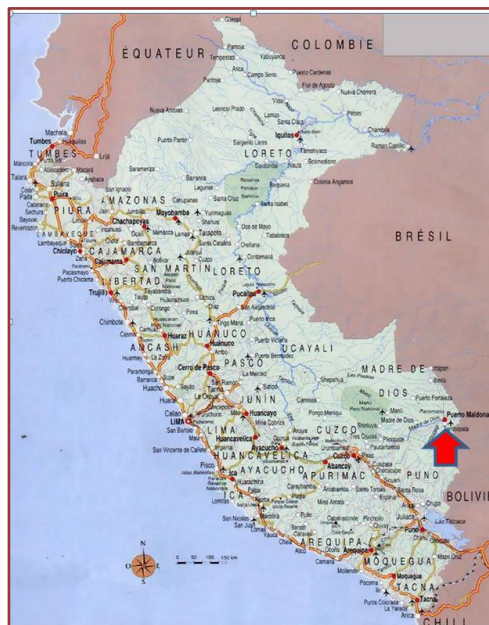
ειδικά αντικαταθλιπτικά. Ψυχολογικά, οι εμπειρίες μπορεί να είναι έντονες, ακόμα και τραυματικές, ιδιαίτερα για άτομα με ιστορικό ψυχικών διαταραχών ή ευάλωτη προσωπικότητα (Bouso et al., 2015). Παράλληλα, τίθενται ζητήματα πολιτισμικής ιδιοποίησης, καθώς πολλοί τουρίστες από δυτικές χώρες προσεγγίζουν την αγιουάσκα με επιφανειακό ή καταναλωτικό τρόπο, χωρίς σεβασμό προς την πνευματική και πολιτισμική σημασία της για τις αυτόχθονες κοινότητες (Tupper, 2009).

Στη συνέχεια θα γίνει παρουσίαση των εθνογραφικών δεδομένων που συλλέχθηκαν κατά τη διάρκεια επιτόπιας έρευνας από τη γράφουσα στην περιοχή του Αμαζονίου και θα αναλυθούν οι συνεντεύξεις μέσα από μια ψυχολογική διάσταση.

Συμμετοχή και Εθνογραφική Παρατήρηση σε Τελετή Ayahuasca στην Επαρχία Madre de Dios στον Αμαζόνιο του Περού

Όπως έχω ήδη αναφέρει, τον Αύγουστο του 2008, ακολούθησα στο Περού μια μικρή ομάδα τριών γυναικών που ασχολούνταν με εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές και εμπειρικές διαδικασίες. Επρόκειτο για φίλες οι οποίες είχαν ακούσει για την εμπειρία της ayahuasca από φίλους τους και θεώρησαν πως έπρεπε να ζήσουν αυτή την εμπειρία. Ζήτησα να τις συνοδέψω για να έχω μιαν επαφή έστω και έμμεση με την όλη εμπειρία. Το γεγονός ότι μιλώ ισπανικά και ότι θα συμμετείχα μόνο ως παρατηρήτρια στην όλη διαδικασία καθόρισε από την αρχή τη μεταξύ μας σχέση και τον δικό μου ρόλο.

Ο κύριος προορισμός ήταν η πόλη Puerto Maldonado, στο σημείο όπου ενώνονται οι ποταμοί Madre de Dios και Tambopata. Από εκεί συνεχίσαμε με βάρκα στο κατάλυμα, το οποίο απείχε περίπου 90 λεπτά από το Puerto Maldonado. Το κατάλυμα αποτελούνταν από παραδοσιακές αχυροκαλύβες, εναρμονισμένες με το τροπικό δασικό περιβάλλον του Αμαζονίου.



Φωτ. 1. Περού. Στο βέλος η περιοχή του Puerto Maldonado, κοντά στα σύνορα με τη Βολιβία

Πρώτη μέρα της τελετουργίας

Ο σαμάνος (ayahuasquero/ curandero), που θα διενεργούσε την τελετή, έφτασε την επομένη ημέρα από το απομακρυσμένο χωριό του, το οποίο απείχε τρεις ώρες με τη βάρκα. Το απόγευμα εκείνης της ημέρας, ο σαμάνος μάς οδήγησε σε μια απομακρυσμένη καλύβα, μέσα στην τροπική ζούγκλα. Διανύσαμε την απόσταση σε 50 λεπτά με τα πόδια. Η διαδρομή έγινε με τη συνοδεία τοπικού οδηγού λόγω της χαμηλής ορατότητας και της πυκνότητας της βλάστησης.

Η καλύβα όπου διεξήχθη η τελετουργία ήταν λιτή, με μοναδικό εξοπλισμό μια σειρά από στρώματα κατά μήκος του ενός τοίχου και μια μικρή εταζέρα με τελετουργικά αντικείμενα. Ο σαμάνος, ένας άνδρας προχωρημένης ηλικίας, με ακαθόριστη φυσιognωμία, φορούσε λευκό πουκάμισο, μαύρο παντελόνι, και παραδοσιακό ένδυμα τύπου πόντσο, ριγμένο στον έναν ώμο, καθώς και υφασμάτινη τσάντα (ταγάρι), χαρακτηριστική της περιοχής.

Απευθυνόμενος στις παρευρισκόμενες μέσω της γράφουσας, που είχε ρόλο διερμηνέα, ο σαμάνος ζήτησε από κάθε συμμετέχουσα να σκεφθεί βαθιά τι είναι αυτό που την απασχολεί σε προσωπικό ή υπαρξιακό επίπεδο, τι επιθυμεί να αλλάξει ή να αποβάλει από τη ζωή της, και ποιον φόβο επιδιώκει να υπερβεί. Από τις τρεις γυναίκες συμμετέχουσες, οι δύο δήλωναν πολύ θετική στάση απέναντι σε εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές βαθιάς ύπνωσης, ενώ η τρίτη εξέφρασε περισσότερο περιέργεια και διατήρησε μιαν ελαφρώς χιουμοριστική διάθεση. Η συγκεκριμένη ανέφερε πως στόχος της ήταν η διακοπή του καπνίσματος. Οι υπόλοιπες δεν προέβησαν σε περαιτέρω διευκρινίσεις. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προσθέσω ότι ούτε ο σαμάνος ούτε οι συμμετέχουσες μου επέτρεψαν να πάρω φωτογραφίες, παρά μόνο να καταγράψω την εμπειρία.



Φωτ. 2. Το κατάλυμά μας στις όχθες του Αμαζονίου

Ο σαμάνος έβγαλε από την τσάντα του ένα μπουκαλάκι με ayahuasca. Ήταν ένα διάφανο υγρό (υψηλής περιεκτικότητας σε αλκοόλ με έντονη γεύση γαρίφαλου) και προσέφερε από ένα ποτηράκι σε κάθε συμμετέχουσα. Προσωπικά, μόλις που έβρεξα τα χείλια μου για να δω τη γεύση του. Παράλληλα,

έβγαλε και ένα ξύλινο κουτί γεμάτο με ιδιαίτερα χοντρά πούρα, γνωστά ως *maracho*, από ένα ιερό φυτό της περιοχής. Στη συνέχεια, ο σαμάνος ξεκίνησε την τελετή *ha-ray*, (*rapé* στη βιβλιογραφία), με την εισπνοή καπνού και άλλων βοτανικών ουσιών, και στόχο τον καθαρισμό του νου και την ενίσχυση της πνευματικής διαύγειας. Το κάπνισμα των *maracho* συνοδεύτηκε από *ícaros* — ιερά σαμανικά τραγούδια — που χρησιμεύουν ως μέσο καθοδήγησης και θεραπείας.



Φωτ. 3. Χώρος τελετουργίας ayahuasca στην πόλη Κούσκο του Περού.
(<https://www.getyourguide.com/el-gr/kousko-1359/eptaemero-ayahuasca-retreat-sto-kousko-koinokhresto-intermediate-t846258/>)

Οι συμμετέχουσες, αφού ήπιαν το ποτό, ξάπλωσαν και έκλεισαν τα μάτια τους, ενώ ο σαμάνος, με εναλλασσόμενη ένταση φωνής και ρυθμικά βήματα, κινείτο κυκλικά στον χώρο με χορευτικά βήματα. Κατά διαστήματα προσέγγιζε κάθε συμμετέχουσα, προφέροντας λόγια σε προσωπικό τόνο. Η τελετή διήρκεσε περίπου έξι ώρες. Οι παρατηρούμενες αντιδράσεις διέφεραν σημαντικά: η πρώτη συμμετέχουσα παρουσίασε έντονη κινητική ανησυχία, εκδήλωνε φόβο, τρόμο και φωνητικά ξεσπάσματα· η δεύτερη παρουσίασε συχνούς εμετούς, ενώ η τρίτη παρέμεινε ήρεμη και χαμογελαστή καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής. Η γράφουσα σε ρόλο παρατηρητή ένιωθε ισχυρό πονοκέφαλο και ναυτία λόγω της συνεχούς έκθεσης σε καπνό.

Μετά το τέλος της τελετής και μέχρι να ξυπνήσουν οι συμμετέχουσες, ο σαμάνος μού εξήγησε ότι στόχος του ήταν η καθοδήγηση της ψυχής τους, καθώς και η διευκόλυνση εσωτερικών μεταβάσεων και οραμάτων. Δήλωσε δε πως είχε τη δυνατότητα να «βλέπει» τις ονειρικές εμπειρίες των παρευρισκομένων και να παρεμβαίνει ενεργά σε αυτές. Η τελετή διήρκεσε περίπου τέσσερις ώρες. Όταν οι συμμετέχουσες ξύπνησαν, περιμέναμε δυο ώρες περίπου μέχρι να ανακτλήσουν τις κδυνάμεις τους και στη συνέχεια επιστρέψαμε με τα πόδια στο κατάλυμα. Η όλη διαδικασία ήταν εξουθενωτική.

Δεύτερη μέρα της τελετουργίας

Την επόμενη ημέρα, μετά από εκτεταμένη περίοδο ανάπαυσης, η ομάδα επέστρεψε στον χώρο της τελετουργίας. Παρά την σωματική κόπωση της προηγούμενης νύχτας, επικρατούσε ένα διάχυτο

αίσθημα ανυπομονησίας και συγκρατημένης νευρικότητας, που αντανάκλουσε τόσο την επιθυμία για περαιτέρω εμβάθυνση όσο και την αβεβαιότητα σχετικά με τα αποτελέσματα της πρώτης εμπειρίας.

Η τελετή της δεύτερης ημέρας ακολούθησε παρόμοιο τελετουργικό πλαίσιο με εκείνο της πρώτης: κατανάλωση αγιουάσκα, χρήση του καπνού *mapacho* από τον σαμάνο, τραγούδια *ícaros*, εισπνοή ιερών ουσιών (*rapé*) και καθοδηγούμενη βύθιση σε καταστάσεις συνείδησης μέσω ύπνωσης. Ωστόσο, οι αντιδράσεις των συμμετεχουσών παρουσίασαν σημαντικές διαφοροποιήσεις.

- Η πρώτη συμμετέχουσα εισήλθε σε κατάσταση ύπνου σχετικά γρήγορα και παρέμεινε λιγότερο ανήσυχη σε σύγκριση με την προηγούμενη νύχτα, αν και εξακολουθούσε να εκπέμπει άναρθρες κραυγές και να κάνει μορφασμούς.
- Η δεύτερη παρέμεινε πλήρως ακίνητη καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής, χωρίς εξωτερικά σημάδια σωματικής ή ψυχοσυναισθηματικής διέγερσης.
- Η τρίτη διατήρησε την ίδια ήρεμη και ευδιάθετη παρουσία όπως και την πρώτη ημέρα, με εμφανή σωματική χαλάρωση και συχνό χαμόγελο.

Μετά το πέρας της συνεδρίας, ο σαμάνος δήλωσε ότι η διαδικασία είχε ολοκληρωθεί επιτυχώς και δεν απαιτείτο επανάληψή της. Η ομάδα επέστρεψε στον καταυλισμό και την επόμενη ημέρα πραγματοποιήθηκε μια ανεπίσημη συζήτηση στην τραπεζαρία, όπου τα μέλη της ομάδας μοιράστηκαν μεταξύ τους εντυπώσεις και βιωματικές εμπειρίες.

Εμπειρική Ανάλυση των Υποκειμενικών Αντιδράσεων

Αρχικά έλαβα τον λόγο και παρουσίασα όσα είχα καταγράψει. Οι συμμετέχουσες εξέφρασαν ενδιαφέρον κυρίως για τις αντιδράσεις τους μετά τη λήψη του αφεψημάτος, εστιάζοντας ιδιαίτερα στο αν υπήρξε οποιοσδήποτε κίνδυνος κατά τη διάρκεια της κατάστασης λήθαργου στην οποία περιήλθαν. Τις διαβεβαίωσα ότι καθ' όλη τη διάρκεια της τελετουργικής διαδικασίας παρέμεινα σε πλήρη εγρήγορση και παρακολούθηση, διασφαλίζοντας ότι δεν υπήρξε κανενός είδους απειλή για την ασφάλειά τους.

Πρώτη συμμετέχουσα: Ψυχοσυναισθηματική επεξεργασία μέσω εφιαλτικών οραμάτων

Η πρώτη συμμετέχουσα ανέφερε ότι, ήδη πριν από την τελετή, αντιμετώπιζε έντονη επαγγελματική ανασφάλεια και εργασιακή κόπωση, η οποία είχε ως αποτέλεσμα συνεχείς συγκρούσεις με το οικογενειακό της περιβάλλον και γενικότερα ένα αίσθημα αποδιοργάνωσης. Σκεφτόταν μάλιστα να αλλάξει εργασία, αλλά δίσταζε γιατί βρίσκονταν στη συγκεκριμένη ήδη αρκετά χρόνια.

Κατά τη διάρκεια της πρώτης νύχτας, περιέγραψε έναν ισχυρό εφιάλτη με παραστατική εικονοποιία: βρέθηκε σε ένα απανθρακωμένο τοπίο, περιτριγυρισμένη από ξερά δέντρα. Όπως ανέφερε, σε κάποιο σημείο κατέρρευσε στο έδαφος και με τρόπο διαπίστωσε πως τα άκρα της είχαν μεταμορφωθεί σε κλαδιά με ρίζες, που τυλίγονταν γύρω από το σώμα της, την ακινητοποιούσαν, την στραγγάλιζαν και εισχωρούσαν στο στόμα της. Παρά την προσπάθειά της να απελευθερωθεί, ήταν πλήρως ακινητοποιημένη με αποτέλεσμα να αισθάνεται έντονη δυσφορία και αίσθημα πανικού. Η ίδια

θεώρησε το όραμα αυτό συμβατό με την εσωτερική της κατάσταση: αίσθημα παγίδευσης, ανημποριά και αυτο-υπονόμηση.

Κατά τη δεύτερη νύχτα, το ίδιο ονειρικό μοτίβο επαναλήφθηκε, ωστόσο η εσωτερική της στάση άλλαξε. Αντί να αντιδράσει με φόβο και πανικό, επέλεξε να παραμείνει ακίνητη και να προσεγγίσει το όραμα με μεγαλύτερη ψυχραιμία. Σύμφωνα με τη μαρτυρία της, τα κλαδιά και οι ρίζες εξαφανίστηκαν, γεγονός που ερμηνεύθηκε ως συμβολική «λύση» του προβλήματος μέσω της αλλαγής στάσης. Η συμμετέχουσα κατέληξε στο συμπέρασμα πως η ένταση στον επαγγελματικό και οικογενειακό της χώρο οφειλόταν εν μέρει σε δικές της αντιδράσεις και στην έλλειψη συναισθηματικής αυτορρύθμισης. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά: *«Και να σκεφτείς ότι για χρόνια πίστευα πως οι άλλοι μου βάζουν τρικλοποδιές, ενώ εγώ ήμουν ο βασικός ανασταλτικός παράγοντας στη ζωή μου»*.

Η παρατήρηση της συμμετέχουσας συνιστά μια κομβική στιγμή αυτογνωσίας, η οποία φαίνεται να λειτουργεί ως αποκαλυπτικό γεγονός με έντονη μεταμορφωτική δυναμική. Η συνειδητοποίηση ότι η ένταση στους επαγγελματικούς και οικογενειακούς χώρους της δεν οφειλόταν αποκλειστικά σε εξωτερικούς παράγοντες, αλλά αντανakλούσε εν μέρει τις δικές της ανεπεξέργαστες αντιδράσεις και την έλλειψη συναισθηματικής αυτορρύθμισης, αναδεικνύει μια σημαντική μετατόπιση από το μοντέλο της εξωτερίκευσης ευθυνών προς ένα μοντέλο ενδοσκόπησης και προσωπικής ευθύνης.

Η φράση της *«Και να σκεφτείς ότι για χρόνια πίστευα πως οι άλλοι μου βάζουν τρικλοποδιές, ενώ εγώ ήμουν ο βασικός ανασταλτικός παράγοντας στη ζωή μου»* υποδηλώνει την ανάδυση ασυνείδητων συγκρούσεων στο επίπεδο της συνείδησης, κάτι που συνάδει με βασικές αρχές της ψυχοδυναμικής θεωρίας. Σύμφωνα με τον Freud (1917), οι ψυχικές συγκρούσεις και οι αμυντικοί μηχανισμοί που ενεργοποιούνται για την απόκρυψή τους συχνά οδηγούν σε επανάληψη παθολογικών μοτίβων. Η στιγμή της αναγνώρισης αυτών των μοτίβων –όπως συμβαίνει εδώ– αποτελεί το πρώτο βήμα προς την επεξεργασία και την υπέρβασή τους.

Επιπλέον, η συγκεκριμένη εμπειρία αναδεικνύει την αποτελεσματικότητα των φαινομενολογικών εμπειριών, όπως αυτές που προκαλούνται σε εναλλακτικά τελετουργικά ή θεραπευτικά περιβάλλοντα (π.χ. με τη χρήση ψυχεδελικών ουσιών υπό επίβλεψη), στην επιτάχυνση ενδοψυχικών διεργασιών. Ο Grof (1985) έχει περιγράψει αυτές τις εμπειρίες ως επιταχυντές ψυχικού μετασχηματισμού, καθώς παρακάμπτουν την αντίσταση του Εγώ και επιτρέπουν την ανάδυση υλικού από το προσωπικό και το συλλογικό ασυνείδητο.

Από την οπτική της συμβολικής θεραπείας, η παραπάνω δήλωση λειτουργεί ως αφήγηση αναπλαισίωσης, κατά την οποία η συμμετέχουσα ανακατασκευάζει το προσωπικό της αφήγημα υπό νέο φως, αναλαμβάνοντας τον ρόλο του ενεργού παράγοντα και όχι του παθητικού αποδέκτη της μοίρας της (Frankl, 1985· White & Epston, 1990). Αυτός ο μετασχηματισμός νοήματος είναι θεμελιώδης για την ψυχική αποκατάσταση και την ενίσχυση του αισθήματος εσωτερικού ελέγχου (internal locus of control), όπως τον έχει περιγράψει και ο Julian Rotter (1966).

Δεύτερη συμμετέχουσα: Απουσία εσωτερικού κινήτρου και απόρριψη της διαδικασίας

Η δεύτερη συμμετέχουσα είχε εκφράσει εξ αρχής την επιθυμία να διακόψει τη χρήση καπνού, κυρίως λόγω ιατρικών συστάσεων. Παρότι συμμετείχε στην τελετή με συγκεκριμένη στόχευση, παραδέχτηκε μεταγενέστερα ότι ουσιαστικά δεν επιθυμούσε πραγματικά να σταματήσει το κάπνισμα. Κατά τη διάρκεια της τελετής δεν ανέφερε συγκεκριμένες ονειρικές εικόνες ή συναισθηματικά φορτισμένες εμπειρίες, εκτός από το αίσθημα «ασφυξίας από τον καπνό». Το σχόλιό της είναι ενδεικτικό: «Δεν θυμάμαι τίποτα. Μόνο τον καπνό να με πνίγει».

Η περίπτωση αυτή υποδεικνύει ότι η απουσία εσωτερικού κινήτρου ή η έλλειψη προπαρασκευαστικής εσωστρέφειας ενδέχεται να υπονομεύουν σημαντικά την αποτελεσματικότητα τελετουργικών πρακτικών, οι οποίες στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στην ενεργό συμμετοχή του υποκειμένου σε ψυχονητικό και συναισθηματικό επίπεδο. Όταν η τελετουργία προσεγγίζεται πρωτίστως ως εξωτερικό γεγονός – μια σειρά από πράξεις ή πολιτισμικά καθορισμένα βήματα χωρίς εσωτερική εμπλοκή – τότε αποδυναμώνεται η δυναμική της ως μεταμορφωτικής εμπειρίας.

Η ίδια η συμμετέχουσα αντιμετώπισε τη διαδικασία περισσότερο ως παρατήρηση παρά ως βίωμα, γεγονός που πιθανόν εμπόδισε την εσωτερική «εργασία» που απαιτείται για τη μετάβαση προς μια καθεστωτικά διαφορετική κατάσταση συνείδησης και, τελικά, για την ψυχική ή υπαρξιακή μετατόπιση που επιδιώκεται μέσω της τελετουργίας.

Η βιβλιογραφία υποστηρίζει την άποψη ότι η ψυχολογική προετοιμασία, η πρόθεση (set) και το πλαίσιο (setting) αποτελούν καθοριστικούς παράγοντες για το βάθος και την αποτελεσματικότητα εμπειριών που περιλαμβάνουν αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης. Ο Stanislav Grof (1985), αναφερόμενος στη ψυχεδελική ψυχοθεραπεία, επισημαίνει ότι η «εσωτερική εστίαση» και η συνειδητή πρόθεση λειτουργούν ως κατευθυντήριες δυνάμεις για το περιεχόμενο και την κατεύθυνση της εμπειρίας. Αντίστοιχα, ο Michael Winkelman (2000) τονίζει ότι ο βαθμός στον οποίο το άτομο έχει ενσυναίσθηση του σκοπού της τελετουργίας επηρεάζει άμεσα τη νευροψυχολογική πρόσληψη του βιώματος και, συνεπώς, την πιθανή του θεραπευτική αξία.

Στην ουσία, σύμφωνα με τον Arnold van Gennep (1960) και τον Victor Turner (1969), οι τελετουργίες μετάβασης βασίζονται στη συμβολική απογύμνωση από τον προηγούμενο εαυτό και την ενεργή συμμετοχή σε μια liminal κατάσταση. Όταν το άτομο δεν «παραδίδεται» ψυχικά και γνωστικά στη διαδικασία, η τελετουργία χάνει τη λειτουργία της ως δομικός μετασχηματισμός του υποκειμένου. Η συγκεκριμένη περίπτωση αναδεικνύει επομένως την ανάγκη να αντιμετωπίζονται τέτοιες πρακτικές όχι ως απλές εξωτερικές τελεστικές πράξεις, αλλά ως πολυεπίπεδες ψυχοσωματικές διεργασίες, που απαιτούν προσωπική δέσμευση, προετοιμασία και διάθεση για εσωτερική εξερεύνηση.

Τρίτη συμμετέχουσα: Συναισθηματική αποφόρτιση και πένθος

Η τρίτη συμμετέχουσα αρχικά δεν εξέφρασε την εμπειρία της μπροστά στις άλλες, ωστόσο αργότερα με προσέγγισε προσωπικά και συγκινημένη με ευχαρίστησε για τη μεσολάβηση στη διαδικασία. Όπως ανέφερε, ένα χρόνο πριν είχε χάσει τη γιαγιά της, η οποία την είχε αναθρέψει και με την οποία

διατηρούσε ισχυρό συναισθηματικό δεσμό. Η συμμετέχουσα δεν βρισκόταν κοντά της κατά τη στιγμή του θανάτου της, καθώς ταξίδευε στο εξωτερικό, και ούτε είχε κάνει προσπάθεια να επιστρέψει εγκαίρως, γεγονός που της προκαλούσε ένα έντονο αίσθημα ενοχής.

Κατά τη διάρκεια της πρώτης τελετής, ανέφερε ότι είδε τη γιαγιά της μέσα σε ένα σύννεφο ροζ και γαλάζιο, να την κοιτάζει χαμογελαστά και να της γνέφει καθησυχαστικά. Κατά τη δεύτερη νύχτα της τελετουργίας, η συμμετέχουσα ανέφερε πως βίωσε μια ακόμη πιο έντονα συναισθηματικά φορτισμένη εμπειρία, στην οποία η γιαγιά της εμφανίστηκε εκ νέου στην ονειρική της φαντασία, αυτή τη φορά επικοινωνώντας μαζί της λεκτικά. Σύμφωνα με την περιγραφή της, η γιαγιά της απήλυε λόγια αγάπης και συγχώρεσης, επιβεβαιώνοντας τον μεταξύ τους άρρηκτο δεσμό.

Η συμμετέχουσα ερμήνευσε αυτό το βιωματικό επεισόδιο ως ενδεικτικό της απουσίας θυμού ή πικρίας από την πλευρά της αποθανούσας και, κατ' επέκταση, ως σημάδι συγχώρεσης για την απουσία της εγγονής κατά τις τελευταίες στιγμές της ζωής της. Το περιεχόμενο της εμπειρίας είχε για εκείνη λυτρωτική σημασία και λειτουργία, καθώς φαινόταν να απαλύνει ένα χρόνιο και βαθύ αίσθημα ενοχής και ανεπίλυτου πένθους. Η συμμετέχουσα ανέφερε χαρακτηριστικά πως αισθάνθηκε ότι «έφυγε από πάνω της ένα βάρος», υποδηλώνοντας την εσωτερική απελευθέρωση από ψυχικό φορτίο που την καταπίεζε επί μακρόν.

Η συγκεκριμένη αντίδραση συνάδει με αναφορές από την εθνοψυχολογική και ανθρωπολογική βιβλιογραφία, σύμφωνα με τις οποίες η συμμετοχή σε τελετουργίες με ψυχοτροπικά και συμβολικά στοιχεία, όπως αυτές του *ayahuasca* ή του *mapacho*, μπορεί να επιτρέψει την ανασυγκρότηση ή επανερμηνεία προσωπικών τραυμάτων μέσω φαντασιακών ή ονειρικών μορφών επανένωσης με σημαντικές απωλεσθείσες σχέσεις (Shanon, 2002; Luna, 1986). Η εμπειρία εντάσσεται εν προκειμένω στο πλαίσιο της τελετουργικής επανόρθωσης και της συμβολικής αποκατάστασης του δεσμού με τον αποθανόντα, λειτουργώντας ως μια μορφή «επανένωσης» σε συμβολικό επίπεδο που υπερβαίνει τα όρια της λογικής επεξεργασίας της απώλειας (Kasten, 2009; Csordas, 1994).

Η τελετουργία αποκτά έτσι διττή λειτουργία: από τη μία πλευρά, προσφέρει ένα πλαίσιο μετάβασης προς αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης (Turner, 1969; Winkelmann, 2010), επιτρέποντας την πρόσβαση σε βιωματικά περιεχόμενα που συνήθως παραμένουν απωθημένα ή μη προσβάσιμα (Laughlin, McManus, & d'Aquili, 1990): από την άλλη, λειτουργεί ως χώρος ψυχοσυναισθηματικής επανένταξης του πένθους στο Εγώ, διευκολύνοντας την ενσωμάτωση της απώλειας μέσα από μια υπαρξιακή και συναισθηματική επεξεργασία που δεν περιορίζεται σε γνωσιακό επίπεδο (Kübler-Ross, 1969; Metzner, 2005).

Αυτό το είδος εμπειρίας μπορεί να ιδωθεί ως μορφή επανορθωτικής ψυχικής διεργασίας, όπου η απουσία του αποθανόντος παύει να είναι απλώς ένα τραυματικό κενό και μετατρέπεται σε ενεργό ψυχικό σημείο αναφοράς, με τη μεσολάβηση της τελετής (Kasten, 2009; Shanon, 2002). Η τελετουργία, σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι μόνο πολιτισμικό ή κοινωνικό φαινόμενο, αλλά αποτελεί και ψυχοδυναμικό μηχανισμό επεξεργασίας του πένθους, διευκολύνοντας την ενσωμάτωση της απώλειας

μέσα από συμβολικές μορφές επανένωσης και αφηγηματικής αναδόμησης (Turner, 1969; Csordas, 1994; Kübler-Ross, 1969).

Όπως υποστηρίζει ο Victor Turner (1969), η οριακή φάση (liminal) μιας τελετής λειτουργεί ως ενδιάμεσος χώρος, στον οποίο το άτομο αποσυνδέεται από τις κανονικότητες της καθημερινότητας και μεταβαίνει σε μια συμβολική αναδιάρθρωση του εαυτού. Στο πλαίσιο αυτό, η εμπειρία της απώλειας μπορεί να βιωθεί ξανά με νέους όρους – λιγότερο τραυματικά, περισσότερο ενσωματωμένα.

Η ψυχολογική θεωρία του πένθους (Freud, 1917· Bowlby, 1980· Worden, 2009) αναγνωρίζει τη σημασία της «εσωτερικής ανακατασκευής» του δεσμού με το απολεσθέν πρόσωπο. Η τελετουργική χρήση παραισθησιογόνων ουσιών, όταν εντάσσεται σε ένα ασφαλές, πολιτισμικά πλαισιωμένο και θεραπευτικά υποστηριζόμενο περιβάλλον, μπορεί να διευκολύνει τέτοιες ανακατασκευές με εντυπωσιακή ψυχική ένταση, οδηγώντας σε καθαρτικές ή αποκαταστατικές εμπειρίες.

Μελέτη περίπτωσης

Μετά την ολοκλήρωση της συμμετοχής μας στην τελετουργία ayahuasca στον Αμαζόνιο, παρατείναμε τη διαμονή μας για λίγες επιπλέον ημέρες στο Puerto Maldonado, με σκοπό να καταγράψω παρόμοιες εμπειρίες. Η ποιοτική αυτή προσέγγιση στόχευε στη συλλογή προσωπικών αφηγήσεων, προκειμένου να αναδειχθούν τα κοινά μοτίβα, οι ψυχοσωματικές μεταπτώσεις και οι εσωτερικές μεταμορφώσεις που ενδέχεται να επιφέρει η συμμετοχή σε τέτοιες τελετουργίες. Μίλησα συνολικά με έξι άτομα – τέσσερα από την Ευρώπη και δύο από τις Ηνωμένες Πολιτείες.

Η πρώτη μας επαφή προέκυψε τυχαία, στο lobby του ξενοδοχείου όπου διαμέναμε, κατά τη διάρκεια του πρωινού, χωρίς να έχει προηγηθεί κάποια πρόθεση γνωριμίας ή οργανωμένη συνάντηση. Ο χώρος λειτουργούσε ως ένα άτυπο σημείο συνάντησης και εθνογραφικής συγκυρίας –θα λέγαμε-, όπου άτομα με διαφορετικές γεωγραφικές και πολιτισμικές αφετηρίες βρέθηκαν στον ίδιο χρόνο και τόπο, πριν από την έναρξη των ημερήσιων δραστηριοτήτων. Η αλληλεπίδραση ξεκίνησε μέσα από ελάχιστα, σχεδόν ασήμαντα ερεθίσματα –ένα βλέμμα αναγνώρισης, μια σύντομη παρατήρηση για το περιβάλλον ή το πρόγραμμα της ημέρας– και εξελίχθηκε σταδιακά σε συνομιλία. Η απουσία προκαθορισμένων ρόλων και προσδοκιών επέτρεψε την αυθόρμητη διαμόρφωση σχέσεων οικειότητας, αναδεικνύοντας πώς το εθνογραφικό πεδίο δεν συγκροτείται αποκλειστικά μέσω συστηματικού σχεδιασμού, αλλά συχνά μέσα από απρόβλεπτες συναντήσεις και στιγμές συνύπαρξης που αποκτούν ερευνητική σημασία εκ των υστέρων.



Φωτ. 4. Η γράφουσα στο Puerto Maldonado

Οι έξι ερωτώμενοι, παρότι διέφεραν ως προς την ηλικία, την εθνική προέλευση και τα προσωπικά τους κίνητρα, περιέγραψαν με παρόμοιους όρους την εμπειρία της τελετής ayahuasca ως σημείο καμπής στη βιογραφική τους αφήγηση. Δύο από αυτούς, προερχόμενοι από χώρες της Βόρειας Ευρώπης, τόνισαν ότι προσήλθαν στο τελετουργικό πλαίσιο με περισσότερο διερευνητική διάθεση, χωρίς σαφώς διατυπωμένες προσδοκίες, αντιμετωπίζοντάς το ως μια ευκαιρία εσωτερικής παρατήρησης και αυτογνωσίας. Αντίθετα, ένας ερωτώμενος από τη Νότια Ευρώπη συνέδεσε την απόφασή του με μια περίοδο έντονης προσωπικής αστάθειας, περιγράφοντας την ayahuasca ως μέσο επανανοηματοδότησης της ζωής του και επανασύνδεσης με συναισθήματα που μέχρι τότε βίωναν ως απρόσιτα. Οι δύο ερωτώμενοι που είχαν προηγούμενη εμπειρία με εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές ανέφεραν ότι η τελετή ενίσχυσε ήδη υπάρχοντα ερωτήματα γύρω από τη σχέση σώματος, συνείδησης και πνευματικότητας, ενώ ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στη βιωματική αίσθηση «μετατόπισης οπτικής», την οποία όλοι αναγνώρισαν ως το πιο καθοριστικό στοιχείο της εμπειρίας τους. Παρά το γεγονός ότι κανείς από αυτούς δεν γνώριζε εκ των προτέρων τους υπόλοιπους συμμετέχοντες, η συλλογική διάσταση της τελετής περιγράφηκε εκ των υστέρων ως κρίσιμη για την ερμηνεία και ενσωμάτωση των οραμάτων και των συναισθημάτων που αναδύθηκαν. Σε γενικές γραμμές, και οι έξι ερωτώμενοι αναφέρθηκαν στο γεγονός πως η τελετή αυτή άλλαξε τη ζωή τους και πως τους βοήθησε να αποκτήσουν μια νέα οπτική.

Από τους δύο ερωτώμενους που προέρχονταν από τις Ηνωμένες Πολιτείες, ο πρώτος μου έδωσε την εντύπωση ότι προσέγγιζε την ayahuasca πρωτίστως ως ψυχοδραστική ουσία, παρά ως στοιχείο ενός ευρύτερου τελετουργικού και κοσμολογικού πλαισίου. Στην αφήγησή του, η έμφαση δινόταν κυρίως στις σωματικές και γνωσιακές επιδράσεις του αφεψήματος, καθώς και στη σύγκρισή του με άλλες ψυχοδραστικές εμπειρίες που είχε προηγουμένως βιώσει. Η τελετουργική διάσταση, οι συμβολικές πρακτικές και ο ρόλος του θεραπευτή εμφανίζονταν ως δευτερεύοντα στοιχεία, λειτουργώντας περισσότερο ως πλαίσιο «ασφαλούς χρήσης» παρά ως ουσιώδη συστατικά της εμπειρίας. Η στάση αυτή

φαίνεται να αντανακλά μια ευρύτερη, δυτική αντίληψη περί ψυχοδραστικών ουσιών, όπου η αξία τους συνδέεται κυρίως με την ένταση, τη διάρκεια και την υποκειμενική ποιότητα των επιδράσεων, και λιγότερο με τις κοινωνικές και κοσμολογικές σχέσεις μέσα στις οποίες αυτές εντάσσονται.

Ο άλλος Αμερικανός που θα τονονομάσω Φρέντυ, ένας νεαρός άνδρας από τη Μινεσότα των ΗΠΑ, ήταν από τους πρώτους που προσφέρθηκαν πρόθυμα να μοιραστούν μαζί μου την εμπειρία τους. Όπως ανέφερε ο ίδιος, προσήλθε στο τελετουργικό πλαίσιο εναποθέτοντας σε αυτό προσδοκίες υπερβατικού χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, προσήλθε στην εμπειρία με την προσδοκία ότι η ayahuasca θα μπορούσε να του προσφέρει μια «θαυματουργή» εμπειρία, ικανή να ανατρέψει μακροχρόνια υπαρξιακά αδιέξοδα και να λειτουργήσει ως καταλύτης προσωπικής αναγέννησης. Σημειώνεται ότι εντάχθηκε σε μια ομάδα ατόμων με τα οποία δεν διατηρούσε καμία προηγούμενη γνωριμία.

Η αφήγηση του Φρέντυ

Πρώτη Νύχτα: Σωματική και Ψυχική Προσαρμογή

Η πρώτη τελετουργική νύχτα λειτούργησε, σύμφωνα με τον ίδιο, ως περίοδος σωματικής και ψυχικής εξοικείωσης με τα νέα ερεθίσματα. Παρά την απουσία προηγούμενης εμπειρίας, ανέφερε ότι προσαρμόστηκε αρκετά γρήγορα στο ομαδικό περιβάλλον, καθώς και στο τελετουργικό πλαίσιο το οποίο περιλάμβανε τον καθοδηγητικό ρόλο του σαμάνου, τη χρήση μυστηριακής ψαλμωδίας και την κατανάλωση του ιερού ποτού. Μετά την κατάποση της πρώτης δόσης ayahuasca, ο Φρέντυ περιέγραψε την εμφάνιση έντονης γαστρεντερικής δυσφορίας και ναυτίας – ένα σύνηθες σωματικό σύμπτωμα που συνδέεται με τη διαδικασία «κάθαρσης» (purga) κατά τη διάρκεια της τελετής. Ταυτόχρονα, ανέφερε την εκδήλωση οπτικών παραισθήσεων, τις οποίες αντιμετώπισε με προβληματισμό και προσπάθησε να εκλογικεύσει. Η προσπάθειά του να μετακινηθεί οδήγησε σε απώλεια κινητικού συντονισμού και αίσθημα ιλίγγου. Το τελετουργικό περιβάλλον, ωστόσο, συνέβαλε στην αποδοχή της εμπειρίας, με τη μουσική καθοδήγηση του σαμάνου να λειτουργεί κατευναστικά.

Δεύτερη Νύχτα: Βαθύτερη Εμπλοκή και Πρώτη Εξωσωματική Εμπειρία

Κατά τη δεύτερη συμμετοχή του στην τελετή, ο Φρέντυ δήλωσε περισσότερο προετοιμασμένος, δεδομένου ότι είχε πλέον επίγνωση των σωματικών αντιδράσεων της πρώτης νύχτας. Αν και αντιμετώπισε εκ νέου ναυτία, αστάθεια και απώλεια συντονισμού στην αρχή, ανέφερε πως σταδιακά εισήλθε σε μια κατάσταση βαθύτερης ενδοσκόπησης και αυξημένης συνειδητότητας. Εν μέσω αυτής της κατάστασης, ανέφερε μιαν εμπειρία εξωσωματικής αντίληψης, καθώς ένιωθε ότι είχε βγει από το σώμα του και παρατηρούσε τον εαυτό του από ψηλά μέσα στον χώρο της τελετής. Η περιγραφή περιλάμβανε έντονα χρωματικά ερεθίσματα, αλλοιώσεις στο περίγραμμα των σχημάτων, καθώς και ηχητικά ερεθίσματα αυξημένης έντασης. Τα οράματα αυτά ερμηνεύθηκαν από τον ίδιο ως πιθανή απόπειρα γεφύρωσης μεταξύ του εσωτερικού και του εξωτερικού κόσμου, του ατομικού ψυχισμού και μιας υπερβατικής πνευματικής πραγματικότητας.

Τρίτη Νύχτα: Συμβολισμός, Συναισθηματική Ένταση και Υπαρξιακή Ανασυγκρότηση

Η τρίτη νύχτα χαρακτηρίστηκε από σημαντική διαφοροποίηση σε σχέση με τις προηγούμενες. Ο σαμάνος ενσωμάτωσε τη χρήση φυτικών αρωμάτων και θυμιάματος στην τελετή, δημιουργώντας μια αποπνικτική ατμόσφαιρα που συνέβαλε στην ενίσχυση της τελετουργικής έντασης. Ο Φρέντλ περιέγραψε ένα πλήθος έντονων οραματικών εμπειριών, όπως σκηνές καταδίωξης, πτητικής κίνησης πάνω από φυσικά τοπία και μια γενικευμένη αίσθηση απώλειας προσανατολισμού. Αυτές οι εμπειρίες συνοδεύτηκαν από ισχυρές συναισθηματικές αντιδράσεις: άγχος, θυμό, φόβο και μια αδιευκρίνιστη αγωνία για το «πού» όδευε.

Το αποκορύφωμα αυτής της εμπειρίας ήταν η εμφάνιση μιας φωτεινής δέσμης, την οποία ο συμμετέχων ερμήνευσε ως σύμβολο κατεύθυνσης, κάθαρσης και υπαρξιακής απολύτρωσης. Περιέγραψε ότι ακολούθησε με εμπιστοσύνη αυτή τη «λωρίδα φωτός», βίωσε αίσθημα ελαφρότητας και την απόλυτη σιγουριά πως οδηγείται στον σωστό προορισμό. Η εμπειρία αυτή αποτέλεσε, κατά τον ίδιο, την εκπλήρωση του «θαύματος» που αναζητούσε.

Ερμηνεία και Μετα-εμπειρικές Προθέσεις

Σε μεταγενέστερη συνέντευξη, ο Φρέντλ αποκάλυψε στοιχεία του προσωπικού του ιστορικού: προερχόμενος από ένα δυσλειτουργικό οικογενειακό περιβάλλον, είχε έρθει σε επαφή από νωρίς με παραβατικές ομάδες και τη χρήση ουσιών. Ανέφερε πως για πολλά χρόνια επιζητούσε απεγνωσμένα την αποδοχή και την αίσθηση του «ανήκειν». Η εμπειρία με την ayahuasca, όπως την ερμήνευσε ο ίδιος, του προσέφερε την ευκαιρία να εστιάσει στο εσωτερικό του τοπίο, να αποδεχθεί την ύπαρξή του και να παραδοθεί σε μια πνευματική δύναμη την οποία βίωσε ως καθοδηγητικό φως. Η σύνδεση με το «φως» συμβόλισε για εκείνον την απαλλαγή από τον φόβο, την αποδοχή του αγνώστου και την επανατοποθέτηση της ζωής του σε ένα πλαίσιο νοήματος και ελπίδας.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Φρέντλ εξέφρασε την πρόθεση να αναδιοργανώσει τη ζωή του, να αναζητήσει σταθερή εργασία, να εγκαταλείψει καταστροφικές συμπεριφορές και, ενδεχομένως, να δημιουργήσει τη δική του οικογένεια. Παράλληλα, δήλωσε ενδιαφέρον για εναλλακτικές προσεγγίσεις ευημερίας και αυτοβελτίωσης (όπως η γιόγκα, η αγιουρβέδα, η τέχνη και τα θεραπευτικά ταξίδια), τις οποίες θεωρεί πλέον συμβατές με τη νέα του οπτική για τον εαυτό και τη ζωή.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι η περίπτωση του Φρέντλ αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα των βαθιών ψυχοσωματικών, πνευματικών και συναισθηματικών επιδράσεων που μπορεί να έχει η συμμετοχή σε τελετές ayahuasca. Μέσα από ένα σύνολο ακραίων εσωτερικών εμπειριών –που περιλάμβαναν τόσο σωματικές αντιδράσεις όσο και έντονα οραματικά φαινόμενα– ο συμμετέχων οδηγήθηκε σε αναθεώρηση της ταυτότητάς του και σε μεταστροφή της υπαρξιακής του προοπτικής. Παρότι η εμπειρία του παραμένει υποκειμενική, η προσωπική μαρτυρία του υποστηρίζει την άποψη ότι τέτοιου είδους τελετουργίες μπορούν να λειτουργήσουν ως καταλύτες ψυχικής ανασυγκρότησης και προσωπικής μεταμόρφωσης, ιδίως σε άτομα με ιστορικό τραυματικών εμπειριών ή υπαρξιακών κενών.

Θεωρητικά Μοντέλα και Προσεγγίσεις της τελετουργίας Ayahuasca

Η εμπειρία του Φρέντνυ συνοψίζει εν πολλοίς την εμπειρία και των υπολοίπων κατά τη συμμετοχή τους στις τελετουργίες ayahuasca. Η εμπειρία αυτή μπορεί να ερμηνευθεί μέσα από διάφορα θεωρητικά πρίσματα που προέρχονται από τις επιστήμες της ψυχολογίας, της ψυχοθεραπείας και της πολιτισμικής ανθρωπολογίας.

Φαινομενολογική Προσέγγιση της Εμπειρίας (Phenomenology of Experience)

Η περιγραφή του Φρέντνυ ταιριάζει με τα βασικά χαρακτηριστικά της φαινομενολογικής προσέγγισης, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί από στοχαστές όπως ο Edmund Husserl και, μεταγενέστερα, ο Maurice Merleau-Ponty. Στο πλαίσιο αυτό, η εμπειρία της ayahuasca δεν αντιμετωπίζεται ως αντικειμενικό φαινόμενο προς παρατήρηση, αλλά ως βιωματική και ενορατική πραγματικότητα, η οποία έχει σημασία για το ίδιο το υποκείμενο στο «εδώ και τώρα» της συνείδησής του (Husserl, 1913/1982· Merleau-Ponty, 1945/2012).

Η εξωσωματική εμπειρία, οι παραισθήσεις, τα χρώματα και οι ήχοι που αποκτούν μεταφυσική διάσταση δεν εξετάζονται ως ψευδαισθήσεις με παθολογικό χαρακτήρα, αλλά ως φαινόμενα συνείδησης (phenomena of consciousness) που ενεργοποιούν τον υπαρξιακό πυρήνα του ατόμου και συνιστούν ένα «τρόπο ύπαρξης» στον κόσμο (Merleau-Ponty, 2012). Ανεξαρτήτως της οντολογικής τους υπόστασης –δηλαδή αν πρόκειται για «πραγματικά» ή «φαντασιακά» γεγονότα– τα περιεχόμενα αυτά είναι υπαρξιακά αυθεντικά, στο βαθμό που βιώνονται ως αληθή από το υποκείμενο (Zahavi, 2005).

Συγκεκριμένα, η περιγραφή της φωτεινής δέσμης, όπως αποδίδεται από τον Φρέντνυ, συνιστά μια μεταφορά ενσώματης και πνευματικής μεταμόρφωσης. Ο δρόμος προς το φως δεν αποτελεί μόνο ένα αισθητηριακό φαινόμενο, αλλά συμβολοποιεί την επανέυρεση νοήματος, την υπέρβαση μιας κατάστασης ψυχικής σύγχυσης ή πένθους, και την ανασύνταξη της εσωτερικής του ταυτότητας μέσα από το βίωμα (Shanon, 2002).

Η ayahuasca, σε αυτή τη φαινομενολογική ανάγνωση, δρα ως διαμεσολαβητής φαινομενολογικής αποκάλυψης (revelatory experience), δίνοντας πρόσβαση σε επίπεδα συνείδησης που δεν είναι προσβάσιμα μέσω καθημερινής αντίληψης ή λογικής σκέψης (Laughlin et al., 1990). Μέσω του τελετουργικού πλαισίου και της αισθητηριακής απομόνωσης, το άτομο εισέρχεται σε μια οριακή (liminal) κατάσταση, η οποία καθιστά δυνατή την ανάδυση φαινομενολογικά «πυκνών» εμπειριών, όπως το συναίσθημα επανένωσης με νεκρούς ή η αίσθηση θεϊκής παρουσίας (Winkelman, 2010).

Η προσέγγιση αυτή δεν απορρίπτει τις νευροβιολογικές εξηγήσεις, αλλά τονίζει ότι ακόμη και τα παραισθητικά περιεχόμενα έχουν βιογραφική και υπαρξιακή βαρύτητα για το υποκείμενο, στο πλαίσιο της αυτο-νοηματοδότησης (Metzner, 2005). Η φαινομενολογία, συνεπώς, προσφέρει ένα ερμηνευτικό πλαίσιο στο οποίο η εμπειρία της ayahuasca αντιμετωπίζεται ως μορφή φανέρωσης – όχι αναγκαστικά της «αντικειμενικής» αλήθειας, αλλά μιας υποκειμενικής αλήθειας που έχει θεραπευτική ή αποκαλυπτική ισχύ για το ίδιο το άτομο.

Ανθρωπολογία της Θρησκευτικής Εμπειρίας και της Αλλοτρίωσης (*The Ritual Process and Identity Transformation*)

Η δομή των τριών νυχτών της τελετής ayahuasca ακολουθεί με εντυπωσιακή ακρίβεια το τυπικό σχήμα του τελετουργικού μετασχηματισμού, όπως αυτό έχει διατυπωθεί από τον Victor Turner (1969) στη θεωρία του για τη διαδικασία του τελετουργικού (*The Ritual Process*). Σύμφωνα με τον Turner, κάθε τελετουργία μετάβασης διαρθρώνεται σε τρεις βασικές φάσεις: αποχωρισμό (*separation*), μεταίχμιakότητα (*liminality*) και επανένταξη (*incorporation*).

- Αποχωρισμός: Ο Φρέντλντ εγκαταλείπει την καθημερινότητά του και μεταβαίνει σε ένα τελετουργικό περιβάλλον αποκομμένο από τις συμβατικές κοινωνικές δομές. Το γεγονός ότι η τελετή πραγματοποιείται σε απομονωμένο φυσικό πλαίσιο (ζούγκλα, καταφύγιο, μακριά από τον θόρυβο του πολιτισμού) ενισχύει αυτή τη φάση της αποδέσμευσης από την «παλαιά» κοινωνική και υπαρξιακή του ταυτότητα (Turner, 1969).
- Μεταίχμιakότητα (*liminality*): Στο επίκεντρο της εμπειρίας, ο Φρέντλντ διέρχεται μια έντονη ψυχοσωματική και πνευματική αποσταθεροποίηση, κατά την οποία διασαλεύεται η εσωτερική του συνοχή, το πλαίσιο νοηματοδότησης, αλλά και η ίδια του η συνείδηση. Αυτή η μεθοριακή/ μεταίχμιakή κατάσταση χαρακτηρίζεται από την απουσία σαφών ορίων: το υποκείμενο δεν ανήκει ούτε στον «παλιό» του εαυτό, ούτε έχει ακόμα αποκτήσει μια νέα μορφή. Πρόκειται για έναν υπαρξιακό «χώρο ανάμεσα», στον οποίο ενεργοποιούνται μηχανισμοί αποδόμησης και επανεγγραφής της ταυτότητας (Turner, 1982; Grimes, 2000).
- Επανένταξη: Η τελική εμπειρία «φωτός και λύτρωσης» λειτουργεί ως συμβολική αναγέννηση. Ο Φρέντλντ εξέρχεται της τελετής με νέα ερμηνευτικά εργαλεία, που του επιτρέπουν να αναδομήσει την προσωπική του αφήγηση, να επανενταχθεί στην κοινωνική πραγματικότητα με ανανεωμένη ταυτότητα και διαφορετικό αξιακό σύστημα. Η τελετουργία δεν προσφέρει απλώς μια αλλόκοσμη εμπειρία, αλλά συνιστά μια μορφή υπαρξιακής μετάβασης, μέσα από την οποία το υποκείμενο μετασχηματίζεται (van Gennep, 1909/1960; Eliade, 1959).

Στο πλαίσιο αυτό, η τελετή ayahuasca λειτουργεί ως ένας *μεθοριακός χώρος* (*liminal space*) — ένας «ιερός» χωροχρόνος, αποκομμένος από την κανονική ροή της ζωής— όπου οι συνηθισμένες δομές καταρρέουν και ο παλιός εαυτός αποδομείται. Η φαινομενική αλλοτρίωση από τη λογική, την αίσθηση του χρόνου ή του σώματος, εντός αυτού του πλαισίου δεν είναι παθολογική αλλά τελετουργικά λειτουργική: επιτρέπει τη μετάβαση από μια παλιά κατάσταση του Είναι σε μια νέα, δυνητικά πιο ολοκληρωμένη (Kasten, 2009; Winkelmann, 2010). Ο συμβολισμός της «δέσμης φωτός» αναπαριστά ακριβώς αυτή τη μετάβαση από το σκότος της ψυχικής ασθένειας ή του πένθους προς το φως της αυτοσυνείδησης και της ίασης (Shanon, 2002).

Τραύμα, μετασχηματιστική εμπειρία και ψυχοδυναμική προσέγγιση (Jung – Grof – Janov)

Η αφήγηση του Φρέντλντ αποκαλύπτει ενδείξεις ενός υποκείμενου ψυχικού τραύματος, που φαίνεται να συνδέεται με διαταραγμένο δεσμό (*disrupted attachment*), απουσία επαρκούς γονεϊκής φροντίδας,

καθώς και εμπλοκή σε κοινωνικά περιβάλλοντα υψηλού κινδύνου. Στο πλαίσιο της βαθιάς ψυχολογίας του Carl Gustav Jung, τέτοιες πρώιμες εμπειρίες αφήνουν ισχυρά αποτυπώματα στο ασυνείδητο, τα οποία δύνανται να αναδυθούν με έντονη συμβολική φόρτιση κατά τη διάρκεια τελετουργικών εμπειριών με ψυχεδελικές ουσίες, όπως η ayahuasca (Jung, 1964).

Σύμφωνα με τον Stanislav Grof (1980), η ayahuasca και άλλες ενθεογενείς ουσίες λειτουργούν ως καταλύτες για την ανάδυση ασυνείδητου υλικού, ενεργοποιώντας προσβάσεις σε βιογραφικές μνήμες, αρχετυπικές εικόνες και υπερπροσωπικές εμπειρίες που συνήθως δεν είναι προσιτές στη συνηθισμένη κατάσταση συνείδησης. Η εμπειρία του Φρέντυ, με φαινόμενα όπως η αιώρηση, η πορεία προς το φως, τα έντονα συναισθήματα λύτρωσης και η αίσθηση καθοδήγησης, ταιριάζει εντυπωσιακά με το αρχετυπικό μοτίβο της “ψυχικής αναγέννησης”, όπως αυτό περιγράφεται τόσο από τον Jung (1964) όσο και από τον Grof (1988).

Η ayahuasca φαίνεται να λειτούργησε ως ψυχοπνευματική πύλη για τον Φρέντυ, μέσω της οποίας ήρθε σε επαφή με τραυματικά βιώματα, αλλά ταυτόχρονα ανακάλυψε νέες μορφές νοηματοδότησης, βιώνοντας μια επανορθωτική αφήγηση εαυτού. Η εσωτερική του πορεία από το σκοτάδι προς το φως και η εμπειρία επανένωσης με πρόσωπα ή μορφές σημαντικής συναισθηματικής αξίας συνιστά μια εκδήλωση αρχετύπων του Πνευματικού Κέντρου και της Μεγάλης Μητέρας, όπως περιγράφονται στη γιουνγκιανή θεωρία (Jung, 1959).

Επιπλέον, η παρουσία φωτεινών οραμάτων, η κινητικότητα του σώματος και η αισθητηριακή υπερδιέγερση, όπως περιγράφεται από τον Φρέντυ, παραπέμπουν στις «πρωτογενείς κραυγές» και στην αναγέννηση μέσω του πόνου, όπως έχει αναλύσει ο Arthur Janov στη θεωρία της Πρωτογενούς Θεραπείας (Janov, 1970). Η τελετουργική χρήση της ayahuasca προσφέρει, έτσι, μια οιονεί θεραπευτική μήτρα, στην οποία το άτομο μπορεί να βιώσει υπαρξιακή αποδόμηση και συμβολική ανακατασκευή του Εαυτού.

Η συμβολική ένταση της εμπειρίας, η θεματική της «επανένωσης» και η αίσθηση πνευματικής καθοδήγησης συμφωνούν με τα συμπεράσματα του Benny Shanon (2002), ο οποίος στο έργο του *The Antipodes of the Mind* περιγράφει την εμπειρία της ayahuasca ως πλούσια σε νόημα, δομή και ψυχολογικό περιεχόμενο, μακριά από μια απλοϊκή ερμηνεία περί παραισθήσεων. Ο Shanon τονίζει ότι οι χρήστες συχνά βιώνουν συμβολικές αναπαραστάσεις τραυμάτων, επανένωση με αγαπημένα πρόσωπα, ενδοψυχικούς διαλόγους και αισθητηριακή οπτικοποίηση συναισθημάτων.

Η συμβολή της ayahuasca στη διαδικασία ψυχικής επεξεργασίας και ενδοσκόπησης αναγνωρίζεται σήμερα σε σύγχρονες κλινικές και ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις, ειδικά στο πλαίσιο της τραυματοθεραπείας, της αντιμετώπισης ψυχολογικών εξαρτήσεων και της αντιμετώπισης υπαρξιακού άγχους (Thomas et al., 2013). Η ayahuasca αναγνωρίζεται ως εργαλείο καθαρικής ενόρασης, ικανό να δημιουργήσει ασφαλή πλαισίωση για τη βίωση και την έκφραση ψυχικού πόνου, ενώ ταυτόχρονα επιτρέπει την ψυχοδυναμική ενσωμάτωση του βιώματος (Winkelman, 2010).

Τέλος, οι θεωρίες της σύγχρονης φαινομενολογικής ψυχολογίας ενισχύουν την ιδέα πως τέτοιες εμπειρίες δεν πρέπει να αξιολογούνται με όρους ορθολογικής «αλήθειας», αλλά με βάση τη σημασιολογική τους λειτουργία και τη μετασχηματιστική τους δυναμική για το ίδιο το υποκείμενο (Zahavi, 2005). Η εμπειρία του Φρέντυ, εν προκειμένω, συγκροτεί μια προσωπική μυθολογία ίασης, στην οποία η ayahuasca λειτουργεί όχι απλώς ως ουσία, αλλά ως ψυχοπνευματικός καθρέφτης και φορέας υπαρξιακού νοήματος.

Νευροψυχολογικά και Ψυχοφυσιολογικά Πλαίσια: Το Μοντέλο REBUS και η Ayahuasca

Η σύγχρονη νευροψυχολογία έχει επιδοθεί σε μια συστηματική προσπάθεια κατανόησης του τρόπου με τον οποίο οι ψυχεδελικές ουσίες, όπως η DMT – κύριο ψυχοδραστικό συστατικό της ayahuasca – επηρεάζουν την αντίληψη, τη μνήμη και την ταυτότητα του Εγώ. Ένα από τα πλέον επιδραστικά θεωρητικά σχήματα είναι το μοντέλο REBUS (Relaxed Beliefs Under Psychedelics), που προτάθηκε από τους Carhart-Harris et al. (2014) στο πλαίσιο της θεωρίας Predictive Processing και της ενεργού Bayesian εγκεφαλικής λειτουργίας⁵ (Keller, Masic-Flogel 2018).

Σύμφωνα με το μοντέλο REBUS, οι ψυχεδελικές ουσίες επιδρούν χαλαρώνοντας τις υπερβολικά παγιωμένες γνωσιακές πεποιθήσεις που εδρεύουν σε ανώτερες περιοχές του εγκεφάλου, κυρίως στον προμετωπιαίο φλοιό και το προεπιλεγμένο δίκτυο λειτουργίας (Default Mode Network – DMN). Το DMN σχετίζεται με την αυτοαναφορικότητα, την εσωτερική αφήγηση και τη διατήρηση της συνεκτικότητας του Εγώ. Υπό την επίδραση της ayahuasca, παρατηρείται απορρύθμιση του DMN, η οποία οδηγεί σε παροδική διάλυση του Εγώ (ego dissolution) και αυξημένη διείσδυση συναισθηματικού και ασυνείδητου υλικού στην αντίληψη (Carhart-Harris et al., 2014· Tagliazucchi et al., 2016).

Αυτή η αποσταθεροποίηση των γνωσιακών δομών επιτρέπει την πρόσβαση σε λανθάνουσες αναμνήσεις, ανεπεξέργαστα τραύματα και ενδοψυχικές συγκρούσεις, οι οποίες εκφράζονται μέσα από συμβολικά οράματα και έντονα συναισθηματικά φορτισμένες εικόνες. Η ayahuasca, επομένως, δεν «παράγει» αυθαίρετα περιεχόμενα, αλλά επανενεργοποιεί και αναδιοργανώνει την υποκειμενική αφήγηση του ατόμου, αναδεικνύοντας πυρηνικά ψυχολογικά μοτίβα και υπαρξιακά διλήμματα (Roseman et al., 2018· Griffiths et al., 2019).

⁵ Η θεωρία Predictive Processing (Προβλεπτικής Επεξεργασίας) και η ενεργά Bayesian εγκεφαλική λειτουργία είναι σύγχρονες γνωσιακές και νευροεπιστημονικές θεωρίες που περιγράφουν πώς ο εγκέφαλος επεξεργάζεται την πληροφορία και αντιλαμβάνεται τον κόσμο. Η θεωρία Predictive Processing υποστηρίζει ότι: Ο εγκέφαλος δεν είναι απλώς ένας παθητικός δέκτης αισθητηριακών ερεθισμάτων, αλλά ένας ενεργός "προβλέπων μηχανισμός" ο οποίος δημιουργεί προβλέψεις για το τι πρόκειται να συμβεί στο περιβάλλον, βασιζόμενος σε προηγούμενες εμπειρίες και εσωτερικά μοντέλα του κόσμου. Αυτές οι προβλέψεις αποστέλλονται "προς τα κάτω" στα αισθητηριακά επίπεδα του εγκεφάλου (top-down). Παράλληλα, οι αισθήσεις (όραση, ακοή κ.λπ.) ανεβάζουν "προς τα πάνω" δεδομένα (bottom-up) και ο εγκέφαλος συγκρίνει αυτά τα δεδομένα με τις προβλέψεις του. Σε περίπτωση διαφοράς (prediction error), ο εγκέφαλος την χρησιμοποιεί για να διορθώσει ή ενημερώσει τις προβλέψεις του. Δηλαδή, η αντίληψη είναι μια συνεχής διαδικασία πρόβλεψης και διόρθωσης. Η ιδέα αυτή βασίζεται στο θεώρημα του Bayes (στατιστική μέθοδος για την ενημέρωση των πιθανοτήτων με βάση νέα δεδομένα) σύμφωνα με το οποίο ο εγκέφαλος λειτουργεί σαν ένας επεξεργαστής χωρίς προηγούμενες πεποιθήσεις (priors) ο οποίος δέχεται νέα αισθητηριακά δεδομένα (evidence) και συνδυάζει τις δύο πληροφορίες για να φτιάξει μια ενημερωμένη εκτίμηση (posterior belief) για την πραγματικότητα.

Στην περίπτωση του Φρέντυ, η βιωμένη ένταση και η συμβολική μορφοποίηση των εμπειριών του μέσα στην τελετή μπορούν να ερμηνευθούν ως νευρογνωσιακή επεξεργασία ασυνείδητων θεμάτων, τα οποία δεν είχαν ποτέ αρθρωθεί ρητά. Η ayahuasca, μέσω της δράσης της, φέρεται να επέτρεψε την επανενσάρκωση εμπειριών που συνδέονται με ενοχές και υπαρξιακές ανασφάλειες, μέσα από συμβολική δομή οραμάτων και συναισθηματική ένταση, κάτι που εναρμονίζεται πλήρως με το REBUS μοντέλο (Carhart-Harris & Friston, 2019).

Εν κατακλείδει, το νευροψυχολογικό μοντέλο προσφέρει μια γέφυρα κατανόησης ανάμεσα στη βιολογική βάση των εμπειριών ayahuasca και στις υπαρξιακές ή θεραπευτικές τους προεκτάσεις. Η προσέγγιση αυτή δεν αναιρεί την κοσμολογική και πολιτισμική διάσταση, αλλά την συμπληρώνει, προσφέροντας διεπιστημονικό εργαλείο ερμηνείας του φαινομένου.

Υπαρξιακή Ψυχοθεραπεία και η Ανάγκη για Νόημα: Από την Κενότητα στην Πρόθεση Ζωής

Η τελική υπαρξιακή στροφή του Φρέντυ προς μια ζωή με δομή, προορισμό και κοινωνική ενσωμάτωση (εργασία, σχέσεις, δημιουργία οικογένειας) δεν μπορεί να αναλυθεί απλώς ως συμπεριφορική μεταβολή· αντίθετα, ερμηνεύεται ως ύστατη απόκριση στην ανάγκη για υπαρξιακό νόημα. Πρόκειται για μια καθοριστική στιγμή αποκατάστασης της πρόθεσης να ζήσει κανείς "με σκοπό" και όχι απλώς να επιβιώνει.

Η θεωρία του Viktor Frankl (2006) περί λογοθεραπείας (logotherapy) υποστηρίζει ότι η βασική κινητήρια δύναμη του ανθρώπου δεν είναι η ευχαρίστηση (Freud) ούτε η δύναμη (Adler), αλλά η επιθυμία για νόημα. Όταν αυτό απουσιάζει, το άτομο βιώνει μια "υπαρξιακή κενότητα" (existential vacuum), η οποία μπορεί να εκδηλωθεί με τη μορφή απάθειας, απόγνωσης ή καταστροφικών επιλογών. Στην περίπτωση του Φρέντυ, η παλαιότερη πορεία ζωής του αντανάκλασε τέτοια υπαρξιακή σύγχυση, χωρίς αξιακή πυξίδα ή σκοπό.

Η εμπειρία του με την ayahuasca, όπως την αφηγείται, δεν λειτούργησε απλώς ως κάθαρση ή συναισθηματική εκφόρτιση, αλλά ως αποκαλυπτική συνάντηση με ένα υπερπροσωπικό βίωμα νοήματος. Το "φως που τον καλούσε", όπως περιγράφει, αποκτά μεταφυσική βαρύτητα, λειτουργώντας ως ερμηνευτικό σημείο καμπής – μια μορφή βεβαιότητας ότι η ζωή του έχει λόγο ύπαρξης, μια πρόσκληση όχι μόνο να συνεχίσει να υπάρχει, αλλά να ζήσει με πρόθεση και ευθύνη.

Αντίστοιχα, στην υπαρξιακή ψυχοθεραπεία του Irvin Yalom (1980, 2008), τέτοιες εμπειρίες περιγράφονται ως "υπαρξιακά ξυπνήματα", τα οποία αναδύονται συνήθως από στιγμές κρίσης, απώλειας ή επαφής με τον θάνατο, οδηγώντας το άτομο σε βαθιές επανεκτιμήσεις της ζωής και των σχέσεών του με τον κόσμο. Η ayahuasca, σε αυτό το πλαίσιο, φαίνεται να λειτούργησε ως καταλύτης αυτής της υπαρξιακής μετάβασης, επανενεργοποιώντας το αίτημα για αυθεντική ζωή, συνδεδεμένη με σκοπό, ευθύνη και ελευθερία.

Εδώ, ο υπαρξιακός πόνος, αντί να κατασταλεί, ενσωματώνεται ως σημείο εκκίνησης για την αναδόμηση της προσωπικής αφήγησης ζωής, όπου το άτομο επανερμηνεύει το παρελθόν και στρέφεται προς το μέλλον με νέες επιλογές. Το πέρασμα του Φρέντυ από το σκοτάδι της υπαρξιακής απάθειας στο

φως της αποφασισμένης ύπαρξης, συνιστά ενσάρκωση του βασικού αξιώματος της λογοθεραπείας: «Ο άνθρωπος είναι ικανός να αντέξει σχεδόν οτιδήποτε, αν έχει ένα γιατί» (Frankl, 2006, σ. 104).

Περαιτέρω Έρευνες και Κριτική Ανάλυση της Βιβλιογραφίας για την Ayahuasca

Η ayahuasca έχει αποτελέσει αντικείμενο πολυδιάστατης έρευνας από διάφορα επιστημονικά πεδία, όπως η ανθρωπολογία, η θρησκευσιολογία, η φαρμακολογία και η ψυχολογία. Η υπάρχουσα βιβλιογραφία χωρίζεται κυρίως σε τρεις βασικούς άξονες: την τελετουργική χρήση, τη φαρμακολογική δράση και την πολιτισμική σημασία της ayahuasca. Ωστόσο, παρά τα πλεονεκτήματα αυτής της διεπιστημονικής ενασχόλησης, προκύπτουν ορισμένα σημαντικά κενά και αδυναμίες που χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης. Στη συγκεκριμένη ενότητα θα αναφερθώ στους δυο πρώτους άξονες.

Α) Τελετουργική χρήση.

Καταρχάς, η ανθρωπολογική και θρησκευσιολογική έρευνα έχει συχνά εστιάσει στην παραδοσιακή χρήση της ayahuasca στις ιθαγενείς κοινότητες του Αμαζονίου, αναδεικνύοντας τον σαμανικό της ρόλο και το πνευματικό πλαίσιο. Παρόλα αυτά, η πλειονότητα αυτών των μελετών βασίζεται σε εθνογραφικές περιγραφές και σε μάλλον περιορισμένα δείγματα, ενώ συχνά απουσιάζει μια κριτική θεώρηση των κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών που επηρεάζουν τη διατήρηση ή τον μετασχηματισμό της τελετουργίας. Επιπλέον, οι μελέτες σπάνια εμβαθύνουν στις εσωτερικές διαφοροποιήσεις των παραδόσεων ή στις διαφορές που εμφανίζονται μεταξύ διαφορετικών φυλών και θρησκευτικών ομάδων (Apud 2020).

Σύμφωνα με τον Harner (1980), εθνογράφο και θεμελιωτή του όρου «νεοσαμανισμός», επισημαίνεται ότι τα ψυχοενεργά φυτά λειτουργούν ως "τεχνολογίες του ιερού", που επιτρέπουν την είσοδο στον σαμανικό κόσμο. Η ayahuasca αποτελεί αναπόσπαστο μέρος τέτοιων σαμανικών πλαισίων, και η χρήση της υπάγεται σε αυστηρά τελετουργικά και κοσμολογικά πλαίσια. Η έννοια του **σαμάνου** ως διαμεσολαβητή μεταξύ των κόσμων (Eliade, 1964) είναι καθοριστική, καθώς ο σαμάνος καθοδηγεί, προστατεύει και ερμηνεύει τις εμπειρίες των συμμετεχόντων. Η ayahuasca αποτελεί το βασικό εργαλείο του για την είσοδο σε καταστάσεις έκστασης, απαραίτητες για την επικοινωνία με το πνευματικό πεδίο και τη λήψη θεραπευτικής γνώσης.

Ο Eliade (1964) υπογραμμίζει τη σαμανική τελετουργία ως μια αρχέγονη πρακτική έκστασης που επιτρέπει στον άνθρωπο να συνδεθεί με το ιερό και να βιώσει την αναγέννηση. Η ιερή εμπειρία περιγράφεται ως μία «έκρηξη του ιερού», και οι τελετουργίες αλλοιωμένης συνείδησης ως ο δρόμος προς την ιεροφάνεια (*hierophany*) —την αποκάλυψη του ιερού. Η ayahuasca μπορεί να ειπωθεί ως μέσο *ιεροφάνειας*, επιτρέποντας στον συμμετέχοντα να προσεγγίσει το υπερβατικό μέσω ενόρασης, οραματισμών και συνάντησης με πνευματικές οντότητες.

Πιο σύγχρονες εθνογραφικές μελέτες ασχολούνται με την εξάπλωση της ayahuasca στον Δυτικό κόσμο, όπως αυτές των Labate και MacRae (2010) που αναλύουν τη μεταφορά και μεταμόρφωση της ayahuasca σε νέα θρησκευτικά πλαίσια στη Βραζιλία, όπου συνδυάζεται με χριστιανικά, ιθαγενή και

νεοεποχικά (New-Age) στοιχεία. Η χρήση της σε αυτές τις θρησκευτικές ομάδες, όπως η União do Vegetal και η Santo Daime, αποκαλύπτει έναν διαρκή δυναμισμό που διατηρεί τον ιερό χαρακτήρα της, αλλά ταυτόχρονα προσαρμόζεται στα σύγχρονα κοινωνικά και πολιτισμικά δεδομένα. Στα κινήματα αυτά, η ayahuasca θεωρείται «ευλογία» και το τελετουργικό της λήψης της είναι εξαιρετικά δομημένο, συνδυάζοντας μουσική, προσευχή και κοινοτική συμμετοχή. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η ayahuasca γίνεται το «ιερό μυστήριο», και η κατανάλωσή της αποτελεί μυστηριακή τελετή κοινωνικής και πνευματικής ένωσης. Η τελετουργική χρήση, πέρα από την ατομική θεραπεία, ενισχύει τη συλλογική ταυτότητα και προσφέρει αίσθημα πνευματικής ολοκλήρωσης.

Β) Φαρμακολογική Δράση.

Οι φαρμακολογικές έρευνες έχουν επικεντρωθεί στην κατανόηση της χημικής σύστασης και της νευροβιολογικής δράσης της ayahuasca. Ο συνδυασμός των β-καρβολινών του *Banisteriopsis caapi*, που λειτουργούν ως αναστολείς μονοαμινοξειδάσης (MAOIs), με τη διμεθυλοτρυπταμίνη (DMT) από το *Psychotria viridis* εξηγεί την ικανότητα του αφεψήματος να προκαλεί έντονες ψυχεδελικές εμπειρίες, όταν λαμβάνεται από το στόμα. Η έρευνα των Riba και των συνεργατών του (2003) ανέλυσε την ψυχοφυσιολογία της ayahuasca σε ανθρώπους, επιβεβαιώνοντας ότι η παρουσία των MAOIs επιτρέπει στο DMT να περάσει στο κεντρικό νευρικό σύστημα, όταν λαμβάνεται από το στόμα, προκαλώντας μια μοναδική ψυχεδελική εμπειρία (Riba et al., 2003). Η επίδραση του αφεψήματος περιλαμβάνει αλλαγές στη διάθεση, την αντίληψη και τη γνωστική λειτουργία, ενώ προκαλείται επίσης αυξημένη δραστηριότητα σε νευρωνικά δίκτυα που σχετίζονται με την εσωτερική ενδοσκόπηση και την επεξεργασία συναισθημάτων.

Η αγιουάσκα έχει αρχίσει επίσης να μελετάται στο πλαίσιο της σύγχρονης ιατρικής και ψυχολογίας ως πιθανή θεραπευτική παρέμβαση για διαταραχές όπως η κατάθλιψη, το άγχος, η μετατραυματική διαταραχή (PTSD) και οι εθισμοί (Palhano-Fontes et al., 2019). Οι πρώτες μελέτες δείχνουν αντικαταθλιπτική δράση και βελτίωση της συναισθηματικής ρύθμισης, εν μέρει λόγω της επίδρασης της DMT στους υποδοχείς σεροτονίνης, αλλά και της γενικότερης εγκεφαλικής αποδιοργάνωσης που επιτρέπει την αναδόμηση αρνητικών νοητικών σχημάτων (Carhart-Harris et al., 2014).

Πιο πρόσφατες μελέτες, όπως αυτές των Domínguez-Clavé (Domínguez-Clavé et al., 2016), εξετάζουν τις θεραπευτικές δυνατότητες της ayahuasca για ψυχικές διαταραχές, όπως η κατάθλιψη, το μετατραυματικό στρες και οι εξαρτήσεις. Τα πρώτα ευρήματα υποδεικνύουν ότι η ayahuasca μπορεί να λειτουργήσει ως καταλύτης ψυχοθεραπευτικών διεργασιών, ενισχύοντας την ενδοσκόπηση και την αναδόμηση του ψυχικού πόνου. Οι Domínguez-Clavé et al. θεωρούν ότι η αντικαταθλιπτική δράση της ayahuasca οφείλεται στην «παροδική τροποποιημένη κατάσταση συνείδησης που χαρακτηρίζεται από εσωστρέφεια, οράματα, ενισχυμένα συναισθήματα και ανάκληση προσωπικών αναμνήσεων... «[Η ayahuasca] ενισχύει πτυχές της ενσυνειδητότητας που σχετίζονται με την αποδοχή και την ικανότητα

αποστασιοποιημένης παρατήρησης των σκέψεων και συναισθημάτων... προάγοντας την αυτοαποδοχή και την ασφαλή έκθεση σε συναισθηματικά φορτισμένα γεγονότα» (Domínguez-Clavé et al., 2016).

Ο συνδυασμός των β-καρβολινών, της ρύθμισης της σεροτονίνης και των αντιοξειδωτικών που βρίσκονται επίσης στα κλαδιά της *Banisteriopsis caapi* «υποστηρίζουν τη χρήση της για τη νόσο του Πάρκινσον, το Αλτσχάιμερ και άλλες νευροεκφυλιστικές διαταραχές» (Lansky et al., 2017). Επίσης παρατηρήθηκε ότι «η αρμίνη, το αλκαλοειδές από τους σπόρους του *Peganum harmala*, είναι ένα ακόμα φάρμακο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη θεραπεία του τρόμου (τρέμουλο)» (Weiss, 1994, σ. 306).

Επιπλέον, το DMT είναι ουσία που απαντάται ευρέως στον φυσικό κόσμο. Βρίσκεται σε αναρίθμητα είδη φυτών και σε κάθε θηλαστικό οργανισμό. Έχει ανιχνευθεί «στο ανθρώπινο αίμα, στον εγκέφαλο, στο εγκεφαλονωτιαίο υγρό και στην επίφυση των αρουραίων» (ό.π.). Το DMT θεωρείται συνήθως ως ενδογενές παραισθησιογόνο, όμως ο ρόλος του στη βιολογία του ανθρώπου παραμένει ασαφής παρά την ύπαρξη άνω των 50 ετών (αν και περιορισμένης) κλινικής έρευνας πάνω σε αυτό το πεδίο, διότι το DMT, όπως και άλλες φυσικές ουσίες των οποίων οι βιολογικές λειτουργίες παραμένουν άγνωστες, έχει συχνά ερμηνευτεί προκατειλημμένα και αβάσιμα ως παραισθησιογόνο – δηλαδή ως αιτία ψευδών, μη αξιόπιστων αντιλήψεων.

Παρ' όλα αυτά, στον σύγχρονο χώρο της ψυχοναυτικής (psychonautic) έρευνας έχει αναπτυχθεί ένα εκτενές λεξιλόγιο με σκοπό να υπερβεί τις ενσώματες και αναπόφευκτες προκαταλήψεις που απορρέουν από τη χρήση της λέξης «παραισθήσεις» και των παραγώγων της. Μερικοί από τους όρους που έχουν υιοθετηθεί είναι οι: ψυχεδελικό, ψυχοδραστικό, ενθεογενές, νευρογνωστικό, οικοδελικό (ecodelic), κλπ.

Αυτό δημιουργεί δυσκολίες στην εξαγωγή ασφαλών και γενικεύσιμων συμπερασμάτων για την ψυχοθεραπευτική χρήση της ayahuasca, ενώ η ποικιλία στις δοσολογίες, τα τελετουργικά πλαίσια και τις κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες χρήσης συχνά δεν λαμβάνονται επαρκώς υπόψη. Αντίθετα, οι αυτόχθονες ομάδες που χρησιμοποιούν την ayahuasca ή το yagé για χιλιάδες χρόνια, θεωρούν ότι πρόκειται για φάρμακο που επιτρέπει την επαφή με την αληθινή πραγματικότητα. Ωστόσο, παρά τα ενθαρρυντικά αποτελέσματα, οι έρευνες βρίσκονται ακόμη σε αρχικό στάδιο, με περιορισμένα δείγματα και έλλειψη μακροχρόνιων μελετών παρακολούθησης.

Η κυρίαρχη άποψη για τις παραισθήσεις, κοινή σε πολλούς κλάδους της ιστορικής και σύγχρονης ψυχιατρικής, είναι ότι πρόκειται για φαινόμενα αναπόφευκτα άνευ νοήματος, απατηλά ή/και καταστροφικά, που ριζώνουν αποκλειστικά στη βιολογία (βλ. π.χ. Freud, 1989, σ. 162). Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, οι παραισθήσεις διαφέρουν από τις ψευδαισθήσεις μόνο στο ότι δεν περιλαμβάνουν απαραίτητα πίστη.

Επίλογος

Η παρούσα μελέτη επιχείρησε να προσεγγίσει την ayahuasca όχι ως ένα απομονωμένο ψυχοδραστικό παρασκεύασμα, αλλά ως ένα πολυδιάστατο πολιτισμικό, πνευματικό και ψυχολογικό φαινόμενο,

ενταγμένο σε συγκεκριμένα ιστορικά, κοσμολογικά και κοινωνικά συμφραζόμενα. Η επιτόπια έρευνα στην επαρχία Madre de Dios του Περού, μια περιοχή βαθιά συνδεδεμένη με τις αυτόχθονες παραδόσεις του Αμαζονίου αλλά ταυτόχρονα έντονα επηρεασμένη από διαδικασίες παγκοσμιοποίησης και πνευματικού τουρισμού, ανέδειξε την ayahuasca ως σημείο συνάντησης του αρχαϊκού με το σύγχρονο, του τοπικού με το παγκόσμιο, του ατομικού βιώματος με τη συλλογική τελετουργία.

Η ayahuasca, το «αμπέλι των ψυχών» σύμφωνα με την ετυμολογία της στη γλώσσα Κέτσουα, συνιστά για τους αυτόχθονες λαούς ένα ιερό μέσο πρόσβασης στη γνώση, τη θεραπεία και την πνευματική καθοδήγηση. Δεν νοείται ως ουσία αποκομμένη από το τελετουργικό της πλαίσιο, αλλά ως έμβια πνευματική οντότητα – η «Μητέρα Ayahuasca» – η οποία διδάσκει, θεραπεύει και αποκαθιστά τη διαταραγμένη ισορροπία μεταξύ ανθρώπου, φύσης και πνευμάτων. Η εμπειρία της ayahuasca δεν περιορίζεται σε αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης, αλλά εγγράφεται σε μια κοσμολογική αφήγηση, όπου το όραμα, το σώμα και το συναίσθημα λειτουργούν ως φορείς γνώσης.

Μεθοδολογικά, η επιτόπια έρευνα στηρίχθηκε στη στοχευμένη εθνογραφία (focused ethnography) και στη μέθοδο go-along, επιλογές που αποδείχθηκαν ιδιαίτερα κατάλληλες για τη μελέτη μιας εξειδικευμένης και χρονικά συμπυκνωμένης τελετουργικής πρακτικής. Η focused ethnography επέτρεψε την εμβάθυνση σε συγκεκριμένα γεγονότα, τελετουργίες και αλληλεπιδράσεις, χωρίς την απαίτηση μακροχρόνιας εγκατάστασης στο πεδίο, αλλά με έντονη θεωρητική και αναλυτική πυκνότητα. Παράλληλα, η μέθοδος go-along διευκόλυνε την κατανόηση της εμπειρίας «εν κινήσει», μέσα από τη συνοδεία των συμμετεχόντων πριν, κατά τη διάρκεια και μετά τις τελετές, καθιστώντας δυνατή τη διυποκειμενική πρόσβαση στα νοήματα που αποδίδουν οι ίδιοι στις εμπειρίες τους.

Η ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων ανέδειξε τη σημασία της ψυχικής προετοιμασίας, της πρόθεσης και του πολιτισμικού πλαισίου στην εμπειρία της ayahuasca. Οι αφηγήσεις των συμμετεχόντων επιβεβαιώνουν τη θεωρητική έμφαση στο «set and setting», υπογραμμίζοντας ότι η εμπειρία δεν καθορίζεται αποκλειστικά από τη φαρμακολογική δράση της ουσίας, αλλά από τη συνολική τελετουργική, ψυχολογική και κοινωνική συγκυρία. Η περίπτωση του Φρέντυ, ενός νεαρού από τις Ηνωμένες Πολιτείες, λειτουργεί ως χαρακτηριστικό παράδειγμα: το αρχικό σωματικό και ψυχικό σοκ, η σταδιακή ενδοσκόπηση και η τελική εμπειρία λύτρωσης μέσα από συμβολικά οράματα καταδεικνύουν τη δυναμική της ayahuasca ως διαδικασίας μετασχηματισμού και όχι ως στιγμιαίας εμπειρίας.

Η ερμηνεία αυτών των βιωμάτων μπορεί να φωτιστεί μέσα από πολλαπλά θεωρητικά πρίσματα. Η φαινομενολογική προσέγγιση αναδεικνύει την αυθεντικότητα και την υποκειμενική αλήθεια της εμπειρίας, χωρίς να επιχειρεί να τη μειώσει σε παθολογία ή ψευδαίσθηση. Η ανθρωπολογία του τελετουργικού μετασχηματισμού, όπως αναπτύχθηκε από τον Victor Turner, επιτρέπει την κατανόηση της τελετής ως διαδικασίας αποχωρισμού, μεταιχμιακότητας και επανένταξης, όπου το άτομο επαναπροσδιορίζει τη θέση του στον κόσμο. Παράλληλα, ψυχοδυναμικές προσεγγίσεις (Jung, Grof,

Janon) προσφέρουν εργαλεία για την κατανόηση της ενεργοποίησης αρχέτυπων, της αναβίωσης τραυματικών εμπειριών και της αναδόμησης του Εγώ.

Σε νευροψυχολογικό επίπεδο, το μοντέλο REBUS συμβάλλει στην κατανόηση της προσωρινής αποδόμησης των άκαμπτων γνωστικών δομών και της αυξημένης πρόσβασης στο ασυνείδητο, ενώ η υπαρξιακή ψυχοθεραπεία (Frankl, Yalom) προσφέρει ένα πλαίσιο ερμηνείας της εμπειρίας ως αναζήτησης νοήματος και υπέρβασης της υπαρξιακής κενότητας. Η ayahuasca εμφανίζεται έτσι ως ένας καταλύτης που φέρνει το άτομο αντιμέτωπο με θεμελιώδη υπαρξιακά ερωτήματα, χωρίς να εγγυάται λύσεις, αλλά ανοίγοντας πεδία ερμηνείας και αυτοαναστοχασμού.

Ωστόσο, η εξάπλωσή της σε νεοθρησκευτικά, ψυχοθεραπευτικά και τουριστικά πλαίσια συχνά συνοδεύεται από αποκοπή της από τις κοσμολογικές και κοινωνικές της ρίζες, οδηγώντας σε μορφές πολιτισμικής οικειοποίησης και εμπορευματοποίησης. Για τους Δυτικούς, η ayahuasca μετατρέπεται σε ένα αμφίσημο σύμβολο: θεραπευτικό εργαλείο, πνευματική εμπειρία, ψυχοδραστική ουσία ή αντικείμενο επιστημονικής έρευνας. Αυτή η πολυσημία αποκαλύπτει λιγότερο τη «φύση» της ayahuasca και περισσότερο τις δυτικές ανησυχίες γύρω από την ψυχική υγεία, την πνευματικότητα και την ετερότητα.

Η παρούσα έρευνα υποστηρίζει ότι η ayahuasca δεν μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς έξω από το τελετουργικό, κοινωνικό και ηθικό της πλαίσιο. Ο ρόλος του σαμάνου, τα icaros, οι καθαρτικές πρακτικές και η συλλογική διάσταση της τελετής λειτουργούν ως δομές στήριξης της ψυχολογικής επεξεργασίας και της εμπειρίας νοήματος. Χωρίς αυτές, η εμπειρία κινδυνεύει να απογυμνωθεί από το μετασχηματιστικό της δυναμικό και να μετατραπεί σε καταναλωτικό προϊόν.

Συνοψίζοντας, η ayahuasca αναδεικνύεται ως ένα πολυδιάστατο εργαλείο πνευματικότητας, θεραπείας και πολιτισμικής συνέχειας, που γεφυρώνει το ατομικό με το συλλογικό και το βιωματικό με το κοσμολογικό. Η διεπιστημονική προσέγγιση και η εθνογραφική ευαισθησία αποδεικνύονται αναγκαίες για την κατανόηση της εμπειρίας αυτής, όχι μόνο ως αντικείμενο μελέτης, αλλά ως ζωντανό πεδίο συνάντησης ανθρώπων, πολιτισμών και τρόπων νοηματοδότησης του κόσμου. Η ayahuasca, τελικά, δεν προσφέρει απαντήσεις· προσφέρει ερωτήματα — και μέσα από αυτά, τη δυνατότητα μετασχηματισμού.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Adelaars, A., Rätsch, C., & Müller-Ebeling, C. (2016). *Ayahuasca: Rituals, potions, and visionary art from Amazonia*. Divine Arts.
- Albrecht, G. L. (1985). Videotape safaris: Entering the field with the camera. *Qualitative Sociology*, 8(4), 325–344.
- Amann, K., & Hirschauer, S. (1997). Die Befremdung der eigenen Kultur. In K. Amann & S. Hirschauer (Eds.), *Die Befremdung der eigenen Kultur* (pp. 7–52). Suhrkamp.
- Apud, I. (2020). *Ayahuasca: Between cognition and culture: Perspectives from an interdisciplinary and reflexive ethnography*. Publications URV.

- Atkinson, P. (2005). Qualitative research—Unity and diversity. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Article 26. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-26-e.htm>
- Beyer, S. V. (2009). *Singing to the plants: A guide to Mestizo shamanism in the Upper Amazon*. University of New Mexico Press.
- Bouso, J. C., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., ... & Riba, J. (2015). Psychological and subjective effects of ayahuasca: A review of existing literature. *Human Psychopharmacology: Clinical and Experimental*, 30(4), 257–269. <https://doi.org/10.1002/hup.2478>
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Volume III – Loss: Sadness and depression*. Basic Books.
- Βραχιονίδου, Μ. (2007). Πολιτισμική και κοινωνική αξία των μανιταριών (Ανέκδοτη διδακτορική διατριβή). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Σχολή Φιλοσοφική, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Λαογραφίας.
- Breidenstein, G., & Hirschauer, S. (2002). Weder ‘Ethno’ noch ‘Graphie’: Anmerkungen zu Hubert Knoblauchs Beitrag ‘Fokussierte Ethnographie’. *Sozialer Sinn*, 1, 125–129.
- Carhart-Harris, R. L., & Friston, K. J. (2019). REBUS and the anarchic brain: Toward a unified model of the brain action of psychedelics. *Pharmacological Reviews*, 71(3), 316–344. <https://doi.org/10.1124/pr.118.017160>
- Carhart-Harris, R. L., et al. (2014). The entropic brain: A theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 20. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00020>
- Carhart-Harris, R. L., et al. (2014). Neural correlates of the DMT experience assessed with multivariate EEG. *Scientific Reports*, 4, 4009. <https://doi.org/10.1038/srep04009>
- Cicourel, A. V. (1992). The interpretation of communicative contexts: Examples from medical encounters. In A. Duranti & C. Goodwin (Eds.), *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon* (pp. 291–310). Cambridge University Press.
- Castaneda, C. (1999). *Οι διδασκαλίες του Δον Χουάν (The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge)* (Α. Μαστοράκης, Μετάφρ.). Αθήνα: Καστανιώτης.
- Castaneda, C. (1999). *Μια ξεχωριστή πραγματικότητα: Παραπέρα συζήτηση με τον Δον Χουάν (A separate reality)* (Λ. Θεοδωρακόπουλος, Μετάφρ.). Αθήνα: Καστανιώτης. (α' έκδ. 1978)
- Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. University of Texas Press.
- Cook, G. (1990). Transcribing infinity: Problems of context presentation. *Journal of Pragmatics*, 14, 1–24.
- Corsaro, W. A. (1981). Something old and something new: The importance of prior ethnography in the collection and analysis of audiovisual data. *Sociological Methods & Research*, 11(2), 145–166.
- Csordas, T. J. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- Dawson, A. (2013). *Santo Daime: A new world religion*. Bloomsbury Academic.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture [Beyond nature and culture]*. Gallimard.
- Dobkin de Rios, M. (1972). *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Waveland Press.
- Dobkin de Rios, M. (1994). Drug tourism in the Amazon: Why Westerners are desperate to find the vanishing primitive. *Journal of Psychoactive Drugs*, 26(3), 241–248. <https://doi.org/10.1080/02791072.1994.10472011>
- Domínguez-Clavé, E., Soler, J., Elices, M., Pascual, J. C., Álvarez, E., de la Fuente Revenga, M., Friedlander, P., Feilding, A., & Riba, J. (2016). Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Research Bulletin*, 126(Pt 1), 89–101. <https://doi.org/10.1016/j.brainresbull.2016.03.002>
- Eliade, M. (1958). *Patterns in comparative religion*. Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (W. R. Trask, Trans.). Princeton University Press. (Πρωτότυπη έκδοση: 1951)

- Erickson, F. (1988). Ethnographic description. In U. Ammon (Ed.), *Sociolinguistics: An international handbook of the science of language and society* (pp. 1081–1095). De Gruyter.
- Estrella-Parra, E. A., Almanza-Pérez, J. C., & Alarcón-Aguilar, F. J. (2019). Ayahuasca: Uses, phytochemical and biological activities. *Natural Product Bioprospecting*, 9(4), 251–265. <https://doi.org/10.1007/s13659-019-00206-3>
- Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1964). *When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. Harper & Row.
- Flick, U., v. Kardoff, E., & Steinke, I. (Eds.). (2004). *A companion to qualitative research*. Sage.
- Fotiou, E. (2012). Working with “La Medicina”: Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 6–27. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x>
- Fotiou, E. (2016). The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Fotiou, E. (2020). The importance of ritual discourse in framing ayahuasca experiences in the context of shamanic tourism. *Anthropology of Consciousness*, 31(2), 223–244. <https://doi.org/10.1111/anoc.12117>
- Fotiou, E. (2020). The role of indigenous knowledges in psychedelic science. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 16–23. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.031>
- Fotiou, E., & Gearin, A. K. (2019). Purging and the body in the therapeutic use of ayahuasca. *Social Science & Medicine*, 239, 112532. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2019.112532>
- Frankl, V. E. (1985). *Man’s search for meaning*. Beacon Press.
- Frankl, V. E. (2006). *Man’s search for meaning* (Revised edition). Beacon Press.
- Frecska, E., Bokor, P., & Winkelman, M. (2016). The therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. *Frontiers in Pharmacology*, 7, 35. <https://doi.org/10.3389/fphar.2016.00035>
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 237–258). Hogarth Press.
- Gebhart-Sayer, A. (1985). The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin American Lore*, 11(2), 143–175.
- Glaser, B., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine.
- Goffman, E. (1952). On cooling the mark out: Some aspects of adaptation to failure. *Psychiatry*, 15, 451–463.
- Goodwin, C. (2000). Action and embodiment within situated human interaction. *Journal of Pragmatics*, 32, 1489–1522.
- Griffiths, R. R., et al. (2019). Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1181–1197. <https://doi.org/10.1177/0269881119855971>
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. University of California Press.
- Grof, S. (1980). *LSD psychotherapy*. Hunter House.
- Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death, and transcendence in psychotherapy*. SUNY Press.
- Grof, S. (1988). *The adventure of self-discovery*. SUNY Press.
- Groisman, A. (2000). The Santo Daime doctrine. In L. E. Luna & S. F. White (Eds.), *Ayahuasca reader*.
- Gumperz, J., & Hymes, D. (Eds.). (1964). *The ethnography of communication* (Special issue, *American Anthropologist*, 66(6)).
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: A guide to power and healing*. Harper & Row.
- Harner, M. (1990). *The way of the shaman*. HarperOne.
- Harper, R. H. (n.d.). The organisation of ethnography. Retrieved September 6, 2005, from <http://www.surrey.ac.uk/dwrc/paper.html>
- Hartogsohn, I. (2016). Set and setting, psychedelics and the placebo response: An extra-pharmacological perspective on psychopharmacology. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1259–1267. <https://doi.org/10.1177/0269881116677852>
- Heath, C., Knoblauch, H., & Luff, P. (2000). Technology and social interaction: The emergence of ‘workplace studies’. *British Journal of Sociology*, 51(2), 299–320.

- Heath, C., vom Lehn, D., & Knoblauch, H. (2001). Configuring exhibits. In H. Kotthoff & H. Knoblauch (Eds.), *Verbal art across culture: Aesthetic and proto-aesthetic forms of communication* (pp. 281–297). Narr.
- Hughes, J., King, V., Rodden, T., & Andersen, H. (1994). Moving out of the control room: Ethnography in system design. In R. Futura & C. Neuwirth (Eds.), *Transcending boundaries: Proceedings of the conference on computer supported cooperative work* (pp. 429–439). CPSR.
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book* (F. Kersten, Trans.). Springer. (Πρωτότυπη έκδοση: 1913)
- Inserra, A. (2018). Hypothesis: The psychedelic ayahuasca heals traumatic memories via a Sigma 1 receptor-mediated epigenetic-mnemonic process. *Frontiers in Pharmacology*, 9, 330. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5895707/>
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green and Co.
- Janov, A. (1970). *The primal scream*. Chilton Book Company.
- Jirotko, M., & Goguen, J. (Eds.). (1994). *Requirements engineering: Social and technical issues*. Academic Press.
- Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1961). *Memories, dreams, reflections*. Vintage Books.
- Jung, C. G. (1964). *Man and his symbols*. Doubleday.
- Kalsched, D. (1996). *The inner world of trauma: Archetypal defenses of the personal spirit*. Routledge.
- Kasten, E. (2009). The role of shamanic healing rituals in the psychosocial integration of grief and loss. In W. Andritzky (Ed.), *Healing in the Amazon: Ethnopsychology and shamanism in South America* (pp. xx–xx). Reimer.
- Kastenbaum, R. (2004). *Death, society, and human experience*. Allyn & Bacon.
- Keller, G. B., & Mrsic-Flogel, T. D. (2018). Predictive processing: A canonical cortical computation. *Neuron*, 100(2), 424–435. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2018.10.003>
- Kendon, A. (1990). *Conducting interaction: Patterns of behavior in focused encounters*. Cambridge University Press.
- Knoblauch, H., & Schnettler, B. (2004). Postsozialität, Alterität und Alienetät. In M. Schetsche (Ed.), *Der maximal Fremde: Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens* (pp. 23–42). Ergon.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Harvard University Press.
- Κουμαριανού, Μ. (2018). Ο σιηλόγαμος στην Κύπρο. Μια θεραπευτική πρακτική για τη λύσσα με τη μέθοδο της τελετουργικής μίμησης. Στο Πρακτικά Πανελλήνιου Επιστημονικού Συνεδρίου «Λαϊκή Ιατρική και Ιατρική Επιστήμη. Σχέσεις Αμφίδρομες» (σελ. 233–256). Ακαδημία Αθηνών – Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. Scribner.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455–485. <https://doi.org/10.1177/146613810343007>
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *The therapeutic use of ayahuasca*. Springer.
- Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the law: The U.S. Supreme Court decision in “Gonzales v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal”. *MAPS Bulletin*, 22(1), xx–xx.
- Labate, B. C., & Goldstein, L. (2009). Ayahuasca in Brazil: The ongoing debate. *MAPS Bulletin*, xx(x), xx–xx.
- Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Lit Verlag.
- Labate, B. C., & MacRae, E. (Eds.). (2010). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Equinox Publishing.
- Labate, B. C., & Pacheco, G. (2011). *Opening the portals of heaven: Brazilian ayahuasca religions in Europe*. Universitätsverlag Göttingen.
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (2017). *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. Routledge.
- Lansky, E., Lansky, S., & Paavilaine, H. (2017). *Harmal: The genus Peganum*. CRC Press.

- Laughlin, C. D., McManus, J., & d'Aquili, E. G. (1990). *Brain, symbol and experience: Toward a neurophenomenology of human consciousness*. Columbia University Press.
- Levi-Strauss, C., & Eribon, D. (1991). *Conversations with Claude Levi-Strauss*. University of Chicago Press.
- Lincoln, Y. S., & Denzin, N. K. (1998). The fifth moment. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The landscape of qualitative research: Theories and issues* (pp. 407–429). Sage.
- Lofland, J. (1971). *Analyzing social settings: A guide to qualitative observation and analysis*. Wadsworth.
- Lüders, C. (2000). Beobachten im Feld und Ethnographie. In U. Flick, E. von Kardoff, & I. Steinke (Eds.), *Qualitative Sozialforschung: Ein Handbuch* (pp. 384–401). Rowohlt.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Almqvist & Wiksell International.
- Luna, L. E. (2011). *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*. North Atlantic Books.
- Luna, L. E. (2011). Indigenous and mestizo use of ayahuasca: An overview. In B. C. Labate & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 17–37). Lit Verlag.
- Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. In T. B. Robert & M. J. Winkelman (Eds.), *Psychedelic medicine: Vol. 2: New evidence for hallucinogenic substances as treatments*. Praeger.
- Mabit, J. (1996). Takiwasi: Ayahuasca and shamanism in addiction therapy. *Newsletter for the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 6(3), 24–31.
- Mabit, J. (2026). Hypotheses regarding the mechanisms of ayahuasca in the treatment of addictions. *ResearchGate*.
https://www.researchgate.net/publication/232245041_Hypotheses_Regarding_the_Mechanisms_of_Ayahuasca_in_the_Treatment_of_Addictions
- Marcus, O. (2023). ‘Everybody’s creating it along the way’: Ethical tensions among globalized ayahuasca shamanisms and therapeutic integration practices. *Interdisciplinary Science Reviews*, 48(5), 712–731. <https://doi.org/10.1080/03080188.2023.2225556>
- Marcus, G. E. (1998). What comes (just) after ‘post’? In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The landscape of qualitative research: Theories and issues* (pp. 383–403). Sage.
- McKenna, D. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: Rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & Therapeutics*, 102(2), 111–129. <https://doi.org/10.1016/j.pharmthera.2003.09.003>
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge. (Πρωτότυπη έκδοση: 1945)
- Metzner, R. (1998). Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 333–341. <https://doi.org/10.1080/02791072.1998.10400164>
- Metzner, R. (2005). *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Park Street Press.
- Metzner, R., & Callaway, J. C. (1999). *Ayahuasca: Human consciousness and the spirit of nature*. Thunder’s Mouth Press.
- Miner, H. (1956). Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, 58(3), 503–507. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.3.02a00090>
- Muecke, M. A. (1994). On the evaluation of ethnographies. In J. M. Morse (Ed.), *Critical issues in qualitative research methods* (pp. 187–209). Sage.
- Nadai, E., & Maeder, C. (2005). Fuzzy fields: Multi-sited ethnography in sociological research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 28. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-28-e.htm>
- Narayan, K. (1993). How native is a ‘native’ anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 19–34. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00010>
- Narby, J. (1998). *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. Tarcher/Putnam.
- Nižnanský, L., Nižnanská, Ž., Kuruc, R., Szórádová, A., Šikuta, J., & Zummerová, A. (2022). Ayahuasca as a decoction applied to humans: Analytical methods, pharmacology, and potential toxic effects. *Journal of Clinical Medicine*, 11(4), 1147. <https://doi.org/10.3390/jcm11041147>
- Novalis. (1903). *The disciples at Sais and other fragments* (F. V. M. T., & U. C. B., Trans.). Methuen & Co.

- Ott, J. (1994). *Ayahuasca analogues: Pangaean entheogens*. Natural Products Co.
- Otterbein, K. F. (1977). *Comparative cultural analysis*. Holt, Rinehart & Winston.
- Otto, R. (1952). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.
- Palhano-Fontes, F., Barreto, D., Onias, H., Andrade, K. C., Novaes, M. M., Pessoa, J. A., et al. (2019). Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: A randomized placebo-controlled trial. *Psychological Medicine*, 49(4), 655–663. <https://doi.org/10.1017/S0033291718001356>
- Peräkylä, A. (1997). Reliability and validity in research based on tapes and transcripts. In D. Silverman (Ed.), *Qualitative research* (pp. 199–220). Polity.
- Rätsch, C. (2005). *The encyclopedia of psychoactive plants*. Park Street Press.
- Riba, J., Valle, M., Urbano, G., Yritia, M., Morte, A., & Barbanoj, M. J. (2003). Human pharmacology of ayahuasca: Subjective and cardiovascular effects, monoamine metabolite excretion, and pharmacokinetics. *Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics*, 306(1), 73–83. <https://doi.org/10.1124/jpet.103.049882>
- Roseman, L., Nutt, D. J., & Carhart-Harris, R. L. (2018). Quality of acute psychedelic experience predicts therapeutic efficacy of psilocybin for treatment-resistant depression. *Frontiers in Pharmacology*, 8, 974. <https://doi.org/10.3389/fphar.2017.00974>
- Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs: General and Applied*, 80(1), 1–28. <https://doi.org/10.1037/h0092976>
- Schönhuth, M., & Kevelitz, U. (1993). *Partizipative Erhebungs- und Planungsmethoden in der Entwicklungszusammenarbeit*. Gesellschaft für technische Zusammenarbeit.
- Schütz, A. (1962). *Collected papers I: The problem of the social world*. Nijhoff.
- Shanon, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford University Press.
- Sharrock, W., & Anderson, B. (1987). Work flow in a pediatric clinic. In G. Button & J. R. E. Lee (Eds.), *Talk and social organisation* (pp. 244–260). Multilingual Matters.
- Strassman, R., Wojtowicz, S., Luna, L. E., & Frecska, E. (2008). *Inner paths to outer space*. Park Street Press.
- Tagliazucchi, E., et al. (2016). Increased global functional connectivity correlates with LSD-induced ego dissolution. *Current Biology*, 26(8), 1043–1050. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2016.02.010>
- Taussig, M. (1991). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- Thomas, G., Lucas, P., Capler, N. R., Tupper, K. W., & Martin, G. (2013). Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada. *Current Drug Abuse Reviews*, 6(1), 30–42. <https://doi.org/10.2174/1874473711306010030>
- Tupper, K. W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297–303. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2007.06.006>
- Tupper, K. W. (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogen. *Global Networks*, 9(1), 117–136. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00236.x>
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. Performing Arts Journal Publications.
- U.S. Supreme Court. (2006). *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente União do Vegetal*, 546 U.S. 418.
- van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. Vizedom & G. Caffee, Trans.). University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Weisberger, J. M. (2013). *Rainforest medicine: Preserving indigenous science and biodiversity in the Upper Amazon*. North Atlantic Books.
- Weiss, R. F. (1994). *Herbal medicine*. Beaconsfield Publishers LTD.

- Werner, O., & Schoepfle, M. G. (1987). *Systematic fieldwork. Vol. 1: Foundations of ethnography and interviewing*. Sage.
- White, M., & Epston, D. (1990). *Narrative means to therapeutic ends*. Norton.
- Willingham, E. (2018, December 21). Plant hallucinogen holds hope for diabetes treatment. *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/plant-hallucinogen-holds-hope-for-diabetes-treatment/>
- Winkelman, M. (2000). *Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing*. Bergin & Garvey.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Praeger.
- Worden, J. W. (2009). *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner*. Springer Publishing Company.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.
- Yalom, I. D. (2008). *Staring at the sun: Overcoming the terror of death*. Jossey-Bass.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** γεννήθηκε στην Αθήνα. Είναι πτυχιούχος του τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1986) και του τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου (1995). Μετεκπαιδεύτηκε στη Γαλλία στο Πανεπιστήμιο της Λυών (Μεταπτυχιακός τίτλος DEA Γαλλικής Λογοτεχνίας) (1987) και του Στρασβούργου (Λογοτεχνική και Τεχνική Μετάφραση) (1994) και παρακολούθησε το μεταπτυχιακό κύκλο του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (1995-97) και του τμήματος Περιβάλλοντος του Πανεπιστημίου Αιγαίου (1996-97). Είναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Λογοτεχνίας από το Πανεπιστήμιο Λυών II, Γαλλίας (1996) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (2008). Έχει συνεργαστεί με το Πανεπιστήμιο Αιγαίου (2000-2002), το Πανεπιστήμιο Αθηνών (2007-2008), στο Πανεπιστήμιο Κύπρου (2002-2003), το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, (2009-2010) και ανήκει στο Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό (ΣΕΠ) του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου (2009-2020). Είναι συγγραφέας επτά επιστημονικών βιβλίων για την γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία, την κοινωνική ανθρωπολογία και την ιστορία, πάνω από εξήντα επιστημονικών άρθρων σε έγκριτα διεθνή περιοδικά, και έχει συμμετάσχει σε πολλά διεθνή συνέδρια. Μιλά Αγγλικά, Γαλλικά, Ισπανικά και Αραβικά. Υπηρέτησε ως Διευθύντρια του Διαπολιτισμικού Γυμνασίου Α' Αθήνας (2011-2015), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Β. Αφρικής και Μέσης Ανατολής στην Πρεσβεία της Ελλάδας στο Κάιρο (2015-2018), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Προσφύγων στην Α' ΔΔΕ Αθήνας (2021-22). Διετέλεσε επίσης Πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας. Το 2022 μετατάχθηκε σε θέση ΕΕΠ στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ όπου υπηρετεί μέχρι σήμερα.



Short CV

Maria Koumarianou, is a permanent professor of French at the University Centre for Foreign Languages at the University of Athens. She is a graduate of the University of Athens (French Literature) and the Ionian University (Translation and Interpretation). She has MA degrees in French Literature (Université Lumière Lyon 2), Social Anthropology (University of the Aegean) and Theology (Open University of Greece). She holds a PhD in Sociology of Literature (Université Lumière Lyon 2) and a PhD in Anthropology of Urban Space (National Technical University of Athens – Faculty of Architecture). She is the author of seven books on French-speaking African literature, social anthropology and history. She has also published numerous studies on anthropology and translation theory. His scientific interests are in three areas: the anthropology of urban space, translation theory; and the relationship between ethnology and literature. She was president of the Hellenic Society of Ethnology.

Το Όριο του Φακού: Πότε το κλικ γίνεται εισβολή;

Μαρίνα Σταμάτη

Περίληψη

Το άρθρο εξετάζει τα ηθικά, πολιτικά και γνωσιολογικά όρια της φωτογραφικής και οπτικοακουστικής καταγραφής, εστιάζοντας στη στιγμή κατά την οποία η πράξη της αναπαράστασης μετατρέπεται από τεκμήριο σε εισβολή. Μέσα από τη συζήτηση κλασικών και σύγχρονων θεωρητικών προσεγγίσεων της εικόνας, του βλέμματος και της αναπαράστασης (Sontag, Azoulay, Goffman, Bourdieu, μεταξύ άλλων), το κείμενο αναλύει τη φωτογραφία και την κινηματογραφική εικόνα όχι ως ουδέτερα μέσα αποτύπωσης της πραγματικότητας, αλλά ως πρακτικές που εμπλέκονται σε σχέσεις εξουσίας, ορατότητας και συμβολικής βίας. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη σχέση μεταξύ φωτογράφου και φωτογραφιζόμενου, στη συνθήκη της συναίνεσης, καθώς και στον ρόλο του θεατή στη συγκρότηση του νοήματος και της ηθικής ευθύνης της εικόνας. Μέσα από παραδείγματα ιστορικών και σύγχρονων οπτικών αρχείων, το άρθρο διερευνά πώς η καταγραφή της ανθρώπινης ευαλωτότητας, της φτώχειας, του πόνου ή της ιδιωτικής στιγμής μπορεί να λειτουργήσει άλλοτε ως πράξη μαρτυρίας και άλλοτε ως μορφή συμβολικής κατάχρησης. Η ανάλυση τοποθετείται στο πεδίο της οπτικής ανθρωπολογίας και των σπουδών οπτικού πολιτισμού, υποστηρίζοντας ότι η φωτογραφική πράξη δεν είναι ποτέ ηθικά ουδέτερη, αλλά εντάσσεται σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων, προσδοκιών και ανισοτήτων, το οποίο καθορίζει τόσο την παραγωγή όσο και την πρόσληψη των εικόνων.

Λέξεις κλειδιά: φωτογραφία, αναπαράσταση, βλέμμα, οπτική ανθρωπολογία, ηθική της εικόνας, συναίνεση, οπτικός πολιτισμός



The Limits of the Lens: When Does Photography Become an Intrusion?

Marina Stamati

Abstract

This study claims that in shadow theater in Greece, the combination of a fixed plot field (structure) and a fluid This article examines the ethical, political and epistemological limits of photographic and audiovisual representation, focusing on the moment when the act of recording shifts from documentation to intrusion. Drawing on classical and contemporary theories of image, gaze and representation (Sontag, Azoulay, Goffman, Bourdieu, among others), it approaches photography and film not as neutral means of depicting reality, but as practices embedded in relations of power, visibility and symbolic violence. Particular emphasis is placed on the relationship between photographer and subject, the conditions of consent, and the role of the viewer in shaping both meaning and ethical responsibility. Through examples drawn from historical and contemporary visual archives, the article explores how the depiction of human vulnerability, poverty, suffering or private life may function either as an act of witnessing or as a form of symbolic appropriation. Situated within the fields of visual anthropology and visual culture studies, the analysis argues that the photographic act is never ethically neutral, but is always inscribed in a complex network of social relations, expectations and inequalities that shape both the production and the reception of images.

Keywords: photography, representation, gaze, visual anthropology, ethics of the image, consent, visual culture

Εισαγωγή

Η άποψη που καθοδηγεί τη συμπεριφορά του και διαμορφώνει τις αλληλεπιδράσεις του με τους άλλους. Αν και οι ηθικές πεποιθήσεις είναι αναμφισβήτητα ατομικές, η κοινωνία τείνει να συμφωνεί σε συγκεκριμένες ηθικές αρχές, όπως η δικαιοσύνη, η αμεροληψία και τα ανθρώπινα δικαιώματα, και να επιθυμεί να τις εφαρμόζει και στο πλαίσιο συμπεριφοράς που ακολουθεί κάθε επαγγελματίας. Αυτό ισχύει τόσο για καλλιτέχνες, ανθρωπολόγους και κοινωνιολόγους όσο και για φωτογράφους και κινηματογραφιστές, ιδιαίτερα όταν καλούνται να αποτυπώσουν την ανθρώπινη εμπειρία μέσα από τον φακό τους.

Αυτή η ηθική αναζήτηση γίνεται ιδιαίτερα έντονη όταν ένα οπτικό έργο περιλαμβάνει ανθρώπους, ιδίως σε συνθήκες ευαλωτότητας. Μια φωτογραφία που τράβηξα τον Φεβρουάριο του 2024 στην Υεμένη έθεσε για μένα αυτό το ζήτημα με τον πιο άμεσο τρόπο. Στην εικόνα, μια γυναίκα σηκώνει το χέρι της προς τον φακό, μια χειρονομία που μπορεί να ερμηνευθεί με διάφορους τρόπους: ως αντίδραση, ως απόρριψη, ή ακόμη και ως σιωπηλή διαμαρτυρία για το δικαίωμα στην ιδιωτικότητα. Το καδράρισμα της στιγμής αυτής δεν αποτυπώνει μόνο τη γυναίκα· αποτυπώνει και τη δική μου παρουσία ως φωτογράφου, τη σχέση ανάμεσα σε εμένα και το υποκείμενό μου, καθώς και τα όρια αυτής της σχέσης. Ήταν μια εικόνα που με έκανε να αναρωτηθώ: πότε η φωτογραφία μετατρέπεται από καταγραφή σε εισβολή;

Το ερώτημα αυτό δεν είναι νέο. Στο πεδίο της φωτογραφίας και του κινηματογράφου, έχουν υπάρξει έντονες διαμάχες σχετικά με ηθικά ζητήματα, τα οποία σε κάθε εποχή καθορίζονται από παράγοντες όπως η λήψη συναίνεσης, οι πολιτισμικές συνήθειες της κοινότητας, ο τρόπος χρήσης και διάδοσης των εικόνων και πολλά άλλα. Η φωτογραφία, ως μέσο καταγραφής, φέρει ταυτόχρονα μια ευθύνη: αφηγείται, ερμηνεύει, αλλά και δύναται να χειραγωγήσει.

Για τους σκοπούς του άρθρου, θα εξετάσουμε ορισμένα από τα ηθικά και κοινωνικά ζητήματα που έχουν ανακύψει στην ιστορία της οπτικής αποτύπωσης. Θα αναφερθούμε σε περιπτώσεις όπου η ηθική της αναπαράστασης στον δημόσιο χώρο αμφισβητήθηκε, θα διερευνήσουμε τη σημασία της συναίνεσης των υποκειμένων και θα αναλογιστούμε τον ρόλο της εικόνας ως καταγραφής ή ως εργαλείου χειραγώγησης. Μέσα από ιστορικά παραδείγματα της δημοσιογραφικής και της street φωτογραφίας, καθώς και αναλύσεις κριτικού λόγου, θα επιχειρήσουμε μια προσέγγιση στα ηθικά όρια του φακού και στη λεπτή γραμμή μεταξύ ντοκουμέντου και εισβολής. Τέλος, θα αναζητήσουμε τρόπους για μια πιο ηθική οπτική αποτύπωση των υποκειμένων, προτείνοντας συγκεκριμένες πρακτικές που σέβονται τόσο την αλήθεια της στιγμής όσο και την αξιοπρέπεια εκείνων που βρίσκονται μπροστά στον φακό.

«Κατά την άποψή μου, δεν μπορείς να ισχυριστείς πως έχεις δει κάτι στ' αλήθεια, μέχρι να το έχεις φωτογραφήσει» (Εμίλ Ζολά, στο Sontag, 1993)



Φωτ. 1. Μαρίνα Σταμάτη, *Χωρίς Συναίνεση*, Υεμένη 2024

Ο Φακός ως Μέσο Καταγραφής και Παρέμβασης

Η φωτογραφία-ρεπορτάζ/φωτοειδησεογραφία (documentary photography) είναι το είδος εκείνο της φωτογραφίας που χρησιμοποιεί την κάμερα ως ένα εργαλείο γρήγορης και εύκολης καταγραφής. Χωρίς σοβαρές αισθητικές αξιώσεις αρχικά, θεωρήθηκε δευτερεύον είδος συγκριτικά με την καλλιτεχνική φωτογραφία, έφτασε, ωστόσο, σύντομα να αναβαθμιστεί στην υπόληψη του κοινού και των ιστορικών, με τη δυνατότητά της να φέρνει στο φως σημαντικά γεγονότα που άλλοτε διαδίδονταν μόνο από προφορικές διηγήσεις.

Παρακάτω θα αναφερθούμε σε ορισμένα σημεία-σταθμούς του φωτορεπορτάζ, όπου αναγνωρίζουμε και τις πρώτες ενδείξεις αιτημάτων κοινωνικής μεταρρύθμισης που συνοδεύουν το είδος. Βασικό γνώρισμα σε αυτό το πλαίσιο είναι η προσδοκία μιας απλής καταγραφής, χωρίς εμπλοκή-

παρέμβαση του παρατηρητή, προκειμένου η πληροφορία να φτάσει αναλλοίωτη στον χρήστη. Οι οπτικές στρατηγικές, ωστόσο, που χρησιμοποιήθηκαν από τους φωτογράφους της documentary photography, αργότερα της street photography αλλά και της εθνογραφικής φωτογραφίας δεν είναι ενιαίες και ούτε πάντοτε, όπως θα δούμε, αντικειμενικές.

Κοινωνία και φακός: αναφορές

Η ιστορία της φωτογραφίας έχει να παρουσιάσει φωτογράφους του κοινωνικού φωτορεπορτάζ που αναδείχθηκαν σε πραγματικούς κοινωνικούς μεταρρυθμιστές, όπως ο Jacob Riis που πλησίασε με τον φακό του τις εξαθλιωμένες κατοικίες των περιθωριακών της Νέας Υόρκης στα 1890 και τον Lewis Hine, έναν φωτογράφο-κοινωνιολόγο που συνέβαλε στο κοινωνικό κίνημα κατά της παιδικής εργασίας κατά την περίοδο 1907-1918 με έμφαση στο διάστημα μέχρι και τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Βασικός του στόχος ήταν η επαναξιολόγηση των συνθηκών ζωής συγκεκριμένων κοινωνικών στρωμάτων μέσα από την «καταγραφή της συντριβής και της κακουχίας» (Jeffrey, 1997, σ. 200).

Ιστορική στιγμή στην κοινωνιολογική παρατήρηση αποκεντρωμένων πληθυσμών αποτέλεσε η πρωτοβουλία της Διεύθυνσης Αγροτικής Προστασίας (Farm Security Administration- FSA) της κυβέρνησης των Η.Π.Α. στα τέλη του 1930 για τη δημιουργία ενός αρχείου καταγραφής της δύσκολης ζωής στην αμερικανική επαρχία. Μια ομάδα φωτογράφων διέτρεξαν αγροτικές περιοχές που απειλούνταν από την εκβιομηχάνιση και δημιούργησε μερικές από τις εμβληματικότερες εικόνες-ντοκουμέντα με σπουδή χαρακτήρα, από καλλιτέχνες όπως ο Walker Evans, η Dorothea Lange και ο Arthur Rothstein (Jeffrey, 1997, σσ. 200–202).



Φωτ. 2. Dorothea Lange, *Destitute pea-pickers in California. Mother of seven children.*

Age thirty-two, Nipomo, California, (1936)

Στην εθνογραφική φωτογραφία, που παρουσιάζει το δικό της ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε ζητήματα ηθικής πρακτικής, ξεχωρίζουμε παραδείγματα όπως οι Gregory Bateson και Margaret Mead, που παρουσίασαν το 1942, το έργο τους *Balinese Character: a Photographic Analysis*, ένα σύνολο εικόνων χωρίς κείμενο για να περιγράψουν οπτικά μια φυλή Μπαλινέζων που παρατήρησαν για μεγάλο χρονικό διάστημα. Ο Tim Asch κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950 βρέθηκε στο Cape Breton καταγράφοντας στα φιλμ του τις εκεί εθνογραφίες, μέσα από έναν συνδυασμό τοπίων, υποκειμένων και κοινωνικών σχέσεων και συνέβαλε στο να πλησιάσουν ακόμη περισσότερο μεταξύ τους η εθνογραφία και το φωτορεπορτάζ, και να αναχθούν σε «γονείς της οπτικής κοινωνιολογίας» (Knowles & Sweetman, 2004, σ. 2).

Η περίπτωση της φωτογραφίας πολέμου είναι επίσης χαρακτηριστική, αρχής γενομένης με τον Roger Fenton και την οπτική καταγραφή του πολέμου της Κριμαίας το 1855 (Jeffrey, 1997, σ. 64) και άλλες εμβληματικές στιγμές της ιστορίας, όπως η απεικόνιση των στρατοπέδων συγκέντρωσης από τους συμμάχους στον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, ο πόλεμος του Βιετνάμ και ο πόλεμος του Περσικού Κόλπου. Στην υποκατηγορία της street φωτογραφίας, ενός είδους που έχει να κάνει με το απρόβλεπτο και, ως εκ τούτου, με το εφήμερο, φωτογράφοι όπως ο Garry Winogrand, που παρήγαγε χιλιάδες shots στον δρόμο συλλαμβάνοντας τυχαίες διελεύσεις, θέλησαν να υπονοήσουν ότι υπάρχει κάτι δελεαστικό σε αυτή τη σχέση με την πραγματικότητα.



Φωτ. 3. Garry Winogrand, *Women are beautiful* series (1964)

Παρόμοιες τάσεις βλέπουμε και στο πεδίο του «κινηματογράφου της παρατήρησης» που σκοπό είχε να δημιουργήσει οπτικά έργα με βάση την παρακολούθηση και την προβολή της πραγματικής ζωής χωρίς να καταφεύγει στο layout και το μοντάζ. Το είδος αυτό, ως ένα μείγμα τέχνης και επιστήμης που

προσπαθεί να μοιραστεί τη γνώση μέσα από τη χρήση τεχνικών οι οποίες, σύμφωνα με την ανάλυση της Grimshaw, προσδίδουν τη μέγιστη αληθοφάνεια χωρίς να δημιουργούν συναισθηματισμούς, διασφαλίζει, ισχυρίζεται η συγγραφέας, ότι οι επιλογές του καλλιτέχνη-σκηνοθέτη και της ομάδας του, συμβάλλουν στη συνολική κατανόηση της ζωής ως έχει, σε πλήρη συντονισμό με τις αρχές της αντικειμενικότητας και της διακριτικότητας που πρέπει να περιλαμβάνει η έκθεση της ιδιωτικότητας (Grimshaw & Ravetz, 2012, σ. 35). Είναι, όμως, το τελικό αποτέλεσμα ανάλογο των αιτημάτων αυτών;

Η φωτογραφία ως εργαλείο τεκμηρίωσης

Συχνά αναφέρεται στη βιβλιογραφία ότι η τεκμηρίωση θεωρήθηκε ως πρωταρχική λειτουργία της φωτογραφίας, από τη γέννησή της, σε έναν 19ο αιώνα διψασμένο για «αποδείξεις» και ταξινόμηση. Ωστόσο, πολύ σύντομα ανέκυψε η εξής προβληματική: ο διαχωρισμός της οπτικής αναπαράστασης από την πραγματικότητα δεν ήταν πάντοτε εφικτός. Ζητήματα αληθοφάνειας και παρεμβατικότητας του φωτογράφου αναδύθηκαν, ενώ στην κοινωνιολογία η αναγωγή της φωτογραφίας σε αποδεικτικό στοιχείο περιορίστηκε στον τομέα των ανθρωπολογικών επιτόπιων ερευνών. Ούτε το φωτορεπορτάζ κατάφερε να ξεφύγει από την απειλή της παρεμβατικότητας του φωτογράφου και της απόδοσης νοήματος, και σύντομα ανέκυψαν θέματα ηθικής και πολιτικής των οπτικών μέσων, καθώς και ζητήματα ορίων στη σχέση φωτογράφου και θέματος. Η Αμερικανίδα συγγραφέας Susan Sontag ισχυρίζεται ότι:

Η διαφορά ανάμεσα στον φωτογράφο ως ανεξάρτητο μάτι και στον φωτογράφο ως αντικειμενικό καταγραφέα φαίνεται θεμελιώδης σε μας, με τη διαφορά συχνά να παραβλέπεται, εσφαλμένα διαχωρίζοντας τη φωτογραφία ως τέχνη από τη φωτογραφία ως ντοκουμέντο. Και οι δύο όμως είναι λογικές προεκτάσεις αυτού που σημαίνει η φωτογραφία: τη δυνητική δημιουργία σημειώσεων από οτιδήποτε στον κόσμο από κάθε πιθανή γωνία. (Sontag, 1993, σ. 163)

Η τεκμηριωτική λειτουργία της φωτογραφίας σύντομα θεωρήθηκε ότι εμπεριέχει μια «εν δυνάμει» αντικειμενικότητα, και όχι τη βεβαιότητα αυτής. Το φωτογραφούμενο θέμα σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο υπονοεί και την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου βλέμματος επάνω του, αυτό του φωτογράφου, ο οποίος με την υπογράμμιση των ιδιοτήτων του θέματος το χαρακτηρίζει ως άξιο λόγου (Sontag, 1993, σ. 81). Επιπλέον, χάρη στη μεγάλη ταχύτητα με την οποία εργάζεται η φωτογραφία, αυτό το τεκμηριωτικό μέσον σύντομα μετατράπηκε σε ένα νέο είδος μελέτης πάνω στα ανθρώπινα πράγματα. Έτσι, από την απεικόνιση της πραγματικότητας, η φωτογραφία έφτασε να είναι το μέτρο αληθοφάνειας της πραγματικότητας. (Sontag, 1993, σ. 89)

Ας αναλογιστούμε το παράδειγμα της φωτογραφίας πολέμου. Οι εμβληματικές φωτογραφίες που τράβηξε ο Timothy O'Sullivan και άλλοι σε όλη τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου των Η.Π.Α, εγκαινίασαν την πολεμική φωτοειδησεογραφία, αλλά και την αποδοκιμασία για την έκθεση των θεατών στη βία του πολέμου μέσω της εικόνας και τον «ανυπόφορο φωτορεαλισμό» που προσφέρει «αχρείαση και απρεπή πληροφορία» σύμφωνα με τους επικριτές αυτών των πρακτικών (Κωνσταντινίδου, 2011, σ. 28). Να τονιστεί εδώ ότι οι τεκμηριωτικές φωτογραφίες μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα δεν είχαν στόχο

το μαζικό κοινό, μιας και δεν μπορούσαν να αναπαραχθούν στον τύπο. Όταν αργότερα οι τεχνολογίες εκτύπωσης οδήγησαν στη μαζική αναπαραγωγή και τα εικονογραφημένα περιοδικά αύξησαν την πρόσβαση του μαζικού κοινού στη φωτογραφία, η βιομηχανία οπτικής αναπαραγωγής, μαζί με την προσθήκη και του κινηματογράφου, διείσδυσε στη συνείδηση του μαζικού κοινού (Κωνσταντινίδου, 2011, σ. 34).

Στη σημερινή μεταστρουκτουραλιστική εποχή, έχουμε αποδεχτεί ότι οι εικόνες συμβάλλουν στην κατασκευή της πραγματικότητας, λειτουργώντας ως μέρος της αλήθειας (Knowles & Sweetman, 2004, σ. 5). Είναι σημαντικό, επομένως, κατά τη μελέτη των οπτικών στρατηγικών να εντοπίζουμε και τις κατευθύνσεις που ενυπάρχουν σε αυτές. Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, οι στρατηγικές αυτές είναι επιλογές του δρώντος (του καλλιτέχνη, του ανθρωπολόγου ή του κοινωνικού ερευνητή), διαμορφώνουν μια ηθική στάση απέναντι στο θέμα και διαδραματίζουν καίριο ρόλο στη διαμόρφωση της αντίληψης του θεατή.

Ο ρόλος της εικόνας στη διαμόρφωση της αντίληψης

Η οπτική αναπαράσταση συγκεντρώνει δύο βασικές θέσεις, την αισθητική και την τεκμηριωτική, οι οποίες προκαλούν αντιφατικά για τους ανθρώπους συναισθήματα. Επιπλέον, η δύναμη της εικόνας ενέχει και έναν κίνδυνο: τη στράτευση της κάμερας στην υπηρεσία της εξουσίας, της πολιτείας, της βιομηχανίας, της επιστήμης (Sontag, 1993, σ. 164). Στις κοινωνίες μας, όπου θεωρητικά υπάρχει ο δημοκρατικός χώρος για πάσης φύσεως εκφράσεις αισθητικής προέλευσης, τα πάντα μπορούν να φωτογραφηθούν και να παρουσιαστούν ως άποψη της πραγματικότητας. Από την άλλη πλευρά, όμως, η φωτογραφία είναι ο κοντινότερος τρόπος για να περάσει κανείς από την επιστημονική μέθοδο ταξινόμησης στην υποκειμενική απόδοση μιας ταυτότητας, επιλέγοντας λεπτομέρειες ή τεμαχίζοντας σε μικρότερα κομμάτια, δηλαδή σε πιθανές εκδοχές, ένα σύνολο.

Τέτοια ζητήματα ανέκυσαν τον 20ό αιώνα σε επίπεδο ατόμου-υποκειμένου, όπως κατέδειξε το εμβληματικό έργο του Καναδο-αμερικανού κοινωνιολόγου Erving Goffman *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή* (1956) (Goffman, 2006). Η μελέτη αυτή δεν περιορίστηκε στην ψυχολογικής φύσεως διερεύνηση του εαυτού, αλλά προχώρησε σε μια συστηματική προσέγγιση της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής και την αυτο-παρουσίαση. Χρησιμοποίησε ζητήματα ρουτίνας και καθημερινότητας για να αποκαλύψει τους εσωτερικούς μηχανισμούς της παρουσίας του εαυτού, να τους περιγράψει και να τους αναλύσει (Knowles & Sweetman, 2004, σ. 7). Η απόδοση ταυτότητας είναι μια δυνατότητα που μπορεί να χρησιμοποιηθεί από το μέσον της φωτογραφίας, τόσο σε περίπτωση μεμονωμένων ατόμων, όσο και κοινοτήτων, ή εθνών. Αυτό συνέβη, λόγου χάρι, στην αισθητικοποίηση ενός έθνους, στην περίπτωση των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, μέσα από τη φωτογραφία, με το έργο του φωτογράφου Robert Frank, Ευρωπαίου στην καταγωγή, του οποίου η επιλεκτική ματιά απέδωσε σε μια ολόκληρη χώρα την αμερικανικότητά της, μεταφέροντας «μια αύρα υψηλού ρομαντισμού» (Jeffrey, 1997, σ. 263).

Με δεδομένη την ιδιότητα της εικόνας να διαμορφώνει αντιλήψεις περί ταυτότητας, δεν θα μπορούσαμε να μην αναφερθούμε στην περίπτωση της Diane Arbus, φωτογράφου η οποία ξεκίνησε αρχικά από τη δημοσιογραφία αλλά διαχειρίστηκε στη συνέχεια μάλλον με ωμότητα τα θέματά της. Η απεικόνιση του «παράξενου» στην Arbus επιτυγχάνεται με σαφή τρόπο με καλλιτεχνικούς χειρισμούς (όπως η τοποθέτηση των υποκειμένων απέναντι στο φόντο) που σκοπό έχουν να καταργήσουν τα όρια μεταξύ του φυσιολογικού και περιθωριακού και να απεικονίσουν την κοινωνία σύμφωνα με το υποκειμενικό και αντιφατικό σχήμα που έχει στο μυαλό της η φωτογράφος (Jeffrey, 1997, σ. 278).



Φωτ. 4. Φωτογραφικό υλικό του Robert Frank που συλλέχθηκε για τη συλλογή *The Americans* Guggenheim 340/Americans 18 and 19, New Orleans (1955)

Η άποψη της Arbus ότι είναι το ίδιο το μέσον, η κάμερα, αυτή που ενέχει ένα φυσικό χαρακτηριστικό «σκληρότητας», δεν έπεισε και δεν πείθει μέχρι σήμερα τους επικριτές της. Ο Βρετανός ιστορικός τέχνης Julian Stallabrass διακρίνει μεν στην καλλιτέχνη στοιχεία όπως η δεξιοτεχνία και ο λυρισμός, αλλά δεν αντιπαρέρχεται το γεγονός της χρήσης των τεχνικών αυτών στην κατασκευή συγκεκριμένων, τρομακτικών ταυτοτήτων για τα θέματά της (Stallabrass, 2018, σ. 110): αλλόκοτοι άνθρωποι ή άνθρωποι προβεβλημένοι ως αλλόκοτοι (Jeffrey, 1997, σ. 278).

Επιπλέον, η επίδραση στην αντίληψη μπορεί να γίνει αντικείμενο χειραγώγησης σε επίπεδο προπαγάνδας, όπως παρατηρεί η συγγραφέας Χριστίνα Κωνσταντινίδου, αναφερόμενη στην οπτικοποίηση του πολέμου στον Περσικό κόλπο το 1990. Στην περίπτωση αυτή επελέγη μία εξυμνητική παρουσίαση του τεχνολογικού χαρακτήρα του πολέμου για να προβληθεί η ανωτερότητα της Δύσης και η αίσθηση του θριάμβου λόγω ηθικής ανωτερότητας. Η οπτική στρατηγική που επιλέχθηκε κατασκεύασε εικόνες συρράξεων που έμοιαζαν με «αναίμακτα βιντεοπαιχνίδια με ελάχιστες

ανθρώπινες απώλειες» (Κωνσταντινίδου, 2011, σ. 69). Αυτή η δημιουργία οπτικών κωδικών σχετίζεται με την εθνική πολιτική και το πολιτισμικό πλαίσιο στο οποίο απευθύνονταν οι εικόνες και μετατράπηκε σε στοιχείο νοηματοδότησης από τα ΜΜΕ μίας ιδιαίτερης κοσμοαντίληψης εντός μιας συγκεκριμένης κοινωνίας (Κωνσταντινίδου, 2011, σ. 68).



Φωτ. 5. Robert Sullivan, *U.S. Army Military Police guard their checkpoint along a convoy route in the Saudi desert, (Jan. 20, 1991)*

Μέσα από αυτό και άλλα παραδείγματα που θα εξετάσουμε, αποδεικνύεται η δυνατότητα του μέσου να αποδώσει μία ταυτότητα τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό ή εθνικό επίπεδο, και να γίνει ένας διαχειριστής της εικόνας του υποκειμένου που απαθανατίζει. Σε αυτή τη διαδικασία, ο θεατής υποβάλλεται ασυνείδητα στη «φυσιογνωμική πλάνη», δηλαδή σε συγκεκριμένες ιδέες που του δημιουργούνται ότι το πρόσωπο και σώμα που αντικρίζει αποτελούν έκφραση του χαρακτήρα και της ταυτότητας του υποκειμένου (Stallabrass, 2018, σ. 110). Η πόρτα για την είσοδο στο θολό πεδίο της χειραγώγησης των οπτικών δεδομένων και, άρα, της αντίληψης, έχει ανοίξει.

Η Δύναμη και η Ευθύνη του Φωτογράφου

Σχέση του φωτογράφου με το θέμα

Έχοντας εντοπίσει την ιδιότητα της εικόνας να διαμορφώνει την αντίληψη του θεατή, αυτομάτως ανακύπτει το ζήτημα της ηθικής ευθύνης του φωτογράφου απέναντι στο θέμα του. Προκειμένου να εξετάσουμε τη δυναμική που αναπτύσσεται μεταξύ φωτογράφου και υποκειμένου, θα χρησιμοποιήσουμε δεδομένα από το πεδίο των επιστημόνων της κοινωνιολογίας, για τους οποίους ο φακός αναδείχθηκε πολύ σύντομα σε εργαλείο έρευνας.

Ήδη σε πρώιμες εκδόσεις του *American Journal of Sociology* του 19ου αιώνα, βλέπουμε φωτογραφίες φτωχών οικογενειών στο Κάνσας από το έργο του Blackmar με τίτλο «The Smoky

Pilgrims» (1897) (Knowles & Sweetman, 2004, σ. 3). Το μέσον της φωτογραφίας δημιουργεί οπτικά έργα με χαρακτήρα ντοκουμέντου και αισθητική ποιότητα και αυτά θεωρούνται πολύτιμα αποδεικτικά στοιχεία για την κοινωνική χαρτογράφηση του 20ού αιώνα, όπως αναφέρει ο Howard Becker στα κείμενά του «Photography and sociology» (1974) και το *Exploring Society Photographically* (1981), καθώς και ο Douglas Harper στα *Good Company* (1982) και *Working Knowledge* (1987) (Knowles & Sweetman, 2004). Για να επιχειρήσει κανείς μια πρώτη προσέγγιση στο φαινόμενο ηθικής της κάμερας που προκύπτει, αρκεί να εξετάσει ένα πλήθος παραγόντων που σχετίζονται με:

- την αρχική προσέγγιση του υποκειμένου
- ανάπτυξη οικειότητας μεταξύ φωτογράφου-υποκειμένου
- τη λήψη συναίνεσης
- την παρείσφρηση του φωτογράφου στον χώρο του υποκειμένου
- τεχνικά ζητήματα (μέγεθος μηχανής, χρήση τεχνητού φωτισμού, μέγεθος εκτύπωσης)
- μεταγενέστερη διαχείριση του υλικού
- ανατροφοδότηση από το υποκείμενο μετά τη φωτογράφιση

Η γέννηση μιας ιδιότυπης σχέσης μεταξύ φωτογράφου και θέματος σχετίζεται με τα παραπάνω, αλλά η σχέση αυτή διέρχεται από πολλές διακυμάνσεις σύμφωνα και με τους εκάστοτε ηθικούς κώδικες κάθε εποχής ή κοινωνίας. Το θέμα σε μια φωτογραφία δεν αντικατοπτρίζεται με μια ενιαία και καθολική αίσθηση και δεν υπάρχει μόνο μία αλλά άπειρες «ματιές» πάνω στο ίδιο θέμα σύμφωνα με τον τρόπο που μια κοινωνία το αντικρίζει. Επιπλέον, η αξία του περιεχομένου ενός θέματος δεν αποδίδεται a priori από τον φωτογράφο, ούτε θα λέγαμε ότι μια φωτογραφία συμβάλλει απαραίτητως στον τάδε ή στον δείνα σκοπό, αν δεν ερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο εκάστοτε φωτογράφος την παρήγαγε και τη διαχειρίστηκε. Η Sontag μας βοηθά να αναλογιστούμε τον ρόλο της προσωπικότητας του φωτογράφου σε σχέση με τα παραπάνω, λέγοντας:

Ο φωτογράφος θεωρούνταν ένας οξυδερκής παρατηρητής που δεν επεμβαίνει (...). Καθώς, όμως, οι άνθρωποι ανακάλυψαν ότι κανένας δεν βγάζει τις ίδιες φωτογραφίες από το ίδιο αντικείμενο, η υπόθεση ότι οι κάμερες προσφέρουν μία προσωπική, αντικειμενική εικόνα υποχώρησε, μπροστά στο γεγονός ότι οι φωτογραφίες αποτελούν μαρτυρία όχι μόνο αυτού που είναι εκεί έξω, αλλά αυτού που βλέπει κάθε άτομο: όχι απλώς μία καταγραφή, αλλά μια αξιολόγηση του κόσμου. Έγινε σαφές πως δεν υπήρχε μία απλή μεμονωμένη δραστηριότητα που ονομάζεται όραση (...) αλλά η “φωτογραφική όραση”, η οποία ήταν συγχρόνως ένας καινούργιος τρόπος για να βλέπουν οι άνθρωποι και ένα νέο πεδίο δραστηριότητας. (Sontag, 1993, σ. 90)

Αυτή η ρευστότητα νοήματος που προκύπτει από τη «φωτογραφική όραση» του καλλιτέχνη αλλά και του θεατή, καθώς και το καίριο ζήτημα διαχείρισης του τελικού φωτογραφικού έργου, είναι η βάση της ιδιαιτερότητας της σχέσης που προκύπτει μεταξύ φωτογράφου και θέματος και πολλαπλασιάζει το μερίδιο ευθύνης του φωτογράφου απέναντι στο απεικονιζόμενο θέμα.

Σήμερα, σημαντική θεωρείται η συμβολή μερίδας των επιστημόνων της κοινωνιολογίας στην ανάδειξη του ζητήματος αυτού και την ευαισθητοποίηση των κοινωνιών στη διαχείριση των ζητημάτων

των σχετικών με την οπτική κοινωνιολογία. Μέχρι σήμερα το International Visual Sociology Association, που ιδρύθηκε το 1981, και εξέδωσε το International Journal of Visual Sociology (σήμερα Visual Studies- The Journal of the International Visual Sociology Association), έχει ως κύριο στόχο την ανάπτυξη της έρευνας στην ορθή χρήση των οπτικών μεθόδων στην κοινωνιολογία και επηρεάζει καίρια σε ζητήματα δεοντολογίας της οπτικής απεικόνισης (International Visual Studies Association, 2025).

Ο φωτογράφος- κινηματογραφιστής ως αφηγητής ή παρείσακτος;

Όταν το 1933 ζητήθηκε από τον Walker Evans να ταξιδέψει στην Κούβα για να φωτογραφίσει την εκεί πολιτική κατάσταση, παρέμεινε εντός ενός κλίματος εμφυλίου πολέμου και αστυνόμευσης, σε ένα εντελώς διαφορετικό πολιτιστικό και οπτικό περιβάλλον από το δικό του, το οποίο περιγράφει ως μεθοριακό και, για την ακρίβεια, «ημι-άγριο» και «ανασφαλές» (Mora, 1993, σ. 78). Ο καλλιτέχνης ζήτησε από τον εκδότη του ως μόνη προϋπόθεση να του επιτρέψει να διαλέξει τις τελικές φωτογραφίες προς δημοσίευση και τη σειρά εμφάνισης (sequencing). Το τελικό αποτέλεσμα που δημοσιεύτηκε με 31 φωτογραφίες στην έκδοση *Το Έγκλημα της Κούβας* είχε τη βαθιά ανθρώπινη διάσταση που χαρακτηρίζει τον Evans όμως δεν αναπαριστούσε τις πραγματικές οικονομικές και ιστορικές συνθήκες που συνάντησε εκεί. Ήταν το βλέμμα ενός περαστικού που προβάλλει στους ανθρώπους και στο περιβάλλον τις σκέψεις ενός εισβολέα.

Χρησιμοποίησε μια ελαφριά, μεσαίου μεγέθους κάμερα για να νομιμοποιήσει την ανεπίσημη παρουσία του στους δρόμους ενώ με μια μεγαλύτερου μεγέθους αποτύπωσε τη ντόπια αρχιτεκτονική και προσόψεις που τον ενδιέφεραν. Από εκείνη τη στιγμή και μετά η φωτογραφία του πήρε μία νέα στροφή, περισσότερο συναισθηματική, με πρωτότυπο χαρακτήρα και ποιητική διάθεση, σαφώς λιγότερο πολιτικοποιημένη και αντικειμενική (Mora, 1993).



Φωτ. 6. Walker Evans, *Citizen in Downtown Havana, Cuba*. 1932/33, εκτυπώθηκε π. 1962

Στις τάξεις των φωτογράφων της φωτοειδησιογραφίας δεν άργησε να αναδυθεί ένας ιδιόμορφος ηρωισμός. Στο πλαίσιο άσκησης της επαγγελματικής τους δραστηριότητας, και προκειμένου να επιδείξουν τη μοναδικότητα ή την ευαισθησία του έργου τους, οι φωτογράφοι δεν διστάζουν να «αναχωρήσουν για τα πολιτιστικά, ταξικά και επιστημονικά τους σαφάρι αναζητώντας εντυπωσιακές φωτογραφίες, έτοιμοι να παγιδεύσουν τον κόσμο με οποιοδήποτε κόστος σε υπομονή ή έλλειψη άνεσης» (Sontag, 1993, σ. 91).

Το κυνήγι της μοναδικότητας και της καταγραφής του ανέφικτου άλλοτε γινόταν με πρόσχημα την επιτακτική ανάγκη πληροφόρησης του κοινού, άλλοτε για λόγους φιλοδοξίας ή καλλιτεχνικούς. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Ουγγρο-αμερικανού φωτογράφου πολέμου Ρόμπερτ Κάπα, του οποίου ο εκθειασμός κράτησε για δεκαετίες λόγω της αυτοπρόσωπης παρουσίας του σε ορισμένα από τα σημαντικότερα ιστορικά γεγονότα του 20^{ου} αιώνα ανά τον κόσμο. Ο συγγραφέας Τζον Στάινμπεκ, με τον οποίο ο Κάπα πραγματοποίησε ένα κοινό εγχείρημα αποτύπωσης της ζωής στη Σοβιετική Ένωση, δήλωνε με θαυμασμό: «[Ο Κάπα] μπορούσε να φωτογραφίσει την κίνηση, την ευθυμία και την απογοήτευση. Είχε φωτογραφική σκέψη... Δείτε πώς αποτυπώνει την ατελείωτη φύση του ρωσικού τοπίου και ενός και μόνο ανθρώπου. Πώς ο φακός του μπορούσε να κοιτάξει μέσα από τα μάτια στο μυαλό ενός άνδρα» (Magnum Photos, 2026).

Σήμερα είναι γνωστό από τις έρευνες ότι ορισμένοι από τους ισχυρισμούς του φωτογράφου για τα γεγονότα όπως τα έζησε είναι ανακριβείς, αρχής γενομένης από τη διάρκεια της παρουσίας του στην απόβαση των συμμάχων στη Νορμανδία στον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο και το πλήθος των φωτογραφιών που τράβηξε εκεί (και τον έκαναν παγκοσμίως διάσημο). Επίσης, η έρευνα έχει αποδείξει ότι υπάρχει βάσιμα το ενδεχόμενο σκηνοθετημένων από τον ίδιο φωτογραφιών στον ισπανικό εμφύλιο πόλεμο (Azoulay, 2008, σ. 22).

Πολύς λόγος έχει γίνει, τέλος, για την έννοια της «αποφασιστικής στιγμής» (Azoulay, 2008, σσ. 23–24) στη φωτογραφία από τον Henri Cartier-Bresson, ο οποίος και θεωρητικά και πρακτικά υπερασπίστηκε την τακτική της εισχώρησης σε ένα συγκεκριμένο πολιτιστικό περιβάλλον. Σκοπός ήταν να αυξηθεί ο βαθμός φυσικότητας μέσω της παρατήρησης μιας ομάδας στόχου, της αφομοίωσης του φωτογράφου από αυτήν, της άρσης των αναστολών και της υπομονετικής σύλληψης της ενδιαφέρουσας στιγμής. Στη σύγχρονη πρακτική, η φωτογράφιση ανθρώπων που προέρχονται από κοινότητες ιθαγενών ή εναλλακτικών τρόπων ζωής, ή ατόμων από κοινωνικά στρώματα που αναδεικνύονται σπανιότερα, όπως οι εργάτες και οι πλανόδιοι πωλητές, φωτογραφημένων μετωπικά μέσα σε ένα στενόχωρο νοικιασμένο δωμάτιο ή μέσα σε μια σκηνή, υποδηλώνουν παρόμοιες καλλιτεχνικές επιλογές. Έτσι, επιλέγει ο Irving Penn να απαθανατίσει τα υποκείμενα στο έργο του *Worlds in a small room*. Με την προσεκτική επιλογή του θέματος, της οπτικής γωνίας αλλά και την διευθέτηση των σωμάτων τους με τα ίδια του τα χέρια (Azoulay, 2012, σ. 15) οδηγείται σε ένα χειραγωγημένο οπτικό αποτέλεσμα. Παρόμοια πρόθεση βλέπουμε και στην Ολλανδή Rineke Dijkstra η οποία σαφώς δηλώνει

ότι «ενδιαφέρεται να εγείρει συμπάθεια για το πρόσωπο που έχει φωτογραφίσει» (Barthes, 1980, σ. 76). Η ίδια έχει δώσει έμφαση στο χαρακτηριστικό της μοναχικότητας των υποκειμένων που φωτογραφίζει, με σκοπό να αναδείξει την ανθρώπινη πλευρά τους και τις περιστάσεις της ευαλωτότητας, όπως και ο Penn.

Στο σημείο αυτό τίθεται το ενδεχόμενο να οδηγεί η θέαση των υποκειμένων από τον φωτογράφο σε άρση των ηθικών αναστολών αυτού προς χάρη της σπανιότητας ή μοναδικότητας του τελικού αποτελέσματος. Επιπλέον, αναρωτιόμαστε, πόσο πραγματικά αντικειμενικό μπορεί να είναι το παρείσακτο βλέμμα σε περιβάλλοντα «εξωτικά» ή ποιητικοποιημένα πριν φτάσει στον τελικό αποδέκτη-θεατή; Το ερώτημα παραμένει ανοιχτό.

Φωτογραφία, Ευαλωτότητα και Κοινωνική Ευθύνη

Ηθικά ζητήματα στη διαχείριση της ευαλωτότητας

Η ίδια η πρακτική της κατασκευής εικόνων γεννά από τη βάση της σοβαρά ζητήματα ηθικά, καθώς η συνήθης αντίληψη για τα οπτικά δεδομένα είναι ότι αυτά προβάλλονται ως αναπαραστάσεις της κοινωνικής πραγματικότητας και όχι ως κατασκευές μιας κοινωνικής πραγματικότητας που επηρεάζονται και από τον διαχειριστή του μέσου (Batchen, 2001, σ. 9).

Είναι σημαντικό να τονιστεί, επομένως, ότι το πεδίο της οπτικής αποτύπωσης δεν πρέπει να παραμένει αποκλειστικά σε συμφωνία με τις ηθικές πεποιθήσεις του καλλιτέχνη, αλλά και να βρίσκει τρόπο να μην αντιβαίνει σε δεοντολογικά πρότυπα του επαγγέλματός του (όπου υπάρχουν), στη νομική ρύθμιση (όπου προβλέπεται) και στα χρηστά ήθη. Η διαχείριση των ηθικών ζητημάτων στην οπτική απεικόνιση μεταβάλλεται σε μεγάλο βαθμό από τις μεταβολές στις ηθικές αξίες μιας κοινωνίας αλλά και στην υπεράσπισή τους, νομική, θεσμική ή άλλη. Στην πράξη απέχουμε πολύ από την καθολική εφαρμογή των αρχών αυτών, καθώς συχνά πολλά από τα ηθικά αυτά ζητήματα αναδύονται μέσα στις νέες κοινωνικές και τεχνολογικές συνθήκες και γίνονται εμφανή με βραδύτητα.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιων προβληματισμών συναντάμε ήδη στις αρχές του 20ού αιώνα, στην πρωτοβουλία της FSA για την απεικόνιση της αμερικανικής αγροτιάς. Ερωτήματα προκάλεσε τότε η ενδεχόμενη χειραγώγηση του τελικού αποτελέσματος από τους φωτογράφους, στους οποίους «ζητήθηκε να μελετήσουν και να εικονογραφήσουν ανθρώπους, ειδικά στον Νότο, που είχαν ήδη ουσιαστικά καταχωρηθεί σαν καταδικασμένες περιπτώσεις» (Benjamin, 2008, σ. 28). Επιπλέον, χρήση των φωτογραφιών έγινε και από το περιοδικό *Look*, το οποίο δημοσίευσε μια σειρά σχετικών άρθρων με πομπώδεις τίτλους, προκαλώντας αντιδράσεις για την εκμετάλλευση της ανθρώπινης ανέχειας (Berger, 2009, σ. 10).

Για πρώτη φορά τέθηκαν έτσι σε τόσο μεγάλη εμβέλεια ζητήματα όπως η υποκειμενική ματιά του φωτογράφου, η πιθανή χειραγώγηση της εικόνας και η δημόσια προβολή της ευαλωτότητας. Και ακόμη κι αν δεχτεί κανείς ότι οι φωτογράφοι της FSA επέδειξαν, σε γενικές γραμμές, μια σχετική μετριοπάθεια ως κρατικοί υπάλληλοι, ορισμένες περιπτώσεις, όπως αυτή της Margaret Bourke-White,

αναδεικνύουν την εγγενή αμφισημία της σχέσης ανάμεσα στην αισθητική μορφή και την ηθική πρόσληψη της εικόνας. Η εικονογράφηση του *You Have Seen Their Faces* (1937) έχει ερμηνευτεί ως ειρωνική και οριακή, ακόμη και ως μορφή παρωδίας των υποκειμένων (Bourdieu, 1990, σ. 45). Ωστόσο, η ίδια αυτή εικόνα μπορεί να διαβαστεί και ως ιδιαίτερα ισχυρό κοινωνικό σχόλιο, γεγονός που καθιστά προβληματική μια μονοσήμαντα ηθικολογική αποτίμησή της.



Φωτ. 7. Margaret Bourke-White, *World's highest standard of living / there's no way like the American way*. (1937)

Σε μια άλλη περίπτωση, το κοινωνικό πορτρέτο με τίτλο *Down home* με φωτογραφίες της αγροτικής επαρχίας του Wilcox που φιλοτέχνησε ο Bob Adelman κατά τη διάρκεια 5 ετών εργασίας, μοιάζει μεν σαν μία αντικειμενική συλλογή αρχειακού υλικού μιας συγκεκριμένης περιοχής αλλά δεν αποφεύγει το συναισθηματικό βάρος. Τα υποκείμενα που απαθανατίζονται στο έργο του Adelman παρουσιάζουν ποικιλία απόψεων και είναι διαφορετικής φυλετικής προέλευσης και οικονομικής επιφάνειας με σκοπό να καλύπτουν όλο το φάσμα των κατοίκων της περιοχής (Crary, 1990, σ. 25). Ο καλλιτέχνης-φωτογράφος δηλώνει σχετικά με τα υποκείμενα που φωτογράφησε:

Τώρα μοιάζουν σαν χαρακτήρες παγιδευμένοι σε ένα όνειρο, εν μέρει, ενός ευχάριστου φαντασιακού, παραδόσεων, παλαιών προπολεμικών σπιτιών και φυτειών, και, εν μέρει, ως εφιάλτης ρατσισμού και φτώχειας. Με την επιμονή της κάμερας και τα αιτήματα για ισότητα, το όνειρο αρχίζει να διαλύεται. (Debord, 2006, σ. 18)

Σε αυτή την προσέγγιση βλέπουμε μεν την ανάδειξη λησμονημένων υποκειμένων και περιθωριακά ή κοινωνικά απαξιωμένων θεμάτων, τα οποία απεικονίζονται ως ανθρώπινα όντα στο μεταίχμιο της αξιοπρέπειας. Αλλά είναι εμφανές ότι η ποιητικοποίηση του εγχειρήματος από τον καλλιτέχνη δεν λείπει.

Αθέατες επιπτώσεις της έκθεσης στο δημόσιο βλέμμα

Πώς επιβιώνει μέχρι τις μέρες μας ο αισθητισμός στην οπτική απεικόνιση; Η Ολλανδή φωτογράφος Rineke Dijkstra με τη σειρά φωτογραφικών έργων της που απεικονίζουν νεαρούς εφήβους

σε φυσικό τοπίο, επιχειρεί μέσω της αμεσότητας του θέματος να παρουσιάσει καθραρισμένα υποκείμενα με πλούσιες λεπτομέρειες σε απαλό χρωματισμό, σε τεράστιου μεγέθους εκτυπώσεις, εξαλείφοντας τις σκιές μέσω του φλας για να αναδείξει τις μορφές. Η συγγένεια με το ύφος του ντοκουμέντου είναι εμφανής, ενώ η φωτογράφος συνεχίζει μία παράδοση πολλών δεκαετιών που ξεκινάει από το εγχείρημα της ριζοσπαστικής εθνογραφίας για αντικειμενική οπτική απεικόνιση. Δεν πρόκειται για documentary photography αλλά για αξιοποίηση των μεθόδων της. Εξάλλου, η χρήση του κοινότοπου και του συνηθισμένου γίνεται ακριβώς για να αναδείξει το ξεχωριστό. Με τον τρόπο αυτό η φωτογραφία επιτελεί τον ρόλο είτε της περαιτέρω ισχυροποίησης ενός στερεοτύπου είτε του κλονισμού του (Didi-Huberman, 2008, σ. 12).

Η χειραγώγηση της πόζας του υποκειμένου αποτελεί καθιερωμένη τακτική των καλλιτεχνών για την επίτευξη ενός αισθητικού αποτελέσματος. Αυτές οι μικρές ή μεγάλες επεμβάσεις από τον φωτογράφο, ακόμη και σε περιπτώσεις φαινομενικά αυθόρμητων λήψεων (πχ πρόσθετος φωτισμός με φλας), ή και στην εκτύπωση (σε σκούρο) σκοπό έχουν να εντείνουν την ψευδαίσθηση.



Φωτ. 8. Rineke Dijkstra, *Hilton Head Island, SC*, (June 28, 1992)

Ο Stallabrass αναγνωρίζει σε αυτή την παρεμβατικότητα και το γνωσιακό κενό που δημιουργείται στον θεατή: «πρόκειται για μία ψευδή επιστήμη του «άλλου»» και για εικόνες οι οποίες «συχνά αντιμετωπίζονταν σαν να προσέφεραν όντως γνώση για το εικονιζόμενο θέμα» (Mitchell, 1994, σ. 7). Ο συγγραφέας αποδίδει την παρέμβαση του καλλιτέχνη επάνω στο θέμα του αλλά και του θεατή επάνω στο τελικό προϊόν, στην έντονη επίδραση του εικονόκοσμου και την υπερβολική ενασχόληση με το πώς προβάλλεται το είδωλό μας στον φακό.

Αναμφίβολα το μέσο της φωτογραφίας γεννά μία έλξη στον θεατή, όχι μόνο για την ικανότητα να εγείρει συναισθήματα αλλά και για τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει την αισθητική μιας εποχής,

τις ανάγκες και τις προτεραιότητες μιας κοινωνίας. Η απελευθέρωση των αισθητικών ορίων στη μεταμοντέρνα εποχή μετατέπει κάθε θεατή σε καταναλωτή ετερόκλητων αισθητικών μέτρων μέσα από οπτικές αναπαραστάσεις μιας ρευστής αισθητικής ιδεολογίας, και άρα μιας ρευστής σχέσης με την πραγματικότητα. Η Sontag βλέπει στην ίδια την ανάγκη που υπάρχει για άμεση φωτογράφιση και προβολή του κάθε τι που περνά από τα χέρια μας το φάντασμα της αέναης κατανάλωσης και είναι επ' αυτού φανερά επιφυλακτική για τον κοινωνικό και πολιτικό αντίκτυπο, αν όχι απαισιόδοξη:

Η καπιταλιστική κοινωνία απαιτεί μία κουλτούρα βασισμένη σε εικόνες. Έχει ανάγκη να προσφέρει τεράστιες ποσότητες ψυχαγωγίας, με σκοπό να κεντρίσει το αγοραστικό ένστικτο και να αναισθητοποιήσει τις πληγές της τάξης, του φύλου, της φυλής. (...) Οι δίδυμες ικανότητες της κάμερας η υποκειμενικοποίηση και η αντικειμενικοποίηση της πραγματικότητας, υπηρετούν ιδανικά αυτές τις ανάγκες και τις ενδυναμώνουν. Οι κάμερες ορίζουν την πραγματικότητα με τους δύο τρόπους που είναι ουσιαστική στη λειτουργία μιας προχωρημένης βιομηχανικής κοινωνίας: ως θέαμα (για τις μάζες) και ως αντικείμενο παρακολούθησης (για τους διοικούντες). Η παραγωγή εικόνων παρέχει ακόμη ιδεολογία εξουσίας. Η κοινωνική αλλαγή αντικαθίσταται από αλλαγή στις εικόνες. Η ελευθερία για την κατανάλωση ενός πλουραλισμού εικόνων και αγαθών εξισώνεται με την ελευθερία την ίδια. (Rancière, 2009, σ. 5)

Αυτή η αθέατη συνέπεια ανεβάζει τον φωτογράφο υψηλότερα σε θέση ευθύνης, ενάντια στην ασυλλόγιστη βύθιση του κοινού σε αυτόν τον εικονικό κόσμο που ανάγει το υποκείμενο-θέμα σε προϊόν προς κατανάλωση και τον θεατή σε αδηφάγο καταναλωτή, θίγοντας ξεκάθαρα το ζήτημα του εκδημοκρατισμού της οπτικής αναπαράστασης.

Η συναίνεση ως κοινωνική ευθύνη

Είναι σαφές ότι τα ηθικά ζητήματα στη διαχείριση της ευαλωτότητας διαφοροποιούνται μέσα στον χρόνο. Τα θέματα συναίνεσης, εμπιστευτικότητας και ανωνυμίας στην πρακτική των οπτικών αναπαραστάσεων δεν ήταν πάντοτε το ίδιο επίκαιρα, ούτε είχαν τεθεί σε όλο το φάσμα της διαδικασίας από την κατασκευή μέχρι την κατανάλωση των εικόνων. Στις μέρες μας, κεντρικό θέμα που εντοπίζουν οι ερευνητές είναι η διαρκής αξιολόγηση της παραγωγής εσωτερικών εννοιών μέσα από τις εικόνες. Τα ζητήματα που τίθενται περιστρέφονται γύρω από:

- i) το πλαίσιο στο οποίο παράγεται η εικόνα
- ii) το περιεχόμενο της εικόνας
- iii) τα συμφραζόμενα και τις υποκειμενικότητες μέσα από τις οποίες προβάλλονται οι εικόνες (Stallabrass, 2018, σ. 12· Σαββάκης, 2022).

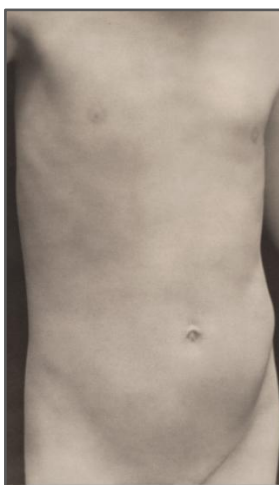
Η ενημερωμένη συναίνεση αποτελεί κεντρική αρχή στον κανόνα δεοντολογίας που εφαρμόστηκε αρχικά μεταξύ κοινωνιολόγων-ερευνητών που χρησιμοποίησαν την οπτική απεικόνιση και αργότερα επεκτάθηκε και σε άλλους επαγγελματίες φωτογράφους, αν και όχι με καθολική μέχρι σήμερα εφαρμογή. Στις μέρες μας, η δυνατότητα διεξαγωγής συγκαλυμμένης λήψης φωτογραφιών αν και στην πράξη δεν εξαλείφεται, πάντως δεν επιτρέπεται.

Μόλις πρόσφατα βλέπουμε ότι το νομοθετικό πλαίσιο που καλύπτει τη λήψη οπτικού υλικού σε τόπο όπου «κάποιος μπορεί εύλογα να αναμένει ότι είναι ιδιωτικός» έχει προσαρμοστεί για να μην αντίκειται στο άρθρο 8 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα. Μέχρι πρότινος η επίμονη ή επιθετική φωτογραφία δεν περιοριζόταν επαρκώς, ενώ πλέον μπορεί κατά περιπτώσεις να εμπίπτει στον νομικό ορισμό της παρενόχλησης (Tagg, 1988, σ. 3).

Η συναίνεση για τη λήψη και τη χρήση της εικόνας μπορεί να λάβει ποικίλες μορφές, αλλά πλέον κρίνεται απαραίτητη σε συγκεκριμένα πλαίσια και καλό είναι να επιδιώκεται σε όλα, έστω και αν αυτό δεν είναι εφικτό. Η συγκατάθεση με προφορικό αίτημα πριν από τη φωτογράφιση ή τη βιντεοσκόπηση είναι σε πολλές περιπτώσεις η επιλογή, ενώ σε άλλες (ιδιαίτερα για λόγους ερευνητικούς ή διαφημιστικούς) επιλέγεται η γραπτή συγκατάθεση με πρότερη επεξήγηση του σκοπού της λήψης. Στη συνέχεια μπορεί ο φωτογράφος να ξεκινήσει τη λήψη χωρίς την επίγνωση των συμμετεχόντων για να πετύχει τη «φυσικότητα» που επιθυμεί (Sekula, 1984, σ. 90).

Η συναίνεση για τη χρήση των εικόνων παρουσιάζει περισσότερες δυσκολίες. Η διαχείριση αυτού του ζητήματος είναι ακόμη και σήμερα περίπλοκη. Ενώ ο λήπτης φωτογραφίας κατέχει νομίμως την εικόνα και μπορεί να εκχωρήσει τα πνευματικά δικαιώματα όπου αυτός επιθυμεί, εάν τα άτομα που συμμετέχουν στις εικόνες δεν έδωσαν τη συγκατάθεσή τους ή ακόμα κι αν το έκαναν, ήταν απίθανο να γνώριζαν τους σκοπούς για τους οποίους μπορεί να χρησιμοποιήθηκε η εικόνα τους, η χρήση καθίσταται ηθικά αμφισβητήσιμη (Rose, 2016, σ. 24).

Επιπλέον, το οπτικό υλικό που αφορά σε ανήλικα άτομα ή μικρά παιδιά δημιουργεί πρόσθετες δυσκολίες και απαιτεί εξειδικευμένο νομοθετικό πλαίσιο. Από την εποχή που ο Edward Weston φωτογράφιζε γυμνό τον ανήλικο γιο του Νηλ (Pink, 2013, σ. 18), πολλά έχουν αλλάξει και πλέον αναζητείται συναίνεση ή χρησιμοποιούνται τεχνικές αλλοίωσης εικόνας (blur) στην οπτική απεικόνιση παιδιών, ακόμη και για συμμετοχή σε ερευνητικές μελέτες. Στο σημερινό κλίμα ανησυχίας για τη χρήση στις φωτογραφίες παιδιών, έχουν συστηματοποιηθεί οι έλεγχοι για την προστασία παιδιών και άλλων ομάδων που χαρακτηρίζονται ως ευάλωτες.



Φωτ. 9. Edward Weston, *Torso of Neil*, 1925

Επιπρόσθετα, η ενημερωμένη συναίνεση μπορεί να λειτουργήσει θετικά και στην περίπτωση της άρσης των προσδοκιών του υποκειμένου για την επίτευξη συγκεκριμένου αποτελέσματος από τη φωτογράφησή του. Λόγου χάρη, η καταγραφή των συνθηκών διαβίωσης ευάλωτων ή εγκλεισμένων πληθυσμών, όπως τρόφιμοι ψυχιατρικών ιδρυμάτων, φυλακισμένοι ή ορφανά παιδιά, εμπίπτει συχνά σε αυτές τις περιπτώσεις. Εδώ, η φωτογράφιση λειτουργεί μεν ως ρητορική της «αλήθειας», όχι όμως πάντα ούσα ικανή από μόνη της να καταδείξει ένα σύνολο κοινωνικών συνθηκών και να τις πλαισιώσει αποδίδοντάς τους νόημα (Edwards, 2001, σ. 4).

Σε τέτοιες περιστάσεις, η ενημέρωση προς τα υποκείμενα ή προς όσους ασκούν την επιμέλειά τους οφείλει να στοχεύει, μεταξύ άλλων, στην αποφυγή της καλλιέργειας προσδοκιών για άμεση βελτίωση των συνθηκών ζωής, θεσμική παρέμβαση ή νομική δικαίωση. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η συναίνεση στερείται νοήματος ή κινήτρου. Συχνά, το κίνητρο της αποδοχής της φωτογράφισης δεν εδράζεται σε κάποια απτή ωφέλεια, αλλά στη δυνατότητα ορατότητας, στη συμβολική αναγνώριση, ή στην επιθυμία τα βιώματα να καταγραφούν και να γίνουν κοινωνικά αναγνώσιμα. Η συναίνεση, με αυτή την έννοια, δεν αποτελεί απλώς διοικητική ή τυπική πράξη, αλλά μέρος μιας ευρύτερης σχέσης μαρτυρίας, εκπροσώπησης και πολιτικής σημασιοδότησης της εμπειρίας.

Σε κάθε περίπτωση, το ζήτημα της ενημέρωσης και συναίνεσης στη λήψη και χρήση οπτικού υλικού στις μέρες μας έχει αναχθεί σε λαβύρινθο με παραμέτρους πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές όλο και πιο σύνθετες.

Δεοντολογία στη Φωτογραφία

Η σημασία της ενσυναίσθησης στη χρήση εικόνων

Όσο το νομοθετικό πλαίσιο προσπαθεί να καλύψει το ζήτημα της οπτικής απεικόνισης στις ποικίλες εκφάνσεις του και να προστατέψει τα υποκείμενα στον απόλυτα ψηφιοποιημένο κόσμο του σήμερα, η ηθική στάση του φωτογράφου εντός της διαδικασίας αλλά και του θεατή είναι πάντοτε επίκαιρη. Έχοντας αναφερθεί στον πρώτο, ας εξετάσουμε τον δεύτερο «παίκτη».

Η Ariella Azoulay, με την υψηλή κοινωνική και πολιτική ευαισθησία που χαρακτηρίζει τη δουλειά της ως φωτογράφου και curator, κάνει λόγο για «κοινωνικό συμβόλαιο της φωτογραφίας» στο ομότιτλο βιβλίο της και, ειδικότερα, για κοινωνική ευθύνη του θεατή απέναντι στα απεικονιζόμενα πρόσωπα, σε αντίθεση με όρους όπως ενσυναίσθηση ή συμπόνια, οι οποίοι παθητικοποιούν τον δέκτη της εικόνας (Edwards & Hart, 2004, σ. 6). Ο θεατής οφείλει να γνωρίζει την προσδοκία του φωτογραφούμενου υποκειμένου, λόγου χάρη μιας έκρυθμης πολιτικής κατάστασης, για μια αποκατάσταση μέσα από τον φακό: «Τα φωτογραφημένα υποκείμενα πολυάριθμων φωτογραφιών συμμετέχουν ενεργά στη φωτογραφική πράξη και βλέπουν τόσο την πράξη όσο και τον φωτογράφο ως πλαίσιο που προσφέρει μια εναλλακτική, ακόμη και ισχνή, στις θεσμικές δομές που τους εγκατέλειψαν και τους τραυμάτισαν» (Pinney, 2011, σ. 9).

Με τον τρόπο αυτό η φωτογράφος διατυπώνει σαφώς ότι ενίοτε η επιθυμία των ατόμων που απεικονίζονται σε καταστάσεις ανθρωπιστικής ή πολιτικής κρίσης είναι να αναγνωριστεί η συνθήκη στην οποία απεικονίζονται ως απαράδεκτη, και όχι απλώς να αποτυπωθεί με σκοπό να ενημερώσει. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η ενσυναίσθηση δεν αρκεί και απαιτείται δράση. Όταν στο απεικονιζόμενο πρόσωπο δημιουργείται η εύλογη εντύπωση ενός υποθετικού θεατή, στου οποίου τη θέαση οι εικόνες απευθύνονται, το υποκείμενο οραματίζεται μια πολιτικοποιημένη κοινότητα που θα ενδιαφερθεί ενεργά για αυτές (Bate, 2009, σ. 2). Επομένως, εντοπίζουμε εδώ ακόμη μια κοινωνική πτυχή της παραγωγής εικόνων, βαρύνουσας σημασίας σε συγκεκριμένα υποείδη, όπως η φωτογραφία σε συνθήκες ανθρωπιστικής κρίσης ή πολέμου, η οποία πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψιν στον άτυπο κώδικα δεοντολογίας του επαγγελματία φωτογράφου/κινηματογραφιστή (Σαββάκης, 2022).

Η πρόκληση που αντιμετωπίζει ο επαγγελματίας φωτογράφος είναι η ηθική της φροντίδας. Οι αποφάσεις των φωτογράφων θα πρέπει να είναι απόρροια των συνεπειών που οι ενέργειές τους θα επιφέρουν, και να στοχεύουν στην ισορροπία μεταξύ του ηθικά σωστού και του επαγγελματικού στόχου. Οφείλουν να δρουν χωρίς κακοήθεια, να αναλαμβάνουν δράσεις αποφυγής βλάβης και να εξασφαλίζουν τη δίκαιη μεταχείριση των υποκειμένων μέσα από την εικόνα τους. Οι αρχές του σεβασμού και της εμπιστοσύνης μεταξύ των μερών είναι απαραίτητες και πρέπει να τηρούνται σε όλα τα στάδια της διαδικασίας, ενώ οι αποφάσεις ηθικής φύσεως με βάση αυτές τις αρχές και τη συμπόνια ωφελούν το άτομο ή την ομάδα που εμπλέκεται. Οφείλουμε να επισημάνουμε εδώ ότι ορισμένοι ερευνητές διατηρούν τις επιφυλάξεις τους ως προς την ατομική ευθύνη επί των παραπάνω και επιμένουν στη λεπτομερή χρήση κανονιστικών πλαισίων (Sturken & Cartwright, 2001, σ. 3 · Σαββάκης, 2022).

Πότε σταματά το Κλικ; Ζητήματα δεοντολογίας

Προκειμένου να οριστούν ορισμένες πρακτικές κατευθύνσεις για μια φωτογραφία με σεβασμό, ώστε να περιοριστεί το ενδεχόμενο της «εισβολής» του φωτογράφου στον ιδιωτικό χώρο του υποκειμένου, θα εξετάσουμε ζητήματα που υποδεικνύουν την ανάγκη ορισμού ενός φωτογραφικού κώδικα δεοντολογίας.

Μια σειρά παραμέτρων τεχνικής φύσεως εμπλέκονται στο θέμα αυτό, όπως η χρήση, για παράδειγμα, ενός συγκεκριμένου φακού κάμερας για να φωτογραφηθεί ένα θέμα, η χρήση τεχνολογικού εξοπλισμού ρύθμισης εφέ και η μετα-επεξεργασία, η εκ των υστέρων προσθήκη λόγου (κειμένου) ή το format που χρησιμοποιείται κατά την προβολή του έργου και ο φωτισμός (χρήση φλας, φυσικού φωτισμού, οι σκιάνσεις, κ.λπ.) (Batchen, 2004, σ. 11).

Ένας πιθανός κώδικας δεοντολογίας για τη φωτογραφία σχετίζεται με θέματα ευημερίας και δικαιωμάτων των υποκειμένων, όπως ενημερωμένη συγκατάθεση, απόρρητο, εμπιστευτικότητα και ηθική χρήση. Ειδικότερα:

- α) ο παραγωγός και ο χρήστης μιας εικόνας θα πρέπει να μεριμνούν για την προστασία των δικαιωμάτων, της ιδιωτικής ζωής, της αξιοπρέπειας και ευημερίας των υποκειμένων-θεμάτων

β) η φωτογράφιση θα πρέπει (όσο είναι δυνατόν) να βασίζεται στην ενημερωμένη συγκατάθεση και η τυχόν έγερση αντιρρήσεων από το υποκείμενο για την παραχθείσα εικόνα να αντιμετωπίζεται με κατανόηση και σεβασμό

γ) οι οπτικές πληροφορίες που αφορούν σε συγκεκριμένα άτομα-υποκείμενα θα πρέπει να αντιμετωπίζονται εμπιστευτικά και να μην δημοσιεύονται εκτός εάν τα υποκείμενα το αποδεχτούν

δ) τα υποκείμενα θα πρέπει να ενημερώνονται για τον βαθμό διασφάλισης της ανωνυμίας και ιδιωτικότητας κατά τη δημοσίευση, διάδοση και την πιθανή περαιτέρω χρήση των εικόνων (Ritchin, 2009, σ. 4).

Επιπλέον, οφείλει να ενταθεί η συζήτηση πάνω στους τρόπους με τους οποίους η οπτική απεικόνιση επηρεάζει την κοινωνική ευημερία, την ιδιωτικότητα και την ψυχική ευμάρεια του υποκειμένου στη σημερινή υπερψηφιοποιημένη εποχή. Η ανάγκη για περισσότερη εκπαίδευση στη απεικονιστική ηθική καθίσταται αναγκαία, με δεδομένη την υπερβολική έκθεση του σύγχρονου ατόμου στο δημόσιο βλέμμα.

Με όραμα την ενημέρωση, την εκπαίδευση και την ευαισθητοποίηση του κοινού, η εστίαση θα πρέπει να γίνεται προς τις κατευθυντήριες γραμμές και τις κανονιστικές πράξεις (κανονισμοί, κώδικες δεοντολογίας, νόμοι) με σκοπό να παρέχεται σαφής καθοδήγηση σε σχέση με την οπτική απεικόνιση και τις προεκτάσεις της. Στο επίπεδο της έρευνας οπτικών δεδομένων, σπουδαία βήματα έχουν γίνει για την αντιμετώπιση των παραπάνω ηθικών ζητημάτων από οργανισμούς όπως οι The American Anthropological Association, Education Research Association Ethical Guidelines, Association of Social Anthropologists of UK and Commonwealth και άλλων. Τα θέματα που τέθηκαν σε προτεραιότητα αφορούν στη συγκατάθεση για τη συλλογή και διάδοση οπτικού υλικού και τη σημασία του καθορισμού των πνευματικών δικαιωμάτων της εικόνας (Fontcuberta, 2014, σ. 8).



Φωτ. 10. Ariella Azoulay, *Jerusalem, Mamila Street*, (1947)

Συμπεράσματα και Προτάσεις

Στις μέρες μας, που η φωτογραφία έχει εγκλωβιστεί στις τάσεις που ορίζονται μεταξύ γκαλερί και φωτοδημοσιογραφίας με βάση, κυρίως, οικονομικές παραμέτρους, η προβολή της κοινωνικής δυστυχίας είναι ένα συστατικό μιας δοκιμασμένης πλέον συνταγής. Η κριτική δεν λείπει επάνω στα σοβαρά ερωτήματα που εγείρονται από την οικονομική εκμετάλλευση προϊόντων τέχνης με θέμα τη φτώχεια, την ευαλωτότητα ή τον πόλεμο.

Πλάι σε έναν κόσμο όπου κυριαρχούν τα γυαλιστερά περιοδικά, με τις κειμενολεξάντες και τα εγκαίνια κοσμικών γκαλερί, το μόνο που αντέχει είναι και λίγη κοινωνική δυστυχία, φωτογραφημένη πάντα σε ασπρόμαυρο. Έτσι τα περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας σπεύδουν, μαζί με τις διαφημίσεις ακριβών προϊόντων και τα ρεπορτάζ για τη ζωή των σταρ, να συμπεριλάβουν και εικόνες από τον τελευταίο λιμό της Αφρικής. Και πολύ συχνά αυτές οι φωτογραφίες εκτίθενται, εν είδει καθαρτηρίου διαλείμματος, από τις ίδιες γκαλερί που συνήθως επιδεικνύουν την τελευταία εννοιολογική μόδα. Σχεδόν καθημερινά, μάλιστα, τέτοιες φωτογραφίες πωλούνται σε υπέρογκες τιμές για να συναποτελέσουν τη φωτογραφική συλλογή ενός συλλέκτη, ή να διακοσμήσουν ένα μεγαλοαστικό σπίτι. (Jay, 1993, σ. 14)

Όπως είδαμε, η αυτοματοποιημένη ταύτιση που δημιουργείται στη συνείδηση του θεατή ότι η εικόνα ενός υποκειμένου αποτελεί αντικειμενική έκφραση των ιδιοτήτων του, χρησιμοποιείται συχνά από βιομηχανίες της οπτικής απεικόνισης, της μόδας, της διαφήμισης και άλλες, για να υπηρετήσει την καπιταλιστική συνθήκη. Ο θεατής, παραδομένος στις απεικονιστικές τεχνικές του μάρκετινγκ, εμπλέκεται στον μηχανισμό της ταύτισης και αποστασιοποίησης για να πάρει θέση (ως καταναλωτής) απέναντι στο συνηθισμένο που απεικονίζεται ως παράξενο, και φυσικά να μην παρεκκλίνει από το κοινώς αποδεκτό ως ωραίο (Crimp, 1993, σ. 7). Και αν είναι μάλλον αδύνατον να αναχαιτιστούν παρόμοια φαινόμενα χειραγώγησης, πάντως σίγουρα είναι μέγιστης σημασίας για την προστασία των υποκειμένων που εκτίθενται στο δημόσιο βλέμμα η θεσμοθέτηση κατευθυντήριων γραμμών και η επανεξέταση των εθνικών νομοθεσιών που σχετίζονται με την οπτική αναπαράσταση.

Τα νομικής φύσης θέματα που σχετίζονται με τη δημιουργία, την κατοχή και διάδοση εικόνων θα πρέπει να τεθούν σε προτεραιότητα από τις αρμόδιες αρχές. Ιδιαίτερη φροντίδα θα πρέπει να λαμβάνεται σε σχέση με εικόνες σεξουαλικής δραστηριότητας, εικονοποίησης ανηλίκων και όπου εγείρονται δυνητικά προκλητικά ηθικά ζητήματα. Προτεραιότητα θα πρέπει να δοθεί στη διαρκή εκπαίδευση, μπροστά στις συνεχείς προκλήσεις της ψηφιακής εποχής, και στην απόκτηση πιστοποιητικών δεοντολογίας από αναγνωρισμένους επαγγελματικούς φορείς.

Η συνεργασία και ανταλλαγή ιδεών ανάμεσα σε ακαδημαϊκούς, νομικούς, επαγγελματίες ερευνητές που εργάζονται σε ιδρύματα και καλλιτέχνες φωτογράφους είναι ιδιαίτερα χρήσιμη, επίσης, ενώ σε βαρύνουσας σημασίας παράγοντα αναδεικνύεται η συμβολή του κοινού (μέσα από έρευνες, με χρήση ερωτηματολογίων, λήψη συνεντεύξεων, case studies κλπ) στη διατύπωση απόψεων για την πρόληψη του φαινομένου της εισβολής στην ιδιωτικότητα μέσω του διαδικτύου.

Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι τα ζητήματα που εξετάστηκαν στο παρόν άρθρο αποκτούν σήμερα μια νέα, ακόμη πιο σύνθετη διάσταση, στο πλαίσιο της εκτεταμένης χρήσης τεχνολογιών

τεχνητής νοημοσύνης, της παραγωγής συνθετικών εικόνων (deepfakes) και της ψηφιακής αλλοίωσης φωτογραφικού υλικού. Η διάκριση ανάμεσα στο τεκμήριο και την κατασκευή, ανάμεσα στη μαρτυρία και τη μυθοπλασία, καθίσταται ολοένα και πιο δυσδιάκριτη, γεγονός που μετατοπίζει το πρόβλημα της ηθικής της εικόνας από το επίπεδο της συναίνεσης του απεικονιζόμενου και στο επίπεδο της ίδιας της υπόστασης της εικόνας ως φορέα αλήθειας. Στο νέο αυτό περιβάλλον, οι συζητήσεις περί δεοντολογίας, ευθύνης και προστασίας των υποκειμένων όχι μόνο δεν καθίστανται παρωχημένες, αλλά αποκτούν ακόμη μεγαλύτερη κανονιστική και πολιτική σημασία.



A photo of a man I took
downtown that he asked
me to delete.
I did.

Φωτ. 11. Εικόνα-σχόλιο του φωτογράφου Joerg Colberg σχετικά με τη συναίνεση

Τέλος, αναφορικά με την ελληνική περίπτωση συγκεκριμένα, όπου στο παρελθόν έχουν γίνει προτάσεις για μια Εθνική πολιτική για τη φωτογραφία, οι πρωτοβουλίες ακολουθούν με βραδύτητα τις διεθνείς πρακτικές για υιοθέτηση εγνωσμένων πρακτικών και την αναγνώριση του φωτογράφου ως κοινωνικού συνομιλητή στην εξισορρόπηση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου. (Belting, 2011, σ. 5).

Βιβλιογραφία

- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azoulay, A. (2008). *The civil contract of photography*. New York: Zone Books.
- Azoulay, A. (2012). *Civil imagination: A political ontology of photography*. London: Verso.
- Banks, M., & Ruby, J. (Eds.). (2011). *Made to be seen: Perspectives on the history of visual anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barthes, R. (1980). *Camera lucida: Reflections on photography*. New York: Hill and Wang.
- Batchen, G. (2001). *Each wild idea: Writing, photography, history*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Batchen, G. (2004). *Forget me not: Photography and remembrance*. New York: Princeton Architectural Press.
- Bate, D. (2009). *Photography: The key concepts*. Oxford: Berg.
- Bazin, A. (2005). *What is cinema?* (Vol. 1). Berkeley: University of California Press.
- Belting, H. (2011). *An anthropology of images: Picture, medium, body*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Benjamin, W. (2008). *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* (Γ. Καράμπελας, μτφρ.). Αθήνα: Άγρα. (Πρωτότυπο έργο δημοσιεύτηκε το 1936)

- Berger, J. (2009). *Ways of seeing*. London: Penguin.
- Bordwell, D. (1985). *Narration in the fiction film*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bordwell, D., & Thompson, K. (2013). *Film art: An introduction* (10th ed.). New York: McGraw-Hill.
- Bourdieu, P. (1990). *Photography: A middle-brow art*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Haacke, H. (1995). *Free exchange*. Cambridge: Polity Press.
- Burgin, V. (1982). *Thinking photography*. London: Macmillan.
- Casetti, F. (1998). *Inside the gaze: The fiction film and its spectator*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chatman, S. (1990). *Coming to terms: The rhetoric of narrative in fiction and film*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Colberg, J. M. (2013). Looking at Dorothea Lange's "Migrant Mother". *Conscientious Photography Magazine*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <http://cphmag.com/migrant-mother/>
- Crary, J. (1990). *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Crimp, D. (1993). *On the museum's ruins*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Debord, G. (2006). *Η κοινωνία του θεάματος* (Κ. Κουρεμένος, μτφρ.). Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη. (Πρωτότυπο έργο δημοσιεύτηκε το 1967)
- Deleuze, G. (1986). *Cinema 1: The movement-image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2: The time-image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Images in spite of all: Four photographs from Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press.
- Edwards, E. (2001). *Raw histories: Photographs, anthropology and museums*. Oxford: Berg.
- Edwards, E., & Hart, J. (Eds.). (2004). *Photographs objects histories: On the materiality of images*. London: Routledge.
- Elsaesser, T., & Hagen, M. (2010). *Film theory: An introduction through the senses*. New York: Routledge.
- Fontcuberta, J. (2014). *Pandora's camera: Photography after photography*. London: MACK.
- Foster, H. (Ed.). (1988). *Vision and visibility*. Seattle: Bay Press.
- Grimshaw, A., & Ravetz, A. (2012). *Ο κινηματογράφος της παρατήρησης* (Ε. Κατσουλάκη, μτφρ.). Αθήνα: Πόλις. (Πρωτότυπο έργο δημοσιεύτηκε το 2009)
- Sontag, S. (1993). *Περί φωτογραφίας* (Ηρ. Παπαϊωάννου, μτφρ.). Αθήνα: Φωτογράφος.
- Gunning, T. (1986). The cinema of attractions: Early film, its spectator and the avant-garde. *Wide Angle*, 8(3-4), 63-70.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.
- Jay, M. (1993). *Downcast eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought*. Berkeley: University of California Press.
- Jeffrey, I. (1997). *Φωτογραφία: Συνοπτική ιστορία*. Λονδίνο: Thames & Hudson.
- Knowles, C., & Sweetman, P. (Eds.). (2004). *Picturing the social landscape: Visual methods and the sociological imagination*. London: Routledge.
- Kuhn, A. (2002). *An everyday magic: Cinema and cultural memory*. London: I. B. Tauris.
- Metz, C. (1991). *Film language: A semiotics of the cinema*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mirzoeff, N. (2011). *The right to look: A counterhistory of visibility*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mitchell, W. J. T. (1994). *Picture theory: Essays on verbal and visual representation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, W. J. T. (2005). *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mulvey, L. (1989). Visual pleasure and narrative cinema. In *Visual and other pleasures* (pp. 14-26). London: Macmillan.
- Nichols, B. (2010). *Introduction to documentary* (2nd ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Pink, S. (2013). *Doing visual ethnography* (3rd ed.). London: Sage.
- Pinney, C. (2011). *Photography and anthropology*. London: Reaktion Books.

- Plantinga, C. (2009). *Moving viewers: American film and the spectator's experience*. Berkeley: University of California Press.
- Public Delivery. (2017). Garry Winogrand's "Women are beautiful" – 50 years later. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://publicdelivery.org/garry-winogrand-women-are-beautiful/>
- Rancière, J. (2009). *The emancipated spectator*. London: Verso.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.
- Ritchin, F. (2009). *After photography*. New York: W. W. Norton.
- Rose, G. (2016). *Visual methodologies: An introduction to researching with visual materials* (4th ed.). London: Sage.
- Sekula, A. (1984). Photography against the grain: Essays and photo works 1973–1983. *October*, 39, 84–92.
- Sobchack, V. (1992). *The address of the eye: A phenomenology of film experience*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sontag, S. (1993). *Περί φωτογραφίας* (Ηρ. Παπαϊωάννου, μτφρ.). Αθήνα: Φωτογράφος.
- Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Stallabrass, J. (2018). *Photography and capitalism*. London: Verso.
- Sturken, M., & Cartwright, L. (2001). *Practices of looking: An introduction to visual culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Tagg, J. (1988). *The burden of representation: Essays on photographs and histories*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Κωνσταντινίδου, Χ. (2011). *Οπτικός πολιτισμός και κοινωνικές ανισότητες: Οι φωτογραφίες πολέμου*. Αθήνα: Futura.
- Σαββάκης, Μ. (2022). *Ηθική και δεοντολογία στη σύγχρονη ποιοτική κοινωνιολογική έρευνα: Ζητήματα, αντιφάσεις και διλήμματα στον 21ο αιώνα*. Κριτική.

Πηγές φωτογραφιών

- ABC News. (χ.χ.). *Operation Desert Storm in pictures*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://abcnews.go.com/international/photos/operation-desert-storm-pictures-36312963/image-36314066>
- Adelman, B. (χ.χ.). *Bob Adelman*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: https://www.bobadelman.net/?page_id=131
- American Anthropological Association. (χ.χ.). *Statement on ethics*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://americananthro.org/about/policies/statement-on-ethics/>
- Art Institute of Chicago. (χ.χ.). *Walker Evans: Citizen in downtown Havana, Cuba*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://www.artic.edu/artworks/13733/citizen-in-downtown-havana-cuba>
- Art Institute of Chicago. (χ.χ.). *World's highest standard of living – Margaret Bourke-White*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://www.artic.edu/articles/467/worlds-highest-standard-of-living>
- Azoulay, A. (2012, December 7). *The time has come*. Verso Books. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://www.versobooks.com/blogs/news/1199-ariella-azoulay-the-time-has-come>
- Colberg, J. M. (χ.χ.). *Looking at Dorothea Lange's "Migrant Mother"*. *Conscientious Photography Magazine*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://cphmag.com/migrant-mother/>
- International Visual Studies Association. (χ.χ.). *International Visual Studies Association*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <http://www.visualsociology.org>
- J. Paul Getty Museum. (χ.χ.). *[Photograph collection item]*. Ανακτήθηκε 19 Μαρτίου 2025 από: <https://www.getty.edu/art/collection/object/104M1H>
- Magnum Photos. (χ.χ.). *A Russian journal: John Steinbeck and Robert Capa's seminal book offers an account of everyday life in the Soviet Union during the Cold War*. Ανακτήθηκε 11 Μαρτίου 2025 από: <https://www.magnumphotos.com/arts-culture/travel/robert-capa-russian-journal/>

- Marian Goodman Gallery. (χ.χ.). *Rineke Dijkstra, Hilton Head Island, SC (1992)*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://www.mariangoodman.com/content/feature/1342/detail/artworks40082/>
- Museum of Modern Art (MoMA). (χ.χ.). *Edward Weston: Torso of Neil (1925)*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://www.moma.org/collection/works/54301>
- National Gallery of Art. (χ.χ.). *Robert Frank: The Americans, 1955–1957*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://www.nga.gov/features/robert-frank/the-americans-1955-57.html>
- Pruitt, S. (2020, May 8). *The real story behind the “Migrant Mother” in the Great Depression era photo*. History. Ανακτήθηκε 27 Φεβρουαρίου 2025 από: <https://www.history.com/news/migrant-mother-new-deal-great-depression>
- Public Delivery. (χ.χ.). *Garry Winogrand’s “Women are beautiful” – 50 years later*. Ανακτήθηκε 11 Ιανουαρίου 2026 από: <https://publicdelivery.org/garry-winogrand-women-are-beautiful/>
- Υπουργείο Πολιτισμού. (1995). *Εθνική πολιτική για την καλλιτεχνική φωτογραφία*. Τμήμα Εικαστικών Τεχνών.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρίνα Σταμάτη** είναι διδακτορίσσα στο Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα εστιάζουν στην οπτική ανθρωπολογία και στην ποιοτική κοινωνική έρευνα, με έμφαση σε ζητήματα οικογενειακών σχέσεων, κοινωνικών δεσμών και αναπαραστάσεων στον σύγχρονο οπτικό πολιτισμό. Έχει δημοσιεύσει άρθρα, ερευνητικές εργασίες και μελέτες σε ελληνικά και διεθνή επιστημονικά περιοδικά, καθώς και σε πρακτικά συνεδρίων με κριτές. Παράλληλα, δραστηριοποιείται στον χώρο του δημιουργικού ντοκιμαντέρ. Έχει σκηνοθετήσει ντοκιμαντέρ που έχουν προβληθεί σε φεστιβάλ στην Ελλάδα και στο εξωτερικό, διερευνώντας μέσα από την οπτικοακουστική αφήγηση κοινωνικά και ανθρωπολογικά ζητήματα. Είναι μέλος της Ελληνικής Ένωσης Ντοκιμαντεριστών.



Short CV

Marina Stamati holds a PhD from the Department of Cultural Technology and Communication, University of the Aegean. Her research interests focus on visual anthropology and qualitative social research, with particular emphasis on family relations, social bonds, and representations in contemporary visual culture. She has published articles, research papers, and studies in Greek and international peer-reviewed journals, as well as in conference proceedings. In parallel, she is active in the field of creative documentary filmmaking. She has directed documentary films that have been screened at festivals in Greece and abroad, exploring social and anthropological issues through audiovisual storytelling. She is a member of the Hellenic Documentary Association.

Η μόδα ως πολιτισμικό σύστημα: σώμα, αφήγηση και κοινωνική οργάνωση στη σύγχρονη ύστερη νεωτερικότητα

Γεωργία Κ.Χιόνη

Περίληψη

Το άρθρο εξετάζει τη μόδα όχι ως αισθητικό ή καταναλωτικό φαινόμενο, αλλά ως ενεργό πολιτισμικό και κοινωνικό μηχανισμό που συμμετέχει στη συγκρότηση του σώματος, της ταυτότητας και των κοινωνικών σχέσεων. Υιοθετώντας μια διεπιστημονική προσέγγιση που συνδυάζει τη συστημική θεωρία του Niklas Luhmann, τη θεωρία της δημόσιας σφαίρας και της επικοινωνιακής δράσης του Jürgen Habermas, καθώς και εθνολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του σώματος και της ένδυσης, η μελέτη αναδεικνύει τη μόδα ως αυτόνομο σύστημα επικοινωνίας και ως μορφή μη λεκτικής πολιτισμικής δράσης. Στο πλαίσιο αυτό το παρόν άρθρο προσεγγίζει το ένδυμα ως υλική και αφηγηματική αρχιτεκτονική που διαμορφώνει συμπεριφορές, στάσεις και κοινωνικές προσδοκίες, ενώ το σώμα νοείται ως δομική σύζευξη κοινωνικών, πολιτισμικών και βιολογικών συστημάτων. Παράλληλα, η ανάλυση αναδεικνύει την ένταση ανάμεσα στη συστημική λογική της μόδας και τη βιωμένη εμπειρία των υποκειμένων, φωτίζοντας τόσο τους μηχανισμούς κανονικοποίησης όσο και τις δυνατότητες κριτικής και αντίστασης. Ως εκ τούτου, το άρθρο συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας εθνολογίας της μόδας, προτείνοντάς τη ως κρίσιμο πεδίο κατανόησης της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας.

Λέξεις-κλειδιά: μόδα, αφηγηματική αρχιτεκτονική, σώμα και ταυτότητα, κοινωνικά συστήματα, πολιτισμική επικοινωνία, εθνολογία της μόδας, κανονικοποίηση και αντίσταση, αυτοποιητικά συστήματα, Luhmann, Habermas



Fashion as cultural system: body, narrative and social organization in late modernity

Georgia K. Chioni

Abstract

This article examines fashion not merely as an aesthetic or consumer phenomenon, but as an active cultural and social mechanism that participates in the constitution of the body, identity, and social relations. Adopting an interdisciplinary approach that combines Niklas Luhmann's systems theory, Jürgen Habermas's theory of the public sphere and communicative action, as well as ethnological and anthropological perspectives on the body and clothing, the study highlights fashion as an autonomous system of communication and a form of non-verbal cultural action. Within this framework, the article approaches garments as material and narrative architecture that shapes behaviors, attitudes, and social expectations, while conceiving the body as a structural intersection of social, cultural, and biological systems. Simultaneously, the analysis underscores the tension between the systemic logic of fashion and the lived experience of subjects, illuminating both mechanisms of normalization and possibilities for critique and resistance. Consequently, the article contributes to the development of an ethnology of fashion, proposing it as a critical field for understanding contemporary social reality.

Keywords: fashion, narrative architecture, body and identity, social systems, cultural communication, ethnology of fashion, normalization and resistance, autopoietic systems. Luhmann, Habermas.

1. Εισαγωγή

1.1 Η μόδα ως φαινόμενο πέρα από την αισθητική και την αγορά

Χωρίς αμφιβολία η μόδα αποτελεί διαχρονικά έναν από τους βασικούς παράγοντες που επηρεάζουν τις κοινωνικές δομές: δεν εκφράζει μόνο το προσωπικό στυλ, αλλά αντικατοπτρίζει τις αξίες, τις κοινωνικές σχέσεις και την οικονομική πραγματικότητα κάθε εποχής. Κατά τη διάρκεια των αιώνων, έχει συμβάλει στη διαμόρφωση του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι βλέπουν τον εαυτό τους και τον περιβάλλοντα χώρο, επηρεάζοντας σημαντικά την κοινωνική ταυτότητα και την αίσθηση του ανήκειν. Σήμερα, στην εποχή της τεχνητής νοημοσύνης, των έξυπνων συμβάσεων και των μεγαδεδομένων, η επίδραση της μόδας έχει γίνει ακόμη πιο έντονη. Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, επιτρέπουν στις τάσεις να διαδίδονται με εξαιρετική ταχύτητα, ανάγοντας, κατ'αυτόν τον τρόπο, τη μόδα σε ένα ισχυρό μέσο προβολής της ατομικότητας και της κοινωνικής αναγνώρισης. Ταυτόχρονα, προσφέρουν νέες δυνατότητες σε φυσικά και νομικά πρόσωπα να προσεγγίσουν ευρύ κοινό σε ελάχιστο χρόνο.¹

Στο πλαίσιο αυτό, η μόδα είθισται να εμφανίζεται ως ένα φαινόμενο κατανάλωσης, αισθητικής επιλογής ή ατομικής έκφρασης. Ωστόσο, πίσω από την υλική της μορφή λειτουργεί ως ένα σύνθετο πολιτισμικό σύστημα που οργανώνει τρόπους θέασης του σώματος, κοινωνικές ιεραρχίες και μηχανισμούς ένταξης.² Όπως επισημαίνει η Joanne Entwistle, η ένδυση αποτελεί «κοινωνική πρακτική ενσωματωμένη στο σώμα», και όχι απλώς ζήτημα γούστου ή εμπορικής επιλογής.³ Η παραγνώριση αυτή σχετίζεται με τη μακρά φιλοσοφική παράδοση που αντιλαμβάνεται το ρούχο ως εξωτερικό, συμπληρωματικό στοιχείο του «πραγματικού» υποκειμένου, αντί για αυτό που πραγματικά είναι: ένα αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής συγκρότησης.

Η δυσκολία θεωρητικοποίησης της μόδας προκύπτει από τον υβριδικό της χαρακτήρα. Βρίσκεται ταυτόχρονα στο πεδίο της οικονομίας, της αισθητικής, της τεχνολογίας και της κοινωνικής επικοινωνίας. Ο Georg Simmel, ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα, είχε αναγνωρίσει ότι η μόδα λειτουργεί μέσα από μια διαλεκτική μίμησης και διαφοροποίησης, αποτελώντας κεντρικό μηχανισμό κοινωνικής συνοχής και διάκρισης.⁴ Παρά τη διορατικότητα αυτής της προσέγγισης, η σύγχρονη κοινωνική θεωρία δεν ανέπτυξε επαρκώς τα εργαλεία για να εξετάσει τη μόδα ως αυτόνομο σύστημα παραγωγής νοήματος. Η κυρίαρχη αντίληψη αντιμετωπίζει το ρούχο ως αναπαράσταση μιας ήδη

¹ Vazquez-Atochero, A & Romero-Sanz, A. (2025). *Philosophy of clothing. Fashion as a social vector: Unraveling the influence of digital times*. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277539525000123>

² Ενδιαφέρουσα η προσέγγιση των Tietzer & Fie, όπου προσεγγίζουν την ένδυση παραθέτοντας πέντε διαφορετικές θεωρίες, με τρεις βασικές θεματικές: την ένδυση ως στατική αναπαράσταση του πολιτισμού, την ένδυση ως έκφραση του εαυτού και την ένδυση ως μέσο επικοινωνίας. Καθεμία από αυτές τις προσεγγίσεις έχει τα δικά της πλεονεκτήματα, στόχους και αδυναμίες, αλλά όλες συμβάλλουν σε έναν συνεχή διάλογο σχετικά με τον ρόλο της ένδυσης στη ζωή των ανθρώπων. Βλ. Glenne Tietzer, Shannon Fie, 2015, «Clothing: A Review of Five Anthropological Approaches». *Anthropology* 375.

³ Entwistle, J. (2015). *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 6–9.

⁴ Simmel, G., (1997). Fashion. Στο David Frisby & Mike Featherstone (επιμ.), *Simmel on Culture*. Sage, σ. 187–191.

διαμορφωμένης ταυτότητας. Αντίθετα, η παρούσα μελέτη υιοθετεί τη θέση ότι η μόδα δεν «εκφράζει» απλώς κοινωνικές δομές, αλλά συμβάλλει ενεργά στη συγκρότησή τους.⁵

Ως εκ τούτου, η δημόσια εμφάνιση του σώματος είναι πάντοτε ενταγμένη σε ένα πλέγμα κανόνων. Το τι θεωρείται «κατάλληλο», «κομψό», «προκλητικό» ή «αποδεκτό» δεν αποτελεί ατομική επιλογή, αλλά αποτέλεσμα ιστορικά διαμορφωμένων κανονιστικών πλαισίων.⁶ Ο Michel Foucault έχει ασχοληθεί αναλυτικά με το σώμα ως πεδίο άσκησης μικρο-εξουσιών και τεχνικών πειθάρχησης: η μόδα λειτουργεί ως ένας από τους πιο καθημερινούς και διάχυτους μηχανισμούς αυτής της πειθάρχησης, οργανώνοντας τόσο τη σωματική συμπεριφορά όσο και την κοινωνική ορατότητα.⁷

Συνεπώς, μέσα από τη μόδα παράγονται κατηγορίες κανονικότητας: επαγγελματικές στολές, έμφυλοι κώδικες ένδυσης, τελετουργικές ενδυματολογικές πρακτικές. Το ρούχο δεν καλύπτει απλώς το σώμα· το κατασκευάζει ως κοινωνικά αναγνώσιμο αντικείμενο.⁸ Η Elizabeth Wilson υποστηρίζει ότι η μόδα αποτελεί «μια γλώσσα μέσω της οποίας η κοινωνία μιλά για τον εαυτό της».⁹ Συνεπώς, η μελέτη της δεν μπορεί να περιορίζεται στην ιστορία του design ή στην οικονομία της βιομηχανίας ένδυσης, αλλά οφείλει να εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους παράγει υποκειμενικότητες.

1.2 Μεθοδολογική θέση και Ερωτήματα

Η παρούσα έρευνα τοποθετείται στο σημείο τομής θεωρίας και πρακτικής. Η σχεδιαστική διαδικασία αντιμετωπίζεται ως μορφή έρευνας: ως εργαστήριο μέσα στο οποίο δοκιμάζονται υποθέσεις σχετικά με το πώς τα υλικά, οι γραμμές και οι σιλουέτες επηρεάζουν συμπεριφορές. Η προσέγγιση αυτή αντλεί από τη μεθοδολογική παράδοση της “practice-based research”, σύμφωνα με την οποία η καλλιτεχνική πρακτική μπορεί να λειτουργήσει ως τρόπος παραγωγής γνώσης.¹⁰ Αντί να αντιμετωπίζεται ο σχεδιαστής ως δημιουργός αισθητικών αντικειμένων, προτείνεται να ιδωθεί ως ερευνητής κοινωνικών σεναρίων. Κάθε ρούχο συγκροτεί ένα μικρό «καθεστώς συμπεριφοράς»: καθορίζει στάσεις σώματος,

⁵ Davis, Fr. (1992), *Fashion, Culture, and Identity*, University of Chicago Press σ. 4–7.

⁶ Όπως τονίζει η Karen Tranberg Hansen, Η ενδυμασία, μαζί με τα υφάσματα και τα στολίδια, αποτελεί σημαντικό μέρος της μελέτης του υλικού πολιτισμού στην ανθρωπολογία από τις πρώτες εποχές του κλάδου, όταν η εστίαση ήταν στη διαπολιτισμική ποικιλομορφία και στις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών τμημάτων του πολιτισμού και στις αλλαγές τους. Hansen, K. T., (2013), *Anthropology of Dress and Fashion*, Bloomsbury Academic.

⁷ Ο φιλόσοφος υπογραμμίζει ότι η εξουσία δεν ασκείται μόνο από το κράτος ή τους νόμους, αλλά λειτουργεί καθημερινά πάνω στο ανθρώπινο σώμα μέσα από κανόνες, θεσμούς και κοινωνικές πρακτικές που το πειθαρχούν και το ελέγχουν. Συνεπώς, το σώμα μας διαμορφώνεται από σχολεία, στρατό, εργασία, ιατρική, μόδα κτλ., τα οποία μας μαθαίνουν πώς να συμπεριφερόμαστε «σωστά» σύμφωνα με τις απαιτήσεις της κοινωνίας. Foucault M., (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Vintage, New York, σ. 135–141.

⁸ Ο Foucault αναπτύσσει την έννοια του «πειθαρχημένου σώματος» και εξηγεί πώς οι κοινωνικοί θεσμοί και οι κανόνες μετατρέπουν το σώμα σε αντικείμενο ελέγχου και κανονικοποίησης – ιδέα που συνδέεται άμεσα με το επιχείρημα για τη μόδα ως μηχανισμό παραγωγής, βλ. Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage, σ. 135–138

⁹ Wilson, E. (2003), *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. I.B. Tauris, σ. 9–12.

¹⁰ Smith, H. & Dean, R.T. (eds.) (2009). *Practice-Led Research, Research-Led Practice in the Creative Arts*, Edinburgh University Press, σ. 19–22

κινήσεις, βαθμούς ορατότητας και τρόπους αλληλεπίδρασης. Υπό αυτή την έννοια, η μόδα προσεγγίζεται ως μορφή άτυπης κοινωνικής μηχανικής.¹¹

Με αφετηρία τα ανωτέρω, η μελέτη οργανώνεται γύρω από δύο κεντρικά ερωτήματα: Πρώτον, πώς η μόδα λειτουργεί ως πολιτισμικό σύστημα και μέσω ποιων μηχανισμών παράγει, αναπαράγει και μετασχηματίζει κοινωνικά νοήματα; Δεύτερον, πώς οργανώνει σώματα, ρόλους και κοινωνικές αφηγήσεις και με ποιους τρόπους το ένδυμα διαμορφώνει συμπεριφορές, προσδοκίες και μορφές κοινωνικής αναγνώρισης; Για να απαντηθούν τα ερωτήματα αυτά, η εργασία αντλεί θεωρητικά από δύο κύριες παραδόσεις: τη συστημική θεωρία του Niklas Luhmann και τη θεωρία της δημόσιας σφαίρας του Jürgen Habermas. Ο Luhmann προσεγγίζει τη μόδα ως αυτοαναφορικό σύστημα επικοινωνίας που λειτουργεί με δικούς του κώδικες,¹² ενώ ο Habermas προσφέρει τα εργαλεία για να κατανοηθεί η ένδυση ως μορφή μη λεκτικής συμμετοχής στη δημόσια σφαίρα.¹³

1.3 Προς μια κριτική θεώρηση της μόδας

Η εισαγωγική αυτή ενότητα υποστηρίζει ότι η μόδα δεν αποτελεί απλό καθρέφτη της κοινωνίας, αλλά ενεργό παράγοντα διαμόρφωσής της. Η ανάλυσή της απαιτεί διεπιστημονική προσέγγιση που συνδυάζει κοινωνιολογία, ανθρωπολογία, πολιτισμικές σπουδές και πρακτική σχεδιασμού. Όπως σημειώνει ο Yuniya Kawamura, η μόδα πρέπει να μελετηθεί ως «θεσμοθετημένο σύστημα παραγωγής συμβολικής αξίας» και όχι ως απλή συσσώρευση ενδυματολογικών τάσεων.¹⁴ Με αυτή την προοπτική, το παρόν άρθρο επιχειρεί να συμβάλει στη διαμόρφωση μιας εθνολογίας της μόδας: μιας προσέγγισης που εξετάζει το ένδυμα ως πεδίο κοινωνικής δράσης, ως τεχνολογία του σώματος και ως μορφή πολιτισμικής αφήγησης.

2. Η Μόδα ως Κοινωνικό Σύστημα – Niklas Luhman

2.1 Η έννοια του κοινωνικού συστήματος

Ο N. Luhmann, θεμελιωτής της κοινωνικής συστημικής θεωρίας, προσέγγισε το κοινωνικό σύνολο ως ένα σύστημα, το οποίο χωρίζεται από το περιβάλλον του με όρια τα οποία είναι ταυτόχρονα ανοιχτά

¹¹ Η J. Entwistle εξηγεί ότι το ντύσιμο δεν είναι απλώς αισθητική επιλογή, αλλά ένα «ενσώματο κοινωνικό σύστημα» που ρυθμίζει κινήσεις, στάσεις σώματος και κοινωνικές αλληλεπιδράσεις, Entwistle J. (2015), *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*, 2η έκδ., Polity Press, σ. 10–15.

¹² Ο Niklas Luhmann αναπτύσσει τη θεωρία των κοινωνικών συστημάτων, σύμφωνα με την οποία η κοινωνία αποτελείται από διάφορα αυτοαναπαραγόμενα συστήματα, όπως το νομικό σύστημα, το πολιτικό σύστημα, το οικονομικό σύστημα, κ.ά. Κάθε σύστημα λειτουργεί σύμφωνα με τους δικούς του κανόνες και αναπτύσσει τις δικές του διαδικασίες. Ωστόσο, επικεντρώνεται περισσότερο στην αυτονομία του νομικού συστήματος και την ικανότητά του να επικοινωνεί και να παράγει νόμους που ανταποκρίνονται στην κοινωνική πραγματικότητα. Βλ. Luhmann, N. (1995), *Social Systems*, Stanford University Press, σ. 59–65.

¹³ Για τον Habermas, η κοινωνία χωρίζεται στον “κόσμο της ζωής” (lifeworld) και στα συστήματα (οικονομία, αγορά, μέσα). Η μόδα ανήκει κυρίως στη σφαίρα του συστήματος, επειδή οργανώνεται από την αγορά και τη βιομηχανία, αλλά ταυτόχρονα επηρεάζει τον κόσμο της ζωής, δηλαδή την καθημερινή ταυτότητα, την επικοινωνία και τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων. Jürgen Habermas, 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press, σ. 27–31.

¹⁴ Kawamura, Y. (2005). *Fashion-ology: An Introduction to Fashion Studies*. Berg, σ. 43–47.

αλλά και κλειστά, δεχόμενο μόνο τις πληροφορίες που έχουν νόημα για αυτό.¹⁵ Στο πλαίσιο αυτό, στοιχειώδης μονάδα του κοινωνικού κόσμου κατά τον διανοητή αποτελούν τα υποκείμενα. Ο τρόπος σκέψης και συμπεριφοράς των υποκειμένων διαφοροποιείται όταν βρίσκονται μέσα σε κοινωνικές ομάδες συγκριτικά με τον τρόπο σκέψης και συμπεριφοράς που επιδεικνύουν όταν λειτουργούν ως μεμονωμένα άτομα.¹⁶ Ως εκ τούτου, οι ιδιότητες των κοινωνικών συναφειών δεν μπορούν να είναι αποτέλεσμα μόνο των σκέψεων και των πράξεων μεμονωμένων υποκειμένων.¹⁷

Στη θεωρία του N. Luhmann τα συστήματα διαφοροποιούνται σε δύο είδη, καθένα από τα οποία αποτελεί περιβάλλοντα χώρο του άλλου και αναγκαία προϋπόθεση της ύπαρξής του: τα κοινωνικά και τα ψυχικά.¹⁸ Έκαστο εξ αυτών, διαθέτει τη δυνατότητα για «εσωτερική απειρότητα» και ανανεώνεται μέσω των αυτοποιητικών μηχανισμών αναπαραγωγής του. Στο ερώτημα γιατί υπάρχουν συστήματα και για ποιο σκοπό, απαντά ο Luhmann παραπέμποντας στο βασικό χαρακτηριστικό του κόσμου: την πολυπλοκότητα.¹⁹ Το σύνολο των συστημάτων που αλληλοεπιδρούν συγκροτεί ένα ανώτερο επίπεδο οργάνωσης, δηλαδή ένα υπερσύστημα.²⁰

Η κοινωνία, επομένως, δεν είναι το άθροισμα κοινωνικών υποκειμένων, αλλά ένα πλέγμα επικοινωνιών που διαμορφώνει προσδοκίες, κανόνες και σημασίες.²¹ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, κάθε επιμέρους σύστημα —όπως η οικονομία, η πολιτική, το δίκαιο ή η τέχνη— λειτουργεί με τον δικό του

¹⁵ Willke, H. (1996) *Εισαγωγή στη συστημική θεωρία*, Αθήνα: Κριτική, σ. 27; Μαγκλάρας, Χ. (2013) *Κοινωνική Συστημική Θεωρία και Κοινωνική Αλληλεπίδραση*, Αθήνα: Πατάκη, . Τσίρος, Ι. (2014) *Η Πολυπλοκότητα των Κοινωνικών Συστημάτων: Θεωρίες και Προσεγγίσεις*, Αθήνα: Κριτική.

¹⁶ Luhmann, N. (2001) *Theories of Distinction: Rethinking the Debate between Functionalism and Poststructuralism*, Stanford: Stanford University Press, σ. 45.

¹⁷ Η θεωρία των συστημάτων προήλθε από τη γενίκευση των αρχών της συστημικής θεωρίας, όπως αυτή εκφράστηκε μέσα από τη βιολογία, την πληροφορική, τα μαθηματικά, την ψυχολογία κ.ά. Σύμφωνα με τον πατέρα της θεωρίας των συστημάτων, τον βιολόγο Bertalanffy, κάθε σύστημα είναι «ένα σύμπλεγμα αλληλοεπιδρώντων στοιχείων». Βασικό στοιχείο κατά τον Luhmann αποτέλεσε η μεγάλη ολότητα, η οποία αποτελείται από το άθροισμα των μερών της καθώς και από τις μεταξύ τους σχέσεις. Οι δομές που υπάρχουν μέσα σε ένα σύστημα είναι τα υποσύστημά του, και έτσι η ολότητα του συστήματος αποτελείται από τις λειτουργίες των υποσυστημάτων μαζί με τις σχέσεις μεταξύ αυτών (Luhmann, 2001, σ. 45). Η κοινωνική συστημική θεωρία μελετά τη σχέση των συστημάτων με την κοινωνική αλληλεπίδραση και τις πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών δομών. Βλ. Bertalanffy, L. von (1968) *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. George Braziller

¹⁸ Luhmann, N. (1995). *Social Systems* (J. Bednarz & D. Baecker, μετ.). Stanford University Press σ. 59–66.

¹⁹ Το κεντρικό μοτίβο της λουμανικής θεωρίας εδράζεται στην παρατήρηση ότι τα περίπλοκα κοινωνικά συστήματα διαθέτουν μια βαθύτερη δομή και δεν είναι πλέον το περιβάλλον που δομεί το σύστημα και ρυθμίζει τη λειτουργία του, αλλά αντίστροφα είναι το σύστημα που δομεί το περιβάλλον. Αυτοποιητικά είναι τα λειτουργικά κλειστά συστήματα τα οποία αυτοαναπαράγονται μέσω της αυτοπαρατήρησης. Όσο περισσότερο αυξάνει η εσωτερική του πολυπλοκότητα, τόσο περισσότερο αυξάνει η δυνατότητα αυτοπαρατήρησής του. Βλ. Luhmann, N. (1995) *Θεωρία των κοινωνικών συστημάτων*, Αθήνα – Κομοτηνή: Σάκκουλας, σ. 45; Μαγκλάρας, Β. (2013) *Θεωρίες κοινωνικών συστημάτων. Parsons – Luhmann – Habermas*, Αθήνα: Σιδέρης, σ. 102; Μάρκου, Γ. (1996) *Προσεγγίσεις της Πολυπολιτισμικότητας και η Διαπολιτισμική Εκπαίδευση – Επιμόρφωση των Εκπαιδευτικών*, Αθήνα: ΥΠ.Ε.Π.Θ., Γ.Γ.Λ.Ε, σ. 33· Τσίρος, Ν. (2005, Ιανουάριος-Μάρτιος) «Η θεματική των κοινωνικών αντιθέσεων και συγκρούσεων στη συστημική θεωρία του Niklas Luhmann», *Ηλ. Περιοδικό Θέσεις*, 90, σ. 15.

²⁰ Τάσης, Θ. (2012) «Ο διάλογος Habermas και Luhmann», *Θέσεις*, τεύχος 119; Luhmann, N. (1987) «Autopoiesis als soziologischer Begriff», σε H. Haferkamp & M. Schmid (επιμ.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Suhrkamp Verlag, σ. 315.

²¹ Luhmann, N. (2012) *The Society of Society*, Stanford: Stanford University Press.

δυαδικό κώδικα, επιλέγοντας ποιες επικοινωνίες είναι αποδεκτές και ποιες απορρίπτονται.²² Στο πλαίσιο αυτό, η μόδα, ως κοινωνική πρακτική με ιστορική συνέχεια και υψηλό βαθμό θεσμικής οργάνωσης διατελεί λειτουργία που δεν εξαντλείται στην ένδυση, αλλά στην παραγωγή και ρύθμιση διαφορών που αφορούν την εμφάνιση, τη χρονικότητα και την κοινωνική ορατότητα του σώματος.²³

Ως εκ τούτου, η προσέγγιση της μόδας ως κοινωνικού συστήματος προϋποθέτει τη μετατόπιση της ανάλυσης από το επίπεδο του ατόμου, της αισθητικής πρόθεσης ή της κατανάλωσης, στο επίπεδο της επικοινωνίας και της συστημικής οργάνωσης, δεδομένου ότι στο πλαίσιο της συστημικής θεωρίας του Niklas Luhmann, η κοινωνία δεν συγκροτείται από υποκείμενα ή πράξεις, αλλά από επικοινωνίες που αυτοαναπαράγονται μέσω διαφορών και κωδίκων. Υπό αυτή την οπτική, η μόδα δεν αποτελεί απλώς πεδίο πολιτισμικής έκφρασης, αλλά λειτουργεί ως αυτόνομο κοινωνικό σύστημα, με δικούς του κανόνες, όρια και μηχανισμούς νοηματοδότησης.

2.2 Η μόδα ως σύστημα επικοινωνίας

Ο ίδιος ο Luhmann αναγνωρίζει τη μόδα ως έναν ιδιαίτερο μηχανισμό κοινωνικής διαφοροποίησης, βασισμένο στη διαρκή εναλλαγή μεταξύ καινοτομίας και παλαιώσης.²⁴ Η μόδα λειτουργεί μέσω της παραγωγής διαφορών: νέο/παλιό, επίκαιρο/ξεπερασμένο, αποδεκτό/ανεπιθύμητο. Αυτές οι διαφορές δεν απορρέουν από ατομικές επιλογές, αλλά από το ίδιο το σύστημα της μόδας, το οποίο παρατηρεί και ρυθμίζει τις μορφές κοινωνικής εμφάνισης. Η ένδυση, σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι απλώς υλικό αντικείμενο, αλλά φορέας επικοινωνίας. Κάθε ενδυματολογική επιλογή εντάσσεται σε ένα δίκτυο σημασιών που καθορίζουν πώς ένα σώμα γίνεται ορατό, αναγνώσιμο ή αποκλεισμένο στον κοινωνικό χώρο.²⁵ Η μόδα δεν επικοινωνεί ατομική ταυτότητα, αλλά κοινωνικά προσδοκώμενες μορφές σώματος και συμπεριφοράς. Η σημασία της μόδας ως συστήματος δεν έγκειται στην αισθητική πρωτοτυπία, αλλά στη δυνατότητά της να παράγει κοινωνική τάξη μέσω της διαφοράς. Το σύστημα της μόδας δεν επιδιώκει τη σταθερότητα, αλλά την ελεγχόμενη αστάθεια, η οποία διατηρεί τη λειτουργικότητά του στο χρόνο.²⁶

Κεντρική έννοια στη συστημική θεωρία είναι η «δομική σύζευξη» (structural coupling), ήτοι το σημείο στο οποίο διαφορετικά συστήματα αλληλεπιδρούν χωρίς να χάνουν την αυτονομία τους.²⁷ Το σώμα λειτουργεί ως σύζευξη ανάμεσα σε βιολογικά, ψυχικά και κοινωνικά συστήματα, δεν αποτελεί παθητικό φορέα ενδυματολογικών νοημάτων αλλά ούτε και αυτόνομο υποκείμενο έκφρασης. Αντιθέτως, πραγματώνεται ως το πεδίο πάνω στο οποίο εγγράφονται οι επικοινωνιακές προσδοκίες του

²² Τσίρος, Ν. (2004) «Η έννοια του “νοήματος” στη συστημική θεωρία του Niklas Luhmann», διαθέσιμο στο: <https://journals.lib.uth.gr/index.php/tovima/article/view/2089>

²³Βλ. γενικά σε Kaiser, S. B. (2012) *Fashion and Cultural Studies*, London: Bloomsbury.

²⁴ Luhmann, N. (2000) «Fashion», *The Reality of the Mass Media*, Cambridge: Polity Press, μτφ. Cathleen Closs

²⁵ Entwistle, J. (2015) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 4 επ., 60.

²⁶ Simmel, G. (1904) «Fashion», *International Quarterly*, 10.

²⁷ Luhmann, ό.π, *Social Systems*, κεφ. 4.

συστήματος της μόδας: η στάση, η κίνηση, η σιλουέτα και οι περιορισμοί του σώματος δεν είναι φυσικά δεδομένα, αλλά κοινωνικά διαμεσολαβημένες μορφές.²⁸

Ως εκ τούτου, η μόδα, ως σύστημα, δεν «εκφράζει» το σώμα· το οργανώνει. Ρυθμίζει τον τρόπο με τον οποίο το σώμα γίνεται αντιληπτό, πειθαρχείται και εντάσσεται σε κοινωνικές αφηγήσεις: μέσα από υλικά, δομές και κανόνες ένδυσης, το σώμα μετατρέπεται σε σημείο σύγκλισης εξουσίας, ταυτότητας και κοινωνικής τάξης.²⁹ Υπό αυτή την οπτική, η μόδα δεν λειτουργεί ως μέσο απελευθέρωσης ή ατομικής δημιουργικότητας, αλλά ως μηχανισμός κοινωνικής διαχείρισης της σωματικότητας, επιτρέποντας, συνεπώς, την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι κοινωνίες οργανώνουν όχι μόνο την εμφάνιση, αλλά και τη βιωμένη εμπειρία του σώματος.

3. Μόδα, επικοινωνιακή δράση και πολιτισμική νοηματοδότηση

3.1. Επικοινωνιακή Δράση

Η φιλοσοφική σκέψη του Jürgen Habermas επικεντρώνεται κυρίως στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης και στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι κοινωνίες λειτουργούν και εξελίσσονται μέσα από διαδικασίες επικοινωνίας. Ο Γερμανός διανοητής δομεί τη σκέψη του πάνω σε βασικά ζητήματα όπως η δημοκρατία, το κράτος δικαίου, η ελευθερία και οι κοινωνικές σχέσεις. Το θεωρητικό σύστημά του είναι αφιερωμένο στην ανθρώπινη ικανότητα να εκπληρώνει και να επιδιώκει ορθολογικά ενδιαφέροντα, ασκώντας μια ριζοσπαστική κριτική της ιδεολογίας του σύγχρονου θετικισμού και της τεχνοκρατίας.³⁰ Ο φιλόσοφος ως «ορθολογικότητα» αντιλαμβάνεται την προδιάθεση των υποκειμένων, που είναι ικανά να χειρίζονται τη γλώσσα, να πράττουν, να αποκτούν και να χρησιμοποιούν γνώσεις υποκείμενες σε σφάλματα.³¹

Όσον αφορά στην έννοια της ορθολογικότητας, ο Habermas στη «Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης»³² προσπαθεί να προσεγγίσει υπό μια οπτική, η οποία δε συνδέεται με ατομικιστικές αποδείξεις της μοντέρνας φιλοσοφίας και της κοινωνικής θεωρίας.³³ Επηρεασμένος από τον Χέγκελ και τον Μαρξ, καθώς και από τη θεωρία της κριτικής σκέψης της Σχολής της Φρανκφούρτης, θέλησε να εξηγήσει πώς οι κοινωνίες μπορούν να αναπτύξουν συναινέσεις και να προχωρήσουν σε μια δημοκρατική και δίκαιη οργάνωση. Παράλληλα, προσπάθησε να κατασκευάσει μια έννοια της κοινωνίας, η οποία χαρακτηρίζεται από τον βίοκοσμο, δηλαδή το σύνολο των κοινών

²⁸ Turner, V. (2008) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, 2η έκδ., Oxford: Berg.

²⁹ Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*, σ.135-138.

³⁰ Habermas, J. (1981) *The Theory of Communicative Action*, τόμ. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Βοστώνη: Beacon Press, σ.8-22.

³¹ Habermas, J. (1983) *The Theory of Communicative Action*, τόμ. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Βοστώνη: Beacon Press.

³² Habermas, J. (1993) *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, κεφ. 2, 3 και 5; Βλ και γενική προσέγγιση σε Μαθιουδάκη, Ι. (2012) *Ηθική και πολιτική κατά τον Jürgen Habermas*, Διδακτορική Διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, διαθέσιμη στο Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών.

³³ Habermas, J. (1961) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MA: MIT Press, σ.27-56

νοημάτων, αξιών και πολιτισμικών αναφορών που καθιστούν δυνατή την επικοινωνία και τη συναινετική κοινωνική δράση.³⁴ Στο πλαίσιο αυτό, η χαμπερμασιανή επικοινωνιακή δράση έχει ως στόχο να απεγκλωβίσει τον λόγο που χειραγωγείται από το εργαλειακό οικοδόμημα στο οποίο έχει παγιδευτεί, εντοπίζοντας το ιδεώδες σύστημα της αυθόρμητης και ανεπηρέαστης επικοινωνίας.

Η θεωρία του γερμανού φιλόσοφου προσφέρει ένα κρίσιμο πλαίσιο για την κατανόηση της μόδας όχι απλώς ως συστήματος διαφοροποίησης, αλλά ως μορφής πολιτισμικής επικοινωνίας εντός της δημόσιας σφαίρας. Ενώ η συστημική θεωρία του Luhmann αναδεικνύει τη λειτουργική αυτονομία των κοινωνικών συστημάτων, η χαμπερμασιανή προσέγγιση εστιάζει στις συνθήκες υπό τις οποίες παράγεται κοινωνικό νόημα μέσω της επικοινωνίας, της κανονιστικής ισχύος και της διαλογικής αναγνώρισης.

3.2 Βιόκοσμος

Η αναγκαιότητα της αναπαραγωγής οδηγεί, κατά τον Habermas, στη δημιουργία συστημάτων, τα οποία αποκλείουν τη διαμεσολάβηση της γλώσσας, σε ένα «συστημικά σταθεροποιημένο σύμπλεγμα δράσεων κοινωνικά ενσωματωμένων ομάδων».³⁵ Αυτοί οι μηχανισμοί, που ο Habermas ονομάζει «μέσα επικοινωνίας», ορίζουν τα θεμέλια της κοινωνίας, μπορούν να δημιουργηθούν μόνο αν ο βιόκοσμος είναι εξορθολογισμένος σε τέτοιο βαθμό, ούτως ώστε η ηθική και το δίκαιο να έχουν φτάσει σε ένα ανώτερο επίπεδο.³⁶ Ο βιόκοσμος επιτελεί τη λειτουργία της συμβολικής αναπαραγωγής της κοινωνίας μέσα από τις τρεις συνιστώσες που τον απαρτίζουν: την κοινωνία, τον πολιτισμό και την προσωπικότητα. Οι συνιστώσες αυτές διασφαλίζουν τη συνέχεια της παράδοσης και την εγκυρότητα της γνώσης και του συντηρητισμού.³⁷

Ο Habermas καταλήγει στη διαμόρφωση της επικοινωνιακής θεωρίας του, κάνοντας τη διάκριση μεταξύ του προσανατολισμένου στην επιτυχία «πράττειν» και του προσανατολισμένου στη συνεννόηση «πράττειν».³⁸ Το πρώτο το ονομάζει εργαλειακό (π.χ. όταν ένα άτομο επιλέγει τα μέσα που μεγιστοποιούν την αποτελεσματικότητα για την επίτευξη ενός στόχου) και το δεύτερο που ταυτίζεται με τη δεοντολογία, στρατηγικό «πράττειν» (π.χ. όταν η δράση καθοδηγείται από κανόνες που θεωρούνται ορθοί και αποδεκτοί από όλους). Σε αυτά τα «πράττειν», αντιστοιχούν δύο είδη

³⁴ Ο χαμπερμασιανός βιόκοσμος είναι το σύνολο των κοινών εμπειριών, αξιών, πολιτισμικών παραδόσεων και τρόπων κατανόησης που μοιράζονται τα μέλη μιας κοινωνίας και που επιτρέπουν την επικοινωνία και τη συνεννόηση μεταξύ τους. Αποτελεί το καθημερινό πλαίσιο μέσα στο οποίο τα άτομα δρουν και επικοινωνούν, στηριζόμενα όχι στον καταναγκασμό ή στο συμφέρον, αλλά στην αμοιβαία κατανόηση. Βλ. Habermas, J. (1968) *Knowledge and Human Interests*, Suhrkamp Verlag, σ. 301–317 και Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.

³⁵ Για γενική προσέγγιση βλ. Τσιούτας, Ν. (2024) *Max Horkheimer – Jürgen Habermas: Φιλοσοφικός λόγος και κοινωνική χειραφέτηση*, Διπλωματική Εργασία, ΕΚΠΑ.

³⁶ Ράπτη, Γ. (2006). J. Habermas: Η αναγκαιότητα του επικοινωνιακού Λόγου. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, Μάιος, 154–166.

³⁷ Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action*, τόμ. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Beacon Press, σ. 137–142.

³⁸ Ο όρος «πράττειν» χρησιμοποιείται εδώ με την έννοια της κοινωνικής δράσης, βλ. Habermas, J. ο.π.

ορθολογικότητας: η ορθολογικότητα ως προς τον σκοπό και η επικοινωνιακή ορθολογικότητα.³⁹ Ο φιλόσοφος ως «ορθολογικότητα» αντιλαμβάνεται την προδιάθεση των υποκειμένων, που είναι ικανά να χειρίζονται τη γλώσσα και να πράττουν, να αποκτήσουν και να χρησιμοποιήσουν γνώσεις υποκειμένες σε σφάλματα.⁴⁰ Η ένδυση, ως μη λεκτική μορφή επικοινωνίας, λειτουργεί σε ένα πεδίο όπου το αισθητικό, το ηθικό και το πολιτικό αλληλοδιαπλέκονται.

Ως εκ τούτου, η μόδα, υπό αυτό το πρίσμα, καθίσταται φορέας κοινωνικών αξιώσεων εγκυρότητας, οι οποίες υπερβαίνουν την ατομική έκφραση και εγγράφονται σε συλλογικές διαδικασίες νοηματοδότησης. Η ένδυση, αν και μη λεκτική, εντάσσεται σε αυτό το πλαίσιο αξιώσεων. Ένα σώμα ενδεδυμένο σύμφωνα με συγκεκριμένους κώδικες επικοινωνεί κοινωνική αποδοχή, συμμόρφωση ή απόκλιση. Οι ενδυματολογικές επιλογές λειτουργούν ως κανονιστικές δηλώσεις, οι οποίες είτε επιβεβαιώνουν είτε αμφισβητούν κοινωνικούς κανόνες φύλου, τάξης, ηθικής και εξουσίας.⁴¹ Η μόδα, επομένως, δεν είναι αξιακά ουδέτερη. Συμμετέχει ενεργά στη διαμόρφωση κοινωνικών κανόνων και ηθικών πλαισίων, συχνά χωρίς τη δυνατότητα διαλόγου ή ρητής διαπραγμάτευσης. Το σώμα καλείται να συμμορφωθεί με κανόνες που παρουσιάζονται ως αισθητικές επιλογές, αποκρύπτοντας την κανονιστική τους λειτουργία. Στο πλαίσιο αυτό, η μόδα λειτουργεί ως οπτικός λόγος εντός της δημόσιας σφαίρας, καθιστώντας τα σώματα φορείς κοινωνικών θέσεων, αξιών και κανονιστικών προσδοκιών.⁴² Η ένδυση δεν «εκφράζει» απλώς το άτομο, αλλά το τοποθετεί σε ένα πλέγμα κοινωνικών αναγνωρίσεων και αποκλεισμών. Μέσα από το ένδυμα, το σώμα καθίσταται αναγνώσιμο, αξιολογήσιμο και πολιτισμικά ενταγμένο.

3.3 Μόδα, σύστημα και βιόκοσμος

Η διάκριση μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου αποτελεί κεντρικό άξονα της χαμπερμασιανής θεωρίας.⁴³ Ο βιόκοσμος αφορά στο πεδίο της καθημερινής εμπειρίας, των πολιτισμικών νοημάτων και της κοινωνικής αναπαραγωγής, ενώ τα συστήματα (οικονομία, διοίκηση) λειτουργούν με εργαλειακή και στρατηγική λογική. Η μόδα κινείται ακριβώς στο όριο αυτών των δύο πεδίων. Από τη μία πλευρά, εντάσσεται σε συστημικές λογικές παραγωγής, κατανάλωσης και εμπορευματοποίησης. Από την άλλη, παρεμβαίνει άμεσα στον βιόκοσμο, επηρεάζοντας καθημερινές πρακτικές, σωματικές εμπειρίες και

³⁹ Για τον Habermas, η ορθολογικότητα δεν είναι κατοχή απόλυτης αλήθειας, αλλά η προδιάθεση των υποκειμένων που μπορούν να μιλούν και να δρουν, δηλαδή να αποκτούν γνώσεις, να τις χρησιμοποιούν στην πράξη, και να τις αναθεωρούν, επειδή είναι υποκειμένες σε σφάλμα. Συνεπώς, ένα υποκείμενο είναι ορθολογικό όχι επειδή «έχει δίκιο», αλλά επειδή μπορεί να αιτιολογήσει, να αμφισβητήσει και να διορθώσει αυτό που θεωρεί σωστό. Στον χώρο της μόδας, για παράδειγμα, ένας σχεδιαστής ή μια κοινότητα καταναλωτών μπορεί να θεωρεί ότι ένα συγκεκριμένο ένδυμα εκφράζει «βιωσιμότητα» ή «ηθική παραγωγή». Αυτή η γνώση, όμως, είναι υποκείμενη σε σφάλμα (π.χ. αποκαλύπτεται ότι τα υλικά δεν είναι πράγματι βιώσιμα). Η ορθολογικότητα, με την έννοια του Habermas, έγκειται στη δυνατότητα των υποκειμένων να επανεξετάσουν αυτή την πεποίθηση μέσα από δημόσιο διάλογο, να την κριτικάρουν και να την αναθεωρήσουν.

⁴⁰ Μαργκός, Π. (2022) *Habermas: υπέρμαχος της νεωτερικότητας*, διαθέσιμο στο: <https://socialpolicy.gr/>

⁴¹ Entwistle, J. (2015) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*, 2η έκδ., Cambridge: Polity Press, σ. 138–162.

⁴² Ibid., σ. 141–143.

⁴³ Habermas, J. (1987), *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, σ. 113–148.

κοινωνικές ταυτότητες.⁴⁴ Η ένταξη αυτή καθιστά τη μόδα κρίσιμο πεδίο ανάλυσης για την κατανόηση της σύγχρονης κοινωνικής οργάνωσης. Όταν η ενδυματολογική επικοινωνία αποκόπτεται από τη δυνατότητα κριτικής και διαλόγου, λειτουργεί ως μηχανισμός αποικιοποίησης του βιόκοσμου. Το σώμα, αντί να αποτελεί φορέα επικοινωνιακής δράσης, μετατρέπεται σε επιφάνεια εφαρμογής συστημικών επιταγών.

Παρά τη συστημική της ένταξη, η μόδα διατηρεί τη δυνατότητα κανονιστικής σύγκρουσης. Όπως υποστηρίζει ο Habermas, οι πολιτισμικές πρακτικές μπορούν να λειτουργήσουν ως πεδία αντίστασης, όταν επανασυνδέονται με διαδικασίες επικοινωνιακής δράσης.⁴⁵ Πειραματικές, καλλιτεχνικές και μη εμπορικές μορφές μόδας μπορούν να διαταράζουν καθιερωμένους κώδικες ορατότητας και κανονικότητας, επαναφέροντας το σώμα ως πεδίο διαπραγμάτευσης και όχι απλής συμμόρφωσης. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η μόδα δεν λειτουργεί ως στρατηγικό σύστημα, αλλά ως πολιτισμικός λόγος που εγείρει ερωτήματα γύρω από την εξουσία, την ταυτότητα και τη συλλογική εμπειρία.

4. Η μόδα ως αφηγηματική αρχιτεκτονική

4.1 Αφήγηση πέρα από το κείμενο - Ρούχο ως δομή

Η κυρίαρχη προσέγγιση στη μελέτη της μόδας τείνει να την αντιλαμβάνεται πρωτίστως ως οπτικό ή αισθητικό φαινόμενο. Οι περισσότερες αναλύσεις επικεντρώνονται στην εικόνα του ρούχου, στη μορφολογία των στυλ ή στη σημειολογία των τάσεων. Ωστόσο, μια τέτοια θεώρηση παραβλέπει μια θεμελιώδη διάσταση: το γεγονός ότι το ένδυμα δεν είναι απλώς εικόνα, αλλά δομή που διαμορφώνει τρόπους ύπαρξης του σώματος στον κόσμο. Η παρούσα ενότητα προτείνει την κατανόηση της μόδας ως μορφής «αφηγηματικής αρχιτεκτονικής», δηλαδή ως συστήματος που οργανώνει σωματικές εμπειρίες και κοινωνικές συμπεριφορές μέσω υλικών και μορφικών επιλογών.

Η αφήγηση, στη συμβατική της χρήση, συνδέεται με τη γλώσσα και τον λόγο. Ωστόσο, οι σύγχρονες πολιτισμικές θεωρίες έχουν διευρύνει ριζικά την έννοια αυτή, αναγνωρίζοντας ότι αφηγηματικές δομές μπορούν να παραχθούν και μέσα από μη λεκτικά συστήματα.⁴⁶ Ο Roland Barthes, για παράδειγμα, έχει υποστηρίξει ότι η ένδυση συγκροτεί ένα «σύστημα σημείων» με δική του γραμματική και συντακτικό.⁴⁷ Στο έργο του *The Fashion System* αναλύει πώς το ρούχο λειτουργεί ως φορέας νοημάτων, ανεξάρτητα από το σώμα που το φέρει. Ωστόσο, η αφηγηματική λειτουργία της μόδας δεν περιορίζεται στο επίπεδο της σημειολογίας. Το ένδυμα δεν αφηγείται μόνο επειδή «σημαίνει», αλλά επειδή κατευθύνει εμπειρίες. Η κοινωνική αφήγηση που παράγεται από τη μόδα δεν είναι απλώς συμβολική, αλλά βιωματική. Όπως επισημαίνει η Joanne Entwistle, το ρούχο πρέπει να

⁴⁴ Featherstone (2007), *Consumer Culture and Postmodernism*, 2η έκδ., London: Sage, σ. 67–92.

⁴⁵ Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms*, Cambridge, MA: MIT Press, σ. 357–387.

⁴⁶ Barthes, R. (1977) 'Rhetoric of the Image', στο *Image–Music–Text*, London: Fontana Press, σ. 32–51.

⁴⁷ Barthes R. (1990) *The Fashion System*, μτφρ. Matthew Ward & Richard Howard, Berkeley: University of California Press, 1990, σ. 3–6.

ιδωθεί ως «ενσώματη πρακτική» και όχι αποκλειστικά ως κώδικας αναπαράστασης.⁴⁸ Η αφήγηση της μόδας εκτυλίσσεται πάνω στο ίδιο το σώμα, μέσα από τον τρόπο που αυτό κινείται, περιορίζεται, προβάλλεται ή αποκρύπτεται. Υπό την έννοια αυτή, κάθε ένδυμα συγκροτεί ένα είδος μικρο-σεναρίου: Προτείνει, υπαινίσσεται ή επιβάλλει συγκεκριμένους τρόπους στάσης και δράσης. Η αφηγηματικότητα της μόδας είναι, επομένως, υλική και επιτελεστική, περισσότερο συγγενής με την αρχιτεκτονική ή τη σκηνογραφία παρά με τη λογοτεχνία.⁴⁹

Η υλικότητα του ενδύματος αποτελεί τον κατεξοχήν φορέα αυτής της αφηγηματικής λειτουργίας. Υφάσματα, ραφές, βάρη, όγκοι και σιλουέτες δεν είναι ουδέτερα αισθητικά στοιχεία, αλλά παράγοντες που διαμορφώνουν άμεσα τη σωματική συμπεριφορά. Η Anne Hollander έχει δικαίως υποστηρίξει ότι η ιστορία της μόδας είναι ταυτόχρονα ιστορία «σχηματοποίησης του σώματος», καθώς κάθε εποχή επιβάλλει διαφορετικά ιδανικά κίνησης και στάσης.⁵⁰ Ένα στενό ρούχο παράγει διαφορετικό τρόπο βάδισης από ένα φαρδύ. Ένα άκαμπτο ύφασμα δημιουργεί άλλες χειρονομίες από ένα ελαστικό. Ένα ψηλό τακούνι αναδιατάσσει ολόκληρη τη γεωμετρία του σώματος. Αυτά τα στοιχεία δεν αποτελούν απλώς αισθητικές επιλογές, αλλά τεχνικές ρύθμισης της σωματικότητας. Όπως υποστηρίζει ο Marcel Mauss, οι «τεχνικές του σώματος» είναι πολιτισμικά μαθημένες μορφές κίνησης και συμπεριφοράς.⁵¹

Η μόδα μπορεί να ιδωθεί ως ένα από τα ισχυρότερα συστήματα παραγωγής τέτοιων τεχνικών. Ο σχεδιασμός, επομένως, λειτουργεί ως μηχανισμός παραγωγής συμπεριφοράς. Το ρούχο δεν ντύνει απλώς ένα ήδη υπάρχον σώμα, αλλά συμβάλλει στη διαμόρφωση του κοινωνικού του ρόλου. Στο πλαίσιο αυτό, η Elizabeth Wilson επισημαίνει ότι η μόδα «οργανώνει την εμπειρία του σώματος μέσα στον δημόσιο χώρο», επιβάλλοντας κώδικες κίνησης, αξιοπρέπειας και ελέγχου.⁵² Η αφηγηματική διάσταση της μόδας βρίσκεται ακριβώς σε αυτή τη δυνατότητα διαμόρφωσης ενός καθημερινού σωματικού δράματος.

Η κάλυψη του προσώπου και η second-skin δομή του ενδύματος αναδεικνύουν τη μόδα ως αφηγηματική αρχιτεκτονική που οργανώνει τη σωματική εμπειρία, την κοινωνική ορατότητα και τη στάση του σώματος στον δημόσιο χώρο. Η εικόνα αποτυπώνει τη μόδα ως αυτόνομο σύστημα επικοινωνίας. Το σώμα δεν προηγείται ως φορέας ταυτότητας, αλλά λειτουργεί ως δομική σύζευξη: η κάλυψη του προσώπου μετατοπίζει το νόημα από το πρόσωπο στη σιλουέτα, επιβεβαιώνοντας ότι η μόδα δεν αντανakλά το σώμα αλλά το οργανώνει επικοινωνιακά, παράγοντας ελεγχόμενη κοινωνική ορατότητα. Εκτός αυτού, η εικόνα αναδεικνύει το ρούχο όχι ως εικόνα, αλλά ως βιωμένη εμπειρία πειθαρχίας, όπου το σώμα εκπαιδεύεται να υπάρχει σύμφωνα με συγκεκριμένα πολιτισμικά πρότυπα

⁴⁸ Entwistle, J. (2015). *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 10–15.

⁴⁹ Guo, R. (2020) “Discourse” of Creation: A Narrative Analysis of Fashion’ [https://arpgweb.com/pdf-files/ellr6\(5\)64-68.pdf](https://arpgweb.com/pdf-files/ellr6(5)64-68.pdf)

⁵⁰ Hollander, A. (1993) *Seeing Through Clothes*. University of California Press, σ. 311–318.

⁵¹ Mauss, M. (1979). *Techniques of the Body*. Στο *Sociology and Psychology: Essays*. Routledge, σ. 97–102.

⁵² Wilson, E. (2003). *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. I.B. Tauris, σ. 63–68.



4.2 Το ένδυμα ως χωρική και κοινωνική τεχνολογία

Από αυτή την οπτική, ο ρόλος του σχεδιαστή δεν περιορίζεται στη δημιουργία μορφών προς θέαση, αλλά επεκτείνεται στη δημιουργία πλαισίων δράσης. Η Caroline Evans, αναλύοντας τη σύγχρονη πειραματική μόδα, υποστηρίζει ότι πολλά ρούχα λειτουργούν ως «μηχανισμοί επιτέλεσης», παρά ως διακοσμητικά αντικείμενα. Η σχεδιαστική πράξη παράγει κοινωνικές καταστάσεις: τρόπους να κάθεται, να περπατά, να εργάζεται ή να αλληλεπιδρά κανείς. Η έννοια αυτή μπορεί να συσχετιστεί με τη θεωρία του Erving Goffman για την κοινωνική επιτέλεση. Στο έργο του *The Presentation of Self in Everyday Life*, ο Goffman περιγράφει την κοινωνική ζωή ως θεατρική διαδικασία, όπου τα άτομα «ενσαρκώνουν ρόλους» μέσα από σκηνικά, κοστούμια και συμβάσεις. Το ρούχο αποτελεί βασικό στοιχείο αυτού του επιτελεστικού εξοπλισμού, λειτουργώντας ως υλικό υπόβαθρο της κοινωνικής ταυτότητας.⁵³

Η κατανόηση της μόδας ως αφηγηματικής αρχιτεκτονικής μετατοπίζει το επίκεντρο από την εικόνα στη διαδικασία. Αντί να αξιολογείται ένα ένδυμα με βάση το πώς φαίνεται, προτείνεται να αναλύεται με βάση το τι κάνει: ποιες κινήσεις επιτρέπει, ποιες απαγορεύει, ποια συναισθήματα παράγει, ποιες σχέσεις εξουσίας υπονοεί: η ένδυση «δεν αντικατοπτρίζει απλώς κοινωνικές σχέσεις, αλλά τις συγκροτεί ενεργά» σημειώνει ο Malcolm Barnard.⁵⁴

Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της αρχιτεκτονικής δεν χρησιμοποιείται μεταφορικά, αλλά κυριολεκτικά. Όπως η αρχιτεκτονική οργανώνει την κίνηση των σωμάτων στον χώρο, έτσι και το ρούχο οργανώνει τη μικρο-χωρικότητα του ατόμου. Η σιλουέτα μπορεί να ιδωθεί ως ένα είδος κινητού αρχιτεκτονικού κελύφους. Ο ιστορικός της μόδας Christopher Breward επισημαίνει ότι η ένδυση

⁵³ Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Anchor Books, σ. 22–30.

⁵⁴ Barnard, M. (2002) *Fashion as Communication*, 2η έκδ., London: Routledge, σ. 38–41.

δημιουργεί «φορητούς χώρους κοινωνικής σημασίας».⁵⁵ Κάθε ενδυματολογική επιλογή παράγει ένα πλαίσιο αλληλεπίδρασης. Η επαγγελματική ενδυμασία, η τελετουργική στολή ή το καθημερινό casual ντύσιμο συγκροτούν διαφορετικά καθεστώτα συμπεριφοράς. Η μόδα, επομένως, δεν είναι μόνο σύστημα αισθητικών διαφορών, αλλά και μηχανισμός οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Με αυτή την έννοια, μπορεί να θεωρηθεί τεχνολογία – όχι με τη στενή μηχανική σημασία του όρου, αλλά ως σύνολο τεχνικών που ρυθμίζουν τη σχέση σώματος και κοινωνίας.

Ως εκ τούτου, η προσέγγιση της μόδας ως αφηγηματικής αρχιτεκτονικής επιβάλλει μια μετατόπιση μεθοδολογίας. Η ανάλυση δεν μπορεί να περιορίζεται στην περιγραφή αντικειμένων, αλλά οφείλει να εξετάζει εμπειρίες. Η Sophie Woodward, μέσα από εθνογραφικές μελέτες της καθημερινής ένδυσης, έχει καταδείξει ότι η σχέση των ανθρώπων με τα ρούχα τους είναι πρωτίστως σχέση πρακτικής και όχι αισθητικής αξιολόγησης.⁵⁶ Το ένδυμα αποκτά νόημα μέσα από τη χρήση του: μέσα από τη φθορά, την άνεση, τη δυσφορία, την κίνηση. Η αφηγηματικότητα της μόδας, επομένως, δεν ολοκληρώνεται στο σχεδιαστήριο ή στην πασαρέλα, αλλά στον καθημερινό βίο. Εκεί όπου το ρούχο συναντά το ζωντανό σώμα, μετατρέπεται από αντικείμενο σε εμπειρία και από εικόνα σε κοινωνική δράση.

Η κατανόηση, συνεπώς, της μόδας ως αφηγηματικής αρχιτεκτονικής επιτρέπει μια βαθύτερη προσέγγιση του φαινομένου, πέρα από τα όρια της αισθητικής κριτικής. Το ένδυμα αναδεικνύεται ως υλικό σύστημα που παράγει αφηγήσεις μέσω της σωματικής εμπειρίας, οργανώνοντας συμπεριφορές, ταυτότητες και κοινωνικές σχέσεις. Η οπτική αυτή θέτει τις βάσεις για μια ανάλυση της μόδας ως μορφής κοινωνικού σχεδιασμού, ζήτημα που θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στις επόμενες ενότητες.

5. Εθνολογία του σώματος και της ένδυσης

5.1. Σώμα, έλεγχος και συλλογική εμπειρία

Όπως υπογραμμίζει η Χρ. Εξάρχου «Η έννοια της ενδυμασίας είναι τόσο παλιά όσο και ο άνθρωπος».⁵⁷ Το ενδεδυμένο σώμα έχει αναδειχθεί σε κεντρικό αντικείμενο της σύγχρονης ανθρωπολογίας, ακριβώς επειδή λειτουργεί ως κόμβος όπου διασταυρώνονται παγκόσμιες και τοπικές, διακρατικές και αστικές δυνάμεις. Η ενδυμασία έχει μια ιδιαίτερη διπλή φύση: από τη μία έρχεται σε άμεση επαφή με το σώμα, από την άλλη απευθύνεται στο βλέμμα των άλλων, κάτι το οποίο καθιστά την ένδυση πεδίο όπου συγκροτούνται τόσο προσωπικές όσο και συλλογικές ταυτότητες.⁵⁸ Ωστόσο, η βιωματική σχέση του ατόμου με το ντύσιμο δεν ταυτίζεται πάντα με τις κοινωνικές σημασίες που του αποδίδονται· οι δύο

⁵⁵ Breward, C. (2003) *Fashion*, Oxford: Oxford University Press, σ. 15–18.

⁵⁶ Woodward, S. (2007) *Why Women Wear What They Wear*, Oxford: Berg, σ. 21–26.

⁵⁷ Γενική προσέγγιση σε Εξάρχου, Χ. Γ. (2017) *Η Τέχνη και η Μόδα: Καλλιτέχνες και Ενδύματα (1900–1930)*, Διπλωματική Εργασία, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, διαθέσιμη σε https://www.openarchives.gr/aggregator-openarchives/edm/IKEE_AUT/000097-292614; Langner, L. (1959) *The Importance of Wearing Clothes*, New York: Hastings House, σ. 72.

⁵⁸ Turner, V. (2008) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, 2η έκδ., Oxford: Berg, σ. 94–98.

αυτές διαστάσεις μπορεί να συγκρούονται. Από αυτή την ασταθή σχέση προκύπτουν αμφισημία και διαφωνία, καθιστώντας την ένδυση πεδίο έντονων αντιπαραθέσεων. Έτσι, το ντύσιμο συχνά γίνεται εστία σύγκρουσης αξιών, τόσο σε ιστορικά πλαίσια όσο και στις σχέσεις ανάμεσα σε τάξεις, φύλα και γενιές, αλλά και μέσα στις σύγχρονες παγκόσμιες πολιτισμικές και οικονομικές διαδικασίες.⁵⁹

Η εθνολογική προσέγγιση του σώματος απομακρύνεται από την αντίληψή του ως φυσικού ή καθολικού δεδομένου και το αντιμετωπίζει ως προϊόν κοινωνικών πρακτικών, πολιτισμικών κανόνων και συλλογικών συμβάσεων.⁶⁰ Από τις πρώιμες ανθρωπολογικές μελέτες έως τη σύγχρονη κοινωνική θεωρία, το σώμα αναγνωρίζεται ως πεδίο όπου εγγράφονται σχέσεις εξουσίας, ταυτότητας και κοινωνικής οργάνωσης.⁶¹ Η ένδυση, ως καθημερινή και τελετουργική πρακτική, διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη συγκρότηση αυτών των σωματικών εμπειριών.



Η κάλυψη του προσώπου και η «δεύτερο δέρμα» υλικότητα του ενδύματος μετατρέπουν το σώμα σε τελετουργικό πεδίο, όπου η ταυτότητα αναστέλλεται και η ένδυση λειτουργεί ως ενσώματη πολιτισμική πρακτική.

Ο Marcel Mauss, στο κλασικό του κείμενο για τις «τεχνικές του σώματος», υποστηρίζει ότι οι τρόποι με τους οποίους τα σώματα στέκονται, κινούνται, εργάζονται και ενδύονται δεν είναι έμφυτοι,

⁵⁹ Hansen, K. T. (2004) 'The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion and Culture', *Annual Review of Anthropology*, 33, σ. 369–392; Schneider, J. (1987) 'The Anthropology of Cloth', *Annual Review of Anthropology*, 16, σ. 409–448; Taylor, L. (2002) 'Ethnographical Approaches', στο *The Study of Dress History*, Manchester, UK: Manchester University Press, σ. 193–241.

⁶⁰ Hansen, K. T. (2004) 'The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion and Culture', *Annual Review of Anthropology*, 33, σ. 369–392, σ. 2–3.

⁶¹ Turner, V. (2008) ο.π., σ. 94–98.

αλλά κοινωνικά μαθημένοι.⁶² Οι σωματικές πρακτικές μεταδίδονται πολιτισμικά και λειτουργούν ως μηχανισμοί κοινωνικής αναπαραγωγής. Ως εκ τούτου, η ένδυση εντάσσεται σε αυτές τις τεχνικές ως μέσο ρύθμισης της στάσης, της κίνησης και της σωματικής παρουσίας. Το ρούχο επιβάλλει περιορισμούς, ενισχύει συγκεκριμένες χειρονομίες και αποτρέπει άλλες, μετατρέποντας το σώμα σε φορέα κοινωνικά αποδεκτών συμπεριφορών.⁶³ Υπό αυτό το πρίσμα, το σώμα δεν προηγείται της κοινωνίας, αλλά συγκροτείται μέσα από αυτήν. Τα όρια του σώματος αντανακλούν τα όρια της κοινωνίας, και η ένδυση λειτουργεί ως μηχανισμός οριοθέτησης, ένταξης και αποκλεισμού.⁶⁴

5.2 Έλεγχος, πειθάρχηση και καθημερινές πρακτικές ένδυσης

Η σχέση μεταξύ σώματος και ελέγχου αναλύεται διεξοδικά στο έργο του Michael Foucault, ο οποίος περιγράφει το σώμα ως κεντρικό στόχο των πειθαρχικών μηχανισμών της νεωτερικότητας.⁶⁵ Μέσα από καθημερινές πρακτικές, όπως η ένδυση, η κοινωνία παράγει «πειθήνια σώματα», ικανά να λειτουργούν εντός προκαθορισμένων πλαισίων. Η ένδυση συμβάλλει σε αυτή τη διαδικασία όχι μόνο μέσω θεσμικών μορφών (στολές, ενδυματολογικοί κώδικες), αλλά και μέσω άτυπων κοινωνικών προσδοκιών. Τα σώματα μαθαίνουν να κινούνται, να στέκονται και να εμφανίζονται με τρόπους που ευθυγραμμίζονται με κυρίαρχες αντιλήψεις φύλου, τάξης και κανονικότητας.⁶⁶

Πέρα, όμως, από την καθημερινότητα, η ένδυση διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο σε συλλογικές και τελετουργικές εμπειρίες. Ο Victor Turner αναδεικνύει τη σημασία των τελετουργιών ως πεδίων μετάβασης, όπου τα σώματα αποσπώνται προσωρινά από την καθημερινή κοινωνική δομή και επανεντάσσονται με νέους όρους.⁶⁷ Στο πλαίσιο αυτό, η ένδυση λειτουργεί ως ορατό σύμβολο κοινωνικής μεταβολής. Στολές, ενδυματολογικοί κώδικες και performative πρακτικές δεν αναπαριστούν απλώς κοινωνικές σχέσεις, αλλά τις ενεργοποιούν. Το σώμα γίνεται φορέας συλλογικής εμπειρίας, συμμετέχοντας σε διαδικασίες ένταξης, μετάβασης ή αποκλεισμού.

Σύγχρονες πρακτικές, όπως οι καλλιτεχνικές παρεμβάσεις, οι επιτελεστικές επιδείξεις μόδας και οι δημόσιες ενδυματολογικές δράσεις, μπορούν να αναλυθούν ως σύγχρονα τελετουργικά. Συνεπώς, η μόδα λειτουργεί όχι ως καταναλωτικό προϊόν, αλλά ως πολιτισμική πρακτική που ανασχηματίζει συλλογικά νοήματα και σωματικές εμπειρίες.⁶⁸

Το σώμα, εν τέλει, μπορεί να νοηθεί ως συλλογικό αρχείο πολιτισμικών μνημών και κοινωνικών σχέσεων. Οι τρόποι ένδυσης φέρουν ίχνη ιστορικών εμπειριών, ιδεολογιών και συστημάτων εξουσίας. Μέσα από το σώμα, η κοινωνία θυμάται, επαναλαμβάνει και αναπαράγει τον εαυτό της.⁶⁹ Η εθνολογική μελέτη της ένδυσης αποκαλύπτει, συνεπώς, τη μόδα ως κρίσιμο μηχανισμό κοινωνικής οργάνωσης. Το

⁶² Mauss, M. (1973) 'Techniques of the Body', στο *Sociology and Psychology: Essays*. Routledge, σ. 70–88.

⁶³ Entwistle, J. (2015) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 33–56.

⁶⁴ Douglas, M. (2002) *Purity and Danger*. Routledge, σ. 115–140.

⁶⁵ Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*. Penguin, σ. 135–169.

⁶⁶ Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge, σ. 1–23.

⁶⁷ Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press, σ. 94–130.

⁶⁸ Kondo, D. (1997) *About Face: Performing Race in Fashion and Theater*. Routledge, σ. 45–78.

⁶⁹ Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge University Press, σ. 72–104.

σώμα δεν αποτελεί απλώς αντικείμενο αισθητικής επένδυσης, αλλά πεδίο όπου διασταυρώνονται η πολιτισμική μνήμη, η κοινωνική πειθαρχία και η συλλογική εμπειρία.



Η ενδυματολογική επιτέλεση, μέσα από ζωόμορφα/τελετουργικά στοιχεία, ενεργοποιεί το σώμα ως πολιτισμικό φορέα δύναμης, κίνησης και μεταμόρφωσης, αναδεικνύοντας την ένδυση ως βιωμένη πρακτική και όχι ως απλή οπτική επιφάνεια.

Η σύγχρονη θεωρητική συζήτηση γύρω από τη μόδα τείνει ολοένα και περισσότερο να μετατοπίζεται από την ανάλυση του τελικού προϊόντος στην κατανόηση των διαδικασιών που αυτό παράγει. Το ρούχο δεν αντιμετωπίζεται πλέον αποκλειστικά ως αισθητικό αντικείμενο, αλλά ως μηχανισμός οργάνωσης κοινωνικών σχέσεων και σωματικών συμπεριφορών. Στο πλαίσιο αυτό, ο σχεδιασμός της μόδας μπορεί να ιδωθεί ως μορφή κοινωνικού σχεδιασμού: ως πρακτική που παρεμβαίνει στον τρόπο με τον οποίο τα άτομα κινούνται, αλληλεπιδρούν και γίνονται ορατά μέσα στον δημόσιο χώρο. Η μετάβαση αυτή συνδέεται με ευρύτερες αλλαγές στη σύγχρονη κουλτούρα του design. Όπως υποστηρίζει ο Guy Julier, ο σχεδιασμός σήμερα δεν περιορίζεται στην παραγωγή αντικειμένων, αλλά επεκτείνεται στη «διαμόρφωση εμπειριών, συστημάτων και συμπεριφορών».⁷⁰ Η μόδα, ως ένα από τα κατεξοχήν πεδία όπου το design συναντά το σώμα, προσφέρει ένα προνομιακό πεδίο για τη μελέτη αυτής της μετατόπισης.

6. Η μόδα ως ενεργό πολιτισμικό οικοσύστημα

⁷⁰ Julier, G. (2013) *The Culture of Design*. Sage, σ. 1–24.

6.1. Όρια και δυνατότητες της μόδας ως κοινωνικής πρακτικής

Η ανάλυση που προηγήθηκε επιχείρησε να αναδείξει τη μόδα ως σύνθετο κοινωνικό και πολιτισμικό μηχανισμό. Στην παρούσα ενότητα επιδιώκεται μια συνθετική συζήτηση των θεωρητικών αξόνων που έχουν αναπτυχθεί, με στόχο να κατανοηθεί η μόδα όχι ως περιφερειακό φαινόμενο της κατανάλωσης, αλλά ως ενεργό οικοσύστημα παραγωγής νοήματος και κοινωνικών σχέσεων. Η έννοια του «οικοσυστήματος» χρησιμοποιείται εδώ μεταφορικά, για να περιγράψει ένα πεδίο όπου αλληλεπιδρούν υλικά, σώματα, θεσμοί, λόγοι και πρακτικές.⁷¹

Η προσέγγιση της μόδας μέσα από τη συστημική θεωρία του Niklas Luhmann επιτρέπει να ιδωθεί ως αυτοτελές σύστημα επικοινωνίας με δικούς του κώδικες λειτουργίας. Σύμφωνα με τον Luhmann, τα κοινωνικά συστήματα δεν αποτελούνται από υποκείμενα, αλλά από επικοινωνίες που αναπαράγουν τον εαυτό τους.⁷² Εφαρμοσμένη στη μόδα, αυτή η οπτική αναδεικνύει ότι οι τάσεις, τα στυλ και οι ενδυματολογικοί κανόνες λειτουργούν ως μηχανισμοί αυτοαναφορικής διαφοροποίησης.⁷²

Ωστόσο, μια καθαρά συστημική ανάλυση κινδυνεύει να απομακρυνθεί από τη βιωμένη εμπειρία των σωμάτων. Εδώ καθίσταται αναγκαία η συνάντηση με την εθνολογική και ανθρωπολογική προσέγγιση της ένδυσης. Η εθνογραφική μελέτη των καθημερινών πρακτικών ένδυσης αποκαλύπτει ότι το νόημα της μόδας παράγεται μέσα από τη χρήση και όχι μόνο μέσα από τους θεσμικούς μηχανισμούς της βιομηχανίας. Η σύνθεση αυτών των δύο προσεγγίσεων επιτρέπει μια πιο ολοκληρωμένη κατανόηση. Η μόδα μπορεί να θεωρηθεί ένα σύστημα που οργανώνει επικοινωνίες γύρω από το σώμα, αλλά ταυτόχρονα ένα πεδίο όπου τα άτομα διαπραγματεύονται ενεργά την ταυτότητά τους. Όπως επισημαίνει η Susan Kaiser, η ένδυση λειτουργεί ως «καθημερινό εργαστήριο νοηματοδότησης», στο οποίο οι κοινωνικές κατηγορίες αποκτούν υλική μορφή.⁷³

Η αναγνώριση της μόδας ως πολιτισμικού συστήματος δεν συνεπάγεται την εξιδανίκευσή της. Η μόδα λειτουργεί ταυτόχρονα ως πεδίο δημιουργικότητας και ως μηχανισμός κανονικοποίησης. Ως εκ τούτου, από τη μία πλευρά προσφέρει δυνατότητες αυτοέκφρασης, από την άλλη επιβάλλει ισχυρές νόρμες συμμόρφωσης. Ο Fred Davis έχει καταδείξει ότι η ένδυση παράγει «διλήμματα ταυτότητας», καθώς τα άτομα καλούνται συνεχώς να ισορροπήσουν ανάμεσα στην επιθυμία διαφοροποίησης και στην ανάγκη κοινωνικής αποδοχής.⁷⁴

Η ένταση αυτή γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στο πεδίο του φύλου και της κοινωνικής τάξης. Η Elizabeth Wilson περιγράφει τη μόδα ως χώρο όπου εγγράφονται αντιφάσεις της νεωτερικότητας: επιθυμία και έλεγχος, ελευθερία και πειθαρχία, ατομικότητα και ομοιομορφία.⁷⁵ Η δυνατότητα της

⁷¹ Hansen, K. T. (2004) 'The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion and Culture', *Annual Review of Anthropology*, 33, σ. 369–392.

⁷² Luhmann, N. (1995) *Θεωρία των κοινωνικών συστημάτων* (Αντ. Μακρυδημήτρης – Π. Καρκατσούλης, Επιμ.). Σάκκουλας, σ. 29–34.

⁷³ Kaiser, S. B. (1997) *The Social Psychology of Clothing: Symbolic Appearances in Context*, New York: Fairchild Publications, σ. 193–194.

⁷⁴ Davis, F. (1992) *Fashion, Culture, and Identity*, Chicago: University of Chicago Press, σ. 24–28.

⁷⁵ Wilson, E. (2003) *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. Bloomsbury Visual Arts, σ. 5–12.

μόδας να λειτουργεί ως μέσο κριτικής ή ανατροπής συνυπάρχει με την τάση της να ενσωματώνει γρήγορα κάθε μορφή αντίστασης σε νέους κύκλους κατανάλωσης. Παρά τα όρια αυτά, η μόδα διαθέτει σημαντικό δυναμικό κοινωνικού μετασχηματισμού.⁷⁶ Το ερώτημα, ωστόσο, παραμένει σε ποιο βαθμό αυτός ο δυναμικός μετασχηματισμός μπορεί να επιβιώσει εντός ενός εμπορευματοποιημένου συστήματος.

Ένα από τα κεντρικά ζητήματα που αναδύονται από την παρούσα μελέτη είναι η ένταση ανάμεσα στη συστημική λογική της μόδας και στη βιωμένη εμπειρία των υποκειμένων. Η βιομηχανία της μόδας παράγει διαρκώς νέους κύκλους τάσεων, δημιουργώντας την αίσθηση επιτακτικής ανανέωσης. Παράλληλα όμως, οι καθημερινές πρακτικές ένδυσης συχνά αντιστέκονται σε αυτή τη λογική. Η Sophie Woodward, μέσα από εθνογραφικές μελέτες, καταλήγει στο ότι οι άνθρωποι αναπτύσσουν σταθερές, προσωπικές σχέσεις με τα ρούχα τους, οι οποίες δεν υπακούουν απαραίτητα στους ρυθμούς της αγοράς.⁷⁷ Η μόδα, επομένως, δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως μηχανισμός κατανάλωσης, αλλά ως πεδίο συνεχούς διαπραγμάτευσης ανάμεσα σε θεσμικές επιταγές και ατομικές εμπειρίες. Στο πλαίσιο αυτό, η θεωρία της δημόσιας σφαίρας του Jürgen Habermas προσφέρει ένα χρήσιμο πλαίσιο για την κατανόηση αυτής της διαπραγμάτευσης. Αν η δημόσια σφαίρα είναι ο χώρος όπου διαμορφώνονται συλλογικά νοήματα μέσω επικοινωνίας τότε η ένδυση μπορεί να ιδωθεί ως μορφή μη λεκτικής συμμετοχής σε αυτή τη διαδικασία.⁷⁸ Το ρούχο λειτουργεί ως επιχείρημα, δήλωση ή τοποθέτηση μέσα στον κοινωνικό διάλογο.

7. Συμπεράσματα - Η μόδα ως πολιτισμικός μηχανισμός και όχι αισθητικό παράγωγο

Ο χαρακτήρας της μόδας θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ενέχει μία κανονιστική χροιά: οργανώνει το πώς τα σώματα γίνονται κοινωνικά ορατά, ενώ το ένδυμα συγκροτεί «θεμελιώδη τεχνολογία του κοινωνικού σώματος», μέσα από την οποία τα άτομα μαθαίνουν να κινούνται, να στέκονται και να αλληλεπιδρούν.⁷⁹ Η ανάλυση της μόδας μέσα από τη συστημική θεωρία, την κριτική θεωρία και την εθνολογική προσέγγιση καθιστά σαφές ότι η μόδα δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί ούτε ως αισθητικό φαινόμενο ούτε ως απλό καταναλωτικό προϊόν. Αντιθέτως, συγκροτείται ως ενεργό πολιτισμικό σύστημα, το οποίο συμμετέχει καθοριστικά στην κοινωνική οργάνωση του σώματος, της συμπεριφοράς και της συλλογικής εμπειρίας.

Υπό το πρίσμα της θεωρίας του Niklas Luhmann από τη μία, η μόδα αναδύεται ως αυτόνομο σύστημα επικοινωνίας που λειτουργεί μέσω της παραγωγής και ρύθμισης διαφορών. Το σώμα δεν προηγείται της μόδας ως υποκείμενο έκφρασης, αλλά λειτουργεί ως δομική σύζευξη, όπου εγγράφονται οι επικοινωνιακές προσδοκίες του συστήματος. Η μόδα οργανώνει την ορατότητα, τη χρονικότητα και

⁷⁶ Entwistle, J. (2000) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 112–116.

⁷⁷ Woodward, S. (2007) *Why Women Wear What They Wear: Materializing Culture*, Oxford: Berg Publishers, σ. 1–16.

⁷⁸ Habermas, J (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press σ. 27–30.

⁷⁹ Entwistle, J. (2015) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 6–9.

τη νοηματοδότηση του σώματος, παράγοντας κοινωνική τάξη μέσω ελεγχόμενης αστάθειας.⁸⁰ Η μόδα δεν αντανακλά απλώς κοινωνικές αλλαγές· παράγει η ίδια πλαίσια νοηματοδότησης. Με αυτή την έννοια, λειτουργεί ως αυτόνομος πολιτισμικός μηχανισμός, συγκρίσιμος με άλλους θεσμούς όπως τα μέσα ενημέρωσης ή η τέχνη.

Από την άλλη, η χαμπερμασιανή προσέγγιση συμπληρώνει τη συστημική ανάλυση, αναδεικνύοντας τη μόδα ως μορφή πολιτισμικής επικοινωνίας εντός της δημόσιας σφαίρας. Η ένδυση λειτουργεί ως μη λεκτικός λόγος, φέροντας κανονιστικές αξιώσεις που αφορούν την κοινωνική αποδοχή, την ηθική κανονικότητα και τη συλλογική αναγνώριση. Στο μέτρο που η μόδα αποσυνδέεται από διαδικασίες επικοινωνιακής δράσης και κριτικού διαλόγου, τείνει να λειτουργεί ως μηχανισμός αποικιοποίησης του βióκοσμου, μετατρέποντας το σώμα σε επιφάνεια εφαρμογής συστημικών λογικών.⁸¹

Επιπροσθέτως, η εθνολογική προσέγγιση επιτρέπει τη γεφύρωση αυτών των θεωρητικών πλαισίων, μετατοπίζοντας την ανάλυση στη βιωμένη εμπειρία και στις ενσώματες πρακτικές. Το σώμα αναδεικνύεται ως πολιτισμικό πεδίο, όπου η κοινωνική τάξη εγγράφεται, αναπαράγεται και ενίοτε αμφισβητείται. Η ένδυση λειτουργεί ως τεχνική του σώματος, ως τελετουργικό και ως συλλογικό αρχείο, φέροντας στο προσκήνιο τη διάσταση της πολιτισμικής μνήμης και της κοινωνικής πειθαρχίας.⁸²

Συνολικά, η παρούσα θεωρητική θέση προτείνει την κατανόηση της μόδας ως πολιτισμικού οικοσυστήματος που δεν αντανακλά απλώς την κοινωνία, αλλά τη συγκροτεί ενεργά. Η μόδα σχεδιάζει σώματα, ρυθμίζει συμπεριφορές και οργανώνει κοινωνικά νοήματα. Η μελέτη της, συνεπώς, δεν αφορά την αισθητική ή το στυλ, αλλά τη δομή της κοινωνικής ζωής και τους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνίες παράγουν, ελέγχουν και διαπραγματεύονται τη σωματική τους ύπαρξη. Παράλληλα, η ανθρωπολογική οπτική ανέδειξε ότι η πραγματική σημασία της μόδας αναδύεται στο επίπεδο της καθημερινής πρακτικής. Το ρούχο δεν αποκτά νόημα μόνο ως εικόνα, αλλά ως εμπειρία που βιώνεται στο σώμα.⁸³ Συνεπώς, η μελέτη της μόδας οφείλει να λαμβάνει σοβαρά υπόψη την υλικότητα και τη βιοματική της διάσταση. Για την ανθρωπολογία, η μόδα προσφέρει ένα εξαιρετικά γόνιμο πεδίο μελέτης των τρόπων με τους οποίους οι κοινωνίες κατασκευάζουν το σώμα ως πολιτισμικό αντικείμενο. Κάθε ενδυματολογικό σύστημα παράγει συγκεκριμένες στάσεις, κινήσεις και μορφές αυτοπειθαρχίας.

Ένα ακόμη βασικό συμπέρασμα αφορά την αφηγηματική διάσταση της μόδας. Όπως αναπτύχθηκε ανωτέρω, το ρούχο λειτουργεί ως υλική αφήγηση που οργανώνει τρόπους ύπαρξης στον κόσμο. Κάθε σιλουέτα, ύφασμα ή ενδυματολογικός κανόνας αφηγείται μια συγκεκριμένη αντίληψη για το τι σημαίνει να είσαι ορατός, αξιοπρεπής ή αποδεκτός. Η αφήγηση αυτή δεν είναι ποτέ ουδέτερη.

⁸⁰ Luhmann, N. (1995) *Social Systems*. Stanford University Press, σ. 142–148.

⁸¹ *Ibid*, σ. 176–181

⁸² Entwistle, J. (2015) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, σ. 14–20.

⁸³ Woodward, S. (2007) *Why Women Wear What They Wear*. Berg, σ. 3–8.

Ενσωματώνει σχέσεις εξουσίας και κανονιστικότητας.⁸⁴ Η κατανόηση της μόδας ως αφηγηματικής αρχιτεκτονικής επιτρέπει, επομένως, να ιδωθεί ως πεδίο όπου διαπραγματεύονται καθημερινά οι όροι της κοινωνικής ένταξης.⁸⁵

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Βαρβούνης, Μ. (2002). Σύμβολα και συμβολισμοί στις ελληνικές παραδοσιακές ενδυμασίες. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 84, 37–84.
- Δαββέτας, Δ. (2021). *Μικρή ιστορία της μόδας*. Διόπτρα.
- Foucault, M. (1989). *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής* (Τ. Μπέτζελος, Μτφρ.). Ράππα.
- Habermas, J. (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. Αλεξάνδρεια.
- Κοντάκος, Α. (2013). Τα κοινωνικά δίκτυα: Ένα επικοινωνιακό παραπροϊόν της σύγχρονης κοινωνίας; Στο Α. Κοντάκος & Φ. Καλαβάσης (Επιμ.), *Θέματα Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού 6* (σσ. 15–28). Διάδραση.
- Κοντάκος, Α. (2013). Το νόημα της “κρίσης” ως κρίση του νοήματος. Στο Α. Κοντάκος & Φ. Καλαβάσης (Επιμ.), *Θέματα Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού 5* (σσ. 7–19). Διάδραση.
- Λαγάκου, Ν. (1998). *Η ενδυμασία διαμέσου των αιώνων*. Δωδώνη.
- Luhmann, N. (1995). *Θεωρία των κοινωνικών συστημάτων* (Α. Μακρυδημήτρης & Π. Καρκατσούλης, Μτφρ.). Σάκκουλας.
- Μπάδα, Κ. (1992). Η “γλώσσα” του ρούχου και της εμφάνισης στην παραδοσιακή κοινωνία. *Δωδώνη*, 21(1), 181–199.
- Μαγκλάρας, Β. (2013). *Θεωρίες κοινωνικών συστημάτων: Parsons – Luhmann – Habermas*. Σιδέρης.
- Μαγκλάρας, Χ. (2013). *Κοινωνική συστημική θεωρία και κοινωνική αλληλεπίδραση*. Πατάκης.
- Μάρκου, Γ. (1996). *Προσεγγίσεις της πολυπολιτισμικότητας και η διαπολιτισμική εκπαίδευση*. ΥΠΕΠΘ.
- Πελεγρίνης, Θ. (1998). *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας* (2η έκδ.). Ελληνικά Γράμματα.
- Σαριδάκης, Ν. (2019). *Ελληνική μόδα: 100 χρόνια έμπνευσης και δημιουργίας*. Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα «Β. Παπαντωνίου».
- Τάσης, Θ. (2012). Ο διάλογος Habermas και Luhmann. *Θέσεις*, 119, 10–27.
- Τσίρος, Ι. (2014). *Η πολυπλοκότητα των κοινωνικών συστημάτων*. Κριτική.
- Τσίρος, Ν. (2005). Η θεματική των κοινωνικών αντιθέσεων και συγκρούσεων στη συστημική θεωρία του Niklas Luhmann. *Θέσεις*, 90, 45–62.
- Τζωρτζάκης, Κ., & Τζωρτζάκη, Α. (2007). *Οργάνωση και διοίκηση: Το μάνατζμεντ της νέας εποχής*. Rosili.
- Willke, H. (1996). *Εισαγωγή στη συστημική θεωρία*. Κριτική.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Adamson, G. (2021). *Craft: An American History*. Bloomsbury.
- Barnard, M. (2002). *Fashion as Communication* (2nd ed.). Routledge.
- Barthes, R. (1990). *The Fashion System*. University of California Press.
- Bertalanffy, L. von. (1968). *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. Braziller.

⁸⁴ Wilson, E. (2003) *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. I.B. Tauris, σ. 63–67.

⁸⁵ Miller, D. (2010) *Stuff*. Polity Press, σ. 12–16.

- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Breward, C. (2003). *Fashion*. Oxford University Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter*. Routledge.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Davis, F. (1992). *Fashion, Culture, and Identity*. University of Chicago Press.
- Douglas, M. (2002). *Purity and Danger*. Routledge.
- Entwistle, J. (2015). *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory* (2nd ed.). Polity Press.
- Entwistle, J., & Slater, D. (Eds.). (2021). *The Cultural Economy of Fashion*. Routledge.
- Felshin, N. (1995). Clothing as subject. *Art Journal*, 54(1), 20–29.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Polity Press.
- Habermas, J. (1984–1987). *The Theory of Communicative Action* (Vols. 1–2). Beacon Press.
- Hansen, K. T. (2004). The world in dress: Anthropological perspectives on clothing, fashion and culture. *Annual Review of Anthropology*, 33, 369–392.
- Hollander, A. (1993). *Seeing Through Clothes*. University of California Press.
- Kaiser, S. (2021). *Fashion and Cultural Studies* (2nd ed.). Bloomsbury.
- Kawamura, Y. (2005). *Fashion-ology: An Introduction to Fashion Studies*. Berg.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Stanford University Press.
- Mauss, M. (1973). Techniques of the body. In *Sociology and Psychology: Essays* (pp. 70–88). Routledge.
- Mora, E., & Rocamora, A. (Eds.). (2021). *The Fashion Studies Reader*. Bloomsbury.
- Rocamora, A. (2022). *Thinking Through Fashion: A Guide to Key Theorists*. I.B. Tauris.
- Runkun, G. (2016). “Discourse” of creation: A narrative analysis of fashion. *European Journal of Literary Research*, 6(5), 64–68.
- Simmel, G. (1904). Fashion. *International Quarterly*, 10, 130–155.
- Steele, V. (2023). *Fashion Theory: A Reader* (2nd ed.). Bloomsbury.
- Turner, B. S. (2008). *The Body and Society*. Sage.
- Wilson, E. (2003). *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. I.B. Tauris.
- Woodward, S. (2007). *Why Women Wear What They Wear*. Berg.

Βιογραφικό Σημείωμα

Η Γεωργία Χιόνη είναι μεταδιδακτορική ερευνήτρια στο Πανεπιστήμιο Δυτικής Αττικής. Είναι κάτοχος ενός διδακτορικού τίτλου κι δύο μεταπτυχιακών, ενώ παράλληλα συγγράφει και το δεύτερό της διδακτορικό στην ιστορία του δικαίου. Το ερευνητικό της έργο κινείται διεπιστημονικά και εστιάζει στη σχέση δικαίου, τεχνολογίας, κοινωνικών συστημάτων και πολιτισμικών πρακτικών. Ούσα σχεδιάστρια μόδας υψηλής ραπτικής, ιδιαίτερο πεδίο ενδιαφέροντος αποτελεί η προσέγγιση της μόδας και της ένδυσης ως συστημάτων επικοινωνίας και κοινωνικής δράσης. Έχει δημοσιεύσει μονογραφίες και επιστημονικά άρθρα, ενώ το 2018 η έρευνά της τιμήθηκε με Βραβείο της Ακαδημίας Αθηνών.



Short CV

Georgia Chioni is a postdoctoral researcher at the University of West Attica. She holds one doctoral degree and two master's degrees and is currently pursuing a second PhD in the history of law. Her research adopts an interdisciplinary approach, focusing on the intersection of law, technology, social systems, and cultural practices. As an haute couture fashion designer, she has a particular research interest in fashion and dress as systems of communication and forms of social action. She has published monographs and scholarly articles, and in 2018 her research was awarded with the Academy of Athens Award.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ



ΤΟ ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΟΝ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟΥ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΦΑΪΤΑΚΗ ΕΚ ΝΕΑΠΟΛΕΩΣ ΛΑΣΗΘΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ (1919-1922). Εισαγωγή, σχολιασμός Μαρία Κωστάκη. Επιμέλεια Ιωάννα Φούσκη. Πολιτιστική και Λαογραφική Εταιρεία Απάνω Μεραμπέλλου, Λαογραφικό και Ιστορικό Μουσείο Νεάπολης. Ηράκλειο 2023. ISBN 978-960-99434-1-3

Μαρία Γ. Κοκολάκη 

Το βιβλίο «Το στρατιωτικόν ημερολόγιον του Εμμανουήλ Φαϊτάκη εκ Νεαπόλεως Λασηθίου Κρήτης (1919-1922)» με υπότιτλο «Μια σημαντική μαρτυρία για τον Ελληνικό Στρατό την περίοδο μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και κατά τη διάρκεια της Μικρασιατικής Εκστρατείας» κυκλοφόρησε το 2023 από την Πολιτιστική και Λαογραφική Εταιρεία Απάνω Μεραμπέλλου (ΠΛΕΑΜ), 100 χρόνια από τη συνθήκη της Λοζάνης. Η μεταγραφή, η ανάλυση και ο σχολιασμός είναι της Μαρίας Κωστάκη, φιλολόγου, η επιμέλεια της Ιωάννας Φούσκη, φιλολόγου, με μεταπτυχιακές σπουδές στην Ευρωπαϊκή Λογοτεχνία και Πολιτισμό από τα Πανεπιστήμια του Στρασβούργου και της Μπολόνια. Το 2025 το βιβλίο έλαβε το 2^ο βραβείο στην κατηγορία Πεζογραφία-Μαρτυρίες από την Εστία Νέας Σμύρνης

Ο Εμμανουήλ Γ. Φαϊτάκης (1900-1951) υπήρξε μια εξέχουσα φυσιογνωμία της κοινωνίας της Νεάπολης Λασηθίου Κρήτης με σημαντική εκπαιδευτική διαδρομή ως φιλόλογος σε σχολεία του νομού Λασηθίου και ως Γυμνασιάρχης του Γυμνασίου Νεάπολης. Γεννημένος το 1900, επί Κρητικής Πολιτείας, σε μια περίοδο έντονων εθνικών διεργασιών και διεθνών ανακατατάξεων, βίωσε ως παιδί τον αγώνα για τη σύνδεση της Κρήτης με την Ελλάδα και, αργότερα, στα δεκαεννιά του, ως νέος στρατιώτης, κλήθηκε να υπηρετήσει στη Μακεδονία και, αμέσως μετά, στο μικρασιατικό μέτωπο.

Η φυσική μορφή του ημερολογίου αποτελεί από μόνη της ένα ιστορικό τεκμήριο. Όπως αναφέρει η επιμελήτρια, Ιωάννα Φούσκη, στο σημείωμά της, πρόκειται για ένα αυτοσχέδιο τετράδιο 177 σελίδων, με διαστάσεις 21X15 εκατοστά, γραμμένο με μαύρο μελάνι σε πολυτονικό, με σελιδαρίθμηση από τον ίδιο τον Φαϊτάκη.

Η εκδοτική επιμέλεια καθώς και η μεταγραφή και ο σχολιασμός ακολούθησαν την αρχή της ελάχιστης επέμβασης στο χειρόγραφο, όπως τονίζεται στο σημείωμα της επιμελήτριας, διατηρώντας αυτούσια την πολυτονική γραφή και την ορθογραφία του, «ακόμη και σε περιπτώσεις προφανών λαθών». Αυτή η προσέγγιση διασφαλίζει τη διατήρηση της αυθεντικότητας του λόγου του νεαρού στρατιώτη και, παράλληλα, καθώς η γλώσσα και η μορφή του κειμένου γίνονται φορείς του τραύματος και της πίεσης που αυτός βίωνε, επιτρέπει στον αναγνώστη να συλλάβει τη συναισθηματική φόρτιση και «σύγχυση του γράφοντος» (sic).

Το βιβλίο μπορεί να χωριστεί σε τρία βασικά μέρη. Το πρώτο αφορά την επεξεργασία και σχολιασμό του ημερολογίου (σελ. 1-57) και αποτελείται από τα εξής: Βιογραφικό, Έγγραφα και φωτογραφίες ιδιωτικού αρχείου Εμμ. Φαϊτάκη, Ευχαριστήρια, Εισαγωγή, Προλογικό σημείωμα Οδυσσέα Σγουρού, Σχόλια, Ιστορικό πλαίσιο, Σημείωμα της επιμελήτριας. Το βιογραφικό του Φαϊτάκη από την Μ. Κωστάκη τεκμηριώνεται με βάση τα έγγραφα του προσωπικού του αρχείου και συνοδεύεται από το προλογικό σημείωμα του αρχιτέκτονα Οδ. Σγουρού.

Τα «Σχόλια» της Μ. Κωστάκη συμπεριλαμβάνουν το υποκεφάλαιο «Κειμενική προσέγγιση», όπου γίνεται η ανάλυση της γλώσσας, του ύφους και του περιεχομένου του κειμένου, το υποκεφάλαιο «Τα στρατιωτικά ημερολόγια ως ιστορική πηγή» όπου γίνεται η προσέγγιση των στρατιωτικών ημερολογίων ως πρωτογενών πηγών και δίνονται οι ιδιαιτερότητες αυτών που αφορούν τη Μικρασιατική εκστρατεία, και, τέλος, το τρίτο υποκεφάλαιο «Με κριτικό βλέμμα» το οποίο δίνει την προσωπική της ερμηνεία όσον αφορά την οπτική και την εστίαση του καταγράφοντος.

Στο «Ιστορικό πλαίσιο» η Κωστάκη παρουσιάζει συνοπτικά τα γεγονότα της δεκαετίας 1914-1924, καταγράφοντας τα εδαφικά κέρδη της Ελλάδας μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους, το τοπίο, όπως διαμορφώνεται κατά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, την εκστρατεία στην Ουκρανία και την εμπλοκή της Ελλάδας. Επίσης, αναφέρεται στην πορεία του Μουσταφά Κεμάλ προς τη δημιουργία ενός τουρκικού εθνικού κράτους, στη Μικρασιατική εκστρατεία και τις πολιτικές ανατροπές στην Ελλάδα, καθώς και στη συμμετοχή των Κρητών στους εθνικούς αγώνες μετά το 1913, καθώς και στα γεγονότα που ακολουθούν την ήττα και τη Συνθήκη της Λοζάνης.

Το δεύτερο μέρος είναι το μεταγεγραμμένο και υπομνηματισμένο κείμενο του Ημερολογίου (σελ. 59-256). Το ημερολόγιο χωρίζεται σε δύο κύριες ενότητες από τον ίδιο τον γράφοντα, ακολουθώντας τη στρατιωτική του διαδρομή, στις δύο διαδοχικές επιστρατεύσεις του. Η πρώτη ενότητα επιγράφεται «ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α', Κατάταξις εις τας στρατιωτικάς τάξεις», αφορά δε την πρώτη επιστράτευσή του και τη στρατιωτική του θητεία στην περιοχή της Μακεδονίας μετά την προσάρτησή της στην Ελλάδα, με έργο κυρίως τη φύλαξη και τήρηση της τάξης των νεοαποκτηθεισών περιοχών (1 Μαΐου 1919-17 Δεκεμβρίου 1920). Εδώ αποτυπώνεται κυρίως η πραγματικότητα της πολυπολιτισμικής συνύπαρξης πληθυσμών μέσα από περιγραφές των τόπων και των κατοίκων. Η πρώτη ενότητα τελειώνει με τη λήψη του απολυτηρίου και την επιστροφή του στη Νεάπολη, ενώ αποδίδει συνοπτικά το διάστημα 18 Δεκεμβρίου 1920 μέχρι τη 15^η Μαρτίου 1921, οπότε ακολουθεί η δεύτερη επιστράτευσή του.

Η δεύτερη και πιο εκτεταμένη ενότητα ξεκινά με τη γνωστοποίηση της νέας επιστράτευσης του Φαϊτάκη στις 14 Μαρτίου 1921 και λήγει την 29^η Απριλίου 1922 με τη θετική έκβαση της παραπομπής του στο στρατοδικείο. Η ενότητα χωρίζεται από τον ίδιο τον γράφοντα σε πέντε διακριτές υποενότητες: «ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β' Επιστράτευσις 14 Μαρτίου 1921», «ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ' Προέλασις» (29 Ιουνίου έως 27 Ιουλίου 1921), «ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Βα φάσις επιχειρήσεων» (από 28 Ιουλίου έως 29 Αυγούστου 1921), «ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Αποχώρησις» (30 Αυγούστου έως 26 Δεκεμβρίου 1921) και «Έτος 1922» (από 1 Ιανουαρίου έως 29 Απριλίου).

Η μετάβαση στο Μικρασιατικό μέτωπο σηματοδοτεί την έναρξη μιας περιπέτειας που θα οδηγούσε τον Φαϊτάκη στην καρδιά της Ανατολίας μέχρι τον Σαγγάριο ποταμό. Περιγράφεται η συμμετοχή του σε μια οδυνηρή και εξαντλητική πορεία, έναν πόλεμο φθοράς, που καταγράφονται στο ημερολόγιο με ρεαλισμό και αμεσότητα. Η αρίθμηση των σελίδων, η ημερολογιακή χρονική ακολουθία όσο και η διαίρεση σε κεφάλαια από τον ίδιο τον γράφοντα καταδεικνύουν μια συνειδητή προσπάθεια οργάνωσης και συγκρότησης των καταγραφών ως ενιαίας προσωπικής αφήγησης και όχι ως αποσπασματικών σημειώσεων.

Το τρίτο μέρος (σελ. 257-285) περιέχει τη Βιβλιογραφία, δύο παραρτήματα (Ι. Γλωσσάρι στρατιωτικών όρων και ΙΙ. Χάρτες και φωτογραφικό υλικό) εμπλουτισμένα με επιλεγμένες σελίδες του πρωτότυπου χειρογράφου.

Το ημερολόγιο του Φαϊτάκη αποτελεί αυθεντική και βιωματική μαρτυρία που με συγκλονιστικά άμεσο και παραστατικό λόγο και ύφος συχνά εξομολογητικό σκιαγραφεί την καθημερινή εμπειρία του. Άλλοτε συμπεριλαμβάνει εκτεταμένες ειδυλλιακές περιγραφές τόπων και ανθρώπων –ιδίως στο πρώτο τμήμα που αφορά την υπηρετήσή του στη Μακεδονία– ενώ άλλοτε με σύντομο και περιεκτικό λόγο ή/και με συγκλονιστικό ρεαλισμό και αμεσότητα αποτυπώνει τις συναισθηματικές μεταπτώσεις από την αρχική άγνοια και ενθουσιασμό έως τις τραυματικές εμπειρίες της σύγκρουσης και του θανάτου, τη σωματική και ψυχική κόπωση, τη βίωση της στέρησης, της πείνας, των κακών καιρικών συνθηκών και της απογοήτευσης, την αποσύνθεση στο μέτωπο, αλλά και την εξοικείωση με τη φρίκη και τον εκβαρβαρισμό του πολέμου.

Χαρακτηριστικά παραθέτω τα παρακάτω σύντομα αποσπάσματα:

«Εγώ εγώ δια πρώτην φοράν ακούω κανόνι και διά πρώτην φοράν τυχαίνω μέσα σε καπνό μπαρουθιού. Την στιγμήν αυτήν χωρίς να συναισθάνομαι τας συνεπείας μιας κακής τύχης, ην θα προυκάλουν οι δαίμονες αυτοί που σφύριζαν γύρω μου ως χάροι προχωρούσα με τ' άλλα παιδιά με κέφι σαν σε πανηγύρι...» (σ. 91)

«Τώρα δια δευτέραν φοράν βλέπω σκοτωμένους τούτο όμως δεν μου ενποίησε μέσα σουτήν την ώραν μεγάλην εντύπωσιν διότι πλειά το μάτι και η καρδιά εγένετο σκληρότερα και τον θάνατον τον περνάνε για τίποτε...» (σ. 93)

«Την νύκταν ταύτην το κρύο μας έτσουνε φοβερά, διό μαζευόμεθα πίσω από τα βράχια όλοι σιμά ο εις με τον άλλον να ξεσταθούμε, αλλά το κρύο και η ψύρα αφ' ενός και η έγνοια αφετέρου μήπως μας κάνουνε αιφνιδιασμόν τινά μας αναγκάζουν ν' αγρυπνούμε εφ' όπλου λόγχην» (σ. 205)

Επιπλέον, στο κείμενο, αν και όχι με τρόπο άμεσο, όπως σημειώνει η Κωστάκη στον σχολιασμό της, ίσως λόγω του φόβου της λογοκρισίας, αποτυπώνεται η προσωπική ιδεολογική στάση του γράφοντος τόσο ως προς τον πόλεμο εν γένει όσο και ως προς τα πολιτικά και στρατιωτικά πράγματα που μετουσιώθηκαν σε προσωπικό βίωμα, όπως για παράδειγμα οι διώξεις των Κρητών στρατιωτών λόγω της καταγωγής τους (και του φιλοβενιζελισμού), καθώς και η προσωπική του περιπέτεια με την παραπομπή του στο Στρατοδικείο.

Παράλληλα, στις καταγραφές του Φαϊτάκη αναδεικνύονται η βαθιά καλλιέργεια και ευαισθησία του, αλλά και η σύνδεσή του με τον τόπο καταγωγής του και το τοπικό κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο. Η Νεάπολη Μεραμπέλλου, ένα κέντρο με παράδοση στα γράμματα και τον πολιτισμό, θρησκευτικό κέντρο και ιστορική πρωτεύουσα του Λασιθίου, επηρέασε καθοριστικά τον τρόπο με τον οποίο προσλάμβανε και κατέγραφε τα βιώματα, τις εντυπώσεις, τα συναισθήματα και τις σκέψεις του κατά τη διάρκεια των δύο διαδοχικών επιστρατεύσεών του. Οι αναφορές στις αναμνήσεις του από τον τόπο του, αλλά και στην αλληλογραφία με την οικογένειά του, στις συναντήσεις με τους συντοπίτες–συστρατιώτες τους και τους συμπολεμιστές του, καθώς και στο πολύ σημαντικό και ελπιδοφόρο μήνυμα της εγγραφής του στη Φιλοσοφική Σχολή στις αρχές Δεκεμβρίου 1921, καταλαμβάνουν ένα σημαντικό μέρος των περιγραφών του, δίνοντας έναν βαθιά προσωπικό τόνο και μια έντονα ανθρώπινη διάσταση, λειτουργώντας σαν νησίδες παρηγοριάς, ίασης και λύτρωσης μέσα στη δίνη του πολέμου:

«Τ' απόγευμα πέρασε η μεραρχία και μάλιστα και το 22^ο Σύν/μα όπου ήτο ο Κωστής Λαπιδάκης εξάδελφός μου, ήθελα να πάω αλλά επειδή ήτο βράδυ δεν μου έδιδαν άδεια [...] Απόψε είναι εσπερινός του Τιμίου Σταυρού, κάμω την προσευχήν μου, ψάλλω το απολυτίκιον και το κοντάκιον του και πέφτω φουμάροντας δε ένα τσιγαράκι κάτω από την κουβέρτα θυμάμαι την εκκλησίαν μας στο χωριό πάνω στο βουνό, την ανάβασιν των προσκυνητών και αυτάς τας ώρας την πανήγυριν κλπ όπου μέσα σ' αυτά με πήρε γλυκά ο ύπνος» (σ. 192).

Μέσα από τα παραπάνω διακρίνεται η λυτρωτική και θεραπευτική διάσταση της τήρησης του ημερολογίου από τον γράφοντα: λειτουργούσε όχι μόνο ως συναισθηματική και πνευματική διέξοδος, αλλά και ως προσωπική πράξη αντίστασης απέναντι στον κίνδυνο εξαχρείωσης και απανθρωποποίησης που ελλόχευε στη βίωση των βαθιά τραυματικών καταστάσεων του πολέμου.

Είναι γνωστό πως οι στρατιωτικές ημερολογιακές μαρτυρίες, όπως το ανά χείρας ημερολόγιο, αποτελούν πρωτογενείς πηγές που προσφέρουν πρόσβαση στη βιωμένη εμπειρία των στρατιωτών ως ιστορικών αλλά και κοινωνικο-πολιτισμικών δρώντων. Τα ημερολόγια αυτά καταγράφουν την υποκειμενική εμπειρία των γεγονότων σε πραγματικό χρόνο, με αμεσότητα και ειλικρίνεια, χωρίς την επενέργεια της μνήμης ή της εκ των υστέρων γνώσης, αλλά και χωρίς τα φίλτρα που θα επέβαλε η πρόθεση δημοσίευσής τους. Μετατοπίζοντας την εστίαση στο υποκείμενο και στη βιωμένη εμπειρία, λοιπόν, συνιστούν ιστορία μικρής κλίμακας, «μικροϊστορία» ή «ιστορία από τα κάτω». Ως «ζωντανές» αφηγήσεις ενσωματώνουν στοιχεία του ευρύτερου πολιτισμικού, πολιτικού και κοινωνικοοικονομικού συγκειμένου, λειτουργώντας ως φορείς συλλογικής μνήμης και πολιτισμικής ταυτότητας.

Στην προκειμένη περίπτωση, μέσα από τις σελίδες του ημερολογίου του Φαϊτάκη, η περίοδος 1919-1923 ξεδιπλώνεται όχι εστιάζοντας σε μεγάλης κλίμακας γεγονότα και γεωπολιτικές κινήσεις στη μακροϊστορική της διάσταση, αλλά ως συγκλονιστικό ανθρώπινο βίωμα μέσα από την αμεσότητα και την ευαισθησία της γραφής ενός στρατιώτη που μόλις στα δεκαεννέα του χρόνια βρέθηκε στη δίνη των πολεμικών συγκρούσεων αντανakλώντας την ιστορία μιας γενιάς που, παρά τη συντριβή και την κατάρρευση, προσπάθησε να διασώσει τη φλόγα της ανθρωπιάς.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Γ. Κοκολάκη** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές της σπουδές στην Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο του Κεντ, όπου εκπόνησε και τη διδακτορική της διατριβή στην Ανθρωπολογία. Έχει, επίσης, παρακολουθήσει μεταπτυχιακές σπουδές στη Λαογραφία. Μετά την ολοκλήρωση του διδακτορικού της, ορίστηκε Honorary Research Associate στη Σχολή Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Κεντ (2011-2014). Έχει διδάξει ως αναπληρώτρια και μόνιμη εκπαιδευτικός σε σχολεία δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Υπηρέτησε με απόσπαση στο Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής από το 2011 ως το 2017. Από το 2014 ήταν εξωτερική συνεργάτιδα του Κέντρου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Υπολογιστών (CSAC) των ερευνητικών κέντρων «HRAF Advanced Research Centres (EU)». Από το 2020 υπηρετεί ως ΕΔΙΠ στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του ΕΚΠΑ με γνωστικό αντικείμενο «Ανθρωπολογία της Εκπαίδευσης: εκπαιδευτικές και διδακτικές προσεγγίσεις». Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*.

Ελευθέριος Π. Αλεξάκης. ΑΛΙΕΙΣ ΘΑΛΑΣΣΟΠΟΡΟΙ. ΤΟ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΟ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ ΤΟΥ ΧΩΡΙΟΥ ΒΕΛΑΝΙΔΙΑ ΒΟΪΩΝ ΛΑΚΩΝΙΑΣ (1992-2009), Τόμος Α'. Εκδόσεις ΗΡΩΔΟΤΟΣ, ΑΘΗΝΑ 2024. Περιλαμβάνει φωτογραφίες, Γλωσσάρι ιδιωματικών λέξεων, Βιβλιογραφία, Ευρετήριο τόπων και ονομάτων, ευρετήριο λέξεων και όρων, 304 σελίδες. ISBN: 978-960-485-644-2

Μαρία Κουμαριανού 

Με τον Λευτέρη Αλεξάκη μας συνδέει μια μακρόχρονη φιλία που βασίζεται στον αμοιβαίο θαυμασμό και εκτίμηση. Θεώρησα λοιπόν μεγάλη χαρά και τιμή μου να παρουσιάσω το βιβλίο του αυτό που αναφέρεται στην ιδιαίτερη πατρίδα και τόπο καταγωγής του: το χωριό Βελανίδια στην επαρχία Βοιών του νομού Λακωνίας. Στην ουσία το πόνημα αυτό είναι το εμπλουτισμένο εθνογραφικό ημερολόγιο που ο συγγραφέας κρατούσε και συμπλήρωνε κατά τη διάρκεια της έρευνάς του που διεξήχθη στο χωριό αυτό από το 1992 έως και το 2009 με αρκετά βέβαια διαστήματα απουσίας. Σημαντικό είναι να αναφερθεί ότι το ημερολόγιο αυτό αποτελεί αποτέλεσμα της επιτόπιας έρευνας του συγγραφέα σχετικά με τα συστήματα καταγωγής (πατροπλευρικά ή αμφιπλευρικά), ο οποίος ως ερευνητής του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών διεξήγαγε στην περιοχή.

Ποιο όμως το ενδιαφέρον για το εθνολογικό ημερολόγιο; Καταρχάς, ο συγγραφέας επικεντρώνεται σε έναν γεωγραφικό χώρο και στις αλλαγές που ο χώρος αυτός υπέστη στη διάρκεια του χρόνου. Επικεντρώνεται επίσης στους απλούς ανθρώπους, στην καθημερινή τους ζωή, στις σκέψεις και τις ανησυχίες τους, στο ατομικό συμβάν και το απρόσμενο βίωμα, σε αυτό που ονομάζεται μικροϊστορία και που έχει ως θέμα τον απλό καθημερινό άνθρωπο, έτσι όπως εμφανίζεται τόσο μέσα από την καθημερινή επαφή όσο και μέσα από την ενδελεχή μελέτη του αρχειακού υλικού και των δικαιιοπρακτικών εγγράφων που ο Αλεξάκης διεξήγαγε στο υποθηκοφυλακείο Νεάπολης. Παράλληλα με την αρχειακή έρευνα ο συγγραφέας στηρίχθηκε σε εθνογραφικό υλικό, δηλαδή σε πληροφορίες και συνεντεύξεις που συγκέντρωσε από την παραμονή του στα Βελανίδια.

Με τον όρο «επιτόπια έρευνα» εννοείται η μεγάλης διάρκειας παραμονή στον τόπο μελέτης, ώστε να αποκτηθεί η εξοικείωση με τους κώδικες και τους κανόνες της υπό εξέταση κοινωνίας. Και εδώ έχουμε το δεύτερο σημείο ενδιαφέροντος του ημερολογίου. Καθώς η καταγωγή του συγγραφέα είναι από το συγκεκριμένο χωριό, η μετακίνηση και διαμονή στο συγκεκριμένο τόπο ήταν ανεμπόδιστη και συχνή. Επιπλέον, το γεγονός αυτό τον βοήθησε να «κερδίσει χρόνο» σε σχέση με κάποιον άλλο εθνογράφο που θα έπρεπε να έχει ως πρώτο μέλημά του την εξοικείωση με τον τόπο και τους ανθρώπους και την ανάπτυξη προσωπικών επαφών με τα μέλη της κοινότητας. Στον Αλεξάκη αυτό ήταν κάτι εντελώς οικείο, καθώς γνώριζε πώς να λειτουργήσει και να συμπεριφερθεί, φιλοξενήθηκε τις

περισσότερες φορές στο σπίτι συγγενών και δεν χρειάστηκε να δημιουργήσει έναν δικό του κοινωνικό ρόλο –γιατί αυτός υπήρχε, και ήταν ήδη γνωστός.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση το πόνημα αυτό αποτελεί εν μέρει μian αυτο-εθνογραφία, μια σύγχρονη, ποιοτική ερευνητική μέθοδο που βρίσκεται στο μεταίχμιο της αυτοβιογραφίας και της εθνογραφικής μελέτης. Είναι μια μορφή γραφής και έρευνας όπου ο ίδιος ο ερευνητής καθίσταται υποκείμενο και αντικείμενο της μελέτης του, καθώς συμμετέχει προσωπικά και συναισθηματικά στα τεκταινόμενα, είναι μέλος της κοινότητας που εξετάζει αλλά είναι και εν δυνάμει παρατηρητής: εξετάζει τις εμπειρίες των άλλων με το μάτι του έσω παρατηρητή ως μέλος μιας κοινωνικής ομάδας, με σκοπό να φωτίσει βαθύτερες πτυχές της συλλογικής ζωής, της κοινωνίας, της ταυτότητας.

Ο ίδιος ο ερευνητής κάνει λόγο στον πρόλογο του ημερολογίου του για μια βιωματική (experimental) ανθρωπολογία, παρόμοια με αυτή της Νένης Πανουργιά (σελ. 11). Θα έλεγα πως εν μέρει η παρατήρηση αυτή είναι σωστή γιατί ο Αλεξάκης ερευνά παράλληλα πολλά και ετερόκλητα πεδία, συνδυάζοντας τη θεωρητική με την ιστορική προσέγγιση. Στις αφηγήσεις του αναμειγνύεται το προσωπικό με το συλλογικό και το συλλογικό και με την αυτο-εθνογραφία και τις βιωμένες εμπειρίες. Η χρήση προσωπικών και οικογενειακών ιστοριών δεν μένει μόνο στην περιγραφή, αλλά διερευνά τις δομές εξουσίας, το πολιτικό πλαίσιο, τις οικονομικές συνθήκες, τις παραδόσεις και τις καθημερινές συνήθειες. Βασική συνιστώσα της πειραματικής ανθρωπολογίας είναι η ενσώματη εθνογραφία που εστιάζει στην αισθητηριακή προσέγγιση της πολιτισμικής εμπειρίας. Εδώ, η μεθοδολογική έμφαση μετατοπίζεται από την παρατήρηση και καταγραφή προς τη συμμετοχή, την επιτέλεση και την εμπύθιση. Μια τέτοια προσέγγιση περιλαμβάνει τη συμμετοχή σε τελετουργίες ή καθημερινές πρακτικές μέσω επιτέλεσης (performance ethnography) και τη συστηματική καταγραφή των αισθητηριακών διαστάσεων του περιβάλλοντος (όσφρηση, αφή, ήχος).

Θα παρακολουθήσουμε λοιπόν μέσα από την ρέουσα περιγραφή της καθημερινότητας, την Ελλάδα της δραχμής του 1992 μέχρι την Ελλάδα του ευρώ του 2009 μαζί με τα προβλήματα που θα φέρνει η οικονομική κρίση. Η πρώτη είναι η Ελλάδα του ΠΑΣΟΚ, των επιδοτήσεων, των Σκοπίων με το θέμα της αναγνώρισης, της στάσης της Αγγλίας έναντι στην Τουρκία και στο Κυπριακό, την υποψηφιότητα ένταξης της Ελλάδας στην Κοινή Αγορά, το ζήτημα του εμφυλίου στη Γιουγκοσλαβία, κλπ. Η δεύτερη είναι η Ελλάδα των επιδοτήσεων, της ακρίβειας και αργότερα της κρίσης.

Μέσα από τη φιλοξενία του μπαρμπα-Νούφρη και της συζύγου του θείας Σταματίνας (θείους του συγγραφέα), παρακολουθούμε ένα πλήθος προσώπων –ξαδέρφια, γείτονες, θείους, αγχιστειακούς συγγενείς, συγχωριανούς και τυχαίες γνωριμίες που συνομιλούν, φιλοξενούν, κερνούν, ανταλλάσσουν δώρα και νέα και δίνουν πληροφορίες. Όλοι αυτοί ξεχωρίζουν από τα παρατσούκλια τους, από τα επαγγέλματά τους, από την οικειότητα που έχουν μεταξύ τους και με τον συγγραφέα, από τις κρυφές αντιπαλότητες και τις πίκρες που κρατούν, τις μικροδιενέξεις και τις παρεξηγήσεις.

Μαθαίνουμε παράλληλα για τη γεωγραφία της περιοχής, τα γειτονικά χωριά, τα βουνά και τα ξωκλήσια, το οδικό δίκτυο και την ύδρευση του χωριού, τη δυσκολία μετακίνησης από το χωριό στη

Νεάπολη. Μέσα από τις συζητήσεις και το σχολιασμό του Αλεξάκη στις υποσημειώσεις, ερχόμαστε σε επαφή με το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο που χαρακτηρίζει την κάθε εποχή.

Από τα έγγραφα του υποθηκοφυλακείου παρακολουθούμε τις γαμήλιες στρατηγικές, την τάση ενδογαμίας σε επίπεδο χωριού και εξωγαμίας κυρίως με τα γειτονικά χωριά, τη μεταγαμήλια εγκατάσταση, το είδος της προίκας κυρίως με χρήματα για τα κορίτσια, κτήματα και οικίες για τα αγόρια, τις αντικαταστάσεις προικών, τα θεώρητρα και τις γαμήλιες στρατηγικές για αύξηση του γοήτρου της οικογένειας.

Η καθημερινότητα των ανθρώπων δεν ξεφεύγει από το έμπειρο μάτι του παρατηρητή: το πλούσιμο των ρούχων στη βρύση, οι διατροφικές συνήθειες, το κόστος αγοράς διαφόρων προϊόντων, ο τρόπος μετακίνησης προς την κωμόπολη ή προς την Αθήνα, τα φιλέματα, τα κεράσματα, ο ελεύθερος χρόνος τόσο των ανδρών όσο και των γυναικών, οι μεγάλες θρησκευτικές εορτές και τα πανηγύρια.

Το κείμενο εμπλουτίζεται με τοπικούς θρύλους και μύθους σχετικά με τη δημιουργία του χωριού, τα μεγάλα σόγια, τις οικογένειες, την καταγωγή τους και τα γένη.

Σημαντικό στοιχείο αποτελεί η οικονομία του τόπου και το πέρασμα από τη γεωργία και την κτηνοτροφία προς την αλιεία και τα τελευταία χρόνια προς τον τουρισμό. Οι κάτοικοι διατηρούν τα παραδοσιακά τους επαγγέλματα αλλά υπάρχουν και δημόσιοι υπάλληλοι, ελεύθεροι επαγγελματίες και βεβαίως ναυτικοί, καθώς τα Βάτικα έχουν μεγάλη παράδοση στη ναυτοσύνη και στην υπερπόντια αλιεία. Μαθαίνουμε για τα διάφορα είδη πλοίων, τα ταξίδια τους, τα μπάρκα τους, την ορολογία που χρησιμοποιούν, το είδος του αλιεύματος, τον τρόπο που ψαρεύουν, τις χώρες στις οποίες πηγαίνουν, τους συνεταιρισμούς που κάνουν.

Αυτό όμως δεν σημαίνει πως ο εθνολόγος βρίσκεται στο απυρόβλητο και πως παρατηρεί από θέση ισχύος τα καθημερινά τεκταινόμενα. Ο Αλεξάκης με τη μεγάλη του πείρα στις επιτόπιες έρευνες θίγει το θέμα αυτό ήδη από τον πρόλογο, και προσπαθεί να είναι όσο περισσότερο μπορεί αντικειμενικός, αλλά χωρίς να θίξει τον οιονδήποτε.

Ο τρόπος έρευνάς του είναι πολυποίκιλος (υποθηκοφυλακείο, ερωτηματολόγιο, παρατήρηση), διανθισμένος με εξορμήσεις στη γύρω περιοχή. Μεγάλο μέρος του υλικού αποτελούν οι συνεντεύξεις με πληροφορητές διαφορετικού φύλου, ηλικίας, οικονομικής κατάστασης και μορφωτικού επιπέδου. Οι συνεντεύξεις είχαν τη μορφή ημιδομημένης ελεύθερης συζήτησης, ανάλογα με τις ανάγκες της έρευνας. Ο τόπος και ο χρόνος ορίζονταν κάθε φορά από τον πληροφορητή ανάλογα με τις υποχρεώσεις τους. Τις περισσότερες φορές η συνέντευξη είχε τη μορφή φιλικής συζήτησης. Ως τόπος των συνεντεύξεων ορίζονταν κυρίως τα καφενεία για τους άνδρες και οι αυλές των σπιτιών για τις γυναίκες. Άλλες πάλι φορές, το σπίτι των συγγενών γύρω από το οικογενειακό τραπέζι, ή στην καφετέρια μαζί με ένα συζάκι. Τα κενά συμπληρώνονταν από άλλους συγγενείς ή φίλους που με τη σειρά τους πρόσθεταν, σχολίαζαν ή κάλυπταν τα κενά που ενδεχομένως παρουσιάζονταν.

Παράλληλα με τις προφορικές μαρτυρίες και αφηγήσεις ως μέθοδο συλλογής υλικού επιλέχθηκαν επίσης τα γενεογράμματα, δηλαδή ο συνδυασμός του γενεαλογικού δένδρου με την αφήγηση και το

σχολιασμό, μια σύνθετη διεπιστημονική προσέγγιση που χρησιμοποιείται σε πολλές περιπτώσεις ανάλογα με το επίπεδο ανάλυσης, και όπου η εφαρμογή σημειολογικής ανάλυσης μπορεί να αποδειχθεί η καλύτερη μέθοδος ερμηνείας. Στον τομέα της ανθρωπολογικής έρευνας το γενεόγραμμα μπορεί να χρησιμοποιηθεί όχι μόνο ως εργαλείο για τη συλλογή πληροφοριών σχετικά με τη συγγένεια, αλλά και ως μέσο ανασύστασης του παρελθόντος. Στην ουσία πρόκειται για μια προκατασκευασμένη δομή (pre-made structure) πάνω στην οποία έρχεται να πλεχτεί ένα δίκτυο πληροφοριών που αφορούν το ίδιο το άτομο προσωπικά και που αποτελούν αυτό που ονομάζουμε *ατομικό μύθο*.

Τελειώνω με ένα βασικό ερώτημα που μπορεί να θέσει κάποιος. Ποιος είναι ο λόγος να διαβαστεί ένα τέτοιο πόνημα που αφορά μια περιορισμένη τοπική κοινότητα; Η απάντηση που δίνω είναι η εξής: Μπορεί ένα εθνογραφικό ημερολόγιο να μην έχει μεγάλη αξία σύμφωνα με καθαρά επιστημονικά κριτήρια, αντικατοπτρίζει όμως τη μικροϊστορία ενός τόπου σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, λαμβάνοντας υπόψη κοινωνικές, γεωγραφικές, πολιτιστικές και άλλες συνθήκες. Ένα τέτοιο ημερολόγιο έχει αξία για τις επόμενες γενιές καθώς μας πληροφορεί για ανθρώπους, γεγονότα μικρά ή μεγάλα και τις αντιδράσεις που πυροδότησαν. Επιπλέον, αποτελεί ένα οδηγό για τους μελλοντικούς ανθρωπολόγους που θέλουν να κάνουν επιτόπια έρευνα. Μέσα από τις σελίδες του ημερολογίου έρχονται σε επαφή με τη μακροχρόνια και εντατική παρουσία στο πεδίο για να συλλέξουν δεδομένα, προκειμένου να παρακολουθήσουν αλλαγές, συνέχειες και μεταβολές. Μαθαίνουν να εντυφούν σε μια ποικιλία πηγών, συνδυάζοντας προφορικές μαρτυρίες, προσωπικές ιστορίες, βιώματα και επίσημα έγγραφα / αρχεία που διασταυρώνουν και επιβεβαιώνουν τις αφηγήσεις.

Το ημερολόγιο δίνει έμφαση στο βιωματικό και στο καθημερινό: Η έρευνα δεν απομονώνεται στο θεσμικό ή στο δημόσιο, αλλά εξετάζει τι σημαίνει ζωή γι' αυτούς— πώς οι άνθρωποι ζουν, μεγαλώνουν, δημιουργούν, αντιστέκονται, διαμορφώνουν τις ταυτότητές τους καθημερινά.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Μαρία Κουμαριανού είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δεύτερου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακών τίτλων στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

Κατελής Σ. Βίγκλας, ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΕΣ, ΚΑΤΑΚΤΗΤΕΣ, ΣΤΟΧΑΣΤΕΣ, ΑΣΑΣΙΝΟΙ. ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΕΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ, Εκδοτικός οίκος Κ. & Μ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, Θεσσαλονίκη 2025. Περιλαμβάνει Πρόλογο και Ευχαριστίες, Εισαγωγή, Επίλογο, Περίληψη στην αγγλική γλώσσα, Βιβλιογραφία και Φωτογραφικό Παράρτημα. ISBN 978-960-656-326-3.

Μαρία Κουμαριανού 

Το βιβλίο *Επαναστάτες, κατακτητές, στοχαστές, ασασίνοι* του Βίγκλα Κατελή αποτελεί μια πολυθεματική ιστορική σύνθεση που κινείται ανάμεσα στη στρατιωτική ιστορία, την πολιτική σκέψη και την ιδεολογία της εξουσίας, ένα πολύ διαφορετικό πόνημα από αυτά που μας έχει συνηθίσει. Όπως αναφέρει και ο ίδιος στον Πρόλογο, αν και τάσσεται ενάντια στην κάθε μορφή βίας, εντούτοις θεωρεί πως οι ιστορίες που παρουσιάζονται στον έργο του, «προκαλούν έντονο αφηγηματικό ενδιαφέρον, αποδεικνύοντας ότι η πραγματικότητα είναι συγκλονιστικότερη και πιο ευφάνταστη από τη λογοτεχνία» (σελ. 10). Επιπλέον, όπως ο ίδιος αναφέρει επιθυμεί να κατανοήσει τον τρόπο που η Ιστορία κατασκευάζεται μέσα από το απρόσμενο, το αναπάντεχο, την υποκειμενική δράση. Για το λόγο αυτό, ο Βίγκλας δεν επιδιώκει μια ενιαία γραμμική αφήγηση, αλλά παρουσιάζει επτά αυτοτελείς μελέτες, οι οποίες συνδέονται από έναν κοινό άξονα: τη βία, τον πόλεμο και τη σκέψη που τον συνοδεύει, είτε ως πράξη απελευθέρωσης, είτε ως εργαλείο κατάκτησης, είτε ως φιλοσοφικό και ιδεολογικό πρόβλημα.

Στο πρώτο κεφάλαιο, «Μακρινίτσα 1878. Η κορύφωση της Θεσσαλικής Επανάστασης», ο συγγραφέας εστιάζει σε ένα λιγότερο προβεβλημένο αλλά κρίσιμο επεισόδιο της νεοελληνικής ιστορίας. Με έμφαση στο τοπικό στοιχείο και στη δυναμική των επαναστατικών κινημάτων, αναδεικνύεται η σημασία της Θεσσαλικής Επανάστασης όχι μόνο ως στρατιωτικό γεγονός, αλλά και ως έκφραση εθνικών και κοινωνικών διεκδικήσεων. Η αφήγηση ισορροπεί ανάμεσα στην ιστορική τεκμηρίωση και στη ζωντανή περιγραφή. Μέσα από τη γλαφυρή περιγραφή, ο Βίγκλας αναλύει τις αιτίες αποτυχίας της Θεσσαλικής Επανάστασης, αλλά και την πορεία των διαπραγματεύσεων μέχρι την προσάρτησή της στην Ελλάδα.

Το δεύτερο κεφάλαιο, «Η ισπανική κατάκτηση των βασιλείων των Μάγια. Η υποδούλωση της Κεντρικής Αμερικής», μεταφέρει τον αναγνώστη στον κόσμο της αποικιοκρατίας. Ο συγγραφέας προσεγγίζει την κατάκτηση όχι μόνο ως στρατιωτική υπεροχή, αλλά και ως πολιτισμική σύγκρουση, υπογραμμίζοντας την καταστροφή ολόκληρων πολιτισμών. Η κριτική ματιά απέναντι στον ευρωπαϊκό επεκτατισμό είναι σαφής, χωρίς όμως να διολισθαίνει σε απλουστεύσεις. Ιδιαίτερα σημαντικό κατά τη γνώμη μου είναι το σημείο εκείνο όπου ο Βίγκλας αναλύει τη διαφορετική πορεία κατάκτησης των Αζτέκων σε σχέση με τους Μάγια, βασιζόμενος στην κοινωνική και πολιτική τους οργάνωση.

Στο τρίτο κεφάλαιο, «Βάσκο ντε Γκάμα. Ο περίπλους της Αφρικής και η επέκταση της Πορτογαλίας στην Ινδία», αναλύεται η απαρχή της παγκόσμιας ναυτικής κυριαρχίας της Ευρώπης. Η όλο και αυξανόμενη ζήτηση για μπαχαρικά στην Ευρώπη, η επικινδυνότητα των θαλασσίων ταξιδιών, η έντονη εμπορική παρουσία των Αράβων και η σύγκρουση ανάμεσα στην Χριστιανοσύνη και κατά προέκταση στη Δυτική Ευρώπη με το Ισλάμ και τον Ινδουισμό περιγράφονται με ενάργεια στο κεφάλαιο αυτό. Ο Βίγκλας Κατελής παρουσιάζει τον ντε Γκάμα ως ιστορικό φορέα μιας νέας εποχής, όπου το εμπόριο, η στρατιωτική ισχύς και η εξερεύνηση συνυπάρχουν, αναδεικνύοντας τις μακροπρόθεσμες συνέπειες της ευρωπαϊκής επέκτασης.

Το τέταρτο κεφάλαιο, «Νικολό Μακιαβέλι, “Περί της τέχνης του Πολέμου. Η γένεση της νεότερης στρατηγικής σκέψης», μετατοπίζει το ενδιαφέρον από τα γεγονότα στη θεωρία. Ο συγγραφέας παρουσιάζει τον Μακιαβέλι όχι απλώς ως κυνικό στοχαστή της εξουσίας, αλλά ως θεμελιωτή μιας ρεαλιστικής και ορθολογικής προσέγγισης στον πόλεμο και στο κράτος, συνδέοντας τη σκέψη του με τη νεότερη στρατηγική παράδοση. Στο κεφάλαιο αυτό αναλύονται τα επτά βιβλίο που αποτελούν το πόνημα «Περί της τέχνης του Πολέμου» και στη συνέχεια δίνεται μια πολύ ενδιαφέρουσα κριτική παρουσίαση της γενικότερης στάσης και φιλοσοφίας του Μακιαβέλι. Όπως υπογραμμίζει ο συγγραφέας «το έργο αυτό σηματοδοτεί τη γένεση της νεώτερης στρατηγικής σκέψης [...] και εισάγει στοιχεία ξπου υποδεικνύουν μιαν επιστημονικότερη μελέτη του πολέμου» (σελ. 83) προκρίνοντας την ατομική σκέψη και δράση.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, «Μάρκος Αυρήλιος. Πολεμιστής, φιλόσοφος, αυτοκράτορας», κυριαρχεί η αντίθεση ανάμεσα στη στωική φιλοσοφία και στη σκληρή πραγματικότητα της αυτοκρατορικής εξουσίας. Ο Κατελής φωτίζει την ανθρώπινη διάσταση του Ρωμαίου αυτοκράτορα, δείχνοντας πώς η φιλοσοφία μπορεί να λειτουργήσει ως εσωτερικό αντίβαρο σε έναν κόσμο διαρκούς σύγκρουσης. Ο τρόπος βίου σκέψης του Ρωμαίου Αυτοκράτορα είναι ένας διαρκής αγώνας ενδυνάμωσης του εαυτού, ιδιαίτερα σε περιόδους πολέμου. Σκοπός του αγώνα αυτού είναι η ενδυνάμωση του χαρακτήρα και η μεταμόρφωση της χυχής σε καθοδηγητική δύναμη, ανεπηρέαστη από εξωτερικές παρεμβάσεις, ένα οχυρό γαλήνης και δύναμης.

Το έκτο κεφάλαιο, «Η αποστολή των Ναζί στο Θιβέτ (1938–39). Η αναζήτηση της κοιτίδας των Αρίων», εξετάζει μια σκοτεινή και συχνά παραγνωρισμένη πτυχή του ναζιστικού ιδεολογικού μηχανισμού. Η σύνδεση μύθου, ψευδοεπιστήμης και πολιτικής εξουσίας παρουσιάζεται με κριτικό πνεύμα, αναδεικνύοντας τον ρόλο της ιδεολογίας στη νομιμοποίηση της βίας. Πρόκειται για μια αποστολή που στέφθηκε με επιτυχία, αναζωπυρώνοντας τις σχέσεις ανάμεσα στη Γερμανία και το Θιβέτ, κυρίως λόγω της πολύ πετυχημένης αξιοποίησης της σβάστικα, του συμβόλου εκείνου που χρησιμοποιήθηκε με έξυπνο τρόπο, ώστε να δημιουργήσει την ιδέα μιας κοινής ταυτότητας τόσο σε πραγματικό όσο και σε συμβολικό επίπεδο.

Τέλος, στο έβδομο κεφάλαιο, «Ασασίνοι. Οι μυστικοί πολεμιστές του Χασάν αλ-Σαμπάχ», ο συγγραφέας προσεγγίζει τον θρύλο και την ιστορική πραγματικότητα ενός ιδιαίτερου φαινομένου του

Μεσαίωνα. Η ανάλυση αποφεύγει τον εξωτισμό και επιχειρεί να ερμηνεύσει το φαινόμενο των Ασασίνων μέσα στο πολιτικό και θρησκευτικό πλαίσιο της εποχής τους. Ο Βίγκλας αναφέρει τα ιστορικά γεγονότα από την ίδρυση του τάγματος στο οχυρό Αλαμούτ και παρουσιάζει ομοιότητες και διαφορές με τις συνδέει την ιστορία αυτή με τις σύγχρονες ομάδες αυτοκτονίας των τζιχαντιστών μουσουλμάνων, αναφέροντας το πόσο τα στερεότυπα της ομάδας καυτής έχουν επηρεάσει τη σύγχρονη επιστημονική φαντασία.

Συνολικά, το βιβλίο του Βίγκλα Κατελή ξεχωρίζει για το εύρος των θεμάτων του και την προσπάθεια σύνδεσης ιστορικών γεγονότων με τη στρατηγική και φιλοσοφική σκέψη. Παρότι τα κεφάλαια είναι αυτοτελή, ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται έναν υπόγειο διάλογο γύρω από τη φύση της εξουσίας και του πολέμου. Πρόκειται για ένα έργο που απευθύνεται τόσο σε αναγνώστες με ενδιαφέρον για την ιστορία όσο και σε όσους αναζητούν μια βαθύτερη κατανόηση των μηχανισμών που διαμόρφωσαν τον κόσμο.

Πραντσίδης Ιωάννης, Βίγκλας Σ. Κατελής, Κορώνας Γ. Δημήτρης, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΒΑΚΛΙ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΡΩΜΥΛΙΑΣ – ΒΟΡΕΙΑΣ ΘΡΑΚΗΣ. Η ΕΦΕΣΤΙΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ, Ιερό Ίδρυμα Ελλήνων Ανατολικής Ρωμυλίας «Η Αγία Τριάδα», Λειβαδίτσα Πέλλας 2025, 102 σ. (Προλογίζουν: ο Μητροπολίτης Εδέσσης, Πέλλης και Αλμωπίας κ. Ιωήλ και ο Πρόεδρος του Δ.Σ. του Ιδρύματος Απόστολος Λεων. Ζαφειρόπουλος). ISBN 978-618-87814-0-5

Μαρία Κουμαριανού 

Με μεγάλη χαρά η εφημερίδα «Νέα Αγχιάλος» και η στήλη των βιβλιοπαρουσιάσεων καλωσορίζουν τη πρώτη έκδοση του Ιερού Ιδρύματος Ελλήνων Ανατολικής Ρωμυλίας « Η Αγία Τριάδα» που είναι αφιερωμένη στην ιστορία της ομώνυμης μονής και της εφέστιας εικόνας Της.

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος των συγγραφέων βρίσκεται ένας τόπος ιερός και φορτισμένος, η Μονή της Αγίας Τριάδας στο Καβακλί, σημερινό Τοπόλοβγκραντ της Βουλγαρίας. Ένα μοναστήρι που δεν αποτελεί απλώς έναν θρησκευτικό χώρο, αλλά και έναν ζωντανό φορέα πολιτισμού, μνήμης και παράδοσης.

Οι τρεις συγγραφείς του πονήματος καταπιάστηκαν με τα καίρια θέματα της εποχής μας: την ιστορία του μοναστηριού που μας ταξιδεύει σε παλαιότερες εποχές, φέρνοντας στο φως γεγονότα και πρόσωπα που σημάδεψαν την πορεία του τόπου, τη λαογραφία η οποία μέσα από τις παραδόσεις, τα έθιμα, τα πανηγύρια και τις αφηγήσεις των κατοίκων δίνει φωνή σε μια ζωντανή μνήμη που περνάει από γενιά σε γενιά, και τη μνήμη, προσωπική και συλλογική, που λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν — και μας καλεί να θυμόμαστε, να τιμούμε και να συνεχίζουμε.

Μέσα από αυτή το πόνημα παρουσιάζεται, όχι μόνο η ιστορική διαδρομή της Μονής, αλλά και το πώς αυτή έχει εγγραφεί βαθιά στη συνείδηση της τοπικής κοινωνίας αλλά και της διασκορπισμένης κοινότητας — ως σύμβολο πίστης, πολιτισμού και ταυτότητας.

Το βιβλίο προλογίζει ο Σεβασμιότατος Μητροπολίτης Εδέσσης, Πέλλης και Αλμωπίας Ιωήλ ο οποίος στο συγκινητικό κείμενό του αγκαλιάζει με θερμή την παρθενική αυτή προσπάθεια του Ιδρύματος να μην αφήσει τη μνήμη να ξεθωριάσει. Ακολουθεί το προλογικό σημείωμα του Προέδρου του Ιδρύματος κ. Ζαφειρόπουλου (σελ.13) όπου αναπτύσσεται η αφορμή για την εκπόνηση αυτού του πονήματος και ο προβληματισμός των μελών του Ιδρύματος σχετικά με την αυθεντικότητα, την τεχνοτροπία και κυρίως τη συντήρηση της εφέστιας εικόνας της Μονής της Αγίας Τριάδας.

Το πρώτο κεφάλαιο έχει γραφτεί από τον Ιωάννη Πραντσίδη και τιτλοφορείται «Το Καβακλί και το Μοναστήρι της Αγίας Τριάδας» (σελ. 13-28). Ο συγγραφέας επικεντρώνεται κυρίως στα ιστορικά στοιχεία τόσο του Καβακλί όσο και της κατασκευής της Μονής το 1830. Αντλώντας στοιχεία από περιηγητές, λαογράφους και τον έντυπο τύπο, ο Πραντσίδης περιγράφει τη ζωή στο Καβακλί κατά το

19ο αιώνα τονίζοντας την ελληνικότητα, την πνευματικότητα και την ευμάρεια της περιοχής. Από τα πιο σημαντικά στοιχεία του κειμένου του είναι η περιγραφή των ανέμων προσπαθειών των Βουλγάρων να ιδιοποιηθούν το μοναστήρι, φαλκιδεύοντας την ιστορία του και επιχειρώντας να το καταλάβουν με τη βία, όπερ και εγένετο.

Ο Πραντσιδης αφηγείται με ενάργεια και συγκίνηση την πρώτη επίσκεψη του Συνδέσμου Ανατοlikορωμυλιωτών του νομού Θεσσαλονίκης στα πάτρια χώματα το 1986 (σελ. 23-24), μαζί με όλες τις περιπέτειες που αντιμετώπισαν και βέβαια εστιάζει στο κύριο γεγονός του ταξιδιού, τον εντοπισμό της εφέστιας εικόνας της μονής και τις περιπέτειες μεταφοράς της στην Ελλάδα όπου σήμερα βρίσκεται εντός του ομώνυμου ναού κοντά στα Κουφάλια Θεσσαλονίκης. Μια περιπέτεια που ευόδωσε το 1996 με τα επίσημα θυρανοίξια.

Στη συνέχεια τη σκυτάλη παίρνει ο Κατελής Βίγκλας σε δυο επόμενα κεφάλαια: Το πρώτο από αυτά έχει τον τίτλο «Λαογραφικά στοιχεία από το Καβακλί και τη Μονή Αγίας Τριάδας» (σελ. 29-48). Στον πρόλογο, ο συγγραφέας εξηγεί το πώς ο χριστιανισμός ενσωμάτωσε και νοηματοδότησε τα παγανιστικά στοιχεία στη χριστιανική λατρείας. Κατά συνέπεια τα ήθη και τα έθιμα που παρατηρούνται στις λαϊκές γιορτές και πανηγύρια είναι επιβιώματα της αρχαίας εποχής εκπεφρασμένα σε χριστιανικό πλαίσιο. Με αυτά κατά νου, ο Βίγκλας αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος του κεφαλαίου στο πανηγύρι της Αγίας Τριάδας (Αντριάδας) περιγράφοντας το πλαίσιο μέσα στο οποίο επιτελείτο, τη σημασία που είχε τόσο για τους Έλληνες όσο και για τους Βούλγαρους, την τελετουργική θυσία του ταύρου (κουρμπάνι) και τον συμποσιασμό που ακολουθούσε στη συνέχεια, και βέβαια αναφέρεται και σε άλλα έθιμα της ευρύτερης περιοχής του Καβακλί που όριζαν την καθημερινότητα των κατοίκων, τις γιορτές και τις σχέσεις των ανθρώπων. Δεν παραλείπει να αναφερθεί στις δοξασίες, προλήψεις και δεισιδαιμονίες, την οικονομική ζωή και βέβαια στο χαρακτηριστικό γλωσσικό ιδίωμα της περιοχής.

Στο επόμενο κεφάλαιο με τίτλο «Η Μονή Αγίας Τριάδας του Καβακλί από τον Μεσαίωνα μέχρι τις μέρες μας (σελ. 49-67), ο Βίγκλας εξιστορεί το χρονικό ίδρυσης της Μονής που τοποθετείται από τον συγγραφέα στον Κλασσικό Μεσαίωνα (1000-1300). Ο συγγραφέας παρουσιάζει τη θρησκευτική ιστορία από την Εικονομαχία μέχρι το κίνημα του Ησυχασμού και την αντιπαράθεση του με τον Σχολαστικισμό της Δύσης αλλά και την Παυλικιανική αίρεση των Βογομίλων. Σύμφωνα με τα στοιχεία που παραθέτει υπήρχε στην περιοχή σπηλαία εκκλησία της Αγίας Τριάδας –αρχικά αφιερωμένη στους Αγίους Πέτρο και Παύλο- ήδη από τον 11^ο αιώνα. Η ονομασία αυτή παρέμεινε μέχρι τον 19^ο αιώνα οπότε η παλαιά εκκλησία κατέρρευσε και η καινούρια αφιερώθηκε στην Αγία Τριάδα. Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η ιστορία της ίδιας της Μονής που απετέλεσε μήλο στις εθνικιστικές επιδιώξεις των Βουλγάρων και στο κίνημα του πανσλαβισμού. Ο Βίγκλας εκθέτει με λεπτομέρειες το πώς το Καβακλί και η ευρύτερη περιοχή οδηγήθηκαν στον αφελληνισμό και τον εκβουλγαρισμό.

Το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο έχει τίτλο «Τόμος συντήρησης εφέστιας εικόνας Ιερού Ιδρύματος Ανατολικής Ρωμυλίας» και υπογράφεται από τον συντηρητή έργων τέχνης Δημήτριο Κορώνα. Το κεφάλαιο αυτό περιγράφει αφενός την ιστορία της εξέλιξης των εικόνων γενικότερα και

τοποθετεί τη συγκεκριμένη αναπαράσταση της Αγίας Τριάδας τον 19^ο αιώνα με σαφή επιρροή από τη Δυτική τέχνη. Στη συνέχεια, ο Κορώνας αναλύει όλα τα στάδια συντήρησης, εκκινώντας από τον εντοπισμό των φθορών, την ανάλυση και χρονολόγηση της εικόνας και βέβαια όλες τις ενέργειες συντήρησης. Το κεφάλαιο αυτό είναι πλούσιο σε εικόνες που δίνουν απτή μαρτυρία του πριν και του μετά των εργασιών συντήρησης και καταδεικνύουν το σεβασμό και την αγάπη προς τη λεπτομέρεια του επιστήμονα- συγγραφέα.

Κλείνοντας την παρουσίαση αυτού του αξιόλογου έργου, δεν μπορούμε παρά να σταθούμε με σεβασμό απέναντι στην προσπάθεια των συγγραφέων αλλά και στην πρωτοβουλία του Ιδρύματος να αναδείξουν πτυχές της λαογραφικής και ιστορικής κληρονομιάς. Μέσα από την επιμελημένη καταγραφή γεγονότων, παραδόσεων, αφηγήσεων και βιωμάτων, το βιβλίο αυτό δεν αποτελεί μόνο ένα επιστημονικό τεκμήριο, αλλά και ένα ζωντανό ταξίδι στη συλλογική μνήμη του τόπου μας.

Η σύνδεση της ιστορικής πραγματικότητας με τη λαϊκή παράδοση δημιουργεί μια σπάνια αρμονία, που μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα την ταυτότητά μας, τις ρίζες μας και τη συνέχεια του ελληνισμού στον χρόνο.

Έργα σαν κι αυτό μάς θυμίζουν πως η ιστορία δεν είναι μόνο τα γεγονότα, αλλά και οι άνθρωποι που τα έζησαν, οι ιστορίες που μετέδωσαν και οι αξίες που διαιωνίστηκαν. Αποτελεί, λοιπόν, χρέος όλων μας να διατηρήσουμε, να μελετήσουμε και να σεβαστούμε την πολιτιστική μας κληρονομιά — όχι μόνο ως παρελθόν, αλλά ως πυξίδα για το μέλλον.

Δήμος Νέας Ιωνίας – Κέντρο Σπουδής και Ανάδειξης Μικρασιατικού Πολιτισμού (ΚΕ.ΜΙ.ΠΟ), 1922–2022. 100 ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΗ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ. Ο ΤΡΑΓΙΚΟΣ ΞΕΡΙΖΩΜΟΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΩΝ ΠΛΗΘΥΣΜΩΝ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ. ΟΙ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ, (Εισαγωγικό σημείωμα, Λουκάς Χριστοδούλου για το Διοικητικό Συμβούλιο, Πρόλογος, Το Διοικητικό Συμβούλιο του ΚΕ.ΜΙ.ΠΟ), εκδ. ΚΕ.ΜΙ.ΠΟ, Νέα Ιωνία 2022, σελ. 614. ISBN: 978-618-86109-0-3

Μαρία Κουμαριανού 

Το βιβλίο «1922–2022. 100 χρόνια από τη Μικρασιατική Καταστροφή. Ο τραγικός ξεριζωμός των Χριστιανικών πληθυσμών της Ανατολής. Οι διαδρομές σωτηρίας προς την Ελλάδα», που εκδόθηκε από τον Δήμο Νέας Ιωνίας – Κέντρο Σπουδής και Ανάδειξης Μικρασιατικού Πολιτισμού, δεν είναι απλό επετειακό αφιέρωμα. Είναι ένα μνημόσυνο μνήμης και συνείδησης, ένας τόπος όπου η Ιστορία συναντά τον ανθρώπινο πόνο και η συλλογική εμπειρία μετατρέπεται σε ηθική παρακαταθήκη, μια γέφυρα ανάμεσα στην ιστορική γνώση και στο συλλογικό τραύμα, ένα βιβλίο που φιλοδοξεί –και σε μεγάλο βαθμό το κατορθώνει– να ανασυνθέσει τον χαμένο κόσμο της Μικράς Ασίας μέσα από τεκμήρια, αφηγήσεις και σιωπές.

Στον Πρόλογο του βιβλίου (σελ. 9-12), ο αναγνώστης έρχεται σε επαφή με τα ιστορικά γεγονότα που οδήγησαν στον ξεριζωμό. Οι συγγραφείς δεν εξιδανικεύουν τη Μεγάλη Ιδέα• αντίθετα, την προσεγγίζουν με κριτικό βλέμμα. Αναδεικνύουν την τραγική αναντιστοιχία ανάμεσα στους εθνικούς στόχους και τις πραγματικές δυνάμεις του ελληνικού κράτους, την υποτίμηση της ανθεκτικότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και –κυρίως– την αυταπάτη ότι η στήριξη των Μεγάλων Δυνάμεων ήταν δεδομένη. Η ήττα στον Ελληνοτουρκικό Πόλεμο του 1897 παρουσιάζεται ως προειδοποιητικό καμπανάκι που αγνοήθηκε, προαναγγέλλοντας τη χρεοκοπία ενός οράματος που δεν στηρίχθηκε στον ρεαλισμό.

Ο Πρόλογος συνεχίζει με τη φλεγόμενη Σμύρνη του 1922, εκεί όπου σβήνει βίαια ένας κόσμος αιώνων και μαζί του οι βεβαιότητες του ελληνισμού της Ανατολής. Ο ξεριζωμός ενάμιση εκατομμυρίου ανθρώπων δεν παρουσιάζεται απλώς ως ιστορικό γεγονός, αλλά ως βαθύ ρήγμα στη συλλογική μνήμη, που συρρίκνωσε την Ελλάδα στα ευρωπαϊκά της όρια και μετέτρεψε την απώλεια σε μόνιμο τραύμα. Η Σμύρνη αναδύεται ως σύμβολο πολιτισμού και ακμής, μια πόλη που χάθηκε στις φλόγες μαζί με τα όνειρα μιας εποχής.

Μέσα από μια αναδρομή στις απαρχές του εθνικού οράματος, η αφήγηση επιστρέφει στο 1821 και στη Μεγάλη Ιδέα, φωτίζοντας το πέρασμα από την ελπίδα της απελευθέρωσης στην υπέρβαση των πραγματικών δυνατοτήτων. Η μορφή του Ελευθερίου Βενιζέλου δεσπόζει ως φωνή ρεαλισμού σε έναν

κόσμο διχασμένο, ενώ τα γεγονότα γύρω από τη Συνθήκη των Σεβρών και τις εκλογές του 1920 προβάλλονται ως κρίσιμα σημεία καμπής. Η διάψευση των προσδοκιών και η μεταστροφή των διεθνών συσχετισμών οδηγούν αναπόφευκτα στην κατάρρευση της Μεγάλης Ιδέας.

Στο επίκεντρο όμως παραμένει ο άνθρωπος. Οι διαδρομές σωτηρίας προς την Ελλάδα, γεμάτες φόβο, ελπίδα και πόνο, ολοκληρώνουν μια αφήγηση που δεν περιορίζεται στην καταγραφή της καταστροφής, αλλά μετατρέπεται σε ύμνο μνήμης για έναν ελληνισμό που ξεριζώθηκε, μα δεν σίγησε.

Από τις πρώτες του σελίδες γίνεται φανερό ότι ο σκοπός του βιβλίου δεν είναι μόνο να καταγράψει τα γεγονότα του 1922, αλλά να αποδώσει το μέγεθος της απώλειας: όχι μόνο εδαφικής ή πληθυσμιακής, αλλά πολιτισμικής, κοινωνικής και υπαρξιακής. Η Μικρασιατική Καταστροφή δεν προσεγγίζεται εδώ ως ένα στιγμιαίο ιστορικό γεγονός, αλλά ως το τελικό στάδιο μιας μακράς διαδικασίας διωγμών, ανατροπών και βίαιης αποδιάθρωσης ενός πολυαιώνιου ελληνικού κόσμου.

Κεντρικός άξονας του βιβλίου είναι οι πόλεις της Μικράς Ασίας. Η αφήγηση οργανώνεται γύρω από τις σημαντικότερες εστίες του μικρασιατικού Ελληνισμού, οι οποίες παρουσιάζονται όχι ως αφηρημένα τοπωνύμια, αλλά ως ζωντανοί οργανισμοί με ιστορία, κοινωνική δομή και πολιτισμική ταυτότητα. Κάθε πόλη αποκτά τη δική της φωνή: τη γεωγραφική της θέση, τον ρόλο της στο ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο, την εξέλιξή της μέσα στους αιώνες έως τον Διωγμό.

Ιδιαίτερη αξία έχει η συστηματική καταγραφή των πληθυσμιακών δεδομένων. Ο αριθμός των κατοίκων, η σύνθεση των θρησκευτικών κοινοτήτων, η συνύπαρξη –συχνά εύθραυστη– Ελλήνων, Αρμενίων, Μουσουλμάνων και άλλων ομάδων, παρουσιάζονται με ακρίβεια και χωρίς ιδεολογικές υπεραπλουστεύσεις. Αυτή η προσέγγιση επιτρέπει στον αναγνώστη να κατανοήσει τη Μικρά Ασία ως έναν σύνθετο, πολυεθνικό χώρο, όπου ο ελληνικός πληθυσμός δεν ήταν απλώς παρών, αλλά συχνά πρωταγωνιστικός στον οικονομικό, πνευματικό και πολιτισμικό βίο.

Το βιβλίο δίνει έμφαση στις κοινοτικές δομές που συγκροτούσαν τον μικρασιατικό Ελληνισμό. Σχολεία, νοσοκομεία, εκκλησίες, φιλανθρωπικά ιδρύματα, εμπορικοί σύλλογοι και εκπαιδευτικά σωματεία δεν αναφέρονται απλώς ως αριθμητικά στοιχεία, αλλά ως αποδείξεις ενός υψηλού επιπέδου οργάνωσης και συλλογικής αυτοσυνείδησης. Μέσα από αυτές τις δομές αναδεικνύεται ένας κόσμος που δεν επιβίωνε παθητικά μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, αλλά παρήγαγε πολιτισμό, παιδεία και κοινωνική συνοχή.

Ιδιαίτερα εύστοχη είναι η αναφορά στις οικονομικές ασχολίες των κατοίκων. Έμποροι, ναυτικοί, τεχνίτες, αγρότες, βιοτέχνες, δάσκαλοι και κληρικοί συνθέτουν ένα μωσαϊκό παραγωγικής δραστηριότητας που εξηγεί και τον φθόνο αλλά και τη στοχοποίηση του χριστιανικού στοιχείου. Το βιβλίο δεν αποφεύγει να επισημάνει ότι η οικονομική ευρωστία πολλών ελληνικών κοινοτήτων υπήρξε ένας από τους λόγους που προκάλεσαν την εχθρότητα και, τελικά, τη βία.

Παράλληλα, ιδιαίτερη θέση κατέχουν τα ήθη και τα έθιμα των πόλεων και των χωριών της Μικράς Ασίας. Μέσα από περιγραφές εορτών, γάμων, θρησκευτικών τελετών, καθημερινών συνηθειών και λαϊκών παραδόσεων, ο αναγνώστης έρχεται σε επαφή με έναν κόσμο οικείο και ταυτόχρονα χαμένο.

Αυτές οι σελίδες προσδίδουν στο βιβλίο μια λογοτεχνική διάσταση, καθώς η Ιστορία παύει να είναι απλώς αφήγηση γεγονότων και γίνεται εμπειρία ζωής.

Το έργο δεν περιορίζεται στο 1922, αλλά φωτίζει και τους προγενέστερους διωγμούς, δείχνοντας ότι η Καταστροφή δεν υπήρξε κεραυνός εν αιθρία. Οι διώξεις, οι εκτοπισμοί, τα τάγματα εργασίας και η σταδιακή αποδόμηση των ελληνικών κοινοτήτων παρουσιάζονται ως προοίμιο της τελικής τραγωδίας. Αυτή η ιστορική συνέχεια προσδίδει βάθος στην αφήγηση και αποτρέπει την επιφανειακή ανάγνωση των γεγονότων.

Συγκλονιστική είναι η ενότητα που αφορά τις δυσκολίες της μετάβασης προς την Ελλάδα. Οι διαδρομές σωτηρίας, συχνά μέσα από λιμάνια, κακοτράχαλα μονοπάτια ή αυτοσχέδια μέσα μεταφοράς, περιγράφονται με τρόπο λιτό αλλά δραματικό. Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι η φυγή δεν ήταν απλώς γεωγραφική μετακίνηση, αλλά μια εμπειρία οριακή, όπου η ζωή και ο θάνατος χωρίζονταν από μια τυχαία συγκυρία.

Τέλος, το βιβλίο αφιερώνει εκτενή χώρο και στο προσφυγικό βίωμα στην Ελλάδα. Οι τόποι εγκατάστασης, οι συνθήκες υποδοχής, η φτώχεια, οι ασθένειες, αλλά και η καχυποψία που συχνά αντιμετώπισαν οι πρόσφυγες από τον γηγενή πληθυσμό, καταγράφονται με ειλικρίνεια. Ωστόσο, η αφήγηση δεν εγκλωβίζεται στη θυματοποίηση. Αναδεικνύεται η δύναμη προσαρμογής, η εργατικότητα και η πολιτισμική συμβολή των προσφύγων, οι οποίοι μετέφεραν μαζί τους γνώσεις, δεξιότητες και έναν πλούτο παραδόσεων που άλλαξε οριστικά το πρόσωπο της σύγχρονης Ελλάδας.

Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι το βιβλίο εκδίδεται από έναν δήμο με έντονη προσφυγική ταυτότητα, τη Νέα Ιωνία. Αυτό προσδίδει στο έργο έναν χαρακτήρα βιωματικό και όχι απλώς ακαδημαϊκό. Η μνήμη εδώ δεν είναι θεωρητική· είναι ενσωματωμένη στον αστικό χώρο, στα τοπωνύμια, στις οικογενειακές αφηγήσεις, στις σιωπές των προηγούμενων γενεών.

Σε επίπεδο ύφους, το βιβλίο ισορροπεί επιτυχώς ανάμεσα στην ιστορική τεκμηρίωση και στη λογοτεχνική ευαισθησία. Η γλώσσα είναι καθαρή, χωρίς υπερβολική ρητορεία, αλλά ταυτόχρονα φορτισμένη με συναίσθημα. Δεν επιδιώκει να συγκινήσει εύκολα, αλλά αφήνει τα γεγονότα και τις ανθρώπινες ιστορίες να μιλήσουν από μόνες τους.

Ιδιαίτερη βαρύτητα στο βιβλίο προσδίδει το γεγονός ότι οι συγγραφείς του είναι απόγονοι Μικρασιατών, δεύτερης και τρίτης γενιάς· φορείς μιας μνήμης που δεν έζησαν άμεσα, αλλά κληρονόμησαν ως ψίθυρο, ως αφήγηση και ως χρέος. Με σεβασμό στην ιστορική αλήθεια και ταυτόχρονα με συναισθηματική εγρήγορση, προσεγγίζουν ο καθένας την ιδιαίτερη πατρίδα του όχι ως χαμένο τόπο νοσταλγίας, αλλά ως ζωντανό κομμάτι της ταυτότητάς του. Η ματιά τους είναι νεότερη, απαλλαγμένη από τη βιωματική αγωνία των πρώτων προσφύγων, όμως παραμένει βαθιά συγκινητική, γιατί αντλεί από τις αφηγήσεις των προγόνων, από τις σιωπές και τα άρρητα τραύματα. Έτσι, η γραφή τους λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα στις γενιές, μετατρέποντας την προσωπική καταγωγή σε συλλογική μνήμη και την ιστορία σε πράξη συνέχειας.

Συνολικά, το «1922–2022» αποτελεί ένα πολύτιμο έργο μνήμης και γνώσης. Δεν απευθύνεται μόνο στον ιστορικό ή τον ερευνητή, αλλά σε κάθε αναγνώστη που επιθυμεί να κατανοήσει τι χάθηκε στη Μικρά Ασία και πώς αυτό το χαμένο κομμάτι εξακολουθεί να ζει μέσα στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Είναι ένα βιβλίο που δεν κλείνει απλώς έναν αιώνα από την Καταστροφή, αλλά ανοίγει έναν διάλογο με το παρελθόν, ζητώντας από τον αναγνώστη όχι μόνο να θυμηθεί, αλλά και να στοχαστεί. Είναι μια ηθική υπενθύμιση ότι η Ιστορία δεν τελειώνει με τις συνθήκες και τις ήττες, αλλά συνεχίζει να ζει μέσα στις μνήμες, στις αφηγήσεις και στις πόλεις που ξαναχτίστηκαν από τον πόνο. Ένα βιβλίο απαραίτητο όχι μόνο για να θυμόμαστε τι χάθηκε, αλλά για να κατανοούμε ποιοι είμαστε.

**Αλέξανδρος Αζαΐζες, Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ RENE DESCARTES. Ο
ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΓΕΝΝΑΙΟΦΡΟΣΥΝΗΣ, (Πρόλογος, Γιάννης
Πρελορέντζος) εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 2023, 214 σελ. ISBN: 9789600241372**

Μαρία Κουμαριανού 

Το βιβλίο *Η ηθική φιλοσοφία του René Descartes* επιχειρεί μια συστηματική και κατανοητή προσέγγιση της καρτεσιανής ηθικής σκέψης, εστιάζοντας σε μια από τις πιο ουσιαστικές αλλά συχνά παραγνωρισμένες έννοιές της: τη γενναιοφροσύνη (*générosité*). Αν και ο Descartes είναι ευρύτερα γνωστός ως θεμελιωτής της νεότερης φιλοσοφίας και της ορθολογικής μεθόδου, το έργο αυτό αναδεικνύει τη βαθιά ηθική διάσταση της φιλοσοφίας του και τη σημασία της για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα και της ανθρώπινης πράξης.

Στον πυρήνα της παρουσίασης βρίσκεται το έργο *Τα Πάθη της Ψυχής*, όπου ο Descartes ορίζει τη γενναιοφροσύνη ως τη συνειδητή αναγνώριση ότι το μόνο που μας ανήκει πραγματικά είναι η ελεύθερη βούλησή μας και η ορθή χρήση της. Η γενναιοφροσύνη δεν ταυτίζεται με την κοινωνική μεγαλοψυχία ή τη φιλανθρωπία, αλλά αποτελεί μια εσωτερική αρετή αυτογνωσίας και αυτοσεβασμού, που οδηγεί το άτομο στην ηθική αυτοκυριαρχία.

Το βιβλίο δείχνει πώς, για τον Descartes, η γενναιοφροσύνη λειτουργεί ως ρυθμιστής των παθών. Ο γενναιόφρων άνθρωπος δεν καταπιέζει τα συναισθήματά του, αλλά τα κατανοεί και τα κατευθύνει μέσω της λογικής, αποφεύγοντας τόσο την υπεροψία όσο και την ταπεινοφροσύνη. Με αυτόν τον τρόπο, η γενναιοφροσύνη καθίσταται η ύψιστη ηθική αρετή, από την οποία απορρέουν η δικαιοσύνη, η ανεκτικότητα και ο σεβασμός προς τους άλλους.

Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη σύνδεση της γενναιοφροσύνης με την ελευθερία και την ευθύνη. Ο Descartes θεωρεί ότι ο ηθικός άνθρωπος δεν ορίζεται από εξωτερικούς κανόνες, αλλά από την εσωτερική του στάση απέναντι στις πράξεις του. Η γενναιοφροσύνη, ως συνειδητή επιλογή του αγαθού, καθιστά το άτομο αυτόνομο και ηθικά ώριμο.

Συνολικά, το βιβλίο προσφέρει μια ουσιαστική συμβολή στη μελέτη της καρτεσιανής ηθικής φιλοσοφίας, αναδεικνύοντας τη γενναιοφροσύνη ως κεντρικό άξονα της ανθρώπινης αρετής. Απευθύνεται τόσο σε φοιτητές φιλοσοφίας όσο και σε αναγνώστες που ενδιαφέρονται για τη σχέση λογικής, συναισθήματος και ηθικής πράξης, δείχνοντας ότι η σκέψη του Descartes παραμένει επίκαιρη και βαθιά ανθρώπινη.

**Δημήτρης Μαυραειδόπουλος, *HOMO SAPIENS ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΤΗ
ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ (AI)*, Άμμων Εκδοτική, 79 σελ. ISBN 978-618-5939-24-5**

Μαρία Κουμαριανού 

Το βιβλίο *Homo sapiens και τεχνητή νοημοσύνη* επιχειρεί μια φιλόδοξη σύνθεση ανάμεσα στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης και τη ραγδαία ανάπτυξη της τεχνητής νοημοσύνης. Ο συγγραφέας εξετάζει πώς οι γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου, η γλώσσα και η συνεργασία οδήγησαν στην τεχνολογική πρόοδο και πώς σήμερα η ΤΝ λειτουργεί ως καθρέφτης αλλά και πρόκληση για τον ίδιο τον Homo sapiens. Η δομή του έργου, βασισμένη σε ιστορικές και φιλοσοφικές τομές, βοηθά τον αναγνώστη να αντιληφθεί την ΤΝ όχι ως αποκομμένο φαινόμενο, αλλά ως συνέχεια της ανθρώπινης αναζήτησης για κατανόηση και έλεγχο του κόσμου. Με σαφή δομή και παραδείγματα από την επιστήμη, τη φιλοσοφία και την καθημερινότητα, το βιβλίο καταφέρνει να είναι προσιτό χωρίς να γίνεται απλοϊκό.

Ιδιαίτερο πλεονέκτημα αποτελεί η κριτική ματιά απέναντι στην τεχνολογική αισιοδοξία. Το έργο δεν εξιδανικεύει την τεχνητή νοημοσύνη, αλλά θέτει ερωτήματα για την ηθική, την εργασία, την εκπαίδευση και την ανθρώπινη ταυτότητα. Οι αναφορές σε πραγματικές εφαρμογές της ΤΝ ενισχύουν την αξιοπιστία, ενώ οι φιλοσοφικές παρεμβολές προσδίδουν βάθος και προβληματισμό.

Στα κεφάλαια που αφορούν την *Απεικόνιση και Διάγνωση*, ο συγγραφέας αναδεικνύει τη δύναμη της τεχνολογίας στη σύγχρονη επιστήμη, αλλά ταυτόχρονα θέτει εύστοχα ερωτήματα για τα όρια της ανθρώπινης κρίσης και της μηχανικής ανάλυσης. Η αναφορά στην *Ατομική Βόμβα* λειτουργεί ως ισχυρό ιστορικό παράδειγμα, υπενθυμίζοντας ότι η επιστημονική πρόοδος δεν είναι ουδέτερη και ότι η γνώση μπορεί να γίνει εργαλείο τόσο δημιουργίας όσο και καταστροφής.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα κεφάλαια με τις αναφορές στους *Σοφούς Τεχνοκράτες και Επιστήμονες*, όπου εξετάζεται η εξελικτική πορεία του ανθρώπου και η μετάβαση από το ένστικτο στη συστηματική σκέψη. Η ιστορική αναδρομή από την *αρχαιότητα* και την *κλασική Ελλάδα* έως τους *δάσκαλους της Ανατολής* και την *Αναγέννηση* προσφέρει ένα πλούσιο πολιτισμικό υπόβαθρο, δείχνοντας πώς διαφορετικοί πολιτισμοί συνέβαλαν στη διαμόρφωση της επιστημονικής και φιλοσοφικής σκέψης.

Στη νεότερη εποχή της τεχνολογίας και της επιστήμης, το βιβλίο αποκτά πιο επίκαιρο χαρακτήρα, συνδέοντας τις ιστορικές ιδέες με τις σύγχρονες εφαρμογές της τεχνητής νοημοσύνης. Το τελικό κεφάλαιο, το *Μήνυμα του Ανθρώπου της Γνώσης*, λειτουργεί ως στοχαστικό επίλογος, τονίζοντας την ανάγκη για υπευθυνότητα, κριτική σκέψη και ηθική στάση απέναντι στην πρόοδο.

Ωστόσο, σε ορισμένα σημεία το βιβλίο επαναλαμβάνει γνωστά επιχειρήματα και θα μπορούσε να εμβαθύνει περισσότερο σε αντίθετες απόψεις ή σε κοινωνικές ανισότητες που εντείνει η τεχνολογία. Παρ' όλα αυτά, πρόκειται για μια ουσιαστική και επίκαιρη ανάγνωση που απευθύνεται τόσο σε αναγνώστες με ενδιαφέρον για την επιστήμη όσο και σε όσους αναζητούν μια στοχαστική προσέγγιση για το μέλλον της ανθρωπότητας στην εποχή της τεχνητής νοημοσύνης.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ (ΝΕΟ)

Η *Εθνολογία on line* είναι ένα ηλεκτρονικό, ανοιχτό επιστημονικό περιοδικό με κριτές, που εκδίδεται διαδικτυακά από την Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, παράλληλα με το έντυπο περιοδικό *Εθνολογία*. Από το 2019 εκδίδεται σε δύο τεύχη ετησίως.

Η *Εθνολογία on line* δημοσιεύει πρωτότυπες μελέτες στην επιστήμη της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας, καθώς και σε συναφή πεδία. Επιπλέον, αποβλέπει στην προώθηση νέων ερευνών, καθώς και στη διερεύνηση νέων θεματικών και στο άνοιγμα των σπουδών αυτών στο ευρύτερο κοινό.

Η *Εθνολογία on line* δέχεται συμβολές από τα μέλη της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας, αλλά και από νέους επιστήμονες/ερευνητές και δόκιμους συγγραφείς μη μέλη της Εταιρείας. **Δημοσιεύει σε τρεις γλώσσες: Ελληνικά, Αγγλικά, Γαλλικά.**

Οι δημοσιευόμενες εργασίες πρέπει να έχουν, απαραίτητα, θεωρητική και μεθοδολογική υποδομή καθώς και ευρύτερη προοπτική. Τα προς δημοσίευση άρθρα δεν πρέπει να έχουν υποβληθεί για δημοσίευση ή να έχουν δημοσιευθεί αλλού. Οι δημοσιευόμενες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό τους. Ανώνυμες ή ψευδώνυμες μελέτες, βιβλιοκρισίες ή ανάλογα κείμενα δεν δημοσιεύονται.

Τα κείμενα υποβάλλονται ηλεκτρονικά, σε αρχείο Word (.doc ή .docx), στο societyforethnology@yahoo.com ή στο alexethn@otenet.gr με την ένδειξη «Εργασία για το ηλεκτρονικό περιοδικό Εθνολογία on line». Επίσης, αποστέλλονται δύο έντυπα αντίτυπα στη διεύθυνση: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας (υπόψη Ελευθ. Αλεξάκη), Ερεσσού 43, 10681, Αθήνα.

Η μέγιστη έκταση άρθρου είναι 14.000 λέξεις (για το κείμενο, τις υποσημειώσεις και τη βιβλιογραφία). Ο τίτλος του κειμένου και το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα γράφονται στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα. Κάθε άρθρο συνοδεύεται από: α) μία περίληψη με μέγιστη έκταση 250 λέξεις, στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα β) έως 10 λέξεις-κλειδιά στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα, γ) ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα (έως 200 λέξεις).

Το έγγραφο θα πρέπει να έχει διαστάσεις A4, με γραμματοσειρά Times New Roman. Τα περιθώρια πρέπει να είναι: επάνω 2,5 εκ., και κάτω 3 εκ., αριστερά και δεξιά 2,5 εκ. Η εσοχή των παραγράφων, καθώς και οι εσοχές (αριστερή και δεξιά) των παραθεμάτων θα πρέπει να είναι 1εκ. Δεν μπαίνει εσοχή στην πρώτη παράγραφο μετά τον τίτλο ενότητας ή υποενότητας. Στο σώμα του κειμένου πρέπει να χρησιμοποιείται μέγεθος γραμματοσειράς 11στ., με πλήρη στοίχιση και 1,5 διάστιχο. Οι βιβλιογραφικές αναφορές έχουν μονό διάστιχο, με προεξοχή 1εκ. (χωρίς εσοχή στην πρώτη γραμμή κάθε αναφοράς και με μια εσοχή 1εκ. στις υπόλοιπες γραμμές). Οι υποσημειώσεις έχουν μονό διάστιχο, με γραμματοσειρά μεγέθους 9στ. και πρέπει να χρησιμοποιούνται με φειδώ. Δεν μπαίνουν σημειώσεις τέλους. Οι επικεφαλίδες των ενότητων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενότητων 12στ. και πλάγια γράμματα (χωρίς αυτόματη αρίθμηση ή εσοχή).

Στην πρώτη σελίδα, μπαίνει ο τίτλος του κειμένου, με γραμματοσειρά μεγέθους 14στ. και έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και μονό διάστιχο στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Ακολουθεί το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα με έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και γραμματοσειρά 12στ. και έντονα γράμματα, στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Στη συνέχεια, μπαίνει η περίληψη

και οι λέξεις κλειδιά με γραμματοσειρά 10στ. και πλήρη στοίχιση στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση κάτω δεξιά.

Ιδιαίτερες μορφοποιήσεις, όπως αυτόματη αρίθμηση, προσθήκη διαστήματος μετά/πριν από παράγραφο ή αυτόματη αλλαγή παραγράφου, καλό είναι να αποφεύγονται. Επίσης, οι σύνδεσμοι που, ενδεχομένως, παρατίθενται (στη βιβλιογραφία ή αλλού στο κείμενο) πρέπει να είναι απενεργοποιημένοι.

Φωτογραφικό υλικό ή χάρτες και διαγράμματα πρέπει να επισυνάπτονται ως ξεχωριστά αρχεία.

Για τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία θα χρησιμοποιούμε το σύστημα παραπομπών APA 7. Ενδεικτικά:

A) Ενδοκειμενική παραπομπή

[...] (Αλεξάκης, 2006, σ. 50) ή σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2006, σ. 50)

B) Αναφορά στη βιβλιογραφία/λίστα βιβλιογραφικών αναφορών

Αλεξάκης, Ε. (2006). *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*. Δωδώνη.

Dalton, G. (1969). Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10(1), 63-102.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Επιμ.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 509-535). Sage.

Miller, C.B. (2020). Moral relativism and virtue. In C. A. Darnell, & K. Kristjánsson, (Eds), *Virtues and virtue education in theory and practice: Are virtues local or universal?* (pp. 11-25). Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780429343131>

Κείμενα που υποβάλλονται και δεν συμμορφώνονται με τις οδηγίες ή δεν εμπίπτουν στους σκοπούς του περιοδικού δεν θα εξετάζονται.

Λεπτομερείς οδηγίες για την υποβολή άρθρων στο περιοδικό βρίσκονται στη σελίδα του περιοδικού *Εθνολογία on line* στον ιστότοπο της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας (<https://www.societyforethnology.gr>).

Εκ μέρους της Επιτροπής

Η Πρόεδρος της ΕΛΕΤΕ
Μαρία Γ. Κοκολάκη

NOTES FOR CONTRIBUTORS (NEW)

Ethnologia on line is an online open-access, peer-reviewed academic journal published by the Greek Society for Ethnology, in addition to the print journal *Εθνολογία*. Since 2019, it is published semiannually (two issues per year).

Ethnologia on line publishes original studies at the forefront of anthropology and ethnology and related fields. Moreover, aims at promoting new research, exploring new themes and opening up to a broader public.

Ethnologia on line welcomes contributions from the members of the Greek Society for Ethnology as well as from new and established scholars and researches from all over the world. **It publishes contributions in three languages: Greek, English and French.**

Contributions should have theoretical and methodological foundation and broader perspective. Ethnologia online publishes original contributions, not previously published elsewhere. Articles for publication should not be under consideration elsewhere. Authors are responsible for the content of their published work. Anonymous or alias essays, book reviews or similar contributions are not to be published here.

Articles should be submitted as **Word documents (.doc/.docx)** to the emails **societyforethnology@yahoo.com** or **alexethn@otenet.gr**, with the indication “Paper for Ethnologia on line.” Authors should also send two copies in paper form to the following address: Greek Society for Ethnology (for Dr Eleftherios Alexakis) Eressou 43, 10681, Athens, Greece.

Articles should be no longer than 14.000 words, including references and notes. The title and author's name should be written in Greek and English or French. Each article should be accompanied by: a) a summary of approximately 250 words in Greek and English or French, b) up to 10 keywords in Greek and English or French and c) a brief biographical note in Greek and English or French (up to 200 words).

The document should be in A4 paper size. Please use Times New Roman throughout, with margins 2.5cm (top), 3cm (bottom) and 2,5cm wide (left/right). Indents should be 1cm throughout. For quotations use indents of 1cm on both sides. Use no indent in the first paragraph after a heading/subheading. In the main body of the text, use font size 11pt, with full alignment and 1.5 line spacing. References/bibliography are single-spaced with a hanging intend of 1cm (no indent for the first line-indent of 1cm of the rest). Footnotes must be single-spaced in 9pt font and should be kept to a minimum. Please use footnotes, not endnotes. Section headings should be in 12pt bold, while subheadings in 12pt italics (without automatic numbering or indentation). All pages must be numbered at the bottom right.

The first page must contain: a) the title of the text, in 14pt bold, single spaced and centered, in Greek and English or French, b) the author's full name in 12pt bold, centered, in Greek and English or French, c) the abstract and keywords in 10pt, full alignment, in Greek and English or French.

Avoid using any other complex text formatting (e.g. automatic numbering sections/subsections, paragraph spacing etc.). Make sure that all links listed (in the bibliography or elsewhere in the text) are disabled.

Illustrations, tables and figures should be supplied as separate files.

For referencing and bibliography use the APA 7 (See sample below).

A) In text reference:

[...] (Leach, 1961, p. 50) or according to Leach (1961, p. 50)

B) Bibliography/References:

Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. Athlone Press.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 509-535). Sage.

Dalton, G. (1969). Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10(1), 63-102.

Miller, C.B. (2020). Moral relativism and virtue. In C. A. Darnell, & K. Kristjánsson (Eds), *Virtues and virtue education in theory and practice: Are virtues local or universal?* (pp. 11-25). Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780429343131>

Submitted contributions may not be accepted for peer review, if they do not comply with the instructions or with the aims of the journal.

Detailed instructions on how to submit to the Journal are available on the *Ethnologia on line* page at the Greek Society for Ethnology website (<https://www.societyforethnology.gr>).

On behalf of the Committee

Maria G. Kokolaki
President of the Greek Society for Ethnology

