

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ - ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΜΣ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΙΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ
ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Για μια ανθρωπολογία των αισθήσεων Σώματα για διεκδίκηση: «Συλλαμβάνοντας» την αναπαραγωγικότητα και ψηλαφώντας τα όριά της

Εκπόνηση Εργασίας: Έφη Μαστοροδήμου

Επόπτρια Καθηγήτρια: Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν (Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας)

Πρώτη Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Ντιάνα Ριμπόλι (Πάντειο Πανεπιστήμιο)

Δεύτερη Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Αθηνά Πεγκλίδου (Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας)

Βόλος, 2010

Νοέμβριος, 2010

Για μια ανθρωπολογία των αισθήσεων Σώματα για διεκδίκηση: «Συλλαμβάνοντας» την αναπαραγωγικότητα και ψηλαφώντας τα όριά της

Εκπόνηση Εργασίας: Έφη Μαστοροδήμου

Επόπτρια Καθηγήτρια: Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν (Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας)

Πρώτη επιβλέπουσα καθηγήτρια: Ντιάνα Ριμπόλι (Πάντειο Πανεπιστήμιο)

Δεύτερη επιβλέπουσα καθηγήτρια: Αθηνά Πεγκλίδου (Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας)

Εικαστικά εξωφύλλου και οπισθόφυλλου: Έφη Μαστοροδήμου

Ψηφιακή επεξεργασία εικόνας: Ελένη Μπουμπάρη

Μακέτα εξωφύλλου: Νίκος Δαλάκης

Εκτύπωση-Βιβλιοδεσία: Corgamma

*Στην καισαρική μου τομή
και σε όσα αυτή έφερε...*

Περιεχόμενα

ΜΕΡΟΣ Α. My field-world	7
<i>Κεφάλαιο 1. Προς ένα άλλο ιστορικό της έρευνας: ανθρωπολογία του σώματος και αυτό-εθνογραφία</i>	7
i. When my body turned to matter	8
ii. Ο ανθρωπολογικός μου ομφάλιος λώρος	9
iii. Η επέλαση των στερεοτύπων: μια «εξωτική» εμπειρία προς επείγουσα διαχείριση	10
iv. «Αρρωσταίνοντας» από εγκυμοσύνη.....	11
v. Οργασμός σωμάτων.....	11
vi. My case-body.....	13
vii. A newborn world	13
<i>Κεφάλαιο 2: Προς μια μεθοδολογία των αισθήσεων</i>	16
i. Συμμετοχική παρατήρηση: σχήμα υπό διαπραγμάτευση.....	17
ii. Στην αναζήτηση «ευέλκτων» εργαλείων	19
iii. Πορεία πλεύσης: Από το λόγο στο σώμα	22
iv. Το σώμα του «αντικειμενικού» παρατηρητή;.....	23
v. Μπορούν οι συγγραφείς να μιλήσουν για λογαριασμό τους;.....	25
vi. (Ση)μειώνοντας το πεδίο.....	26
vii. Προς μια αισθαντική γραφή	29
viii. Για μια ποιητική της εθνογραφίας.....	31
<i>Κεφάλαιο 3: Στο πεδίο</i>	32
i. Ομάδες πληροφορητών.....	32
α. Επιλέγοντας το πεδίο	32
β. Ακολουθώντας το πεδίο.....	33
ii. Ζητήματα έρευνας πεδίου: δυσκολίες και διαχείριση.....	34
α. Το τυπικό μέρος.....	34
β. Ηχογραφώντας και μαγνητοσκοπώντας.....	34
γ. Ευχάριστο θέμα ανάξιο έρευνας	35
δ. Η κάμερα.....	36
ε. Σε διπλό ταμπλό	37
στ. Το τηλέφωνο: μια «ασώματη συζήτηση»	39
Παράρτημα: Μητρ-οίκοι ανθρωπολογία.....	40
ΜΕΡΟΣ Β. Προς μια αισθαντική εθνογραφία της αναπαραγωγής	43
<i>Εισαγωγή</i>	43
Α. Ανθρωπολογία της αναπαραγωγής	43
Β. Ιατρική ανθρωπολογία και ο άξονας της εργασίας	45
<i>Κεφάλαιο 1: Ιστορίες «σημιογραφίας» κατασκευών και της «υψηλής αίσθησης»</i>	50
i. One “(Ultra)sound out” story: Η κατασκευή της αίσθησης της όρασης και τα υπερ-αισθήματα.	50
α. Ιατρικοποιημένο «κάδρο».....	50
β. Υπέρ-ηχος ή υπερ-εικόνα;	51
γ. Eye-cons, υπερ-αίσθηση και υπερ-αισθήματα	53
ii. One “Where’ s the m-other” story: όραση και γνώση	56
α. Η έγκυρη γνώση για την εγκυμοσύνη.....	56
β. Δυτική όραση: ένας αρχηγός ανάμεσα στις αισθήσεις	58
γ. Έγκυο σώμα: ένας αφανής ήρωας.....	59
δ. Παλίμψηστες εικόνες	60
iii. Ένα σενάριο ιατρικής παρακολούθησης: γυναικο-λογικό ιατρείο και η δυναμική των σχέσεων μέσα από εμπειρίες υπερήχων.....	62
α. Φτάνοντας.....	62
β. Η περίπτωση της Μαίρης.....	63
γ. «Οπτική(;) γωνία λήψης»: Άνισες σχέσεις σε «μεσαία» και πολύ «κοντινά» πλάνα.....	64
γ1. Από τη «διάκριση» στην εξουσία.....	64
γ2. Η πολύ-έκθεση	65
γ3. Ο χώρος του ιατρείου και το σώμα	66
γ4. Η εξέταση.....	67

<i>Κεφάλαιο 2. Αναπαραγωγή προς κατανάλωση</i>	69
i. Ο πολιτισμός της Επιχείρησης.....	69
α. «Καταναλώνοντας» τον τοκετό	70
β. «Καταναλώνοντας» τους γυναικολόγους: μια πρακτική αντίστασης στη βιο-εξουσία	71
γ. Υπερ(ήχο)κατανάλωση	74
δ. Γυναικολόγος ή μαιά;	76
ii. Η φυσικοποίηση της επιλογής	77
α. Το μήλο.....	77
β. Θα γεννήσω «φυσιολογικά»: σε νοσοκομείο.....	79
iii. Επιστροφή στη φύση;	82
α. Ιατρικοποιημένη από-ιατρικοποίηση	82
β. Εναλλακτικοί τρόποι γέννας και δια-πολιτισμικές οπτικές	84
γ. Για μια γέννα στο σπίτι	87
<i>Κεφάλαιο 3. Όσα διηγήθηκαν η γεύση, η όσφρηση και η «ενδο-επικοινωνία» των «κατώτερων» αισθήσεων.</i>	90
i. Η γεύση.....	90
α. Ετοιμάζοντας δεκατιανό για σώματα με δύο στόματα	91
β. Φαγητό: ένα πεδίο άρθρωσης γυναικείου λόγου και σχέσεων	92
γ. Κακές συνήθειες: η ενσωμάτωση της αλλαγής.....	94
δ. Φαγητό νοσοκομείου και η εξύψωση του υποκειμένου.....	97
ii. Η μυρωδιά	99
α. Μυρίζει μανούλα	99
β. «Καθαριότητα η μισή αρχοντιά»	100
iii. «Κατώτερες» αισθήσεις και η έννοια hapsis	102
α. Τα ρούχα και η εμφάνιση	102
β. Τα ρούχα του μωρού.....	105
Επίλογος	107
Βιβλιογραφία	118
Σχετικά ντοκιμαντέρ	143
Παράρτημα με τους συνομιλητές που εμφανίζονται στο κείμενο ή στο φωτογραφικό υλικό	144
Φωτογραφικό Παράρτημα	146
Αποσπάσματα από το ημερολόγιο της Μαίρης στην πρώτη της εγκυμοσύνη	153

Ευχαριστίες

Γυρίζοντας το χρόνο πίσω θα ήθελα να ευχαριστήσω τους συνομιλητές μου, που ανοίξανε τα σπίτια, τις καρδιές τους, τις μνήμες και το σώμα τους για τη διεξαγωγή αυτής της έρευνας. Ευχαριστώ τη Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, της οποίας το σεμινάριο στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα υπήρξε μια πρώτη ευκαιρία να αναρωτηθώ γύρω από τη μεθοδολογία των αισθήσεων και η ίδια έδειξε θερμό ενδιαφέρον σπέρνοντας γόνιμους προβληματισμούς στην έρευνά μου. Ευχαριστώ τη Ντιάνα Ριμπόλι που εμπνέει χρόνια αυτή την τάση μου για μια ανθρωπολογία των αισθήσεων, για τον επαγγελματισμό που τη χαρακτηρίζει κι ο οποίος κατάφερε να εξαλείψει τη χιλιομετρική απόσταση. Το ανοιχτό πνεύμα της Ρίκης Βαν Μπούσχοτεν και της Ντιάνας Ριμπόλι, η εμπιστοσύνη που έδειξαν στις ιδέες μου σε συνδυασμό με τα πολύτιμα σχόλια και τις συμβουλές σε πολύωρες συζητήσεις, την υποστήριξη και το γεγονός ότι βρισκόντουσαν πάντα εκεί όταν τις χρειαζόμουν απελευθέρωσαν το κείμενο και εμένα την ίδια από ακαδημαϊκές συμβάσεις. Ευχαριστώ την Αθηνά Πεγκλίδου για το ουσιαστικό ενδιαφέρον που έδειξε από την αρχή αυτής της έρευνας, συνδράμοντας στη στοιχειοθέτηση του θέματος της εργασίας και αφιερώνοντας χρόνο σε πρωτόλεια κείμενα της εργασίας, καθώς και για τις εύστοχες παρατηρήσεις στην τελική μορφή του κείμενου. Ευχαριστώ τη διεύθυνση του ΙΚΑ Ν. Ιωνίας για τη φιλοξενία της έρευνας κατά τη διάρκεια των μαθημάτων ανώδυνου τοκετού, τα οποία εμπύχωνε η μαία Αρετή Ρούμπου, η οποία διευκόλυνε την παρουσία μου εκεί. Ευχαριστώ το χειρουργό γυναικολόγο Ιωάννη Καραγγελο για τη φιλοξενία της έρευνας στο ιδιωτικό του ιατρείο. Ευχαριστώ όλους τους φίλους που ήταν δίπλα μου αυτό το διάστημα και ξεχωριστά την Ελένη Μπουμπάρη για την ψηφιακή επεξεργασία εικόνων, το Νίκο Δαλάκη για την τεχνική επιμέλεια του εξωφύλλου και τη Χρύσα Κολίτσα για τη βοήθεια στην επεξεργασία ψηφιακών αποσπασμάτων. Η δουλειά αυτή δε θα ήταν η ίδια αν στην πτυχιακή εργασία του πτυχίου μου δεν είχα την εποπτεία της Πηνελόπης Παπαηλία που μου δίδαξε τη συνέπεια στην επιστήμη και την επίβλεψη της Αθηνάς Αθανασίου που μου ενέπνευσε την αγάπη για την ανθρωπολογία της υγείας. Είμαι ευγνώμων στους γονείς μου, στο σύντροφό μου και τους γονείς του που λύσανε πρακτικά ζητήματα για μένα ώστε να μπορώ να εργαστώ, καθώς και για την υπομονή που έδειξαν και τη συμπαράσταση. Τέλος, ευχαριστώ το γιο μου.

Αντί προλόγου

«Παραδόξως η εξαντικειμενίκευση της οπτικής γωνίας είναι η πιο βέβαιη εφαρμογή της αρχής της ‘επιείκειας’ (ή γενναιοδωρίας), και κινδυνεύω εφαρμόζοντάς τη να φανώ ότι εγκαταλείπομαι στην αυταρέσκεια: κατανοώ κάτι σημαίνει το καθιστώ ‘αναγκαίο’, δικαιολογώ την ύπαρξή του.»

Bourdieu (2001:211)

Το σώμα του κειμένου που κρατάτε ανά χείρας πραγματεύεται πολιτικές του αναπαραγωγικού γυναικείου σώματος στρέφοντας την προσοχή στις ιδεολογικές αλλά και υλικές του προεκτάσεις, στην ανάπτυξη, δηλαδή, ετερόκλητων συγκροτημένων λόγων και θεσμών, καθώς και στις «τεχνικές»¹ του γυναικείου σώματος, την αναπαραγωγή πρότυπων σωματικών πρακτικών σε σχέση με ζητήματα που εγείρονται γύρω από την αναπαραγωγή, όπως αυτά απαντώνται στη μελέτη σε μια επαρχιακή πόλη της Ελλάδας. Τα επιχειρήματα που στοιχειοθετούν την ανάλυση αντλούν τη θεωρητική τους υποστήριξη από τα επιστημονικά πεδία της ανθρωπολογίας της αναπαραγωγής, της υγείας, του σώματος με τέτοια μεθόδευση ώστε επιδεικνύεται στο κείμενο- θα ήθελα να πιστεύω- μια ευαισθησία στο ρόλο των αισθήσεων κατά την επιτόπια έρευνα, αγγίζοντας τα όρια μιας ανθρωπολογίας των αισθήσεων, πεδίο το οποίο προσεγγίστηκε ως προς τη συνδρομή που μπορεί να προσφέρει σε μια πιο «κοντά στο σώμα» -και συνακόλουθα, σε μια πιο ολοκληρωμένη- αντίληψη των υποκειμένων μελέτης.

Θεωρώντας ως δεδομένη μια κριτική προδιάθεση για την επιστημονική προσέγγιση του γυναικείου σώματος από μια γυναίκα, πρέπει να επισημανθεί πως ακριβώς επειδή η διαχείριση της «εμπλοκής»² του ερευνητή υπήρξε μια προσωπική και επιστημονική αγωνία και αναμέτρηση, η έρευνα, η ανάλυση και η συγγραφή διασχίζονται από τούτη την «έγνοια». Έχει ληφθεί σοβαρά υπόψη, ακόμη, η κριτική που έχει ασκηθεί στην υπέρ-εκπροσώπηση των γυναικών προς την ανάδειξη της έμφυλης διάστασης της βιο-ιατρικής. Το γεγονός πως δεν παρουσιάζεται ο λόγος των ανδρών άμεσα σε αυτή την εργασία³, παρόλο που η έρευνα επεκτάθηκε σε συναντήσεις με υποκείμενα και των δύο φύλων,

¹ Ο όρος τεχνικές του σώματος “*les techniques du corps*” εισήχθη από τον Mauss 1934.

² Αυτή η «εμπλοκή» επιχειρήθηκε να προσεγγιστεί με αναστοχαστικές «αρχές» βασισμένες στην ιδέα της «συμμετοχικής αντικειμενοποίησης», όπως τη θέτει ο Bourdieu, κατά την οποία, «αυτό που πρέπει να αντικειμενικοποιηθεί δεν είναι η ανθρωπολόγος που επιτελεί την ανθρωπολογική ανάλυση ενός ξένου κόσμου, αλλά ο κοινωνικός κόσμος από όπου αυτή προέρχεται, καθώς και η συνειδητή ή ασυνειδητή ανθρωπολογία που χρησιμοποιεί στην ανθρωπολογική πρακτική της» (2006β:30-31).

³ Παρόλο που οι έρευνες με επίκεντρο τον άνδρα στην αναπαραγωγική διαδικασία δεν είναι πολλές, για μια επισκόπηση του ζητήματος, βλ. Battaglia 1985, Hewlett 1991, Schneider και Schneider 1995.

υπήρξε ζήτημα καθαρά επιλογής ως προς τη σύμπτυξη του θέματος. Έμμεσα, παρόλα αυτά, θα έκρινα πως η ανδρική παρουσία εντοπίζεται, καθώς όσα μελετώ πηγάζουν από την αλληλεπίδραση των δύο φύλων στο ζήτημα της αναπαραγωγής, καθώς η έρευνα δεν έλαβε χώρα μονάχα σε κλειστούς κύκλους γυναικών, αλλά και κατά τη διάρκεια της κοινωνικοποίησής των γυναικείων υποκειμένων σε διάφορους ανδροκρατούμενους (βλ Rich 1976), κάποιες φορές και ανδροκεντρικούς χώρους⁴ (ο χώρος στη γενικότερη ιδέα του, αυτή του τόπου).

Επιπλέον, καθώς στην παρούσα εργασία η ανάλυση του γυναικείου σώματος εκτυλίσσεται σε κανάλια που διασχίζονται από τη θεωρητικοποίηση της αναπαραγωγής και ενόσω η υποφαινόμενη έχω γεννήσει πολύ πρόσφατα σε σχέση με την έναρξη της έρευνάς, αυτή η κριτική διάθεση επιτάσσεται να είναι ακόμη πιο επισταμένη, καθώς ο ερευνητής μπορεί να παγιδευτεί πολύ εύκολα σ' αυτό που νομίζει ότι πιστεύει και να το χρησιμοποιήσει ως εργαλείο του, αφού το ασυνείδητο κομμάτι του εαυτού του μπορεί να λειτουργήσει ως οδηγός της ανάλυσης. Στο πνεύμα του Bourdieu για τις συνέπειες του αναστοχασμού έχω υπόψη μου πως «αυτό που μόλις είπα καθιστά τους ακροατές προσεκτικούς έναντι αυτών που πρόκειται να πω, και καθιστά εμένα που τα λέω προσεκτικό μπροστά στον κίνδυνο να ευνοήσω μια από τις κατευθύνσεις ή μπροστά στον πειρασμό να θεωρήσω τον εαυτό μου αντικειμενικό υπό το πρόσχημα ότι είμαι εξίσου κριτικός έναντι όλων των τοποθετήσεων» (2001:32).

Η κριτική διάθεση θα έπρεπε να υφίσταται ακόμη κι αν ο συγγραφέας ήταν άνδρας και δεν είχε γεννήσει η γυναίκα του ή ο ίδιος (η τεχνολογία έχει εξελιχθεί) ή αν και πάλι ήταν γυναίκα που χρησιμοποίησε τις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής (ΝΤΑ στο εξής) για να συλλάβει, ή ακόμη αν ήταν παρένθετη μητέρα ή μητέρα που δάνεισε τα ωάρια ή άντρας που δάνεισε τα σπερματοζωάρια (τα οποία μπορεί να χρησιμοποιηθούν μετά το θάνατό του), αν ήταν θετός γονιός, ή αν οι σεξουαλικές προτιμήσεις του συγγραφέα-γονιού ή μη ήταν ομόφυλες και θα μπορούσα να συνεχίσω γράφοντας έναν κατάλογο με ενδεχόμενους «τύπους» συγγραφέα ως προς τη σχέση που μπορεί να έχει με την αναπαραγωγική διαδικασία ή τη γονικότητα, αλλά σ' αυτή τη στιγμή του κειμένου τα παραδείγματα τα έφερα ως προς τη σχετικότητα και τη ρευστότητα των κατηγοριοποιήσεων που αποδεικνύουν. Ο Bourdieu συζητώντας τις δυσκολίες της συγκρότησης της ιστορίας της κοινωνιολογίας της επιστήμης επισημαίνει πως «ο κάθε

⁴Το ζήτημα του ανδροκεντρικού χώρου μπορεί να εντοπιστεί ακόμη στην επισκόπηση της ιστορίας της διαμάχης ανάμεσα στις μαιέες και τους άνδρες γιατρούς βλ. Oakley 1976, Donnison 1977, Versluisen 1981, Poovey 1988, Moscucci 1990.

πρωταγωνιστής αναπτύσσει μια θεώρηση αυτής της ιστορίας ανάλογη με τα συμφέροντα που συνδέονται με τη θέση που κατέχει σ' αυτή (την ιστορία), γεγονός που δεν επιτρέπει να αναγορευτούν οι διαφορετικές ιστορικές αφηγήσεις σε αναμφισβήτητες αλήθειες.» (2001:31-32).

Στο επόμενο κεφάλαιο επιτρέπεται στον αναγνώστη να παρακολουθήσει τις αλληλουχίες και τις συγκυρίες που πλαισίωσαν τη διύλιση των τεκμηρίων της ανάλυσης μέσα από τις προσωπικές μου εμπειρίες εγκυμοσύνης, αναπαραγωγής και μητρότητας, επιχειρώντας ανάλυση εννοιών από το πεδίο της ανθρωπολογίας του σώματος μέσα από μια αυτό-εθνογραφική προσέγγιση. Κατά την Hastrup «η έρευνα πεδίου βρίσκεται ανάμεσα στην αυτοβιογραφία και την ανθρωπολογία. Συνδέει μια σημαντική προσωπική εμπειρία με ένα γενικό πεδίο γνώσης. Η σύνδεση από μόνη της έχει ένα γενεσιουργό αντίκτυπο επί της πραγματικότητας της ανθρωπολογίας. Όπως άλλα υποκείμενα οι ανθρωπολόγοι είναι επίσης συνέχεια του χώρου που απαρτίζουν».(1992:117)

Ο Merleau- Ponty στο πρίσμα μιας φαινομελογικής οπτικής παραδέχεται: «Οτι γνωρίζω για τον κόσμο, ακόμη κι επιστημονικά, το γνωρίζω από μια άποψη δική μου ή μιαν εμπειρία του κόσμου δίχως την οποία τα σύμβολα της επιστήμης δεν θα σήμαιναν τίποτα. Όλο το σύμπαν της επιστήμης είναι οικοδομημένο πάνω στο βιωμένο κόσμο κι αν θέλουμε να σκεφθούμε την ίδια την επιστήμη με σοβαρότητα, να αποτιμήσουμε ακρίβεια το νόημα και τη σπουδαιότητά της, οφείλουμε να αφυπνίσουμε πρώτα αυτή την εμπειρία του κόσμου της οποίας είναι η δευτερογενής έκφραση.» (Merleau-Ponty 1977:20)⁵. Αυτή η προσέγγιση συνάδει με τη φιλοσοφία πίσω από την αισθαντική μεθοδολογία που συζητείται στο 2ο κεφάλαιο του Α' Μέρους. Επιλέγοντας να δοθεί χώρος και χρόνος ταυτόχρονα στο σώμα του παρατηρούμενου και του ερευνητή κατά την έρευνα, την ανάλυση και τη συγγραφή, παρατίθεται όσο πιο πιστά δύναται η διάρθρωση των παράλληλων διαδρομών, οι οποίες διασταυρώθηκαν πολλές φορές κατά τη διάρκεια αυτής της έρευνας, επιτρέποντας στον αναγνώστη να προβληματιστεί μαζί με τον ερευνητή για τον τρόπο ανάλυσης και να αντιληφθεί όχι μονάχα την ανάλυση αυτή καθ' εαυτή, αλλά και την άρρηκτη σχέση της με τους εκάστοτε τρόπους και λόγους χρήσης της μεθοδολογίας.

Με τον όρο «πιστά» που αναφέρεται παραπάνω εννοώ όσο πιο κοντά στην πραγματικότητα που συν-βιώσαμε με τους συνομιλητές. Το τονίζω αυτό δηλώνοντας ότι έχω κατανοήσει πλήρως την αδυναμία να μεταφέρουμε το βίωμα του «άλλου» αμιγώς

⁵ Για μια σε βάθος ανάλυση της φαινομενολογίας βλ. Merleau-Ponty 2002, Jackson 1996.

«ακατέργαστο», σκέψη η οποία απελευθέρωσε τον ρου της εργασίας όπως θα έλεγε η Paragaroufali από το «φόβο της ‘απώλειας’ ή της παραπλανητικής ελπίδας ‘ανακάλυψης’ τρόπων να σώσουμε το ‘ακατέργαστο’ υλικό της εθνογραφίας.» (2008:120). Άλλωστε, «οι λέξεις αναφέρονται σε έννοιες πραγμάτων κι όχι στα ‘πράγματα από μόνα τους’ (things themselves), όλες οι γεμάτες νόημα εκφράσεις είναι συμφραζόμενα υπονοούμενων πληροφοριών και πολιτισμικών προϋποθέσεων για τις οποίες οι δημιουργοί από μόνοι τους ίσως δεν είναι ενήμεροι-ότι για τέτοιους λόγους και για άλλους δεν μπορούμε ποτέ να δούμε τον κόσμο ακριβώς ή ολοκληρωτικά από την οπτική του Άλλου, δεν μπορούμε να είμαστε -το πράγμα- ο Άλλος- μέσα στο πράγμα το ίδιο» (Brady 2004:627). Τα «κατεργασμένα» μου μηνύματα, επομένως, ελπίζω πως πιθανόν να συνδράμουν περισσότερο ως προς την κατανόηση του «άλλου» εάν δίνω ταυτόχρονα τις συνιστώσες τους, οι οποίες ορίζονται συνάμα από τον «εαυτό» και τον «άλλο».

Ο Παπαταξιάρχης στην εισαγωγή του βιβλίου του Herzfeld *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη, κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης* (1998) συζητώντας για τα πολιτισμικά συμβάντα και πως αυτά παραδίδονται στη γραφή σημειώνει ότι «αντίθετα από τους ισχυρισμούς ενός αφηγηματικού ρεαλισμού ανασύρονται και ανασυντίθενται δημιουργικά στο ανθρωπολογικό κείμενο, όχι ως δεδομένες καταστάσεις αλλά ως δυναμικές, διαλογικές αλληλεπιδράσεις ανάμεσα σε εξίσου ενεργά υποκείμενα, που καταλαμβάνουν διαφορετικές θέσεις στον ενιαίο καταμερισμό της γνωστικής διαδικασίας. Ανασύρονται από εθνογράφους που δηλώνουν ρητά τη θεωρητική τους σκευή, που καταδεικνύουν αναστοχαστικά όχι το μη αληθινό αλλά την αλήθεια – όσο μερική – του πλαστού και κατασκευασμένου.» (Παπαταξιάρχης 1998:xii-xiii). Η αλήθεια αυτή σε τούτο το κείμενο αναζητήθηκε σε μια «αδιάκριτη» διαδρομή της έρευνας και της ανάλυσης, η οποία επέτρεψε να εντοπιστούν όσα παρασύρουν τον «ερευνητή» και όσα «παρασύρει» ο ίδιος. Εφόσον, αυτό συμβαίνει εις γνώση του ερευνητή μπορεί να τα παρατηρεί και να τα καταθέτει χωρίς ενοχές υποκειμενοποίησης, παρά με προβληματισμούς αντικειμενικοποίησης του υποκειμένου αντικειμενικοποίησης (Βλ. Bourdieu 2006β).

Άλλωστε, πως θα μπορούσε να είναι διαφορετικά αφού όπως τονίζει ο Bourdieu «δεν μπορούμε να μιλήσουμε πάνω σε ένα τέτοιο αντικείμενο χωρίς να εκθέσουμε τον εαυτό μας σε ένα μόνιμο κατοπτρικό φαινόμενο: κάθε λέξη που εκφέρουμε σχετικά με την επιστημονική μας πρακτική μπορεί να επιστρέψει προς το πρόσωπό μας. Αυτή η ηχώ, αυτή η αναστοχαστικότητα, δεν είναι αναγώγιμη στον αναστοχασμό ενός ‘σκέπτομαι’ (cogito) που σκέφτεται ένα αντικείμενο (cogitatum) που δεν είναι άλλο από τον εαυτό του.

Είναι η εικόνα που επιστρέφει σε ένα γνωστικό υποκείμενο από άλλα γνωστικά υποκείμενα, εφοδιασμένα με αναλυτικά εργαλεία που ενδεχομένως έχουν παρασχεθεί από το ίδιο το γνωστικό αυτό υποκείμενο.» (Bourdieu 2001: 21).

Θίγονται, όπως θα έγινε αντιληπτό, στον τρόπο ανάλυσης και γραφής αυτής της εργασίας κάποια ζητήματα που προκύπτουν από το πεδίο της αυτό-εθνογραφίας, η επιτέλεση της οποίας ο Spry ισχυρίζεται πως μας κάνει έντονα συναισθανόμενους του πως γινόμαστε μάρτυρες της δικής μας κατασκευής της πραγματικότητας. «Το να ερμηνεύεις τον πολιτισμό μέσω αυτό-αντικατοπτρισμών και πολιτισμικών διαθλάσεων της ταυτότητας είναι ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της αυτό-εθνογραφικής επιτέλεσης» (2001:706). Πιο παραστατικά περιγράφει πως η αυτό-εθνογραφία συνεισφέρει στις έτοιμες να ανθίσουν δυνατότητες της αναπαράστασης της ανθρώπινης δράσης. Είναι ένα εργαλείο ανάμεσα σε πολλά σχεδιασμένο να δουλεύει στα πεδία και μια μέθοδος που φωνάζει πάνω στο σώμα σαν ένας τόπος θεωρητικής αντίληψης και ενσώματης γνώσης (2001:727).

Στην προσπάθεια αυτής της αυτό-εθνογραφικής προσέγγισης παρατήρησα τον εαυτό μου να «ζυγίζει» το επιστημονικό μου υποκείμενο (τον παρατηρητή) με τον ίδιο τρόπο που έχει διδαχθεί να «ζυγίζει» τον «άλλο» (τον παρατηρούμενο) σε μια προσπάθεια αποτύπωσης της αλήθειας. Υπήρξε, λοιπόν, μια νέα, πολύ προκλητική διαδικασία που προβλημάτισε γόνιμα σε ζητήματα κυρίως μεθοδολογικά. Η τακτική αυτή εξομοίωνε όλο και περισσότερο τα δύο υποκείμενα, ως προς την ανάγκη έρευνας που χρήζουν αμφότερα. Αναρωτιέμαι αν αυτή η τακτική εξομοίωσης ερευνητή-παρατηρούμενου μπορεί να συμβαδίσει με την καινοτόμα προσέγγιση του Herzfeld για την αναίρεση της εθνογραφικής αυθεντίας, όπου δηλαδή, όπως συνοψίζει ο Παπαταξιάρχης, «ο μεθοδολογικός εξισωτισμός (παρατηρούντος) ‘εαυτού’ και (παρατηρούμενου) ‘άλλου’ αποτελεί την άλλη όψη της καταπολέμησης του εξωτισμού. Το σχέδιο αυτό πραγματοποιείται μέσα από τη διπλή απεικόνιση όχι μόνο του ‘άλλου’ στον ‘εαυτό’ αλλά και του ‘εαυτού’ στον ‘άλλο’, στρατηγική που ειδικότερα επιτρέπει να αναδειχθούν ρητά οι ιστορικές και πολιτισμικές ορίζουσες της συγκεκριμένης ανθρωπολογικής πρακτικής ως συμφραζόμενα της κατά τη στιγμή που υλοποιείται.» (1998: xiv).

Στην περίπτωση που εξετάζεται κρίνεται απαραίτητη τόσο η καταπολέμηση του «εξωτισμού», όσο και η εξύψωσή του. Ακριβώς επειδή στην παρούσα έρευνα παρατηρητής και παρατηρούμενοι έχουν κοινές πολιτισμικές και κοινωνικές καταβολές ο εντοπισμός του «εξωτισμού» σε υποκείμενα με τα οποία θεωρητικά βρίσκομαι τόσο «κοντά» με ενθουσίασε και αποτέλεσε το στοιχείο που κέντρισε το ενδιαφέρον για τη μελέτη των -εν δυνάμει ή ενεργών- αναπαραγωγικών σωμάτων και με εισήγαγε στον

«κόσμο της αναπαραγωγής». Αφού κατανοήθηκαν σε βάθος οι λεπτές αποχρώσεις όσων συζητήθηκαν με τα υποκείμενα, η ανάλυση της εθνογραφίας προσανατολίστηκε στην καταπολέμηση του «εξωτισμού» και στην εξίσωσή παρατηρητή και παρατηρούμενου. Αντιλαμβάνομαι την έννοια της εξίσωσης επομένως μέσα από την εξάσκηση της μεθοδολογίας.

Για τον Herzfeld, επίσης, η εξίσωση «εαυτού» και «άλλου» δεν είναι ουσιαστική αλλά μεθοδολογική, έχει δε ως συνέπεια την πολιτική ενδυνάμωση αυτών τους οποίους μελετάει ο ανθρωπολόγος (Παπαταξιάρχης: 1998:xxv). Αναρωτιέμαι αν ισχύει το παραπάνω μονάχα με αυτή τη σειρά ή και με την αντίστροφη. Αν, δηλαδή, η ανάγκη του ερευνητή για την πολιτική ενδυνάμωση μιας ομάδας καταλήγει να τον εξισώνει με τα υποκείμενα. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει ότι ο ερευνητής, αρχικά τουλάχιστον, αντιλαμβάνεται τον «εξωτισμό» του «άλλου» προσπαθώντας για την «άρση» του μέσα από την έρευνα προς μια κατανόηση της ετερότητας. Οδηγούμαι να κλείσω τούτο το αντί-προλόγου σημείωμα προβληματίζοντας γύρω από την ιδέα του «εξωτικού» και μάλιστα σε μια «ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων»⁶, μετατοπίζοντας το ερώτημα από το ποιος είναι «εξωτικός», στο προς ποιον είναι «εξωτικός» αυτός που αναλύουμε.

⁶ Η ορολογία είναι του Marc Auge (1999).

Κεφάλαιο 1. Προς ένα άλλο ιστορικό της έρευνας: ανθρωπολογία του σώματος και αυτό-εθνογραφία.

«Το να ζει κανείς το σώμα του σημαίνει να το βιώνει ως μεταμορφώσιμο, όχι μόνο ως πολιτισμικά νοήματα/αναγνώσεις αλλά και στο εσωτερικό του. Ό, τι και να λέει η φυσιολογία, δεν ξέρω αν θα βιώναμε τις εσωτερικές λειτουργίες του σώματός μας με τον ίδιο τρόπο αν ο πολιτισμός μέσα στον οποίο ζούμε άλλαζε δραματικά.»

Birke (2004:153)

Το ερώτημα που έκλεισε το «Αντί προλόγου» σημείωμα τέθηκε, φυσικά, και στην παρούσα περίπτωση έρευνας, η οποία ξεκίνησε τυπικά τον Οκτώβρη του 2009. Οφείλω να παραδεχτώ, παρόλα αυτά, πως η «εξωτικότητα» που περιέβαλλε τα ζητήματα γύρω από την αναπαραγωγή φανερώθηκε νωρίτερα, όταν η ίδια έμεινα έγκυος, οπότε και παρουσιάστηκε αιφνιδίως η ευκαιρία να μπω σε έναν κόσμο μέχρι τότε άγνωστο για μένα, σ' έναν κόσμο «εξωτικό». Παρόλο που τη δεδομένη χρονική περίοδο δεν είχα αποφασίσει ότι θα ασχοληθώ στην πτυχιακή εργασία με το ζήτημα της αναπαραγωγής, δεν μπορούσα παρά να σκέφτομαι ανθρωπολογικά τα όσα συνέβαιναν τότε και μετά τη γέννα μου. Σ' αυτό το 1^ο κεφάλαιο περιγράφω πως ξεπηδάει από την προσωπική μου εμπειρία μια «εξωτικότητα» της αναπαραγωγής, καλύπτοντας μέσα από μια αυτό-ανθρωπολογική προσέγγιση κάποια βασικά σημεία της θεωρίας της ανθρωπολογίας του σώματος που ενδιαφέρουν την προσέγγισή μας, ώστε να προετοιμάσει τις οδούς μέσω των οποίων εκτυλίσσονται τα κεντρικά κεφάλαια αυτής της εργασίας.

i. When my body turned to matter⁷

Αν θα μπορούσα να ισχυριστώ κάτι για το οποίο να μην αναθεωρήσω αργότερα όσο αφορά στην περίοδο της φυσικής μου κύησης είναι πως-πέρα των άλλων συνδηλώσεών της- αποτέλεσε μια «ανεπανάληπτη εμπειρία γνώσης». ⁸ Η Cowan (1998) για την «εννοιολόγηση του σώματος» πάνω στο αναστοχαστικό ζήτημα για το αν μπορούν οι άνθρωποι να αποκτήσουν γνώση της κοινωνικής κατασκευής των σωμάτων τους διαπραγματεύεται την προσέγγισή της παραθέτοντας πρώτα τη θέση του Bourdieu, ο οποίος δεν παραδέχεται κάτι τέτοιο. «Γι' αυτόν (για τον Bourdieu) η σημασία του ανθρώπινου σώματος στην αναπαραγωγή του έθους είναι ακριβώς αυτή: ότι ο κοινωνικός του χαρακτήρας είναι συγκαλυμμένος. Οι ατελείωτες 'τεχνικές του σώματος', που αποκτώνται πρακτικά και ενεργοποιούνται βουβά, σπάνια γίνονται αντικείμενο λεκτικής επεξεργασίας (Cowan 1988:31). Οι αρχές που σωματοποιούνται με αυτό τον τρόπο τοποθετούνται «πέρα από την ακτίνα δράσης της συνείδησης και επομένως δεν μπορούν να θιγούν από τον εκούσιο, εσκεμμένο μετασχηματισμό, και δεν μπορούν να γίνουν και ρητές.» (Bourdieu 1977:94). Η Cowan παρόλο που συμφωνεί πως τα άτομα δεν μπορούν να αποκτήσουν πλήρη επίγνωση του κοινωνικού και ιστορικού χαρακτήρα των σωμάτων και του εαυτού τους, ωστόσο υποστηρίζει επίσης πως «υπάρχουν ορισμένες καταστάσεις στις οποίες τα άτομα μπορούν να αποκτήσουν μεγαλύτερη αναστοχαστική συνείδηση των σωμάτων τους.» (1998:31).

Στη βάση αυτής της σκέψης, όταν η ίδια για πρώτη φορά ένιωσα ότι χαίρω αυτής της αναστοχαστικής συνείδησης του σώματός μου, η οποία επεκτεινόταν πέρα από ένα προσωπικό αναστοχασμό σε μια καθημερινή ανθρωπολογική παρατήρηση, στοιχεία τα οποία ανατροφοδοτούσαν συνεχώς το ένα το άλλο, «το σώμα έγινε ζήτημα» υπό διαφορετικές συνθήκες και οπτικές απ' ότι παλιότερα, καθώς πια το ίδιο είχε μετατραπεί

⁷ Η λέξη matter επικαλείται τη συζήτηση της Butler (2008) περί ύλης, λόγου και κατασκευής ως η έννοια του ζητήματος και της σημασίας, «γνώση του πως και γιατί είναι ένα σώμα σημαντικό, όπου το 'να είναι σώμα σημαν-τικό' υποδηλώνει ταυτόχρονα και το 'υλοποιώ' και το 'σημαίνω'.» (Butler 2008:95). «Η κλασική σύνδεση της θηλυκότητας με την υλικότητα ανιχνεύεται σε ένα δίκτυο ετυμολογιών που συνδέουν τη λέξη matter [ύλη] με τα λατινικά mater [μητέρα] και matrix [μήτρα με τις δύο έννοιες: καλούπι και γυναικεία μήτρα]. Η κλασική εννοιολόγηση της ύλης ως τόπου *γένεσης* ή *προέλευσης* [...]. Στα αρχαία ελληνικά 'ύλη' είναι το ξύλο ή η ξυλεία με την οποία κατασκευάζονται διάφορα πολιτισμικά τεχνουργήματα, αλλά επίσης είναι αιτιακή και εξηγητική συνάμα αρχή καταγωγής, ανάπτυξης και τελολογίας [...]. Το λατινικό *materia* καταδηλώνει το υλικό από το οποίο φτιάχνονται πράγματα κι όχι μόνον την ξυλεία για τα σπίτια και τα πλοία, αλλά ακόμη και οτιδήποτε χρησιμεύει ως τροφή για τα βρέφη: Τα μητρικά στοιχεία που δρουν ως προέκταση του μητρικού σώματος.» (Butler 2008:92-94).

⁸ Σ' αυτό το σημείο η επιλογή να σχολιάσω τη γνώση ως ανεπανάληπτη εμπειρία και να τη χρησιμοποιήσω ως εφελθτήριο για την έναρξη του 1^{ου} κεφαλαίου αποτελεί σχόλιο στην έννοια της έγκυρης γνώσης (authoritative knowledge) για την αναπαραγωγή, η οποία θα συζητηθεί στο 1^ο κεφάλαιο του β' μέρους της παρούσας εργασίας.

σε ανθρωπολογικό εργαλείο πριν καλά-καλά το καταλάβω. Ο Marcel Mauss συζητώντας την ιδέα του σώματος το ονομάζει ως «το πρώτο και το πιο φυσικό εργαλείο του ανθρώπου. Ή ακριβέστερα, για να μη μιλήσουμε για εργαλείο: το πρώτο και φυσικότερο τεχνικό αντικείμενο και συνάμα τεχνικό μέσο του ανθρώπου είναι το σώμα του.» (Mauss 2004β:81). Ο Mauss, βέβαια, δεν πραγματεύεται εδώ το ανθρωπολογικό σώμα ως εργαλείο, αλλά το σώμα ως μέσο, ως κεντρική αναλυτική κατηγορία, ως πεδίο άρθρωσης πολιτισμικών «φωνών», στοιχεία, ακριβώς, όμως, που χρησιμοποίησα όχι μονάχα για τη μελέτη της ομάδας που ερεύνησα, αλλά και για το αναστοχαστικό κομμάτι αυτής της εργασίας που λαμβάνει έντονα υπόψη του το σώμα του ερευνητή, καθώς και για αυτό εδώ το ιστορικό της έρευνας.

ii. Ο ανθρωπολογικός μου ομφάλιος λώρος

Στάθηκε αναπόφευκτο να εγκυμονώ και να μη διυλίζω καθημερινά μέσα από μια ανθρωπολογική οπτική το σώμα μου, τις χρήσεις του από μένα την ίδια, από το οικείο περιβάλλον, από το ιατρικό προσωπικό που συναντούσα σε προγραμματισμένες και μη επισκέψεις, από ανθρώπους στο δρόμο, σε μαγαζιά ή σε υπηρεσίες που δεν ανήκαν στον κύκλο μου, αλλά εισέρχονταν μόνο και μόνο επειδή εγκυμονούσα. Δεν είναι καθαρό που το έγκυο σώμα τελειώνει και ξεκινά ο κόσμος. Παρακολουθούσα τους ανθρώπους να διαμορφώνουν το διακριτό χαρακτήρα του πολιτισμικού τους πλαισίου μέσα από την κίνηση του σώματος, την προστασία των ορίων του, την παρακολούθηση των λειτουργιών του και την επιλογή εκείνων των τμημάτων που θα μπορούσαν να ονομαστούν και να τεθούν σε κυκλοφορία μέσω μιας ανοιχτής ρητορικής (Frykman 1997:147). Άθελά μου είχα διεισδύσει στην ερμηνεία των πολιτικών, πολιτισμικών σημασιών των πιο τετριμμένων κοινωνικών πρακτικών.

Το έγκυο σώμα μου, μου προσέφερε μια νέα (θα μπορούσα να πω «εξωτική»;) «ενσώματη» εμπειρία, κατά την Cowan αυτή την εμπειρία που κατάφερνε «να σωματοποιεί την αίσθηση του σώματος μου και τις αισθήσεις μου, την αυτεπίγνωση μου ως σώματος και την επίγνωση ότι οι άλλοι με αναγνωρίζουν ως ενσώματο γυναικείο εαυτό», εν προκειμένω γυναικείο αναπαραγωγικό εαυτό (1998:2). Ξαφνικά «ενδιέφερα» μια μεγαλύτερη ομάδα ανθρώπων απ' ότι ακριβώς πριν μείνω έγκυος. Με συγχωρείτε, εννοούσα ακριβώς πριν το ανακοινώσω. Ο μήνας που μεσολάβησε μέχρι την απόφαση της συνέχισης της κύησης υπήρξε μεταίχμιακός ως προς την ταυτότητά μου για τους άλλους

αλλά και για μένα την ίδια. Η συμπεριφορά (λεκτική και σωματική) των ανθρώπων μεταβλήθηκε με πολύ ενδιαφέροντα τρόπο μόλις η κύηση επισημοποιήθηκε και ήδη οι έμφυλες διακρίσεις, οι σχέσεις εξουσίας και οι βιο-πολιτικές άρχισαν να διαφαίνονται και να «ενσωματώνονται» στο χειρισμό του σώματός μου από εμένα, από άλλα σώματα και άλλους Λόγους. Η καθημερινή διαπραγμάτευση του σώματός μου με καινούριους όρους με οδήγησε να αντιληφθώ πιο βαθιά πως «το προσωπικό είναι πολιτικό» και πως οι λόγοι και οι κινήσεις μου, όπως αντίστοιχα των άλλων, είτε θα ενίσχυαν την κυρίαρχη ιδεολογία περί αναπαραγωγής, είτε θα εναντιωνόντουσαν σε αυτή, πάντα, όμως, με τους όρους της, επιτρέποντας παρόλα αυτά να «ευδοκιμήσουν» και νέες φωνές.

iii. Η επέλαση των στερεοτύπων: μια «εξωτική» εμπειρία προς επείγουσα διαχείριση

Έπρεπε να βρω τρόπο να αντιπαρέρχομαι κάθε μέρα διαφορετικού τύπου «εισβολές»⁹ στο άτομό μου από τον κοινωνικό περίγυρό (όπου ο καθένας είχε άποψη για την εγκυμοσύνη, τη γέννα, τη μητρότητα, τις ιατρικές τεχνολογίες και τις επιλογές μου σχετικά, είχε δεν ξέρω από πού και πως-ή μάλλον σιγά-σιγά κατανόησα- δικαίωμα στο χάδι της κοιλιάς μου, υποχρέωση να με βοηθήσει με τις σακούλες απ' το μάρκετ, καθήκον να μου πει τι να προσέχω, να μου κάνει σίγουρα κήρυγμα για το κάπνισμα, να με κερνάει σε τυχαίες επισκέψεις μου -σχεδόν να με μπουκώνει-κι έχει σημασία αυτό- διάφορες λιχουδιές ή σε άλλες περιπτώσεις τροφές που «κάνουν καλό» κ.ο.κ.).

Ως μόνη διέξοδος παρουσιάστηκε η προσπάθεια να αντιληφθώ γιατί συνέβαινε αυτό. Ανέλυα θεωρητικά και προσπαθούσα να κατανοήσω, αναζητώντας έναν τρόπο αντίστασης σε μια κυρίαρχη ιδεολογία που προσπαθούσε να μου επιβληθεί και αρκετές φορές, ομολογώ τα κατάφερε. Αν κατά τον Bourdieu ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιείται, βιώνεται και γίνεται αντιληπτό το σώμα αντανάκλα αναγκαστικά τις πρακτικές και συμβολικές δομές του εξωτερικού (φυσικού, κοινωνικού και πολιτικού) περιβάλλοντος, οφείλουμε να προβληματιστούμε για τη βαθιά διαπλοκή των διαδράσεων της «κατασκευής του σώματος» και των «δομών» εντός και γύρω από αυτό, επιχειρώντας να εντοπίσουμε όχι μονάχα αντανάκλασεις, αλλά κυρίως «διαθλάσεις».

⁹ Τα έγκυα σώματα προκαλούν ταυτόχρονα στο περιβάλλον αισθήματα «πόθου» και «τρόμου», τα οποία και εκφράζονται στις πιο καθημερινές πρακτικές, ιδιωτικές και δημόσιες. Βλ. Longhurst 2001.

iv. «Αρρωσταίνοντας» από εγκυμοσύνη

Άρχισα να παραλληλίζω (όσο ήμουν ακόμη έγκυος) όχι σκόπιμα- αλλά αυτό συνέβαινε- τον εαυτό μου με τον ασθενή και να παρατηρώ τη διάρθρωση των στερεοτύπων μέσα από τους λόγους και τις πρακτικές γύρω από την εγκυμοσύνη, τον τοκετό, τη μητρότητα, τις σχέσεις εξουσίας με το ιατρικό προσωπικό. Τα «συμπτώματα» της εγκυμοσύνης, αλλά κυρίως η διαχείρισή τους η οποία μου μεταβιβάστηκε με το «μαγικό» αυτό τρόπο που κληροδοτούνται συμπεριφορές στα υποκείμενα χωρίς να το αντιλαμβάνονται το πότε και το γιατί ήταν αρκετά για να με πείσουν ότι «έπασα» από εγκυμοσύνη.

Συχνά επανερχόταν στη σκέψη μου κάποιες σελίδες της διπλωματικής εργασίας που παρέδωσα για να λάβω πτυχίο, στα πλαίσια της ιατρικής ανθρωπολογίας για τον καρκίνο του μαστού, τη σωματοποίηση και τη γυναικεία ταυτότητα. Μια από τις ενότητες εκείνης της εργασίας τιτλοφορείται: «Η ανάγκη της αντίστασης στη βιωμένη εμπειρία του να ανήκεις στους κυρίαρχους» (Μαστοροδήμου 2005:35). Ο τίτλος δίνει έμφαση στο πόσο με προβλημάτισε-σχεδόν με στεναχωρούσε-το ότι ήταν αδύνατο όσο και να το επιθυμούσα να απεκδυθώ την ταυτότητα του κυρίαρχου-υγιούς. Κάποια χρόνια αργότερα πια από εκείνη την επιτόπια παρατήρηση ένιωσα να υφίσταμαι πιο κοντά στην πλευρά των ασθενών που τόσο πολύ είχα προσπαθήσει τότε να κατανοήσω την οπτική τους, αλλά πάντα ένιωθα ότι μας χώριζε κάτι, ότι βρίσκομαι στην αντίπερα όχθη, αυτή του υγιούς, του επιστήμονα, του «κυρίαρχου» με κάποια έννοια, καθώς ταυτιζόταν εν μέρει με το ιατρικό προσωπικό και μοιραζόταν μαζί του αναπόφευκτα τις δομές εξουσίας που προϋπήρχαν στο ιατρείο πριν μετατραπεί σε πεδίο έρευνας. Στην παρούσα περίπτωση δε χρειάστηκε να προσπαθήσω καθόλου, κατείχα τη βιωμένη εμπειρία του ασθενή πάρα πολλές φορές, με αποκορύφωμα τη στιγμή του τοκετού, τη στιγμή που προσπαθούσα να φύγω από το χειρουργικό κρεβάτι όπου ράβανε την καισαρική μου τομή.

v. Οργασμός σωμάτων

Παράλληλα και με μεγάλη δυναμική εισήχθη σ' όλον αυτό τον προβληματισμό το σώμα. Το δικό μου και των άλλων. Και του μωρού ακόμη που είχα μέσα μου. Και των μωρών που κάποιες γυναίκες κάποια στιγμή θα θελαν να αποκτήσουν και του σώματος

που φαντάζονταν πως θα είχαν αν συνέβαινε αυτό, και των ανδρών που το σώμα τους έσκυβε μονάχα ιπποτικά πια μπροστά στα παραπάνω μου κιλά, που τα σχόλιά τους για το στήθος μου που είχε φουσκώσει είχαν μονάχα δόσεις τρυφερότητας και έτσι είχαν κάθε δικαίωμα να τα κάνουν χωρίς αυτό να θεωρείται φλερτ, όλων όσων τρίγανε με ανείπωτη και αδικαιολόγητη χαρά την κοιλιά μου (ήταν τόσοι πολλοί, που κάποια στιγμή ζήτησα από τον άντρα μου να τους σταματάει επιχειρηματολογώντας πως «επιστημονικά αποδεδειγμένα» μου κάνει κακό-απέφευγα να το κάνω εγώ για να μη διαφοροποιηθώ από το χαριτωμένο “status” της εγκύου), των γυναικών που είχαν γεννήσει παλιότερα και αντιλαμβάνονταν αμέσως ότι είμαι έγκυος όταν ακόμη δε φαινόταν η κοιλιά μου. Η Παπαγαρουφάλη συζητώντας την έννοια της αισθητηριακής και συναισθηματικής προσοχής (Csordas 1993) εξηγεί πως «επειδή το σώμα είναι εξαρχής κοινωνικά επηρεασμένο, κινείται, δηλαδή, στη βάση πολιτισμικών ‘προδιαθέσεων’ και αισθήσεων, το να προσέξεις μια σωματική ή λεκτική ‘χειρονομία’ δεν σημαίνει ότι τις παρατηρείς σαν να ήταν ξεχωριστά αντικείμενα, αλλά ότι στρέφεται προς την κατάστασή τους μέσα στον κόσμο, ότι δηλαδή διαισθάνεται και εικάζει, αποκτάς την αίσθηση του διυποκειμενικού – σχεσιακού πλαισίου ή έθους που της παρήγαγε και φτιάχνεις νέες σημαντικές εικόνες, συνδυασμένες με περαιτέρω εικασίες και προσδοκίες για τα χαρακτηριστικά αυτών των εικόνων και τις πιθανές χρήσεις τους.» (2002:48).

Πολλά παραδείγματα σωματικών συζητήσεων, αυθόρμητα, μικρά, καθημερινά περνούσαν τόσο συμπυκνωμένα, γρήγορα, με ένταση από μπροστά μου, αλλά και μέσα μου και γύρω μου και από «όσο πιο κάτω» γίνεται. Τέτοια περιστατικά επικεντρώσανε το ενδιαφέρον μου στις αισθήσεις όταν αποφάσισα να ασχοληθώ με το ζήτημα της αναπαραγωγής. Επέτρεπα αργότερα στους συνομιλητές μου να κουβαλήσουν στις συζητήσεις μας τις σωματικές τους εμπειρίες με ήχους από κουρδιστά παιχνίδια, μυρωδιές από κατουρημένες πάνες, αγγίγματα σε πατούσες που δεν είχαν πατήσει κάτω ποτέ, εικόνες που εξηγούσαν τον κύκλο της ζωής, τους τρόπους που ο άνθρωπος μαθαίνει να μαθαίνει, γεύσεις απ’ το μητρικό γάλα και τις παιδικές κρέμες, αλλά κι από τροφές «καλύτερης ποιότητας» που κατανάλωναν πια ως νέοι γονείς.

Κατά την αντίληψη του Bourdieu για το έθος σε μια θεωρία της ενσωμάτωσης, ο έλεγχος του σώματος από το ίδιο το άτομο είναι στην ουσία η επιτυχημένη εν-σωμάτωση κοινωνικών νοημάτων που αποτυπώνονται σε τετριμμένες πρακτικές όπως το να στέκεσαι, να κάθεσαι, να κοιτάζεις, να μιλάς, να περπατάς, και στον φαινομενικά τετριμμένο έλεγχο λεπτομερειών στην ενδυμασία, την εμφάνιση και στους τρόπους (Bourdieu 1977:15). Οι λόγοι γύρω από το σώμα και τα στερεότυπα που διαρθρώνοντουσαν ωχριούσαν σχεδόν

μπροστά στις σωματικές πρακτικές, στις σωματικές συζητήσεις, στις νέες κινήσεις προς το σώμα μου.

vi. My case-body

Ο έλεγχος του σώματος που αντιλήφθηκα κατά τη διάρκεια της κύησης δεν καταλάγιασε με το πέρας του τοκετού. Η καθημερινή νέα πάλη περιλάμβανε να αποδεικνύω και να αποκαθιστώ τις υπόλοιπες ιδιότητες πέρα από τη μητρική-που το περιβάλλον υπερτιμούσε, απαξιώνοντας τις προηγούμενες- αλλά ταυτόχρονα- οδηγούμενη από μια βαθύτερη ανάγκη (όχι μητρικού ενστίκτου, αλλά ενστίκτου κοινωνικής επιβίωσης)-να αποδεικνύω πως είμαι «καλή μητέρα». Οι παραπάνω προσωπικές διαδικασίες υπήρξαν το κλειδί για να αντιληφθώ μέσα από το ίδιο μου το σώμα (my body) την περίπτωση της έρευνάς μου (my case study), καθώς το σώμα μου είχε μετατραπεί σε επιφάνεια πάνω στην οποία αρθρώνονται μηνύματα εξουσίας με τον πιο σαφή τρόπο.

Την παραπάνω φουκωική σκέψη απηγούσαν αργότερα τα «πειθαρχημένα» σώματα των συνομιλητριών μου και σε πολλές περιπτώσεις οι αντιφάσεις με τους λόγους «αντίστασής» τους. Το σώμα μου υπήρξε ένας καλός οδηγός για να αντιληφθώ πιο εύκολα και γρήγορα αυτές τις αντιφάσεις και τις αιτίες τους, αλλά και βαθύτερα πως η εξουσία-όπως θα έλεγε ο Foucault δεν είναι μόνο θεωρητικό ζήτημα, αλλά κάτι που αποτελεί μέρος της εμπειρίας μας (1991:77) και μέσα από τη διαμάχη της ατομικής και της συλλογικής αναζήτησης περί ταυτότητας-την οποία παρακολούθησα να εκτυλίσσεται ανάμεσα στις ίδιες τις γυναίκες όπως συζητώ διεξοδικότερα στο 3^ο κεφάλαιο του Β' Μέρους της εργασίας- δραματοποιούνται συγκρουόμενα συμφέροντα» (Frykman 1997: 147).

vii. A newborn world

Τα νήματα, επομένως, που κίνησαν αυτή την έρευνα, τουλάχιστον αρχικά, ήταν να επιβεβαιώσω ή να αναιρέσω προβληματισμούς για τις κατηγοριοποιήσεις που υπέθετα πως ισχύουν, να ανακαλύψω με ποιους τρόπους και γιατί οι γυναίκες δε νιώθουν ότι ανήκουν εκεί όπου υποτίθεται ότι θα έπρεπε ή αντίθετα έχουν έντονη αίσθηση του «ανήκειν» την οποία και προωθούν, πως μπορεί να βίωσαν την αναπαραγωγική εμπειρία ως μια μεταιχμιακή κοινωνικά φάση ή ως την πιο «κανονική»¹⁰, αν αντιλήφθηκαν τις φυσικοποιήσεις της ιατρικοποίησης της αναπαραγωγής ως αυθαιρεσίες, ως «αναγκαίο

¹⁰ Βλ. Hern 1971.

κακό», ή ως «ποιότητα ζωής, αν αντιστάθηκαν σε αυτό ή αν το «απολαύσανε», αν ένιωσαν ασθενείς ή το επίκεντρο του κόσμου, αν σημασιοδοτήθηκε η εμπειρία τους με θετικό ή αρνητικό πρόσημο¹¹. Σε μια υπεραπλούστευση αυτό θα έμοιαζε με κινήγι ομοίων και διαφορετικών. Αντί αυτού, εντόπισα ομοιότητες και διαφορές.

Ο «νεογέννητος» αυτός κόσμος πρόσφερε πολλές συγκεντρωμένες πληροφορίες, όλες τόσο «εξωτικές» που με γέμιζαν απορία για την άγνοια που, μέχρι πρότινος, αγνούσα πως με διακατείχε. Αναρωτιέμαι αν η άγνοιά μου πηγάζει από την αποτυχία των μητέρων να μεταφέρουν την πραγματικότητά τους σε κάποιον που δεν είναι γονιός, λόγω της κυρίαρχης επιταγής να προωθήσουν το μοντέλο της ευτυχίας που φέρνει η μητρότητα ή αν πηγάζει από τη δική μου μέχρι τότε επιφανειακή προσέγγιση, που στεκόταν επίσης στο να μακαρίζει μια τέτοιου είδους ευτυχία. Η αλήθεια είναι κάπου στη μέση. Σε συζητήσεις μου με συνομιλήτριες που δεν είχαν κάνει παιδιά διαπίστωσα πως ένιωθαν εκτοπισμένες από τις περισσότερες φίλες τους που είχαν γεννήσει. Αντίστοιχα, οι γυναίκες που είχαν γεννήσει ένιωθαν πως οι φίλες που δεν είχαν παιδιά δεν μπορούσαν να τις καταλάβουν. Όταν ρώτησα στη Μιράντα αν υπάρχει κάτι που της λείπει τώρα που είναι μητέρα μου απάντησε: «Τις παρέες πιο πολύ. Που...σιγά-σιγά ξεκόβεις με ανθρώπους που δεν έχουν παιδιά γιατί δε γίνεται. Γιατί δεν καταλαβαίνουν. Βασικά, Ποτέ δεν μπορέσαμε να συνδυάσουμε τα ωράριά μας». Υπήρχαν, βέβαια, εξαιρέσεις, αλλά στην πλειοψηφία τους μου έδωσαν να καταλάβω ότι πρόκειται για δυο «διαφορετικούς» τρόπους (τόσο διαφορετικοί που μοιάζουν με δυο κόσμους) προσέγγισης του ίδιου τελικά φαντασιακού κόσμου του αναπαραγωγικού γυναικείου σώματος.¹²

Αυτοί οι φαντασιακοί τρόποι, τόποι, τύποι αποτελέσανε το πεδίο και με γνώμονα αυτούς συστάθηκαν οι «ομάδες» που θα εξετάζα. Όχι ανάμεσα σε κατηγορίες ανθρώπων, αλλά σε κατηγορίες σκέψης που δημιουργούνται μέσα από τα «φαινόμενα» της εγκυμοσύνης, της αναπαραγωγής και της μητρότητας. Αυτές οι κατηγορίες σκέψης άξιζε να μελετηθούν με κεντρική αναλυτική κατηγορία το σώμα, το πραγματικό και το φαντασιακό, ο διάλογος των οποίων επέτρεψε να εξετάσω τη διαπλοκή με τους Λόγους και τα στερεότυπα. Με τα μεθοδολογικά εργαλεία «ευαίσθητα», όπως αναλύω στο επόμενο κεφάλαιο, αποκαλύφθηκαν οι αισθήσεις και η μνήμη αυτών, όπως συνοψίζω στον Επίλογο, ως η οδός που συνδέει το πραγματικό με το φαντασιακό σώμα. Όπως αναλύει ο

¹¹ Ένα ζήτημα το οποίο δεν το διαπραγματεύεται η παρούσα έρευνα, αλλά έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και ελλοχεύει στις πρακτικές είναι αυτό της εγκυμοσύνης ως τιμωρίας. Βλ. Rogers 1992.

¹² Λόγω περιορισμένης έκτασης της εργασίας αυτό το ζήτημα δεν αναπτύσσεται σε κάποιο από τα προσεχή κεφάλαια, ωστόσο η ανάλυση διατρέχεται από τη σε βάθος κατανόηση αυτής της προβληματικής, καθώς το υλικό της έρευνας ήταν πολύ πλούσιο σχετικά.

Mauss, «για να μάθουμε γιατί δεν κάνει την τάδε κίνηση και κάνει τη δείνα, δεν αρκεί ούτε η φυσιολογία ούτε η ψυχολογία της κινητικής ασυμμετρίας του ανθρώπου. Χρειάζεται να μάθουμε τις παραδόσεις που την επιβάλλουν. Σκέψεις όμως αυτού κι άλλου είδους μπορούν να εμφανιστούν κάθε φορά που οι αρχές της κίνησης υπάγονται σε κοινωνική επιλογή. Υπάρχουν επαρκείς λόγοι για να μελετήσουμε όλους τους τρόπους άσκησης, μίμησης και ιδιαίτερα όλους εκείνους τους θεμελιώδεις τρόπους που μπορούμε να ονομάσουμε τρόπους ζωής, το *modus*, το *tonus*, τη ‘διαγωγή’, τον ‘τρόπο’[γενικά]» (2004α:203).

Κεφάλαιο 2: Προς μια μεθοδολογία των αισθήσεων

«Πολλοί παρατηρητές χρησιμοποιούσαν τον όρο ‘σώμα’ χωρίς ιδιαίτερη σημασία της σωματικότητας στις αναλύσεις τους, σαν το σώμα να ήταν λίγο –πολύ συνώνυμο του εαυτού ή του ατόμου. Αυτή η τάση κουβαλάει διπλούς κινδύνους να σπαταλήσει τη δύναμη του να χρησιμοποιηθεί το σώμα ως ένα μεθοδολογικό αρχικό σημείο και ως αντικειμενικοποίηση σωμάτων σαν πράγματα στερούμενα διεθνικότητας και ενδουποκειμενικότητας.»

(Csordas 1994a:4)

Όσα περιγράφονται στο 1ο κεφάλαιο είχαν ως συνέπεια να αντιληφθώ διαφορετικά την ιδέα του σώματος και να επηρεαστούν οι θεωρητικοί μου προσανατολισμοί γι’ αυτό. Στη σκέψη κάποιων μεθοδολογικών προβληματισμών εμφανιζόταν ένα σώμα παρόν είτε ως αντικείμενο έρευνας, είτε ως εννοιολογικό εργαλείο, του οποίου η αξία του βιωματικού στοιχείου απ’ την οποία διακατέχεται δεν επιτύγχανε τη μεταφορά της στο γραπτό κείμενο. Η έμφαση που δίνεται σχετίζεται με την παρουσίασή της έννοιας του σώματος, ως εγκλωβισμένης στα όρια του λεκτικού, όχι μονάχα λόγω της «τεχνικής» του μέσου, αλλά κυρίως λόγω της επιφόρτισής του με την έννοια του πνεύματος, η οποία δυσχεραίνει τον εντοπισμό της γλώσσας ως εμπειρικής διαδικασίας.

Για την Papagaroufali «η πολιτισμική ερμηνεία είναι από μόνη της εμπειρία, αντιληπτή ως μια ιστορικά και προσωρινά, και συνεπώς πολιτισμικά, ενημερωμένη σωματική ενδο-υποκειμενικότητα» (Papagaroufali 2008:115). Όταν παρόλα αυτά αναλυτικές έννοιες που αφορούν όσα εγγράφονται στο σώμα χρησιμοποιούνται στη βάση του λόγου και τη «διανοητική» του διάσταση απομακρύνουν από το σώμα και λειτουργούν καταστέλλοντας την «ευρηματικότητα» του ερευνητή στο να ανακαλύπτει νέους τρόπους προσέγγισης του αντικειμένου της. Ο Stoller ισχυρίζεται πως «αν οι ανθρωπολόγοι πάρουν μια αισθαντική στροφή μπορούν κι αυτοί επίσης να ‘ανοιχθούν’.» (1989:38). Η μεθοδολογία της ανθρωπολογίας συστήθηκε μέσα από την ίδια την έρευνα που επιβεβαίωνε συνεχώς τα εργαλεία της και η διεύρυνση των ανθρωπολογικών πεδίων σχετίζεται άμεσα με την αναζήτηση νέων μεθοδολογικών τεχνικών, επομένως, η θεωρία θα πρέπει υφίσταται ελαστική και να επιτρέπει περιθώρια επαναδιαπραγμάτευσης. Αν τα υποκείμενα βιώνουν τους εαυτούς τους ταυτόχρονα μέσα και ως σώματά τους, το αίσθημα

είναι κεντρικό σε μια κατανόηση της μεσολάβησης της ενσωματωμένης πράξης (Lyon και Barbalet 1994:54) και αν ενσωματωθεί στην κλασική μεθοδολογία μια συνομιλία αισθήσεων και σώματος θα απελευθερωθούν ιδέες για σταθερά μεθοδολογικά ζητήματα. Ο Stoller αναρωτιέται: «Υπάρχουν άλλοι τρόποι για να γράψεις εθνογραφίες που να λύνουν καλύτερα τα προβλήματα της διατύπωσης, της αυθεντίας και της αυθεντικότητας;» (1989:50).

i. Συμμετοχική παρατήρηση: σχήμα υπό διαπραγμάτευση

Επιχειρώντας μια εισαγωγή στη μεθοδολογία των αισθήσεων ως πραγματευτούμε το παράδειγμα του οξύμωρου της συμμετοχικής παρατήρησης όπως το παρουσιάζει η Γκέφου- Μαδιανού (1999). Τον κεντρικό προβληματισμό της συγγραφέως αποτελεί το ερώτημα «πώς μπορεί ο ανθρωπολόγος να είναι ταυτόχρονα συμμετέχων και παρατηρητής, αφού η μεν έννοια του ‘συμμετέχειν’ απαιτεί στενή σχέση, ενσυναίσθηση και όσο το δυνατόν περισσότερο πλησίασμα στον εντόπιο τρόπο ζωής και σκέψης, ενώ αντίθετα το ‘παρατηρείν’ απαιτεί κάποια απόσταση και αντικειμενικότητα;» (1999:246). Σε παρεμφερές επίπεδο σκέψης κινείται η Davies όταν επισημαίνει την έκφραση συμμετοχική παρατήρηση επίσης ως οξύμωρη (*oxymoronic*) και καταφεύγει σε μια κατηγοριοποίηση των περιπτώσεων ερευνητή ως προς την αναλογία κάθε φορά συμμετοχής και παρατήρησης στη μέθοδο που αυτός μετέρχεται. Μέσα από το σχήμα της παρουσιάζει τέσσερις πιθανούς ρόλους ερευνητή. Τον απόλυτο παρατηρητή (*complete observer*), τον παρατηρητή ως συμμετέχοντα (*observer- as- participant*), τον συμμετέχοντα ως παρατηρητή (*participant- as-observer*) και τον απόλυτο συμμετέχοντα (*complete participant*) (1999:72).

Οι παραπάνω σημαντικές θέσεις, προβληματίζουν γόνιμα την ανθρωπολογική σκέψη, παρόλα αυτά υπονοούν την παρατήρηση και τη συμμετοχή ως έννοιες συγκεκριμένες και καθολικές, υπεραπλουστεύοντας ίσως και γενικεύοντας την «εμπειρία» αυτών στο χώρο και το χρόνο. Η λειτουργία της παρατήρησης και της συμμετοχής σε κάθε περίπτωση, η προσφορά της καθεμίας, αλλά και οι προαπαιτήσεις τους μπορούν εύλογα να θέσουν τον προβληματισμό: γιατί η παρατήρηση απαιτεί απόσταση κι όχι ενσυναίσθηση όπως η συμμετοχή; Ας σκεφτούμε το βλέμμα όπως το αντιλαμβάνεται ο Stoller ως «τη δράση του να βλέπεις-παρατηρείς· είναι μια πράξη συλλογικής αντίληψης. Πολλά από αυτά που βλέπουμε έχουν σχηματιστεί από την εμπειρία μας και το βλέμμα μας έχει μια άμεση αντιστοιχία σ’ αυτό που σκεφτόμαστε. Και αυτό που σκεφτόμαστε και βλέπουμε

για να προχωρήσω τη διαδικασία ένα βήμα παραπέρα , έχει μια αντιστοιχία σ' αυτά που λέμε και τι και πως γράφουμε.» (1989:38-39). Προσεγγίζοντας το πεδίο έρευνας υπάρχουν διάφορες εναλλακτικές διαχείρισης της ερευνητικής ιδιότητας και της χρήσης της μεθοδολογίας και το ίδιο πρέπει να ισχύει και για τη συμμετοχή και την παρατήρηση, ώστε να στέκουν έννοιες ανοιχτές για να προσαρμοστούν στην ομάδα έρευνας, χωρίς να θεωρούνται παγιωμένες και να ανάγονται σε κάθε μοντέλο κοινωνίας. Ακόμη κι αν δεχτούμε συγκεκριμένους ορισμούς για τις δύο έννοιες, οφείλουμε να τις προσδιορίζουμε ως αποκυήματα της δυτικής επιστημονικής σκέψης, οπότε και να τις προσαρμόζουμε στα εθνογραφικά πεδία με κατάδηλο τρόπο, όχι ως πραγματικότητες αλλά ως θεωρητικές έννοιες.

Τα παραπάνω σχήματα μπορούν να υποστηριχτούν εφόσον δεχόμαστε την παρατήρηση και τη συμμετοχή βιωμένες έξω από τις αισθήσεις. Μια αισθαντική παρατήρηση είναι εκ προοιμίου συμμετοχική και σ' αυτό το σημείο σκέφτομαι πόσο εύστοχος πραγματικά είναι ο όρος συμμετοχική παρατήρηση αλλά για διαφορετικούς λόγους που μέχρι τώρα πίστευα. Σε μια αισθαντική παρατήρηση δεν μπορούμε να αποκαλέσουμε τον ερευνητή απόλυτο παρατηρητή, καθώς συμμετέχει αναγκαστικά μέσω της ίδιας της παρατήρησης, με τη διαφορά ότι η συμμετοχή έγκειται σε διαφορετικούς όρους αυτής. Συμμετέχει με την παρουσία του εκεί, την επίδραση που έχει αυτή στα υποκείμενα μελέτης και στον εαυτό, επιστημονικό και μη, με τα συναισθήματα που γεννά η παρατήρηση, με τη σκέψη που αρθρώνεται μέσα από αυτές τις εμπειρικές διαδικασίες, συμμετέχει καθώς για τα υποκείμενα μελέτης κατέχει τον ξεκάθαρο ρόλο του παρατηρητή και οι πράξεις τους είναι άμεσα συνδεδεμένες με αυτή τους τη γνώση. Είναι συμμετοχος καθώς η παρατήρηση δεν μπορεί να είναι παρά διαμεσολαβημένη από τη συμμετοχή πράξη.

Το οξύμωρο της συμμετοχικής παρατήρησης δε θα φαινόταν τόσο οξύμωρο αν στην καταγραφή όσων παρατηρήθηκαν παρουσιαζόταν ξεκάθαρα αυτή η διαμεσολάβηση της συμμετοχής. Δεν μπορώ να υποκριθώ ότι στη συμμετοχική παρατήρηση δεν ακούω κάτι παραπάνω από λέξεις, δε βλέπω κάτι παραπάνω από αυτό που χωράει το κάδρο της κάμερας, δεν ακούω κάτι παραπάνω από αυτό που μπορώ να ηχογραφήσω με το πιο σύγχρονο κασσετοφωνάκι, δε μυρίζω κάτι διαφορετικό από αυτό που μυρίζει ο διπλανός μου, δε γεύομαι με έναν κοινωνικο-πολιτικά επηρεασμένο ουρανίσκο, δεν πιάνω κάτι διαφορετικό από αυτό που όλες οι προηγούμενες αισθήσεις με είχαν προειδοποιήσει πως θα αγγίζω.

ii. Στην αναζήτηση «ευέλκτων» εργαλείων

«Η στενή παρακολούθηση του ρόλου του αισθήματος στην κοινωνική ζωή μπορεί να γίνει ένα διορθωτικό μέτρο για την υπέρμετρη αντικειμενικοποίηση, εφόσον το αίσθημα ερμηνεύεται ως ταυτόχρονα ενσωματωμένο και κοινωνικό ή σχετικό με τις αφετηρίες και τις συνέπειές του.»

(Csordas 1994:14)

Ένας *a priori* προσανατολισμός στο λόγο αν μη τι άλλο φανερώνει μια δύσκαμπτη επιστήμη χωρίς «ευελιξία», η οποία τελευταία αρετή νομίζω θα συμφωνήσουμε πως κρίνεται απαραίτητη για την ανθρωπολογία. Επιθυμούσα το σώμα μου να αντιληφθεί τους συνομιλητές μου ως αναπαραγωγικά (ή εν δυνάμει αναπαραγωγικά) σώματα και να καταθέσω σε κείμενο τους σωματικούς και αισθαντικούς διάλογους που βίωσα ή έστω να προβληματιστώ γύρω από το γεγονός ότι αυτή η ανάγκη να καταθέσω κάτι τέτοιο προέκυπτε για μένα ως επιστημονική μεθοδολογική επιταγή. «Είναι ζήτημα πολιτικής όσο και επιστημολογικής αναγκαιότητας για την επιστήμη να γίνει πολύ πιο ευαίσθητη στα μηνύματα που διατυπώνονται σε εναλλακτικούς αισθητηριακούς κώδικες.» (Herzfeld 2001:248). Μιλώντας για τους Σονγκάι ο Stoller εξομολογείται πως οι αιτίες για τη βαθιά του εμβάπτιση στον κόσμο τους είναι οι ρόλοι των προσωπικοτήτων, η παρουσίαση του εαυτού και η παρουσία του συναισθήματος- όχι μόνο η ορθότητα συμβατικών ερευνητικών μεθόδων. Σημαντικός κανόνας για τον ίδιο είναι πως : κανείς δεν μπορεί να διαχωρίσει τη σκέψη από την αίσθηση και την πράξη · είναι άρρηκτα συνδεδεμένα (1989:5).

Με την προοπτική αυτής της καινούριας έρευνας γύρω από την αναπαραγωγή είχα τη δυνατότητα να δώσω μια ευκαιρία στις παραπάνω σκέψεις και αναρωτήθηκα πως θα μπορούσαν τα ίδια εργαλεία, οι ίδιες θεωρητικές έννοιες και το ίδιο το ερευνητικό μου υποκείμενο να εξελιχθούν σε πιο «ευέλκτα», ώστε να αναγκαστεί ο λόγος να στραφεί και να κοιτάξει πρώτα προς το σώμα και μετά τον «εαυτό» του, όπως συζητείται στην αμέσως επόμενη ενότητα. «Μια ανθρωπολογία του σώματος απαραίτητα συνεπάγεται μια θεωρία για τα αισθήματα. Τα αισθήματα επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο το σώμα, η ασθένεια και ο πόνος βιώνονται και προβάλλονται σε εικόνες μιας καλής ή κακής λειτουργίας του κοινωνικού σώματος και του πολιτικού σώματος.» (Scheper-Hughes και Lock 1987:28).

Η προσπάθεια αυτή εκτυλίχθηκε γύρω από την πίστη ότι η αντίληψη για τον «άλλο» και ειδικά η αντίληψη του σώματός του δεν μπορεί παρά να μεταβιβαστεί σε μένα

μέσω του σώματός μου και της «απορρόφησης» των άλλων σωμάτων από αυτό, μέσα, λοιπόν, από το συν-βιωτικό (co-experience)¹³ χαρακτήρα της ίδιας της εμπειρίας-πράξης-πρακτικής, οδηγώντας με στο να αποκαθιστώ και να διασαφηνίζω το ρόλο του σώματος μου σε σχέση με την έρευνα και τα σώματα των υποκειμένων. Άλλωστε, όπως θα υποστήριζε ο Roth «ο συγγραφέας που έχει εκθέσει τον εαυτό του είναι κατοχυρωμένος να εκθέσει τους άλλους» (1989:557). Ο Bourdieu συζητώντας για την «αίσθηση της πρακτικής» παραδέχεται: «Στην πραγματικότητα, άρχισα να αντιλαμβάνομαι ότι για να μπορέσω να εξηγήσω την οιονεί θαυματουργή και ως εκ τούτου απίστευτη αναγκαιότητα που αναδείκνυε η ανάλυση, χωρίς μάλιστα να υπάρχει καμία οργανωτική πρόθεση, έπρεπε να αναζητήσω στις ενσώματες προδιαθέσεις, ή μάλλον στο σωματικό σχήμα, τη ρυθμιστική αρχή (την *principium importans ordinem ad actum*, όπως έλεγαν οι σχολαστικοί) που μπορούσε να κατευθύνει τις πρακτικές κατά τρόπο ασυνείδητο και συνάμα συστηματικό.» (Bourdieu 2006:23).

Ως προϋπόθεση τέθηκε να «απεκδυθούν» τα εργαλεία από προηγούμενες κατευθύνσεις προς το λόγο, ώστε να στέκουν γυμνά και ως εκ τούτου πιο «ευέλικτα» να διαπραγματευτούν ένα νέο ζήτημα από όπου «φωνάζει» αυτό, χωρίς να απορρίπτεται, επομένως, ο λόγος, αλλά στην αναζήτηση νέων όρων προσέγγισής του. Το ίδιο το πεδίο, όπως διαφαίνεται στο επόμενο κεφάλαιο, υπήρξε ιδιαίτερα πρόσφορο για κάτι τέτοιο. Σύμφωνα με τον Richard Shweder «η εθνογραφία έχει να κάνει με την ανακάλυψη. Η επιδέξια εθνογραφία έχει να κάνει με το ότι δίνει χώρο στη δημιουργική φαντασία και σε κάποια επιστημονική διαίσθηση. Πρόκειται για την είσοδο στο πεδίο χωρίς απόλυτα να προκαθορίζεις την περιοχή του ενδιαφέροντος και χωρίς να υποθέτεις ότι ξέρεις ήδη τι είναι οικουμενικό, επειδή τις περισσότερες φορές αυτές οι υποθετικές οικουμενικότητες δημιουργούνται στερούμενες την εξαρτημένη οπτική κάποιου, το εξαρτημένο πλαίσιο κάποιου και ως εκ τούτου τον τοπικό κόσμο κάποιου» (1977:154). Ξεδιπλώθηκε, έτσι, το γυναικείο αναπαραγωγικό (ή εν δυνάμει) σώμα, ακόμη, ανάμεσα στις σωματικές απουσίες, σε όσα βρίσκονται ενδιάμεσα στο σώμα και το λόγο, στις παραγλωσσικές εκφορές, στις ταπεινότερες αλλά ταυτόχρονα πλούσιες ως πολύπλοκες μορφές καθημερινής έκφρασης¹⁴, στις σύνθετες αφηγήσεις των υποκειμένων και των σωμάτων τους, στις ενσωματωμένες διαφορούμενες συχνά τεχνικές, στο συντονισμό του νου και του σώματος και στα ενσωματωμένα επιβιώματα των εμπειριών που μαρτυρούνται στην αισθαντικότητα απτών ενεργειών.

¹³ Βλ. Papagaroufali 2008.

¹⁴ Βλ. ακόμη τον όρο “ordinariness of everyday life” Das (1998:183-184).

Αυτός ο «αυτόβουλος» προσανατολισμός των εργαλείων έδωσε νέα πνοή στην ανάλυση της προσοχής των υποκειμένων. Η στροφή προς ένα γεγονός, προς ένα σώμα, αποκαλύπτει την προσοχή που δίνουμε κάθε φορά σε κάτι, τις περισσότερες φορές «ασυναίσθητα», χωρίς να μπορούμε να εξηγήσουμε αμέσως το γιατί στρεφόμαστε προς το τάδε ή προς το δείνα. Η Παπαγαρουφάλι συζητώντας την έννοια της «προσοχής» (*attention*, Csordas 1993) επισημαίνει πως «ορίζεται όχι σαν μια διανοητική υποκειμενική διασαφήνιση δεδομένων που προϋπάρχουν, καταγράφονται στις αισθήσεις και δημιουργούν μια αντιστοιχία ανάμεσα στην εξωτερική πραγματικότητα και την εσωτερική πρόσληψη-αντίληψη αλλά ως μια πολυαισθητηριακή και συναισθηματική εμπλοκή στον κόσμο» (2002:48).

Αυτές τις «στροφές» και τις «προσοχές» θα προσπαθήσω να παρουσιάσω στην παρούσα εργασία προσπαθώντας να ξεδιπλώσω τις πολυαισθητηριακές διαπλοκές που λογγεύανε στις συναντήσεις με τους συνομιλητές μου. Για τον Csordas σωματικούς τρόπους προσοχής (*somatic modes of attention*) αποτελούν η ενσυναίσθηση, η διαίσθηση και η φαντασία, οι οποίες λειτουργούν ως σωματικά βιούμενες διυποκειμενικότητες (*embodied intersubjectivity*) και επιτελούνται στην κάθε κοινωνία με πολιτισμικά αναγνωρίσιμους τρόπους¹⁵. Η Παπαγαρουφάλι σε σχέση με τις κινήσεις, τις σιωπές, τις λέξεις- λόγια καταλήγει πως «είναι από μόνες τους παραστατικές εμπειρίες και σωματικές εικόνες, βιώματα και προδιαθέσεις, έθη και απροσδιόριστοι ορίζοντες, που συναλλάσσονται διυποκειμενικά- των παρασκηναικών συνομιλητών παρόντων- και που μέσα από αναρίθμητους αισθητηριακούς και συναισθηματικούς τρόπους προσοχής, με λιγότερο η περισσότερο έντονη συμμετοχή, ενσυναίσθηση και ταύτιση κατασκευάζουν ή σωματοποιούν άλλες εικονικές αναπαραστάσεις, συνδυασμένες με περαιτέρω εικασίες και προσδοκίες για τα χαρακτηριστικά αυτών των παραστάσεων και τις ενδεχόμενες χρήσεις τους.» (2002:62-63). Όλα τα παραπάνω βρίσκονται μπροστά, μέσα, γύρω από τον ερευνητή, περιμένοντας να μελετηθούν, όπως ακριβώς συμβαίνει με πιο απτά στοιχεία κατά τις στιγμές της έρευνας.

Οι προσδοκίες από τη χρήση των ανθρωπολογικών εργαλείων με «ευελιξία» αποκαλύπτουν την τάση προς μια εμπειρική ανθρωπολογία όπου το σώμα και κατ' επέκταση οι αισθήσεις εγκολώνονται ομαλά στην έρευνα και την ανάλυση. Η Παπαγαρουφάλι μετέρχεται τον όρο “carnal hermeneutics” για να προτείνει ότι «η δράση της ερμηνείας και του εθνογράφου και του ιθαγενούς δεν είναι απλά μια ‘διανοητική’ ή

¹⁵ Βλ. Csordas 1990, 1993, 1994.

‘γνωστική’ λειτουργία, αλλά μια αισθητηριακή και συναισθηματική δέσμευση στον κόσμο.» (2008:115). «Η εμπειρική ανθρωπολογία έχει ψάξει για μια βαθύτερη κατανόηση, η οποία συμπεριλαμβάνει την επικέντρωση στην επιστημολογία και τις εμπειρίες των υποκειμένων μελέτης και στην προσωπική δέσμευση με τους συνομιλητές που κάποιες φορές σημαίνει μαθητεία μαζί τους. Αυτή η εμπειρία συμπεριλαμβάνει αφοσίωση και σεβασμό σε αυτούς που μελετάμε» (Bacigalupo 1999:35).

iii. Πορεία πλεύσης: Από το λόγο στο σώμα

«Η γλώσσα του σώματος, είτε εκφρασμένη σε χειρονομίες ή σε τελετουργικά ή αρθρωμένη στη συμπτωματολογία (η ‘γλώσσα των οργάνων’) είναι πολύ πιο διαφορούμενη και καθοριστικής σημασίας από ότι ο λόγος».

(Scheper-Hughes και Lock 1987:29)

Αν η κατασκευή εισέρχεται σε τέτοιο βαθμό εντός της ύλης ώστε να αντιπροσωπεύει βασικά εργαλεία της σύστασης της ύπαρξης, αν αποτελεί μια αναγκαιότητα για την οντολογία του υποκειμένου, αν λειτουργεί καταστατικά για τον τρόπο σκέψης, θέασης και αποτύπωσης, τα ίδια τα σώματα βρίσκονται διαπλεκόμενα σ’ αυτά τα ρυθμιστικά σχήματα κι επομένως μέσα σε αυτά πρέπει να ιδωθούν. Που βρίσκεται ο λόγος σ’ αυτό το σχήμα ύλης και κοινωνικής κατασκευής; Αποτελεί ένα μέσο, ένα όχημα από το ένα στο άλλο; Η ύλη υφίσταται ως πρότερη του λόγου; Η Butler (2008) προβληματίζεται για τα παραπάνω και επισημαίνει ότι «το σώμα δίνεται μέσω της γλώσσας αλλά δεν είναι εξαιτίας αυτού αναγώγιμο στη γλώσσα. Η γλώσσα μέσω της οποίας αναδύεται το σώμα συμβάλλει στη διαμόρφωση και την παγίωση αυτού του σώματος ως γνώριμου, αλλά η γλώσσα που διαμορφώνει το σώμα δεν το διαμορφώνει πλήρως ή αποκλειστικά (Butler 2001:257). Η Αθανασίου στο πλαίσιο της κριτικής της τεχνολογίας από τον Χάιντεγγερ αναρωτιέται: «Τι συμβαίνει στη γλώσσα της αναπαράστασης όταν έρχεται αντιμέτωπη με την πρόκληση της έλευσης της εγκαταλειμμένης και διαμελισμένης ανθρώπινης σωματικότητας στο σώμα του κειμένου;» (Αθανασίου 2007:41).

Οι πρώτες πιλοτικές συνεντεύξεις φανέρωσαν έναν προβληματισμό για το πως θα χειριζόμουν τα μεθοδολογικά εργαλεία που προσφέρει η ανθρωπολογία, ώστε να εγκολπώνουν τις νέες θεωρητικές μου θέσεις γύρω από την αναπαραγωγή. Προέκυψε ένα αναστοχαστικό μάλλον ζήτημα, στη διαπίστωση πως ουσιαστικά έχω μάθει να

χρησιμοποιώ αυτά τα εργαλεία με άξονα το λόγο, γραπτό ή προφορικό, καθώς «η ανθρωπολογία, όπως όλοι οι θεωρητικοί επιστημονικοί κλάδοι, είναι πρώτιστα μια λεκτική δραστηριότητα. Ακόμη και οι σπουδές των οπτικών μέσων πρέπει πάντα να εκφράζονται με λέξεις» (Herzfeld 2001:240).

Κατά τον Clifford, η ανάλυσή του σύνθετου, ιστορικού, πολιτικού και διυποκειμενικού συνόλου εμπειριών που αποτελεί την επιτόπια έρευνα είναι γραφοκεντρική εφόσον βασίζεται στην πεποίθησή του ότι ο ανθρωπολόγος κατά την επιτόπια έρευνα «εγγράφει», «αντιγράφει», «περιγράφει». (1990:53). Η επιτόπια έρευνα ως μέθοδος σχετίζεται άμεσα με το γραπτό κείμενο, είτε αυτό αποτελούν οι σημειώσεις πεδίου, το ημερολόγιο ή το τελικό κείμενο της έρευνας. Δεν πρέπει να αμελούμε ότι ο τελικός στόχος μιας έρευνας είναι ένα γραπτό κείμενο, το οποίο εκτός απ' τις «γραφές» αυτής της έρευνας εσωκλείει κι άλλες που έχουν παγιωθεί ως θεωρίες, έχοντας κάποτε προκύψει από την ίδια επιστημονική μέθοδο. Η προσοχή στο κείμενο και στους ποικίλους «γραπτούς λόγους» που συναντά ο ερευνητής επείγει να είναι επισταμένη, χωρίς, όμως να ξεχνάμε πως «η εθνογραφία ως έννοια εμπεριέχει ταυτόχρονα τόσο το αποτέλεσμα της ανθρωπολογικής διαδικασίας που είναι το εθνογραφικό κείμενο, όσο και την ίδια τη διαδικασία της ανθρωπολογικής έρευνας, μέσω της οποίας προετοιμάζεται, παράγεται, συγγράφεται και κυκλοφορεί αυτό το κείμενο (Γκέφου-Μαδιανού 1999:294).

Τσως εξαιτίας αυτού του γραφοκεντρικού χαρακτηριστικού της έρευνας, το σώμα «σπαταλείται» ως προφανώς παρόν και «αδικείται» από τα μεθοδολογικά εργαλεία, την ανάλυση της εθνογραφικής παρατήρησης και κυρίως από το κείμενο όπου καταλήγουν τα παραπάνω και καταστατικά αντιμετωπίζεται σαν να «αντίκειται» στην ιδέα του σώματος. Το ζητούμενο βρίσκεται στις «σημασίες» που θα εντοπίσει ο ερευνητής σε όσα αντιπαραβάλλει, διεκδικεί, διαπραγματεύεται, συνειδητοποιεί ώστε να καταστήσει το σώμα «ορατό» μέσα από αυτά. Ιδιαίτερα στην περίπτωση μιας έρευνας που εστιάζει στο σώμα και την αναπαραγωγή επείγει μια υπό νέους όρους διαχείριση του λόγου και του σώματος.

iv. Το σώμα του «αντικειμενικού» παρατηρητή;

«Η ανθρωπολογική έρευνα πεδίου έχει παρουσιαστεί ταυτόχρονα ως ένα επιστημονικό «εργαστήριο» και ως ένα προσωπικό «τελετουργικό». Οι δύο

μεταφορές εσωκλείουν όμορφα το αδύνατο εγχείρημα του επιστημονικού κλάδου να συγχωνεύσει αντικειμενικές και υποκειμενικές οπτικές.»

(Clifford 1986:109)

Η ανάγκη για την κατανόηση του σώματος μέσα από την επιστήμη της ανθρωπολογίας δεν μπορεί να είναι μια τυχαία επιλογή για έναν ερευνητή. Το ίδιο ισχύει και για τις αναλυτικές προσεγγίσεις που ο ίδιος μετέρχεται και όπου «υπάρχει μια άμεση σχέση ανάμεσα στο βαθμό της υποκειμενικής εμπλοκής των ανθρωπολόγων και στα σχήματα που αυτοί επιλέγουν για το εγχείρημά τους» (Stoller 1989:53). Άλλωστε, πίσω από κάθε επιστημονικό ζήτημα υπάρχει ένας τύπος «συναισθηματικής» δέσμευσης με το αντικείμενο. Κάπου εκεί πιθανότατα εντοπίζεται αυτό που κατά τον Stoller μας αναγκάζει να σκεφτούμε να υιοθετήσουμε άλλες συμβάσεις παρουσίασης, οι οποίες ίσως φέρουν την ανθρωπολογία ακόμη πιο βαθιά μέσα στο είναι του άλλου (1989:50).

Αναρωτιόμουν αν η λογοκεντρική προσέγγιση άφηνε τελικά τα υποκείμενα να «αναπνεύσουν» και να «μιλήσουν από μόνα τους», αλλά και αν μια διαφορετική προσέγγιση «απελευθέρωνε» αυτά αλλά κι εμένα την ίδια. Την προβληματοποίηση αυτή επίτεινε η κοινότοπη σκέψη της δυνατότητας του ερευνητή να «κατευθύνει» τους πληροφορητές να μιλήσουν και να πουν «αυτό που θέλει αυτός», καθώς αυτός συλλέγει την πληροφορία, την επεξεργάζεται, την ερμηνεύει και την καταθέτει. Το ίδιο θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος πως συμβαίνει καταθέτοντας σωματικούς διάλογους, αφενός γιατί για να προσαρμοστούν στο κείμενο μετατρέπονται πρώτα σε λόγο, αφετέρου η σύλληψη της σωματικότητας επαφίεται κι αυτή στην υποκειμενικότητα του ερευνητή. Η Parafaroufali επισημαίνει όχι μια άμεση φύση της εμπειρίας, αλλά τον ήδη από πάντα μη άμεσο χαρακτήρα της αυτής ως υπεύθυνο για την μη ολοκλήρωση και την αοριστία. Ο χρόνος περισσότερο παρά ο χώρος (κοντά-μακριά από την εμπειρία), είναι το όνομα του παιχνιδιού. (Paragaroufali 2008:114).

Ο Brady τονίζει την ανάγκη για πιο ρεαλιστικές μεθόδους των αναπαραστάσεων, για τις οποίες χρειαζόμαστε θεωρίες του κόσμου που πραγματικά συμπεριλαμβάνουν τις αλληλεπιδράσεις μας σε αυτόν, όχι μόνο όσα αποσπάμε από αυτόν (2004:633). Η τάση που επιδεικνύεται προς μια ανάλυση που λαμβάνει υπόψη το σώμα του ερευνητή, όπου συστήνει το δικό του σώμα και τις σωματικές του προσλαμβάνουσες για την αναπαραγωγή, δηλώνοντας έτσι τη θέση του στον κοινωνικοπολιτισμικό (συμπεριλαμβανομένης και της επιστημονικής θέσης και πορείας) χώρο (βλ. Bourdieu

2006β), στις αλληλεπιδράσεις με τα υποκείμενα λόγω αυτού, μειώνει τις πιθανότητες απόκλισης από την πραγματικότητα που παρουσιάζει το υποκείμενο έρευνας.

v. Μπορούν οι συγγραφείς να μιλήσουν για λογαριασμό τους;

«Παρόλο που οι ανθρωπολόγοι, όπως οι ζωγράφοι, δανείζουν τα σώματά τους στον κόσμο, τείνουμε να επιτρέψουμε στις αισθήσεις μας να διεισδύσουν στον κόσμο του άλλου, αντί να τις αφήσουμε να διαπεραστούν από τον κόσμο του άλλου. Το αποτέλεσμα αυτής της τάσης είναι ότι αναπαριστούμε τον κόσμο του άλλου σε ένα γενικά πομπώδη λόγο ο οποίος συχνά φέρει μικρή ομοιότητα με τον κόσμο που προσπαθούμε να περιγράψουμε.»

(Stoller 1989:39)

Αν παραπάνω αναρωτηθήκαμε αν μπορούν τα υποκείμενα να μιλήσουν από μόνα τους, αυτή η ενότητα ξεκινά με το ρητορικό ερώτημα που θέτει ο Stoller: «Μπορούν οι συγγραφείς να μιλήσουν για λογαριασμό τους;» (1997:29). «Εγκατεστημένοι στη δίνη των συνεχώς μεταβαλλόμενων πολιτικών, κοινωνικών, ιστορικών, και πολιτισμικών πραγματικοτήτων, οι συγγραφείς επιλέγουν ανάμεσα σε διάφορες φωνές, οι ίδιοι εξαρτώμενοι από κοινωνικούς και ιστορικούς παράγοντες. Με αυτό τον τρόπο η αυθεντία του συγγραφέα (author-ity) καθίσταται προβληματική»(1977:29). Ένα τέτοιο ερώτημα καλεί τους ερευνητές σε εγρήγορση ως προς την κατεύθυνση, τουλάχιστον, της προσπάθειας να «μιλήσουν για λογαριασμό τους». Ακόμη κι αν κάτι τέτοιο είναι απίθανο, τα βήματα προς αυτή την οδό θα είναι πολύ διαφωτιστικά για την έρευνα.

Οι επιλογές του τι αξίζει και του τι αποκλείεται σε ένα γραπτό κείμενο διυλίζουν την πραγματική παρατήρηση και είναι αυτές που δρομολογούν την τελική αναπαράσταση. Ως εκ τούτου, δε φτάνει μια ενδελεχής παρατήρηση αλλά είναι αναγκαία η σωστή αποτίμησή της. Ο ρόλος του γραψίματος επομένως είναι αναμφίβολα καταλυτικής σημασίας για την απόδοση της εθνογραφικής έρευνας. Παρόλα αυτά, ο τρόπος γραφής, ο αποκλεισμός κάποιων δεδομένων, η ανάδειξη κάποιων άλλων δε συνάδει πάντα με τις πραγματικές προσλαμβάνουσες της έρευνας. Ιδιαίτερα όταν πρόκειται για ζητήματα αισθήσεων και συναισθημάτων που προέκυψαν στο πεδίο (και οι αναπαραγωγικές εμπειρίες βρίθουν τέτοιων) ο ερευνητής έρχεται σε δύσκολη θέση. Αφενός, είναι, ούτως ή άλλως, πολύ δύσκολο να μεταφέρει το συναίσθημα και την αίσθηση σε κείμενο. «Είναι

μια διαπιστευμένη αλήθεια ότι για τα περισσότερα από όσα συμβαίνουν στην εθνογραφική έρευνα είναι δύσκολο να μιλήσεις. Είναι επίσης μια διαπιστευμένη αλήθεια ότι αυτό είναι μια δυσκολία, εν μέρει επειδή η συνήθης γλώσσα για να συζητάμε την κοινωνική έρευνα ως μια γενική διαδικασία ταιριάζει άσχημα στην εθνογραφία» (Agar 1982:779). Αφετέρου, οι επιστημονικές δεσμεύσεις του ακαδημαϊκού λόγου δε διευκολύνουν αυτό το εγχείρημα.

Ο Stoller θίγει το ζήτημα μίας εκ των συμβάσεων που αντιμετώπισε στον εθνογραφικό ρεαλισμό, σύμφωνα με την οποία ο συγγραφέας θα έπρεπε να είναι διακριτικός σε ένα εθνογραφικό κείμενο και επικαλείται τον Foucault κατά τον οποίο ο κάθε είδους λόγος διαμορφώνεται από τα πρότυπα του αποδεκτού που καθορίζει την καταλληλότητα του (εθνογραφικού) περιεχομένου και του ύφους, προσδιορίζοντας επιπλέον αμφοτέρως πως ένας συγγραφέας θα συντάξει ένα κείμενο και ποια είδη κειμένων δημοσιεύονται εν τέλει (1989:47). Το να αντιλαμβάνομαι τους συνομιλητές μου ως υποκείμενα των οποίων το λόγο συλλέγω και θα αναλύσω αργότερα μέσα από το δικό μου λόγο με την υποστήριξη ενός ακαδημαϊκού (και πάλι) λόγου αφήνει πολλά περιθώρια στο να ιδωθούν οι συνομιλητές μου κατά κύριο λόγο ως λεκτικά υπο-κείμενα σε λεκτική διαχείριση μονάχα, όπου λόγος ή λεκτικός παραπέμπουν στο διανοητικό και το γνωστικό. Είτε αποκλείονται, επομένως, οι υπόλοιπες εκφάνσεις του υποκειμένου, είτε υφίστανται υποκείμενες στην εξουσία του λόγου. «Οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι έχουν ακολουθήσει το παράδειγμα του Hegel διαχωρίζοντας το λογικό –κατανοητό από το αισθητό-γνωστικό. Όπως οι περισσότεροι συγγραφείς, οι περισσότεροι εθνογράφοι συμμορφώνονται σιωπηρά σε μια διάταξη συμβάσεων που οι συνάδελφοι χρησιμοποιούν για να κρίνουν ένα έργο.» (Stoller 1989:25).

vi. (Ση)μειώνοντας το πεδίο

«Τα συμβολικά μέσα- λέξεις, εικόνες, δράσεις-μέσω των οποίων και οι ιθαγενείς και οι εθνογράφοι αναπαριστούν τους εαυτούς τους στους εαυτούς τους και αναμεταξύ τους είναι τόσο εμπειρικά όσο οι εμπειρίες που υποτίθεται ότι αναπαριστώνται.»

(Papagaroufali 2008:114)

Σκεφτόμουν ότι σημειώνω το πεδίο κυριολεκτικά σημαίνει συγκρατώ και καταγράφω κάποια σημεία του. Μια άλλη πραγματικότητα που φανερώνεται στην ορθογραφία κι όχι στην ετυμολογία της λέξης είναι πως με αυτή τη διαδικασία καταφέρνω να «μειώνω» το πεδίο, να το «κονταίνω» και να το φέρνω στα «μέτρα» μου, τελικά. Για τη σημασία του σώματος που ενδιαφέρει μια εργασία της ανθρωπολογίας της αναπαραγωγής δε θα ήταν σοφό να επαναπαυτούμε στην απόδοση μιας περιγραφής-όσο γλαφυρή κι αν είναι αυτή- των σωματικών κινήσεων κατά τη διάρκεια της συνέντευξης ή της συμμετοχικής παρατήρησης και η οποία αντλείται κυρίως από τις σημειώσεις πεδίου και το ημερολόγιο έρευνας. Όσα δεν ξεπατικώνονται από τα σημειωματάρια του ερευνητή συνήθως αφορούν στο συναίσθημα που οδήγησε στην ανάγκη μιας περιγραφής και το οποίο θα ήταν χρήσιμο να προσπαθήσουμε έστω, να αποδώσουμε.

Στο βιβλίο *Writing ethnographic fieldnotes* (1995) οι συγγραφείς Emerson, Fretz και Shaw συζητούν τις λεπτομέρειες των τρόπων που οι ερευνητές κρατάνε σημειώσεις, ποιες κωδικοποιήσεις χρησιμοποιούν και πότε, τα τεχνάσματα που επινοούν για την καταγραφή των σημειώσεων, τις διαδικασίες επεξεργασίας αυτών των στοιχείων, τι σημειώνουν πως, που και γιατί και σε γενικές γραμμές τοποθετούν τις σημειώσεις πεδίου στο επίκεντρο της ανάλυσης τους σε σχέση με τη διεξαγωγή της έρευνας και τη συγγραφή του κειμένου. Σε μια από τις ενότητες του βιβλίου η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από το πώς μεταφέρονται οι σημειώσεις πεδίου στο εθνογραφικό κείμενο. Στο απόσπασμα παρακάτω το οποίο παραθέτω αυτούσιο οι συγγραφείς περιγράφοντας πως οι ερευνητές μετατρέπουν τις σημειώσεις σε αποσπάσματα και ποια επιλέγουν να τοποθετήσουν γράφουν:

«Μια περιγραφή των σημειώσεων πεδίου ίσως μοιάζει πιθανή να υπόσχεται και να πείθει τους αναγνώστες με το να τους διευκολύνει να οραματίζονται σκηνές, να ακούν φωνές, και να αναγνωρίζουν στιγμιαία με την οπτική του εθνογράφου σε δράση. Κατά κανόνα, τα αποσπάσματα που περιέχουν κοντινές λήψεις, ζωντανές περιγραφές που απεικονίζουν δράσεις και φωνές θα καθηλώσουν τους αναγνώστες στη σκηνή. Τέτοια αποσπάσματα συχνά θα διευκολύνουν τους αναγνώστες να φανταστούν και να βιώσουν έμμεσα τι έχει παρατηρήσει ο ερευνητής. Σε αντίθεση, ένα 'μίζερο' απόσπασμα που του λείπουν οι ζωντανές λεπτομέρειες αποτυγχάνει να πείσει επειδή επαφίεται περισσότερο στην ερμηνεία του συγγραφέα παρά σε όψεις και ήχους που οι αναγνώστες μπορούν να οραματιστούν ή να ακούσουν. Επιπλέον, τα αποσπάσματα που μαρτυρούν φυσικά συμβαίνοντες διάλογους συχνά φανερώνουν πειστικά τις ανησυχίες των μελών. Μέσω της ακροαματικής διαδικασίας ανθρώπων να ανταποκρίνονται ο ένας στον άλλο σε μια

συζήτηση, οι αναγνώστες μπορούν να συμπεραίνουν τις δικές τους ερμηνείες για τα λόγια του καθενός. Μέσα από ένα τέτοιο διαλογικό απόσπασμα, ο εθνογράφος παρουσιάζει τη διαπραγματεύσιμη ποιότητα των αλληλεπιδράσεων- αποκαλύπτοντας ως εκ τούτου μια διαδικασία περισσότερο παρά μια έκβαση.» (1995:181).

Αρκετά εκτενές το απόσπασμα που παρέθεσα, αλλά δε δημιουργούμε συχνά το χώρο στις εργασίες μας για το ζήτημα των σημειώσεων πεδίου, οπότε σκέφτομαι ότι το δικαιούται. Ουσιαστικά, φαίνεται να υπάρχει μεγάλη διαφορά των δύο τύπων αποσπασμάτων και των τρόπων παράθεσης και προσωπικά προτιμώ τον πιο παραστατικό τρόπο. Θέλω, όμως, να επιστήσω την προσοχή σε σχέση με τα ζητήματα που πραγματεύομαι πως οι αναπαραστατικές τεχνικές δε σημαίνουν απαραίτητα σε βάθος αντίληψη της σωματικής διάστασης. Υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι ένας συγγραφέας να γίνει ιδιαίτερα παραστατικός και να επιτρέπει να διαφαίνεται ο λόγος των συνομιλητών του και αυτή η τακτική με βρίσκει σύμφωνη, αρκεί να μην επαναπαυόμαστε σ' αυτό και να βουτάμε πιο βαθιά στις σωματικές διεργασίες, στο κόσμο των αισθήσεων και των συναισθημάτων, πέρα από τα όρια μιας ζωντανής περιγραφής ή αυτούσιας παράθεσης αποσπασμάτων σε μια αισθαντική ανάλυση αυτών. Όσο πειστικό κι αν είναι ένα παραστατικό απόσπασμα, είναι ταυτόχρονα παραπλανητικό, καθώς «κόβεται και ράβεται στα μέτρα μας». Το παρακάτω απόσπασμα από την ίδια ενότητα επιβεβαιώνει τους προβληματισμούς μου.

«Υπάρχει πάντα το ρίσκο σε κάθε συμπύκνωση ή επιλεκτικό απόσπασμα ότι ο συγγραφέας θα παραλείψει λεπτομέρειες που ίσως παρουσιάζουν τους ανθρώπους και τις πράξεις τους πιο πειστικά. Η διαδικασία της επιμέλειας δεν είναι ένα ευθύ, απλό έργο. Από τη μια πλευρά, το να περικόπτεις και να επιμελείσαι υπέρ της σαφήνειας προάγει την ομαλή ροή ολόκληρης της εθνογραφικής ιστορίας: πολύ μακριά αποσπάσματα βυθίζουν τον αναγνώστη σε επουσιώδεις λεπτομέρειες. Από την άλλη πλευρά, κάποιος πάντα χάνει κάτι από τη ζωντάνια και την πολυπλοκότητα των αυθεντικών σημειώσεων πεδίου κατά την διαδικασία επιμέλειας» (1995:192). Οι σημειώσεις πεδίου και το ημερολόγιο επιδέχονται επιμέλεια η οποία κατά τη γνώμη μου λογοκρίνει και περικόπτει ως προς το να αποδεικνύει τα λεγόμενα του συγγραφέα. Ως εκ τούτου, χρησιμοποιούνται κυρίως λεκτικά αποσπάσματα των συνομιλητών. Αν τα έχουν σημειώσει- κομμάτια που αφορούν στο σώμα και στις αισθήσεις αναρωτιέμαι αν τοποθετούνται ποτέ στο επίσημο κείμενο ή αν εξαρχής «κόβονται» ως επιστημονικά ακατάλληλα και επομένως περιττά για μια θεωρητική προσέγγιση.

Οι συγγραφείς του βιβλίου προτείνουν προς αυτή την κατεύθυνση: «Η στρατηγική του αποσπάσματος διαφυλάσσει πρώιμες περιγραφές και λεπτομέρειες χωρίς εκτενή επιμέλεια, με μια έννοια επιτρέποντας τους αναγνώστες να δουν για τον εαυτό τους τα «εδάφη» για αναλυτικούς και ερμηνευτικούς ισχυρισμούς. Με τον κειμενογραφικό διαχωρισμό των σημειώσεων πεδίου από την ανάλυση, το στυλ του αποσπάσματος προσκαλεί τον αναγνώστη να έχει πρόσβαση στα κάτω από τα επιφανειακά, στην κατασκευή και στην αυθεντικότητα των ερμηνειών που προσφέρονται» (1995:181). Δεν παύω να αναρωτιέμαι σχετικά με την υποκειμενική οπτική του κάθε ερευνητή για το τι θεωρεί εκτενή ή μη επιμέλεια.

vii. Προς μια αισθαντική γραφή

Όταν πρόκειται για τις σωματικές διαδικασίες που διαπερνούν τον ερευνητή η ανθρωπολογία κάποιες φορές χρησιμοποιεί μεθόδους κοντινές με αυτές της λαογραφίας, προσπαθώντας να «κλείσει το κενό ανάμεσα στην περιγραφική γλώσσα και τις πράξεις που περιγράφονται» (Díaz de Rada και Cruces 1994:109). «Κατά συνέπεια αυτής της προκατάληψης χτισμένης στους προτιμώμενους τρόπους αναπαράστασης, ο ρόλος του να μυρίζεις και να ακούς, για να μη μιλήσω για το να αγγίζεις, έχει χονδροειδώς υποαναπαρασταθεί» (Herzfeld 2001:240). Η περιγραφή των σωματικών διαδικασιών αν δε συνοδεύονται με την καταγραφή του αισθαντικού αντιτύπου στέκει στείρα και χωρίς αιτία τελικά σε ένα ανθρωπολογικό κείμενο. Κατά τις Schepher-Hughes και Lock τα πιο προσωπικά και ιδιοσυγκρασιακά αισθήματα και πάθη των υποκειμένων τείνουν να αφεθούν σε ψυχοαναλυτικούς και ψυχοβιολογικούς ανθρωπολόγους, οι οποίοι τα έχουν περιορίσει σε μια συζήτηση για έμφυτες ωθήσεις, παρορμήσεις και ένστικτα. Αυτός ο διαχωρισμός βασισμένος σε μια λανθασμένη διχοτόμηση ανάμεσα στα πολιτισμικά συναισθήματα και τα φυσικά πάθη, μας οδηγεί ακριβώς πίσω στο επιστημολογικό θόλωμα μυαλό/σώμα, φύση/πολιτισμός, υποκείμενο/κοινωνία» (1987:28).

Στην περίπτωση μιας έρευνας όπου καλούμαστε να συζητήσουμε για το ίδιο το σώμα οι παραπάνω προβληματισμοί αγγίζουν ευαίσθητες επιστημονικές χορδές. Κατά τις Schepher-Hughes και Lock «μας λείπει ένα ακριβές λεξιλόγιο με το οποίο να διαχειριστούμε τις μυαλό-σώμα-κοινωνία αλληλοδράσεις και έτσι έχουν ξεμείνει κρεμάμενα από τη διαχωριστική παύλα, αποδεικνύοντας την αποσύνδεση των σκέψεών μας.» (1987:10). Η αδυναμία της γλώσσας κάποιες φορές να αναπαραστήσει το

εθνογραφικό πεδίο δεν πρέπει να οδηγεί σε χρήσεις της, οι οποίες αναπόφευκτα παρουσιάζουν μια «μονόχνοτη» ανάγνωση του υποκειμένου, της ομάδας, της κοινωνίας, του τόπου κ.ο.κ. Στην πραγματικότητα της η παρατήρηση είναι αδύνατο να υφίσταται ως μια «μονόχνοτη» ανάγνωση αυτών, καθώς ο ερευνητής βρίσκεται εκεί μαζί με όλες του τις αισθήσεις.

Σύμφωνα με τον Brady οι θετικιστές χρησιμοποιούν γλώσσα που υποτίθεται ότι είναι διαφανής και αόρατη· οι ανθρωπιστές (περισσότερο δηκτικά οι ποιητές) κάνουν ακριβώς το αντίθετο-επιδεικνύουν ανοιχτά την παρουσία τους ως παρατηρητές και συγγραφείς στις δουλειές τους. Περισσότερο από ότι μια διαφορά στο «ύφος» κάθε τρόπος αναπαράστασης έτσι, έχει διαφορετικά κριτήρια για να αποφασίζει αποδεκτά ή ικανοποιητικά μοντέλα έκφρασης και οι συνέπειες αυτού είναι τεράστιες (2004: 628). Αλλάζοντας τη γλώσσα της περιγραφής μας, όπως επισημαίνει ο Wittgenstein (1974) αλλάζει, επίσης, το αναλυτικό παιχνίδι το ίδιο, συμπεριλαμβανομένου να αλλάζει τις προτάσεις συλλογισμού των πρωταρχικών ερευνητικών επιχειρημάτων.

Ανασύροντας ο ερευνητής τις βιωμένες του εμπειρίες στο πεδίο μέσα από τα «αγγίγματα» των άλλων σωμάτων μπορεί να ανακαλύψει νέες οδούς. Μέσα από τη διαδικασία να γράψει για πράγματα που του φανερώθηκαν με άλλους τρόπους πέρα από το λόγο, το πιο πιθανό είναι να ξανασκεφτεί και όσα γράφει σε σχέση με τους λόγους που έχει συλλέξει και επομένως, το τελικό του κείμενο να είναι μια εκδοχή πιο επεξεργασμένη μέσα από συν-βιωμένες εμπειρίες, αποτέλεσμα θετικό προς μια πληρέστερη αναπαράσταση της πραγματικότητας, όπως αυτή παρουσιάζεται από ολόκληρη την ύπαρξη των υποκειμένων. Η ίδια η γλώσσα που θα μετέρχεται ο συγγραφέας θα διαφοροποιηθεί από τις σωματικές ενσταλάξεις πάνω της.

Ίσως μπορούμε να προσανατολιστούμε πιο εύκολα προς αυτούς τους στόχους αν αντιληφθούμε την υπόσταση του παρατηρητή όπως προτείνει ο Brady «ως ένα αισθανόμενο και σημειολογικό πλάσμα, που υποχρεούται να καταλάβει το σύμπαν του/της, αφοσιωμένο να το κάνει αυτό με τους δικούς του/της όρους, στο δικό του/της πολιτισμικό προγραμματισμό, στη δική του/της πρότυπη μορφή και στις βαθύτερες αισθήσεις του σκοπού στον πλανήτη» (2004:624).

viii. Για μια ποιητική της εθνογραφίας

Οφείλω να ομολογήσω πως οι παραπάνω σκέψεις συντάχθηκαν για να εξηγήσουν κάτι που υπήρξε αρχικά ως συναίσθημα, ως αίσθηση. Φοβάμαι ότι η αμέσως προηγούμενη φράση ίσως δεν κρίνεται κατάλληλη για ένα τέτοιο κείμενο. Ο Stoller πιθανότατα να συμφωνούσε μαζί μου επαυξάνοντας: «Σε επίσημες τοποθετήσεις υποτίθεται ότι είμαστε αμερόληπτοι αναλυτές· δεν υποτίθεται ότι συμπεριλαμβάνουμε στο λόγο την αντιμετώπιση με το πέρα από το σύνθηρες γιατί είναι αντιεπιστημονικό. Είναι απλά μη αρμόζων να εκθέτουμε στους συναδέλφους την ιδιοσυστασία στις καρδιές μας και τις αβεβαιότητες της ‘ματιάς’ μας.» (1989:39). Ο Brady συζητώντας την εθνογραφική ποιητική θα μπορούσε να συμπληρώσει πως η επιστημονική αναφορά απαιτεί να περικόπτεις όλα αυτά τα «εγώ» και «εμένα» κατ’ αρχήν, για να μη γίνει λόγος για τις περισσότερες αναφορές στο πως «σε κάνει να νιώθεις» το να κάνεις μια ανάλυση (2004:636-637 υποσ.3). Η Dominguez θα «παραπονιόταν» πως δεν επιτρέπουμε αισθήματα αγάπης και γνήσιας στοργής να φανούν τόσο ανοιχτά στο ακαδημαϊκό γράψιμο (2000:368).

Τολμώ να χρησιμοποιήσω ξανά το ρήμα νιώθω με περισσότερο θάρρος: νιώθω βαθιά υποχρεωμένη να δηλώσω πως ένιωσα ότι θα ήταν αυθαίρετη μια προσέγγιση του σώματος και της αισθαντικότητάς του χωρίς να γίνεται λόγος για την αισθαντικότητα του σώματος του ερευνητή. «Οι συζητήσεις για το αισθαντικό σώμα απαιτούν αισθαντική επιστήμη στην οποία οι συγγραφείς πηγαينوέρχονται ανάμεσα στο αναλυτικό και το γνωστικό, στα οποία η ενσωματωμένη φόρμα όπως ακριβώς και η μη ενσωματωμένη λογική συστήνουν επιστημονικό επιχείρημα.» (Stoller 1997:15).

Ο Brady χαρακτηρίζει τα χαοτικά κείμενα (“messy texts”, Marcus 1994) ως έργα τέχνης και δουλειές ταυτόχρονα και κάποια από αυτά ακριβώς σύμφωνα με τα εγκαθιδρυμένα θεωρητικά ενδιαφέροντα και σχήματα (Brady 2003). Ο ίδιος διακρίνει μια προοπτική «ποιητικής του πεδίου» και αυτή είναι η ανακάλυψη της δημιουργίας νέων αντιλήψεων του εαυτού του συγγραφέα. Αντιλήφθηκα πως η επιστημονική προσέγγιση αυτής της εργασίας δεν πηγάζει από μια άρνηση του λόγου, αλλά από την ανάγκη να τον «ενσωματώσω». Άλλωστε, η αγάπη μου για την ανθρωπολογία σχετίζεται άμεσα με την αγάπη μου στο να ακούω, να μιλάω, να συνομιλώ και να γράφω για όλα τα παραπάνω και για όσα βλέπω. Αγαπώ όμως να γράφω και για όσα μυρίζω και για όσα αγγίζω και για όσα «μου μαγειρεύουν» να τρώω...

Κεφάλαιο 3: Στο πεδίο

Οι πιλοτικές συνεντεύξεις ήταν απαραίτητες και απέβησαν καταλυτικές σ' αυτή την έρευνα για να επαναορίσουν τα ζητήματα που θα απασχολούσαν αυτή την έρευνα και τη μεθοδολογία που θα την περάτωνε. Η έρευνα της εργασίας δεν περιορίστηκε σε έναν τύπο ομάδας και χωρίζω παρακάτω σε «κατηγορίες» τους συνομιλητές μου για να γίνει πιο κατανοητός ο τρόπος που εργάστηκα.

i. Ομάδες πληροφορητών

Θα μπορούσα να χωρίσω τους συνομιλητές μου σε δυο μεγάλες κατηγορίες. Σ' αυτούς που επέλεξα και σε αυτούς που ξεπήδησαν μέσα από την καθημερινότητα.

α. Επιλέγοντας το πεδίο

Στην πρώτη κατηγορία υπάρχουν οι εξής ομάδες: Η πρώτη ομάδα, όπου οι συνομιλήτριές μου ήταν ήδη μητέρες, σχετικά νέες, από τις οποίες πήρα εκτενείς και επαναλαμβανόμενες συνεντεύξεις, πραγματοποίησα συμμετοχική παρατήρηση μαζί τους, περνώντας ώρες σε διάφορες καθημερινές τους συνήθειες. Κάποιες από αυτές γεννήσανε στο σπίτι τους από επιλογή, γεγονός που τις κατέτασσε σε μια ξεχωριστή ομάδα, τη δεύτερη. Η τρίτη ομάδα ήταν οι έγκυες γυναίκες με τις οποίες ακολούθησα την ίδια μεθοδολογία έρευνας. Με δύο από αυτές είχα πιο στενή σχέση, τις συνόδευα στο ιατρείο του γυναικολόγου ή συζητούσαμε ακόμη και τηλεφωνικά τι συνέβη στο νοσοκομείο, στο ιατρείο κλπ. Η τέταρτη ομάδα αποτελείται από περισσότερες γυναίκες, έγκυες και ήταν ομάδα ούτως ή άλλως ως συμμαθήτριες στα μαθήματα ανώδυνου τοκετού στο ΙΚΑ τα οποία μαγνητοσκοπούσα. Με μία από αυτές τις ομάδες γυναικών συναντήθηκα κάποιες φορές εκτός των μαθημάτων, αναπτύξαμε μια πιο οικεία σχέση, συζητήσαμε αρκετά και γνωριστήκαμε καλύτερα. Στις -εκτός μαθημάτων -συναντήσεις μας επέτρεψα ουσιαστικά να παίρνει η μια συνέντευξη στην άλλη και ο ρόλος μου ήταν περισσότερο να οργανώνω στο ελάχιστο τη συζήτηση και να παρατηρώ, μέθοδος η οποία είχε πολύ καλύτερη έκβαση από ότι περίμενα κα εφάρμοσα εν μέρει και στις υπόλοιπες ομάδες.

β. Ακολουθώντας το πεδίο

Στη δεύτερη κατηγορία βρίσκεται το πλήθος των συνομιλητών με το οποίο έχω συναναστραφεί και το οποίο δε μπορώ να το εντάξω σε κάποια ομάδα, καθώς οι συνομιλητές αυτοί δεν τηρούν κάποια κοινά χαρακτηριστικά, πέρα από το ότι οι συζητήσεις μαζί τους αποτέλεσαν μάλλον αυτό που λέμε έρευνα πεδίου. Το γεγονός ότι είμαι μητέρα και έχω συχνά δραστηριότητες με άλλες μητέρες με έφερνε καθημερινά αντιμέτωπη με μια άλλη πραγματικότητα από αυτή των συνεντεύξεων και της -κατά έναν τρόπο- «προγραμματισμένης» συμμετοχικής παρατήρησης, την πραγματικότητα αυτή που έβλεπα πως για μένα είχε ενδιαφέρον να μελετήσω, αυτή που εξ' αρχής με οδήγησε να ασχοληθώ μ' αυτό το ζήτημα, αυτή που μου χάριζε «απλόχερα» τις συνερμηνείες που γύρευα.

Ακόμη και οι φίλες που δεν ήταν μητέρες επέμεναν να στριφογυρίζουν τις κουβέντες μας σε απορίες γύρω από τη μητρότητα που περίμεναν να τους λύσω, δίνοντας χώρο σε εξαιρετικά ενδιαφέρουσες συζητήσεις γύρω από το ζήτημά της εργασίας, θίγοντας, για παράδειγμα, πτυχές που αφορούσαν τη σύνδεση της σεξουαλικότητας με την αναπαραγωγή.¹⁶ Όλες αυτές οι συζητήσεις ήταν φοβερά πλούσιες σε σχέση με τις συνεντεύξεις και δίνανε στο σώμα τις διαστάσεις που ήλπιζα μέσα από τις δικές του και τις δικές μου αισθήσεις. Η Γκέφου-Μαδιανού πολύ εύστοχα παρατηρεί πως ο ανθρωπολόγος μέσω της χρήσης των αισθήσεών του «λειτουργεί ως εργαλείο συλλογής δεδομένων, και ενδεχόμενες μεταβολές στις αισθήσεις σηματοδοτούν νέους τρόπους του 'γιγνώσκειν' (1999:241). Άλλωστε, «η μόνη σίγουρη μαρτυρία της πραγματικότητας που απασχολεί τους εθνογράφους σχετικά με το υποσυνείδητο μοίρασμα της εντόπιας γνώσης δεν μπορεί παρά να είναι εμπειρική.» (Harding 1978 :180).

Με το ίδιο σκεπτικό αποφάσισα να εκμεταλλευτώ τις πολλές επισκέψεις μας στην παιδίατρο για τον γιο μου και την πολύωρη κάθε φορά παραμονή μας στην αίθουσα αναμονής (αναφέρομαι σε αναμονή της τάξης της μίας ως και δύο ωρών). Είχα αποφασίσει να μην πάει χαμένος πια αυτός ο χρόνος και παρατηρούσα εξονυχιστικά το ιατρείο, ξεφύλλιζα τα περιοδικά για γονείς να δω τι θέματα ενδιαφέρουν περισσότερο, κοίταζα να δω τι φυλλάδια έχει και τι κάρτες, έπιανα κουβέντα με τους άλλους γονείς,

¹⁶ Η παρούσα έρευνα ανέγνωσε σημαντικά ζητήματα για τους λόγους γύρω από τη «σωστή» ή μη σεξουαλικότητα σε σχέση με την αναπαραγωγή και το φαντασιακό πρότυπο του «τι πρέπει και τι δεν πρέπει», την εμφάνιση της διχοτομίας επομένως γυναίκας- μητέρας ως προς τη σεξουαλική συμπεριφορά, πολιτισμικές αντιλήψεις και ταμπού που αφορούν σωματικές αλλαγές ή ακόμη και τις γυναικείες εκκρίσεις, και πως όλα τα παραπάνω διοχετεύουν και διοχετεύονται από τις αισθήσεις. Λόγω έκτασης του κειμένου περιοριζόμαστε σ' αυτή την αναφορά.

κατέγραφα τις συζητήσεις που άκουγα σε σημειώσεις. Έχει καταγραφεί και αναλυθεί, επομένως, μεγάλο κομμάτι της καθημερινότητας. Να αναφέρω ακόμη πως καθ' όλη τη διάρκεια της χρονιάς συμμετείχα ως μητέρα κι όχι ως ερευνήτρια(αυτό είναι ένα ζήτημα βέβαια) στις προγραμματισμένες συναντήσεις του παγκόσμιου συνδέσμου για το θηλασμό στην Ελλάδα, όπου είχα την ευκαιρία να γνωρίσω πολλές μητέρες ή εγκυμονούσες και μάλιστα σε μια πολύ διαφορετική κατάσταση, όπως επιτάσσουν οι περιπτώσεις συλλογικής δραστηριοποίησης.

ii. Ζητήματα έρευνας πεδίου: δυσκολίες και διαχείριση

α. Το τυπικό μέρος

Όταν είσαι μητέρα υποδείχτηκε πως σου παρουσιάζονται στο πιάτο αξιοποιήσιμες εικόνες εγκυμοσύνης, αναπαραγωγής, μητρότητας, σεξουαλικότητας. Αυτό τελικά είναι δύσκολο να το διαχειριστείς στα πλαίσια μιας έρευνας. Ένα από τα πρώτα πράγματα που με προβλημάτισαν ήταν πως οι περισσότερες από εκείνες τις πλούσια εθνογραφικά στιγμές που ζούσα στην καθημερινότητα μου δεν αποτελούσαν στιγμές έρευνας τυπικά. Εννοώ πως σ' αυτές τις στιγμές δε γνώριζαν όλοι οι συνομιλητές ότι κάνω αυτή την έρευνα και εγώ δεν ηχογραφούσα ή μαγνητοσκοπούσα τις συζητήσεις μας. Τις περισσότερες φορές γυρνώντας σπίτι κρατούσα ημερολόγιο αυτών των συναντήσεων προσπαθώντας έτσι να ισορροπήσω το «άτυπο» που τις διακατείχε, ώστε να ενσωματωθούν στο εθνογραφικό μου υλικό ως βασικό κομμάτι της έρευνας πεδίου. Καθώς είδα ότι αυτό δεν έφτανε προσπάθησα να δώσω περισσότερο χώρο σε αυτές τις συναντήσεις επιχειρώντας να καταγράψω «κάτι», ό,τι ήταν δυνατόν από αυτές.

β. Ηχογραφώντας και μαγνητοσκοπώντας

Άρχισα να κουβαλάω παντού, στις εξόδους μου με φίλες, σε τραπέζια με οικογενειακούς φίλους, μέρα, νύχτα, είτε το κασετοφονάκι, είτε την κάμερα, μήπως και τα χρειαστώ, να τα έχω μαζί μου να τα χρησιμοποιήσω την «κατάλληλη στιγμή». Η καταγραφή τέτοιων στιγμών, βέβαια, ήταν ένα εγχείρημα δύσκολο. Στις περισσότερες περιπτώσεις δεν μπορούσα να μαγνητοφωνήσω τις συζητήσεις ή να μαγνητοσκοπήσω τις κινήσεις γιατί όλα αυτά συνέβαιναν τόσο απρόοπτα και «φυσικά» που δεν μπορούσα κάθε φορά που η κουβέντα πήγαινε στο ζήτημα που με ενδιέφερε να «διακόπτω» για να βγάλω

το κασσετοφονάκι ή να στήσω την κάμερα. Εκτός του ότι φαινόταν κάπως αγενές στις περιπτώσεις που τον συνομιλητή μου τον είχε πιάσει οίστρος να τον σταματήσω, να ζητήσω να καταγράψω και να εξηγήσω γιατί αυτό με ενδιαφέρει τόσο, στις περιπτώσεις που το έκανα η κουβέντα και το ύφος της μεταβαλλόταν, το «αυθόρμητο» που τόσο με ενδιέφερε χανόταν.

Με κάποιους από τους συνομιλητές μου που ήμασταν φίλοι από πριν ή που αναπτύξαμε φιλική σχέση κατά τη διάρκεια της έρευνας, οπότε είχα το θάρρος και ήδη είχα κάνει αρκετές συζητήσεις μαζί τους, αρκετές φορές σταμάτησα τη συζήτηση λέγοντας κάτι όπως «μη μου τα λες τώρα, θα μου τα πεις μετά να τα καταγράψω». Σ' αυτές τις περιπτώσεις ένιωσα περίεργα, σχεδόν το μετάνιωνα την ίδια στιγμή που το έλεγα. Και το μετάνιωνα ταυτόχρονα ως ερευνητής και ως μητέρα-φίλη τους. «Κατάλαβα ότι ενώ εγώ παρακολουθούσα και μάθαινα για τον κόσμο των υποκειμένων μου από την οπτική τους, αυτοί αρκετά σωστά παρακολουθούσαν και μάθαιναν για μένα ως ερευνητή.» (Wade:219). Μου φαινόταν πιο λάθος από το να μην καταγράψω κάτι τελικά την πρώτη στιγμή που επιθυμούσε κάποιος να μου το πει, όταν ούτως ή άλλως η ίδια πιστεύω πως δεν είναι η καταγραφή αυτή που αποτελεί απόδειξη για κάτι, καθώς ο ερευνητής μπορεί όπως έχω υπονοήσει σε παραπάνω ενότητα «να κόψει και να ράψει στα μέτρα του» το λόγο των συνομιλητών του. Έχει μεγάλο ενδιαφέρον όταν θέλει να μου συζητήσει κάτι ένας συνομιλητής από μόνος του και το βρίσκω λίγο «βίαιο» να κόβω τον ειρμό του. Με τους πολύ κοντινούς κατέληξα να έχω ανοιχτό το κασσετοφονάκι και την κάμερα από την αρχή μιας συνάντησής μας για κάθε περίπτωση, το οποίο ήταν κάπως αστείο. Μετά από ένα διάστημα κατάφερα να χειριστώ τις αυθόρμητες συζητήσεις που προέκυπταν με μεγαλύτερη ευκολία και βρέθηκα χωρίς να το περιμένω κάποια στιγμή να έχω καταγεγραμμένο πολύ πλούσιο υλικό με πολλούς διαφορετικούς ανθρώπους, σε πολύ διαφορετικές καταστάσεις, όπου πρωταγωνιστούσε όμως το ίδιο ζήτημα, αυτό της αναπαραγωγής.

γ. Ευχάριστο θέμα ανάξιο έρευνας

Ένα μόνιμο ζήτημα, βέβαια, πρέπει να παραδεχτώ πως προέκυπτε στην προσπάθεια να εξηγήσω στους συνομιλητές μου τι ακριβώς μελετώ και γιατί είχαν για μένα ενδιαφέρον όλες οι μικρές στιγμές της καθημερινότητάς τους. Αντιλαμβανόμουν ότι δεν τους ήταν ξεκάθαρο τι αποκόμιζα από μια τέτοια καθημερινή καταγραφή και η αιτία

φαινόταν να σχετίζεται με τη «φυσικότητα» που απέδιδαν στις αναπαραγωγικές διαδικασίες.

Θυμάμαι πως σε παλιότερες εργασίες όπου τα ζητήματα υπήρξαν πιο «σκοτεινά», πιο «βαριά» οι συνομιλητές έδειχναν να αντιλαμβάνονται τους λόγους για τη μελέτη των εμπειριών τους. Δεν ισχυρίζομαι ότι οι αντιλήψεις τους ήταν απαραίτητα εύστοχες ως προς το αντικείμενο μελέτης, αλλά τουλάχιστον είχαν σοβαρούς λόγους που θεωρούσαν πως μπορούσαν να συνδράμουν σε μια έρευνα με το να γνωστοποιήσουν αυτό που τους συνέβη. Δε θα έλεγα πως ίσχυσε κάτι τέτοιο με την περίπτωση της αναπαραγωγής. Στην πλειοψηφία τους τα υποκείμενα δε θεωρούσαν τόσο ξεχωριστό το θέμα ή μάλλον την περίπτωσή τους. Εκτός από τις περιπτώσεις των γυναικών που γέννησαν στο σπίτι.

δ. Η κάμερα

Πρέπει να επισημανθεί πως παρόλο που η χρήση της κάμερα ως εργαλείο σε αυτή την έρευνα ήταν αρκετά εντατική, δε μπορώ παρά να αναγνωρίσω ότι η χρήση της ήταν κυρίως καταγραφική. Έδωσε πολύ ενδιαφέρουσες προοπτικές, αλλά ό,τι γράφω αποτελεί τη βαθύτερη ενστάλαξη σε μένα την ίδια από όλα όσα άκουσα, είδα, άγγιξα, γεύτηκα, ανεξάρτητα με το αν τα κατέγραφα, μαγνητοφωνώντας ή μαγνητοσκοπώντας, ή με το αν τα αναφέρω σε αυτό το κείμενο ή όχι. Οι λόγοι που κατέληξα να κάνω τόσο έντονη χρήση της κάμερας ήταν αρκετοί. Η «τυπική» ενίσχυση ήταν και πάλι ένας λόγος, ειδικά αφού ήθελα να μιλήσω για σώματα και να διαφύγω του λόγου, όπως αναλύω στο 2^ο κεφάλαιο του α' μέρους της εργασίας. Η θέση μου είναι, βέβαια, πως δε διαφεύγεις του λόγου με το να μην τον χρησιμοποιείς ή προσπαθώντας να τον αντικαταστήσεις με έναν άλλο τρόπο που χωλαίνει στο ίδιο σημείο, αυτό της υποκειμενικής ερμηνείας. Άλλωστε, στο μεγαλύτερο κομμάτι αυτής της καταγραφής οι συνομιλητές μου μιλούσαν σε παράλληλες δραστηριότητές τους. Το ότι με ευχαριστεί να πειραματίζομαι και να αντιλαμβάνομαι μέσα από εμπειρικές διαδικασίες τι βοηθάει στην έρευνα και τι όχι ήταν ένας ακόμη λόγος που με οδήγησε στη μαγνητοσκόπηση, η τριβή με την οποία πράγματι πρόσφερε εναλλακτικές ιδέες για τη μεθοδολογία. Επιπλέον, πάντα με γοήτευε το οπτικοακουστικό υλικό και οι διαφορετικές επαλείψεις που μένουν πάνω στο σώμα αυτού που το ακούει ξανά και ξανά.

Πρακτικά, η κάμερα κρίθηκε απαραίτητη στις περιπτώσεις όπου οι συνομιλητές μου ήταν πολλοί σε αριθμό. Επειδή αρκετές φορές τύχαινε να συναντιόμαστε μια ομάδα γυναικών μέχρι και οχτώ ατόμων η κάμερα με διευκόλυνε να βλέπω ποιος λέει ή κάνει τι

κάθε φορά. Σίγουρα, οι κινήσεις που κατέγραφα ήταν πολύ σημαντικές, αλλά εξίσου σημαντική ήταν η καταγραφή τους στο υποσυνείδητο μου, αλλά κάτι τέτοιο δεν μπορώ να σας το αποδείξω. Φυσικά, το αποτέλεσμα ήταν η διεύρυνση του υλικού μου, το οποίο δυσκολεύτηκα να διαχειριστώ καθώς ήταν πολύ κουραστικό να παρακολουθώ ομιλίες τόσων ανθρώπων ταυτόχρονα.

Το πιο ουσιαστικό πρόβλημα ήταν πως δεν κατάφερα –όπως και ήταν αναμενόμενο, βέβαια-να καταγράψω καθόλου την «αίσθησή» μου και την «αίσθηση» των συνομιλητών μου. Όπως συζητάω και πάλι στο 2^ο κεφάλαιο του α' μέρους της εργασίας οι αισθήσεις υπήρξαν από τα κυριότερα μελήματα αυτής της έρευνας. Η προσπάθεια, εν τούτοις, προς αυτή την κατεύθυνση είχε πολύ μεγάλο ενδιαφέρον γιατί με ωθούσε να πασχίζω με κάθε τρόπο να αποδώσω τον κόσμο των αισθήσεων και των συναισθημάτων που εγώ βίωνα μέσω των τρόπων ανάλυσης. «Οι τεχνικές δυσκολίες του να καταγράψεις τη μυρωδιά και τη γεύση είναι υπέρμετρες και έχουν βεβαίως απαγορευτική εξέλιξη. Η πιθανότητα να γνωρίζεις σαν τι μυρίζει κάτι σε ένα μέλος της δικής του κουλτούρας είναι αόριστη. Όταν προσθέτουμε και το επιπλέον πρόβλημα της δια-πολιτισμικής μετάφρασης, οι δυσκολίες ίσως δείχνουν να είναι ανυπερέβλητες, ειδικά δοσμένης της ανυπακοής στην ανάλυση ψυχολογικών εσωτερικών καταστάσεων (Herzfeld 2001:240).

Σε σχέση με το λόγο και την εικόνα ως ανθρωπολογικό ερευνητικό στοιχείο παρατήρησα το εξής: παραθέτοντας ένα απόσπασμα του λόγου των υποκειμένων της έρευνάς μας πιστεύουμε πως είμαστε καλυμμένοι ως προς την απόδοση της πραγματικότητάς τους και το χρησιμοποιούμε ως επιχείρημα. Με το σώμα και τις αισθήσεις τα πράγματα είναι λίγο διαφορετικά. Πιο ρευστά, πιο αβέβαια, οι ερμηνείες των σωμάτων φαντάζουν πιο υποκειμενικές από αυτές των λόγων. Θα μπορούσε κάποιος να διαφωνήσει εδώ και να ισχυριστεί πως μια εικόνα, ένα βίντεο ή ένας ήχος φυσικά έχουν τη δυνατότητα να εκφράσουν πράγματα ανείπωτα. Αυτή είναι η μια όψη της πραγματικότητας. Αλλά όπως θα έλεγε ο Herzfeld αυτό που ισχύει για τα τεχνικά μέσα είναι το εξής: «για να γίνει ένα 'manip' ['χειρισμός'], θα χρησιμοποιήσουμε μέσα που τα ίδια αποτελούν επιστημονικές συλλήψεις συμπυκνωμένες και εξαντικειμενικευμένες σε μια σκευή που λειτουργεί ως σύστημα περιορισμών.» (2001:98).

ε. Σε διπλό ταμπλό

Το οικείο αλλά και το οικίο που θα συζητηθούν στην ενότητα «μητρ-οίκοι ανθρωπολογία» μοιάζανε να περιμένουν μια απάντηση από μένα για το «χρωματισμό»

τους στην ανάλυσή. Ένα ζήτημα που θεωρώ πως θα εγείρεται όσο κι αν μετατοπιστεί η έννοια του «οίκου» σχετίζεται με το διττό χαρακτήρα του ρόλου του ερευνητή σ' αυτές τις περιπτώσεις έρευνας. Κατά την Jaqueline Wade «οι ερευνητές που επιλέγουν να διεξάγουν μια έρευνα στο οίκου πεδίο τους πρέπει να ανταποκριθούν στις ανταγωνιστικές πιέσεις και στις μη αναμενόμενες απαιτήσεις που εγείρονται από αυτή τη σχετικά ασυνήθιστη θέση με έναν τρόπο που να διαφυλάσσει με τον καλύτερο τρόπο την επιστημονική και επαγγελματική ακεραιότητα και των δύο ρόλων-τοποθετήσεων.» (1984:214)

Όσα γράφω σ' αυτό το κεφάλαιο συμπυκνώνονται στο διπλό ρόλο που είχα ως ερευνήτρια, αλλά και ως μητέρα και ο οποίος, αφενός επέτρεπε να διεισδύσω σ' αυτόν τον κόσμο ερευνητικά, αφετέρου απαιτούσε συντήρηση της παρουσίας μου εκεί ως μητέρας. Αν το «στοίχημα» στην ανθρωπολογία είναι να μετέρχεται ο ερευνητής τις ταυτότητές του όπως κρίνει σκόπιμο για την προαγωγή της έρευνάς του, στην προκειμένη περίπτωση οι δύο ταυτότητες έπρεπε να είναι εμφανώς παρούσες ταυτόχρονα. Οι διευκολύνσεις, δηλαδή, που μου πρόσφερε η ταυτότητα της μητέρας είχε το κόστος της. «Τυπικά, η σχέση ανάμεσα στον παρατηρητή και στο υποκείμενο ζυγίζεται από μια αίσθηση αμοιβαίας ανταπόδοσης, ταυτόχρονα έμμεση και άμεση. Αυτός ο δεσμός απαιτεί να εξοφλήσεις το χρέος (ανταλλάσσω) για την παρείσφρηση μέσα στη ζωή και το περιβάλλον των υποκειμένων.» (Wade 1984:222)

Μιλούσα τη μια ως ερευνήτρια, την άλλη ως μητέρα, και για το δεύτερο κρινόμουν συνεχώς, γεγονός που επηρέαζε την ερευνητική ιδιότητα. Ο τρόπος που εξοφλούσα αυτό το χρέος ήταν ανά περίπτωση συνομιλητή να φέρομαι ως μητέρα και μάλιστα αποφεύγοντας να δείχνω ότι σε κάποιες περιπτώσεις μπορεί να παρέκκλινα από τα πρότυπά του. Αυτό συνέβαινε, καθώς η κοινωνικότητα αυτών των σχέσεων εμπεριέχει το κλασικό πρότυπο σχέσεων γονέων των οποίων τα παιδιά αρχίζουν ήδη να γνωρίζονται. «Συχνά οδηγούμενες από τη βιβλιογραφία οι τακτικές παρατήρησης του πεδίου συνήθως είναι σχεδιασμένες να προκαθορίζουν τα είδη των δεδομένων που πρόκειται να συλλεχθούν και πως οι ανθρώπινες σχέσεις θα διευθυνθούν έτσι ώστε να επιβεβαιώσουν μια επιστημονική μελέτη» (Wade:1984:212-213). Ως μητέρα, ο συνομιλητής σε καλεί να πάρεις θέση σε διάφορα ζητήματα, κάτι που δε θα αξίωνε ίσως από έναν ερευνητή. Οι πιθανότητες να διαφωνήσεις είναι αρκετές, επομένως χρειάζεται μεγάλη ευελιξία προς το μοίρασμα των ρόλων, των ευθυνών απέναντι στους συνομιλητές, στη διαχείριση του λόγου και της σκέψης ώστε να μην καταπιεστεί μια από τις δύο ταυτότητες.

Αυτή η αίσθηση χρέους δεν αναφέρθηκε ποτέ ρητά, διαφαινόταν κυρίως από τη σχέση που αναπτυσσόταν στις συζητήσεις με τους συνομιλητές. Για παράδειγμα όταν μια απ' τις συνομιλήτριές μου επέμενε να φέρνω το γιο μου στις συναντήσεις μας με το επιχείρημα ότι η ίδια παίρνει τα παιδιά της μαζί όπου μπορεί να το κάνει (και το έκανε στην έρευνα για το διδακτορικό της) ήρθα σε πολύ δύσκολη θέση, καθώς οι δύο μου ταυτότητες βρέθηκαν σε σύγκρουση. Σκέφτηκα ότι εγώ προτιμούσα όπου μπορούσα να μην παίρνω το παιδί μου. Και ειδικά στην έρευνα. Δεν το είπα, όμως.

Παρατηρώντας πόσο γόνιμες ήταν οι συζητήσεις με γυναίκες όταν είχα το παιδί μαζί μου ξανασκέφτηκα ότι η παρουσία του παιδιού ή μη δήλωνε ως ένα βαθμό τι στάση ήθελα τελικά να κρατήσω απέναντι στους συνομιλητές μου σε σχέση με το ρόλο μου ως μητέρα. Επομένως, όταν υπήρχε κάποιος στις συναντήσεις που να μπορεί να βοηθάει με το παιδί το πήρα μαζί μου και οι κουβέντες έπαιρναν αφορμή από μικρά περιστατικά που προέκυπταν εξαιτίας του. «Αυτοί οι διττοί ρόλοι δημιουργούν ειδικευμένα, τακτικά και δομικά χαρακτηριστικά (όπως και κάποια διλήμματα ορισμού ρόλων), τα οποία έχουν σημαντικές επιπτώσεις για τη διαδικασία της έρευνας πεδίου. Επιπλέον, για να αναπτύσσει και να χρησιμοποιεί ικανότητες που σχετίζονται με την είσοδο, την πρόσβαση, τις πρακτικές συλλογής δεδομένων και τις στρατηγικές των ανθρώπινων σχέσεων, ο παρατηρητής είναι υποχρεωμένος να επινοήσει τα κατάλληλα μέσα για να αλλάξει ρόλους από κοινού με τη διττή λειτουργία στο πεδίο.» (Wade1984:212).

στ. Το τηλέφωνο: μια «ασώματη συζήτηση»

Να προσθέσω πως κάποιες από τις πιο σπουδαίες συζητήσεις έχουν συμβεί τηλεφωνικά, κατά κύριο λόγο με εγκύους που προβληματίζονταν ανά πάσα στιγμή, ενημερώνονταν με νέες πληροφορίες, καθώς έπρεπε να αποφασίσουν για κάποια θέματα και με έπαιρναν τηλέφωνα να ρωτήσουν την άποψή μου, αφού είχα ήδη παιδί. Το ίδιο συνέβαινε και με μαμάδες στο τηλέφωνο, η κουβέντα με τις οποίες ξεκινούσε από ένα έκτακτο πρόβλημα, μιας ασθένειας του μωρού, ενός ατυχήματος που έκανε τις τηλεφωνικές συζητήσεις να κρατάνε από μισή ως και μια ώρα. Δεν κατέγραψα καμιά τηλεφωνική συνομιλία, αν και πραγματικά το σκέφτηκα, αλλά ντράπηκα να το ζητήσω απ' τους συνομιλητές μου όσο φίλοι και να ήταν. Ακριβώς γιατί με έπαιρναν τηλέφωνο ως φίλη, όχι ως ερευνητή, επομένως θα ένιωθα ότι εκμεταλλεύομαι τη φιλία μας. «Φαίνεται προφανές, παρόλα αυτά, ότι ο συμμετοχικός παρατηρητής που κουβαλάει διττές και

ισότιμα σημαντικές ευθύνες στον τόπο μελέτης θα έπρεπε να αναγνωρίζει την αλληλεξάρτηση των ρόλων και επιλεκτικά να τους χρησιμοποιεί προς όφελος των υποκειμένων. Κάνοντάς το αυτό, ένας παρατηρητής μπορεί να αποσύρει άλλα αδιάσειστα δεδομένα τα οποία προωθούν την δική της/του κατανόησή των κοινωνικών συνθηκών των υποκειμένων.»(Wade 1984:220)

Θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί πως εκτιμώ τόσο πολύ τις τηλεφωνικές συζητήσεις ενώ έχει φανερωθεί μια επιμονή μου σε πιο σφαιρικές και αισθαντικές προσεγγίσεις των υποκειμένων, ενώ το τηλέφωνο δεν προσφέρει παρά ήχο. Η εξήγησή είναι ακριβώς πως μια τηλεφωνική συζήτηση είναι τόσο ξεκάθαρη ως προς το ποια αίσθηση πραγματώνει, ώστε βοηθά να αντιληφθεί ο ομιλητής ότι οι υπόλοιπες αισθήσεις κατασκευάζονται. Στέκει για μενα ολοκληρωμένη επίσης, καθώς δεν είναι «σκηνοθετημένη», αφού δε συμβαίνει για κάποιο σκοπό έρευνας. Επομένως, όταν οι συνομιλητές μου έπαιρναν τηλέφωνο είχα τις πιο αυθόρμητες εκδηλώσεις τους.

Παράρτημα: Μητρ-οίκοι ανθρωπολογία

«Τείνουμε να κάνουμε ‘σπιτικά’ έξω από το σπίτι μας με πολλούς τρόπους και διαθέσεις-χωρικά, ηθικά, ιδεολογικά, στη θεωρία. Βρίσκουμε τους εαυτούς μας «σπίτι», στο σπίτι μας, την επιστήμη μας, την ιδεολογία μας, τις πολιτικές μας.»

(Panourgιά και Marcus 2008:3)

Όταν κατέληξα να αντλώ από το μεγαλύτερο μέρος της καθημερινότητάς το πεδίο μου άρχισα να έχω την αίσθηση πως έχω μετακομίσει κάπου «αλλού» για να κάνω την έρευνά μου. Μόνο που ποτέ δε συνέβη κάτι τέτοιο. Δε μετακόμισα εγώ. Το μωρό μου εγκαταστάθηκε κάποια στιγμή στο σώμα μου για εννιά μήνες, όταν βγήκε μετακόμισε δίπλα μου, στην αγκαλιά μου, εγκαταστάθηκε στο σπίτι μου, ξεκουραζόταν και μετακινούταν σ’ ένα καρότσι που έφερα από τότε κι έπειτα ως απαραίτητο αξεσουάρ, ώστε να υπενθυμίζει στους γύρω μου όχι μια εν δυνάμει, αλλά μια εν δράσει, «ζωντανή» αναπαραγωγικότητα.

Όλη αυτή η ιδέα της «μετακόμισης» και των συνεπειών της με έφεραν αντιμέτωπη με το ζήτημα του εθνογραφικού μου «τόπου». Κατά την Γκέφου-Μαδιανού ο όρος «ανθρωπολογία οίκοι» αφορά στη μελέτη του οικείου πολιτισμού του ανθρωπολόγου η οποία ανθίζει σε ένα κλίμα επιστροφής στον τόπο παραγωγής της ανθρωπολογικής

θεωρίας (1998:367). Η παρούσα έρευνα αποτελεί «ανθρωπολογία οίκου» αν όχι τόσο με την έννοια της επιστροφής στο πεδίο παραγωγής της θεωρίας της ανθρωπολογίας, σίγουρα με την έννοια της έρευνας του οικείου και την έρευνα στις «περιφέρειες» των δυτικών κέντρων (Γκέφου-Μαδιανού 1998:367). Βρισκόμαστε σε ένα θεωρητικό σημείο το οποίο έχει «χωνέψει» τη στροφή στο πεδίο «οίκου» τόσο καλά ώστε τα ζητήματα που εγείρονται γύρω από τον «ιθαγενή» (*native*) ή μη ανθρωπολόγο μπορούν να μετατοπιστούν ως προς μια «μικροκλίμακα» των εντόπιων ταυτοτήτων των ερευνητών και μέσα από αυτό να επανέλθουμε σε μια νέα θέση της συγκρότησης των ζητημάτων του «εαυτού» και του «άλλου». Αν για την ανθρωπολογία οι κατηγορίες του «εαυτού» και του «άλλου» δε θεωρούνται πραγματικές οντότητες, αλλά επαναπροσδιορίζονται ως κατηγορίες σκέψης (Harstrup 1992), μπορούμε να αναλογιστούμε πόσο διευρύνεται το πεδίο της ανθρωπολογίας οίκου».

Ως κατηγορίες σκέψης, επομένως, ο «εαυτός» και ο «άλλος» ποτέ δε θα «ταυτίζονται», αφού ο «εαυτός» είναι αυτός που αποφασίζει να μελετήσει τον «άλλο» ακόμη κι αν ο «άλλος» ανήκει στην ομάδα που ο εαυτός θεωρεί ότι ανήκει κι ο ίδιος. Από τη στιγμή που ο «εαυτός» αποφασίζει να μελετήσει τον «άλλο» υπάρχει ένα καταστατικό χάσμα, του οποίου το πλαίσιο επιτάσσεται ο ερευνητής να αποδίδει στο κείμενό του. Επιπλέον, το οικείο δεν χαρακτηρίζεται μονοσήμαντα λόγω μιας κοινής ή κοντινής καταγωγής. Τι σημαίνει ανήκω σε μια ομάδα; Μπορώ να ανήκω σε μια ομάδα λόγω κάποιου κοινού βιώματος με τους πληροφορητές μου σημαντικό ως προς τη σύσταση των ταυτοτήτων αμφοτέρων κι ας προερχόμαστε από διαφορετικούς τόπους; Θα μπορούσα να θεωρηθώ ιθαγενής ανθρωπολόγος ως προς μια κοινά βιωμένη εμπειρία; Ποιος είναι ο μεταφορικός τόπος του «ανήκειν» σε μια τέτοια περίπτωση; Στην παρούσα έρευνα κάνω ανθρωπολογία οίκου επειδή είμαι Ελληνίδα και η έρευνά μου είναι στην Ελλάδα ή επειδή είμαι μητέρα και κάνω έρευνα σε μητέρες; Ή και τα δύο; Αλλά ποιο περισσότερο;

Στην περίπτωση που εξετάζεται δίνεται βαρύτητα στην οικεία ταυτότητα της μητέρας και στην οικεία εμπειρία της αναπαραγωγής, χωρίς να παραγνωρίζεται ότι εγείρονται ζητήματα καταγωγής, τα οποία όμως χωρίς να τα οδηγώ η ίδια, αλλά η ερευνά, έρχονταν σε δεύτερη μοίρα. Αν κάτι με απασχόλησε σχετιζόταν με την πάλη του ερευνητή να επαναπροσδιορίζει συνεχώς την ταυτότητά του σε σχέση με αυτούς που μελετά, τους «ομοίους» του και να κρατάει τις απαραίτητες ισορροπίες ώστε να μη χαθεί κάτι από την πραγματικότητα μέσα σε αυτή τη συμπλεγματική συνθήκη που προωθεί μια τέτοια έρευνα. «Η αυτό-ανθρωπολογία, δηλαδή η μελέτη της κοινωνίας καταγωγής του ανθρωπολόγου, είναι μια ανθρωπολογία της 'διπλανής πόρτας', που διεξάγεται καθ'

ολοκληρία στη γλώσσα των εντόπιων, αφού ο εθνογράφος μελετάει τους πολιτισμικούς του ομοίους. Εδώ η πολιτισμική απόσταση με όρους γεωγραφίας και κυρίως γλώσσας δε φαίνεται να αποτελεί τόσο την προϋπόθεση όσο το διακύβευμα της εθνογραφικής γνώσης. Υπ' αυτή τη έννοια ο πόλεμος εναντίον του εξωτισμού δεν έχει περιεχόμενο. Το άχθος της αυτό-ανθρωπολογίας δεν είναι το άχθος της ετερότητας αλλά της ταυτότητας· αυτό που την απειλεί δεν είναι η υποστασιοποίηση του 'άλλου', ο εξωτισμός, αλλά η ανεστραμμένη του όψη, η υποστασιοποίηση του 'εαυτού'.» (Παπαταξιάρχης 1998β: xxvii).

ΜΕΡΟΣ Β. Προς μια αισθαντική εθνογραφία της αναπαραγωγής

Εισαγωγή

Α. Ανθρωπολογία της αναπαραγωγής

«Η γέννα είναι παντού κοινωνικά σημειωμένη και σχηματισμένη.»

Jordan (1993:1)

Το ζήτημα της αναπαραγωγής έμεινε τα πρώτα χρόνια της ανθρωπολογίας ανέγγιχτο, καθώς αφενός οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι υπήρξαν άνδρες που είτε δεν τους ενδιέφερε ως επιστημονικό αντικείμενο, είτε δεν ήταν εύκολη γι' αυτούς η πρόσβαση στη γέννα στους διάφορους πολιτισμούς που μελετούσαν (McClain 1982), αφετέρου ακόμη και οι γυναίκες ανθρωπολόγοι κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα δεν έδωσαν μεγάλη προσοχή στο θέμα (Floyd και Sargent 1997:3). Επιπλέον, η γέννα μέχρι τότε προσεγγιζόταν στα πλαίσια της κατανόησης τελετουργικών διαδικασιών. Κατά τις Floyd και Sargent η αναπαραγωγική διαδικασία είναι ένα παγκόσμιο κομμάτι της ανθρώπινης γυναικείας ψυχολογίας και βιολογίας, αλλά στις τελευταίες δεκαετίες οι ανθρωπολόγοι υπέδειξαν ότι η γέννα δεν είναι σχεδόν ποτέ απλά μια βιολογική λειτουργία (1997:1). Στην εισαγωγή του βιβλίου τους δίνουν τα πιο σημαντικά ονόματα επιστημόνων που ουσιαστικά συνέβαλλαν στη γέννηση αυτού του πεδίου, αναφέροντας τα έργα των Margaret Mead and Niles Newton (1967), την πλούσια δουλειά της Sheila Kitzinger (1962,1978a,1978b,1879a,1980a,1980b,1980c,1982a), Lucille Newman (1965,1976,1980,1981), Nancy Stoller Shaw (1974), Dana Raphael (1975), Carol McClain (1975), Sheila Cosminsky (1977), Brigitte Jordan (1977,1993).

Τη δεκαετία του '80 υπήρξε μια έκρηξη του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος γύρω από τη γέννα. Στα πατήματα του βιβλίου της Brigitte Jordan *Birth in Four Cultures* εκδίδονται οι δύο πρώτες συλλογές διαπολιτισμικής οπτικής της εγκυμοσύνης και της γέννας από τις Margarita Kay *Anthropology of human birth* (1982) και Carol MacCormack *Ethnography of fertility and birth* (1982). Την ίδια χρονική περίοδο της δεκαετίας του '80 διεξάγονται σε βάθος εθνογραφικές έρευνες στη Γουατεμάλα από τη Sheila Cosminsky (1977, 1982), στη Τζαμάικα και τη Μεγάλη Βρετανία από τη Sheila Kitzinger (1978a,b, 1982a), στους Μπαρίμπα στο Μπένιν από την Carolyn Sargent (1982, 1989b,1990), στους αιγυπτίους χωρικούς από την Soheir Morsy (1982), στη Σιέρα Λεόνε από την Carol Mac

Cormack (1982), στη Μαλαισία από την Carol Laderman (1983), στην Κολομβία και το Μεξικό από την Carol Browner (1983,1985,1986,1989), στην Ινδία από την Patricia Jeffery, Robert Jeffery και Andrew Lyon (1984,1989), στους Ήκουνγκ του Καλαχάρι (Konner και Shostak 1987), στους Έφε (Tronick Winn και Morelli 1985, Tronick, Morelli και Winn 1987), στους Ινουίτ (O' Neil και Kaufert 1990) και στις Ελληνίδες γυναίκες (Lefkarites 1992, Georges 2008).

Τα τελευταία χρόνια το πεδίο επεκτάθηκε σε πολλές σχετικές περιοχές όπως στην αποβολή και τη θνησιγονία (Layne 1990), την εφηβική εγκυμοσύνη (Lancaster and Hamburg 1986, Ward 1990), στη σχέση μητέρας-νεογέννητου (McKenna 1990), στα υψηλά πολιτικοποιημένα στερεότυπα του οικογενειακού σχεδιασμού (Ward 1986,1991,Georges 1996), στην έκτρωση (Ginsburg 1989, Rylko- Bauer 1996, Rylko-Bauer και Antoniello 1996), στο δημογραφικό έλεγχο (Foucault 1977, 1978, McLaren 1984), στην πολιτισμική κατασκευή νέων κοινωνικών μελών (Aijmer 1992), στους κοινωνικοοικονομικούς, οικολογικούς και πολιτικούς παράγοντες που επηρεάζουν τη βρεφική και παιδική επιβίωση (Polgar 1971,1975, Miller 1981,1986,1987, Handwerker 1986,1989, Nations και Rebhun 1988, Hern 1992a,1992b, Schepers-Huges 1987,1989,1992, Laughlin 1994).

Το ενδιαφέρον μεταφέρεται στις πολιτικές αναπαραγωγής των ΗΠΑ και αλλού με βάση τη ανάπτυξη της μεσολάβησης των νέων ιατρικών τεχνολογιών (Paige και Paige 1981, Handwerker 1990), την ιστορία της τεχνολογικοποίησης της γέννας (Litoff 1978, Oakley 1984, Leavitt 1986, Wertz and Wertz 1989, Kunisch 1989), την εξάπλωση των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής (Arditti, Klein και Minden 1985, Corea κ.α. 1987, Rothman 1987, Stolcke 1986, Whiteford και Polland 1989, Martin 1991), τις θεραπείες γονιμοποίησης (Lorber 1987, Spallone και Steinberg 1987, Gerson 1989, Klein 1989, Modell 1989, Franklin 1990, Sandelowski 1990, 1991,1993), παρενθεσία (Charo 1987, Doane και Hoges 1988, Rothman 1989, Sault 1994, Ragone 1994), τον προγεννητικό διαγνωστικό έλεγχο (Rapp1987,1991 Rothman 1986, Press και Browner 1994, Rothenberg και Thompson 1994, Browner και Press 1995), τις επιπτώσεις για τις έννοιες της συγγένειας και της κοινωνικής σχετικότητας όλων των παραπάνω (Strathern 1992, Edwards κ.α. 1993) και τη διαχείριση των νεογέννητων στο NICU (Newman 1980,1986,1988, Guillemin και Holstrom 1986, Levin 1988,1989, Anspach 1989). Με την επέκταση του πεδίου γράφτηκαν κάποιες διεξοδικές ανασκοπήσεις για το πεδίο (Laughlin 1989, 1992,1994, Browner και Sargent 1990, Ginsburg και Rapp 1991, 1995, Franklin Ragone 1997, Davies- Floyd και Dumit 1997).

Μετά τη δουλειά της Kitzinger *Women as Mothers: How They Seem Themselves in Different Cultures* 1978 που βρήκε υποστηρικτές και στην Ευρώπη, ξεκίνησαν έρευνες από ανθρωπολόγους που επικεντρωνόταν στους Δυτικούς τρόπους γέννας (Kitzinger 1989d,1994a, Romalis 1981, Davis-Floyd 1983, 1987a,1987b, Eakins 1986, Martin 1987, Hahn 1987, O' Banion 1987, Michaelson 1988).

Η κοινωνική ανθρωπολογία με επίκεντρο την Ελλάδα εξετάζει κυρίως την κοινωνική κατασκευή της «φύσης» της γυναίκας μέσα από την αναπαραγωγή, επικεντρώνοντας στις έννοιες της ιερότητας, της μιαιρότητας, της παρθενίας, της αγνότητας στα πλαίσια πάντα του συστήματος της ελληνικής οικογένειας (Chryssanthopoulou 1984, Paxson [1968] 2004, Παραδέλλης, 1995). Τις τελευταίες δεκαετίες μετατοπίζονται τα ζητήματα στην περιγεννητική φροντίδα στην Ελλάδα και τη γέννηση (Βασιλάκη, Νάκου και Τράκα 1986, Δραγώνα 1987, Μπρούσκου 1991,1998, Ποταμιάνου 1998), στη μητρότητα (Μπακαλάκη 1994, Doumanis1983), την έκτρωση (Georges 1996, Halkias 1998, Ναζίρη 1994, Naziri 1991) και στα ζητήματα που ανοίγουν μέσα από τη συζήτηση για τον υπέρηχο (Georges 1996, Georges και Mitchell 2000), καθώς και γενικότερα για τις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής (Στέκα και Καλογρίδη 1994, Κοτζάμπαση 2002, Μπαλάσκα 1994). Για την αναπαραγωγή στην Ελλάδα με έρευνα στο νησί της Ρόδου έχουν γράψει οι Lefkarites (1992) και Georges (2008).

B. Ιατρική ανθρωπολογία και ο άξονας της εργασίας

Τοποθετώντας το σώμα ως αναλυτικό εργαλείο στο επίκεντρο των θεωρητικών μου αναζητήσεων προς μια αναθεώρηση του γυναικείου υποκειμένου μέσα από την παρακολούθηση πρακτικών γύρω από την αναπαραγωγική διαδικασία αναζήτησα τις «υποκειμενικοποιήσεις» της βιωμένης σωματικής υλικότητας, ερευνώντας τις διεργασίες υλοποίησης του γυναικείου αναπαραγωγικού σώματος μέσα από τις «τεχνικές», τους Λόγους και τις αισθήσεις του. Κατά τη Rapp η αναπαραγωγή θεωρούμενη ως ιστορικά-κοινωνικά τοποθετημένο και αμφιλεγόμενο πεδίο συσχετισμού δυνάμεων, τοποθετείται στο κέντρο της κοινωνικής θεωρίας, ενώ η αναλυτική έμφαση είναι στα δίκτυα εξουσίας που διαμορφώνουν την αναπαραγωγή και όχι απλά και μόνο σ' αυτές καθαυτές τις τεχνολογίες αναπαραγωγής (1995:5).

Συζητώντας γύρω από τις κοινωνικές κατασκευές πάνω στο αναπαραγωγικό γυναικείο σώμα με οδηγό το ίδιο και τις αισθήσεις και διαπιστώνοντας πως δεν υπάρχει μια υλική και οντολογική σταθερά (βλ. Butler 2008) η οποία να λειτουργεί ως επιφάνεια

δόμησης κοινωνικών κατασκευών αναρωτήθηκαν ποιες είναι αυτές οι ρυθμιστικές διαδικασίες που οριοθετούν την υλικότητα του σώματος και στην οποία βασίζονται οι «νόρμες του φύλου»¹⁷. Αν επιχειρήσει κανείς να εντοπίσει το σωματικό-υλικό αυτό στάδιο που λειτουργεί ως επιφάνεια για τις σταδιακές απαλείψεις που αφήνουν πίσω τους οι πολιτισμικές διαδικασίες θα εμφανιστεί μπροστά του ένας σταθερός διαρκής και ανατροφοδοτούμενος διάλογος ύλης και δράσης που εγείρει σοβαρά ζητήματα για τη ρευστότητα της υλικότητας και τη σταθεροποίηση αυτής ως ύλης μονάχα κάποιες χρονικές στιγμές μέσω της κοινωνικής σημασιοδότησης της ύλης και των μιμητικών επαναλήψεων αυτής ως προς τα κοινωνικά πρότυπα.

Οι «νόρμες» που φαίνονται να ισχύουν για το γυναικείο αναπαραγωγικό φαντασιακό και μη σώμα έπρεπε να ιδωθούν μέσα από το διάλογο ύλης και δράσης. Παρακολουθώντας το σώμα να υλοποιείται ως αυτό που είναι τα τελευταία χρόνια στον ελληνικό χώρο με οδηγό τις κατασκευές των αισθήσεων και τις κατασκευές μέσω αυτών προβληματιζόμαστε αν το «φυσικό» σώμα αποτελεί πεδίο σχηματισμών ή είναι το ίδιο προϊόν φυσικοποιητικών διαδικασιών και ακόμη, αν το «φυσικό» σώμα και η ύλη αποτελούν έννοιες επικαλυπτόμενες.

Η οντολογική αντίθεση ύλης –πνεύματος, σώματος –νου που εντοπίζεται στη βάση της δυτικής βιο-επιστήμης συνδέεται μέσα από την επιστημολογία με περαιτέρω δυϊσμούς όπως φύση- πολιτισμός, θηλυκό-αρσενικό, προσωπικό-συλλογικό, συναίσθημα- ορθός λόγος, μήτρα-ύλη κ.ο.κ. παγιώνοντας κυρίαρχες, καθολικές κατηγορίες.¹⁸ Στον βιο-ιατρικό λόγο η γυναίκα υφίσταται ως η αντήχηση της φύσης, και το σώμα της συστήνεται από τη βιολογία του, οπότε και καθίσταται το απόλυτο ιατρικό αντικείμενο σε μια ανδροκρατούμενη και ανδροκεντρική ιατρική επιστήμη. «Ο λόγος της γυναικείας φυσιολογίας και οι πρακτικές ιατρικού ελέγχου που συνάδουν μ' αυτόν οικοδομούνται – και εξουσιοδοτούνται- ακριβώς στο σημείο της αμφίσημης και μεταιχμιακής σύζευξης ανάμεσα στην κανονικότητα και την παθολογία» (Αθανασίου 2004:5-6). Η «παρέμβαση» των βιο-τεχνολογιών και τα ζητήματα που εγείρονται γύρω από αυτές έχουν κεντρική θέση στις φεμινιστικές συζητήσεις όχι μόνο στην ανάδυση ενός νέου θεωρητικού ενδιαφέροντος αλλά στην όψη μιας επείγουσας κοινωνικής επιταγής.

Στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο «ιστορίες κατασκευής της όρασης» παρακολουθούμε ιστορίες υπερήχων, ιστορίες ιατρικής παρακολούθησης να αρθρώνουν

¹⁷Ο όρος είναι δανεισμένος από τη Butler (1999) και αναφέρεται στον ιδεατό διμορφισμό, την ετεροφυλοφιλική συμπληρωματικότητα των σωμάτων, στην κατάλληλη και μη ανδρικότητα και θηλυκότητα, μέσα από τα οποία τα σώματα προσλαμβάνουν νομιμοποιημένη έκφραση.

¹⁸ Για μια κριτική βλ. Μπακαλάκη 1994, Martin 1996.

την κατασκευή των αισθήσεων και κυρίως της αίσθησης της όρασης με έμφαση στα νέα τεχνολογικά διαμεσολαβημένα αισθήματα και την αφομοίωσή τους και τα οποία προκύπτουν από τη χρήση των βιο-τεχνολογιών που επιτρέπουν να δούμε στο εσωτερικό της γυναικείας μήτρας. «Με την ανάπτυξη των οπτικών βιο-τεχνολογιών αναδύθηκαν νέες αναλυτικές προσεγγίσεις που αντιμετώπιζαν τη βιο-τεχνο-επιστήμη σαν σύστημα αναπαραστάσεων και σαν πεδίο επιτέλεσης επαγγελματικής εξειδίκευσης και αυθεντίας, θεσμικού ελέγχου, πειθαρχικών τεχνολογιών και εμπρόθετης δράσης.» (Αθανασίου 2004:24). Επιχειρείται η θεωρητικοποίηση του ιατρικού βλέμματος (βλ. Foucault) και της δύναμη της οπτικότητας στις πολιτικές της αναπαραγωγής (βλ. Petchesky) μέσα από νέους τρόπους θέασης του σώματος που κυριαρχούνται από το γόητρο των μηχανημάτων και τις συνδηλώσεις του.

Η πειθαρχημένη γνώση για το σώμα και τις αισθήσεις που παρακολουθούμε να στοιχειοθετούν το γυναικείο αναπαραγωγικό σώμα έγκειται στη βιο-εξουσία η οποία πραγματώνεται μέσω των βιοπολιτικών των σωμάτων. Ο Foucault¹⁹ εισάγει την έννοια της βιο-εξουσίας, δηλαδή, της σύγχρονης τεχνολογίας που δρα με κυβερνητικές τάσεις και χειρίζεται παρεμβατικά το σώμα συγκεντρώνοντας στα χέρια της τους πρακτικούς λόγους, τις θεσμικές συμβάσεις και τις φαντασιακές επενδύσεις των κοινωνικών πραγμάτων και χρησιμοποιεί τα παραπάνω προς ένα συστηματικό πολιτικό έλεγχο της ίδιας της ζωής. Αυτός καθίσταται εφικτός μέσα από τις βιοπολιτικές του σώματος που συναινούν στη βιο-εξουσία και συγκροτούνται μέσα από τον αγώνα δρόμου γνώσης-εξουσίας του ανθρώπινου σώματος και της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς στο όνομα της κοινωνικής πρόνοιας που οδηγεί πολλές φορές στην κοινωνική πειθαρχηση. Είναι πολλά τα παραδείγματα του 20^{ου} αιώνα όπου η βιο-ιατρική εξυπηρετεί την εξουσία ως προς τον έλεγχο των σωμάτων επιφέροντας μαζική πολιτική οδύνη.

Τα γυναικεία σώματα μας λέει η Αθανασίου τίθενται υπό τον εποπτικό έλεγχο της βιο-εξουσίας, αυτής της συναρμολόγησης γνώσης και εξουσίας, λόγων και πρακτικών, θεσμών και έξεων που εστιάζουν στην πολιτική διαχείριση της ζωής και αφορούν τόσο το ατομικό σώμα και την ατομική υγεία όσο το συλλογικό σώμα, τη δημόσια υγεία, την ευημερία του πληθυσμού στοχεύοντας στην παραγωγή και χειραγώγηση πιο χρήσιμων παραγωγικών και (αυτό) πειθαρχημένων σωμάτων. (Αθανασίου 2004:11). Κατά τον Foucault η παθολογικοποίηση των γυναικείων σωμάτων αποτελεί μια από τις πλευρές της εφαρμογής της βιο-εξουσίας μέσω των εξουσιαστικών μηχανισμών της βιο-ιατρικής που

¹⁹ Βλ. Foucault 1973, 2003.

καταφέρνουν να ρυθμίζουν τις πιο προσωπικές πρακτικές χαράσσοντας τα όρια του σώματος.

Στην περίπτωση της αναπαραγωγής οι συγκεντρωτικοί θεσμοί ιατρικής περίθαλψης φαίνεται πως έχουν στα χέρια τους τη γνώση και τον έλεγχο του σώματος της γυναίκας, το οποίο προσπάθησα να αποδώσω μέσα από «τις ιστορίες των υπερήχων». Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί πως ανέκαθεν κάποιος είχε αυτή τη γνώση και τον έλεγχο πέρα από την ίδια τη γυναίκα. Μια γηραιότερη γυναίκα, μια μαμή, μια πρακτική μαία... Η αντικατάστασή τους, βέβαια, από την ιατρική τεχνολογία και συνήθως από αντρικά χέρια διαφοροποιεί ιδεολογικά την ιδέα της μοίρας του γυναικείου σώματος και διεγείρει τις φεμινιστικές συζητήσεις. Η γυναίκα μην έχοντας εμπιστοσύνη στο σώμα της επαφίεται στην ιατρική φροντίδα, συναινώντας έτσι στο σχήμα της βιοεξουσίας που έθεσα παραπάνω. Υπάρχουν αυτές οι διεργασίες μέσω των οποίων η εξουσία της γνώσης έχει απογυμνώσει και επενδύσει ταυτόχρονα το σώμα. Θα ήθελα να τονίσω πως τούτη η εργασία αντίκειται σε μανιχαϊστικές συμβάσεις που θέτουν τη γυναίκα ως θύμα²⁰ και τους φορείς της βιο-ιατρικής τεχνολογίας ως θύτες και οποιαδήποτε επικέντρωση στο γυναικείο σώμα και την «εξάλειψή» του δεν υπονοεί πως το σώμα του γιατρού, για παράδειγμα, δεν υφίσταται παρεμφερείς «εξαιρέσεις», οι οποίες δεν αναλύονται, καθώς η έκταση του κειμένου δεν το επιτρέπει.

Την έλλειψη αυτή προσπαθεί να αντισταθμίσει η κριτική ανάλυση που διασχίζει το δεύτερο κεφάλαιο «Αναπαραγωγή προς κατανάλωση», στο οποίο οι ΝΤΑ δεν αναγνωρίζονται ως οχήματα εξόντωσης ή ως βίαιη καταδυνάστευση²¹ κατά των γυναικών, αλλά ως πειθαρχικές τεχνολογίες της δυτικής ανδροκρατούμενης και καπιταλιστικής βιο-ιατρικής που παράγουν, ρυθμίζουν και χειραγωγούν τα έμφυλα υποκείμενα. Η προσπάθεια αυτή συμπυκνώνει τις ΝΤΑ σαν ένα κομμάτι της ιστορίας της βιο-εξουσίας, ένα μέρος της οποίας διενεργείται στο οικονομικό-πολιτισμικό σχήμα της εμπειρίας της κατανάλωσης και στα καθημερινά πλαίσια της Αγοράς, όπου συναντούμε το κνήγι της «τέλειας γέννας». Η διαδοχή της ανάλυσης διασχίζεται κριτικά ακόμη, από τη σκέψη για το «αδιαίρετο», αυτή τη «φυσικοποιημένη σχέση γραμμικής συνέχειας» (Αθανασίου 2004:3) ανάμεσά στην αναπαραγωγή, τη σύλληψη, την πρότερη ετεροφυλόφιλη σεξουαλικότητα

²⁰ Άλλωστε, σύμφωνα με την Diprose (1994:113) «δεν είναι η χρήση της αναπαραγωγικής τεχνολογίας που είναι ανήθικη (unethical), αλλά το είδος της αντικειμενοποίησης των γυναικείων σωμάτων που εμφανίζεται στη διαδικασία», την οποία οφείλουμε να μελετάμε κάθε φορά εντός των συμφραζόμενων όρων της.

²¹ Για μια κριτική στάση απέναντι στην ανάλυση της βιο-ιατρικής ως «βίας κατά των γυναικών» βλ. Sawicki 1999. Για μια προσέγγιση αντικειμενοποίησης και εξόντωσης των γυναικών βλ. Corea 1986, 1992.

και σε πλήθος επιτελέσεων που σχετίζονται με το φύλο και οδηγεί στη «θεμελιώδη όψη της κοινωνικής και πολιτισμικής εννοιολόγησης της «γυναίκας»» (Αθανασίου 2004:20).

Το τρίτο κεφάλαιο «Ιστορίες που μου διηγήθηκαν η γεύση και η όσφρηση» επιχειρεί μέσα από την ανάλυση τετριμμένων πρακτικών να αποσαφηνίσει πως, όπως έχει επισημάνει η Bordo, «το σώμα δεν είναι μόνο πολιτισμικό κείμενο. Είναι επίσης ένας πρακτικός, άμεσος τρόπος κοινωνικού ελέγχου...μέσω της οργάνωσης και της ρύθμισής του χρόνου, του χώρου και των κινήσεων της καθημερινής ζωής, τα σώματά μας ασκούνται, διαπλάθονται και σφραγίζονται με τη στάμπα των κυρίαρχων ιστορικών μορφών αίσθησης του εαυτού» (1995:165-6). Ανιχνεύεται το γυναικείο σώμα σε σχέσεις εξουσίας και ισχύος που εγείρουν συζητήσεις για το φαγητό και τη μυρωδιά αναδεικνύοντας ιεραρχίες, κατηγοριοποιήσεις, σχέσεις κυριαρχίας και επιβολής στη δομή των αλληλοδράσεων των ίδιων των γυναικών. Αναζητούνται οι μικρές αυτές λεπτομέρειες που εμπίπτουν στις αισθήσεις και αναδεικνύουν, όπως έχει επισημάνει η Αθανασίου, το γυναικείο σώμα σε «αρένα πάνω στην οποία οι παθολογίες της θηλυκότητας εξημερώνονται ή εξαλείφονται και η κανονιστική θηλυκότητα κατασκευάζεται ως ένα σύμπλεγμα πειθαρχικών πρακτικών ου ορίζουν και οριοθετούν το σώμα, τις χειρονομίες του, το σχήμα του, το βάρος του, την όρεξη, την κίνηση, την εμφάνιση, τις επιθυμίες του. Είναι μέσα σ' αυτό το πλαίσιο συμβολικής βίας και πολιτισμικά αναγνωρίσιμης έμφυλης κανονικότητας που οι γυναίκες προσλαμβάνουν τον ενσώματο και έμφυλο εαυτό.» (Αθανασίου 2004:46-47).

Ο Επίλογος αυτής της εργασίας συγκεντρώνει και επανατοποθετεί τα ζητήματα που τίθενται στα τρία κεντρικά κεφάλαια στην όψη ενός φαντασιακού σώματος, την επιτέλεση ως υπακοή σε αυτό και τη μνήμη των αισθήσεων ως το συνδετικό κρίκο των δύο παραπάνω. Μια διαφορετική περίπτωση «ξένου» σώματος πραγματεύεται την απώλεια της κοιλιάς της εγκυμοσύνης ως μιας άλλης «τραυματικής εμπειρίας», συνδυάζοντάς τη με το «πένθος μιας φαντασιακής εφηβείας», καταλήγοντας αυτή την εργασία σε νέους προβληματισμούς για τις αισθήσεις και την κατασκευή τους.

Κεφάλαιο 1: Ιστορίες «σκηνογραφίας»²² κατασκευών και της «υψηλής αίσθησης»

«Γιατί η ώθηση να ‘δούμε εντός’ έρχεται να κυριαρχήσει στους τρόπους του να κατανοείς για την εγκυμοσύνη και τα έμβρυα και ποιες είναι οι συνέπειες για τη συνείδηση των γυναικών και τις αναπαραγωγικές σχέσεις εξουσίας;

(Petchesky 1987:140)

i. One “(Ultra)sound out” story: Η κατασκευή της αίσθησης της όρασης και τα υπερ-αισθήματα.

α. Ιατρικοποιημένο «κάδρο»

«Ενώ πίστευα ότι το έμβρυο μου είναι από μένα και ωστόσο ότι δεν είναι από μένα, στην οθόνη η εικόνα του εμβρύου είναι ξεχωριστή, αποκομμένη, ανεξάρτητη από το σώμα μου. Το έμβρυο γίνεται το αστέρι του κινηματογραφικού τεκμηρίου, του οποίου το θέμα είναι η θέση του εμβρύου ως αυτό-οριζόμενο ιατρικό «στοιχείο».»

(Lehner 2003:547)

Είμαι στο σπίτι και έχω βάλει να παίζει ο υπολογιστής μου ξανά τις μαγνητοσκοπημένες επισκέψεις με τη Μαίρη στο γυναικολόγο της. Ο φακός μου εστιάζει στην οθόνη του μηχανήματος του υπερήχου.²³ Έχω μπροστά μου την εικόνα μιας εικόνας μιας εικόνας. Δεν έχω σίγουρα στο κάδρο μου την κοιλιά της εγκύου και ακόμη πιο σίγουρα δεν έχω ολόκληρη την έγκυο. «Σε ανατομικό επίπεδο οι μήτρες ήταν σκηνές αναπαραγωγικής παθολογίας, σκηνές μέσα σε σκηνή για να ακριβολογούμε» (Stormer 2000:117). Ήδη στην περιγραφή της επιλογής του κάδρου μου εσωκλείεται η ιστορία της ανάπτυξης της δυτικής σκέψης, όπου «το σώμα έφτασε να αντιμετωπίζεται ως μηχανή» (Martin 2001:54)²⁴ και να «διαμελίζεται» εύκολα και γρήγορα, ώστε ο ειδικός γιατρός –

²² Βλ. Butler (2008), όπου στη συζήτηση για την κατασκευή και την ύλη εντοπίζει το διακύβευμα, όχι τόσο στη «θεωρία για την πολιτισμική κατασκευή, αλλά στην εξέταση της σκηνογραφίας και της τοπογραφίας της πολιτισμικής κατασκευής» (2008:87).

²³ Για μια επισκόπηση του ζητήματος των προγεννητικών εξετάσεων, του υπερήχου και της εμβρυακής εικόνας βλ. Kunisch 1989, Press and Browner 1994, Browner 1995, Stormer 2000, Blizzard 2007.

²⁴ Η μηχανική μεταφορά έχει τις απαρχές της στα γαλλικά νοσοκομεία του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα. Με την ανάπτυξη της μαιευτικής, η μεταφορά της μήτρας ως μηχανή συνδυάζεται με τη χρήση πραγματικών μηχανικών συσκευών (όπως οι λαβίδες), οι οποίες παίζανε κάποιο ρόλο στην αντικατάσταση των

μηχανικός να επιδιορθώσει το σημείο όπου υπάρχει «πρόβλημα», παραδίδοντας το γυναικείο σώμα στην εννοιολόγηση της γυναίκας ως μήτρας (“Woman -as -womb idea”, Nancy Theriot 1993:7). «Το γυναικείο σώμα είναι μια μηχανή και ο γιατρός ένας μηχανικός ή τεχνικός που το ‘φτιάχνει’.» (Martin 2001:54). Ακόμη κι αν έχει προσπεραστεί αυτή η άποψη για τους γιατρούς και για το σώμα, ή καλύτερα έχει μετασηματιστεί²⁵, οι καταβολές παραμένουν και η χρήση της οθόνης, ενόσω παρουσιάζει τον έλεγχο της «αποσχισμένης» σωματικής περιοχής²⁶, δηλώνει ευθαρσώς το «ένα ακόμη βήμα παραπέρα», όπου μπορείς να ελέγξεις τις σωματικές λειτουργίες όντας στραμμένος σε γωνία αξιοσημείωτων μοιρών από όπου βρίσκεται το πραγματικό σώμα. Μεσολαβεί η ελάχιστη επαφή της κεφαλής του υπερήχου με τον εξωτερικό κοιλιακό χώρο της γυναίκας για να τη «συνδέσει» με το γιατρό της που κρατάει το άλλο άκρο του εργαλείου και το κατευθύνει. Προσπαθώ να εντοπίσω την «πραγματικότητα».²⁷

Αντί αυτού, συνειδητοποιώ ότι συνεχίζω να τραβάω για ώρα την οθόνη του μηχανήματος, μαγνητοσκοπώ ουσιαστικά την εικόνα του εμβρύου. Μάλλον με έχει συνεπάρει η περιέργειά μου και κάποια ακόμη απροσδιόριστα συναισθήματα, τα οποία δε σχετίζονται με τη συγκινησιακή φόρτιση για το «θαύμα της ζωής», αλλά με την ένταση που μου προξενεί η προσπάθειά μου να «καταναλώσω» το τεχνολογικό θαύμα που εκτυλίσσεται μπροστά μου. Έχω δει ξανά έμβρυο, αλλά ήταν το δικό μου, οπότε και δεν είχα «χρονικά» περιθώρια να ικανοποιήσω άλλα «υπαρξιακά-θεωρητικά» ζητήματα (τύπου έλλογης και πραγματικά αισθαντικής αφομοίωσης της ιατρικής τεχνολογίας) πέρα από τα μητρικά και να προσπαθήσω να προλάβω να «δω κι εγώ το μωρό μου» όσο «καλύτερα» γίνεται, χωρίς να προβληματιστώ ιδιαίτερα για κάτι άλλο.

β. Υπέρ-ηχος ή υπερ-εικόνα;

«Η εξέταση της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στα υλικά σώματα και τις νέες τεχνολογίες διαφωτίζει το έργο της εν εξελίξει ιδεολογίας.»

(Balsamo1996:10)

γυναικείων-μαιευτικών χεριών από τα αντρικά χέρια που χρησιμοποιούσαν εργαλεία.(Βλ. Martin 2001). Για διαφορετικές οπτικές για το ζήτημα της αντιμετώπισης της γυναίκας σαν μηχανή βλ. επίσης Corea 1986, Farquhan 1996.

²⁵ Η Martin προτείνει ένα νέο τύπο μεταφοράς όπου ο γιατρός μοιάζει περισσότερο με προϊστάμενο ή ιδιοκτήτη εργοστασίου, όπου η γυναίκα έχει το ρόλο μιας εργάτριας (laborer) της οποίας η μηχανή (η μήτρα) παράγει προϊόντα (μωρά) (2001:57).

²⁶ Βλ. τον όρο “partial body” (Lyon και Barbalet 1994:53).

²⁷ Η έμφαση υπαινίσσεται τη δυσκολία εντόπισης της πραγματικότητας, μέσω της διαπλοκής και της αναδιαμόρφωσής της από μια «εικονική πραγματικότητα» (virtual reality).

Στην ιατρική τους εκδοχή ή μάλλον πρώτα στη μηχανική τους εκδοχή, ως υπέρηχοι ορίζονται οι ήχοι πέραν της ακουστικής ζώνης, πέρα δηλαδή από 20000 hz. Οι συχνότητες που χρησιμοποιούνται στην ιατρική διαγνωστική είναι της τάξης των 1-10 εκατ. hz ή megahertz (MHz). Στην προκειμένη περίπτωση γίνεται στον ηχοβολέα μετατροπή ηλεκτρικής ενέργειας σε μηχανικά ηχοκύματα. Με απλά λόγια, ο ηχοβολέας θα μετατρέψει την ηλεκτρική ενέργεια σε ακουστική και αντιθέτως. Η δέσμη υπερήχων απλά μπορεί να θεωρηθεί σαν δέσμη φωτός προσπίπτουσα σε κάτοπτρο (όργανο) και επιστρέφουσα (ηχώ) προς την παράγουσα ηχοβόλο κεφαλή και κατά προέκταση προς την οθόνη του μηχανήματος. Οι ηχώ που επιστρέφουν στον ηχοβολέα (πομπός και δέκτης υπερήχων) δημιουργούν μηχανικές δονήσεις του υλικού ηλεκτρικά κύματα των αυτών συχνοτήτων με την προσπίπτουσα ηχώ. Με αυτό τον τρόπο οι ηχώ καταγράφονται (<http://www.aktinologia.com/ultrasound.doc>).

Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, η διαδικασία του υπέρηχου είναι σχετικά κατανοητή, ειδικά αν επεξηγηθεί με απλά λόγια από τον γιατρό στην πελάτισσά του. Παρόλα αυτά, η πλειοψηφία των γυναικών που δέχονται υπέρηχους κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης δε γνωρίζουν αυτή τη διαδικασία και ενδιαφέρονται κυρίως να «ακούσουν» και να «δούνε» το μωρό και η άγνοια για την απλή εκδοχή του πως επιτυγχάνεται αυτό φαίνεται να δικαιολογείται στην απλουστευτική σκέψη ότι αυτό μονάχα διευκολύνονται να κάνουν καθώς δεν είναι ειδικοί επιστήμονες. «Οι κανονικές εγκυμοσύνες εξετάζονται με υπέρηχο για μια ευρεία ποικιλία λόγων, συμπεριλαμβανομένου και του να επιβεβαιωθεί μια υποθετική εγκυμοσύνη, το διάγραμμα της εμβρυακής ανάπτυξης, να στοιχειοθετηθούν οι απαραίτητες ημερομηνίες, να επιβεβαιωθεί η παρουσία του εμβρύου και καταπληκτικά συχνά, να ανταποκριθεί στην έκκληση της γυναίκας ‘να δει το μωρό’.» (Georges 1996:161).

Στην ουσία, το να δει ένας γονιός το έμβρυο στον υπέρηχο είναι περιττό ως προς την υγεία και την ανάπτυξή του. Εξελίχθηκε ως μια παροχή της ιατρικής τεχνολογίας προς τους γονείς, ενώ η ουσία του σχετίζεται μονάχα με την ειδική ιατρική γνώση. Οι περισσότερες γυναίκες με τις οποίες συζήτησα τη χαίρονται και την επιδιώκουν και μάλιστα αρκετές από αυτές δεν αρκούνται στην εκτύπωση που παρέχει ένα απλό μηχανήμα υπερήχου, αλλά πραγματοποιούν έξτρα επισκέψεις σε ένα συγκεκριμένο γιατρό (παρόλο που δεν είναι ο γιατρός που της παρακολουθεί σταθερά), ο οποίος διατηρεί ένα πιο εξελιγμένο μοντέλο, μέσω του οποίου έχουν τη δυνατότητα να δουν το μωρό τρισδιάστατα.

Η Eugenia Georges (1996) παρουσιάζει τις μεταφορές που χρησιμοποιούν τα υποκείμενα για τον υπέρηχο, δανεισμένες από έννοιες των οπτικοποιημένων μέσων και κυρίως της τηλεόρασης. « Η αντιστοιχία της εμβρυακής διαχείρισης εικόνας και των δημοφιλών οπτικών τεχνολογιών είναι ρητά αναγνωρισμένα στην ελληνική καθημερινή χρήση. Ο υπέρηχος είναι πιο συχνά αναφερόμενος ως τηλεόραση και το να κάνεις έναν υπέρηχο αναφέρεται ως 'να βάλουμε το μωρό στην τηλεόραση'. Η τηλεόραση είναι μια απτή μεταφορά για τον εμβρυϊκό υπέρηχο στην Ελλάδα.» (1996:162). Στην περίπτωση της παρούσας έρευνας οι γυναίκες είναι πιο εξοικειωμένες με τη χρήση του υπέρηχου και τις ορολογίες γύρω από αυτόν και οι εκφράσεις σε σχέση με την τηλεόραση αντικαθίστανται με άλλες, οι οποίες έχουν σαφείς αναφορές στην οθόνη ενός υπολογιστή.²⁸ «Είδα το μωρό τρισδιάστατο» (Μάνια), «το έχω στο *dvd* να στο δείξω» (Μάνια), το είδα στην «οθόνη» (Φαίη), «Είδα αυτό το γκρι και το μαύρο κάπου. Έδειξε με το *mouse* που είναι αυτό το μαύρο και το κύκλωσε...» (Αυγή).

γ. Eye-cons, υπερ-αίσθηση και υπερ-αισθήματα

«Το να κοιτάς στο ηχόγραμμα είναι μια τεχνολογικά διαμεσολαβημένη απόλαυση.»

(Lehner 2003:548)

Αντιλήφθηκα αυτές τις μεταφορικές χρήσεις ως μια τάση των υποκειμένων να εντάξουν τις νέες εικόνες και τις χρήσεις τους στο πολιτισμικό γίνεσθαι. Οι γυναίκες χρησιμοποιούν οπτικοακουστικές μεταφορές ήδη αφομοιωμένες στα πολιτισμικά τους πρότυπα για να καταφέρουν να προσαρτήσουν τις «νέες αισθητικές εμπειρίες» στην πραγματικότητά τους. Συνειδητοποιώντας και η ίδια ότι ο υπέρηχος ουσιαστικά προσφέρει πρόσβαση σε ήχους που δε δύναται να συλλάβει η αίσθηση της ακοής, αναλογίστηκα πως το μηχάνημα αυτό μέσω της χρήσης του λειτουργεί ως ένα εργαλείο διεύρυνσης της ίδιας της αίσθησης. Οδηγεί σε μια «υπερ-αίσθηση», σε μια «υπερ-ακοή», όταν για παράδειγμα μπορούμε να ακούσουμε τους παλμούς της καρδιάς του εμβρύου. Η αίσθηση της όρασης διευρύνεται κατά τον ίδιο τρόπο από το μηχάνημα προσφέροντας μας «υπερ-εικόνες», εικόνες, δηλαδή, πέρα από όσες μπορούμε να δούμε με τα μάτια χωρίς τη χρήση του

²⁸ Οι διαφορές που εντοπίζονται στη χρήση της ορολογίας ανάμεσα στις γυναίκες αυτής της έρευνας και στις γυναίκες που μελετά η Georges βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με το διαφορετικό χρόνο διεξαγωγής της έρευνας, καθώς και με τη διαφορετική ταξική διάθρωση των δειγμάτων και φυσικά με τον τόπο.

συγκεκριμένου μηχανήματος. Η φυσικοποίηση αυτών των «επιλογών» δεν μπορεί παρά να μετασχηματίζει τις κοινωνικές και αισθητικές εμπειρίες.

Αν ο υπέρηχος αποτελεί μια επιστροφή ήχου μηχανικά, κοινωνικά αποτελεί ένα φαινόμενο «δίχως επιστροφή». Υπονοείται με την παραπάνω σκέψη πως δεν υπάρχει απτή σχέση ως αντίκρισμα γι' αυτό που επιστρέφεται στον άνθρωπο, καθώς το έμβρυο δεν μπορεί να το δει ξανά παρά με τη μεσολάβηση του μηχανήματος και του γιατρού, γι' αυτό και πολλές γυναίκες επιδιώκουν να πηγαίνουν στο γυναικολόγο περισσότερες φορές από τις κανονισμένες, ακριβώς για να επαναλαμβάνουν αυτή την «επαφή» με το μωρό. Κατά την Phelan η λογική της επιστημονικής τεχνολογίας είναι συχνά ταυτολογική: η «αλήθεια» παρουσιάζεται από μια τεχνολογία και ωστόσο είναι αόρατη χωρίς αυτήν ακριβώς την τεχνολογία.» (1993:2).

Αν υποθέσουμε ότι μαζί με τις αισθήσεις γεννιούνται τα αισθήματα, τα οποία είναι προτιμότερο να ιδωθούν όχι ως «εσώτερο πράγμα», αλλά ως σχεσιακή διαδικασία (Lyon και Barbalet 1994:57), στην περίπτωση που εξετάζεται ερχόμαστε αντιμέτωποι με τα - κατά κάποιον τρόπο- «υπερ-αισθήματα»²⁹. Όσων, δηλαδή, προκύπτουν από τις «υπερ-αισθήσεις» που περιγράψαμε παραπάνω και μετασχηματίζουν τη σχέση της γυναίκας με το σώμα της, που γεννούν μια νέα σχέση και ένα νέο δεσμό με το έμβρυο, που αναπτύσσουν μια νέα εμπειρία κοινά βιωμένη με το σύντροφο ή με όποιον τυχόν συνοδεύει σε αυτή την εξέταση. Δημιουργείται μια διαφορετική σχέση με το γιατρό, ο οποίος «χαρίζει» ένα τέτοιο προνόμιο, μετασχηματίζεται η «διαλεκτική» με το υπόλοιπο κοινωνικό περιβάλλον, αφού έχει πια τη δυνατότητα να κοινωνικοποιήσει την εσωτερική λειτουργία του γυναικείου σώματος και την εμπειρία της ύπαρξης ενός εμβρύου μέσα από τις φωτογραφίες υπέρηχων που περιφέρουν οι υπερήφανοι «γονείς» στα πορτοφόλια τους.

«Ένωσα να δένομαι περισσότερο, γιατί ήταν πια συγκεκριμένο. Ήταν αγόρι κι όχι το έμβρυο. Ήταν αγόρι, ήταν ο Θωμάκος μας, είχαμε...ξέραμε ότι θα το πούμε Θωμάκο και ήτανε πιο συγκεκριμένο. βοήθησε στο.. να τον νιώσω πιο πολύ... να το αισθανθώ καλύτερα. Μέχρι τότε το έλεγα το μωρό, το έμβρυο! Κάτι τέτοια έλεγα..(γέλια)...μου λέγανε να πάω στον Τάδε να το δω τρισδιάστατα. Λες και θα πας να το πιάσεις λέει είναι!» (Αυγή).

²⁹ Η Buck-Morss (1997) σε έναν ιστορικό απολογισμό της κινηματογραφικής οθόνης ως προσθήκη στην αντίληψη κάνει ένα ενδιαφέρον σχόλιο για την κινηματογραφική οθόνη ως προσθετικό όργανο των αισθήσεων για να υποδείξει μια υπερευαίσθησία της νευρικής διέγερσης ταυτόχρονα με μια άμβλυνση του αισθήματος.

«Μου άρεσε. Απλά νομίζω ότι όταν βλέπεις την εικόνα το συνειδητοποιείς κάπως καλύτερα και το βλέπεις και λες ...α! αυτό είναι.. όντως.. ξέρω 'γώ..» (Μιράντα).

«Που το έχω να στο δείξω(εννοεί το έμβρυο σε εικόνα), να το δες το!» (Μάνια).

Κατά κάποιο τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπεραπλουστεύεται η ιατρική πληροφορία των μετρήσεων (ιδιαίτερα όταν η εξέταση έχει θετικά αποτελέσματα) και συγκεντρώνεται στην κυριαρχία της εικόνας. Το γεγονός ότι πρέπει με κάποιο τρόπο η νέα πληροφορία να ενταχθεί στην υπόλοιπη πραγματικότητα (και αυτό δεν αποτελεί μονάχα συνέπεια της πληροφορίας, αλλά ενσώματη συνέπεια του αισθήματος) και τα υποκείμενα καταφεύγουν σε μόνιμες αναγωγές έχει ως αποτέλεσμα να μην καταφέρνουν να αφομοιώσουν τις εικόνες υπερήχου ως κάτι ξεχωριστό. Το γεγονός της μη αναγνώρισης της νέας τεχνολογικά διαμεσολαβημένης αισθητικής εμπειρίας ως τέτοιας δημιουργεί μια σάρρευση αισθημάτων στα υποκείμενα, δύσκολο να τη διαχειριστούν. «Η «βιολογική ανάγκη» που υποχρεώνει τη «συμμετοχή της φύσης στην έννοια του πολιτισμού και τανάπαλιν αποδυναμώνει τις δύο έννοιες και οδηγεί αναπόφευκτα στην κατάργησή τους.» (Strathern 1992: 276).

Προφανώς, η διεύρυνση των αισθήσεων που συζητάω δεν είναι «πραγματική», αλλά κοινωνική και ως τέτοια επηρεάζει την έννοια του «σχετίζεσθαι», δημιουργώντας νέες κατηγορίες σχέσεων και σκέψεων, καθώς και νέα αντικείμενα, όπως για παράδειγμα αυτό του εμβρύου. Η Turkle μας προβληματίζει ως προς αυτές τις νέες κατηγορίες που μπορεί να προκύψουν: «Οι νέες τεχνολογικά διαμεσολαβημένες σχέσεις μας υποχρεώνουν να ρωτάμε σε ποια έκταση εμείς οι ίδιοι έχουμε γίνει κυβερνοσώματα, παραβιασμένες συμμείξεις της βιολογίας, της τεχνολογίας και του κώδικα.» (Turkle 1995:21)³⁰

Η θεωρητική εξοικείωση των γυναικών με τον υπέρηχο στην Ελλάδα σήμερα δε συνεπάγεται- όπως αναπτύχθηκε παραπάνω -την εξοικείωση με το νέο τρόπο να «βλέπουν» κάτι τόσο «δικό» τους, κάτι τόσο «προσωπικό» και το ζήτημα του χρόνου κατά τη διάρκεια του υπερήχου έρχεται να επιβεβαιώσει τη δυσκολία αφομοίωσης των νέων αισθητικών εμπειριών. Στις περισσότερες γυναίκες αυτός ο χρόνος φαίνεται «πολύ λίγος». Για ποια «διαδικασία» φαίνεται να μην αρκεί αυτός ο χρόνος; Για τον έλεγχο της ανάπτυξης του εμβρύου από τον γιατρό είναι υπεραρκετός- οι γιατροί συνήθως κάνουν «σκόντο» και προσφέρουν στις γυναίκες λίγο παραπάνω χρόνο για να «δουν» το μωρό τους από όσο χρειάζονται οι ίδιοι. Οι γυναίκες ισχυρίζονται πως «δεν προλαβαίνουν να

³⁰ Για μια επισκόπηση του ζητήματος του κυβερνοσώματος βλ. την ανθολογία που επιμελήθηκαν οι Kirkup κ.α 2000 και το 7^ο μέρος "Technology" της ανθολογίας της Jones 2003.

δουν το μωρό» και κάποιες συμπληρώνουν πως «δεν το χορταίνουν». «Μου ‘λειπε... Ήθελα να το βλέπω κάθε μήνα...» (Δημητρούλα), «Πάνω που πήγαινα να το δω έκλεινε το μηχάνημα και δεν είχα και το θάρρος να...πω κάτσε λίγο να το χαζέψω.» (Αυγή).

Οι λόγοι γύρω από τον «περιορισμένο» χρόνο αποτελούν μια κατανοητή μεταφορά της προβληματικής που εγείρεται λόγω της δυσκολίας κατανάλωσης της νέας εικόνας, μιας εικόνας που δημιουργεί την «υβριδική» εμπειρία ενός εικονιδίου σε μια οθόνη και ενός ματιού που το «αναπαράγει» (eye-con). Σαν ο χρόνος που παρουσιάζεται ως ελλιπής προς την συν-αισθηματική ικανοποίηση, να αποκαλύπτει μια έλλειψη τελικά στη δόμηση των νέων σχεσιακών δικτύων. Τα λόγια της Αυγής συμπεκνώνουν το ζήτημα της υπεραπλούστευσης της διαδικασίας από την πλευρά του υποκειμένου δίνοντας έμφαση στο χρόνο (πρώτη, δεύτερη κ.λ.π. φορά) και την εμπειρία. «Εγώ έτσι λειτουργώ. Λειτουργώ πάντα σε σχέση με μια προηγούμενη εμπειρία. Έτσι μου είναι πολύ εύκολο να καταλαβαίνω τα πράγματα. Τώρα αυτή ήταν μια πρώτη εμπειρία...να δω υπέρηχο. (Ως πρώτη εμπειρία υπέρηχου η Αυγή εννοεί όλους τους προγραμματισμένους υπέρηχους μιας «κανονικής» εγκυμοσύνης, που μάλιστα στην περίπτωσή της έγιναν εις διπλούν καθώς την παρακολουθούσε ο γιατρός του νοσοκομείου και παράλληλα ένας ιδιώτης γυναικολόγος). Την επόμενη φορά που θα δω υπέρηχο θα ναι τελείως διαφορετικό. Θα το ξέρω, θα το καταλάβω θα...όταν το μωρό θα γεννηθεί το άλλο θα δω τις ομοιότητες.» (Αυγή).

ii. One “Where’ s the m-other” story: όραση και γνώση

α. Η έγκυρη γνώση³¹ για την εγκυμοσύνη

«Και ολόκληρη η γη και το έμβρυο οφείλουν την ύπαρξή τους ως δημόσια αντικείμενα στις οπτικοποιημένες τεχνολογίες. [...] Το οικουμενικό έμβρυο και ολόκληρη η σφαιρική γη και τα δύο υπάρχουν εξαιτίας και μέσα από τον τεχνοεπιστημονικό οπτικό πολιτισμό.»

(Haraway 2003: 222)

Παίρνω το βλέμμα μου απ’ την κάμερα- κοιτάω κατευθείαν το μηχάνημα του υπέρηχου. Πάντως μοιάζει με το δικό μου. Τι είναι αυτό που το κάνει να μην είναι δικό μου; Μήπως που δεν είμαι ξαπλωμένη; Η γνώση του ότι δεν είμαι έγκυος, η οποία σε όλες

³¹ Ο όρος έχει απαντηθεί ως μετάφραση του όρου “authoritative knowledge”, μετάφραση η οποία με βρίσκει εν μέρει μονάχα σύμφωνη, καθώς δεν εσωκλείει επιτυχημένα την έννοια της επιταγής που εμπεριέχεται στη χρήση του όρου.

τις συνομιλήτριές μου προέκυψε, πάνω –κάτω, από ένα τεστ εγκυμοσύνης κι έπειτα από έναν υπέρηχο ή μια αιματολογική εξέταση. Ας το δούμε από την πλευρά της Μαίρης που είναι ξαπλωμένη απέναντί μου. Τι είναι αυτό που την κάνει να πιστεύει ότι αυτό που βλέπει είναι το έμβρυο που αναπτύσσεται στην κοιλιά της; Είναι ακόμη στους πρώτους μήνες της εγκυμοσύνης και η Μαίρη, όπως οι περισσότερες γυναίκες στην Ελλάδα, έχει μάθει να αναγνωρίζει την εγκυμοσύνη της με διαμεσολαβημένους τρόπους. «Στο ιατρείο επειδή βρισκόσουν σε μια άμεση επαφή μαζί του, το έβλεπες. Στο σπίτι ξεχνιόμουνα ότι ήμουν κι έγκυος. Το ίδιο συνέβαινε και στον Ηρακλή». «Πότε πίστευα ότι είμαι μόνη μου, πότε πίστευα ότι κάτι υπάρχει, αλλά δεν μπορούσα να το συνειδητοποιήσω.» (Φαίη). «Προσθέτοντας μια απτική τροπικότητα στο οπτικό, η εξουσία του υπέρηχου στο να παρουσιάζει την εμβρυακή πραγματικότητα επαυξάνεται επιπλέον, ιδιαίτερα νωρίς στην εγκυμοσύνη, όταν οι αισθητικές αντιλήψεις των γυναικών για το έμβρυο είναι σε μεγάλη έκταση προϊόν αλληλεπίδρασης με τη μηχανή και την πληροφορία που αυτή δημιουργεί.» (Georges 1996:164). Κάπου εδώ είναι πια προφανές πως η γυναίκα δε θα πορευθεί στην αναπαραγωγική της διαδρομή βασισμένη στο σώμα και τις αισθήσεις της, καθώς δεν τα εμπιστεύεται ως προς τη γνώση που προσφέρουν, ακριβώς επειδή δεν έχει μάθει να το κάνει. Αντί αυτού έχει μάθει να πιστεύει στην πληροφορία της ιατρικής τεχνολογίας.

Γνωρίζει καλά, με απόλυτη βεβαιότητα, ότι αφού ακουμπήσει η κεφαλή του υπερήχου στην κοιλιά της θα εμφανιστεί το μωρό της στην οθόνη. Κάπου το έχει διαβάσει, σε εγκυκλοπαίδειες, βιβλία, περιοδικά για την εγκυμοσύνη, φυλλάδια σε γυναικολογικά ιατρεία³². «Πάντα μ' άρεσε και να διαβάζω σε τι φάση είναι το μωρό και πως εξελίσσεται κλπ.» (Μιράντα). «Οι οδηγοί εγκυμοσύνης μπορούν, λοιπόν, να ιδωθούν ως προσωπικά βιοπολιτικά κανάλια διοχέτευσης τα οποία προσφέρουν στην κάθε γυναίκα που τα συμβουλευέται ένα σετ πηγών για να ενημερώσει τον εαυτό της και να ανασχηματίσει την αντίληψή της για το έγκυο σώμα και τις ευθύνες της ως μελλοντικής μητέρας.» (Georges 2008:174). Σε κάποιο ντοκιμαντέρ το έχει δει, σε πολλές ταινίες και καθημερινές σειρές σίγουρα, μπορεί να συνόδευσε κάποια φίλη ή συγγενή σε μια αντίστοιχη εξέταση όπου το επιβεβαίωσε κ.ο.κ . «Τα ελληνικά μέσα μαζικής ενημέρωσης επίσης τείνουν να απεικονίσουν τις τεχνολογίες προγεννητικής επιτήρησης σε ένα πιο ευνοϊκό φως από ότι κάνουν τα μέσα μαζικής ενημέρωσης αλλού στην Ευρώπη. Η πρώτη εθνικά αντιπροσωπευτική έρευνα ενημέρωσης και χρήσης των προγεννητικών εξετάσεων των

³² Βλέπε Duden (1993) τον όρο *the bibliophile body*, που παραπέμπει στο ρόλο που διαδραματίζουν οι γυναίκες στο να παράγουν μόνες τους νέους τρόπους αυτό-γνώσης μέσω των διαβασμάτων ειδικών κειμένων.

Ελληνίδων γυναικών πρόσφατα ανακάλυψε ότι τα δημόσια μέσα μαζικής ενημέρωσης εξυπηρετούν τις γυναίκες ως ζωντανά σημαντικοί μεταφραστές και προμηθευτές της ιατρικής γνώσης.» (Georges 2008:194)³³.

β. Δυτική όραση: ένας αρχηγός ανάμεσα στις αισθήσεις

Είναι ακόμη το γεγονός πως «το βλέπει η ίδια». Και ακόμη περισσότερο ότι ο υπέρηχος αποδίδει μια εικόνα ακριβώς τη στιγμή που αυτή λαμβάνει χώρα στην κοιλιά της γυναίκας, αμεσότητα η οποία υπερβαίνει κάθε άλλη δική της αίσθηση μέχρι τότε. Η Georges περιγράφει πως μια πληροφορήτριά της ήρθε στην εκστατική αίσθηση, η οποία «είναι εφικτή ή τουλάχιστον επαυξημένη, μέσω της ικανότητας της υπερηχογραφίας να αποκαλύπτει τις εμβρυακές κινήσεις σε ‘πραγματικό χρόνο’. Η υπερηχογραφία πραγματικού χρόνου, όπως η τηλεοπτική αναμετάδοση, προσδίδει ένα αίσθημα του ‘τόρα’ το οποίο είναι συμμετρικό με τη «ζωντανή στιγμή» της εγκύου γυναίκας και σ’ αυτή τη διαδικασία προωθεί μια αίσθηση άμεσης επαφής με το έμβρυο(το είδα να κινείται).» (Georges 1996:165). «Το βλέπεις και λες: *αχ! Κουνιέται! Είναι εκεί!*» (Μιράντα).

Αρκετοί επιστήμονες έχουν ασχοληθεί με την κυριαρχία της όρασης αλλά και των οπτικοποιημένων τεχνολογιών στην ιατρική (Bynum και Porter 1993, Howes 2005, Reiser 1978). Αν τελικά μια αίσθηση δεν ωχριά, όπως υπονόησα παραπάνω, είναι αυτή που υφίσταται και ως απαραίτητη για την επικύρωση του μηχανήματος- αν θεωρήσουμε την επιβεβαίωση του μηχανήματος από τη μητέρα απαραίτητη, βέβαια. Είναι η όραση επομένως, που θα επιβεβαιώσει την ύπαρξη μιας εγκυμοσύνης, όχι, όμως, αντιλαμβανόμενη, πρώτα, τουλάχιστον, μια φουσκωμένη κοιλιά, αλλά ένα φωτεινό υπέρηχο, μια εικόνα. Κατά την Grosz «μια εικόνα, παραδοσιακά, έχει τρία χαρακτηριστικά: παρουσιάζει ένα πολυσχιδές πεδίο ή μια σειρά γεγονότων με όρους ταυτόχρονους (είναι η μόνη μη προσωρινή και συγχρονισμένη αίσθηση)- λειτουργεί σε κάποια απόσταση, εγκαθιστώντας ένα χώρο ή ένα πεδίο ανάμεσα σ’ αυτόν που βλέπει και στο ιδωμένο, στο σωματικό και το ψυχικό- και δεν υποδηλώνει ή προϋποθέτει αιτιότητα (επειδή οι άλλες αισθήσεις είναι στιγμιαίες και προκαλούνται από γεγονότα, η όραση είναι συνεχής και δε χρειάζεται να ρυθμιστεί ή να προκληθεί από κανένα αντικείμενο).» (1994:96).

³³ Για την έρευνα που αναφέρεται βλ. Μαντρου κ.α.1998.

Η Haraway εξηγεί πως «ο λόγος για τον οποίο αυτές οι εικόνες είναι τόσο επικίνδυνες ιδεολογικά είναι πως υποδηλώνουν το φυσικό και ενσώματο πάνω και ενάντια στο κατασκευασμένο και εξαϋλωμένο.» (2003:222). Το γυναικείο σώμα λαμβάνει ταυτόχρονα βιολογικά και κοινωνικά μηνύματα κι εμείς μπορούμε να αναρωτηθούμε πως καταφέρνει να τα συνδυάσει στην πραγματικότητά του. Αναλογίζομαι ότι ίσως η όραση είναι αυτή η αίσθηση που στο νου των γυναικών καταφέρνει να «κοινωνικοποιήσει» το βιολογικό, ενώ στην πραγματικότητα, η τόσο διαμεσολαβημένη χρήση της απομακρύνει από το σώμα και από το «φυσικό». «Για την όραση, σε αντίθεση με τις άλλες αισθήσεις έχει σαν ιδιαίτερη λειτουργία την ικανότητα για αμεροληψία, για αντικειμενικοποίηση του πράγματος που οπτικοποιείται με το να δημιουργεί απόσταση μεταξύ του γνώστη και του γνωστού. (Σε μοντέρνες οπτικές, το μάτι γίνεται ένας παθητικός καταγραφέας, μια κάμερα *obscura*). Με αυτό τον τρόπο, η εξύψωση του οπτικού σε μια ιεραρχία των αισθήσεων στην πραγματικότητα έχει τη συνέπεια να υποβαθμίζει την αισθητική εμπειρία και τη σχετικότητα, ως τρόπους του να κατανοείς: ‘η όραση μας συνδέει με την αλήθεια όπως μας χωρίζει από το ενσώματο’.» (Petchesky1987:140). Η Φαίη φαίνεται να αντιλαμβάνεται την απόσχιση του υπέρηχου από το σώμα μέσω της «εφήμερης» αξίας του. «Ο υπέρηχος είναι τελείως εκείνης της στιγμής πράγμα. Μπορεί να πας και να είναι καλά και σε μια μέρα όλα να τελειώσουνε».

γ. Έγκυο σώμα: ένας αφανής ήρωας

«Το ηχογράφημα βγάζει μια φωτογραφία μου, όπου δεν είμαι μέσα. Ακόμη και στο δωμάτιο εξέτασης δεν υπάρχω πραγματικά. Η στιγμή που όλα τα μάτια στρέφονται μακριά από την κοιλιά μου και απέναντι στην οθόνη, ακόμη κι εγώ γίνομαι ένας παθητικός παρατηρητής ενός Άλλου, ενός Άλλου το οποίο δεν μπορεί να ιδωθεί με το μάτι. Για να ιδωθεί το έμβρυο ως ανεξάρτητη οντότητα, η γυναίκα πρέπει να αποσυρθεί από την εικόνα.»

(Lehner 2003:547)

Η Φαίη ήθελε να μπορεί να επιβεβαιώνει και μόνη της την κατάσταση του εμβρύου και συνεχίζοντας μου είπε: «Νόμιζα ότι θα μπορούσα να καταλάβω αν είναι όλα καλά από μόνη μου. Αν τον ακούω να κουνιέται να δω τι γίνεται.» Θα μπορούσε η εικόνα να είναι ένα παλιό βίντεο από άλλη γυναίκα στο μηχάνημα; Το ζήτημα είναι πως η γυναίκα

επιβεβαιώνει μονάχα με την όρασή της κι όχι με τις αισθήσεις του υπόλοιπου σώματός της. Οι υπόλοιπες αισθήσεις λειτουργούν συμπληρωματικά και ίσως κατευθυνόμενες από τους λόγους γύρω από αυτές για το πώς θα έπρεπε να ισχύουν. Μέχρι εδώ η σωματικότητα της γυναίκας αν και υπάρχει, καθώς υπάρχει το σώμα της, είναι ένας αφανής ήρωας, woman *in absentia* όπως έχει γράψει η Karen Newman για τη ρητορική της διαγραφής του γυναικείου σώματος στα εμβρυακά σχήματα λόγου (1996:68) που εξαλείφουν τη γυναίκα από τη διαδικασία της γέννας.³⁴ «Οι φεμινιστικές κριτικές δίνουν έμφαση στον εκφραλιστικό αντίκτυπο των εμβρυακών-εικονικών τεχνικών στις έγκυες γυναίκες. Αυτή τώρα γίνεται το ‘μητρικό περιβάλλον’, η ‘τοποθεσία’ του εμβρύου, ένας παθητικός θεατής στην ίδια της την εγκυμοσύνη.» (Petchesky 1987:141)³⁵. Η γνώση της έχει δομηθεί σε ένα ιατρικοποιημένο μοντέλο αναγνώρισης των σταδίων της εγκυμοσύνης και της ανάπτυξης του εμβρύου. Οι δικές της αισθήσεις ωχριούν μπροστά στην πιστότητα που προσφέρει ένα τόσο εξελιγμένο μοντέλο νέας ιατρικής τεχνολογίας.

Παρακολούθησα σχεδόν όλες τις προγραμματισμένες επισκέψεις της Μαίρης στο γυναικολόγο της. Μήνα με το μήνα, η εγκυμοσύνη της είχε ακόμη πιο προφανή σημάδια ακόμη και σε έναν εξωτερικό παρατηρητή, πόσο μάλλον στον ίδιο τον εαυτό της. Δεν παρατήρησα, όμως, να είναι οι αισθήσεις και το σώμα της (τουλάχιστον όχι μονάχα) αυτά που της παρέχουν την εγκυμονούσα εικόνα του εαυτού της. «Οι εικονογραφικές λεπτομέρειες της εμβρυακής ανατομίας εκτοπίζουν ολοκληρωτικά τα σημάδια της ‘παραδοσιακής’ εγκυμοσύνης όταν το να νιώθεις το έμβρυο ήταν μια ‘οριστική’ διάγνωση. Τώρα οι γυναίκες που νιώθουν σίγουρες για την εγκυμοσύνη είναι αναξιόπιστες για χάρη των πιο ‘αντικειμενικών’ δεδομένων στην οθόνη του βίντεο.» (Petchesky 1987:141).

δ. Παλίμψηστες³⁶ εικόνες

«Πρέπει να επανατοποθετήσουμε τη γυναίκα σε ένα κεντρικό τόπο στη σκηνή της εγκυμοσύνης. Για να το κάνουμε αυτό, πρέπει να δημιουργήσουμε νέες εικόνες που θα επανα-πλαισιώνουν το έμβρυο, που θα το τοποθετούν πίσω στη μήτρα, τη

³⁴ Βλ. επίσης Oakley 1987, Hubbard 1992, Phelan 1993 και Duden 1993.

³⁵ Η Shohat (1998) στη μελέτη της για την ενδομητρίωση συζητά πώς διαδικασίες θέασης του εσωτερικού του σώματος μπορούν να ιδωθούν ως μια ισότιμη ευκαιρία σε ανδρικά και γυναικεία σώματα σε σχέση με την πρόσβαση στο γυναικείο σώμα, αφού επιτρέπουν «την επιστροφή του βλέμματος» από την πλευρά της ασθενούς, την αυτοθέαση, και τη συμμετοχή της στη θεραπευτική διαδικασία. Βλ. ακόμη για την ιατρική διαχείριση εικόνας πραγματικού χρόνου Rastake 2007.

³⁶ Ο όρος είναι δανεισμένος από τη Sophia McAlpine 1997.

μήτρα πίσω μέσα στο γυναικείο σώμα και το σώμα της πίσω μέσα στον κοινωνικό χώρο»

(Petchesky1987:287)

Η δομημένη γνώση των γυναικών από τις εμβρυακές εικόνες στο οπτικό τους πεδίο, εγγεγραμμένες στο νου, το σώμα, συνδυασμένες με τους «λόγους» γύρω από αυτές μεταβιβάζονται πολύ εύκολα στις πρακτικές τους. «Πρώτα απ' όλα, δε ρουφάμε απλά την αναπαραγωγική μας εμπειρία ωμή. Οι κυρίαρχες εικόνες και κώδικες που μεσολαβούν στις υλικές συνθήκες της εγκυμοσύνης, της έκτρωσης και ούτω καθ' εξής επιβεβαιώνουν τι ακριβώς 'γνωρίζουν' οι γυναίκες για αυτά τα πράγματα στις ζωές τους, το νόημά τους ως βιωμένες εμπειρίες. Επομένως, οι γυναίκες ίσως βλέπουν στις εμβρυακές εικόνες αυτό που τους έχουν πει ότι οφείλουν να δουν.» (Petchesky 1987:143)³⁷. Κάποιες από τις συνομιλήτριες μου, μου ομολόγησαν ότι δεν μπορούσαν να καταλάβουν τίποτα από τον υπέρηχο, δεν μπορούσαν να διακρίνουν ποιο μέλος του σώματος του μωρού έβλεπαν, ενώ άλλες φτάνανε στο σημείο να περιγράφουν λεπτομέρειες για τις γωνίες του προσώπου του μωρού, πόσο κοντά ή μακριά ήταν το ένα μάτι από το άλλο, ότι είχε το μωρό μακριά άκρα, σε ποιον από τους δύο γονείς έμοιαζε περισσότερο κ.ο.κ. Μπορούμε να αναρωτηθούμε ξανά για το χρόνο του υπέρηχου και για το αν «φτάνει» να «δούνε» το μωρό τους... «Ο υπέρηχος ήταν χάλια. Δε φαινότανε τίποτα , δεν καταλάβαινα που 'ναι τα μάτια, που 'ναι το τέτοιο, εντάξει δεν ήταν και πολύ...Ήταν ένα συγκεκριμένο... δε φαινόταν καλά, εγώ δεν το κατάλαβα.» (Αυγή).

«Την κοιτούσα(την εκτύπωση που δίνει ο γιατρός μετά τον υπέρηχο) και δεν μπορούσα να καταλάβω που είναι το μωρό. Την κοιτούσα αλλά δεν καταλάβαινα. Δεν ήτανε καλός ο υπέρηχος. Δεν το έβλεπα καλά. Μάλλον όχι, να μη σου πω ψέματα. Μια φορά είχαμε κοιτάξει το πρόσωπο ...στον υπέρηχο. Και ήτανε με φάτσα και θυμάμαι ότι το κοιτούσα και μπορούσα να φανταστώ πως θα μοιάζει... Κι όταν γεννήθηκε , τότε κατάλαβα τον υπέρηχο πως ήτανε, γιατί όντως ήτανε πολύ κοντά. Δηλαδή ήτανε τα μάτια έτσι απομακρυσμένα όπως είναι και τώρα, ..έμοιαζε. Το μέτωπο μεγάλο...έμοιαζε.» (Αυγή).

«Είναι αυτό που έλεγες, όμως, δεν το έβλεπες ολόκληρο. Περίμενα να δω ανθρωπάκι ολόκληρο. Όταν το είδα προφίλ, τι ναι αυτός ο φαντομάς! Τρισδιάστατος!» (Μάνια).

³⁷ Ουσιαστικά πρόκειται για μια επιτέλεση. Η έννοια της επιτέλεσης θα συζητηθεί εκτενέστερα στον Επίλογο της εργασίας.

iii. Ένα σενάριο ιατρικής παρακολούθησης: γυναικο-λογικό ιατρείο και η δυναμική των σχέσεων μέσα από εμπειρίες υπερήχων

α. Φτάνοντας

Καταφτάνω στην αίθουσα αναμονής του γυναικολογικού ιατρείου. Στα τέσσερα δευτερόλεπτα που μεσολαβούν, από τη στιγμή που χτυπάω το κουδούνι μέχρι να μου ανοίξουν, συνειδητοποιώ ότι έχω πολύ καιρό να διαβώ αυτή την πόρτα και περνάνε κομμένες σε σκηνές όλες οι διαφορετικές επισκέψεις μου εκεί. Από μια αγχωμένη επίσκεψη στην προοπτική μιας απρόσμενης εγκυμοσύνης, στην επιβεβαίωσή (πρώτος υπέρηχος, τέσσερα μπιζέλια να πάλλονται πάνω-κάτω στην οθόνη κι ο χτύπος μιας μικροσκοπικής καρδιάς), από συζητήσεις με το γιατρό για την παύση (δεύτερος υπέρηχος-ένα έμβρυο να κινείται μανιωδώς-πιστέψαμε με το σύντροφό μου ότι είχε αναστατωθεί με την προοπτική της άμβλωσης, η εικόνα μας γέμισε τύψεις και «κάναμε πίσω») ως την απόφαση τελικά για τη συνέχεια της, από τις μηνιαίες τυπικές επισκέψεις που με βρίσκανε αλλαγμένη κάθε φορά εμένα και το μωρό (δε θυμάμαι πόσοι υπέρηχοι, έχω κρατήσει κάπου τις εκτυπώσεις που μας έδινε ο γιατρός, θα έφτιαχνα ένα άλμπουμ που μου χαρίσανε. Στη μνήμη μου στιχομυθίες του στυλ: «μου μοιάζει, σου μοιάζει, να το πουλάκι του!» - ήταν αγόρι- το πήρα βαρέως³⁸, ο άντρας μου ψήλωσε πέντε πόντους απ' τη χαρά του) ως την τελευταία που «ένιωθα» ότι γεννούσα και πήγα να το πω στο γιατρό για να μου το επιβεβαιώσει με εξέταση (ύστατος υπέρηχος-το πρόσωπο του μωρού ήταν ολόιδιο -έτσι πίστευα-μ' αυτό που αντίκρισα μιάμιση μέρα αργότερα). Ο υπέρηχος δεν το επιβεβαίωσε και πήγα περιχαρής για κοψίδια. Το σώμα μου καλά με είχε προειδοποιήσει. Μετά τα κοψίδια «σπάσανε τα νερά».

Σήμερα, ζωσμένη την κάμερα, τον τρίποδα κατευθύνομαι στην έγκυο που έχει κανονίσει να είμαι παρούσα στο καθιερωμένο μηνιαίο ραντεβού της με το γιατρό και ήδη αρχίζω να νιώθω κάπως περίεργα που δεν είμαι 23 κιλά πιο βαριά. Η γραμματέας που κάτι της θυμίζω κοιτάει με περιέργεια τα συμπράγκαλα που κουβαλάω, την κοιτάω χαμογελώντας και ναι, με θυμάται με φανερό έκπληξη για τη «μινιόν» πια εμφάνισή μου. Το σχολιάζει ευθαρσώς και πιάνουμε ψιλή κουβέντα. Η έγκυος Μαίρη με την οποία έχω ραντεβού προσπαθεί να συμμετέχει φανερά αγχωμένη. Εκθειάζω στη γραμματέα τη

³⁸ Βλ. Rothman 1986 για τις αντιδράσεις των γυναικών όταν μαθαίνουν το φύλο του εμβρύου.

σιλουέτα της Μαίρης- που πραγματικά ήταν καταπληκτική -για να τη χαλαρώσω, να υποστηρίξω την είσοδό της στην κουβέντα και να γελάσουμε. Μιλάει και παράλληλα ξεφυλλίζει περιοδικά που βρίσκονται στο χαμηλό τραπεζάκι μπροστά από τον –όπως έχουν τα περισσότερα ιατρεία-μεγάλο, άνετο, δερμάτινο, μονόχρωμο καναπέ, ενώ παράλληλα σχολιάζει κάτι συγκαταβατικά. Οι κινήσεις και ο τρόπος που μιλά μου μεταφέρουν το συναίσθημά της που εξαρτάται άμεσα με την επίσκεψή της στο ιατρείο. Ο υπέρηχος είναι μια διαδικασία από την οποία κάποιες φορές ξεκινάει η αμφιβολία για την ανάπτυξη του εμβρύου.

β. Η περίπτωση της Μαίρης

«Αν μια γυναίκα δεν κάνει ‘τα πάντα’ (το οποίο σημαίνει να επωφεληθεί ο εαυτός της από την τεχνολογική γέννα), η εξέλιξη είναι προσωπική της ευθύνη και τελικά θα πρέπει να κατηγορηθεί αν δεν έχει την ‘τέλεια’ γέννα.»

(Lazarus1994:27)

Για κάποια δευτερόλεπτα αναρωτιέμαι αν πρέπει να κάνω κάτι για την ένταση που την διακατέχει. Γύρω μας κι άλλες γυναίκες, κάποιες έγκυες, κάποιες όχι. Καταλήγω να προσποιηθώ πως δεν αντιλαμβάνομαι το στρες της και ανοίγω τη συζήτηση για το φύλο του μωρού που μάλλον θα καταφέρναμε να δούμε σ’ αυτή την επίσκεψη. «Γερό να ναι κι ό,τι να ναι. Ο Παύλος βέβαια θέλει οπωσδήποτε κορίτσι, εγώ τώρα το μόνο που θέλω είναι να είναι καλά.» Τα έχει ξαναπεράσει, δεν πάει λίγος καιρός που βρισκόταν στο ίδιο ιατρείο για την πρώτη της εγκυμοσύνη. Σε εξετάσεις της πρώτης εγκυμοσύνης τα ποσοστά για να παρουσιάσει κάποια ανωμαλία το έμβρυο ήταν τέτοια που η Μαίρη έπρεπε να πάει στη Λάρισα για να κάνει αμνιοπαρακέντηση και να το επιβεβαιώσει ή να αποκλείσει αυτή την περίπτωση. Το ποσοστό για αποβολή μετά τη μέθοδο της αμνιοπαρακέντησης³⁹ είναι 1/200 περίπου. Η ίδια γνώριζε τις στατιστικές από πριν, παρόλα αυτά αποφάσισε να πάει να κάνει την αμνιοπαρακέντηση. Αυτό που την έκανε να μην προβεί τελικά στη διαδικασία της αμνιοπαρακέντησης ήταν πως κάνοντας τον υπέρηχο για να δει ο γιατρός στη Λάρισα το μωρό, η εικόνα έδειξε το μωρό να στριμώχνεται κουλουριασμένο σε μια γωνία σαν τρομαγμένο, όπως παραστατικά μου περιέγραψε την οπτική της εμπειρία.

³⁹ Για μια επισκόπηση του ζητήματος της αμνιοπαρακέντησης βλ. Jeffery κ.α. 1984, Rapp 1988,1990,1993α,1993β,1997,1999, Markens κ.α. 2003.

«Φαντάσου πως θα γινόταν αν έμπαίνε η βελόνα μέσα! Δεν μπορούσα να το κάνω αυτό στο μωρό μου, θα αναλάμβανα την ευθύνη να βγει με πρόβλημα».

Παρατηρούμε ότι ο υπέρηχος λειτουργεί σαν μηχανήμα καταστολής του άγχους⁴⁰, το οποίο συχνά εντείνεται πριν από αυτή τη διαδικασία (ακόμη και μέρες πριν το κανονισμένο ραντεβού) και κατά τη διάρκειά της, μέχρι το πέρας, όπου ο γιατρός θα ενημερώσει ότι όλα βαίνουν καλώς και θα δώσει τις σχετικές νέες πληροφορίες για την ανάπτυξη του μωρού σύμφωνα με τις μετρήσεις του. Επιπλέον, καθώς η γυναίκα παρακολουθεί την εικόνα του εμβρύου προκύπτουν διάφορες απορίες (οι οποίες αν δεν υπήρχε η εικόνα πιθανότατα να μην προέκυπταν) τις οποίες λύνει ο γιατρός και τα άτομα που ενδιαφέρονται νιώθουν πως ελέγξαν το τι γίνεται μέσα τους «ιδίους όμμασι» και ανακουφίζονται.

γ. «Οπτική(;) γωνία λήψης»: Άνισες σχέσεις σε «μεσαία» και πολύ «κοντινά» πλάνα.

γ1. Από τη «διάκριση» στην εξουσία

Μας καλούν να μπούμε μέσα. Χαιρετάμε το γιατρό, επαναλαμβάνουμε μαζί με τη Μαίρη του λόγους της χρήσης της κάμερας, είναι απόλυτα σύμφωνος. Αυτός έβγαλε το γιο μου απ' την κοιλιά μου, σκέφτομαι φευγαλέα και μου 'ρχεται η εικόνα του με την πράσινη στολή να μου συστήνει ένα όμορφο μωρό γεμάτο με κάτι σαν σάλια για γιο μου. Σαν κάτι να άλλαξε τώρα που τον ξαναβλέπω χωρίς να είμαι ξαπλωμένη και από τη μέση και κάτω αναίσθητη. Είναι λογικό. Και πια όχι γυναικο-λογικό το αίτιο που βρίσκομαι εκεί. Η σχέση του αυτή τη στιγμή είναι πολύ διαφορετική με καθεμιά από τις δυο γυναίκες.

Η σχέση γιατρού-ασθενή (αν και στην περίπτωσή μας η έγκυος δεν είναι ασθενής) δομείται πολύ πριν την είσοδο κάποιου σε ένα ιατρείο. Ο Bourdieu στη «*Διάκριση*» οργανώνει τη σκέψη του με εφιαλτήριο το σχολικό θεσμό και το αποτέλεσμα αυτού «που φαίνεται να είναι το καλύτερα κρυμμένο, εκείνο το οποίο παράγει η επιβολή τίτλων, ιδιαίτερη περίπτωση του *αποτελέσματος καταστατικής απονομής ιδιοτήτων*, θετικής(εξευγενισμός) ή αρνητικής (στιγματισμός), το οποίο όλες οι ομάδες παράγουν όταν κατατάσσουν τα άτομα σε ιεραρχημένες τάξεις.» (1979:66). Στην καθημερινή πραγματικότητα αυτό το μοντέλο συντηρείται μέσω δικλείδων των κοινωνικών πρακτικών που οδηγούν σε κατηγοριοποιήσεις και σε ιεραρχήσεις, όπου το επάγγελμα του γιατρού

⁴⁰ Βλέπε Georges 1996 για την έννοια του άγχους (anchos).

χαίρει πράγματι προνομιακής θέσης στις σχέσεις εξουσίας. Ο παραλληλισμός που υπονοήθηκε σχετίζεται με τη συναίνεση στη σχέση εξουσίας ιατρού –ασθενή και από τις δύο πλευρές. Ο ασθενής ασπάζεται (και όχι μόνο, επιλέγει τον γιατρό με τον καλύτερο τίτλο, την καλύτερη φήμη στον κύκλο του, με τα πιο σύγχρονα μηχανήματα κ.ο.κ.) τους υπάρχοντες τυπικούς τίτλους, αλλά και τις τυπικές θεωρητικές αρμοδιότητες-ιδιότητες που τους ακολουθούν. Ο γιατρός το γνωρίζει αυτό και επιτελεί το ρόλο που του έχει «δοθεί». Ο Foucault εύστοχα σχολιάζει πως οι σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης μπορούν να μεταμορφωθούν σε σχέσεις αφοσίωσης, μέσω της μετατροπής της εξουσίας σε χάρισμα ή σε γοητεία ικανή να εγκαθιδρύσει μια σχέση οικειότητας (για παράδειγμα, εργοδότης–γραμματέας)» (Foucault 1991). Στην περίπτωση μας γιατρού-ασθενή.⁴¹

γ2. Η πολύ-έκθεση

Περνάμε στο δωμάτιο της εξέτασης. Η Μαίρη απελευθερώνεται από ένα μέρος των ρούχων της και ξαπλώνει στο κρεβάτι εξέτασης. Φοβάμαι πως ίσως νιώθει άβολα τελικά που βρίσκομαι εκεί παρόλη τη θερμή συναίνεσή της όταν της το πρότεινα. Παρακολουθείτε μια σκηνή της έκθεσης της έκθεσης. Η έκθεσή της, δηλαδή, είναι πολλαπλής σημασίας. Εκτίθεται -σε μένα που είμαι παρατηρητής- το ήδη εκτεθειμένο σώμα της στο γιατρό και στα μηχανήματα νέας τεχνολογίας. Εκτίθεται η εικόνα του εμβρύου της, η ανάπτυξή του και για τη Μαίρη αυτό είναι σημαντικό, άλλωστε ο λόγος του άγχους της πηγάζει από εκεί. Εκθέτει τις συναισθηματικές της αντιδράσεις. Ακόμη, ίσως, καταπιέζει ένα κομμάτι αυτών λόγω της παρουσίας μου. Η Μαίρη γνωρίζει ήδη από συζητήσεις μας ότι η δική μου στάση σε αυτά τα ζητήματα είναι λιγότερο αγχώδης. Αμέσως- αμέσως έχουμε το εσωτερικό γυναικείο σώμα που «ανοίγεται» σε αντίθεση με το εξωτερικό που κοινωνικά περιορίζεται. Το ημίγυμνο κομμάτι του σώματος, το γεγονός ότι βρίσκεται ξαπλωμένη σε αντίθεση με τους άλλους δυο που βρισκόμαστε στο δωμάτιο

⁴¹ Φτάνοντας τόσο γρήγορα από τη «διάκριση» στην «εξουσία» και μάλλον παρουσιάζοντας ως δεδομένη μια άνιση σχέση, όπου η επίσκεψη στο ιατρείο τελικά την επιβεβαιώνει και την ανατροφοδοτεί θέλω να θυμίσω πως και πάλι ο Foucault μας έχει επιστήσει την προσοχή σε μια διάκριση απαραίτητη «των σχέσεων εξουσίας από τις σχέσεις επικοινωνίας που μεταβιβάζουν μια πληροφορία διαμέσου μιας γλώσσας, ενός συστήματος σημείων ή κάθε άλλου συμβολικού μέσου». (1991:88) Δε θα ήταν κοντά σε μια αντικειμενική προσέγγιση να αναλύουμε οποιαδήποτε γλωσσικό, παραγωγικό ή κινησιολογικό στοιχείο σε ένα ιατρείο με βάση αυτή τη θεωρητική σχέση εξουσίας. Είναι εύκολο να παρασυρθούμε και να αναγάγουμε οποιαδήποτε σχεσιακή έκφραση στο επίπεδο της εξουσίας και του ελέγχου. Ο σαφής διαχωρισμός σχέσεων εξουσίας–επικοινωνίας είναι καταλυτικής σημασίας σε τέτοιου είδους αναλύσεις.

είναι αρκετά για να ορίσουν το ύφος του ρόλου που θα επιτελέσει ο καθένας και το είδος των σχέσεων που υπάρχουν.

γ3. Ο χώρος του ιατρού και το σώμα

«Το δωμάτιο εξέτασης είναι σαν αίθουσα κινηματογράφου. Το δωμάτιο είναι σκοτεινό και το μόνιτορ του υπερήχου τρεμοπαίζει...»

(Lehner 2003:548)

Ο φωτισμός είναι πολύ χαμηλός, ουσιαστικά το φως έρχεται από την οθόνη του υπερήχου. Προσπαθώ να ακούω τη συζήτηση μήπως ειπωθεί κάτι που με ενδιαφέρει, κοιτάω και λίγο τριγύρω να εντοπίσω από ποιες γωνίες προτιμώ να τραβήξω. Παρόλο που το είχα σκεφτεί από πριν αυτό, καθώς γνώριζα το χώρο, τώρα που βρίσκομαι εδώ όρθια όλα φαίνονται διαφορετικά και πρέπει να αποφασίσω που να σταθώ. Σκέφτομαι πάλι πόση σημασία έχει η στάση του σώματός μας στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε το περιβάλλον μας και αυτή η σκέψη με παραπέμπει στη συζήτηση του Foucault για το χώρο και την τοποθέτηση των σωμάτων σ' αυτόν σε σχέση πάντα με την ιδέα της πειθαρχίας. «Η πειθαρχία είναι πάνω από όλα ανάλυση του χώρου· είναι η εξατομίκευση με όργανο το χώρο, η τοποθέτηση σωμάτων μέσα σ' έναν εξατομικευμένο χώρο, που επιτρέπει την ταξινόμηση και τους συνδυασμούς». (1994:80)

Νιώθω λίγο ενοχλητική. Ο τρίποδας δε χωράει σε τέτοιους ρυθμούς, τον εγκαταλείπω. Ο γιατρός βρίσκεται με γυρισμένη πλάτη μπροστά μου, η έγκυος ξαπλωμένη στο δεξί χέρι δίπλα του. Με το αριστερό χέρι ο γιατρός χειρίζεται τα φωτεινά πλήκτρα στο πληκτρολόγιο του μηχανήματος. Δίπλα από το μηχάνημα ένα παραβάν για τις ανάγκες των γυναικών, πιο δίπλα η γυναικολογική καρέκλα εξέτασης και μια ζυγαριά. Δεν υπάρχει καμία διακόσμηση. Και γιατί να υπάρχει; (σκέφτομαι τώρα). Το κρεβάτι της εξέτασης για τον υπερήχο είναι ακριβώς απέναντι από τη γυναικολογική καρέκλα. Έτσι όπως είναι τοποθετημένα σχηματίζοντας μια νοητή διαγώνια γραμμή- σκέφτηκα αστεειεύομενη με τον εαυτό μου -στο συγκεκριμένο χώρο «στέκονται» εκ διαμέτρου αντίθετα αυτά τα δύο. Απ' τη μια η σεξουαλικότητα κι απ' την άλλη η αναπαραγωγή. Χωροτακτικά το μόνο που τις ενώνει είναι ο ίδιος ο γιατρός που βρίσκεται ανάμεσα σε αυτά τα δύο έπιπλα. Ενδιαφέρον

σκέφτομαι, καθώς αναλογίζομαι τη σχέση σεξουαλικότητας και αναπαραγωγής με την παρέμβαση των ΝΤΑ.⁴²

γ4. Η εξέταση

Ακούγεται ο χαρακτηριστικός ήχος ενός πηχτού υγρού που ξεγλιστράει μαζί με αέρα από ένα πλαστικό μπουκάλι. Το πράσινο-γαλάζιο διαφανές τζελ έχει στολίσει την κοιλιά της εγκύου «για τα καλά». Η κεφαλή απλώνει σπρώχνοντας το τζελ σε διάφορα σημεία και το «σόου» αρχίζει. Κάπου εδώ βρίσκονται «τα επικαλυπτόμενα όρια μεταξύ του θεάματος των μέσων και της κλινικής εμπειρίας όταν η εγκυμοσύνη γίνεται κινούμενη εικόνα.» (Petchesky 1987:135). Σχεδόν νιώθω ότι το δωμάτιο της εξέτασης είναι υγρό, αν και δεν είναι. Παρακολουθώντας το τζελ να απλώνεται στην κοιλιά της εγκύου δεν μπορείς παρά να μπεις στη θέση της και να νιώσεις την αίσθησή του ότι μάλλον είναι κρύο, κι αυτό μπορεί να της είναι ευχάριστο ή δυσάρεστο. Το σίγουρο είναι πως τη λερώνει.

Ησυχία για να μην ενοχλείται ο γιατρός που παρακολουθεί το έμβρυο, η «μαμά» παρακολουθεί κι αυτή, ξέρει λιγότερα από το γιατρό κι αυτό τη φοβίζει ίσως, από την άλλη οι γνώσεις του γιατρού την καθησυχάζουν. Ο Foucault μιλώντας για τη μομφή που επιρρίπτουν στο ιατρικό επάγγελμα θεωρεί ότι «δεν είναι ότι είναι μια επιχείρηση με επικερδείς σκοπούς, αλλά ότι ασκεί μια ανεξέλεγκτη εξουσία στο σώμα, στην υγεία των ατόμων, στη ζωή και το θάνατό τους.»(1991:79) Η οθόνη κουνιέται συνέχεια, φαίνονται διαφορετικά σημεία του μωρού, πάνω που η «μαμά» προλαβαίνει να δει την εικόνα του και να καταλάβει τι βλέπει, ο γιατρός ελέγχει κάποια άλλη περιοχή και η προηγούμενη εικόνα χάνεται. Ο Foucault συζητώντας για την εξουσία της εξατομίκευσης θεωρεί ως θεμελιακό της όργανο την εξέταση. Η εξέταση είναι η μόνιμη, ταξινομητική επιτήρηση, που επιτρέπει τον καταμερισμό των ατόμων, την εκφορά κρίσεων γι' αυτά, την αποτίμησή τους, την οροθέτησή τους, και άρα τη χρησιμοποίησή τους στο μέγιστο βαθμό. Χάρη στην εξέταση, η ατομικότητα γίνεται στοιχείο για την άσκηση της εξουσίας.» (1994:81).

Ένα μικρό χτυποκάρδι χαλάει το κάδρο μου. Δευτερόλεπτα ήτανε-δεν ξέρω γιατί συνέβη, η αλήθεια είναι πως δεν προλαβαίνω να νιώσω συμπάθεια για το έμβρυο, για την

⁴² Η Spivak (1987) ονομάζει την ιδιοποίηση της μήτρας και την υλική ή ιδεολογική απόθεση ή εξάλειψη της κλειτορίδας ή του σημαίνοντός της, συμβολική κλειτοριδεκτομή, μια μετωνυμία των συμβατικών αναπαραστάσεων της γυναίκας ως μέσο αναπαραγωγής, στο πλαίσιο τη φαλλοκρατικής-καπιταλιστικής οικονομίας.

έγκυο όταν προσπαθώ να τραβήξω όσο καλύτερα μπορώ αυτό που έχω στο μυαλό μου. Είναι σίγουρα αυτή ξαπλωμένη; Μήπως είμαι εγώ; Αλλά είμαι όρθια. «Στον κινηματογραφικό ρεαλισμό, ο χαρακτήρας στην οθόνη δεν σπάει το κάδρο για να μας πει ότι ‘πρόκειται μόνο για μια ταινία’. Με τον ίδιο τρόπο, ο γιατρός και ο τεχνικός στο δωμάτιο εξέτασης δεν αποκαλούν το έμβρυο αναπαράσταση. Με θέλουν, με καθοδηγούν να δω ένα μωρό.» (Lehner 2003:548) Αφού το ξανασκέφτηκα πριν και αποφάσισα ότι είναι αυτή. Την βλέπω, ζορίζεται. Ρωτάει πράγματα, προσπαθεί να χαμογελάσει, δεν τα καταφέρνει. Φοβάται. Ρωτάει ξανά. Όλα είναι καλά. Το μωρό κολυμπά αμέριμνο, ο γιατρός το ψάχνει από δω, από κει, από πάνω, από κάτω, από πλάγια, πιέζει λίγο παραπάνω τον ηχοβολέα στην κοιλιά για να κουνηθεί ώστε να δούμε το φύλο. Δεν ανοίγει τα πόδια το μωρό. «Αλλά το νόημα είναι ότι το έμβρυο, μέσω της οπτικοποίησης, το μεταχειρίζονται ήδη σαν ασθενή, του παρέχεται ένα συνηθισμένο τσεκ απ. Πορίσματα για την ‘ατομικότητα’ (ή τη ‘βρεφικότητα’) στο πλαίσιο των κυρίαρχων τρόπων του να βλέπεις έμβρυα, φαίνεται να διαπιστώνεται από την εικονογραφική απόδειξη ότι κλωτσάει, φτύνει, εκκρίνει, μεγαλώνει.» (Petchesky 1987:140).

Ο γιατρός της προσφέρει χαρτί να σκουπιστεί, της λέει να ζυγιστεί και αποχωρεί απ’ το δωμάτιο. Μένω μαζί της και το μόνο που σκέφτομαι είναι πως μπορεί να νιώθει να ακουμπάει το σκληρό χαρτί ιατρείου στην κοιλιά της σε μια προσπάθεια να στεγνώσει το δέρμα. Θέλω να τη βοηθήσω να σηκωθεί, να σκουπιστεί, κάτι να κάνω εν πάση περιπτώσει. Δεν ξέρω πώς να της προσφέρω τη βοήθειά μου χωρίς να την κάνω να νιώσει ανήμπορη. Πρέπει να επισημάνω ότι αυτό είναι μια προσωπική μου συναισθηματική προβολή, όπου νιώθω την ξαπλωμένη, μισοντυμένη, στρεσαρισμένη, δυσκίνητη, γεμάτη τζελ έγκυο ως μια γυναίκα που ταλαιπωρείται.

Κεφάλαιο 2. Αναπαραγωγή προς κατανάλωση

«Η μήτρα έχει γίνει σημείο άρθρωσης της κοινωνίας, ένας χώρος όπου η κοινωνία ζωντανεύει τον εαυτό της και είναι μέρος ενός ευρύτερου δικτύου χώρων που συνθέτει την ευμετάβλητη τοπογραφία δημόσιων και ιδιωτικών κόσμων».

(Stormer 20 00:111)

Στο προηγούμενο κεφάλαιο προσπάθησα να δω ζητήματα που προκύπτουν σε σχέση με την κοινωνική κατασκευή της όρασης μέσα από εμπειρίες υπερήχων και κάποιες παράλληλες «ιστορίες» γνώσης, δύναμης και ελέγχου που διαδραματίζονται γύρω από αυτές. Η ομπρέλα η οποία στεγάζει αυτές τις ιστορίες είναι ο κοινωνικός χώρος της Ελλάδας, όπως έχει σήμερα, όπως διαχωρίζει τον υγιή πολίτη από τον ασθενή, όπως χωρίζει τις γυναίκες από το σώμα τους, όπως διαχειρίζεται την αναπαραγωγή και τα «προϊόντα» της, όπως προωθεί τους τρόπους για τη γνώση γύρω από τη γέννα και όπως χρησιμοποιεί όλα τα παραπάνω σε συνδυασμό με την καταναλωτική ταυτότητα του υποκειμένου για την άσκηση της βιο-εξουσίας. Σ' αυτό το κεφάλαιο οι εμπειρίες, οι χρήσεις και οι καταχρήσεις υπερήχων που συναντήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο προσπαθούν να συναντήσουν το πολιτικό-πολιτισμικό τους προφίλ, ξετυλίγοντας νέες ιστορίες αναπαραγωγής γύρω από την ιδέα της κατανάλωσης.

i. Ο πολιτισμός της Επιχείρησης

Όλη τούτη η συζήτηση έχει ιδιαίτερο νόημα αν αναλογιστούμε ότι εντάσσεται στα πλαίσια του συστήματος της αγοράς. Ο Πολιτισμός της Επιχείρησης (Strathern 2008) δεν έχει αφήσει απ' έξω την αναπαραγωγική διαδικασία. Χρησιμοποιεί, όπως ακροθιγώς εντοπίστηκε παραπάνω, το ζήτημα της πίστης στα μηχανήματα ως προς το ότι υπερτερούν των ανθρωπίνων δυνατοτήτων, καθώς «η 'αληθοφάνεια' και το κύρος της εικόνας ενισχύονται περισσότερο μέσω της δραματικής ικανότητας της -σαν κάμερα- μηχανήματα να αποζημιώνει για τις ανεπάρκειες του ανθρώπινου ματιού και του γιατρού και της γυναίκας.» (Georges 1996:164).

Χρησιμοποιεί ακόμη για την εδραίωσή του την παραπάνω δυναμική που χαίρουν τα μηχανήματα και την ικανότητά τους να αλλοιώνουν τις αισθήσεις των γυναικών. «Τα σχόλια πολλών γυναικών αποκάλυψαν μεγαλύτερη πολυπλοκότητα και υπαινίσσονται πως

η υπερηχογραφία ίσως λειτουργούσε για να ανασχηματίσει τις αισθήσεις των γυναικών δίνοντάς τους μια απτική ποιότητα στην εγκυμοσύνη μέσω της οπτικοποίησης την οποία είναι, χωρίς την τεχνολογία, αδύνατο να τη δεις.»(Georges 1996:164). Τέλος, επενδύει στην καταναλωτική ταυτότητα του υποκειμένου, στο καταναλωτικό σώμα “consumerist” (Featherstone 1982), το οποίο δεν αποτελεί μονάχα όχημα απόλαυσης, αλλά μια νέα έκφραση του εαυτού, η οποία μέσω της κατανάλωσης γίνεται αντικείμενο «ανταλλαγής», και στους κόλπους της ιατρικοποίησης θα ιδωθεί ως παθητικό (Lyon και Barbalet 1994:52).

α. «Καταναλώνοντας» τον τοκετό

«Η αίσθηση ότι δεν έχει κανείς την επιλογή να μην καταναλώνει αποτελεί μια εκδοχή του αισθήματος ότι δεν έχει κανείς την επιλογή να μην κάνει επιλογές. Φανταζόμαστε την επιλογή ως τη μόνη πηγή διαφοράς: αυτό είναι το καταλυτικό αποτέλεσμα της αναλογίας της αγοράς.»

(Strathern 2008:102)

Αυτή η καταναλωτική ταυτότητα επιβάλλει στο υποκείμενο να αποκτήσει το «τέλειο μωρό» και να βιώσει τον «τέλειο τοκετό». Στον Πολιτισμό της Επιχείρησης οι επιλογές του καθενός πρέπει πάντοτε να τείνουν προς την προσωπική καταξίωση, και η παγίδα είναι ότι ο εαυτός και η καταξίωσή του θα αναγνωριστούν μόνον εάν λάβουν συγκεκριμένες μορφές (βλ. Rose 1991). Οι συγκεκριμένες αυτές μορφές στην Ελλάδα συνδέονται με την προαναφερθείσα ιδέα της «τελειότητας», η οποία μπορεί να επιτευχθεί με την κατανάλωση των -όσο πιο κοντά στην τελευταία λέξη της ιατρικής τεχνολογίας- πρακτικών διαχείρισης της αναπαραγωγής και έτσι «η αποδοχή των γυναικών και η επιθυμία για ανεπτυγμένη τεχνολογία, οργανώνουν το σκηνικό για την τεχνολογική ένεση που παρέχει την τέλεια γέννα» (Lazarus 1994:27). Το σύνδρομο του τέλειου μωρού “perfect-baby syndrome” ή η ποιότητα του μωρού “baby quality” είναι οι οδηγοί για τις επιλογές των μελλοντικών γονιών, που «εκπληρώνουν το προσωπικό σχέδιο των γυναικών να γίνουν μοντέρνα έγκυα υποκείμενα και μητέρες.» (Georges 2008:195-196).

Ο καταναλωτισμός στην αγορά της ιατρικής τεχνολογίας για την αναπαραγωγή χαρίζει «πόντους» για υψηλότερο γονικό⁴³ και έπειτα κοινωνικό «κύρος». Και για να αντιληφθούμε το σύστημα που ακολουθεί ο Πολιτισμός της Επιχείρησης αρκεί να σκεφτούμε ότι: «Ο κατ' επιταγήν καταναλωτισμός υπαγορεύει πως δεν υπάρχει άλλη επιλογή από το να ασκεί κανείς τη δυνατότητα επιλογής η άλλη πλευρά είναι το κατ' επιλογήν μάρκετινγκ. Ο πολιτισμός επιχειρηματοποιείται.» (Strathern 2008:104). Επομένως, οι μελλοντικοί γονείς κάνουν τη μεγαλύτερη δυνατή -συνήθως με βάση το πορτοφόλι τους- κατανάλωση ΝΤΑ και «σαν ενθουσιασμένοι 'καταναλωτές' ασκούν ισχυρή απαίτηση για την εμβρυακή διαχείρισης της εικόνας, η οποία ήταν εν μέρει, ένα προϊόν του γοήτρου της μηχανής ως μετώνυμο για μια δομική και συμβολική ανωτερότητα της σύγχρονης ιατρικής επιστήμης και τεχνολογίας.» (Georges 1996:163).

β. «Καταναλώνοντας» τους γυναικολόγους: μια πρακτική αντίστασης στη βιο-εξουσία

Το γόητρο τη μηχανής, η δομική και συμβολική ανωτερότητα της σύγχρονης ιατρικής επιστήμης και τεχνολογίας συγκεντρώνονται στο πρόσωπο του γιατρού. Έχοντας συζητήσει παραπάνω τη σχέση εξουσίας που υφέρπει στο ζεύγος γυναίκας-γυναικολόγου, περίμενα πως κάποια στιγμή θα έρθει ένα παράδειγμα αντίστασης σε αυτή άξιο λόγου, όπως υπόσχεται ο Foucault στις υποθέσεις του για την εξουσία. «Αν είναι αλήθεια ότι στην καρδιά των σχέσεων εξουσίας και ως μόνιμη συνθήκη ύπαρξής τους υπάρχει μια 'ανυποταξία' και ελευθερίες ουσιαστικά δυσπειθείς, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς αντίσταση, χωρίς υπεκφυγή ή διαφυγή, χωρίς ενδεχόμενη αντιστροφή.» (1991:98). Ο ίδιος εντοπίζει αυτή την αντίσταση των υποκειμένων μέσα από την αμφισβήτηση της γνώσης, όπου «προβάλλουν αντίσταση στα αποτελέσματα εξουσίας που είναι συνδεδεμένα με τη γνώση, την αρμοδιότητα, τα τυπικά προσόντα. Αγωνίζονται ενάντια στα προνόμια της γνώσης. Αλλά αντιτίθενται επίσης στο μυστήριο, στην παραμόρφωση και σ' ό,τι φενακιστικό μπορεί να υπάρχει στις παραστάσεις που επιβάλλονται στους ανθρώπους.» (1991:80).

⁴³ Αν και δε θα αναπτυχθεί σ' αυτή την εργασία, οφείλουμε να επισημάνουμε πως το καταναλωτικό μοντέλο με το υγιές πρότυπο σχετίζονται άμεσα με τον ιδεατό σχεδιασμό της οικογένειας (βλ. Strathern 2008) και την επιρροή της εκάστοτε κυβέρνησης σε αυτά τα ζητήματα προς την αποφυγή γεννήσεων μη υγιών παιδιών, τα οποία και της κοστίζουν (βλ. Lock 1998).

Παραθέτω ένα απόσπασμα διαλόγου των συνομιλητών μου, όπου διαφαίνονται παραδείγματα δημιουργίας της ποιότητας και της αξίας, όπου οι γιατροί κι όχι μονάχα οι γυναίκες μετατρέπονται σε αγαθά προς κατανάλωση. Επιτρέποντας ουσιαστικά στις έγκυες γυναίκες να παίρνει η μια συνέντευξη στην άλλη αποκαλύπτονται οι τρόποι με τους οποίους κρίνουν, κατηγοριοποιούν, ιεραρχούν και «καταναλώνουν» τους γυναικολόγους. Η «κατανάλωση» αυτή, η «υποβίβαση» δηλαδή του γιατρού σε «αγαθό», το οποίο μπορείς να αποκτήσεις, αφού το πληρώνεις και επομένως, παράλληλα να το κρίνεις ως κατάλληλο ή ακατάλληλο χαρίζει μια φενακιστική επιβεβαίωση στη γυναίκα ότι «παίρνει την κατάσταση στα χέρια της», ότι με κάποιο τρόπο βρίσκει την ευκαιρία σ' αυτή τη σχέση με το γιατρό να έχει το «πάνω χέρι».

«Ελισσάβη: Ο Β. με είχε συνολικά... το β' επιπέδου το έκανε δυόμισι ώρες υπέρηχος ήταν... δεν ήταν..., πόσο πιο λεπτομερειακά να το δεις πούμε;

Ελευθερία: Είναι πολύωρη εξέταση...

Ελισσάβη: Που Ο Π. με ξεπέταξε μέσα στο τέταρτο. Εγώ, δηλαδή, μετάνιωσα τα λεφτά που έδωσα στον Π. Καλύτερα να πήγαινα στον Χ!

Ελευθερία: Μας είχε παιδιά μιάμιση ώρα στον υπέρηχο!

Δημητρούλα: Και μας τόσο περίπου μα είχε...

Ελευθερία: Μέτρησε απ' το κάθε κοκαλάκι χωριστά, μιλάμε. Ήταν απίστευτο αυτό το πράγμα. Στα χέρια, στα πόδια, μετρούσε όλα τα οστά. Και τις... ε...τον ομφάλιο λώρο...τις βαλβίδες, όλες αυτές, μιτροειδείς, πως περνάει το αίμα, αν περνάει, όλα, όλα...λεπτομερέστατα...

Ελισσάβη: Εγώ που είχα το πρόβλημα με την κατακράτηση υγρών που πήγα στον Π έσταξα 120 ευρώ για να μου κάνει ένα τέταρτο δουλειά. και δε μου βρήκε και τίποτα. Ενώ ο Β. μ' έκανε μιάμιση ώρα τη μία και την άλλη μέρα recheck».

Παρατηρούμε πως το πόσο καλός είναι ένας γιατρός είναι ανάλογο του χρόνου που δίνει στην εξέταση και της έκτασης των πληροφοριών που παρέχει στις έγκυες γυναίκες, χωρίς να ξεχνάμε ότι αυτό σημαίνει ταυτόχρονα «περισσότερη εικόνα». Όπως λέει ένας συνομιλητής γιατρός της Georges «Τώρα τα μηχανήματα χρησιμοποιούνται ως ένας τρόπος των γιατρών να διαφημίζουν τους εαυτούς τους» (2008:217). Πάντα υπάρχει ο γιατρός με τον καλύτερο υπέρηχο, οι γυναίκες γνωρίζουν ποιος είναι αυτός και έχουν την επιλογή να πάνε. «Αν θες καλό υπέρηχο θα πάμε στον Μ., δηλαδή, ένα πράγμα.» (Αυγή).

Πάλι φαίνεται ο χρόνος να προσάπτει μια ποιότητα στον υπέρηχο και αναρωτιέμαι ξανά: Οι γυναίκες θεωρούν μια σύντομη εξέταση πρόχειρη απλά ή σε σχέση με όσα συζητήσαμε για τη δυσκολία αφομοίωσης της νέας εικόνας ο περισσότερος χρόνος φαντάζει ως λύση; Η δυσκολία αφομοίωσης, όπως είπαμε, δεν έγκειται στο χρόνο αλλά στον τύπο της πληροφορίας. Ο χρόνος, όμως, βοηθώντας στην «ένταξη» της πληροφορίας, αποτιμάται με διαφορετικό τρόπο, από ότι σε μια άλλη εξέταση.

Ένας γιατρός συνομιλητής της Georges παραδέχεται: «Οι ασθενείς νομίζουν ότι είναι πιο σύγχρονο να χρησιμοποιούν ένα μηχάνημα. Αυτοί οι ίδιοι δε θα εμπιστευόντουσαν μια μόνο με τα χέρια εξέταση. Ο γιατρός πρέπει να δείξει ότι είναι κι αυτός σύγχρονος. Γι' αυτό θα κάνει μια εξέταση με ένα μηχάνημα ακριβώς επειδή μια γυναίκα θα τον εμπιστεύεται περισσότερο αν το κάνει...» (2008:216-217).

Στο παρακάτω απόσπασμα η Δημητρούλα μας διηγείται πως ο γιατρός βλέποντας τον υπέρηχο διαπίστωνε αν η ίδια -κι όχι το έμβρυο- τρέφεται σωστά. Το επιχείρημα για την «ποιότητα» του γιατρού της υποστηρίχθηκε και πάλι από το χρόνο, αλλά αυτή τη φορά και από την πρωτοτυπία της πληροφορίας που αυτός παρείχε. Ήταν ο μοναδικός γιατρός που κατάφερε να της πει μέχρι και τι τρώει και οι υπόλοιπες έγκυες στεναχωρήθηκαν που δεν ξέρανε ότι υπήρχε αυτή η εξέταση για να την κάνουν κι αυτές.

Δημητρούλα: Και μου λέει: Τώρα θα δούμε και σένα, να δούμε τι τρως Δημητρούλα, μου λέει συγκεκριμένα».

Μαρία: Α, ρε γαμώτο, αυτό είναι πολύ καλό...

Δημητρούλα: Και το.. με είδε μου λέει δεν ξέρω τι τρως. Λέει ο Αποστόλης συγκεκριμένα πετάγεται και λέει...

Ελισσάβητ: Μακαρόνια; (γελάει)

Δημητρούλα: Όχι, διατροφή κάνει πολύ καλή. Λέει, τρώει τα πάντα σε καλό σημείο. (Ο άντρας της τα είπε αυτά). Και λέει (ο γιατρός): Τρως πάρα πολύ καλά. Φαίνεται. Δηλαδή, δεν ξέρω τι είδε, προχωρήσαμε σε πολύ βαθιά... νερά ρε παιδί μου. Τα είδε τα κυριότερα αυτά στην αρχή.

Εγώ: Τα οποία τα είδε στον υπέρηχο;

Δημητρούλα: Στον υπέρηχο, ρε παιδιά, δεν ξέρω...

Μαρία: Περίεργο...

Ελισσάβητ: Μου φαίνεται λίγο περίεργο.

Μαρία: Έλα ντε... Πώς φάνηκε; Απ' την κατάστασή του..

Δημητρούλα: Δεν ξέρω ρε παιδιά, σας λέω γιατί μήπως είμαστε γιατροί; Που να ξέρουμε; Ό, τι ακούς απ 'τον άλλο ακούς...Για να δούμε Δημητρούλα τι τρώς; «Τρώμε γλυκά ή τρώμε πολύ αλάτια και αυτά;».

Εγώ: Μήπως εννοούσε ότι το παιδί είναι στα ...

Δημητρούλα: Όχι, τελειώσαμε με το παιδί. Ούτε εμένα όταν έκανα επιπέδου στη Λάρισα μου είπαν για τη διατροφή μου.

Μαρία: Άμα το ήξερα αυτό, άμα μου το χες πει θα τον ρωτούσα συγκεκριμένα, να μου πει αν φαίνεται κάτι...

Δημητρούλα: Εντάξει...Μπορεί να ήθελε άλλη διαδικασία Σου λέω Δε μου το 'κανε χθες ...ένα τέταρτο και μας ξεπέταξε, το 'κανε όταν είχαμε χρόνο».

Μαρία: Ναι, ναι, ναι , καλά λες...Μάλιστα...

γ. Υπερ(ήχο)κατανάλωση

Ένας από τους «παλιότερους» γιατρούς σε αντίθεση με τους νεότερους με τους οποίους συνομίλησε η Georges στην έρευνά της, κατακρίνει την «κατάχρηση» του υπέρηχου και παραπονιέται ότι «αποστασιοποιεί το γιατρό από τον ασθενή» (2008:216). Ακόμη ένας γιατρός εξέφρασε ενόχληση και θλίψη για την απώλεια της αξίας των σωματικών του αισθήσεων, οι οποίες υφίστανται ως παλιότερες μεταβιβασμένες μέθοδοι και εξέλειψαν λόγω του υπέρηχου. «Είναι μερικά πράγματα που τα χέρια μου δεν μπορούν να εντοπίσουν, που το μηχάνημα υπέρηχου μπορεί. Τα χέρια μου είναι τα μάτια μου...» (2008:216).

Στην περίπτωση της κατάχρησης των υπέρηχων, η οποία είναι διαδεδομένη στην Ελλάδα (βλ. Georges 1996) θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για υπερ-κατανάλωση. Η πλειοψηφία των γυναικών που γεννάνε στο νοσοκομείο επισκέπτονται και ένα δεύτερο ιδιώτη γυναικολόγο όπου επαναλαμβάνουν τους υπέρηχους, τις προσέχει παραπάνω, τους λύνει τις απορίες. Περιττοί υπέρηχοι γίνονται και σε περιπτώσεις γυναικών που δε θα γεννήσουν στο νοσοκομείο, αλλά επισκέπτονται παραπάνω από έναν γυναικολόγο ιδιώτη για να έχουν μια δεύτερη άποψη ή για να εκτυπώσουν πιο εξελιγμένες τεχνολογικά εικόνες του εμβρύου.

«Αυγή: επειδή αυτή είναι μια σημαντική εξέταση την έκανα σε δύο γιατρούς, μία στο γιατρό τον έξω, και μία στο νοσοκομείο. Το συζήτησα με μια φίλη που είχε παιδί. Αυτή

είχε κάνει δύο φορές τη β' επιπέδου. Είχε κάνει ένα στο Βόλο και ένα στη Θεσσαλονίκη, έτσι για να 'ναι πιο σίγουρη.

Εγώ: Είχε πρόβλημα;

Αυγή: Δεν της είχε βγει τίποτα. Έτσι για να χει δυο γνώμες, ήθελε να χει δυο μάτια..., τέσσερα μάτια να δούνε..»

Το «έτσι, για να ναι πιο σίγουρη» προφανώς δεν είναι σοβαρή αιτία για να δεχτεί κάποιος διπλούς υπέρηχους. Ποιοι υπέρηχοι θεωρούνται περιττοί είναι σχετικό. Πρόσφατες έρευνες αποδεικνύουν ότι η υπερηχογραφία ρουτίνας δε βελτιώνει το περιγενέθλιο αποτέλεσμα ανάμεσα σε γυναίκες χαμηλού-κινδύνου (Ewigman κ.α. 1993). Κάποιες από τις συνομιλήτριές μου, συγκεκριμένα αυτές που γέννησαν στο σπίτι δεν ήταν τόσο θετικές στους πολλούς υπερήχους.

Η περίπτωση της Μιράντας που είχε δύο τοκετούς στο σπίτι, εκ των οποίων τον πρώτο τον είχε στο Βόλο και τον δεύτερο, μετά από δίδυμη κύηση, στη Γουατεμάλα εμφανίζει δυο διαφορετικούς τρόπους παρακολούθησης της κύησης και μπορεί να μας προβληματίσει γόνιμα για όσα έχουν κατατεθεί παραπάνω. Στην αρχή της πρώτης της κύησης βρισκόταν στη Μπουρκίνα Φάσο, επιβεβαίωσε την εγκυμοσύνη με τεστ εξέτασης αίματος και υπέρηχο έκανε αργότερα. «Εκεί δεν κάνουν τόσο πολλούς υπέρηχους. Μου είπαν δε χρειάζεται τώρα. Συνολικά δύο υπερηχογραφήματα έκανα εκεί και στο δεύτερο είδα το φύλο». Στον τέταρτο μήνα ερχόμενη στο Βόλο, πήγε στην παλιά της γυναικολόγο «αξιόπιστη, συμπαθητική, η οποία, εντάξει, μου έκανε τα κλασικά», ακολούθησε όλες τις συνηθισμένες διαδικασίες μιας γυναίκας που εγκυμονεί στην Ελλάδα και μου διηγήθηκε την ελληνική ρουτίνα παρακολούθησης εγκυμοσύνης. Όπως και άλλες γυναίκες στο Βόλο «πήγα και στη Λάρισα έκανα τον β' επιπέδου που τον είχα χάσει γιατί είχα έρθει πιο μετά . Γιατί εκεί το κάνουν στο Πανεπιστημιακό νοσοκομείο. Δε το κάνουνε εδώ στο Βόλο. Αυτός ο υπέρηχος είναι ειδικός υπέρηχος που πρέπει να τον κάνεις και δεν υπήρχε στο Βόλο. Είδε τα όργανα όλα. Αυτό πρέπει να το κάνεις .. εγώ πήγα μετά κι εντάξει κοίταξε μετά το όργανα, στομάχι, καρδιές όλα αυτά. Το μηχάνημα αυτό που είχε αυτή στο ιατρείο της δεν είναι αρκετό για να δει. Αυτή μας έστειλε εκεί. Πολλές από Βόλο είχαν πάει. Πάντως αυτή στη Λάρισα ήταν μια γιατρός πιο ειδικευμένη σ' αυτό.»

Οι παραπάνω λεπτομέρειες αποτυπώνουν την πραγματικότητα μιας εγκύου στο Βόλο, σε αντίθεση με την πρακτική που ακολούθησε στη δεύτερη εγκυμοσύνη της, που βρισκόταν στη Γουατεμάλα, παρόλο που ο στόχος της και τις δύο φορές ήταν μια κύηση και γέννα δίχως παρεμβάσεις: «Εγώ στη δεύτερη εγκυμοσύνη έκανα τρεις υπέρηχους.

Στην πρώτη εγκυμοσύνη έκανα έναν κάθε μήνα. Η μαία (στη Γουατεμάλα) μου έβαλε τον προβληματισμό αν χρειάζονται όλοι αυτοί οι υπέρηχοι, μου έβαλε προβληματισμό σε σχέση με τις επιπτώσεις που έχει ο υπέρηχος στο έμβρυο, ε και συζητήσαμε μαζί και συμφωνήσαμε στο ότι όσοι υπέρηχοι είναι απαραίτητοι να κάνω και τελικά έκανα τρεις. Α, και στο γυναικολόγο που πήγαινα τότε δε μου έκανε υπέρηχο. Εξέταζε μόνο πίεση, βάρος, με ψηλάφηση. Αλλά να σου πω την αλήθεια εκεί δεν κάνουνε τόσους πολλούς υπέρηχους όπως εδώ. Δηλαδή, κάναμε υπέρηχους όταν ήταν απαραίτητο να γίνουν, εντάξει ήταν ο πρώτος που είδαμε ότι ήταν δυο μωρά, μετά στην πορεία για να δούμε την ανάπτυξη των μωρών και μετά στο τέλος για να δούμε πιο πολύ τη θέση.»

δ. Γυναικολόγος ή μαία;

Η διαφορά των δύο τρόπων διαχείρισης της κύησης της συνδέεται άμεσα με μια πιο αναγνωρίσιμη θέση της μαίας στη Γουατεμάλα, η οποία «κούμπωσε» στις ανάγκες της Μιράντας. Χρειάζοταν κάποιον να την παρακολουθεί και να τη στηρίζει με τον τρόπο που το έκανε η μαία, αλλά και κάποιον να μπορεί να τη «διασφαλίσει», το γυναικολόγο. Η Μιράντα επεκτάθηκε στη συζήτηση παραθέτοντάς μου την άποψή της για τους γυναικολόγους και τις μαίες :

«Επίσης από πάντα αμφισβητούσα, δεν ξέρω το γιατί οι άντρες να είναι γυναικολόγοι, αυτό ποτέ δεν το κατάλαβα, γι' αυτό και επέλεξα γυναίκα γυναικολόγο, γιατί πιστεύω ότι έχω πιο πολλά κοινά σημεία και μπορεί να με καταλάβει καλύτερα από έναν άντρα γυναικολόγο. Απ' τη στιγμή που αυτός δεν έχει αισθανθεί ποτέ αυτά που έχω αισθανθεί εγώ. Η ιδέα του να πάω στο νοσοκομείο και να γεννήσω με έναν άντρα...περιμένεις δηλαδή παραπάνω πράγματα πέρα από την επιστημονική κατάρτιση. Κοίτα ..και δεν ξέρω κι αν οι γυναίκα η γυναικολόγος τα προσφέρει. Αυτά τα πράγματα τα βρήκα στη μαία.»

Την παρακολουθούσε ταυτόχρονα και γυναικολόγος, όπως μου είπε: «Άντρας, αλλά ήτανε καλός. Άκουσε όλα αυτά που του είπα, σεβάστηκε την άποψή μου, ε, σεβάστηκε αυτά που ήθελα να κάνω και αυτά που δεν ήθελα να κάνω και στη διάρκεια της εγκυμοσύνης, ε έπρεπε να τον έχω μαζί, δηλαδή, συνέχισα να πηγαίνω και στο ιατρείο και πήγαινα και στη μαία.» Ήθελε να εξασφαλίσει ότι αν υπάρξει πρόωρος τοκετός που είναι πολύ πιθανό στα δίδυμα, όπου όπως είπε «δεν υπήρχε περίπτωση να γεννήσω στο σπίτι και η μαία δηλαδή μου το 'χε ξεκαθαρίσει από την αρχή ότι θα με αναλάμβανε αν γεννούσα

μετά τις 36 βδομάδες και άμα χρειαστεί πρόωρος τοκετός θα τον κάνω με τον γυναικολόγο. Εγώ του ‘χα πει ότι δε θέλω καισαρική, γιατί τα δίδυμα συνήθως βγαίνουν με καισαρική και τα είχαμε συζητήσει και είχαμε πει ότι άμα δεν υπάρχει κάποιο συγκεκριμένο πρόβλημα, θα δούμε και τη θέση των μωρών κλπ. Ε, γιατί να μη γεννήσω φυσιολογικά; Δηλαδή το είχαμε πει από την αρχή. Αυτός ήταν ok με το γεγονός ότι εγώ θα γεννούσα στο σπίτι, ότι μετά τις 36 εβδομάδες θα γεννούσα με τη μαία. Ε, αυτός είχε τις αμφιβολίες του για αν θα είναι ασφαλές κι εγώ τον ρωτούσα αν από άποψη ιατρικής είναι εφικτό ξέρω ‘γω ή σε σχέση με τη θέση των μωρών.»

Της ζήτησα να μου πει πως έβλεπε τη διαφορά των δυο διαφορετικών τρόπων με τους οποίους διαχειρίστηκε την εγκυμοσύνη της. «Ήταν εντελώς διαφορετικό και πιστεύω ότι έτσι έπρεπε να είναι όλες οι .. ε...πως το λένε....., ότι οι γυναικολόγοι δε χρειάζονται ρε παιδί μου τι να πω, όταν κάναμε τις συναντήσεις με τη μαία καταρχήν ήτανε κι ο Ιβάν μαζί συζητούσαμε εντάξει μου έκανε την κλασική εξέταση, δηλαδή πήγαινα, μου έκανε ψηλάφηση για να δει που ακριβώς είναι το κάθε μωρό, έπιανε να δει πόσο υγρό υπάρχει, με ζύγιζε, μου έπαιρνε την πίεση, συζητούσαμε για το πώς αισθάνομαι, μου έλεγε, της έλεγα δηλαδή κι εγώ. Πάλι τους πρώτους μήνες ήμουνα πολύ χάλια και συζητούσαμε πως θα μπορούσα να αντιμετωπίσω τα προβλήματα που αισθανόμουν, την κούραση, τον εμετό, τις ναυτίες, όλα αυτά. Πολύ σημαντικό με βοήθησε να χειριστώ το θέμα με την κόρη μου που ήτανε τότε μικρή και δεν μπορούσα να την παίρνω αγκαλιά, γιατί είχα και τα δίδυμα κι έπρεπε να προσέχω πολύ να μη σηκώνω βάρη, και με βοήθησε πάρα πολύ να μιλάω μαζί της γι’ αυτά τα θέματα. Και ε, ότι αυτά που τους λες τα καταλαβαίνουνε και σ’ ακούνε, εκτός από όλα αυτά, ε, λέγαμε για τη διατροφή τι πρέπει να τρώω και τι δεν πρέπει να τρώω κι όλα αυτά τα συζητούσαμε. Και με τον άλλο το γιατρό υπήρχε λίγο αυτή η σχέση αλλά εδώ στην Ελλάδα έμπαινα, έκανα τον υπέρηχο, συζητούσαμε τρία-τέσσερα πράγματα πολύ σημαντικά, σχετικά πράγματα κυρίως για τις εξετάσεις κι αυτό. Τα πρακτικά δηλαδή.»

ii. Η φυσικοποίηση της επιλογής

α. Το μήλο

Το μεγαλύτερο επίτευγμα του Πολιτισμού της Επιχείρησης είναι πως τείνει να φυσικοποιεί όλα τα παραπάνω προς μια ιατρικοποίηση της αναπαραγωγής, η οποία

«βολεύει» την κατανάλωση. Μέσω αυτής και της άσκησης της επιλογής, της αγοραστικής επιλογής, διευκολύνεται η προώθηση « προϊόντων» σχεδιασμένων προς πώληση, κατασκευασμένων για να ικανοποιήσουν τις καταναλωτικές ανάγκες. Η Strathern αφηγείται την «ιστορία του μήλου», καταδεικνύοντας πως το μάρκετινγκ έχει λάβει υπόψη του ότι ο καταναλωτής για να προβεί σε επιλογή πρέπει να γνωρίζει τι υπάρχει στην αγορά και κατά τη γνώμη της μεγάλο μέρος αυτής της γνώσης προέρχεται από την «εμφάνιση». (Δική μου έμφαση ή υπογράμμιση). «Τα πράγματα πρέπει να φαίνονται ό,τι υποτίθεται πως είναι. Τα μήλα πρέπει να φαίνονται σαν μήλα. Θα έλεγε κανείς πως πρέπει να ‘μηλοποιηθούν’· για προώθηση στην αγορά επιλέγονται οι ποικιλίες που έχουν τα πλέον ‘μηλοφανή’ χαρακτηριστικά. Οι ουσιαστικές ιδιότητες για την πραγματοποίηση της επιλογής μετατίθενται, κατά κάποιον τρόπο, από το προϊόν σε αυτό που παρουσιάζεται στην κρίση του καταναλωτή.» (2008:104-105).[...]. «Η φυσική εγγενής ιδιότητα και η τεχνητή πολιτισμική βελτίωση γίνονται ένα. Διαλέγω ένα μήλο για τη ‘μηλότητά’ του σημαίνει ότι διακρίνω εκείνα που συμμορφώνονται περισσότερο από εκείνα που συμμορφώνονται λιγότερο προς τις πολιτισμικές προσδοκίες για το πώς πρέπει να είναι το φυσικό μήλο.» (2008:105)[...] «Το προωθούμενο στην αγορά μήλο είναι ‘το μήλο συν κάτι ακόμη’, δηλαδή ένα φρούτο που θα προσελκύσει τον καταναλωτή για τη ‘μηλότητά’ του. Αυτό που καταλύεται είναι η διαφορά μεταξύ αυτού που εκλαμβάνεται ως δεδομένο στη φύση του προϊόντος και αυτού που γίνεται αντιληπτό ως το αποτέλεσμα πρόσθετης ανθρώπινης προσπάθειας.» (2008:106).

Η ιδανική αναπαραγωγή είναι αυτή που φαντάζει «ευχάριστη». Η ιδέα του «ευχάριστου» χρήζει διεξοδικής ανάλυσης, η οποία δεν χωρά στην έκταση τούτης της εργασίας. Θα περιοριστώ να πω πως σε γενικές γραμμές ευχάριστη αναπαραγωγή είναι αυτή που φέρνει τα καλύτερα αποτελέσματα, τα οποία είναι η πιο υγιής μητέρα και το πιο υγιές βρέφος (η μηλότητα), οι οποίοι δύο δεν έχουν ταλαιπωρηθεί καθόλου⁴⁴ και δε χρειάστηκε να παρέμβει η ιατρική με το πέρας του τοκετού. Η ιατρική παρέμβαση, σε αντιδιαστολή, κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης και του τοκετού κρίνεται απαραίτητη για το επιθυμητό αποτέλεσμα. Με άλλα λόγια, υπάρχει μια θεωρητική σύνδεση της υγείας με τις φυσικές διαδικασίες (το φυσικό, καλό, ιδεατό μήλο), καθώς πάνω σε αυτό το στόχο λειτουργούν οι ΝΤΑ. Οι τελευταίες, όμως, χρησιμοποιούνται και όταν δεν είναι απαραίτητες, εκτοπίζοντας τελείως τις φυσικές διαδικασίες πρακτικά, οδηγώντας σε μια

⁴⁴ Για μια επισκόπηση του ζητήματος του πόνου σε σχέση με την εγκυμοσύνη και την αναπαραγωγή βλέπε Freedman και Ferguson 1950, Sullivan και Weitz 1988, Jeffery κ.α 1989. Harper 1994, Björklund και Bergström 2000.

ιατρικοποιημένη αναπαραγωγή (το προωθούμενο μήλο). Επομένως, έχουμε μια αναπαραγωγή που μοιάζει στη «φυσική», καθώς αποσκοπεί στο αποτέλεσμα της, με τρόπους όμως που καμία σχέση δεν έχουν με μια «φυσική» εγκυμοσύνη και γέννα.

β. Θα γεννήσω «φυσιολογικά»: σε νοσοκομείο

«Ως καταναλωτές, οι γυναίκες είναι φυσικά θαμμένες σε ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων που περιορίζουν και ελέγχουν τις τεχνολογικές επιλογές που είναι ικανές να κάνουν.»

(R. Cowan 1987:262)

Παρατηρούμε ότι τα κυρίαρχα μοντέλα για την επιλογή της αναπαραγωγής βρίσκονται πολύ μακριά από έναν «φυσικό» τοκετό, τον οποίο θεωρητικά επιθυμούν οι περισσότερες γυναίκες. Η αλήθεια είναι πως όταν μια γυναίκα λέει ότι θα γεννήσει «φυσικά»⁴⁵ εννοεί πως θα πάει στο νοσοκομείο ή στην κλινική και θα γεννήσει «από κάτω»(vaginally) χωρίς να υποστεί εγχείρηση καισαρικής τομής⁴⁶. Το αν θα κάνει επισκληρίδιο ένεση ή αν θα της κάνουν πρόκληση τοκετού, αν θα της βάλουν ορό, αν θα την έχουνε ξαπλωμένη σε ένα άσπρο δωμάτιο, ντυμένη με μια γαλάζια ρόμπα, αν θα της κάνουν κλύσμα, θα την ξυρίσουν δημόσια, αν θα τη δέσουν με τις ζώνες μέτρησης των μηχανημάτων δεν αλλοιώνει τη φυσικότητα του τοκετού τους.

Κάποια στιγμή μια έγκυος μου δήλωσε ρητά: «Εγώ θα γεννήσω φυσιολογικά. Σε νοσοκομείο.» Η φράση της εσωκλείει όλη την αφομοιωμένη γνώση της ιατρικοποιημένης αναπαραγωγής. Από όσα πουλιούνται αγόρασε το πιο «φυσιολογικό» για την ίδια. Το νοσοκομείο. Για ένα τμήμα της ελληνικής κοινωνίας το νοσοκομείο χαίρει παραπάνω «φυσικότητας» από ότι η κλινική, στη βάση της σκέψης πως ό,τι κοστίζει λιγότερο φαίνεται να έρχεται πιο κοντά σε μια «φυσική» διαδικασία. Για ένα άλλο τμήμα η «πολυτέλεια» και η «άνεση» της κλινικής προωθούν «ανθρώπινες» συνθήκες και ως εκ τούτου βρίσκονται πιο κοντά στη «φύση» του ανθρώπου. Και στις δύο περιπτώσεις παρατηρούμε πως το κόστος εκλαμβάνεται με διαφορετικούς όρους και επηρεάζει την αντίληψη της «φυσικότητας». Στην Ελλάδα, αυτές οι αντιθέσεις διακρίνονται έντονα λόγω της ασύμμετρης ταξικής διάρθρωσης, άρα και της πρόσβασης στην ιατρικοποιημένη

⁴⁵ Δημιουργείται μια σύγχυση όταν ευρέως ως φυσιολογικός τοκετός αναφέρεται ακριβώς ο τύπος τοκετού, κατά τον οποίο η γυναίκα γεννάει «από κάτω», ανεξάρτητα από οποιαδήποτε χρήση των τεχνολογικών μέσων και των φαρμάκων.

⁴⁶ Για μια επισκόπηση του ζητήματος της καισαρικής τομής βλ. Annas 1982, Cook 1982, Michie και Cahn 1996.

τεχνολογία, αλλά και λόγω του χάσματος ιατρικών παροχών, ενημέρωσης, γνώσης της γέννας και τρόπου ζωής ανάμεσα στο κέντρο και την περιφέρεια.

Στερεοτυπικά, η κλινική αποτελεί το «ναό» της καισαρικής τομής, (που όπως προανέφερα θεωρείται η μόνη μη «φυσική» διαδικασία, αν και με τρόπο έχω διαπιστώσει πως αρκετές γυναίκες θεωρούν την εγχείρηση καισαρικής τομής την πιο ασφαλή μέθοδο τοκετού, σε βαθμό που φοβάμαι πως θα ακούσουμε σύντομα θριαμβολογίες του τύπου: «γέννησα φυσιολογικότατα! με καισαρική!»)⁴⁷, καθώς οι γυναίκες θεωρούν πως συμβαίνουν εκεί περισσότερες τέτοιες επεμβάσεις για οικονομικά οφέλη. Έρευνες έχουν δείξει σημαντική σχέση μεταξύ της κοινωνικοοικονομικής θέσης των ασθενών και των καισαρικών τομών (βλ. Gould κ.ά.1989).

Παρακάτω παραθέτω ένα απόσπασμα από το κείμενο *Μια Τεχνολογία Κατάλληλη για τη Γέννηση του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας (W.H.O) (Μάιος1985)* για να προβληματίσω σε σχέση με τη φυσιολογικότητα-φυσικοποίηση που χαίρουν κάποιες πρακτικές ρουτίνας στα δημόσια και ιδιωτικά μαιευτήρια στην Ελλάδα:

Ο τοκετός δεν είναι ασθένεια

15 Υποδείξεις του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας

Η γέννηση είναι μια φυσική και φυσιολογική λειτουργία

1. Για την ψυχολογική ευεξία της νέας μητέρα πρέπει να εξασφαλίζεται η παρουσία ενός ατόμου της επιλογής της στον τοκετό-συγγενούς ή όχι- και η δυνατότητα να δέχεται επισκέψεις μετά τον τοκετό.
2. Σε όλες τις γυναίκες που γεννούν στο νοσοκομείο ή στην κλινική, πρέπει να εξασφαλίζεται ο σεβασμός των πιστεύω τους και των πολιτιστικών τους παραδόσεων.
3. Η τεχνητή πρόκληση του τοκετού πρέπει να γίνεται μόνο όταν υπάρχει ειδική ιατρική εντολή και σε κανένα μέρος του κόσμου δε θα 'πρεπε να υπερβαίνει το ποσοστό του 10% στο σύνολο των τοκετών.

⁴⁷ Αναρωτιέμαι αν η εξέλιξη της εννοιολόγησης της καισαρικής τομής θα μπορούσε να ειδωθεί συμβολικά κάποια μελλοντική στιγμή ως ο επιβεβαιωτικός χειρουργικός ορισμός του γυναικείου αναπαραγωγικού σώματος κατ' αναλογία με τον χειρουργικό επανακαθορισμό του φύλου (μέσα, δηλαδή, από επεμβάσεις αλλαγής φύλου).

4. Δεν υπάρχει καμιά δικαιολογία ώστε το ποσοστό των καισαρικών τομών να υπερβαίνει το 10-15% του συνόλου των τοκετών. Αυτό ισχύει για όλες τις περιοχές της γης.
5. Δεν υπάρχει καμιά απόδειξη ότι μετά από μια καισαρική απαιτείται και μια δεύτερη στον επόμενο τοκετό. Οι γυναίκες πρέπει να ενθαρρύνονται για φυσιολογικό τοκετό μετά από μια πρώτη καισαρική.
6. Δεν υπάρχει καμιά ένδειξη ότι πριν τον τοκετό πρέπει να ξυρίζεται το εφηβαίο και να γίνεται υποκλυσμός.
7. Η τεχνητή ρήξη του θυλακίου-πράξη ρουτίνας στα νοσοκομεία- δε στηρίζεται σε καμιά επιστημονική αναγκαιότητα –και όταν αυτή απαιτείται, πρέπει να γίνεται μόνο σε μια προχωρημένη φάση του τοκετού.
8. Κατά τη διάρκεια του τοκετού θα πρέπει να αποφεύγεται – η συνηθισμένη πια- χορήγηση φαρμάκων, εκτός από ειδικές περιπτώσεις.
9. Η χρήση του monitor(καρδιοτοκογράφος)για την ακρόαση του εμβρύου-πολύ συνηθισμένη στα νοσοκομεία-πρέπει να γίνεται μόνο σε ειδικές παθολογικές περιπτώσεις και στην περίπτωση τεχνητής πρόκλησης τοκετού.
10. Η γυναίκα δεν πρέπει να υποχρεώνεται να έχει την ύπτια στάση(ανάσκελα) κατά τη διάρκεια των ωδίνων και του τοκετού. Πρέπει να ενθαρρύνεται να περπατάει στη διάρκεια των ωδίνων και να επιλέγει ελεύθερα τη στάση που η ίδια αισθάνεται ως πιο κατάλληλη για τον τοκετό. Δεν δικαιολογείται η συστηματική χρήση της περινεοτομής.
11. Το υγιές βρέφος πρέπει να μένει με τη μητέρα κάθε φορά που η κατάσταση και των δύο το επιτρέπει. Ο αποχωρισμός του υγιούς βρέφους από τη μητέρα δεν δικαιολογείται από καμιά διαδικασία ιατρικής παρακολούθησης.
12. Πρέπει να ενθαρρύνεται η άμεση έναρξη του θηλασμού, ακόμη και πριν η νέα μητέρα βγει από την αίθουσα τοκετού.
13. Ο θηλασμός αποτελεί τη φυσιολογική και ιδανική μορφή θρέψης του βρέφους και παρέχει ένα απaráμιλλο βιολογικό υπόβαθρο για την ανάπτυξή του.
14. Στη διάρκεια της εγκυμοσύνης πρέπει να γίνεται συστηματική εκπαίδευση υπέρ του θηλασμού. Όλες οι γυναίκες με την κατάλληλη βοήθεια και ενημέρωση, είναι σε θέση να θηλάσουν το μωρό τους.
15. Πρέπει να ενθαρρύνονται να κρατούν το μωρό κοντά τους και να του προσφέρουν το στήθος κάθε φορά που εκείνο το ζητά. Καλό είναι να παρατείνεται όσο το δυνατόν περισσότερο η περίοδος του θηλασμού και να αποφεύγεται η χρήση

συμπληρωματικής τροφής. Μια υγιής μητέρα δεν είναι ανάγκη να προσφέρει κανένα συμπλήρωμα διατροφής μέχρι τους 4-6 πρώτους μήνες της ζωής του βρέφους.

Αν επιχειρούσα μια «close-reading» συσχέτιση όσων πρεσβεύει ο Π.Ο.Υ. με την πραγματικότητα που έχουν βιώσει οι περισσότερες από τις συνομιλήτριές μου φοβάμαι ότι δε θα έφτανε αυτή η ενότητα για να εξαντλήσει τα ζητήματα που εγείρονται για τη φυσικοποίηση της ιατρικής παρέμβασης στα ελληνικά μαιευτήρια.

iii. Επιστροφή στη φύση;

α. Ιατρικοποιημένη από-ιατρικοποίηση

Κάθε φορά που γυρνάω από τη «βιολογική λαϊκή» η μητέρα μου με κοροϊδεύει. Κουβαλάω αδρά πληρωμένα σκουληκοφαγωμένα μήλα, το οποίο εγώ θεωρώ ένδειξη «καλής ποιότητας», καθώς πιστεύω -μέσα από αυτά που έχω διαβάσει για τα φυτά- στην ευφυΐα του σκουληκιού που δε θα το οδηγήσει σε ραντισμένα φρούτα. Η μητέρα μου μεγαλωμένη σε χωριό, έχει φάει πολλά αράντιστα ζαρζαβατικά, ξέρεi ούτως η άλλως στις κοινές λαϊκές να διαλέγει τα «καλύτερα» μήλα και δε διανοείται να πληρώσει για μήλα που στο χωριό της θα έδιναν στις κότες. Η μητέρα μου θα πληρώσει για να φύγει το σκουλήκι κι εγώ θα πληρώσω για να έρθει.

Παρεμφερείς διαφορές αντίληψης με τη μητέρα μου έχουμε γύρω από τη γέννα. Η γενιά της μητέρας μου βρέθηκε να γεννά την περίοδο που ο φεμινισμός ακόμη προσπαθούσε να αφομοιωθεί στην ελληνική πραγματικότητα και όπου η ιατρικοποίηση της αναπαραγωγής πρόσδιδε κύρος και δικαιώματα στη γυναικεία υπόσταση. Η δική μου γενιά βρέθηκε να γεννά μετά από την-και πάλι σε προσπάθεια αφομοίωσης- στροφή του φεμινισμού, που στέκεται κριτικά σε όσα στήριζαν τη πρώτη.⁴⁸ Πέρα από το φεμινισμό, αλλά όχι εκτός αυτού, φαίνεται να υπάρχει μια κινητικότητα επιστροφής στη φύση. Αυτό συμπεριλαμβάνει την επιστροφή σε μια αναπαραγωγή, που με μια πρώτη ματιά θυμίζει παλιότερες πρακτικές μαιευτικής. Η ιατρικοποίηση, όμως, είναι κάτι που δεν μπορεί να αποβληθεί, τόσο απλά, μπορεί παρόλα αυτά, να βρει νέες διόδους να διοχετευθεί. Ως εκ

⁴⁸ Η αφομοίωση του φεμινισμού στην Ελλάδα σχετίζεται άμεσα με τα πολιτικά και οικονομικά γεγονότα της κάθε περιόδου αλλά και με το χάσμα ανάμεσα σε κέντρο και περιφέρεια, καθώς και με την έντονη εσωτερική κινητικότητα προς το κέντρο.

τούτου, αυτές οι επιστροφές δεν είναι πραγματικές, καθώς οι στόχοι τους ορίζονται στα πλαίσια της βιο-εξουσίας για τον υγιή πολίτη, την υγιή μητέρα, το υγιές έμβρυο και αργότερα βρέφος, με τη διαφορά ότι αυτή τη φορά αυτά τα προσφέρει ένας φυσικός τοκετός κι ότι η υγεία εντοπίζεται πιο συστηματικά ταυτόχρονα ως ανατομική και ψυχική.

Την ιατρικοποίηση αυτής της υποτιθέμενης «από-ιατρικοποίησης» επιβεβαιώνει η γνώση αυτών των γυναικών για τη γέννα στο σπίτι ή σε κέντρα προώθησης του φυσικού τοκετού, η οποία προέρχεται και πάλι από βιβλία, ντοκιμαντέρ κ.ο.κ. Μάλιστα, οι γυναίκες που επιλέγουν μια γέννα στο σπίτι είναι πολύ καλύτερα «διαβασμένες» και ενημερωμένες από αυτές που γεννάνε στο νοσοκομείο ή την κλινική. Για τη Μιράντα που είχε δύο τοκετούς στο σπίτι «το μικρόβιο της μπήκε» όπως μου είπε μέσα από το διάβασμα. «Πήρα τα στάδια της εγκυμοσύνης πως αναπτύσσετε το έμβρυο πως μεγαλώνει. Το βιβλίο που ήταν κλειδί για την πορεία της εγκυμοσύνης ήταν ένα βιβλίο γιόγκα για εγκύους και είχε μια φιλοσοφία που ήταν διαφορετική από τα κλασικά που έχω διαβάσει κι εκεί πιστεύω ότι μπήκε το μικρόβιο να ψάξω».

Ακόμη, για να φτάσουν σε μια τέτοια απόφαση, αλλά κυρίως για να την υπερασπίσουν στο περιβάλλον τους, πρέπει να έχουν σοβαρά επιστημονικά επιχειρήματα. Επίσης, επαφίενται λιγότερο στα ιατρικά πρακτικά μέσα, γεγονός που ισορροπείται με μια προσωπική τους καλύτερη γνώση των ιατρικών δεδομένων. Συζητάμε και πάλι για μια γνώση που δεν παραδίδεται από το ίδιο το σώμα. Η αλήθεια και φενάκη μαζί είναι πως αυτή η γνώση τουλάχιστον, όποιες κι αν είναι οι πηγές της, παιδεύει τις γυναίκες σε μια μαθητεία του ίδιου τους του σώματος. Η Martin (2001) εντοπίζει ένα απελευθερωτικό δυναμικό στους μη-κυρίαρχους λόγους της ενσώματης εμπειρίας κύησης και τοκετού, το οποίο δύναται να ενεργοποιήσει κριτικούς επανασχηματισμούς των ιατρικών λόγων και πρακτικών. Παρόλα αυτά, πρόκειται αυτή η στροφή στη «φύση» για αντι-κατανάλωση, (ακόμη κι αν τα υποκείμενα θεωρούν πως οδεύουν προς αυτή την κατεύθυνση) ή για μια νέα μορφή κατανάλωσης, ιδιαίτερα αν αναλογιστούμε την άνιση κατανομή της γνώσης για τη γέννα, καθώς η τελευταία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιατρική ηγεμονία και την κοινωνική τάξη (Lazarus 1994:26);

Έχοντας ακόμη στο μυαλό τις απόψεις της Μιράντας για τον υπέρηχο, τους γυναικολόγους και τις μαίες, παραθέτω τους λόγους που η ίδια είπε πως την οδήγησαν σε μια γέννα στο σπίτι. «Ήθελα, βασικά εγώ αυτό που ήθελα να κάνω ήταν να αποφύγω, δηλαδή, ποιο απ' τα δύο μέρη θα μπορούσα να αποφύγω όλες αυτές τις παρεμβάσεις που σου κάνουν κατά τη διάρκεια του τοκετού. Δηλαδή δεν ήθελα επισκληρίδιο, δεν ήθελα 'ξέρω 'γω να μου βάλουνε τεχνητούς πόνους κλπ, δεν ήθελα να μου κάνουν καισαρική

χωρίς να υπάρχει κάποιος συγκεκριμένος λόγος, δεν ήθελα να με ξυρίσουνε, να με κάνουνε, να με ξέρεις να με... κι όλα τα... εγώ αυτά απ' ότι είχα διαβάσει ότι αυτές οι διαδικασίες ακολουθούνται συνήθως, οπότε εντάξει κι από προσπάθησα να βρω πληροφορίες από γυναίκες που είχανε γεννήσει. Κοίτα, οι απόψεις δίστανται...Εγώ ήμουνα άνθρωπος από πάντα που πίστευα στη φύση μου και πίστευα στις διαδικασίες της φύσης, έτσι; Διάβασα λοιπόν και πίστευα στη δύναμη που έχει η γυναίκα μέσα της να γεννήσει από μόνη της, θεώρησα δηλαδή ότι όλα αυτά που θα μου κάνανε εκεί δεν τα χρειαζόμουνα, πίστευα στον εαυτό μου, πίστευα, δηλαδή δεν φοβήθηκα τον πόνο να πω α, παπαπαπα δεν μπορώ, δε θέλω να πονέσω ε, ας μου κάνουν οτιδήποτε αρκεί να μην πονέσω, αυτή είναι μια πολύ κλασική αντιμετώπιση, ξέρω 'γω της γέννας από πολλές γυναίκες πιστεύω. Ήθελα να γίνουν φυσιολογικά, όπως 'ξέρω 'γω γεννούσαν οι γυναίκες παλιότερα χωρίς να υπάρχουν όλες αυτές οι παρεμβάσεις.» (Μιράντα) .

β. Εναλλακτικοί τρόποι γέννας και δια-πολιτισμικές οπτικές

«Οι μορφές της μαιευτικής ποικίλλουν. Το παιδί Βούδας γεννήθηκε ενώ η μητέρα του Μάγια κρεμόταν όρθια από το κλαδί ενός δέντρου. Γέννησε όρθια. Ένα σεβαστό τμήμα των γυναικών της Ινδίας γεννούν ακόμα με αυτόν τον τρόπο. Πράγματα που εμείς θεωρούμε φυσιολογικά, όπως ο τοκετός σε ύπτια στάση, δεν είναι πιο φυσιολογικά από άλλα, όπως λ.χ. οι διάφορες στάσεις στα τέσσερα άκρα. Υπάρχουν τεχνικές τοκετού που αφορούν είτε στη μητέρα είτε στις βοηθούς της, σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο θα πιάσουν παιδί. Υπάρχουν επίσης τεχνικές επίδεσης του ομφάλιου λώρου· περιποίησης της μητέρας· περιποίησης του παιδιού.»

(Mauss 2004α:205)

Στην επαρχιακή πόλη όπου βρίσκονται οι περισσότεροι από τους συνομιλητές μου η συζήτηση για μια γέννα στο σπίτι⁴⁹ ή σε ένα κέντρο προώθησης φυσικού τοκετού φαντάζει στην καλύτερη περίπτωση κάτι πολύ «τρυφερό» και «όμορφο» αλλά φοβερά ρισκοκίνδυνο. Στη χειρότερη περίπτωση στο άκουσμα μιας τέτοιας ιδέας θα σε κοιτάξουν με μισό μάτι και καχυποψία. Διαπίστωσα πως υπάρχει ένα μεγάλο μέρος των γυναικών

⁴⁹ Για μελέτες γύρω από τη γέννα στο σπίτι και τις μαιές βλ. Kitzinger 1980β, 1991, Davis E. Floyd 1995, Davis E. Floyd και Davis 1996, Durand.1992, Klassen 2001, Cheyney 2008.

που επιθυμούν να προγραμματίσουν μια καισαρική τομή χωρίς κάτι τέτοιο να έχει κριθεί απαραίτητο από το γιατρό. Υπάρχει ακόμη μια μικρή μερίδα γυναικών που έχουν πραγματοποιήσει μια γέννα στο σπίτι ή σε ένα κέντρο προώθησης φυσικού τοκετού και κάποιες που το προσπάθησαν, αλλά δεν το κατάφεραν.

Τους δίνω να ξεφυλλίσουν το βιβλίο *Η γέννα στο δρόμο της φύσης* του Michelle Odent και ακολουθεί η παρακάτω συζήτηση:

Ελισσάβη: Εγώ είμαι της άποψης... δεν έχω εμπιστοσύνη σε κανένα γιατρό, το ίδιο μου κάνει όπου και να γεννήσω και σπίτι μου να γεννούσα το ίδιο θα μου 'κανε, οπότε είπα νοσοκομείο για πιο σίγουρα, για πιο οικονομικά...

Εγώ: Θα σου ήταν όντως το ίδιο να γεννούσες σπίτι σου;

Ελισσάβη: Ναι, δε θα με χαλούσε να γεννούσα σπίτι μου.

Μαρία: Και μένα θα μου άρεσε να γεννήσω. Δε νομίζω να το κάνουν εδώ πέρα.

Εγώ: Το κάνουν...

Μαρία: Στο Βόλο δε νομίζω...

Χριστίνα: Εδώ στο Βόλο; Το χω ψάξει...

Εγώ: Μπορώ να σου πω εγώ. Γνωρίζω γυναίκες στο Βόλο που έχουν γεννήσει σπίτι τους.

Χριστίνα: Άντε!

Δημητρούλα: Στο σπίτι στη μπανιέρα;

Ελισσάβη: Όχι παιδί μου!

Μαρία: Ετοιμάζεις τα απαραίτητα, φωνάζεις τη μαία και μια χαρά γεννάς φυσιολογικά, ούτε βλακείες, αναισθησίες, ούτε μαλακίες, άντε... τώρα.

Εγώ: Ποια θα την ενδιέφερε να γεννήσει σπίτι;

Χριστίνα: Εμένα. Πολύ.

Ελισσάβη: Τώρα... Δεν το χω πολυσκεφτεί.. Τώρα επειδή είμαι στη φάση που... γεννάω... το χω σκεφτεί ότι θα γεννήσω...

Μαρία: Και 'μενα μ' άρεσε πάρα πολύ η ιδέα όταν το διάβασα στα βιβλία κι αυτά, αλλά φοβάμαι λόγω της κατάστασής μου...

Δημητρούλα: Δεν είναι πολύ...; Πολύ χαρούμενη τη βλέπω! (Κοιτώντας μια φωτογραφία μιας φυσιολογικής γέννας στο βιβλίο, όπου το φωτογραφικό υλικό είναι από γέννες με διαφορετικούς τρόπους στο ίδρυμα που διατηρεί ο συγγραφέας στη Γαλλία).

Μαρία: Έτσι είσαι χρυσή μου!

Δημητρούλα: Μήπως είναι στημένο; Της δώσανε κανένα μωρό να το κρατάει...

Μαρία: Απλά στο νοσοκομείο όλα είναι τόσο αποστειρωμένα και κλινικά που δεν τα ζεις όλα αυτά...

Δημητρούλα: Να σας πω εγώ τη δική μου οπτική...Εγώ δε θα θελα να γεννήσω σπίτι. Είναι ωραίο σαν ιδέα η μπανιέρα γιατί γεννιέται το παιδί στο φυσικό του περιβάλλον, αλλά με φοβίζει το γεγονός εάν συμβεί κάτι.»

«Αυτή η ιατρική οπτική της γέννας ως μιας ενδεχόμενης παθολογίας, κατά την οποία κάτι μπορεί να πάει στραβά οποιαδήποτε στιγμή είναι ένα δυναμικό και κυρίαρχο μοντέλο.» (Lazarus 1994:27). Οι συνομιλήτριές μου για τη γέννα στο σπίτι αντέδρασαν κάπως έτσι: «αλλά αν συμβεί κάτι;», «δεν το χα σκεφτεί, δεν είχε περάσει απ' το μυαλό μου» (Ελισσάβητ), «αισθάνομαι πολύ σίγουρη στο νοσοκομείο. Είναι εφτά άνθρωποι πάνω απ' το κεφάλι σου, ότι και να συμβεί.» (Δημητρούλα), «Ναι μεν θεωρώ ότι η γέννα είναι κάτι «φυσιολογικό», από την άλλη, όπως έχουν γίνει σήμερα τα πράγματα...» (Ελισσάβητ). Υπάρχει, βέβαια, ταυτόχρονα μια απαξίωση του γυναικολόγου: «Οι μαίες κάνουν όλη τη δουλειά στο νοσοκομείο. Πώς να νιώσω σιγουριά να με ξεγεννήσει ο συγκεκριμένος άνθρωπος;» (Ελισσάβητ). «Έτσι κι αλλιώς με τις παρεμβάσεις που γίνονται έχεις πιο πολλές πιθανότητες να πάει σε καισαρική ή να στο πάρουν με βεντούζα. Πιστεύω ότι οι τοκετοί στο σπίτι είναι πολύ πιο ασφαλείς από ότι στο νοσοκομείο.» (Μιράντα)

Η συζήτηση με τις περισσότερες συνομιλήτριές μου επανερχόταν στην ιδέα της μπανιέρας. Σε αντίθεση με τους υπόλοιπους φυσικούς τρόπους να γεννάς, αυτός έμοιαζε συναρπαστικός και όχι ριψοκίνδυνος. Αναρωτιέμαι αν αυτό σχετίζεται με την προβολή που δέχτηκε αυτός ο τρόπος γέννας μέσα από διάσημες γυναίκες στην Ελλάδα, αλλά και στο εξωτερικό που τον έχουν ακολουθήσει και λόγω πάλι του ύψους του οικονομικού κόστους του. Φυσικά, οι γυναίκες στην πλειοψηφία τους φαντασιώνονται μόνο την περίπτωση μιας γέννας σε μπανιέρα, η οποία θα βρίσκεται σε ένα πολύ καλά οργανωμένο μαιευτήριο κι όχι απ'όχι σε μια μπανιέρα στο σπίτι. Ακόμη, με εντυπωσιάζει πως θεωρούν το νερό τον φυσικό τόπο του νεογέννητου, αλλά δεν αναρωτιούνται καθόλου ποιος είναι ο δικός τους φυσικός τόπος γέννας. Ή δέχονται ως δεδομένο, μάλλον, ότι ο φυσικός τόπος της γέννας είναι το μαιευτήριο. Σχετίζεται αυτό με τη γενικότερη αποκοπή του γυναικείου σώματος από τη γέννα, που συζητήθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο;

Η Χριστίνα μεγαλωμένη στη Γερμανία από Έλληνες γονείς έχει συνηθίσει σε ένα τελείως διαφορετικό σύστημα υγείας, όπου η ερώτηση «πως φαντάζεσαι τη γέννα σου» μπορεί να έχει πολλές διαφορετικές απαντήσεις και σίγουρα τελικά να αντηχεί φαντασία.

Εγώ: Εσύ πως και το είχες σκεφτεί Χριστίνα;

Χριστίνα: Βασικά δε σκεφτόμουν να γεννήσω στο σπίτι μου. Απλά, επειδή έχω συνηθίσει στη Γερμανία. Καταρχήν, ο γιατρός σου δεν είναι μαζί σου. Αυτό είναι εντάξει πολύ μεγάλη διαφορά. Στη Γερμανία θα πας στο νοσοκομείο και όποιος είναι εκεί εκείνη την ώρα. Λοιπόν, αλλά θα πας στο νοσοκομείο, θα είναι ένα μεγάλο δωμάτιο, όπως αυτό ας πούμε, θα έχει έναν καναπέ εκεί, θα έχεις μουσική, θα έχεις το κερί σου, θα έχεις μια μπανιέρα...

Ελισσάβητ: Αυτό σε δημόσιο; Εκεί να πας να γεννήσεις...

Χριστίνα: Ναι, Υπάρχουνε διαφορές αλλά έχουμε πολλά νοσοκομεία, διαλέγεις απ' τα τρία. Έτσι κι αλλιώς δεν πληρώνεις τη γέννα στη Γερμανία, είσαι ασφαλισμένος κανονικά. Και διαλέγεις εκείνη τη στιγμή πως θες να γεννήσεις. Έχει μέσα στη μέση αυτό το...με...(και προσπαθεί να μας αναπαραστήσει με κινήσεις).

Ελισσάβητ: Α, το όρθιο..

Χριστίνα: που κρέμεσαι ας πούμε και όρθια...

Μαρία: με τη βαρύτητα...τι ωραία...

Χριστίνα: έχει την μπάλα που μπορείς πάνω στην μπάλα, έχεις τη μπανιέρα, που μπορείς εκείνη τη στιγμή να αποφασίσεις...

Μαρία: Ακούς; Αυτά είναι... ακούς; Αυτά είναι.

Χριστίνα: Έχει και την καρέκλα, έχει κάτι καρέκλες που κάθεται ας πούμε και σου βγαίνει το παιδί έτσι...(μας δείχνει πως βγαίνει το παιδί με το σώμα της).

Εγώ :Καλά ρε Χριστίνα, γιατί δεν πας να γεννήσεις στη Γερμανία;

Χριστίνα: Όλοι αυτό μου λένε!

Μαρία: Μα τα είπε τόσο ωραία και θα πάμε εμείς στο αποστειρωμένο το περιβάλλον...

Ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας προτείνει κάποιες πιθανές στάσεις τοκετού: Όρθια στάση. Περπάτημα. Όρθια γέρνοντας πάνω στο σύντροφο. Αργός χορός. Καθιστή. Καθιστή στην τουαλέτα. Ημικαθιστή. Καθιστή σε κουνιστή πολυθρόνα. Καθιστή, γέρνοντας μπροστά σε υποστήριγμα. Στα τέσσερα. Στα γόνατα, γέρνοντας μπροστά σε υποστήριγμα. Ξαπλωμένη στο πλάι. Βαθύ κάθισμα. Υποστηριζόμενο βαθύ κάθισμα. Κρεμαστή. Στα γόνατα και ακουμπώντας με τους αγκώνες. Οκλαδόν.

γ. Για μια γέννα στο σπίτι

Είναι κάποιες συνεντεύξεις που δε χορταίνεις να τις ακούς...κι αυτό δεν έχει να κάνει πάντα με ένα φοβερό «επιστημονικό επιχείρημα». Καταλήγω πως ίσως είναι αυτές

που σε αποσπών από την έρευνα και σε βουλιάζουν μέσα στη ζωή. Καθρεφτίζουν, μάλλον, όλες τις δικές σου αδυναμίες, πείθοντάς σε ταυτόχρονα πως μπορείς να τις ξεπεράσεις... Είναι οι συνεντευξιακές στιγμές, όπου ο ερευνητής συνειδητοποιεί πως είναι ταυτόχρονα ακροατής μιας αφήγησης και ως τέτοιος δεν μπορεί να διαφύγει από τις (εν προκειμένω χωρίς πρόθεση) «τεχνικές της αφήγησης», όπου ο ακροατής ταυτίζεται ή αντιτίθεται με τον ήρωα αυτής. Δε θα μπορούσα να μην καταθέσω όσα άκουσα από τη Μιράντα, τα οποία χωρίς να σχολιάσω, αφήνω να προβληματίσουν για όσα έχουν συζητηθεί παραπάνω.

«Άρχισα να νιώθω πόνους κατά τις 7 το πρωί, πήρα τηλέφωνο τη μαία στη Θεσσαλονίκη, μου είπε κάτσε, ξεκουράσου, χαλάρωσε κι άμα αρχίσουν να γίνονται πιο έντονοι οι πόνοι πάρε με τηλέφωνο, να ξέρεις ότι σήμερα θα γεννήσεις και προσπάθησε να ξεκουραστείς ψυχολογικά. Αυτό μου είπε. Σηκωθήκαμε με τον Νάθαν, πήγαμε σούπερ μάρκετ να πάρουμε φαγητά και τέτοια, για να 'χουμε φαγητά στο σπίτι, εντάξει κάναμε κανονικά τις διαδικασίες της ημέρας. Και τηλέφωνα χτύπησαν κι εγώ χαλαρή δεν είπα σε κανέναν τίποτα. Μετά το μεσημέρι άρχισαν πιο έντονα οι πόνοι, είχαμε επικοινωνία με τη μαία και μου λέει εγώ ξεκινάω, τώρα δε θυμάμαι τι ώρα έφτασε, αλλά δεν υπήρξε πρόβλημα με το παιδί μου, έφτασε νωρίς. Δεν αγχώθηκα καθόλου. Ήρθε η μαία γεμίσαμε τη μπανιέρα, μπήκα στο νερό. Δε μου έκανε πολλές εξετάσεις να δει τη διαστολή και τέτοια, εγώ υποτίθεται είχα διαστολή αρκετά, με ρωτούσε να αισθάνθηκα να θέλω να πάω στην τουαλέτα, αλλά εγώ τίποτα, μόνο έναν απίστευτο πόνο στη μέση, όχι στην κοιλιά. Και τίποτα από 'κει και πέρα. Και περάσαμε πολλές ώρες έτσι με πολλούς πόνους έντονους. Επειδή η μαία περίμενε να γεννήσω πιο γρήγορα πήρε τη μαμά μου και τη είπε σε μια ώρα θα γεννήσει και αυτή η μια ώρα έγινε πέντε ώρες και είχαν κατααγχωθεί οι γονείς μου. Εγώ τη θυμάμαι τη διαδικασία πολύ επίπονη και δεν τα έχω καθαρά στο μυαλό μου. Μετά βγήκα από την μπανιέρα και έκανα βόλτες κι ο Νάθαν ερχόταν από πίσω και σφουγγάριζε. Την παρουσία των άλλων, του Νάθαν δεν τη θυμάμαι. Δεν έχω καθόλου συναίσθηση τι γινόταν γύρω μου. Αισθάνθηκα πραγματικά ότι καθ' όλη τη διάρκεια της γέννας ήμουν τόσο μέσα στον εαυτό μου, ότι πονάω και συγκεντρωμένη. Έκανα κούκου για να ξέρεις... Εντάξει, κάποια στιγμή δεν ξέρω αν συνειδητά είπα θέλω να σπρώξω, κάθισα στο κρεβάτι, όχι καθιστή. Άρχισα να σπρώχνω μου λέει η μαία εντάξει. Η Πανιώ δεν έβγαине, δε θυμάμαι πως το λένε αυτό, το λένε εμπλοκή των ώμων... Πρέπει να κάνει μια στροφή το μωρό για να βγούνε οι ώμοι. Η Πανιώ δεν το έκανε. Έκανε στροφή 180 μοιρών και βρέθηκε να κοιτάει από την άλλη πλευρά. Μου λέει η μαία γύρνα με τα γόνατα, έτσι.

Κάνω εγώ αυτή τη μανούβρα με την Πανιώ με το κεφάλι έξω. Ο Νάθαν ήταν έτοιμος να λιποθυμήσει όπως μου είπε μετά. Ήταν απέναντι και έβλεπε. Με το που γυρνάω, με τη βαρύτητα ε, κάπως ανοίγει πιο πολύ ο χώρος και βγήκε. Απλά μετά εγώ είχα αιμορραγία. Αιμορραγία, αιμορραγία... Και εμείς δεν είχαμε πάγο και μου έβαλε ένα σακουλάκι αρακά μαρπμα-στάθης. Αλλά σιγά –σιγά σταμάτησε. Έχω ακούσει ότι είναι πολύ συνηθισμένο μετά από γέννα στο σπίτι να πηγαίνεις στο νοσοκομείο για αιμορραγία. Δε θυμάμαι αν ο Νάθαν έκοψε το λώρο ή η μαία. Αρκετή ώρα την είχα πάνω μου, προσπάθησε και να θηλάσει εκείνη την ώρα. Μετά το κλίμα ήταν πολύ ευχάριστο. Εγώ αισθανόμουν πάρα πολύ ωραία... Παρόλο που επειδή είχα χάσει πολύ αίμα Δε σηκώθηκα μετά τη γέννα για μια μέρα, γιατί ζαλιζόμουν, την Πανιώ τη θήλασα ζαπλωμένη.»

«Στη δεύτερη γέννα εγώ ήμουν πολύ χαλαρή. Είχαμε φέρει τη μπανιέρα μια βδομάδα πριν στο σπίτι μπανιέρα (χρησιμοποιήσανε μεταφορική για να μετακινήσουν την μπανιέρα από το κέντρο φυσικού τοκετού της Γουατεμάλας στο σπίτι τους). Σπάσανε τα νερά κατά τις 6 τι πρωί, μέχρι το μεσημέρι ήμασταν χαλαρά. Η Πανιώ ήταν δύο χρονών, έφτιαξα τη βαλίτσα της Πανιώ να μείνει αλλού εκείνη τη μέρα κι έφυγαν με τη μαμά μου. Και πιστεύω ότι όταν φύγανε και έμεινα μόνο με τον Νάθαν εγώ ξεμπλόκαρα. Πήρα τηλέφωνο τη μαία με ρώτησε σε πόση ώρα υπολογίζεις να γεννήσεις; Σε δυο τρεις ώρες- τόσο εγώ το υπολόγιζα. Ο Νάθαν είχε αρχίσει να γεμίζει την μπανιέρα από τι ώρα γιατί ήταν και μεγάλη. Δε με εξέτασε καν να δει διαστολή και τέτοια, μπήκα μέσα, πονούσα, πονούσα πέρασε κάποια ώρα, δεν καταλάβαινα κι εγώ ακριβώς αν έπρεπε να σπρώξω και λέει κάτσε να δω και το μωρό είχε ήδη κατέβει. Ο ένας... γιατί εγώ είχα τέτοιους πόνους... Μου λέει σε δυο-τρία σπρωξίματα θα βγει. Ο Νάθαν είχε μπει μέσα στη μπανιέρα ήταν από πίσω, μαζί μου, μου έκανε μασάζ, μου έκανε διάφορα, με υποστήριζε. Εγώ ήμουν γονατισμένη και κρατιόμουν απ' τη μπανιέρα. Όταν βγήκε τον έπιασε η μαία και μου τον έδωσε αγκαλιά κι ο Νάθαν από πίσω μου. Κι ήταν πάρα πολύ ωραία εκείνη η στιγμή. Η μπανιέρα κατακόκκινη, κοίτα που λένε να είναι αποστειρωμένα κι όλα αυτά, ο Πέτρος, ο δεύτερος γεννήθηκε μέσα στα αίματα. Κάθισα κανονικά μέσα στην μπανιέρα, τον είχα αγκαλιά. Ήτανε τρεις μαίες, τρία άτομα για να αναλάβουνε εμένα και τα δύο μωρά. Ο Αχιλλέας στο δεύτερο σπρώξιμο βγήκε.»

Κεφάλαιο 3. Όσα διηγήθηκαν η γεύση, η όσφρηση και η «ενδο-επικοινωνία» των «κατώτερων» αισθήσεων.

«Το ερώτημα τι είδος σώματος θέλει και χρειάζεται η κοινωνία έχει προκαλέσει σκέψη στην ιατρική ανθρωπολογία όπου η κριτική της αντιστρέφει το ερώτημα μέσω της επανεκτίμησης του υποκειμενικού σώματος και ρωτάει 'τι είδος κοινωνίας χρειάζεται το σώμα, θέλει και ονειρεύεται;' »

(Scheper- Hughes 1994:232)

Αναρωτιέμαι αν στην ανάγνωση αυτού του κειμένου αντιλαμβάνεται κανείς έναν κόσμο γυναικών ή παραπάνω. Προσωπικά, όταν ξεκίνησα αυτή την έρευνα πίστευα εν μέρει σε διαφορετικούς κόσμους γυναικών. Πρόκειται τελικά για πολλούς ή για έναν, ο οποίος, όμως, έχει τη δυνατότητα να «διαίρεται» πολύ εύκολα; Όπως υπονόησα στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο παρονομαστής αυτής της «διαίρεσης» σχετίζεται με το πρότυπο του υγιούς πολίτη, από το οποίο δεν παρατήρησα να ξεφεύγει κάποια γυναίκα. Οι διαφοροποιήσεις έγκεινται στους τρόπους με τους οποίους προσπαθούν κατηγορίες γυναικών ως προς την αντίληψη και τη διαχείριση της αναπαραγωγής να το ενσωματώσουν. Οι διαφορετικοί κόσμοι που μπορεί να διαφαίνονται συναρτώνται από τις σχέσεις ακόμη, των ίδιων των γυναικών και τα ζητήματα ιεραρχίας και εξουσίας που εγείρονται ανάμεσά τους με βάση το ιδανικό αναπαραγωγικό μοντέλο. Σ' αυτό το κεφάλαιο αναζητήθηκαν με οδηγό ιστορίες της όσφρησης, της γεύσης και της επικοινωνίας των αισθήσεων μεταξύ τους υπό την έννοια *hapsis* σχέσεις δύναμης και κυρίως σχέσεις ανάμεσα στις ίδιες τις γυναίκες.

i. Η γεύση

«Σε αντίθεση με τα παράθυρα οι αισθήσεις δεν είναι διαφανείς. Είναι, μάλλον, βαριά κωδικοποιημένα όργανα που μεταφράζουν τη σωματική εμπειρία σε πολιτισμικά αναγνωρίσιμα σχήματα. Διαμορφώνουν και μεσολαβούν επομένως την αντιληπτική εμπειρία σε συμφωνία με μια ισορροπία προσωπικής ιδιοσυγκρασίας και κοινωνικά υπαγορευμένων μοντέλων.»

(Herzfeld 2001:245)

α. Ετοιμάζοντας δεκατιανό για σώματα με δύο στόματα

Όταν προσκάλεσα τις έγκυες κοπέλες που συναντούσα στο ΙΚΑ στο σπίτι μου, είχα γράψει μια ολόκληρη λίστα με όσα έπρεπε να έχω έτοιμα πριν φτάσουν. Παραθέτω τη λίστα ξεπατικωμένη απ' το σημειωματάριό μου: Κρύο νερό σε κανάτα θερμός για να μη ζεσταθεί, κορόμηλα, μπανάνες, μήλα, πορτοκάλια και τον πορτοκαλοστύφη πλυμένο και έτοιμο να παρασκευάσει φρέσκο χυμό. Κουλουράκια λαδιού από έναν συγκεκριμένο φούρνο, νοστιμιά, δηλαδή, μέσα σε τόσο φρούτο, αλλά σχετικά «υγιεινή» νοστιμιά. Δεν νομίζω πως η “pregnant-friendly”⁵⁰ προετοιμασία μου σχετίζεται με το πρότυπο της καλής οικοδέσποινας, αλλά με άλλα πρότυπα που λογχεύουν και στον δικό μου τρόπο προσέγγισής για τα στερεότυπα στη διατροφή της εγκύου...⁵¹

Ο μπουφές μου που πράγματι έκανε θραύση φώναζε από μακριά την αγωνία μου να εμπεδώσουν οι συνομιλήτριές μου πως ναι, μεν κάνω έρευνα, αλλά καταλαβαίνω πλήρως τις ανάγκες τους. Πως αντιλαμβάνομαι ότι μπορεί να πεινάσουν ανά πάσα στιγμή και έχω έτοιμη την ιδανική τροφή. Να ‘μαι εδώ με τα κορόμηλά μου να υπενθυμίσω πως υπήρξα σαν εσάς⁵². Σε άλλη περίπτωση καλεσμένων θα πρόσφερα διαφορετικά είδη καφέδων, ποικιλία από ζαχαροπλαστικά είδη και τασάκια. Σας συμπαραστέκομαι, όμως-εκπληρώνω το πρότυπο της μητρότητας για σας; Οι κοπέλες σχολίασαν πολύ θετικά τα καλούδια και τα τίμησαν δεόντως. «Μμμμ, ωραία, πολύ ωραία, μμμμμ... είναι και φρέσκα..μμμ...» (Πραγματικά αδυνατώ να αποδώσω αυτό το ηχητικό και αισθαντικό οργανικό μμμμμ... των συνομιλητριών μου στην κατανάλωση φρούτων που αποδίδει μια μεταστροφή στην αίσθηση της γεύσης και την προσωπική μου ικανοποίηση στο άκουσμά του. Όταν η ίδια δοκίμασα ένα κορόμηλο ξινίστηκα τόσο που ντράπηκα που τα έβγαλα για κέρασμα. Για τις έγκυες συνομιλήτριές μου, όμως, το κορόμηλο υπήρξε ο πιο δημοφιλής στόχος της ημέρας).

⁵⁰ Οι καλεσμένες μου την αποκάλεσαν “baby-friendly”, εκτοπίζοντας για άλλη μια φορά το ίδιο τους το σώμα. Η διατροφή στην εγκυμοσύνη σχετίζεται πρώτα με τη μητέρα και μετά με το έμβρυο, γεγονός που παρατήρησα πως παραβλέπεται από τις έγκυες γυναίκες.

⁵¹ Πέρα από αυτό, το να έχω ένα τέτοιο μπουφέ, λειτούργησε σαν να έκανα συνέντευξη χωρίς ερωτήσεις. Ήθελα να προσεγγίσω το ζήτημα της γεύσης, από αντιδράσεις και συζητήσεις που θα προέκυπταν από την ίδια την κατανάλωση ή μη της τροφής.

⁵² Η αλήθεια είναι πως με τη συγκεκριμένη ομάδα- που ήταν πρωτοτόκες έγκυες, δεν είχαν γίνει μητέρες ακόμη, δηλαδή, και σχετιζόντουσαν ως συμμαθήτριες βρισκόμουν φανερά ως εξωτερικός παρατηρητής. Δεν ένιωθα τόσο ότι ανήκω στην ομάδα τους, όπως με τι υπόλοιπες μητέρες συνομιλήτριες ή ακόμη και έγκυες που δεν ανήκαν σε κάποια ομάδα. Επομένως, προσπαθούσα με διάφορους τρόπους να ενσωματωθώ και τελικά οι ίδιες με ενσωματώσανε ως αυτή που τις ενώνει σε συναντήσεις εκτός μαθημάτων.

β. Φαγητό: ένα πεδίο άρθρωσης γυναικείου λόγου και σχέσεων⁵³

Είμαι στην αυλή του σπιτιού μου γράφοντας ένα κομμάτι αυτής της εργασίας. Μυρίζει έντονα πίτσα από τον εξαερισμό στο πίσω μέρος του καταστήματος μιας γειτονικής πιτσαρίας. Έχει τόση ζέστη που δεν πεινάω καθόλου, οπότε η μυρωδιά ενεργοποίησε τη μνήμη κι όχι την όρεξη. Θυμήθηκα πως όσο ήμουν έγκυος μύριζα τα πάντα πριν τα μυρίσει οποιοσδήποτε άλλος. Ήρθε στο νου μια ακόμη «συζήτηση για πίτσες».

Οι κοπέλες στα μαθήματα ανώδυνου τοκετού στο ΙΚΑ σχεδόν πάντα κάνουν αναδρομή στο φαγητό της προηγούμενης νύχτας. Τις παρακολουθώ η μια να «μαλώνει» την άλλη για την άτακτη συμπεριφορά της- που έφαγε πίτσα δηλαδή, για παράδειγμα- και κάποια να συγγαίρει μια άλλη για την πρότυπη συμπεριφορά της- που έφαγε «κάτι ελαφρύ» ή «υγιεινό». Με συνεπαίρνει η συζήτηση τους για τα φαγητά, σταματάω να λιμπίζομαι, μιλάνε για κάτι σοβαρό γελώντας. Ξαφνικά, αδειάζουν τα ταψιά από μουςακάδες και στις χύτρες μαγειρεύεται η κοινωνική δομή γύρω από την έννοια της γυναίκας που ενδιαφέρεται για την υγεία, που συμβαδίζει δηλαδή, σύμφωνα με τα πρότυπα του «σωστού πολίτη».

Υπάρχει ένας λόγος που θέλει τις έγκυες να τρώνε συνεχώς, ο οποίος κάποιες φορές ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, κάποιες όχι. Η «λιγούρα» είναι ένα από τα χαρακτηριστικά που θεωρούνται ως χαριτωμένα στις εγκύους. Η συζήτηση για τις «λιγούρες» τους είναι τόσο αποκαλυπτική και αποδεικνύει ότι οι γυναίκες μιλάνε πολύ για το φαγητό, «ζούνε» μέσα από αυτό κι απ' τους τρόπους μαγειρέματος, αρθρώνουν το λόγο τους, σκιαγραφείται η προσωπικότητά τους, δρομολογούνται οι επιλογές τους. Όταν ήρθανε στο σπίτι μου η συζήτησή μας ξεκίνησε κάπως έτσι:

«Μαρία: Θέλω να κανείς μια ερώτηση καίρια τώρα. Να ρωτήσεις τη Δημητρούλα τι έφαγε προχθές το βράδυ.(Γέλια). Σε παρακαλώ, ρώτησέ το.

Εγώ: Τι έφαγες βρε Δημητρούλα προχθές το βράδυ; Πες μας...

Δημητρούλα: Μα το κάνεις κι εσύ θέμα λες και είναι...

Μαρία: Ε, δεν είναι; Παιδιά, ακούστε τώρα, ακούστε.

⁵³ Το γάλα του θηλασμού και του εμπορίου και οι παιδικές τροφές αποτελούν από τα καλύτερα παραδείγματα για τη μελέτη πρακτικών ισχύος ανάμεσα στις μητέρες, αλλά και της σχέσης εξουσίας με το ανδρικό φύλο, καθώς και σχέσεις ιεραρχίας ανάμεσα στις γυναίκες και τους γονείς τους ή τα πεθερικά τους. Παρόλο που το υλικό της έρευνας είναι πλούσιο σε σχέση με τα παραπάνω ζητήματα, λόγω έκτασης θα περιοριστούμε σε αυτή την αναφορά.

Δημητρούλα: Έχω τον ανιψιό μου που έχει ανοίξει μαγαζί με κρεπερί ε, και πηγαίνουμε τακτικά να το βοήθησουμε το παιδί. (Γέλια από τις υπόλοιπες). Έφαγα μια κρέπα γλυκιά, μια κρέπα αλμυρή και ένα παγωτό που είχε.

Μαρία: Το βρίσκετε φυσιολογικό;!

Δημητρούλα: Φυσιολογικό.

Μαρία: Δεν είναι! Και δεν έσκασες!

Δημητρούλα: Και μετά πήγα σπίτι και εμένα δε μ' αρέσει να πετάω φαγητό κι είχαν μείνει τρεις μπουκίτσες φασολάκια παρόλο που δε μ' αρέσουν, αλλά τα λυπήθηκα να τα πετάξω.

Μαρία: Και φασολάκια! Και φασολάκια, κοίτα να δεις...»

Μεταξύ αστείου και σοβαρού, δύο κρέπες, ένα παγωτό κι ένα αποφάγι με φασολάκια κατάφεραν να σκιαγραφήσουν το μοντέλο της ιδανικής εγκύου ως προς τις διατροφικές της επιλογές. Ταυτόχρονα, παρακολουθούμε τη Μαρία να πλησιάζει «το φυσιολογικό»-όπως το έθεσε- και τη Δημητρούλα να απομακρύνεται από αυτό χορτάτη. Το περιστατικό εγγράφεται στο ιστορικό αυτής της παρέας, προσδίδοντας στην καθεμιά τους συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία υπενθυμίζονται στην καθεμιά μέσω πειραγμάτων, επιτρέποντας να διαφανεί πως η πολιτισμική μάθηση γύρω από το φαγητό σχετίζεται με τον τρόπο που μαθαίνει εν προκειμένω η γυναίκα έγκυος να προσπαθεί να αγγίξει το ιδανικό μοντέλο. Παρεμφερείς διάλογοι για τα φαγητά την ώρα της απομαγνητοφώνησης μου έφερναν γέλια, μου άνοιγαν την όρεξη, αλλά κυρίως με έπειθαν πως αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα τρόπων επιβολής μιας κυρίαρχης ιδεολογίας περί «φυσιολογικής» διατροφής, περί «υγιούς πολίτη», όπου «το κοινωνικό σώμα στην υγιή του κατάσταση αποτελεί μοντέλο οργανικής ολότητας, ενώ από την άλλη μεριά το σώμα σε αρρώστια είναι μοντέλο κοινωνικής δυσαρμονίας, συγκρούσεων, αποσύνθεσης.» (Scheper-Hughes and Lock 1987:7).

Οι συνομιλήτριές μου δράττονται της ευκαιρίας να εκφράσει η καθεμιά τη θέση της, καμιά φορά με ένταση. Τις περισσότερες φορές, όμως, οι γυναίκες χρησιμοποιούν τις ποιοτικές επιλογές τους στη διατροφή και στις συνήθειες τους για να επιβληθούν με ανεπαίσθητο και «αναίμακτο» τρόπο η μια στην άλλη. Σκέφτηκα τα λόγια του Foucault: «Αυτό που ορίζει μια σχέση εξουσίας είναι ένας τρόπος δράσης που δεν ενεργεί ευθέως και άμεσα στους άλλους, αλλά ενεργεί στην ίδια τους τη δράση. Μια δράση πάνω στη δράση, πάνω σε ενδεχόμενες ή πραγματικές δράσεις, μελλοντικές ή παρούσες»(Foucault 1991:91). Η αναγωγή που κάνω από τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς στο σώμα και τους Λόγους της ίδια της γυναίκας εμπνέεται από τους τρόπους λεκτικής ή σωματικής δήλωσης

μιας γυναίκας και η οποία ως πιο κοντά στο ιδανικό πρότυπο επενεργεί στη δράση άλλων γυναικών, κάνοντάς τες να νιώθουν μειονεκτικά και επιβάλλοντας την περίπτωση της ως κυρίαρχη.

Οι έγκυες που προσέχουν τη διατροφή τους ξεχωρίζουν εύκολα. Συνήθως, δεν έχουν πάρει καθόλου κιλά και πάντα χορταίνουν γρήγορα. Για αυτές οι «λιγούρες» είναι ανύπαρκτες και αποδίδουν στη μεταστροφή της γεύσης την άρνηση για φαγητό. Είναι μια μεταστροφή αυτή της γεύσης τελικά; Κι αν δεχτούμε πως ναι, κατά πόσο ορίζεται-πέρα από άλλους παράγοντες- από την αγωνία για το τέλειο σώμα; Είναι η πρώτη φορά σ' αυτή την εργασία που το γυναικείο σώμα εμφανίζεται ως «πιο παρόν» και αφορμή αποτελεί το πεδίο της αισθητικής και της εξωτερικής εμφάνισης.

«Εγώ: Πάρτε κανένα φρουτάκι εδώ που καθαρίζω...(μα δεν είμαι πολύ καλή μαμά;)

Μαρία: Ωχ, έσκασα...

Ελισσάβητ: Άντε μωρέ που έσκασες...! Έφαγες δυο κουλουράκια κι έσκασες εσύ!

Μαρία: Καλά μπορούσα να φάω...»

Τα κιλά και το φαγητό είναι ένα πεδίο επιβολής εξουσίας και αυτό μπορούμε να το αναγνώσουμε ανάμεσα στις γυναίκες, ούτως ή άλλως ακόμη και πέρα από την περίοδο της κύησης.⁵⁴ Με εντυπωσίασε ότι ένα τέτοιο πεδίο αποτελούν ακόμη και τα γραμμάρια ή κιλά του εμβρύου και φυσικά το μέγεθος της κοιλιάς. Στην περίπτωση της κοιλιάς, βέβαια, εξαφανίζεται και πάλι το γυναικείο σώμα μπροστά στη «σωστή» ανάπτυξη του εμβρύου. Παρακολουθώ ξανά τις μαγνητοσκοπημένες “belly to belly” συζητήσεις, όπου οι μικρές κοιλίτσες ανησυχούν για το έμβρυο σε σχέση με τις ευχαριστημένες για την ανάπτυξη μεγάλες κοιλίτσες. Οι μεγάλες κοιλίτσες ανησυχούν μονάχα για το «από πού θα βγει όλο αυτό» σκεπτόμενες αυτή τη φορά το σώμα τους, τη λεκάνη και το αιδούιο τους, παραπέμποντάς μας και πάλι στην εμφάνιση και σε μια ενδεχόμενη αλλαγή η οποία φαίνεται τρομοκρατική.

γ. Κακές συνήθειες: η ενσωμάτωση της αλλαγής

Ρωτώντας τις έγκυες για αλλαγές στις συνήθειές τους, οι περισσότερες δεν είχαν να αναφέρουν «κάτι σημαντικό» σε πρώτη φάση. Η συζήτηση κυλούσε και φαινόταν πια ξεκάθαρα ότι είχαν συμβεί αλλαγές, αλλά δεν τις ανέφεραν ως τέτοιες. Στο όνομα της

⁵⁴ Για την εικόνα του σώματος και τις κοινωνικές σχέσεις βλ. Sault 1994, Becker 1995.

μητρότητας, αλλαγές θετικές ή μη παρατήρησα πως δεν αντιμετωπίζονται ως αλλαγές, αλλά ως δεδομένες συνθήκες. Αυτή η φυσικοποίηση των αλλαγών εκτεινόταν από αλλαγές στις διατροφικές συνήθειες μέχρι σε «καταχρήσεις» όπως το κάπνισμα και το αλκοόλ και από τη χρήση καλλυντικών μέχρι την κατανάλωση φαρμάκων.

Η διαδικασία που προηγείται για να καταφέρει ένα υποκείμενο να ενσωματώσει με τέτοιο άμεσο τρόπο την αλλαγή είναι πολύπλοκή και ενέχει πολλές διεργασίες. Ακροθιγώς σ' αυτή την ενότητα επισημαίνεται πως μία από αυτές σχετίζεται με την ύπαρξη ενός φαντασιακού αναπαραγωγικού προτύπου και την επιτέλεση του γυναικείου ρόλου, όπως επιτάσσεται από αυτό. Κατά τον Goffman όταν ένα άτομο παρουσιάζει τον εαυτό του μπροστά από τους άλλους, η επιτέλεσή του θα τείνει να ενσωματώσει και να παραδειγματίσει τις επίσημα διαπιστευμένες αξίες της κοινωνίας, πολύ περισσότερο, στην πραγματικότητα, από ότι δείχνει η συμπεριφορά του συνολικά (1990:45).

Μια έγκυος που καπνίζει, παραδείγματος χάρη, δεν αντιστοιχεί στον ιδανικό τύπο εγκύου. Οι έγκυες στις συζητήσεις για το τσιγάρο, άσχετα με το αν καπνίζουν ή όχι ή αν τους λείπει το τσιγάρο αντιμετωπίζουν όλες το ζήτημα ως μη-καπνίστριες. Θεωρούν δεδομένο, δηλαδή, ότι «κόβεις το τσιγάρο στην εγκυμοσύνη», χωρίς να το κάνουν ζήτημα, όπως πιθανότατα θα το έκανε μια καπνίστρια-μη έγκυος αν το έκοβε. Όσες παραδέχονται πως καπνίζουν, δίνουν τόση έμφαση στο πόσο μικρή ποσότητα τσιγάρων κάνουν, που καταλήγουν να μιλάνε σαν να το έχουν κόψει τελείως κι αυτές, λέγοντας, ας πούμε «ε, κάνω από κανένα», ενώ μπορεί να έχουν κάνει μαζί μου ήδη τρία. Πέρα, επομένως από την αλλαγή των πρακτικών υπάρχει και μια αλλαγή στο λόγο γύρω από αυτές, καθώς η άποψη που διατηρούν σε ορισμένα καίρια ζητήματα σημαδεύει την «ποιότητά» τους ως μητέρες. Πολλές έγκυες ισχυρίζονται πως δεν αντέχουν τη μυρωδιά και τη γεύση του τσιγάρου και του αλκοόλ και δεν τους λείπουν καθόλου. Σε άλλες, αυτές οι γευστικές απολαύσεις λείπουν, παρόλα αυτά επιβάλλονται στον εαυτό τους.

«Ελισσάβη: Αχ, τσιγαράκι...

Εγώ: Κάπνιζες;

Ελισσάβη: Ναι.

Εγώ: Και μαχαίρι;

Ελισσάβη: Ναι. Καλά το τελευταίο διάστημα το προσπαθούσα και για παιδιά...Τα τελευταία χρόνια το είχα ελαττώσει...»

Οι υπόλοιπες «κακές συνήθειες» φαίνονται τουλάχιστον υπό διαπραγμάτευση. Η ιεραρχία των «κακών συνηθειών» ως προς το πόσο επιβλαβείς είναι αποτελεί ένα ζήτημα άξιο απορίας. Το τι είναι πιο επιβλαβές δεν έχει ποτέ σχέση με μια ιατρική επιστημονική πραγματικότητα παρά με θραύσματα της. Παρατηρώ τις γυναίκες μία-μία να ξεδιπλώνουν τις επιθυμίες τους σκεπτόμενη ταυτόχρονα την φουκωική αποτύπωση της επιθυμίας, όπου αυτή κατασκευάζεται και γίνεται απαγορευμένη ως μια συμβολική χειρονομία μέσω της οποίας το νομοθετικό μοντέλο ασκεί και παγιώνει την εξουσία. «Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι όταν ένα υποκείμενο προσφέρει μια επιτέλεση, τυπικά αποκρύπτει κάτι περισσότερο από ακατάλληλες απολαύσεις και οικονομίες.» (Goffman 1990:51).

«Δημητρούλα: Μ' αρέσουν οι σαλάτες απ' τα Goody's. Θα το πω.»

Και το ύφος της Δημητρούλας είναι σαν να μας είπε την πιο ενδόμυχη σκέψη της, σαν να έτεινε την αχίλλειο πτέρνα της, αν θέλουμε να τη χτυπήσουμε. Μάλλον πριν το πει θα σκέφτηκε «ο αναμάρτητος πρώτος το λίθο βαλέτω», γιατί ακολούθησαν οι εξής δηλώσεις:

«Ελισσάβητ: Ούτε clubbing μέχρι το πρωί... Και άμα θηλάζεις ούτε αλκοόλ θα μπορείς να πεις. Καθόλου αλκοόλ άμα θηλάζουμε ρε κορίτσια;(Με παράπονο, απελπισία και νάζι μαζί). Να, ένα mojito έτσι δεν μπορούμε να το χτυπήσουμε;

Ελευθερία:Μπορείς να πίνεις μπύρα σίγουρα.

Ελισσάβητ: Δε μ' αρέσει η μπύρα.

Δημητρούλα: Δε μ' αρέσει κι εμένα η μπύρα.

Ελευθερία: Το αλκοόλ και 'μενα με δυσκολεύει που δεν πίνω.

Δημητρούλα: Χυμούς!

Ελισσάβητ: Κι εμένα τώρα το καλοκαίρι...το τραβούσα... Εγώ στην εγκυμοσύνη έχω πει, αλλά ελαφριά ποτά μη φανταστείς .

Δημητρούλα: Χυμούς κορίτσια! Αυτούς πως τους λένε τους χυμούς...Φρουίτ παντς! Πρέπει να πάμε να φάμε κι ένα βράδυ κορίτσια!

Ελισσάβητ: Ε , αφού δεν μπορείς να πας για ποτό, πας για φαγητό.

Όταν με τις έγκυες συνομιλήτριές μου πήγαμε για καφέ η Ελευθερία παρήγγειλε espresso. Καθ' όλη τη διάρκεια της παραμονής μας εκεί είχε τύψεις προς το μωρό της.

«Ελευθερία: Είναι η πρώτη φορά που πίνει espresso. Ντεκαφεινέ. Μόνο ελληνικό πίνει. Την τάραξα με τον καφέ.

Δημητρούλα: Αφού είναι ντεκαφεινές.

Ελευθερία: Μιλάμε... (Υπονοεί ότι την κλωτσάει πολύ το έμβρυο). Την καημένη τι την έκανα;

Ελισσάβητ: Έλα μωρέ...

Ελευθερία: Πρώτη φορά που πίνω!

Ελισσάβητ: Ε, άμα πίνεις συνέχεια ελληνικό...

Ελευθερία: Δε θα πιω άλλο σήμερα!»

Ήταν αστείο όταν κάποια στιγμή πέρασε ένας πλανόδιος που πουλούσε φασκόμηλο και σαν χορωδία αρνήθηκαν οι συνομιλήτριές μου, καθώς γνώριζαν όλες από τα μαθήματα ανώδυνου τοκετού ότι το φασκόμηλο κάνει «κακό».

Πλανόδιος: Φασκόμηλο κορίτσια;

Όλες μαζί: Το φασκόμηλο δεν κάνει.

Πλανόδιος: Γιατί;

Όλες μαζί: Ε, στην κατάστασή μας δεν κάνει!»

Θα μπορούσαν απλά να αρνηθούν, όπως συμβαίνει συνήθως με τους πλανόδιους. Προτίμησαν να του εξηγήσουν «ότι δεν κάνει». Για μένα αυτό ήταν άλλη μια δήλωση της μιας στην άλλη και σε μένα της «γνώσης» για την πιο ποιοτική εγκυμοσύνη και της αφομοίωσης όσων μαθαίνουν στα μαθήματα στο ΙΚΑ. «Όταν υπάρχει η παρουσία άλλων, το υποκείμενο τυπικά ενσταλάζει τη δραστηριότητά του με σημάδια τα οποία τονίζουν δραματικά και σκιαγραφούν επιβεβαιωτικά γεγονότα που ίσως αλλιώς θα παρέμεναν μη προφανή ή συγκαλυμμένα. Στην περίπτωση που η δραστηριότητα του υποκειμένου πρέπει να είναι βαρυσήμαντη για τους άλλους, πρέπει να κινητοποιήσει τη δραστηριότητά του έτσι ώστε να εκφράζει κατά τη διάρκεια της αλληλεπίδρασης αυτό που εύχεται να αποδώσει.» (Goffman 1990:40).

δ. Φαγητό νοσοκομείου και η εξύψωση του υποκειμένου

Έχοντας πιάσει κουβέντα για το φαγητό, ήρθε η στιγμή που οι συνομιλήτριές μου σχολίασαν το φαγητό στο νοσοκομείο. Η γέννα στο νοσοκομείο (πέρα από τα

«δώρα»⁵⁵ που επαφίενται στην «καλή» διάθεση του ασθενή) είναι σχεδόν δωρεάν. Οι περισσότερες γυναίκες στην επιλογή του νοσοκομείου έναντι μιας κλινικής δε θέτουν ως πρώτο παράγοντα τον οικονομικό, αλλά την ασφάλεια που παρέχει το πρώτο. Ακριβώς, επειδή πλην εξαιρέσεων όταν ο λόγος της επιλογής είναι οικονομικός, το ζήτημα είναι πρακτικά κι όχι ιδεολογικά προβληματικό. Οι γυναίκες, επομένως παρόλο που επιλέγουν να γεννήσουν εκεί, κάνουν κάποια παράπονα καταδεικνύοντας πως η κοινωνική τους θέση δεν είναι για νοσοκομείο, αλλά «ας όψεται η ασφάλεια». Το «δώρο» που οι περισσότερες γυναίκες δίνουν στο γιατρό τους, επιβεβαιώνει τη σκέψη ότι θέλουν να δείξουν πως έχουν την οικονομική ευχέρεια να κάνουν «δώρο» και να ανταμείψουν την προσφορά του γιατρού που θεωρούν πως δεν αμείβεται αντάξια από το νοσοκομείο, εξυψώνοντας το υποκείμενό τους παράλληλα κοινωνικά πάνω από το μέσο όρο όσων γεννούν στο νοσοκομείο.⁵⁶

Ένας ακόμη τρόπος υποτίμησης του θεσμού του νοσοκομείου και κοινωνικής εξύψωσης του υποκειμένου διαφάνηκε μέσα από την κριτική στο φαγητό του νοσοκομείου, το οποίο κάποιες «σιχαίνονται», όχι λόγω μικροβίων που φαντάζονται να κυκλοφορούν στους διαδρόμους, αλλά λόγω «κακής ποιότητας» που προσφέρει ένα ίδρυμα που «είναι για όλους». Παρακολουθούμε μια ταξική διάρθρωση της γεύσης μέσα από την οποία θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, πως όπως ανέλυσα και σε σχέση με τους γυναικολόγους, το νοσοκομείο κρίνεται ως αγαθό κι αυτό, και επισημαίνοντας τα σημεία στα οποία «χωλαίνει» οι γυναίκες προσπαθούν να αντισταθούν στην ιατρική εξουσία.

Δημητρούλα: «Άκουσα παιδιά στο νοσοκομείο ότι έχουν απαίσιο φαγητό.

Ελευθερία: Γιατί;

Δημητρούλα: Γιατί;! Τι γιατί;(ήτανε απόλυτη)

Ελευθερία: Ποιος στο είπε αυτό παιδί μου;

⁵⁵ Βλ. Georges (2008).

⁵⁶ Τα λεφτά του δώρου είναι αρκετά, βέβαια, πολύ λιγότερα από όσα θα έδιναν σε μια κλινική. Υποτίθεται πως οι γυναίκες δίνουν το δώρο σε μια αγωνία να τους προσέξει ο γιατρός, αν και αυτό το κάνουν μετά τη γέννα, οπότε δεν έχει τόσο νόημα. Όπως μου είπαν, βέβαια, θέλουν μετά τη γέννα να έχουν το θάρρος να πάρουν ένα τηλέφωνο για να ρωτήσουν ό,τι μπορεί να τους απασχολεί. Τα λεφτά επίσης, τα δίνουν επειδή πιθανότατα ο γυναικολόγος που τις παρακολουθεί να μην έχει εφημερία τη στιγμή που θα φτάσουν στο νοσοκομείο, οπότε θα τον πάρουν τηλέφωνο να έρθει μόνο γι' αυτές και συνακόλουθα θεωρούν ότι το αξίζει, αφού δεν ήταν ή ώρα εργασίας του. Για το δώρο και το «φακελάκι», μια «ελληνική πρακτική» που διαφοροποιεί αισθητά την αντίληψη της ιατροκοποίησης κάναμε μεγάλες και ενδιαφέρουσες συζητήσεις με τις συνομιλήτριες, οι οποίες λόγω περιορισμένης έκτασης του κειμένου δε θα ενσωματωθούν. Συγκριτικά για την έννοια της ανεπίσημης πληρωμής ως δώρο ή δωροδοκία στα πλαίσια της ιατρικής περίθαλψης εκτός Ελλάδος βλ. Rivkin-Fish 2007.

Δημητρούλα: Οι γυναίκες που ήταν εκεί και γέννησαν Και τους έφερνε η μαμά τους σε ταπεράκι.

Ελισσάβητ: Ε, εντάξει κι εσένα έτσι θα σου φέρνει.

Δημητρούλα: Όλα είναι νερόβραστα λέει και...

Ελευθερία: Όχι.

Δημητρούλα: Πώς όχι;

Ελευθερία: Ε, δεν είναι έτσι!

Δημητρούλα: Ε, πώς είναι; Πες μου!

Ελισσάβητ: Εσύ ξέρεις; Έχεις πάει κι έχεις φάει πρόσφατα;(γελώντας και πειράζοντάς την).

Ελευθερία: Εγώ ήμουν εθελοντής στους φίλους του νοσοκομείου σε ομάδα και πήγαινα και βοηθούσα στη σίτιση. Και ήταν ωραιότατο, νοστιμότατο, τα λιγουρευόμουν κιόλας!

Δημητρούλα: Θα δούμε..(Δεν πείθεται με τίποτα).

Ελευθερία: Και δεν είναι μέσα από το νοσοκομείο το φαγητό. Είναι catering.»

Σε μια τελευταία προσπάθεια η Ελευθερία να πείσει τη Δημητρούλα, ουσιαστικά βάλλεται κι αυτή σε μια υποτίμηση του νοσοκομείου, χρησιμοποιώντας ως επιχείρημα καλής ποιότητας του φαγητού το γεγονός ότι το φαγητό έρχεται εκτός νοσοκομείου, από το catering. Ουσιαστικά, παρακολουθούμε μια προοικονομία της γεύσης μέσω της ποιότητας του φαγητού, μια κατασκευή της αίσθησης της γεύσης που απέχει από την πραγματική δοκιμή της τροφής και της αποτίμησής της. Το πόσο «απαίσιο» είναι το φαγητό βλέπουμε να πραγματώνεται από λόγους γύρω από την κοινωνικοποίηση της γεύσης, αλλά και από την επικοινωνία της με τις υπόλοιπες αισθήσεις.

ii. Η μυρωδιά

a. Μυρίζει μανούλα

Μπαίνοντας σε ένα σπίτι όπου υπάρχει ένα νεογέννητο οι μυρωδιές συνήθως είναι πολύ συγκεκριμένες. Δε μυρίζει τσιγάρο, μυρίζει φρεσκοπλυμένα ρούχα, μυρίζει αρώματα από παιδικά γαλακτώματα και από μωρομάντηλα, ξινίλες από γάλα, μυρίζει κακά και τσίσια, μυρίζει πολύ όμορφα. Τα σπίτια με παιδιά ενός έτους για παράδειγμα δεν αναδύουν την ίδια «μωρουδίλα»...Οι μαμάδες δε μυρίζουν αποπνικτικά αρώματα,

μυρίζουν κι αυτές «μανούλα». Το μωρό το ίδιο μυρίζει από μόνο του υπέροχα. Σαν μπισκοτάκι; Σαν ζεστό γάλα που πίναμε μικροί στο πρωινό, σαν καραμέλα βουτύρου; Τα μωρά είναι αχνιστά. Αχνίζουν γλύκα. Την ώρα που κοιμούνται είναι σαν να σιγομαγειρεύονται, τσουρεκάκια που φουσκώνουν και στέλνουν το άρωμα τους σ' όλο το σπίτι. Πάνω – κάτω έτσι μου διηγήθηκαν οι συνομιλήτριές μου «πως μυρίζει ο περισσότερος κόσμος στον τόπο μας για το μωρά».

Αυτή η μυρωδιά λειτουργεί σαν ασπίδα σε οτιδήποτε άλλο εξωτερικό. Δηλώνει αγνότητα, αθωότητα, την περιβάλλει μια γυάλα, κανείς δεν μπορεί να αποκτήσει αυτή τη μυρωδιά πέρα από το μωρό και τους γονείς. Αυτοί που τη ζουν καμαρώνουν, οι υπόλοιποι τη «ζηλεύουν», θα θελαν να μυρίζουν έτσι, μυρίζουν και ξαναμυρίζουν τα μωρά παίρνοντας δυνατές ανάσες λες και κάτι τους δίνει αυτό το άρωμα. Αμέσως γλυκαίνουν, μαλακώνουν, ηρεμούν. «Μύρισε το να δεις πως μυρίζει» λένε αναμεταξύ τους.

β. «Καθαριότητα η μισή αρχοντιά»

Η Δημητρούλα στην προσπάθειά της να αποκτήσει αυτή τη μυρωδιά μια ώρα αρχύτερα έπλυνε με μπόλικο μαλακτικό τα ρούχα του μωρού και τα δικά της που θα έπαιρνε στο νοσοκομείο. Παρατηρούμε μια φυσικοποίηση της τεχνητής μυρωδιάς. Ήδη στην περιγραφή μου για το πώς μυρίζουν τα σπίτια με μωρά, αναφέρω τις μυρωδιές από τα γαλακτώματα και τα μωρομάντηλα, για παράδειγμα, γιατί όντως πια αποτελούν χαρακτηριστικές μυρωδιές που κυριαρχούν σε ένα χώρο νεογέννητου. Ο τίτλος της παραπάνω ενότητας επίσης, «μυρίζει μανούλα» υπάρχει και σε διαφήμιση για απορρυπαντικό... Και φαινόταν τόσο «φυσικά» τρυφερό και «ενστικτωδώς» μητρικό αυτό που έγραφα παραπάνω.

Δημητρούλα: Εγώ, λέω, παρόλο που έχω ρούχα τα οποία είναι ολοκαίνουρια. Ολοκαίνουρια. Και τα είχα πλύνει. Με το που τα πήρα τα έπλυνα. Τώρα τα ξαναέπλυνα για να τα βάλω μέσα στο σάκο.

Μαρία: Για να ναι πιο φρέσκα...

Δημητρούλα: Έπλυνα και το σάκο... να φανταστείς. Γιατί θέλω να μυρίζει. Εεεε.. θέλω να...εγώ έχω κόλλημα με τη μυρωδιά.

Μαρία: Πώς τα έπλυνες αυτά; Με το κανονικό που πλένεις;

Εγώ: Με το παιδικό... Δεν τα 'πλυνες με το παιδικό;

Δημητούλα: Όχι.

Μαρία: Λόγω του μωρού θέλω να πω..

Δημητρούλα: Του μωρού;;; Τα δικά μου. Έβαλα και μπόλικο μαλακτικό και μυρίζουν πάρα πολύ, μέχρι και η τσάντα μυρίζει! (Γεμάτη ικανοποίηση και υπερηφάνεια).

Εγώ: Κάτσε όμως αυτό δεν είναι καλό...

Μαρία: Για να μυρίζει τη μυρωδιά τη δικιά σου...

Εγώ: Όχι, μόνο γι' αυτό. Μπορεί να πάθει καμιά αλλεργία το παιδί.

Ελισσάβη: Θα πας θα τα ξαναπλύνεις με το παιδικό. Εγώ με το παιδικό τα έπλυνα.

Εγώ: Κοίταξε όμως το θέμα δεν είναι να μυρίζουν.

Μαρία: Κι εγώ ήθελα να σου το πω όταν το είπες για το μαλακτικό. Δεν είναι καλό.

Δημητρούλα: Α, δεν το σκέφτηκα.

Μαρία: Ε, ξαναπλύντα, αφού σ' αρέσει να τα πλένεις!(γέλια).

Δημητρούλα: Κοίτα να δεις δεν το σκέφτηκα με το μαλακτικό...

Μαρία: Δεν είναι και ό,τι καλύτερο.

Ελισσάβη: Την αγχώσαμε τώρα θα πάει να βάλει πλυντήριο. Εμ, δε ρωτούσες, δε σ' έκοψε το μυαλό;

Δημητρούλα: Και τα σιδέρωσα παιδιά τόση ώρα... Εγώ έχω κόλλημα με τη μυρωδιά.

Μαρία: Δε θα σου άρεσε. Δε θα μύριζε το μωρό σου το άρωμά του.

Δημητρούλα: Μα νομίζω ότι θα τη νιώθω τη μυρωδιά του.

Μαρία: Θα μυρίζει τεχνητά..

Εγώ: Θες κι αυτό να μυρίζει μαλακτικό;

Δημητρούλα: Θα το δούμε εκείνη την ώρα.

Αν παραπάνω στην εργασία εντοπίσαμε τη «φυσικότητα» να διαμορφώνεται με βάση το κόστος, εδώ παρατηρούμε τη «φυσικότητα» να κατασκευάζεται και να ανασηματοδοτείται με βάση μια πρότυπη κυρίαρχη τεχνητή μυρωδιά. Η Δημητρούλα δεν είχε κάνει τη σκέψη ότι χρησιμοποιώντας τόσο πολύ μαλακτικό θα «αποσιωπούσε» τη δική της «φυσική» μυρωδιά, αλλά και του μωρού. Αν κάτι την προβλημάτισε μετά την κουβέντα μας είναι κυρίως ο φόβος μήπως το πολύ μαλακτικό όντως δεν είναι καλό για το παιδί, καθώς δεν έχει πειστεί ότι οι «φυσικές» μυρωδιές θα χαθούν ή τελικά δεν την πειράζει αυτό. Η Δημητρούλα έχει ανάγκη λόγω της έντονης σχέσης της, όπως μας είπε με τις μυρωδιές, δηλαδή καλή σχέση με τις «καλές μυρωδιές και κακή με τις «κακές» να εξωραΐζει τις «φυσικές» μυρωδιές. Έρχεται αντιμέτωπη έτσι με το δίλημμα που δεν περίμενε, να αποφασίσει αν θέλει κάτι τεχνητό ή «φυσικό» ή να παραδεχτεί όπως μάλλον

παρατηρούμε ότι για την ίδια «φυσικά» ωραία μυρωδιά είναι η «φυσική» συν κάτι παραπάνω, το οποίο παραπέμπει στην παραπάνω συζήτηση για την κατανάλωση και την «ιστορία του μήλου».

iii. «Κατώτερες» αισθήσεις και η έννοια *hapsis*

a. Τα ρούχα και η εμφάνιση

Ένας «κατακερματισμός» των αισθήσεων που μπορεί να έχει διαφανεί κυρίως από τους τίτλους της εργασίας ελπίζω πως αντισταθμίζεται με την ουσία της ανάλυσης η οποία αποβλέπει σε μια σφαιρική θεώρηση του αισθαντικού σώματος και στην επικοινωνία των αισθήσεων μεταξύ τους. Η Duden χρησιμοποιεί την έννοια *hapsis*-έναν τεχνικό όρο που χρησιμοποιήθηκε από τους ψυχολόγους για να αναφερθούν στην αντίληψη μέσω της αίσθησης της αφής-δημιουργώντας το νεολογισμό *haptic hexis* για να περιγράψει έναν τρόπο του να είσαι, να αισθάνεσαι και “sitting within oneself”⁵⁷ που δεν προσανατολίζεται πρώτιστα από την οπτική αναφορά, αλλά από την αφή, τη γεύση, την αίσθηση του χώρου, το αίσθημα της ατμόσφαιρας (1993:91).

Το παράδειγμα των ρούχων επιλέγεται όχι ως το πιο χαρακτηριστικό ή πιο αισθαντικό, αλλά ως χειροπιαστό και καθημερινό παράδειγμα για να διασαφηνίσει την εσωτερική και αδιάρρηκτη διαπλοκή των αισθήσεων. Η επιλογή ενός ρούχου φαίνεται να διαχωρίζει τις αισθήσεις στις αυτές πέντε της δυτικής επιστημολογίας. Η εξωτερική εμφάνιση με βάση το ντύσιμο είναι ένα ζήτημα που συνδέεται με την αίσθηση της όρασης, αλλά εσωκλείει ταυτόχρονα τις υπόλοιπες αισθήσεις, οι οποίες μπορεί τελικά να διαδραματίζουν σημαντικότερο ρόλο στην επιλογή των ρούχων. Η επικοινωνία που θέλει ένα υποκείμενο να επιτύχει μέσω των ρούχων του παραπέμπει σε μια ατμόσφαιρα που θέλει να κατασκευάσει και απευθύνεται ίσως περισσότερο στις υπόλοιπες αισθήσεις και στην όραση τελικά, ως αρχικό μέσο μεταφοράς σ’ αυτές.

Η ίδια όταν συναντιόμουν με τις έγκυες κοπέλες φορούσα πάντα φόρμες σε μια προσπάθεια ενσωμάτωσης στην ομάδα τους, καθώς ξεχώριζα λόγω απουσίας κοιλιάς, ήθελα τουλάχιστον τα ρούχα μου να μην την επιδεικνύουν. Η «ατμόσφαιρα» που ήθελα να αποπέμπω ήταν ότι φοράω καθαρά, άνετα ρούχα, με φιλική υφή προς το σώμα. Ακόμη, οι

⁵⁷ Παραθέτω τον όρο αυτούσιο καθώς η μετάφραση στα ελληνικά δεν καταφέρνει να επιτύχει το νόημα της έκφρασης.

συζητήσεις των γυναικών για τα ρούχα της εγκυμοσύνης ή τα ρούχα του μωρού αποτέλεσαν ένα πεδίο, όπου το γυναικείο σώμα όπως θίχτηκε και παραπάνω μέσα από άλλα σχήματα φάνηκε να είναι «πιο παρόν». Τα ρούχα δίνουν «υπόσταση» στο γυναικείο σώμα, αυτή που στερεοτυπικά αποδίδεται στην ενασχόληση της γυναίκας με την εξωτερική της εμφάνιση.⁵⁸ Η Δημητρούλα είχε αποφασίσει ότι αφού γεννήσει θα φοράει στο νοσοκομείο το νυφικό της νυχτικό. Ακολουθεί η παρακάτω συζήτηση:

«Ελισσάβη: Πάρε άλλο μωρέ και συ θα βάλεις το σατέν στο νοσοκομείο! Εσύ και οι γύφτσες θα είστε στο νοσοκομείο!

Δημητρούλα: Και πότε θα το βάλω;!

Δημητρούλα: Το σατέν είναι το ακριβό το σατέν δεν είναι της γύφτσας το σατέν! Να(και τρίβει τα δάχτυλά της, προσπαθώντας να μας δείξει παραπέμποντας στην αίσθηση της αφής την υφή του σατέν της γύφτσας).

Ελισσάβη: Πασουμάκια πήρες;(Γελώντας)

Μαρία: Κάνε μια περιγραφή!(Έχει ξεκαρδιστεί).

Δημητρούλα: Τι σατέν;! Είναι το καλό το σατέν.

Ελισσάβη: Χρώμα μας είπες;

Δημητρούλα: Είναι μπορντώ.

Όλες μαζί: Μορντώ;;;!!!(Με πάρα πολλά γέλια).

Δημητρούλα: Τα πήρα για την προοπτική της γέννησης γιατί τώρα δεν τα πήρα για την προοπτική του γάμου γιατί στο γάμο τον ξέρεις τον άλλο εκατό χρόνια...

Εγώ: Ενώ ε... Στη γέννα μπορεί να περάσει ο άντρας τον ονείρων σου(Σχεδόν, κλαίω απ' τα γέλια και οι υπόλοιπες το ίδιο).

Ελισσάβη: Βάλτο στο σπίτι όταν θα είστε οι δύο σας με την κόρη σου!

Δημητρούλα: Τι λες μαρί εσύ τώρα; Στο νοσοκομείο θα το βάλω που θα 'ναι κι άλλες γυναίκες και θα ναι οι άντρες τους, οι μανάδες τους, να 'μαι περιποιημένη!

Ελισσάβη: Α, ψωνάρα!

Μαρία: Θα πάρεις και καλλυντικά;! (Γελώντας και πειράζοντάς τη)

Δημητρούλα: Για κοίτα μέσα στο site τι λέει: Να πάρετε το νεσεσέρ με τα καλλυντικά!

Μαρία: Ναι, αυτό δεν το κοροϊδεύω... Το καταλαβαίνω...

⁵⁸ Για διαφορετικές προσεγγίσεις της εξωτερικής εμφάνισης σε συνάρτηση με την αντίσταση και τη συμμόρφωση βλ. το 3^ο μέρος της ανθολογίας για τα όρια του σώματος (επιμ.) Μακρυνιώτη 2004.

Παρατηρούμε πως χωρίς να βλέπουμε το νυχτικό της Δημητρούλας, φανταζόμαστε την υφή, το χρώμα, την καλή ποιότητα και όλα αυτά συνδέονται με τις αισθήσεις μεταξύ τους. Είναι χαρακτηριστική η διάκριση που γίνεται για το «καλό» σατέν και το «σατέν της γύφτισσας», η οποία ενεργοποιεί παραπάνω αισθήσεις από αυτή της αφής. Δεν είναι τυχαίο που μόλις τελείωσε η κουβέντα για το νυχτικό μιλήσαμε για το φαγητό του νοσοκομείου, το οποίο συζητήθηκε παραπάνω, ως ένα φαγητό που όπως έγραφα είναι «για όλους».

Η παραπάνω συζήτηση, ακόμη, φανερώνει πως η επιτέλεση του τοκετού ρυθμίζεται από την ανάδυση της σύνδεσης της εμφάνισης με τη γέννα, πώς άλλο ένα διαφορετικό κομμάτι της κοινωνικής ζωής παρεμβάλλεται ανάμεσα στο σώμα και τη «φυσική» λειτουργία του τοκετού. Για μια φορά, ακόμη, παρακολουθούμε, όπως έχουμε παρατηρήσει σε προηγούμενο κεφάλαιο τη δομημένη γνώση για το σώμα. Εφόσον, όντως, σε κάθε οδηγό για την «τέλεια γέννα» υπάρχει μια ενότητα που αναφέρεται στο περιβόητο «βαλιτσάκι» που «πρέπει οπωσδήποτε να έχει έτοιμο όταν – ή μάλλον πριν- έρθει η ώρα».

Δημητρούλα: Βρήκα στο jumbo τι θα βάλω την ώρα της γέννας!

Ελισάβετ: Καλέ την ώρα της γέννας είμαστε ντυμένες ή γυμνές ;

Δημητρούλα: Εγώ διάβασα ή ένα μακώ ή μια νυχτικά πρόχειρη.

Ελισάβετ: Δεν το είχα σκεφτεί...

Δημητρούλα: Βεβαίως.

Μαρία: Δε σου δίνουν εκείνο το πράσινο το χαζό;

Εγώ: Εγώ το είχα βάλει.

Δημητρούλα: Στην κλινική είναι αλλιώς. Δε θα νιώθεις και πολύ ωραία με αυτό. Έτσι, πιστεύω εγώ.

Ελισάβετ: Που θα ξεντυθώ, τι θα κάνω; Εγώ δεν ήξερα καν ότι θα χω ρούχα για τη γέννα!

Δημητρούλα: Θα σου εξηγήσω εγώ . Τα έχω διαβάσει όλα.

Ελισάβετ: Άσε τι έχεις διαβάσει, τι γίνεται!

Δημητρούλα: Έχε το στο νου σου εσύ μη μείνεις τσιτσιδί...

Έχοντας ήδη γεννήσει, αυτή η συζήτηση μου φάνηκε αρκετά παραπλανητική... Εννοώ πως όταν άκουγα αυτούς τους προβληματισμούς, μου ερχόταν στο μυαλό οι στιγμές πριν τον τοκετό οι δικές μου και όσες μου έχουν διηγηθεί και σαν ταινία περνούσαν από μπροστά μου γυναίκες που προσπαθούσαν τελευταία στιγμή να

διεκδικήσουν λίγο από το σώμα τους. Εννοώ ακόμη, πως για εκείνη τη στιγμή είναι τόσα πολλά και σημαντικά τα ζητήματα για τα οποία ίσως χρειαστεί να ορθώσεις ανάστημα μέσα στην πειθαρχία της βιο-ιατρικής που το τι θα φοράς, ναι έχει σημασία, όπως το έθεσε η Δημητρούλα για να φοράς κάτι δικό σου κι όχι μια ιατρική αποστειρωμένη ρόμπα, αλλά ίσως αποπροσανατολίζει αν σταθούμε μονάχα σε αυτό και σε παρεμφερή αισθητικά ζητήματα. Ακόμη, έχει διαφορά, να μας ενδιαφέρει το τι θα φοράμε, ως προς μια αντίσταση σε μια μαζική διαχείριση του σώματος και προς μια φυσική ανάδειξή του και αντίθετα ως προς μια αισθητική προσωπική επιλογή η οποία επικροτεί και πάλι την έννοια των πολιτών ως μάζα.

β. Τα ρούχα του μωρού

Η συνομιλήτρια και φίλη μου, νέα μαμά εκπέμπει s.o.s.. Φτάνω σπίτι και στήνω την κάμερα στο παιδικό δωμάτιο φίσκα στα χρωματιστά σακούλια, σακουλάκια. Του Φανούλη ακόμη δεν του 'χει φύγει το λάδι της βάφτισης, από την οποία αποκόμισε πολλά δώρα, τα περισσότερα ρούχα. Η μαμά του με φώναξε ως πιο «παλιά» και έμπειρη μητέρα να ξεδιαλέξουμε μαζί τα ρούχα του μωρού της, να συζητήσουμε τι να κρατήσει, τι να επιστρέψει και με τι να το ανταλλάξει. Τι της προτείνω; Θα τον χωράει αυτό τον Αύγουστο; Αυτό το ύφασμα μήπως του βγάλει καμιά αλλεργία; Μήπως θα τον ζεσταίνει πολύ; Ο Φανούλης τριγυρισμένος από σορτσάκια, φανελάκια και πουκαμισάκια κοιτούσε απορημένος. Μας δυσκόλευε το έργο η αλήθεια ήταν με τις φωνούλες του.

Εγείρεται μια συζήτηση για τη σχέση της γυναίκας με την εξωτερική εμφάνιση και τις πολιτισμικές απαγορεύσεις ή επιδιώξεις που έχει εντοπιστεί και σε άλλα σημεία αυτού του κεφαλαίου.⁵⁹ Οι πολιτισμικά κατασκευασμένες εντολές του «τι πρέπει και τι δεν πρέπει» για τα μωρά ή για τις μητέρες και οι οποίες ξεφεύγουν από την αίσθηση της όρασης και στοχεύουν σε αισθητικές εμπειρίες της επικοινωνίας των αισθήσεων είναι αυτές που δρομολογούν τις επιλογές τους. Είναι ακόμη ένα φαντασιακό που δημιουργούν οι μητέρες για τις αισθήσεις του μωρού, καθώς η εξωτερική εμφάνιση του εμπίπτει στη «δικαιοδοσία» της μητέρας και άρα αντιπροσωπεύει την αισθητική, το γούστο και κατ'

⁵⁹ Εγείρεται ακόμη μια συζήτηση και πάλι για την έννοια του δώρου στην ελληνική κοινωνία, την οποία όπως δικαιολόγησα και παραπάνω, λόγω περιορισμένης έκτασης της εργασίας δε θα διαπραγματευτώ, παρόλα αυτά την αναφέρω γιατί η προοπτική της επιλογής της μητέρας ανάμεσα σε ρούχα δωρισμένα εντείνει τη συζήτηση για τα πολιτισμικά πρότυπα και τις σχέσεις ισχύος, καθώς μέσα από αυτή τη διαδικασία κρίνει το γούστο, την επιλογή και τις συνδηλώσεις αυτής των υποκειμένων που δωρίσανε. Για μια διαφορετική προσέγγιση του δώρου στην ελληνική κοινωνία βλ. Hirschon 2001.

επέκταση τις συνδηλώσεις αυτών, ταξικών, ιδεολογικών, πολιτισμικών κ.ο.κ.⁶⁰ Οι λόγοι για τους οποίους θα κρατούσαμε ή θα αλλάζαμε ένα ρουχαλάκι σκιαγραφούν πέρα από τη γυναικεία υπόσταση γενικότερα τη δομή της ελληνικής κοινωνίας, καθώς η γυναίκα επιλέγει με βάση κάποια πρότυπα. «Εμένα μ' αρέσει αυτό». Η γυναίκα σαν να παίρνει την «εκδίκηση» για την «αφάνεια» του σώματός της μεταφέρει όλη της την παρ-ουσία στην εξωτερική εμφάνιση και εν προκειμένω στα παιδικά ρούχα.

Τα ρούχα του Φανούλη είναι σαν να είναι της μαμάς, γιατί επιλέγει αυτή τι θα κρατήσει και τι όχι, με οδηγό τις δικές της αισθήσεις οι οποίες υποθέτουν και για τις αισθήσεις του Φανούλη. Κατά τον Herzfeld βιώνουμε τα σώματά μας-και τον κόσμο-διαμέσου των αισθήσεών μας, τις οποίες αντιλαμβανόμαστε στη βάση των κωδικών που έχουμε μάθει. Το κανονιστικό αισθητηριακό πρότυπο μιας κοινωνίας επομένως αποκαλύπτει τις προσδοκίες τιθέμενες στην προσωπική αντίληψη και τονίζει σημαντικές εκδοχές της εσωτερικής διάρθρωσής του.» (2001:244). Η ίδια φίλη συνεχώς φόραγε στο Φανούλη κατά την άποψή μου ρούχα μεγαλύτερα για να είναι πιο άνετος. Σαν μητέρα έχω δεχτεί κριτική ότι φοράω στο παιδί μου μικρότερα ρούχα από το μέγεθός του. Αυτό είναι λίγο παράταιρο καθώς τα βρεφικά ρούχα αναγράφουν τους πόντους ύψους, τους οποίους κάθε νέα μητέρα γνωρίζει ασυζητητί. Ο σχολιασμός της μιας γυναίκας προς τα ρούχα του παιδιού της άλλης αποτελεί ένα ακόμη πεδίο επιβολής των γυναικείων σχέσεων ισχύος που αναδύονται στα πλαίσια του κοινωνικού ελέγχου και τη διαμόρφωση κοινωνικών προτύπων. Ακόμη, παρατηρείται πως ο σχολιασμός των γυναικών για τον τρόπο που θα ντύσει το μωρό η πεθερά ή ο μπαμπάς αποτελούν δηλώσεις για σοβαρά ζητήματα της δυναμικής των αναμεταξύ τους σχέσεων και τις ιεραρχίες και γενικότερα για τη δομή της ελληνικής οικογένειας και την έννοια της συγγένειας, για τα οποία, όμως δε θα επεκταθούμε παραπάνω σ' αυτή την εργασία.

⁶⁰ Για το γούστο και την εμφάνιση βλ. Bourdieu (2002).

Επίλογος

«Ακόμη κι αν οι γυναίκες στην κοινωνία μας δε σχηματίζουν μια πρόσωπο με πρόσωπο η λέξη προς λέξη κοινότητα, μοιράζονται κάποιες εμπειρίες: όλες ορίζονται ως γυναίκες, μια στις δυο συνήθως μόνιμα κατηγορίες φύλου στις οποίες ο καθένας πρέπει να καταταχθεί· όλες (κάποιες περισσότερο από άλλες, κάποιες πιο ενήμερες από άλλες) υιοθετούν υποτακτικές θέσεις απέναντι στους άντρες, αν όχι στις δουλειές τους, τότε στις οικογένειές τους, αν όχι στις οικογένειές τους, τότε σε γενικά πολιτισμικά ρητορικά σχήματα και στη γλώσσα· όλες έχουν θηλυκά σώματα και βιώνουν κοινές σωματικές διαδικασίες όπως η εμμηνόρροια και η γέννα.[...] Όλες είναι επηρεασμένες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο από ιατρικές και επιστημονικές οπτικές των γυναικείων σωματικών διαδικασιών.»

(Martin 2001:4-5)

Στο τελευταίο κεφάλαιο υπονοήθηκε πως οι πρακτικές του γυναικείου σώματος και οι λόγοι γύρω από αυτό καθορίζονται κατά τις επαναλήψεις των επιτελέσεων των υποκειμένων που αντλούν από την ιδέα ενός φαντασιακού αναπαραγωγικού σώματος. Κλείνοντας αυτή τη συζήτηση οφείλω να σταθώ στο φαντασιακό σώμα και στις επιτελέσεις που αυτό εμπνέει, τα οποία σ' αυτή την εργασία διαφάνηκε πως συνδέονται με όχημα τις αισθήσεις, την κατασκευή τους και τις κατασκευές που προκύπτουν από τις ανασηματοδοτήσεις των τελευταίων. Σημαντική παράμετρος για την κατασκευή των αισθήσεων και συνακόλουθα για τη σύνδεση φαντασιακού και επιτελεστικού σώματος στέκεται η έννοια της μνήμης των αισθήσεων. Η μνήμη, όπως επισημαίνει ο Terdiman «πυροδοτεί τέτοιες ενώσεις σαν οι αποστάσεις θα μπορούσαν απλά να καταργηθούν.» (2005:190). Συζητώντας τη μνήμη των αισθήσεων ως καταλύτη στην κανονικοποίηση των αισθήσεων και την παραγωγή πειθαρχημένων σωμάτων παραθέτω ένα παράδειγμα αποκλεισμού ενός άλλου «ξένου» σώματος, αυτού του «τραυματισμένου» και του «πενθούντος».

Η αναπαραγωγή αποτελεί μια σωματική λειτουργία την οποία εν δυνάμει μπορεί να βιώσει ανατομικά κάθε γυναικείο σώμα. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτό που μόλις έγραψα δεν αποτελεί παρά την κοινωνική παραδοχή μιας «φυσιολογικής νόρμας»-το παράδοξο δηλώνεται ήδη λεκτικά- που δεν ισχύει στις λεπτομέρειες της πραγματικότητάς της, εν

τούτοις γίνεται εύκολα αποδεκτή υπό τη «φυσικότητα-φυσιολογικότητά» της κι αυτή ακριβώς η αποδοχή είναι άξια λόγου. Αυτή η δυναμική (της αναπαραγωγής) συνοδεύει τις υποκειμενικότητες του γυναικείου σώματος καθ' όλη την ιστορικότητα και την πολιτική τους ανεξάρτητα από το συμβάν ή μη μιας γέννας.

Θα δανειστώ από το έργο του Benedict Anderson (1997) την ιδέα που προτείνει για τη φανταστική κοινότητα για να συζητήσω το φανταστικό γυναικείο αναπαραγωγικό σώμα και πως εμφανίζεται στα πλαίσια της σκέψης ότι οι γυναίκες αποτελούν κοινωνική ομάδα-κοινότητα ως προς τη λειτουργία της αναπαραγωγής και συνδέονται μεταξύ τους με παρεμφερείς οδούς σύνδεσης όπως οι πολίτες ενός έθνους. Ουσιαστικά, το δάνειο εδώ από τον Anderson είναι η ιδέα της φαντασίωσης ότι ανήκεις κάπου. Ή ακόμη η ιδέα του να μην ανήκεις κάπου. Αυτό που ενδιαφέρει την περίπτωση μας εντοπίζεται στο γεγονός της ύπαρξης ενός φανταστικού «τόπου»-ταυτότητας. «Στην πραγματικότητα, κάθε κοινότητα που είναι μεγαλύτερη από ένα χωριό όπου οι άνθρωποι έχουν προσωπική επαφή (και ίσως ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση) είναι φαντασική. Οι κοινότητες δε διακρίνονται μεταξύ τους από την πλαστότητα/γνησιότητά τους, αλλά από τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνονται με τη φαντασία.» (Anderson 1997:26)

Ο Anderson ορίζει το έθνος ως μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη (1997:26). Η φυσικοποίηση των κοινωνικών, πολιτισμικών, ιατρικών, βιοιατρικών και βιο-ηθικών πρακτικών γύρω από την αναπαραγωγή έχει ως αποτέλεσμα οι γυναίκες να θεωρούν ότι ανήκουν μέσα από αυτές σε ένα σύνολο που επιτελεί μια «φυσική» διαδικασία εκ της οποίας δε δύνανται να διαφύγουν, ακριβώς λόγω της «βιολογικής» (και «εγγενώς οριοθετημένης») διάστασης. Αυτή η παγιωμένη θεώρηση επιστρατεύει μια καθολική γυναικεία στάση (ο τόπος του ανήκειν τους) από την οποία δεν μπορούν να παρεκκλίνουν. Ακόμη κι αν παρεκκλίνουν, το γεγονός ότι κάτι τέτοιο θεωρείται παρέκκλιση ενισχύει την ύπαρξη αυτού του τόπου του ανήκειν, καθώς μέσω της πρακτικής της αντίστασης συναινούν στο σχήμα μιας κυρίαρχης ιδεολογίας και συνδιαλέγονται επομένως μαζί της ως φορείς της. Οι αξιώσεις που έχουν οι γυναίκες από την κοινωνική πρόνοια τις χαρακτηρίζει ως πολιτική κοινότητα, το ίδιο και οι βιο-πολιτικές των ίδιων των σωμάτων τους, οι οποίες υφίστανται ως καταλυτικές για την υποστασιοποίηση της βιο-εξουσίας, της κατανάλωσης, του ελέγχου, της βιομηχανίας και της οικονομίας που βρίσκεται πίσω από την ιστορία της αναπαραγωγής.

Η Spivak αποκαλεί ως πολιτική «την απαγόρευση της περιθωριακότητας που υπονοείται στην παραγωγή κάθε εξήγησης. Από αυτή την άποψη, η επιλογή

συγκεκριμένων διχοτομικών αντιθέσεων δε συνιστά απλώς νοητική στρατηγική. Αποτελεί σε κάθε περίπτωση, τη συνθήκη για τη δυνατότητα της κεντρικότητας και αντίστοιχα της περιθωριακότητας.» (1987:113). Η παραπάνω θέση της Spínak έρχεται και «κουμπώνει» στη συζήτηση για τους διαφορετικούς κόσμους γυναικών και τις δυναμικές ανάμεσά τους ως προς την αναπαραγωγή προτύπων, για να μας ωθήσει να σκεφτούμε ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι να είσαι μητέρα, αλλά δεν είναι «αναγνωρίσιμοι» όλοι.⁶¹

Η θεωρητική φαντασιακή «εξομοίωση» των γυναικών μέσω της ιδέας της πειθάρχησης των αναπαραγωγικών τους σωμάτων και η οποία με οδήγησε σε αυτή την κατ' αναλογία προσέγγιση με τους πολίτες ενός έθνους με φοβίζει. Αν πίσω από την «εξομοίωση» κρύβεται συνήθως ο έλεγχος κινδυνολογούμε προς μια πραγματική «εξομοίωση» η οποία ήδη συμβαίνει. Ο Renan(1992) για τη φαντασιακή λειτουργία του έθνους έχει σχολιάσει πως η πεμπτούσια του έθνους βρίσκεται στο ότι τα μέλη του έχουν πολλά κοινά καθώς και στο ότι έχουν ξεχάσει πολλά. Αν οι γυναίκες ξεχνάνε (για να γίνει ακόμη μια μνεία στην μνήμη-εν προκειμένω μέσω της λήθης) αρκετά πράγματα, ένα από αυτά είναι όπως έχει αναλύσει και ο Foucault ότι το ίδιο σύστημα υγείας και οι θεσμικοί του μηχανισμοί που εγκαθιδρύονται από το κράτος και υποτίθεται ότι υφίστανται για να τις απαλλάξει από την οδύνη⁶² τελικά τις οδηγούν σε αυτή.

Παρατηρώντας τις γυναίκες να προσαρμόζουν την «υποκειμενικότητά» τους στο κυρίαρχο μοντέλο παρακολούθησα την πραγμάτωση του φαντασιακού σώματος μέσα από την επιτέλεση. Με όλες της τις αισθήσεις, η αναπαραγωγική γυναικεία υπόσταση οριζόταν με άξονα την έγκυρη γνώση, τις παλίμψηστες εικόνες, τις πρακτικές και τους λόγους του φαντασιακού σώματος, όπου αναδύθηκε η επιτέλεση ως μορφή υπακοής σ' αυτό. Η γονική φάση που αντιμετωπίζεται ως ενιαία και επικαλύπτεται σε σημεία με την αναπαραγωγική σαν να θεωρούνται η μία απαραίτητη για την άλλη είναι μία φάση στην οποία μπορεί να εισέλθει κάποιος με τεχνητά και κοινωνικά διαμεσολαβημένους τρόπους, οι περισσότεροι εκ των οποίων «φυσικοποιούνται» στο όνομα της αναπαραγωγής ή της γονεϊκότητας ή της άρρηκτης σχέσης των δύο που προανέφερα. Θα φαινόταν παράδοξο επομένως να συζητάμε μόνο για μια επιτελεστικότητα της αναπαραγωγής σ' αυτό το πλήθος διαφορετικών και διαμεσολαβημένων αναπαραγωγικών εμπειριών. Παρ' όλα αυτά

⁶¹ Κατ' αναλογία με τον όρο της Butler "intelligible genders", αναγνωρίσιμα φύλα τα οποία συντηρούν και παράγουν σχέσεις συνέχειας και συνοχής μεταξύ του φύλου, του κοινωνικού φύλου, της σεξουαλικής πρακτικής και της επιθυμίας. Το αναγνωρίσιμο αναπαραγωγικό σώμα αντίστοιχα υπόκειται στις ίδιες συμβάσεις. Τι συμβαίνει, όμως, με ένα μη αναγνωρίσιμο σώμα;

⁶² Η οδύνη εν προκειμένω επισημαίνεται ως η έννοια του "suffering", χωρίς να παραγνωρίζεται, βέβαια, η έννοια του ενδεχόμενου σωματικού «πόνου».

δημιουργείται μια ιεραρχία στις επιτελεστικές πρακτικές προωθώντας κάποιες ως κυρίαρχες και ρυθμιστικές.

Οι επιτελέσεις μίας-μίας της καθημίας διεργασίας και διαδικασίας προς την αναπαραγωγή, επί της αναπαραγωγής και με το πέρας της, καθώς και η επανάληψή τους σε συνδυασμό με τη βιοεξουσία που ασκείται μέσω της βιο-ιατρικής τεχνολογίας λειτουργούν ρυθμιστικά δίνοντας τη δυνατότητα της επιτελεστικότητας της αναπαραγωγής σε βιο-πολιτικά σώματα που μεταβαίνουν στη γονική φάση το καθένα με πολύ διαφορετικό τρόπο (αναφέρεται ο όρος γονικός κι όχι ειδικά μητρικός συνειδητά). Η επιτέλεση ως εκδραμάτιση θα μπορούσε να έχει διαφορετικές μορφές, διάρκειες και δομές, πάντα όμως καταλήγοντας σε ένα ολοκληρωμένο παραστασιακό κύημα. Θα μπορούσαμε να συζητήσουμε για την επιτέλεση της εγκυμοσύνης, του τοκετού, του θηλασμού, της μητρότητας, της αγκαλιάς, του νανουρίσματος κ.ο.κ. Η σημασία εντοπίζεται στο ότι οι επιτελέσεις στεγάζονται κάτω από την ομπρέλα της επιτέλεσης του φύλου, της επιτέλεσης του γυναικείου σώματος, το οποίο είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την αναπαραγωγή ως μια αναπόφευκτη «φυσική» λειτουργία του.

Στους συνομιλητές μου ήταν κατάδηλα εγγεγραμμένη αυτή η οπτική. Ακόμη κι αν οι λόγοι τους κάποιες φορές προσπαθούσαν να υπερβούν τα στερεότυπα, το σώμα τους πρόδιδε τη χαραγμένη έξη της αναπαραγωγής. Οι γυναίκες λειτουργούν όπως θεωρούν ότι αναμένει ο κόσμος γύρω τους να πράξουν. Κατά τον Goffman «όταν ένα υποκείμενο παίζει ένα ρόλο, εξυπακούεται ότι απαιτεί από τους παρατηρητές του να πάρουν σοβαρά την εντύπωση που έχει καλλιεργηθεί πριν από αυτούς. Καλούνται να πιστέψουν ότι ο χαρακτήρας που βλέπουν πραγματικά κατέχει τα χαρακτηριστικά που φαίνεται να επιδεικνύει, ότι το καθήκον που επιτελεί θα έχει τις συνέπειες για τις οποίες αναπόφευκτα αξιώνει και ότι σε γενικές γραμμές, τα πράγματα είναι αυτό που φαίνονται να είναι.»(1990:28).

Για παράδειγμα μια γυναίκα που επιτελεί το ρόλο της είτε έχει γεννήσει είτε όχι, προοικονομεί στις επιτελέσεις της αυτή της τη δυναμική, αφού η απόρριψη αυτής της δυνατότητάς της σημαίνει μη υγεία⁶³, καθώς όπως διαπιστώνει η Rooney (1988) ακόμη κι αν μια γυναίκα δεν έχει γεννήσει η ίδια, η αναπαραγωγική της δυνατότητα υπαγορεύει την κατάσταση της υγείας της ή μάλλον της έλλειψης υγείας της. «Αυτό συνιστά ένα τρόπο με τον οποίο η επιτέλεση ‘κοινωνικοποιείται’, διαμορφώνεται και τροποποιείται για να ταιριάζει στην αντίληψη και τις προσδοκίες της κοινωνίας στην οποία

⁶³ Βλ. επίσης Lock και Kaufert 1998 για τους όρους “real woman”, “normal” σε σχέση με την απόρριψη της δυνατότητας της αναπαραγωγής (σελ.20).

παρουσιάζεται.»(Goffman 1990:44). Με παρεμφερή τρόπο κάθε γυναίκα επιτελεί το ρόλο της σε σχέση με την αναπαραγωγή εσωκλείοντας στις επιτελέσεις της όλες τις κοινωνικές συμβάσεις του φύλου της. Το αποτέλεσμα μιας τέτοιας προοικονομίας και πρακτικής οδηγεί σε μια πραγματικότητα που η ίδια έχει δημιουργήσει κι όμως θεωρεί ως προϋπάρχουσα. Ο επιτελεστής επισημαίνει ο Goffman μπορεί να παρασυρθεί πλήρως από την ίδια του τη δράση και να θεωρήσει την η εντύπωση της πραγματικότητας την οποία σκηνοθετεί ως πραγματική πραγματικότητα. (1990:28).

Σ' αυτή την έρευνα έγινε μια προσπάθεια να αποκαλυφθούν πολιτικές του φύλου μέσα από μικρές «λεπτομέρειες» του σώματος και των αισθήσεων που ανιχνεύθηκαν σε διαφορετικές επιτελέσεις του αναπαραγωγικού γυναικείου σώματος. Συζητώντας για τις γεύσεις και τις μυρωδιές, τα αγγίγματα, τους ήχους και τις εικόνες διαφάνηκε μια έμφυλη διεύθυνση των αισθήσεων. Μέσα από αυτές συντίθενται όσα ταυτίζουμε με τον εκτελεστή, αναμένοντας να τον ακολουθούν ως σκηνικά μέρη του εκφραστικού εξοπλισμού - διακριτικά αξιώματος και κοινωνικής θέσης, ντύσιμο, φύλο, ηλικία και φυλετικά χαρακτηριστικά, μέγεθος, όψεις, πόζα, λεκτικοί τρόποι, εκφράσεις προσώπου, σωματικές χειρονομίες, προτιμήσεις. (Goffman 1990:34). Δε θα έπρεπε να υπάρχει ένα διαφορετικό σχέδιο προσδοκίας και υπεύθυνης συμπεριφοράς για κάθε ανεπαίσθητα διαφορετικό εκτελεστή και διαφορετική επιτέλεση αντί όπως μας εξηγεί ο Goffman να επιστρατεύεται η παρελθοντική εμπειρία και τα στερεότυπα; (1990:36).

Η επιστράτευση αυτή της παρελθοντικής εμπειρίας μεσολαβείται από τη μνήμη. Για να πραγματωθεί το φανταστικό σώμα πρέπει να διαπεραστεί πρώτα από τις αισθήσεις, ώστε να μεταφερθεί στο πραγματικό σώμα και να επιτελεστεί. Η μεταφορά αυτή των αισθήσεων πραγματοποιείται μέσα από θραύσματα μνήμης για τις αισθήσεις. Όπως προσπάθησα να δείξω στα προηγούμενα κεφάλαια η κατασκευή των αισθήσεων δεν είναι μια θεωρητική προσέγγιση μονάχα, αλλά μια πραγματικότητα βιωμένη από τα υποκείμενα. Όταν η Δημητρούλα προσπαθεί να επιτύχει την απόλυτη μυρωδιά για τις στιγμές πριν και κατά τον τοκετό και μετά, «κατασκευάζει» την αίσθηση -με μια έννοια- πλένοντας τα ρούχα με μαλακτικό. Όταν η έγκυος δεν παραδέχεται τις αλλαγές στις συνήθειές της ανασύρει από τη μνήμη της τη συμπεριφορά της μη καπνίστριας, της γυναίκας που δεν πίνει αλκοόλ, που τρέφεται «ποιοτικά» και τις μετουσιώνει.

Η Σερεμετάκη επιβεβαιώνει τις σκέψεις μου συζητώντας για την παραστασιακή επιτέλεση, η οποία «είναι επίσης μια στιγμή όπου τα ασυνείδητα επίπεδα και τα συσσωρευμένα στρώματα προσωπικής εμπειρίας γίνονται συνειδητά μέσω υλικών δικτύων, ανεξάρτητα απ' τον εκτελεστή. Ωστόσο, ο τύπος και το περιεχόμενο της

ολοκλήρωσης/σύνδεσης με το αισθητήριο τεχνούργημα δεν καθορίζεται εκ των προτέρων, δεν είναι επικοινωνία με πλατωνική ουσία, αλλά μάλλον είναι μεταλλαγή (mutation) νοήματος και μνήμης που διαθλά την αμοιβαία παρεμβολή του λήπτη (perceiver) και του αντιληπτού (perceived) στην ιστορική εμπειρία και πιθανώς την αμοιβαία τους αλλοτρίωση από τη δημόσια κουλτούρα, την επίσημη μνήμη και τις επίσημες οικονομίες.» (1997:42). Την ιδέα της μνήμης ως μεταλλαγής ενισχύει ο Terdiman, για τον οποίο οι άνθρωποι τείνουν να πιστεύουν ότι η μνήμη είναι *συντήρηση*. «Αλλά τι θα φανεί αν κοιτάξουμε τη μνήμη από την αντίθετη κατεύθυνση; Τότε η μνήμη γίνεται η αρχέτυπη τεχνολογία και καταγραφείας της μετατόπισης, της μεταλλαγής και του μετασχηματισμού. Η μνήμη είναι το μέσο για την εμπειρία μας στη *διαφορά*».(2005:187)

Η κατασκευή των αισθήσεων με τη βοήθεια της μνήμης είναι αποτελεσματική και χωρίς αυτή δεν ξέρω αν ή με ποιο τρόπο θα υπήρχε η πρώτη. Η μνήμη δεν ανακαλεί μονάχα εικόνες δικές μας, αλλά και άλλων, δεν ανασύρει μόνο βιωμένες εμπειρίες, αλλά και φαντασιακές, «επιστρατεύει» εικόνες συλλογικής μνήμης. Σ' αυτές τις εικόνες οι αισθήσεις μαζί πλεγμένες, αποτυπώνονται στη μνήμη των ίδιων των αισθήσεων, δείχνοντας την αδιάσπαστη μεταξύ τους σύνδεση και πως η μια διοχετεύει την άλλη σαν συγκοινωνούντα δοχεία. Η Σερεμετάκη «ενσωματώνοντας» τις αισθήσεις στην έννοια της μνήμης, υποδεικνύει πως η τελευταία «δεν μπορεί να περιοριστεί σε μια απολύτως εγκεφαλική ή υποκειμενική σφαίρα. Είναι μια πολιτισμικά (δια)μεσολαβημένη υλική πρακτική που ενεργοποιείται από σωματικές πράξεις και συμπτωκωμένα από νόημα αντικείμενα. Αυτή η υλική προσέγγιση της μνήμης τοποθετεί τις αισθήσεις στο χρόνο και απευθύνεται στη μνήμη τόσο ως μετα-αισθητήρια (meta-sensory) ικανότητα όσο και ως αισθητήριο όργανο αυτό καθεαυτό.»(1997:46).

Κατά τον Terdiman «η μνήμη κανονικοποιεί το ακατάλληλο και το ξένο με τρόπους που μοιάζουν με κοινές αντιλήψεις της δημιουργικότητας.» (2005:188) Στη διαδικασία που διενεργείται για να μην αποβληθεί το «ξένο» σώμα επενεργεί η ρυθμισή του. Όπως έχει αρθρωθεί σ' αυτή την εργασία η συζήτηση για τη βιο-εξουσία δε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως υπάρχουν σώματα ενταγμένα αφ' εαυτού χωρίς να χρειάζεται κάποια «περαιτέρω κανονιστική διαχείριση». «Θυμούνται», άραγε, τα ενταγμένα σώματα ότι υπήρξαν «ξένα» σώματα που κατάφεραν να ενταχθούν; Αν η ένταξη επαφίεται στις κοινωνικές κατασκευές που συζητήσαμε παραπάνω, οι τελευταίες χρειάζονται χρόνο. Η μνήμη λειτουργώντας κι αυτή ρυθμιστικά, δημιουργεί μια οικονομία χρόνου, όταν παρόλο που δε δύναται να συστήσει το αίσθημα, μπορεί να το ξαναζωντανέψει (Bennett 2005:27).

Αυτή την οικονομία διέκρινα κατά τις πρώτες ώρες μετά τη γέννα, όπου ενεργοποιείται το φαντασιακό αναπαραγωγικό πρότυπο μέσω της μνήμης προς την κατασκευή της μητρικής ταυτότητας ανασύροντας μνήμες και μετουσιώνοντάς τες στην επιτέλεση. Έχουμε, κιόλας δύο «δημιουργήματα». Ένα μωρό και μια μητέρα. Αν το έγγραφα αλλιώς; Η γυναίκα μόλις χάσει την κοιλιά της πάυει να είναι έγκυος. Έχουμε, τώρα, δύο απώλειες. Αυτή της κοιλιάς και αυτή της ταυτότητας της εγκύου. Απουσιάζουν, όμως, μνήμες που θα μπορούσαν να ανασυρθούν και να κανονικοποιήσουν το αίσθημα για την απώλεια της κοιλιάς, γεγονός το οποίο δημιουργεί «πρόβλημα» στην επιτέλεση. Τι γίνεται, λοιπόν, στις περιπτώσεις όπου η μνήμη στέκεται ανεπαρκής να κανονικοποιήσει το ακατάλληλο και «ξένο»;

Ας συνδυάσουμε τις παραπάνω σκέψεις για να τις κάνουμε μία με το να σταθούμε στις πιο προφανείς αλλαγές. Η απώλεια της ετοιμόγεννης κοιλιάς συμβαίνει στα δευτερόλεπτα που μεσολαβούν για να βγει το μωρό. Υπάρχει μια δημιουργία και μια απώλεια ταυτόχρονα, εδώ. Πλην εξαιρέσεων παρατήρησα πως στεκόμαστε κυρίως στη δημιουργία και όχι στην απώλεια κι αυτό με προβλημάτισε αρκετά, καθώς στεκόμαστε και πάλι εκτός του γυναικείου σώματος. Η γέννα ενός παιδιού είναι ικανή να φέρει νέα συναισθήματα. Μπορεί, όμως, να μετασχηματίσει τις αισθήσεις τόσο άμεσα; Και με ποια χρήση των αισθήσεων μπορεί η απώλεια ενός μέρους του σώματός να μην ειπωθεί ως απώλεια;

Η γνώση της γυναίκας από πριν ότι θα χάσει την κοιλιά γεννώντας (γεγονός που μπορεί να μην του έχει δώσει καν σημασία ή αν του έχει δώσει να νιώθει αίσθημα ανακούφισης που θα «γλιτώσει» από τον παραπάνω όγκο), δε σημαίνει ότι την προειδοποιεί για αυτό που θα συμβεί στο σώμα της πραγματικά. Ο Merleau-Ponty εξισώνοντας τον εαυτό με το βιωμένο σώμα (lived body) υπαινίσσεται ότι ο εαυτός αλλάζει με αλλαγές στο ενσώματο σχήμα. Η απώλεια της κοιλιάς, συνεπάγεται την απώλεια της ταυτότητας της εγκυμοσύνης και φυσικά την απώλεια του ενδιαφέροντος γύρω από τη γυναίκα. Το ενδιαφέρον μετατοπίζεται σε απίστευτο χρόνο στο μωρό και η γυναίκα αυτόματα καλείται να υπάρχει ως μητέρα. Παρόλο που η εγκυμοσύνη θεωρείται μια περίοδος «προετοιμασίας» για τη γέννα, δε θα μπορούσε να προετοιμάσει το σώμα για την «κατάσταση» μητρότητας που θα ακολουθήσει. Η Young (1990) επισημαίνει πως η εγκυμοσύνη δεν είναι μια παθητική αναμονή της γέννας ενός άλλου εαυτού, αλλά μια ενεργή περίοδος αλλαγής στη γυναίκα την ίδια». Ο μετασχηματισμός, όμως, αυτός σχετίζεται με την εγκυμοσύνη, όχι με τη μητρότητα.

Η απόδοση της συμπεριφοράς της γυναίκας ως μητέρας στο «μητρικό ένστικτο»⁶⁴ με γεμίζει αμφιβολία, καθώς η κατασκευή της «μητρότητας» βασίζεται σε διαδικασίες, οι οποίες για να τις αναφέρω με μια «πυκνή περιγραφή» θα χρειαζόντουσαν πολλές σελίδες γεμάτες παραδείγματα «έξης» «τεχνικών του σώματος» και «Λόγων». «Αυτό που ενώνει τη μητέρα με το παιδί τη στιγμή της γέννας είναι μια επί της ουσίας αλλαγή στο ενσώματο σχήμα της (1994:118). Μέσα σε λίγα λεπτά το άτομο μεταβαίνει από έγκυο σε μη. Αλλά σε τι; Σε αυτό που ήταν πριν την εγκυμοσύνη είναι αδύνατο, καθώς υπάρχει ένα «απομεινάρει» κοιλιάς που θυμίζει-ας πούμε μέσες-άκρες- εγκυμοσύνη πέντε μηνών και από την άλλη, η μητρική ταυτότητα ως κατασκευή χρειάζεται το χρόνο της.

Όταν ρώτησα τη Μάνια για την εμπειρία της μου είπε: «Α, αυτό είναι το πρώτο πράγμα που έχω νιώσει. Νιώθεις κενός ρε παιδί μου. Νιώθεις άδειος. Έχω βρει κι άλλη μια γυναίκα που ένιωσε το ίδιο. Έπαθε κατάθλιψη επιλόχειο λέει απ' αυτή την αίσθηση. Ότι άδειασε...» Προσπαθώντας να μου εξηγήσει η συνομιλήτριά μου πως ένιωσε με την απώλεια της κοιλιάς της, αντιδιέστειλε την επιτέλεση της ευτυχίας και του «φερουγίσματος» όπως είπε, το οποίο δεν κατάφερε να βιώσει (και να «εκτελέσει» επομένως), σε αντίθεση με άλλες περιπτώσεις στη ζωή της, όπου είχε νιώσει πολύ έντονα. «Αυτό το.. βράσιμο, το... φτερούγισμα της καρδιάς! Δεν το νιώθεις, δεν υπάρχει σ' αυτή τη φάση.» «Έχω ευθύνη ρε παιδί μου που έχω πλέον μωρό. Και έκανα ένα φλας-μπακ και αναπολούσα στιγμές φοιτητικές...κυρίως. Και θεωρώ πως ήτανε εξίσου έντονες. Ίσως και περισσότερο». Συνέχισε να μου διηγείται περιστατικά που αποδεικνύουν πως το περιβάλλον της ανέμενε την επιτέλεση του ρόλου της. «Με βλέπουν στο δρόμο που κατεβαίνω μερικές φορές στο μαγαζί, μου λένε: α, εσύ λάμπεις! Λέω παιδιά αυτό το βλέπετε εσείς.... Δεν ένιωσα ρε παιδί μου αυτό που νιώθεις, ξέρεις αυτό... Μέσα ...το φτερούγισμα....».

Στο μυαλό μου ήρθαν τα λόγια της Αυγής η οποία είχε νιώσει ήδη από την εγκυμοσύνη της πιο «ευάλωτη» όπως μου είπε λόγω της έλλειψης ανεξαρτησίας που βίωνε από την ύπαρξη της κοιλιάς και των συμπτωμάτων της κύησης. Το συνειδητοποιούσε, ακόμη, μέσα από τους Λόγους γύρω της: «Σήκω να κάτσει η κοπέλα που είναι έγκυος. Δεν ήθελα να μου το κάνουν αυτό. Επειδή άλλαζα. Επειδή ήξερα ότι με την εγκυμοσύνη αυτό που υπήρχε, αυτό που ήμουν πριν δε θα 'ταν πια το ίδιο. Ήμουν το ανέμελο κορίτσι. Δεν ένιωθα πια ανεξάρτητη από την εγκυμοσύνη. Το καταλάβαινα ότι δε θα μια το παιδί, θα 'μαι η μαμά. Κι αυτό ήταν απότομο. Δεν το 'χαμε σκεφτεί ότι υπάρχει αυτή η παράμετρος.

⁶⁴ Βλ. Stanworth 1987.

Εγώ δεν το χα σκεφτεί. Ότι παύω να είμαι ανεξάρτητη και χάνω την ανεμελιά.» Αφού γέννησε είδε αλλαγή από τους γονείς της. «Σαν να με βλέπουν λίγο πιο σαν ίσος προς ίσο. Σαν να μην είμαι τόσο το παιδί τους όσο να 'μαι μια μαμά. Πιο πολύ ότι είμαι μια μαμά παρά ότι είμαι το παιδί. Ίσως είναι πάλι δικιά μου ιδέα. Πιο υπεύθυνο άτομο... Πως νταντεύεις κάποιον, πως του μιλάς όταν είναι πιο μικρούλης, αλλά τώρα δεν του μιλάς έτσι πια.» Για τη Μιράντα αυτό που της κόστισε περισσότερο με τη γέννηση των παιδιών της περιγράφεται στα παρακάτω λόγια της: «Εμένα αυτό που...ε...συνειδητοποίησα είναι ότι πλέον δεν μπορείς να κάνεις τίποτα όταν το θέλεις εσύ, όποτε το θέλεις εσύ και για όση ώρα θέλεις να το κάνεις εσύ. Απλά προσαρμόζεσαι στις ανάγκες των άλλων. Των παιδιών βασικά. Και βάζεις τον εαυτό σου μετά. Αυτό. Ενώ τόσα χρόνια είχες μάθει ότι είσαι πάντα εγώ. Εγώ θα κάνω αυτό, εγώ θα κάνω εκείνο, οι διακοπές μου, το ένα το άλλο. Εντάξει, ξαφνικά βάζεις άλλες προτεραιότητες.»

Παρατηρούμε τις γυναίκες να συμπτωνούν τα αισθήματα εξάρτησής τους σε αντίθεση με την ανεμελιά που προσφέρει η έλλειψη ευθυνών, η οποία χάνεται μπροστά στην ευθύνη για το μωρό. Οι περιγραφές τους παραπέμπουν σε ένα εφηβικό-κοριτσίστικο φανταστικό. Χωρίς να θέλω να γενικεύσω, οφείλω να πω πως οι δυο αυτές διαφορετικές ιστορίες των συνομιλητριών μου με κάνανε να αναρωτηθώ αν η απώλεια της κοιλιάς σε κάποιες γυναίκες συνδέεται με το τελικό στάδιο της απώλειας αυτής της φανταστικής εφηβείας. Αφού δεν υπάρχει χώρος για ένα «πένθος της κοιλιάς», εφευρίσκεται χώρος σε ένα «πένθος για τη χαμένη εφηβεία», για το κοριτσίστικο που κουβαλάει η γυναίκα μέχρι πριν γεννήσει.⁶⁵ Το πλήθος των τελετουργιών γύρω από τον τοκετό αφήνει περιθώρια να σκεφτούμε πως ο χρόνος της λοχείας μπορεί να λειτουργήσει ως προς μια πιο ομαλή αποδοχή των νέων συνθηκών από τη γυναίκα, αλλά ρητά δεν εντοπίζεται κάπου αναφορά στην απώλεια της κοιλιάς αυτής καθ' εαυτής, αλλά σε ένα χρονικό διάστημα που έχει ανάγκη η γυναίκα χωρίς εξωτερικές παρεμβολές.

Η μη αναπαραστάσιμη εκδοχή μιας τόσο έντονης στιγμής θυμίζει τη διαχείριση του τραύματος. Η προσέγγιση της Veena Das (1997) που θέτει το τραύμα ως ένα υπαρξιακό και γνωσιολογικό πρόβλημα απώλειας νοήματος, ταιριάζει στην περίπτωση της απώλειας της κοιλιάς, όπως τη διηγήθηκαν κάποιες από τις συνομιλήτριές μου ως τραυματική εμπειρία. Η Kathy Caruth (1995) έχει προσεγγίσει την εμπειρία του τραύματος μέσα από το μοντέλο της «αζήτητης εμπειρίας» (unclaimed experience), σύμφωνα με το οποίο το τραύμα σηματοδοτείται από τη χρονική του καθυστέρηση, την αποτυχία του να

⁶⁵ Σημειώνω εδώ πως δεν απασχολεί τον τρόπο ανάλυσης η ηλικία της γυναίκας, καθώς η έννοια της φανταστικής εφηβείας σχετίζεται με την ανεξαρτησία της άτεκνης γυναίκας.

αφήσει ίχνη με τα οποία θα μπορούσε άμεσα να αναπαρασταθεί και να απομνημονευτεί. Αφού οι τραυματισμένοι άνθρωποι γίνονται οι ίδιοι το σύμπτωμα μιας ιστορίας την οποία δεν μπορούν να ελέγξουν απόλυτα, το τραύμα είναι ένα κάλεσμα να σκεφτούμε νέους τρόπους ακούσματος του «ανήκουστου», του «ακατανόμαστου» και του «μη-αναπαραστάσιμου». Δε θα ήθελα να υπεραπλουστεύσω τις παραπάνω θέσεις, οι οποίες σχετίζονται με διαφορετικά ζητήματα από αυτό της αναπαραγωγής, αλλά η απώλεια νοήματος, η αζήτητη εμπειρία και το ανήκουστο ισχύουν στην περίπτωση των γυναικών που έχουν βιώσει την απώλεια της κοιλιάς τους ως τραυματική εμπειρία. Άλλωστε, ένα ζήτημα εγείρεται όταν η απώλεια της κοιλιάς ως τραυματική στιγμή απέχει ελάχιστα λεπτά από άλλες τραυματικές στιγμές που μπορεί να είχε η γυναίκα κατά τη διάρκεια του τοκετού, με αποτέλεσμα στις συζητήσεις μας να μην είναι τόσο προφανές πως η μια στιγμή μπορεί να επηρέασε την άλλη. Ψάχνοντας στην ηλεκτρονική σελίδα του οργανισμού για το μετατραυματικό στρες μετά τη γέννα παρατήρησα πως ως τραυματικές εμπειρίες θεωρούνται διαφορετικές καταστάσεις. Από την απώλεια του μωρού, μέχρι το σοκ που μπορεί να υποστεί μια γυναίκα από τη διαδικασία του τοκετού.

Η απουσία στις μνήμες για την απώλεια της κοιλιάς, γενικότερα, αλλά και ειδικότερα ως τραυματική εμπειρία, ταυτόχρονα με το πένθος της εφηβείας εξοβελίζουν το σώμα σε μια μεταιχμιακή και αποκείμενη (βλ. Kristeva) κατάσταση η οποία (τραυματίζει το υποκείμενο,) καθιστώντας «αζήτητη» την εμπειρία του, αφού δε θα κατονομαστεί και επομένως σίγουρα δε θα «λυθεί». Στη σελίδα του οργανισμού, με λίγα λόγια, εκτός των άλλων, οι γυναίκες που τον έχουν συστήσει θέλουν να βοηθήσουν τις γυναίκες που δε βρίσκουν χώρο ανάμεσα στις υπόλοιπες «κανονικές» περιπτώσεις να μιλήσουν για την εμπειρία τους. Το κενό που αφήνει η κοιλιά «διογκώνεται» από το κενό της μνήμης στις αναφορές για ένα σώμα που επιτελεί ταυτόχρονα την απώλεια και τη δημιουργία. Αφού επομένως η απώλεια της κοιλιάς δε θα ιδωθεί ως τραύμα εκτονώνεται κάποιες φορές ως αναπαράσταση της τραυματικής εμπειρίας στη μελαγχολία. Για την Butler «η μελέτη της μελαγχολίας είναι η μελέτη των τρόπων με τους οποίους το ψυχικό και το κοινωνικό πεδίο παράγονται το ένα σε σχέση με το άλλο.» (1997:167) Η γυναικεία μελαγχολία, όμως, δε θα ιδωθεί μέσα στα πλαίσια της δημιουργίας ή ενός «habitus πολιτικής ενδυνάμωσης» (Schiesari 1992). Η παθολογικοποίηση, επομένως, του σώματος που ασκείται από τη βιοεξουσία φαντάζει λογική αφού έχει προηγηθεί η αποσιώπηση της τραυματικής στιγμής και μετουσιώνεται στις βιο-πολιτικές του σώματος μέσω πάλι της «οικονομίας» της μνήμης που βρίθει πλήθος «έτοιμων» επιτελέσεων για το μελαγχολικό γυναικείο σώμα.

Το πάσχον σώμα που ελέγχεται ιατρικά και προστατεύεται από τους θεσμούς φαίνεται να είναι κάτι «καλύτερο» και λιγότερο «ξένο» από ένα απόβλητο, ανίκανο ένταξης σώμα. Κρίνεται, όπως θα λέγαμε με «όρους ευνοϊκής διάκρισης»⁶⁶. Οι «όροι ευνοϊκής διάκρισης», βέβαια, λογγεύουν μια προβληματική στάση σε σχέση τελικά με την ένταξη, καθιστώντας το υποκείμενο ως μονολιθική κατηγορία. Ένα σώμα μπορεί πολύ εύκολα και γρήγορα να μεταβεί στη διάσταση του πάσχοντος μέσω της παθολογικοποίησης των σωμάτων, μηχανισμό που μετέρχεται η βιο-ιατρική. Πόσο προβληματοποιούνται περισσότερο οι κατηγορίες μέσα σ' αυτό το καθεστώς βιοεξουσίας; Πόσο υποφέρει το σώμα από τις ίδιες τις βιοπολιτικές του συνδηλώσεις; Το «ξένο» σώμα είναι απόβλητο της κοινωνίας και ταυτόχρονα της μνήμης; Τα όρια του σώματος χαράζονται μέσα από αποκλεισμούς, εκτοπισμούς και απώλειες μας λέει η Αθανασίου (2007) συζητώντας για βιοηθικά ζητήματα. Ποιες καταστατικές ιδιότητες της σωματικής ύπαρξης καταργούνται στα πλαίσια μιας «νόρμας»; Βρίσκονται σ' αυτή την προσπάθεια προσαρμογής οι αντιφάσεις της υλικότητας και της κοινωνικότητας; Αποτελεί τελικά η υλοποίηση μια διαδικασία απαραίτητη για την ένταξη; Με ποιους τρόπους εντοπίζει η επιστημολογία τις αισθήσεις σ' αυτό το σύμπλεγμα;

Τα αναπάντητα ερωτήματα δε σταματάνε στην ανθρωπολογία και αυτό μπορούμε να το δούμε ως χάρισμα της επιστήμης και ως πρόκληση για τους ερευνητές. Τελειώνοντας μια εργασία, νιώθεις ίσως ότι θέλεις να τη γράψεις ξανά από την αρχή. Ίσως γιατί η μεταφορά των σκέψεων στο χαρτί είναι ακόμη μια εμπειρία-διαδικασία που προωθεί τον αναστοχασμό, αφού μπορείς πιο εύκολα να ασκήσεις μια αυτό-κριτική.

⁶⁶ Ο όρος χρησιμοποιείται παραπέμποντας στη συζήτηση για τον όρο της αγγλοσαξονικής παράδοσης “affirmative action”.

Βιβλιογραφία

Agar, Michael

1982. "Toward an Ethnographic Language". Στο *American Anthropologist, New Series*, Vol. 84 No. 4 (December), σελ.779-795, American Anthropological Association.

Αθανασίου, Αθηνά

2004. «Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις. Η Μελέτη του Φύλου ως Αναλυτικού Εργαλείου στο Χώρο της Υγείας». Εκπόνηση Μελέτης για την υποστήριξη του έργου ΕΠΕΑΕΚ «ΠΜΣ: Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις», Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

2007. *Ζωή στο Όριο: Δοκίμια για το Σώμα, το Φύλο και τη Βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Aijmer, Goran, (επιμ.)

1992. *Coming into Existence: Birth and Metaphors of Birth*. Gothenburg, Sweden: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology.

Anderson Benedict

1997. *Φαντασιακές Κοινότητες: Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού*. Μετάφραση: Ποθητή Χαντζαρούλα. Αθήνα : Νεφέλη.

Annas, George J.

1982. "Forced Caesareans: The Most Unkindest Cut of All." *The Hastings Center Report* 12(3):16-17,45.

Anspach, Renée

1989. "Life and Death Decisions and the Sociology of Knowledge: The Case of Neonatal Intensive Care." Στο "*New approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions*, (επιμ.) L. M. Whiteford and M. Poland, 53-69. Boulder, Colo.: Westview Press.

Arditti, Rita, Renate Duelli Klein και Shelley Minden (επιμ.)

1985. *Test-Tube Women*. Boston: Pandora Press.

Auge Marc

1999. *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων κόσμων: Ένας Ανθρωπολόγος σε Αναζήτηση Νέων Κόσμων*. Μετάφραση: Δέσποινα Σαραφείδου, εισαγωγή, επιμέλεια, συνέντευξη: Ελπίδα Ρίκου. Αθήνα : Αλεξάνδρεια.

Bacigalupo, Ana Mariella

1999. "Studying Mapuche Shaman/Healers in Chile from an Experiential Perspective: Ethical and Methodological Problems". Στο *Anthropology of Consciousness* 10(2-3):35-40. American Anthropological Association.
- Balsamo, Anne
1996. *Technologies of the Gendered Body*. Durham, NC: Duke University Press.
- Battaglia, Deborah
1985. " 'We Feed our Father': Paternal Nurture Among the Sabarl of Papua, New Guinea". *American Ethnologist* 12(3):427-41.
- Becker, E. Ann
1995. *Body, Self and Society: The View from Fiji*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Behague, Dominique
2002. "Beyond the Simple Economics of Caesarian Section Birthing: Women's Resistance to Social Inequality". *Culture, Medicine, and Psychiatry* 26:473-507.
- Birke, Lynda
2004. «Σώμα και βιολογία» στο *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Επιμ., εισαγ.: Δήμητρα Μακρυνιώτη. Αθήνα: Νήσος 2004.
- Björklund, Kenneth και Staffan Bergström
2000. "Is Pelvic Pain in Pregnancy a welfare Complaint?" *Acta Obstet Gynecol Scand* 79:24-30. Denmark.
- Blizzard, Deborah
2007. *Looking Within: A Sociocultural examination of Fetoscopy*. MA: MIT Press.
- Blum, Richard and Blum Eva
1965. *Health and Healing in Rural Greece*. Stanford, Calif: Stanford University Press
- Bordo, Susan
1995. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre
1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
1999. *Η Ανδρική Κυριαρχία*. Μτφρ: Π. Γεωργίου, Α. Καπέλλα, Σ. Νάσαινα, Ε. Σταματέλλου, Θ. Ψυχογιός, επιμ: Νίκος Παναγιωτόπουλος. Αθήνα:Στάχυ.
2001. *Επιστήμη της Επιστήμης και Αναστοχασμός*. Μτφρ: Θ. Παραδέλλης, Προοίμιο στην ελλ. εκδ.: Ν. Παναγιωτόπουλος, Αθήνα: Πατάκη.

2002. *Η Διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*. Μτφρ: Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Πατάκη.

2006α. *Η Αίσθηση της Πρακτικής*. Μετάφραση, επιστημονική θεώρηση: Θεόδωρος Παραδέλλης, επίμετρο: Κανάκης Λελεδάκης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

2006β. «Συμμετοχική Αντικειμενοποίηση.» Στο *Η Προσέγγιση του Άλλου. Ιδεολογία, Μεθοδολογία και Ερευνητική Πρακτική*. (Επιμ.) Γιάννης Κυριακάκης, Μάρθα Μιχαηλίδου. 27-51. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Brady, Ivan

2003. *The Time in Darwin's Reef: Poetic Explorations in Anthropology and History*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

2004. "In Defense of the Sensual: Meaning Construction in Ethnography and Poetics", *Qualitative Inquiry*, Vol.10 no4 622-644, Sage Publications.

Browner, Carole

1983. "Male Pregnancy Symptoms in Urban Colombia." *American Ethnologist* 13(3): 494-510.

1985. "Traditional Techniques for Diagnosis, Treatment, and Control of Pregnancy in Cali, Colombia." Στο *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Fertility Regulation*, (επιμ.) Lucille F. Newman, 99-124. New Brunswick: Rutgers University Press.

1986. "The Politics of Reproduction in a Mexican Village." *Signs* 11:710-724.

1989. "The Management of Reproduction in an Egalitarian Society." Στο *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*, (επιμ.) Carol McClain, 58-71. New Brunswick: Rutgers University Press.

Browner, Carole H. και Nancy Press

1995. "The Normalization of Prenatal Diagnostic Testing". Στο *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, (επιμ.) Faye Ginsburg και Rayna Rapp, 307-322. Berkeley: University of California Press.

1997. "The Production of Authoritative Knowledge in American Prenatal Care". Στο *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*. (Επιμ): Davis E. Floyd, Robbie E. και Carolyn F. Sargent, London: University of California Press. σελ. 113-131.

Browner, Carole H. και Carolyn Sargent F.

1990. "Anthropology and Studies of Human Reproduction." Στο *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, (επιμ) Thomas M. Johnson και Carolyn F. Sargent, 215-229. New York: Praeger.

Buck-Morss, Susan

1997. «Η Κινηματογραφική Οθόνη Προσθήκη στην Αντίληψη: Ένας Ιστορικός Απολογισμός.» Στο Νάντια Σερεμετάκη (επιμ.), *Παλινόστηση αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα στη σύγχρονη εποχή*. 111-140. Αθήνα: Νέα Σύνορα.

Butler, Judith

1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.

2001. “How Can I Deny That These Hands and This Body Are Mine?” Στο Cohen Tom, Barbara Cohen, J. Hillis Miller, Andrzej Warminski (επιμ.). *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2008. *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του "Φύλου" στο Λόγο*. Μαρκέτου Πελαγία, Αθανασίου Αθηνά: Εκκρεμές.

Bynum, W.F., και Porter, Roy, (επιμ.)

1993. *Medicine and the Five Senses*, Cambridge: Cambridge University Press

Caruth, Cathy (επιμ.)

1995. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

Charo R. A.

1987. “Problems in Commercialized Surrogate Mothering.” *Women and Health* 13(1-2):195-201.

Cheyney, Melissa J.

2008. “Homebirth as Systems-Challenging Praxis: Knowledge, Power, and Intimacy in the Birthplace”. *Qualitative Health Research*, Vol. 18, No 2 ,254-267, Sage Publications.

Chryssanthopoulou, Vasiliki

1984. *An Analysis of Rituals Surrounding Birth in Modern Greece*. Master’s Thesis, University of Oxford.

Γκέφου- Μαδιανού, Δήμητρα

1998. «Εισαγωγή: Από την Ολιστική προσέγγιση στις μερικές αλήθειες». Στο Δ.Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, σελ.11-66. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Απ’ τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Clifford, James

1986. ‘On Ethnographic Allegory’. Στο *Writing Culture*, (επιμ.) J. Clifford and G.E. Marcus, σελ. 98-121, Berkeley: University of California Press[MH]

Colombotos, John και Fakiolas Nikos

1993. "The Power of Organized Medicine in Greece". Στο *The Changing Medical Profession: An International Perspective*. F.Hafferty και J. McKinlay, (επιμ.),138-49. New York: Oxford University Press.

Cook, Henry

1982. "Woman Ordered to Allow Cesarean." *Detroit Free Press* 29 May: A3.

Corea, Gena

1986. *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row.

1992. *The Invisible Epidemic: The Story of Women and AIDS*. New York: Harper Collins.

Corea, Gena κ.α.

1987. *Man-Made Women: How the New Reproductive Technologies Affect Women*. Bloomington: Indiana University Press.

Cosminsky, Sheila

1977. "Childbirth and Midwifery on a Guatemalan Finca." *Medical Anthropology* 6(3):69-104.

1982. "Childbirth and Change: A Guatemalan Study." Στο *Ethnography of Fertility and Birth*, (επιμ.) Carol MacCormack,205-230. New York: Academic Press.

Cowan, Jane

1998. *Η Πολιτική του Σώματος: Χορός και Κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα*. Μετάφραση: Κώστας Κουρεμένος, επιστημονική θεώρηση: Ελένη Παπαγαρουφάλη Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Cowan, Ruth Swartz

1987. "The Consumption Junction: A proposal for Research Strategies in the Sociology of Technology." Στο *The Social Construction of Technological Systems: New directions in the Sociology and history of technology*, Wiebe Bijker, Thomas Hughes και Trevor Pitch, (επιμ.), 261-80. Cambridge, Mass.:MIT Press

Craig, Marveen

1990. "Controversies in Obstetric and Gynecologic Ultrasound." Στο *Medical Sonography:A Guide to Clinical Practice*. Vol.1, Obstetrics and Gynecology, M. Berman, (επιμ), 551-62. Philadelphia: J.B. Lippincott.

Csordas, Thomas J.

1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." *Ethos* 18:5-47.

1993. "Somatic Modes of Attention." *Cultural Anthropology* 8:135-156.

1994α. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

1994β. "Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-world". Στο T. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*, 1-23. Cambridge: Cambridge University Press.

Davies, Charlotte Aull

1999. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London, New York: Routledge, (ASA Research methods in social anthropology).

Das, Veena

1997. "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain". Στο *Social Suffering*, Arthur Kleinman, Veena Das και Margaret Lock (επιμ.), Berkeley: University of California Press.

1998. "Wittgenstein and Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 27

Davis E. Floyd, Robbie

1983. "Pregnancy and Cultural Confusion: Contradictions in Socialization." Στο *Cultural Constructions of Woman*, (επιμ) Pauline Kolenda 9-71. Prospect Heights Ill.: Waveland Press.

1987a. "Obstetric Training as Rite of Passage." *Medical Anthropology Quarterly* 1(3):228-318.

1987b. "The Technological Model of Birth." *Journal of American Folklore* 100(398):93-109.

1995. *Introduction to Holistic Midwifery: A Comprehensive Textbook for Midwives in Homebirth Practice*. Portland, OR: Labrys Press.

Davis E. Floyd, Robbie και Elizabeth Davis

1996. "Intuition as Authoritative Knowledge in Midwifery and Homebirth". *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 10, No. 2, 237-269, American Anthropological Association.

Davis Floyd, Robbie E. και Joseph Dumit, (επιμ.)

1997. *Cyborg Babies: from Techno Sex to Techno-Tots*. New York: Routledge

Davis E. Floyd, Robbie E. και Carolyn F. Sargent, (επιμ.)

1997. *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*. London: University of California Press.

Diaz de Rada, Angel και Francisco Cruces

1994. "The Mysteries of Incarnation." Στο *Social Experience and Anthropological Knowledge*, (επιμ.) Kirsten Hastrup and Peter Herwick, London, New York: Routledge.

Diprose, Rosalyn

1994. *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. London, New York: Routledge.

Doane J. και Hodges

1988. "Risky Business: Familial Ideology and the Case of 'Baby M'." *Differences* 1(1):67-82.

Dominguez, Virginia R.

2000. "For a Politics of Love and Rescue". Στο *Cultural Anthropology* 15(3):361-393, American Anthropological Association.

Donnison, Jean

1977. *Midwives and Medical Men: A History of Interprofessional Rivalries and Women's Rights*. New York: Schochen and London: Heinemann.

Doumanis, Mariella

1983. *Mothering in Greece: From Collectivism to Individualism*. London and New York: Academic Press

Duden, Deborah

1993. *Disembodying Women. Perspectives on Pregnancy and the Unborn*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Durand, M.

1992. "The Safety of Homebirth: The Farm Study." *American Journal of Public Health*, 82(3), 450-453.

Eakins Pamela, (επιμ.)

1986. *The American Way of Birth*. Philadelphia: Temple University Press.

Edwards, Jeanette, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price και Marilyn Strathern

1993. "Kinship in the Age of Assisted Conception." Manchester: Manchester University Press.

Emerson, Robert, Rachel Fretz και Linda Shaw.

1995. *Writing ethnographic fieldnotes*. United States of America: University of Chicago Press.

Ewigman, Bernard κ.α.

1993. "Effect of Prenatal Ultrasound Screening on Perinatal Outcome." *New England Journal of Medicine* 329(12):821-827.

Farnell, B.

“Moving Bodies, Acting Selves.” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28(1999), 341-373, Annual Reviews.

Farquhar, Dion

1996. *The Other Machine: Discourse and Reproductive Technologies*. New York: Routledge.

Featherstone, Mike

1982. “The Body in Consumer Culture.” *Theory, Culture and Society* 1:18-33.

Foucault, Michel

1973. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, A.M. Sheridan. London: Tavistock Publications.

1989. *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η Γέννηση της Φυλακής*. Αθήνα: Ράππα.

1991. *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*. Αθήνα: Ύψιλον.

1994. *Η Ενσωμάτωση του Νοσοκομείου στη Σύγχρονη Τεχνολογία*. Μτφρ.: Κώστας Κουρεμένος στο Τοπικά Α, έκδοση της Εταιρείας μελέτης των επιστημών του ανθρώπου, τχ. «Πειθαρχία και γνώση», (επιμ.) Ιωσήφ Σολομών και Γεράσιμος Κουζέλης, Αθήνα 1994, σσ.75-84.

2003. *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τομ.1 Η Δίψα της Γνώσης*. Μετάφραση: Γιώργος Κωνσταντινίδης, Γιάννης Κρητικός, επιμ.: Άλκης Σταύρου Αθήνα: Ράππα

Franklin, Sarah

1990. “ ‘Deconstructing Desperateness’: The Social Construction Of Infertility in Popular Representations of New Reproductive Technologies.” Στο *The New Reproductive Technologies*, επιμ. M. McNeil, I. Varcoe και S. Yearly, 200-229. New York: St. Martin’s Press.

Franklin, Sarah και Helena Ragoné (επιμ.)

1997. *Reproducing Reproduction*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Freedman, Lawrence Z. και Verna Masius Ferguson

1950. “The Question of Painless Childbirth in Primitive Cultures.” *American Journal of Orthopsychiatry* 20(2): 363-372.

Frykman, Jonas

1997. «Εν Κινήσει: Η μάχη για το Σώμα στη Σουηδία τη Δεκαετία του ‘30». Στο Σερεμετάκη Νάντια (επιμ.), *Παλιννόστηση αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα στη σύγχρονη εποχή*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.

Geertz, Clifford

2003. *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Μτρρ., Επιστ. θεώρ.: Θεόδωρος Παραδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Georges, Eugenia

1996α. “Fetal Ultrasound Imaging and The Production of Authoritative knowledge in Greece”. Στο *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*. (Επιμ.), Davis E. Floyd, Robbie E. και Carolyn F. Sargent, London: University of California Press.

1996β. “Abortion Politics and Practice in Greece.” *Social Science and Medicine* 42(4):509-519.

2008 *Bodies of Knowledge: The Medicalization of Reproduction in Greece*. Nashville: Vanderbilt University Press

Georges, Eugenia και Mitchell Lisa

2000. “Baby Talk: Rhetorical Constructions of Women and the Fetus in Greek and Canadian Pregnancy Guidebooks.” Στο *Writing and Speaking the Body: Feminist and Rhetorical Studies of Reproductive Sciences and Technologies*, Mary Lay και Helen Longino, (επιμ.), 184-206. Madison: University of Wisconsin Press.

Gerson, D.

1989. “Infertility and the Construction of Desperation.” *Socialist Revolution* 89(3):45-66.

Ginsburg, Faye D.

1989. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley: University of California Press.

Ginsburg Faye D. και Rayna Rapp

1991. “The Politics of Reproduction.” *Annual Review of Anthropology* 20:311-343.

Ginsburg Faye D. και Rayna Rapp (επιμ.)

1995. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Goffman Erving

1990. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Penguin books.

Gould, Jeffrey B., Becky Davey και Randall S. Stafford

1989. “Socioeconomic Differences in Rates of Caesarean Section.” *New England Journal of Medicine* 321(4): 233-239.

Grosz, Elizabeth

1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Guillemin, Jean και L. L. Holmstrom

1986. *Mixed Blessings: Intensive Care for the Newborn*. New York: Oxford University Press.

Hahn, Robert A.

1987. "Divisions of Labor: Obstetrician, Woman and Society in *Williams Obstetrics*, 1903-1985." *Medical Anthropological Quarterly* 1(3):256-282.

Halkias, Aleksandra

1998. "Give birth for Greece! Abortion and Nation in Letters to the Editor of Mainstream Greek Press". *Journal of Modern Greek Studies* 16(1), 111-138.

Handwerker, W. Penn, (επιμ.)

1986. *Culture and Reproduction: An Anthropological Critique of Demographic Transition Theory*. Boulder: Colo.: Westview Press.

Handwerker, W. Penn

1989. *Women's Power and Social Revolution: Fertility Transition in the West Indies*. Newbury Park, Calif.: Sage.

1990. *Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Haraway, J. Donna

2003. "The Virtual Speculum in the New World Order". Στο *The gendered Cyborg. A Reader*. (Επιμ.) Gill Kirkup, Linda Janes, Kath Woodward, Fiona Hovenden. 221-245. London, New York: Routledge.

Harding, Susan

1987. "Convicted by the Holly Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion". *American Ethnologist* 14(1):167-181.

Harper, Barbara

1994. "*Gentle Birth Choices*." Rochester, Vt.: Healing Art Press.

Harris, Gillian, Linda Connor, Andrew Bisits, Nick Higginbotham,

2004. "'Seeing the Baby': Pleasures and Dilemmas of Ultrasound Technologies for Primiparous Australian Women." *Medical Anthropology Quarterly* 18(1):23-47, American Anthropological association.

Hastrup, Kirsten

1992. "Writing Ethnography: State of the Art." Στο *Anthropology and autobiography*, (επιμ.) Judith Okely και Helen Callaway. 116-133. London, New York: Routledge

Heidegger, Martin

1986. *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*. Μετάφραση Γ. Τζαβάρας, Αθήνα/Γιάννινα: Δωδώνη.

Hern, Warren

1971. "Is Pregnancy Really Normal?" *Family Planning Perspectives*, Vol 3, No1 , 5-10, Guttmacher Institute.

1992α. "Shipibo Polygyny and Ptilocality." *American Ethnologist* 19(3):501-522.

1992β. "Family Planning, Amazon Style." *Natural History* 101(12):31-37.

Herzfeld, Michael

1988. «*Η Ανθρωπολογία μέσα από τον Καθρέφτη, κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*». Αθήνα: Αλεξάνδρεια

2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden:Blackwell Publishing

Hewlett, Barry

1991. *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hirschon, Renée

2001. "Freedom, Solidarity and Obligation: The Socio-cultural Context of Greek Politeness". Στο Baryaktaroğlu, Arian και Maria Sifianou (επιμ.), *Linguistic Politeness across Boundaries: The Case of Greek and Turkish*. John Benjamins B. V.

Howes, David

2005. *The Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Oxford and New York: Berg

Hsu Kuang-Hung, Liao Pei-Ju και Hwang Chorng-Jer

2008. "Factors Affecting Taiwanese Women's Choice of Cesarean Section." *Social Science and Medicine* 66(1):201-9

Hubbard, Ruth

1992. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick, NJ. Rutgers University Press.

Irwin, Susan και Brigitte Jordan

1987. "Knowledge, Practice and Power: Court- ordered Cesarean Sections."

Medical Anthropology Quarterly new series, vol.1, No 3, Obstetrics in the United States: Woman, Physician and Society, 319-334, American Anthropological association.

Jeffery, Patricia M., Roger Jeffery και Andrew Lyon

1984. "Female Infanticide and Amniocentesis." *Social Science and Medicine* 19:1207-1212

1989. *Labour Pains and Labour Power : Women and Childbearing in India* .

London: Zed Press.

Jackson, Michael, (επιμ.)

1996. *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*.
Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Jones, Amelia

2003. *The Feminism and Visual Culture Reader*. New York: Routledge.

Jordan, Brigitte

1977. "The Self-Diagnosis of Early Pregnancy: An Investigation of Lay Competence."
Medical Anthropology 1(2): 1-38.

1993. *Birth in Four Cultures: A Cross-Cultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and the United States*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Κατσίκη, Γιώτα

2006. «Το κοινωνικό πολιτισμικό πλαίσιο της γέννησης και η συμβουλευτική εγκύων και νέων μητέρων». Στο *Η συμβουλευτική ψυχολογία στις γυναίκες*. Επιστ. επιμέλεια: Μ. Μαλικιώση-Λοίζου, Δ. Σιδηροπούλου-Δημάκου & Γ. Κλεφτάρας. Ελληνικά Γράμματα, 113-135.

Kay, Margarita

1982. *Anthropology of human birth*. Philadelphia: F.A. Davis.

Kitzinger, Sheila

1962. *The Experience of Childbirth*. London: Gollancz Press.

1978α. *Giving Birth: The parents' Emotions in Childbirth*. New York: Schocken Books.

1978β. *Women as Mothers: How They See Themselves in Different Cultures*. New York: Random House.

1979. *Education and Counseling for Childbirth*. New York: Schocken Books.

1980α. *The Experience of Breastfeeding*. New York: Penguin.

1980β. *Birth at Home*. New York: Viking Penguin Books.

1980γ. *Pregnancy and Childbirth*. London: Michael Joseph.

1982. "The Social Context of Birth: Some Comparisons between Childbirth in Jamaica and Britain." Στο *Ethnography of Fertility and Birth*, (επιμ.) Carol P. MacCormack, 181-204. New York: Academic Press.????

1989. "Childbirth and Society." Στο *Effective Care in Pregnancy and Childbirth*, επιμ. Iain Chalmers, Murray Enkin, and Marc Keirse, 99-109. New York. Oxford University Press.

1991. *Homebirth: The Essential Guide to Giving Birth outside the Hospital*. New York: Dorling Kindersley.

1994. *Ourselves as Mothers*. New York: Addison –Wesley.
- Klassen, P.
2001. *Blessed Events: Religion and Home Birth in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Klein, Renate Duelli, (επιμ.)
1987. *Infertility*. Winchester, Mass.: Unwin Hyman/Pandora.
- Konner, Melvin and Marjorie Shostak
1987. “Timing and Management of Birth among the !Kung: Biocultural Interaction in Reproductive Adaptation.” *Cultural Anthropology* 2(1):11-28.
- Κοτζάμπαση, Α.
2002. «Δικαίωμα στη μητρότητα και εξωσωματική γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα», εφ. *Κυριακάτικη Αυγή*, (ενθέματα), 13/10/2002.
- Kunisch, Judith
1989. “Electronic Fetal Monitors: Marketing Forces and the Resulting Controversy.” Στο *Healing Technology: Feminist Perspectives*, (επιμ.) Kathryn Strother Ratcliff, 41-60. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Laderman, Carol
1983. *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. Berkeley: University of California Press.
- Lancaster, Jane και Beatrice Hamburg, (επιμ.)
1986. *School-Age Pregnancy and Parenthood: Biosocial Dimensions*. Hawthorne, N.Y.: Aldine de Gruyter.
- Laughlin, Charles D.
1989. “Pre- and Perinatal Anthropology: A Selective Review.” *Pre and Perinatal Psychology Journal* 4(4):267-280.
1992. “Pre- and Perinatal Anthropology II: The Puerperium in Cross- Cultural Perspective.” *Pre and Perinatal Psychology Journal* 7(1):23-60.
1994. “Pre- and Perinatal Anthropology III: Birth Control, Infanticide, and Abortion in Cross-Cultural Perspective.” *Pre and Perinatal Psychology Journal* 9(1):85-102.
- Layne, Linda
1990. “Motherhood Lost: Cultural Dimensions of Miscarriage and Stillbirth in America.” *Women and Health* 16(3):69-98.
- Lazarus, Ellen

1994. "What do Women Want?: Issues of Choice, Control, and Class in Pregnancy and Childbirth." *Medical Anthropology Quarterly* 8(1):25-46, American anthropological association

1998. "Theoretical considerations for the study of the doctor-patient relationship: implications of a perinatal study." *Medical anthropology Quarterly*, New series, Vol.2, No 1(Mar 1998) σελ. 34-58, American anthropological association.

Leavitt, Judith

1986. *Brought to Bed: Childbearing in America 1750-1950*. New York: Oxford University Press.

Lefkarites, Mary

1992. "The Sociocultural Implications of Modernizing Childbirth among Greek Women on the Island of Rhodes." *Medical Anthropology* 13:385-412

Lehner, Susan

2003. "My Womb the Mosh Pit". Στο *The Feminism and Visual Culture Reader*, (επιμ.) Amelia Jones, Routledge.

Levin, Betty

1988. "The Cultural Context of Decision-Making of Catastrophically III Newborns." Στο *Childbirth in America: Anthropological Perspectives*, (επιμ.) Karen Michaelson, 84-97. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

1989. "Decision-Making about the Care of Catastrophically III Newborns." Στο *New Approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions*, (επιμ.) L. M. Whiteford και M.L. Poland, 84-97. Boulder, Colo.: Westview Press.

Litoff, Judy Barrett

1978. *American Midwives: 1860 to the Present*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Lock, Margaret

Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22(1993), pp.133-155, Annual Reviews.

1998. "Perfecting Society: Reproductive Technologies, Genetic Testing, and the Planned Family in Japan." Στο Lock και Kaufert (επιμ) *Pragmatic Women and Body Politics*. 206-239. Cambridge: Cambridge University Press.

Lock, Margaret και Patricia A. Kaufert (επιμ)

1998. "Introduction" Στο Lock και Kaufert (επιμ) *Pragmatic Women and Body Politics*. 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.

Longhurst, Robyn

2001. "Breaking Corporeal Boundaries. Pregnant Bodies in Public Places". Στο *Contested Bodies*, (επιμ.) Ruth Holliday και John Hassard. London, New York: Routledge.

Lorber, J.

1987. "In Vitro Fertilization and Gender Politics." *Women and Health* 13(1-2):117-133.

Lyon, M. L. και J. M. Barbalet

1994. "Society's Body: Emotion and the 'Somatization' of Social Theory." Στο T. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*, 48-66. Cambridge: Cambridge University Press.

McAlpine, Sophia

1997. *The Landscape Palimpsest: Reading Early 19th Century British Representations of Malaya*. Clayton: Monash University.

MacCormack, Carol P.

1982. "Health, Fertility, and Birth in Moyamba District, Sierra Leone." In *Ethnography of Fertility and Birth*, (επιμ.) Carol P. MacCormack, 115-141. New York: Academic Press.

MacCormack, Carol P. (επιμ.)

[1982] 1994. *Ethnography of fertility and birth*. 2^η εκδ. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Μακρυγιάννη, Δήμητρα (επιμ.)

2004. *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος 2004.

Marcus, George

1994. "What Comes (just) after 'Post'? The Case of Ethnography." Στο N.K. Denzin και Y.S. Lincoln (επιμ.). *Handbook of Qualitative Research*, σελ.563-574. Thousands Oaks, CA: Sage

Markens, Susan, Browner C. H. , Mabel Preloran H.

"I 'M Not the One They Are Sticking the Needle into": Latino Couples, Fetal Diagnosis, and the Discourse of Reproductive Rights" *Gender and Society*, Vol. 17, No 3(Jun. 2003) 462-481.

Martin, Emily

1996. "The egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance based on Stereotypical Male-Female Roles." Στο *Gender and Health. An International Perspective*. Επιμ. Sargent Carolyn F. και Caroline B. Brettell.

2001. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon.

Μαστοροδήμου, Ευθυμία

2005. Καρκίνος Μαστού. Ένας κύκλος γύρω από τη γυναικεία ταυτότητα. Μία προσέγγιση με έμφαση στη σωματοποίηση και την αντίληψη του στερεοτύπου. Πτυχιακή εργασία, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Mauss, Marcel

1934. «Les Techniques du Corps». *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, (15 mars - 15 avril).

2004α. *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*. Εισαγωγή: Claude Lévi-Strauss, μετάφραση: Θεόδωρος Παραδέλλης, Αθήνα: Εικοστού Πρώτου.

2004β. «Τεχνικές του Σώματος». Στο *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Επιμ., εισαγ.: Δήμητρα Μακρυνιώτη. Αθήνα: Νήσος 2004.

Mavrou, Ariadni, Metaxotou Catherine και Trichopoulos Dimitris

1998. "Awareness and Use of Prenatal Diagnosis among Greek Women: A National Survey". *Prenatal Diagnosis* 18:349-55.

McClain, Carol Shepherd

1975. "Ethno-Obstetrics in Ajjic." *Anthropological Quarterly* 40(1):38-56.

1982. "Toward a Comparative Framework for the Study of Childbirth: A Review of the Literature." In *Anthropology of Human Birth*, (επιμ.) Margarita Kay, 25-60. Philadelphia: F.A. Davis

McKenna, James

1990. "Evolution and Sudden Infant Death Syndrome." Pts 1-3. *Human Nature* 1(2):145-303.

McLaren, A.

1984. *Reproductive Rituals: The Perception of Fertility in England from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century*. London: Methuen.

Mead, Margaret και Niles Newton

1967. "Cultural Patterning of Perinatal Behavior." Στο *Childbearing: Its Social and Psychological Aspects*, (επιμ.) S. Richardson and A.F. Guttmacher, 142-244. Baltimore: Williams and Wilkins.

Merleau-Ponty, Maurice

2004. «Το Σώμα ως Αντικείμενο και η Μηχανιστική Φυσιολογία». Στο *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Επιμ., εισαγ.: Δήμητρα Μακρυνιώτη. 133-148. Αθήνα: Νήσος 2004.

1977. *Προοίμιο στη Φαινομενολογία της Αντίληψης*, Μετάφραση: Φώτη Καλλία. Αθήνα: Έρασμος.

2002. *Phenomenology of Perception*. Oxon, New York: Routledge Classics.

Michaelson, Karen

1988. *Childbirth in America: Anthropological Perspectives*. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

Michie, Helena και Naomi R. Cahn

1996. "Unnatural Births: Cesarean Sections in the Discourse of the 'Natural Childbirth' Movement." Στο *Gender and Health: An International Perspective*, (επιμ.) Carolyn F. Sargent, Caroline B. Bresttel, Prentice Hall.

Miller, Barbara

1981. *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural North India*. Ithaca: Cornell University Press.

1986. "Prenatal and Postnatal Sex Selection in India." *Women in International Development Publication Series*, no 107. East Lansing; Michigan State University.

1987. "Female Infanticide and Child Neglect in Rural North India." Στο *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, (επιμ.) Nancy Scheper-Hughes, 135-144. Dordrecht: D. Reidel.

Mitchell, Lisa

2001. *Baby's First Picture: Ultrasound and the Politics of Fetal Subjects*. Toronto : University of Toronto Press.

Modell, Judith

1989. "Last Chance Babies: Interpretations of Parenthood in an In-Vitro Fertilization Program." *Medical Anthropology Quarterly* 3(2):124-138.

Morsy, Soheir

1982. "Childbirth in an Egyptian Village." Στο *Anthropology of Human Birth*, (επιμ.) Margarita Kay, 147-174. Philadelphia: F. A. Davis.

Moscucci, Ornella

1990. *The Science of Women: Gyneology and Gender in England, 1800-1929*. Cambridge: Cambridge University Press.

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα

1994. «Έλα και θα γίνουμε δυο μαμάδες και θα την ταΐζουμε ρύζι και ντολμάδες». *Δίψη: Φεμινιστικό περιοδικό* 7: 149-153.

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα (επιμ.)

1994. *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Μπαλάσκα, Ιουλία

1994. Επεμβατική γενετική: Δύναμη εξουσίας;» *Δίνη, Φεμινιστικό περιοδικό 7*.

Μπρούσκου, Αίγλη

1991. «Ανθρωπολογία της γέννησης», *Αρχεία Ελληνικής Ιατρικής*, 8, 4, 252-256.

1998. «Ηγεμονικός λόγος περί γέννησης, ή γιατί ο κούκος μένει πάντα μόνος», στο Αμπατζόγλου, Γρ. & Μανωλόπουλος, Σ. (επιμ.), *Προσεγγίσεις της Γέννησης*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 130-148.

Ναζίρη, Δέσποινα

1994. Έκτρωση: Αναπόφευκτη εμπειρία στη ζωή της Ελληνίδας;» *Δίνη, Φεμινιστικό Περιοδικό 7*: 68-86.

Nations, Marilyn, και L. A. Rebhun

1988. "Angels with Wet Wings Won't Fly. Maternal Sentiment in Brazil and the Image of Maternal Neglect." *Culture, Medicine, and Psychiatry* 12:141-200.

Naziri, Despina

1991. "The triviality of abortion in Greece." *Planned parenthood In Europe*, 20, no.2:12-14.

Newman, Karen

1996. *Fetal Positions: Individualism, Science, Visuality*. Stanford, Calif: Stanford University Press

Newman, Lucille F.

1965. "Culture and Perinatal Environment in American Society." Διδακτορική Διατριβή, University of California, Berkeley.

1976. "Unwanted Pregnancy in California: Some Cultural Considerations." Στο *Culture, Natality and Family Planning*, (επιμ.) J.F. Marshall και S. Polgar, 156-166. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1980. "Parents' Perceptions of Their Low Birth Weight Infants." *Pediatrician* 9:182-190.

1981. "Midwives and Modernization." *Medical Anthropology* 5(1):1-12.

1986. "Premature Infant Behavior: An Ethological Study in a Special Care Nursery." *Human Organization* 45(4):327-333.

1988. "The Artificial Womb: Social and Sensory Environment of Birthweight Infants." Στο *Childbirth in America: Anthropological Perspectives*, (επιμ.) Karen Michaelson, 204-210. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

Oakley, Ann

1986. *The Captured Womb: A History of the Medical Care of Pregnant Women*. New York: Basil Blackwell.

1987. "From Walking Wombs to Test-tube Babies." 36-56. Στο *Reproductive Technologies. Gender, Motherhood and Medicine*, (επιμ) Stanworth, Michelle 10-35. Minneapolis: University of Minnesota Press

O'Banion, Laura

1987. "Delivering Labor in the 20th Century." Paper in lieu of master's thesis, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Odent, Michel.

1991. *Η γέννα στο δρόμο της φύσης. Αναγέννηση του φυσικού τοκετού*. Αθήνα: Θυμάρι.

O'Neil, John και Patricia A. Kaufert

1990. "The Politics of Obstetric Care: The Inuit Experience." Στο *Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction*, (επιμ.) W. Penn Handwerker, 53-68, Boulder, Colo.: Westview Press.

Paige, Karen E. και Jeffery Paige

1981. *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley: University of California Press.

Panourgιά, Neni και George Marcus

2008. "Introduction." Στο *Ethnographica Moralia: Experiments in Interpretive Anthropology*. (Επιμ) Neni Panourgιά και George Marcus, 1-14. Fordham University Press.

Παπαγαρουφάλη, Ελένη

2002. *Δώρα Ζωής μετά Θάνατον: Πολιτισμικές Εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Paragaroufali, Eleni

2008. "Carnal Hermeneutics." Στο *Ethnographica Moralia: Experiments in Interpretive Anthropology*. (Επιμ) Neni Panourgιά και George Marcus, Fordham University Press.

Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος

1998. «Πρόλογος». Στο Herzfeld Michael «*Η Ανθρωπολογία Μέσα από τον Καθρέφτη, Κριτική Εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*». Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Παραδέλλης, Θεόδωρος

1995. *Από τη Βιολογική στην Κοινωνική Γέννηση. Πολιτισμικές και Τελετουργικές Διαστάσεις της Γέννησης στον Ελλαδικό Χώρο του 19ου Αιώνα*, Αδημ. διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Paxson, Heather

2004. *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*. University of California Press.

Petchesky, Rosalind

“Fetal Images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction” Στο *The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy*, επιμ. Roger N. Lancaster και Micaela di Leonardo, New York & London: Routledge.

Phelan, Peggy

1993. *Unmarked: The Politics of Performance*. London and New York: Routledge

Polgar, Stephen, (επιμ.)

1971. *Culture and Population*. New York: Schenkman.

1975. *Population, Ecology and Social Revolution*. The Hague: Mouton.

Poovey, Mary

1998. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Ποταμιάνου, Ά. (1998). “Τεκνοποίηση και Γέννηση”, στο Γρ. Αμπατζόγλου & Σ. Μανωλόπουλος (επιμ.), *Προσεγγίσεις της γέννησης*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 21-27.

Press, Nancy A. και Carole H. Browner

1994. “Collective Silences, Collective Fictions: How Prenatal Diagnostic Testing became Part of Routine Prenatal Care”. Στο *Women and Prenatal Testing . Facing the Challenges of Genetic Technology*, (επιμ.) Karen H. Rothenberg και Elizabeth J. Thompson, 201-218. Columbus: Ohio State University Press.

Ragoné, Helena

1994. *Surrogate Motherhood: Conception in the Heart*. Boulder: Colo.: Westview Press.

Raphael, Dana, (επιμ.)

1975. *Women and Reproduction*. The Hague: Mouton.

Rapp, Rayna

1984. “XYLO: A True Story.” Στο *Test-tube Women*, (επιμ.) R. Arditti, R.Klein S. Minden, 313-328. Boston: Pandora Press.

1988. “The Power of Positive Discourse: Medical and Maternal Discourses on Amniocentesis.” Στο *Childbirth in America: Anthropological Perspectives*, (επιμ.) Karen Michaelson, 103-116. South Hadley, Mass.: Bergin και Garvey.

1990. “Constructing Amniocentesis: Maternal and Medical discourses.” Στο *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, (επιμ.) Faye Ginsburg and Anna L. Tsing, 28-42. Boston: Beacon Press.

1991. "Moral Pioneers: Women, Men and Fetuses on a Frontier of Reproductive Technology." Στο *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, (επιμ.) Micaela di Leonardo. Berkeley: University of California Press.
- 1993α. "Reproduction and Gender Hierarchy: Amniocentesis in Contemporary America." Στο *Sex and Gender Hierarchies: The anthropological Approach*, (επιμ.) Barbara D. Miller, 108-126. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993β. "Accounting for Amniocentesis." Στο *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine in Everyday Life*, (επιμ.) Shirley Lindenbaum και Margaret Lock, 55-76. Berkeley: University of California Press.
1997. *Moral Pioneers: Fetuses, Families, and Amniocentesis*. New York: Routledge..
1999. *Testing women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York, London: Routledge
2001. "Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory." *Medical Anthropology Quarterly* 15(4):466-477, American Anthropological association.

Rastake, Maud

2007. *Visions of Illness: An Endography of Real-Time Medical Imaging*. Eburon:

Reiser, Stanley

1978. *Medicine in the Reign of Technology*. Cambridge: Cambridge University Press

Renan, Ernest

- [1882] 1990. What is a Nation? Στο *Nation and Narration*. (Επιμ.) Homi Bhabha, 8-23, London/New York: Routledge.

Rich, Adrienne

1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W.W. Norton.

Rivkin-Fish, Michele

2007. «Δώρα, Δωροδοκίες και Ανεπίσημες Πληρωμές. Νέες Προσεγγίσεις στη Διαφθορά στη Μετασοβιετική Ρωσική Ιατρική Περίθαλψη. Στο Ευτυχία Βουτυρά και Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν (επιμ) *Ανάμεσα σε Παρελθόν και Παρόν*. 297-320. Αθήνα: Κριτική.

Rogers, Deborah

1992. "Rockabye Lady: Pregnancy as Punishment in Popular Culture." *Journal of American Studies*. Vol. 26, No 1, 81-83. Cambridge University Press and British Association for American Studies.

Romalis, Shelly (επιμ.)

1981. *Childbirths: Alternative to Medical Control*. Austin: University of Texas Press.
- Rose, N.
1991. "Governing the Enterprising Self". Στο P. Heelas & P. Morris (επιμ.), *The values of the Enterprise Culture-The Moral Debate*, Unwin Hyman, London.
- Roth, Paul, Michal Buchowski, James Clifford, Michael Herzfeld, P. Steven Sangren
1989. "Ethnography without Tears [With Comments and Reply]." *Current Anthropology* Vol.30 No 5 (pp555-569).
- Rothenburg, Karen H. και Elizabeth J. Thompson, (επιμ.)
1994. *Women and Prenatal Testing: Facing the Challenges of Genetic Technology*. Columbus: Ohio State University Press.
- Rothman, Barbara Katz
1986. *Tentative Pregnancy: Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood*. New York: Viking.
1987. "Reproductive Technology and the Commodification of Life." *Women and Health* 13(1-2): 95-100
1989. *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in Patriarchal Society*. New York: W. W. Norton.
- Rylko- Bauer, Barbara
1996. "Abortion from a Cross-Cultural Perspective: An Introduction." *Social Science and Medicine* 42(4):479-482.
- Rylko- Bauer, Barbara και Patricia Antonello (επιμ.)
- 1996 "Symposium: Abortion from a Cross- Cultural Perspective." *Social Science and Medicine* 42(4):479-560.
- Sakala, Carol
1993. "Medically Unnecessary Caesarean Section Births: Introduction to a Symposium." *Social Science and Medicine* 37(10): 1177-98.
- Sandelowski, Margaret
1990. "Fault Lines: Infertility and Imperiled Sisterhood." *Feminist Studies* 16(1):33-52.
1991. "Compelled to Try: The Never-Enough Quality of Conceptive Technology." *Medical Anthropology Quaterly* 5(1):29-47.
1993. *With Child in Mind: Studies of the Personal Encounter with Infertility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Carolyn Sargent
- (1982, 1989b,1990)

Sault, Nicole (επιμ.)

1994α. *Many Mirrors: Body Image and Social Relations in Anthropological Perspective*. New Brunswick: Rutgers University Press.

1994β. “How the Body Shapes Parenthood: ‘Surrogate’ Mothers in the U.S. and Godmothers in Mexico.” Στο *Many Mirrors: Body Image and Social Relations in Anthropological Perspective*, (επιμ.) Nicole Sault, 292-318. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sawicki, Jana

1991. *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*. New York: Routledge

Scheper-Hughes, Nancy (επιμ.)

1987. *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*. Dordrecht: D. Reidel.

Scheper-Hughes, Nancy

1989. “Lifeboat Ethics: Mother Love and Child Death in Brazil.” *Natural History* (October): 142-147.

1992. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

1994. “Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology”. Στο Robert Borofsky (επιμ.), *Assessing Cultural Anthropology*, 229-242. New York-London: McGraw-Hill.

Scheper- Hughes, Nancy και Lock, Margaret.

1987. “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1): 6- 41.

Schiesari, Juliana

1992. *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaka: Cornell University Press.

Schneider, Peter και Jane Schneider

1995. “Coitus Interruptus and Family Respectability in Catholic Europe: A Sicilian Case Study”. Στο Ginsburg και Rapp(επιμ.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Σερεμετάκη, Νάντια

1997. *Παλινόστηση αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα στη σύγχρονη εποχή*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.

Shaw, Nancy Stoller

1974. *Forced Labour: Maternity Care in the United States*. New York: Pergamon Press.
- Shohat, Ella
1998. "Lasers for Ladies: Endo-Discourse and the Inscription of Science". Στο *The Visible Women: Imaging Technologies, Gender and Science*. Paula Treichler, Lisa Cartwright και Constance Penley (επιμ.). New York, London: New York Press.
- Shweder, A. Richard
1977. "The Surprise of Ethnography." *Ethos* 25(2):152-163, American Anthropological Association
- Spallone, Patricia και D. L. Steinberg, (επιμ.)
1987. *Made to order: The Myth of Reproductive and Genetic Progress*. New York: Pergamon Press.
- Spivak, Gayatri
1987. "French Feminism in an International Frame." Στο *In Other words: Essays in Cultural Politics*. 134-153. New York: Methuen.
- Spry, T.
2001. "Performing Autoethnography: An embodied Methodological Praxis." *Qualitative Inquiry* 7(6),706-732.
- Stanworth, Michelle
1987. Εισαγωγή: "Reproductive Technologies and the Deconstruction of Motherhood." Στο *Reproductive Technologies. Gender, Motherhood and Medicine*, (επιμ) Stanworth, Michelle,10-35. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Στέκα, Χρυσούλα και Αγγέλα Δανάη Καλογρίδη
1994. «Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής; Η επιστήμη στην Υπηρεσία των Γυναικών ή οι Γυναίκες στην Υπηρεσία της Επιστήμης;». *Δίνη: Φεμινιστικό Περιοδικό* 7.
- Stolcke, V.
1986. "New Reproductive Technologies: Same Old Fatherhood." *Critical Anthropology* 6(3):5-31.
- Stoller, Paull
1977. *Sensuous Scholarship*. University of Pennsylvania Press.
1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Stormer, Nathan
2000. "Prenatal Space." Vol.26 no 1, 109-144, The University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn

2008. *Αναπαράγοντας το Μέλλον. Ανθρωπολογία, Συγγένεια και Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής*. Μετάφραση: Πάρις Μπουρλάκης, Επιστημ. επιμ.: Ουρανία Αστρινάκη, εισαγωγή: Δήμητρα Γκέφου- Μαδιανού, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sullivan Deborah, και Rose Weitz

1988. *Labor Pains: Modern Midwives and Home Birth*. New Haven: Yale University Press.

Theriot, Nancy M.

1993. "Women's Voices in Nineteenth Century Medical Discourse: A Step toward Deconstructing Science." *Signs* 19(1):1-31.

Tronick, E. Z., S. Winn και G. A. Morelli

1985. "Multiple Caretaking in the Context of Human Evolution: Why don't the Efe Know the Western Prescription for Child Care?" Στο *The Psychobiology of Attachment and Separation*, (επιμ.) M. Reite και T. Field, 191-206. New York: Academic Press.

Tronick, E.Z., G. A. Morelli και S.Winn

1987. "Multiple Caretaking of Efe (Pygmy) Infants." *American Anthropologist* 89:96-106.

Turkle, Sherry

1995. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon and Schuster.

Van Hollen, Cecilia

2003. *Birth on The Threshold: Childbirth and Modernity in South India*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Versluysen, M.C.

1981. "Midwives, Medical Men and 'Poor Women Labouring of Child': Lying-in Hospitals in the 18th Century." Στο H. Roberts (επιμ.) *Women, Health and Reproduction*. London: Routledge & Kegan Paul

Wade, Jaqueline

1984. "Role Boundaries and Paying back: 'Switching Hats' in Participant Observation." *Anthropology and Education Quarterly*, Vol.15 p.211-224.

Ward, Martha C.

1986. *Poor Women, Powerful Men: America's Great Experiment in Family Planning*. Boulder, Colo.: Westview Press.

1990. "The Politics of Adolescent Pregnancy: Turf and Teens in Louisiana." Στο *Births and Power: Social Change and The Politics of Reproduction*, (επιμ.) W. Penn Handwerker, 101-113. Boulder, Colo.: Westview Press.

1991. "Cupid's Touch: The Lessons of the Family Planning Movement for the AIDS Epidemic." *Journal of Sex Research* 28(2):298-305.

Wertz, Richard W. και Dorothy C. Wertz

1989. *Lying- in: A History of Childbirth in America*. New Heaven: Yale University Press.

Whiteford Linda M. και Marilyn L. Polland, (επιμ.)

1989. *New Approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Winkelman, Michael

2009. *Culture and Health: Applying Medical Anthropology*

United States of America: Jossey Bass

Wittgenstein, L.

1974. *On Certainty*. G. E. M. Anscombe και G.H. Von Wright (επιμ.), Oxford, UK: Basil Blackwell.

Σχετικά ντοκιμαντέρ

Orgasmic Birth: The Best-Kept Secret (2008)

85 min - Documentary - 6 January 2009 (USA)

Director: Debra Pascali-Bonaro

The Business of Being Born (2008)

87 min - Documentary

Director: Abby Epstein

Παράρτημα με τους συνομιλητές που εμφανίζονται στο κείμενο ή στο φωτογραφικό υλικό

Μιράντα: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από το Βόλο, 33 ετών, έχει τριτοβάθμια εκπαίδευση και εργάζεται ιδιωτικά ως καθηγήτρια ξένης γλώσσας. Είναι παντρεμένη κι έχει αποκτήσει τρία παιδιά, μια κόρη στην πρώτη γέννα στο σπίτι της στο Βόλο και δύο γιους μετά από δίδυμη κύηση σε μανιέρα με τη βοήθεια μαιάς στο σπίτι της στη Γουατεμάλα, όπου διέμενε τότε λόγω εργασίας του συζύγου.

Ελευθερία: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από Θεσσαλονίκη, 32 ετών, παντρεμένη, έχει τελειώσει λογιστική και εργάζεται ως λογίστρια. Κατά την έρευνα διένυε τους τελευταίους μήνες της πρώτης της εγκυμοσύνης και γέννησε την κόρη της στο Γενικό Νοσοκομείο Βόλου.

Χριστίνα: Κάτοικος Βόλου, μεγαλωμένη από Έλληνες γονείς στη Γερμανία, πρόσφατα εγκαταστάθηκαν με το σύζυγό της στην Ελλάδα, επίσης μεγαλωμένος από Έλληνες γονείς στη Γερμανία. Είναι 29 ετών, εργαζόταν ως ιδιωτικός υπάλληλος στη Γερμανία κι αυτή τη στιγμή απασχολείται με τα οικιακά. Κατά τη διάρκεια της έρευνας διένυε τους τελευταίους μήνες της πρώτης της εγκυμοσύνης και γέννησε την κόρη της σε ιδιωτική κλινική στο Βόλο.

Δημητρούλα: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από το Βόλο, 33 ετών, παντρεμένη, εργάζεται ως ιδιωτική υπάλληλος. Κατά την έρευνα διένυε τους τελευταίους μήνες της πρώτης της εγκυμοσύνης και γέννησε με φυσιολογικό τοκετό την κόρη της στο Γενικό Νοσοκομείο Βόλου.

Μαρία: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από την Αγχίαλο, 33 ετών, παντρεμένη, έχει τριτοβάθμια εκπαίδευση και εργάζεται στο δημόσιο ως καθηγήτρια. Κατά την έρευνα διένυε τους τελευταίους μήνες της πρώτης της εγκυμοσύνης και γέννησε την κόρη της με φυσιολογικό τοκετό στο Γενικό Νοσοκομείο Βόλου.

Μαίρη: Η καταγωγή της είναι από το Βόλο, 34 ετών, παντρεμένη, έχει τριτοβάθμια εκπαίδευση και εργάζεται στο δημόσιο. Κατά τη διάρκεια της έρευνας διένυε τη δεύτερη εγκυμοσύνη της και γέννησε με προγραμματισμένη καισαρική τομή σε ιδιωτική κλινική στη Λάρισα. Η πρώτη της γέννα ήταν επίσης με καισαρική τομή.

Ελισσάβητ: Κάτοικος Βόλου, μεγαλωμένη στο Βόλο από Έλληνα πατέρα και Ουγγαρέζα μητέρα, 31 ετών, παντρεμένη, απόφοιτος ΙΕΚ και εργάζεται ιδιωτικά. Κατά την έρευνα διένυε τους τελευταίους μήνες της πρώτης της εγκυμοσύνης και γέννησε φυσιολογικά στο Γενικό Νοσοκομείο Βόλου.

Φαίη: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από τη Λάρισα, 34 ετών, έχει τριτοβάθμια εκπαίδευση και εργάζεται ως καθηγήτρια στο δημόσιο. Κατά τη διάρκεια της έρευνας διένυε τους τελευταίους

μήνες της εγκυμοσύνης της και γέννησε το γιο της με φυσιολογικό τοκετό στο Πανεπιστημιακό Νοσοκομείο Λάρισας. Το μωρό μπήκε σε θερμοκοιτίδα τις πρώτες μέρες μετά τη γέννα.

Μάνια: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από το Βόλο, 27 ετών, παντρεμένη, έχει αποφοιτήσει από την Κρατική Σχολή Χορού και εργάζεται ως ιδιοκτήτης καταστήματος. Κατά τη διάρκεια της έρευνας γέννησε το γιο της στο Γενικό Νοσοκομείο Βόλου με φυσιολογικό τοκετό και το μωρό της μεταφέρθηκε από τις πρώτες ώρες στο Πανεπιστημιακό Νοσοκομείο Λάρισας σε θερμοκοιτίδα για παρακολούθηση λόγω υπόνοιας προβλήματος στο αναπνευστικό.

Αυγή: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από το Βόλο, 30 ετών, έχει τριτοβάθμια εκπαίδευση και εργάζεται ως ιδιωτικός υπάλληλος. Έχει γεννήσει ένα γιο με καισαρική τομή στο Γενικό Νοσοκομείο Βόλου.

Χλόη: Κάτοικος Βόλου με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη, 40 ετών, έχει τριτοβάθμια εκπαίδευση και εκπονεί το διδακτορικό της. Έχει γεννήσει την πρώτη της κόρη σε ιδιωτική κλινική στη Θεσσαλονίκη με φυσιολογικό τοκετό και τη δεύτερη κόρη της στο σπίτι της στο Βόλο με τη βοήθεια μαίας.

Φωτογραφικό Παράρτημα

(Τις φωτογραφίες μου παραχώρησαν ευγενικά από το προσωπικό τους αρχείο οι συνομιλήτριές μου.)



Τελευταίος μήνας εγκυμοσύνης



Μόλις γεννήθηκε, η μαία τον συστήνει στον μπαμπά και τους συγγενείς.



Η γιαγιά, η μαμά και η κόρη που γεννιέται στο σπίτι τους. Στο βάθος ο μπαμπάς.



Το μωρό γεννιέται



Πριν ακόμα κοπεί ο ομφάλιος λώρος



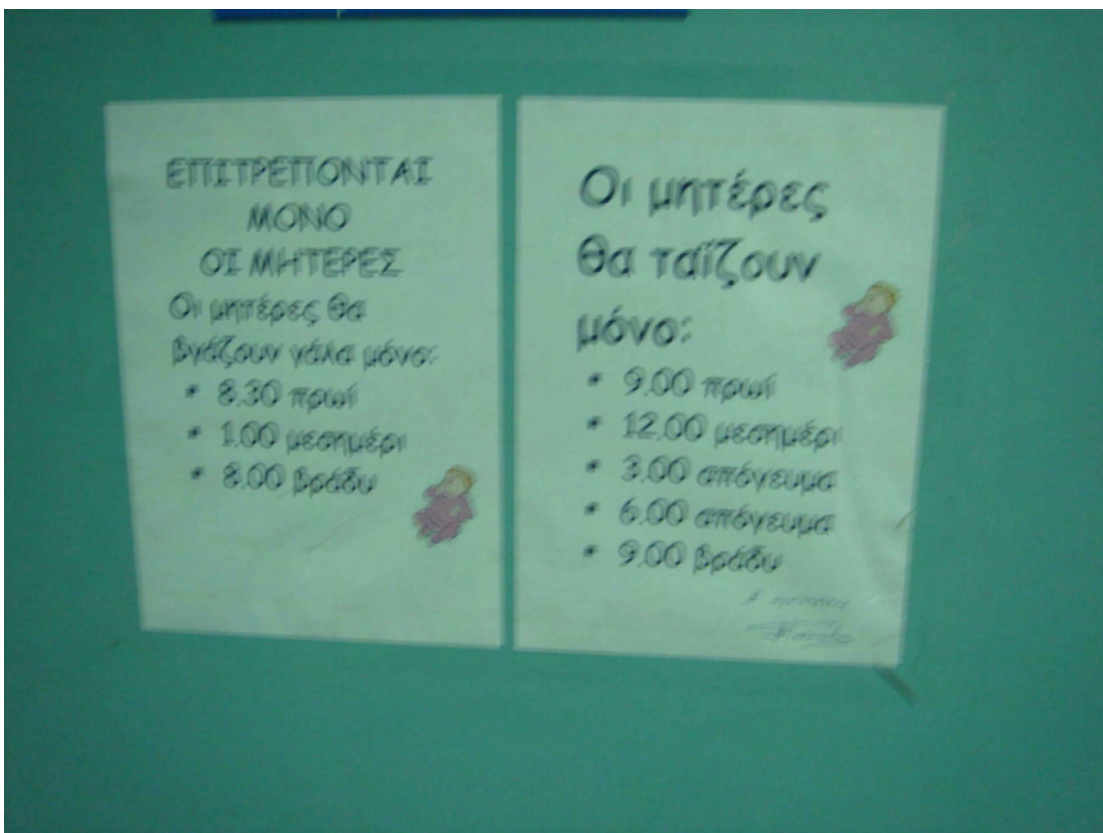
Η μαία ελέγχει το μωρό



Στην αγκαλιά της μαμάς



Η μαμά, η μαία η πρώτη κόρη και η δεύτερη στην αγκαλιά.



Ανάρτηση σε νοσοκομείο.



Λίγων ωρών σε άλλο νοσοκομείο από αυτό όπου βρίσκεται η μαμά



Λίγων ωρών κοιτάζοντας το φακό του μπαμπά



Στο δωμάτιο του νοσοκομείου, η μαμά και οι συγγενείς



Η μαμά μετά τη γέννα στο νοσοκομείο

Αποσπάσματα από το ημερολόγιο της Μαίρης στην πρώτη της εγκυμοσύνη

12 ΙΟΥΝΙΟΣ Πέμπτη
JUNE Thursday
JUN Jeudi

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	2	3	4	5	6	7
	9	10	11	12	13	14
	16	17	18	19	20	21
	23	24	25	26	27	28
	30					

5.02 ☉ 19.48 Σελήνη 9 ημερών Ουρουράι, Πέτρος εν Άλβα, Ιωάννου

9 Τηράρα σήμερα ποιά. Εσένα βω φαίνομαι υπερβολική
10 ιως από εμώ φρονησία. Πρωτόταπο θα νεί. Είμαι
11 είνωρη σα είνωρη είμαι πη. Τη μου αίνωρη. Θα βω
12 αβραναυ υπερηρη θα είναι κατά τη μηρη. Θα είναι
13 το νίφος και το βαρος της φυλάξιμο. Τι να πώ θα
14 πλοκαύω μου όταν τα δω

Παρασκευή ΙΟΥΝΙΟΣ
Friday JUNE
Vendredi JUIN

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	2	3	4	5	6	7
	9	10	11	12	13	14
	16	17	18	19	20	21
	23	24	25	26	27	28
	30					

Μεθόβιο υεου. Νουλόου Καθούλα. Καλλίστου Σελήνη 17 ημερών 5.03 ☉ 19.51

11 Η ηλίκα είναι με το μωρό. Έχει εναλλάξ
12 πύσει είνωρη. Όσο μωρίο, καλύτερα και τρυφερότα
13 Τι εναλλάξ!! Σα να λέει εδώ είναι και το
14 πρσέξτε με.

Τετάρτη ΙΟΥΛΙΟΣ
Wednesday JULY
Mercredi JUILLET

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	1	2	3	4	5	6
	7	8	9	10	11	12
	14	15	16	17	18	19
	21	22	23	24	25	26
	28	29	30	31		

Καπάτης τη. Εοθίος Θεοτόου Σελήνη 29 ημερών 5.07 ☉ 19.51

9 Σήμερα η μέρα μου είναι απειρία! Έχει αρχίσει
10 ζωνάρα κομμάτι! Μέσα είναι και ο κατράν από
11 το νερό και τα είνωρη δεν έγραψε ο αίνωρη
12 Έχει κάνει προσωπικά ημερήσια
13 Ότι τα μέρα μου τα μωρίο, όρινω τα μωρίο
14 να τα είνωρη και τα είνωρη μου τα είνωρη
15 είχα και δεν θα ζωνάρα μου ποτέ μέσα είνωρη
16 τέρψοι ποινών!! Θα μου περρίσει
17 Έχω το βράδυ κομμάτι ημερήσια! Έχω να είνωρη
18 ημερήσια και αρχίω ημερήσια να χαλαρώω
19 Η ημερήσια μου μου τέρψοι τόσο μου κομμάτι
20 μου δεν ξέρω με να κομμάτι. Ραμίζω μου θα
21 είνωρη!! Σήμερα είνωρη η ημερήσια.

17 ΙΟΥΛΙΟΣ Πέμπτη
JULY Thursday
JUILLET Jeudi

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	7	8	9	10	11	12
	14	15	16	17	18	19
	21	22	23	24	25	26
	28	29	30	31		

5.16 ☉ 19.46 Σελήνη 15 ημερών † Μαρίνη μεγαλω, Σπερέτου

9 Την είνωρη των είνωρη!! Την είνωρη και δικου μου κρη
10 είναι 15 κρη και είναι κομμάτι και είνωρη και τρη
11 τρητρητρη τρη τρη τρη τρη τρη τρη τρη τρη τρη
12 Ας πω τα τρητρη να είνωρη τρητρη είνωρη τρη
13 τρητρη τρη τρητρη!! Αβραναυ τρη τρη τρη τρη τρη

Παρασκευή ΙΟΥΛΙΟΣ
Friday JULY
Vendredi JUILLET

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	1	2	3	4	5	6
	7	8	9	10	11	12
	14	15	16	17	18	19
	21	22	23	24	25	26
	28	29	30	31		

Αμύλων, Παύλο, Θρη: μου. Πιστόπου 5.17 ☉ 19.45

9 Σήμερα το βράδυ κέρραρα μου από κατά μια είνωρη
10 κατά μου από μέσα φρονησία μου μου αρχίω
11 να τρητρητρη τρητρητρη και είνωρη τρητρητρη
12 και τρητρητρη τρητρητρη και τρητρητρη τρητρητρη
13 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
14 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
15 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
16 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
17 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
18 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη

Τετάρτη ΙΟΥΝΙΟΣ
Wednesday JUNE
Mercredi JUN

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	2	3	4	5	6	7
	9	10	11	12	13	14
	16	17	18	19	20	21
	23	24	25	26	27	28
	30					

Φεβρουάρι, Ορεντίου & 6 αδελών, Διονυσίου Σελήνη 22 ημερών 5.04 ☉ 19.52

9 Ο καίσιμος έχει αρχίσει και το αίσθημα μου πρηφ
10 να κομμάτι μου από είνωρη και οι είνωρη
11 είνωρη περισσότερο με τα τρητρητρη τρητρητρη
12 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
13 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
14 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
15 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
16 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
17 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
18 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη

Παρασκευή ΙΟΥΝΙΟΣ
Friday JUNE
Vendredi JUN

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	2	3	4	5	6	7
	9	10	11	12	13	14
	16	17	18	19	20	21
	23	24	25	26	27	28
	30					

Σαηρών Επιδόου, Ιωάννη Μεροφούρου Σελήνη 24 ημερών 5.05 ☉ 19.52

9 Δυσκολη μέρα η μέρα μου είναι κομμάτι!!
10 Οε μου από τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
11 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
12 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
13 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
14 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
15 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
16 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
17 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
18 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη

Παρασκευή ΙΟΥΛΙΟΣ
Friday JULY
Vendredi JUILLET

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	1	2	3	4	5	6
	7	8	9	10	11	12
	14	15	16	17	18	19
	21	22	23	24	25	26
	28	29	30	31		

Ανδρών μελ. επ. Κρήνη, Λουσία Σελήνη 2 ημερών 5.08 ☉ 19.51

9 Σήμερα η μέρα μου με "πρόσκει", τρητρητρη
10 και αρχίω και αίσθημα μου από τρητρητρη
11 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
12 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
13 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
14 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
15 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
16 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
17 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
18 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη

Σελήνη 4 ημερών Ελευθέρου ματ, Νόννη, Ελεγκίου, Αταού

9 Σήμερα πηγαίω στο δικαστήριο. Είμαι με τρητρη
10 μια κρη και μου ξηλωτρητρη σα αταού τρητρη
11 δυο κρητρη θα τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
12 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
13 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
14 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
15 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
16 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
17 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
18 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη

14 ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ Πέμπτη
AUGUST Thursday
ΑΟΥΤ Jeudi

A	T	T	Π	Π	Σ	Κ
M	T	W	T	F	S	S
	4	5	6	7	8	9
	11	12	13	14	15	16
	18	19	20	21	22	23
	25	26	27	28	29	30

5.40 ☉ 19.19 Σελήνη 13 ημερών Μηλαίου κρητρη, Μαρολλου υεου, Σαηρών

14 Με το κατρά όλα κομμάτι!! Η ημερήσια είναι τρητρη
15 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
16 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
17 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη
18 τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη τρητρητρη