

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ- ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ



ΠΤΥΧΙΟΣ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

**« "ΜΑΤΙ", ΜΑΓΕΙΑ, ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΩΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ
ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ ΣΕ ΜΙΑ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΒΟΡΕΙΑΣ
ΕΛΛΑΔΑΣ»**

της Ρούσσου Ευγενίας



Βόλος, Ιούνιος 2003



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ & ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»

Αριθ. Εισ.: 141/1

Ημερ. Εισ.: 22-07-2003

Δωρεά: _____

Ταξιδετικός Κωδικός: ΠΤ – ΙΑΚΑ

2003

ΡΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



004000070502

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

I. Εισαγωγή.....	σελ.2-11
1. Το αναλυτικό ‘πρόβλημα’: θέτοντας το επιχείρημα της εργασίας.....	σελ.2-5
2. Ανθρωπολογία «οίκοι»: Η ερευνητική διαδικασία υπό βλέμμα αναστοχαστικό.....	σελ.6-11
II. Ο εθνογραφικός τόπος: κοινότητα- κάτοικοι- κοινωνικοπολιτισμική οργάνωση.....	σελ.12-18
1. Τοπογραφική περιγραφή.....	σελ.12-13
2. Καθημερινή ζωή: συλλογικές ενασχολήσεις/ πρακτικές/ αισθήσεις.....	σελ.14-18
III. Το μάτιασμα και η συμβολική τελετουργική του θεραπευτική.....	σελ.19-29
1. Η αίσθηση της όρασης ως κοινωνικό γεγονός.....	σελ.19
2. Θέτοντας το μάτι εντός εισαγωγικών.....	σελ.20-21
3. Η ασθένεια του «ακακού ματιού». Από το ατομικό στο κοινωνικό σώμα.....	σελ.22-26
4. Το τελετουργικό του ξεματιάσματος ως συμβολική θεραπευτική.....	σελ.27-29
IV. Άσκηση πρακτικής- διατύπωση ‘λόγων’: προς την κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή της ταυτότητας.....	σελ.30-73
1. Ορίζοντας την ‘ταυτότητα’: η πολιτισμική κατασκευή του εντόπιου εαυτού.....	σελ.30-33
2. Θεωρητική πρόσληψη της «πρακτικής» και κοινωνική κατηγοριοποίηση.....	σελ.34-37
3. Η οργάνωση της εντόπιας κοινωνικότητας. Η γειτονιά ως τόπος συνάντησης του βλέμματος.....	σελ.38-40
4. «Μάτι» και Εκκλησία: μια αμφίσημη σχέση.....	σελ.41-47
5. Προς έναν «μαγικό» προσανατολισμό.....	σελ.48-53
6. Μέντιουμ: αντιληπτικές αναπαραστάσεις.....	σελ.54-60
7. Έμφυλες αλληλοδιδασίες.....	σελ.61-69
8. Επιστήμη: παράγοντας αυθεντίας.....	σελ. 70-74
V. Επίλογος.....	σελ.75-82
VI. Βιβλιογραφική αναφορά.....	σελ.83-87

I. Εισαγωγή

1. Το αναλυτικό 'πρόβλημα': θέτοντας το επιχείρημα της εργασίας

Ως «κακό μάτι» ορίζεται συνήθως η πρόκληση σωματικών συμπτωμάτων και συνεπώς ασθένειας πάνω στο ανθρώπινο Υποκείμενο¹, μέσω της οπτικής επικοινωνίας και συνδιαλλαγής, μέσω του αρνητικού βλέμματος. Πρόκειται για μια πολιτισμική έκφραση, η οποία απαντάται κυρίως στις μεσογειακές χώρες(βλ. Βέικου 1998: 71-80), αλλά και σε άλλα πολιτισμικά μορφώματα, «δυτικά» και «μη δυτικά», με διαφορετική κοινωνική και πολιτισμική 'χρήση' σε κάθε περίπτωση. Εντούτοις, το ενδιαφέρον ζήτημα εδώ έγκειται στο γεγονός ότι η όραση, μέσω της οποίας ασφαλώς και επιτελείται η οπτική συνδιαλλαγή και συνεκδοχικά το μάτιασμα, αντιμετωπίζεται ως μια ιεραρχικά ανώτερη αίσθηση στον αποκαλούμενο «δυτικό» πολιτισμό· άραγε τούτο συνεπάγεται ότι το «μάτι» θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια κυρίως 'δυτική νόσος', μόνο και μόνο επειδή εξαρτάται άμεσα από την όραση, η οποία κυριαρχεί στον αποκαλούμενο «δυτικό κόσμο»;²

Μάλλον η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα μοιάζει να είναι αρνητική. Χρήσιμη εδώ καθίσταται η αναφορά στον πολιτισμικό σχετικισμό. Φαίνεται ότι είναι δύσκολη η συνειδητοποίηση του ότι υπάρχουν μεν διαφορετικές πολιτισμικές

¹ Έχω επιλέξει στα πλαίσια της εργασίας να χρησιμοποιώ τον όρο Υποκείμενο κι όχι το «υποκείμενο», να αποδίδω δηλαδή με κεφαλαίο το αρχικό του γράμμα, ακριβώς επειδή θέλω να δώσω έμφαση στην ταυτότητά του δρώντος. Η δράση του κάθε κάτοικου μέσα στο χωριό είναι ιδιαιτέρως σημαντική και χρήζει προσοχής, η προσωπική δραστηριότητα/ πρακτική συμβάλλει αποφασιστικά στην κοινωνικοπολιτισμική οργάνωση και τη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων και ιεραρχιών, εντέλει το κάθε άτομο είναι δρον, ενεργό, άρα Υποκείμενο.

² Προβαίνοντας σε μια παράθεση του δίπολου «δύση»- «μη δύση», σε καμία περίπτωση δεν υιοθετώ αυτό το διαχωρισμό, με τον οποίο άλλωστε διαφωνώ ολότελα. Αναμφίβολα η έννοια του 'πολιτισμού' δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά ένα κατασκευάσμα και μάλιστα 'δυτικό'. Βεβαίως και ο πολιτισμός δεν είναι δεδομένος, ούτε υπάρχουν αυτόνομοι πολιτισμοί, αφού ουσιαστικά δεν υπάρχουν όρια ρητά μεταξύ των. Κι εγώ ομολογούμενως χρησιμοποιώ εδώ τον 'πολιτισμό' αυθαίρετα, προβαίνοντας στο διαχωρισμό μεταξύ «δυτικού» και «μη δυτικού» πολιτισμού. Ήδη δηλαδή με τη διάκρισή μου αυτή θέτω όρια, ασκώντας μιας μορφής πολιτική της γραφής και μια ανθρωπολογική πολιτική που θέλει τις «μη δυτικές» κοινωνίες αν όχι αποκομμένες από τον 'δυτικό κόσμο', με σαφείς τέλος πάντων διαχωριστικές γραμμές από τον τελευταίο. Ωστόσο δεν είναι αυτή η πρόθεσή μου σε καμία περίπτωση. Η έννοια της πολιτισμικής σχετικότητας, παρόλο που κι εκείνη ως ένα βαθμό θέτει όρια, είναι ένα πολύ χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί εδώ, προκειμένου να αποδειχτεί ότι αυτή η αντίληψη περί εξουσίας της «δύσης» πάνω στους μη πολιτισμικά ανήκοντες σε αυτήν είναι εσφαλμένη. Εφόσον δηλαδή γίνει πλήρως κατανοητό ότι δεν υπάρχει ιεράρχηση μεταξύ των πολιτισμών, ότι κάθε πολιτισμός είναι ή τουλάχιστον θα πρέπει να αντιμετωπίζεται με ισότιμους προς τους υπόλοιπους όρους, τότε θα πάψει να υφίσταται αυτή η άσκηση πολιτικής της εξουσίας από τους «δυτικούς» προς τους «μη δυτικούς». Όπως άλλωστε έχει υποστηρίξει ο Appadurai, αυτή η πολιτισμική κατασκευή του ορισμού των κατοίκων του 'μη δυτικού' κόσμου ως «ιθαγενών» έχει συντελέσει στον αποκλεισμό τους, μη αποτελώντας τίποτε άλλο παρά αποκύημα της φαντασίας των ανθρωπολόγων, ένα δυτικό δηλαδή κατασκευάσμα, καθώς ποτέ δεν υπήρξαν 'ιθαγενείς πληθυσμιακές ομάδες' αποκομμένες από τον υπόλοιπο κόσμο(Γκέφου- Μαδιανού 1999: 173-4).

εκφράσεις, πρακτικές, ρητορικές, ωστόσο αυτή η διαφορετικότητα δεν δημιουργεί αυτομάτως την ανάγκη σύγκρισης μεταξύ των διαφορετικών αυτών πολιτισμικών περιβαλλόντων υπό όρους ιεραρχικούς, όρους κυριαρχικής ανωτερότητας. Κι αυτό ως εκ τούτου που επιχειρώ να υποστηρίξω είναι ότι το «μάτι», η ασθένεια του ματιάσματος και το μέσω του τελετουργικού του ξεματιάσματος πέρασμα σε μια κατάσταση υγείας δεν μπορεί να οριοθετηθεί ως καθαρά «δυτική» ή μη ρητορική. Στο παρόν κείμενο, το «μάτι» εξετάζεται μέσα στα συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτισμικά του συμφραζόμενα, τα οποία επιδέχονται διττή νοηματοδότηση: βρίσκονται μεταξύ «δύσης» και «ανατολής»- «μη δύσης», αφού ακριβώς η θέση της Ελλάδας ως προς την Ευρώπη δείχνεται αμφίσημη(βλ. Herzfeld 1987). Κι αυτή η γεωγραφική αμφισημία συντελεί στην αδυναμία στενής κατηγοριοποίησης της πρακτικής του «κακού ματιού» βάσει πολιτισμικών και γεωγραφικών προσδιορισμών.

Σε γενικές γραμμές, εκείνο που αποτελεί κεντρικό αναλυτικό ζήτημα είναι η εξέταση του ματιάσματος ως ασθένειας, ως φορέα σωματικών συμπτωμάτων στο κοινωνικό Υποκείμενο, και του ξεματιάσματος ως της τελετουργικής θεραπευτικής του. Και στόχος της εργασίας είναι ακριβώς να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο το «μάτι», αυτή η διαδικασία ματιάσματος[πρόκλησης ασθένειας]- ξεματιάσματος [συμβολικής τελετουργικής θεραπείας] αποτελεί εργαλείο πολιτισμικό, μέσω του οποίου διαμορφώνονται κοινωνικές ταυτότητες, συγκροτούνται πολιτισμικές κατηγορίες, εκδηλώνονται οι τυχόν υπάρχουσες ή υπολανθάνουσες κοινωνικές συγκρούσεις, εκφράζεται εντέλει ένας πολιτισμικός λόγος.

Πράγματι, το «μάτι» δεν περιλαμβάνει μόνο το μάτιασμα και το ξεμάτιασμα, παρόλο που αυτά είναι τα δύο βασικά στάδιά του· στο 'λόγο' για το «μάτι» εμπλέκονται άμεσα εκείνοι[οι λόγοι] για την θρησκεία- εκκλησία, τη μαγεία και την επιστήμη, οι οποίοι προσθέτουν νέα και σημαντικά επίπεδα αναλυτικού νοήματος, εμπλουτίζοντας τα πολιτισμικά δεδομένα, την ίδια την ταυτότητα των ερευνητικών Υποκειμένων. Παράλληλα, η πρακτική διαμορφώνει αυτή την ταυτότητα. Μέσω της άσκησής της τίθενται υπό αμφισβήτηση οι κοινωνικές ιεραρχήσεις, που σχετίζονται με ταξικές ταξινομήσεις, με γενικότερες κοινωνικές θέσεις-που σχηματοποιούνται επί παραδείγματι σε συνάρτηση με το μορφωτικό, οικονομικό επίπεδο, ή το γόητρο λόγω επαγγέλματος-, με έμφυλους διαχωρισμούς. Το «μάτι» αποτελεί το μέσο ανάδυσης στην κοινοτική επιφάνεια των κοινωνικών συγκρούσεων, με την έκφραση των τελευταίων να μην κρίνεται καταδικαστέα, αλλά να νομιμοποιείται με τη βοήθεια της πρακτικής. Συνεπώς το «μάτι» δεν(πρέπει να)επιδέχεται μονοδιάστατες

σημασιοδοτήσεις. Δεν πρόκειται για μια στατική πρακτική, αχρονική, παρά για μια [πρακτική]κατέχουσα μορφοποιητικές-ως προς την ταυτότητα των δρώντων, την ένταξή τους σε πολιτισμικές κατηγορίες, την διαχείριση του λόγου τους- 'ικανότητες'.

Στην έρευνά μου, επιπροσθέτως, δεν υφίσταται, ή ίσως καλύτερα δεν υιοθετείται αναλυτικά η διπολική αντίθεση σύγχρονο-μοντέρνο/ παραδοσιακό, αστικό/ αγροτικό, παρόν/ παρελθόν. Το «μάτι» συνεπώς δεν αποτελεί κατάλοιπο του παρελθόντος, ούτε μια «παραδοσιακή» πρακτική η οποία συνδέεται αποκλειστικά με τον αγροτικό χώρο. Μπορεί η στερεοτυπική προϊδέαση ορισμένων-μη κατοίκων του υπό μελέτη κοινωνικοπολιτισμικού χώρου-, με τους οποίους έχω συνομιλήσει, αναφορικά με τη διαδικασία ματιάσματος- ξεματιάσματος να αντιμετωπίζει το «μάτι» ως μια παρελθοντική συνήθεια, δίχως κανένα νόημα ούτε χρησιμότητα στη σύγχρονη εποχή· η δική μου ωστόσο εθνογραφική έρευνα απέδειξε πως πρόκειται για μια πρακτική δυναμική. Μια πρακτική που χρησιμοποιείται ως παράγοντας κοινωνικής οργάνωσης, αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο οριοθέτησης της κοινότητας, μια ρητορική εξουσίας, επικοινωνιακής συνδιαλλαγής, μορφοποίησης εαυτού και κοινωνικών κατηγοριών.

Άλλωστε, στόχος της παρούσας εργασίας είναι να καταδείξει όχι τι ήταν το «μάτι» στο παρελθόν ή με ποιον τρόπο το αντιμετώπιζαν σε μια άλλη κοινωνικοπολιτισμική κατάσταση-παρόλο που η εξέταση ενός τέτοιου ζητήματος θα μπορούσε να έχει ενδιαφέρον ως προς τα οφέλη που θα απέρρεαν από τη σύγκριση. Κύριο μέλημά μου είναι να διαλευκάνω το ανθρωπολογικό 'μυστήριο' που κρύβεται πίσω από το «μάτι»: το ρόλο δηλαδή που διαδραματίζει στην κοινωνική και πολιτισμική 'πραγματικότητα' της συγκεκριμένης υπό μελέτη κοινότητας. Η έρευνά μου είναι συγχρονική-όπως ασφαλώς και κάθε ανθρωπολογική έρευνα-, επομένως και τα εθνογραφικά συμπεράσματα στα οποία κατέληξα επίσης αφορούν κάτι πολύ συγκεκριμένο σε πολύ συγκεκριμένη στιγμή. Το βέβαιο είναι ότι ως προς το εθνογραφικό υλικό που πηγάζει από τη δική μου έρευνα, η οποία διεξήχθη σε μια δεδομένη χρονικότητα, το «μάτι» δεν έχει σχέση με ένα στατικό επιβίωμα ξεκομμένο από τα κοινωνικά του συμφραζόμενα. Πρόκειται για μια σύγχρονη πολιτισμική έκφραση του χωριού, που εμπερικλείει όλες αυτές τις ρητορικές στρατηγικές βάσει των οποίων κατασκευάζουν τα δρώντα Υποκείμενα την ταυτότητά τους και τον συμβολικό χώρο στον οποίο τοποθετούν τον εαυτό τους και τους συν-δρώντες.

Η ανάλυση του ζητήματος του «ματιού» -αν και έχει ξεκινήσει από τότε που άρχισα να αναρωτιέμαι σε μικρή ηλικία για τη χρησιμότητα της πρακτικής- βασίζεται

σε επιτόπια έρευνα που διεξήγα το καλοκαίρι του 2002. Τόσο δηλαδή τα παρατιθέμενα λεγόμενα των πληροφορητών όσο και η ευρύτερη ανάλυση, αφορούν μια συγκεκριμένη κοινότητα³ της βορείου Ελλάδος, αποτελούν μέρος της εντόπιας ρητορικής και πάνω σε αυτή τη βάση προσεγγίζονται. Δεν υποστηρίζω συνεπώς σε καμία περίπτωση ότι το «μάτι» εφαρμόζεται με τον ίδιο τρόπο παντού. Αντιθέτως, η όλη αναλυτική προσέγγιση βασισόμενη στην προσωπική μου έρευνα οδηγεί σε συγκεκριμένα εθνογραφικά συμπεράσματα. Η εμπλοκή του ζητήματος της Υποκειμενικότητας, που τόσο διεξοδικά και σε βάθος εισήχθη από την μεγάλη ανθρωπολογική στροφή μέσω του ρεύματος της πολιτισμικής κριτικής και του αναστοχασμού, αλλά και η μερικότητα της προσέγγισης έχουν πλέον αναχθεί σε θεμελιώδεις έννοιες της ανθρωπολογικής επιστήμης.

Συνεκδοχικά, κι η όλη διαπραγμάτευση του ζητήματος του «κακού ματιού» αποτελεί μια μερική προσέγγιση, όπως μερική είναι και η εθνογραφικά παραγόμενη γνώση. Άλλωστε, οι «μερικές αλήθειες» ανάγονται σε θεμελιώδη αρχή της ανθρωπολογίας, καθώς αναπόφευκτα σε κάθε μελέτη η προσέγγιση μιας κοινωνίας δεν μπορεί παρά να είναι μερική, αφού οι αναπαραστάσεις εμφανίζονται πολλαπλές (Γκέφου- Μαδιανού 1998: 15-18). Κάθε κοινωνία, κάθε πολιτισμικό μόρφωμα, απαρτίζεται από ιδιαίτερες δομές οργάνωσής της/ του, μοναδικές και εφαρμόσιμες στα πλαίσιά τους. Αν αποκοπούν από αυτά τα συμφραζόμενα ή έστω αν γίνει απόπειρα αποπλαισίωσης αυτών των δομικών γνωρισμάτων, παύουν να ισχύουν. Η περίπτωση του «κακού ματιού» δεν αποτελεί εξαίρεση. Συνεπώς η οποιαδήποτε προσπάθεια απόδοσης οικουμενικών γνωρισμάτων, ή η αναγνώριση μιας οικουμενικότητας της πρακτικής του «ματιού» δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια ψευδής διαπίστωση.

³ Χρησιμοποιώ στην εργασία την έννοια της 'κοινότητας' ως συνώνυμης του χωριού: του κοινωνικού και πολιτισμικού δηλαδή μορφώματος/ χώρου, στα πλαίσια και στα όρια του οποίου διεξήχθη η έρευνα. Δεν στοχεύω να παραπέμψω σε στεγανοποιημένες οριοθετήσεις, παρόλο που ως ένα βαθμό αναγκαστικά τα εθνογραφικά δεδομένα είναι οριοθετημένα, από τη στιγμή που έχουν ακριβώς παραχθεί μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Δεν λαμβάνεται συνεπώς η κοινότητα ως περιχαρακωμένη, πραγματοποιημένη, αλλά ως (αλληλο)δρούσα, απαλλαγμένη από στατικότητα.

2. Ανθρωπολογία «οίκου»: Η ερευνητική διαδικασία υπό βλέμμα αναστοχαστικό

Παίρνοντας λοιπόν την απόφαση να διεξάγω την εθνογραφική έρευνα αναφορικά με το θέμα του «ματιού» στον τόπο γέννησης, ανατροφής, και κατά διαστήματα πια παραμονής μου, ήμουν ήδη γεμάτη δισταγμό και αμφιβολίες ως προς την έκβασή της. Ερωτήματα του τύπου: αν θα μπορέσω να διεισδύσω εις βάθος μέσα σε μια τόσο οικεία για μένα κοινωνία, πώς θα με δεχτούν οι συγχωριανοί από τη θέση πια της ερευνήτριας/ επιστήμονος, αλλά και πώς θα λειτουργήσουν οι ίδιοι ως πληροφορητές, στροβιλίζονταν διαρκώς στο μυαλό μου, περιμένοντας ως εκ θαύματος να βρουν απάντηση. Όλη αυτή η προβληματική δεν αποτελούσε απλώς έκφραση του άγχους του/ της ερευνητή-τριας, αλλά εξέφραζε την αναστοχαστική [προ]διάθεση του/ της ιθαγενούς ή εντόπιου-ας ή «οίκου» ανθρωπολόγου⁴.

Πράγματι, πηγαίνοντας το καλοκαίρι του 2002 να ερευνήσω το «μάτι» στο περιβάλλον όπου γεννήθηκα και ανατράφηκα, αναρωτιόμουν κατά πόσο θα επιτύγχανα να διεισδύσω σε βάθος στην οργάνωση και τον τρόπο σκέψης του, κατορθώνοντας να απεξαρτητοποιηθώ από αυτό και να το κρίνω όσο το δυνατόν αντικειμενικότερα. Εξάλλου αυτό είναι και το βασικότερο στοίχημα που οφείλει να βάλει ο ιθαγενής ή εντόπιος εθνογράφος με τον εαυτό του και να το κερδίσει: το να προσεγγίσει τον οικείο πολιτισμό του παίρνοντας μια απόσταση από αυτόν, η οποία χρειάζεται προκειμένου ακριβώς να αντικειμενοποιήσει τη γνώση του (Γκέφου-Μαδιανού 1998α:394-5). Τι ωστόσο κρίνεται ως αντικειμενικό; Γιατί επί παραδείγματι αντικειμενικός θεωρούσε ότι ήταν και ο Malinowski, ανάγοντας τους Τροβριανδούς σε μια αχρονικότητα και στατικότητα, σε έναν εξωτικό «άλλο», όπως όμως έχει επανειλημμένως [απο]δειχτεί η ερευνητική του στάση ήταν εμφανώς εσφαλμένη⁵. Από τη στιγμή που η εθνογράφος διεισδύσει στη διαδικασία της αναστοχαστικότητας, κατανοώντας τη θέση της μέσα στο υπό μελέτη κοινωνικό μόρφωμα, και θέσει υπό συνεχή διαπραγμάτευση τα ερευνητικά δεδομένα, όντας πάντα υποψιασμένη για τις συνθήκες παραγωγής τους, τότε κάθε γνώση μπορεί να κριθεί δυνάμει αντικειμενική: αντικειμενική υπό την έννοια

⁴ Προκειμένου να μη συνεχιστεί αυτό το γλωσσικό παιχνίδι ως προς την ανάγκη αναφοράς και στα δύο φύλα, έχω επιλέξει στα πλαίσια της 'πολιτικής της γλώσσας' να χρησιμοποιώ στο εξής το θηλυκό γένος, εννοώντας και τα δύο φύλα. Και τούτο θα το επιχειρήσω όπου τουλάχιστον έχω αυτή τη δυνατότητα, αφού σε ορισμένες περιπτώσεις-στον πληθυντικό αριθμό- η χρήση του αρσενικού γένους στην ελληνική γλώσσα έχει γίνει τόσο άρρηκτα συνδεδεμένη με τον προσδιορισμό και των δύο φύλων, όπου μοιάζει άτοπη ή εντελώς εξωτική η χρησιμοποίηση του θηλυκού.

⁵ Για μια κριτική τόσο στον Malinowski όσο και στην εθνογραφία των πρώτων ανθρωπολόγων, βλ.ενδ. Γκέφου- Μαδιανού, Δήμητρα. 1998β και 1999, Marcus 1998.

ότι καθίσταται έγκυρη, όντας πάντοτε υπό συνεχή διαλεκτική με το στοιχείο της υποκειμενικότητας⁶.

Πέραν αυτής της υποκειμενικής διάστασης που επιλύεται εν πολλοίς μέσα από την αναστοχαστική ανθρωπολογική προβληματική, στην «οίκου» ανθρωπολογία τίθεται και το τεράστιο εθνογραφικό ζήτημα της σχέσης ‘εαυτού’ και ‘άλλου’. Αυτό το αίσθημα του ανήκειν ταυτοχρόνως σε δύο κόσμους, τον εντόπιο και τον ‘επιστημονικό’- ανθρωπολογικό- αναλυτικό, ήταν κάτι που το βίωσα πολύ έντονα κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου στην κοινότητα. Εντελώς ξαφνικά-και απρόσμενα είναι η αλήθεια-άρχισα να νιώθω ότι πλέον δεν ανήκω στο χωριό-ή μάλλον όχι μόνο στο χωριό-, ότι ήμουν διχασμένη. Και αυτή η αίσθηση του να είμαι ο ‘εαυτός’ μου και παράλληλα να μην είμαι, ήταν αναμφιβόλως ιδιαίτερα τρομακτική, αλλά και παράλληλα αναλυτικά προκλητική. Το ενδιαφέρον έγκειται στο γεγονός ότι, γνωρίζοντας ότι μέσα σε σύντομο χρονικό διάστημα θα ξεκινούσα την έρευνα, ήδη άρχισε σταδιακά να αλλάζει και η οπτική μου. Έπαψα πλέον να είμαι απλώς μία από τους συγχωριανούς και μπήκα σε μια λογική συνεχούς παρατήρησης των εντόπιων συνηθειών και πρακτικών· εξάλλου, « ο άλλος πρέπει να οικοδομηθεί εντός , αφού πρώτα αποσπαστεί από τον ‘εαυτό’, ώστε να μπορεί να παρατηρηθεί»(Γκέφου-Μαδιανού 1993: 46).Και αυτή η διαδικασία της –υποσυνείδητης τότε- σταδιακής αποστασιοποίησης από τον ‘εαυτό’ προκειμένου ο τελευταίος να μελετηθεί καλύτερα είχε για μένα πλέον αρχίσει.

⁶ Τελικά ίσως πρέπει να πάψει η ανθρωπολόγος να χρησιμοποιεί το δυϊσμό αντικειμενικό- υποκειμενικό, και συνεκδοχικά να ξεφύγει από την αναζήτηση αντικειμενικότητας, έστω και αν πλέον κάτι τέτοιο, μέσω και της αναστοχαστικής οπτικής υποτίθεται ότι δεν υφίσταται στην πλειονότητα των εθνογραφικών παραδειγμάτων. Απ’ ό,τι φαίνεται ούτε κι εγώ έχω ξεφύγει από τη λογική προσπάθειας ανεύρεσης της «αντικειμενικής γνώσης». Είναι τόσο σημαντικό για την ανθρωπολόγο να νομιμοποιήσει τα εθνογραφικά ερευνητικά δεδομένα και την αξιοπιστία τους ανάγοντάς τα σε μια αντικειμενοποίηση, ή τέλος πάντων χρησιμοποιώντας μια ρητορική περί αντικειμενικότητας; Κρίνοντας σε προσωπικό επίπεδο, αν και είμαι εντελώς αντίθετη προς αυτή την λογική της αντικειμενικότητας, που είχαν υιοθετήσει οι πρώτοι ανθρωπολόγοι και έχει πλέον ξεπεραστεί, στο παρόν κείμενο έχω χρησιμοποιήσει την έννοια αυτή· φαίνεται εντέλει ότι η ανθρωπολογική ανάγκη απόδειξης ότι τα εθνογραφικά συμπεράσματα είναι έγκυρα γίνεται ορισμένες στιγμές τόσο έντονη, που η ανθρωπολόγος καταφεύγει – ακούσια θέλω να πιστεύω- σε ‘στρατηγικές’ μιας απενεχοποιημένης πρακτικής, προκειμένου να συγκαλύψει την ανασφάλειά της κυρίως απέναντι στους «άλλους». Πάντως έχει αποδειχτεί ότι η στάση απέναντι στο ζήτημα της αντικειμενικότητας δεν είναι γενικά αποδεκτή, παρά διακατέχεται από αμφισημία. Εντελώς ενδεικτικά αναφέρω τον ανθρωπολόγο Peter Loizos (1998), ο οποίος έχει αντιδράσει στην πολιτισμική κριτική, προτείνοντας έναν θετικισμό τρίτης γενιάς, διαφορετικό από εκείνο των ‘κλασικών’ ανθρωπολόγων. Θεωρεί ότι η απομάκρυνση από την περιγραφική εθνογραφία των τελευταίων είναι επικίνδυνη, ενώ επαναφέροντας μια θετικιστική- και αντικειμενική- ματιά, θα διαφύγει η ανθρωπολογική επιστήμη από τον κίνδυνο περιθωριοποίησης και υποκειμενισμού. Από την άλλη μεριά ο Pierre Bourdieu υποστηρίζει ότι πρέπει να διαφύγει ο/ η ανθρωπολόγος- και κάθε κοινωνικός-η επιστήμονας- από την τελετουργική επιλογή μεταξύ υποκειμενισμού και αντικειμενισμού στην οποία έχουν-ή τουλάχιστον είχαν και εξακολουθούν σε κάποιο βαθμό-παγιδευτεί οι κοινωνικές επιστήμες, προτείνοντας για την επίτευξη του παραπάνω στόχου την θεωρία της πρακτικής και της πρακτικής γνώσης(Bourdieu 1999α[1972]:4).

Αναφορικά με αυτή τη διαλεκτική ‘εαυτού’ και ‘άλλου’ πρέπει αρχικά να επισημανθεί ότι στην κλασική εθνογραφία απαραίτητη προϋπόθεση για την ανθρωπολόγο ήταν η μελέτη ενός «άλλου» πολιτισμού, εξωτικού, διαφορετικού, και η πλήρης αποκοπή της ανθρωπολόγου από το δικό της πολιτισμό χάριν αντικειμενικότητας (βλ.ενδ. Malinowski 1922). Αντιθέτως, στην «ανθρωπολογία ‘οίκοι’» οι όροι κατά κάποιον τρόπο αντιστρέφονται, αφού ο «άλλος» για μια εντόπια ανθρωπολόγο είναι ο οικείος της πολιτισμός. Η εντόπια εθνογράφος προσεγγίζει τη γνώση «από τα μέσα»(Γκέφου-Μαδιανού 1998:391), επιδιώκοντας παράλληλα να εισέλθει σε μια διαδικασία αποστασιοποίησης και αποοικειοποίησης από τον οικείο αυτό πολιτισμό προκειμένου να τον κρίνει ως εξωτερική παρατηρήτρια. Εκείνο δηλαδή που μέχρι πρότινος αποτελούσε για την ιθαγενή ανθρωπολόγο τον «εαυτό», μετατρέπεται σε «άλλο» ούτως ώστε να μελετηθεί. Τελικά η ανθρωπολόγος μελετώντας τον «άλλο», στην ουσία μελετά ένα τμήμα του εαυτού της: κι εδώ βρίσκεται το οξύμωρο της ανθρωπολογίας «οίκοι», στο ότι δηλαδή και ο ‘εαυτός’ και ο ‘άλλος’ αποτελούν τμήμα του οικείου χώρου(Γκέφου-Μαδιανού 1993:46).

Το ρίσκο ως εκ τούτου σε μια «οίκοι» εθνογραφική προσέγγιση χρήζει προσοχής, όπως άλλωστε και σε κάθε ανθρωπολογική έρευνα. Ασφαλώς και δεν θα πρέπει μια εντόπια ανθρωπολογία να αντιμετωπίζεται με μια απόλυτη αρνητική στάση, θεωρώντας ότι «δεν υπάρχει τρόπος να ομιλεί κανείς από τη θέση του ιθαγενούς και του ανθρωπολόγου ταυτόχρονα. Είναι λογικά αδύνατον να ομιλεί συγχρόνως από εσωτερική και εξωτερική θέση(...)Ο ιθαγενής είναι αδύνατον να ενσωματώσει αυτή την αντικειμενική σκοπιά και να εξακολουθεί να ομιλεί ως ‘ιθαγενής’. Η ‘ιθαγενής ανθρωπολογία’, πραγματικά είναι μια αντίφαση στους όρους»(Hastrup 1998:358-359).

Θέτοντας ξανά το ερώτημα για ποια αντικειμενικότητα μιλάμε και αν η έρευνα σε μη οικείο τόπο αυτομάτως θα παράξει και «αντικειμενική» γνώση, η δική μου τουλάχιστον εμπειρία ως «οίκοι» ανθρωπολόγου, εμπειρείχε τη συνομιλία των δύο ταυτοτήτων: αυτής της ιθαγενούς και αυτής της ανθρωπολόγου. Με το να αρνείται ωστόσο κανείς τη δυνατότητα διενέργειας ‘ιθαγενούς’ ανθρωπολογίας, ουσιαστικά είναι σαν να αρνείται το ρεύμα του ανθρωπολογικού στοχασμού καθαυτό. Ασφαλώς και μπορεί να ομιλεί μια ανθρωπολόγος και με τις δύο ιδιότητές της: γιατί είναι και αυτή ένα άτομο που βιώνει, δρα, κινείται, μέσα σε κοινωνικοπολιτισμικά συμφραζόμενα. Αλίμονο και αν θεωρηθεί ότι η ανθρωπολογική ταυτότητα είναι μονοδιάστατη και περιλαμβάνει αποκλειστικά την ερευνητική έκφανση. Εκείνο που οφείλει να διαβλέπει πάντοτε η εθνογράφος, είναι ακριβώς πώς η ερευνητική διάσταση

της ταυτότητάς της έρχεται σε διάλογο με τις υπόλοιπες, ούτως ώστε να καλύψει και τα πιο βαθιά κομμάτια της αναλυτικής προσέγγισης, ευρισκόμενη διαρκώς σε αναστοχαστικό αναβρασμό.

Πράγματι στην «οίκου» ανθρωπολογία η ανάγκη αναστοχασμού κρίνεται μεγαλύτερη. Κι αυτό γιατί διακατέχεται από αυτή την ασαφή στάση, αναφορικά κατά κύριο λόγο με την διττότητα της ταυτότητας της ανθρωπολόγου. Όταν ξεκίνησα την έρευνά μου, ήμουν επιφυλακτική ιδίως για την αντιμετώπιση των συγχωριανών απέναντί μου. Θεωρούσα ότι έπρεπε να ενεργήσω με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην τους προσβάλω, να μη θίξω τη ζωή τους, να καταστήσω σαφές ότι είμαι ακόμη ένα μέλος της κοινότητας, απλώς έχω αποκτήσει ακόμη μία ιδιότητα, αυτή της ερευνήτριας. Νομίζω ότι σε μεγάλο βαθμό ο στόχος μου αυτός πραγματοποιήθηκε. Η συχνή επίκληση στο γεγονός ότι χρειάζομαι τις πληροφορίες προκειμένου να συγγράψω την πανεπιστημιακή διπλωματική μου εργασία, υπήρξε ένας βασικός λόγος για την επίτευξη του στόχου μου. Νομιμοποίησε την δική μου ταυτότητα ανάμεσα στους κατοίκους, διαβεβαιώνοντάς τους ότι εξακολουθώ να είμαι το ίδιο άτομο και να λαμβάνω μέρος στο καθημερινό 'κοινωνικό παιχνίδι' επί ίσοις όροις με εκείνους. Δεν τους έβαλε στη διαδικασία να 'υποπτευθούν' την φερόμενη 'εξουσία' της ερευνήτριας, της ασκούμενης εις βάρος τους.

Γιατί δυστυχώς, άμεσα, ή έστω και υπόρρητα, η εθνογραφική αυθεντία δύναται να εκδηλωθεί, στοιχίζοντας στην έρευνα. «Μεταξύ παρατηρητή και παρατηρούμενου αναπτύσσεται μια σχέση στην οποία ο ανθρωπολόγος έχει σαφώς το 'πάνω χέρι' και ασκεί κάποιου βαθμού εξουσία»(Γκέφου- Μαδιανού 1999:264). Και οφείλω να ομολογήσω στο σημείο αυτό, ότι έστω και ακουσίως και τουλάχιστον στα προκαταρκτικά στάδια της ερευνητικής βουτιάς, ένιωθα μια κοινωνική υπεροχή, από την άποψη ότι ήμουν πια υποψιασμένη για τους κοινωνικούς ρόλους των κατοίκων και για τη κοινωνική δομή οργάνωσης της κοινότητας· είχα δηλαδή το πλεονέκτημα της γνώσης μιας επιπλέον διάστασης της κοινωνικής ζωής των συγχωριανών μου, είχα την δυνατότητα να διεισδύσω σε ένα βαθύτερο επίπεδο, να δω την κοινωνική ζωή, την οποία βίωνα και εγώ μέχρι πρότινος με τρόπο όμοιο με τους υπόλοιπους κατοίκους, υπό διαφορετικό πρίσμα, και αυτό το γεγονός με έκανε να αισθάνομαι σε πλεονεκτικότερη θέση. Νομίζω ότι αυτή μου η στάση δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η αίσθηση της ανθρωπολογικής εξουσίας, την οποία ελπίζω ότι συνειδητοποίησα εγκαίρως και απέβαλα όσο μπορούσα.

Τελικά οι κάτοικοι είχαν περισσότερο την εντύπωση-και ως ένα βαθμό βεβαίως είναι αληθινό-ότι με βοηθούσαν στην υποβολή μιας καλής διπλωματικής εργασίας και στη λήψη του πτυχίου μου, παρά ότι εγώ πήγα εκεί για να τους μελετήσω· αυτό το γεγονός προσέδωσε στην έρευνα μια αθωότητα, αναρωτιέμαι ωστόσο κατά πόσον ήταν θετικό για την εθνογραφική πρακτική, αφού σε τελική ανάλυση δεν ήταν ούτε ηθικά ούτε πολιτικά αθώο. Εμπειρείχε μια ‘πονηριά’, μια ανθρωπολογική στρατηγική ούτως ώστε ακριβώς να εξισωθεί η ερευνητική μου ταυτότητα με εκείνη των ντόπιων. Πρωταρχικός μου στόχος δεν ήταν να μεγιστοποιήσω τις πιθανότητες είσπραξης ενός καλού βαθμού για την πανεπιστημιακή μου εργασία· εκείνο που επεδίωκα ήταν να εξετάσω ανθρωπολογικά το «μάτι» ως πρακτική εξουσίας και ως παράγοντα διαμόρφωσης κοινωνικών ταυτοτήτων. Αν ωστόσο αποκάλυπτα το κίνητρό μου αυτό, τον αληθινό λόγο της έρευνάς μου- όχι ότι ο λόγος που έδωσα στους κατοίκους ήταν ψευδής, απλώς δεν εξέθετε όλο το πλαίσιο του ερευνητικού σκοπού-το πιθανότερο ήταν να εκδηλωθεί από πλευράς τους μια ανησυχία, μια ανασφαλής στάση απέναντί μου και έναντι της διαχείρισης από μένα του λόγου και των καθημερινών τους πρακτικών. Φαίνεται μάλλον ότι η εξουσία της ανθρωπολόγου προκύπτει από το πώς χειρίζεται την εθνογραφική κατάσταση προς δικό της όφελος. Εξάλλου, στο πεδίο πρέπει η εθνογράφος να προσαρμόσει τις μεθόδους και τα εννοιολογικά πλαίσια. Κι όσο πιο πονηρά το πετύχει αυτό, τόσο μεγαλύτερη εξουσία παραδόξως ασκεί (βλ. Reed-Danahay 1993: 222-223,228-9)⁷.

Συμπερασματικά, μια εντόπια εθνογράφος αντιμετωπίζει εξίσου διευκολύνσεις και προβλήματα. Το γεγονός ότι η «οίκου» ανθρωπολόγος (ανα)γνωρίζει τα πολιτισμικά πρότυπα ακόμη κι όταν αυτά παρουσιάζονται συγκεκαλυμμένα, σαφώς συμβάλλει στην διάνοιξη αναλυτικών οδών. Το ότι διέμενα κατά τη διάρκεια της έρευνας στο πατρικό μου σπίτι-όπως άλλωστε και κάθε καλοκαίρι-διατηρώντας μια συνηθισμένη συμπεριφορά, μη όντας «ξένη», σίγουρα άνοιξε προσβάσεις. Κυρίως όμως το γεγονός πως ήμουν γνώστρια της εντόπιας ρητορικής αναφορικά με το «μάτι» μου έδωσε την ευκαιρία, έχοντας γνώση των περιγραφικών στοιχείων, να κερδίσω

⁷ Διεξάγοντας η Αμερικανή ανθρωπολόγος Reed- Danahay έρευνα στην ‘αγροτική’ Γαλλία, συνάντησε την έννοια της “debrouillardise”, η οποία αναφέρεται ακριβώς στον κοινωνικό χειρισμό, στο να επιτυγχάνει κανείς να διαχειρίζεται καταστάσεις εις όφελός του. Ενεργώντας-έστω και ακουσίως- η εθνογράφος βάσει αυτής της λογικής, δείχνοντας δηλαδή στους κατοίκους, ή κόνοντάς τους να υποψιαστούν ότι δύναται να επωφεληθεί από κοινωνικά περιστατικά, υιοθετεί ουσιαστικά μια εντόπια ρητορική. Και αυτό το γεγονός είναι που της προσδίδει τελικά και εξουσία, αφού προβαίνει σε μια στρατηγική υιοθέτησης για να πετύχει τους εθνογραφικούς της στόχους,(Reed- Danahay 1993), κατάσταση που θυμίζει και τα δικά μου ερευνητικά συμφραζόμενα.

καταρχάς χρόνο, και παράλληλα να διεισδύσω ακόμη βαθύτερα στην τοπική πραγματικότητα και στις κοινωνικοπολιτισμικές της συνδηλωτικές πρακτικές.

Από την άλλη μεριά, ένιωθα το βάρος της ευθύνης ογκωδέστερο. Ανησυχούσα για την ταυτότητά μου, η οποία ήταν ήδη περιχαρακωμένη και κατασκευασμένη βάσει συγκεκριμένων γνωρισμάτων, μήπως στα μάτια των κατοίκων η προσθήκη ενός ακόμη χαρακτηριστικού δειχτεί αρνητική και μου κλείσει προσβάσεις. Επίσης, φοβόμουν μήπως το συναισθηματικό δέσιμο αποβεί ερευνητικά επικίνδυνο, καθ' ότι μπορεί μεν να είχα επίγνωση των κοινωνικών κατηγοριών και της ίδιας της πρακτικής του «ματιού», αναρωτιόμουν ωστόσο αν θα μπορούσα να την αξιοποιήσω στην ανάλυση ή η εντοπιότητά μου και ο δεσμός με την κοινότητα θα θόλωναν την κριτική μου σκέψη.

Σαφώς, η αμφιβολία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρωπολογική ερευνητική διαδικασία. Πάντοτε η εθνογράφος θα διακατέχεται από ενδιασμούς αναφορικά με τον τρόπο διαχείρισης του εαυτού της και των δεδομένων της. Ωστόσο οφείλει να λαμβάνει υπ' όψιν ότι κάθε εθνογραφική πρακτική αντιμετωπίζει τις δικές τις δυσκολίες, τις οποίες πρέπει να διαχειρίζεται κανείς ανάλογα με την περίπτωση. Εφόσον όμως η εντόπια εθνογράφος συνειδητοποιήσει τη θέση της και την αποδομήσει, τότε μάλλον το στοίχημα μιας βαθιάς προσέγγισης έχει αποδειχθεί επικερδές.

II. Ο εθνογραφικός τόπος: κοινότητα/ κάτοικοι/ κοινωνικο-πολιτισμική οργάνωση.

1. Τοπογραφική περιγραφή

Το Κατωχώρι⁸ είναι μια κοινότητα της βόρειας Ελλάδας, με πληθυσμό που αγγίζει κατά προσέγγιση τους δύο χιλιάδες κατοίκους. Απέχει μόλις 7 χιλιόμετρα από μια από τις μεγαλύτερες πόλεις της δυτικής Μακεδονίας. Βρίσκεται συνεπώς πολύ κοντά σε αστικό κέντρο, ενώ παράλληλα διατηρεί και τον χαρακτήρα του ως κοινότητας.⁹ Πρόκειται λοιπόν για ένα χωριό, το οποίο ακολουθεί ένα περισσότερο νοητικό τρόπο ζωής, οι ρυθμοί ζωής είναι σαφώς πιο ήρεμοι συγκριτικά με το κοντινό αστικό κέντρο. Η καθημερινή επαφή ωστόσο με την διπλανή πόλη είναι γεγονός, κάτι που δίνει στην κοινότητα έναν διαφορετικό χρωματισμό. Οι κάτοικοί του διατηρούν την επιλογή, ακριβώς με το να κατοικούν στην κοινότητα, να [θεωρούν ότι] ζουν μια ήρεμη ζωή, την οποία επιταχύνουν όποτε το επιθυμούν 'παίρνοντας συνήθως το αστικό και πηγαίνοντας μια βόλτα στην πόλη'.

Το Κατωχώρι διαπερνάται από τον κεντρικό δρόμο που μέχρι πρότινος ένωνε την διπλανή του πόλη με τη Θεσσαλονίκη. Βέβαια τώρα με την κατασκευή της Ενάντιας οδού η κίνηση των οχημάτων διεξάγεται μέσω εκείνης, η οποία βρίσκεται έξω από το χωριό. Η κίνηση ωστόσο του δρόμου εξακολουθεί να είναι μεγάλη καθώς πολλοί εξακολουθούν να διασχίζουν το Κατωχώρι για τις μετακινήσεις τους, λόγω του ότι δεν υπάρχει άλλη οδός που να ενώνει την πόλη με τα υπόλοιπα χωριά αλλά και με τις γειτονικές πόλεις. Πολλοί - συνήθως από τις γύρω κοινότητες- επισκέπτονται το Κατωχώρι, εξαιτίας των δυνατοτήτων που προσφέρει. Εν ολίγοις, η κοινότητα

⁸ Το όνομα του χωριού που χρησιμοποιώ στην εργασία είναι ψευδώνυμο. Αξίζει να διευκρινίσω ότι οι κάτοικοι δεν είχαν πρόβλημα αναφορικά με την αποκάλυψη της ταυτότητάς τους. Εντούτοις εγώ αισθάνθηκα υποχρεωμένη να διατηρήσω την εχεμύθεια, αφού παρατήρησα ότι η διαβεβαίωση από πλευράς μου προς τους πληροφορητές μου ότι δεν θα αναφερθεί το όνομά τους ήταν για εκείνους ανακουφιστική.

⁹ Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να ξεκινήσει μια συζήτηση περί της διαλεκτικής σχέσης χωριού και πόλης, αγροτικής και αστικής ζωής, «παράδοσης» και «νεοτερικότητας», η οποία θα ήταν ενδιαφέρουσα για να κατανοηθούν οι αντιλήψεις των κατοίκων, ιδιαιτέρως στο βαθμό που αφορά στο ζήτημα που κατά βάση εξετάζεται στην παρούσα εργασία, το «μάτι». Εντούτοις δεν θα μπω σε μια θεωρητική διαπραγμάτευση αυτής της διαλεκτικής. Θα αναφερθώ μόνο εντελώς ενδεικτικά στο ζήτημα απλώς και μόνο για να δείξω τη νοοτροπία της κοινότητας, τον τρόπο ζωής, τις αντιλήψεις των κατοίκων, σε στοιχεία δηλαδή η γνώση των οποίων καθίσταται απαραίτητη προκειμένου εν συνεχεία να κατανοηθεί και η ρητορική του 'ματιού'. Για μια διαπραγμάτευση των εννοιών της παράδοσης και της μοντερνικότητας ως λόγων για το παρελθόν και το μέλλον βλ. Deltsoy 1996.

βρίσκεται σε μια συνεχή κινητικότητα, αποτελεί βασικό τοπικό άξονα και κάτι σαν κεφαλοχώρι της περιοχής¹⁰.

Τέλος, η κεντρική οδική αρτηρία, η οποία διασχίζει την κοινότητα, ουσιαστικά χωρίζει το χωριό στα δύο: στο υψομετρικά ψηλότερο λόγω θέσης, καθώς βρίσκεται χτισμένο πάνω σε λοφίσκο, και στο τμήμα του χωριού που βρίσκεται σε κοιλάδα. Αυτή η χωρική οριοθέτηση αποδείχτηκε σημαντική για την ίδια την έρευνα κι αυτό γιατί το δικό μου το πατρικό σπίτι βρίσκεται στο δεύτερο τμήμα. Η έρευνα και η παρατήρηση πραγματοποιήθηκαν κατά κύριο λόγο εκεί, στην κοιλάδα, αφού γνωρίζω όλους τους ανθρώπους που κατοικούν σε αυτό το τμήμα του χωριού και άρα οι προσβάσεις υπήρξαν ευκολότερες. Στο άνω χωριό κατόρθωσα να μιλήσω μόνο με άτομα συγγενικά και του φιλικού περιβάλλοντος, γεγονός που καθιστά κατά πάσα πιθανότητα την έρευνα ελλιπή.

Ωστόσο, ίσως και εξαιτίας μιας μορφής κόντρας μεταξύ άνω και κάτω χωριού¹¹, δεν αισθανόμουν άνετα να πάω και να συνομιλήσω με ανθρώπους με τους οποίους δεν είχα κανενός είδους επαφή κατά τα προηγούμενα έτη. Μια τέτοια συμπεριφορά, το να προσέγγιζα δηλαδή κατοίκους του άνω χωριού θα επέτεινε το 'κουτσομπολιό', του τύπου: «η κόρη του ..τάδε.. θέλει να μάθει για το 'μάτι', επειδή της το ζήτησαν από το πανεπιστήμιο, τώρα μας θυμήθηκε», ενώ εγώ ήθελα να περάσω την παρουσία μου όσο το δυνατόν πιο απαρατήρητη και την ταυτότητά μου ως ιθαγενές μέλος της κοινότητας όσο το δυνατόν πιο αχνή. Και φυσικά, δεν αποκλείω και το γεγονός να επικράτησε τελικά από μεριάς μου ο φόβος μην τυχόν αφήνοντας το ασφαλές γνωστό πεδίο λειτουργήσω σε βάρος της εθνογραφίας· μήπως δηλαδή πατώντας σε νέες οδούς διακινδυνεύσω ως προς το να μεταβληθεί η ήδη σχηματισμένη σε μεγάλο βαθμό ταυτότητά μου, με συνέπειες αρνητικές για τον εντόπιο και τον ανθρωπολογικό μου εαυτό αλλά και για την ίδια την έρευνα.

¹⁰ Κατά μήκος του κεντρικού δρόμου υπάρχουν καφενεία, ένα σούπερ μάρκετ, ένα βενζινάδικο, πρακτορείο τυχερών παιχνιδιών, ένα μπακάλικο πλήρως εξοπλισμένο με κάθε είδους εφημερίδες και περιοδικά, κρατώντας παράλληλα και το ρόλο ζαχαροπλαστείου, ένα φαρμακείο-το οποίο άνοιξε πρόσφατα, κομμωτήριο, ραφείο, πιτσαρία, ταβέρνα, και, τέλος, μια σειρά από καφετέριες- από internet καφέ ως βραδινά κλαμπ. Η ύπαρξη αυτών θεωρείται από τους κατοίκους μια πολύ μεγάλη διευκόλυνση στη ζωή στο χωριό. Άλλωστε δεν είναι σύνηθες για μια κοινότητα να προσφέρει τόσες πολλές ανέσεις. Γι' αυτό ακριβώς και μέσω του Κατωχωριού εξυπηρετούνται και οι γύρω κοινότητες: μπορεί να ειπωθεί ότι η κοινότητα βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ χωριού και πόλης, λόγω ακριβώς των ανέσεων που προσφέρει.

¹¹ Οι όροι που χρησιμοποιώ εδώ προκειμένου να μιλήσω για τα δύο τμήματα του χωριού δεν αποτελούν τμήμα της εντόπιας ρητορικής παρά είναι δική μου εννοιολογική κατασκευή, την οποία έχω επιλέξει να υιοθετήσω όπου χρειαστεί ως το τέλος της εργασίας.

2. Καθημερινή ζωή: συλλογικές ενασχολήσεις/ πρακτικές/ αισθήσεις

Η οικονομία του Κατωχωρίου είναι κατά πλειονότητα αγροτική, με τους κατοίκους να εργάζονται κατά πλειονότητα στα χωράφια. Πλέον όμως μεγάλο τμήμα της νεότερης γενιάς εργάζεται στο κοντινό αστικό κέντρο, έχοντας εγκαταλείψει τη δουλειά του αγρότη· τούτο κρύβει τη σημασία του, γιατί ασκεί επιρροή στην καθημερινότητα των κατοίκων. Και στόχος αυτού του κεφαλαίου είναι ακριβώς να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο οι κάτοικοι διαχειρίζονται την καθημερινή τους ζωή, τις κύριες συνήθειές τους, το πώς εξασκούν την κοινωνικότητά τους, και κατά συνέπεια το πώς χειρίζονται, δέχονται, εφαρμόζουν το «κακό μάτι». Οι καθημερινές συνήθειες και πρακτικές μοιάζουν να είναι έμφυλα διαχωρισμένες. Μπορεί μιν οι δραστηριότητες στις οποίες επιδίδονται τόσο οι άντρες όσο και οι γυναίκες να είναι κοινές, εντούτοις τα τοποτροπικά πλαίσια μέσα στα οποία δρουν κρίνονται διαφορετικά. Διαφοροποιούνται δηλαδή οι δράσεις τους τόσο όσον αφορά τα χωρικά συμφραζόμενα στα όρια των οποίων εκδηλώνονται, όσο ως προς τη μέθοδο που ακολουθείται καθ' αυτή.

Καταρχάς οι μεγαλύτεροι σε ηλικία Κατωχωρίτες αλλά και οι λίγο νεότεροι συχνάζουν στα καφενεία του χωριού. Η συγκέντρωση στο καφενείο και ο μεσημεριανός καφές είναι μια καθημερινή πρακτική συμποσιασμού¹² για τους περισσότερους άντρες της κοινότητας, οι οποίοι, κυρίως οι ηλικιωμένοι, συνηθίζουν να περνούν ολόκληρο το απόγευμά τους στο χώρο του καφενείου. Ακόμη και οι άντρες που ασκούν διαφορετικό επάγγελμα, συνήθως το απογευματινό τμήμα της ημέρας το περνούν στο χωριό, ακολουθώντας αρκετά συχνά τη συνήθεια των μεγαλύτερων ,εισερχόμενοι και εκείνοι στον κόσμο του καφενείου. Μέσω της εισόδου στο καφενείο βρίσκεται υπό συνεχή ενεργοποίηση η κοινωνικότητα, ορίζονται και επαναδιαπραγματεύονται οι κοινωνικές σχέσεις, ελέγχεται ο αντρικός κοινωνικός εαυτός. Ταυτόχρονα η αντρική είσοδος στο χώρο του καφενείου, με τον παράλληλο αποκλεισμό των γυναικών από το συγκεκριμένο χώρο, προσδίδει στο αρσενικό φύλο κύρος, ανορθώνει την κοινωνική του υπόσταση καθώς πρόκειται για έναν 'δημόσιο τόπο', με ευρύτερη άρα απήχηση στην κοινωνία του Κατωχωρίου¹³.

¹² Για μια ολοκληρωμένη ανάλυση σχετικά με τον αντρικό συμποσιασμό και τον κόσμο του καφενείου βλ. Παπαταξιάρχης 1998γ.

¹³ Ίσως να φαντάζει περίεργο το πώς, ενώ ως γυναίκα ήμουν αποκλεισμένη από τον χώρο του καφενείου, έχω συλλέξει τις πληροφορίες γι' αυτό. Όχι, δεν εισήλθα στον 'αντρικό' χώρο, δεν είχα δηλαδή γνώση από «τα μέσα». Ωστόσο, ας μη λησμονηθεί το γεγονός ότι έζησα μονίμως στο χωριό ως την ηλικία των 18. Άρα η γνώση μου προέρχεται από παρατήρηση, από συζητήσεις με μέλη της οικογένειάς μου και

Η πρακτική του συμποσιασμού και του καφέ ασκείται και από τις γυναίκες¹⁴, βρίσκοντας ευρεία εφαρμογή ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης. Η πρωινή-για όσες γυναίκες δεν εργάζονται- και η απογευματινή συγκέντρωση στα σπίτια για την πόση του καφέ και τον κοινωνικό σχολιασμό-κοινώς λεγομένως για κουτσομπολιό- αποτελεί μια έμφυλη ρητορική. Οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των γυναικών αναπτύσσονται, εξελίσσονται και διαμορφώνονται μέσω ακριβώς των συναντήσεών τους στο οικιακό περιβάλλον, σε αντιπαράθεση με τους άντρες των οποίων η επαφή πραγματοποιείται σε δημόσιο χώρο. Συχνό αποτέλεσμα αυτών των συγκεντρώσεων είναι το μάτιασμα: τα άτομα που το υφίστανται είναι είτε γυναίκες οι οποίες ματιάστηκαν από τις συγχωριανές τους κατά τη διάρκεια του καφέ, είτε εξ αποστάσεως άτομα για τα οποία έγινε λόγος κατά τη διάρκεια της καφεποσίας. Βέβαια, πρέπει να διευκρινιστεί ότι οι συγκεντρώσεις αυτές δεν έχουν ως αυτοσκοπό τον σχολιασμό. Μάλιστα υπάρχουν γυναίκες που διαχωρίζουν σαφώς τη θέση τους και δεν συμφωνούν με εκείνες που συγκεντρώνονται για να κουτσομπολέψουν. Πρόκειται για γυναίκες με υπόβαθρο πανεπιστημιακών σπουδών, οι οποίες επιδίδονται μεν στην καφεποσία, υπό μια λογική όμως διαφορετική όπως αφήνουν να εννοηθεί.

Μια άλλη κοινή πρακτική σχετίζεται με την εκκλησία. Είναι γεγονός ότι οι δεσμοί των κατοίκων -ανεξαρτήτως φύλου- με την εκκλησία είναι ιδιαιτέρως σφιχτοί. Η παρακολούθηση της κυριακάτικης λειτουργίας στην εκκλησία είναι ενταγμένη στο εβδομαδιαίο τους πρόγραμμα, και αποτελεί αφορμή οπτικής συνδιαλλαγής. Ο σχολιασμός τροφοδοτείται, και δίνεται η ευκαιρία αναπαραγωγής του κατά τις καθημερινές αντρικές και κυρίως γυναικείες καφεποσίες, με πρώτη εκείνη του πρωινού της Κυριακής μετά το τέλος της 'εκκλησίας'.

Ειδικότερα σε ότι αφορά τις γυναίκες, πέραν αυτής της 'επίσημης' σχέσης τους με την εκκλησία οι περισσότερες, κυρίως οι μεγαλύτερες σε ηλικία, διατηρούν την συνήθεια να παραστέκονται σε καθημερινές εκκλησιαστικές λειτουργίες που επιτελεί ο ιερέας της κοινότητας. Μοιάζουν να συμμετέχουν πιο ενεργά και πιο βαθιά στα θρησκευτικά δρώμενα, τουλάχιστον στην πλειονότητά τους και με κάποιες αρσενικές εξαιρέσεις. Είναι ένας χώρος «δικός» τους, υπό την έννοια ότι τους είναι οικείος και

συγγενείς. Είναι μιας μορφής γνώση που καθώς διενήργησα «οίκου» έρευνα, μοιάζει εγγενής. Ως ένα βαθμό δηλαδή γνωρίζω κοινοτικά πράγματα, πρακτικές, καταστάσεις, τις οποίες δεν μπορώ να προσδιορίσω από πού τα ξέρω, είναι βέβαιο όμως ότι πρόκειται για βαθιά, μη επιφανειακή συλλογή δεδομένων από τον εαυτό μου, τα οποία τα έχω διασταυρώσει ώστε να διασφαλίσω την εγκυρότητά τους.

¹⁴ Για τον γυναικείο συμποσιασμό ως παράγοντα έμφυλης διαμόρφωσης ταυτότητας βλ. Cowan 1998: 73-98.

λειτουργούν άνετα και με σιγουριά μέσα σε αυτόν. Και με το να αισθάνονται κυρίαρχες, ενισχύουν την ταυτότητά τους, ιδιαίτερα την έμφυλη διάστασή της, δείχνονται ικανές να αναδειχθούν σε ένα τομέα της κοινωνικής ζωής της κοινότητας, που μάλιστα ανήκει και στη σφαίρα του δημόσιου (βλ. και Dubisch 1986γ, Herzfeld 1986, Friedl 1986, Cowan 1998α).

Η καθημερινή βόλτα των κατοίκων επίσης χρήζει αναφοράς. Κατά τη διάρκεια της γίνεται αντιληπτό ποιος εργάζεται στον κήπο, άρα είναι και καλός νοικοκύρης, ποιοι μαλώνουν, ποιοι εξασκούν την κοινωνικότητά τους έχοντας δεχτεί επισκέψεις: όλες αυτές είναι διαπιστώσεις που κατά κάποιον τρόπο κατηγοριοποιούν τον-την κάθε κάτοικο συγκροτώντας ως ένα βαθμό την ταυτότητά του-της. Για το λόγο αυτό καθένας-καθεμία προσέχει τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίζεται τον εαυτό του-της, καθώς γνωρίζει ότι ο οπτικός έλεγχος δύναται να επιφέρει συνέπειες αρνητικές για τον-την ίδιο-α και την οικογένεια του-της, επηρεάζοντας την κοινωνική θέση μέσα στην κοινότητα.

Πέραν της βόλτας, κατά τους ανοιξιάτικους και τους καλοκαιρινούς ιδιαίτερα μήνες γενικότερα επιτείνεται η κυκλοφορία και οι καθημερινές ενασχολήσεις γίνονται πιο έντονες και περισσότερο δημόσιες. Οι άνθρωποι εγκαταλείπουν τον οικιακό χώρο, βγαίνουν «έξω». Η βασική τους ενασχόληση σχετίζεται με τον κήπο, όπου περνούν πολύ σημαντικό μέρος του απογεύματός τους. Όντας ο καθένας στον κήπο του, ταυτοχρόνως ανταλλάσσουν σκέψεις, παρατηρήσεις, νέα, βλέμματα. Με το να αφήνουν επίσης τις πόρτες των σπιτιών ανοιχτές,- κι αυτό συμβαίνει κυρίως το καλοκαίρι- ουσιαστικά παραχωρούν το περιθώριο στους «άλλους»¹⁵ να έχουν πρόσβαση στην οικία τους, να δουν και να ελέγξουν τι συμβαίνει στο ιδιωτικό περιβάλλον.

Ακόμη, οι κάτοικοι περνούν αρκετό χρόνο καθισμένοι στη βεράντα. Εκεί υποδέχονται τους επισκέπτες, αλλά και εκεί συζητούν οικογενειακά. Όχι μόνο επομένως γίνονται ορατοί από τους συγχωριανούς, αλλά επιπλέον αντιληπτοί και μέσω της ακοής. Θέτουν συνεπώς τον εαυτό τους στη δημόσια σφαίρα, αφού οι

¹⁵ Να διευκρινίσω ότι ο «άλλος» εδώ αποτελεί τμήμα του εαυτού, από τη στιγμή που όλη αυτή η κοινωνική διαλεκτική λαμβάνει χώρα στα πλαίσια της κοινότητας. Ως «άλλος» δύναται να οριστεί ο 'ετεροποιημένος οικείος': ο όποιος εξατομικευμένος ή κοινωνικός παράγοντας ο οποίος κρίνει, ασκεί έλεγχο, μιας μορφής άτυπη εξουσία, θεμιτή εντούτοις στα συμφραζόμενα του χωριού: μια εξουσία που περιορίζει-ή και όχι- τη δράση του κοινωνικού Υποκειμένου στο βαθμό που και με στόχο να μην διαταράσσεται το ενδοκοινοτικό βίωμα από δημόσιες συμπεριφορές που κρίνονται σε συλλογικό επίπεδο ως 'παραβατικές'.

δραστηριότητες οι οποίες υποτίθεται ότι όλο τον υπόλοιπο χρόνο ήταν περιορισμένες στο οικιακό περιβάλλον¹⁶, τώρα εξ' ολοκλήρου ή έστω κατά το ήμισυ εκτίθενται στον υπόλοιπο κόσμο.

Ο κοινωνικός σχολιασμός που ως πρότινος κατά τους χειμερινούς μήνες ήταν αναπόφευκτος, με την οπτική επικοινωνία εμφανώς περιορισμένη, πλέον μετατρέπεται σε κοινωνικό έλεγχο. Πραγματοποιείται δηλαδή μια μετάβαση από τον λόγο στην όραση και την ακοή, δύο αισθήσεις περισσότερο άμεσες που ασκούν ως εκ τούτου μεγαλύτερη επίδραση στα κοινωνικά Υποκείμενα-δίχως ωστόσο να εκλείπει ο λόγος, απλά εμπλουτίζεται. Η μετάβαση αυτή δεν είναι τυχαία. Η αμεσότητα της επικοινωνίας, η οπτική και ακουστική συνδιαλλαγή μεταξύ των κατοίκων δεν θεωρείται απλώς ως κοινωνική [επι]κριτική στάση. Αποθέτει στους κατοίκους έναν ιδιαίτερο βάρος, τους βάζει σε μια διαδικασία συνεχούς προσοχής ως προς τη συμπεριφορά τους. Ασκεί άρα μια λειτουργία ελέγχου της κοινωνικής ταυτότητας των μελών της κοινότητας, μη αφήνοντάς τα ούτε αδιάφορα ούτε ανέγγιχτα. Ασφαλώς και ο κοινωνικός σχολιασμός αγγίζει επίσης τα κοινωνικά Υποκείμενα, προκαλώντας το μάτιασμα. Εντούτοις στην περίπτωση της οπτικοακουστικής επαφής είναι γνωστή η κοινωνική παρακολούθηση, γίνεται ενώπιον των παρατηρούμενων. Επομένως υπάρχει συνείδηση, και μάλιστα από το ίδιο το 'θύμα', του ότι ανά πάσα στιγμή κάποιος-α δέχεται το κριτικό βλέμμα ή είναι ευάλωτος-η στο κριτικό αυτί του «άλλου».

Γιατί συχνά το άτομο γνωρίζει πότε βρίσκεται υπό παρακολούθηση, και δρα αναλόγως. Εμφανίζεται όπως το ίδιο επιθυμεί, επιδιώκοντας πολλές φορές να σχολιαστεί, ακόμα και να ματιαστεί. Τελικά η ζωή στην κοινότητα ομοιάζει με θέατρο, (βλ. Geertz 1983), ένα θέατρο κοινωνικών ρόλων με πρωταγωνιστές τα κοινωνικά Υποκείμενα. Κι αυτό γιατί τα τελευταία ξέρουν πώς να διαχειριστούν τον εαυτό τους, τις κινήσεις, τις αισθήσεις τόσο τις δικές τους όσο και των «άλλων». Οι αισθήσεις επομένως μοιάζουν να διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην καθημερινή δράση. Ελέγχουν, προξενούν αισθήματα ανασφάλειας-παράδοξο στ' αλήθεια οι αισθήσεις να είναι φορείς υποαισθήσεων/ συναισθημάτων!-, βρίσκονται μονίμως σε ετοιμότητα. Οι φωνές, οι κινήσεις, οι δράσεις βρίσκονται πλέον σε κοινή θέα και ξεπερνούν τη οριοθετημένη περιοχή του οικιακού. Φαίνεται να διαρρηγνύονται τα όρια του «μέσα» και του «έξω». Η ιδιωτική σφαίρα διεκδικεί μια θέση στη δημόσια και το αντίστροφο, κι ασφαλώς αυτό πραγματοποιείται με την άρρητη συναίνεση των κατοίκων.

¹⁶ Για μια διαπραγμάτευση της σχέσης μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού, κυρίως σ' ότι αφορά τα δύο φύλα βλ. ενδ. Μπακαλάκη 1994α, Dubisch 1986α, Παπαταξιάρχης 1998β).

Είναι αληθές, ότι παρατηρείται από πλευράς των Υποκειμένων μια διαρκής ανησυχία. Σε κάθε ήχο ή σε κάθε φευγαλέα κίνηση οι κάτοικοι βγαίνουν να ρίξουν μια ματιά τι συμβαίνει. Ρωτούν τους γείτονες, αλλά παράλληλα παρακολουθούν τις ενέργειές των, ακούν τις φωνές, κρίνουν τα κοινωνικά καθημερινά δρώμενα. Το αυτί γίνεται «κοινωνικό», ευρισκόμενο πάντοτε σε επιφυλακή μήπως πιάσει σήματα-σημεία, συνδηλωτικά δηλαδή φορτισμένα μηνύματα. Κι αυτό κρίνεται σημαντικό καθώς η ακουστική εισροή πληροφοριών είναι μια διακριτική διαδικασία, αφού το κοινωνικό Υποκείμενο προσλαμβάνει μεν αισθητικά την κοινωνική δράση, όμως δεν φαίνεται, δεν κάνει το ίδιο αισθητή την παρουσία του. Ωστόσο, ο βασικός αισθητήριος πυρήνας ελέγχου δεν παύει να είναι το μάτι. Γιατί μέσω αυτού προσδίδεται μια αμεσότητα στη διαπροσωπική επαφή, καθίσταται έγκυρη η κοινωνική γνώση· και το βασικότερο: γίνονται αντιληπτοί, εμφανίζονται στο κοινωνικό προσκήνιο οι πομποί και οι δέκτες του «κακού ματιού».

III. Το μάτιασμα και η συμβολική τελετουργική του θεοαπειτική

1. Η αίσθηση της όρασης ως κοινωνικό γεγονός

«Στη σημερινή εποχή παρατηρείται διαίρεση των αισθήσεων σε διακριτές περιοχές, και ιεράρχηση των αισθήσεων, όπως για παράδειγμα η όραση που κατέχει προνομιακό ρόλο στην κατασκευή της αλήθειας»(Σερεμετάκη 1997β: 47). Πράγματι, το βλέμμα καθίσταται ιδιαίτερος σημαντικό, αφού μέσω αυτού γίνεται αντιληπτή και ερμηνεύεται η περιρρέουσα κοινωνικοπολιτισμική πραγματικότητα και οι δράσεις των κοινωνικών Υποκειμένων. Εντούτοις, αυτή η υπεροχή της αίσθησης της όρασης λαμβάνεται ως τέτοια από μια δυτική οπτική, καθώς μέσα στα οριοθετημένα πολιτισμικά πλαίσια του «δυτικού» κόσμου κρίνεται η λειτουργία της καθοριστική. Με ποιον τρόπο; Μα ακριβώς επειδή μέσω της οπτικής αλληλεπίδρασης ανταλλάσσονται συμβολικά νοήματα καθώς και συναισθήματα, καθιστώντας εφικτή μια μη λεκτική επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων.

Συνεπώς, «η όραση είναι η πιο κοινωνική απ' όλες τις αισθήσεις, αφού η οπτική συναλλαγή υπερβαίνει τα βιολογικά όρια της απλής αισθητηριακής λειτουργίας και μετατρέπεται σε μια πολιτισμικά καθορισμένη μορφή μετάδοσης ιδεών, αξιών και συμβολισμών, που είναι οικείοι και σημαντικοί για τη συγκεκριμένη κοινωνία»(Βέικου 1998:40). Σαφέστατα και η βιολογική της διάσταση δεν πρέπει να αγνοηθεί. Ωστόσο, εκείνο που έχει σημασία είναι το ότι αποτελεί ένα συλλογικό μέσο επικοινωνίας, ότι η όραση είναι κοινωνικό γεγονός (βλ. Σερεμετάκη 1997β: 40).

Τα κοινωνικά Υποκείμενα συναναστρέφονται μεταξύ τους, αλληλοδρούν, και συγκροτούν σχεσιακούς δεσμούς με τη βοήθεια ακριβώς και του συγκεκριμένου αισθητηριακού οργάνου, του ματιού. Ως εκ τούτου το τελευταίο κρίνεται σημαίνον ως προς τη συμμετοχή του σε για κάθε είδος κοινωνικής κατασκευής και εμπειρίας, υπό την έννοια ότι η θέση που καταλαμβάνει στο κοινωνικό και πολιτισμικό μόρφωμα είναι καίρια για την οργάνωση, τη διαμόρφωση και την διαντίδραση των κοινωνικοπολιτισμικών συμφραζομένων με τα κοινωνικά Υποκείμενα.

2. Θέτοντας το μάτι εντός εισαγωγικών

Στην όλη διαδικασία ματιάσματος- ξεματιάσματος, της αρρώστιας και της τελετουργικής της αποκατάστασης, το μάτι ως μέρος του ανθρώπινου οργανισμού καταλαμβάνει τον κυρίαρχο ρόλο. Ωστόσο στα πλαίσια της 'ιθαγενούς' λογικής οι βιολογικές συνδηλώσεις του ματιού παύουν να υφίστανται. Ναι, όντως, το μάτι είναι αισθητήριο όργανο. Ποιο είναι όμως το «μάτι»; Το βιολογικό μάτι αντικαθίσταται από το «κακό μάτι», εκείνο που προκαλεί συμπτώματα, τόσο σωματικά στα κοινωνικά Υποκείμενα, όσο και κοινωνικά, αποκαλύπτοντας και επιλύοντας κοινωνικές συγκρούσεις και δρώντας ως πολιτισμική εκφραστική δύναμη που διαμορφώνει ταυτότητες.

Ταυτόχρονα με την απώλεια των βιολογικών του χαρακτηριστικών γίνεται αναπόσπαστο τμήμα της εντόπιας ρητορικής: το «μάτι», εντός πλέον εισαγωγικών-όχι μόνο σε γραπτό αλλά και σε επίπεδο νοηματοδότησης- έχει διεισδύσει στην καθημερινότητα της κοινότητας όντας μια πολιτισμική πρακτική, αλλά και ένα εργαλείο 'εξουσίας' μέσω του οποίου ενδυναμώνονται κοινωνικές ομάδες, υποβάλλοντας τις κοινωνικές σχέσεις, τις ατομικές και συλλογικές ταυτότητες, την ίδια την κοινότητα, σε μια συνεχή διαδικασία αναδιάρθρωσης και διαπραγμάτευσης.

Το «μάτι» στο χωριό έχει παρόμοια λειτουργία με το ranopticon του Φουκώ(1979), το σύστημα δηλαδή επιτήρησης όπου ο «κρυμμένος παρατηρητής κοιτάζει από έναν κεντρικό πύργο σαν πάνσοφος αλλά αόρατος θεός, με το αντικείμενο που υφίσταται την 'εξουσία' να διαπερνάται από παντού από την ευμενώς σαδιστική ματιά μιας διάχυτης και ανώνυμης δύναμης, της οποίας η ύπαρξη καθ' αυτή σύντομα καθίσταται περιττή στην διαδικασία της τιμωρίας»(Jay 1986: 191). Γιατί και στην περίπτωση του «κακού ματιού», είναι βέβαιη η ύπαρξη μιας αόρατης δύναμης, η οποία δεν επιδιώκεται να προσδιοριστεί, και μάλλον τελικά κάτι τέτοιο δεν είναι και επιθυμητό. Απαιτεί ένα είδος πειθαρχίας από τα κοινωνικά Υποκείμενα, τα εξουσιάζει. Ταυτόχρονα όμως εκείνα την ασκούν, αφού μέσω της οπτικής μεταξύ τους επικοινωνίας είναι εφικτή η επενέργειά της. Πώς είναι δυνατή αυτή η συνύπαρξη στο άτομο να είναι φορέας και αποδέκτης αυτής της δύναμης; Η εξήγηση που μπορεί να δοθεί σχετίζεται με τους πολλαπλούς ρόλους που καλούνται να παίξουν τα δρώντα Υποκείμενα μέσα στο κοινοτικό βίωμα. Σαφώς και δεν ματιάζουν όλοι, ούτε όλοι ματιάζονται. Ο κάθε κάτοικος ενεργεί με το δικό του τρόπο, ανάλογα με την ατομική του ταυτότητα και το πώς η τελευταία εκφράζεται, εκδηλώνεται, αλληλεπιδρά.



Συνεπώς ο πανοπτικισμός, [panopticism], «η γενικευτική εμπειρία του να παρατηρείται κανείς από ένα άγνωστο και πανταχού παρόν μάτι»(Jay: 1986: 190), κυριαρχεί στην κοινότητα. Ασφαλώς κάτι τέτοιο δεν πραγματοποιείται ρητά, παρά ενυπάρχει σαν μια γενικότερη αίσθηση· έτσι εξάλλου εξηγείται κι ο φόβος για το «κακό μάτι» και τα μέτρα προφύλαξης που λαμβάνονται ούτως ώστε να ελαχιστοποιηθούν οι πιθανότητες προσβολής από αυτό. Ακόμη και οι αστειέσμοί του τύπου, «φτύσε με μη με ματιάσεις», ή «αχ, με μάτιασες!...», αλλά και σε γενικότερο επίπεδο ο λόγος για το «μάτι», συνιστούν ενδείξεις του ότι στο μυαλό των κατοίκων, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο ποσοστό, βρίσκεται η σκέψη- συνδυασμένη με ανησυχία- της δυνάμει 'επίθεσης' από το «μάτι» και της πρόκλησης αδιαθεσίας.

Εκείνο τέλος που πρέπει να τονιστεί εμφατικά, είναι το γεγονός ότι αυτή η 'πανοπτική' λειτουργία του «ματιού» δεν σημαίνει ότι το ουσιοποιεί, καθιστώντας το αυτοδύναμο, με δική του υπόσταση και ουσία. Πιθανότατα να είναι προβληματικό το γεγονός ότι γίνεται λόγος για μια 'διάχυτη, ανώνυμη, αόρατη' δύναμη, αυτή του «ματιού». Ποιον αντιπροσωπεύει τούτη η δύναμη; Δεν μπορεί να έχει αυτόνομο χαρακτήρα, γιατί αν υποστηριζόταν κάτι ανάλογο, θα αναιρούνταν αυτομάτως το επιχείρημά μου περί της μη ουσιοποιητικής της διάστασης. Πρόκειται για μια δύναμη-ή μάλλον ίσως είναι καλύτερα να προσδιορίζεται ως εξουσία αφού η νομιμοποίησή της στο εσωτερικό της κοινότητας είναι εμφανής- η οποία αποτελεί μέσο στρατηγικής στα χέρια του εκάστοτε κοινωνικού Υποκειμένου. Από την άλλη αυτή η εξουσία ενέχει και μια ευρύτερη δυναμική, καθώς μέσω αυτής διαμορφώνονται κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών κατηγοριών που βρίσκονται σχηματοποιημένες στην κοινότητα.

Τελικά μάλλον αυτή η εξουσία που σχετίζεται με το «μάτι» είναι τρισδιάστατη. Καταρχάς είναι ατομική, αφού το κάθε ενεργόν Υποκείμενο ξεχωριστά μπορεί να την ασκεί μέσω της δράσης του και των καθημερινών πρακτικών· είναι κοινωνική, αφού ένας μεγαλύτερος αριθμός κατοίκων δύναται να τη φέρει-είτε πρόκειται για κυρίαρχες κοινωνικές κατηγορίες, είτε για ένα ευρύτερο φάσμα ατόμων, ορίζοντας τον σχεσιακό χαρακτήρα των Υποκειμένων- μελών τους· και είναι ανθρωπολογική, καθώς πέραν του ότι κατέχει μέρος της καθημερινής εντόπιας ρητορικής και πρακτικής, δεν παύει να είναι και μια δική μου αναλυτική κατασκευή, που ασφαλώς δεν είναι ούτε τόσο αθώα ούτε τόσο απαλλαγμένη από εθνογραφική αυθεντία, που 'επιβάλλεται' ως ένα βαθμό στην 'ιθαγενή' λογική και δεδομένα, περιβάλλοντάς τα με «επιστημονικότητα» ως προς την προσέγγισή τους.

3. Η ασθένεια του «κακού ματιού». Από το ατομικό στο κοινωνικό σώμα.

«Λένε ότι ματιάζουν αυτά τα άτομα που έχουν γαλανά μάτια, τα ηλεκτρομαγνητικά κύματα είναι μεγαλύτερα. Ματιάζουν αυτοί που ζηλεύουν πολύ την πρόοδο, την ομορφιά, την περιουσία του άλλου, αυτοί που νιώθουν μια κακία μέσα τους(...)...Αλλά πολλές φορές είναι όχι μόνο το μάτι αλλά και η συζήτηση που θα κάνουν για ένα άτομο, η γλωσσοφαγιά».

Ήδη από τα λεγόμενα της πληροφορήτριας αναδεικνύονται ορισμένα από τα σημαντικότερα ζητήματα αναφορικά με την πρόκληση της ασθένειας του ματιάσματος, αλλά και σε γενικότερο επίπεδο ως προς την λειτουργία του «κακού ματιού» ως πολιτισμικής πρακτικής της κοινότητας. Καταρχάς, ματιάζεται το άτομο εκείνο το οποίο φέρει χαρακτηριστικά ανωτερότητας, ξεχωρίζοντας από τα υπόλοιπα. Μια κάτοικος του χωριού έχει αναφέρει τα εξής για τη κόρη της, ότι:

«ήταν σε μια ανώτερη κοινωνική τάξη...ξεχώριζε από τα άλλα παιδιά του χωριού...εγώ δασκάλα, ο πατέρας της δημόσιος υπάλληλος...ενώ όλοι οι άλλοι...ήταν εδώ αγρότες, απλοί άνθρωποι...επόμενο ήταν να ματιάζεται...».

Αλλά κι άλλοι πληροφορητές στην ερώτηση ποια είναι τα άτομα που ματιάζονται ανέφεραν ότι συνήθως «ματιάζονται τα πολύ δραστήρια άτομα, με πολλά προτερήματα, τα οποία τραβάνε τα βλέμματα όλων των άλλων»:

«Έκανα δουλειές στον κήπο, με είδε η γειτόνισσα, 'μπράβο, χαρά στο κουράγιο σου, εγώ δεν μπορώ να κάνω τίποτε', μου είπε κι αμέσως 'κόπηκα'».

Τα συμπτώματα που αισθάνεται ο ματιασμένος εξαρτώνται πάντα βέβαια από το άτομο, σε γενικές όμως γραμμές είναι πονοκέφαλος, έλλειψη δυνάμεων, ατονία, «κομμάρα»(ένα είδος αδυναμίας όπου το άτομο δεν έχει διάθεση για καμία ενέργεια-παράλυση των μελών του σώματος). Το τελευταίο σύμπτωμα, σε συνδυασμό με τη λέξη «κόπηκα» της πληροφορήτριας κρύβει μια σημαντική νοηματοδότηση. Κόβονται τα μέλη του σώματος, αποκόβεται επίσης και το άτομο που υφίσταται το «μάτι» από την κοινωνική ζωή. Περιορίζεται στον οικιακό χώρο, χάνει την κοινωνικότητα του, η οποία σε προσωρινό βέβαια επίπεδο τίθεται 'σε διαθεσιμότητα', περιθωριοποιείται.

Ποτέ πάντως- ή έστω σχεδόν ποτέ- δεν υπόκεινται στη δύναμη του ματιού τα κατώτερα άτομα, εκείνα που «δεν έχουν στον ήλιο μοίρα». Τα πρόσωπα επομένως που ματιάζονται είναι εκείνα που φαίνονται, που διακρίνονται από τους άλλους, που δεν

περνούν απαρατήρητα αλλά «πιάνουν στο μάτι». Δείκτες αυτής της ανωτερότητας λογίζονται η ομορφιά, το χρήμα, η μόρφωση, η καταγωγή, καθετί ζηλευτό και μη αποκτήσιμο που προκαλεί το φθόνο στους μη κατέχοντές το. Βλέποντας έναν άνθρωπο να προοδεύει, και «το άτομο αυτό είναι ανώτερο... και σου λέει... πώς να το κάνω αυτό το άτομο; Ας το ματιάσω...». Κι επειδή είναι ηθικά καταδικαστέο να εκφράζει κανείς ανοιχτά το φθόνο του αυτό απέναντι σε ένα πρόσωπο, το μάτιασμα αποτελεί ένα εύκολο και προσβάσιμο εκφραστικό μέσο που παράλληλα δεν επιφέρει την κοινωνική καταδίκη και απόρριψη σε αυτόν που το ασκεί¹⁷.

Εκτός τώρα από τους ανθρώπους και τα ζώα επίσης υφίστανται το μάτιασμα. Μια πληροφορήτρια ανέφερε πως ενώ δεν πίστευε στο «μάτι», μόλις είδε κάποια μικρά και όμορφα κατσικάκια να ψοφούν αφού τα κοίταξε μια γαλανομάτα γειτόνισσα-επίφοβη ματιάστρα- τότε άρχισε να αναγνωρίζει τη δύναμη του «ματιού». Ένας άλλος κάτοικος, 65 ετών σήμερα, μου μίλησε για την παιδική του ηλικία, όταν πολύ συχνά η μητέρα του ξεματιάζε τα ζώα για να αποδίδουν καλύτερα· ενώ μια ακόμη γυναίκα είπε, με θυμική διάθεση, ότι ο άντρας της την έβαλε να ξεματιάσει τις κόττες του, όταν οι τελευταίες αρρώστησαν και δεν γεννούσαν πλέον αυγά.

Οι κάτοικοι έχουν ποικίλους τρόπους προφύλαξης από το «μάτι». Οι περισσότεροι θεωρούν ως απόλυτη προφύλαξη μια μπλε χάντρα ή το λεγόμενο «ματάκι», μια απομίμηση του αληθινού γαλανού ματιού. Φαίνεται μέχρι στιγμής μια κυριαρχία του μπλε χρώματος κι αυτό μπορεί να εξηγηθεί ως εξής· ως επί το πλείστον πιστεύεται ότι τα άτομα που ματιάζουν είναι εκείνα με γαλανά μάτια. Επομένως το μπλε χρώμα, φορεμένο πάνω στον άνθρωπο(αλλά και σε όποιο άλλο αντικείμενο) σε εμφανές σημείο λειτουργεί ως καθρέφτης, αντανακλώντας το κακό «μάτι»/ βλέμμα και όλη την αρνητική ενέργεια που εκείνο (μετα)φέρει. Το σκόρδο επίσης διώχνει το «μάτι» ακριβώς εξαιτίας της αποκρουστικής μυρωδιάς του, όπως και τα διάφορα φυλαχτά, τα οποία φορά ή κουβαλά κανείς πάνω του. Ακόμη, κρεμούν οι κάτοικοι στην είσοδο του σπιτιού πέταλα με μπλε και κόκκινες χάντρες, καθώς το πέταλο θεωρείται ότι φέρνει γούρι άρα είναι και αποτρεπτικό για το μάτιασμα στοιχείο. Υπάρχουν τέλος ακόμη πιο ιδιόμορφες συνήθειες, όπως αυτή που μου αποκάλυψε ένας άντρας, ο οποίος έχει βάλει σε εμφανές σημείο του κήπου του νεκροκεφαλή ζώου, η οποία όντας αποτροπαϊκό σύμβολο κρατά μακριά τα ανεπιθύμητα βλέμματα.

¹⁷ Ένα ανάλογο παράδειγμα διακρίνεται και στην έρευνα του Niehaus στην Αφρική. Βέβαια, στην περίπτωση του πρόκειται για άσκηση μαγείας, η οποία όμως επιτελεί αντίστοιχη με το «μάτι» στρατηγική, χρησιμοποιούμενη ως μέσο εκδίκησης(κι όχι ζήλιας όπως στο «μάτι») εναντίον εχθρών, όντας μια νομιμοποιημένη πρακτική(Niehaus 2001: 2)

Η δεύτερη διάσταση του «ματιού» είναι η αποκαλούμενη ‘γλωσσοφαγιά’. Η συζήτηση για ένα άτομο δύναται να προκαλέσει συμπτώματα αδιαθεσίας. Το «μάτι» εδώ αντικαθίσταται από το λόγο. Ο κοινωνικός έλεγχος μοιάζει περισσότερο έμμεσος, καθώς απουσιάζει η οπτική συνδιαλλαγή και η ενσώματη επικοινωνία, είναι ωστόσο υπαρκτός. Σχετίζεται άμεσα με το ‘κουτσομπολιό’ ως διαπραγμάτευση της πραγματικότητας (Herzfeld 1992: 350), πρόκειται για μια κοινωνική δύναμη με ιδιαίτερες σημαντικές επιρροές στη διαμόρφωση του εαυτού και κυρίως της κοινωνικής του διάστασης- έκφανσης.

Ένα μέλος της κοινότητας επομένως δεν ματιάζεται μόνο όταν οι άλλοι τον κοιτάζουν με αρνητικά συναισθήματα, με ζήλια και κακία, και του προκαλέσουν αρρώστια. Αντίστοιχη δυναμική κρύβει και ο λόγος. Τα περιστατικά στο χωριό που καταδεικνύουν κάτι τέτοιο είναι πολλά. Όλα σχεδόν τα άτομα με τα οποία συνομίλησα έχουν βιώσει τούτο το εξ’ αποστάσεως μάτιασμα. Και οι αφηγήσεις τους ήταν πανομοιότυπες. Εκεί δηλαδή που κάθονταν μέσα στο σπίτι και έκαναν δουλειές ή απλώς χαλάρωναν, αισθάνθηκαν άσχημα, δίχως αιτία, δίχως οργανικό πρόβλημα. Αυτή η αδιαθεσία τους πέρασε μετά το ξεμάτιασμα: και από τη στιγμή που αποκλείουν το γεγονός του να είχαν ματιαστεί από τα μέλη της οικογένειας-αν και κάτι τέτοιο δεν ισχύει πάντα-η μόνη ‘λογική’, όπως μου είπαν, εξήγηση που θα μπορούσε να δοθεί είναι ότι η συζήτηση για το άτομό τους προκάλεσε τα έξαφνα σωματικά συμπτώματα.

Και θα αναρωτιόταν κανείς αν το φαινόμενο αυτό της «γλωσσοφαγιάς» ανατρέπει αυτό που υποστηρίχθηκε προηγουμένως για την ιεράρχηση των αισθήσεων και την πρωτοκαθεδρία της όρασης στο υπό μελέτη πολιτισμικό μόρφωμα. Η απάντηση είναι ότι όχι: η οπτική συνδιαλλαγή και κριτική μέσω του ματιού παραμένει πρωταρχικός παράγοντας ως προς την πρόκληση ασθένειας στα κοινωνικά Υποκείμενα: εξάλλου κάτι τέτοιο τονίζεται διαρκώς από τους ίδιους τους κατοίκους του χωριού. Δεν παύει παρ’ όλ’ αυτά η γλώσσα να κατέχει σημαντική θέση στην εντόπια καθημερινότητα και ειδικότερα στην διαδικασία ματιάσματος- ξεματιάσματος. Πιθανόν να πρόκειται για μια στρατηγική που ακολουθούν οι κάτοικοι προκειμένου να ‘νομιμοποιήσουν’ την αδιαθεσία τους.

Είναι κοινοτικά κοινώς αποδεκτό πως το μάτιασμα προκαλείται από το «μάτι» του υποκινούμενου από κακά συναισθήματα του «άλλου». Πώς επομένως μπορεί να αιτιολογηθεί η προσβολή του σώματος από συμπτώματα που αναγνωρίζονται ως εκείνα του ματιάσματος, δίχως να έχει προηγηθεί ανταλλαγή βλεμμάτων; Τη δεδομένη στιγμή που το σώμα βιώνει αυτά τα συμπτώματα, αναδύονται στην επιφάνεια

κοινωνικές συγκρούσεις, και εκφράζονται μέσα από την ενσώματη αδιαθεσία. Το άτομο δεν νοσεί βιολογικά. Άρα, η απάντηση που προκύπτει και που συμφωνεί με την εντόπια ρητορική είναι ότι είναι ματιασμένο. Η εξήγηση αυτή λειτουργεί ανακουφιστικά για το άτομο, ενώ ταυτοχρόνως δεν αντιβαίνει προς την λογική της κοινότητας.

Περνώντας τώρα σε μια πιο λεπτομερή εξέταση του «ματιού» ως παράγοντα πρόκλησης ασθένειας στο κοινωνικό Υποκείμενο, το βέβαιο είναι ότι το σώμα καταλαμβάνει εξέχουσα θέση μέσα στην όλη διενέργεια. «Μέσα από την κίνηση του σώματος, την προστασία των ορίων του, την παρακολούθηση των λειτουργιών του και την επιλογή εκείνων των τμημάτων που θα μπορούσαν να ονομαστούν και να τεθούν σε κυκλοφορία μέσω μιας ανοιχτής ρητορικής, οι άνθρωποι διαμορφώνουν το διακριτό χαρακτήρα του πολιτισμικού τους πλαισίου»(Frykman 1997:147). Έτσι και στην περίπτωση του «ματιού», ο τρόπος με τον οποίο το σώμα γίνεται αντιληπτό, η διαχείρισή του από τα κοινωνικά Υποκείμενα, ο λόγος για αυτό, κρίνεται ως πολιτισμικός δείκτης που μορφοποιεί τη ρητορική του «κακού ματιού», συμβάλλοντας στον εμπλουτισμό της πολιτισμικής διαδικασίας.

Το ατομικό σώμα βιώνει τα συμπτώματα του «ματιού». Αδιαθετεί, αισθάνεται άσχημα, απομονώνεται στο οικιακό περιβάλλον, δέχεται την επίδραση της ασθένειας. Ωστόσο, το μάτιασμα δεν είναι τόσο βιολογική αλλά κατά κύριο λόγο συμβολική ασθένεια, η οποία συνδέει το ατομικό με το κοινωνικό σώμα. Πράγματι, το «κακό μάτι» ενεργεί αρνητικά πάνω στο άτομο και βιώνεται ενσώματα ως οποιαδήποτε άλλη μικρής έντασης αρρώστια. Ένας άνθρωπος όμως δεν είναι ξεκομμένος από τα κοινωνικά συμφραζόμενα από τα οποία περιβάλλεται και στα πλαίσια των οποίων δρα. Εν αντιθέσει, και τούτο καθίσταται βέβαιο στην περίπτωση του ματιάσματος, οι κοινωνικές εμπειρίες-ιδίως υπό τη μορφή συγκρούσεων- εγγράφονται πάνω στο ατομικό σώμα, προσθέτοντάς του την επιπλέον διάσταση του κοινωνικού· το καθιστά «κοινωνικά ενήμερο», ως δρον με όλες του τις αισθήσεις, όχι μόνο τις βιολογικές αλλά και τις κοινωνικές (Bourdieu 1977[1972]: 124).

«Όπως έχει αποδείξει ο Φουκώ, το σώμα είναι η επιφάνεια πάνω στην οποία αρθρώνονται μηνύματα εξουσίας με τον πιο σαφή τρόπο. Εδώ, μέσα από τη διαμάχη της ατομικής και της συλλογικής αναζήτησης περί ταυτότητας, δραματοποιούνται συγκρουόμενα συμφέροντα»(Frykman 1997: 147). Η σωματική ασθένεια που προκαλεί το «μάτι» εκδηλώνει ακριβώς τις συγκρούσεις που προκύπτουν εξαιτίας των σχέσεων εξουσίας μέσα στην κοινότητα. Αν μέσα σε αυτή την προσέγγιση υποστηριχτεί ότι το

κοινωνικό σώμα στην υγιή του κατάσταση αποτελεί μοντέλο οργανικής ολότητας, ενώ από την άλλη μεριά το σώμα σε αρρώστια είναι μοντέλο κοινωνικής δυσαρμονίας, συγκρούσεων, αποσύνθεσης (Scheper-Hughes and Lock 1987: 7), καθίσταται δυνατή η κατανόηση του συμβολισμού του άρρωστου σώματος εξαιτίας του ματιάσματος.

Το ασθενές ως εκ τούτου σώμα μετατρέπεται σε φορέα των κοινωνικών συγκρούσεων που βιώνει το κάθε μέλος της κοινότητας. Μέσω του ματιάσματος αναδύονται στην επιφάνεια οι ενδογενείς κοινωνικές προστριβές, οι οποίες ως την ενσώματη εκδήλωσή τους λάμβαναν χώρα στην εσωτερική κοινωνική δομή της κοινότητας, δίχως να γίνονται αντιληπτές, και χωρίς παράλληλα να υπάρχει δυνατότητα εξάλειψής τους. Πρόκειται για συγκρούσεις που αφορούν κοινωνικές ομάδες/ κατηγορίες, όπως αυτές έχουν σχηματιστεί στα κοινοτικά όρια και πιθανόν εκτείνονται έξω από αυτά· κατηγορίες προσδιορισμένες ανάλογα με το φύλο, την κοινωνική θέση, το μορφωτικό επίπεδο, την πίστη ή όχι στην εκκλησία, την πίστη-σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό- ή όχι στο μάτι, τον ιδεολογικό προσανατολισμό.

Η σωματοποίηση είναι ένας πολιτισμικά συγκροτημένος μηχανισμός αντιμετώπισης προβλημάτων, που προσφέρει ένα νόμιμο μέσο μέσα από το οποίο είναι εφικτός ο χειρισμός των κοινωνικών καταστάσεων (Danforth 1995: 117). Εντέλει, τα δρώντα Υποκείμενα, οι κάτοικοι της κοινότητας στην προκειμένη περίπτωση, με το να δέχονται πάνω στο σώμα τους την επίδραση του «κακού ματιού» και να τοποθετούν εαυτό τους σε μια κατάσταση ασθένειας, δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να [ανα]παράγουν σωματικές έξεις[hexis]: σωματικές δηλαδή τεχνικές ή στάσεις, οι οποίες μαθαίνονται μέσα από την κοινωνικοποίηση και που ενσωματώνονται μέσω του habitus, του συνόλου δηλαδή των ατομικών-και κοινωνικών- προδιαθέσεων οι οποίες διαμορφώνουν και περιορίζουν την κοινωνική πρακτική, επιτρέποντας την παρουσία ατομικών στρατηγικών και ενεργειών (βλ. Bourdieu 1977: 78- 87). Το μάτιασμα[αλλά και το ξεμάτιασμα] είναι μια πολιτισμικά κατασκευασμένη 'πραγματικότητα', που αποτελεί τμήμα του habitus του χωριού. Και η αδιαθεσία και τα σωματικά συμπτώματα που προκαλούνται εξαιτίας του δεν είναι παρά hexis, ενσώματη έκφραση των κοινωνικών και πολιτισμικών σημασιών, του κοινοτικού habitus.

4. Το τελετουργικό του ξεματιάσματος ως συμβολική θεραπευτική. Το «μάτι» ως διαβατήρια τελετουργία.

«Εγώ ξεματιάζω με το λάδι, λέγοντας προσευχές 7 φορές-7 φορές γιατί είναι 7 τα μυστήρια[ενν. της εκκλησίας] και το 7 γενικά είναι ένας ιερός αριθμός της εκκλησίας-και κάθε φορά που λέμε μια προσευχή ρίχνουμε μια σταγόνα λαδιού μέσα στο ποτήρι με το νερό. Εάν το άτομο είναι ματιασμένο το λάδι πηγαίνει κατευθείαν στον πάτο του ποτηριού εάν δεν είναι ματιασμένο θα μείνει επάνω σαν μια σταγόνα. Και από κει καταλαβαίνουμε ότι δεν είναι...ας πούμε αν νιώθει για παράδειγμα πονοκέφαλο από μάτι αλλά από μια άλλη αιτία.. Και ξεματιάζω και με αλάτι, που το γυρνάμε 3 φορές πάνω από το κεφάλι-ας το πούμε- του ‘ασθενή’, γιατί είναι της Αγίας Τριάδας[εξηγεί τις 3 φορές] και μετά σταυρώνεις το αλάτι και λες τις προσευχές που ξέρεις. Και μετά τρώει το άτομο αυτό από το αλάτι-ενώ όταν κάνουμε με το λάδι πίνει το άτομο 3 σταγόνες και σταυρώνουμε το μέτωπο-, από το υπόλοιπο[το αλάτι] ένα μέρος το πετάμε στο νερό και ένα μέρος το πετάμε έξω στον αέρα. Δηλαδή αυτό τι σημαίνει: ότι το κακό μάτι να φύγει να το πάρει το νερό και να το πάρει κι ο αέρας».

Η παραπάνω περιγραφή ανήκει σε γυναίκα που ξεματιάζει και είναι κατατοπιστικότερη· αναφέρεται στα δυο είδη της πρακτικής του ξεματιάσματος, τα οποία εφαρμόζονται ως επί το πλείστον στο χωριό. Εμφανής και στα δυο τελετουργικά είναι ο συμβολισμός που ενυπάρχει μέσα τους. Η προσευχή λέγεται 7 φορές, αριθμός που συνδέεται με τα επτά μυστήρια της εκκλησίας. Ακόμη, στο τελετουργικό με το λάδι το ματιασμένο άτομο σταυρώνεται στο μέτωπο και πίνει 3 φορές από το ποτήρι. Αντίστοιχα στο δεύτερο είδος ξεματιάσματος το αλάτι περιστρέφεται 3 φορές πάνω από το κεφάλι του ματιασμένου. Η κυριαρχία εδώ του αριθμού 3 είναι γεγονός, γιατί ακριβώς σχετίζεται αυτός με την Αγία Τριάδα και την ιερότητα που φέρει.

Επανερχόμενη πάλι στο πρώτο τελετουργικό του ξεματιάσματος με λάδι, τα συστατικά που χρησιμοποιούνται είναι δύο, το λάδι και το νερό. Εδώ πιθανόν να υπάρχει σύνδεση με το μυστήριο της βάφτισης(Stewart 1991:241). Η εξήγηση πάντως που μου δόθηκε από μια ξεματιάστρα, είναι ότι:

«το λάδι είναι ευλογημένο. Ο Χριστός κάτω από την ελιά κάθισε, σε ελαιώνα προσευχήθηκε, και είναι ευλογημένο το λάδι γιατί το χρησιμοποιούμε στην εκκλησία. Το νερό είναι βασικό. Χωρίς νερό δεν μπορούμε να ζήσουμε, είναι βασικό στοιχείο στον οργανισμό...και στη φύση γενικά. Και το αλάτι, δεν υπάρχει φυτό, τροφή, χόρτο που να μην έχει τα άλατά του, είναι βασικό και αυτό στοιχείο της ζωής.»

Όσον αφορά στο δεύτερο τελετουργικό με το αλάτι, ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι ένα μέρος του πετιέται στο νερό και το υπόλοιπο στον αέρα. Και το αλάτι είναι «βασικό στοιχείο της ζωής...δεν υπάρχει φυτό, τροφή, χόρτο που να μην έχει μέσα τ' αλάτι του...». Όλα δηλαδή τα συστατικά του ξεματιάσματος, το νερό, το λάδι, το αλάτι αποτελούν βασικά στοιχεία της φύσης αλλά και της ζωής. Πέραν της σύνδεσης ορισμένων με την εκκλησία, το ότι πρόκειται για κύρια βιώσιμα συστατικά συνιστά κατά κάποιον τρόπο την ιερότητα και τη θεραπευτική τους αξία. Και τελικά ανάγεται η κοινωνική αταξία που δημιουργήθηκε μέσω της φυσικής δύναμης του ματιού ξανά στο φυσικό κόσμο, προκειμένου να θεραπευτεί από αυτόν, να υπάρξει δηλαδή μια φυσική αποκατάσταση της υγείας και κάθαρση(Βέικου 1998:334).

Ρωτώντας τώρα μια γυναίκα που ξεματιάζει πώς νιώθει κατά τη διάρκεια του τελετουργικού, μου είπε ότι κάθε φορά χασμουριέται, τρέχουν τα δάκρυά της και «παίρνει» τα συμπτώματα του ματιασμένου. «Φεύγει από εκείνον [το «μάτι»] και αντανακλά σε σένα», ανέφερε μια άλλη πληροφορήτρια, προσθέτοντας ότι η ίδια αποτελεί κάτι σαν μέσο μεταφοράς του ματιάσματος γιατί «από μόνο του δεν θα φύγει». Η ξεματιάστρα αποτελεί συνεπώς την διαμεσολαβήτρια μεταξύ αρρώστιας και υγιούς κατάστασης, προσφέρει το σώμα της ως παραλήπτη των συμπτωμάτων του «ματιού» λειτουργώντας σαν καταλύτης για την επαναφορά του ατόμου που έχει ματιαστεί στην κανονική υγιή του ζωή. Για ακόμη μία φορά διακρίνεται η σημαντική θέση του σώματος. Αυτό ασθενεί, αυτό δέχεται δηλαδή την επίδραση του «ματιού» των «άλλων»: παράλληλα όμως μέσω εκείνου επέρχεται η θεραπεία, επιλύονται οι κοινωνικές συγκρούσεις, επανέρχεται τελικά το άτομο σε κατάσταση υγείας.

Σύμφωνα τέλος με την αναλυτική προσέγγιση της Βέικου (1998), η διαδικασία ματιάσματος- ξεματιάσματος μπορεί να θεωρηθεί ως μια διαβατήρια τελετουργία, ότι έχει κοινά τα στάδια με ένα rite de passage¹⁸. Πράγματι το πρώτο στάδιο της τελετουργίας αποτελεί ο διαχωρισμός του ατόμου από την κοινότητα μέσω του ματιάσματος και η αποξένωση στο στενό οικιακό περιβάλλον. Εν συνεχεία περνά το άτομο μια μεταβατική φάση δοκιμασίας, την οριακότητα ή “liminality” σύμφωνα με τον Turner(1967), κατά τη διάρκεια της οποίας-έστω και προς στιγμήν-υφίσταται ένα συμβολικό θάνατο καθώς δεν ανήκει σε καμία δομημένη κοινωνία αλλά σε ένα συμβολικό χώρο αντι-δομής· όντας στην κατάσταση αυτή, του δίνεται η δυνατότητα να

¹⁸ Αυτός ο όρος ανήκει στον van Gennep(1909), ο οποίος διακρίνει σε κάθε τελετουργία 3 στάδια:τον χωρισμό, την περιθωριοποίηση και την επανένωση. Το σχήμα του van Gennep ακολούθησε κι ο Turner: διαχωρισμός- [μεθ]οριακότητα- επανενσωμάτωση, προσθέτοντας την έννοια του liminality και του communitas.

συμμορφωθεί με τους κοινωνικούς κανόνες και να επιστρέψει ενδυναμωμένο, αποκτώντας πάλι κοινωνικό status. Το τρίτο και τελευταίο στάδιο περιλαμβάνει ακριβώς αυτήν την επανένταξη στη δομημένη κοινωνία, όπου το τελετουργικό υποκείμενο μέσω της τελετής του ξεματιάσματος αποκτά και πάλι δικαιώματα και υποχρεώσεις, γνωρίζοντας πλέον ότι πρέπει να συμπεριφέρεται σύμφωνα με τις κοινωνικές νόρμες ούτως ώστε να μην πληρώσει ξανά το ανάλογο τίμημα.

Συνεπώς, το «μάτι», σύμφωνα πάντα με την αμέσως προηγούμενη ανάλυσή του ως διαβατήριας τελετής, λειτουργεί ως συμβολική παρέμβαση για τη διατήρηση της κοινωνικής ευταξίας και την ομαλή συμβίωση των ανθρώπων-μελών της κοινότητας. Κι όπως όλες οι τελετουργίες, περιλαμβάνει την έννοια του “betwixt and between” (Turner 1967), κατέχοντας ένα συμβολικό χώρο ανάμεσα «στο ρητό και το άρητο, το λόγο και τη σιωπή, την κοινωνία και το άτομο, το φανερό και το μυστικό, το λογικό και το μαγικό, τη ζωή και το θάνατο, τον άνδρα και τη γυναίκα...» (Βέικου 1998: 281).

Η παραπάνω θεώρηση, παρά το ενδιαφέρον που παρουσιάζει, κρίνεται σε μεγάλο βαθμό προβληματική. Ναι, όντως το Υποκείμενο περιθωριοποιείται και αποκόπτεται από την κοινωνική ζωή, τιμωρείται για την επίδειξη ανωτερότητας έναντι των υπολοίπων μελών της κοινότητας. Αυτό όμως δεν γίνεται ούτως ώστε να διατηρηθεί η ισορροπία της κοινότητας, η εσωτερική δομή της. Ένας τέτοιος ισχυρισμός παραπέμπει σε δομιστικές προσεγγίσεις, και σε μια αντίληψη της κοινωνίας ως στατικής, πραγματοποιημένης, ως κατέχουσας μια εσωτερική δομή η οποία παραμένει αναλλοίωτη παρά τη δράση των κοινωνικών Υποκειμένων. Ακόμη, μέσω της θεραπείας του ματιάσματος το άτομο δεν επιστρέφει στην κοινωνική νόρμα, σαν να μην συνέβη τίποτε, σαν να μην είχε καμιά επενέργεια το «κακό μάτι».

Εν αντιθέσει, κεντρικό επιχείρημα της παρούσης εργασίας είναι αυτό ακριβώς: ότι μέσω του «ματιού» και της τελετουργίας του, δίνεται μια ευκαιρία στα Υποκείμενα να δράσουν. Να εκφράσουν τις κοινωνικές συγκρούσεις, να μεταβάλλουν τις κοινωνικές ιεραρχίες, να διαπραγματευτούν την ταυτότητά τους. Σε καμιά επομένως περίπτωση η κοινότητα δεν βγαίνει αδιατάραχτη από την όλη διαδικασία, από τα τρία αυτά στάδια της διαβατήριας τελετής, ούτε ασφαλώς τα ίδια τα μέλη της. Ίσα- ίσα που υποβάλλονται όλοι σε μια συνεχή δράση, όντας πάντοτε σε ετοιμότητα, ξεφεύγοντας από μοντέλα στατικότητας και πραγματοποιημένης πραγματικότητας.

IV. Άσκηση προακτικής- διατύπωση 'λόγων': προς την κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή της ταυτότητας

1. Ορίζοντας την 'ταυτότητα': η πολιτισμική κατασκευή του εντόπιου εαυτού

Ως ταυτότητα ορίζεται η «πολιτισμικά οργανωμένη εννοιολόγηση του εαυτού, η οποία είναι το αποτέλεσμα μιας επιλεκτικής και επινοητικής δράσης» (Παπαταξιάρχης 1996: 205). Η ταυτότητα αποτελεί μια συμβολική κατασκευή, που σχετίζεται άμεσα με τις κοινωνικές και πολιτισμικές σχέσεις, την αλληλόδραση, κυρίως όμως με τις αναπαραστάσεις του 'εαυτού' σε σχέση με τον 'άλλο', την αλληλεπίδραση δηλαδή με την 'ετερότητα' - όποια νοηματοδότηση κι αν αποδίδεται στην τελευταία. Αφορά ερωτήματα αναφορικά με τη διαδικασία του πώς διαμορφώνεται ο κοινωνικός εαυτός μέσα από την ιστορία, τις γλωσσικές πρακτικές, τον πολιτισμό· το ζήτημα της ταυτότητας επομένως δεν έγκειται στο «'ποιοι είμαστε' ή 'από πού ήρθαμε' αλλά στο τι έχουμε γίνει, με ποιον τρόπο έχουμε αναπαρασταθεί και πώς αυτό σχετίζεται με το πώς αναπαριστούμε οι ίδιοι τον εαυτό μας» (Hall 1996: 4).

Προπάντων, η πολιτισμική ταυτότητα δεν είναι στατική, παρά βρίσκεται διαρκώς υπό διαπραγμάτευση, το πολιτισμικό της περιεχόμενο είναι ρέον, εξαρτώμενο από τις δραστηριότητες του ενεργούντος Υποκειμένου. Παράλληλα, όπως έχει ήδη ειπωθεί, έχει σχεσιακό χαρακτήρα· κατασκευάζεται δηλαδή πάντα σε σχέση με τους άλλους, εξαρτώμενη από κοινωνικές σχέσεις, από πολιτισμικές πρακτικές, από τη διαχείριση της κοινωνικής ρητορικής. Βρίσκεται συνεχώς υπό αναπαραγωγή, και υπό μια διαρκή διαδικασία διαλεκτικής σχέσης μεταξύ 'εαυτού' και 'άλλου' όπου αυτά τα δύο μέρη αναπαρίστανται. Η διαφορετικότητα συνεπώς αποτελεί εξέχον χαρακτηριστικό διαμόρφωσης της ταυτότητας, δεν υπάρχει η τελευταία *per se*, αλλά χρειάζεται μια ετερότητα προκειμένου μέσα από τον διάλογο μαζί της να παραχθεί πολιτισμικό νόημα, συνδηλωτικές εκφράσεις και να κατασκευαστεί, εξαρτώμενη άμεσα από τα πολιτισμικά συμφραζόμενα στα πλαίσια των οποίων ζει το κάθε άτομο. Κι εφόσον «ο πολιτισμός είναι πολιτική, θεμελιωμένος πάνω στις σχέσεις ανισότητας, με τη σειρά τους και οι ταυτότητες παράγουν διαφορές, δομούνται ιεραρχικά» (Παπαταξιάρχης 1996: 209).

Η διαδικασία της αναπαράστασης, μέσω των σημειωτικών πρακτικών και των συμβολικών συστημάτων που περιλαμβάνει, παράγει νοήματα (Woodward 1997: 14)- σε ατομικό ή ευρύτερα κοινωνικοπολιτισμικό επίπεδο-μέσα από τα οποία το κοινωνικό Υποκείμενο αποκτά συνείδηση της θέσης του και εντέλει της ταυτότητάς του. Αυτό

ακριβώς ισχύει και για την κοινότητα του Κατωχωρίου. Πράγματι, η ατομική ταυτότητα των κατοίκων δέχεται επίδραση, διαμορφώνεται κι εντέλει κατασκευάζεται βάσει ορισμένων 'εξωτερικών'-«έτερων» προς τον εαυτό παραγόντων, οι οποίοι διαδραματίζουν πρωταγωνιστικό ρόλο στο κοινωνικό κοινοτικό βίωμα. Οι παράγοντες αυτοί σχετίζονται άμεσα με την οπτικο- γλωσσική συνδιαλλαγή και συνεκδοχικά με το «μάτι». Αρχίζει να γίνεται διακριτή μια πρώτη αίσθηση της επιρροής που ασκεί το «μάτι» στην ταυτότητα των κοινωνικών Υποκειμένων, υποβάλλοντάς την σε μια διαρκή δυναμική διαπραγμάτευσης.

Η γνώμη των άλλων- εκτός και εντός[«άλλων»] εισαγωγικών-, το «τι θα πει ο κόσμος», αποτελεί έναν πρώτο 'κανονιστικό' παράγοντα της κοινωνικής ζωής στο χωριό, αναφορικά με την 'επιβολή' υιοθέτησης μιας κοινώς αποδεκτής συμπεριφοράς. Το κύριο μέσο άσκησης κριτικής από τον «κόσμο», τους «κοινωνικούς άλλους», αλλά και «εαυτούς» ταυτοχρόνως, είναι η οπτική συνδιαλλαγή. Οι άλλοι κοιτάζουν, [κατά/επι] κρίνουν και αποδέχονται ή απορρίπτουν αντίστοιχα. Το βλέμμα επικεντρώνεται πάνω στο κοινωνικό Υποκείμενο εξεταστικό και δυνάμει επιθετικό, κι εκείνο είναι που κατά βάση αποφασίζει κατά πόσον το Υποκείμενο ακολουθεί μια ορθά κοινωνική συμπεριφορά, μια στάση που να μην αντιβαίνει προς τους υπόρρητους πλην όμως άμεσα εφαρμόσιμους κανόνες της κοινότητας, ακόμη κι όταν αφορούν τις σχέσεις κοινωνικής ιεραρχίας και ανισότητας..

Δίνεται επομένως στον «κόσμο», και πιο συγκεκριμένα στη ματιά του κοινωνικού συνόλου μια εξουσία: εκείνη της οριοθέτησης των «κανονικοτήτων», του να είναι ο «κόσμος» ο κυρίαρχος του κοινωνικού παιχνιδιού. Το «κοινωνικό μάτι» μοιάζει να καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο με τον οποίο τα κοινωνικά Υποκείμενα διαχειρίζονται και ελέγχουν τον εαυτό τους. Τούτο δεν σημαίνει ασφαλώς ότι η ταυτότητά τους είναι περιχαρακωμένη, αντιθέτως βρίσκεται σε μια συνεχή διεργασία. Αυτός ο κοινωνικός έλεγχος έναντι των κοινωνικών Υποκειμένων δεν είναι τελικά παρά μια πολιτισμική έκφραση, μια στάση που επιβάλλεται από τους κοινωνικούς κανόνες του Κατωχωρίου και που ακολουθείται από την πλειονότητα των κατοίκων, οι οποίοι συμβιβάζονται ώστε να μην τους συλλάβει το «μάτι».

Ανάλογη τοπική πολιτισμική ρητορική είναι και το κουτσομπολιό (βλ. Herzfeld 1998). Το «κοινωνικό μάτι» εδώ αντικαθίσταται από το «στόμα». Ο κοινωνικός έλεγχος είναι περισσότερο έμμεσος, αφού δεν γίνεται αντιληπτός μέσω διαπροσωπικής επαφής, ωστόσο υαρκτός. Η ρητορική λοιπόν του κουτσομπολιού, επίσης προκαλεί το μάτιασμα. Όταν δηλαδή γίνεται λόγος για κάποιον-α εκείνος-η ματιάζεται, έστω και αν

δεν πραγματοποιείται οπτική επαφή. Πρόκειται για μια κοινωνική δύναμη με ιδιαίτερες σημαντικές επιρροές στη διαμόρφωση του εαυτού και κυρίως της κοινωνικής του διάστασης- έκφρασης. Υποβάλλεται η κοινωνική ταυτότητα σε μια κινητικότητα, δεν παραμένει στατική παρά, εξαρτώμενη άμεσα από τους σχολιαστές «άλλους» ή μάλλον καλύτερα από την προοπτική του κουτσομπολιού, μεταβάλλεται κάθε φορά, ούτως ώστε να αποφευχθεί κατά το δυνατόν ο επικείμενος λόγος για το κοινωνικό Υποκείμενο.

Η οικογένεια τέλος αποτελεί τον τρίτο φορέα που συμμετέχει στη διαδικασία διαμόρφωσης του εντόπιου εαυτού και της κοινωνικοπολιτισμικής του ταυτότητας. Το «όνομα» κρίνεται χαρακτηριστικό της απόδοσης μιας συγκεκριμένης κοινωνικής θέσης μέσα στην κοινότητα. Η προσπάθεια διατήρησης των θετικών συνδηλώσεων που εκείνο φέρει κρίνεται μια από τις σημαντικότερες στα πλαίσια της καθημερινής κοινωνικής συμπεριφοράς. Το «καλό όνομα» που καταδεικνύει την φήμη και το κύρος της οικογένειας, ανεξαρτήτως του αν αυτή και τα μέλη της θεωρούνται ή είναι ανώτερα ή κατώτερα κοινωνικά μέσα στην κοινότητα, δεν πρέπει να σπλωθεί μέσω του κουτσομπολιού. Η δράση επομένως του κοινωνικού εαυτού οφείλει να είναι ανάλογη και της κοινωνικής θέσης στην οποία ανήκει το άτομο. Τούτο σαφώς δεν σημαίνει ότι περιορίζεται ή στεγανοποιείται η δυναμική της ταυτότητας του κοινωνικού Υποκειμένου. Εξακολουθεί δηλαδή το τελευταίο να δρα ελεύθερα, έχοντας ωστόσο πάντα στο μυαλό του και επιστώντας την προσοχή του, ώστε η δράση του αυτή να μην στοιχίσει στην οικογενειακή 'αίγλη'.

Η ταυτότητα συνεπώς του εκάστοτε κοινωνικού Υποκειμένου που διαμένει και δρα στην κοινότητα βρίσκεται υπό μια δυναμική διεργασία δημόσιας κατασκευής. Ο εαυτός εκτίθεται μονίμως στο κοινωνικό βλέμμα, και οφείλει να βρίσκεται σε διαρκή ευαισθητοποίηση προκειμένου να ανταποκριθεί επαρκώς στο κοινώς αποδεκτό, στις νομιμοποιημένες συμπεριφορικές νόρμες. Μοιάζει δηλαδή η ταυτότητα ρέουσα, όντας ταυτόχρονα πάντοτε σε ετοιμότητα ώστε να δεχτεί το «μάτι», το βλέμμα, τον σχολιασμό με όσο το δυνατόν ελαχιστοποιημένες τις επιδράσεις πάνω της. Παρατηρείται μια έντονη διαλεκτική σχέση μεταξύ «εαυτού»/ ατομικής ταυτότητας και «άλλου»/ υπολοίπων Υποκειμένων που συγκροτούν το κοινωνικό σώμα της κοινότητας και που αποδέχονται και απορρίπτουν, κατηγοριοποιούν και απομονώνουν, ουσιαστικά εφαρμόζοντας και αποδεχόμενοι/ υφιστάμενοι την ρητορική του «ματιού».

Σε αυτό το τμήμα της εργασίας εξετάζεται ακριβώς ο τρόπος με τον οποίο οι ταυτότητες των δρώντων Υποκειμένων διαμορφώνονται μέσα από την κύρια

πολιτισμική πρακτική του Κατωχωρίου, αυτή του «ματιού»[της διαδικασίας δηλαδή ματιάσματος- ξεματιάσματος]αλλά και γενικότερα από το λόγο[discourse] που εκφράζεται- όχι μόνο γλωσσικά αλλά κι ως δράση, πράξη, στρατηγική- και που θέτει την ταυτότητα σε κινητικότητα. Παράλληλα στόχο αποτελεί η κατάδειξη ότι όλη αυτή η διεργασία στην οποία υποβάλλεται η ταυτότητα δεν είναι πολιτικά αθώα. Αντίθετα, τόσο η πρακτική όσο και ο λόγος είναι φορείς εξουσίας, συμβάλλουν σε μια στρατηγική ιεράρχησης του κοινωνικού και πολιτισμικού εαυτού, είτε διατηρώντας την ήδη υπάρχουσα ιεράρχηση- σε περίπτωση που η κοινωνική θέση είναι ήδη εξέχουσα, είτε επιχειρώντας τον επαν(απροσδι)ορισμό των ταυτοτήτων και την κατάρρευση ή έστω τη μείωση των κοινοτικών ιεραρχιών.

Όπως αποκαλύφθηκε κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας, στην κοινότητα κυριαρχούν τρεις ‘λόγοι’ αναφορικά με το «μάτι»: ο λόγος για την εκκλησία/ θρησκεία, τη μαγεία- «μαγικά»- μέντιουμ, και την επιστήμη, οι οποίοι συνοδεύονται από επιμέρους πρακτικές[εξουσίας]. Μεταξύ των τριών αυτών λόγων προκύπτουν αλληλοδράσεις κι αντιπαραθέσεις και μέσω της δυναμικής της αλληλοδιαπλοκής συγκροτούνται και διαμορφώνονται οι κοινωνικές/ πολιτισμικές ταυτότητες. Αντίστοιχα, μέσω των λόγων και των πρακτικών σχηματοποιούνται κοινωνικές κατηγορίες, οι οποίες δεν μπορούν να υποβληθούν σε μια στενή οριοθέτηση καθώς το πολιτισμικό τους περιεχόμενο είναι πολυεπίπεδο. Τα κοινωνικά Υποκείμενα που τις συναρτούν, δύνανται να ανήκουν στη μια ή την άλλη πολιτισμική ομάδα, ή και σε αρκετές ταυτόχρονα. Τα όρια συνεπώς είναι διάχυτα, ανοιχτά και συνεχώς διαπραγματεύσιμα ως προς το συμβολικό χώρο που καταλαμβάνει η κάθε κατηγορία. Τόσο οι ταυτότητες όσο και οι ομάδες αποτελούν προϊόντα λόγου, δράσης, πρακτικής, κατασκευής. Αναλόγως δηλαδή με τον τρόπο με τον οποίο τα πολιτισμικά Υποκείμενα μιλούν, δρουν, εφαρμόζουν πρακτικές, ασκούν στρατηγικές, κατασκευάζουν και την ταυτότητά τους, αλλά και συμβολικούς ‘τόπους’, πολιτισμικές ή κοινωνικές κατηγορίες ή ομάδες, στα πλαίσια των οποίων βιώνουν και κινούνται, εντός της εντόπιας καθημερινότητάς τους.

2. Θεωρητική πρόσληψη της πρακτικής και κοινωνική κατηγοριοποίηση

Έχει αναφερθεί επανειλημμένως ότι το «μάτι» αποτελεί μια πρακτική. Για να διαφανεί το πώς, σκόπιμο είναι να γίνει μια προσέγγιση της έννοιας μέσω της θεωρίας της πρακτικής ή δράσης. Επίκεντρο της παραπάνω θεωρητικής προσέγγισης είναι τα δρώντα υποκείμενα, το πώς μέσω ακριβώς της δράσης των κοινωνικών υποκειμένων αναπαράγεται ο πολιτισμός, μια οπτική του πολιτισμού ως πράξης, ως 'αντικειμενοποιημένης πραγματικότητας' όπως προτείνει ο Bauman(Μπακαλάκη 1997:63-4). Βασικός εκπρόσωπος της θεωρίας της πρακτικής είναι ο Bourdieu(1990, 1999[1972]), τον οποίο και ακολουθώ εδώ ούτως ώστε να διαφανεί πώς και εξαιτίας τίνων παραγόντων τα δρώντα Υποκείμενα[οι κάτοικοι του Κατωχωρίου] ενεργούν (παράγουν πρακτικές[«μάτι»]).

Ο Bourdieu αποδίδει τις πρακτικές και τις δράσεις των κοινωνικών Υποκειμένων στο habitus τους, την κοινωνικά κατασκευασμένη φύση των υποκειμένων (1990: 10), «ένα σύστημα κατεχομένων προδιαθέσεων που λειτουργούν στο πρακτικό επίπεδο ως οι οργανωτικές αρχές της δράσης»(1990:13). Το habitus είναι «ένα σύστημα που αποτελείται από μοντέλα για την παραγωγή πρακτικών και την αντιληπτική σύλληψη των πρακτικών» (Bourdieu 1990: 131, βλ. και 1999[1972]:16-21, 72-86), το οποίο επίσης μπορεί να παράξει στρατηγικές. Όλα τα Υποκείμενα που δρουν στην κοινωνική αρένα μέσω πρακτικών, ουσιαστικά, όπως λέει ο Bourdieu, είναι παίκτες σε ένα κοινωνικό παιχνίδι. Προκειμένου να ανταποκριθούν στις ανάγκες του παιχνιδιού, αναπτύσσουν ατομικές στρατηγικές για να πετύχουν συγκεκριμένους σκοπούς, χωρίς αυτή η πράξη τους να γίνεται ενσυνείδητα, τουλάχιστον όχι πάντα(Bourdieu 1990: 9, 10). Και η στρατηγική δεν είναι τίποτε άλλο παρά «ένας τρόπος να κατευθύνει κανείς την πρακτική· μια πρακτική ούτε συνειδητή και εμπρόθετη, ούτε μηχανικά προσδιορισμένη, αλλά προϊόν της αίσθησης του παιχνιδιού (Bourdieu 1990: 22).

Μιας τέτοιας μορφής πρακτική είναι και το «μάτι». Τα δρώντα υποκείμενα, οι κάτοικοι της κοινότητας, ασκούν την πρακτική, ματιάζουν και ξεματιάζουν, βάσει ακριβώς του habitus τους. Έχει ενσωματωθεί στα δρώντα Υποκείμενα, σε εκείνη τη «δομημένη δομή που λειτουργεί ως δομίζουσα δομή»(Bourdieu 1999[1972]: 72). Παράλληλα, μέσω αυτής της πρακτικής αναπτύσσονται και στρατηγικές, καθώς ασκείται από τους κοινωνικούς δρώντες αποσκοπώντας σε κάτι, το οποίο

διαφοροποιείται ανάλογα με την ταυτότητα του καθενός και της κοινωνικής κατηγορίας όπου το κάθε ενεργόν Υποκείμενο ανήκει.

Από την άλλη μεριά, μέσω του «ματιού» και του λόγου για αυτό, πέραν του ότι (ανα)παράγονται και διαμορφώνονται ταυτότητες, κατασκευάζονται κοινωνικές κατηγορίες και ταξινομήσεις. Οι τελευταίες αποτελούν αλληλένδετα με τις ταυτότητες προϊόντα δράσης/ κατασκευής, αλληλοδιαπλέκονται, αλληλοδροούν, και δομούνται ιεραρχικά μέσω του «ματιού»: παρατηρείται μια διαρκής συνδιαλλαγή 'εαυτών' και 'άλλων', μια διαπραγμάτευση ορίων του συμβολικού χώρου που καταλαμβάνει η καθεμιά. Τα κριτήρια που χρησιμοποιώ προκειμένου να σχηματοποιήσω τις κατηγορίες είναι η πίστη ή όχι στο «μάτι», ο τρόπος ξεματιάσματος, το πώς μιλούν για την πρακτική, αν δηλαδή εμπλέκουν στο λόγο τους τη θρησκεία ή την επιστήμη ή τη μαγεία, αλλά και η έμφυλή τους υπόσταση.

Σύμφωνα με τα παραπάνω κριτήρια, μια πρώτη ομάδα συντίθεται από θρησκευόμενα άτομα, 'του κατηχητικού', που ξεματιάζουν μόνο με εκκλησιαστικές προσευχές και θεωρούν ό,τι άλλο ως 'μη χριστιανικό'. Επίσης υπάρχουν άτομα-συνήθως γυναίκες- που διαφοροποιούνται από εκείνα του 'κατηχητικού', καθώς διατηρούν καλές σχέσεις με την εκκλησία, πηγαίνουν δηλαδή στην κυριακάτικη λειτουργία, δεν αποκόπτονται από 'τα της θρησκείας', ωστόσο δεν κυριαρχεί ούτε καθορίζει τη ζωή τους η εκκλησία, τα οποία ξεματιάζουν με τον καθιερωμένο-συνήθη τρόπο [λάδι, αλάτι]. Μια άλλη κατηγορία συγκροτούν εκείνοι που απλώς πιστεύουν στο «μάτι» και το υφίστανται, αλλά και όσοι δεν πιστεύουν λόγω 'ορθολογικής σκέψης'- κυρίως συμβαίνει με αυτούς που έχουν διαθέτουν πανεπιστημιακό υπόβαθρο. Δύο ακόμη κοινωνικές ομάδες της κοινότητας αποτελούν οι άνδρες που ξεματιάζουν και οι άνδρες που δεν το πιστεύουν ή που φαινομενικά το αρνούνται ενώ ενδοοικογενειακά ζητούν να ξεματιαστούν. Υπάρχουν επίσης οι κάτοικοι που εξηγούν το «μάτι» βάσει της επιστήμης, ούτως ώστε να το νομιμοποιήσουν. Ή εκείνοι που το ορίζουν ως «μαγικά», ενώ άλλοι συντοπίτες τους το διαχωρίζουν ολότελα από τη σχέση του με μαγικές πρακτικές. Τέλος, σε ένα πιο γενικευτικό επίπεδο δύνανται να τοποθετηθούν στο σύνολο των κατηγοριών οι έμφυλες ομάδες, αντρικές και γυναικείες, ως έχουσες διαφορετικές στρατηγικές, διαφορετικής μορφής εξουσία

αναφορικά με την άσκηση της πρακτικής του «ματιού»[ματιάσματος και ξεματιάσματος].¹⁹

Οι παραπάνω εντελώς σχηματικά δοσμένες κατηγορίες είναι διπλής μορφής: ενυπάρχουν τόσο στην ‘αντικειμενική’ πραγματικότητα, όσο και σε επίπεδο αναπαραστάσεων (Bourdieu 1990: 75). Οι κοινωνικές ομάδες του Κατωχωρίου είναι ως ένα βαθμό εθνογραφικό κατασκευάσμα, μια θεωρητική ταξινόμηση βάσει της προσωπικής μου παρατήρησης και συνεκδοχικά των προσληπτικών μου αναπαραστάσεων αναφορικά με την μορφοποίηση εντόπιων κατηγοριών. Ακολουθώ ωστόσο τις «ιθαγενείς» ταξινομήσεις, αφού και οι κάτοικοι κατηγοριοποιούν τον εαυτό και τους συγχωριανούς τους βάσει των υποκειμενικών τους προσλήψεων, τοποθετώντας τους σε ομάδες μέσα στην κοινότητα. Γι’ αυτό και υποστηρίζω ότι οι ομάδες που συγκροτούνται στο χαρτί είναι πραγματικές (Bourdieu 1990: 129), καθώς έχουν δημιουργηθεί βάσει των λεγομένων των ερευνητικών Υποκειμένων. Στηρίζομαι στη θέση ότι «ανάλογα με τη θέση που οι πολιτισμικοί δρώντες καταλαμβάνουν, είναι δυνατή η κατανόηση της λογικής των πρακτικών τους, και ο προσδιορισμός του τρόπου με τον οποίο ταξινομούν τον εαυτό τους και τους άλλους, ως μελών μιας ομάδας» (Bourdieu 1990: 50). Προβαίνω ως εκ τούτου στην κατηγοριοποίηση των πολιτισμικών δρώντων, ξεκινώντας από τις δικές τους πεποιθήσεις και αναπαραστάσεις, με την εμπλοκή της εθνογραφικής μου ιδιότητας να είναι αναπόφευκτη, στο βαθμό που συμμετέχει στην παρατήρηση, και στην εν συνεχεία θεωρητικοποίηση των ερευνητικών δεδομένων.

Ενδεικτική ως προς την από πλευράς των Κατωχωριτών ταξινόμηση, είναι μια περίπτωση που συνάντησα κατά τη διάρκεια της έρευνας. Κατά τη συνομιλία μου με μια συνταξιούχο δασκάλα, η οποία είναι παντρεμένη με κάτοικο του χωριού και μένει εδώ και πολλά χρόνια σε αυτό, όταν της ζήτησα να μου πει κάποιο παράδειγμα ανθρώπου που έχει ματιαστεί αναφέρθηκε στον εαυτό της λέγοντας τα εξής:

«...όταν ήρθα εδώ πέρα...λέγανε “α! η δασκάλα, α! η δασκάλα” και...δηλαδή ένωθα πολλές φορές [ματιασμένη]...εκεί που ήμουν στα καλά μου...αυτοί είχαν την εντύπωση ότι εγώ από τη στιγμή που ήμουν δασκάλα

¹⁹ Να διευκρινίσω ότι ένας κάτοικος δύναται να ανήκει σε περισσότερες από μία κατηγορίες ή και σε όλες. Μπορεί επί παραδείγματι να είναι γυναίκα, να ξεματιάζει με ένα συγκεκριμένο τρόπο, να νομιμοποιεί το «μάτι» με την αναγωγή του στην επιστήμη, ενώ να διατηρεί στενές σχέσεις με την εκκλησία. Ή να είναι κάτοικος που απορρίπτει την ύπαρξη του «ματιού», θεωρώντας την πρακτική-ιδίως του ξεματιάσματος- ως μαγική, ζητά ωστόσο κάποιες φορές να ξεματιαστεί. Συνεπώς οι κατηγορίες δεν είναι στεγανοποιητικά οριοθετημένες, αλλά ανοιχτές και αλληλοδρούσες.

δεν έπρεπε να κάνω άλλες δουλειές εκτός απ' το δασκαλίκι...κι επειδή βοηθούσα τον άντρα μου...σαν να με είχαν σε τέτοια θέση...με ξεχώριζαν από το σύνολο...κι ένιωθα εκεί που δούλευα μια αδυναμία...έτρεχα στη γειτόνισσα και μου 'κανε 'από μάτι'...».

Τη συγκεκριμένη γυναίκα κανείς δεν τη φώναζε με το όνομά της όπως μου εκμυστηρεύτηκε εκτός συνέντευξης. Όλοι αναφέρονταν σε αυτήν με το χαρακτηρισμό «δασκάλα» ήδη από την αρχή του ερχομού της στο χωριό. Δίνοντάς της αυτόν τον τίτλο, οι κάτοικοι του χωριού την ενέταξαν αυτομάτως σε μια ξεχωριστή από εκείνους κατηγορία, αυτή των κοινωνικά ανώτερων και μορφωμένων ατόμων, περιθωριοποιώντας την ωστόσο παράλληλα με τη στάση τους. Η «δασκάλα» από πλευράς της έπρεπε να βρει έναν τρόπο να πάψει να ξεχωρίζει και να εισχωρήσει στην κλειστή κοινωνία του χωριού αποτελώντας τμήμα της. Στο «μάτι» βρήκε αυτό που επιζητούσε: υφιστάμενη η ίδια το μάτιασμα αλλά και εφαρμόζοντας στη συνέχεια την πρακτική του ξεματιάσματος, αποδεχόμενη δηλαδή μια κοινή προς τους κατοίκους μέθοδο, κατόρθωσε να ενσωματωθεί στην κοινωνική δομή του χωριού, όντας πλέον μία από τους κατοίκους.

Το παράδειγμα αυτό καθίσταται ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο υιοθετείται το «μάτι» ως καθημερινή πρακτική, ρητορική, λόγος, πώς διαμορφώνει κοινωνικές ταυτότητες, πώς αποτελεί μια στρατηγική στα χέρια των δρώντων Υποκειμένων. Η «δασκάλα» έκανε χρήση του «ματιού» προκειμένου να μεταβάλλει ή ίσως να προσθέσει μια ακόμη έκφανση (σ)την ταυτότητά της, ώστε η τελευταία να κριθεί ως 'νόμιμη' στα πολιτισμικά πλαίσια του χωριού και συνεκδοχικά κοινωνικά αποδεκτή. Κατέβαλλε δηλαδή προσπάθεια για να μπορέσει να ανήκει σε μια από τις κατηγορίες της κοινότητας, λήγοντας έτσι την κοινωνική της περιθωριοποίηση, ανήκοντας πια «μέσα», μη όντας ξένη, «άλλη», αλλά τμήμα του 'εαυτού'. Παράλληλα, τόνωσε διπλά την ταυτότητά της, αφού απέκτησε ουσιαστικά μια διπλή μορφή δύναμης: κατέχοντας ήδη τον από τους κατοίκους προσδιορισμό της ζηλευτής κοινωνικής της ανωτερότητας, απέκτησε και μια δύναμη σύμφωνη με την εντόπια ρητορική, αυτή της δυνατότητας άσκησης του ξεματιάσματος, γεγονός που της προσέδωσε επιπλέον κύρος, κάνοντάς την ισχυρότερη.

3. Η οργάνωση της εντόπιας κοινωνικότητας. Η γειτονιά ως τόπος συνάντησης του βλέμματος.

Οι διαπροσωπικές επαφές, τα άτομα με τα οποία συναναστρέφεται κάθε κάτοικος της κοινότητας, συμβάλλουν σχεδόν αποφασιστικά στην ‘ταξινόμηση’ των δρώντων Υποκειμένων, στην απόδοση ορισμένων γνωρισμάτων στην ταυτότητά τους και στην ένταξή τους σε κοινωνικές ομάδες. Η γειτονιά είναι το βασικό μικροεπίπεδο κοινωνικής οργάνωσης του χωριού. Το ανήκειν στην μια ή την άλλη γειτονιά σε μεγάλο βαθμό συγκροτεί προϋδεάσεις αναφορικά με την ταυτότητα των κοινωνικών Υποκειμένων. Έχει σημασία αν διαμένει κανείς σε μια γειτονιά του άνω ή του κάτω χωριού. Ένας κάτοικος του κάτω χωριού μου είπε ότι οι ‘ανωχωρίτες’ τους βλέπουν με αντιζηλία. Κι αυτό γιατί όσοι ζουν στο κάτω χωριό θεωρούνται ότι έχουν όλες τις ανέσεις: την εκκλησία, τα καφενεία, τα μαγαζιά, τον κεντρικό δρόμο. Έχουν αναπαρασταθεί επομένως από τους συγχωριανούς τους που είναι εγκατεστημένοι στο άλλο τμήμα της κοινότητας ως έχοντες κύρος, ανώτερη κοινωνική θέση, για τα οποία εντούτοις προνόμια τους ασκείται κριτική. Όπως μου τονίστηκε, μόνο οι κάτοικοι του ‘άνω χωριού’ έχουν πρόβλημα μαζί τους. Όσοι κατοικούν στο κάτω χωριό δεν αντιμετωπίζουν υπεροπτικά τους συντοπίτες τους, παρόλο που είναι αποδεκτό ανάμεσά τους ότι όσοι ζουν στο ‘άνω χωριό’ λογίζονται ως ανήκοντες σε κατώτερη κοινωνική θέση-μια θέση που δεν πηγάζει από οικονομικά κριτήρια, αλλά βασίζεται στο μορφωτικό επίπεδο, και σε εκείνο της καθημερινής συμπεριφοράς και ρητορικής.

Ανάλογη σημασιοδότηση εκλαμβάνει επίσης και η ακριβής χωροθετική εγκατάσταση. Γιατί με τον τρόπο αυτό ο κοινωνικός εαυτός δύναται να κατηγοριοποιηθεί με μεγαλύτερη ευκολία και οι αναπαραστάσεις σχηματοποιούνται ευκρινέστερα. Για παράδειγμα, αν μια γυναίκα είναι κοινώς αναγνωρισμένη μέσα στην κοινότητα ως κουτσομπόλα, τότε όσες συναναστρέφονται μαζί της θεωρούνται επίσης ότι ανήκουν στην ίδια κατηγορία. Ή, τα άτομα-μεμονωμένα ή συζυγικά ζευγάρια- που ενασχολούνται με τα ζητήματα της εκκλησίας και είναι θρησκευόμενα, γεινιάζουν και συναναστρέφονται φιλικά μεταξύ τους. Συνήθως, οι φιλικές σχέσεις, ή έστω οι εγγύτερες κοινωνικές σχέσεις δημιουργούνται μεταξύ γειτόνων. Άρα, γνωρίζοντας ορισμένα χαρακτηριστικά της ταυτότητας του γείτονα/ της γειτόνισσας, αποδίδεται και στον κάτοικο που μένει κοντά και κάνει παρέα μαζί του/ της μια εικόνα-αναπαράσταση συγκεκριμένη, επηρεασμένη από τις σχέσεις γειννίας, έστω κι αν αυτή η αναπαράσταση δεν ανταποκρίνεται πάντα στην πραγματικότητα.

Στη γειτονιά θεραπεύονται τα προβλήματα, προσωπικά και κοινωνικά, συμπεριλαμβανομένου και του ματιάσματος:

«ε, όταν τα πράγματα είναι πιο δύσκολα, όταν δεν περνά ο κεφαλόπονός μου τότε λέμε και...τις γειτόνισσες εδώ, παίρνουμε κανένα τηλέφωνο και μας ξεματιάζουν».

Ο γείτονας και η γειτόνισσα είναι εκείνοι που 'θα τρέξουν', οτιδήποτε κι αν συμβεί, σύμφωνα με μια κεντρική πεποίθηση των κατοίκων. Η γειτονιά προσδίδει ένα αίσθημα ασφάλειας, οι κάτοικοι νιώθουν ότι στα πλαίσιά της βρίσκονται προστατευμένοι· εντούτοις τούτο δεν φαίνεται να είναι απολύτως ισχύον, σ' ότι αφορά το «μάτι».

Γιατί, ο κοινωνικός έλεγχος, που πολύ συχνά εκδηλώνεται μέσα από το μάτιασμα, πραγματώνεται συνήθως και κυρίως στα όρια της γειτνίασης²⁰. Στον κοινωνικό αυτό χώρο καθώς είναι στενότερα οριοθετημένος από το ευρύτερο κοινοτικό μόρφωμα, το βλέμμα επιτείνεται, επικεντρώνεται και εστιάζει βαθύτερα και διεισδυτικότερα. Παρουσιάζεται η δυνατότητα ευκολότερης πρόσβασης στην κριτική, αφού η απόσταση μεταξύ των κοινωνικών Υποκειμένων σχεδόν εκμηδενίζεται. Ο «εαυτός» είναι τόσο πλησίον του κριτή «άλλου» που αυξάνονται σημαντικά οι πιθανότητες ελέγχου των κοινωνικών δράσεων και της προσβολής από το «μάτι».

«Βέβαια δεν ξεματιάζω ξένο, έτσι μόνο σπάνιες περιπτώσεις, καμιά ανιψιά, κανέναν ανεψιό, όταν έρχονται και λένε αχ! έχω αυτό θεία με ξεματιάξεις; Έτσι γενικά δεν είμαι απ' αυτές που θα πάω στη γειτονιά για να ξεματιάσω, αν και υπάρχουν πάρα πολλές που ξεματιάζουν έτσι στη γειτονιά. Δηλαδή θα πάω παράδειγμα όταν το δικό μου το ξεμάτιασμα δεν πιάνει θα πάω σε μια γειτόνισσα».

Ένα γεγονός που με προβλημάτισε ιδιαίτερα είναι το ότι διαπίστωσα πως η πρακτική του ξεματιάσματος περιορίζεται σε δύο επίπεδα της κοινωνικής ζωής: στο ενδοοικογενειακό και σε εκείνο της γειτονιάς. Ως προς την οικογένεια, ο περιορισμός δύναται να κατανοηθεί ως ένα μέσο διασφάλισης του εαυτού. Εντάσσοντας δηλαδή την πρακτική του ξεματιάσματος σε μια ομάδα προστασίας, αυτή της οικογένειας, υψώνονται προστατευτικά όρια γύρω από την ταυτότητα του Υποκειμένου: ματιάζεται, αλλά δεν το μαθαίνει κανείς εκτός του οικογενειακού περιβάλλοντος, επομένως δεν ενέχει ο κίνδυνος του σχολιασμού. Τι συμβαίνει ωστόσο με την γειτονιά; Αναφέρθηκα προηγουμένως στην ασφάλεια που προσφέρει στους κατοίκους. Τη γειτόνισσα επιπλέον καλεί κάποιος προκειμένου να τον απελευθερώσει από την κακή δύναμη του

²⁰ Για μια αντίστοιχη περίπτωση, όπου ύστερα από αποτυχία των γειτόνων να τηρήσουν τις κοινωνικές σχέσεις, κατηγορούνταν οι τελευταίοι για άσκηση μαγείας, βλ. Niehaus 2001:8.

«ματιού». Ταυτόχρονα όμως η δημοσιοποίηση αυτή εκθέτει τον εαυτό σε κίνδυνο, καθώς η είδηση του ευάλωτου του εαυτού γίνεται γνωστή στον εξωτερικό κοινωνικό[μη οικογενειακό δηλαδή] χώρο, με τα Υποκείμενα που συναρτούν τον τελευταίο να μην είναι τόσο φιλικά προσκείμενα προς την ταυτότητα του ματιασμένου, όσο τουλάχιστον η οικογένεια. Μάλλον τελικά η γειτονιά διαδραματίζει ένα διττό ρόλο, ανήκοντας την ίδια στιγμή «μέσα» και «έξω», στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο. Δεν υφίσταται συνεπώς η πρακτική περιορισμό, ούτε πρόκειται για ιδιωτική υπόθεση, εγκλωβισμένη στην ασφάλεια του οικογενειακού περιβάλλοντος μόνο. Τα όρια εδώ δεν είναι τοποθετημένα σε στεγανά. Αντιθέτως, προβάλλονται ως ανοιχτά, τραβηγμένα, διάχυτα, με τους κοινωνικούς χώρους να αλληλοδροούν, να διαπραγματεύονται, να αλληλοδιαπλέκονται.

4. «Μάτι» και Εκκλησία: μια αμφίσημη σχέση

Το «μάτι» συνδέεται άμεσα με τα εκκλησιαστικά δρώμενα. Στο λόγο τους οι ξεματιάστρες- ξεματιαστές επικαλούνται ιερά πρόσωπα, όπως το Χριστό, την Παναγία και πλήθος αγίων. Αυτή ακριβώς η επίκληση προς το θείο πραγματοποιείται καθώς πρόκειται για δύναμη ανώτερη, έξω από την τρέχουσα καθημερινή πραγματικότητα, μπορεί επομένως να παρέμβει και να θεραπεύσει το ματιασμένο άτομο, διώχνοντας μακριά το κακό (Βέικου 1998: 29).

Η πλειονότητα των ατόμων που ξεματιάζει διατηρούν πολύ καλή σχέση με την εκκλησία. Πρόκειται για κατοίκους που εκκλησιάζονται συχνά και η θρησκευτική τους πίστη είναι δυνατή. Εξάλλου ένα από τα ισχυρότερα επιχειρήματά τους προκειμένου να «νομιμοποιήσουν» τη διαδικασία ματιάσματος/ ξεματιάσματος είναι ότι η εκκλησία παραδέχεται τη βασκανία, μάλιστα όπως μου είπαν υπάρχει και ειδική ευχή για την αντιμετώπισή της, αυτή του αγίου Κυπριανού. Κι εδώ ωστόσο παρατηρούνται διαβαθμίσεις ως προς την θρησκευτική πίστη. Δηλαδή, υπάρχουν τα άτομα «του κατηχητικού», σύμφωνα με τον συνήθη χαρακτηρισμό των ανθρώπων για όσα άτομα διατηρούν στενές επαφές με την εκκλησία και τον ιερέα· και εκείνοι που συμμετέχουν ενεργά στα εκκλησιαστικά δρώμενα, είναι πολύ θρησκευόμενοι, πηγαίνουν κάθε Κυριακή στην εκκλησία ανελλιπώς, θεωρείται όμως ότι η σχέση τους με τη θρησκεία είναι πιο ήπια, πιο ‘κανονική’, καθώς δεν καθορίζεται ούτε χαλιναγωγείται η ζωή τους από την πίστη τους σε αυτή.

Σε όποια κατηγορία κι αν ανήκουν πάντως, ο περισσότεροι-γυναίκες ιδίως- κρύβουν μέσα τους μια αντίφαση, αναφορικά με το κατά πόσον το «μάτι», κυρίως το τελετουργικό του ξεματιάσματος, είναι σύμφωνο με «τα της εκκλησίας» ή αποκλίνουν από αυτήν. Τα λεγόμενα που ακολουθούν είναι χαρακτηριστικά αυτής της διχογνωμίας:

«Έπεσα στην κεντρική πλατεία του χωριού...αλλά όταν πήγαινα είδα ένα άτομο από πίσω...και περπατούσα έτσι καλά, γρήγορα και λέω αυτός τώρα θα μου ματιάξει τον τρόπο περπατήματος γιατί δεν μπορεί η δικιά μας η ηλικία να περπατάει γρήγορα...Ε, πάω και πέφτω. Και πήγα σε μια γειτόνισσα και με ξεμάτιασε. Μου είπε δεν το κάνω, αλλά για σένα θα το κάνω».

Η γειτόνισσα στην οποία πήγε να ξεματιαστεί η πληροφορήτριά μου είναι άτομο ‘της εκκλησίας’. Λέγοντας η τελευταία ότι «δεν ξεματιάζω, μα για σένα θα το κάνω», φαίνεται ότι προφανώς έχει συνδέσει στο μυαλό της το τελετουργικό του

ξεματιάσματος με κάτι το κατακριτέο που δεν πραγματοποιείται από άτομα της εκκλησίας. Ωστόσο, στη βάση της κοινωνικής σχέσης της γειτνίασης, η ίδια έκανε μια εξαίρεση προκειμένου να βοηθήσει την γειτόνισά της.

Το εύλογο ερώτημα που προκύπτει είναι πώς συμβαίνει οι κάτοικοι που ξεματιάζουν να ασκούν την πρακτική του ξεματιάσματος και ταυτόχρονα να διατηρούν σθεναρά την επαφή τους με την εκκλησία, σε αντίθεση με κάποια άτομα «της εκκλησίας» τα οποία θεωρούν ασύμβατες τις έννοιες εκκλησία και «μάτι». Γιατί είναι κοινό μυστικό ότι, αν όχι σε κάθε οικογένεια, τουλάχιστον στις περισσότερες σίγουρα υπάρχει ένα μέλος που γνωρίζει και ασκεί το ξεμάτιασμα κατά τακτά διαστήματα, ότι «κάθε σπίτι έχει και μια ξεματιάστρα». Το «μάτι» αποτελεί την κρυφή αλήθεια όλων, που δύσκολα κανείς παραδέχεται και όλοι εφαρμόζουν.

Στην κοινότητα ως εκ τούτου η στάση των πολιτισμικών Υποκειμένων που 'πιστεύουν στην εκκλησία' μοιάζει πολυσήμαντη. «Πιστεύω στην εκκλησία, αλλά και αυτά τα κάνω», μου είπε μια γυναίκα που ξεματιάζει με τον 'καθιερωμένο' τρόπο- λάδι, αλάτι, και της οποίας η σχέση με τη θρησκεία και τον ιερέα θεωρούνται πολύ καλές. Το ζήτημα είναι ότι όσοι βρίσκονται σε αυτή την μετριοπαθή θέση, φαίνονται να είναι διχασμένοι. Δεν καταδικάζουν το «μάτι». Θεωρούν ότι αφού στο τελετουργικό του ξεματιάσματος χρησιμοποιούν χριστιανικές προσευχές, άρα είναι συμβατό με την εκκλησία. Αλλά και τα 'άκρως θρησκευόμενα άτομα', εκείνα «του κατηχητικού», εμφανίζουν αμφίσημη στάση. Επισήμως δεν παραδέχονται ότι δύναται να γίνει θεραπεία από τη βασκανία με τρόπους άλλους πλην του διαβάσματος χριστιανικής προσευχής. Απορρίπτουν τα ξεματιάσματα με φυσικά υλικά[αλάτι, λάδι(απλό που δεν προέρχεται από το καντήλι), μαχαίρι, σπύρτο καμένο], χλευάζοντάς τα και λέγοντας ότι «δεν είναι χριστιανικά πράγματα». Παράλληλα όμως δείχνονται προβληματισμένα, διαχωρίζονται σε ένα πριν και ένα μετά της έντονης θρησκευτικής τους πίστης.

Θα κατανοηθεί το αμέσως προηγούμενο σχόλιο, παραθέτοντας τη εθνογραφική κατάσταση με την οποία ήρθα αντιμέτωπη κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας. Στη γειτονιά μου υπάρχει ένα ζευγάρι 55- 60 ετών, το οποίο διατηρεί άριστες σχέσεις με την εκκλησία και τον ιερέα του χωριού. Ο άντρας είναι ψάλτης στην εκκλησία, ενώ η γυναίκα συμμετέχει με την παρουσία της στις εκκλησιαστικές λειτουργίες, βοηθώντας τον ιερέα σε εκκλησιαστικές εκδηλώσεις, εράνους κ.ο.κ. όποτε χρειαστεί. Με τη διαμεσολάβηση λοιπόν της μητέρας μου, της οποίας επίσης οι σχέσεις με την εκκλησία είναι πολύ καλές, πήγαμε με την προϋπόθεση να έχω μια συνομιλία με τη γυναίκα. Ήθελα ακριβώς και τη μητέρα μου μαζί, καθώς θεώρησα ενδιαφέρουσα

την επερχόμενη συζήτηση που θα ακολουθούσε μεταξύ αυτής και της γειτόνισσας, υποθέτοντας ότι ωστόσο ξεκινήσω εγώ με τις ερωτήσεις, θα συνομιλούσαν οι δύο γυναίκες για εκκλησιαστικά θέματα, κάτι που θα εμπλούτιζε τις γνώσεις μου σχετικά με την αντίληψη περί θρησκείας, σχέσης με τον παπά, «ματιού» και εκκλησιαστικών δρώμενων κ.ο.κ.

Έκανα λάθος. Άρχισαν να συζητούν για τα παιδιά και τα εγγόνια της γειτόνισσας, για φαγητά, για το λικέρ που μας κέρασε και αν θα ήθελα να μου το φτιάξει η μητέρα μου, για τη δυσκολία των οικιακών εργασιών και την κούραση, για τις σπουδές μου, αν είμαι ευχαριστημένη, πώς είναι η πόλη που ζω. Όλη αυτή την ώρα μας συνόδευε ηχητικά εκκλησιαστική μουσική, ψαλμωδίες δηλαδή, την οποία είχε βάλει η γειτόνισσα στο ραδιόφωνο προτού φθάσουμε στο σπίτι της. Και τούτο καθίσταται ιδιαιτέρως ενδιαφέρον, κυρίως γιατί δεν διέψευσε τις ήδη σχηματοποιημένες αναπαραστάσεις μου για το τι θα συναντούσα.²¹

Τελικά συνειδητοποίησα ότι η όλη καθυστέρηση του να ξεκινήσει η κουβέντα μας περί «ματιού», οφειλόταν εν μέρει στο γεγονός ότι μάλλον -χωρίς να το ξέρω- περιμέναμε τον ερχομό του άντρα της· ο οποίος εμπλούτισε μεν τα δεδομένα, ωστόσο έχω την εντύπωση ότι τα οδήγησε προς άλλη κατεύθυνση, περισσότερο μονόπλευρη, πλησιέστερη προς τη δική μου αναπαράσταση, όχι ωστόσο και ενδεικτική της αμφίσημης στάσης της συζύγου του, η οποία φάνηκε, παρόλο που το έκρυψε αρκετά, πιο διχασμένη ως προς τις αντιλήψεις της για το «μάτι» και τη σχέση του με την εκκλησία. Πάντως, η πρώτη φράση που μου είπαν και οι δύο για το «μάτι», ήταν ότι «το παραδέχεται και η εκκλησία». Με τη δήλωσή τους αυτή, έθεσαν από την αρχή τους όρους της συνομιλίας, τοποθετώντας την εκκλησία στην κορυφή της. Νομιμοποίησαν με τον τρόπο αυτό, όχι μόνο το «μάτι», αλλά κατά κύριο λόγο τη συζήτηση για αυτό, συμπεριλαμβανομένων των απόψεών τους. Ένωσα δηλαδή εκείνη τη στιγμή ότι μου έλεγαν πως: ‘εμείς δεχόμαστε να μιλήσουμε για το ζήτημα, ακριβώς επειδή και η εκκλησία το πιστεύει, την αφορά’.

Η γυναίκα ανέφερε ότι παλιά ξεματιάζε με λάδι, όμως της είπε ο πνευματικός της ότι είναι αμαρτία και τώρα ξεματιάζει με το σταυρό και λέει το Πάτερ Υμών. Βέβαια και το λάδι όπως είπε ο άντρας της δεν είναι τόσο κακό, αφού αποτελεί ιερή ουσία της εκκλησίας. Πρόσθεσε μάλιστα ότι ο ενδεδειγμένος τρόπος να ξεματιάζει

²¹ Το αρνητικό φυσικά είναι ότι πήγα προϊδεασμένη για το τι με περίμενε, διαπράττοντας κι εγώ το σφάλμα το οποίο κατακρίνω, δημιουργώντας στερεότυπα.

λαϊκός είναι με λάδι καντηλιού. Κι εδώ συνέβη ένα ενδιαφέρον περιστατικό. Μη μπορώντας ο γείτονας να θυμηθεί ποια προσευχή πρέπει να λέγεται, προσφέρθηκε να πάει στην εκκλησία του χωριού, να ανοίξει με τα κλειδιά του και να τη βρει στα βιβλία. Παρότι εγώ δεν του ζήτησα να το κάνει, μάλιστα τον απέτρεψα προκειμένου να μην τον κουράσω, αν και η εκκλησία βρίσκεται πολύ κοντά από το σπίτι του ζεύγους, εκείνος εντούτοις σηκώθηκε και πήγε αμέσως, τόσο ήταν η επιθυμία του να μου πει να γράψω τις συγκεκριμένες προσευχές. Μάλιστα, όση ώρα εγώ έγραφα, στεκόταν ο άντρας δίπλα μου, κοιτώντας αν το έκανα σωστά. Επίσης, μου υπέδειξε να καθαρογράψω τα όσα μου είπε ο ίδιος και η γυναίκα του, και δεν κάθισε στη θέση του παρά μόνο αφού τον διαβεβαίωσα ότι εκείνες ήταν μόνο οι αρχικές εντελώς πρόχειρες σημειώσεις, οι οποίες και βεβαιότατα θα υφίσταντο επαναδιαπραγμάτευση.

Εξ' αρχής, ο άντρας τράβηξε μια αόρατη γραμμή οριοθέτησης στην όλη έκφραση του θέματος του «ματιού» για αυτόν και τη γυναίκα του, ούτως ώστε να συμβαδίζει απόλυτα με τα πιστεύω της εκκλησίας. Αποδεχόμενος την ηγεμονική θέση της εκκλησίας, εξάσκησε μια ηγεμονική πρακτική τόσο ως προς τον εαυτό του και τη γυναίκα του, όσο και απέναντι σε εμένα. Αισθάνθηκα δηλαδή ότι, δίχως τον ηγεμονικό λόγο του άντρα, πιθανόν η γυναίκα να μου αποκάλυπτε κι άλλα στοιχεία. Κι η πεποίθησή μου αυτή έχει επιβεβαιωθεί από το χρονικό διάστημα κατά το οποίο ο σύζυγός της πήγε ως την εκκλησία του χωριού για να μου φέρει τα βιβλία όπου αναγράφονταν οι αντι-βασκαντικές ευχές που ήθελε να μου υπαγορεύσει. Τότε, η γυναίκα αφηγήθηκε ένα περιστατικό κατά το οποίο η ίδια ματιάστηκε. Επισκέφτηκε κάποτε έναν παπά ο οποίος ήταν παλιά στο χωριό-τώρα έχει πεθάνει. Όταν λοιπόν γύρισε από την επίσκεψη, ένωθε χάλια άρρωστη, εξαιτίας ματιάσματος. Κι όταν τη ρώτησα σε ποιον πίστευε ότι οφειλόταν το μάτιασμα, η απάντησή της ήταν: «ε, απ' του παπά γύρισα, τώρα... ξέρω γω;», υπονοώντας πως υπάρχει σοβαρή πιθανότητα να την είχε ματιάσει ο παπάς. Αυτή της η άποψη καθίσταται ενδιαφέρουσα και πολύπλοκη. Ο ιερέας θεωρείται ως ο κατεξοχήν διώκτης του κακού, άρα και του «κακού ματιού». Η διαπίστωση ότι μπορεί επίσης να αποτελέσει και φορέα του, όταν μάλιστα πραγματοποιείται από μια γυναίκα 'της θρησκείας', από την οποία δεν θα περίμενε κανείς να τάσσεται υπέρ μιας ανάλογης αντίληψης, αποδεικνύει την ασάφεια των απόψεων, την αμφιλεγόμενη στάση απέναντι στο «μάτι».

Ανάλογη ένδειξη αποτελεί και η διήγηση της συνταξιούχου δασκάλας, στην οποία ήδη έχω αναφερθεί. Συνυπηρετούσε στο σχολείο για πολλά χρόνια με έναν παπα-δάσκαλο, ο οποίος δεν διέμενε στην κοινότητα, δεν ήταν δηλαδή ιερέας του

χωριού, απλώς μερικές φορές συν-λειτουργούσε μαζί με τον εντόπιο παπά. Η δασκάλα γνώριζε να ξεματιάζει, και μου είπε ότι ο παπα-δάσκαλος πίστευε στο «μάτι», και της ζητούσε συχνά να τον ξεματιάξει. Έτσι λοιπόν, κρυφά από τους υπόλοιπους, «με τρόπο», τον σταύρωνε και τον ξεμάτιαζε, και τις περισσότερες φορές ήταν πράγματι ματιασμένος. Δεν είναι άραγε παράδοξο το γεγονός ότι ο ιερωμένος ζητούσε από τη συνάδελφό του να τον ξεματιάσει; Θα θεωρούσε κανείς δεδομένο, σύμφωνα τουλάχιστον με την πεποίθηση των θρησκευόμενων κατοίκων, ότι ένας παπάς δεν υπήρχε περίπτωση να ματιαστεί ποτέ. Κι αν κάτι τέτοιο συνέβαινε, ότι θα είχε τη δύναμη να το καταπολεμήσει μέσω των εκκλησιαστικών προσευχών. Κι όμως. Ακόμη κι ένας ιερέας φαίνεται ότι ισχυροποίησε την ταυτότητα της ξεματιάστρας, τη δύναμη συνεκδοχικά του «ματιού», θεωρώντας την πρακτική συνυφασμένη με την θρησκευτική ταυτότητα των πολιτισμικών Υποκειμένων. Βέβαια ο συγκεκριμένος ιερέας θεωρείτο ότι ήταν εκτός της εντόπιας κοινωνίας, επομένως η παρέκκλιση στην συμπεριφορά του, σύμφωνα πάντοτε με την άποψη των κατοίκων, θα μπορούσε να δικαιολογηθεί. Παρ' όλ' αυτά, την χρονική περίοδο που ξεματιαζόταν, ήταν δάσκαλος στο σχολείο του Κατωχωρίου. Επομένως δεν θεωρείτο ολότελα αποκομμένος από την εντόπια καθημερινότητα, ένα τμήμα του εαυτού του είχε κοινωνικοποιηθεί βάσει της ρητορικής των Κατωχωριτών. Συνεπώς και η ικανότητά του να ματιαστεί δεν παύει να ανατρέπει το επιχείρημα των 'θρησκευόμενων' κατοίκων περί της μη εγκυρότητας των πρακτικών των τελετουργικών ξεματιασμάτων και της αντιπαράθεσης της εκκλησίας με εκείνες και τους ασκούντες τες.

Βέβαια δεν θα πρέπει να αγνοηθεί το γεγονός ότι η ταυτότητα του ιερέα συμπεριλαμβάνει δύο εκφάνσεις: αυτή του εκπροσώπου της εκκλησίας, αλλά κι εκείνη της συμμετοχής στην κοινοτική κοινωνικότητα και της ανθρώπινης-μη ιεροποιημένης-υπόστασης. Ως άνθρωποι, ως κοινωνικά Υποκείμενα, που αποτελούν τμήμα της κοινότητας, καθίσταται (φυσιο)λογικό ή καλύτερα νομιμοποιημένο στα πλαίσια του Κατωχωρίου οι ιερείς- άνθρωποι να ματιάσουν και να ματιαστούν. Δεν ακολουθούν τίποτε παραπάνω από ένα κοινό πολιτισμικό μοντέλο του χωριού, συμπεριφερόμενοι ως μετέχοντες στην εντοπιότητα. Ταυτοχρόνως, και στα δύο παραδείγματα με τον πρώτο ιερέα- ενδεχομένως- να ματιάζει και τον δεύτερο να ξεματιάζεται αντιστοίχως, εμπλέκεται η αρσενική τους ταυτότητα, η οποία ωστόσο επενεργεί διαφορετικά στην κάθε περίπτωση. Όταν ο άντρας ιερέας ματιάζει, επιβάλλει την αρσενική πάνω στην γυναικεία ταυτότητα. Το αντρικό φύλο δείχνεται ιεραρχικά ανώτερο, δυνάμενο να προκαλέσει στο θηλυκό σωματικά συμπτώματα ασθένειας. Εδώ εμπλέκεται και η

σεξουαλική ταυτότητα του ιερέα. Υποτίθεται ότι ο ιερωμένος κατέχεται από ασεξουαλικότητα. Ωστόσο στο περιστατικό μπορεί να διαφανεί μια ενδεχόμενη ‘ερωτική συνδιαλλαγή’: μέσω δηλαδή του ματιάσματος, ο παπάς εκφράζει τον ερωτισμό του προς τη γυναίκα που έχει απέναντί του, κάτι που δεν θα νομιμοποιείτο να εξαχθεί με άλλο τρόπο και να μην ασκήσει την ίδια στιγμή αρνητική επιρροή στην ‘ιερή’ έκφανση της ταυτότητάς του. Ή, πιθανόν απειλούμενος ο ιερέας από τη γυναίκα και την υποτιθέμενη μιαιρότητα που φέρει και που μπορεί να βλάψει την θρησκευτική-ιερή έκφανση της ταυτότητάς του, τη ματιάζει ούτως ώστε να εξοβελίσει ή να εξασθενήσει το αρνητικό φορτίο της γυναικείας της σεξουαλικότητας. Από την άλλη, όταν ο δεύτερος ιερωμένος ζητά να ξεματιαστεί, ενδυναμώνει την θηλυκή υπόσταση. Δεν νιώθει να απειλείται από την γυναίκα που έχει απέναντί του, αντιθέτως αναγνωρίζει τη δύναμή της, υποτάσσοντας τον ‘ιερό’ και τον ‘αρσενικό’ του εαυτό στην θηλυκή ταυτότητα της ξεματιάστρας.

Αυτή η διπλή εξουσία που διαφαίνεται στο «μάτι», των ατόμων που ξεματιάζουν και της εκκλησίας, είναι διαρκώς εμφανιζόμενη. Επί παραδείγματι, ένας κάτοικος αφηγήθηκε ένα παλιό συμβάν με μια γειτόνισσά του, που αρρώστησε η αγελάδα της, και κάλεσε πρώτα μια γυναίκα να ξεματιάσει το ζώο, και τον παπά του χωριού επίσης. «Μάτι» και εκκλησία συμβαδίζουν στην εντόπια λογική, χωρίς άμεση εντέλεια αντιπαράθεση. Ακόμη και τα πολύ συνδεδεμένα με την εκκλησία άτομα, όπως έχει ήδη διαφανεί, παρουσιάζουν δείγματα πίστης στο «μάτι» πέραν της στενής οριοθετημένης πρόσληψής του ως ‘βασκανίας’.

Δεν πρέπει να αγνοηθεί ωστόσο ο ηγεμονικός, ή καλύτερα ο εξουσιαστικός ρόλος και λόγος της εκκλησίας. Συνομιλώντας με μια νεαρή κοπέλα, κάτοικο της κοινότητας, μου είπε ότι δεν πιστεύει στο «μάτι», παρά μόνο αν δει να ξεματιάζεται κάποιος μπροστά της και να γίνεται καλά. Κρατά επιφυλακτική στάση, ευρισκόμενη στο μεταίχμιο της πίστης. Δεν παραλείπει να πει όμως: «αφού το πιστεύει και η εκκλησία, μήπως ισχύουν. Τι να πω...». Μοιάζει συνεπώς να σκέφτεται ότι αφού στα θρησκευτικά πλαίσια είναι το «μάτι» αποδεκτό υπό την έννοια της βασκανίας, ποια είναι εκείνη που μπορεί να το αμφισβητήσει; Χρησιμοποιείται η εκκλησία για να νομιμοποιήσει την πρακτική, αντιμετωπιζόμενη ως αυθεντία, διαμορφώνοντας την πίστη των κοινωνικών Υποκειμένων στο «μάτι» αλλά και την ίδια την ταυτότητά τους. Εντάσσονται και κατατάσσονται από τους συντοπίτες τους σε κοινωνικές κατηγορίες ανάλογα με το πόσο πιστεύουν, το πόσο συμμετέχουν στα εκκλησιαστικά ζητήματα, κάθε πότε πηγαίνουν στην εκκλησία, ποια είναι η σχέση τους με τον ιερέα, πώς

εννοιολογούν το «μάτι», ως δηλαδή βασκανία-σύμφωνα με τον θρησκευτικό ορισμό-, ή ως «κακό μάτι», σύμφωνα με τον συνήθη τρόπο με το οποίο αποκαλείται.²²

Θα κλείσω με ένα γεγονός όπου διαφαίνεται αυτή η εξουσία που ασκεί η εκκλησία και ο εκπρόσωπός της στην κοινότητα, επηρεάζοντας την ταυτότητα των κοινωνικών Υποκειμένων, όντας κυρίαρχη επίσημη κοινοτική ρητορική, κεντρική στην διαμόρφωση απόψεων, στην κοινωνική και πολιτισμική οργάνωση του χωριού και της ζωής των κατοίκων. Πρόκειται για μια πρακτική εξουσίας την οποία συνειδητοποίησα πολύ μετά την εκτεταμένη καλοκαιρινή έρευνα, παρόλο που ασκείται ουσιαστικά εδώ και πολλά χρόνια. Με τον τεχνολογικό εκσυγχρονισμό της εκκλησίας, προστέθηκαν μεγάφωνα στο εξωτερικό της εκκλησίας, προκειμένου όταν ανοίγουν τα μικρόφωνα, να ακούγονται οι κυριακάτικες λειτουργίες και οι υπόλοιπες κατά τη διάρκεια των σημαντικών εορτών-ιδίως Χριστούγεννα και Πάσχα-από τα μεγάφωνα στο χωριό, προσελκύοντας τους πιστούς, με την παράλληλη προσθήκη νέου αυτόματου συστήματος καμπανοκρουσίας, πολύ πιο ισχυρού από το παλαιό. Κι έτσι όπως είναι τοποθετημένη η εκκλησία στο κέντρο της κοινότητας, κυρίως στο κάτω χωριό, η ακουστικότητα είναι πλήρης απόδοσης.

Έστω δηλαδή κι αν ένας κάτοικος δεν το επιθυμεί, είναι υποχρεωμένος, εξαναγκάζεται να ακούσει την εκκλησιαστική λειτουργία. Κι αυτό δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μια εκκλησιαστική πρακτική εξουσίας· μιας εξουσίας που ασκείται πάνω στους κατοίκους από τον ιερέα προσωπικά, αφού κατόπιν της δικής του πρωτοβουλίας εγκαταστάθηκαν τα εξωτερικά μεγάφωνα. Μιας εξουσίας, τέλος, η οποία επιβάλλεται στα Υποκείμενα, καθώς δεν τους παρέχεται η επιλογή να ακούσουν ή όχι· η επιλογή τους να μην παρακολουθήσουν την εκκλησιαστική λειτουργία καταστέλλεται από την μέσω μεγαφώνων μετάδοσής της, την οποία είναι υποχρεωμένα να την υποστούν αδιαμαρτύρητα, ως τιμωρία που εκείνη την ώρα δεν βρίσκονται όπως οι συγχωριανοί τους μέσα στην εκκλησία, που δεν λαμβάνουν μέρος στη θρησκευτική συλλογικότητα.

²² Η εξουσία της θρησκείας ασκεί άμεση επίδραση στους κατοίκους μέσω του άτομο του ιερέα, στην ταυτότητα του οποίου αυτή αναπαρίσταται. Δεν κατέστη εφικτό να έχω συνομιλία με τον ιερέα. Κι αυτό συνέβη μάλλον επειδή ηττήθηκα από τα στερεότυπά μου απέναντι στο άτομό του. Από την αρχή της 'θητείας' του ως ιερωμένου στο χωριό, εδώ δηλαδή και δέκα περίπου έτη, μου έχω διαμορφώσει την άποψη ότι είναι μεροληπτικός, προβαίνοντας σε διακρίσεις ανάλογα με τη συμμετοχή του καθενός στα θρησκευτικά δρώμενα και το πόσο συχνά πηγαίνει στην εκκλησία. Αυτή η άποψή μου δεν μειώθηκε καθώς ενηλικιώθηκα, κι έτσι ένιωθα ολότελα α-διάθετη ως προς να τον προσεγγίσω. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, στην έρευνα έχει εμπλακεί η υποκειμενικότητά μου, τα προσωπικά μου συναισθήματα, η έλλειψη διάθεσης προσέγγισης ενός ερευνητικού Υποκειμένου. Ίσως να είναι αρνητικό ως προς την ανάλυση, ωστόσο είναι δίκαιο ως προς το γεγονός ότι τελικά δεν μπόρεσα να συνομιλήσω ούτε με το αποκαλούμενο «μέντιουμ» του χωριού, το δεύτερο Υποκείμενο- φερόμενο εξουσία-για το οποίο θα γίνει λόγος στη συνέχεια της εργασίας, και προς τον οποίο υπάρχει αρνητική αντιμετώπιση από την πλευρά του παπά.

5. Προς έναν «μαγικό» προσανατολισμό

«Η εκκλησία λέει απλά για προσευχή. Αυτά[ενν. το ξεμάτιασμα με λάδι, αλάτι κ.ο.κ.]δεν τα παραδέχεται. Αυτά τα ξεματιάσματα δηλαδή. Απλώς παραδέχεται, ναι, να σε διαβάσω ας πούμε, να σου πω μια προσευχή, αλλά...και περισσότερο παραδέχεται η εκκλησία να πας στον παπά και να σου διαβάσει την προσευχή της βασκανίας. Αυτά λέει που κάνουμε εμείς δεν τα παραδέχεται. Τα θεωρούν ότι είναι σαν μαγικά, ότι είναι εκτός εκκλησίας, διαβολικά, ενώ εμείς λέμε προσευχές δεν λέμε τίποτε...αλλά είναι πολλοί οι οποίοι λένε κάτι άλλες...όπως ήταν μια συμπεθέρα μας η οποία έλεγε διαβολικά πράγματα, κάτι σατανικά...μου είχε πει μια προσευχή, η οποία δεν ήταν προσευχή, ήταν κάτι *άσχετο*. Για διάφορα πράγματα, 'πήρε ο διάβολος το μάτι κι έκανε αυτό'...Εκείνη έκανε και με κάτι τηγάνια...εκείνα ήταν σαν...μαγικά. Εγώ ακολουθώ τα της εκκλησίας.»

Υπό ποιες προϋποθέσεις ισχύουν οι σχέσεις «μάτι»- 'μαγεία', 'μαγεία'- θρησκεία, πότε δηλαδή ταυτίζεται το «μάτι» και ειδικότερα το ξεμάτιασμα με κάτι το δαιμονικό και πότε θεωρείται συμβατό με τα χριστιανικά ήθη (ίσως και υπό μία μοραλιστική χροιά); Από τα παραπάνω λεγόμενα προκύπτει μια πολυπλοκότητα σ' ότι αφορά το «μάτι». Η ίδια η πληροφορήτρια διακρίνει το «μάτι»- ξεμάτιασμα από τη μαγεία, αναφερόμενη ότι δεν παρουσιάζει ουδεμία ομοιότητα με κάποια 'διαβολικά', μαγικά τελετουργικά που ασκούσε μια συγγενής της. Την ίδια στιγμή παρ' όλα' αυτά κάνει λόγο για το γεγονός ότι το σύνθημα τελετουργικό του ξεματιάσματος με λάδι και αλάτι, για την εκκλησία θεωρείται ως μαγική πρακτική. Στο τέλος, παρά την δήλωσή της αυτή, επισημαίνει ότι ακολουθεί τα εκκλησιαστικά πρότυπα, παρόλο που κι η ίδια ξεματιάζει με λάδι και αλάτι. Μοιάζει συνεπώς η γυναίκα να φάσκει και να αντιφάσκει. Εντούτοις δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Εκείνο που συμβαίνει, είναι ότι δεν υπάρχουν διακριτά όρια μεταξύ του τι θεωρείται ή όχι ως μαγική πρακτική, ή από ποιον, και για ποιο λόγο. Επικρατεί μια διαρκής αντίφαση, μια αμφισημική διάθεση, μια συνεχής κινητικότητα και διαπραγμάτευση ως προς το τι είναι ή όχι μαγικό, χριστιανικό, κακό, καλό, ορθό, αποδεκτό.

«Το μάτι όχι με μαγεία δεν μπορώ να πω ότι...άλλο η μαγεία...μαγεία είναι...κάνουν... που λένε μαγικά...μπορούν να σφάξουν...»

Αν δώσει κανείς προσοχή στις τρεις σειρές που έχουν προηγηθεί, θα κατανοήσει απόλυτα τον δισταγμό με τον οποίο τα λόγια είναι ειπωμένα. Ακόμη, θα βρεθεί απέναντι σε αυτή την αμφιλεγόμενη στάση προς το «μάτι», αλλά και το τι

λογίζεται ως ‘μαγικό’. Η μαγεία είναι συνδεδεμένη στη λογική των κατοίκων με άγριες πρακτικές βιαιότητας και βασανιστηρίων. «Μπορούν να σφάξουν», λέει η γυναίκα, δίχως να διευκρινίσει ποιος θα οδηγηθεί εκεί, ποιο θα είναι το αντικείμενο της σφαγής και ποια η αιτία διάπραξης της. Καθίσταται πολύ πιθανόν να είναι επηρεασμένη από τα γεγονότα που συνέβησαν στον ελληνικό χώρο πριν από μερικά χρόνια: αναφέρομαι στις ανθρωποκτονίες που διεπράχθησαν από τους νεαρούς ‘σατανιστές της Παλλήνης’, το οποίο γεγονός γνώρισε τεράστια δημοσιοποίηση από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, επηρεάζοντας την κοινή γνώμη και συγκροτώντας αναπαραστάσεις περί μαγείας. Όποια πάντως κι αν είναι η προέλευση των προϊδεάσεων, το σίγουρο είναι ότι δεν έχει καταστεί σαφές από τα ‘ιθαγενή’ λεγόμενα εάν ανταποκρίνονται ή όχι στην πραγματικότητα. Εξάλλου, οι πρακτικές που προσδιορίζονται ως μαγικές δεν συνοδεύονται πάντοτε από βίαιη συμπεριφορά, αλλά δύνανται να αντιμετωπιστούν ως θρησκεία (βλ. Luhmann 1989: 177). Η μαγεία προσεγγίζεται ως σύγχρονη θρησκεία, η οποία «αμφισβητεί την ισχύ του θρησκευτικού δογματισμού, της εξουσιαστικής συμβολολογίας και της πνευματικής ανάλυσης, ενώ η ασάφειά της έγκειται σε μια αποδομημένη έννοια της πίστης» (Luhmann 1989: 336). Αρκεί να σκεφτεί κανείς ότι και το τελετουργικό του ξεματιάσματος έχει χαρακτηριστεί από ορισμένους από τους κατοίκους ως ‘μαγικά’, ακόμη και από διενεργούντες την πρακτική, ώστε να γίνει εμφανές ότι η κατηγορία των μαγικών μπορεί να περιλαμβάνει και ήπια τελετουργικά, δίχως ‘σφαγές’ και πρακτικές σκληρές.

Τα δύο επόμενα εθνογραφικά παραδείγματα αποτελούν περιπτώσεις όπου η μαγεία, όπως και το «μάτι», χρησιμοποιείται ως στρατηγική, ως μέσο επαναπροσδιορισμού της ταυτότητας. Το πρώτο προέρχεται από την ανθρωπολογική έρευνα του Geschiere στο Καμερούν. Ο ανθρωπολόγος διακρίνει δύο λειτουργίες της μαγείας: την ‘accumulative’ και την ‘levelling’²³ πτυχή της μαγικής πρακτικής. Ως προς την πρώτη, η κυρίαρχη ομάδα, η κοινωνική ελίτ κάνει χρήση της μαγείας ούτως ώστε να αποκτήσει περισσότερα κέρδη, υλικά και συμβολικά, κάτι που αποτελεί πολιτική με στόχο την απόκτηση μεγαλύτερης εξουσίας πάνω στους ‘απλούς’ ανθρώπους. Αναφορικά με τη δεύτερη, αναφέρει ένα πολύ πετυχημένο παράδειγμα/συμβάν, όπου ένας δημόσιος υπάλληλος κατηγόρησε τους κατοίκους της περιοχής όπου διεξήγε την έρευνά του ότι χρησιμοποιούσαν υπερφυσικές δυνάμεις ούτως ώστε

²³ Οι δύο πτυχές της μαγείας θα μπορούσαν να μεταφραστούν ως «συσσωρευτική»[accumulative] και «εξισωτική»[levelling] αντίστοιχα. Επειδή ωστόσο δεν είμαι σίγουρη ως προς το κατά πόσο οι ελληνικοί όροι δύνανται να αποδώσουν πλήρως το νόημα με το οποίο τις έχει περιβάλλει ο Geschiere, θεώρησα προτιμότερο να τις αφήσω εντός κειμένου αμετάφραστες, στην αγγλική τους εκδοχή.

να σαμποτάρουν τα κυβερνητικά σχέδια. Η μαγεία ως εκ τούτου σύμφωνα με την 'levelling' πτυχή της αποτελεί όπλο των κοινωνικά αδύναμων προκειμένου να ανέλθουν κοινωνικά, να αποκτήσουν κοινωνική δύναμη, αναγνώριση, εξουσία.

Η δεύτερη εθνογραφική περίπτωση περιγράφεται στην έρευνα του Lewis σε χωριό στη Νέα Γουινέα. Περιγράφει ο ανθρωπολόγος (Lewis 2002) το γεγονός ότι, στο χωριό που μελετούσε, κάποιος νεαρός άντρας αρρώστησε και για την ασθένειά του θεωρήθηκε υπεύθυνο ένα πνεύμα, επειδή ακριβώς συνέπεσε με το τέλος τελετουργικού προς αυτό το πνεύμα²⁴. Παράλληλα έβλεπε ο άντρας όνειρα ενδεικτικά- κατά τη γνώμη του- του ότι του είχαν κάνει μάγια, κι έτσι αποφασίστηκε να γίνει από τους κατοίκους επίκληση του υπεύθυνου για την αρρώστια πνεύματος μέσω νέου μαγικού τελετουργικού, ούτως ώστε να θεραπευτεί ο νέος άντρας-ο οποίος εντούτοις τελικά πέθανε. Έγινε επομένως χρήση της μαγικής πρακτικής ως ενός πολιτισμικού εργαλείου, προκειμένου να θεραπευτεί ο άνθρωπος από την προσβολή του από το πνεύμα.

Αναφορικά με το πρώτο παράδειγμα, μέσω των δύο πτυχών της μαγείας είναι φανερό ότι η μαγεία χρησιμοποιείται ως μέσο για απόκτηση εξουσίας, ανεξαρτήτως κοινωνικού status. Η κάθε κοινωνική κατηγορία προσαρμόζει τη μαγική πρακτική στις δικές της ανάγκες, ώστε να πετύχει το στόχο της, παίζει το κοινωνικό παιχνίδι γνωρίζοντας τους κανόνες και εφαρμόζοντας τη στρατηγική της μαγείας ως εργαλείο ικανοποίησης αυτού του στόχου. Επιτελείται δηλαδή πρακτική αντίστοιχη με του «ματιού». Γιατί και η πρακτική του «ματιού» πραγματοποιείται ούτως ώστε τα Υποκείμενα που την ασκούν να έχουν συμβολικά οφέλη και να ανυψώσουν την ταυτότητά τους σε ανώτερο κοινωνικό επίπεδο. Ως προς το δεύτερο, μια αόρατη δύναμη είναι εκείνη που προκαλεί την ασθένεια, όπως και στην προσβολή από το «κακό μάτι». Επίσης η θεραπεία επέρχεται από υπερφυσική δύναμη, του πνεύματος της τελετουργίας στο αναφερόμενο παράδειγμα, του Θεού και των αγίων στο «μάτι». Η διαφοροποίηση άρα δεν είναι τόσο ορατή, θα μπορούσε το «μάτι» να χαρακτηριστεί ως 'μαγική πρακτική'. Το ζήτημα όμως δεν είναι πώς θα ήταν δυνατόν να οριστεί, αλλά πώς το αντιλαμβάνονται οι ίδιοι οι κάτοικοι.

²⁴ Αυτή η χρονολογική σύμπτωση θυμίζει και το εθνογραφικό δεδομένο που συνέλεξε ο Evans-Pritchard κατά την έρευνά του στους Αζάντε. Το ότι δηλαδή οι Αζάντε πιστεύουν ότι εάν οι τερμίτες ροκανίσουν τα θεμέλια μιας αποθήκης και αυτή πέσει τη στιγμή κάθεται ένας άνθρωπος από κάτω και τον σκοτώνει, ο θάνατος του ανθρώπου δεν είναι τυχαίος αλλά οφείλεται σε μαγανεία. Γιατί αλλιώς δεν θα είχε καταρρεύσει η αποθήκη τη συγκεκριμένη στιγμή, όταν ο συγκεκριμένος άνθρωπος καθόταν από κάτω.(Evans-Pritchard 1998: 130-3).

Φαίνεται ότι, ακολουθώντας τα λεγόμενα της πληροφορήτριας που έχουν παρατεθεί στην αρχή του υποκεφαλαίου, η εκκλησία και τα πολύ θρησκευόμενα άτομα βλέπουν την πρακτική του ξεματιάσματος με λάδι και αλάτι, αυτήν δηλαδή που είναι η πιο διαδεδομένη στο χωριό ως ‘μαγικά’ και ‘δαιμονικά’. Με τη σειρά τους τώρα όσοι ξεματιάζουν με τον διαδεδομένο τρόπο, χαρακτηρίζουν ως ‘μαγικά’ κάποια πολύ πιο πολύπλοκα τελετουργικά, τα οποία ξεφεύγουν από τα συνηθισμένα πρότυπα. Και αυτή είναι η περιγραφή μιας γυναίκας, της οποίας η μητέρα, αποθανούσα πλέον, ασκούσε ένα πολύπλοκο τελετουργικό, όχι ακριβώς για το «μάτι», αλλά προκειμένου να εξαφανιστούν κάποιες κρεατοελιές από τα χέρια, οι αποκαλούμενες «κούτσες» στην ποντιακή διάλεκτο.

«Ημέρα Σάββατο μπορείς να πάρεις μια κλωστή βαμβακερή, επάνω στην κούτσα βάζεις το δάχτυλο και δένεις σε 7 διαφορετικά σημεία 7 κόμπους. Κι όταν τελειώσουν όλα αυτά θα πας σε ένα μέρος που έχει πάντα νερό, στα λασπόνερα εκεί μέσα σε βούρκο, θα το ρίξεις, θα γυρίσεις το κεφάλι σου προς τα πίσω και θα κάνεις μια ευχή, μια προσευχή, όπως θα σαπίσει αυτό να εξαφανιστούν και οι κούτσες».

Εξαιτίας της άσκησης της παραπάνω πρακτικής, η μητέρα της πληροφορήτριάς μου αποκαλείτο «μάγισσα». Τόσο όμως αυτή, όσο και η τελετουργική πρακτική που ακολούθως παρατίθεται δεν πραγματοποιούνταν στο Κατωχώρι, αλλά σε διπλανές κοινότητες.

«Ήταν μια κοπέλα που έπαθε φόβο...και πήγαν σε μια γιαγιά σε ένα κοντινό χωριό, μάζεψαν από 7 μονοστέφανα ζευγάρια, που παντρεύτηκαν 1^η φορά αλλά να ήταν και πρωτότοκα, μάζεψαν κάτι ξύλα, κεριά αναστάσιμο, και πήγαν σε αυτή την γιαγιά, αυτή τα έλιωσε τα κεριά μέσα σε ένα τηγάνι ανάβοντας φωτιά από αυτά τα 7 ξύλα που της πήγανε, και εκείνα μετά τα έριξε στο νερό, έλεγε όμως και διάφορες προσευχές που είπε ότι ήταν χριστιανικές προσευχές της εκκλησίας. Και μετά σχηματίστηκαν διάφορα σχήματα και εκείνα διαβάζοντας είπε ότι πράγματι είναι ματιασμένη. Έγινε μετά καλά η κοπέλα από εκείνο το ξεματιάσμα, βοήθησε πάρα πολύ...Είναι ένα είδος ξεματιάσματος. Εγώ βέβαια αυτά τα πιστεύω μεν από τη στιγμή που λένε προσευχές της εκκλησίας. Αλλά είναι και ένα τελετουργικό, δηλαδή αν πούμε έτσι είναι λίγο έτσι και σαν μαγικό».²⁵

Το σημαντικό εδώ είναι ότι μέσω του εντόπιου λόγου, γίνεται για ακόμη μία φορά σημασιολογική οριοθέτηση των ‘μαγικών’ και του «ματιού». Ειδικά στη δεύτερη

²⁵ Για μια αναφορά στο τελετουργικό για την απομάκρυνση του φόβου, βλ. Argyrou 1993: 269, 269σ.8.

αναφορά, το τελετουργικό χαρακτηρίζεται αρχικά ως ξεμάτιασμα. Όντως, πρόκειται για ένα περίπλοκο τελετουργικό ξεματιάσματος, το οποίο περιλαμβάνει πολλά συμβολικά στοιχεία(π.χ. αναστάσιμη λαμπάδα), μαζί και προσευχές χριστιανικές. Πιθανόν για το λόγο αυτό νομιμοποιείται και ο χαρακτηρισμός του ως ξεματιάσματος. Δεν παύει εντούτοις να θυμίζει και κάτι το ‘μαγικό’, καθώς εμπερικλείει αρκετά μη σχετιζόμενα με το θρησκευτικό συμβολισμό εργαλεία(π.χ. τηγάνι), ξεφεύγοντας παράλληλα από τη χριστιανική λογική.

Βέβαια αυτές οι θεωρούμενες από τους κατοίκους ως ‘μαγικές’ πρακτικές, αλλά και το τελετουργικό του ξεματιάσματος, δεν αντιτίθενται τόσο καθέτως προς τα εκκλησιαστικά δρώμενα. Σύμφωνα με τη Mary Douglas, η εκκλησιαστική και η μαγική συμπεριφορά έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: είναι εκφράσεις του ‘τελετουργισμού’ [ritualism], που αφορά την υπόθεση σχετικά με την σωστή διαχείριση δραστικών συμβόλων και την άρθρωση των σωστών λέξεων στη σωστή σειρά (1996[1970]: 9). Εντέλει δηλαδή η εκκλησία δεν είναι τόσο απομακρυσμένη από εκείνα που η ίδια θεωρεί ως ‘μαγικά’, συμπεριλαμβανομένου και του «ματιού». Κι αυτή η σύγκλιση συμβαίνει τόσο σε επίπεδο των λειτουργιών της, του τρόπου χειρισμού και χρήσης των συμβόλων, όσο και στο χρονικό πεδίο, την άσκηση συγκεκριμένων πρακτικών την χρονική στιγμή που πρέπει, προκειμένου η συμβολική τελετουργική πράξη να είναι επιτυχής.

Τελειώνοντας το υποκεφάλαιο, ιδιαίτερος ενδιαφέροντες αναλυτικά υπήρξαν οι προβληματισμοί στους οποίους οδηγήθηκα μέσω του λόγου μιας κατοίκου, η οποία διατηρεί πολύ στενές σχέσεις με την εκκλησία. Μου είπε λοιπόν η συγκεκριμένη ότι ξεματιάζει αρκετές φορές μέσω του τηλεφώνου, κάτι το οποίο θεωρεί φυσιολογικό και συμβατό προφανώς με τα εκκλησιαστικά πρότυπα. Το ξεμάτιασμα μέσω τηλεφώνου αναφέρθηκε εν τω μεταξύ και από μια ακόμη κάτοικο με την οποία είχα μια συζήτηση, κι η οποία ανήκει στην κατηγορία των λιγότερο από την πρώτη θρησκευόμενων ατόμων. Χαριτολογώντας, είπε την εξής φράση: «Και από το τηλέφωνο ξεματιάζω...μέντιουμ[γέλιο της πληροφορήτριας]». Εδώ κυριαρχεί μια αντίφαση. Η δεύτερη γυναίκα φάνηκε να θεωρεί το εξ αποστάσεως ξεμάτιασμα σχετιζόμενο όχι με τα θρησκευτικά δρώμενα, αλλά με κάτι το ‘μαγικό’, στο οποίο παραπέμπει συνδηλωτικά η αναφορά στο μέντιουμ. Αυτό το συνειρμό θα περίμενε κανείς να τον κάνει η πρώτη κάτοικος, η οποία άλλωστε, όπως μου ξεκαθάρισε, πιστεύει ότι ο ενδεδειγμένος τρόπος ξεματιάσματος είναι μόνο με τον σταυρό, ή έστω με λάδι από το καντήλι.

Η δεύτερη προβληματική αφορά πάλι στην πρώτη πληροφορήτρια. Μου είπε ότι μια γειτόνισσά της ξεματιάζει ρίχνοντας σε ένα ποτήρι με νερό σπύρτο, κι αν το σπύρτο μείνει όρθιο τότε είναι το άτομο ματιασμένο. Μετά την περιγραφή της, έσπευσε να διευκρινίσει ότι «αυτά είναι δαιμονικά», κι ότι η εκκλησία δεν τα παραδέχεται. Έχοντας εγώ κρατήσει καθ' όλη τη διάρκεια της κουβέντας μας αυτή της τη φράση, και με την όλη ανάλυση περί μαγείας, μαγικών, να μη φεύγει στιγμή από το μυαλό μου, επανήλθα στην πορεία της συζήτησης, ρωτώντας αν θεωρεί του συγκεκριμένου είδους τις πρακτικές ως μαγικές. Η απάντηση που πήρα ήταν επιμόνως η ίδια: «είναι δαιμονικά, όχι μαγικά».

Πραγματικά όσο κι αν προβληματίστηκα αναλυτικά, όσο κι αν προσπάθησα να το ερευνήσω θεωρητικά, δεν μπόρεσα να κατανοήσω αυτή τη διάκριση. Ορισμένες απλώς θρησκευόμενες πληροφορήτριές μου έχουν ορίσει τέτοιες πρακτικές ως 'μαγικές'. Τι επομένως έκανε τη συγκεκριμένη να τονίζει τη 'δαιμονικότητα' κι όχι την 'μαγικότητα' των πρακτικών; Ίσως η δική μου εμμονή, η υποσυνείδητη από πλευράς μου διάθεση επιβολής μιας άποψης; Ή όντως υπάρχει μια υπόρρητη διαφοροποίηση μεταξύ μαγικών και δαιμονικών πραγμάτων; Τα δεύτερα παρουσιάζονται περισσότερο αντιτιθέμενα με την θρησκευτική πίστη και γι' αυτό πιο ισχυρά; Μάλλον ισχύει αυτή η διαπίστωση. Η 'μαγικότητα' των πρακτικών είναι στην θρησκευτική ρητορική πιο ήπια συνδηλωτικά φορτισμένη από την 'δαιμονικότητα'. Και η γυναίκα, όντας ταυτισμένη με την εκκλησία, ακολούθησε τη συγκεκριμένη ιδεολογική οδό. Πάντως, έστω κι αν είναι αυτή η ορθή αναλυτική εξήγηση της διάκρισης, το βέβαιο είναι ότι δεν κατόρθωσα να την μάθω από την ίδια. Γιατί όταν ρώτησα ανοιχτά τη γυναίκα, τι ακριβώς εννοεί με τα 'δαιμονικά', δεν ξέρω πώς συνέβη, αλλά γύρισε η κουβέντα αλλού. Συνεπώς δεν επέμεινα, καταλαβαίνοντας την απροθυμία της να συνεχίσει το θέμα.

6. Μέντιουμ: αντιληπτικές αναπαραστάσεις

«Το μάτι με προσευχές το πιστεύει η εκκλησία, αλλά δεν παραδέχεται αυτά τα άλλα τα μαγικά που κάνουν μερικά μέντιουμ...»

Η παρουσία του αποκαλούμενου ‘μέντιουμ’ του χωριού καθίσταται κεντρική, στην ίδια την εντόπια ‘πραγματικότητα’, στο λόγο των κατοίκων, αλλά και στην ανάλυση. Εδώ, χρησιμοποιώ τον όρο ‘μέντιουμ’ ακριβώς επειδή έτσι ακριβώς αποκαλείται ο συγκεκριμένος άνθρωπος σύμφωνα με την εντόπια ρητορική. Δεν μου διευκρινίστηκε από πού έχει προέλθει αυτός ο χαρακτηρισμός. Πιθανόν, όπως προηγουμένως μια πληροφορήτριά μου έδειξε δείγματα επιρροής από την τηλεόραση, αναφορικά με την αναπαράσταση που είχε συγκροτήσει περί μαγείας, έτσι και εδώ να έχουν επηρεαστεί οι κάτοικοι από τα διάφορα ‘μέντιουμ’ των μέσων μαζικής ενημέρωσης και αντιστοίχως να έχουν κατηγοριοποιήσει τον άντρα με ανάλογο τρόπο, αποδίδοντάς του συγκεκριμένες πρακτικές. Πράγματι, για τον συγκεκριμένο άνθρωπο έχουν σχηματοποιηθεί αναπαραστάσεις, τις οποίες ο χαρακτηρισμός ‘μέντιουμ’ αποδίδει ικανοποιητικά, καθώς τονίζει αυτήν την ιδιαιτερότητα της ταυτότητάς του, την άσκηση πολύπλοκων πρακτικών -όπως άλλωστε συμβαίνει και με τα ‘τηλεοπτικά’ μέντιουμ- αλλά και την εξουσία που αυτός φέρει. Πρόκειται για έναν άντρα, εντόπιο κάτοικο του Κατωχωρίου, περίπου 50 ετών, ο οποίος εδώ και πολλά χρόνια ασκεί την πρακτική του ξεματιάσματος, αλλά και του αποδίδεται η διενέργεια άλλων πρακτικών, όπως το ρίξιμο των χαρτιών, το διάβασμα του φλιτζανιού του καφέ, εξαιτίας των οποίων κατά πάσα πιθανότητα του έχει αποδοθεί και ο χαρακτηρισμός:

«Το μέντιουμ το λένε έτσι γιατί ρίχνει τα χαρτιά, κάνει τους καφέδες, απ’ ότι έχω μάθει κάνει και μαγικά, δεν ξέρω τώρα κατά πόσον...λένε ότι τάχα κάνει προς το καλό...πηγαίνει λέει και στα μνήματα, παίρνει από κει χώμα από πεθαμένους, δεν ξέρω...έτσι έχω ακούσει».

Ασκώντας ή έστω αποδίδοντάς του ένα είδος μαγικές πρακτικές, διεκδικεί το ‘μέντιουμ’ μια ξεχωριστή θέση μέσα στην κοινότητα. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο το γεγονός ότι πριν από μερικά χρόνια επισκέπτονταν το Κατωχώρι άτομα από τα γύρω χωριά και τις πόλεις μόνο και μόνο για να συμβουλευτούν το ‘μέντιουμ’, προσδίδοντάς του κύρος και την ‘ανάγκη’- εντόπια και εθνογραφική- μιας ειδικής αντιμετώπισης:

«Έρχονται πολλοί και από άλλα χωριά και από πόλεις...με τα ταξί έρχονται. Θυμάμαι ένας...ήταν και μορφωμένος άνθρωπος, καθηγητής. Κι όμως είχε

πρόβλημα με το παιδί του και σηκώθηκε ήρθε στο μέντιουμ...»

Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι στο παραπάνω απόσπασμα των λεγόμενων μιας γυναίκας της οποίας η οικία βρίσκεται στο δρόμο προς το σπίτι του 'μέντιουμ', δίνεται έμφαση στην ταυτότητα του ανθρώπου που ζήτησε τη βοήθεια του 'μέντιουμ'. Δεν ήταν κάποιος τυχαίος, αλλά μορφωμένος, ανήκων σε μια συγκεκριμένη κοινωνική κατηγορία, θεωρούμενη ως ανώτερη. Κι ακριβώς λόγω της ανώτερης κοινωνικής θέσης και της ιδεολογίας μα την οποία αυτή είναι περιβάλλουσα, η αξία του να επισκεφτεί το 'μέντιουμ' δείχνεται ως μεγαλύτερη. «Κι όμως σηκώθηκε κι ήρθε», παρά το μορφωτικό επίπεδό του. Ανάλογες κινήσεις ανθρώπων θεωρούμενων από τους κατοίκους ως ανηκόντων σε ανώτερη κοινωνική θέση, προσδίδουν στο 'μέντιουμ' κύρος, αλλά και εξουσία. Ανυψώνουν τη δική του ταυτότητα, νομιμοποιώντας τόσο εκείνη, όσο και τις ασκούμενες πρακτικές.

Για την πλειονότητα πάντως των συγχωριανών του δεν είναι ολότελα αποδεκτός, ή τουλάχιστον διατηρούνται ποικίλου τύπου αμφιβολίες αναφορικά με το άτομό του. Το βέβαιο είναι πως μια από τις βασικές του ενασχολήσεις είναι το ξεματίασμα:

« Και ο Γ... ξεματιάζει. Παρόλο που λένε ότι είναι μέντιουμ...ξεματιάζει κι αυτός, έχει λόγια μέσα χριστιανικά. Τώρα μπορεί να ξέρει πολλά σχέδια...αλλά ξεματιάζει κι αυτός, πολλοί πηγαίνουν σ' αυτόν για το μάτι».

Μια από τις βασικότερες ωστόσο διαφορές του από τα άτομα-κυρίως δηλαδή τις γυναίκες- που ξεματιάζουν είναι ότι πληρώνεται για αυτό που κάνει. Έχει δημιουργηθεί η εντύπωση ότι στην ουσία εκμεταλλεύεται εκείνους οι οποίοι τον επισκέπτονται(βλ. και Tambiah 1990: 45).

«Ο ...[ενν. το μέντιουμ] είναι μετρ σ' αυτό, το' χει κάνει επάγγελμα, ίσως ζει και από αυτό, από το ξεματίασμα και από τον καφέ. Συνήθως πληρώνεται»

Επικρίνεται για το γεγονός ότι παίρνει χρήματα. Κι αυτό γιατί τα άτομα που ξεματιάζουν εννοείται, όπως μου τονίστηκε σθεναρά, ότι δεν δέχονται να πληρωθούν. Βέβαια δεν δέχεται χρήματα πάντοτε. Σε συγχωριανούς που γνωρίζει καλά, κάνει εξυπηρετήσεις, προσφέροντας την πρακτική του δίχως αντάλλαγμα.

Η αντίθεσή του με τον ιερέα του χωριού είναι έντονη, τόσο που δεν τον δέχεται στην εκκλησία κατηγορώντας τον ότι «κάνει μαγικά», άρα συνδέεται με διαβολικές δυνάμεις:

«Πάντως ο παπάς είναι πολύ εναντίον του, δηλαδή πήγαν εκεί στο σπίτι του-απ' ότι έμαθα δηλαδή-και του είπαν δεν θα κάνεις άλλα τέτοια μαγικά και αυτό-απ' ότι έχω ακούσει-και του είπε ο Γιώργος, 'πάτερ, εντάξει, κόψε μου τότε ένα μισθό. Μ' αυτά εγώ ζω. Κόψε μου ένα μισθό για να μπορέσω να ζήσω και γω'. Γιατί δεν έχει άλλη απασχόληση. Αλλά όταν θέλει να βοηθήσει κάποιον τον βοηθάει. Δηλαδή προσφέρει ο άνθρωπος. Μπορεί να κάνει τα μαγικά, αλλά άλλους ανθρώπους σε δύσκολη στιγμή θα τους βοηθήσει. Κακή κουβέντα δεν μπορώ να πω. Στην εκκλησία πηγαίνει αλλά αραιά και πού».

Το επιχείρημά του προς στις κατηγορίες του ιερέα ότι δεν συμβιβάζεται η πίστη με τα «σατανικά πράγματα» που πραγματεύεται, ήταν ότι αν ο ιερέας του έβρισκε εργασία ευχαρίστως θα σταματούσε την ενασχόληση μαζί τους. Δεν θεωρεί ότι κάνει κάτι το κακό, απλώς εργάζεται, όπως όλοι οι άλλοι, πάνω στο αντικείμενο όπου έτυχε να εντυφώσει. Εξακολουθεί να είναι χριστιανός, δεν παύει να πιστεύει, να πηγαίνει στην εκκλησία²⁶.

Κατά τη συνομιλία μου με την ανιψιά του 'μέντιουμ', διατύπωσε την άποψη ότι ο ιερέας του χωριού είναι ευκολόπιστος, «ό, τι του λένε, το πιστεύει». Παρόλο που δεν έδειξε να αναφέρεται κάπου συγκεκριμένα, μάλλον τα λόγια της υπονοούν τη στάση του ιερέα απέναντι στον θείο της. Γιατί ο ιερέας μάλωσε μαζί του, λόγω των όσων άκουσε, εξαιτίας των αναπαραστάσεων που σχηματοποίησε μέσα από το κουτσομπολιό για το 'μέντιουμ', όντας πεπεισμένος ότι εκείνο όντως ασκεί μαγικές πρακτικές, «σατανικά πράγματα».

«Αυτό το μέντιουμ κάνει και χριστιανικά ξεματιάσματα κάνει και τα άλλα τα...σατανιστικά ας το πούμε. Πώς συνδυάζεται αυτό; Ε, γι' αυτό έχει τώρα προβλήματα με τον παπά...δεν τον δέχεται στην εκκλησία ο παπάς».

Βέβαια υπάρχουν και κάτοικοι οι οποίοι τον υποστηρίζουν:

«Ο Γ... είναι πάρα πολύ καλός. Και μέντιουμ είναι, αλλά δεν χωρίζει, πάντα ενώνει. Κάνει και άλλα, για τα παιδιά

²⁶ Ο Argyrou (1993: 260) στην σχετικά με τη μαγεία εθνογραφική του έρευνα στην Κύπρο, συνάντησε τον αποκαλούμενο 'μάγο της Πάφου', ο οποίος επίσης υποστήριζε ότι ήταν καλός χριστιανός, πως οι ενέργειές του ήταν απολύτως σύμφωνες με την εκκλησία, δεν ασκούσε μαγικά, αλλά η δουλειά του ήταν να θεραπεύει τους ανθρώπους, απομακρύνοντας τα ασκούμενα σε βάρος τους ξόρκια.

που δεν περπατάνε, τον ‘πατεμά’ το λέμε εμείς...τα παιδιά δεν περπατάνε και λεν ότι είναι πατημένο το παιδί. Τώρα εμείς εδώ λέμε ότι πατήθηκε από κρέας, μπήκε μες στο σπίτι, μέχρι 1 χρονών δεν πρέπει κρέας να μπει, αζύγιστο πράγμα μέσα στο σπίτι, πρέπει να ζυγιστεί...Αλλά κάνει πάρα πολύ και για ‘μάτι’ και για όλα...και δεν κάνει μαγείες και τέτοια...ενώνει, δεν χωρίζει. Χαρτιά ρίχνει, ίσως γι’ αυτό τον λένε μέντιουμ. Ο παπάς νομίζει ότι κάνει κι άλλα πράγματα, επειδή είναι μέντιουμ σου λέει είναι με το σατανά, είναι αυτά όλα σατανικά, το πήρε έτσι ο παπάς».

Ωστόσο, και στο λόγο των ανθρώπων που δεν θεωρούν ότι το ‘μέντιουμ’ κάνει κάτι το αρνητικό, αναδύονται φραστικά τα «σατανικά» και τα «μαγικά». Μπορεί να μην έχουν την εντύπωση ότι διενεργεί πρακτικές σατανικές, η αμφιβολία εξακολουθεί να υποβόσκει. Γιατί παραδεχόμενοι τον χαρακτηρισμό του ως ‘μέντιουμ’, είναι σαν να αποδέχονται και τα σημαινόμενα που αυτός κουβαλά για όσους αποκαλούν το συγκεκριμένο άτομο ως τέτοιο. Αν ξεμάτιαζε μόνο, τότε θα ήταν απλώς ένας ακόμη από τους ελάχιστους μεν, υπαρκτούς δε, άντρες του Κατωχωρίου που ασκούν την πρακτική. Ή θα οριζόταν ως ‘ξεματιαστής’. Το ‘μέντιουμ’ υποδηλώνει την ύπαρξη κι άλλων, πιο πολύπλοκων πρακτικών. Άλλωστε το παραδέχεται κι η ίδια η γυναίκα στα προηγούμενά της λεγόμενα, αναφέροντας το «πατεμά», το τελετουργικό για τα μωρά παιδιά που δεν μπορούν να περπατήσουν.

Ενδιαφέρουσα είναι η μαρτυρία μιας πληροφορήτριάς μου, η οποία κάποτε ζήτησε τη βοήθεια του ‘μέντιουμ’. Όταν η κόρη της ήταν δύο ετών, πριν 20 περίπου χρόνια, ξαφνικά σταμάτησε να μιλάει. Την πήγε σε γιατρούς, την «διάβασε» στον παπά της ενορίας χωρίς κανένα αποτέλεσμα. Τότε αποφάσισε να την ξεματιάσει στο μέντιουμ:

«Η κόρη μου όταν ήταν 2 ετών, ενώ μιλούσε άνετα, έφτασε σε σημείο να μην μπορεί να πει ούτε μαμά. Βρήκα έναν ο οποίος ξεμάτιαζε (ενν. το μέντιουμ), με λάδι, διάβασε 7 ευαγγέλια, μέσα σε ένα ποτήρι με νερό έριχνε λάδι και το λάδι που συνήθως σταματάει πάνω στο νερό αυτό κατευθείαν πήγαινε στον πάτο του ποτηριού, και οι 7 σταγόνες. Μετά 1 λαμπάδα αναστάσιμη, 1 δηλαδή κομμάτι λαμπάδας την έλιωσε και το ‘ριξε το κομμάτι μέσα στο νερό. Σχηματίστηκαν...το λιωμένο κερί έγινε πάλι ένα σώμα...σχηματίστηκαν διάφορα σχήματα. Κοιτάζοντας αυτά τα σχήματα είδε, λέει ότι είναι ματιασμένο το παιδί σου και μάλιστα είναι ματιασμένο από ένα Χ, από ένα άτομο που το όνομά του αρχίζει από Χ...σκέφτηκα, μετά ανακάλυψα ότι ήταν μία θεία μου που μάτιασε το παιδί.

Και δεν πέρασαν 4-5 μέρες που το παιδί άρχισε να μιλάει κανονικότερα. Όχι ότι δεν το πήγα και σε γιατρούς, και σε γιατρούς το πήγα το παιδί μου και παντού, αλλά...και στον παπά και το διάβασε και ο παπάς...αλλά αυτό το ξεμάτιασμα ήταν το καθοριστικό».

Στα λεγόμενα της πληροφορήτριας εξασθενεί η ισχύς του ιερέα και αντίστοιχα ενδυναμώνεται η ταυτότητα του μέντιουμ. Και τα δύο πρόσωπα επικαλέστηκαν τη θεία δύναμη διαβάζοντας εκκλησιαστικές προσευχές. Γιατί όμως το παιδί επανήλθε στη φυσιολογική του κατάσταση με το ξεμάτιασμα κι όχι με το «διάβασμα» του ιερέα; Αυτό το γεγονός είναι κάτι που ούτε η ίδια η πληροφορήτρια ήταν σε θέση να εξηγήσει. Το μόνο που είπε ήταν ότι «η κατάσταση έφτασε στο απροχώρητο», γι' αυτό και αναγκάστηκε να καταφύγει στο μέντιουμ και να το εμπιστευτεί.

Η ρευστότητα των πεποιθήσεων των κατοίκων του χωριού είναι έκδηλη. Καταδεικνύει την πολυπλοκότητα του «ματιού» και της πίστης σε αυτό, κάνοντας σαφές πως κάθε τέτοιου είδους φαινόμενο είναι ανέφικτο να αντιμετωπιστεί μονόπλευρα. Γιατί, όπως φαίνεται για το λόγο για το 'μέντιουμ', «μάτι» και μαγεία μπερδεύονται. Τελικά το 'μέντιουμ' ασκεί ή όχι μαγικές πρακτικές, κι αν ναι, τούτο είναι απαραίτητως κακό; Άλλοι πιστεύουν ότι τα τελετουργικά που πραγματοποιεί είναι σατανικά, άλλοι ότι δεν πρέπει να θεωρούνται μαγικά- και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για άτομα συνδεδεμένα στενά με την εκκλησία.

«Απ' ότι έμαθα το μέντιουμ δεν κάνει μόνο ξεμάτιασμα όπως είχε κάνει στην κόρη μου, αλλά κάνει-έκανε και κάτι άλλα, πηγαίνει στα μνήματα κλπ. που αυτά είναι μαγικά...Εγώ τον εμπιστεύτηκα γιατί έφτασε στο απροχώρητο, δηλαδή αφού είδα ότι στην εκκλησία που πήγα και διάβασε ο παπάς δεν έκανε τίποτα...τότε αναγκάστηκα να κάνω αυτά, και δεν έκανα βέβαια τα μαγικά...ήταν το ξεμάτιασμα, αυτό...το χριστιανικό. Άλλο τώρα αυτό...»

Γιατί άραγε αυτό είναι άλλο; Από τη στιγμή που το 'μέντιουμ' θεωρείται ότι ασχολείται και με μαγικά, άρα στην ταυτότητά του ενυπάρχει η διάσταση που αντιτίθεται προς την εκκλησία. Πώς επομένως μια θρησκευόμενη γυναίκα εμπιστεύεται το 'μέντιουμ' να ξεματιάσει το παιδί της, αν, όπως λέει, αυτό ασχολείται και με άλλου τύπου πρακτικές; Και για ποιο λόγο άραγε αναγκάστηκε να το κάνει; Πώς η χριστιανική προσευχή που διάβασε το 'μέντιουμ' έπιασε, ενώ αντίθετα εκείνη που διάβασε ο ιερέας, ο κατεξοχήν δηλαδή εκπρόσωπος της εκκλησίας, όχι; Πραγματικά οι κάτοικοι διαρκώς αντιφάσκουν στις απόψεις τους. Ενώ καταδικάζουν τις πρακτικές του 'μέντιουμ', θεωρώντας τις μη χριστιανικές, του προσδίδουν

μεγαλύτερη από του ιερέα εξουσία όταν διενεργεί χριστιανικές πρακτικές. Είναι δυνατόν να συμβαίνει αυτό; Κατά την εντόπια λογική, η απάντηση είναι θετική. Αυτό τουλάχιστον αποδεικνύει ο αμφίσημος λόγος για το 'μέντιουμ'.

Ειλικρινά, από ερευνητικής αναλυτικής πλευράς η στάση αυτή των κοινωνικών Υποκειμένων με έχει μπερδέψει αφάνταστα. Μοιάζουν σε συλλογικό επίπεδο, όταν δηλαδή αφηγούνται δημοσίως την άποψή τους για το 'μέντιουμ', να το καταδικάζουν, συμφωνώντας με την εξουσιαστική φωνή του ιερέα, με την επίσημη νομιμοποιητική εξουσία της εκκλησίας. Σε προσωπικό, ιδιωτικό επίπεδο, χρησιμοποιούν τις πρακτικές του 'μέντιουμ'. Όταν δηλαδή αντιμετωπίζουν κάποιο πρόβλημα, καταφεύγουν και σε αυτόν προκειμένου να συμβάλει στην επίλυσή του. Ίσως τελικά να είχε δίκιο ο Malinowski, ως προς την τοποθέτηση της θρησκείας στο κοινωνικό τμήμα της ζωής, ενώ της μαγείας στο ατομικό επίπεδο ώστε να εξυπηρετήσει η τελευταία πρακτικούς σκοπούς (Tambiah 1990: 70).

Όποια εντύπωση κι αν έχουν σχηματισήσει οι κάτοικοι για τον άνθρωπο που (θέλουν να) αποκαλούν ως 'μέντιουμ', όσο πολύσημα κι αν οριοθετούν το άτομό του και εννοιολογούν τις πρακτικές του, το βέβαιο είναι ότι το 'μέντιουμ' κατέχει σημαντική εξουσία μέσα στην κοινότητα.

«Κοιμάται μέχρι αργά, γιατί λένε τη νύχτα κάνει τα μαγικά του. Δεν ξέρω, αυτά είπαμε είναι από κουτσομπολιά... Λένε ότι αυτός είναι μάγος, τον φοβούνται. Πολλοί λένε, α! μη λες τίποτε εις βάρος του για να μη βρεις και κανένα μπελά».

Όλη αυτή η ρητορική γύρω από το άτομό του, η ασάφεια των πρακτικών που ασκεί, του έχουν προσδώσει μια εξέχουσα κοινωνική θέση. Προκαλεί το φόβο, άρα εξουσιάζει τα υπόλοιπα πολιτισμικά Υποκείμενα, αποτρέποντάς τα από το να του προκαλέσουν όποια φθορά στην ταυτότητά του. Οι πρακτικές επομένως που διενεργούνται από εκείνον, συμπεριλαμβανομένης κι εκείνης του ξεματιάσματος, αποτελούν πρακτικές εξουσίας. Ο σχολιασμός αυτών των πρακτικών από τους κατοίκους, κρατά την ταυτότητα του 'μέντιουμ' σε διαρκή διαπραγμάτευση. Ταυτόχρονα, ενεργοποιείται και η ταυτότητα των συγχωριανών του, καθώς την ορίζουν αντιθετικά ή πλησίον με τη δική του. Εκφράζοντας την γνώμη τους, μετέχουν σε μια δραστηριοποίηση της ταυτότητάς τους, εντάσσοντας παράλληλα τον εαυτό τους σε κοινωνικές κατηγορίες ανάλογα με τη στάση που κρατούν. Η πολλαπλότητα των απόψεων καταδεικνύει την πολυπλοκότητα των ταυτοτήτων, οι οποίες δεν είναι

δυνατόν να είναι στατικές, παρά οι εκφάνσεις τους εμφανίζονται ποικίλες, πολυδιάστατες, ακόμη κι αντιφατικές.

Οι πληροφορίες σχετικά με το 'μέντιουμ' προέρχονται από τον εντόπιο λόγο για αυτόν τον άνθρωπο, το κουτσομπολιό, κι από την προσωπική μου γνώση ως ανήκουσα «μέσα» στην κοινότητα. Δεν κατέστη εφικτό να συναντηθώ μαζί του. Παρόλο που τον 'κυνήγησα' μέσω τρίτου προσώπου, προκειμένου να του μιλήσω, τον συνάντησα τυχαία η ίδια και του το ζήτησα, και μολονότι μου το υποσχέθηκε, δεν καταλήξαμε πουθενά. Ένιωσα κι εξακολουθώ να πιστεύω ότι με απέφυγε. Την ημέρα που τον είδα προσωπικά, μου έδωσε την υπόσχεση ότι θα μου μιλήσει, άφησε ωστόσο υπονοούμενα για κακή κατάσταση της υγείας του, του τύπου «δεν ξέρουμε τι θα απογίνουμε». Εξαιτίας λοιπόν του ότι δεν γνώριζε πως θα εξελιχθεί η ζωή του, θα ήταν καλό να μου αφήσει σημειώσεις με όλα όσα ήξερε. Γιατί όμως σε μένα; Με είδε ως φορέα εξουσίας; Θα νομιμοποιούσε αυτό τις γνώσεις του, την ασαφή θέση του εντός της κοινότητας, καθιστώντας την ταυτότητά του και την από του κατοίκους σύνδεσή της με μαγικές πρακτικές κοινωνικά αποδεκτή; Είχε ως εκ τούτου σχηματίσει την άποψη ότι από τη στιγμή που εναποθέσει τις γνώσεις του σε ένα άτομο που κατέχει επιστημονική γνώση, όταν το άτομο αυτό διαμεσολαβήσει μεταξύ εκείνου και των συγχωριανών του, τελικά η ταυτότητά του θα νομιμοποιηθεί και θα καθαρθεί;

Όλα τα παραπάνω δεν είναι τίποτε άλλο παρά υποθέσεις. Γιατί τελικά δεν συναντηθήκαμε. Την τελευταία φορά που επισκέφτηκα το Κατωχώρι, μου είπαν ότι ο συγκεκριμένος άνθρωπος είναι σοβαρά άρρωστος και έχει εισαχθεί σε νοσοκομείο στη Θεσσαλονίκη. Απ' ότι ξέρω, ακόμη δεν έχει επιστρέψει. Είναι πραγματικά κρίμα που δεν άκουσα τη δική του πλευρά στα όσα έχουν ειπωθεί για την ταυτότητά του. Θα μπορούσε να δώσει μια διαφορετική διάσταση στα γεγονότα και τις στερεοτυπικές αναπαραστάσεις που έχουν συγκροτηθεί για εκείνον μέσω κυρίως του κουτσομπολιού. Ήταν ωστόσο επιλογή του να μην το κάνει, κι όπως κάθε ανθρωπολόγος, οφείλω να το σεβαστώ.

7. Έμφυλες αλληλοδιεισδύσεις

Το 'μέντιουμ' συγκαταλέγεται στους λιγοστούς άντρες που ξεματιάζουν στο χωριό. Η διττή έμφυλη ταυτότητά του, η αμφίσημη σεξουαλική του ταυτότητα, η ομοφυλοφιλική και όχι δηλαδή τάση του, κάτι που όπως έχουν πει κάτοικοι δεν διστάζει να παραδεχτεί ανοιχτά και ο ίδιος, τον εντάσσει σε έναν ενδιάμεσο συμβολικό χώρο, έναν χώρο 'μεταξύ'.

«Για το Γιώργο λένε ότι επειδή είναι λίγο...πώς να το πω... 'τοιούτος', ε, αυτός τώρα σαν γυναίκα ξεματιάζει κι αυτός. Αλλά και ο ίδιος το παραδέχεται ότι είναι[ενν. ομοφυλόφιλος]. Γι' αυτό λένε, δηλαδή από τα σχόλια σου μιλάω εγώ τώρα...τα κουτσομπολιά...είναι πάρα καλό παιδί, αλλά λένε ότι τώρα κι αυτός σαν γυναίκα ξεματιάζει...και από γυναίκες το έχω ακούσει αλλά και οι άντρες προπαντός τον κοροϊδεύουν και σου λέει τώρα αυτός ανακατεύεται και με τις γυναίκες, γι' αυτό ξεματιάζει. Κι όμως πολλοί άντρες πηγαίνουν σ' αυτόν και ξεματιάζονται κιόλας και ρίχνουν τον καφέ και χαρτιά»

Εισερχόμενος ο άντρας αυτός σε ένα χώρο κυρίαρχα γυναικείο, αντιμετώπισε κι αντιμετωπίζει μια ολοκληρωτική σχεδόν περιθωριοποίηση από τους υπόλοιπους άντρες συγχωριανούς του, οι οποίοι πιστεύουν ότι δυσφημεί την αντρική υπόσταση βγαίνοντας έξω από τα ρητά όρια που έχουν τεθεί μεταξύ αντρικής και γυναικείας ταυτότητας.

Στο χωριό, όπως τουλάχιστον προέκυψε από την έρευνα, δεν υπάρχουν άντρες που ξεματιάζουν, με εξαίρεση το «μέντιουμ» κι έναν γέροντα ο οποίος έχει πεθάνει εδώ και χρόνια. Συζητώντας με τη νύφη του παππού, μου είπε ότι έμαθε να ξεματιάζει από εκείνον κι ότι δεν υπήρξαν ποτέ αντιδράσεις γύρω από το άτομό του:

«Ο παππούς μας ξεμάτιαζε πολύ καλά...Ερχόντουσαν γυναίκες, άλλες τις αγελάδες τους, άλλες τα παιδιά τους...».

Αντιθέτως, επειδή ακριβώς ξεμάτιαζε πολύ καλά, ερχόταν συνεχώς κόσμος να τον επισκεφτεί προκειμένου να τους θεραπεύει από το «κακό μάτι».

Βέβαια υπάρχουν και ελάχιστοι άλλοι άντρες, οι οποίοι όμως ανήκουν σε μια ιδιαίτερη κατηγορία. Δεν αποτελούν δηλαδή μέλη κυρίαρχου τμήματος του ενεργού πληθυσμού του χωριού, δεν είναι δηλαδή αγρότες ούτε νέοι εργαζόμενοι. Είτε έχουν μετακομίσει μόνο εδώ και λίγα χρόνια στην κοινότητα, μη καταγόμενοι από αυτήν, είτε είναι χωριανοί οι οποίοι όμως διαμένουν μόνιμα αλλού. Η μια περίπτωση αφορά έναν

άνδρα αρκετά μεγάλης ηλικίας, καταγόμενο από το Κατωχώρι, ο οποίος ωστόσο διαμένει μόνιμα στη Θεσσαλονίκη, απ' όπου κατάγεται η γυναίκα του, κι έρχονται μαζί στο χωριό κατά τα διάκεια των διακοπών ή όποτε θέλουν να ξεκουραστούν. Ο δεύτερος, επίσης ηλικιωμένος, έχει μετακομίσει με τη γυναίκα του, η οποία είναι Κατωχωρίτισσα, στο χωριό εδώ και τρία- τέσσερα χρόνια. Επομένως δεν έχει ακόμη πλήρως ενσωματωθεί στην κοινότητα, δεν είναι γνωστό παρά μόνο στη γειτονιά του ότι ξεματιάζει. Θεωρείται λίγο «άλλος», καθώς δεν κατάγεται από το χωριό. Αφού δεν αποτελεί 'πλήρες' μέλος της κοινότητας, δεν κατακρίνεται ως άντρας- ξεματιαστής, παρά εξακολουθεί να είναι αποδεκτός, δίχως να υποστεί σπίλωση η ταυτότητά του.

Η κοινωνία του χωριού σε γενικές γραμμές δύναται να θεωρηθεί ανδροκρατούμενη, όσον αφορά τουλάχιστον τις μεγαλύτερες γενιές. Οι άνδρες είναι αυτοί που ως επί το πλείστον διαχειρίζονται όλα τα σημαντικά ζητήματα της οικογένειάς τους, εκείνοι «φαίνονται προς τα έξω» καθώς κινούνται άνετα στους δημόσιους χώρους(βλ. Dubisch 1986α, Παπαταξιάρχης 1998α). Εύλογα ο σημερινός ανδροκεντρισμός δεν έχει την ίδια βαρύτητα αφού πλέον οι γυναίκες έχουν αποκτήσει μεγαλύτερη ανεξαρτησία και ελευθερία κινήσεων, εντούτοις ο ρόλος του άνδρα του σπιτιού, του 'νοικοκύρη', στο χωριό εξακολουθεί να παραμένει σε γενικές γραμμές ο ίδιος. Είναι αυτός που θα πάει στη δουλειά, στο καφενείο και κάθε φορά που θα επιστρέφει στο σπίτι του η γυναίκα οφείλει να βρίσκεται εκεί, να τον προσέχει και να τον περιποιείται.

Ένα από τα ελάχιστα περιβάλλοντα όπου ο άντρας υφίσταται παραγκωνισμό ενώ αντίθετα κυριαρχεί η θέση της γυναίκας είναι ο χώρος του «ματιού». Εκεί παρέχεται στις γυναίκες η δυνατότητα να τονίσουν και να τονώσουν την ταυτότητά τους, εξερχόμενες παράλληλα από την περιθωριοποίηση του οικιακού χώρου. Παρόλο που η προσβολή από το «μάτι» οφείλεται τόσο σε άνδρες όσο και σε γυναίκες, στην τελετουργική επιτέλεση του ξεματιάσματος εκείνες είναι που κατέχουν όλη τη δύναμη. Δρουν έτσι σε έναν κοινωνικό χώρο, αυτόν της δημιουργίας σχέσεων μέσω του «ματιού», ο οποίος καταλαμβάνεται σχεδόν ολοκληρωτικά από εκείνες, αφού στον συγκεκριμένο οι άντρες φοβούνται να εισχωρήσουν μήπως τυχόν στιγματιστούν και αποτελέσουν υποκείμενο περίγελου και κοινωνικής κριτικής από τους ομοφύλους τους.

Οι άντρες θεωρούν ότι αυτά τα πράγματα είναι δουλειά των γυναικών. Ρωτώντας έναν πληροφορητή, ο οποίος μου είχε αποκαλύψει ότι θεωρεί το ξεμάτιασμα «επάγγελμα γυναικών», για ποιο λόγο έχει αυτή την άποψη, η απάντηση που μου δόθηκε ήταν η εξής:

«οι γυναίκες είναι αυτές που ανατρέφουν τα παιδιά, κι επειδή πολλές φορές τα μικρά...ιδίως τα μωράκια...κλαίνε και έχουν πρόβλημα, η πρώτη που θα το καταλάβει είναι η μάνα, η οποία μαθαίνει ξεμάτιασμα...ή τρέχει σε γειτόνισσες...».

Γίνεται ο συγκεκριμένος άνδρας εκφραστής της θεωρητικής ανάλυσης της Ortner – κάτι που εγώ τουλάχιστον βρήκα εξαιρετικά ενδιαφέρον- όσον αφορά στη θέση της γυναίκας και τη σύνδεσή της με τη φύση, σε αντίθεση με τον «πολιτισμένο» κόσμο του άνδρα(βλ. Ortner 1994). Σύμφωνα με την λογική αυτή, όντας η γυναίκα πιο κοντά στη φύση(από βιολογικής κυρίως πλευράς αφού προορισμός βασικός του σώματός της είναι να τεκνοποιήσει και στη συνέχεια να αναθρέψει τα παιδιά της), μπορεί να αντιμετωπίσει καλύτερα μια «φυσική» δύναμη σαν κι αυτή του «ματιού», πόσο μάλλον όταν πρέπει να προστατεύσει τα παιδιά της από την αρνητική του ενέργεια.

Μέσα από τα λεγόμενα του πληροφορητή δηλώνεται η άποψη ότι η γυναίκα συνδέεται με το οικιακό περιβάλλον και την ανατροφή των παιδιών. Θεωρώντας ότι αυτή είναι μια καθαρά γυναικεία υποχρέωση, ο άντρας αποποιείται τη συμμετοχή του στη διαδικασία ξε/ματιάσματος, συνδέοντάς την με τη γυναίκα, το σπίτι, τη θηλυκή υπόσταση που προφανώς κατανοεί ως κατώτερη από τη δική του· οποιαδήποτε άμεση εμπλοκή του με το «μάτι» και ειδικότερα με το ξεμάτιασμα θα λογαριαζόταν ως προδοσία της αντρικής κυριαρχίας στη δημόσια πολιτισμένη σφαίρα²⁷. Ωστόσο ο ίδιος

²⁷ Ασφαλώς και η προσέγγιση από πλευράς Ortner των γυναικών ως βιολογικών όντων ενώ των ανδρών ως κοινωνικών, τονίζοντας ότι τα βιολογικά χαρακτηριστικά του γυναικείου φύλου είναι εκείνα που το κατατάσσουν στα παρασκήνια της ζωής με συνέπεια την υποτέλειά του, κρίνεται αναλυτικά αδύναμη-κι αυτός είναι ο επιεικέστερος χαρακτηρισμός που δύναμαι να χρησιμοποιήσω. Βέβαια, προσεγγίσεις όπως της Ortner, προσδίδουν στη γυναικεία οντότητα κάποια συμβολικά γνωρίσματα και συμπεριφορές, εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο αυτές τις καθιστούν υποδεέστερες μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Εντούτοις, το προβληματικό τους δεδομένο έγκειται στο ότι ακριβώς ακολουθούν μια γενικευτική συλλογιστική στο ζήτημα της εξέτασης των έμφυλων ρόλων. Θεωρώντας την ανισότητα μεταξύ των δύο φύλων παντού και πάντοτε ισχύουσα, αυτομάτως θέτουν περιοριστικούς όρους στην ανάλυση αλλά και στην καθεαυτή κατανόηση λειτουργίας της κοινωνικής δομής. οφείλουν κάθε φορά να διαφοροποιούνται ανάλογα με το πώς είναι δομημένη η κοινωνία όπου εξετάζονται. Αυτό ακριβώς υποστηρίζει και η Strathern(1994). Στρεφόμενη κατά των σχημάτων που θέλουν τη γυναίκα κοντά στην φύση και τον άντρα ενταγμένο στον πολιτισμό, αρνείται την ύπαρξη αυτών των δίπολων και την βάσει αυτών ερμηνεία μιας οικουμενικής ανισότητας. Οι έννοιες της φύσης και του πολιτισμού είναι σχετικές, σε κάθε κοινωνικό μάρφωμα αντιμετωπίζονται και είναι εγγραμμένες ξεχωριστά. Πρόκειται για καθαρά δυτικά σκευάσματα που επιδέχονται ωστόσο ποικίλες σημασιοδοτήσεις τόσο σε μη δυτικές ή τοτεμικές- σύμφωνα με το χαρακτηρισμό της Strathern- κοινωνίες, όσο εξάλλου και στις ίδιες τις δυτικές κοινωνίες. Δεν είναι δεδομένο ότι όλες οι κοινωνικές οργανώσεις εκλαμβάνουν τη φύση ως κατώτερη ενώ τον πολιτισμό ως ανώτερο πεδίο δραστηριοποίησης· ούτε είναι απαραίτητο να ταυτίζεται η φύση με το γυναικείο και ο πολιτισμός με το αντρικό στοιχείο. Κι εκείνο που επιτυγχάνει η Strathern είναι μια αποδόμηση των εννοιών φύσης/ πολιτισμού/ θηλυκού/ αρσενικού, ανατρέποντας αναλυτικά εργαλεία μορφοποιημένων διττών σχηματοποιήσεων και παράλληλα αποκλείοντας κατηγορηματικά την οικουμενικότητα της έμφυλης ασυμμετρίας. Ο βαθμός λοιπόν ασυμμετρίας στις σχέσεις των δυο φύλων έγκειται στον τρόπο με τον οποίο ορίζεται σε κάθε περίπτωση το φύλο, το αρσενικό, το θηλυκό και εξαρτάται από τα κοινωνικά συμφραζόμενα και τον τρόπο με τον οποίο είναι οργανωμένη η κάθε μορφή κοινωνικών [στις οποίες εύλογα ανήκουν και οι έμφυλες]σχέσεων.

αν και το αρνείται επισήμως, εμπλέκεται άμεσα στην τελετουργική θεραπευτική του «ματιού», καθώς όπως μου έχει πει η σύζυγός του, όποτε δεν αισθάνεται καλά της ζητά να τον ξεματιάσει.

Οι ντόπιοι άντρες εμφανίζουν την στάση του ότι, ναι μεν αποδέχονται ως θεμιτή την ικανότητα των γυναικών να ασκούν την τεχνική του ξεματιάσματος, ωστόσο, τουλάχιστον φαινομενικά, απορρίπτουν κάθε συμμετοχή τους στην όλη διαδικασία. Και γιατί χρησιμοποιώ τη λέξη «φαινομενικά». Έχει αποδειχτεί, τουλάχιστον από τις συζητήσεις μου με τους ανθρώπους του χωριού, ότι και οι άντρες είναι ενεργοί πομποί και δέκτες του «ματιού»:

«Συνήθως οι άντρες τώρα που κάνουν ότι είναι το ισχυρό φύλο δεν πιστεύουν και πολύ σε τέτοια...από το ένα μέρος μάλλον κάνουν πως δεν πιστεύουν και από το άλλο μέρος όταν βρίσκονται στην ανάγκη...»

Μπορεί εξωτερικά να το κατακρίνουν, αποτελεί όμως τμήμα της καθημερινότητάς τους. Μάλιστα οι περισσότεροι άντρες παραδέχτηκαν σε μένα ότι πιστεύουν στο «μάτιασμα» κι ότι ξεματιάζονται από τις γυναίκες τους. Κατά τη συνομιλία ωστόσο που είχα με τις συζύγους τους, μου είπαν ότι οι άντρες κοροϊδεύουν όταν εκείνες ξεματιάζουν τα παιδιά και τα εγγόνια τους. Όταν όμως οι ίδιοι έχουν πονοκέφαλο ή νιώθουν άσχημα ζητούν από μόνοι τους να ξεματιαστούν:

«Ο άντρας μου δεν το πίστευε πολύ, αλλά τώρα του 'τυχαν κάνα- δύο περιστατικά κι άρχισε να το πιστεύει. Γιατί κοροϊδεύε, όταν ξεμάτιαζα την κόρη, τώρα το δέχεται, τότε γελούσε, ε! έλεγε, τώρα το μάτι τι είναι και αυτά τα πιστεύετε και τα κάνετε, τώρα όμως, να, κι ο ίδιος ζήτησε να τον ξεματιάσω...Αφού μ' έβαλε να ξεματιάσω και τις κότες του, επειδή αρρώστησαν. Έχει σκόρδο στον κήπο του μέσα. Ακόμη και στο σπίτι μας έχουμε βάλει ένα πέταλο-παλιά κρεμούσε και σκόρδα-αλλά τώρα έχει κρεμασμένο ένα πέταλο με χάντρες, που αυτό τι σημαίνει, για να μην ματιάσουν το σπίτι μας. Ε, βέβαια όσες φορές έτυχε να 'ρθει ο παπάς, αυτό έτσι κάπως δυσανασχέτησε ο παπάς του χωριού, αλλά δεν το έβγαλε ο άντρας μου, εκεί το έχει ακόμη».

Φαίνεται επομένως ο ανδρικός πληθυσμός να είναι διχασμένος ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα. Παραδέχεται την πίστη του μόνο όταν αντιμετωπίζει πρόβλημα, όποτε και ζητά από τη γυναίκα τη μεσολάβηση, ισχυροποιώντας την και παραχωρώντας έστω και για λίγο τα ηνία της κοινωνικής ζωής. Τελικά, τα πιστεύω των ανδρών για το «μάτι» είναι εξίσου βαθιά με των γυναικών, μόνο που δυσκολεύονται να

το παραδεχτούν. Κι αυτή τους η αρνητική διάθεση οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στο ότι τους κυριεύει ο φόβος μήπως απολέσουν το κύρος που έχουν αποκτήσει μέσα στην κλειστή κοινωνία του χωριού και πάψει να προβάλλεται η ανδρική υπόσταση ως εξέχουσα· παραπαίουν ανάμεσα στην απόρριψη και την αποδοχή, την εξουσία και την αδυναμία, το δημόσιο και το οικιακό, το μέσα και το έξω, ανησυχώντας μήπως περάσουν τα υπόρρητα όρια που έχουν τεθεί μεταξύ αντρικής και γυναικείας συμβολικής «εδαφοκυριαρχίας».

Ο προβληματισμός μου στο σημείο αυτό αφορά στο λόγο για τον οποίο οι άντρες, που παλεύουν τόσο ώστε να μη χαλάσουν τη δημόσια εικόνα τους εκδηλώνοντας τη συναίνεσή τους ως προς το «μάτι», κατά τη συνομιλία τους μαζί μου παραδέχτηκαν ότι όντως πιστεύουν, όντως έχουν ξεματιαστεί, όντως εξισώνονται με τη γυναικεία αντίληψη. Νομίζω ότι αυτή τους η παραδοχή αφορά τη δική μου θέση απέναντί τους, αυτή της ερευνήτριας· ένιωσαν ότι, έχοντας εγώ υποσχεθεί εχεμύθεια, η κοινωνική τους θέση δεν απειλείται με το να μου αποκαλύψουν τις πεποιθήσεις τους, καθώς με είδαν ως ουδέτερο κριτή του ζητήματος που ό,τι κι αν έκανα δεν υπήρχε περίπτωση να αλλάξω την κοινωνική διαστρωμάτωση του τόπου.

Ένα γεγονός που παρουσίασε ενδιαφέρον ήταν η αντίδραση ενός πληροφορητή μου όταν, καθώς συνομιλούσαμε εκείνος, η γυναίκα του κι εγώ μετά το τέλος της συνέντευξης που του πήρα, η σύζυγός του διατύπωσε την εξής φράση: «λένε πως οι άντρες ξεματιάζουν καλύτερα». Αμέσως, προτού προλάβει η γυναίκα να ολοκληρώσει, ο πληροφορητής μου παρενέβη λέγοντας ότι δεν ισχύει αυτή η άποψη, «μα τι λες τώρα» και τα συναφή. Ο ίδιος άντρας που πριν από λίγο μου μιλούσε για την πίστη του στο «μάτι», τώρα εκνευριζόταν με μια απλή διαπίστωση της συζύγου του, η οποία μάλιστα δεν χρησιμοποίησε καν α' πρόσωπο παρά γ' πληθυντικό. «Λένε», έτσι γενικά κι αόριστα, μην τυχόν ταραξει την ατμόσφαιρα εκφράζοντας μια προσωπική άποψη. Παρ' όλ' αυτά ο σύζυγος, μόλις άκουσε κάτι που κατά την γνώμη του έθιγε τους άντρες ως σύνολο, άρα υποβίβαζε και τη δική του κοινωνική θέση, εξανέστη και παρενέβη, θέλοντας να διασκεδάσει τη δική μου εντύπωση και να με πείσει ότι κάτι τέτοιο δεν ήταν δυνατόν να βρίσκει εφαρμογή.

Περνώντας στην θεώρηση της γυναικείας υπόστασης, όπως έχει ήδη ειπωθεί, το μάτιασμα και ιδίως η θεραπεία του, το ξεμάτιασμα, δεν εμπίπτουν σε ανδρική δραστηριότητα (εκτός από απειροελάχιστες εξαιρέσεις) παρά αποτελούν μια σφαίρα γυναικείας διείσδυσης. Σε αυτή τη συμβολική σφαίρα η γυναίκα είναι γεμάτη δύναμη, αλλά και εξουσία, και ασκεί επιρροή μέσα στα όρια της κοινωνίας όπου διαβιεί,

αποκτώντας ταυτόχρονα ευδιάκριτο κοινωνικό status, εξερχόμενη από το οικιακό περιβάλλον. Βέβαια εδώ είναι απαραίτητη μια διευκρίνιση. Όπως διαφωνώ με τον διαχωρισμό γυναίκα/ άντρας- φύση/ πολιτισμός, έτσι επίσης, αν και αναγκάζομαι να το χρησιμοποιήσω εν μέρει, δεν είμαι σύμφωνη με το στενά οριοθετημένο δίπολο οικιακό/ δημόσιο- γυναίκα/ άντρας, παρόλο που πιθανόν να κρίνεται αναλυτικά σημαντικό(βλ. Friedl 1986: 43). Αυτή η ταύτιση ή έστω η σύνδεση της γυναίκας με το σπίτι και του άνδρα με το δημόσιο χώρο αναπαράγει για ακόμη μία φορά μια οικουμενικότητα της έμφυλης ανισότητας- διαφοράς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας αναπαραγωγής αποτελεί η ανάλυση της Rosaldo(βλ. Rosaldo 1994), η οποία εξηγεί την οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας μέσω ακριβώς της αντίστιξης οικιακού-δημόσιου. Εδώ, προσεγγίζω το ανδρικό και το γυναικείο ως συμβολικές κατηγορίες (βλ. Herzfeld 1986), χωρίς αναγκαστικά να τις ταυτίζω συμβολικά με συγκεκριμένα γνωρίσματα ή χώρους. Εξάλλου, εκείνο που έχει σημασία, είναι οι κοινωνικοί ρόλοι των γυναικών και των ανδρών, οι τρόποι με τους οποίους κερδίζουν εξουσία, και πώς εκδηλώνεται αυτή σε καθένα από τους κοινωνικούς και πολιτισμικούς τόπους, συμβολικούς και χωρικούς. Δεν δρουν οι γυναίκες μόνο στον οικιακό χώρο, ούτε οι άνδρες μόνο στο δημόσιο. Τα όρια μεταξύ των δύο σφαιρών τα βλέπω ως συνεχώς αλληλοδιαπλεκόμενα και αλληλοδρώντα, με τα δύο φύλα να κινούνται διαρκώς ανάμεσά τους, ενεργώντας και στις δύο, δίχως διακρίσεις και στεγανοποιήσεις (Για μια διεξοδική ανάλυση και προβληματική, βλ. Dubisch 1986β, Παπαταξιάρχης 1998β).

Οδηγούμενη στην συγκριτική εξέταση ανάλογων με το «μάτι» εθνογραφικών περιπτώσεων του τρόπου με τον οποίο εκδηλώνονται μέσω των τελετουργικών πρακτικών οι διάφορες κοινωνικές συγκρούσεις, ιδίως έμφυλου χαρακτήρα, μια πρώτη αποτελεί η θρησκευτική πρακτική των Μοιρολογιών στη Μάνη, όπως μελετήθηκαν από την Σερεμετάκη(1994, 1997α). Η έμφυλη αυτή τελετουργική πρακτική αποτελεί το μέσο ώστε να ανεβεί στην επιφάνεια η σύγκρουση μεταξύ των δυο φύλων και στο τέλος να επιτευχθεί η επίλυσή της, να επέλθει δηλαδή η κάθαρση. Γιατί στη σημερινή Μάνη οι γυναίκες μοιάζουν-με εξαίρεση πάντα την πρακτική του μοιρολογιού-υποταγμένες στην αντρική εξουσία. Δικαιολογούν συνεχώς την παρουσία τους στους δημόσιους και αποκλειστικά αντρικούς χώρους με βάση την εκτέλεση εργασιών. Με τις τελετές του θανάτου οι γυναίκες πλέον είναι εκείνες που βρίσκονται στη δημόσια σφαίρα, ενώ αντίθετα οι άντρες στο περιθώριο. Μπορεί οι άντρες να κυριαρχούν στις ορατές σφαίρες της κοινωνικής δύναμης, αλλά στα μοιρολόγια οι γυναίκες είναι εκείνες που με την πολιτισμική εξουσία που ασκούν ανυψώνουν την ταυτότητά τους.

Μέσω της τελετουργίας δημιουργούν ένα δικό τους κόσμο, όπου οι ίδιες είναι αυτόνομες και ο οποίος θα υπερβαίνει τον διπολισμό αντρικό/ γυναικείο. Μπαίνουν δηλαδή με τη βοήθεια της τελετουργικής διαδικασίας σε μια κατάσταση αποκοινωνικοποίησης, εγκατάλειψης της κοινωνίας των έμφυλων διακρίσεων, βγαίνοντας έξω από την κοινωνική πραγματικότητα που αποδέχονται οι άντρες, και δημιουργώντας όρια εσωτερικά στα οποία οι τελευταίοι αδυνατούν να εισέλθουν.

Τα Αναστενάρια στην Αγία Ελένη Σερρών τα οποία διερεύνησε ο Danforth(1995, 1998), αποτελούν την δεύτερη τελετουργική πρακτική, μέσω της οποίας παρατηρείται ενδυνάμωση της έμφυλης ταυτότητας, αλλά και επίλυση ενδοοικογενειακών και ταξικών συγκρούσεων. Όλες αυτές οι συγκρούσεις που βιώνουν στην καθημερινότητά τους πολλοί κάτοικοι στην κοινωνία της κοινότητας εκφράζονται με τη συμμετοχή στην θρησκευτική τελετουργία των Αναστεναριών, την πυροβασία και την πνευματοληψία από τον Άγιο Κωνσταντίνο. Αναφορικά συγκεκριμένα με τις γυναίκες, τα Αναστενάρια δίνουν σε εκείνες την ευκαιρία να αναλάβουν κυρίαρχους κοινωνικούς ρόλους, οι οποίοι συνήθως διατίθενται σε άντρες. Τους παρουσιάζεται η ευκαιρία να διαδραματίσουν πρωταγωνιστικό ρόλο και να ασκήσουν την εξουσία, κάτι που δεν μπορούν να κάνουν τον υπόλοιπο χρόνο. Έτσι, παρόλο που οι συναθροίσεις των Αναστεναρήδων αποτελούν δημόσια εκδήλωση, οι γυναίκες, ακριβώς εξαιτίας της θέσης τους ως Αναστεναρίσες, βιώνουν την αποδοχή αλλά και το σεβασμό από όλο το πλήθος που παρακολουθεί, συμπεριλαμβανομένων και των αντρών. Οι γυναίκες Αναστεναρίσες αποκτούν δύναμη και υψηλότερη θέση από εκείνη που τους προσφέρεται στο οικιακό περιβάλλον της οικογένειας, και με τον τρόπο αυτό βάζουν τέλος στις συγκρούσεις από τις οποίες διακατέχονται και τις αρρωσταίνουν. Εντούτοις, με τη συμμετοχή τους στην τελετουργία δεν επωφελούνται μόνο οι γυναίκες, αλλά κάθε άνθρωπος ανεξαρτήτως φύλου που γνωρίζει την απομόνωση από τους υπολοίπους και βρίσκεται σε κατώτερη θέση ως προς τις σημαντικές του κοινωνικές σχέσεις. Οι ασθενείς αποκτούν μια νέα κοινωνική θέση, υψηλότερη από εκείνη που κατείχαν προηγουμένως. Κι αυτή η αλλαγή της κοινωνικής ταυτότητας συμβάλλει στην αναδόμηση των κοινωνικών σχέσεων, στην οποία στηρίζεται η θρησκευτική θεραπεία. Τα Αναστενάρια μέσω της πνευματοληψίας “συνιστούν μετασχηματισμό μιας αρνητικής μεταφοράς σε θετική μετωνυμία: οι κατεχόμενοι- άρρωστοι, αδύναμοι και συχνά θηλυκοί- γίνονται αυτό που δεν ήταν: υγιείς, δυνατοί και αρσενικοί”.

Η τρίτη περίπτωση αναφέρεται στην Κύπρο. Η ανθρωπολογική έρευνα του Αργυρού έφερε στην επιφάνεια τη μαγεία ως μια κοινωνική στρατηγική (Argyrou 1993). Ο ανθρωπολόγος αναφέρει δύο παραδείγματα συζυγικών προβλημάτων, τα οποία αντιμετωπίζονταν αρχικά από το οικογενειακό περιβάλλον των συζύγων ως κάτι το περαστικό. Όταν ωστόσο αυτά τα προβλήματα έφτασαν να συζητούνται υπό μορφή κουτσομπολιού και άρχισε να διαρρηγνύεται ο ηθικός κώδικας της κοινότητας, με αρνητικό αντίκτυπο κυρίως στη γυναίκα- σύζυγο, τότε ασκήθηκε μαγική πρακτική. Όντας η έννοια της μαγείας μέσα στο habitus των κατοίκων, ανασύρθηκε στην κατάλληλη στιγμή του κοινωνικού παιχνιδιού ως μια κίνηση τακτικής, για να διατηρηθεί το καλό όνομα των οικογενειών και να πάψουν να σχολιάζονται αρνητικά, ανάγοντας το όλο πρόβλημα στα μάγια, σε μια αόρατη δύναμη, απόλυτα συμβατή με τη ρητορική της κοινότητας και ικανή να δώσει ξανά την κοινωνική δύναμη που προς στιγμήν είχε απολεσθεί.

Οι γυναίκες της κοινότητας του Κατωχωρίου κάνουν χρήση του «ματιού» ως στρατηγικής. Ασκώντας την πρακτική, ενισχύουν το 'συμβολικό τους κεφάλαιο' (βλ. Bourdieu 1999[1972]: 171- 183). Ενδυναμώνουν την ταυτότητά τους, ισοσταθμίζουν την κοινωνική ισορροπία με το άλλο φύλο, αποκτούν εξουσία. Και υποστηρίζω ότι καταλαμβάνουν εξουσία[authority] κι όχι απλώς ισχύ[power]²⁸, ακριβώς επειδή το «μάτι» αποτελεί μια κοινώς αναγνωρισμένη ρητορική στα κοινοτικά πλαίσια. Ό, τι επί παραδείγματι είναι η συντεκνία για τους άντρες Κρητικούς του Γλεντιού (βλ. Herzfeld 1998), κάτι ανάλογο είναι και το «μάτι» για τις γυναίκες Κατωχωρίτισσες. Πρόκειται για μια νομιμοποιημένη στα όρια του χωριού δύναμη των γυναικών, άρα και εξουσία· για μια κοιν[οτικ]ώς αναγνωρισμένη δυνατότητα να επηρεάσουν οι τελευταίες ενεργά τα κοινωνικά δρώμενα, θέτοντας παράλληλα τις πολιτισμικές ταυτότητες σε μια διαρκή διαδικασία επαναπροσδιορισμού.

Εκείνο πράγματι που έχει νόημα είναι όχι αν ασκούν οι γυναίκες εξουσία, αλλά με ποιους τρόπους την εξασκούν (Dubisch 1986β: 19). Εξάλλου οποιασδήποτε μορφής δύναμη είναι πάντοτε κοινωνική, ακόμη κι εκείνη του οικιακού περιβάλλοντος (Dubisch 1986β: 19, πρβλ. Salamone and Stanton 1986). Το αξιοσημείωτο είναι ότι τελικά οι γυναίκες κατέχουν τόσο ισχύ όσο και εξουσία. Φαίνεται δηλαδή να είναι περισσότερο προνομιούχες από τους αρσενικούς συμβολικά αντιπάλους τους, αφού

²⁸ Για μια ακριβή και λεπτομερή διάκριση μεταξύ εξουσίας[authority] και ισχύος[power], βλ. Dubisch 1986β.

κυριαρχούν και στις δύο σφαίρες της κοινωνικής ζωής, την ιδιωτική- οικογενειακή και τη δημόσια- κοινωνική με εξίσου σημαντική επιρροή.

Οι γυναίκες, είτε λογίζονται ως Εύες είτε ως Παναγίες(βλ. du Boulay 1986), το σίγουρο είναι ότι είναι δρώντα Υποκείμενα. Έχουν δικές τους κοινωνικές στρατηγικές και στόχους. Εντέλει, κυριαρχούν και στις δύο πρακτικές που συνδέονται με το «μάτι», αποκομίζοντας συμβολική εξουσία. *Ματιάζουν* σε μεγαλύτερη έκταση από τους άντρες, ή τουλάχιστον οι άντρες ισχυρίζονται ότι οι ίδιοι δεν ματιάζουν, δεν προκαλούν δηλαδή κακό. Άρα, αυτές ασκούν κοινωνικό έλεγχο, είτε με το μάτιασμα, είτε με το κουτσομπολιό και τη γλωσσοφαγιά. Και το ενδιαφέρον είναι ότι οι άντρες, ακριβώς με το αρνούνται την από πλευράς τους πρόκληση του ματιάσματος, αρνούνται συνεκδοχικά και την εξουσία που εκείνο φέρει, αποδίδοντάς την στο άλλο φύλο. *Ξεματιάζουν*, θεραπεύουν την συμβολική ασθένεια, έχουν το 'πάνω χέρι' σε αυτή την διαδικασία, αποκτούν κύρος, εξουσία ανάλογη με εκείνη του γιατρού που θεραπεύει, ενδυναμώνοντας την ταυτότητά του με το να γνωρίζει ότι ο άρρωστος βασίζεται πάνω του προκειμένου να γίνει καλά.

8. Επιστήμη: παράγοντας αυθεντίας

«Ξεματιάζω για να κάνω καλά το πρόσωπο που είναι ματιασμένο...όταν βλέπω ότι ο άλλος υποφέρει για παράδειγμα, ας πούμε σαν...ένα είδος ιατρικής, προσπαθούμε να γιατρέψουμε ...»

Ταυτίζοντας το ξεματίασμα με την ιατρική επιστήμη, και το άτομο που ασκεί την πρακτική με γιατρό, προσδίδεται κύρος στην ταυτότητα του διενεργούντος κοινωνικού Υποκειμένου, με την παράλληλη απόδοση μιας εξουσίας, εκείνης της ικανότητας του θεραπεύειν. Όπως ο ασθενής εξαρτάται από τον γιατρό- επιστήμονα προκειμένου να γίνει καλά, να επιστρέψει στην κοινωνικότητα της ζωής του, απαλλαγμένος από τα νοσηρά βιολογικά συμπτώματα, έτσι και ο ματιασμένος βιώνει μια άμεση εξάρτηση από την ξεματιάστρα-στη, που απομακρύνει την μιαρή επίπτωση του κακού βλέμματος, επαναφέροντάς τον στη 'φυσιολογική' του δράση.

Αλλά και το μάτιασμα ανάγεται σε μια λογική επιστημολογικού τύπου προκειμένου να 'νομιμοποιηθεί':

«Ματιάζουν, δηλαδή...τώρα όπως λέει και η επιστήμη έχουν τα μάτια τους ηλεκτρομαγνητικά κύματα και βλέποντας κάποιον, μεταδίδουν ίσως αυτά τα ηλεκτρομαγνητικά κύματα και ο άλλος κάτι παθαίνει...»,

ή:

«Η επιστήμη το εξηγεί ότι είναι δέσμη ηλεκτρομαγνητικών κυμάτων, τα οποία αυτός που ματιάζει τα ρίχνει σ' αυτόν που ματιάζεται και τον παραλύει».

Σχεδόν όλα τα άτομα με τα οποία συνομίλησα, αναφέρθηκαν στα 'ηλεκτρομαγνητικά κύματα' ή στον ηλεκτρισμό που εκπέμπει το μάτι και για το λόγο αυτό προκαλείται και το μάτιασμα. Σαφέστατα η 'επιστήμη' ως έννοια, με όλες τις συνδηλώσεις που φέρει, αναδύει κύρος και εγκυρότητα. Χρησιμοποιώντας την επομένως οι κάτοικοι στο λόγο τους για το «μάτι», δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά επιχειρούν να αποδείξουν πως το «μάτι» δεν είναι τυχαίο γεγονός, που ξεπηδά από τη νοσηρή φαντασία τους. Αντιθέτως, υφίσταται και τούτο μπορεί να αποδειχτεί και από την επιστήμη, τον –κατά τη γνώμη τους- κατεξοχήν φορέα του ορθού και του κοινώς αποδεκτού. Μοιάζουν δηλαδή να τονίζουν ότι κάθε αμφιβολία ως προς το κατά πόσον το «μάτι» όντως είναι μια υπαρκτή πρακτική πρέπει να εξανεμιστεί.

Μια δεύτερη λοιπόν αυθεντία-μετά την εκκλησία- φαίνεται να πρωταγωνιστεί στην κοινωνία της κοινότητας και στο λόγο των πολιτισμικών της Υποκειμένων, οδηγώντας τα στο να εμπλουτίσουν την ταυτότητά τους. Γιατί, μιλώντας για την

επιστήμη και το πώς, τόσο το μάτιασμα όσο και το ξεμάτιασμα έχουν βάσεις σε εκείνη, δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να διαμορφώνουν τον εαυτό τους. Συνεκδοχικά, ‘υποκλέπουν’ κάτι από τη δόξα και την εγκυρότητα που κουβαλά η επιστημονική αναγωγή του «ματιού», προσθέτοντάς αυτό το κάτι στην πολιτισμική τους ταυτότητα, βελτιώνοντάς την, συμβάλλοντας στην επισημοποίησή της.

Άραγε όμως για ποια επιστήμη γίνεται λόγος; Αυτό είναι κάτι που δεν διευκρινίζεται από τους κατοίκους. Τείνουν προς τις θετικές επιστήμες, αν σκεφτεί κανείς ότι αναφέρονται σε ιατρική και στο κατά πόσον το βιολογικό μάτι εκπέμπει ηλεκτρισμό. Άλλωστε, «οι θετικές επιστήμες στο ‘δυτικό’ πολιτισμό αποτελούν κάτι σαν πεμπουσία του ορθολογισμού»(Tambiah 1990: 140). Κι αυτό μοιάζουν να το γνωρίζουν καλά οι κάτοικοι, περιβάλλοντας την πρακτική με λογική, το υπερφυσικό του «ματιού» με το φυσικό της επιστήμης. Εντούτοις, συμβαίνει παραλλήλως και το ακριβώς αντίθετο.

Η επιστήμη, πράγματι, καταλαμβάνει μια εξουσία διττής μορφής, με τα δύο μέρη αυτής της μορφής να είναι αντιτιθέμενα μεταξύ τους. Από τη μια μεριά γίνεται αναγωγή του ‘ματιού’ στην επιστήμη προκειμένου να νομιμοποιηθεί ως εργαλείο πολιτισμικά ορθό και κοινωνικά αποδεκτό [«το ‘μάτι’ το πιστεύει και η επιστήμη», ή «αφού το λέει και η επιστήμη, ή «κάνουμε κάτι σαν ιατρική...»]. Από την άλλη η επιστήμη επικαλείται υπόρρητα, ούτως ώστε να αποδειχτεί ότι το ‘μάτι’ είναι κάτι το μη ορθολογικό, άρα δεν δικαιολογείται η ύπαρξή του, είναι κάτι ανούσιο και μη ισχύον, αποτελεί αυθυποβολή και έχει σχέση με μαγεία.

«‘Μάτι’ και μαγεία το ίδιο πράγμα δεν είναι; Σε ματιάζω, σε πιάνει πονοκέφαλος, σου κάνω μάγια, σε πιάνει πονοκέφαλος...Οι μορφωμένοι άνθρωποι οφείλουν να μην πιστεύουν σε τέτοια πράγματα, όχι με την έννοια της πανεπιστημιακής μόρφωσης αλλά με τη λογική του μυαλού»

Τα εντός εισαγωγικών λεγόμενα που έχουν μόλις προηγηθεί, ανήκουν σε μια 70χρονη γυναίκα, συνταξιούχο γιατρό- άρα και επιστήμονα-, που θεωρεί ότι καθώς το ‘μάτι’ δεν συνδέεται με οργανικά αίτια άρα είναι αυθυποβολή και δεν στέκει λογικά. Θεωρεί το «μάτι» ως κάτι το υπερφυσικό, μη ορθολογικά εξηγήσιμο. Επομένως, σύμφωνα με τη δική της αντίληψη, δεν μπορεί να είναι άξιο πίστης. Απορρίπτει την πιθανότητα κάποιος ‘λογικός’ άνθρωπος να πειστεί ότι το «μάτι» όντως υφίσταται, πόσο μάλλον ότι μπορεί να θεραπευτεί. Προβαίνει σε ένα διαχωρισμό του φυσικού από το υπερφυσικό, της λογικής από τα ‘μάγια’, ενώ τονίζει την ανάγκη χρήσης λογικών

επιχειρημάτων και της πρακτικής ορθολογικής κριτικής. Σύμφωνα με τον Tambiah(1990: 9), η αμέσως πρωτότερη διάκριση αναπαριστά την εννοιολόγηση της επιστήμης στην αρχαία Ελλάδα, το κοινώς αποδεκτό χρονικοτοπικό μόρφωμα όπου αναπτύχθηκε για πρώτη φορά η επιστήμη. Αυτή η ασυνείδητη συνδηλωτική σύνδεση από πλευράς της γιατρού καθίσταται ενδιαφέρουσα. Προσπαθεί να αποδείξει την εγκυρότητα του ‘επιστημονικού’ επιχειρήματός της ότι το «μάτι» είναι μαγική πρακτική, γυρίζοντας στο παρελθόν, χρησιμοποιώντας ένα ‘κλασικό’ ορισμό της επιστήμης, ‘κλασικό’ υπό την έννοια ότι η πρώτη εννοιολόγηση της επιστήμης πραγματοποιήθηκε στην αρχαία Ελλάδα. Και νομιμοποιεί επιπροσθέτως το λόγο της με αυτή την άρρητη σύνδεση, ακριβώς επειδή η χώρα που κατέχει την πρωτοκαθεδρία στην ίδρυση της επιστημονικής πρακτικής δεν είναι άλλη από εκείνη που και η ίδια ανήκει εθνικά, γεγονός που φορτίζει συναισθηματικά το σημαινόμενο του λόγου της.

Παρά την εκλογίκευση στην οποία υποβάλλει το «μάτι», επιχειρώντας να αποδείξει ότι είναι υπερφυσικό, μη ορθολογικό, μη πιστευτό, δεν ξεφεύγει από αντιφάσεις. Γιατί, στη συνέχεια της συνομιλίας μας, η γιατρός αναφέρθηκε στην μητέρα της, η οποία εφάρμοζε μια πρακτική, προκειμένου να θεραπεύει τις μαγουλάδες. Δεν έδειξε καθόλου να αμφισβητεί τις ικανότητες της μητέρας της, ούτε να θεωρεί την πρακτική για τις μαγουλάδες ως κάτι μη λογικό. Αντιθέτως προσπάθησε να μου δικαιολογήσει την μητέρα της, και το γεγονός ότι η ίδια θεωρεί την πρακτική για τις μαγουλάδες ως εύλογη κι όχι ως υπερφυσική, λέγοντας ότι η μητέρα της πίστευε πραγματικά. Για ποιο λόγο δεν δικαιολογεί και τις ξεματιάστρες; Εκείνες δεν πιστεύουν; Ούτως ή άλλως αυτό είναι κάτι που η γυναίκα δεν βρίσκεται σε θέση να γνωρίζει. Γιατί δηλαδή η πρακτική που εξασκούσε η μητέρα της να αποκλείεται από το να εμφανίζει όμοια με τη μαγεία γνωρίσματα, ενώ το «μάτι» να το ταυτίζει απροκάλυπτα με τη μαγεία; Ένα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποίησε ήταν ότι οι μαγουλάδες είναι ‘πραγματική’, βιολογική δηλαδή ασθένεια. Ναι, μα και το «κακό μάτι» προξενεί σωματικά «φυσικά» συμπτώματα, άρα γιατί να μη λογίζεται έστω και μόνο το ξεμάτιασμα ως θεμιτό;

Ανάλογη στάση έχει κρατήσει και μια κοπέλα 35 ετών, καθηγήτρια στο επάγγελμα, ανήκουσα δηλαδή στην κατηγορία επίσης των μορφωμένων. Υποστήριξε σθεναρά ότι το «μάτι» είναι αυθυποβολή. Για να τεκμηριώσει μάλιστα την άποψη περί ψευδούς ισχύος του «ματιού», ανέφερε το γεγονός ότι το μωρό της ξαδέρφης της έκλαιγε συνεχώς, κι ενώ όλοι πίστεψαν ότι ήταν ματιασμένο, αποδείχτηκε τελικά ότι ήταν άρρωστο. Θεωρεί ότι ο πονοκέφαλος και τα άλλου τύπου συμπτώματα

προέρχονται πάντοτε από οργανικά αίτια, κι όχι από μάτιασμα, με τη θεραπεία να επέρχεται ύστερα από τη συμβολή του γιατρού ή έστω φαρμακευτικών σκευασμάτων, κι όχι της ξεματιάστρας.

Η πλειονότητα των κοινωνικών Υποκειμένων που ανήκουν σε μια ανώτερη-κατά την εντόπια κατηγοριοποίηση- κοινωνική ομάδα εξαιτίας της πανεπιστημιακής τους μόρφωσης, δείχνουν να αμφισβητούν το «μάτι», αναφορικά με το κατά πόσον ανήκει στη σφαίρα του λογικού. Για εκείνα, το «μάτι» ισοδυναμεί με μαγική πρακτική, και καταδικάζεται στο όνομα του ορθολογισμού και της επιστήμης. Μιας επιστήμης ωστόσο πολύ συγκεκριμένης. Στο μυαλό τους ενυπάρχει η έννοια της επιστήμης ταυτισμένης με τη «δύση», την ανθρώπινη βιολογία, τα πειράματα, την εμπειρική αποδειξιμότητα. Αποκλείουν ολότελα από το λόγο τους την αξία των κοινωνικών επιστημών, αποδίδοντας στην 'επιστήμη' ένα πολύ συγκεκριμένο αλλά και στενά οριοθετημένο σημαινόμενο.

« Το μάτι είναι ηλεκτρομαγνητικά κύματα...Αυτό θυμάμαι ότι είχε γίνει μια φορά μια συζήτηση στην τηλεόραση και το παραδέχονταν...συζητούσαν ιερείς μαζί με επιστήμονες και το παραδέχτηκαν και οι δυο ότι υπάρχει το 'μάτι', δηλαδή και η εκκλησία το παραδέχεται και η επιστήμη...Καλά εγώ τώρα πείστηκα βέβαια από τους επιστήμονες, αλλά εγώ περισσότερο το πάω από θρησκευτικής πλευράς...και πείστηκα και από την εκκλησία, γιατί η εκκλησία από τη στιγμή που τα παραδέχεται, ε, επιστημονικά...είναι αποδεκτό αλλά εδώ τα παραδέχεται και η εκκλησία άρα υπάρχει το μάτι».

Η επιστήμη είναι η δεύτερη μετά τον θρησκευτικό παράγοντα αυθεντία στην κοινότητα. Σε εκείνη καταφεύγουν οι κάτοικοι, ούτως ώστε να αποδείξουν ότι το «μάτι» ισχύει, ότι είναι νόμιμο, τουλάχιστον στα όρια του Κατωχωρίου αλλά και στην ευρύτερη περιοχή. Μεταξύ τώρα επιστήμης και εκκλησίας υπάρχει μια διαλεκτική σχέση, κρίνοντας από τη στάση των κατοίκων απέναντι και στις δύο αυτές 'κοινωνικές/πολιτισμικές εξουσίες'· εξουσίες υπό την έννοια ότι διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο οι κάτοικοι δρουν, διαχειρίζονται τον εαυτό τους σε σχέση με το θέμα του «ματιού», αλλά και στο ότι ασκούν άμεση επιρροή στην εντόπια ρητορική περί «κακού ματιού».

Πάντως, από τα παραπάνω λόγια τίθεται υπόρρητα η ενδότερη αντιπαράθεση μεταξύ επιστημονικού και θρησκευτικού ιδεολογικού προσανατολισμού. Γιατί η «επιστήμη» έχει συνδεθεί με τον ορθολογισμό, ενώ από την άλλη μεριά η θρησκεία με

υπερφυσικές συνδηλώσεις²⁹, με μια δύναμη πέραν της λογικής και της βέβαιης γνώσης. Εντούτοις, η αξία που δίνεται και στις δύο στα πολιτισμικά πλαίσια της κοινότητας είναι ισότιμη. Στέκονται παράλληλα απέναντι στη ρητορική για το «μάτι», συμβάλλοντας ενεργά-αν όχι στο μέγιστο βαθμό- στο να καταστεί το τελευταίο ‘επίσημο’ πολιτισμικό εργαλείο, αναγνωρισμένο από την κοινωνία της κοινότητας, αλλά και πλήρως νομιμοποιημένο στη συνείδηση του καθενός.

Τελειώνοντας, αξίζει να αναφερθεί ότι στη συζήτηση με μια γυναίκα για το «μάτι», η τελευταία θυμήθηκε την ελληνική ταινία «Η κυρά μας η μαμή», όπου διαφαίνεται πολύ έντονα και χαρακτηριστικά αυτή τη διάκριση μεταξύ ‘ιατρικής’ και ‘πρακτικής’ επιστήμης. Η πλοκή του έργου βασίζεται στις διαρκείς συγκρούσεις ενός άντρα γιατρού και μιας γυναίκας μαίας, η οποία εφαρμόζει επίσης την πρακτική του ξεματιάσματος. Εξ’ αρχής συγκροτείται μια πολύ στερεοτυπική αναπαράσταση: αυτή του άντρα- επιστήμονα- μορφωμένου- νόμιμου- με εξουσία, και της γυναίκας- ‘πρακτικιάς’ (όπως ακριβώς μου τη χαρακτήρισε η πληροφορήτριά μου)-[θεωρούμενης ως]ακαλλιέργητης- μη νόμιμης- με ισχύ. Ωστόσο, εκείνη που έχει την ουσιαστική δύναμη μέσα στην κοινωνία της κοινότητας, όπου διαδραματίζεται η υπόθεση, είναι η μαία, γεγονός μάλιστα που εκνευρίζει τον γιατρό, αφού τη βρίσκει διαρκώς μπροστά του όποιον ασθενή κι αν επισκεφτεί: μια ανεπίσημη, ‘πρακτική’ δύναμη μεν, κοινώς αναγνωρισμένη δε, άρα νομιμοποιημένη και ως εκ τούτου εξουσιαστική.

²⁹ Για μια ανάλυση του ‘υπερφυσικού’ στην Ελλάδα, βλ. Stewart 1993.

V. Επίλογος

Συμπερασματικά, η αντίληψη των κατοίκων για το «μάτι» εκφράζεται μέσω του λόγου τους για τη θρησκεία, την μαγεία και την επιστήμη. Σύμφωνα με την εντόπια ρητορική, η πρακτική του «ματιού» δείχνεται στην ανάλυση αλληλένδετη με τους τρεις παραπάνω παράγοντες, συγκροτείται βάσει της άμεσης σχέσης μαζί τους. Το «μάτι» προσεγγίζεται από τους κατοίκους μέσω πολλαπλών νοηματοδοτήσεων. Γίνεται αντιληπτό ως μαγική έκφραση και πρακτική, ως αντιτιθέμενο ή συμβαδίζον με θρησκεία, ως συγκρουόμενο ή αποδεχόμενο από την επιστήμη. Ανάλογα με τη στάση τους απέναντι στην πρακτική, και σε συνάρτηση με το είδος του λόγου που υιοθετείται-αν δηλαδή σχετίζεται με την εκκλησία, τη μαγεία ή την επιστήμη-τα δρώντα Υποκείμενα κατηγοριοποιούνται εν δυνάμει σε πολιτισμικές ομάδες, διαμορφώνοντας και διαπραγματευόμενα ταυτόχρονα την ταυτότητά τους.

Είναι αληθές, ότι οι λόγοι που οικειοποιούνται και εκφράζονται κάθε φορά είναι πολυδιάστατοι, και εξαρτώνται από την ταυτότητα του κάθε πολιτισμικού Υποκειμένου, ενώ την ίδια στιγμή την κατασκευάζει. Τα άτομα «της εκκλησίας», «του κατηχητικού», θεωρούν την συνήθη πρακτική του ξεματιάσματος ως «μαγικά, δαιμονικά πράγματα». Την ίδια άποψη έχουν και οι περισσότεροι οι οποίοι διαθέτουν πανεπιστημιακές γνώσεις, είναι επιστήμονες (γιατροί, καθηγητές). Και οι δύο κατηγορίες ωστόσο υποπίπτουν σε αντιφατικές δηλώσεις, καθώς ανατρέπουν την γνώμη τους με την αναφορά σε προσωπικά τους βιώματα, μέσω της αφήγησης των οποίων εμμέσως ή και ρητά διακρίνεται η παραδοχή από πλευράς τους, αν όχι του «ματιού», άλλων τελετουργικών τα οποία από τους απλώς πιστεύοντες στο «μάτι» κατοίκους λογίζονται ως «μαγικά». Οι απλώς θρησκευόμενοι, οι τηρούντες καλές σχέσεις με την εκκλησία, σε μικρότερο όμως βαθμό από την πρώτη κατηγορία, δέχονται ότι η εκκλησία δεν παραδέχεται τα συνηθισμένα ξεματιάσματα(με λάδι, αλάτι, μαχαίρι), θεωρώντας τα ως «μαγικά». Εντούτοις, οι ίδιοι, κυρίως οι γυναίκες, τα εφαρμόζουν, όντας βέβαιοι ότι είναι συμβατά με την εκκλησία, καθώς εμπεριέχουν πολλούς θρησκευτικούς συμβολισμούς- χριστιανικές προσευχές, επίκληση αγίων, λάδι από καντήλι.

Κατά παράδοξο- ή ίσως όχι και τόσο- τρόπο, μόνο το τελετουργικό του ξεματιάσματος συνδέεται με «μαγικά» και «δαιμονικά». Το μάτιασμα, η προσβολή από το «κακό μάτι» και η πρόκληση ενσώματων συμπτωμάτων μη προερχόμενων από βιολογική νόσο, είναι 'έγκυρο', αποδεκτό στην συνείδηση των περισσότερων. Κι αυτό

γιατί, βάσει του λόγου των κατοίκων, το μάτιασμα ‘εγκρίνεται’ τόσο από την εκκλησία, υπό την έννοια της βασκανίας, όσο και από την επιστήμη, υπό την παραδοχή της ύπαρξης ηλεκτρομαγνητικών κυμάτων, τα οποία δύνανται να ασκήσουν άμεση επιρροή στο Υποκείμενο που τα δέχεται στο σώμα του. Εφόσον δηλαδή, σύμφωνα πάντα με την πεποίθηση των Κατωχωριτών, δύο κοινώς αποδεκτοί κοινωνικά φορείς, οι οποίοι περιβάλλονται με το πέπλο της αυθεντίας και της βέβαιης γνώσης, τηρούν θετική απέναντι στο μάτιασμα στάση, δεν υπάρχει καμία αβεβαιότητα στη συνείδηση των ντόπιων ως προς την ύπαρξή του. Εκείνοι που εξακολουθούν να μην πιστεύουν στην δύναμη του ματιού να επιδράσει πάνω στο άτομο, είναι οι ‘επιστήμονες’ της κοινότητας, όπως προσδιορίστηκαν παραπάνω. Κατατάσσουν το μάτιασμα στο «μη φυσικό», στο μη βιολογικά προερχόμενο, στο αδύνατο να προσληφθεί λογικά, άρα και να εξηγηθεί.

Όλος αυτός ο λόγος για το «μάτι» που συνάντησα από την πλευρά των κατοίκων, ο σχετιζόμενος με την θρησκεία, τη μαγεία και την επιστήμη, παραπέμπει στον αντίστοιχο των πρώτων εξελικτικιστών και των λειτουργιστών ανθρωπολόγων, οι οποίοι έχουν προβεί σε θεωρητική ανάλυση των τριών παραπάνω εννοιών ως αλληλεπιδρούσες μεταξύ τους. Για τις ανάγκες της συγκριτικής προσέγγισης που θα επιχειρήσω εδώ, έχω επιλέξει να αναφερθώ στους πλέον ‘κλασικούς’ εκπροσώπους του εξελικτικισμού και του λειτουργισμού, στους E.B. Tylor, James Frazer και Bronislaw Malinowski αντίστοιχως.

Ξεκινώντας με τον Tylor, θεωρούσε ότι υπάρχει μια σταδιακή εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών αλλά και πολιτισμών, από το κατώτερο στάδιο ύπαρξης, στο οποίο ανήκουν οι ‘πρωτόγονοι’ λαοί, οι λαοί δηλαδή του «μη δυτικού» κόσμου, στο ανώτερο, που συμπεριλαμβάνει το «δυτικό» πολιτισμό, παρομοιάζοντας αυτή τη διαδικασία με το ανέβασμα σε μια σκάλα, όπου τα κλιμάκιά της παραλληλίζονται με αυτά ακριβώς τα στάδια εξέλιξης (Tambiah 1990: 44). Αναφορικά καταρχάς με τη μαγεία, την προσέγγιζε ως πρακτική, κατώτερου ωστόσο σταδίου. Η εμφάνισή της σε ανώτερη πολιτισμική πραγματικότητα δεν ήταν παρά επιβίωμα, μια δηλαδή κοινωνική και πολιτισμική έκφραση, η οποία αποτελούσε κατάλοιπα προηγούμενου και κατώτερου σταδίου ζωής, έχοντας επιβιώσει σε ένα ανώτερο στάδιο εξέλιξης και αποτελώντας ένδειξη αυτής της εξέλιξης από την αγριότητα στον πολιτισμό (βλ. van Baal 1971: 33, Tambiah 1990: 44, 45). Υποστήριζε ότι η μαγεία αποτελεί μια «ψευδοεπιστήμη», αφού ακριβώς επρόκειτο για μια ψευδαίσθηση που βασίζεται σε

εσφαλμένες ιδεολογικές και συμβαντολογικές συνδέσεις³⁰, δίχως ουσιαστικά καμία βάση στην αλήθεια(Levinson and Ember 1996: 721). Επιπλέον, διατύπωσε την θέση ότι η μαγική πρακτική ισοδυναμούσε με πρόληψη, η οποία δεν είχε καμία βάση στην αλήθεια καθώς δεν συμβάδιζε με μια θετικιστική αντίληψη περί επιστήμης(Tambiah 1990: 46). Τέλος, έβλεπε την μαγεία και τη θρησκεία ως συμπληρωματικές, επειδή ακριβώς ανήκαν και οι δύο σε ένα σύστημα πολιτισμικών πεποιθήσεων(Levinson and Ember 1996: 721). Ως προς τη θρησκεία, γνωστή είναι η θεώρησή του για τον ανιμισμό(βλ. van Baal 1971: 34- 35), την πίστη δηλαδή σε πνευματικές υπάρξεις, ως μιας μορφής ‘πρωτογονικής’ θρησκείας, η οποία μπορούσε να συναντηθεί σε κατώτερο στάδιο της ανθρώπινης εξέλιξης, αποτελώντας κατά κάποιον τρόπο απαρχή του δυτικού μονοθεϊσμού και συνυπάρχοντας με την μαγεία ως υποδεέστερη πολιτισμική έκφραση (Tambiah 1990: 48).

Περνώντας στον Frazer, είναι γεγονός ότι ακολούθησε κι αυτός το εξελικτικιστικό σχήμα, θεωρώντας ότι η μαγεία αποτελεί το κατώτερο στάδιο της αναπόφευκτης εξέλιξης από την θρησκεία στην επιστήμη (Levinson and Ember 1996: 721). Η μαγεία, σύμφωνα με την προσέγγισή του, προϋπήρχε της θρησκείας και ήταν προάγγελος της επιστήμης, ή μάλλον «μια μπάσταρδη αδελφή της επιστήμης» (Tambiah 1990: 52). Οι αρχές της μαγείας ήταν, σύμφωνα με τον Frazer όμοιες με εκείνες της επιστήμης(Levinson and Ember 1996: 72). Κι αυτό το εξηγούσε λέγοντας ότι και ο ασκών τη μαγική πρακτική πιστεύει ότι οι ίδιες αιτίες οδηγούν στα ίδια αποτελέσματα. Όσο επομένως εφαρμόζει την τελετουργία ακολουθώντας τους κανόνες, το σίγουρο είναι ότι θα παράξει τα αναμενόμενα αποτελέσματα, όπως ο θετικός επιστήμονας (Tambiah 1990: 52). Από την άλλη μεριά, προέβη σε έναν διαχωρισμό μεταξύ μαγείας και θρησκείας, αντιλαμβανόμενος τις θέσεις του ασκούντα τη μαγεία και του ιερέα ως ξεχωριστές και αντιτιθέμενες(Levinson and Ember 1996: 722). Κι ενώ θα μπορούσε να περάσει την άποψή του δίχως να φτάσει σε τόσο απόλυτες θέσεις, απλώς με το να πει ότι μάγος και ιερέας δίνουν έμφαση σε διαφορετικές τεχνικές, εξαρτώμενοι από την διαφορετική θέση που καταλαμβάνουν μεταξύ του υπερφυσικού και του ανθρώπινου παράγοντα, δεν το έκανε(Tambiah 1990: 53). Εντέλει, επέμεινε στην άποψη ότι η μαγεία προϋπήρχε της θρησκείας, κι ότι η

³⁰ Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα που είχε χρησιμοποιήσει ο Tylog για να καταστήσει αυτή την διαπίστωση ‘έγκυρη’, είναι το εξής: βλέποντας οι «ιθαγενείς» τον κόκορα να λαλεί με την ανατολή του ηλίου, θεωρούν ότι ο ήλιος θα βγει μόνο εφόσον ο κόκορας λαλήσει, κάτι που συνεπάγεται την πίστη τους στη μαγική ικανότητα του κόκορα να κάνει τον ήλιο να ανατείλει και που κατά τον ανθρωπολόγο είναι μια αφελής και εσφαλμένη αναλογία, ενδεικτική κατώτερου πολιτισμικού επιπέδου(Tambiah 1990: 45).

επιστήμη θα έπρεπε να αποδομήσει τη θρησκεία στη σύγχρονη εποχή, χωρίς ωστόσο να μπορέσει ο Frazer να παρέχει τεκμηρίωση αυτής της εξέλιξης την οποία υποστήριζε, ούτε ως προς το γιατί η μαγεία βρίσκεται εγγύτερα προς την επιστήμη, απομακρυνόμενη από τη θρησκεία, ή ως προς το λόγο ανωτερότητας της επιστήμης έναντι της θρησκείας (Tambiah 1990: 53).

Αναφορικά με τη λειτουργιστική προσέγγιση και τον βασικότερο εκφραστή της, τον Malinowski, η θεωρητική οπτική είναι διαφορετική. Υιοθέτησε από τον Durkheim τον διαχωρισμό της «πραγματικότητας» σε δύο επίπεδα, στα sacred/ profane(ιερό/ ανίερο- κοσμικό), τοποθετώντας τη μαγεία και τη θρησκεία στο πρώτο, σε εκείνο του ιερού, ενώ την επιστήμη στη σφαίρα του ανίερου- κοσμικού. Όντας ο Malinowski αντίθετος προς το εξελικτικισμό του Tylor/ Frazer, δεν θεωρούσε τη μαγεία ως 'πρωτόγονη' επιστήμη. Την αντιλαμβανόταν ως μια λειτουργία που περιλαμβάνει πρακτικές που σχετίζονται με υπερφυσικές δυνάμεις και στοχεύουν στο έλεγχο πάνω στη φύση. Και ακριβώς με το να βάζει την επιστήμη στο άλλο τμήμα του δίπολου, το κοσμικό, αποκόπηκε ολότελα από την αντίληψη των Tylor- Frazer, οι οποίοι είχαν ταξινομήσει τη μαγεία μαζί με την επιστήμη, χαρακτηρίζοντάς την ως ψευδοεπιστήμη(van Baal 1971: 167, Tambiah 1990: 67, 70). Εν αντιθέσει λοιπόν με την επιστήμη, τόσο η μαγεία όσο και η θρησκεία έχουν άμεση σχέση με υπερφυσικές δυνάμεις, αποσκοπώντας σε βασικές ανάγκες του ανθρώπου για απόκτηση της αίσθησης ασφάλειας, αλλά και ελέγχου της φύσης(Levinson and Ember 1996: 722). Ωστόσο, διέβλεπε διαφορά μεταξύ των δύο, καθώς μεν η μαγεία είναι πρακτική και συμβάλλει στην επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών, η θρησκεία όμως αποτελεί από μόνη της έναν σκοπό(Levinson and Ember 1996: 722, Tambiah 1990:69). Ακόμη, ο Malinowski διατύπωσε ενδιαφέρουσα άποψη και για τη θρησκεία. Υποστήριζε ότι έπρεπε η τελευταία να αποτελεί ένα ανεπτυγμένο τελετουργικό, μέσω του οποίου ο άνθρωπος θα εξέφραζε την πίστη του και θα επικοινωνούσε με τις κρυμμένες δυνάμεις. Θεωρούσε ότι η θρησκεία ενέχει μια λειτουργία, καταρχάς ψυχολογική και μετέπειτα κοινωνιολογική. Δηλαδή, η θρησκεία λειτουργούσε σε ατομικό επίπεδο προκειμένου να εκπληρώσει τις πνευματικές ανάγκες του υποκειμένου, ενώ ταυτόχρονα παρείχε κοινωνική ολοκλήρωση. Τελειώνοντας, προέβη σε μια ενδιαφέρουσα διάκριση μεταξύ μαγείας και θρησκείας: στο ότι τα θρησκευτικά τελετουργικά σχετίζονταν άμεσα με την κοινωνία, όντας δημόσια και συλλογικά, ενώ αντίθετα τα μαγικά τελετουργικά εφαρμόζονταν από τους εξατομικευμένους δρώντες, στοχεύοντας στην ικανοποίηση ατομικών πρακτικών αναγκών.(Tambiah 1990: 69- 70).

Όπως έχει διαφανεί από την παρουσίαση των παραπάνω θεωρητικών προσεγγίσεων, η ανάλυση των τριών κυρίαρχων διαμορφωτικών παραγόντων του λόγου για το «μάτι» επιδέχεται συγκρίσεις με τις πρωτότερα αναφερόμενες 'κλασικές' ανθρωπολογικές θεωρίες. Γιατί τόσο οι τελευταίες, όσο και η ρητορική των ίδιων των εντόπιων πολιτισμικών Υποκειμένων, παρουσιάζει την μεταξύ θρησκείας- μαγείας- επιστήμης σχέση ως έχουσα τη δυνατότητα πολλών συνδέσεων. Όπως ακριβώς η μαγεία προσεγγίζεται από τους ανθρωπολόγους ως πρακτική, που σχετίζεται άμεσα με την θρησκεία ως σύστημα πολιτισμικών πεποιθήσεων και σύνδεσης με το υπερφυσικό, έτσι και το «μάτι» είτε θεωρούμενο είτε όχι ως μαγική πρακτική, συμβαδίζει στον εντόπιο λόγο με τη θρησκεία όντας αποδεκτό από εκείνη. Η επίσης, κατ' αντιστοιχία με την ανθρωπολογική προσέγγιση της μαγικής πρακτικής ως μη έχουσας βάση στην αλήθεια αφού δεν συμβαδίζει με τις θετικιστικές συνδηλώσεις της επιστήμης, με αυτόν δηλαδή τον άρρηκτο δεσμό-φέροντα θετικές ή και αρνητικές νοηματοδοτήσεις σε σχεσιακό επίπεδο- μεταξύ μαγικής πρακτικής και θετικής επιστήμης, το «μάτι» απορρίπτεται ή γίνεται αποδεκτό, εφόσον νομιμοποιηθεί μέσω της σύνδεσής του με την θετική επιστήμη. Επιπλέον, σύμφωνα τόσο με το θεωρητικό όσο και με το 'ιθαγενές' πεδίο σημασιολόγησης, η μαγική πρακτική και το «μάτι» αντίστοιχα αντιτάσσονται προς την θρησκεία, ενώ δύνανται να ταξινομηθούν σε σφαίρες διαφορετικές από εκείνη της επιστήμης.

Σε γενικές γραμμές, τα θεωρητικά και τα εθνογραφικά/ ερευνητικά δεδομένα καταδεικνύουν ότι η θρησκεία, η μαγεία και η επιστήμη κατέχουν δυναμικούς ρόλους τόσο σε θεωρητικό ανθρωπολογικό επίπεδο, όσο σε εθνογραφικό στη συγκεκριμένη έρευνα την σχετιζόμενη με το «μάτι». Η μεταξύ τους σχέση και το πλαίσιο νοηματοδότησής της δείχνεται μεταβαλλόμενο, υπό την έννοια ότι είναι μη στατικό. Μοιάζουν να συμμετέχουν οι τρεις σε ένα παιχνίδι, με τους όρους του σε συνεχή διαπραγμάτευση και εναλλαγή. Δεν μπορεί ως εκ τούτου να αποδοθεί μια απόλυτη στεγανοποίηση των ορίων τους, να ειπωθεί φέρ' ειπείν ότι η μαγεία είναι αναγκαστικά αντιτιθέμενη προς τη θρησκεία ή την επιστήμη, ή ότι θρησκεία και επιστήμη ανήκουν σε διαφορετικά επίπεδα της πολιτισμικής ζωής, κ.ο.κ. Ο δεσμός μεταξύ των τριών είναι δυνατός και νοηματοδοτούμενα ρέων. Και αυτό είναι εμφανές από την 'κλασική' ανθρωπολογική θεώρηση που έχει προηγηθεί, παράλληλα καθίσταται φανερό, με την ταυτόχρονη αλληλεπίδραση των τριών με το «μάτι» σε όλη την πολιτισμική στάση-λόγου, ρητορικής, στρατηγικής, πρακτικής- των κατοίκων του Κατωχωρίου.

Σύμφωνα τώρα με τη σύγχρονη ανθρωπολογική αντίληψη περί μαγείας, ότι «η μαγεία περιλαμβάνει την ανθρώπινη προσπάθεια να ελέγξει/ (δια)χειριστεί άμεσα τις δυνάμεις της φύσης, ότι αποτελεί δηλαδή μια πίστη στη χρήση συμβόλων προκειμένου μέσω της δύναμής τους να τεθούν υπό έλεγχο αυτές οι δυνάμεις»(Levinson and Ember 1996: 721, 723, 1225), το «μάτι» μπορεί να θεωρηθεί ως μαγική πρακτική. Γιατί εκείνο που προκαλεί το «μάτι» είναι η οπτική επαφή, η οπτική επικοινωνία, το κοίταγμα, μια φυσική δηλαδή δύναμη³¹ (και ακόμη και στην περίπτωση της γλωσσοφαγιάς, που δεν μεσολαβεί οπτική επαφή, υπάρχει η ομιλία η οποία επίσης αποτελεί μια φυσική δύναμη). Η επίλυση των συνεπειών που προκαλεί το μάτιασμα, ο έλεγχος της φυσικής δύναμης του ματιού, πραγματοποιείται ακριβώς μέσω συμβόλων, σωματικών, γλωσσικών, τελετουργικών. Αλλά και το «μάτι», όπως και κάθε μαγική πρακτική, αποσκοπεί σε κάτι και στα δύο του στάδια. Γιατί το μάτιασμα στοχεύει στο να προκαλέσει σωματικά συμπτώματα, και αυτός ο σκοπός, αν και στην πλειονότητα των περιπτώσεων υπόρρητος, πηγάζει από την ζήλια, την επιβολή αρνητικών συναισθημάτων· ενώ το ξεμάτιασμα ασκείται προκειμένου να επιτευχθεί η θεραπεία, η μέσω της τελετουργικής πρακτικής απομάκρυνση των συμπτωμάτων.

Ακόμη, τόσο το «μάτι», όσο η μαγεία και η θρησκεία σχετίζονται με το υπερφυσικό, με ανώτερες δυνάμεις [θεός, κακές δυνάμεις] όντας μη ‘ορθολογικά’ εξηγήσιμα φαινόμενα, τουλάχιστον σε ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης. Συγκεκριμένα ως προς τη θρησκεία, χρησιμοποιούνται και στις χριστιανικές λειτουργίες όπως και στην πρακτική του ξεματιάσματος συμβολικά στοιχεία, χριστιανικές προσευχές, λάδι από το καντήλι, επίκληση στο Θεό, το Χριστό, στην Παναγία και σε αγίους. Μπορεί η θρησκεία να καταδικάζει την όποιας μορφής αρνητική σκέψη ή την πράξη εναντίον ενός ανθρώπου, άρα και το μάτιασμα, εντούτοις παραδέχεται ότι υφίσταται και ότι μπορεί να θεραπευτεί, και μάλιστα υπάρχουν ειδικές εκκλησιαστικές προσευχές για την αποπομπή από το ανθρώπινο σώμα και πνεύμα.

Η σύγκλιση με την επιστήμη είναι ομολογουμένως περισσότερο δύσκολη. Έχει ειπωθεί στα πλαίσια του «ιθαγενούς» λόγου ότι η επιστήμη έχει αποδείξει ότι το μάτι ως τμήμα του ανθρώπινου οργανισμού εκπέμπει ηλεκτρομαγνητικά κύματα, τα οποία και προκαλούν συμπτώματα. Ωστόσο κάτι τέτοιο δεν κατέστη δυνατόν να διασταυρωθεί με τη γνώμη γιατρών ή άλλων επιστημόνων. Με την εφαρμογή όμως της πρακτικής του «ματιού», όπως συμβαίνει και με μια επιστημονική πρακτική, τα

³¹ Στο σημείο αυτό να διευκρινιστεί ότι δεν κρύβεται καμία επιρροή/ υπόνοια βιολογικού ντετερμινιστικού μοντέλου, ούτε κανενός είδους ‘φυσικοποίησης’ του ‘ματιού’.

συγκεκριμένα αρχικά εργαλεία- δεδομένα αναμένεται εν συνεχεία να δώσουν και τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Το προβληματικό σημείο εδώ έγκειται στο γεγονός ότι η επιστήμη προσεγγίζεται ως μονοδιάστατη, μόνο με τις 'θετικές' συνδηλώσεις της. Ασφαλώς η ύπαρξη της επιστήμης δεν τελειώνει με τις θετικές επιστήμες. Οι κοινωνικές διαδραματίζουν εξίσου εξέχοντα ρόλο. Απλώς κρίνεται πιο σωστό απέναντι στα εθνογραφικά ερευνητικά δεδομένα να νοηματοδοτηθεί η επιστήμη με τη θετικιστική της έκφανση. Και τούτο όχι για κανέναν άλλο λόγο, αλλά γιατί τα πολιτισμικά Υποκείμενα την έχουν περιβάλλει με αυτό το σημαινόμενο στα δικά τους σημασιολογικά συμφραζόμενα. Αφού επομένως επιλέγουν την βιολογική- θετική διάσταση της επιστημονικότητας ούτως ώστε να συν-καλύψουν και να προστατεύσουν ταυτοχρόνως το «μάτι», η ανθρωπολογική ανάλυση τούς ακολουθεί.

Συνοψίζοντας το επιχειρηματικό αναλυτικό εγχείρημα, το «μάτι» είναι ένα βασικό πολιτισμικό εργαλείο στα χέρια των δρώντων Υποκειμένων της κοινότητας, μέσω ακριβώς του οποίου η τελευταία οργανώνεται κοινωνικά και πολιτισμικά. Συμβάλλει στην συγκρότηση πολιτισμικών ομάδων, τα μέλη των οποίων ακριβώς κατηγοριοποιούνται βάσει του είδους της προσέγγισής τους απέναντι στο «μάτι». Παράλληλα, αναπαράγονται και μορφοποιούνται οι εντόπιες ταυτότητες. Χρησιμοποιούν οι δρώντες το «μάτι» ως μια πρακτική εξουσίας, ώστε να θέσουν υπό αμφισβήτηση τις κοινωνικές ιεραρχικές σχέσεις, να ενδυναμώσουν την ταυτότητά τους ή έστω να ξεκινήσουν να διαπραγματεύονται την άνοδό της. Το «μάτι» είναι αναπόσπαστο τμήμα του habitus των πολιτισμικών Υποκειμένων. Η πρακτική του «ματιού» προσδίδει είτε με την άσκησή της είτε με την απόρριψή της μια ευκαιρία στα Υποκείμενα να προσδιορίσουν και να διαμορφώσουν την ταυτότητά τους, να τοποθετήσουν τον εαυτό τους και την κοινωνική τους θέση μέσα στην κοινότητα, να αποκομίσουν το δικό τους πολιτισμικό κεφάλαιο που τους επιτρέπει να διαχειρίζονται τον εαυτό τους σε σχέση με τους άλλους, τις κοινωνικές τους σχέσεις, την καθημερινή τους ζωή.

Θα ολοκληρώσω την εργασία θέτοντας έναν προβληματισμό περί εθνογραφικής κατασκευής. Είναι το παραπάνω συμπέρασμα, στο οποίο κατέληξα αναλυτικά, συνειδητό στους κατοίκους του Κατωχωρίου; Έχουν δηλαδή την αίσθηση ότι, όταν ματιάζουν ή όταν ξεματιάζουν ή όταν απλώς μιλούν για το «μάτι», διαπραγματεύονται και διεκδικούν την ταυτότητά τους; Ή χρησιμοποιούν ρητά το «μάτι» ως στρατηγική, προκειμένου να ισχυροποιήσουν την ταυτότητα ή την κοινωνική τους θέση, βάζοντας τέρμα στις κοινωνικές ανισότητες; Γνωρίζουν ότι ανήκουν σε μια πολιτισμική

κατηγορία βάσει των πιστεύω τους για το «μάτι»; Ή έχουν συνείδηση ότι ανήκουν σε [αναλυτική]ομάδα κατασκευασμένη από εμένα;

Νομίζω πως όχι. Υποστηρίζω πως η «αναστοχαστική απόδοση πολιτισμικού νοήματος» (Παπαταξιάρχης 1996: 198) έχει πραγματοποιηθεί από εμένα. Πιθανόν η ανάμιξή μου με την κοινοτική ζωή, αφού έχω διενεργήσει ανθρωπολογία «οίκου», να μειώνει τις «κατασκευαστικές» συνέπειες, καθώς έχω έστω και υπόρρητα υιοθετήσει την εντόπια λογική, χρησιμοποιώντας έννοιες δικές τους, όντας κι εγώ τμήμα του εαυτού. Όμως, θεωρώ ότι-ας μου επιτραπεί η έκφραση- η πολιτισμική περιχαράκωση των ταυτοτήτων και των ομάδων έχει κατασκευαστεί από την ανθρωπολογική μου ερευνητική ματιά και γραφή, γιατί ακριβώς εξαιτίας της έχουν αναδυθεί στην επιφάνεια, έχουν σχηματιστεί αναλυτικά, κατασκευαστεί εντέλει θεωρητικά και εθνογραφικά.

Θα συμφωνήσω με τον Παπαταξιάρχη (1996: 201) ότι η κατασκευή δεν ισοδυναμεί με την επινόηση μιας πραγματικότητας αλλά είναι ιδιότητα του πραγματικού. Απλώς πάντοτε η κάθε λογής αναπαράσταση εμπεριέχει και μια αίσθηση «μη-πραγματικότητας», φωτίζοντας πλευρές πολύ βαθιές ή πολύ υπονοούμενες για να είναι ρητά αληθινές. Κι η εθνογραφία, όντας ένα είδος αναπαράστασης, προσεγγίζει θεωρητικά την εντόπια «πραγματικότητα». Προβαίνει δηλαδή σε μια αναλυτική κατασκευή που πιθανόν να μην συμβαδίζει απόλυτα με τα νοήματα των πολιτισμικών Υποκειμένων, δεν παύει ωστόσο να πηγάζει από εκείνα δίδοντας μια άλλου τύπου βαθιά αλλά και υποκειμενική ερμηνευτική. Εξάλλου, δεν είναι τυχαία η εφαρμογή της αναστοχαστικής συνειδητοποίησης, ούτε όμως και η χρήση του εντόπιου λόγου, η αναγνώριση της άμεσης συμβολής των πολιτισμικών Υποκειμένων.

Εντέλει, η εθνογραφική προσπάθεια μιας βαθιάς κατανόησης και εν συνεχεία ανάλυσης της ανθρωπολογικής υπόθεσης εργασίας τίθεται στο επίκεντρο της εθνογραφικής πρακτικής. Αυτό δεν σημαίνει ότι η θεωρητικοποίηση αποκρύπτει ή παραγκωνίζει το πώς τα ίδια τα Υποκείμενα αντιλαμβάνονται τις δράσεις τους, τις μεταξύ τους σχέσεις, τη ζωή στην κοινότητα, τις πολιτισμικές πρακτικές τους. Η «ιθαγενής» προσληπτική ικανότητα απόδοσης νοήματος, πολιτισμικών χαρακτηρισμών, έκφρασης της αντίληψης του πώς είναι οργανωμένη η κοινοτική κοινωνία και σε τι συνίστανται οι πρακτικές της είναι υπάρχουσα- αποδιδόμενη και ιδωμένη απλώς μέσα από τη θεωρητική αναλυτική πρόσληψη της ανθρωπολογικής οπτικής.

VI. Βιβλιογραφική αναφορά

- Argyrou, Vassos. 1993. "Under a spell: the strategic use of magic in Greek Cypriot society". *American Ethnologist* 20(2): 256-271.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα(επιμ.). 1994α. *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα. 1994β. «Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων». Στο Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα(επιμ.). *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, σελ.13-74. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα. 1997. «Εκδοχές της έννοιας του πολιτισμού στην ανθρωπολογία». *Σύγχρονα Θέματα* 62: 55-68.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *In other Words: Towards a reflexive sociology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1999[1972]. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrier, James (ed.). 1995. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- Cowan, Jane. 1998. *Η Πολιτική Του Σώματος: χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια..
- Danforth, Loring. 1995. *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης: πυροβολία και θρησκευτική θεραπεία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Danforth, Loring. 1998. «Η ρύθμιση των συγκρούσεων μέσα από το τραγούδι στην τελετουργική θεραπευτική». Στο Παπαταξιάρχης, Ε. και Παραδέλλης, Θ.(επιμ.) 1998. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, σελ.171-192. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Deltsoy, Eleftheria. 1996. "Tradition and Modernity: A Discourse of the Past and the Future". «S»: *European Journal for Semiotic Studies* 8(4): 759- 774.
- Douglas, Mary. 1996[1970]. *Natural Symbols: exploration in cosmology*. London and New York: Routledge.
- Du Boulay, Juliet. 1986."Women-Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece". In Dubisch, Jill(ed.). 1986α. *Gender and Power in Rural Greece*, p.139-168. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dubisch, Jill(ed.). 1986α. *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dubisch, Jill. 1986β. "Introduction". In Dubisch, Jill(ed.). 1986. *Gender and Power in Rural Greece*, p.3-41. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E.E.1998. *Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Αθήνα:Ινστιτούτο Βιβλίου-Καρδαμίτσας.

- Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Friedl, Ernestine. 1986. "The Position of Women: Appearance and Reality". In Dubisch, Jill(ed.). 1986. *Gender and Power in Rural Greece*, p.42-52. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Frykman, Jonas. 1997. «Εν Κινήσει: Η Μάχη για το Σώμα στη Σουηδία τη δεκαετία του '30». Στο Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Παλινόστηση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*, σελ.141-181. Αθήνα: «Νέα Σύνορα»- Λιβάνη.
- Geertz, Clifford. 1983. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". Στο Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Γκέφου- Μαδιανού, Δήμητρα. 1993. «Ανθρωπολογία Οίκοι: Για μια κριτική της "γηγενούς ανθρωπολογίας"». *Διαβάζω* 323: 44-51.
- Γκέφου- Μαδιανού, Δήμητρα. 1998α. «Αναστοχασμός, Ετερότητα και Ανθρωπολογία Οίκοι: διλήμματα και αντιπαραθέσεις». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού(επιμ.). *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, σελ. 365-435. Σειρά Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου- Μαδιανού, Δήμητρα. 1998β. «Εισαγωγή: Από την ολιστική προσέγγιση στις μερικές αλήθειες». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού(επιμ.). *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, σελ. 11-66. Σειρά Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου- Μαδιανού, Δήμητρα. 1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Geschiere, Peter. 2000. *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville and London: University Press of Virginia.
- Hall, Stuart. 1996. "Introduction: Who Needs Identity?". In Stuart Hall and Paul du Gay (eds). *Questions of Cultural Identity*, p. 1-52. London- Thousand Oaks- New Delhi: Sage Publications- The Open University.
- Hastrup, Kirsten. 1998. «Ιθαγενής Ανθρωπολογία: Μια αντίφαση στους όρους;». Στο Δήμητρα Γκέφου- Μαδιανού(επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, σελ. 337-364. Σειρά Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Herzfeld, Michael. 1986. "Within and Without: The Category of 'Female' in the Ethnography of Modern Greece". In Dubisch, Jill(ed.). 1986. *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, p.215-233. New Jersey: Princeton University Press.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Herzfeld, Michael. 1998. «Η ρητορική των αριθμών: Συντεκνία και κοινωνική υπόσταση στην ορεινή Κρήτη». Στο Παπαταξιάρχης, Ε. και Παραδέλλης, Θ.(επιμ.) 1998. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*,σελ.345-372. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Jay, Martin. 1986. “In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought”. In David Couzens Hoy (ed.). *Foucault: A Critical Reader*, p.175-204. New York: Basil Blackwell.
- Keesing, Roger M. 1994. “Theories of Culture Revisited”. In R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, p.301- 310: McGraw- Hill Inc.
- Levinson, D. and Ember, M. (eds). 1996. *Encyclopedia of Cultural Anthropology* [Vol.3]. New York: Henry Holt and Company.
- Lewis, Gilbert. 2002. “Between public assertion and private doubts. A Sepic ritual of healing and reflexivity”. *Social Anthropology* 10(1): 11-21.
- Luhrmann, T.M. 1989. *Persuasions of the Witch’s Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *The Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Marcus, George. 1998. «Τα μετά την κριτική της Εθνογραφίας». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού(επιμ.). *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, σελ. 67-108. Σειρά Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Niehaus, Isaak Arnold (with Eliazaar Mohlala, Kally Shokane). 2001. *Witchcraft, Power and Politics: exploring the occult in the South Africa lowveld*. London· Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Ortner, Sherry. 1994. «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ότι η φύση για τον πολιτισμό;» Στο Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα(επιμ.). 1994. *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, σελ.75-108. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 1996. «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας». Στο Παναγιώτης Πούλος (επιμ.). *Περί Κατασκευής(Τοπικά Β’)*, σελ.197-216. Αθήνα: Ε.Μ.Ε.Α.
- Παπαταξιάρχης, Ε. και Παραδέλλης, Θ.(επιμ.) 1998α. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 1998β. «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας». Στο Παπαταξιάρχης, Ε. και Παραδέλλης, Θ.(επιμ.) 1998. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*,σελ.11-98. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 1998γ. «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον αντρικό συμποσιασμό». Στο Παπαταξιάρχης, Ε. και Παραδέλλης, Θ.(επιμ.) 1998. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, σελ. 209-250. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Reed- Danahay, Deborah. 1993. "Talking about resistance: Ethnography and theory in rural France". *Anthropological Quarterly* 66(4): 221-229.
- Rosaldo, Michelle. 1994. «Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας: Σκέψεις για το φεμινισμό και τη διαπολιτισμική κατανόηση». Στο Α.Μπακαλάκη(επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, σελ. 185-233. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Said, Edward. 1996[1978]. *Οριενταλισμός*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Salamone, S. D. and Stanton, J.B. 1986. "Introducing the *Nikokyra*: Ideality and Reality in Social Process". In Dubisch, Jill(ed.). 1986. *Gender and Power in Rural Greece*, p.97-120. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Schepher- Hughes, Nancy and Lock, Margaret. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* (1): 6- 41.
- Σερεμετάκη, Κ. Νάντια. 1994. *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα άκρα: διαίθηση, θάνατος, γυναίκες*. Αθήνα: Νέα Σύνορα- Λιβάνη.
- Σερεμετάκη, Κ. Νάντια. 1997α. *Διασχίζοντας το Σώμα: Πολιτισμός, Ιστορία και Φύλο στην Ελλάδα*. Αθήνα: Νέα Σύνορα- Λιβάνη.
- Σερεμετάκη, Νάντια. 1997β. «Η Μνήμη των Αισθήσεων, Μέρος Ι: Σημάδια του Εφήμερου». Στο Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Παλινόστηση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*, σελ.17-63. Αθήνα: «Νέα Σύνορα»- Λιβάνη.
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Νόρα. 1992. *Ανθρωπολογικά για το Γυναικείο Ζήτημα*. Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Stewart, Charles. 1991. *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Stewart, Charles. 1993. «Ηγεμονισμός ή Ορθολογισμός; Η θέση του υπερφυσικού στη σύγχρονη Ελλάδα». Στο Ε. Παπαταξιάρχης- Θ. Παραδέλλης, 1993. *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, σελ.157-191. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Strathern, Marilyn. 1994. «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen». Στο Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα(επιμ.). 1994. *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, σελ.109-183. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge- New York- Port Chester- Melbourne- Sydney: Cambridge University Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Ithaca-London: Cornell University Press.

- Van Baal, J. 1971. *Symbols for communication: an introduction to the anthropological study of religion*. Assen: Van Gorcum &Comp.
- van Gennep, Arnold. 1909. *Les Rites de Passage*. Παρίσι: E.Noury.
- Βείικου, Χριστίνα. 1998. *Κακό Μάτι: Η κοινωνική κατασκευή της Οπτικής Επικοινωνίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Woodward, Kathryn. 1997. “Concepts of Identity and Difference”. In Kathryn Woodward (ed.). *Identity and Difference*, p. 7-50. London- Thousand Oaks- New Delhi: Sage Publications- The Open University.

