

Ελένη Παπαγαρουφάλη*

Η ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΩΣ ΣΩΜΑΤΙΚΗ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΩΝ ΣΥΝΟΜΙΛΗΤΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΛΩΝ ΑΛΛΩΝ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Πολλοί ανθρωπολόγοι διαχωρίζουν τη «γλωσσική-συμβολική» αναπαράσταση μιας εμπειρίας από την «πραγματικά βιωμένη» εμπειρία. Στο άρθρο αυτό αντικρούω την οντολογική διαφορά μεταξύ «γλώσσας» και «εμπειρίας» υποστηρίζοντας ότι και η γλώσσα είναι πρακτική εμπειρία ή *habitus*. Κατά συνέπεια, οι αφηγήσεις που συναλλάσσουμε σε μια συνέντευξη-συνομιλία είναι πολιτισμικά και χρονικά επηρεασμένες σωματικές προδιαθέσεις ή πρακτικές. Όταν συνομιλούμε, βιώνουμε τις σχέσεις που είχαμε, έχουμε και θέλουμε να έχουμε με πραγματικούς και φανταστικούς άλλους, και οι οποίες είναι υπεύθυνες για τις «λεκτικές χειρονομίες» μας, κατά τη συνέντευξη. Γι' αυτό και το νόημα της συνομιλίας δε βρίσκεται ποτέ εξ ολοκλήρου στη συνομιλία καθαυτήν. Με άλλα λόγια, η συνέντευξη δεν είναι ένα είδος παροντικής αλληλο-αναπαράστασης ή αλληλο-παρατήρησης των συνομιλούντων αλλά πολυαισθητηριακή και συναισθηματική εμπλοκή στον κόσμο.

Η ΓΛΩΣΣΑ ΩΣ *HABITUS*

Τα τελευταία χρόνια, αρκετοί κοινωνικοί ανθρωπολόγοι, στην προσπάθειά τους να υπερβούν τη στατική αφαιρετικότητα της δομιστικής ανθρωπολογίας, έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στην αφηγηματική κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο Bruner μάς λέει ότι οι αφηγήσεις ιστοριών δεν αντανakλούν ούτε απλώς σχολιάζουν την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά την κατασκευάζουν, κατά τη διάρκεια συγκεκριμένων αφη-

* Κοινωνική ανθρωπολόγος, Επίκουρη Καθηγήτρια στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου.

γματικών πράξεων που επιτελούνται από άτομα με συγκεκριμένη κοινωνική θέση, σε συγκεκριμένο χρονικό και πολιτισμικό πλαίσιο.¹ Ωστόσο, σπεύδει να διευκρινίσει ότι «... όμως δεν πρέπει να συγχέουμε ένα γεγονός με την αφήγησή του».² Παίρνοντας για παράδειγμα τις «βιο-ιστορίες», υποστηρίζει ότι αυτές οι αφηγήσεις είναι αναπαραστάσεις βίων και όχι η ζωή όπως τη βιώνουμε στην πραγματικότητα, διότι η ζωή που βιώνουμε αποτελείται από εικόνες, *αισθήματα, συναισθήματα, επιθυμίες, σκέψεις και νοήματα* «γνωστά μόνο στο άτομο που τα ζει», ενώ η ζωή «που αφηγούμαστε... είναι μια ιστορία επηρεασμένη από τις [επίκτητες] κοινωνικές αφηγηματικές συμβάσεις, από το ακροατήριο και από το κοινωνικό πλαίσιο».³ Εν ολίγοις, κατά τον Bruner και πολλούς άλλους ανθρωπολόγους,⁴ μιλώντας ή συνομιλώντας για τα υποκειμενικά μας βιώματα, «χάνουμε» ένα πολύ πιο «άμεσο» και «πλούσιο»,⁵ πιο «βασικό» και «πιο αυθεντικό»⁶ υλικό, δηλαδή την «εμπειρία» ή και «τις πραγματικές πράξεις... όπως τις σωματικές κινήσεις και στάσεις».⁷ Μια τέτοια παραδοχή όμως σημαίνει ότι η γλώσσα έχει μια χρονική και οντολογική διαφορά από την εμπειρία που αναπαριστά: έπεται της εμπειρίας και, αντίθετα προς αυτή, δεν είναι «σωματική» ή «αισθητηριακή»,⁸ αλλά σχετίζεται με *το νου, τη σκέψη, τη συνείδηση*.⁹ Με άλλα λόγια, είναι λογική, γραμμική, και απολύτως καθορισμένη από τις κοινωνικές συμβάσεις, γι' αυτό πολύ πιο «κατασκευασμένη», πιο κοινωνική-συλλογική και πιο συμβολική-αναπαραστατική από την πρωτογενή, προσωπική, «βαθιά μέχρι τα σωθικά» εμπειρία.¹⁰ Για τους παραπάνω λόγους, όμως, η γλώσσα/λόγος θεωρείται ανα-

1. Bruner, 1984, σ. 5.

2. Όπ.π., σ. 6., έμφαση δική μου.

3. Όπ.π., σ. 7, έμφαση δική μου.

4. Στο ίδιο μήκος κύματος κινούνται όσοι ασπάζονται την κοινωνική θεωρία που διαχωρίζει την ιδιωτική εμπειρία από το δημόσιο νόημα (π.χ., Geertz, 1973, 1983) καθώς και τη σημειωτική θεωρία που βρίσκει το νόημα σε αφηρημένα σημεία, σύμβολα και προτάσεις (επ' αυτού, βλ. White, 1992, σ. 40).

5. Kvale, 1996, σσ. 50, 54.

6. Wikan, 1991, σ. 300.

7. Bourdieu, 1977, σ. 117-118.

8. Okely, 1994, σ. 45.

9. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της ταύτισης της γλώσσας με το νου, τη σκέψη και τη συνείδηση αποτελεί ο συλλογικός τόμος των Foster και Brandes (1980), αλλά βλ. και τον φροϊδιανό ανθρωπολόγο Bateson (1972), καθώς και τους Bourdieu, 1977· Comaroff, 1985· Tambiah, 1990, ανάμεσα σε άλλους.

10. Okely, 1994, όπ.π..

γκαίο μέσον αναπαράστασης και «επιστημονικής» μελέτης της άρρητης εμπειρίας¹¹ και συγχρόνως το μέσον έκφρασης το πλέον «διαστρεβλωτικό»,¹² «περιοριστικό»,¹³ «επικίνδυνο»¹⁴ και «καταστροφικό».¹⁵

Ξεκινώντας την έρευνά μου για τους «Δωρητές οργάνων ή σώματος μετά θάνατον», μνήθηκα στην κοινωνική θεωρία της «ενσωμάτωσης» και ανακάλυψα τρόπους να απαλλαγώ από τη ζοφερή εικόνα του «χάσματος» που υποτίθεται ότι υπάρχει –και άρα πρέπει να καλυφθεί– ανάμεσα στην «περιγραφική γλώσσα και την πράξη που περιγράφεται λεκτικά»¹⁶ ή ανάμεσα στη «γλώσσα και την εμπειρία».¹⁷ Ακολούθησα μια πολιτισμική-φαινομενολογική προσέγγιση που προσπαθεί να συνενώσει την έννοια της σωματικής πρόσληψης, του φαινομενολόγου Merleau-Ponty, και αυτήν της σωματικής πρακτικής, του κοινωνιολόγου Bourdieu.¹⁸ Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, το λεγόμενο «σώμα» δε διαχωρίζεται από το λεγόμενο «πνεύμα»/«νου» ούτε αποτελεί εξασχής «αντικείμενο» της νοητικής μας αντίληψης. Στη θέση τους υπάρχει ο σωματικά προσλαμβάνων εαυτός ως όλον, που δρα εξασχής και συνεχώς «μέσα στον κόσμο»: είναι, δηλαδή, κοινωνικά επηρεασμένος, επηρεαζόμενος, επηρεάζων. Με άλλα λόγια, αντιλαμβανόμαστε και δρούμε συνεχώς με όλες τις πολιτισμικά επηρεασμένες αισθήσεις και συναισθήματα. Και οι πλέον «νοητικές» και «ατομικές» πρακτικές, όπως η φαντασία, η μνήμη, η διαίσθηση, είναι φτιαγμένες και φτιάχνονται από τις αισθήσεις και με συναισθήματα που μοιραστήκαμε στις σχέσεις μας με άλλους στο παρελθόν, μοιραζόμαστε ή δε μοιραζόμαστε στο παρόν και που επιθυμούμε/σχεδιάζουμε ή δεν επιθυμούμε/σχεδιάζουμε να μοιραστήουμε στο μέλλον. Βάσει αυτών, και η γλώσσα (ως σύστημα σημείων ή συμβόλων, ως λόγος, διάλογος, μονόλογος, αφήγηση

11. Bourdieu, 1977, σ. 120.

12. Okely, 1994, σ. 62.

13. Jackson, 1994, σ. 220.

14. Bloch, 1991, σ. 183.

15. Bourdieu, 1977, σ. 117. Ωστόσο, ο Bourdieu θεωρεί τη γλώσσα του σώματος, την οποία ταυτίζει με το habitus, «ασύγκριτα πιο διαφορούμενη και πιο προκαθορισμένη από τις πλέον προκαθορισμένες χρήσεις της κανονικής γλώσσας» (1977, σ. 120). Παρά τη χρησιμότητα της παρατήρησής του (καθότι η γλώσσα του σώματος θεωρείται συνήθως πιο δηλωτική από τη λεκτική γλώσσα), ο Bourdieu απλώς αναπαράγει το διαχωρισμό της γλώσσας από την εμπειρία.

16. Diaz de Rada και Cruces, 1994, σ. 109, έμφαση δική μου.

17. Kirmayer, 1992, σ. 335, έμφαση δική μου.

18. Βλ. σχετικά, κυρίως, Csordas, 1990, 1993, 1994 a, b, αλλά και Crossley, 1995, και Kirmayer, 1992.

κ.λπ.) δεν αποτελεί απλώς μια «νοητική» κατασκευή που έστω κατασκευάζεται στην πράξη που επιτελείται από «νοήμονα» αλλά «ασώματα» δρώντα υποκείμενα. Η ίδια η γλώσσα είναι μια κοινωνικά επηρεασμένη «λεκτική χειρονομία», «μια από τις πολλές δυνατές χρήσεις [ή γλώσσες] του σώματός μας»,¹⁹ είναι μόνο μία από τις πολλές, διαφορετικές «εμπειρίες»²⁰ που ζούμε συνεχώς μέσα στον μη γραμμικό χρόνο.

Εάν, κατ' αυτή την προσέγγιση, τόσο η ζωή που βιώνουμε όσο και η αφήγησή μας γι' αυτή είναι «εμπειρίες», τότε τι είναι *εμπειρία*;²¹ Κατά τον Csordas, δεν είναι μια συγχρονική στιγμή του εθνογραφικού παρόντος, αλλά μια «ιστορικά/χρονικά επηρεαζόμενη [πολυ-]αισθητηριακή [και συγκινησιακή] παρουσία και εμπλοκή [στον κόσμο]», η οποία γίνεται συνήθως αισθητή ως αδιαμεσολάβητη, γι' αυτό άμεση αλλά και ασαφής, καθότι συνίσταται «σε ένα ρεπερτόριο προ-αντικειμενικών [όχι όμως προκοινωνικών] νοημάτων».²² Με αυτή την έννοια, εμπειρία είναι και αυτό που ο Bourdieu ονομάζει *habitus* ή *έθος*: Το ιστορικά και κοινωνικο-οικονομικά επηρεασμένο σύστημα σταθερών, μεταθέσιμων *διαθέσεων*,²³

19. Csordas, 1990, σ. 25, αλλά και Das, 1998, σ. 185.

20. Csordas, 1994α, σ. 245.

21. Συνήθως, η έννοια «εμπειρία» ή «βίωμα» δεν ορίζεται από τους ανθρωπολόγους, διότι η σημασία της θεωρείται δεδομένη (επ' αυτού, βλ. Abrahams, 1986). Πάντως, ρητά ή άρρητα, η «εμπειρία» παραπέμπει σε όλα όσα ζει το κοινωνικό άτομο, κατά τις καθημερινές κοινωνικές πράξεις του, με έναν όμως αυθόρμητο, άμεσο, λίγο-πολύ προσωπικό τρόπο. Γενικά, η εμπειρία ταυτίζεται με την υποτιθέμενη υλικότητα της απτής *πράξης* ή και *χρήσης* (στην περίπτωση της *γλώσσας ως εμπειρίας*, βλ., π.χ., Das, 1998), γι' αυτό και πολλές φορές συνοδεύεται από το επίθετο «πραγματική [εμπειρία]» για να επιταθεί η υλικότητά της και όχι για να αντιπαρατεθεί σε μια «μη-πραγματική» εμπειρία – αν και μπορεί να αντιπαραβληθεί σε μια λιγότερο πραγματική πράξη, την αφήγηση της εμπειρίας.

22. Csordas, 1994b, σ. 10.

23. Κατά τον Bourdieu, οι «διαθέσεις» που συνιστούν το *habitus* ή *έθος* είναι άρρητες γνώσεις ή δεξιότητες «νοητικού» και «σωματικού», δηλαδή κιναισθητικού χαρακτήρα, που έχουν αποκτηθεί ή ενσωματωθεί με τη μίμηση και άλλους αισθητηριακούς μηχανισμούς και έχουν καταλήξει σε «τρόπους ζωής, εθισμούς (κυρίως σωματικούς) και κυρίως σε προδιαθέσεις, τάσεις, κλίσεις ή ροπές» (1977, σ. 22, έμφαση στο πρωτότυπο). Για παράδειγμα, η «αίσθηση της τιμής» στους Καβύλιους δεν είναι μια αφηρημένη «αρχή» ή «κανόνας» που ακολουθούν αλλά μια ενσωματωμένη, καθότι καλλιεργημένη από τα παιδικά χρόνια, προδιάθεση που κάνει τα άρρενα μέλη της συγκεκριμένης κοινωνίας να τείνουν να ενεργούν ανταγωνιστικά κι αυτό μέσα από άπειρες επινοήσεις που δε σχετίζονται με τις στερεότυπες αναμενόμενες τελετουργικές πράξεις (όπ.π., σ. 15). Πρέπει να σημειωθεί ότι πολλές φορές ο Bourdieu χρησιμοποιεί αντί του *habitus* την έννοια «νοητικά σχήματα», τα οποία δεν έχουν καμιά σχέση με κανόνες, τύπους, μοντέλα. Αντίθετα, ενώ είναι «εξαιρετικά ακαθόριστα στην εφαρμογή τους» (όπ.π.), όπως, για παράδειγμα, οι πολιτισμικοί διαχωρισμοί

το οποίο, περιλαμβάνοντας παρελθούσες εμπειρίες, διατηρείται στο παρόν και τείνει να διαιώνίζεται στο μέλλον *ως μήτρα των προσλήψεων, εκτιμήσεων, πράξεων, συναισθημάτων και σκέψεών* μας, και το οποίο συντελεί στην επίτευξη άπειρων ενεργειών, χάρη σε αναλογικές μεταθέσεις σχημάτων που επιτρέπουν την επίλυση παρόμοια δημιουργημένων προβλημάτων, καθώς και χάρη στις αδιάκοπες επανορθώσεις των αποτελεσμάτων των επιλύσεων.²⁴

Σε αντίθεση όμως με τον Bourdieu που διαχωρίζει ρητά το έθος από τον λόγο, τις λέξεις και τη συνείδηση,²⁵ εμείς βλέπουμε την ίδια τη γλώσσα (φωνολογικά, συντακτικά, σημασιολογικά) ως *habitus* ή «σωματική προδιάθεση»²⁶ ή «σωματική πρακτική»²⁷: ως ενσωματωμένη, πολυαισθητηριακή και συναισθηματική γνώση ή δεξιότητα που έχει φτιαχτεί και φτιάχνουμε και μοιραζόμαστε με άλλους είτε *ασυνείδητα*, όταν (νομίζουμε ότι) κυριολεκτούμε με «νεκρές μεταφορές»,²⁸ με λεκτικές εικόνες και ενδείκτες, και δε νιώθουμε την ανάγκη επεξηγήσεων, είτε *συνειδητά*,²⁹

αρσενικό/θηλυκό, ανατολή/δύση, μέλλον/παρελθόν, πάνω/κάτω, δεξιά/αριστερά, οργανώνουν και συστηματοποιούν (όπ.π., σ. 8) τις «μη εμπρόθετες εφευρέσεις των προσχεδιασμένων αυτοσχεδιασμών» μας (όπ.π., σ. 7, έμφαση στο πρωτότυπο). (Για τη χρησιμότητα των νοητικών ή γνωστικών σχημάτων στην ανθρωπολογία και σε σχέση με την κοινωνική μνήμη, βλ., π.χ., Bloch, 1991, και Schrauf, 1997. Επίσης, για μια θαυμάσια σύνοψη του θέματος αυτού στα ελληνικά, βλ. Παπαδέλλης, 1999).

24. Bourdieu, 1977, σσ. 82-83 και 93-94, δική μου μετάφραση.

25. O Bourdieu ταυτίζει το *habitus* με την «πρακτική κατάκτηση», π.χ. ενός ποιήματος, δηλαδή με την *ασυνείδητη* και *εξ ακοής* μόνον εξοικείωση-εγκάθιση του ποιήματος, και τη διακρίνει από τη «συμβολική κατάκτηση» –του ποιήματος– την οποία ταυτίζει με τη «*συνειδητή* αναγνώριση και τη *λεκτική έκφρασή*» του (1977, σ. 88, έμφαση δική μου). Στην πρώτη περίπτωση μαθαίνουμε χωρίς να έχουμε την αίσθηση ότι μαθαίνουμε και ότι χειριζόμαστε τον ένα ή τον άλλο τύπο: εσωτερικεύουμε το ρυθμό, τη μελωδία και το νόημα συγχρόνως, χωρίς να τα *προσέχουμε* επίτηδες (όπ.π.). Με άλλα λόγια, το *habitus* του Bourdieu είναι άρρητο (ή μη συμβολικό) και ασυνείδητο, ενώ η ρήση προϋποθέτει συνειδητή προσοχή. Στο άρθρο αυτό υποστηρίζεται ότι και η συνειδητή προσεκτική ομιλία, ακόμη και ο λεκτικός αυτοσχεδιασμός, είναι *habitus*, δηλαδή κατασκευάζεται και εφαρμόζεται στη βάση γενικών και απροσδιόριστων, αλλά καθοδηγητικών ρητών και άρρητων, πολιτισμικών σχημάτων (βλ. και σημ. 23, καθώς και σημ. 34, παρακάτω).

26. Kirmayer, 1992, σ. 343.

27. Diaz de Rada και Cruces, 1994, σ. 101.

28. Kirmayer, 1992, σ. 332.

29. Χρησιμοποιώ την έννοια της *συνειδητής* λεκτικής πρακτικής όχι με την έννοια της λογικής «σαφήνειας» (π.χ., Bourdieu, 1977, σ. 94· Comaroff, 1985, σ. 5), επειδή, δήθεν, η λεκτική γλώσσα αποτελεί το κατ' εξοχήν μέσον παραγωγής συνειδητών δηλώσεων και νοημάτων, αλλά με τη φαινομενολογική έννοια της πρόθεσης/σκοπιμότητας του Csordas

όταν την αντικειμενοποιούμε, δηλαδή επινοούμε και επιτελούμε νέες μεταφορές, νεολογισμούς, φαινομενικά πρωτόγνωρες πραγματικότητες, εφόσον βέβαια οι συνομιλούντες είμαστε παρόμοια *προδιατεθειμένοι* να το κάνουμε, δηλαδή μοιραζόμαστε παρόμοια σωματική γνώση ή εμπειρίες. Αν όχι, νιώθουμε και λέμε ότι μιλάμε άλλη γλώσσα.³⁰

Η ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΩΣ ΣΩΜΑΤΙΚΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΠΡΟΣΟΧΗΣ

Σύμφωνα με την πολιτισμική-φαινομενολογική προσέγγιση που προτείνεται εδώ, η συνομιλία που διαμείβεται, για παράδειγμα, σε μια συνέντευξη, είναι ένας «σωματικός τρόπος προσοχής», μια πολιτισμικά επεξεργασμένη μορφή προσοχής *με το σώμα μας και προς το σώμα το δικό μας και αυτών που μας περιβάλλουν με τη φυσική ή μη παρουσία τους*.³¹ Αυτό σημαίνει δύο πράγματα. Πρώτον, ότι το νόημα κατασκευάζεται μόνο *διποκειμενικά* και πάντα μέσω πολιτισμικά επεξεργασμένων σωματικών, λεκτικών και μη, προδιαθέσεων. Δεύτερον, ότι, επειδή το λεγόμενο σώμα είναι «πάντα και εξαρχής» κοινωνικά επηρεασμένο, το να *προσέξεις* μια λεκτική ή άλλη χειρονομία δεν σημαίνει ότι την παρατηρείς σαν να ήταν ένα ξεχωριστό αντικείμενο, αλλά ότι *στρέφεται προς την κατάσταση της μέσα στον κόσμο*, ότι δηλαδή προσέχεις ή παρατηρείς και εικάζεις το διποκειμενικό πλαίσιο που παρήγαγε αυτή τη χειρονομία. Με αυτή την έννοια, για παράδειγμα, η *οπτική προσοχή* δεν είναι απλώς μια γνωστική λειτουργία ή ένα ασώματο αστραπιαίο βλέμμα αλλά μια πολιτισμικά επεξεργασμένη *σωματική εμπλοκή* σε κόσμους στους οποίους είμαστε λίγο ως πολύ ή και καθόλου *εθισμένοι*.³² Σύμφωνα λοιπόν με αυτή την προσέγγιση που δεν διακρίνει τη γλώσσα/νου από το σώμα, τα λεγόμενα

(1994a, σ. 380) και του Bourdieu: αυτής που μπορεί και να ξεκινάει ως εμπρόθετη/σκόπιμη αλλά που υποσκελίζεται εν μέρει από την «αντικειμενική πρόθεση» που είναι ενσωματωμένη στα λόγια-habitus του ομιλητή. Βλ., επίσης, τον White που υποστηρίζει ότι «το κίνητρο δεν πρέπει να ταυτίζεται με τη συνειδητή σκοπιμότητα» (1992, σ. 28).

30. Το ότι δεν αλληλο-καταλαβινόμαστε σε μια συνομιλία δεν οφείλεται στην αφαιρετική (πραγματοποιητική/αντικειμενοποιητική) φύση της γλώσσας αυτής καθαυτήν, ούτε στον «πλούτο» της εσώτερης ατομικής εμπειρίας, που δεν μπορεί να αποδοθεί, καθόλου ή επαρκώς, «με λόγια», αλλά στην έλλειψη κοινών εμπειριών, κοινής σωματικής γνώσης. Θα μπορούσαμε να κάνουμε έρωτα ή να παλεύουμε και να μην «τα βρίζουμε» για τον ίδιο λόγο: γιατί δεν έχουμε κοινές εμπειρίες ή δεν έχουμε ακόμη φτιάξει κοινές εμπειρίες/κοινή σωματική γνώση.

31. Βλ. Csordas, 1993, σ. 138-139.

32. Όπ.π..

«παραγλωσσικά τεχνάσματα»³³ δεν μεσολαβούν για να επιτευχθεί η συγκινησιακή πλευρά της δηλωτικής αλήθειας, αλλά είναι η κοινωνικά επηρεασμένη αισθητηριακή-συναισθηματική υφή της γλωσσικής εμπειρίας αυτής καθαυτήν: μιλάμε με λέξεις που είναι οι ίδιες σωματικές προδιαθέσεις και όχι κάτοπτρα σωματικών διαθέσεων στα οποία «προστίθενται» τα συναισθήματα.³⁴ Από την άλλη, επειδή, κατ' αυτήν την προσέγγιση, το λεγόμενο υποκειμενικό/ατομικό είναι *εξαρχής και πάντα διυποκειμενικό, σχεσιακό, κοινωνικό, η συνομιλία γίνεται ένας φαινομενικά μόνον ορατός, απτός, συγχρονικός και συμφραστικός τόπος κατασκευής νοημάτων, καθότι πέρα από τους συγκεκριμένους συνομιλητές και μέσω των λεκτικών χειρονομιών τους συμμετέχουν πολλοί άλλοι φυσικά απόντες, νεκροί και ζωντανοί ή φανταστικοί συνομιλητές. Με άλλα λόγια, τα περίφημα «συμφραζόμενα», είτε προϋπάρχουν του διαλόγου είτε κατασκευάζονται από αυτόν,³⁵ είναι πιο πολυπρόσωπα και λιγότερο απτά απ' όσο νομίζουμε, τα δε νοήματα που κατασκευάζονται είναι πιο πολυφωνικά και διάσπαρτα χωροχρονικά, απ' όσο θέλουμε να πιστεύουμε.³⁶ Οι συνομιλη-*

33. Κατά τους Foster και Brandes, «...Η συγκίνηση, το κίνητρο, η διάθεση διαπερνούν τη γλώσσα και επηρεάζουν την ερμηνεία του δηλωτικού μηνύματος μέσω παρα-γλωσσικών τεχνασμάτων, όπως ο τόνος της φωνής, η ένταση με την οποία εκφέρονται οι συλλαβές, ο ρυθμός με τον οποίο οι λεκτικές ενότητες τοποθετούνται στο χωροχρόνο και [οι επιλεκτικοί χειρισμοί των λέξεων και των φράσεων]. Έτσι, ο ομιλητής *παρεμβάλλει τον ίδιο του τον εαυτό και τα συναισθήματά του* για τα γεγονότα στο νόημα του μηνύματος που στέλνει» (1980, σ. 4).

34. Στη διαπλοκή γλώσσας και εμπειρίας άλλοι ανθρωπολόγοι έχουν δώσει έμφαση κυρίως ή μόνο στα συναισθήματα (π.χ., White, 1992· Lutz και Abu-Lughod, 1990) και άλλοι κυρίως στις αισθήσεις (π.χ., Csordas, 1983, 1994a). Λιγότεροι είναι αυτοί που έχουν δώσει έμφαση και στα δύο (π.χ., Jenkins και Valiente, 1994). Γενικά οι ανθρωπολόγοι που έχουν ασχοληθεί και με τη γλώσσα δεν δέχονται τη διάκριση ανάμεσα σε προ- ή παρα-γλωσσικά και εξω-γλωσσικά τεχνάσματα (βλ., π.χ., Diaz de Randa και Cruces, 1994, σ. 114, και Jackson, 1994).

35. Ο Τστσιπίης επικρίνει τους θετικιστές που βλέπουν το συμφραζόμενο «ως εξωγενές του παραγόμενου λόγου που τον συμπληρώνει» και όχι ως παραγόμενο και μετασχηματιζόμενο από τη γλωσσική-επικοινωνιακή παραγωγή (1998, σ. 83).

36. Σε παρόμοιο συμπέρασμα μπορεί κανείς να φθάσει μέσα από τη μπαχτινική θεωρία της εγγενούς διαλογικότητας της γλώσσας και της πολυφωνικότητας των λέξεων: «Δεν υπάρχουν ουδέτερες λέξεις... Όλες έχουν τη γεύση ενός επαγγέλματος, ενός είδους, μιας τάσης, μιας ομάδας, μιας συγκεκριμένης εργασίας, ενός συγκεκριμένου προσώπου, μιας γενιάς, μιας ηλικιακής ομάδας... Κάθε λέξη έχει τη γεύση των συμφραζόμενων στα οποία έχει ζήσει την κοινωνική ζωή της» (Bakhtin, 1981, σ. 293). Ωστόσο, θα πρέπει να τονισθεί ότι «οι φωνές που περιζυγίζει η λέξη μέσα στο κοινωνικό συμφραζόμενο χρήσης της» (Τσι-

τές συμμετέχουν ο καθένας με τις δικές του πολιτισμικά επηρεασμένες εικόνες, ενδείκτες και σύμβολα που δεν αναπαριστούν εσώτερες ιδέες ιδωμένες με το μάτι του νου, αλλά συνιστούν αισθητηριακές-συναισθηματικές εκτιμήσεις, σχόλια, αναθεωρήσεις κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων που έχουν βιώσει, δηλαδή μοιρασθεί, στο παρελθόν και το παρόν, ή και που θέλουν ή δε θέλουν να βιώσουν-μοιρασθούν στο μέλλον, με υπαρκτούς ή φανταστικούς, ενσώματους ή φαινομενικά ασώματους άλλους – δηλαδή με πρόσωπα, πράγματα, θεσμούς. Οι άπειρες μεταφορές επί μεταφορών, μετωνυμίες επί μετωνυμιών, παρομοιώσεις επί παρομοιώσεων γύρω από ένα θέμα δεν συγκαλύπτουν, αλλοιώνουν, ακινητοποιούν εμπειρίες, αλλά όντας τα ίδια αυτά αλληγορικά σχήματα εμπειρίες ή σωματικές προδιαθέσεις αποκαλύπτουν την ιστορικότητα, ρευστότητα, παροδικότητα και μερικότητα της λεκτικής διαλογικής εμπειρίας – όπως και κάθε άλλης εμπειρίας.

Για παράδειγμα, πολλοί μελλοντικοί δωρητές οργάνων, «πλαισιωμένοι» από τη συνέντευξη που τους «έστησα», αναγκάστηκαν να επιστρατεύσουν το απόθεμα των προαντικειμενικών νοημάτων ή *habitus* τους για να μου περιγράψουν «με λόγια» πώς νιώθουν –ή «βλέπουν»– το σώμα τους σε σχέση με το μελλοντικό τους σχέδιο να δωρίσουν ένα μέρος του: «*Είναι το υλικό κάλυμμα της ψυχής που είμαι εγώ, κάτι σαν ναός, σαν κουτί... είναι ο φορέας της ψυχής μου, η εικόνα της πάνω στη γη... είναι το σπίτι μου κι αν το δώσω στο ανατομείο [ως δωρεά ολόκληρου του σώματος] θα είναι σαν να ξεπουλάω τα έπιπλά μου... αν και, κακά τα ψέματα, ξέρω ότι όταν πεθάνω... τι σπίτι και τι έπιπλα... Θα' ναι ένα τίποτα που δεν αξίζει όλα αυτά τα έξοδα κηδείας κ.λπ... Αλλά, να, έτσι για να υπάρχει κάτι από μένα και να πηγαίνουν να το βλέπουν, να του μιλούν...*». Δε μου δίνεται οριστικός ορισμός (του σώματος) και γι' αυτό αναγκάζομαι να αποδεχθώ όλες αυτές τις μεταφορές και τις παρομοιώσεις. Όπως πολύ όμορφα λένε οι Jenkins και Valiente, σε μια συνομιλία, «η αλληγορική κίνηση... από το προαντικειμενικό στο εξαντικειμενοποιημένο δεν έχει τη μορφή του ένα-προς-ένα», αλλά την εικόνα της εκκίνησης «από την προαντικειμενική απροσδιοριστία σε ένα ανεξάντλητο ρεπερτόριο [λεκτικών και άλλων] αλληγοριών».³⁷ Αυτός ο μεταμοντέρνος χαρακτήρας της γηγε-

τσιπής, 1998, σ. 132) μπορεί να προέρχονται όχι μόνο από το παρελθόν, «την πρότερη χρήση της [λέξης]» (όπ.π., σ. 133), αλλά και από το μέλλον, αυτό που μπορεί να υλοποιηθεί κι αυτό που δεν έχει καμία τέτοια πιθανότητα, γιατί είναι φανταστικό.

37. Jenkins και Valiente, 1994, σ. 170.

νούς εξήγησης αναγκάζει και εμένα, την ερευνητήρια, να γίνω μεταμοντέρνα και να αφήσω τις «έννοιες - κλειδιά» στην πόρτα μου!

Ωστόσο, νιώθω πολύ μπερδεμένη με την εικόνα ενός σώματος (αυτού που γνωρίζω και εγώ!) που *είναι* (τώρα) ή *θα ήταν* (μετά θάνατον) «σπίτι», και *θα είναι* (μετά θάνατον) «τίποτα» αλλά και «κάτι από εμένα». Δεν μου είναι άγνωστες αυτές οι «απόψεις» –ζω στην ίδια κοινωνία με τους συνομιλητές μου– αλλά ούτε και γνωστές – δεν νιώθω/βλέπω έτσι το σώμα μου τώρα ούτε μετά θάνατον. Πολύ γρήγορα μπαίνω στον πειρασμό να βάλω μια τάξη «με το νου μου» ακολουθώντας την κλασική οδό: να απομονώσω και να χαρακτηρίσω τις «έννοιες» αυτές «αντιφατικές» και να τις αντιστίξω ανά ζεύγη για να τις συνδέσω με *βαθύτερες, κεντρικότερες, αληθέστερες* έννοιες της κοινωνίας που ζούμε. Η πορεία της συνομιλίας όμως δεν μου το επιτρέπει τελικά. Συνειδητοποιώ ότι οι συνομιλητές μου, μιλώντας, «μπαινοβγαίνουν» σε παρελθούσες, παροντικές και μελλοντικές σχέσεις, χώρους, καταστάσεις (γενικά γνωστές σ’ εμένα επειδή ζω στην ίδια κοινωνία) και, αναλόγως με το πώς τις βιώνουν ή συναισθάνονται, βλέπουν ή νιώθουν και το σώμα τους είτε σαν σπίτι, είτε σαν τίποτα κ.ο.κ.. Έτσι, όταν μιλάνε θετικά για τη θρησκεία στην οποία πιστεύουν –στο χριστιανισμό και σε άλλες ανατολικές θρησκείες–, λένε το σώμα τους «σπίτι», «ναό», «φορέα της ψυχής» τους. Όταν επικρίνουν τις πολυέξοδες τελετές που «επιβάλλει η Ορθόδοξη Εκκλησία» και που «εκμεταλλεύονται τα γραφεία κηδειών», το σώμα τους γίνεται «τίποτα». Όταν μιλάνε για το θεσμό της δωρεάς, το σώμα ταυτίζεται με τη «φλόγα» που μεταλαμπαδεύεται στο ζωντανό λήπτη. Όταν επικρίνουν το εμπόριο οργάνων, το σώμα γίνεται «σάρκα [από τη σάρκα μου]». Όταν φαντάζονται πόσο λυπημένοι θα είναι οι συγγενείς τους όταν πεθάνουν, το νεκρό σώμα τους μετατρέπεται σε «κάτι από μένα». Όταν μιλάνε με ενθουσιασμό για τα σχέδιά τους να ζητήσουν να τους αποτεφρώσουν, τότε το σώμα γίνεται «αιθέρας»! Χωρίς να παραμελώ το παροντικό πλαίσιο της συνέντευξης και τους περιορισμούς που επιβάλλει ως προς το τι λέγεται και το πώς λέγονται αυτά που λέγονται, αφήνομαι και σε εικασίες που προκαλούν οι «λεκτικές χειρονομίες» ή το γλωσσικό *habitus* των συνομιλητών μου. Έτσι, ενώ αυτοί μου εξηγούν πώς νιώθουν «το σώμα» τους και ενώ εγώ «διαφωνώ» μαζί τους, σιωπηρά και μη, συγχρόνως βιώνω τις ευρύτερες κοινές εμπειρίες μου με αυτούς τους ανθρώπους τις «γενικά γνωστές σε μένα γιατί ζω στην ίδια κοινωνία». Ενώ αυτοί φαινομενικά *επικεντρώνονται* στο θέμα μας, εγώ *το αποκεντρώνω και αποκεντρώνομαι*.

Μέσα από μια τέτοια οπτική, η συνομιλία-συνέντευξη γίνεται μια πολύπλοκη αλλά συγχρόνως απελευθερωτική εμπειρία για το συνομιλητή-

ερευνητή. Κατ' αρχάς, αποκαλύπτεται ο χρονικός, άρα χωροχρονικά διάσπαρτος, και ο σχεσιακός, άρα πολυπρόσωπος και επομένως μη συντεταγμένος, χαρακτήρας της γλωσσικής συνομιλίας. Κατά συνέπεια, κλονίζεται η υπερβολική εμπιστοσύνη που είχε δείξει ο συνεντευκτής-ανθρωπολόγος (και ο ανθρωπογλωσσολόγος) στην υποτιθέμενη υλικότητα της γλώσσας-ως-«πράξης», των «κατά περίπτωση συμφραζομένων» και του «πλαισίου» της λεκτικής «επιτέλεσης», με σκοπό τον πολυπόθητο εντοπισμό και τη συγκέντρωση «ορατών» και «απτών», και «άμεσων» και «κεντρικών» σημασιών.³⁸ Απελευθερωμένος από το φόβο ότι αν δεν εντοπίσει/επισημάνει όλα τα δυνατά νόηματα εδώ και τώρα, θα χάσει την επιστημονική του ταυτότητα, ο ερευνητής επιτρέπει στον εαυτό του να εκτεθεί στον άλλο αλλά και να καλπάζει με τη φαντασία του και διαισθητικά σε λιγότερο προσδιορισίμα και ευρύτερα πολιτισμικά σχήματα ή ορίζοντες,³⁹ που συνήθως παραμερίζονται – αφού προηγουμένως χαρακτηρισθούν ως «εθνοψυχολογία» ή «αυτόχθων γλωσσική διαίσθηση»,⁴⁰ ως «ενδόμυχη σχέση»⁴¹ ή «ασυνείδητες και αυτόματες νύξεις»,⁴² ως «μυστηριώδεις ενσαρκώσεις»⁴³ αλλά και ως βαθιά «ριζωμένες... ιδεολογικές αρχές».⁴⁴ Σ'

38. Κατά τη γνώμη μου, η πρόθεση πολλών ανθρωπογλωσσολόγων να πάνε πέρα από τη δηλωτικό-αναφορική λειτουργία της γλώσσας έχει οδηγήσει σε μια υπερβολική έμφαση στη φαινομενικά άμεση σημασία της «λεκτικής πράξης» και των μη λεκτικών «συμφραζομένων», με αποτέλεσμα να ελαμβάνονται και τα δύο ως χωροχρονικά «αθημερινά», παροντικά, επί τόπου κατανοήσιμα, μη παραπλανητικά. Τα «κοινωνικά συμφραζόμενα» εξασφαλίζουν στον ερευνητή το σίγουρο εντοπισμό κεντρικών σημασιών των εκφωνημάτων και αυτός παρουσιάζεται κυρίαρχος του υλικού του, αφού ακόμη και η πολυφωνικότητα της κάθε λέξης φαίνεται να μπορεί να εντοπισθεί στο παροντικό κοινωνικό συμφραζόμενο της χρήσης της. Είναι πιθανόν αυτή η τάση να οφείλεται στο ότι η ανθρωπογλωσσολογία μελετά «το ίδιο το γλωσσικό προϊόν», όπως σωστά επισημαίνει ο Τσιτσιπής (όπ.π., σ. 118) και όχι τη γλώσσα/λόγο γενικά, π.χ. ως μηχανισμό αποκλεισμού ή ως συμβολικό κεφάλαιο. Ωστόσο, είναι σίγουρο ότι έχει υπερτονισθεί η «αμεσότητα» της «πράξης» και της «χρήσης» της γλώσσας και άρα η πεποίθηση ότι το νόημα μιας διαλογικής συναλλαγής βρίσκεται στη συναλλαγή αυτή καθαυτήν – κάτι που αντιβαίνει στη θεωρία της πρακτικής.

39. Ο «απροσδιόριστος ορίζοντας» είναι όρος που χρησιμοποιεί ο φαινομενολόγος Merleau-Ponty (1962, σ. 30) και που μπορεί κάλλιστα να ταυτιστεί με το *habitus* του Bourdieu (επ' αυτού, βλ. Papagaroufali, 1999) αλλά και τα «σχήματα» (βλ. σημ. 28 και 34).

40. Koven, 1998, σσ. 423, 422,

41. Das, 1998, σ. 185, δική μου έμφαση.

42. Gal, 1989, σ. 352, δική μου έμφαση.

43. Diaz de Rada και Cruces, 1996, σ. 103, δική μου έμφαση.

44. Τσιτσιπής, 1998, σ. 64, δική μου έμφαση.

αυτή την περίπτωση, ο ερευνητής-συνομιλητής είναι πλέον προετοιμασμένος να αποδεχθεί τη σημασιολογική αβεβαιότητα και απροσδιοριστία, τα ερωτηματικά και τις εκκρεμότητες, ως αναπόσπαστο μέρος της διαλογικής έρευνάς του, όχι όμως επειδή η γλώσσα είναι φτωχή και «ακίνητη» σε σύγκριση με την πραγματική, «κινούμενη» εμπειρία,⁴⁵ αλλά επειδή και η γλώσσα είναι εμπειρία που βιώνεται διάσπαρτα μέσα στον πολιτισμικά επηρεασμένο χωρόχρονο. Επομένως, δεν ανησυχεί ότι θα «χάσει» υλικό, επί τόπου ή αργότερα με την απομαγνητοφώνηση,⁴⁶ διότι γνωρίζει ότι αυτό που κάνει κατά τη συνέντευξη είναι ήδη μερικό και παροδικό. Όπως όταν βιώνουμε κάτι μη λεκτικά συμβαίνει ανεπιστρεπτί και δεν μπορούμε να το αναβιώσουμε ως ακριβώς ίδιο, έτσι και όταν μιλάμε για κάτι που ζήσαμε δεν μπορούμε να το αναπαραστήσουμε ακριβώς. Όλες αυτές οι εμπειρίες διαφέρουν χρονικά και όχι οντολογικά. Όπως πολύ όμορφα λέει ο Ricoeur, «δεν έχουμε διαφορετικές εκδοχές ιστοριών αλλά διαφορετικές εκδοχές του χρόνου, οι οποίες φτιάχνονται από τις ιστορίες που βιώνουμε»,⁴⁷ – μαζί με άλλους, λεκτικά και μη λεκτικά!

ΣΥΝΟΜΙΛΩΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΔΥΝΗΤΙΚΟΥΣ ΔΩΡΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΛΟΥΣ ΑΛΛΟΥΣ

Η Κατερίνα μου λέει ότι αποφάσισε να γίνει δωρήτρια οργάνων κι όχι σώματος (στο ανατομείο) γιατί «ξέρει καλά τη μάνα της»: λιποθυμεί στη θέα του πτώματος (μου αφηγείται πώς λιποθύμησε όταν πριν μερικά χρόνια πέθανε η γιαγιά της και ο σκύλος της) και αηδιάζει με τη μυρουδιά του ωμού κρέατος (δεν αντέχει την «κρεατίλα» του κρεοπωλείου και στέλνει άλλους να της ψωνίζουν κρέας). Επομένως, δε θα 'θελε να την κάνει να τη δει/μυρίσει έτσι όταν αυτή πεθάνει (και πάει στο ανατομείο). Εδώ έχει ήδη αρχίσει το χάος. Η ίδια η Κατερίνα λέει ότι δεν αισθάνεται το ίδιο ως προς τα πτώματα (αν και δεν έχει δει ποτέ ανθρώπινο πτώμα!) ούτε ως προς τη μυρουδιά του κρέατος. Εγώ θυμάμαι πόσο με αηδιάζει η κρεατίλα του ψυγείου του κρεοπώλη και νομίζω ότι κατανοώ/συναισθάνομαι μέσες-άκρες τη στάση της μάνας της Κατερίνας. Συνεχίζοντας, η Κατερίνα μου λέει ότι θα προτιμούσε να την κάψουν παρά να τη θάψουν, γιατί «απεχθάνεται τη μυρουδιά του υγρού χόματος», την «πειράζει το

45. Βλ., π.χ., Τσιτσιπή, 1998, σ. 119-120.

46. Βλ. Τσιτσιπή, όπ.π., και Kvale, 1996, σ. 50.

47. Αναφέρεται στον Mitchell, 1981, σ. IX.

λιβάνι», «φοβάται τα σαρκοβόρα σκουλήκια», «συγκινείται με τα κλάματα» και την «εκνευρίζουν τα μοιρολόγια των παπάδων»! Συνειδητοποιώ ότι, ενώ δε μ' έχει απασχολήσει ποτέ ο θάνατός μου και το τι θα συμβεί στην ταφή μου, δε θα 'θελα ποτέ να καώ ή να κάψω τους γονείς μου, όπως μου είπαν και άλλοι δωρητές. Ανατριχιάζω στη μνήμη του καμένου ποδιού του, νεκρού σήμερα, πατέρα μου και του ήχου του ψαλιδιού με το οποίο ο γιατρός τού έκοβε το καμένο κρέας κάθε φορά που ερχόταν στο σπίτι μας. Λέω στην Κατερίνα ότι εγώ δεν θα μπορούσα ποτέ να καώ και, συγκινημένη, της αφηγούμαι την εμπειρία μου, χρησιμοποιώντας διάφορες μεταφορές και εικόνες (καμένο κρέας στην κατσαρόλα, καμένα κορμιά στην τηλεόραση) για να της τη μεταφέρω όσο πιο «κυριολεκτικά» γίνεται. Ενώ η Κατερίνα μάλλον κατανοεί/συναισθάνεται τι της λέω, συγχρόνως προσπαθεί να με πείσει «πόσο ωραία θα είναι η καύση [μου/μας]» (το έχει δει στον κινηματογράφο!), αν και «ούτε λόγος», όπως εγώ και αυτή, τους γονείς της προτιμά να τους θάψει (αντί κάψει) για να μπορεί να πηγαίνει «να τους βλέπει και να τους μιλάει» όποτε το επιθυμεί! Μου αποκαλύπτει ότι «η ιδέα της καύσης τής έχει καρφωθεί για τα καλά» (σχεδιάζει να κάνει διαθήκη όπου να ζητάει από τους συγγενείς της, αφού της πάρουν τα όργανα, να μεταφέρουν το νεκρό σώμα της στο εξωτερικό και να το αποτεφρώσουν), ατότου άρχισε να συμμετέχει ενεργά σε μια κίνηση ινδουϊστικού προσανατολισμού: ασκείται στο διαλογισμό, «πιστεύει στη μετενσάρκωση» και «έχει αρχίσει να βλέπει *αλλιώς* πια το σώμα [της]». «Πώς *αλλιώς*»;

Μωρέ, έχουμε πολλά διαφορετικά σώματα... δηλαδή, *εμείς* λέμε «σώμα» και τι βλέπουμε; Τη σάρκα που πιάνουμε... Όμως, συγχρόνως, για πολύ κόσμο, υπάρχει το έμψυχο σώμα, το αστρικό σώμα, το θείο σώμα... Δηλαδή, δεν υπάρχει μόνο το σώμα που βλέπουμε *εμείς*. *Εμείς* βλέπουμε αυτό γιατί το έχουμε μάθει, το έχουμε συνηθίσει έτσι, αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Πάρε [για παράδειγμα] τους γιόγκι. Όσο πιο πολύ ανεβαίνουν τα επίπεδα συνείδησης με το διαλογισμό τόσο πιο πολύ φθάνουν σε ένα σημείο που το σώμα τους δεν υπάρχει! Τρέφονται μ' ένα μπισκότο το χρόνο γιατί έχουν υπερβεί το σώμα που λέμε *εμείς*, δηλαδή, το υλικό, το σαρκικό σώμα, και αυτοί πιάνουν άλλα επίπεδα...

Ενώ «προσέχω» τα λόγια της Κατερίνας, από τη μια πλευρά, δεν μου λένε τίποτα: μου είναι άγνωστα σαν σωματικές πρακτικές ή διαθέσεις, σαν *habitus*. Από την άλλη, δεν μου είναι και τελείως άγνωστα: συναναστρέφομαι κόσμο που ακούω ότι κάνουν *yoga* ή πάνε στην Ινδία, έχω διαβάσει γι' αυτά, τα έχω δει κι εγώ στον κινηματογράφο και στην τηλεόραση, μ' αρέσει ν' αγοράζω ινδικά ρούχα και ξέρω πώς μυρίζουν εκείνα τα

λεπτά κεριά που χρησιμοποιούν οι «ινδουιστές» σε ιερές στιγμές! Ενώ λοιπόν διαφοροποιούμαι –αν όχι διαφωνώ– σε σχέση με την Κατερίνα, συγχρόνως ξεκινώ ένα μακρύ ταξίδι προς μακρινούς ορίζοντες μέσα από εκείνο το «εμείς» και το «σαρκικό σώμα». Αυτές οι συνεχείς νύξεις, κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, για το σώμα μας και το σώμα των δικών μας σαν «κρέας» και «σάρκα» με κάνουν να *δαισθανθώ/κατανοήσω* ότι είμαι κι εγώ μέσα στο «εμείς» που «βλέπουμε το σώμα σαν σάρκα που πιάνουμε» – Εμείς οι Έλληνες; Οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί; Εμείς που λόγω γενιάς «περάσαμε» από το κατηχητικό και μεταλάβαμε το Αίμα και το Σώμα του Χριστού; Εμείς που κι αν ακόμα δηλώνουμε άθεοι πηγαίνουμε στην Ταφή και την Ανάσταση του Ενσαρκωμένου Θεού; Αυτομάτως συμμετέχω αισθητηριακά και συναισθηματικά σε παρελθόντα, παρόντα, μέλλοντα σωματικά περιβάλλοντα-συνομιλίες της Κατερίνας και δικές μου με «άλλους», και *φαντάζομαι* πόσο και πώς συνέβαλαν και συμβάλλουν στην κατασκευή του συγκεκριμένου περιβάλλοντος-συνομιλίας μας και των συγκεκριμένων γλωσσικών και «παραγλωσσικών» πρακτικών – αρχίζω και συνειδητοποιώ, για πρώτη φορά, πόσο σαρκικός μάλλον παρά πνευματικός είναι ο χριστιανικός ορίζοντας στον οποίο μάθαμε να ζούμε!⁴⁸ Το ίδιο κάνει και η Κατερίνα. Δεν εκπλήσσομαι –σε αντίθεση προς αυτήν– όταν στη συνέχεια της συζήτησής μας βγαίνουν «αληθινά» πολλά από αυτά που έχουμε δαισθανθεί και φαντασθεί η μια για την άλλη. Η δαισθηση και η φαντασία είναι σωματική γνώση. Με την Κατερίνα, όχι μόνο τυχαίνει να έχουμε παρόμοιο *habitus* το οποίο αντικειμενοποιούμε κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο επειδή είμαστε μαζί εκείνη την ώρα, αλλά συγχρόνως αποκτούμε μαζί μια συσσωρευτική κοινή σωματική γνώση καθώς προχωρούμε τη λεκτική και άλλη εμπειρία της συνέντευξης.⁴⁹ Με άλλα λόγια, δε βλέπουμε απλώς η μια την άλλη με τα μάτια του ασώματου νου

48. Για τον τρόπο με τον οποίο σε μια συνέντευξη-συνομιλία «οι λεκτικές νύξεις ενεργοποιούν γνωστικά σχήματα και προσωπικές αναμνήσεις σχετικές με αυτά τα σχήματα» (ή ορίζοντες ή *habitus*), βλ. Schrauf, 1997, σ. 443. Για τον «σαρκικό ορίζοντα ή *habitus*» που ανακάλυψα μέσω των συνεντεύξεων με τους δωρητές και που επιβεβαίωσα εκ των υστέρων, μέσα από την ανθρωπολογική βιβλιογραφία, βλ. Papagaroufali, 1999.

49. Για να συμβεί αυτό στον περιορισμένο χρόνο μιας ή έστω περισσότερων συνεντεύξεων με ένα άτομο, προϋποτίθεται μια λίγο ως πολύ κοινή γλώσσα-habitus ανάμεσα στον συνεντευκτή και τον συνομιλητή, η οποία όμως μπορεί και να αποκτηθεί μέσω της μακροχρόνιας συμμετοχικής παρατήρησης (βλ. Bloch, 1991). Με άλλα λόγια, δεν αρκεί η λεξιλογική και γραμματικο-συντακτική ικανότητα του συνεντευκτή σε μια γλώσσα (επ' αυτού, βλ. και Τσιτσιπή, 1998, κυρίως σσ. 35 και 146). Για παράδειγμα, η Koven, όταν μελέτησε τη γλωσσική εμπειρία του «εαυτού» σε κοπέλες που γεννήθηκαν ή κατάγονταν από την

μας αλλά αλληλο-εμπλεκόμαστε με πολιτισμικά επεξεργασμένους σωματικούς τρόπους προσοχής και μαθαίνουμε μέσες-άκρες για τον κόσμο που βιώνουμε και που έφτιαξε τις λεκτικές και μη χειρονομίες μας. Σιγά-σιγά μαθαίνουμε να μιλάμε την ίδια γλώσσα και, έστω πρόσκαιρα, να απολαμβάνουμε τη μαγεία της φαινομενικά ανεξάρτητης από συμφραζόμενα, ασώματης, διανοητικής «κυριολεξίας».

Τι είναι λοιπόν τα λόγια που λέμε ο ένας στον άλλον σε μια συνομιλία-συνέντευξη; Είναι, όπως υποστηρίζεται, ανεπαρκείς και παραποιητικές αναπαραστάσεις πραγματικά βιωμένων εμπειριών – και όχι εμπειρίες που βιώνουμε στην πραγματικότητα; Αν ναι, πώς μπορεί η γλώσσα να αναπαραστήσει και να παραποιήσει εμπειρίες που δεν έχουν πραγματικά βιωθεί αλλά που υποτίθεται ότι θα βιωθούν στο μέλλον – αν και δεν έχουν καμία τέτοια πιθανότητα; Όταν η δυνητική δωρητρια μιλάει για το φόβο που (φαντάζεται ότι) θα νιώθει μέσα στο σκουληριασμένο τάφο της, τον αναπαριστά ανεπαρκώς ή τον βιώνει επαρκώς; Σύμφωνα με τα όσα υποστήριξα σ' αυτό το άρθρο, συμβαίνει το δεύτερο. Η φράση της Κατερίνας – «Δε θέλω να θαφτώ, θέλω να καώ, γιατί φοβάμαι τα σκουλήκια» – είναι μια σωματική πρακτική ή λεκτική χειρονομία,⁵⁰ την οποία γνωρίζει/βιώνει/μοιράζεται γενικά και απροσδιόριστα με άλλους, συζώντας στη συγκεκριμένη κοινωνία,⁵¹ και πιο ειδικά και συγκεκριμένα μαζί μου, στο βαθμό που διαισθάνεται ότι τη νιώθω/κατανοώ ως μέλος της ίδιας κοινωνίας και άρα της επιβεβαιώνω, εν μέρει τουλάχιστον, την πολιτισμική υλικότητα του φόβου της (να τη φάνε τα σκουλήκια), της απέχθειάς της (προς το «κατεστημένο») και της επιθυμίας της (να αποτεφρωθεί αντί να ταφεί)⁵². Στο πλαίσιο της συνομιλίας μας, αυτή η φράση-σωματική πρακτική θα μπορούσε να ιδωθεί και σα μια «στρατηγική που δε συνιστά το προϊόν μιας γνήσιας στρατηγικής πρόθεσης»:⁵³ Λέγοντας τα λόγια που

Πορτογαλία και που ζουν στη Γαλλία, χρησιμοποίησε δίγλωσσες γηγενείς συνεντευκτριες, παρόλο που και η ίδια γνωρίζει την πορτογαλική και τη γαλλική γλώσσα (Koven, 1998).

50. Θα μπορούσε να μας πει το ίδιο πράγμα με τη γλώσσα των κωφαλάλων ή άλλη πολιτισμική μορφή παντομίμας.

51. Ζώντας σε μια ορθόδοξη χριστιανική κοινωνία, έχει ακούσει, αν και δεν έχει η ίδια δει, για τις εκταφές νεκρών που τα σώματά τους δεν έχουν πλήρως αποσυντεθεί και που φαίνονται «πώς τα έχουν φάει τα σκουλήκια». Συγχρόνως, έχει εκτεθεί σε πρόσφατες συζητήσεις υποστηρικτών της αποτέφρωσης των νεκρών και στις αντιρρήσεις της εκκλησίας κ.λπ..

52. Όταν μέλος αυτής της κοινωνίας και συμμετέτοχος των ίδιων ακουσμάτων και εικότων, μπορώ να κατανοήσω αυτά που λέει αλλά μόνο «εν μέρει», διότι δε συμμερίζομαι τον ίδιο –φανταστικό– φόβο.

53. Bourdieu, 1977, σ. 73.

λέει, η Κατερίνα βιώνει ένα κίνητρο ή σχέδιο, το οποίο έχει εμπνευσθεί και (αυτο)σχεδιάσει από αντικρουόμενες αισθητηριακές και συναισθηματικές σχέσεις της με ζωντανούς και νεκρούς, φανταστικούς και αληθινούς, ενσώματους ή φαινομενικά ασώματους άλλους, και το οποίο, με την ένταση που μας το εκφράζει,⁵⁴ φαίνεται ήδη να το βιώνει ως υλοποιησιμο και γι' αυτό και να προσπαθεί να μας πείσει για τα προτερήματά του. Όμως όσο χωροχρονικά διάσπαρτη (καθότι σχεσιακή) είναι η προέλευση αυτού του «σχεδίου» άλλο τόσο διάσπαρτη και αβέβαιη (καθότι σχεσιακή) είναι και η έκβασή του: η Κατερίνα μπορεί αύριο να κάνει άλλα από αυτά που λέει σ' εμένα σήμερα με τόση σιγουριά (μπορεί να κάνει διαθήκη που να λέει ότι, σε περίπτωση που καθιερωθεί η καύση στην Ελλάδα, το δικό της το σώμα θέλει να το θάψουν κι όχι να το κάψουν). Κατά τον ίδιο τρόπο, μπορεί κι εγώ τελικά να κάνω άλλα από αυτά που της λέω κι ας τα βιώνω –χωρίς να τά 'χω σχεδιάσει– με τόση βεβαιότητα (μπορεί να ζητήσω να με αποτεφρώσουν αντί να αφήσω να με θάψουν).

Εάν είναι έτσι τα πράγματα –και κάπως έτσι είναι– τότε, εγώ, ως συνεντευκτήρια-ερευνητήρια, τι λέω ότι κάνω συλλέγοντας λόγια «δυνητικών» –όχι πραγματικών– δωρητών, και μάλιστα μέσω συνεντεύξεων μόνο και όχι και μέσω της επιτόπιας συμμετοχικής παρατήρησης όπου θα μπορούσα να «βλέπω» και να ελέγχω τυχόν αντιφατικές πράξεις τους;⁵⁵ Αν μέχρι τώρα έχω αναπτύξει επαρκώς τη θέση μου, θα πρέπει να έχει γίνει κατανοητό το εξής: Προσεγγίζω τα λόγια των συνομιλητών μου σαν όλες τις άλλες «χειρονομίες» που θα «έβλεπα» στο ερευνητικό πεδίο ως εθνογράφος. Δηλαδή δεν τους αποδίδω καμία επιπλέον ή διαφορετική ιδιότητα επειδή είναι «λεκτικές χειρονομίες» και όχι άλλες. Με άλλα λόγια, δεν τις βλέπω ως περισσότερο «ιδεολογικές», άρα «απο-ϊστοριοποιητικές» και επομένως πιο παραπλανητικές και αντιφατικές προς τις «βιωμένες» ή τις «κοινωνικές» εμπειρίες των ομιλούντων.⁵⁶ Θεωρώ ότι οι λεκτικές χειρονομίες του ομιλούντος, όπως όλες οι άλλες πρακτικές του, επιτελούν αυτό που δηλώνουν, αλλά αυτό που δηλώνουν είναι από την αρχή ως το τέλος σχέσεις και άρα έχει πολυπρόσωπο και χωροχρονικά διάσπαρτο

54. Η Κατερίνα χρησιμοποίησε δύο συνεχόμενες φορές το «θέλω» για να επιτείνει τη σημασία της επιθυμίας της και την ιδεολογική της αντίθεση στο εγκλημαστικό κατεστημένο. Για την ιδεολογική σημασία της «επανάληψης» ή «ζευγαρώματος», βλ. Τσιτσιπή, 1998, σ. 116.

55. Η έρευνά μου βασίστηκε σε συνεντεύξεις, διότι οι υποψήφιοι δωρητές αποτελούν μια κατηγορία μάλλον, παρά ομάδα ή κοινότητα πολιτών με κοινή, προσιτή και παρατηρήσιμη, δράση.

56. Για μια τέτοια θέση, βλ., π.χ., Τσιτσιπή, 1998, σ. 117-120.

παρελθόν, μερικό παροντικό νόημα και αβέβαιο μέλλον. Το «έγινα δωρήτρια οργάνων γιατί...» αλλά και το «θέλω να καώ» της Κατερίνας εξαρτήθηκαν, εξαρτώνται και θα εξαρτώνται συνεχώς από το πώς συναισθάνεται/ερμηνεύει τις σχέσεις εξουσίας που έχει ενσωματώσει και που βιώνει/μοιράζεται με πρόσωπα και θεσμούς, φανταστικά και πραγματικά, μέσα στο χρόνο.⁵⁷ Με άλλα λόγια, η Κατερίνα δεν ζει μόνη της αυτόν τον κόσμο ούτε αποφασίζει ή επιθυμεί από μόνη της. Το «θέλω να καώ» δεν είναι απλώς η εκφορά μιας «προσωπικής» επιθυμίας ή σχεδίου της. Είναι μια σωματική προδιάθεση που έχει καλλιεργηθεί ακούγοντας τις πρόσφατες περιπτώσεις αποτεφρώσεως συζητήσεις που γίνονται στην κοινωνία που ζει, συμμετέχοντας στην ινδουιστικού προσανατολισμού κίνηση, συνομιλώντας με άτομα που έχουν αποφασίσει να αποτεφρωθούν στο εξωτερικό κ.ο.κ.. Συγχρόνως, είναι μια επίκληση προς τους άλλους –π.χ., εμένα, τους γονείς της, την Ορθόδοξη Εκκλησία που αρνείται την αποτέφρωση να συναινέσουν προς αυτή την κατεύθυνση. Το αν θα κάνει τη διαθήκη για να ζητήσει την καύση της εξαρτάται από το αν διαισθανθεί ότι δίνεται ή όχι η συναίνεση και από το πώς θα συναισθανθεί/ερμηνεύσει την άρνηση ή την κατάφαση. Δε θα εκπλαγώ αν μάθω ότι η Κατερίνα, την επαύριο της συνέντευξής μας, ανακάλεσε τη δήλωσή της ως δωρήτριας ή και ότι ανείρεσε την επιθυμία της να καεί. Εκπλήξεις αυτού του είδους είναι αναπόφευκτες όταν οι γλωσσικές εκφορές προσεγγίζονται σαν εμπειρίες που βιώνονται με άλλους συνεχώς μέσα στον μη γραμμικό χρόνο, και όχι σαν αναπαραστάσεις προηγούμενων ατομικών εμπειριών. Και για να το πω κάπως αλλιώς, το κάψιμο του πατέρα μου που «βίωνα» επί δύο χρόνια όταν ήμουν μικρή, η μνεία του βιώματος αυτού κατά τη δίωρη συνομιλία μου με την Κατερίνα (και εμμέσως με τη μητέρα της, τη γιαγιά της, το σκύλο της, τους ινδουιστές φίλους της και πολλούς άλλους) και, τέλος, η μνεία εκείνης της συνέντευξης εδώ συνιστούν τρεις ή μάλλον εκατόν τρεις διαφορετικές μέσα στο χρόνο εμπειρίες ή βιώματα – εξίσου βιωματικές και επηρεασμένες από κοινωνικές συμβάσεις. Καμία δεν αναπαριστά την άλλη, σε καμία δεν είχα «πληρέστερη συνείδηση» από μια άλλη. Παρόλο που υποτίθεται ότι είναι «δικές μου», όλες στηρίχτηκαν εξίσου σε αυτό που ο Bruner ονομάζει «νύξεις και υποθέσεις», γιατί «ο εαυτός που

57. Ο Lyons, μιλώντας για τη σημασιολογική απροσδιοριστία των λεξημάτων, τονίζει ότι ακόμα και η σημασία των γραμματικών κατηγοριών του χρόνου (που προσδιορίζονται παραδοσιακά με τους όρους «αόριστος», «ενεστώτας» και «μέλλοντας») είναι μόνο φαινομενικά προσδιορίσιμη, καθότι εξαρτάται μονίμως από τα κοινωνικά συμφραζόμενα – τους ρόλους και τις κοινωνικές σχέσεις των ομιλούντων (1992, σ. 184).

παρεμβάλλεται στο νόημα» δεν είναι ποτέ μόνος του· και η πλέον προσωπική και σιωπηρή εμπειρία βιώνεται μέσα στον κόσμο, μπροστά σε φυσικά απόντα –παρελθόντα, παρόντα, μελλοντικά– ακροατήρια.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abrahams Roger, 1986, «Ordinary and Extraordinary Experience», στο V. Turner, E. Bruner (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, σ. 45-72.
- Bakhtin Mikhail, 1981, *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press.
- Bateson Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, London, Intertext Books.
- Bloch Maurice, 1991, «Language, Anthropology and Cognitive Science», *Man* (N.S.), τεύχ. 26, σ. 183-198.
- Bourdieu Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, University Press.
- Bruner Edward (επιμ.), 1984, *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Prospect Hights, Ill, Waveland Press.
- Comaroff Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance*, Chicago and London, Chicago Univ. Press.
- Crossley Nick, 1995, «Merleau-Ponty, the Elusive Body and Camal Sociology», *Body and Society*, τεύχ. 1(I), σ. 43-63.
- Csordas Thomas, 1990, «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, τεύχ. 18, σ. 5-45.
- , 1993, «Somatic Modes of Attention», *Cultural Anthropology*, τχ. 8, σ. 135-156.
- , 1994a, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- , 1994b (επιμ.), *Embodiment and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Das Veena, 1998, «Wittgenstein and Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, τεύχ. 27, σ. 171-195.
- Diaz de Rada Angel και F. Cruces, 1994, «The Mysteries of Incarnation», στο H. Hastrup, P. Hervick (επιμ.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, London and New York, Routledge, σ. 101-120.
- Foster Le Cron Mary και S.H. Brandes (επιμ.), 1980, *Symbol as Sense: New Approaches to the Analysis of Meaning*, New York, Academic Press.
- Geertz Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- , 1983, «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding», στο Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, σ. 55-70.
- Gal S., 1989, «Language and Political Economy», *Annual Review of Anthropology*, τεύχ. 18, σ. 345-367.
- Jackson Jean, 1994, «Chronic Pain and the Tension between the Body as Subject and Object», στο T. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, σ. 201-228.

- Jenkins Janis και M. Valiente, 1994, «Bodily Transactions of the Passions: *El Calor* among Salvadoran Women Refugees», στο T. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, σ. 163-182.
- Kirmayer Laurence, 1992, «The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience», *Medical Anthropology Quarterly*, τεύχ. 6(4), σ. 323-346.
- Koven Michele, 1998, «Two Languages in the Self/The Self in Two Languages», *Ethos*, τεύχ. 26(4), σ. 410-455.
- Kvale Seinar, 1996, *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, Thousand Oaks/London/New Delhi, SAGE Publications.
- Lutz Catherine A. και L. Abu-Lughod (επιμ.), 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lyons John, 1995, *Εισαγωγή στη Γλωσσολογία*, Αθήνα, Πατάκης.
- Merleau-Ponty Maurice, 1962, *Phenomenology of Perception*, London, Routledge.
- Mitchell Thomas, 1981, *On Narrative*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Okely Jutith, 1994, «Vicarious and Sensory Knowledge of Chronology and Change: Ageing in Rural France», στο K. Hastrup, P. Hervik (επιμ.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, London, New York, Routledge, σ. 45-64.
- Papagaroufali Eleni, 1999, «Donation of Human Organs or Bodies After Death: A Cultural Phenomenology of "Flesh" in the Greek Context», *Ethos*, τεύχ. 27, σ. 283-314.
- Παραδέλλης Θεόδωρος, 1999, «Ανθρωπολογία της μνήμης», στο P. Μπενβενίστε, Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 27-58.
- Schrauf Robert, 1997, «Costalero Quiero Ser! Autobiographical Memory and the Oral Life Story of a Holy Week Brother in Southern Spain», *Ethos*, τεύχ. 25, σ. 428-454.
- Tambiah Stanley, 1990, *Magic Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Τσιτσιπής Λουκάς, 1998, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία της Γλώσσας*, Αθήνα, Gutenberg.
- White Geoffrey, 1992, «Ethnopsychology», στο Theodore Schwartz, G.M. White και C.A. Lutz (επιμ.), *New Directions in Psychological Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, σ. 21-46.
- Wikan Uni, 1991, «Toward an Experience-near Anthropology», *Cultural Anthropology*, τεύχ. 6, σ. 285-305.