

## Επιτελέσεις της τρωτότητας και του κοινωνικού τραύματος

Όταν αρρωσταίνουμε, [...] παύουμε να 'μαστε στρατιώτες στη στρατιά των ορθίων· γινόμαστε λιποτάκτες. Εκείνοι πορεύονται στη μάχη. Εμείς πλέουμε, κατεβαίνοντας μαζί με τα κούτσουρα το ρεύμα του ποταμού· στροβιλιζόμαστε μαζί με τα πεθαμένα φύλλα στο γρασίδι, ανεύθυνοι και ουδέτεροι και ικανοί, ίσως για πρώτη φορά εδώ και χρόνια, να κοιτάζουμε γύρω μας, να κοιτάζουμε πάνω μας – να κοιτάζουμε, φέρ' ειπείν, τον ουρανό.

Βιρτζίνια Γουλφ, *Πώς είναι να είσαι άρρωστος* (Συνάψεις 2008 [1930])

Δε θα 'μαστε ποτέ  
αυτό που είμαστε στιγμιαία  
αλλ' είναι θρίαμβος  
αυτή η σταθερή απώλεια...

Κατερίνα Αγγελάκη-Ρουκ, *Ο θρίαμβος της σταθερής απώλειας* (Κέδρος, 1978)

Σε διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα του σύγχρονου κόσμου, το συμβάν της αρρώστιας επενδύεται με αισθήματα –και κινητοποιεί πρακτικές– αμηχανίας, φόβου, δέους, αποστροφής, οίκτου, αλλά και συμπόνιας, φιλοξενίας ή συνδρομής. Ως ειδικός θεματικός κλάδος της κοινωνικής ανθρωπολογίας, η ανθρωπολογία της υγείας –ή ιατρική ανθρωπολογία– εξετάζει πώς παράγεται, πώς λογίζεται, πώς επιτελείται και πώς διαφοροποιείται η κοινωνική εμπειρία του πάσχειν, αλλά και πώς διαφοροποιούνται ιστορικά και πολιτισμικά οι ορισμοί της υγείας, της αρρώστιας, της κανονικότητας, της λειτουργικότητας, της αρτιμέλειας, της ευρωστίας, της δυσπραγίας, της αναπηρίας, της ανάρρωσης, της θεραπείας, της βιωσιμότητας, της ευπάθειας και της κοινωνικής οδύνης. Διερευνά τους τρόπους με τους οποίους εμπεδώνονται νοήματα, κατηγορίες, μεταφορές, παραδοχές, συμβάντα, αισθήματα, δικαιώματα, ηθικά διλήμματα και πρακτικές πολιτισμικής οικειότητας ή πολιτισμικής αποξένωσης, γύρω από την κοινωνική εμπειρία της υγείας και της αρρώστιας. Θέτει τα ερωτήματα: Πώς επιτελείται και τι επιτελεί η εμπειρία της τρωτότητας; Πώς βιώνονται το συμβάν, το νόημα, το βάρος και η αξία της πληγής; Πώς υπερασπίζεται το δίκιο του το κοινωνικό τραύμα;

Όπως φανερώνουν τα κείμενα που συνθέτουν το βιβλίο αυτό, στο επίκεντρο της ανθρωπολογικής έρευνας τίθενται τα καθεστώτα γνώσης, οι τεχνικές εξουσίας και οι πολιτισμικές μορφές μέσω των οποίων εθνικές και διεθνικές ιδεολογίες, πολιτικές και ηθικές οικονομίες, βιοϊατρικές επιστημολογίες και τοπικές κοσμολογίες ορίζουν το ανθρώπινο σώμα ως υγιές, εύρωστο, άτρωτο, νοσουν, πάσχον, ευάλωτο, οικείο ή ανοίκειο, ξένο, ιερό ή/και αναλώσιμο, στην πολύπλοκη και αμφιλεγόμενη συνύφανσή του με το συλλογικό, κοινωνικό, εθνικό, πολιτικό σώμα. Τα διαφορετικά σεσημασμένα ή μαρκαρισμένα [marked] σώματα, στις σημαίνουσες διαφοροποιήσεις τους από την καθολική αφαίρεση του «κοινού» και του «κανονικού» σώματος, αποτελούν ασταθείς και επισφαλείς επιτελέσεις διαφόρων όψεων του κοινωνικού τραύματος, όπως αυτό συμβαίνει και βιώνεται στο πλαίσιο πολλαπλών, μετατοπιζόμενων, εναλλακτικών νεωτερικοτήτων.

Στο βιβλίο αυτό, η περιγεγραμμένη ενικότητα του κοινού σώματος, ή του σώματος της κοινής λογικής, που δήθεν θεμελιώνεται σε μια καθολική φύση, εξετάζεται κριτικά ως μυθολογικό τέχνημα της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας και των

οικουμενικών της αξιώσεων, και τίθεται υπό αίρεση χάριν περισσότερο πληθυντικών, πλουραλιστικών και διωποκειμενικών ενσώματων επιτελέσεων. Έτσι, η έννοια *τοπικές βιολογίες* που εισήγαγε η Μάργκαρετ Λοκ (Margaret Lock) στο πλαίσιο της έρευνάς της για τις εμπειρίες της μέσης ηλικίας στη Βόρεια Αμερική και στην Ιαπωνία αναφέρεται στις ενδεχομενικές και συγκυριακές εκείνες μορφές ζωής – κείμενες πέραν των συμβατικών και αναγωγικών διακρίσεων μεταξύ φύσης και πολιτισμού ή σώματος και νου– που δεν εγγράφονται στις κατεστημένες παραδοχές περί καθολικής ανθρώπινης φύσης (Lock 1993). Παρομοίως, η έρευνα της Τζούντιθ Φάρκουαρ (Judith Farquhar) για την άσκηση της ιατρικής σε μια κλινική της Κίνας στη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 αποτύπωσε εύγλωττα ενσώματες γνώσεις και εμπειρίες, διαγνωστικές τεχνικές και θεραπευτικές προσεγγίσεις που δεν εμπίπτουν στις προδιαγραφές που ορίζει ρητά ή παραδέχεται άρρητα η νεωτερική βιοϊατρική (Farquhar 1994).

Σε μια παρόμοια ερμηνευτική τροχιά, η Νάνσυ Σέπερ-Χιουζ (Nancy Scheper-Hughes) εξήγησε πώς η «κοινωνική αρρώστια» του *nervos* σε μια παραγκούπολη της βορειοανατολικής Βραζιλίας γίνεται ένα ευέλικτο και πολύσημο διαγνωστικό ιδίωμα νευρικής υπερκόπωσης, δυσφορίας και ετεροδοξίας μέσω του οποίου εκφράζονται η φτώχεια, η πείνα και η πολιτικοοικονομική καταπίεση: πρόκειται για ένα αιχμηρό – θυμωμένο και μελαγχολικό– σχόλιο για τις συνθήκες επισφάλειας στην κοινωνία των φυτειών, για τις συνθήκες μιας ταραγμένης, καταβεβλημένης και απειλούμενη ζωής (Scheper-Hughes, *εδώ*). Και στη δική τους έρευνα για τη χρόνια ψυχική και ψυχοσωματική δυσφορία στην Κίνα στις αρχές της δεκαετίας του 1980, οι Άρθουρ και Τζόαν Κλάινμαν (Arthur και Joan Kleinman) ανίχνευσαν τα πολιτισμικά νοήματα και τις υποκειμενικές εμπειρίες του χρόνιου πόνου, συνδέοντας την πολιτισμική κατασκευή της σωματοποίησης –της εκδήλωσης δυσφορίας με τη μορφή σωματικών συμπτωμάτων– με τις εργασιακές και ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες (Kleinman και Kleinman, *εδώ*).

Χαρακτηριστική είναι, από την άποψη αυτή, η συμβολή των εθνογραφιών που εξετάζουν τους τρόπους με τους οποίους το ιδίωμα της αρρώστιας διαδραματίζεται κοινωνικά ως άτυπη, λανθάνουσα έκφραση ατομικής ή συλλογικής δυσαρέσκειας, ή ως πολιτισμική μορφή ενσώματης αντίστασης της τοπικής κοινωνίας στις παγκόσμιες δομές εξουσίας. Η Άιουα Ονγκ (Aihwa Ong) μελέτησε τους τρόπους με τους οποίους η αναδόμηση της πολιτικής οικονομίας και η ραγδαία αστικοποίηση και προλεταριοποίηση τη δεκαετία του 1970 στη Μαλαισία συνδεόταν με μια έκρηξη φαινομένων πνευματοληψίας [spirit possession], ιδιαίτερα στις νέες εργάτριες, που καταλαμβάνονταν περιοδικά από *χάντου* (κακά πνεύματα) και κατέρρεαν την ώρα της δουλειάς τους στις πολυεθνικές βιομηχανικές μονάδες όπου εργάζονταν. Εξετάζοντας τη σχέση ανάμεσα στην εργασιακή πειθαρχία και τις κοινωνικές συνθήκες του φύλου και της σεξουαλικότητας, η Ong υποστήριξε ότι τα επεισόδια πνευματοληψίας, κατά τη διάρκεια των οποίων οι γυναίκες ούρλιαζαν και συμπεριφέρονταν βίαια, ήταν μορφές άρρητης, σωματικής διαμαρτυρίας ενάντια στην απώλεια της εργασιακής αυτονομίας, εκεί όπου η ανοιχτή και ρητή αντιπαράθεση ήταν αδύνατη. Αν και οι εκρήξεις αυτές ιατροκοποιήθηκαν με όρους «υστερίας», η ανθρωπολόγος έδειξε πώς οι γυναίκες ιδιοποιούνταν την τοπική γνώση για την πνευματοληψία προκειμένου να αντισταθούν στο αίσθημα απώλειας του ελέγχου των σωμάτων τους, που επέφερε ο εξουθενωτικά γρήγορος και μηχανικός ρυθμός εργασίας (Ong 1987).

Τα παραδοσιακά πολιτισμικά ιδιώματα συμβολικής και τελετουργικής αρρώστιας και ίασης όπως είναι το «κακό μάτι», η πυροβασία, η πνευματοληψία, το βουντού, η μαγεία, οι γητειές, οι σαμανικές και άλλες εθνοϊατρικές θεραπείες είναι χαρακτηριστικά δείγματα τέτοιων κοινωνικών εκ-δραματίσεων της αρρώστιας, που

φέρνουν στο φως την αμοιβαία σχέση ανάμεσα στην τυπολογία των παθήσεων και τις κοινωνικές συνθήκες. Στο πλαίσιο της έρευνάς του για τη θεραπεία στους Ναβάχο, ο Τόμας Τσόρντας (Thomas Csordas) έχει διατυπώσει εύστοχα ότι το ζητούμενο είναι η κατανόηση της τελετουργικής θεραπείας «με έναν τρόπο που να αναγνωρίζει ότι η θεραπεία δεν αφορά μόνο την υγεία, αλλά και το συναίσθημα, την ταυτότητα, τη θρησκεία, τον εαυτό, τον πόνο, τη νεωτερικότητα και την αποικιοκρατία» (Csordas, *εδώ*).<sup>1</sup>

Όπως είχε επισημάνει ήδη από το 1937 ο Έβανς-Πρίτσαρντ (Evans-Pritchard), στην κλασική ανάλυσή του για τη μαγεία στους Αζάντε, η σοβαρή ασθένεια ή η συμφορά εγείρουν διαγνωστικές αιτιολογίες που είναι ταυτόχρονα σωματικού, κοινωνικού και ηθικού χαρακτήρα, καθώς αποδίδονται στο γήτεμα ή στη μαγεία, δηλαδή στη δυσοίωση και μοχθηρή έκβαση κοινωνικών σχέσεων (Evans-Pritchard 1937). Όπως παρατηρούσε ο Βίκτορ Τέρνερ (Victor Turner), σχετικά με την ιατρική των Ντέμπου στην αγροτική Ζάμπια, ο «γιατρός» σκοπεύει στην επανόρθωση των δεινών ολόκληρης της ομάδας, αφού οι ασθενείς δεν θα γίνουν καλά αν δεν έρθουν στο φως και δεν υποβληθούν στην τελετουργική θεραπεία όλες οι εντάσεις που διέπουν τις αμοιβαίες σχέσεις της ομάδας (Turner 1967). Και ο Λεβί-Στρώς (Claude Lévi-Strauss) μας υπενθυμίζει ότι η/ο ασθενής είναι το μέσο διά του οποίου οι θεραπευτικές τελετουργίες επανεπεξεργάζονται και αναπροσαρμόζουν τις κοινωνικές σχέσεις (Lévi-Strauss 1963). Η τελετουργία δημιουργεί προσωρινούς μικρόκοσμους πολιτισμικής διαπραγμάτευσης και κοινωνικής αλλαγής που εν-σωματώνονται από τα ίδια τα εμπλεκόμενα υποκείμενα. Όπως έχει δείξει όμως ο Μάικλ Τάουσιγκ (Michael Taussig), αναφερόμενος στην εποχή της απομάγευσης και της δυσπιστίας απέναντι στα γητέματα και τη μαγεία, όχι μόνο οι κοινωνικές συνθήκες παράγουν παθήσεις, αλλά και, από την άλλη πλευρά, η ιατρική γλώσσα φυσικοποιεί τις παθήσεις, καθώς αποκρύπτει την «κοινωνική φύση» τους και το ρόλο των εμπλεκόμενων κοινωνικών συνθηκών και συσχετισμών. Έτσι, η νόσος καθίσταται «πράγμα», διακριτό και διαχωρίσιμο από το κοινωνικό υποκείμενο: αυτό είναι που ο Τάουσιγκ αποκαλεί «πραγμοποίηση» [reification] (Taussig, *εδώ*).

Ωστόσο η αναλυτική έμφαση της ανθρωπολογίας της υγείας –και του παρόντος τόμου– στην κριτική εκκέντρωση της καθολικής και κανονιστικής αφαίρεσης «ανθρώπινη φύση» δεν επιζητεί να επισκιάσει ούτε να υποβαθμίσει τη διάχυτη κοινότητα –την κοινοτοπία– της ανθρώπινης τρωτότητας, αλλά να κρατά ανοιχτό το πεδίο προς «άλλες φύσεις» και «άλλες τρωτότητες». Το μέλημα δηλαδή είναι να επισημαίνονται διαρκώς οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους διαφορετικά ανθρώπινα υποκείμενα «συμβαίνουν», προσλαμβάνονται και υλοποιούνται ως φυσικά, ψυχικά, ενσώματα και ευάλωτα, αναγνωρίζονται ως πάσχοντα και βιώνουν την τρωτότητα, τη δυσφορία και το τραύμα. Με την ίδια λογική, πρέπει να σημειωθεί ότι η αναφορά στον «κυρίαρχο», ενίοτε κυριαρχικό, ρόλο της «βιοϊατρικής» δεν επιδιώκει να απεικονίσει μια «αρνητική», μονολιθική οντότητα επιστημονικής υπεροχής και υπεροψίας που τοποθετείται σε προνομιακή αντίστιξη προς τους «ασθενείς» – νοούμενους στερεοτυπικά ως θυματοποιημένα και αδρανή αντικείμενα

---

<sup>1</sup> Ποικίλα εθνογραφικά παραδείγματα καταδεικνύουν πειστικά την οργανική συνύφανση «νεωτερικών» και «παραδοσιακών» θεραπειών (Τράκα 2007). Η λαϊκή ιατρική, τα *γιατροσόφια*, αλλά και η ιατρική των σαμάνων και των μάγων-θεραπευτών αποτελούν εκδοχές της εξωθεσμικής, πολιτισμικά καθιερωμένης ιατρικής γνώσης (βλ. Ψυχογιού 2007), που αναβιώνει τις τελευταίες δεκαετίες στη μορφή της «εναλλακτικής ιατρικής» (π.χ. βοτανοθεραπεία, ιατρική της «νέας εποχής» [new age medicine]), συχνά μάλιστα υπό την αιγίδα των προταγμάτων της αγοράς. Επιπλέον, οι «παράδοξες στρατηγικές» των ασθενών περιβάλλουν συχνά «σύγχρονες» θεραπευτικές πρακτικές με συμβολικά και θρησκευτικά φορτισμένες τελετουργικές επιτελέσεις (Πεγκλίδου 2007).

της ιατρικής πράξης. Αντίθετα, επιζητεί να καταστήσει δυνατή τη διαρκή αναλυτική μέριμνα για την ιστορία ενός επιστημολογικού κανόνα που έχει παίξει καθοριστικό ρόλο στην εμπέδωση της δυτικής μεταφυσικής, και, επομένως, για τους σχηματισμούς γνώσης/εξουσίας που εμπλέκονται στις ιστορίες και τις γεωγραφίες της ανθρωπίνης τρωτότητας.

Η διερεύνηση που προτείνει αυτός ο συλλογικός τόμος εκτείνεται σε ένα ευρύ φάσμα θεματικών ενασχολήσεων: κοινωνική μορφοποίηση της ιατρικής γνώσης, πολιτισμικές επιτελέσεις του σωματικού και ψυχικού πόνου, τελετουργική θεραπευτική, πειθάρχηση και αυτοπειθάρχηση του νοσούντος σώματος, δημόσια υγεία και επίσημοι φορείς μέριμνας, ανισότητες στην παροχή υπηρεσιών φροντίδας, ιατρική γραφειοκρατία, πολιτική οικονομία των φαρμακευτικών εταιρειών, γενετική μηχανική, βιοϊατρικές τεχνολογίες, υπολογισμός και διαχείριση της επικινδυνότητας, κοινωνικές επιπτώσεις βιομηχανικών χημικών ατυχημάτων (π.χ. Μποπάλ, Τσερνόμπιλ), εγκλεισμός και αποασυλοποίηση, αμηχανία και συμπόνια μπροστά στην αρρώστια, μη κυβερνητικές οργανώσεις ανθρωπιστικής δράσης, υποκειμενικότητες ιατρών, νοσηλευτών και ασθενών, ομάδες πίεσης και ακτιβισμός ασθενών, εναλλακτικές θεραπείες, στρατηγικές ατομικής ευεξίας, υγιεινή διατροφή, βιομηχανία της σωματικής φόρμας [fitness] και άλλες καταναλωτικές πρακτικές «φροντίδας του εαυτού» και προαγωγής της υγείας.

Ως επιλεκτική επισκόπηση της ανθρωπολογίας της υγείας, της κοινωνικής οδύνης και της βιοκοινωνικότητας, το βιβλίο έχει ως κεντρικό μέλημά του να εξετάσει τις επιστημολογίες, τις τεχνολογίες και τις πολιτικές μέσω των οποίων συγκροτούνται κοινωνικά οι εννοιολογήσεις της υγείας και της αρρώστιας, της «ζωής» και του «ανθρώπινου». Σημαντική θέση στην προβληματική αυτή έχουν οι τρόποι με τους οποίους η ανθρώπινη ζωή καθίσταται αντικείμενο πολιτισμικών και πολιτικών διαδικασιών ορισμού, πιστοποίησης, ρύθμισης, φροντίδας ή αποκλεισμού. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στους ασύμμετρους και ιεραρχικούς τρόπους με τους οποίους τα ίδια τα ανθρώπινα υποκείμενα, ως ασθενείς, θεραπευτές και «σημαίνοντες άλλοι», ως υποκείμενα και αντικείμενα γνώσης και δράσης, τρωτά έμβια όντα, φορείς στρατηγικών ζωής και επιβίωσης, πολίτες ή μη πολίτες, φορείς και δέκτες φροντίδας, φορείς και στόχοι πειθάρχησης και αυτοπειθάρχησης, δικαιούχοι και μη δικαιούχοι δικαιωμάτων και αναγνώρισης, συγκροτούνται ως βιοκοινωνικά υποκείμενα. Η έννοια *βιοκοινωνικότητα*, η οποία θα αναπτυχθεί παρακάτω, συνιστά μια σύγχρονη εκδοχή υποκειμενικότητας και κυβερνητικότητας/κυβερνοτροπίας [governmentality], που εστιάζει στις πρακτικές και τις μορφές ζωής που επιτελούνται καθώς το κοινωνικό γίνεται πρότυπο για την αναπλαισίωση του βιολογικού. Πρόκειται για ένα πολιτισμικό πεδίο συγκρότησης και ανασυγκρότησης της εμπειρίας του ανθρώπινου, μέσω της συνύφανσης μεταξύ φυσικοποίησης και τεχνικοποίησης.

Στα κείμενα αυτού του βιβλίου, η πολυεπίπεδη ιστορικότητα –από την αποικιακή υγιεινή, το μετααποικιακό ιατρικό φαντασιακό, την εθνική ιατρική διαγωγή έως τη γενετική μηχανική, τη βιομετρική επιτήρηση και τους νεοαποικιακούς, βιοπολιτικούς ανθρωπισμούς των σύγχρονων παγκόσμιων πληθυσμιακών ροών– διασταυρώνεται με την πολιτισμική-γεωγραφική πολυεστιακότητα –Αφρική, Κίνα, Ευρώπη, Νοτιοανατολική Ασία, Λατινική Αμερική και Βόρεια Αμερική– προκειμένου να φωτιστούν ιστορικά και εθνογραφικά οι κοινωνικές, πολιτισμικές, οικονομικές και πολιτικές παράμετροι που εμπλέκονται στην «ιατρικοποίηση της ζωής». Αυτοί οι ιστορικοί και πολιτισμικοί τόποι –κείμενοι εντός και εκτός της γεωγραφίας της «Δύσης», εντός και εκτός της ιστορίας της «νεωτερικότητας»– εκλαμβάνονται ως πεδία υλοποίησης, εμπέδωσης και διακύβευσης του βιολογικού-κοινωνικού δεσμού που βρίσκεται στην καρδιά της

κατηγορίας «άνθρωπος». Η σύγχρονη ανθρωπολογική απόκριση στις προκλήσεις που αναδύονται από την υλοποίηση αυτού του δεσμού εκκινεί από ένα θεωρητικό διάβημα αποδόμησης της διχοτομίας «φύση-πολιτισμός» ή «βιολογικό σώμα-πολιτισμική διάνοια».

Στο πλαίσιο αυτό, η κατηγορία «άνθρωπος» τίθεται υπό κρίση ως προς τις «φυσικές», κανονιστικές προϋποθέσεις της αφηρημένης καθολικότητάς της και νοείται στις πολλαπλές και πολύσημες εκφάνσεις της. Επίσης, νοείται στις διασταυρούμενες ιεραρχικές της οριοθετήσεις – πολυδιάστατες και πολύεδρες, ενδεχομενικές, πρόσκαιρες ή περισσότερο ανθεκτικές: κοινωνική τάξη, φύλο και σεξουαλικότητα, θρησκευτική αναφορά, εθνοτική ένταξη, κατάσταση σωματικής και ψυχικής υγείας. Με αυτή την έννοια, η ανθρωπολογική εξέταση της κατηγορικής και κανονιστικής αφαίρεσης «άνθρωπος» συνεπάγεται την ανίχνευση των ιστορικά, πολιτισμικά και πολιτικά κείμενων –και διαρκώς αναδιατασσόμενων– προϋποθέσεων του ανήκειν. Με άλλα λόγια, αντί της άκριτης αναπαραγωγής των κατεστημένων παραδοχών περί «ανθρώπινης φύσης», ή «ανθρώπινου είδους», προβληματοποιείται το τι, πότε, πώς, πού, γιατί, υπό ποιους όρους, με τι οφέλη και με τι κόστος, λογίζεται ως «άνθρωπος».

Θα λέγαμε ότι στην καρδιά του εγχειρήματος της ανθρωπολογίας της υγείας βρίσκονται οι αμφίσημες συσχετίσεις και αμοιβαίες ανασυστάσεις μεταξύ *πάσχοντος σώματος* και *ξένου σώματος*. Έτσι, εξετάζονται τα ερωτήματα: Πώς το *πάσχειν* επιτελείται ως φορέας εμπέδωσης, διακύβευσης, διεκδίκησης ή και αποδιάρθρωσης του βιογραφικού και κοινωνικού νοήματος; Πώς μετατρέπεται σε όχημα κοινωνικών ιεραρχιών που ρυθμίζουν τα όρια του ανήκειν; Πώς γίνεται αιτία αποκλεισμού αλλά και όρος συμπερίληψης; Πώς καθίσταται δίαυλος κοινωνικής διαπραγματεύσης και αντιδικίας σε συμφραζόμενα αποικιακής, μετααποικιακής και νεοαποικιακής βίας, πολέμων, εθνικισμών και εθνικών συγκρούσεων, ρατσισμών, οικονομικών και ταξικών ανισοτήτων, και αμφιλεγόμενων διευθετήσεων της ιδιότητας του/της πολίτη; Μέσα από τη συστηματική εστίαση σε τέτοιου είδους ερωτήματα, η μελέτη των ορισμών και των οριοθετήσεων της υγείας και της αρρώστιας συνδέεται με ευρύτερες ερμηνευτικές επεξεργασίες της ψυχοσωματικής υποκειμενικότητας, της ετερότητας και των σχέσεων εξουσίας. Η αναλυτική μέριμνα για την τρωτότητα ως συστατική συνθήκη της ζωής, της επιβίωσης και της υποκειμενικότητας μας καλεί να αναλογιστούμε τις προϋποθέσεις και τους αποκλεισμούς που καθιστούν μια ζωή (διανοητή ως) βιώσιμη.

#### Η ΑΜΦΙΛΕΓΟΜΕΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΜΙΑΣ ΣΥΝΑΡΘΡΩΣΗΣ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΜΕΤΑ ΚΑΙ ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΧΟΤΟΜΙΑ «ΦΥΣΗ-ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ»

Η ανθρωπολογική σκέψη, από τις πρώιμες ήδη και κλασικές στιγμές της, είχε δώσει ιδιαίτερη έμφαση στη σχέση ατομικού και κοινωνικού σώματος, εξετάζοντας κριτικά τη νοητική κατασκευή που χρονολογείται στον ύστερο 16ο αιώνα, για ένα σώμα αντικείμενο, «πράγμα», που ανήκει στην άχρονη φυσική τάξη και όχι στην πολιτισμική και ιστορική συγκεκριμενικότητα. Είναι μακρά η γενεαλογία της ανθρωπολογικής ενασχόλησης με τον πολιτισμικό χαρακτήρα αυτών που εκλαμβάνονται ως «έμφυτες» ανθρώπινες (προ)διαθέσεις ή αυτού που εκλαμβάνεται ως βιολογική «βάση» της ανθρώπινης συμπεριφοράς (Geertz 1973). Η αντίστιξη «φύση-πολιτισμός» όχι μόνο έχει αναλυθεί ως πολιτισμικό τέχνημα, αλλά και αποδομηθεί στις συναρθρώσεις και ομολογίες της με άλλες συμβατικές ταξινομήσεις, όπως θηλυκό-αρσενικό, άγριο-καλλιεργημένο (Mathieu 1978· Strathern 1980). Εντός

της ανθρωπολογίας εξάλλου επιχειρήθηκε και η «διόρθωση» μέρους της προγενέστερης ανθρωπολογικής έρευνας που έπαιρνε ως δεδομένη τη διάκριση «φύση-πολιτισμός» και την αναπαρήγαγε άκριτα και μηχανιστικά αποδίδοντάς τη στους εκάστοτε υπό μελέτη πολιτισμούς: η προσέγγιση του πολιτισμού μέσα από την αντίστιξή του με την έννοια της φύσης έχει υπάρξει κεντρική τόσο στην εξελικτική ανθρωπολογία που χαρακτηρίζεται από βιολογικό αναγωγισμό, όσο και σε κάποιες εκφορές της δομιστικής ανθρωπολογίας, όπως στο έργο του Κλωντ Λέβι-Στρώς που αναπαράγει –σε μέρος του έργου του– την αντίστιξη μεταξύ του εξωκοινωνικού πεδίου της φύσης και του εξημερωμένου πεδίου του πολιτισμού.

Το πρωτοποριακό έργο της Μαίρυ Ντάγκλας (Mary Douglas) έδειξε πώς η χρήση σωματικών μεταφορών και βιολογικών αναλογιών εδραιώνει και αναπαράγει την κυρίαρχη κοινωνική, συμβολική, κοσμολογική και ηθική τάξη πραγμάτων ως φυσική, δηλαδή θεμελιωμένη στην απαράβατη νομοτέλεια της φύσης. Η σημαντική εκπρόσωπος της σύγχρονης βρετανικής κοινωνικής και συμβολικής ανθρωπολογίας έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στην εξέταση των τρόπων με τους οποίους οι εύθραυστες οριογραμμές κινητοποιούν πρακτικές ενίσχυσης και στερέωσης από προστατευτικούς διαχωρισμούς που αφορούν τη ζωικότητα της ανθρώπινης φύσης (Douglas 1966 και 1970). Αλλά και ο Τέρενς Τέρνερ (Terence Turner), στην έρευνά του για τη σωματική διακόσμηση σε μια κοινότητα του Αμαζονίου, εισάγοντας την έννοια *κοινωνικό δέρμα*, περιέγραψε τις διεργασίες κοινωνικοποίησης του γυμνού ανθρώπινου σώματος μέσω διακοσμητικών τεχνικών, οι οποίες εγγράφουν και υποβάλλουν το σώμα στις κατηγορίες και στις νόρμες του κυρίαρχου αξιακού συστήματος (Turner 1980).

Αν, ωστόσο, οι συμβολικές και δομιστικές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, δυνάμει της επίμονης έμφασής τους στην πολιτισμική συνιστώσα αντί της βιολογικής, παρέμειναν ακόμη, αναπόφευκτα, στην επιστημολογική εμβέλεια της διχοτομίας «φύση-πολιτισμός», η φαινομενολογική σκέψη αντιπαρατέθηκε αποφασιστικά στην ντυρκεμιανή παράδοση, επιχειρώντας την υπέρβαση των δυϊσμών νους-σώμα, πνεύμα-ύλη, υποκείμενο-αντικείμενο, που έχουν χαρακτηρίσει τη δυτική μεταφυσική, και προβάλλοντας τη «βιωμένη εμπειρία» ως γνώμονα του νοήματος, της γνώσης και της πράξης. Τέθηκε, έτσι, σε κριτικό έλεγχο η μορφή του «ασώματου παρατηρητή» που κληρονόμησε ο Ντεκάρτ (René Descartes) στη νεωτερικότητα (Latour 1999). Ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ (Maurice Merleau-Ponty), στη *Φαινομενολογία της αντίληψης*, θεμελιώδες κείμενο για την ανθρωπολογία της ενσώματωσης/σωματοποίησης [embodiment], άσκησε ταυτόχρονη κριτική στον ιδεαλισμό αλλά και στον εμπειρισμό. Το βιούμενο σώμα αναδύεται από αυτή την επεξεργασία ως κάτι διαφορετικό τόσο από το καντιανό υπερβατικό εγώ όσο και από την αντίληψη περί ενός απλώς δεδομένου, φυσικού αντικειμένου. Στο πλαίσιο της φαινομενολογικής ανθρωπολογίας, το σώμα προσλαμβάνεται ως έμβιος, βιούμενος και προθετικός ενσώματος εαυτός. Έτσι, η πολιτισμική-φαινομενολογική ανθρωπολογία της σωματοποίησης στρέφει το ενδιαφέρον στους «σωματικούς τρόπους προσοχής» [somatic modes of attention], δηλαδή στις πολιτισμικά επεξεργασμένες διυποκειμενικότητες που προκύπτουν από τις βιούμενες, πολυαισθητηριακές, συναισθαντικές και διαισθητικές εμπλοκές με τον κόσμο και τους άλλους (Csordas, εδώ και 1994). Όπως το θέτει η Ελένη Παπαγαρουφάλη, στο πλαίσιο της μελέτης της για τη μεταθανάτια δωρεά οργάνων σώματος στην Ελλάδα: «Το λεγόμενο ‘σώμα’ προσεγγίζεται ως ενεργό υποκείμενο, το οποίο, συναισθανόμενο τις σκέψεις του και σκεπτόμενο τα συναισθήματά του, συμμετέχει αδιαλείπτως στον κόσμο και συμβάλλει στην (ανα-)κατασκευή θεσμών, αξιών και κοινωνικών πολιτικών» (Παπαγαρουφάλη 2002: 19, η έμφαση στο πρωτότυπο).

Αυτή η έγκυρη διόρθωση που επέφερε η φαινομενολογία στην προβληματική του σώματος, ωστόσο, παρέμεινε ενίοτε ευάλωτη στην κριτική ότι αναπαράγει μια α-ιστορική λογική ενός οικουμενικού σώματος, αποδεσμευμένου από διεργασίες λόγου και εξουσίας. Επίσης, προβληματοποιήθηκαν εκείνες οι φαινομενολογικές επεξεργασίες της σωματοποίησης που εκλαμβάνουν ως δεδομένη τη διχοτομία μεταξύ (προϋπάρχουσας) αδρανούς σωματικής υλικότητας και (επερχόμενης) σημαίνουσας κοινωνικότητας. Νέες ενδιαφέρουσες προσλήψεις της υλικότητας προέκυψαν από αυτή την κριτική συνομιλία με τη φαινομενολογία, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της θεωρίας του φύλου που ήρθε σε ρήξη με κάθε έννοια «φυσικής θηλυκότητας» και «φυσικού ανδρισμού», αποδομώντας το ηθικό και πολιτικό πρόταγμα νομιμοποίησης των κοινωνικών διευθετήσεων μέσω της επίκλησης του «εκ φύσεως» αναπόφευκτου χαρακτήρα τους.

Για τη μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία, και πιο χαρακτηριστικά για την Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler), η οποία συνομιλεί κριτικά με τη φαινομενολογία, αλλά επηρεάζεται αποφασιστικά από τη θεώρηση του Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault), το σώμα δεν έχει οντολογική υπόσταση *πριν, έξω ή πέρα* από τις κοινωνικές πρακτικές και πολιτικές ρυθμίσεις που το συγκροτούν μέσα στο πλαίσιο της έμφυλης και ετεροκανονιστικής ιεραρχίας. Το φύλο εγκαθιδρύεται, συνεχώς, μέσω μιας τελετουργικά τυποποιημένης –αν και πάντοτε ατελούς– επανάληψης σωματικών έξεων που υπαγορεύει το εξιδανικευμένο πρότυπο της έμφυλης κανονικότητας. Τα σώματα υλοποιούνται, δηλαδή παίρνουν τη μορφή μέσω της οποίας αξιοδοτείται η υλικότητά τους, μέσα από τις απαρνήσεις και τις απώλειες που επιτάσσει η εκ μέρους τους υλοποίηση των ηγεμονικών ιδεωδών. Μέσω αυτής της θεώρησης, που εκλαμβάνει την υλικότητα ως ένα κατεξοχήν παραγωγικό αποτέλεσμα σχέσεων εξουσίας, ανασκευάζονται οι ανεπάρκειες των απλοϊκών εκείνων εκδοχών του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, οι οποίες εκλαμβάνουν το κοινωνικό ως κατασκευή που εγγράφεται εκ των υστέρων πάνω σε μια αδρανή, παθητική, στατική και κοινωνικά ουδέτερη υλικότητα που προηγείται του λόγου και της εξουσίας, και που παίρνει μορφή και νόημα από την ενεργητική επέμβαση της κοινωνικής συνθήκης (Butler 1993).

Έτσι, οι αιτιοκρατικές και ιεραρχικές αντιθέσεις «παθητική φύση» έναντι «ενεργητικού πολιτισμού» και «αδρανής ύλη» έναντι «νοήμονος μορφής» τίθενται σε κριτική εξέταση, ενώ αναθεωρούνται παραδεδεγμένες κατηγορίες και δυϊσμοί της δυτικής μεταφυσικής, όπως «σώμα/πνεύμα», «ύλη/μορφή», «υλικότητα/κοινωνικότητα» κτλ. Στο πλαίσιο αυτό, η μεταδομιστική φεμινιστική θεώρηση συνεχίζει το φουκωικό εγχείρημα της ιστορικής σχετικοποίησης και αποφυσικοποίησης του σεξ, μεταφέροντας τη συζήτηση στο πλαίσιο της διάκρισης μεταξύ «βιολογικού φύλου» [sex] και «κοινωνικού φύλου» [gender], την οποία και αποδομεί. Η διχοτομία ελέγχεται ως προβληματική και χωρίς νόημα, στο πλαίσιο της κριτικής εξέτασης της συμβατικής επιστημολογικής παραδοχής που θεωρεί την υλικότητα οντολογικά διακριτή από το λόγο (Αθανασίου 2006, 2008).

Από την εθνογραφική σκοπιά των Χάγκεν, που ζουν στις ορεινές περιοχές της Παπούα στη Νέα Γουινέα, η Μαίριλυν Στραθέρν (Marilyn Strathern) διατύπωσε μια συστηματική και ριζοσπαστική κριτική στην οικουμενική κατανόηση της αντίστιξης «φύση-πολιτισμός», ιδιαίτερα στον τρόπο που αυτή μεταφέρεται στο πεδίο της αντίστιξης θηλυκό-αρσενικό, στο βαθμό που η πολιτισμική διαδικασία εκλαμβάνεται ως συνώνυμη της παραγωγικής αξιοποίησης (νοούμενης με όρους ανδρικής διανοητικής, δημιουργικής εργασίας) της «φυσικής» πρώτης ύλης (νοούμενης με όρους θηλυκού υποδοχέα, άγριας και επικίνδυνης φύσης που πρέπει να δαμαστεί). Αναδεικνύοντας τη σχετικότητα των εννοιών και της αντιστικτικής εκφοράς τους στο

νοητικό μοντέλο «φύση-πολιτισμός», που βρίσκεται στην καρδιά της δυτικής συγγένειας, η Στραθέρν καταλήγει ότι δεν υπάρχει ούτε «φύση» ούτε «πολιτισμός»: «Δεν πρόκειται για μία σταθερή αντίθεση, αλλά για έναν ιστό πολλαπλών αντιθέσεων» (Strathern 1980 και 1992).

Μέσα από αυτές τις επεξεργασίες, η βιολογία δεν παρέχει πια μια ιστορικά αδρανή και πολιτισμικά ουδέτερη βάση.<sup>2</sup> Το «βιολογικό», το οποίο εκλαμβάνεται συμβατικά ως το υλικό υπόστρωμα που υπο-δέχεται την πολιτισμική εγγραφή του «κοινωνικού», ιστοριοποιείται και θεωρητικοποιείται τώρα ως ένα ρυθμιστικό ιδεώδες που βρίσκεται διαρκώς σε μια ανοιχτή διαδικασία φυσικοποίησης. Οι θεωρήσεις αυτές εισάγουν έναν κριτικό υλισμό έναντι κάθε βιολογικού αναγωγισμού, αντικειμενισμού ή φυσικαλισμού. Η έννοια της απτικότητας, για παράδειγμα, που εισάγει ο Μάικλ Τάουσσινγκ (συνομιλώντας με τον Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) και δι' αυτού με τη θεμελιακή κριτική του πολιτισμού που διατυπώνουν οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φραγκφούρτης), η οποία προκύπτει από τον περισπασμό της οπτικότητας, υπαινίσσεται μια ενδιαφέρουσα υλιστική, αισθαντική θεωρητική επεξεργασία εφιστώντας την προσοχή μας σε μορφές εμπειρίας που αναδύονται από τη διάδραση μεταξύ νου και σώματος στο πεδίο του καθημερινού (Taussig 1992).

Οικοδομώντας μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και πλούσια θεωρητική γενεαλογία, ανθρωπολόγοι όπως η Μαίριλυν Στραθέρν, ο Πωλ Ράμπινου (Paul Rabinow), η Ντόννα Χάραγουαι (Donna Haraway), η Τζανέτ Έντουαρντς (Jeanette Edwards) και η Σάρα Φράνκλιν (Sarah Franklin) έχουν επιχειρηματολογήσει για την ανάγκη να επινοηθεί εκ νέου (αν και όχι απαραίτητα να απαλειφθεί) η αναλυτική διάκριση «φύση-πολιτισμός», προκειμένου να μπορέσουμε να κατανοήσουμε καλύτερα τις νέες συνδέσεις, σχέσεις, σχάσεις, μείξεις και δικτυώσεις που προκύπτουν στο πλαίσιο της νέας γενετικής. Οι φορείς αυτής της ανθρωπολογικής θεώρησης, που είναι και σημαντικοί εκπρόσωποι της ανθρωπολογίας της υγείας, ασκούν κριτική στη θετικιστική αντίθεση ανάμεσα σε δυο διακριτές σφαίρες ή οντολογικές τάξεις εκ των οποίων η βιολογική συνιστά τη συνθήκη, το προϋπάρχον υπόστρωμα, της κοινωνικής. Στο πνεύμα του Μπρούνο Λατούρ (Bruno Latour), ο οποίος εισήγαγε μια μη διπολική, υβριδική εννόηση της φύσης-ως-πολιτισμού, θα λέγαμε ότι αυτές οι ανθρωπολογικές επεξεργασίες ενδιαφέρονται να εξετάσουν πώς οι διεργασίες του ζεύγματος «φύση-πολιτισμός» γίνονται το πλαίσιο ανάδυσης διαφορετικών «φύσεων» και «πολιτισμών».<sup>3</sup> Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, ελέγχεται κριτικά η γνωσιοθεωρητική σκευή στην οποία θεμελιώνεται η δυαδική-διαλεκτική μηχανή ιεραρχικής κωδικοποίησης της γνώσης (αληθινό-ψευδές ή φαινομενικό), της βιοϊατρικής γνώσης (κανονικό-παθολογικό ή υγιές-ασθενές), της ηθικής (καλό-κακό), της αισθητικής (ωραίο-άσχημο, υψηλό-χαμηλό) και της οικονομίας (παραγωγικό-μη παραγωγικό). Γενικά πάντως, η κοινωνική ανθρωπολογία έχει ασχοληθεί εκτεταμένα και συστηματικά με τον ιστορικό, κατασκευασμένο, τεχνηματικό χαρακτήρα του

---

<sup>2</sup> Αλλά και η έννοια του «κοινωνικού» είναι ιστορικά επινοημένη και τοποθετημένη. Βλ. Donzelot 1994· Hacking 1990· Poovey 1998· Rabinow 1989.

<sup>3</sup> Ο κοινωνιολόγος της επιστήμης Μπρούνο Λατούρ υποστηρίζει ότι η Μεγάλη Διαίρεση, όπως αποκαλεί τη διάκριση «φύση/κοινωνία», αποτελούσε πάντα τη μεγάλη φαντασίωση του μοντέρνου κόσμου. Μετατοπίζει τα δίπολα φύση-πολιτισμός, υποκείμενο-αντικείμενο, αλλά και επιστημονική γνώση-θηρησκευτική/μαγική πίστη προς περισσότερο μεικτές έννοιες, όπως, για παράδειγμα, η έννοια του «factish» (που συνδυάζει και συνδέει «fact» [γεγονός] και «fetish» [φετίχ]). Ανιχνεύει δύο αντιφατικές διαδικασίες που συνυπάρχουν στις νεωτερικές κοινωνίες: από τη μια πλευρά, ο πολλαπλασιασμός υβριδικών τεχνημάτων που αναμειγνύουν «φύση» και «πολιτισμό», και από την άλλη, η τάση προς την καθαρότητα των διακρίσεων που ενισχύουν τους επιστημολογικούς διαχωρισμούς της κοινωνίας από τη φύση, του ανθρώπου από το πράγμα, της επιστήμης από την κουλτούρα. Βλ. Latour 2000 [1993] και 1999.

«βιολογικού», του «φυσικού», καθώς και της αντινομικής σύζευξής του με το «πολιτισμικό». Ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '90, εντατικοποιήθηκαν και εμπεδώθηκαν οι διεργασίες που συντέιναν στην ανθρωπολογική αποδιάρθρωση της διχοτομίας «φύση-πολιτισμός».

Από τη δεκαετία του 1990, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι επέδειξαν ειδικότερο και συστηματικότερο ενδιαφέρον για τις βιοεπιστημονικές, βιοτεχνολογικές και βιοϊατρικές γνώσεις και πρακτικές, ιδιαίτερα αναφορικά με τις προκύπτουσες σχέσεις και τεχνικές εξουσίας, πολιτικές ορθολογικότητες, ηθικές αξιοδοτήσεις, μορφές ταύτισης και υποκειμενοποίησης. Αυτή η «νέα» ανθρωπολογία της υγείας αποτελούσε μια δημιουργική υπέρβαση –αν και όχι απεμπόληση– της προγενέστερης ανθρωπολογικής ενασχόλησης με την εθνοϊατρική, η οποία εμπνεόταν, σε μεγάλο βαθμό, από μια παραδοχή ριζικής διάκρισης αφενός μεταξύ «τοπικών», «κοινοτικών» ή «λαϊκών» εννοιολογήσεων της αρρώστιας και αφετέρου της «επίσημης» δυτικής βιοϊατρικής. Αν και αντλεί πολύτιμη εμπειρία από την ανθρωπολογία της εθνοϊατρικής, η νεότερη εκδοχή της ανθρωπολογίας της υγείας και της βιοκοινωνικότητας εγγράφεται σε ευρύτερες, πιο σύνθετες και πιο διεπιστημονικές επεξεργασίες της εξουσίας, της υποκειμενικότητας, της τεχνολογίας, της γνώσης, της πολιτικής οικονομίας, της πολιτεϊότητας, της διεθνικότητας, της κυβερνητικότητας, της πολιτικής της ζωής και του ανθρώπινου. Δείχνει, για παράδειγμα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το πώς τοποθετούνται και δυναμοποιούνται ιστορικά και πολιτικά οι σχέσεις επιστημονικών και κοινωνικών τεχνολογιών, κάτι που δεν λάμβαναν επαρκώς υπόψη προγενέστερες εκδοχές της εθνοϊατρικής. Το ενδιαφέρον αυτό φαίνεται να αντλεί θεωρητικά εργαλεία από επεξεργασίες της φιλοσοφίας της επιστήμης που επισημαίνουν την πολιτική ισχύ και ιστορική δυναμική των επιστημονικών ιδιωμάτων, κατηγοριών και αναπαραστάσεων.<sup>4</sup>

Αυτές/αυτοί οι ανθρωπολόγοι συμμετέχουν σε ένα ευρύτερο πεδίο προβληματικής του τέλους του 20ού αιώνα, που θα μπορούσε να συνοψιστεί στο ερώτημα τι συνιστά, τι ορίζει και τι περιορίζει το ανθρώπινο μετά τον ανθρωπισμό. Αναδιατυπώνοντας την κριτική στον αφηρημένο και επιλεκτικό ανθρωπισμό, αυτή δε η γραμμή ανθρωπολογικής σκέψης επιζητεί να επανορίσει το ανθρώπινο, να εισαγάγει δηλαδή μια νέα οντολογία του ανθρώπινου, αλλά να ελέγξει κριτικά τους κυρίαρχους ορισμούς του και να κατανοήσει τις διεργασίες που καθιστούν διανοητή ή αδιανόητη, βιώσιμη ή αβίωτη, την ανθρώπινη υποκειμενικότητα σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες. Έτσι, στη θέση των «μεγάλων αφηγημάτων» της «ανθρώπινης φύσης», του «ανθρώπινου πολιτισμού» και της διάκρισης «φύση-πολιτισμός», τίθεται τώρα η ενασχόληση με τις διαδικασίες μερικών, ατελών, μεταιχμιακών, υβριδικών βιοκοινωνικών συναρθρώσεων.

Η Σάρα Φράνκλιν, για παράδειγμα, έχει εξετάσει τις συνδηλώσεις που έχει η «νέα γενετική» για την κοινωνική ανθρωπολογία, με έμφαση σε ζητήματα που αφορούν τη συνάρθρωση, τη διασύνδεση, τη συσχετικότητα και την παραγωγή της διαφοράς. Χρησιμοποιώντας τη θεματική της «μερογραφικής σύνδεσης» [merographic connection] της Μαίριλυν Στραθέρν, αναλύει τι είδους διασυνδέσεις και συσχετίσεις προκύπτουν μέσα από τις αναδυόμενες μορφές γενετικής πληροφορίας. Υποστηρίζει ότι η γενετική πληροφορία είναι πάντοτε μερική-μεροληπτική [partial], τόσο με την έννοια του ότι θεμελιώνεται σε προϋποτιθέμενες παραδοχές όσο και με την έννοια ότι είναι ατελής (πρβλ. Haraway 1988). Αυτή η μερικότητα έχει άμεσες και κρίσιμες συνέπειες στους τρόπους με τους οποίους η

---

<sup>4</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτών των επεξεργασιών είναι το έργο του Ίαν Χάκινγκ (Ian Hacking), επηρεασμένο από την αναλυτική του Μισέλ Φουκώ για τις συναρμογές γνώσης και εξουσίας. Βλ. Hacking 1990.

γενετική πληροφορία διαμορφώνεται και προσλαμβάνεται κοινωνικά. Ειδικότερα, η επιθυμία να συναγάγουμε καθαρά και αντικειμενικά βιολογικά μηνύματα από τα γονίδια έρχεται σε αντίφαση με την επιθυμία να τα αλλάξουμε ή να τα προσαρμόσουμε με γνώμονα ισχύουσες κοινωνικές παραδοχές: πρόκειται, ακριβώς, για την υβριδικότητα που βρίσκεται στην καρδιά της σκέψης περί συγγένειας (Franklin 2003).

Η *μερογραφική σύνδεση*, έννοια την οποία εισήγαγε η Στραθέρν στο πλαίσιο της συζήτησής της για τα βιολογικά και κοινωνικά δεδομένα της βρετανικής συγγένειας, συνιστά ένα είδος πολιτισμικής κυκλοφορίας διαμέσου μερικών αναλογιών [partial analogies], συνδέσεων και αποσυνδέσεων, διαρραφών και διαρρήξεων, επαφών και μερικών αλληλεπικαλύψεων. Η συγγένεια είναι, από τη μια πλευρά, ένα πεδίο συστηματικής υποστασιοποίησης μέσω της ιδέας της βιολογικής συσχέτισης, δηλαδή της κοινής και συμμεριζόμενης «ουσίας», και, από την άλλη, ένα πεδίο συνεχειών και ασυνεχειών μεταξύ φύσης και πολιτισμού, κοινωνίας και τεχνολογίας, ανθρώπινου και μη ανθρώπινου. Στο πλαίσιο της συγγένειας, το φυσικό/βιολογικό δεδομένο της συμμεριζόμενης ουσίας/υπόστασης συνιστά ένα είδος ολικότητας, ενώ το κοινωνικό δεδομένο (όπως είναι η ονοματοδοσία ή η οργάνωση των συγγενειακών και γενεαλογικών σχέσεων από ανθρώπους και κοινωνίες) συνιστά ένα άλλο όλον που εντοπίζεται «μετά τη φύση». Το ποιος/ποια λογίζεται ως «πραγματικός» συγγενής, που *συμμερίζεται* και *είναι μέρος* (ανήκει), ρυθμίζεται μέσω ατελών, μεταιχμιακών, υβριδικών συναρθρώσεων βιολογικών και κοινωνικών μορφών. Η συγγένεια είναι ένα υβριδικό πεδίο μερογραφικής διασύνδεσης εννοιολογήσεων της «φύσης», της «τεχνητότητας», της «ζωής», της «κοινωνίας» και του «ατόμου». Το ενδιαφέρον της Στραθέρν βρίσκεται στις δυνάμεις που αναπτύσσονται και στις σχέσεις που αρθρώνονται στο πλαίσιο διαδικασιών μερικότητας, συμ-μερισμού και δια-μερισμού.<sup>5</sup>

Αυτές οι μερικές και πολλαπλές συνδέσεις, που ανατοποθετούν τις έννοιες της μερικότητας, του συμ-μερισμού και του δια-μερισμού, απεικονίζονται στην υβριδική μεταφορική φιγούρα του cyborg (κυβερνο-οργανισμός), την οποία έχει εισαγάγει η Ντόννα Χάραγουαι. Η υβριδική αυτή και παρά-ξενη συναίρεση οργανισμού και μηχανής επινοείται ως διάβημα αποδόμησης της διχοτομίας «φύση-πολιτισμός» και φεμινιστικής κριτικής στο φυσικαλισμό και στην ουσιοκρατία. Πρόκειται για μια απόπειρα προβληματοποίησης του κυριαρχικού καθεστώτος του «ανθρώπινου» ως προς τους «άλλους» του, η οποία διερευνά τις δυνατότητες που ανοίγει η απο-φυσικοποίηση των στεγανών ανάμεσα στο «οργανικό» και το «τεχνικό». Ως θεωρητική στρατηγική, αυτό το «α-φύσικο», ή «προσθετικό», σώμα αντιπροσωπεύει έναν «ειρωνικό πολιτικό μύθο»: μια μη ταυτότητα και μια φασματική μυθοπλασία αποσταθεροποίησης των ιεραρχικών δυνάμεων της δυτικής επιστημολογίας (φύση-πολιτισμός, άνθρωπος-μηχανή, σώμα-νους, άνδρας-γυναίκα), που έχουν ιστορικά εγκλωβίσει τις γυναίκες στην ασφυκτικά περιοριστική θέση της «φύσης» (Haraway 1985).

---

<sup>5</sup> Αυτό που φέρνει στο προσκήνιο η έννοια της μερογραφικής σύνδεσης είναι πώς τα «μέρη» δεν συναπαρτίζουν απαραίτητα ένα αρραγές και συνεκτικό «όλον», ούτε αναπαράγουν τη λογική των «συνόλων», αλλά συμμετέχουν –δυναμικά και όχι παραθετικά ή προσθετικά– στη διαδικασία παραγωγής αντιλήψεων για τη συσχετικότητα. Πρόκειται δηλαδή για μέρη που μπορούν να λογιστούν τα ίδια ως σύνολα αλλά που δεν συναπαρτίζουν ένα ενιαίο όλον, αφού κάθε μέρος ενός πράγματος μπορεί να είναι επίσης μέρος ενός άλλου πράγματος. Αυτό που διαδραματίζεται, σύμφωνα με τη Στραθέρν είναι η δυναμική κυκλοφορία, η αμοιβαία διαίρεση, ο αλληλοδανεισμός, η αντιμεταχώρηση και εκ νέου συναίρεση μερών που προέρχονται από διαφορετικά σύνολα. Βλ. Strathern 1992.

Ακολουθώντας και τη σχετική εργασία της Ντόννα Χάραγουαι, η Έμιλυ Μάρτιν (Emily Martin) (εδώ) εξετάζει τη δυναμική της φυσικοποίησης στην εικονοποιία τόσο των δημωδών όσο και των επιστημονικών περιγραφών του ανοσοποιητικού συστήματος στις ΗΠΑ: το σώμα ως εθνικό κράτος που δέχεται επίθεση στα εξωτερικά του σύνορα και διαθέτει εσωτερικά συστήματα επιτήρησης των ξένων εισβολέων του. Αυτή η απεικόνιση, που δίνει μια αύρα αναπόφευκτης φυσικότητας σε συγκεκριμένους τρόπους κατανόησης της κοινωνίας, ενίοτε συγκαλύπτει τις εσωτερικές ιεραρχίες του εθνικού πολιτικού σώματος, όπως, χαρακτηριστικά, αυτές που αφορούν τις πολιτισμικές εννοιολογήσεις του φύλου και της φυλετικότητας. Με αυτό το δεδομένο, έργο της εθνογραφίας είναι να τοποθετεί αυτές τις απεικονίσεις στα ιστορικά τους συμφραζόμενα, επιτρέποντας να διαφανούν εναλλακτικοί τρόποι φαντασιακής σύλληψης, αναπαράστασης και θέσμησης των κοινωνιών.

Σε ανάλογο πλαίσιο επεξεργασίας, ο Πωλ Ράμπινου, με την έννοια *βιοκοινωνικότητα* [biosociality] που εισάγει, εστιάζει το ενδιαφέρον της ανθρωπολογικής σκέψης στο ότι η φύση δεν προηγείται και η κοινωνία δεν έπεται. Καθώς το κοινωνικό γίνεται πρότυπο για μια αναθεμελίωση της φύσης *μέσω* της τεχνικής και *ως* τεχνικής, συντελούνται σημαίνουσες αμοιβαίες μετατοπίσεις, αποσυναρμολογήσεις και ανασυναρμολογήσεις. Η βιολογική ζωή δεν εκλαμβάνεται πλέον ως φυσικό και αναλλοίωτο πεπρωμένο, αλλά ως εύπλαστο υλικό που μπορεί να γίνει αντικείμενο κοινωνικοεπιστημονικού χειρισμού (Rabinow, εδώ). Η βιοκοινωνικότητα περιγράφει μια τάξη ή συνθήκη παραγωγής της ζωής, της φύσης και του φυσικού/φυσιολογικού, στο πλαίσιο της οποίας τόσο η φύση όσο και οι επιστημονικές αναπαραστάσεις της εμπεδώνονται ως ενδεχομενικές πολιτισμικές πρακτικές (περισσότερα παρακάτω). Η Φράνκλιν συσχετίζει εύστοχα την έννοια της *βιοκοινωνικότητας* με την προβληματική της Στραθέρν για τη «μερογραφική σύνδεση»: «Ομοίως, η “βιοκοινωνικότητα” του Ράμπινου συνδέει την ιδέα του βιολογικού, του τεχνικού και του κοινωνικού προκειμένου να διαμορφώσει μια κλασικά ‘μερογραφική’ συναρμολόγηση. Όπως η συγγένεια, έτσι και η βιολογία είναι όλο και περισσότερο ‘μετά τη φύση’» (Franklin 2003).

Εδώ χρειάζεται προσοχή όμως. Ο εννοιολογικός ορίζοντας που αποκαλείται «μετά τη φύση» δεν υπαινίσσεται διόλου ότι η «φύση» εκλείπει από την ιστορία των ουσιοκρατικών και ουσιοποιητικών στρατηγικών γνώσης/εξουσίας. Αν η έννοια της φύσης έχει γίνει πιο ρευστή και ευέλικτη, έχει επίσης, γι’ αυτό, γίνει και πιο ισχυρή. Εξακολουθεί να είναι μια ισχυρή τυπολογική κατηγορία που ρυθμίζει διεργασίες παραγωγής της διαφοράς μέσω φυσικοποίησης και απο-φυσικοποίησης, όπως, για παράδειγμα, υποδηλώνει η στρατηγική χρήση του «φυσικού» στην εμπέδωση έμφυλων και σεξουαλικών νορμών υποκειμενοποίησης (Franklin, Lury και Stacey 2000). Η «φύση», ακόμη και στη «μετά-τη-φύση» εκδοχή της, παραμένει κοίτασμα εξουσιαστικών στρατηγικών μέσω των οποίων οι κοινωνικές νόρμες εκλαμβάνονται και νομιμοποιούνται ως «φυσιολογικές». Η υπαγωγή στη «φυσική κατάσταση» ως έσχατο γνώμονα του «φυσιολογικού» συνιστά μια κυριαρχική πολιτική πρακτική υποκειμενοποίησης και υποταγής, ακόμη και –ή, κυρίως– σε συνθήκες πολιτισμικής αναθεμελίωσης της φύσης *μέσω* της τεχνικής και *ως* τεχνικής.

Στόχος, λοιπόν, της παραπάνω προβληματικής είναι να κρατήσει ανοιχτή τη δυνατότητα κριτικής σε κάθε στρατηγική φυσικοποίησης. Από αυτή την άποψη, το ότι κάποιες από τις θεωρητικούς που πρωταγωνιστούν σε αυτό το πεδίο, όπως είναι η Στραθέρν και η Χάραγουαι, προέρχονται από τα πεδία της φεμινιστικής ανθρωπολογίας και των φεμινιστικών Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας [Science and Technology Studies] δεν είναι διόλου τυχαίο. Η κριτική στην κατανόηση της

φύσης ως ενός συστήματος αντικειμενικών δεδομένων και οντολογικών προϋποθέσεων οποιασδήποτε κοινωνικής πρακτικής δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο πώς η μορφή της «γυναίκας» ήρθε στο προσκήνιο του βιοϊατρικού λόγου ως συνώνυμο της «φύσης», ως είδος του οποίου ο βίος καθορίζεται από τη βιολογία του. Έτσι, εισήλθε στο πεδίο της δυτικής επιστήμης ως το *κατεξοχήν* ιατρικό αντικείμενο, ως πεδίο πάνω στο οποίο συμβολοποιήθηκε το όλο εγχείρημα της ιατρικής επιστήμης ως μια μοιραία, οιονεί σεξουαλική, συνάντηση του Ορθού Λόγου με την ίδια τη Φύση. Στο πλαίσιο αυτό, η Φύση εννοιολογήθηκε ως ωμή (προ-κοινωνική, προ-πολιτισμική) πρώτη ύλη: άγρια, ανεξερεύνητη, σκοτεινή, αινιγματική και σαγηνευτική μαζί, παραμένει αντικείμενο «διείσδυσης» και ηρωικής ανακάλυψης από το φως του ορθού λόγου. Οι έμφυλες, σεξουαλικές, ταξικές και αποικιοκρατικές συνδηλώσεις αυτής της κανονιστικής μυθολογίας είναι κρίσιμες (Αθανασίου 2007 και 2011).

#### ΓΝΩΣΗ, ΕΞΟΥΣΙΑ, ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ: Η ΤΕΧΝΟΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΝΟΗΣΗ ΤΗΣ «ΖΩΗΣ»

Οι απαρχές των νεωτερικών προτύπων διακυβέρνησης μέσω της ιατρικής εντοπίζονται στη διαχείριση του θανάτου κατά τη διάρκεια των επιδημιών της πανώλης στην Ευρώπη του 17ου αιώνα. Στις πρακτικές απομόνωσης των αρρώστων συμπυκνώνονται οι τότε κυρίαρχες στις δυτικές κοινωνίες της εποχής αντιλήψεις για τη μολυσματικότητα και τη μεταδοτικότητα της αρρώστιας. Η αρρώστια επενδύεται με νοήματα αλλοτριότητας και κινητοποιεί μηχανισμούς επιτήρησης και ελέγχου, αναδεικνύοντας τη στενή συνάφεια μεταξύ ποινικής και ιατρικής πρακτικής, ή μεταξύ πειθαρχίας και μέριμνας για το «γενικό καλό». Σε συνθήκες αυστηρού τεμαχισμού της πόλης, γενικευμένου ελέγχου και αποκλεισμού, κυριαρχίας του ιατρικού επιθεωρητή και εμπέδωσης της κατηγορίας των απόβλητων ανθρώπων, η πολιτική αρχίζει να διαδραματίζεται όλο και περισσότερο καθορίζοντας όχι μόνο τον τρόπο με τον οποίο έπρεπε κανείς να ζει, αλλά και ποιος θα έπρεπε να αφεθεί να πεθάνει. Ο θάνατος του «άλλου» ισοδυναμεί με τη βιολογική ενίσχυση του «εαυτού» ως μέλους ενός συνεκτικού, ομοιογενούς και ζωντανού πλήθους: πληθυσμού, φυλής ή έθνους. Έτσι, μέσω της διαχείρισης του θανάτου, η ζωή εισέρχεται στο επίκεντρο του νεωτερικού πολιτικού σώματος (βλ. Biehl, *εδώ*). Όπως το θέτει η Δήμητρα Μακρυνιώτη, «στο σύστημα της βιοεξουσίας η θανάτωση είναι αποδεκτή μόνον όταν επιτελείται στο όνομα της ζωής» (Μακρυνιώτη 2008: 43).

Η δημόσια υγεία έχει ιστορικά λειτουργήσει ως όχημα, αλλά και πολιτικός στόχος, τόσο των ελεγκτικών στρατηγικών της αποικιακής διακυβέρνησης όσο και αυτών του έθνους-κράτους και του εθνικισμού (Bashford και Nugent 2002). Ο βιοϊατρικός λόγος συνιστά ισχυρό φορέα κανονικοποίησης στο πλαίσιο της σύγχρονης παγκόσμιας βιοπολιτικής. Ως τεχνολογία παραγωγής καθεστώτων αλήθειας μέσω της κατανομής σωμάτων, βλεμμάτων, χώρων και διαγωγών, η βιοϊατρική συχνά στην ιστορία της έχει προωθήσει τα προτάγματα –εθνικών, κρατικών, αποικιακών– εξουσιών σχετικά με τον έλεγχο της αναπαραγωγής και της σεξουαλικότητας τόσο των γυναικών όσο και των σεξουαλικά «παρεκκλινόντων». Έχει διαδραματίσει δηλαδή κρίσιμο ρόλο στη ρύθμιση και τον έλεγχο της σεξουαλικότητας και της αναπαραγωγής όχι μόνο ατόμων αλλά και πληθυσμών –σε αυτό, με άλλα λόγια, που ο Φουκώ αποκαλεί βιοεξουσία, υποδηλώνοντας την πειθαρχική πολιτική επιτήρηση, διευθέτηση και ρύθμιση των πιο λεπτών και ιδιαίτερων πτυχών της ζωής ατόμων και πληθυσμών.

Η βιοεξουσία σηματοδοτεί μια νέα σχέση οντολογίας και πολιτικής, που επενδύει στην (υπο)λογιστική αναγνώριση της ζωής του πολιτικού σώματος και των μελών του ως ύστατο πεδίο νομιμοποίησης. Είναι μια πολιτική ορθολογικότητα που επιχειρεί να ρυθμίσει τη ζωή μεμονωμένων σωμάτων και (εθνικών) πληθυσμιακών ομάδων μέσω μηχανισμών δημογραφικής στατιστικής, πολιτικής οικονομίας, τεχνοεπιστημονικής και βιοϊατρικής γνώσης, τεχνικών διαχείρισης της ασφάλειας και της διακινδύνευσης. Πρόκειται για μια εκδοχή της παραγωγικής άσκησης της εξουσίας, η οποία, προσομοιάζοντας στη δικτυακή διάχυση των αιμοφόρων αγγείων στο ανθρώπινο σώμα, διασπείρεται στα συμφραζόμενα της εκπαίδευσης, της ιατρικής μέριμνας, της σεξουαλικότητας, της αναπαραγωγής, της διατροφής, της στέγης και της κατοίκησης. Σηματοδοτεί τη «στιγμή» κατά την οποία η αφαίρεση της ζωής παύει να είναι η μοναδική ή η πρωταρχική μορφή εξουσίας. Αν η κυριαρχία είχε το αποκλειστικό δικαίωμα να επιβάλλει το θάνατο και να επιτρέπει τη ζωή, η νέα μορφή εξουσίας συνίσταται στο δικαίωμα να επιβάλλει τη ζωή και να επιτρέπει το θάνατο. Η βιοεξουσία δεν διαδέχεται ούτε αντικαθιστά παλαιότερες μορφές άσκησης της εξουσίας, αλλά τις διαπερνά, τις περιπλέκει, τις αναζωογονεί.<sup>6</sup>

Προσφέροντας μια μεθοδολογία για την ιστορικοποίηση της θεσμικής παραγωγής ενσώματων υποκειμενικοτήτων, ο Φουκώ εντοπίζει το κατώφλι της «βιολογικής νεωτερικότητας» μιας κοινωνίας εκεί ακριβώς όπου το άτομο ως απλό έμβιο σώμα γίνεται πεδίο πολιτικής στρατηγικής και διακύβευσης. Η υγεία, η ευρωστία, η ζωτικότητα του ατομικού και κοινωνικού σώματος γίνεται το κατεξοχήν πεδίο υπόσχεσης και νομιμοποίησης αυτής της μορφής εξουσίας που είναι ταυτόχρονα και μορφή γνώσης: μια γνώση [savoir] η οποία ασκείται παράγοντας τόσο το «υποκείμενο» όσο και το «αντικείμενό» της (Φουκώ 1993 [1978]). Το έθνος δεν ορίζεται μόνο ως πολιτική, αλλά και ως βιολογική οντότητα, η ισχυροποίηση της οποίας μπορούσε να διασφαλιστεί μόνο μέσω της μέριμνας για το συλλογικό βιολογικό σώμα εκείνων που τη συγκροτούσαν (Rose και Novas, *εδώ*).

Η βιοπολιτική παίζει κρίσιμο ρόλο στην ανάπτυξη και εδραίωση αυτού που ο Φουκώ αποκαλεί ανθρωπιστική ή μοντέρνα επιστήμη. Στο πλαίσιο αυτής της νέας επιστήμης, που ωστόσο δεν συνιστά ριζική αποσύνδεση από προηγούμενες αλλά αναδιαμόρφωση και αναπλαισίωσή τους, πληθυσμός και μεμονωμένα σώματα γίνονται μετρήσιμα μεγέθη: διαγνώσιμες, αναμορφώσιμες, ορίσιμες και, τελικά, κυβερνήσιμες οντότητες. Το άτομο αναδύεται ως υποκείμενο και αντικείμενο γνώσης, ως μια ασταθής κίνηση αιώρησης και εκκρεμότητας ανάμεσα στις δύο αυτές θέσεις. Συντελείται, έτσι, μια μετατόπιση από το καρτεσιανό *cogito*, νοούμενο ως αυτόνομο και απομονωμένο, με τη συμβολή των τεχνολογιών ή προσθετικών συσκευών διαμεσολάβησης-μιντιοποίησης της ανθρώπινης φυσιολογίας (Bruno 1992· Crary 1990· Fischer 2003· Φουκώ 1966· Ronell 1989).

Ως πολιτική ορθολογικότητα σχεδίασης της ζωής, η οποία εξατομικεύει τα σώματα και ομογενοποιεί/ολοποιεί τους πληθυσμούς, η βιοεξουσία απέχει από το να είναι μια συγκεντρωτική, μονολιθική και ομοιογενής πηγή κυριαρχίας. Αντίθετα, ασκείται μέσω των καταστατικών της αντινομιών. Εμπεδώνεται επενδύοντας στη «ζωή», ενώ ταυτόχρονα επιτρέπει και νομιμοποιεί γενοκτονίες και ολοκαυτώματα. Επικαλείται την ευχέρεια επιλογής εκ μέρους του «ελεύθερου υποκειμένου» και ταυτόχρονα καθιστά τη δυνατότητα επιλογής και δράσης ολοένα και πιο περιορισμένη, εισάγοντας δεσμευτικούς, πειθαρχικούς και κυρωτικούς ορισμούς της «φυσιολογικής» και της «παρεκκλίνουσας» συμπεριφοράς (Gefou-Madianou 1992·

---

<sup>6</sup> Ο Φουκώ χρησιμοποιεί την έννοια *βιοεξουσία* εναλλακτικά με την έννοια της *βιοπολιτικής*, αφού η πολιτική στον Φουκώ σχετίζεται κατά κύριο λόγο με το ζήτημα της εξουσίας. Βλ. Rancière 2010.

Κουκουτσάκη 2002· Τράκα 2007). Η «πολιτική ανατομία» της δεν αναφέρεται τόσο σε μηχανισμούς ανοιχτής επιβολής και καταστολής, αλλά σε διαδικασίες ενστάλαξης έξεων στο κοινωνικό σώμα, ιεραρχικής εμπέδωσης αξιών και ειδημοσύνης, συγκρότησης υποκειμένων με γνώμονα φυσικοποιημένες και εξιδανικευμένες νόρμες. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα περίπλοκο δίκτυο δομών συνεχούς, ευέλικτου και πολλαπλασιαστικού ελέγχου που διαπερνά τις πιο λεπτές και αδιόρατες –θα λέγαμε, «κυτταρικές»– λεπτομέρειες των ατομικών και κοινωνικών συμπεριφορών, επενεργώντας και επενδύοντας στη διαγωγή, στην επιθυμία, στην απόφαση, στην ελπίδα και την απελπισία των υποκειμένων.

Η βιοπολιτική αναδύεται στις δυτικές κοινωνίες μέσα από τις αντιλήψεις σχετικά με την ανθρώπινη ανατομία και φυσιολογία που καθιερώθηκαν στα τέλη του 18ου αιώνα. Συνίσταται σε διαδικασίες επιτήρησης, ελέγχου και ιατρικοποίησης του κοινωνικού σώματος. Στο πλαίσιο αυτό, η θέσπιση της νοσοκομειακής ιατρικής αποτελεί καινοτομία του 18ου αιώνα. Τα παλιά άσυλα –μεικτά ιδρύματα αρωγής των φτωχών, και, ταυτόχρονα, τόποι κοινωνικού αποκλεισμού, περιορισμού και ηθικής μεταστροφής, όπου συνωστίζονταν όλοι όσοι συλλήβδην θεωρούνταν επικίνδυνοι φορείς μεταδοτικών μολυσματικών ασθενειών, όπως επαίτες, άρρωστοι, πόρνες και τρελοί– δίνουν βαθμιαία τη θέση τους, χωρίς να εκλείπουν ολοσχερώς, στην «κλινική», δηλαδή στον νέο ιατρικοποιημένο θεραπευτικό χώρο που οργανώνεται ως χώρος παρατήρησης, εξέτασης, μελέτης της αρρώστιας, αλλά και εκπαίδευσης και μεταβίβασης της ιατρικής γνώσης (Κορασίδου 2002). Η σημαντικότερη ίσως συμβολή του Φουκώ ήταν ότι κατέστησε απολύτως σαφές πώς η νεωτερική ανθρώπινη οδύνη προκαλείται, με τρόπο σχεδόν παράδοξο, από τους ίδιους εκείνους θεσμικούς μηχανισμούς –νοσοκομεία, φυλακές, τρελοκομεία– που η κρατική εξουσία εγκαθιδρύει στο όνομα, ακριβώς, της πρόληψης και αναχαίτισης της οδύνης (Φουκώ 1994· βλ. και Ρήγου 1993).

Η ανάδυση της βιοπολιτικής στις δυτικές κοινωνίες συμπίπτει με την ανάπτυξη της κοινωνικής στατιστικής και εγκαθιδρύεται ως ένα σύμπλοκο έρευνας, διδασκαλίας και επιστήμης που ασκείται στο πλαίσιο της «κλινικής». Το σώμα – πρώτα η ζωντανή επιφάνεια και κατόπιν το νεκρό εσωτερικό του– γίνεται ο κατεξοχήν τόπος εκδήλωσης της παθογένειας και άρα άσκησης της ιατρικής πράξης. Επιπλέον, στο πλαίσιο μιας επιστημονικής ορθολογικότητας που ταυτίζει το «σώμα» με το σώμα της νεκροψίας, η αυξανόμενη χρήση της ιατρικής νεκροψίας-νεκροτομής και το ιατρικό βλέμμα συνιστούν μια ενότητα που θα μπορούσε να περιγραφεί με όρους «νεκροπολιτικής», αφού εξαρτιόταν από την επαρκή διαθεσιμότητα νεκρών σωμάτων, κατά κύριο λόγο, αζήτητων και ανώνυμων, που προέρχονταν είτε από νοσοκομεία είτε από τις δημόσιες εκτελέσεις.<sup>7</sup> Αν και καταγόταν από τις δημόσιες

---

<sup>7</sup> Κατά τον 20ό αιώνα, καθώς ο πανοπτικός έλεγχος πληθυσμών και ατόμων μέσω τεχνικών αυτοεπιτήρησης και αυτοπειθαρχησης γίνεται πιο διάχυτος και έκκεντρος, μετατοπίζεται και η εμβέλεια του «ιατρικού βλέμματος», ιδιαίτερα αναφορικά με την πρακτική της νεκροτομής. Οι τεχνολογίες οπτικοποίησης, εποπτείας και κατόπτευσης γίνονται πιο «διακριτικές» και «αθέατες», αλλά και πιο διαπεραστικές: δυνητικές [virtual] σωματικότητες, δικτυακά συστήματα πληροφορίας, ηλεκτρονικές βάσεις δεδομένων, ιατρικές προσομοιώσεις. Αξιοποιούνται τα αποθέματα γνώσης που έχει συσσωρεύσει η φυσική μέσω της ανάπτυξης απεικονιστικών διαγνωστικών τεχνολογιών (ακτινογραφία, υπερηχογράφημα, μαγνητική τομογραφία κτλ.) που υπόσχονται την πρόσβαση στο εσωτερικό του σώματος πέρα από την περιορισμένη εμβέλεια του νυστεριού. Έτσι, μια νέα ενότητα αφής και όρασης εμπεδώνεται μέσω των νέων απεικονιστικών μεθόδων, ενώ εισάγονται νέα καθεστώτα ιατρικής γνώσης, διαγωγής και παιδαγωγικής. Για παράδειγμα, το *Visible Human Project*, ως διεθνής ψηφιακή βάση δεδομένων της ανθρώπινης βιολογίας, προορίζεται να αντικαταστήσει τη χρήση νεκρών σωμάτων στη διδασκαλία της ανατομίας μέσω της δυνητικής απεικόνισης και προσομοίωσης [simulation] του ανθρώπινου σώματος. Το εγχείρημα αυτό ψηφιοποίησης του σώματος, το οποίο ξεκίνησε με πρωτοβουλία της Εθνικής Βιβλιοθήκης Ιατρικής των ΗΠΑ και ολοκληρώθηκε το

νεκροψίες σωμάτων εγκληματιών και άλλων περιθωριακών, που διεξάγονταν στην Ιταλία του 13ου αιώνα από την Εκκλησία, η πρακτική εμπεδώθηκε και θεσμοθετήθηκε στα αμφιθέατρα ανατομίας που δημιουργήθηκαν σε πολλές περιοχές της Ευρώπης κατά τον 19ο αιώνα (το πρώτο ήταν στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβας το 1594), παρόλο που ήδη από τον 17ο αιώνα ο Ρέμπραντ ζωγράφιζε το *Μάθημα ανατομίας*. Στις αρχές του 19ου αιώνα, η ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης, η οποία μάλιστα συνέπεσε με τη δραστική μείωση των εκτελέσεων, αύξησε τη ζήτηση σε νεκρά σώματα. Η Νομοθετική Πράξη για την Ανατομία [Anatomy Act], που υπογράφηκε στην Αγγλία το 1832 ως απόρροια της δημόσιας κατακραυγής για το εκτεταμένο εμπόριο πτωμάτων, απαγόρευε την πώληση νεκρών σωμάτων και έθετε, έτσι, τα θεμέλια του νεωτερικού νομικού πλαισίου σχετικά με την επιστημονική και εκπαιδευτική χρήση ανθρώπινων σωμάτων (Lock 2001). Την ίδια εποχή, τη δεκαετία του 1830, ιατροκοποιείται και η αυτοκτονία, καθώς τα αίτια της αναζητούνται, μέσω νεκροψιών, στους εγκεφάλους των αυτοχειρών.

Πρόκειται για μια εποχή ταξινόμησης, όπου η επιστήμη –υπό τη σημαία της γνώσης σχετικά με τη «φύση» του σώματος και της υγείας του– διατυπώνει και επικυρώνει την ευρωπαϊκή εικονοποιία και μυθολογία σχετικά με τις οριογραμμές «ανθρώπινου» και «ζωώδους». Το επιστημονικό αυτό πρόταγμα εξυπηρετείται από τις προσπάθειες εντοπισμού της διαφοράς στο βιολογικό σώμα. Ο Ζωρζ Κυβιέ (Georges Cuvier), Γάλλος προτεστάντης και διάσημος ζωολόγος και συγκριτικός ανατόμος των αρχών του 19ου αιώνα, έθεσε την ανατομία στην υπηρεσία του βιολογικού αναγωγισμού του πολιτισμού. Ήταν σημαντική φυσιογνωμία στις ανατομικές έρευνες που διεξάγονταν στο Μουσείο Φυσικής Ιστορίας του Παρισιού, ίδρυμα που θεωρούνταν η κοιτίδα των επιστημών της ζωής εκείνη την εποχή. Μετρώντας τις κρανιακές αναλογίες, υπολόγιζε τη νοημοσύνη και την ηθικότητα του ατόμου. Σύμφωνα με την κλίμακα (ταξινομητική και όχι εξελικτική) που επινόησε ο Κυβιέ, ο «Νέγρος» τοποθετούνταν ανάμεσα στους πιθήκους και τους Ευρωπαίους. Η επιστήμη της ανατομίας βρισκόταν σε μια σχέση αμοιβαίας τροφοδότησης με την ευρωπαϊκή οριενταλιστική περιέργεια –ταξιδιωτική, ρομαντική νατουραλιστική, ιεραποστολική, ιατρική, αποικιοκρατική– σχετικά με το βαθμό ζωικότητας των «δυστυχημένων φυλών» της Νότιας Αφρικής (βλ. Comaroff, εδώ).

Αντίπαλος της δουλείας, αλλά και υποστηρικτής της κυριαρχίας της Ευρώπης σε μακρινές χώρες, ο Κυβιέ ήταν τυπικός εκπρόσωπος ενός φιλανθρωπικού πατερναλισμού. Οι μελέτες του έθεσαν τα θεμέλια για την έννοια της «φυλής» τον 19ο αιώνα. Με τον νομιμοποιητικό μανδύα της ιατρικής έρευνας, και προσπαθώντας να αποσπάσει την επιστήμη της ανατομίας από την ανεκδοτολογική σφαίρα των ταξιδιωτικών αφηγήσεων, ήταν ένας από τους ανατόμους που είχε παρατηρήσει επιστημονικά τη «Βουσμάν» Σάρα Μπάρτμαν (Sarah Bartman), μια γυναίκα από την αποικία του Ακρωτηρίου που μετατράπηκε σε «εξημερωμένο», ζωντανό έκθεμα και τυπολογικό τεκμήριο της «μαύρης γυναίκας», χαρακτηριστικό γνώρισμα του οποίου ήταν –σύμφωνα με τη συγκριτική ανατομία της εποχής– τα «πιθηκοειδή» γεννητικά όργανα. Η συγκριτική ανατομία διαπλεκόταν με τους αναπτυσσόμενους λόγους για τη σεξουαλικότητα, τη σοδομία, την πορνεία, τη σχέση φύλου και φυλής. Η «ζωώδης φύση» της «πρωτόγονης» γυναίκας ήταν πηγή ριζικά αμφίσημων διαθέσεων –αποστροφής και έλξης– για τον λευκό άνδρα. Εκμαγείο του σώματος της Σάρα Μπάρτμαν βρισκόταν εκτεθειμένο μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1980 στο Μουσείο του Ανθρώπου (Musée de l'Homme), στο Παρίσι. Σε κάθε περίπτωση, η

---

1994, αποτελεί μια βάση δεδομένων βιοϊατρικής γνώσης που αποτελείται από ψηφιακές εικόνες βασισμένες στη ρεαλιστική προσομοίωση των νεκρών σωμάτων πραγματικών δωρητών. Βλ. Cartwright 1997.

ιστορία της μαρτυρεί τις κρίσιμες διατομές της ιστορίας της ευρωαμερικανικής βιολογίας κατά το πρώτο τέταρτο του 19ου αιώνα με το φύλο, τη φυλή και το έθνος (βλ. Fausto-Sterling, εδώ).

Σε μεγάλο βαθμό διαμορφωμένη από την αποικιακή επέκταση του 18ου και του 19ου αιώνα, η βιοϊατρική γνώση θεμελιώνεται –κυρίως από τον 19ο αιώνα– σε μια εκκοσμηκευμένη επιστημολογική παραδοχή περί φύσης: η φύση διέπεται από καθολικούς νόμους ανεξάρτητους από την ιστορία και την κοινωνία. Με αυτή τη μηχανιστική-ανατομική παραδοχή περί φυσικού σώματος ως προϋπάρχουσας βιολογικής οντότητας συνδέονται και οι υποστασιοποιημένες κατηγορίες του φυσιολογικού και του παθολογικού, της υγείας και της αρρώστιας. Οι ασθένειες συνιστούν ενιαίες και αυτόνομες βιοϊατρικές οντότητες, που πλήττουν τα ατομικά ανθρώπινα σώματα με κοινούς τρόπους. Σε μια εποχή συγκρότησης, διάκρισης και περιχαράκωσης των γνωστικών πεδίων, η επιστημονική ειδικότητα της βιοϊατρικής –συνδεόμενη με τη συγκρότηση της βιολογίας και της φυσιολογίας σε κατεξοχήν φυσικές επιστήμες τον 19ο αιώνα– είναι η καθαρή «επιστήμη της ζωής», σκοπός της οποίας είναι η συστηματική εξέταση αλλά και ο κανονικοποιητικός έλεγχος της βιολογικής διαταραχής ή αταξίας που αποκαλείται, αναγωγικά, «νόσος». Η συγκρότηση της «επιστήμης της ζωής» περιλαμβάνει καταστατικά τη μέριμνα για το θεμελιώδες ενδεχόμενο της ασθένειας, του ελαττώματος, της ανωμαλίας, του τερατογυγμάτος, του «σφάλματος της φύσης». Έτσι, ενώ η παράσταση τεράτων του 19ου αιώνα εμπορευματοποιούσε την ηδονοβλεπτική εμμονή του κοινού για υπερφυσικά ζητήματα, η ιατρική όφειλε μεγάλο μέρος της αναδυόμενης κυριαρχικής της παρουσίας στην ηρωική, υπεσχημένη δυνατότητά της να ελέγχει και να εξημερώνει τον «τρόμο» (βλ. Snyder και Mitchell, εδώ· βλ. επίσης Φουκώ 2007 [1989] και Rabinow 1996).

Ως ενδεχόμενο που ενυπάρχει στη «ζωή», λοιπόν, η δυσφορία και οδύνη του «ελαττωματικού» ή «ασθενούς» σώματος τίθενται στην αποκλειστική επιστημονική αρμοδιότητα και θεσμική δικαιοδοσία της βιολογίας, της φυσιολογίας, της βιοχημείας και της ιατρικής. Το «ιατρικό βλέμμα» και οι συνυφασμένοι με αυτό βιοεπιστημονικοί λόγοι αναλαμβάνουν την αποστολή της «ανακάλυψης», διαχείρισης και αποκατάστασης της αλήθειας που εμφωλεύει στο βιολογικό, ανθρώπινο σώμα. Όπως εξηγεί ο Φουκώ στη *Γέννηση της κλινικής*, νέες μορφές γνώσης και ειδημοσύνης, θεσμικές δομές, επιστημολογίες και τεχνολογίες αντίληψης συνδράμουν στην ιστορική διαμόρφωση των συνθηκών που κατέστησαν δυνατή την εμπέδωση της βιοεπιστήμης στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας (Φουκώ 1973). Παράλληλα, η αλλαγή πεδίου από την κλινική στο εργαστήριο που συντελείται στη διάρκεια του 19ου αιώνα είναι κρίσιμη: η νοσοκομειακή ιατρική του πρώτου μισού του 19ου αιώνα, που οργανώνεται με βάση την παρατήρηση *in situ*, παραχωρεί σταδιακά τη θέση της στην εργαστηριακή ιατρική κατά το δεύτερο μισό του αιώνα.

Τόσο στη νοσοκομειακή όσο και στην εργαστηριακή της εκδοχή, πάντως, η ιατρική βιολογία του 19ου αιώνα είναι ένα αρχείο περιγραφών και καταγραφών του κανονικού σώματος και των παθολογικών ιδιορρυθμιών ή αποκλίσεων του. Η φυσιогνωμική τυπολογία της παραβατικότητας και της εγκληματικότητας, που συνέθεσε ο Τσέζαρε Λομπρόζο (Cesare Lombroso), αποτύπωνε το ενδιαφέρον της επιστήμης της εποχής για την ποικιλομορφία των σωματικών παρεκκλίσεων από το καθολικό μοντέλο του Ανθρώπου. Για παράδειγμα, μέσα στο πλουσιότατο ρεπερτόριο των ανωμαλιών συγκαταλεγόταν και η αριστεροχειρία, που θεωρήθηκε συνώνυμη της ανεντιμότητας και της χυδαιότητας – μια αταβιστική ανωμαλία που χαρακτήριζε μάλιστα τις γυναίκες και τους «πρωτόγονους»: έτσι, στο επιστημονικό

αρχείο της εποχής αφθονούσαν «παρατηρήσεις» ότι οι άνδρες Παπούα της Νέας Γουινέας τρυπούν τα αριστερά τους αυτιά και οι σύγχρονες δυτικές γυναίκες κουμπώνουν τα πουκάμισά τους από «την αντίθετη πλευρά» (Horn 2005).

Στη διάρκεια του 19ου αιώνα σημειώνεται μια μετατόπιση της επιστημολογικής έμφασης από την «ανθρώπινη φύση» στους «κανονικούς ανθρώπους». Αντικαθιστώντας την ιδέα του Διαφωτισμού περί πολυποικιλίας και πολύμορφης ανθρώπινης φύσης, η έννοια του «κανονικού» αποκτά τη σημερινή της έννοια αλλά και ιδιαίτερο συμβολικό κεφάλαιο τη δεκαετία του 1820, όταν εμπεδώνεται ως οργανωτική αρχή όχι μόνο της ιατρικής αλλά και ευρύτερων κοινωνικών διεργασιών. Ωστόσο, παρά τις καταστατικές αξιώσεις επιστημονικής αντικειμενικότητας που προέβαλε η βιοεπιστήμη στη Γαλλία (κυρίως) του 19ου αιώνα, οι κατηγορίες του κανονικού και του παθολογικού που προέκυψαν δεν αποτελούσαν ιστορικά και πολιτικά ουδέτερες έννοιες, αλλά ήταν συνυφασμένες με πολιτικές, οικονομικές και τεχνολογικές προτεραιότητες (Canguilhem 2007 [1989]). Το «κανονικό» μετατίθεται από τη φυσιολογία και την ιατρική στις κοινωνικές επιστήμες, έχοντας δύο εκδοχές: αφενός την έννοια του ορθού και πρέποντος, της νόρμας, του *homme type* (χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι ο στατιστικός και ανθρωπομέτρης Κετλέ (Adolphe Quetelet) αλλά και ο Ντυρκέμ (Emile Durkheim)), και αφετέρου την έννοια του «στατιστικού μέσου όρου», της ισχύουσας μετριότητας που επιδέχεται και χρειάζεται βελτίωση (σε αυτή την εκδοχή εγγράφεται ο φιλανθρωπικός ωφελιμισμός και η ανθρωπομετρία του θεμελιωτή της ευγονικής Φράνσις Γκάλτον (Francis Galton), ερευνητικό πεδίο του οποίου ήταν ο σχεδιασμός ενός προγράμματος για την αναβάθμιση της ανθρώπινης φυλής, που περιλάμβανε έλεγχο της κληρονομικότητας και μέτρα για την προστασία της δημόσιας υγείας) (Hacking 1990).

Ως χαρακτηριστική επιστημολογική σύμβαση του ευρωπαϊκού 19ου αιώνα, η στατιστική αναπαράσταση γίνεται η επιτομή της προνομιακής γνωστικής μονάδας που η Μαίρυ Πούβεϊ (Mary Poovey) αποκαλεί «νεωτερικό γεγονός»: ανάγεται δηλαδή στον διαφανή, προ-ερμηνευτικό, ουδέτερο και αντικειμενικό ακρογωνιαίο λίθο της συστηματικής γνώσης (Poovey 1998). Μέσα από αυτήν ακριβώς την ιστορία του νεωτερικού γεγονότος, και των ισχυρών δεσμών του με τα «γεγονότα της ζωής», αναδύθηκε το νέο συλλογικό υποκείμενο που οι στατιστικοί και οι δημογράφοι ονόμασαν «πληθυσμό». Η ανάπτυξη και η φροντίδα του πληθυσμού έχει καταστεί θεμελιώδης μέριμνα της διακυβέρνησης ήδη από τον 18ο αιώνα. Ταυτόχρονα, αυτή η καταφατική της ζωής τεχνολογία εξουσίας, η βιοεξουσία, συνδέεται με το αίτημα της εξαίρεσης ή ακόμη και της εξόντωσης κάποιων μορφών ζωής εν ονόματι της Ζωής. Καθώς το πέρασμα στον 20ό αιώνα σημαδεύεται από πολιτισμικές αγωνίες σχετικά με τον εκφυλισμό, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην αξιοποίηση του βιολογικού και βιολογικοποιητικού λόγου με στόχο τη διατήρηση της καθαρής και υγιούς ενότητας της φύσης. Στις αρχές του 20ού αιώνα, η ευγονική υπόσχεται να εξασφαλίσει αυτή την ομοιογενή ακεραιότητα και καθαρότητα, δίνοντας προτεραιότητα στη φυλετική καθαρότητα. Η βιοϊατρική τίθεται στην υπηρεσία της φυλετικής υγιεινής. Νομιμοποιώντας τις ναζιστικές φυλετικές θεωρίες, η προπολεμική γερμανική επιστημονική κοινότητα έβλεπε το ναζισμό ως «εφαρμοσμένη βιολογία» (Proctor 1988· Γεωργιάδου και Ρήγος 2007). Μετά τη ναζιστική ιατρική και το Άουσβιτς, περιπλέχτηκε ακόμη περισσότερο η ουδέτερη και «αθώα» επίκληση της έννοιας *Άνθρωπος*. Υπό το κράτος της βιοεξουσίας, η προστασία της ανθρώπινης ζωής συνδέεται με την εξόντωσή της. Καθίσταται δυνατή η προστασία της ζωής και ταυτόχρονα η νομιμοποίηση του ολοκαυτώματος. Προκειμένου να διασφαλιστεί η καθαρή και υγιής ζωή, αυτή που «αξίζει να τη ζει κανείς», επιφυλάσσεται η φυσική θανάτωση, ή ο κοινωνικός θάνατος, ο αποκλεισμός, η πολιτική έκθεση και

εγκατάλειψη στο ενδεχόμενο του θανάτου για όσους και όσες ορίζονται ως ξένα σώματα (βλ. και Panourgia 2009).

Οι επιστήμες της ζωής, και ειδικά η ιατρική, είχαν μια ξεχωριστή θέση στο αποικιακό φαντασιακό του «εκπολιτισμού». Το αφήγημα της αποστολής διάσωσης των «πρωτόγονων» ανθρώπων από την αμάθεια και τη νοσηρότητα, το οποίο έπαιζε το ρόλο της ευμενούς, νομιμοποιητικής σκευής για την αποικιοκρατική κυριαρχία, υπήρξε σημαντική διάσταση του δυτικού νεωτερικού ανθρωπισμού στη διάρκεια του 18ου και του 19ου αιώνα. Τα αποικιοκρατούμενα σώματα των «πρωτόγονων» έγιναν εμβληματικές μορφές του νοσούντος και του νοσηρού, της αναίσχυντα γυμνής και μιαρής σαρκικότητας, του απειλητικού και επίφοβου, του ανοίκειου, ρυπαρού και ζώδους: με άλλα λόγια, του κατώτερου ορίου του «ανθρώπινου είδους», που δεν ήταν παρά το ανεστραμμένο είδωλο του «πολιτισμένου» ανθρώπου της Δύσης, σύμφωνα με τις φυλετικές ταξινομήσεις του ύστερου 18ου αιώνα. Από αυτή την αντανάκλαση του «εξωτικού», φυλετικού άλλου αναδύθηκε και η (επιστημονική) εικόνα της Ευρώπης για τον εαυτό της. Τοποθετημένο από την «αντικειμενική» γνώση της επιστήμης στα όρια του «πολιτισμού», της «ανθρώπινης φύσης» και της ευρωπαϊκής έννοιας της «υγείας» ως κοινωνικής, ηθικής και σωματικής ευταξίας, το αποικιοκρατούμενο σώμα –μέσω της αναγωγής του σε μια οργανική ουσία– συνδέθηκε με την υποβάθμιση, τη βρομιά, την αταξία, την εξαχρείωση, την ασθένεια και τον κίνδυνο της μολυσματικότητας (Arnold 1993), ενώ ιδιαίτερη θέση στο αποικιοκρατικό φαντασιακό κατείχε η εκφυλισμένη, σεξουαλικά αχαλίνωτη και αναπαραγωγικά οργιώδης μορφή του αφρικανικού *γυναικείου* σώματος.

Αντλώντας εθνογραφικό υλικό από την ευρωπαϊκή κυριαρχία σε αφρικανικές και ασιατικές αποικίες, η Αν Στόλερ (Ann Stoler) έχει προτείνει μια κριτική επανανάγνωση της φουκωικής προβληματικής υπό το πρίσμα της αποικιοκρατικής συνθήκης. Οι μητροπολιτικοί και αποικιακοί λόγοι περί υγείας, φυλετικής υγιεινής, αναπαραγωγής, «εκφυλισμού» και κοινωνικής αναμόρφωσης διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στην κατίσχυση των μεσοαστικών και λευκών ηθικολογικών συμβάσεων της ευπρέπειας. Ασκώντας κριτική στην παράλειψη της αποικιακής εμπειρίας, και μάλιστα της αποικιακής εμπειρίας του φύλου, εκ μέρους του Φουκώ, η Στόλερ φωτίζει τη σχετικά υποτιμημένη θέση της φυλετικότητας και του ρατσισμού στην ιστορία της σεξουαλικότητας. Σύμφωνα με την εξαιρετικά σημαντική συμβολή της ανθρωπολόγου, η ανάδυση της ευρωπαϊκής αστικής σεξουαλικότητας μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της αποικιοκρατικής συνθήκης και σε αναφορά με τους έμφυλους λόγους του έθνους και της αυτοκρατορίας. Δείχνει πώς ο λόγος για τη σεξουαλικότητα των αποικιοκρατούμενων –αμφιθυμικός ηδονοβλεπτικός λόγος αποστροφής και έλξης, επιθυμίας και τρόμου ως προς το «σεξ του Άλλου»– έχει διαδραματίσει κομβικό ρόλο στη μετατροπή των αποικιοκρατούμενων σε αντικείμενα λόγου, γνώσης και πειθάρχησης, αφού στον επιστημονικό λόγο του 19ου αιώνα περί σεξουαλικότητας, η ανάμειξη των φυλών ήταν μια εξαιρετικά επίφοβη πηγή παθολογίας και εκφυλισμού για τους λευκούς, τόσο στη μητρόπολη όσο και στις αποικίες (Stoler 1989 και 1995).

Εξετάζοντας τις αναπαραστάσεις της Νότιας Αφρικής κατά τον 19ο αιώνα, η Τζην Κόμαροφ (Jean Comaroff) υποστηρίζει ότι η «πάσχουσα καρδιά της Αφρικής» υπήρξε κεντρική τροπικότητα του αποικιοκρατικού φαντασιακού. Οι Ευρωπαίοι φαντάστηκαν την Αφρική σαν ένα «θερμοκήπιο πυρετών και βασάνων», κατοικημένο από πάσχοντα και εκφυλισμένα σώματα. Τα εμπύρετα νοσήματα που δυσκόλευαν την ίδρυση αποικιών στην Αφρική στα τέλη του 18ου αιώνα επιβεβαίωναν τη μυθολογία μιας ηπείρου επιβλαβούς για την πολιτισμένη ύπαρξη. Παράλληλα, οι εικόνες της σωματικότητας και της υγείας ήταν καθοριστικής σημασίας και στο λόγο του

κινήματος για την κατάργηση της δουλείας και του ρομαντικού νατουραλισμού: στους λόγους αυτούς αναδύεται η μορφή του «αθώου άγριου» ως εξυμνητική και ειδυλλιακή επιτομή της προβιομηχανικής αγροτικής απλότητας. Οι χριστιανικές ιεραποστολές που εισήγαγαν τις ευρωπαϊκές ιατρικές πρακτικές στη Νότια Αφρική κατανόησαν τα κοινωνικά εμπόδια και τις αντιστάσεις σε αυτό το εγχείρημα του «ανθρωπιστικού ιμπεριαλισμού» που ασκούσαν ως επικίνδυνες μολύνσεις που προέρχονταν από τη φύση και έχρηζαν ιατρικού ελέγχου. Η φιλανθρωπία αναδείχτηκε, έτσι, σε απαραίτητο παραπλήρωμα του αποικιακού ελέγχου της «σκοτεινής ηπείρου». Επιπλέον, ιδιαίτερη έμφαση έδινε η διοίκηση στους μεταναστευτικούς πληθυσμούς των μαύρων εποχιακών εργατών. Το φάντασμα των ασθενειών που μετέφεραν οι μαύροι και θα κατέκλυζαν τις πόλεις των λευκών δημιουργούσε ιατρικές «καταστάσεις έκτακτης ανάγκης» που νομιμοποιούσαν φυλετικούς αποκλεισμούς, διωγμούς και διαχωρισμούς στη Νότια Αφρική. Δείχνοντας πώς συνδέονται το αυτοκρατορικό όραμα για την πάσχουσα ήπειρο, η ιατρική ιεραποστολή και η ίδρυση του αποικιακού κράτους, η Κόμαροφ γράφει χαρακτηριστικά: «Η ρητορική της “γεωγραφικής ιεραποστολής” συνέδεσε την προέλαση του ορθού λόγου στο εσωτερικό της σκοτεινής ηπείρου με την εισβολή της βιολογίας στις σκοτεινές πτυχές του ανθρώπινου προσώπου» (Comaroff, *εδώ*).

Στο πλαίσιο της απεικόνισης της αποικιοκρατίας ως θεραπευτικού πολιτισμού, το μολυσματικό περιβάλλον της αποικίας ήταν ένα απρόσμενο και ευεργετικό εργαστήριο για την αναπτυσσόμενη επιστήμη της φυσικής, της βιολογίας και της συγκριτικής ανατομίας, και ειδικότερα για την επιστημονική ενασχόληση με τη θέση του «ανθρώπινου είδους» στη «φύση» και, κυρίως, με την έννοια και τα όρια της «ανθρώπινης φύσης». Ο Ράμπινου εντοπίζει ίχνη βαθιά ριζωμένων ιδεών του λαμαρκιανισμού στις αποικιοκρατικές επιχειρήσεις εξημέρωσης, ειρήνευσης και εξυγίανσης των «πασχόντων» αποικιοκρατούμενων. Ο Λαμάρκ (Jean-Baptiste Lamarck) είχε διατυπώσει στις αρχές του 19ου αιώνα μια συμπεριφοριστική και οικολογική θεωρία βιολογικής εξέλιξης που αποσταθεροποιούσε την τότε εμπεδωμένη εννόηση του είδους με όρους άχρονων ιδεωδών τύπων. Η έμφαση μετατοπιζόταν στις αλλαγές που ανάγονται στη δυναμική σχέση του ατομικού οργανισμού με το φυσικό περιβάλλον του. Όπως εξηγεί ο Ράμπινου, στο σύστημα του Λαμάρκ δεσπόζει μια έννοια «φυσικής ζωής»: η αλλαγή απορρέει από τη ζωτική δύναμη της συσχέτισης και της προσαρμογής. Στο πλαίσιο της λαμαρκιανικής ευγονικής, η κρατική μέριμνα για τις συνθήκες υγιεινής έπαιζε κρίσιμο ρόλο στην εμπέδωση του κοινού καλού, με την έννοια της οργανωμένης διαχείρισης της συλλογικής ζωής (Rabinow 1989· Nelson 2005).<sup>8</sup>

Η κληρονομιά της αποικιοκρατίας επιβιώνει και ανατάσσεται σε μετααποικιακά συμφραζόμενα εθνικής κυριαρχίας, εθνοτικών εντάσεων και εθνικιστικών συγκρούσεων, καθώς το εθνικό κράτος αυτοανακηρύχτηκε στην υπέρτατη αρχή που νομιμοποιείται να παρεμβαίνει, μέσω εκλεπτυσμένων και σταθμισμένων τεχνικών, στις απειροελάχιστες εκφάνσεις της ανθρώπινης πολλαπλότητας. Στο πλαίσιο του νεωτερικού κράτους, παρέχονται οφέλη κοινωνικής πρόνοιας την ίδια στιγμή που εμπεδώνεται η πειθάρχηση ατομικών και συλλογικών σωμάτων (Boddy 1998). Η Μάργκαρετ Λοκ και η Τζούντιθ Φάρκουαρ αποτυπώνουν εύγλωττα το κεντρικό παράδοξο της ιατροποίησης: παρόλο που αναμφίβολα η ιατρική έχει συμβάλει καθοριστικά στην ανακούφιση της σωματικής οδύνης, οι κανονικοποιητικές της πρακτικές συχνά αναπαράγουν ή ενισχύουν τις διακρίσεις που ενέχονται στη

---

<sup>8</sup> Οι μελέτες του Μπόας (Franz Boas), του Κραίμπερ (Alfred Kroeber) και άλλων ανθρωπολόγων για τον «πολιτισμό» αποδυνάμωσαν τη λαμαρκιανή θέση. Βέβαια, κάποιοι από αυτούς ενστερνίζονταν το δαρβινισμό έναντι του λαμαρκιανισμού.

δυσφορία και τη δυσπραγία (Lock και Farquhar 2007). Αλλά και η εθνογραφία της Σέπερ-Χιουζ απεικονίζει τις αμφισημίες που διέπουν τη διάθεση των υποκειμένων να συμμετάσχουν στην ιατρικοποίηση των σωμάτων τους (Scheper-Hughes, εδώ). Την ίδια στιγμή που η νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση επιζητεί να μας μετατρέψει σε επιχειρηματίες της ατομικής μας υγείας, εντείνονται οι ανισότητες στην κατανομή του «συμβολικού κεφαλαίου» που πιστοποιεί την αναγνωρισιμότητα της «ζωής». Ο (φαινομενικά μόνο) παράδοξος συνδυασμός αμφισβήτησης και εμπιστοσύνης απέναντι στην ιατρική έρευνα έχει, αναμφισβήτητα, νόημα σε συγκεκριμένα ιστορικά, εθνικά και κοινωνικά συμφραζόμενα. Στην έρευνά της σχετικά με το γυναικείο κίνημα αλληλεγγύης και πίεσης για τον καρκίνο του μαστού στη Βόρεια Αμερική, η Κάουφερτ (Patricia Kaufert, εδώ) αποτυπώνει πώς η δυναμική συνύφανση της αμφισβήτησης του επιστημονικού κατεστημένου με τη διατήρηση της πίστης στο επιστημονικό εγχείρημα αποτελεί στάση χαρακτηριστική της αμερικανικής μεσαίας τάξης.

Το εθνικό κράτος δεν είναι το μοναδικό πεδίο άσκησης αυτής της πολιτικής ρύθμισης της «ζωής» των πληθυσμών. Όπως καταδεικνύει η έρευνα της Άιουα Ονγκ για τις πρακτικές κυβερνητικότητας στη Νοτιοανατολική Ασία (Μαλαισία και Ινδονησία), οι υπερεθνικές δυνάμεις και τα διεθνικά δίκτυα της παγκόσμιας νεοφιλελεύθερης οικονομίας της αγοράς εγκαθιδρύουν ένα βιοπολιτικό σύστημα ανισομερούς κατανομής δικαιωμάτων, πόρων, μέριμνας και προστασίας, το οποίο υπερβαίνει την επικράτεια και τη δικαιοδοσία του εθνικού χώρου, και το οποίο η ανθρωπολόγος αποκαλεί «βαθμιδωτή κυριαρχία» [graduated sovereignty] (Ong 2000).

Σε ποικίλα γεωπολιτικά συμφραζόμενα πολέμου, αποικιοκρατίας, παγκόσμιας ανισότητας, τεχνοεπιστήμης και βιοκοινωνικότητας, οι ανθρωπολόγοι εμπνέονται από την προβληματική του Φουκώ για τη νεωτερική γνώση/εξουσία και την επεξεργάζονται περαιτέρω ενώ παράλληλα υπερβαίνουν τον ευρωκεντρισμό της φουκωικής θέσης (βλ., για παράδειγμα, το έργο των João Biehl, Judith Farquhar, Margaret Lock, Diane Nelson, Aihwa Ong, Adriana Petryna, Paul Rabinow, Rayna Rapp, David Scott, Ann Stoler). Εξετάζουν την πολλαπλή επίδραση τεχνολογιών, στρατηγικών, γραφειοκρατικών τεχνικών, καθεστώτων εξειδικευμένης εμπειρογνωμοσύνης, φορέων εξουσίας και σωμάτων γνώσης στη διακυβέρνηση της βιολογικής και κοινωνικής ζωής (Inda 2005). Πρόσφατες θεωρητικές και ερευνητικές εξελίξεις σε διάφορα πεδία της βιοκοινωνικότητας, από τη μεταμόσχευση οργάνων έως την κοσμητική χειρουργική και από την εμμονή με τη δίαιτα και τη σωματική εκγύμναση έως τη διαχείριση του γήρατος, συμβάλλουν σε μια ολοένα εντεινόμενη και διευρυνόμενη πολιτικοποίηση της ιατρικής επιστήμης και της ανθρώπινης ζωής. Οι ανθρωπολογικές αυτές εισφορές συνεχίζουν την προβληματική της βιοεξουσίας ως μετατροπής της γνώσης-εξουσίας σε «φορέα μετασχηματισμού της ανθρώπινης ζωής» (Φουκώ 1980: 143).

Το μέλημα αυτών και παρόμοιων ανθρωπολογικών συνεισφορών είναι η επεξεργασία των επιστημολογικών, τεχνολογικών, γνωσιοθεωρητικών και θεσμικών καθεστώτων που ρυθμίζουν τα όρια του διανοητού ανθρώπινου (Collier και Ong 2003). Από αυτό το μέλημα έχει προκύψει ένας αξιοσημείωτης αναλυτικής εμβέλειας κορμός μελετών, των οποίων οι θεματικές εκτείνονται από την αποικιοκρατική κυβερνητικότητα (Stoler 1995· Scott 2005) και την παγκοσμιοποίηση και τη διεθνικότητα (Ong 1999) έως τη ρύθμιση της αναπαραγωγής (Athanasίου 2006· Georges 2008· Greenhalgh 2003· Horn 1994· Καντσά υπό έκδοση), τις τεχνολογίες «ευέλικτης ευγονικής» στο πλαίσιο της γενετικής γνώσης και συμβουλευτικής

(Taussig, Rapp και Heath 2005), την κοινωνική ασφάλιση και τη διαχείριση του ρίσκου (Ewald 1986).

Οι σχετικές ανθρωπολογικές επεξεργασίες εξετάζουν συχνά αυτή την πολιτική επένδυση στη ζωή από την πλευρά του κοινωνικού θανάτου που αυτή επιφέρει, επιτρέπει ή νομιμοποιεί. Στη μελέτη του για τον έλεγχο του AIDS σε φτωχές περιοχές της Βραζιλίας, ο Ζουάου Μπηλ (João Biehl) θέτει το ερώτημα: Ποιοι και ποιες αφήνονται να πεθάνουν, δηλαδή εγκαταλείπονται στο θάνατο, εν μέσω αυτής της πολιτικής ορθολογικότητας που επενδύει στη ζωή; Όπως δείχνει η εμπειρία του AIDS στη Βραζιλία, αλλά και αλλού, εκείνοι που αδυνατούν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της ανταγωνιστικότητας της αγοράς, συμπεριλαμβάνονται στο κοινωνικό σώμα μόνο δυνάμει της εγκατάλειψής τους στο θάνατο (Biehl 2005).

Μέσα από αυτή την ανθρωπολογική προβληματική εισάγεται η έννοια της «βιολογικής ιδιότητας του/της πολίτη» [biological citizenship], σύμφωνα με την οποία το αίσθημα του εαυτού επιτελείται σε κυτταρικό επίπεδο οικειότητας, η ιατρική διεξάγεται με όρους οικονομίας της αγοράς, η πολιτική ορθολογικότητα ασκείται ως τεχνολογία βιο-κυβερνητικότητας και η βιολογία αναλαμβάνει νέους κοινωνικούς ρόλους στη ρύθμιση και τη διακυβέρνηση των ορίων της ζωής και του θανάτου. Ο Νίκολας Ρόουζ (Nikolas Rose) και ο Κάρλος Νόβας (Carlos Novas) δείχνουν ότι συγκεκριμένες βιολογικές προϋποθέσεις προσδιορίζουν την κατασκευή της ιδιότητας του πολίτη, διαμορφώνουν αντιλήψεις σχετικά με το τι σημαίνει να είναι κανείς πολίτης και θέτουν διακρίσεις ανάμεσα σε πραγματικούς, δυνητικούς, ενοχλητικούς και μη δυνατούς πολίτες. Έτσι, ο όρος περιλαμβάνει όλα τα πολιτικά εγχειρήματα που συνέδεσαν την έννοια του πολίτη με πεποιθήσεις σχετικά με τη βιολογική ύπαρξη των ανθρώπων, ως ατόμων, οικογενειών και γενεών, ως κοινοτήτων, ως πληθυσμών και φυλών, και ως είδους (Rose και Novas, εδώ). Σε αντίθεση με κλασικές εννοιολογήσεις της ιδιότητας του πολίτη, που βασίζονταν στην παραδοχή μιας δεδομένης βιολογικής κατηγορίας που προϋπήρχε του πολιτικού δεσμού, η έννοια αυτή αποδομεί τη βιολογικοποίηση του (εθνικού) πολιτικού και εισάγει μια αναλυτική εγρήγορση ως προς το ότι δεν υπάρχει τίποτε «φυσικό» ή δεδομένο στο ποιος/ποια μπορεί να ανήκει στην «πόλη» ή να λογίζεται ως «πολίτης». Αντίθετα, για κάποιους ανθρώπους, η ιδιότητα αυτή επιτελείται ως ένα διαρκές και αγωνιώδες αγώνισμα επιβίωσης και αναγνώρισης.

#### ΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟ «ΒΙΒΛΙΟ ΤΗΣ ΖΩΗΣ»: ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΓΟΝΙΔΙΑΚΗΣ ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΗΣΗΣ

Η χαρακτηριστική τεχνολογία του ύστερου 20ού αιώνα, το ψηφιακό αρχείο ή η ψηφιακή βάση δεδομένων, ενδιαφέρεται ζωηρά για το ανθρώπινο σώμα και τις ενεργές ή ενδεχόμενες μορφές ζωής του. Το γενετικά κωδικοποιημένο και αποκωδικοποιημένο σώμα ανάγεται σήμερα σε εμβληματικό τόπο της βιοϊατρικής.

Το Πρόγραμμα Ανθρώπινου Γονιδιώματος (Human Genome Project) σηματοδοτεί το κατώφλι του περάσματος από μια ιατρική της ανακάλυψης σε μια ιατρική της απεικόνισης και της αποκωδικοποίησης του γενετικού υλικού. Στόχος αυτού του διεθνούς ερευνητικού εγχειρήματος μοριακής γενετικής, που ξεκίνησε το 1990 από το Εθνικό Ινστιτούτο Υγείας (National Institute of Health – NIH) των ΗΠΑ και ολοκληρώθηκε το 2003 με τη συμμετοχή ερευνητικών κέντρων της Βρετανίας, της Ιαπωνίας, της Γαλλίας, της Γερμανίας, της Κίνας, της Ινδίας, του Καναδά και της

Νέας Ζηλανδίας, ήταν ο εντοπισμός της θέσης των γονιδίων στο χρωμόσωμα και ο προσδιορισμός της αλληλουχίας βάσεων του DNA στο ανθρώπινο γονιδίωμα.<sup>9</sup>

Ως κατεξοχήν φορέας γενετικής πληροφορίας, το «γονίδιο» δεσπόζει σήμερα τόσο στο βιοϊατρικό αρχείο όσο και, ευρύτερα, στο συλλογικό βιοεπιστημονικό φαντασιακό (Fox Keller 2000· Moss 2003). Τα γονίδια αποκαλύπτουν τις παθήσεις που έχουμε κληρονομήσει και ενδέχεται να εκδηλώσουμε, ενώ εταιρείες «προγνωστικής γονιδιωματικής» υπόσχονται να ανιχνεύσουν εργαστηριακά το ιατρικό πεπρωμένο μας. Έτσι, αναδύεται μια νέα, διασταλτική κατηγορία διάγνωσης –αυτή της προ-συμπτωματικής ασθένειας– που δυνάμει μας περιλαμβάνει όλους και όλες (Lock και Farquhar 2007). Στο συλλογικό βιοϊατρικό φαντασιακό, αυτό που έχει ονομαστεί «σύνδρομο OGOD» (One Gene One Disease – Oh, God!) υποδηλώνει την αμφισημία αφενός μεταξύ της ντετερμινιστικής παραίτησης στο μοιραίο και αφετέρου του υποχονδριακά επίμονου χειρισμού του «βιολογικού δεδομένου» και της επικινδυνότητας [risk] που αυτό ενέχει, στην κατεύθυνση της αγωνιώδους υπέρβασης της βιολογικής μας μοίρας και της προγραμματικής αναζήτησης ενός υγιούς, ρωμαλέου, ιδανικού ενσώματου εαυτού. Παράλληλα, αναπτύσσεται η μελέτη των ηθικών, νομικών και κοινωνικών συνδηλώσεων της χαρτογράφησης του ανθρώπινου γονιδιώματος προκειμένου να αντιμετωπιστούν ζητήματα που αφορούν το απόρρητο, την ατομικότητα και την ιδιοκτησία της γενετικής πληροφορίας. Σε κάθε περίπτωση, ο απολογισμός του εγχειρήματος υποδεικνύει ότι τα επιτεύγματα της γονιδιωματικής δεν έχουν επηρεάσει ακόμη την πράξη της κλινικής ιατρικής και, όπως δήλωσε στην επιστημονική επιθεώρηση *Nature* ένας από τους γενετιστές που συμμετείχαν στο πρόγραμμα, «το Πρόγραμμα δεν έχει επιδράσει άμεσα στην ιατρική περίθαλψη των περισσότερων ανθρώπων» (Collins 2010).

Ως κορυφαία έκφανση της σύγχρονης δυτικής μυθοποίησης των μεταφορικών εννοιών της «χαρτογράφησης» και της «αποκωδικοποίησης», το Human Genome Project παρέχει ένα σύστημα ανάγνωσης, σύμφωνα με το οποίο τα γονίδια αποκαλύπτουν αυτό που πραγματικά είμαστε, την «ίδια τη ζωή». Παρέχει δηλαδή ένα πανοραμικό αποτύπωμα της ανθρώπινης ζωής στην υποτιθέμενη γενετική ενότητά της. Πρόκειται για την κωδικοποίηση ενός υποθετικού μέσου όρου των αλληλουχιών του DNA, η οποία ενώ δεν αντιστοιχεί με το ατομικό γονιδίωμα κανενός συγκεκριμένου ανθρώπου, επενεργεί υπάγοντας τα άτομα στον κανόνα του είδους. Αυτή η «μεγάλη αφήγηση» της ανθρώπινης ζωής δεν είναι παρά μια αφαιρετική, υπερβατική, ειδολογική νόρμα (με τη διττή έννοια του κανόνα και του γνώμονα) βασισμένη σε αναγωγικές παραδοχές. Στο πλαίσιο της γενετικοποίησης, συντελείται η σύνδεση μεταξύ γενετικής πληροφορίας, ιατρικής διάγνωσης και κοινωνικής ταυτότητας, όπου το γονίδιο λογίζεται ως κατεξοχήν συστατικό σημείο της ανθρώπινης ύπαρξης – κάτι σαν καθοριστικός, αδιάψευστος κώδικας σύστασης, προγραμματισμού και λειτουργίας.

Όπως όμως μας θυμίζει η Ντόννα Χάραγουαι, το γονίδιο μετατρέπεται σε φα(ντα)σματικό αντικείμενο, ή αντικείμενο-φάντασμα, αφού η αναπόφευκτη ετερογενής σχετικότητα του ανάγεται, μέσω των πολιτισμικών επιταγών της αναπαράστασης και της διαχείρισης, σε μια υποτιθέμενα σταθερή και αντικειμενική οντότητα (Haraway 1997). Και ο Μάικλ Φίσερ (Michael Fischer) υπογραμμίζει ότι το Human Genome Project δεν αποτελεί απλώς και μόνο ένα περιγραφικό εργαλείο εφαρμογής, αλλά ένα καθοριστικό και συγκροτησιακό μέσο προβολής και διαμόρφωσης των συντεταγμένων του μέλλοντος, το οποίο αναδιατάσσει τα

---

<sup>9</sup> Όταν, τον Ιούνιο του 2000, ο τότε πρόεδρος των ΗΠΑ Μπιλ Κλίντον (Bill Clinton) ανακοίνωσε επίσημα από τον Λευκό Οίκο την ολοκλήρωση του μεγαλειώδους εγχειρήματος, αναφερόταν στην ολοκλήρωση του προσχεδίου μιας αδρής ανάγνωσης του γενετικού χάρτη.

ανθρώπινα υποκείμενα σε δυνάμει ασθενείς-πελάτες και τροφοδοτεί τις βάσεις δεδομένων ασφαλιστικών και άλλων βιοπολιτικών (Fischer 2003). Με άλλα λόγια, η ειδολογική μηχανή του γονιδιώματος δεν εφαρμόζει απλώς αλλά θεσπίζει τον βιολογικό κανόνα της ανθρώπινης ζωής (Φουρτούνης 2007 [1989]). Κρίσιμο ρόλο σε αυτή τη μηχανή παίζει η χαρτογράφηση και διαχείριση του ρίσκου, με την έννοια αυτού που ο Ρομπέρ Καστέλ (Robert Castel), στο πλαίσιο της μελέτης του για την ψυχιατρική, αναλύει εύστοχα ως τεχνοκρατική διαχείριση της διαφοράς τόσο σε επίπεδο διαχείρισης πληθυσμών κινδύνου όσο και σε επίπεδο παραγωγής «προσαρμοστικών υποκειμένων» (Castel 1981).

Οι αμφιλεγόμενες έννοιες της ενότητας και της ποικιλομορφίας του ανθρώπινου είδους είναι ιδιαίτερης σημασίας στα βιοϊατρικά εγχειρήματα κωδικοποίησης και αποκωδικοποίησης του ανθρώπινου σώματος μέσω των τεχνολογιών της μοριακής γενετικής. Στο Πρόγραμμα Ανθρώπινης Γονιδιακής Ποικιλίας (Human Genome Diversity Project), ανεξάρτητο από το Human Genome Project και πολύ μικρότερης εμβέλειας και προϋπολογισμού, οι έννοιες της εθνότητας και της φυλετικότητας γίνονται κεντρικές και εκλαμβάνονται με όρους γονιδίων. Έχοντας ξεκινήσει ως ιδέα και πρόταση από ένα ερευνητικό κέντρο του Πανεπιστημίου Στάνφορντ των ΗΠΑ το 1991, είχε στόχο την εξέταση κληρονομικών ασθενειών σε σχέση με τη γενετική πληθυσμιακών ομάδων, ενώ θεμελιωνόταν στην αντίληψη ότι η καταγραφή του γενετικού προφίλ πληθυσμών συμβάλλει στην αντιμετώπιση ασθενειών. Η χαρτογράφηση της γενετικής ποικιλίας –μέσω της συλλογής και εργαστηριακής αποθήκευσης αιματολογικών δειγμάτων και δειγμάτων DNA από «ιθαγενείς» και «ευρωπαϊκούς» πληθυσμούς– θα εξηγούσε γιατί συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες είναι περισσότερο ευάλωτες ή περισσότερο ανθεκτικές σε συγκεκριμένες ασθένειες (Rosenberg κ.ά. 2002). Το Πρόγραμμα επικρίθηκε από διάφορες ομάδες ιθαγενών ως κατάφωρη μορφή νεοαποικιοκρατίας («vampire project»), ενώ έγινε μερικώς αποδεκτό από άλλες. Αναπαράγοντας την κατηγορία των «εξωτικών» σωμάτων και ανάγοντας την πολιτική συνθήκη της άνισης κατανομής σε ένα φυσικό γεγονός «βιοποικιλίας», το Πρόγραμμα Ανθρώπινης Γονιδιακής Ποικιλίας έγινε ένα πεδίο διενέξεων γύρω από ηθικοπολιτικά ζητήματα ιδιοκτησίας, διάθεσης, εμπορευματοποίησης, απαλλοτρίωσης, πραγματοποίησης και φετιχοποίησης του γενετικού υλικού. Αυτή η νέα μορφή βιοπολιτικής ή «βιοκαπιταλισμού» θεμελιώθηκε στην κατασκευή της ουσιακής, γενετικά αιτιοκρατικής, κατηγορίας του «βιολογικού πληθυσμού» (Lock 2001).

Η γενετικοποίηση της αναπαραγωγικής επιλογής είναι το επίμαχο ζήτημα της έρευνας της Ραίνα Ραπ (Rayna Rapp) για τη γενετική συμβουλευτική του προγεννητικού ελέγχου στη Νέα Υόρκη κατά τη δεκαετία του 1990. Η Ραπ εστιάζει την προσοχή της σε μια συγκεκριμένη τεχνολογία προγεννητικού ελέγχου, την αμνιοπαρακέντηση (εξέταση που παρέχει γενετικές πληροφορίες για το έμβρυο μέσω της αφαίρεσης ενός μικρού δείγματος αμνιακού υγρού). Εξετάζοντας συναντήσεις συμβούλων προγεννητικού ελέγχου με έγκυες γυναίκες και συνομιλώντας με γυναίκες που δέχτηκαν και με άλλες που αρνήθηκαν να υποβληθούν στην εξέταση, και που πήραν είτε θετική είτε αρνητική διάγνωση, η Ραπ αναλύει τους τρόπους με τους οποίους οι ερμηνείες, οι εννοιολογήσεις και οι αντιδράσεις που προκύπτουν από το θετικό αποτέλεσμα σε εξετάσεις ανίχνευσης του συνδρόμου Ντάουν, καθώς και οι νοσηματοδοτήσεις της «ανικανότητας» ή της «αναπηρίας», ποικίλλουν ανάλογα με διαφορές κοινωνικής τάξης, φυλής και εθνότητας. Οι συνεντεύξεις και παρατηρήσεις της ανθρωπολόγου αποτυπώνουν τις εντάσεις και αντιφάσεις ανάμεσα στην αφηρημένη οικουμενική γλώσσα της αναπαραγωγικής ιατρικής και των προσωπικών εμπειριών που αρθρώνουν οι έγκυες γυναίκες διηγούμενες τις ιστορίες τους: ιστορίες

ιατρικής παρακολούθησης, απεικονιστικών και διαγνωστικών τεχνολογιών, προγεννητικών διλημμάτων και αποφάσεων. Η Ραπ καταδεικνύει τις πολλαπλές συγκρούσεις λόγων που διαδραματίζονται στην αρένα της αναπαραγωγικής τεχνολογίας, όπου έτσι κι αλλιώς τίποτε δεν είναι σταθερό: η τεχνοεπιστημονική γνώση και η βιοϊατρική πληροφορία, αλλά και το ίδιο το νόημα της μητρότητας για άτομα και κοινότητες με διαφορετική εθνική, φυλετική, θρησκευτική, μεταναστευτική, αποικιακή και μετααποικιακή ιστορία (Rapp, εδώ).

Αλλά η εμπότιση των πιο καθημερινών πτυχών της πολιτισμικής οικειότητας από τη φетиχοποίηση του «γενετικού κώδικα» αποτυπώνεται σε ποικίλες δημώδεις εκδοχές της «νέας ευγονικής». Είναι χαρακτηριστικό, από την άποψη αυτή, ότι εμφανίζονται τα τελευταία χρόνια διαδικτυακοί τόποι γνωριμιών –που ενίοτε λειτουργούν και σαν τράπεζες σπέρματος– για «τέλειους ανθρώπους», όπου απαραίτητη προϋπόθεση συμμετοχής είναι η «υγιής» και «όμορφη» εμφάνιση, ενώ τα μέλη έχουν δικαίωμα να αποπέμψουν κάποιο άλλο μέλος αν αυτό γεράσει, παχύνει ή αλλοιωθούν, για οποιονδήποτε λόγο, τα εξωτερικά του χαρακτηριστικά· όπως συμβαίνει και με τη δυνητική-εικονική βίοςφαιρα του διαδικτυακού τύπου «Δεύτερη Ζωή» (Second Life), κάποιοι/-ες χρήστες/-τριες μπορούν να αποκλειστούν ως «κακοί σύνδεσμοι». Ως πεδίο επινόησης και αισθητικής διαχείρισης της βιοϊατρικής νόρμας, η ψηφιακή προσομοίωση και αρχειοθέτηση του «υγιούς ανθρώπου» αποτελεί κρίσιμη διάσταση της σύγχρονης μετα-πειθαρχικής συνθήκης που περιγράφεται αδρά με τον όρο *βιοκοινωνικότητα*.

#### Η ΒΙΟΚΟΙΝΩΝΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΟ ΠΕΔΙΟ ΔΙΕΡΕΥΝΗΣΗΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ

Η επίμονη και διαδεδομένη μεταφορά του Προγράμματος Ανθρώπινου Γονιδιώματος ως «βιβλίου της ζωής» είναι ενδεικτική της αμφισημίας που διέπει τη σύγχρονη πολιτισμική αντίληψη για τη «φύση» της ανθρώπινης ζωής: από τη μια, η βιολογική ταυτότητα αποκαλύπτεται στην επιστήμη εν είδει φυσικής και αναλλοίωτης αλήθειας, και, από την άλλη, η επιστήμη καλείται να χειριστεί και να βελτιστοποιήσει τα δεδομένα της βιολογίας. Αφενός η ανάγνωση ως αποκάλυψη, αφετέρου η ανάγνωση ως αναδιατύπωση· η γενετική ουσιοκρατία βρίσκεται σε σχέση αμφισημίας και έντασης με τον ορθολογικό οπτιμισμό της επιστήμης.

Ωστόσο, όπως έχει δείξει η ανθρωπολογία της βιοκοινωνικότητας, η «ζωή» γράφεται, διαβάζεται, ξαναγράφεται και ξαναδιαβάζεται ως διαρκές και ανοιχτό κείμενο, παρά τις εκάστοτε ρητές ή άρρητες παραδοχές που την αποδίδουν με όρους ολικής, προγραμματικής, ή αποκαλυπτικής αλήθειας. Τα υλικά αυτού του κειμένου, κάθε άλλο παρά φυσικά και αναλλοίωτα, αφορούν συγκεκριμένες και συγκυριακές κοινωνικές σχέσεις, συσχετισμούς εξουσίας, διαδικασίες υποκειμενοποίησης, πολιτισμικές πρακτικές.

Κατά τον Πωλ Ράμπινου, το Human Genome Project αποτυπώνει μια πολιτισμική μετατόπιση, σύμφωνα με την οποία «η νέα γενετική θα πάψει να είναι μια βιολογική μεταφορά της σύγχρονης κοινωνίας και, αντιθέτως, θα γίνει ένα δίκτυο κυκλοφορίας όρων ταυτότητας και χώρων αποκλεισμού, γύρω από τους οποίους και μέσω των οποίων θα αναδυθεί ένας εντελώς νέος τύπος αυτο-παραγωγής, τον οποίο ονομάζω *βιοκοινωνικότητα*» (Rabinow, εδώ). Ως αναλυτική συσκευή, ο όρος αυτός υποδηλώνει έναν ευρύ εννοιολογικό και κοσμολογικό ορίζοντα που περιλαμβάνει νοητικές και επιστημολογικές κατασκευές, θεσμικούς λόγους, γλωσσικά ιδιώματα, εικόνες, σημεία, παραστάσεις, δυνητικά μέσα, φαντασιακές τάξεις, ερμηνευτικά

σχήματα, πολιτικές οικονομίες, καταναλωτικές νόρμες, μηχανισμούς και οργανισμούς, στυλιστικές πρακτικές, κοινωνικές δράσεις, κώδικες διαγωγής, καθημερινές επιτελέσεις. Πρόκειται δηλαδή για ένα πεδίο μορφοκλασματικής<sup>10</sup> συγκρότησης και ανασυγκρότησης της ανθρώπινης εμπειρίας ή της εμπειρίας του ανθρώπινου. Έτσι, στις θέσεις υποκειμένου που αφορούν τη φυλή, το φύλο, την κοινωνική τάξη και την ηλικία προστίθενται και ποικίλες άλλες σχετιζόμενες με τις τυπολογίες της γενετικής, οι οποίες αλληλοτεμνονται επανορίζοντας τις παλαιότερες κατηγορίες, αυτές που από τον 18ο έως τον 20ό αιώνα είχαν θεμελιωθεί στα σεσημασμένα σώματα της γυναίκας, του αποικιοκρατούμενου ή υποδουλωμένου υποκειμένου, του εργάτη και της εργάτριας.

Εκλαμβάνοντας τη βιοκοινωνικότητα ως επιστημολογική μετατόπιση από την κοινωνιοβιολογία, ο Ράμπινου γράφει χαρακτηριστικά: «Αν η κοινωνιοβιολογία είναι πολιτισμός δομημένος στη βάση μιας μεταφοράς της φύσης, τότε στη βιοκοινωνικότητα η φύση θα αναπαρίσταται με υπόδειγμα τον πολιτισμό, νοούμενο ως πρακτική. Η φύση θα είναι αντικείμενο γνώσης και αναδόμησης μέσω της τεχνικής και θα γίνει τελικά τεχνητή, ακριβώς όπως ο πολιτισμός γίνεται φυσικός. Αν αυτό το σχέδιο ευοδωθεί, θα αποτελέσει τη βάση για την υπέρβαση της διχοτομίας φύση/πολιτισμός» (Rabinow, *εδώ*).

Το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα σημαδεύτηκε από μια σειρά δραματικών αλλαγών –παγκόσμιος πόλεμος, ναζιστική εξόντωση, αποαποικιοποίηση, κατάρρευση της σοβιετικής αυτοκρατορίας, εθνικές συγκρούσεις, εμφύλιοι πόλεμοι και γενοκτονίες– αλλά και από την άνοδο της κοινωνιοβιολογίας, η οποία έλκει την καταγωγή από τον κοινωνικό δαρβινισμό του 19ου αιώνα και συνδέεται με την άνοδο του ανταγωνιστικού ατομικισμού στον 20ό αιώνα (Haraway 1991· Μπακαλάκη 1997). Η κοινωνιοβιολογία, που άνθησε τη δεκαετία του 1970 με το έργο του Ε.Ο. Γουίλσον (E.O. Wilson) (*Κοινωνιοβιολογία: Η νέα σύνθεση*, 1975), υπάγει την κοινωνική επιστήμη στη βιολογία, εξηγώντας με βιολογικούς όρους τις ανθρώπινες συμπεριφορές. Ειδικότερα: συμπεριφορικά χαρακτηριστικά ανάγονται στις βιολογικά εγγεγραμμένες, προσαρμοστικές πιέσεις της φυσικής επιλογής που λαμβάνουν χώρα στην ιστορία του είδους. Έτσι, η κοινωνιοβιολογία είναι η επέκταση της βιολογίας του πληθυσμού και της θεωρίας της εξέλιξης στο πεδίο της κοινωνικής οργάνωσης (Wilson 1978). Αντλώντας από τη σημαντική ανθρωπολογική κριτική στην κοινωνιοβιολογία που επεξεργάστηκαν, με διαφορετικούς τρόπους, ο Σάλινς, η Χάραγουαι, ο Γκηρτς και άλλοι ανθρωπολόγοι, ο Ράμπινου τοποθετεί την κοινωνιοβιολογία στη γενεαλογία του βιολογικού ντετερμινισμού και του κοινωνικού δαρβινισμού. Με αυτή την έννοια, η κοινωνιοβιολογία συνιστά ένα εγχείρημα σχεδίασης της κοινωνίας, οι ποικίλες ιστορικές εκφάνσεις του οποίου περιλαμβάνουν από τις φιλανθρωπικές επιχειρήσεις ηθικής αναμόρφωσης των φτωχών και των εξαθλιωμένων, έως και τη φυλετική υγιεινή και ευγονική που εξάλειφε ολόκληρες κοινωνικές ομάδες εν ονόματι της κοινωνικής καθαρότητας.

Αντιμετωπίζοντας την κοινωνιοβιολογική θέση ως κρίσιμη παράμετρο του δυτικού λόγου που εκλαμβάνει τη βιολογία ως βάση της ανθρώπινης ατομικότητας, ο Μάρσαλ Σάλινς (Marshall Sahlins) αντέκρουσε και αντέστρεψε τη θέση του Γουίλσον για τη φυσικότητα των πολιτισμικών προδιαθέσεων, υποστηρίζοντας την αυτονομία του πολιτισμού ως συνθήκης της ανθρώπινης ύπαρξης (Sahlins 1997 [1976]). Τονίζοντας την ποικιλομορφία των συμπεριφορικών εκφράσεων, των

---

<sup>10</sup> Προερχόμενη από τη λατινική λέξη *fractus* (*κατακερματισμένος/-η*), η έννοια *μορφοκλασματικός/-ή* (fractal) αναφέρεται στη γεωμετρική μορφή που δεν κατακερματίζεται σε απλούστερα αλλά σε απείρως περίπλοκα στοιχεία, μέσα από αστάθμητες διεργασίες επανάληψης και διασποράς.

νοητικών δομών αλλά και των σημασιών που αποδίδουν οι άνθρωποι στη φύση, ο Σάλινς δείχνει ότι ο πολιτισμός δεν συνιστά απόρροια της φύσης ούτε είναι αναγώγιμος σε αυτήν. Αντίθετα, η φύση είναι ένα πολιτισμικό τέχνημα, υποστηρίζει ο Σάλινς, αναδιατυπώνοντας, έτσι, μια άλλη, εξίσου εδραιωμένη, ανθρωποκεντρική, δυτική παράδοση, αυτή του *homo faber* – του ανθρώπου τεχνουργού, που διακρίνεται ριζικά από τα ζώα (Ingold 1994). Σύμφωνα με την εύστοχη εκτίμηση της Αλεξάνδρας Μπακαλάκη: «Η κριτική του ανθρωπομορφισμού που ασκεί [ο Σάλινς] στους κοινωνιοβιολόγους σχετικοποιείται, καθώς, σύμφωνα με τη δική του λογική, οποιαδήποτε προσέγγιση του κόσμου δεν μπορεί παρά να είναι σε τελική ανάλυση ανθρωποκεντρική» (Μπακαλάκη 1997: 26).

Σε μια διαφορετική, μη ανθρωποκεντρική, τροχιά σκέψης, η Ντόννα Χάραγουαι, ο Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida) και ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν (Giorgio Agamben) έχουν δώσει αναλυτική έμφαση στην κατηγορία της «ζωικότητας» [animality], ανασκευάζοντας συμβατικές –ομογενοποιητικές και ιεραρχικές– οριοθετήσεις μεταξύ «ανθρώπινου» και «ζωικού». Εξετάζοντας πώς οι λόγοι της ζωικότητας κατασκευάζουν τις κατηγορίες του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου, ανατοποθετούν ζητήματα που αφορούν την ανθρώπινη ζωικότητα, την ανθρώπινη υποκειμενικότητα, τη διαφορά και την ετερότητα (Agamben 2003· Cixous 1990· Derrida 2008· Φουκώ 2004 [1961]· Haraway 2007). Η Χάραγουαι αναφέρεται στην ενδόρρηξη [implosion] φύσης και πολιτισμού, η οποία επιτελείται στις ζωές σκύλων και ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις «σημαίνουσας αλλοτριότητας» [significant otherness] (Haraway 2003). Αλλά και ο Ράμπινου, στο πλαίσιο της ανάλυσής του για τη νέα γενετική, δείχνει πώς το προαίσθημα του Γάλλου ποιητή Αρτύρ Ρεμπώ (Arthur Rimbaud) ότι οι άνθρωποι στο μέλλον θα είναι «γεμάτοι με ζώα» φαίνεται σήμερα απολύτως επιβεβαιωμένο (Rabinow, εδώ). Επίσης, το cyborg της Χάραγουαι γίνεται πεδίο αποσταθεροποίησης και επανορισμού της προνομιακής κατηγορίας του ανθρώπινου, και εμφανίζεται ακριβώς εκεί που διασχίζεται το σύνορο μεταξύ ανθρώπου και ζώου.<sup>11</sup> Με την έννοια αυτή, η «υπόσχεση» του cyborg να αποδιαρθρώσει τις οριοθετήσεις μεταξύ τεχνολογικού και βιολογικού, ανθρώπου και μηχανής, αντικειμένου και υποκειμένου, σάρκας και πληροφορίας, οι οποίες πηγάζουν από μια ιεραρχική διάκριση νου και σώματος, υπαινίσσεται τη συνθήκη της βιοκοινωνικότητας.

Καθώς η φύση γίνεται τεχνητή αλλά και ο πολιτισμός γίνεται φυσικός, η διάκριση «φύση-πολιτισμός» μετατοπίζεται και αποσυναρμολογείται. Η έννοια της βιοκοινωνικότητας αναφέρεται στα μετατοπιζόμενα εννοιολογικά, επιστημολογικά και τεχνολογικά σύνορα μεταξύ επιστήμης και πολιτισμού που προκύπτουν από την αποσυναρμολόγηση της διχοτομίας «φύση-πολιτισμός». Έτσι, εκκινεί από την κριτική στο βιολογισμό και στον βιολογικό αναγωγισμό, δηλαδή στην τάση μονοσήμαντης εξηγητικής αναγωγής των κοινωνικών φαινομένων σε βιολογικούς υπερκαθορισμούς. Ταυτόχρονα, το εννοιολογικό σύμπαν που αποδίδει ο όρος δεν αγνοεί τη σημασία της βιολογίας, αλλά λαμβάνει υπόψη και θέτει υπό ερευνητικό έλεγχο την ιστορική ανάδειξη της βιολογίας σε καθολικό πολιτισμικό υπόδειγμα επιστημονικής ακρίβειας και εγκυρότητας.

Παρά την κάπως μονομερή έμφαση του Ράμπινου στον νεοπαγή χαρακτήρα των βιοκοινωνικών μορφών ζωής και μια κάποια αδυναμία του να αναγνωρίσει τις συνέχειές τους σε σχέση με παλαιότερες μορφές ζωής, η βιοκοινωνικότητα δεν

---

<sup>11</sup> Θα λέγαμε, ακολουθώντας τη σκέψη της Χάραγουαι, ότι η διαδικασία αυτή προσιδιάζει στη διαδικασία της περίθλασης (diffraction): δεν παράγει το ίδιο, απλώς εκτοπισμένο, όπως συμβαίνει με την ανάκλαση (reflection) ή με τη διάθλαση (refraction), αλλά αποτυπώνει τα αποτελέσματα διαφορών. Βλ. Haraway 1992.

συνιστά μια στιγμή μετά το «βιολογικό» και μετά το «κοινωνικό», ούτε καν μια στιγμή μετά τη διάκριση μεταξύ των δύο, αλλά ένα πεδίο επανεξέτασης αυτής της συνοριακής γραμμής και των πολιτισμικών διαδικασιών της. Επίσης, η έννοια της βιοκοινωνικότητας, όπως την εισήγαγε ο Ράμπινου και την επεξεργάστηκαν μια σειρά κοινωνικοί ανθρωπολόγοι που ενδιαφέρονται για ζητήματα υγείας, αρρώστιας, κοινωνικού τραύματος, ιατρικής διαχείρισης, δεν παραπέμπει σε κάποια μονολιθική κατάσταση πραγμάτων, ούτε, πολύ περισσότερο, προϋποθέτει μια οντολογία της ζωής. Αντίθετα, πρόκειται για μια πολυεπίπεδη έννοια-πλαίσιο ή έννοια-διαδικασία: μια έννοια που λειτουργεί ως πεδίο διαρκούς διερεύνησης των μερικών και μεροληπτικών συνδέσεων και αποσυνδέσεων που συνθέτουν τον φαντασιακό ορίζοντα μεταξύ επιστήμης και ζωής.

Η προσέγγιση αυτή φαίνεται να απηχεί την ευρετική διάκριση που κάνουν οι Ζιλ Ντελέζ (Gilles Deleuze) και Φελίξ Γκουατταρί (Félix Guattari) μεταξύ του *molar* και του *molecular* ως διαφορετικών τρόπων ή ποιοτήτων σύνθεσης. Ο όρος *molar* [«γραμμομοριακό»] κωδικοποιεί τη διάζευξη μεταξύ σταθερών, ενιαίων οντοτήτων (σύμφωνα με τη διχοτομική λογική του «είτε-είτε»). Εικόνα αυτού του τρόπου είναι η σχηματοποιημένη υλική μάζα, ως προϊόν μιας μηχανικής διαδικασίας παραγωγής του ίδιου, ενώ κατεξοχήν εκφορά του είναι ο «άνθρωπος» ως υποδειγματική αφαίρεση του λευκού άνδρα. Από την άλλη, ο όρος *molecular* [«μοριακό»] αναφέρεται σε αδιόρατες, διαφεύγουσες ροές. Αυτή η νομαδική, δυναμική, πληθυντική και ενδεχομενική μικροφυσική του γίνεσθαι [becoming] αντιστέκεται στην τάξη του *molar*, εκπροσωπώντας το συμβάν που αναστατώνει τις οντολογικές διακλείσεις. Όπως εξηγεί ο Μπράιαν Μασσούμι (Brian Massumi), η διάκριση μεταξύ *molar* και *molecular* δεν ισοδυναμεί με την ποσοτική διάκριση μεταξύ μικρής και μεγάλης κλίμακας, μεταξύ μέρους και όλου, απλού και σύνθετου, οργάνου και οργανισμού, ή ατόμου και κοινωνίας (Massumi 1992: 54). Στο εννοιολογικό αυτό πλαίσιο, ούτε το «βιολογικό» ούτε το «κοινωνικό» συνιστούν μια δεδομένη, προϋπάρχουσα, σταθερή βάση. Αντί για δυαδικές συνδέσεις, οι Ντελέζ και Γκουατταρί βλέπουν ετερογενείς συναρμογές [assemblages] (Deleuze και Guattari 2004 [1980]. Βλ. επίσης Grosz 1994). Επισημαίνουμε εδώ, ωστόσο, τις δυνάμει προβληματικές διαστάσεις της συγκεκριμένης θεώρησης, στο βαθμό που αυτή δεν αποφεύγει την επίκληση μιας βιταλιστικής οντολογίας της ζωής και του έμβιου γίνεσθαι προκειμένου να επεξεργαστεί θεωρητικά το ζήτημα της πολιτικής υποκειμενικότητας.<sup>12</sup>

#### ΤΡΑΥΜΑ, ΜΑΡΤΥΡΙΑ, ΛΟΓΟΔΟΣΙΑ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Ανθρωπολογικές μελέτες έχουν ασκήσει κριτική στην εννοιολόγηση του τραύματος με όρους ασυνεχούς συμβάντος που κείται εκτός της «κανονικής» ανθρώπινης εμπειρίας και που αναδύεται αναπάντεχα από τις αντίξοες τυχαιότητες της ζωής. Το τραύμα εκλαμβάνεται στις κριτικές αυτές προσεγγίσεις ως συστημική απόρροια συχνά αθέατων σχέσεων εξουσίας, ή αυτού που έχει ονομαστεί το «μαλακό μαχαίρι» της μακροπρόθεσμης καταπίεσης και ανισότητας (Kleinman, Das και Lock 1997). Οι

<sup>12</sup> Ο βιταλισμός αναφέρεται στην αντίληψη ότι οι λειτουργίες ενός έμβιου οργανισμού δεν οφείλονται απλώς και μόνο σε βιοχημικές διαδικασίες, αλλά σε μια ζωτική αρχή, ή αρχή της ζωής. Αυτή η αρχή συνηχεί με την κρίσιμη έννοια *élan vital* –το ζωτικό και δημιουργικό κίνητρο– που εισάγει ο Γάλλος φιλόσοφος Ανρί Μπερζόν (Henri Bergson), επιχειρώντας να ερμηνεύσει την εξέλιξη με μη μηχανιστικούς όρους. Βέβαια, ο ίδιος ασκεί κριτική στο βιταλισμό στο έργο του *The Creative Evolution* (1911).

μορφές ζωής που αναδύονται ή αναδιατυπώνονται και επανεγγράφονται σε συνθήκες πολλαπλών κρίσεων και συγκρούσεων, κοινωνικής οδύνης, ροών και καθηλώσεων, δομικής βίας και κοινωνικής αδικίας, θέτουν σημαντικές προκλήσεις στην κοινωνική ανθρωπολογία. Πώς η ανθρωπολογία συνομιλεί και εμπλέκεται με τις βιογραφίες της αρρώστιας, της οδύνης, της θεραπείας, της συναίσθησης, της συνδρομής, της βιοκοινωνικότητας; Πώς η ποιητική και η πολιτική της ανθρωπολογικής έρευνας εμπλέκεται με το τραυματικό συμβάν –όπως αυτό βιώνεται ως βιογραφικό ρήγμα στον ορίζοντα του υποκειμενικού χρόνου αλλά και όπως καθίσταται μια καθημερινή κοινοτοπία;

Αν η αποδόμηση του αυτοτελούς, κυρίαρχου και άτρωτου υποκειμένου της δυτικής μεταφυσικής συνδέεται με πολλαπλές νεωτερικότητες, έκκεντρες υποκειμενικότητες και νέες ανθρωπολογικές αφηγηματικότητες, το ερώτημα που προκύπτει είναι: Πώς σε ποικίλα συμφραζόμενα πολιτικών ζωής συγκροτείται το υποκείμενο ως διχασμένο από τον Άλλο και τοποθετημένο σε σχέση ετερονομίας, τρωτότητας και ενσυναίσθησης με τον Άλλο. Και το κατεξοχήν ίσως ερώτημα που αφορά την ανθρωπολογική εμπλοκή στις «ζωές των άλλων», ζώων μάλιστα που μετατρέπονται ολοένα και εντονότερα σε βιοκοινωνικές: Πώς είμαστε υπόλογοι στον πόνο των άλλων χωρίς να συμβάλουμε στην πραγματοποίηση, στην εξαντικειμενίκευσή του; Η έμφαση στα «αποδιαρθρωμένα σώματα της ιστορίας ως μορφές ενδεχόμενης διασύνδεσης και ευθύνης» (Haraway 2006: 423) θέτει εκ νέου τα ερωτήματα: Πώς αναγνωρίζονται κάποιες ιστορίες και κοινωνικές εμπειρίες οδύνης και πώς εξαλείφονται άλλες; Πώς μαρτυρείται το τραυματικό συμβάν και πώς αυτό (απο-)διαρθρώνει τις τεχνολογίες της μαρτυρίας και της λογοδοσίας; Καθόσον εξαλείφουν την ίδια τη δυνατότητα μαρτυρίας, αυτά τα «κρίσιμα συμβάντα», που λαμβάνουν χώρα παράγοντας κάποιες μορφές ζωής ως αναλώσιμες και άλλες ως βιώσιμες, τροποποιούν ριζικά τη σχέση μεταξύ συμβάντος και γνώσης, μεταξύ γλώσσας και οδύνης, μεταξύ εμπειρίας και νοήματος, μεταξύ πολιτικής και ηθικής (Das 1995· Gounis 1996).

Τα σύνθετα αυτά ερωτήματα δοκιμάζονται στο πλαίσιο των ποικίλων σύγχρονων περιστάσεων του βιοπολιτικού ανθρωπισμού, όπως αυτός αναδύθηκε ως επιχείρηση νομικής, πολιτικής και ηθικής επούλωσης των τραυμάτων του Β' Παγκοσμίου πολέμου. Πρόκειται για ερωτήματα που αφορούν καίρια τις έμφυλες, εθνοτικές και οικονομικές ανισότητες που δομούν την κανονιστική και κανονικοποιητική ισχύ της σύγχρονης ανθρωπιστικής πολιτικής ως «πολιτικής της ζωής». Εξετάζοντας την ιστορία της μη κυβερνητικής ανθρωπιστικής οργάνωσης Γιατροί Χωρίς Σύνορα, που ιδρύθηκε το 1971 από ομάδα Γάλλων γιατρών μετά την κρίση της Μπιάφρας, αλλά και εστιάζοντας στις διαδικασίες της δραματικής απόφασης της οργάνωσης για το αν θα παρέμενε στη Βαγδάτη το 2003, ο Ντιντιέ Φασσέν (Didier Fassin) ανιχνεύει τα όρια μιας διαλεκτικής ανάμεσα σε ζωές που πρέπει να σωθούν και ζωές που μπορούν να εκτεθούν σε κίνδυνο. Το ερώτημα είναι αν και κατά πόσο η ανθρωπιστική δράση συνιστά βιοπολιτική στο βαθμό που εγκαθιδρύει και (συν-)διοικεί στρατόπεδα προσφύγων, καταμετρά τον υποσιτισμό ή παρεμβαίνει στη διαχείριση καταστάσεων έκτακτης ανάγκης, αλλά συνιστά και πολιτική της ζωής στο βαθμό που λαμβάνει αποφάσεις να αποδοθεί βοήθεια, αναποφρευκτα στη βάση ασυμμετριών και ανισοτήτων (Fassin, εδώ).

Η πολιτική της υγείας διαπερνά τη μετα-ψυχροπολεμική συνθήκη, ιδιαίτερα όπως αυτή αποτυπώνεται στις περιστάσεις της μετανάστευσης, της προσφυγιάς, της πολιτικής ασύλου, των διεθνικών ροών και ανισοτήτων, της παγκόσμιας αγοράς, καθώς και της αναπλαισίωσης του «ανθρώπινου» στο πλαίσιο μιας ολοένα διογκούμενης δημόσιας σφαίρας μη κυβερνητικών και ανθρωπιστικών οργανώσεων.

Οι φορείς αυτοί του μη κυβερνητικού ανθρωπισμού διαδραματίζουν –σε διαφοροποιημένους βαθμούς σύμπραξης με, ή κριτικής απόστασης από, τον ηγεμονικό (κρατικό, δια-κρατικό κ.ο.κ.) λόγο του βιοπολιτικού ανθρωπισμού– κομβικό ρόλο στα καθεστώτα αλήθειας που οργανώνουν την αυθεντικοποίηση της μαρτυρίας και τη θεαματοποίηση του τραύματος. Αυτό που αναδύεται ως κρίσιμο ζήτημα σε ό,τι αφορά την πολιτική διαχείριση «καταστάσεων έκτακτης ανάγκης», μαζικών καταστροφών, πολεμικών συρράξεων και πολιτικής βίας είναι η διαφοροποιημένη και διαφοροποιητική παραγωγή των κατηγοριών του «θύματος», του «αυτόπτη μάρτυρα», του «εμπειρογνώμονα», του «φορέα ανθρωπιστικής βοήθειας» ή του «δικαιούχου/παραλήπτη ανθρωπιστικής βοήθειας», αλλά και η αποδιδόμενη σημασία, αναγνώριση, δημοσιότητα και μέριμνα σε πληττόμενες ομάδες ή άτομα.

Ο τρόπος με τον οποίο η «αλήθεια του σώματος» επιστρατεύεται ευκαιριακά ως τεχνολογία αυθεντικοποίησης, δικαιοδοσίας και πειθάρχησης των «ξένων σωμάτων» του εθνικού σώματος αποτυπώνεται στη μελέτη του Ντιντιέ Φασσέν σχετικά με την εργαλειοποίηση του «τραύματος» και τη χρήση των ιατρικών πιστοποιητικών ως τεκμηρίων στην πολιτική του ασύλου. Όταν αιτούντες άσυλο σε διάφορα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα καλούνται να πείσουν για την «αλήθεια» του αιτήματός τους μέσω ιατρικών και ψυχιατρικών διαγνώσεων, η έννοια του τραύματος αναδύεται ως νοσογραφική κατηγορία-πειστήριο που επιστρατεύεται από τις εκάστοτε πολιτικές παροχής ασύλου για να πιστοποιεί θεσμικά τις βιοϊστορίες της πολιτικής βίας (Fassin 2005). Ο Φασσέν έχει επίσης εξετάσει πώς η ιστορία του AIDS στη Νότια Αφρική, ιδιαίτερα η ραγδαία εξάπλωση της επιδημίας τις τελευταίες δεκαετίες, συνιστά μια πραγματικότητα στον αντίποδα της φυλετικής συμφιλώσης, αφού ανοίγει πληγές που υποτίθεται ότι είχαν θεραπευτεί και ξετυλίγει μνήμες που υποτίθεται ότι είχαν «τακτοποιηθεί». Έτσι, στο πλαίσιο της καθημερινής πολιτισμικής οικειότητας, η βιοπολιτική μετατρέπεται σε μια νέα, μετα-απαρτχάιντ θανατοπολιτική, η οποία βασίζεται στη συγκάλυψη του ρόλου που παίζει (ακόμη) η φυλετική ανισότητα. Ενώ η ρατσιστική βιοπολιτική καταδικάζεται από τον επίσημο μετα-απαρτχάιντ λόγο, την ίδια στιγμή διατηρούνται και ανατάσσονται τα ίχνη της (Fassin 2007).

Επίσης, η μελέτη της Άιουα Ονγκ για το ρόλο που διαδραματίζει η «προσφυγική ιατρική» στην απόδοση και διαχείριση της πολιτισμικής ιδιότητας του πολίτη σε μετανάστες και μετανάστριες από την Καμπότζη που ζουν στην Καλιφόρνια των ΗΠΑ αποτελεί μια διαφωτιστική συμβολή στην εξέταση των τεχνολογιών της παθολογικοποίησης και ιατροποίησης που διέπουν τις πολλαπλές εκφορές της σύγχρονης βιοπολιτικής υποκειμενικότητας. Καθώς οι διοικητικές αρχές ελέγχου της μετανάστευσης «διαβάζουν» τα πολιτικά και άρρωστα σώματα των προσφύγων Χμερ που εισέρχονται στις ΗΠΑ, οι πρόσφυγες νοούνται ως απειλή – ιδεολογική και ιατρική– για το αμερικανικό πολιτικό σώμα: ταυτόχρονα επικίνδυντοι και προστατευόμενοι. Η χρήση (στερεοτυπικών) «γηγενών» ιατρικών όρων των Χμερ εκ μέρους των Αμερικανών επαγγελματιών υγείας, προκειμένου να αποδώσουν τη διαγνωστική κατηγορία της «κατάθλιψης» ιδίως όταν χειρίζονται «ανήσυχους» ασθενείς, δεν σχετικοποιεί αλλά εδραιώνει την ιατρική πειθαρχία. Ταυτόχρονα, οι ίδιοι οι ασθενείς Χμερ οικειοποιούνται στρατηγικά την κατάσταση του θύματος ιστορικών και πολιτικών αντιξοοτήτων προκειμένου να διεκδικήσουν πρόσβαση στην πολιτική οικονομία του συστήματος υγείας, χωρίς ωστόσο να αφομοιώνονται από τα προτάγματα της βιοϊατρικής. Η «πολιτισμική ευαισθησία» γίνεται, έτσι, μια στρατηγική επιστράτευση της πολιτισμικής διαφοράς, η οποία επιβεβαιώνει τις νοούμενες ως οικουμενικές διαγνωστικές κατηγορίες της βιοϊατρικής, ενώ, ταυτόχρονα, ενδέχεται να προσφέρει ένα χώρο δυνητικής αποσταθεροποίησης της

ιατρικής αυθεντίας και παροχής κατανόησης και ανακούφισης. Γιατροί και ασθενείς συμμετέχουν σε ένα σύνθετο δίκτυο πρακτικών –έλεγχος, τεχνάσματα αποφυγής, καλές προθέσεις, θεσμικοί και οικονομικοί περιορισμοί, ανταλλαγή και διαπραγμάτευση μεταξύ ιατρικών ιδιωμάτων– που συνιστούν «τα βιοπολιτικά μαθήματα του τι απαιτεί για τα μέλη μιας μη προνομιούχας ασιατικής μειονότητας το να πάρουν την αμερικανική υπηκοότητα» (Ong, *εδώ*).

Σε πολλές από τις ανθρωπολογικές μελέτες της κοινωνικής οδύνης, αναδύονται πειστικά τα ερωτήματα που αφορούν την ευθύνη που ενέχεται στη νοσηματοδότηση του τραύματος, δηλαδή σε αυτό που μας διαφεύγει, σε αυτό που ανθίσταται στην εξιστόρησή του εκθέτοντας τα όρια και την περατότητα των (ανθρωπολογικών) τεχνολογιών περιγραφής, αφήγησης, οικείωσης και αναπαράστασης. Πώς ανταποκρινόμαστε ανθρωπολογικά στην καταστροφή και στις ανισότητες που αυτή ενέχει, εγγράφει ή αποκαλύπτει; Πώς ενσωματώνουμε εθνογραφικά και αφηγηματικά/κειμενικά την κοινωνική οδύνη, όταν αυτή ισοδυναμεί με ό,τι δεν περιγράφεται με εμπειρικούς όρους; Ποιες είναι οι ποιητικές και πολιτικές συνδηλώσεις *αυτής* της «πυκνής περιγραφής» που ανοίγεται αναδρομικά στην πυκνότητα του μη ειπωμένου και του μη περιγράψιμου; Πώς παράγεται, πώς αρθρώνεται και κυρίως πώς *δίνουμε το λόγο* σε αυτό που (δεν) είναι *δυνατόν* και αυτό που είναι *αναγκαίο* να ειπωθεί;

Η ερωτηματοθεσία αυτή υποδηλώνει τα όρια και τις προβληματικές όψεις που ενέχουν οι μεθοδολογίες ανάκτησης βίαιων και οδυνηρών αφηγήσεων, με δεδομένο ότι οι αφηγήσεις αυτές δεν μπορούν να ειπωθούν και να ακουστούν εκτός ενός πεδίου αναγνώρισης της περίπλοκης πολιτισμικής σχέσης μεταξύ γλώσσας και πόνου. Μια τέτοια συνεισφορά στην ποιητική και πολιτική του τραύματος και της αναγνώρισης είναι το έργο της Βήνα Ντας (Veena Das), η οποία ανιχνεύει τις πολλαπλές διασταυρώσεις ανάμεσα στον πόνο, στο έμφυλο σώμα και τις επιτελεστικές όψεις της γλώσσας στα συμφραζόμενα της κατακλυσμικής πολιτικής βίας την εποχή της διχοτόμησης της Ινδίας το 1947, όπου εμβληματική όψη της μαζικής εθνοτικής βίας ήταν η μετατροπή των γυναικών –μέσω συστηματικών απαγωγών και βιασμών– σε παθητικούς μάρτυρες της βίαιης διακύβευσης της εθνικής τιμής, η μετατροπή των σωμάτων τους σε επιφάνεια επώδυνης εγγραφής των συμβόλων και συνθημάτων των νεοαναδυόμενων εθνών. Η Ντας δείχνει πώς οι γυναίκες χειρίζονται την κυριαρχική αναγωγή τους σε αδρανή και επίμαχη εδαφική επικράτεια εθνικιστικής διεκδίκησης, μετατρέποντάς τη σε εμπρόθετη δράση μέσω της ίδιας τους της σιωπής και μέσω πρακτικών σωματικής μνήμης. Δεν υπερβαίνουν, δεν «ξεπερνούν» το τραύμα τους, αλλά το εν-σωματώνουν δυναμικά στην καθημερινή εμπειρία της ζωής τους, μεταστοιχειώνοντάς το σε φωνή και δράση, εκεί που η αναγνώριση σε επίπεδο συλλογικής μνήμης και νομικής λογοδοσίας παραμένει αποσιωπημένη ή αθέατη (Das, *εδώ*. Βλ. επίσης Μακρυνιώτη 2004· Panourgia 1995· Παπαγαρουφάλη 2002· Σερεμετάκη 1991).

Τα όρια της γλώσσας, της αφήγησης, της μαρτυρίας, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους αυτά εγγράφονται στην ανθρωπολογική συνάντηση, εκθέτει και η εθνογραφία του Ζουάου Μπηλ, ο οποίος περιγράφει τον οικισμό-άσυλο «Vita» («Ζωή») στα νότια της Βραζιλίας ως «ζώνη κοινωνικής εγκατάλειψης» για όσους δεν εμπίπτουν στις βιοπολιτικές φόρμες και νόρμες, παρ' όλα αυτά συμπεριλαμβάνονται δυνάμει του αβίωτου της κατάστασής τους. Άρρωστοι, ανεπιθύμητοι, ψυχικά διαταραγμένοι, μόνοι, άνεργοι, ασθενείς AIDS, άστεγοι και εθισμένοι δεν θανατώνονται αλλά εγκαταλείπονται σε έναν άνισο αγώνα επιβίωσης εκεί όπου η επιβίωση είναι ένα επισφαλές, καθημερινό ζητούμενο. Η εμπειρία αυτών των «εγκαταλειμμένων» [*abandonados*], που αντιμετωπίζονται ως «θνήσκουσα ύλη»,

είναι μια «κοινοτοπία» που διαγράφεται από τις επιδημιολογικές στατιστικές και από τον ορίζοντα της κρατικής μέριμνας. Την ίδια στιγμή, η κοινοτοπία του αόρατου, διαγραμμένου θανάτου αυτών των ανθρώπων απορριμμάτων εγγράφεται στο πλαίσιο του αποτελεσματικού ελέγχου της θνησιμότητας από το νέο βιοπολιτικό καθεστώς που εμπεδώνεται στη Βραζιλία στα τέλη της δεκαετίας του 1990. Η εγκατάλειψη στο θάνατο είναι μια πολιτική τεχνική που συνυφαίνεται με την επιστημονική, ιατρική, φαρμακευτική, ανθρωπιστική ή ιεραποστολική εξουσία που επενδύει στη ζωή. Το «να αφήνεις να πεθάνουν» (από πολιτική αδιαφορία και εγκατάλειψη) είναι μια πολιτική πράξη συναρτημένη με την εξουσία που «κάνει να ζουν» (Biehl, edw. Bλ. επίσης Gounis 1996 και Σαββάκης 2008).

Η κατασκευή του «ανθρώπου» ως ελεύθερου πολιτικού υποκειμένου συνεπάγεται και την κατασκευή του υπο-ανθρώπου, αυτού που εκλαμβάνεται με όρους «κοινωνικού απορρίμματος» ως προς την τάξη της πολιτείας, της κοινωνίας, του έθνους, της αγοράς, της παραγωγικής ομάδας, της υγιούς κοινότητας (Das 2000· Biehl, edw.). Η σύγχρονη συνθήκη χαρακτηρίζεται από τη δομική αντίφαση ανάμεσα στη γενικευμένη κουλτούρα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τις αναδυόμενες δομές αποκλεισμού μέσω των οποίων αυτά τα δικαιώματα αναγνωρίζονται επιλεκτικά: σε ποιες/ποιους, μέχρι ποιο βαθμό, για τι διάστημα και με τι κόστος; Οι «μη πολίτες» μπορεί να δικαιούνται κάποια στοιχειώδη μορφή κοινωνικής βοήθειας και φιλανθρωπίας, στο βαθμό όμως που δεν μετράνε και δεν αναγνωρίζονται ως πολιτικά υποκείμενα. Πρόκειται για μια μορφή αντίστροφης ιδιότητας του πολίτη, σαν τους παρατημένους της Vita που θεμελιώνουν το «δικαίωμά» τους να λογίζονται ως «αρνητικοί πολίτες» στην υποτιθέμενη ανικανότητά τους να παραγάγουν οτιδήποτε άλλο εκτός από μεταδοτικές νόσους και πόνο (βλ. Biehl, edw.).

Σε τέτοια συμφραζόμενα, η κοινωνική ανθρωπολογία λογαριάζεται με τα διλήμματα της ηθικής και πολιτικής ευθύνης, της αλληλεγγύης, της ουδετερότητας, της εμπλοκής, της αυτοψίας, της μαρτυρίας [witnessing], της συνηγορίας [advocacy], της έκκλησης και της (αντ)απόκρισης [response-ability]. Με επίκεντρο την τοξική έκρηξη που συνέβη στη χημική μονάδα της πολυεθνικής εταιρείας Union Carbide στο Μποπάλ της Ινδίας το 1984, η έρευνα της Κιμ Φόρτουν (Kim Fortun) εστιάζει στις αντιφάσεις που διέπουν τις έννοιες της ηθικής ευθύνης και της συνηγορίας στο σύγχρονο σύνθετο παγκόσμιο πλαίσιο συσχετισμών εξουσίας. Η συνηγορία αναδύεται ως μη τελεολογική επιτέλεση ηθικής, οι ελπίδες και οι αποτυχίες της οποίας –ιδιαίτερα σε αναφορά με το κίνημα περιβαλλοντικής δικαιοσύνης– διαπλέκονται με τις δυνατότητες και τις αντιξοότητες της εθνογραφίας. Με αφετηρία τις αφηγήσεις των θυμάτων αυτής της τεράστιας βιομηχανικής καταστροφής, η Φόρτουν υφαίνει ένα πυκνό δίκτυο αντιμαχόμενων λόγων και πρακτικών – βιοϊατρικών, νομικών, πολιτικοοικονομικών και οικολογικών-ακτιβιστικών (Fortun 2001).

Σε παρόμοια εθνογραφικά συμφραζόμενα, προβληματοποιείται και περιπλέκεται η ίδια ή έννοια του «θύματος» και του/της «ασθενούς». Γενικότερα, οι μελέτες που εστιάζουν στην υποκειμενικότητα και την αυτοοργάνωση των ασθενών αποδομούν τα στερεότυπα που διαπερνούν την πρόσληψη της αρρώστιας ως αδράνειας και παθητικότητας, φωτίζοντας πλευρές της εμπρόθετης δράσης και της πολιτικής νοσηματοδότησης του πάσχειν εκ μέρους των ασθενών. Όσο κι αν η βιοεξουσία παράγει τα αντικείμενα της αναλυτικής και πολιτικής της εστίασης, μέσω τεχνικών λόγου και εξουσίας που παθητικοποιούν, αποδυναμώνουν ή περιθωριοποιούν τους ασθενείς, οι ασθενείς δεν έχουν μια θέση παθητικής και άβουλης παρουσίας στις διαδικασίες της δυσφορίας και της θεραπείας (βλ. Csordas, edw.). Αντίθετα, οι πολύμορφοι και πολυσθενείς τρόποι με τους οποίους οι ασθενείς

χειρίζονται τους διαθέσιμους λόγους της «ευπάθειας» στους οποίους υπόκεινται ή/και τους οποίους υιοθετούν, εισηγούνται την αναγκαιότητα για μια αναλυτική της ανθρωπολογίας της υγείας που πηγαίνει πέρα από την αντίστιξη ενεργητικότητας-παθητικότητας σε αναφορά με την παραγωγή και επιτέλεση βιοκοινωνικών υποκειμενικότητων.

Όσο κι αν οι άρρωστοι βρίσκονται στη δίνη μιας αγωνίας, όσο κι αν αυτό τις/τους καθιστά ευάλωτες/-ους στους αντικειμενοποιητικούς χειρισμούς της ιατρικής δικαιοδοσίας και του συστήματος υγείας, όσο κι αν αντιμετωπίζουν την αποστέρηση της αξιοπρέπειας και την αλλοτρίωση της αυτοαντίληψής τους, όσο κι αν αναμετριούνται με την απώλεια της αυτονομίας για την οποία μιλάει ο Ιβάν Ίλιτς (Ivan Illich, 1982), είναι φορείς ενός αστερισμού ανταποκρίσεων και επιθυμιών, δράσεων ή αδρανειών, συμπεριλαμβανομένης ακόμη και της εκούσιας ή ακούσιας εκχώρησης της αυτονομίας τους. Δεν είναι τυχαίο που η Βιρτζίνια Γουλφ (Virginia Woolf) περιγράφει την κατάσταση της αρρώστιας σαν «ανεξερεύνητη χώρα» και τους αρρώστους σαν εξωμότες και λιποτάκτες του «στρατού των ορθίων» (2008 [1930]). Όπως περιγράφει σε ένα συγκλονιστικά αυτοαναφορικό κείμενο ο ψυχίατρος και ψυχαναλυτής Θανάσης Τζαβάρας, ζώντας μια οριακή περιπέτεια υγείας, αφήνεται – μέσα στην ακραία, μεταιχμιακή και, κατά τα άλλα, καθηλωτική συνθήκη της Μονάδας Εντατικής Θεραπείας– σε ένα ταξίδι ψυχοσωματικής ανακάλυψης, συναισθηματικής και κοινωνικής επανοικείωσης, αυτοανάλυσης και αυτοθεραπείας (Τζαβάρας 2007).

Άλλωστε, σε πείσμα του θετικιστικού και ουσιοκρατικού ντετερμινισμού, σύμφωνα με τον οποίο το (υγιές, ικανό) σώμα αποτελεί την οντολογική βάση της εμπρόθετης δράσης και την έδρα της «φωνής» ως αμιγούς και αυθεντικής παρουσίας, αυτό που ονομάζουμε «εμπρόθετη δράση» δεν ισοδυναμεί με τη βουλευσιαρχική αυτονομία ούτε καν με τη φυσική ή κοινωνική ισχύ. Αντίθετα, πηγάζει –εν είδει μιας δομικής ενδεχομενικότητας– μέσα από τους ίδιους τους περιορισμούς που διαμορφώνουν και πλήττουν την ανθρώπινη υποκειμενικότητα μέσα στο χρόνο. Πηγάζει, δηλαδή, ως αισθητηριακή, συναισθηματική, νοητική και ψυχοσωματική απόκριση στο αδύνατον της «ελεύθερης επιλογής». Ο Τόμας Τσόρντας έχει δίκιο που τονίζει τις όψεις της ετερονομίας και της διυποκειμενικότητας επισημαίνοντας ότι η αναλυτική του Φουκώ ως προς το ερώτημα «Πώς συγκροτούμαστε ως υποκείμενα της ίδιας μας της γνώσης και ηθικά υποκείμενα των πράξεών μας, που ασκούν ή υποτάσσονται σε σχέσεις εξουσίας», χρειάζεται να «συμπληρωθεί» με το κρίσιμο ερώτημα «Πώς συγκροτούμαστε ως υποκείμενα ικανά για, και οριζόμενα από τη διυποκειμενικότητα;» (Csordas, edώ).

Με αυτή την έννοια, η υποκειμενικότητα και διυποκειμενικότητα του/της ασθενούς θέτει το ζήτημα των ορίων της εμπρόθετης δράσης, πέρα από τη μυθοπλασία του εγώ ως κυρίαρχου των περιστάσεων (βλ. και Taussig, edώ). Αναζητώντας ή αρνούμενες/-οι την ιατρική βοήθεια, δείχνοντας εμπιστοσύνη ή δυσπιστία, διατηρώντας ελπίδες και επιφυλάξεις, υποφέροντας και αντέχοντας, αναζητώντας και συνθέτοντας εξηγήσεις για τη δυσπραγία τους, οι «ασθενείς» διαγράφουν τροχιές υποκειμενικότητας που δεν εμπίπτουν σε μηχανιστικά, αναγωγικά σχήματα «ενεργητικότητας» ή «παθητικότητας», απώλειας ή ανάκτησης ελέγχου. Αντίθετα, πρόκειται για σύνθετες τροχιές ενδοϋποκειμενικότητας και διυποκειμενικότητας που συμπεριλαμβάνουν δυναμικές συντεταγμένες τρωτότητας και δράσης, αυτονόμησης και ετερονόμησης, μοναχικότητας και συσχετικότητας, αποξένωσης και αμοιβαιότητας. Σε αυτές τις εγγενώς ασταθείς και αμφίσημες συντεταγμένες κινείται, με τρόπο που ολοένα διαφεύγει κάθε απόπειρας εμπειριστικού εντοπισμού, η υποκειμενικότητα του «αντεπεξέρχομαι», «τα βγάζω

πέρα», μόνη ή συντροφευμένη, υπομονετικά ή ανυπόμονα, πειθαρχημένα ή ανυπότακτα, πάντως ανέκκλητα εντός ενός κοινωνικού πλέγματος που δεσμεύει και ταυτόχρονα επιτρέπει την ατομική εμπειρία. Προσεγγίζοντας τις διαδικασίες και δοκιμασίες της υποκειμενικότητας υπό συνθήκες κρίσης και αγωνίας, κινδύνου και κουράγιου, η ανθρωπολογία «ακούει τον Άλλο» τηρώντας κριτική απόσταση από απλουστευτικές αναγωγές και μανιχαϊστικές προσεγγίσεις που αντιμετωπίζουν τους/τις μεν ασθενείς σαν θύματα –παθητικούς αποδέκτες ιατρικής μέριμνας ή αδρανή αντικείμενα επιστημονικής έρευνας–, το δε ιατρικό προσωπικό, γιατρούς, νοσηλεύτριες και νοσηλευτές, ερευνήτριες και ερευνητές, σαν θύτες και κυνικούς αυτουργούς ενός μονολιθικού, παντοδύναμου και βάνανσου συστήματος θεσμικής εκμετάλλευσης.

Έτσι, η Μαίρυ-Τζο ΝτελΒέκκιο Γκουντ (Mary-Jo DelVecchio-Good), στην ανθρωπολογική της συνάντηση με ασθενείς με καρκίνο του μαστού, έχει εξετάσει πώς η εντατική εφαρμογή ιατρικών τεχνολογιών (αυτό που αποκαλεί «βιοτεχνολογική αγκαλιά» [biotechnical embrace]) συσχετίζεται με τις «αφηγήσεις ελπίδας» μέσω των οποίων ασθενείς επιτελούν τη θέλησή τους για ζωή, γιατροί χειρίζονται το γεγονός ή το ενδεχόμενο απώλειας ασθενών τους, ενώ ασθενείς και γιατροί από κοινού διαπραγματεύονται τις αβεβαιότητες της θεραπευτικής πορείας (DelVecchio-Good 1994 και 1996). Σε διαφορετικό εθνογραφικό πλαίσιο, διερευνώντας τις μεταφορές του λόγου περί του ανοσοποιητικού συστήματος, η Έμιλυ Μάρτιν παρατηρεί ότι τα υποκείμενα της έρευνάς της –σύγχρονοι Αμερικανοί, άνδρες και γυναίκες– εκλαμβάνουν το σώμα τους με όρους ενός σύνθετου και, πάνω απ' όλα, ευέλικτου οργανισμού που ανταποκρίνεται μεν στις αλλαγές του περιβάλλοντος αλλά και εισάγει αλλαγές σε αυτό (Martin 1994). Από την άλλη πλευρά, προσδίδοντας μια πιο σύνθετη διάσταση στην κρίσιμη σημασία της αναλυτικής μέριμνας για τους τρόπους με τους οποίους οι ίδιες/-οι οι ασθενείς καθίστανται υποκείμενα της ασθένειάς τους, η Μάργκαρετ Λοκ έχει δίκιο να μας υπενθυμίζει και τις εκούσιες ιδιοποιήσεις της αντικειμενοποίησης του πάσχοντος σώματος εκ μέρους ασθενών που αντιστέκονται, έτσι, στο ηθικολογικό άγχος της ατομικής ευθύνης ή αιτίασης που συνοδεύει το αφήγημα κάποιων νόσων (Lock 2001).

Η συζήτηση αυτή φέρνει στο προσκήνιο την εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στους όρους νόσος [disease] και αρρώστια ή «ασθένεια» [illness], τις αναλυτικές δυνατότητες αλλά και τις αδυναμίες της. Σύμφωνα με τη διάκριση αυτή, στο δυτικό βιοϊατρικό υπόδειγμα, η «νόσος» αναφέρεται στη βιολογική ή ψυχοφυσιολογική δυσλειτουργία, δηλαδή στην παθολογία καθαυτήν, που είναι αρμοδιότητα των ειδικών επαγγελματιών και που μπορεί να μετρηθεί στο εργαστήριο, ενώ η «αρρώστια»/«ασθένεια» αναφέρεται στην υποκειμενική ή διυποκειμενική βίωση, απόκριση και πολιτισμική ερμηνεία από πλευράς του ατόμου-ασθενούς ή της ευρύτερης κοινωνικής ομάδας. Σύμφωνα με τη διάκριση αυτή, η νόσος αναφέρεται στο σύμπτωμα ή τη διαταραχή/πάθηση «καθαυτήν», ενώ η ασθένεια στο βίωμα του πόνου ή της δυσφορίας, το οποίο διαμορφώνεται από πολιτισμικούς παράγοντες αντίληψης, εννοιολόγησης, κατονομασίας, ερμηνείας και αξιολόγησης. Ωστόσο ο ίδιος ο Άρθουρ Κλάινμαν και άλλοι από τους εμπνευστές της εννοιολογικής αυτής διάκρισης επιστούν την προσοχή στο γεγονός ότι οι δύο πόλοι της διάκρισης δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως περιχαρακωμένες οντότητες, αλλά να προσεγγίζονται στη σύνθετη και δυναμική τους σχέση. Η διάκριση συμπυκνώνει ένα ερμηνευτικό μοντέλο που καταδεικνύει κριτικά τη συστηματική αμέλεια που έχει επιδείξει το κυρίαρχο δυτικό βιοϊατρικό υπόδειγμα απέναντι στο επίπεδο της υποκειμενικής και κοινωνικής βίωσης της αρρώστιας, αμέλεια που ευθύνεται για μεγάλο μέρος της

δυσφορίας των ασθενών (Kleinman 1980· Kleinman, Eisenberg και Good 2006). Σύμφωνα, όμως, με την κριτική ανάγνωση αυτού του σχήματος από τον Μάικλ Τάουσσικ, οι εισηγητές της παραπάνω διχοτομίας, καθώς είναι δεσμευμένοι από την ανάγκη διαιώνισης της άκαμπτης διάκρισης μεταξύ γιατρού και ασθενούς, αδυνατούν να κατανοήσουν ότι το ζητούμενο δεν είναι να φωτιστεί «η πολιτισμική κατασκευή της κλινικής πραγματικότητας» αλλά, αντιθέτως, η κλινική κατασκευή της πραγματικότητας. Ο Τάουσσικ υποστηρίζει ότι το αποκαλούμενο «μοντέλο του ασθενούς» –παραλλαγή της ανθρωπολογικής θέσης που έχει ονομαστεί «από τη σκοπιά του ιθαγενούς»– δεν διαφέρει από το «μοντέλο του γιατρού», «τόσο σε σχέση με τους εξωτικούς συμβολισμούς όσο, κυρίως, σε σχέση με την αγωνία του να εντοπίσει το κοινωνικό και ηθικό νόημα της ασθένειας» (Taussig, εδώ). Σε κάθε περίπτωση, η διχοτομία αυτή θα πρέπει να αντιμετωπίζεται με κριτική επαγρύπνηση, ιδιαίτερα στο βαθμό που αναπαράγει –αντίθετα, ίσως, από τις ρητές δεσμεύσεις της– τη μηχανιστική διάκριση ανάμεσα στην αντικειμενική ουσία (νοούμενη ως δεδομένη και καθολική) και την υποκειμενική εκδήλωση (νοούμενη ως πρόσκαιρη και διαφοροποιούμενη).

Η βιοκοινωνικότητα δεν αναφέρεται μόνο σε ένα πεδίο βίαιης υποκειμενοποίησης και επιβεβλημένης οδύνης, αλλά επίσης και επένδυσης στην ορθολογική «επιλογή» εκ μέρους των ασθενών, καθώς και στρατηγικής ανασήμανσης και ενδυναμωτικής ιδιοποίησης εκ μέρους των δρώντων υποκειμένων. Ως συστατική όψη της σύγχρονης βιοκοινωνικότητας, η αυτοπραγμάτωση μετατρέπεται σε πειθαρχικό στόχο που επιτελείται μέσω της επιστράτευσης των τεχνικών της ποιμαντικής καθοδήγησης (Rose 1999). Η πρακτική των συμφωνητικών ενημερωμένης συναίνεσης μεταξύ ασθενών, επαγγελματιών υγείας και ασφαλιστικών εταιρειών (με όρους «παρόχου» και «πελάτη»), στην οποία αναφέρεται η εθνογραφία του Τάουσσικ, αποτελεί μια κρίσιμη όψη της εμπορευματοποίησης και γραφειοκρατικοποίησης του πόνου, μέσω της προσχηματικής επιστράτευσης και χειραγώγησης του παράγοντα της «ελεύθερης επιλογής» των ασθενών (Taussig, εδώ). Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί, για παράδειγμα, η βιοκοινωνικότητα των αναπαραγωγικών τεχνολογιών στις δυτικές νεοφιλελεύθερες κοινωνίες, παράγοντας κοινούς τόπους και ενσταλάζοντας υποχρεώσεις στα έμφυλα υποκείμενα μέσω της στρατηγικής χρήσης της «υπεύθυνης ατομικής επιλογής» και της ενημερωμένης μέριμνας για την υγεία. Διαφωτιστική, από την άποψη αυτή, είναι η εργασία της Ραίινα Ραπ για την ιατρική συμβουλευτική σχετικά με την αμνιοπαρακέντηση: στο πεδίο της διαγνωστικής αναπαραγωγικής τεχνολογίας συνυφαίνονται αδιάρρηκτα η γενετική γνώση με τους πολιτισμικούς ορισμούς της ζωής, της συσχέτισής της και του ανθρώπινου (Rapp, εδώ).

Επίσης, χαρακτηριστική θέση σε αυτό τον κορμό βιβλιογραφικών συνεισφορών καταλαμβάνουν οι μελέτες που εστιάζουν στη βιοκοινωνικότητα των ομάδων πίεσης και του ακτιβισμού των ασθενών σχετικά με τον καρκίνο του μαστού. Σε μεγάλο βαθμό όπως συμβαίνει και με τον ακτιβισμό του AIDS-HIV, ο ακτιβισμός του καρκίνου του μαστού δεν αντιπαράτίθεται στην ιατρική έρευνα καθαρτήν, αλλά επιμένει στην επέκταση των δυνατοτήτων της, διεκδικώντας περισσότερη και αποτελεσματικότερη έρευνα, δημοκρατικότερη πρόσβαση στην ιατρική ενημέρωση, περισσότερη και ποιοτικότερη ιατροφαρμακευτική περίθαλψη. Όπως δείχνει η έρευνα της Κάουφερτ, το γυναικείο κίνημα για τον καρκίνο του μαστού στη Βόρεια Αμερική, με όλες τις αντιφάσεις και τις μεταπτώσεις του, αμφισβήτησε τις ισχύουσες πολιτισμικές συνδηλώσεις της γυναίκας-θύμα –παθητικό, κρυμμένο, πάσχον– και στη θέση του έβαλαν μια γυναίκα ορατή, συνειδητή, δικαίως οργισμένη, που διεκδικεί ενημέρωση, έρευνα, θεραπεία. Έτσι, η ατομική αντίσταση έγινε συλλογική, και

προκάλεσε την εξουσία τόσο στο επίπεδο όπου παράγεται η επιστημονική γνώση όσο και σε αυτό όπου λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις (Kaufert, εδώ). Αλλά οι ασθενείς δεν διεκδικούν απλώς τη διεξαγωγή έρευνας εκ μέρους των εξειδικευμένων και θεσμικών φορέων ιατρικής γνώσης, αλλά συχνά διεξάγουν έρευνα: όπως έχει δείξει η μελέτη της Πόλα Τράιχλερ (Paula Treichler) για τις εναλλακτικές θεραπείες εντός της κοινότητας του AIDS, ομάδες ασθενών ή αλληλέγγυων ατόμων κάποιες φορές προχωρούν μπροστά κάνοντας τη δική τους έρευνα, σε συμπληρωματική ή εναλλακτική τροχιά με αυτές που διανύει η επίσημη ιατρική έρευνα (Treichler 1999).

Η πολιτική νοηματοδότησης του πάσχειν εκ μέρους των ίδιων των ασθενών έρχεται στο προσκήνιο και στο πλαίσιο της διεκδίκησης δικαιωμάτων πρόσβασης στη δημόσια μέριμνα εκ μέρους των θυμάτων έκθεσης στη ραδιενέργεια από την πυρηνική καταστροφή του Τσερνόμπιλ το 1986, στην Ουκρανία της τότε Σοβιετικής Ένωσης. Όπως δείχνει η Αντριάνα Πετρύνα (Adriana Petryna), ασυμμετρίες και ιεραρχίες μητροπολιτικής, αποικιακής και μετααποικιακής ιστορίας, φύλου, εθνότητας, φυλής, κοινωνικής τάξης και σεξουαλικότητας συγκροτούν τη «βιολογική ιδιότητα του πολίτη», καθώς τα εμπλεκόμενα υποκείμενα που συσπειρώνονται και συμμαχούν στη βάση συγκεκριμένων ιατρικών ιστοριών και ιστορικών, διεκδικούν επιστημονική έρευνα και προβάλλουν αξιώσεις αναγνώρισης. Η διεκδίκηση του στάτους της βιολογικής οδύνης –μέσω των στρατηγικών και των λόγων της επιστημονικής γνώσης– γίνεται ο κατεξοχήν ενδεδειγμένος και νομιμοποιημένος τρόπος πρόσβασης των υποκειμένων στα δικαιώματα κοινωνικής αναγνώρισης και προστασίας που συνιστούν την ιδιότητα του πολίτη (Petryna 2002).

Η πολιτική και η ποιητική της νοηματοδότησης του πάσχειν διακυβεύεται κάθε φορά που η πολύμορφη, ελαστική και ενδεχομενική εμπειρία της οδύνης δεν εμπίπτει, δεν χωράει και δεν ανταποκρίνεται στις συμβατικές και υποτιθέμενα οικουμενικές τυπολογίες του «υγιούς». Η αναπηρία έχει υπάρξει πεδίο αποδιάρθρωσης των τυπολογιών της κανονικότητας μέσω της μελέτης της εμπειρίας του περιορισμένου και τραυματισμένου σώματος. Αν το «ανάπηρο σώμα» ορίζεται από την οντολογική του αντίθεση από μια ηγεμονική αισθητική βασισμένη στη βιολογία του «φυσιολογικού», του «ακέραιου» και του «ικανού», οι σχετικές ανθρωπολογικές μελέτες υπογραμμίζουν ότι οι κατηγορίες «αρτιμέλεια» και «αναπηρία» δεν είναι ούτε σταθερές ούτε ομοιογενείς, κι έτσι διεκδικούν τη ριζική αποδιάρθρωση των διαδικασιών κανονικοποίησης που διέπουν τη ρυθμιστική διαίρεση των σωμάτων με βάση τη διχοτομία ομοιότητα/διαφορά. Στο πλαίσιο μιας κανονιστικής βιολογικής ιδεολογίας, το σώμα των ανθρώπων με αναπηρία έχει ιστορικά αναπαρασταθεί ως το σημαδεμένο, υποδεέστερο και μη αφομοιώσιμο αντίθετο του ικανού, λευκού, άνδρα πολίτη. Οι σπουδές αναπηρίας μελέτησαν τον ιστορικό διαχωρισμό, στιγματισμό, αλλά και εξουθενωτικό διαγνωστικό έλεγχο του ανάπηρου σώματος υπό το πρίσμα της αναγνώρισης ότι η αναπηρία δεν εδράζεται σε ελαττωματικές βιολογίες αλλά σε προκατειλημμένες, άδικες και άνισες κοινωνικές δομές.

Επίσης, κάποιες ανθρωπολογικές μελέτες της αναπηρίας έχουν θέσει κρίσιμα μεθοδολογικά ερωτήματα ως προς τα όρια της αποδόμησης της διχοτομίας νους/σώμα, στρέφοντας την προσοχή στις περιοριστικές όψεις της σωματικής υλικότητας και της ενσώματης εμπειρίας. Στην επίμονη δέσμευσή της να απεμπολήσει τη διχοτομία νους/σώμα, η θεωρία της εν-σωμάτωσης ή σωματοποίησης δεν έχει αποδώσει την πρέπουσα σημασία στον σοβαρό λόγο που έχουν κάποιοι άνθρωποι να επιθυμούν και να επιδιώκουν ενεργά να «υπερβούν» το σώμα τους και τους περιορισμούς του: την καταλυτική εμπειρία του φυσικού πόνου ή της αναπηρίας. Έτσι, έχουν ιδιαίτερη σημασία οι μελέτες που καταδεικνύουν πώς οι

στρατηγικές απεμπλοκής από το σώμα –ή, αλλιώς, αποσωματοποίησης του εαυτού– επιτελούνται ως δίοδοι αποδέσμευσης από τα δεινά και τους περιορισμούς του πάσχοντος σώματος (βλ. Delvecchio-Good, Brodwin, Good και Kleinman 1992· Wendell 1992).

Ωστόσο ο ιστορικός αναπαραστατικός κορεσμός του σώματος με αναπηρία οδήγησε συχνά τις σπουδές αναπηρίας σε μια κριτική ενασχόληση με άυλα σώματα. Η αναλυτική εστίαση στο νόημα της αναπηρίας ως προϊόντος επιστημολογιών της αρτιμέλειας μαρτυρούσε αναπόφευκτα και την έλλειψη μιας αισθητηριακής γλώσσας για τη θεωρητικοποίηση του σώματος. Η πρόκληση, έτσι, με την οποία αναμετρείται η ανθρωπολογία είναι να κρατά μια στάση εγρήγορσης απέναντι στο αστάθμητο του βιώματος, όταν, αρνούμενο την παθητική συμμόρφωση με το αντικειμενοποιητικό λεξιλόγιο της ιατρικής, το ανάπηρο σώμα κλέβει το ιατρικό βλέμμα και απορρίπτει τους όρους με τους οποίους τυποποιείται και ταξινομείται. Πρόκειται, στην πραγματικότητα, για μια διαρκή εγρήγορση απέναντι στη σχέση ανάμεσα στην υλικότητα και το νόημα (βλ. Snyder και Mitchell, εδώ).

Μια τέτοια αναλυτική εγρήγορση κινητοποιεί και η (απο)σωματοποίηση του εαυτού στο πλαίσιο της νευρικής ανορεξίας. Για τις ανορεξικές γυναίκες, η αποποίηση του σώματος –η άρνηση ότι ο «εαυτός» τους μπορεί να συνδέεται με το «σώμα» τους– είναι μια τεχνολογία αυτο-υποκειμενοποίησης που αντιστέκεται στο κανονιστικό πολιτισμικό πλέγμα του «γίγνεσθαι-γυναίκα». Είναι, ταυτόχρονα, και μια επώδυνη καθημερινή πρακτική επιμέλειας του εαυτού, η οποία τις κάνει να αισθάνονται λιγότερο ευάλωτες (βλ. Lester, εδώ). Καθώς στην καθημερινή μικροφυσική των νεωτερικών κοινωνιών οι συλλογικές ταυτότητες εκ-δραματίζονται μέσω ποικίλων πρακτικών επιμέλειας και αισθητικοποίησης του ενσώματου εαυτού, το γυναικείο σώμα καθίσταται πεδίο μάχης όπου αναμετριούνται αμφιλεγόμενες εννοιολογήσεις της έμφυλης ταυτότητας. Σε αυτό το πεδίο μάχης, η κανονιστική, ετεροφυλοφιλική θηλυκότητα επιτελείται ως ένα σύμπλεγμα πειθαρχικών πρακτικών που ορίζουν και οριοθετούν το σώμα, τις χειρονομίες του, το σχήμα, το βάρος του, την όρεξη, την κίνηση, την εμφάνιση, τις επιθυμίες του (βλ. και Seremetakis 2001).

Τα αμφιλεγόμενα και διαφιλονικούμενα όρια της ασθένειας και της παθολογικοποίησης εκτίθενται και στην έρευνα των Κάρεν-Σου Τάουσσινγκ (Karen-Sue Taussig), Ραίυνα Ραπ και Ντέμπρα Χηθ (Deborah Heath) για την αμερικανική οργάνωση αλληλεγγύης και δημόσιας συνηγορίας «Μικροί Άνθρωποι», που συγκροτήθηκε το 1957 με επίκεντρο τη ζωή ανθρώπων με κληρονομικό νανισμό, μια ζωή ιστορικά στιγματισμένη κυρίως λόγω μιας φαινοτυπικής διαφοράς. Η ανακάλυψη του «γονιδίου του νανισμού» στο πλαίσιο του Προγράμματος Ανθρώπινου Γονιδιώματος άνοιξε το δρόμο για την προγεννητική ανίχνευση αυτής της «γενετικής ανωμαλίας», και ταυτόχρονα κινητοποίησε αντιστάσεις στη γενετική κανονικοποίηση εκ μέρους των νάνων, οι οποίοι αποποιούνται το στάτους του «είδους υπό εξαφάνιση». Σε συμφραζόμενα γενετικής κανονικοποίησης και εξάπλωσης της βιοτεχνολογικής βιομηχανίας, αλλά και κυριαρχίας της ιδεολογίας της ατομικής επιλογής, τα υποκείμενα και οι φορείς που ασχολούνται με τις γενετικές παραμέτρους του νανισμού, ασκούν κριτική και αντιστέκονται στην ευγονική εξιδανίκευση της τελειότητας, ενώ παράλληλα διεκδικούν βελτιώσεις με όρους που εμπίπτουν στην εμβέλεια του κοινωνικά διανοητού και αναγνωρίσιμου. Η έννοια *ευέλκτη ευγονική* που εισάγουν οι συγκεκριμένες ανθρωπολόγοι αναφέρεται στη σύγκλιση, αλλά και διαρκή ένταση, μεταξύ γενετικής κανονικοποίησης και βιοτεχνολογικού ατομισμού. Σε ποιο βαθμό «επιλέγουμε» την τελειοποίηση, όταν ζούμε –θέλοντας και μη– σε εξουσιαστικές συνθήκες που καθιστούν αδύνατη την «ελεύθερη επιλογή» ενώ ταυτόχρονα την εξιδανικεύουν; Πρόκειται για ένα πεδίο

όπου η προκατάληψη για το άτυπο, ανοίκειο σώμα διατέμνεται τόσο με την επίγνωση των κινδύνων όσο και με τη διεκδίκηση δυνατοτήτων βελτίωσης που απορρέουν από τις γενετικές τεχνολογίες (Taussig, Rapp και Heath 2005· βλ. και Χατζούλη υπό δημοσίευση).

Αυτό που διακυβεύεται στη βιολογική ή βιοκοινωνική ιδιότητα του πολίτη είναι σε ποιες μορφές ζωής αναγνωρίζεται η ιδιότητα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, υπό ποιες προϋποθέσεις και μέσω ποιων διαδικασιών υποκειμενοποίησης. Έτσι, σε αντίθεση με την οντολογική πρόσληψη της έννοιας της «ανθρώπινης ζωής», και τις ηθικολογικές και οικουμενιστικές συνδηλώσεις της, ζητούμενο είναι η κριτική κατάδειξη της κανονικότητας που θεμελιώνει οντολογικά και νομιμοποιεί πολιτικά την εννόηση του ανθρώπινου με γνώμονα κυρίαρχα πρότυπα φύλου, φυλής, τάξης, σεξουαλικότητας και σωματικής ικανότητας. Το ζήτημα, επομένως, δεν είναι απλώς ότι η βιολογική ζωή παρέχει την πρώτη ύλη πάνω στην οποία θεμελιώνεται το κοινωνικό πρόταγμα. Η αριστοτελική λογική της ζωής που αυτοεκπληρώνεται τείνοντας προς το κανονιστικό της ιδεώδες –ως (ανδρική, πολιτισμένη, έλλογη) πνευματική μορφή που οδηγεί την (θηλυκή, απολίτιστη, άλογη) παθητική ύλη στην ενεργό παρουσία του ορθώς ανθρώπινου– έχει προφανείς συνδηλώσεις έμφυλης και φυλετικής/αποικιακής κυριαρχίας (Αθανασίου 2007).

Η Χάννα Άρεντ (Hannah Arendt) υποστήριξε ότι στη μεταπολεμική περίοδο η πολιτική δράση –ο «βίος»– είχε αντικατασταθεί από μια πρωταρχική μέριμνα για τον έλεγχο των βιολογικών διαδικασιών – τη «ζωή» (Arendt 1986). Από τη διάκριση αυτή εκκινεί ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν και καταγίνεται με την αναγωγή του βίου στη γυμνή ζωή. Το ζήτημα γι' αυτόν είναι πώς η ζωή τίθεται στην πολιτική δικαιοδοσία της εξουσίας, ως «γυμνή ζωή», που δεν ανήκει ούτε στη ζωή ούτε στο βίο αλλά είναι το υπόλειμμα, ή το απόρριμμα, της διάκρισης μεταξύ οίκου και πόλης. Η γυμνή ζωή είναι η ζωή η οποία εκτίθεται στο θάνατο απογυμνωμένη από κάθε πολιτική διακύβευση· είναι το γυμνό και ανώνυμο σώμα που βρίσκεται εγκλωβισμένο σε μια διαρκή κατάσταση εξαίρεσης, στη διάθεση μιας απόλυτης εξουσίας, αναλώσιμο και εξοντώσιμο πέρα από κάθε καταλογισμό (βλ. Biehl, εδώ· βλ. επίσης Καρακασίδου 2007). Ακολουθώντας τα βήματα της Άρεντ και του Φουκώ, ο Αγκάμπεν δείχνει ότι το πρωτογενές πολιτικό στοιχείο της κυρίαρχης εξουσίας στις δυτικές κοινωνίες είναι η ζωή που εκτίθεται στο θάνατο και που καθίσταται πολιτική δυνάμει του αποκλεισμού της από το πολιτικό σώμα και από την τάξη του πολιτικού: «Στη δυτική πολιτική, η γυμνή ζωή απολαμβάνει αυτό το μοναδικό προνόμιο: να είναι το στοιχείο πάνω στον αποκλεισμό του οποίου θεμελιώνεται η πόλη των ανθρώπων» (Agamben 2005 [1995]: 26). Από την άλλη πλευρά, είναι ενδιαφέρον να αναλογιστούμε τις συνθήκες που καθιστούν την «κατάσταση εξαίρεσης» (από το νόμο) στρατηγική επιδίωξη και διεκδίκηση εκ μέρους των ίδιων των ασθενών: τον Ιούνιο του 2001, στη Βρετανία, η Νταϊάν Πρήττυ (Diane Pretty) διατύπωσε το νομικό αίτημα να εξαιρεθεί από την άσκηση κάθε ποινικής δίωξης ο σύντροφός της, αν τη συνδράμει να αυτοκτονήσει κι έτσι να απαλλαγεί από τον αφόρητο πόνο που της προκαλούσε η αρρώστια. Όλες οι προσφυγές της στην εθνική και διεθνή δικαιοσύνη απορρίφθηκαν.

Τα ερωτήματα αυτά, που αφορούν καίρια τις αντινομίες του βιοπολιτικού ανθρωπισμού, αποκτούν ιδιαίτερη αιχμηρότητα σήμερα, που η παγκοσμιοποιημένη βιομηχανία του ανθρωπιστικού θεάματος θέτει την οδύνη και την αλληλεγγύη με όρους τυπικά ηθικιστικούς και μετα-πολιτικούς. Σε συνθήκες όπου συντελείται ποικιλοτρόπως αυτό που ο Φουκώ αποκαλεί «σωτηρία με το στανιό» (Φουκώ 1975 [1964]: 71), η «ανθρωπιστική κρίση» μετατρέπεται σε ένα αυστηρά ελεγχόμενο μιντιακό συμβάν απαθούς συμπόνιας. Η αισθηματολογική εικονοποιία του τρόμου και της φρίκης εμπορευματοποιεί, τυποποιεί και διαστρέφει το αποτρόπαιο γεγονός

της οδύνης, συγκαλύπτοντας τα ιστορικά και πολιτικά συμφραζόμενά της. Έτσι, υπό την οπτική γωνία της μεταπολιτικής καμπής της δυτικής φιλελεύθερης δημοκρατίας, η μετααποικιακή Αφρική μετατρέπεται σε μια ηθικολογική κοινοτοπία φρίκης, χωρίς ιστορία και πολιτική ερμηνεία, αναπότρεπτη και αμετάκλητη σαν φυσικό γεγονός: ως αναλογιστούμε τις εμβληματικές αναπαραστάσεις θυμάτων, από το λιμό της Μπιάφρας στα τέλη της δεκαετίας του 1960 μέχρι την πιο πρόσφατη γενοκτονία της Ρουάντας. Είναι χαρακτηριστικό ότι η επιστροφή των «Γάλλων γιατρών» από τον πόλεμο της Μπιάφρας και η μαρτυρία υπέρ των θυμάτων σηματοδότησε μια «νέα φάση» της ανθρωπιστικής πολιτικής ως αντίδραση στη σιωπή και την ουδετερότητα του Ερυθρού Σταυρού.

Ποιες σχέσεις εξουσίας δομούν όμως αυτή τη μαρτυρία, την κατάθεση και συνηγορία υπέρ των θυμάτων στο πλαίσιο της ανθρωπιστικής πολιτικής της ζωής (βλ. Fassin, *εδώ*); Πώς λογαριάζεται η ανθρωπολογία με την εμπορευματοποίηση και θεαματοποίηση της παγκόσμιας ιδιότητας του «θύματος»; Πώς (επαν)ορίζεται ο ρόλος και η θέση της/του ανθρωπολόγου όταν καθίσταται «μάρτυρας» συνθηκών ή συμβάντων κοινωνικής οδύνης; Πώς επιτελείται η βιοπολιτική ως πολιτική της ζωής; Τα ερωτήματα αυτά είναι κεντρικά στις ανθρωπολογικές επεξεργασίες των μη κυβερνητικών οργανώσεων και των ζωνών επαφής τους με το κράτος σε συνθήκες νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης (Bakalaki 2008· Ferguson και Gupta 2002· Ροζάκου 2006). Όπως έχει δείξει το έργο του Φασσέν, η ανθρωπιστική δράση συνιστά παραδειγματική μορφή «πολιτικής της ζωής», της οποίας καταστατική όψη είναι η αποτίμηση, η νοηματοδότηση και η αξιολόγηση της ανθρώπινης ζωής. Έτσι, αποκτά ιδιαίτερη σημασία η διερεύνηση των σχέσεων λόγου και εξουσίας που προσδιορίζουν αυτό που είναι πολιτισμικά διανοητό ως ανθρώπινο, που ορίζουν τις μορφές ζωής που μετρούν, αναγνωρίζονται και προστατεύονται ως βιώσιμες, και που διαχειρίζονται την ανθρώπινη ζωή μέσω της παραγωγής «σωμάτων με σημασία» (Butler 2008 [1993]· βλ. και Butler 2008 [2004]).

Αποδίδοντας έμφαση τόσο στα ευρύτερα πολιτικά συγκείμενα όσο και στις πιο αδιόρατες πτυχές της καθημερινής πολιτισμικής οικειότητας, η ανθρωπολογία της υγείας, της κοινωνικής οδύνης και της βιοκοινωνικότητας ενδιαφέρεται να ιχνηλατήσει τις –κοινωνικά θραυσματικές, ασύμμετρες και στρωματογραφημένες, ατομικές και συλλογικές, προσωπικές και πολιτικές– εμπειρίες της αρρώστιας, της οδύνης, της απώλειας, της παθολογικοποίησης ή της θυματοποίησης. Εντρυφά σε ένα πυκνό και ετερογενές πεδίο, το οποίο συντίθεται από γνώσεις, μορφές λόγων, ψυχοκοινωνικές επιτελέσεις, νόρμες διαγωγής, εμπειρογνωμοσύνη και ειδημοσύνη, τεχνολογίες διακυβέρνησης, πρακτικές υποκειμενοποίησης, κοινωνικές αλληλεπιδράσεις, πολιτικές και ηθικές οικονομίες, συμβολοποιημένες στάσεις και κινήσεις, ευαισθησίες, συναισθήματα και συγκινησιακές τονικότητες, που συμμετέχουν στο διαρκές εγχείρημα ορισμού και επανορισμού της ιδέας του «ανθρώπινου» και της ανθρώπινης «ζωής». Καλώντας μας, έτσι, να αναλογιστούμε τις προϋποθέσεις και τις ανισότητες που δομούν και επιδεινώνουν την τρωτότητα της ανθρώπινης ζωής, η ανθρωπολογία της υγείας, της κοινωνικής οδύνης και της βιοκοινωνικότητας συνιστά ένα κατεξοχήν διάβημα διερεύνησης της ανθρώπινης εμπειρίας ή, μάλλον, της εμπειρίας του ανθρώπινου, ως εμπειρίας θεμελιωδώς –θα λέγαμε, *ζωτικά*– κοινωνικής.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben, Giorgio (2005 [1995]), *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμ.-επίμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα.
- (2003), *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Στάνφορντ.
- Athanasίου, Αθηνά (2006), «Bloodlines: Performing the body of the ‘demos,’ reckoning the time of the ‘ethnos’», *Journal of Modern Greek Studies* 24(2) (Οκτώβριος): 21-68, ειδικό τεύχος: Αναστασία Καρακασίδου και Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), «Ethnography and Greece in late modernity».
- Αθανασίου, Αθηνά (2006), «Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το ‘δεύτερο κύμα’», στις ιδίας (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, νήσος, Αθήνα, σ. 13-138.
- (2007), *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Εκκρεμές, Αθήνα.
- (2008), «Υλοποιώντας το έμφυλο σώμα: Η πολιτική υπόσχεση της επιτελεστικότητας», Εισαγωγή, στο J. Butler (2008 [1993]), σ. 7-26.
- (2011), «Το φύλο και η σεξουαλικότητα στους λόγους και τις πρακτικές της βιο-επιστήμης: Επιστημολογίες και τεχνολογίες του έμφυλου σώματος», στο Βενετία Καντσά, Βασιλική Μουτάφη και Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Θεωρήσεις του Φύλου στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 227-343.
- Arendt, Hannah (1986), *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα.
- Arnold, David (1993), *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, University of California Press, Μπέρκλεϋ.
- Bakalaki, Alexandra (2008), «On the ambiguities of altruism and the domestication of emotions», *Historein* 8: 83-93.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα (1997 [1976]), «Βιολογία, πολιτισμός και η αναζήτηση της ανθρώπινης φύσης», Εισαγωγή, στο Marshall Sahlins, *Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας: Μια ανθρωπολογική κριτική της κοινωνιοβιολογίας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, επιμ. Πάνος Πανόπουλος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 9-33.
- Bashford, Alison και Maria Nugent (2002), «Leprosy and the management of race, sexuality and nation in tropical Australia», στο Alison Bashford και Claire Hooker (επιμ.), *Contagion*, Pluto Press, Αννανταίηλ.
- Bergson, Henri (1911), *The Creative Evolution*, μτφρ. Arthur Mitchell, Henry Holt and Company, Νέα Υόρκη.
- Biehl, João (2005), «Technologies of invisibility: Politics of life and social inequality», στο Inda (2005), σ. 248-271.
- Boddy, Janice (1998), «Remembering Amal: On birth and the British in Northern Sudan», στο Margaret Lock και Patricia Kaufert (επιμ.), *Pragmatic Women and Body Politics*, Cambridge University Press, Κάιμπριτζ, σ. 28-57.
- Bruno, Juliana (1992), «Spectatorial embodiments: Anatomies of the visible and the female bodyscape», *Camera Obscura* 28: 239-262.
- Butler, Judith (2008 [1993]), *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, επιμ.-εισ. Αθηνά Αθανασίου, Εκκρεμές, Αθήνα.
- (2008 [2004]), *Ενάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης και Κώστας Αθανασίου, εισ. Αθηνά Αθανασίου, νήσος, Αθήνα.
- Canguilhem, Georges (2007 [1989]), *Το κανονικό και το παθολογικό*, μτφρ.-επιμ.-επίμ. Γιώργος Φουρτούνης, νήσος, Αθήνα.
- Cartwright, Lisa (1997), «The visible man: The male criminal subject as biomedical norm», στο J. Terry και M. Calvert (επιμ.), *Processed Lives: Gender and Technology in Everyday Life*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 123-138.
- Castel, Robert (1981), *La gestion des risques: De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Éditions de Minuit, Παρίσι.

- Cixous, Hélène (2004 [1990]), «Birds, women and writing», στο Peter Atterton και Matthew Calarco (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Continuum, Λονδίνο.
- Collier, Stephen και Aihwa Ong (2003), «Oikos/Anthropos: Rationality, technology, infrastructure», *Current Anthropology* 44(3): 421-426.
- Collins, Francis (2010), «Has the revolution arrived?», *Nature* 464 (1 Απριλίου): 674-675.  
<http://www.nature.com/nature/journal/v464/n7289/full/464674a.html> (προσπελάστηκε 27.06.2010).
- Crary, Jonathan (1990), *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, MIT Press, Κάιμπριτζ, Μασ.
- Csordas, Thomas (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Μπέρκλεϋ.
- Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Δελχί.
- (2000), «The practice of organ transplants: Networks, documents, translations», στο Margaret Lock, Alberto Cambrosio και Alan Young (επιμ.), *Living with New Medical Technologies*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη.
- Deleuze, Gilles και Félix Guattari (2004 [1980]), *A Thousand Plateaus*, μτφρ. Brian Massumi, Continuum, Λονδίνο.
- Delvecchio-Good, Mary-Jo (1994), «Oncology and narrative time», *Social Science and Medicine* 38(6): 855-862.
- (1996), «L'abbraccio biotecnico: Un invito al trattamento sperimentale», στο Pino Donghi (επιμ.), *Il sapere della quarigole*, Laterza, Σπολέτο.
- , Paul Brodwin, Byron Good και Arthur Kleinman (επιμ.) (1992), *Pain as Human Experience: An Anthropological Experience*, University of California Press, Μπέρκλεϋ.
- Derrida, Jacques (2008), *The Animal that therefore I Am*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη.
- Donzelot, Jacques (1994), *L'invention du social: Essai sur le déclin des passions politiques*, Edition du Seuil, Παρίσι.
- Douglas, Mary (2007 [1966]), *Καθαρότητα και κίνδυνος: Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και των ταμπού*, μτφρ. Αίγλη Χατζούλη, Πολύτροπον, Αθήνα.
- (2007 [1970]), *Φυσικά σύμβολα*, μτφρ. Κατερίνα Κιτίδη, επιμ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Πολύτροπον, Αθήνα.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Οξφόρδη.
- Ewald, François (1986), *L'état providence*, Grasset, Παρίσι.
- Farquhar, Judith (1994), *Knowing Practice: The Clinical Encounter of Chinese Medicine*, Westview Press, Μπόουλτερ.
- Fassin, Didier (2005), «The truth from the body: Medical certificates as ultimate evidence for asylum seekers», *American Anthropologist* 107 (4): 597-608.
- (2007), *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa*, University of California Press, Μπέρκλεϋ.
- Ferguson, James και Akhil Gupta (2002), «Spatializing states: Toward an ethnography of neoliberal governmentality», *American Ethnologist* 29(4): 981-1002.
- Fischer, Michael (2003), *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Fortun, Kim (2001), *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Foucault, Michel (1970 [1966]), *The Order of Things*, Random House, Νέα Υόρκη.
- (2004 [1961]), «Animality and insanity», στο Peter Atterton και Matthew Calarco (επιμ.), *Animal Philosophy*, Continuum, Νέα Υόρκη.
- (1975 [1964]), *Η ιστορία της τρέλας*, μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Ηριδανός, Αθήνα.
- (1973), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Pantheon Books, Νέα Υόρκη.
- (1993 [1978]), *Η ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. Ι, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, επιμ. Γιάννης Κρητικός, Ράππα, Αθήνα.

- (1994), «Η ενσωμάτωση του νοσοκομείου στη σύγχρονη τεχνολογία», στο Ιωσήφ Σολομών και Γεράσιμος Κουζέλης (επιμ.), *Πειθαρχία και γνώση*, Τοπικά Α, Εταιρεία Μελέτης Επιστημών του Ανθρώπου, Αθήνα, σ. 75-84.
- (1980), «Truth and power», στου ιδίου, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, επιμ.-μτφρ. Colin Gordon, Pantheon, Νέα Υόρκη.
- (2007 [1989]), «Ζορζ Κανγκιλέμ: Ο φιλόσοφος του σφάλματος», μτφρ. Χλόη Μπάλλα, Εισαγωγή στο G. Canguilhem (2007 [1989]), σ. 21-43.
- Φουρτούνης, Γιώργος (2007), «Επίμετρο: Ο Κανγκιλέμ και η κανονιστικότητα», στο G. Canguilhem (2007 [1989]), σ. 377-430.
- Fox Keller, Evelyn (2000), *The Century of the Gene*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασ.
- Franklin, Sarah (2003), «Re-thinking nature-culture: Anthropology and the new genetics», *Anthropological Theory* 3(1): 65-85.
- Franklin, Sarah, Celia Lury και Jackie Stacey (2000), *Global Nature, Global Culture*, Sage Publications, Λονδίνο.
- Geertz, Clifford (2003 [1973]), *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, επιμ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Gefou-Madianou, Dimitra (επιμ.) (1992), *Alcohol, Gender and Culture*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Georges, Eugenia (2008), *Bodies of Knowledge: The Medicalization of Reproduction in Greece*, Vanderbilt University Press, Νάσβιλ.
- Γεωργιάδου, Βασιλική και Άλκης Ρήγος (επιμ.) (2007), *Λουσβιτς: Το γεγονός και η μνήμη του. Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας*, Καστανιώτης, Αθήνα.
- Gounis, Kostas (1996), «Urban marginality and ethnographic practice: On the ethics of fieldwork», *City & Society* 8(1): 108-118.
- Greenhalgh, Susan (2003), «Planned births, unplanned persons: 'Population' in the making of Chinese modernity», *American Ethnologist* 30(2): 196-215.
- Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.
- Hacking, Ian (1990), *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ.
- Haraway, Donna (1985), «A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s», *Socialist Review* 80: 65-108 (101).
- (Φθινόπωρο 1988), «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective», *Feminist Studies* 14(3): 575-599.
- (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Λονδίνο.
- (1992), «The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriated others», στο Lawrence Grossberg, Cary Nelson και Paula A. Treichler (επιμ.), *Cultural Studies*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 295-337.
- (1997), «Genes: Maps and portraits of life itself», στις ιδίας, *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan<sup>©</sup>\_Meets\_OncoMouse<sup>TM</sup>: Feminism and Technoscience*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 131-172.
- (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Σικάγο.
- (2006), «Ecce homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, και ανίδιες/ανιδιοποιημένες άλλες: Ο άνθρωπος σε μετα-ανθρωπιστικό τοπίο», στο Α. Αθανασίου (επιμ.) (2006).
- (2007), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις.
- Horn, David (1994), *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- (2005), «Performing criminal anthropology: Science, popular wisdom, and the body», στο Inda (2005), σ. 135-157.
- Illich, Ivan (1982), *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, Pantheon, Λονδίνο.

- Inda, Jonathan Xavier (επιμ.) (2005), *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Blackwell Publishing, Μασαχουσέτη.
- Ingold, Tim (επιμ.) (1994), *What is an Animal?*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Καντσά, Βενετία (επιμ.) (υπό έκδοση), *Η μητρότητα στο προσκήνιο: Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Καρακασίδου, Αναστασία (2007), «Η βιο-πολιτική διάσταση του καρκίνου: Εμπειρία, μεταφορικές έννοιες και εξουσία της εξειδικευμένης γνώσης», στο Ντ. Τράκα (επιμ.) (2007), σ. 55-62.
- Kleinman, Arthur (1980), «The cultural construction of illness: Experience and behavior», του ιδίου, *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderline between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, University of California Press, Μπέρκλεϋ, σ. 119-145.
- , Veena Das, και Margaret Lock (επιμ.) (1997), *Social Suffering*, University of California Press, Μπέρκλεϋ.
- , Leon Eisenberg και Byron Good (Χειμώνας 2006), «Culture, illness, and care: Clinical lessons from anthropologic and cross-cultural research», *Focus* 4: 140-149.
- Κορασίδου, Μαρία (2002), *Όταν η αρρώστια απειλεί: Επιτήρηση και έλεγχος της υγείας του πληθυσμού στην Ελλάδα του 19ου αιώνα*, Τυπωθήτω, Αθήνα.
- Κουκουτσάκη, Αφροδίτη (2002), *Χρήση ναρκωτικών-ομοφυλοφιλία: Συμπεριφορές μη συμμόρφωσης μεταξύ ποινικού και ιατρικού ελέγχου*, Κριτική, Αθήνα.
- Latour, Bruno (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασ.
- (2000 [1993]), *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι: Δοκίμιο συμμετρικής ανθρωπολογίας*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Σύναλμα, Αθήνα.
- Lévi-Strauss, Claude (1963), «The sorcerer and his magic», στο *Structural Anthropology*, μτφρ. Claire Jacobson, Basic Books, Νέα Υόρκη.
- Lock, Margaret (1993), *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*, University of California Press, Μπέρκλεϋ.
- (2001), «Alienation of body parts and the biopolitics of immortalized cell lines», *Body and Society* 7(2): 63-91.
- Lock, Margaret και Judith Farquhar (επιμ.) (2007), *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Μακρυνιώτη, Δήμητρα (2004), «Εισαγωγή», της ίδιας (επιμ.), *Τα όρια του σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, νήσος, Αθήνα, σ. 11-73.
- , (επιμ.) (2008), *Περί θανάτου: Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, νήσος, Αθήνα.
- Martin, Emily (1994), *Flexible Bodies*, Beacon Press, Βοστώνη.
- Massumi, Brian (1992), *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, MIT Press, Καίμπριτζ, Μασ.
- Mathieu, Nicole-Claude (1978), «Man-culture and woman-nature?», *Women's Studies* 1: 55-65.
- Moss, Lenny (2003), *What Genes Can't Do*, MIT Press, Καίμπριτζ, Μασ.
- Nelson, Diane (2005), «Life during wartime: Guatemala, vitality, conspiracy, milieu», στο Inda (2005), σ. 215-247.
- Ong, Aihwa (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, State University of New York Press, Ωλμπανυ.
- (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Ντάραμ.
- (2000), «Graduated sovereignty in South-East Asia», *Theory, Culture and Society* 17 (4): 55-75.
- Panourgia, Neni (1995), *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography*, University of Wisconsin Press, Μάντισον.
- (2009), *Dangerous Citizens: The Greek Left and the Terror of the State*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη.

- Παπαγαρουφάλη, Ελένη (2002), *Δώρα ζωής μετά θάνατον: Πολιτισμικές εμπειρίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Πεγκλίδου, Αθηνά (2007), «Παράδοξες στρατηγικές: Αναζητώντας τη λογική των παράλογων θεραπευτικών δρομολογίων», στο Ντ. Τράκα (επιμ.) (2007), σ. 40-44.
- Petryna, Adriana (2002), *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Poovey, Mary (1998), *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Proctor, Robert (1988), *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασ.
- Rabinow, Paul (1989), *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- (1996), «Georges Canguilhem: A vital rationalist», στο *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Πρίνστον, σ. 80-90.
- Rancière, Jacques (2010), «Biopolitics or politics?», στο *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, μτφρ. Steven Corcoran, Continuum, Λονδίνο.
- Ρήγου, Μυρτώ (1993), *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα: Μια επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*, Πλέθρον, Αθήνα.
- Ronell, Avital (1989), *The Telephone Book*, University of Nebraska Press, Λίνκολν.
- Rose, Nikolas (1999), *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ.
- Rosenberg, Noah A. κ.ά. (2002), «Genetic structure of human populations», *Science* 20 (Δεκέμβριος), σ. 2381-2385.
- Ροζάκου, Κατερίνα (2006), «Street-Work: Όρια και αντιφάσεις των συναντήσεων Ελλήνων εθελοντών και προσφύγων», στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 325-354.
- Σαββάκης, Μάνος (2008), *Οι λεπροί της Σπιναλόγκας: Ιατρική, εγκλεισμός, βιωμένες εμπειρίες (1903-1957)*, Πλέθρον, Αθήνα.
- Sahlins, Marshall (1997 [1976]), *Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας: Μια ανθρωπολογική κριτική της κοινωνιοβιολογίας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, επιμ. Πάνος Πανόπουλος, εισ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Scott, David (2005), «Colonial governmentality», στο Inda (2005), σ. 23-49.
- Σερεμετάκη, Νάντια (1991), *Η τελευταία λέξη της Ευρώπης τα άκρα: Δι-αίσθηση, θάνατος, γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα.
- Seremetakis, Nadia (Φθινόπωρο 2001), «Toxic beauties: Medicine, information and body consumption in transnational Europe», *Social Text: Journal of Cultural and Political Analysis*, vol. 19, no. 3.
- Stoler, Ann Laura (1989), «Making empire respectable: The politics of race and sexual morality in 20th-century», *American Ethnologist* 16(4): 634-660.
- (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Strathern, Marilyn (1994 [1980]), «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen», στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 109-183.
- (2008 [1992]), *Αναπαράγοντας το μέλλον: Ανθρωπολογία, συγγένεια και νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής*, μτφρ. Πάρις Μπουρλάκης, επιμ. Ουρανία Αστρινάκη, εισ. Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- (1992), *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ.
- Taussig, Karen-Sue, Rayna Rapp και Deborah Heath (2005), «Flexible eugenics: Technologies of the self in the age of genetics», στο Inda (2005), σ. 194-214.
- Taussig, Michael (1992), «Tactility and distraction», στο *The Nervous System*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 141-148.

- Τράκα, Ντιάνα (2007), «Η ιατρική στη σύγχρονη Ελλάδα», επιμ.-εισ. αφιερώματος, *Αρχαιολογία και Τέχνες* 105.
- (2007), «Η ιατρική στην αρχαιότητα: Μια ανθρωπολογική οπτική», στο «Η ιατρική στη σύγχρονη Ελλάδα», *ό.π.*, σ. 6-9.
- Treichler, Paula (1999), *How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Turner, Terence (1993 [1980]), «The social skin», στο Catherine Burroughs και Jeffrey David Ehrenreich (επιμ.), *Reading the Social Body*, University of Iowa Press, Άιοβα.
- Turner, Victor (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ίθακα.
- Τζαβάρας, Θανάσης (2007), *Ταξίδι από τα Κύθηρα*, Συνάψεις, Αθήνα.
- Χατζούλη, Αίγλη (υπό έκδοση), «Αναπαραγωγή και κανονικότητα: Βιοπολιτικές ελέγχου και αναπαραγωγικές στρατηγικές – Η περίπτωση της θαλασσαιμίας», στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο προσκήνιο, ό.π.*
- Ψυχογιού, Ελένη (2007), «Λαϊκή ιατρική και θρησκευτικότητα, προφορικότητα και εγγραμματοσύνη: Μια γυναικεία μαρτυρία από την πεδινή Ηλεία», στο «Η ιατρική στη σύγχρονη Ελλάδα», *ό.π.*, σ. 16-21.
- Wendell, Susan (1992), «Toward a feminist theory of disability», στο Helen Bequaert Holmes και Laura M. Purdy (επιμ.), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.
- Wilson, Edward O. (1978), *On Human Nature*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασ.
- Woolf, Virginia (2008 [1930]), *Πώς είναι να είσαι άρρωστος*, μτφρ. Άννυ Σπυράκου, επίμ. Hermione Lee, Συνάψεις, Αθήνα.