

ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Στο κεφάλαιο αυτό θα γίνει αναδρομή στην ιστορία της Κοινωνιολογίας του Σώματος, της Κοινωνιολογίας της Ιατρικής, καθώς και της Αισθητικής Πλαστικής Χειρουργικής, προκειμένου να αναδειχτεί η εκάστοτε ιστορική μορφή του σώματος και η τροποποίησή του.

1.1 ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Το υποκεφάλαιο αυτό διαπραγματεύεται την ιστορική εξέλιξη της Κοινωνιολογίας του Σώματος. Σκοπός αυτής της ανάλυσης είναι να αναδειχτεί ο τρόπος με τον οποίο το σώμα προσλαμβάνεται ως εξειδικευμένο αντικείμενο μελέτης της κοινωνιολογίας.

Το γνωστικό αντικείμενο της Κοινωνιολογίας του Σώματος αφορά την παρουσίαση και την ανάλυση των ιδιαίτερων κοινωνικών συνθηκών που παράγουν την εκάστοτε ιστορική μορφή σώματος και τις κοινωνικές συνέπειες που προκύπτουν από την προσπάθεια ελέγχου και διαχείρισής του (Αλεξιάς, 2006, σ. 82). Η δημιουργία και η ανάπτυξη της Κοινωνιολογίας του Σώματος οφείλεται, κατά ένα μεγάλο μέρος, στην Κοινωνιολογία της Ιατρικής (κοινωνιολογία της υγείας και της ασθένειας).

Η ανάδειξη της Ιατρικής ως αντικείμενο της Κοινωνιολογίας άρχισε την περίοδο μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο (Αλεξιάς, 2000, σ. 34). Η Κοινωνιολογία της Ιατρικής ανέδειξε την κοινωνική διάσταση των ιατρικών εννοιών και εστίασε στον τρόπο παραγωγής και νομιμοποίησης της επιστημονικής ιατρικής γνώσης. Τόσο η κοινωνιολογία της ιατρικής, όσο και η κοινωνιολογία

του σώματος προσδιορίζουν το σώμα ως ένα αντικείμενο εξουσίας της επιστημονικής ιατρικής, η οποία το αντιμετωπίζει εργαλειακά στο πλαίσιο διαχείρισης των εννοιών της υγείας, της ασθένειας, της ζωής και του θανάτου (Αλεξιάς, 2006, σσ. 197-198).

Παρά το γεγονός ότι με την κοινωνιολογία της ιατρικής αναδείχτηκε και προβλήθηκε η σημασία του σώματος για την κοινωνιολογία, μόνο από τα μέσα της δεκαετίας του '80 η Κοινωνιολογία του Σώματος κατάφερε να αποτελέσει έναν ξεχωριστό τομέα μελέτης. Ένα από τα πρώτα κείμενα κοινωνιολογικής ανάλυσης του σώματος είναι το έργο του Bryan Turner *Body and Society: explorations in social theory* (1984). Επίσης, το βιβλίο των Peter Berger και Thomas Luckman *Η Κοινωνική Κατασκευή της Πραγματικότητας* (1984) αποτέλεσε ένα σημαντικό έργο για τη θεμελίωση της κοινωνιολογίας του σώματος. Η βασική θέση της επιχειρηματολογίας αυτού του βιβλίου είναι ότι η πραγματικότητα κατασκευάζεται κοινωνικά, αποτελεί ένα κοινωνικό δημιούργημα και ότι η διαδικασία αυτής της κατασκευής περιλαμβάνει τα στάδια της εξωτερίκευσης, της αντικειμενοποίησης και της εσωτερίκευσης. Το σώμα ως ένα τμήμα της πραγματικότητας αποτελεί στοιχείο του κόσμου που το άτομο κατασκευάζει, και κατ'αυτόν τον τρόπο υλοποιεί την ανώτερη διανοητική ικανότητά του (Berger & Luckman, 2003, σ. 102). Η σημαντικότητα του έργου αυτού για την Κοινωνιολογία του Σώματος έγκειται στον προσδιορισμό του σώματος ως βασικού αντικειμένου για την κατανόηση του τρόπου λειτουργίας της κοινωνίας, αλλά και στη διαλεκτική θεώρηση της σχέσης μεταξύ σώματος και εαυτού (Berger & Luckman, 2003, σ. 330).

Έτσι, τη δεκαετία του '80 άρχισε να αναπτύσσεται η βιβλιογραφία γύρω από το σώμα, ενώ κατά τη δεκαετία του '90 η Κοινωνιολογία του Σώματος ανέπτυξε το δικό της θεωρητικό πλαίσιο. Κατά τη δεκαετία αυτή, εκδόθηκε το πρώτο περιοδικό, αφιερωμένο εξολοκλήρου στην κοινωνιολογική μελέτη του σώματος (*Body & Society*), ενώ υπήρξε μια ραγδαία ανάπτυξη σε συγγραφές βιβλίων που παρείχαν κοινωνιολογικές αναλύσεις του σώματος. Μεταξύ αυτών, το συλλογικό έργο των Mike Featherstone, Mike Hepworth και Bryan Turner *The body: social process and cultural theory* (1991), το έργο του Chris Shilling *The body and social theory* (1993) και το βιβλίο του Anthony Synnott *The body social* (1993).

Οι Alexandra Howson και David Inglis κατηγοριοποίησαν την πορεία ανάπτυξης της Κοινωνιολογίας του Σώματος, αναγνωρίζοντας και αναλύοντας τρία διαφορετικά στάδια στην πορεία αυτή (Howson & Inglis, 2001, σσ. 300-303).

Το πρώτο στάδιο χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια ένταξης του σώματος στην κοινωνιολογία. Οι Howson και Inglis αναφέρουν ως παράδειγμα το βιβλίο του Turner *Body and Society: explorations in social theory* και το κείμενο του Arthur Frank «For a Sociology of the Body: an Analytical Review», για τα οποία θα γίνει εκτενής αναφορά στο δεύτερο κεφάλαιο των θεωρητικών προσεγγίσεων. Ο κύριος

σκοπός του κλασικού έργου του Turner είναι να δείξει πώς οι κοινωνίες προσανατολίζονται στον έλεγχο του ανθρώπινου σώματος, προκειμένου να επιβάλλουν την κοινωνική τάξη. Ο Turner αναφέρεται σε τέσσερα βασικά κοινωνικά καθήκοντα που είναι μεγάλης σημασίας για την κοινωνική ομαλότητα: την αναπαραγωγή, την ανάγκη για ρύθμιση των σωμάτων, την αναστολή και την αναπαράσταση του σώματος. Ο Arthur Frank στη δική του ανάλυση, δεν αναλύει μόνο τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία επεμβαίνει στα σώματα, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αυτή διαμορφώνεται από ενεργητικά σώματα. Σε αυτό το στάδιο, η κοινωνιολογική ανάλυση εστιάζει στο σώμα ως κοινωνικό αντικείμενο, το οποίο προβάλλει στην επιφάνειά του ευρύτερες ανάγκες.

Στο δεύτερο στάδιο, σύμφωνα με τις Howson και Inglis, η Κοινωνιολογία του Σώματος έχει ως στόχο το ξαναδιάβασμα των κλασικών κοινωνιολογικών κειμένων με όρους σωματοποίησης. Αμφισβητείται, δηλαδή, η άποψη ότι η κοινωνιολογία έχει αμελήσει το σώμα και υπάρχει συμφωνία με την άποψη του Chris Shilling ότι το σώμα χαρακτηρίζεται από μια «παρούσα απουσία» στην κοινωνιολογία (Shilling, 1993, σ. 19). Θεωρείται ότι η κοινωνιολογική παράδοση έχει αναδείξει κάποιες από τις διαστάσεις της σωματοποίησης και επιχειρείται η σύνδεση του ενδιαφέροντος για το σώμα με την παράδοση αυτή.

Το τρίτο στάδιο στην ανάπτυξη της Κοινωνιολογίας του Σώματος μπορεί να ειπωθεί ως μια κριτική αναθεώρηση της ερμηνείας του σώματος στην κοινωνιολογία που δίνει έμφαση στην έννοια της κοινωνικής δομής. Στο στάδιο αυτό, δίνεται έμφαση στις εμπειρίες, τη δράση, τα συναισθήματα, στοιχεία που αγνοήθηκαν στο πλαίσιο του θετικιστικού μοντέλου, το οποίο, όπως θα δούμε παρακάτω, έδινε έμφαση στην ορθολογική διάσταση του σώματος. Οι συγγραφείς που είναι υπέρ της άποψης για αναθεώρηση των δυϊσμών δομή-δράστης, υποκείμενο-αντικείμενο, σώμα-πνεύμα (Williams & Bendelow, 1998, Crossley, 1995, Nettleton & Watson, 1998), μοιράζονται μια κοινή συμπάθεια για το έργο του Maurice Merleau-Ponty και αντικατοπτρίζουν μια μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη θεωρία στην πράξη και στην ανάδειξη της βιωματικής διάστασης του σώματος.

Το γνωστικό αντικείμενο της κοινωνιολογίας του σώματος αναπτύσσεται όλο και περισσότερο, προκειμένου να συμβάλλει στη μελέτη της νέας κοινωνικής πραγματικότητας, όπως αυτή διαμορφώνεται στις σύγχρονες και τεχνολογικά αναπτυγμένες δυτικές κοινωνίες. Ως κρίσιμης σημασίας διαδικασία αναδεικνύεται, έτσι, η κατανόηση του σύγχρονου σωματοποιημένου υποκειμένου. Τα δύο στοιχεία, στα οποία εστιάζει η μελέτη του σωματοποιημένου υποκειμένου, είναι οι συνέπειες που προκύπτουν από την ταύτιση του εαυτού με το σώμα στις σύγχρονες κοινωνίες, καθώς και ο ρόλος των συναισθημάτων, των φόβων και των επιθυμιών στη συγκρότηση του υποκειμένου. Έτσι, ένας από τους στόχους της Κοινωνιολογίας του Σώματος είναι να προβάλλει το σημαντικό ρόλο που διαδραματίζει

η κατανόηση του σώματος από το σύγχρονο υποκείμενο στη μορφοποίηση της ατομικής του ταυτότητας, αλλά και της κοινωνικής δράσης (Αλεξιάς, 2006, σσ. 262, 28).

Όπως πολλοί συγγραφείς έχουν παρατηρήσει, υπάρχει ένας αριθμός παραγόντων που βοηθούν στην εξήγηση του αυξανόμενου ενδιαφέροντος γύρω από το σώμα. Πρώτα απ' όλα, δημογραφικές αλλαγές, όπως το αυξανόμενο προσδόκιμο όριο ζωής, ανέδειξαν τη μεταβαλλόμενη φύση των ανθρώπινων σωμάτων. Αυτό το είδος της αλλαγής προκάλεσε σημαντικά ερωτήματα για τον κύκλο της ζωής και για το πώς οι δυτικές κοινωνίες πρέπει να αντιδράσουν και να ρυθμίσουν το γηράσκον σώμα, αλλά και ερωτήματα για τη φροντίδα και τη διαχείριση των γηρασκόντων σωμάτων. Ο κλάδος, ο οποίος έχει περιλάβει βιολογικές, ψυχολογικές και κοινωνικές αναλύσεις για τη γήρανση είναι αυτός της γεροντολογίας (Powell & Biggs, 2003, σ. 4, Wray, 2003, σ. 515, Vincent, 2006, σσ. 688-692). Επίσης, οι διαδικασίες και οι εμπειρίες της γήρανσης ήγειραν ερωτήματα σχετικά με τη σημασία της εξωτερικής εμφάνισης και των ικανοτήτων του σώματος για τη διατήρηση του εαυτού και της κοινωνικής ταυτότητας (Howson, 2003, σ.4). Μια ακόμα κατηγορία ερωτημάτων είναι αυτά που σχετίζονται με την κυριότητα του σώματος, π.χ. οι συζητήσεις γύρω από την ευθανασία (Nettleton, 2002, σ.150).

Ένας δεύτερος λόγος για το αυξανόμενο ενδιαφέρον γύρω από το σώμα είναι ότι οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από τη λατρεία του σώματος και από τις αυξανόμενες ανησυχίες γύρω από αυτό. Το ενδιαφέρον αυτό για το σώμα είναι, τόσο εμπορικό, όσο και αισθητικό. Έτσι, τις τελευταίες δεκαετίες παρατηρείται στις σύγχρονες κοινωνίες η εμφάνιση πρακτικών τροποποίησης ή μετασχηματισμού του σώματος, όπως η δίαιτα και οι διατροφικές συνήθειες, η μόδα, το μακιγιάζ, η σωματική άσκηση και η πλαστική χειρουργική. Στις πρακτικές τροποποίησης εισχωρούν συγκεκριμένες θεωρήσεις της ηλικίας και της νεότητας και κυρίως αρχα πρότυπα περί αποδεκτού σώματος (νεανικού, σφριγηλού, αθλητικού, αδύνατου και υγιούς). Η καθιέρωση και η δυνατότητα χρήσης των πρακτικών τροποποίησης του σώματος καθιστά το σώμα μέσο για την ικανοποίηση των επιθυμιών και των αναγκών του ατόμου (Μακρυνιώτη, 2004, σ. 28). Υπάρχει, έτσι, μία μεταστροφή από τα σώματα ως παραγωγούς πραγμάτων στα σώματα ως καταναλωτές πραγμάτων.

Τρίτον, οι πρόσφατες εξελίξεις σε τεχνολογικές καινοτομίες, όπως για παράδειγμα αυτές που σχετίζονται με την ανθρώπινη αναπαραγωγή, σημαίνουν ότι μπορούμε να χειριστούμε τα σώματά μας με νέους τρόπους. Επίσης, ρίχνουν φως στην ποικίλη φύση των ορίων μεταξύ του φυσικού και του κοινωνικού σώματος. Προκαλούν όμως και συζητήσεις ως προς το τι είναι δυνατό και ηθικά δικαιολογημένο από την άποψη της τροποποίησης. Επιπλέον, οι μεταμοσχεύσεις οργάνων (Παπαγαρουφάλη, 2002), η προσθετική, η νανοτεχνολογία, η πληθώρα των προσφερόμενων διαγνωστικών-προληπτικών εξετάσεων, η αξονική και η μαγνητική

τομογραφία, κ.ά., αποτελούν νέα αντικείμενα γνώσης και αναδεικνύουν την αλληλεξάρτηση της τεχνολογίας, της ιατρικής και της βιολογίας, αλλά έχουν και καθοριστικές συνέπειες στον επαναπροσδιορισμό των ορίων του σώματος (Μακρυγιάννη, 2004, σσ. 25-26). Ένας επιπλέον και συναφής λόγος για το αυξανόμενο ενδιαφέρον για το σώμα είναι η εμφάνιση του AIDS, το οποίο μας υπενθυμίζει τους περιορισμούς της ιατρικής τεχνολογίας και εγείρει νέα πολιτικά ερωτήματα σχετικά με τον κοινωνικό έλεγχο. Ο Strong ανέφερε την επιδημία του AIDS ως «ψυχολογία της επιδημίας», τονίζοντας ότι οι κοινωνίες εγκλωβίζονται σε μια συναισθηματική δίνη που ξεφεύγει από τον έλεγχο (Strong, 1990), ενώ η Patton ανέλυσε την επιστημονική βιβλιογραφία γύρω από το AIDS (Patton, 1990).

Επιπρόσθετα, το κίνημα των γυναικών και η φεμινιστική σκέψη κατέστησαν ορατή τη σημασία του σώματος στην καταπίεση των γυναικών (Witz, 2000, Greer, 1971, 1987, Martin, 1989, Wolf, 1990, Scheper-Hughes & Lock, 1987, κ.ά.). Οι φεμινίστριες έστρεψαν την προσοχή στους τρόπους με τους οποίους το γυναικείο σώμα αντικειμενοποιείται, μέσω των ιατρικών πρακτικών. Έτσι, ήταν σημαντικές οι προσπάθειες των γυναικών να επανακτήσουν τον έλεγχο πάνω στο σώμα τους από ένα ανδροκρατούμενο ιατρικό επάγγελμα. Οι φεμινίστριες συγγραφείς ασχολήθηκαν, επίσης, με την πολιτική θέση του φυσικού σώματος και έδειξαν πώς λειτουργεί ως μέσο διά του οποίου οι άνδρες έχουν εκμεταλλευτεί τις γυναίκες (Nettleton, 2002, σ. 149).

Μία ακόμα κατηγορία ενδιαφερόντων που έδωσαν μεγαλύτερη αξία στο σώμα, περιλαμβάνουν μια αυξανόμενη συνειδητοποίηση των αλλαγών στη μορφή διακυβέρνησης, αλλαγές που κατέστησαν το σώμα αντικείμενο διαφόρων μορφών ελέγχου και εγγραφής των εξουσιαστικών λόγων (Shilling, 2005α, σ. 3). Σε αυτή τη συνειδητοποίηση συντέλεσε η ανάλυση του Foucault για το πώς η νεωτερική δημιουργία του ανθρώπου συνοδεύτηκε από μια στροφή στο στόχο των κυβερνητικών λόγων (το ενδιαφέρον για το σώμα ως βιολογική οντότητα έδωσε τη θέση του στο ενδιαφέρον για το σκεπτόμενο σώμα), στο αντικείμενο του λόγου (το αντικείμενο διαχείρισης δεν είναι πλέον ο θάνατος, αλλά η ζωή) και στην εμβέλεια του λόγου (ο έλεγχος των ανώνυμων σωμάτων έδωσε τη θέση του στον έλεγχο του πληθυσμού). Η ανάλυση του Foucault για τη σχέση μεταξύ σώματος και κοινωνίας, η οποία θα παρουσιαστεί στο δεύτερο κεφάλαιο των θεωρητικών προσεγγίσεων, έδειξε ότι δεν μπορούμε να θεωρούμε τίποτα δεδομένο για το σώμα και ενέπλεξε το σώμα σε σχέσεις εξουσίας, αφαιρώντας του κάθε ουδέτερο χαρακτήρα. Σύμφωνα με τον Foucault, η σημασία της σεξουαλικότητας και κυρίως η ανάγκη να ρυθμιστεί και να επιτηρηθεί έχει καταστήσει το σώμα τον κατεξοχήν πολιτικό στόχο και πεδίο εμφάνισης και εγκατάστασης της πολιτικής τεχνολογίας της ζωής (Φουκώ, 1978, σσ. 170-171).

Παρά το γεγονός ότι το σώμα εμπλέκεται άμεσα στην εκδήλωση της κοινωνικής δράσης, η κλασική κοινωνιολογία αντιμετώπισε με διστακτικότητα την

προσέγγιση του σώματος ως καθαυτού γνωστικού αντικειμένου και διατήρησε μια υποτιμητική στάση απέναντι στο σώμα. Θεωρήθηκε ότι το ανθρώπινο σώμα δεν μπορούσε να προσφέρει τίποτα στην ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων και αντιμετωπίστηκε απλώς ως μια βιολογική οντότητα. Έτσι, παρά το γεγονός ότι οι κλασικοί κοινωνιολόγοι ανέπτυξαν θεωρίες για το ανθρώπινο υποκείμενο και τη δράση του στην κοινωνία, το σώμα δεν αποτέλεσε διακριτό αντικείμενο κοινωνιολογικής ανάλυσης.

Ο Bryan Turner και ο Chris Shilling ανέπτυξαν τους λόγους για τους οποίους η κλασική κοινωνιολογία δεν ασχολήθηκε με το σώμα. Σύμφωνα με τον Turner (Turner, 1991α, σσ. 6-11), οι κλασικοί κοινωνιολόγοι, όπως ο Durkheim, ο Weber, ο Simmel και ο Mannheim, ενδιαφέρθηκαν όχι για την ιστορική εξέλιξη των ανθρώπινων όντων, αλλά για τις ομοιότητες μεταξύ των βιομηχανικών κοινωνιών και για το πώς αυτές διαφέρουν από τις παραδοσιακές κοινωνίες. Η ανάλυση της διάστασης του σώματος αγνοήθηκε, γιατί οι κυρίαρχες έννοιες ήταν ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, η εκκοσμίκευση της κοινωνίας, η πολιτική δημοκρατία, οι συνθήκες εκμετάλλευσης, κ.λπ. Έτσι, ως κύριος στόχος των κλασικών κειμένων τέθηκε η κατανόηση της κοινωνικής τάξης και της αλλαγής της κοινωνίας, με αποτέλεσμα το ενδιαφέρον να στραφεί στην κοινωνία και όχι στο άτομο. Τρίτον, το ενδιαφέρον εστιάστηκε στη συνείδηση και στην πνευματική διάσταση του ατόμου και το σώμα αντιμετωπίστηκε ως ένα «παθητικό δοχείο» που προστατεύει το μυαλό. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη μη ανάδειξη της ανθρωπολογικής άποψης για το σώμα ως σύστημα ταξινόμησης, αφού θεωρήθηκε ότι ήταν το μυαλό παρά το σώμα αυτό που προσλάμβανε και οργάνωνε τις εικόνες της κοινωνικής ταξινόμησης.

Στην αποτυχία των κλασικών κοινωνιολόγων να αναπτύξουν μια κοινωνιολογία του σώματος, ο Shilling πρόσθεσε άλλους δύο λόγους (Shilling, 1993, σσ. 26-27). Ο πρώτος έχει να κάνει με τις μεθοδολογικές προσεγγίσεις που έδωσαν έμφαση στην αφαιρετική κατανόηση, η οποία θεωρήθηκε ότι λειτουργεί έξω από το σώμα και ανεξάρτητα από αυτό. Η επιρροή του σώματος και των συναισθημάτων θεωρήθηκε ότι εμποδίζουν την ανάπτυξη της επιστημονικής γνώσης και για το λόγο αυτό οι κοινωνιολόγοι έπρεπε να κατανοήσουν τη λειτουργία της κοινωνίας, χωρίς να δέχονται επιρροές από τα στοιχεία του σώματος (συναισθήματα). Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με το γεγονός ότι οι περισσότεροι κοινωνιολόγοι ήταν άνδρες. Αν ήταν γυναίκες, σύμφωνα με τον Shilling, ίσως και να είχαν αναδείξει τη σημαντικότητα του σώματος στην κατανόηση της κοινωνικής δράσης, μέσα από την αντιμετώπιση των κινδύνων που σχετίζονται με το να είσαι γυναίκα (κίνδυνοι σχετιζόμενοι με την εγκυμοσύνη, υψηλά ποσοστά θνησιμότητας κατά τη διάρκεια της γέννας, υψηλά ποσοστά παιδικής θνησιμότητας).

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Shilling, θα ήταν ανακριβές να υποστηρίξουμε ότι η κλασική κοινωνιολογία αγνόησε πλήρως το σώμα. Αντίθετα, ισχυρίζεται

ότι η κοινωνιολογία οφείλει να αναγνωρίσει το έργο των κλασικών κοινωνιολόγων, όσον αφορά τη μελέτη του σώματος. Για το λόγο αυτό, προτείνει ότι η κοινωνιολογία του σώματος πρέπει να διατηρήσει και να αναπτύξει τα κλασικά κοινωνιολογικά κείμενα και όχι να τα απορρίψει (Shilling, 2001, σ. 328).

Στην προσπάθειά του να δώσει έναν ορισμό της Κοινωνιολογίας του Σώματος, ο Anthony Synnott υποστήριξε ότι είναι η μελέτη του εαυτού ως σωματοποιημένου και του σώματος ως συμβολικού συστήματος. Επίσης, είναι η φαινομενολογία του σώματος, δηλαδή τα υποκειμενικά και πολιτισμικά νοήματα του σώματος, καθώς και η μελέτη της διαδικασίας της κοινωνικοποίησης και ο πολιτικός έλεγχος του εαυτού μέσα, μαζί και διά μέσου του σώματος, μέχρι το θάνατο του υποκειμένου. Για τον Synnott η κοινωνιολογία του σώματος είναι επίσης η ανθρωπολογία, η ιστορία και η ψυχολογία του σώματος. Συνοπτικά, σύμφωνα με την άποψη του Synnott *«η κοινωνιολογία του σώματος αφορά το πώς είμαστε τα σώματά μας, το πώς ζούμε τα σώματά μας και τις αισθήσεις μας και το πώς τα χρησιμοποιούμε αλλά και τα πεθαίνουμε»* (Synnott, 1993, σσ. 262-263). Η κοινωνιολογία του σώματος προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι το σώμα;», αναδεικνύοντας τη δυναμική διάστασή του. Υπάρχουν δύο πολωμένες προσεγγίσεις του σώματος, η νατουραλιστική και η προσέγγιση της κοινωνικής μορφοποίησης, ενώ η φαινομενολογία συνιστά μια τρίτη προσέγγιση που θεωρείται γέφυρα μεταξύ των δύο άκρων (Nettleton, 2002, σ. 152).

Σύμφωνα με τη νατουραλιστική προσέγγιση, όλες οι ανθρώπινες συμπεριφορές και κοινωνικές σχέσεις μπορούν να ερμηνευθούν βάσει του βιολογικού τους υποστρώματος. Το σώμα αντιμετωπίζεται ως μια αντικειμενική, βιολογική οντότητα που υπάρχει ως παγκόσμιο φαινόμενο και είναι ανεξάρτητο από το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζεται. Σύμφωνα με τις νατουραλιστικές απόψεις, οι ικανότητες και οι περιορισμοί των ανθρώπινων σωμάτων ορίζουν την ατομικότητα και παράγουν τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές σχέσεις (Shilling, 1993, σ. 41). Το μοντέλο αυτό αναγάγει την ποικιλία των ανθρώπινων δράσεων και συμπεριφορών στη βιολογία και στις κληρονομικές καταβολές, και για το λόγο αυτό θεωρείται απόλυτο και ντετερμινιστικό. Η βιολογική διάσταση του σώματος χρησιμοποιήθηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα για την ερμηνεία και τη δικαιολόγηση ανισοτήτων μεταξύ ανδρών και γυναικών. Στο πλαίσιο αυτού του μοντέλου, υποστηρίχθηκε ότι είναι «φυσικό» οι άνδρες και οι γυναίκες να ζουν πολύ διαφορετικές ζωές και να έχουν διαφορετικές δραστηριότητες, από τη στιγμή που είναι τόσο διαφορετικοί σωματικά.

Στα διάφορα εγχειρίδια ανατομίας, η ανδρική ανατομία συνιστά το βασικό μοντέλο του ανθρώπινου σώματος, ενώ η γυναικεία παρουσιάζεται ως αποκλί- νουσα από το πρότυπο αυτό, όπως επισήμανε η Γαλλίδα ανατόμος d'Arconville το 1759. Η απεικόνιση ενός μικρότερου γυναικείου κρανίου χρησιμοποιήθηκε για να

αποδείξει τις κατώτερες νοητικές ικανότητες της γυναίκας από εκείνες του άνδρα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη στήριξη επιχειρημάτων εναντίον της συμμετοχής των γυναικών στους τομείς της επιστήμης, της μόρφωσης, του εμπορίου και της διακυβέρνησης (Schiebinger, 2004, σ. 376, Laquer, 1987, σσ. 1-41). Παράλληλα, η μεγαλύτερη λεκάνη της γυναίκας χρησιμοποιήθηκε ως επιχείρημα για να αποδειχθεί ότι οι γυναίκες είχαν από τη φύση τους προορισμό τη μητρότητα και τη δημιουργία μιας καλής οικογενειακής ζωής. Υπ' αυτήν την οπτική, ο τρόπος ζωής και η κοινωνική θέση συνδέθηκαν με τις ατομικές σωματικές ικανότητες και η εξουσία των ανδρών πάνω στις γυναίκες νομιμοποιήθηκε ως προϊόν της αναπόφευκτης βιολογικής κατασκευής.

Αντίθετα, το μοντέλο της κοινωνικής κατασκευής, μέσω του οποίου ασκήθηκε έντονη κριτική στη νατουραλιστική ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων, θεωρεί τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουμε, κατανοούμε και διαχειριζόμαστε το σώμα στις κοινωνικές σχέσεις ως το αποτέλεσμα μιας κοινωνικής διαδικασίας. Οι απόψεις που εντάσσονται σε αυτό το μοντέλο διαφέρουν ανάλογα με το βαθμό στον οποίο θεωρείται ότι το σώμα είναι ένα κοινωνικό προϊόν (Shilling, 1993, σ. 70) και θα εξεταστούν αναλυτικά στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου.

Η τρίτη κοινωνιολογική προσέγγιση του σώματος, η φαινομενολογική, αναδεικνύει το σώμα ως ζωντανό στοιχείο και ως αντικείμενο με *a priori* οντολογική ύπαρξη. Το σώμα δεν αντιμετωπίζεται ως ένα συμπληρωματικό χαρακτηριστικό της ανθρωπίνης ύπαρξης, αλλά ως ένα ενεργητικό στοιχείο του ατόμου, μέσω του οποίου υλοποιείται η ανθρώπινη δράση. Η φαινομενολογική προσέγγιση διατυπώθηκε κυρίως στο έργο του Maurice Merleau-Ponty, σύμφωνα με τον οποίο, όπως θα δούμε εκτενώς στο δεύτερο κεφάλαιο, το σώμα δεν είναι αντικείμενο, αλλά συνθήκη και πλαίσιο, μέσω του οποίου τοποθετούμαστε στον κόσμο (Μακρυνιώτη, 2004, σ. 18).

Στην προσπάθειά του να ξεπεράσει τις ανεπάρκειες των παραπάνω τριών μοντέλων, ο Shilling ανέπτυξε μία νέα θεωρητική προσέγγιση, η οποία θα παρουσιαστεί στο δεύτερο κεφάλαιο των θεωρητικών προσεγγίσεων. Σύμφωνα με αυτήν, το σώμα θεωρείται μια μη ολοκληρωμένη δυναμική με ταυτόχρονη βιολογική και κοινωνική υπόσταση. Σύμφωνα με τον Shilling, η ύστερη νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη της αναστοχαστικότητας πάνω στον εαυτό και το σώμα έχει καταστεί ένα σχέδιασμα (body project), μέσω του οποίου κατασκευάζεται, αλλά και συντηρείται μια αίσθηση ταυτότητας του εαυτού. Η αναγνώριση ότι το σώμα έχει γίνει ένα σχέδιασμα για πολλά άτομα στη νεωτερικότητα συνεπάγεται την αποδοχή ότι η εμφάνιση, το μέγεθος και το σχήμα του είναι ανοιχτά σε αναδιαμόρφωση, σύμφωνα με τις προθέσεις του κατόχου του. Το σώμα γίνεται, έτσι, μία εύπλαστη οντότητα, η οποία μπορεί να διαμορφωθεί χάρη στην επαγρύπνηση και τη σκληρή εργασία του κατόχου του. Η ανάλυση του Shilling για το σώμα ως

σχέδιασμα περιλαμβάνει δύο προτάσεις: ότι στις δυτικές κοινωνίες έχουμε πλέον την τεχνολογική γνώση και δυνατότητα να παρεμβαίνουμε και να τροποποιούμε το σώμα και ότι όλο και περισσότερα άτομα αντιλαμβάνονται το σώμα ως μια ατελή οντότητα, η οποία διαμορφώνεται κατά ένα μέρος ως αποτέλεσμα των επιλογών του τρόπου ζωής (Shilling, 2003, σσ. 5, 200).

Η θεωρητική πρόταση του Turner, όπως αναπτύσσεται στο έργο του *Regulating Bodies*, αποτελεί μια σύνθεση του μοντέλου της κοινωνικής κατασκευής και του φαινομενολογικού μοντέλου. Ο Turner συνηγορεί υπέρ ενός «επιστημολογικού» και/ή «μεθοδολογικού πραγματισμού» και επιχειρηματολογεί ότι το σώμα είναι τόσο κοινωνικά μορφοποιούμενο όσο και οργανικά προσδιορισμένο (Turner, 1992β, σ. 17). Παράλληλα, ο Turner ασχολείται με την εξέταση των τρόπων, με τους οποίους τα σώματα του πληθυσμού ελέγχονται μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας και ιδιαίτερα με την άνοδο του ελέγχου των σωμάτων από το ιατρικό επάγγελμα (Turner, 1992β, σ. 23).

Η ανάπτυξη των παραπάνω κοινωνιολογικών προσεγγίσεων για το σώμα υπήρξε παράλληλη με τις ιστορικές αλλαγές στην πρόσληψή του από απόλυτα βιολογικό φαινόμενο σε οντότητα με κοινωνικό χαρακτήρα. Ξεκινώντας από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, παρατηρούμε τη λατρεία για το σώμα και την εξύμνηση της δύναμης του σώματος, ιδιαίτερα του αντρικού, όπως αυτή βρήκε την έκφρασή της στη διοργάνωση των Ολυμπιακών Αγώνων, τους σπουδαιότερους εθνικούς αγώνες των Ελλήνων στην αρχαία Ολυμπία. Το ανθρώπινο σώμα στην αρχαία Ελλάδα εξυμνήθηκε και η παρουσία του είναι ευδιάκριτη σε όλες τις πλαστικές ή εικαστικές καλές τέχνες που απευθύνονται στην όραση, όπως στη γλυπτική, την αρχιτεκτονική και τη ζωγραφική.

Όπως παρατηρεί ο Synnott, παρά το γεγονός ότι η ελληνική κουλτούρα είχε ως επίκεντρο το σώμα, δεν υπήρξε ομοφωνία ως προς την έννοια του σώματος και αναπτύχθηκαν διάφορες θεωρίες, οι κυριότερες από τις οποίες υπήρξαν αυτές του Ηδονισμού, του Επικουρισμού, του Ορφισμού και του Στωικισμού (Synnott, 1993, σσ. 8-9).

Η φιλοσοφία του ηδονισμού υποστήριξε ως ύψιστο αγαθό την ηδονή που πηγάζει από το σώμα, ενώ οι επικούριοι θεώρησαν τις πνευματικές απολαύσεις ανώτερες από τις σωματικές. Ο Ορφισμός παρουσίασε το σώμα ως φυλακή και ενθάρρυνε έναν ασκητικό τρόπο ζωής. Ο Σωκράτης, που υπήρξε ένας από τους φιλοσόφους που επηρεάστηκαν από την ορφική ζωή, περιέγραψε την ψυχή ως έναν αβοήθητο φυλακισμένο που είναι υποχρεωμένος να βλέπει την πραγματικότητα μόνο μέσα από τα σίδηρα της φυλακής του. Το σώμα θεωρήθηκε ως ένα εμπόδιο και μία ατέλεια που δυσκολεύει τα άτομα να δουν την αλήθεια. Η ευδαιμονία, σύμφωνα με τον Σωκράτη, δεν μπορεί να προέλθει από το σώμα, αλλά από την ψυχή του ανθρώπου. Έτσι, υιοθέτησε το δυϊσμό σώματος-ψυχής, έναν δυϊσμό που

το διατήρησε στο έργο του και ο Πλάτωνας, υποστηρίζοντας την ανωτερότητα της ψυχής έναντι του σώματος και θεωρώντας το θάνατο ως την απελευθέρωση της ψυχής από τις επιθυμίες και τα δεινά του σώματος. Παρ' όλ' αυτά, ο Πλάτωνας δεν υπήρξε ολοκληρωτικά αρνητικός για το σώμα, αφού εξήγησε ότι το όμορφο σώμα αποτελεί το πρώτο βήμα για την κατάκτηση της Απόλυτης Ομορφιάς και του Θεού. Στο *Συμπόσιο* προτείνει πως υπάρχει μια ιεραρχία της τελειότητας που αρχίζει από την αγάπη για τη φυσική ομορφιά και την αγάπη για την όμορφη ψυχή και φτάνει στην αγάπη για όμορφες σκέψεις και ιδέες και, τέλος, στην αγάπη για τον Θεό που είναι η Απόλυτη Ομορφιά (Πλάτωνας, *Συμπόσιο*, 2004, σσ. 416-421). Βλέπουμε, δηλαδή, ότι για τον Πλάτωνα το σώμα είναι αυτό που μπορεί να οδηγήσει κάποιον στον Θεό ή μακριά από Αυτόν.

Ο Αριστοτέλης απέρριψε το δυϊσμό ψυχής-σώματος του Πλάτωνα και στην πραγματεία του *Περί Ψυχής* θεώρησε άσκοπο το ερώτημα για το αν η ψυχή και το σώμα είναι ένα (Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2003, σσ. 144-145). Παρ' όλ' αυτά, συμφώνησε με την άποψη του Πλάτωνα για την ανωτερότητα της ψυχής έναντι του σώματος (Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2003, σσ. 286-287), ενώ υπάρχουν και στοιχεία δυϊσμού στα σχόλια του για το ότι το σώμα πρέπει να φροντίζεται για το καλό της ψυχής.

Ο Στωικισμός υπήρξε η κυρίαρχη φιλοσοφία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας στην αλλαγή της χλιετίας και άσκησε σημαντική επιρροή και στη χριστιανική σκέψη. Ο Σενέκας υποστήριξε το δυϊσμό ψυχής-σώματος και την ανωτερότητα της ψυχής, παρ' όλο που δεν αντιμετώπισε το σώμα, τόσο αρνητικά, όσο ο Πλάτωνας, αφού ονόμασε το σώμα απλά μανδύα της ψυχής. Ο Επίκτητος υποστήριξε μια θέση περισσότερο δυϊστική και αρνητική για το σώμα, θεωρώντας το σκλάβο διαφόρων ασθενειών, τις οποίες περιέγραψε ως πιο δυνατές από αυτό. Για τον Επίκτητο, μοιραζόμαστε το σώμα μας με τα ζώα και το μυαλό και τη λογική με τους θεούς. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Μάρκος Αυρήλιος θεώρησε το σώμα ως πηλό και φθορά. Παρά τις απόψεις των στωϊκών φιλοσόφων, οι περισσότεροι Ρωμαίοι υπήρξαν πιστοί οπαδοί της αστρολογίας και της άποψης ότι το σώμα είναι κοσμικό.

Όπως παρατηρεί και ο Shilling (Shilling, 2005α, σ. 6), η υποτιμητική άποψη για το σώμα που κυριάρχησε μετέπειτα στη δυτική ευρωπαϊκή σκέψη, έχει τις ρίζες της στην αρχαία Ελλάδα.

Κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, το σώμα βρέθηκε κάτω από την απόλυτη εξουσία της θρησκείας, η οποία το αντιμετώπισε ως βιολογική οντότητα μειωμένου κύρους και ως κάτι το επικίνδυνο. Σύμφωνα με τη χριστιανική αντίληψη, και ειδικότερα την προτεσταντική ηθική, το σώμα συνδέθηκε περισσότερο με τον άνθρωπο ως έκπτωτο και ως ατελές δημιούργημα (Turner, 1997α, σσ. 11-12). Το σώμα υποδηλώνει τη ζωώδη διάσταση της ανθρώπινης φύσης και η κυρίαρχη πρακτική είναι ο ασκητισμός, που συνίσταται στον περιορισμό των υλικών

απολαύσεων, τις στερήσεις, την εγκράτεια, την ερωτική αποχή, την απομόνωση από τα εγκόσμια και την απόλυτη αφοσίωση στον Θεό. Ο ρόλος του ασκητισμού ήταν να απελευθερώσει την ψυχή από τους περιορισμούς και τα προβλήματα που προκύπτουν από την ανθρώπινη σωματοποίηση. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η δίαιτα έχει ως σκοπό την απελευθέρωση της ψυχής ή του μυαλού από την τυραννία των σωματικών αισθήσεων. Η δίαιτα υπήρξε μία εμφανής μορφή ελέγχου πάνω στα σώματα, με σκοπό την εδραίωση μιας πειθαρχίας (Turner, 1991β, σ. 159). Πρακτικές τέτοιου είδους είχαν ως στόχο τη δημιουργία του λογικού εαυτού, ένα πλέγμα που ο Foucault το ονόμασε τεχνολογίες του εαυτού (Φουκώ, 1978, σ. 176).

Οι πρώτοι Χριστιανοί ανέπτυξαν πολλές και διαφορετικές απόψεις για το σώμα. Ο απόστολος Παύλος χαρακτήρισε το σώμα ναό και κομμάτι του Χριστού. Στο ίδιο το δίδαγμα του Χριστού, η φροντίδα για το σώμα είναι έντονη, ενώ και τα ίδια τα θαύματα του Χριστού επιβεβαιώνουν τη σημασία που απέδωσε στο σώμα. Τα περισσότερα από αυτά είχαν να κάνουν με την ίαση ανθρώπων ή με τη σίτισή τους. Παρ' όλη τη σημαντικότητα του σώματος, αυτό δε θεωρήθηκε ότι σημαίνει τα πάντα. Σύμφωνα με το κήρυγμα του Χριστού, είναι προτιμότερο να χάσει κανείς κάποιο μέλος του σώματός του, παρά να χάσει την πίστη του και να μην κερδίσει μια θέση στον Παράδεισο. Ο απόστολος Παύλος, επίσης, έχει συνείδηση του κινδύνου που μπορεί να προκύψει από το σώμα και περιέγραψε την εσωτερική σύγκρουση του νόμου του Θεού και του νόμου της αμαρτίας, ο οποίος βρίσκεται μέσα στο σώμα μας.

Ενώ τις πρώτες εκατονταετίες της εκκλησίας, ο ασκητισμός εκφράστηκε κυρίως μέσα από τα ιδανικά του μαρτυρίου, της παρθενικότητας και της αγαμίας, οι στάσεις απέναντι στο σώμα, που αναπτύχθηκαν το επόμενο διάστημα, ήταν κυρίως αρνητικές (Synnott, 1993, σσ. 15-16). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος έκανε ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής, θεωρώντας το σώμα σχετικά ασήμαντο και υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος πρέπει να επαινείται και να αποτελεί αντικείμενο θαυμασμού, όχι για τη σωματική του μορφή, αλλά για την ψυχή του. Από την άλλη πλευρά, επαίνεσε το σώμα, αφού υποστήριξε ότι μας οδηγεί με την ομορφιά του στο θαυμασμό για Αυτόν που το κατασκεύασε, δηλαδή για τον Θεό. Ο Αυγουστίνος, που υπήρξε ένας από τους τέσσερις μεγάλους πατέρες της Δυτικής Εκκλησίας, υπήρξε πιο θετικός, ακόμη και ενθουσιώδης, για το ανθρώπινο σώμα, επαινώντας το ρυθμό, τη συμμετρία και την ομορφιά του.

Κατά τη δεύτερη χιλιετία του Χριστιανισμού, ο ασκητισμός πήρε νέες κατευθύνσεις, πρώτον με την ίδρυση μοναχικών ταγμάτων στη Δύση, τα μέλη των οποίων έπαιρναν όρκους φτώχειας, αγνότητας και υπακοής και δεύτερον με την εσκεμμένη επιβολή πόνου, η οποία απαιτούσε αυταπάρνηση. Ο Άγιος Φραγκίσκος της Ασίζης ανέφερε χαρακτηριστικά ότι πρέπει να μισούμε τα σώματά μας με τις αμαρτίες και τα ελαττώματά τους, πεποίθηση που την εφάρμοζε προσωπικά, μέσω

του αυτομαστιγώματος και της φτωχής σίτισης. Η σωματική κακουχία, ως εγγενές γνώρισμα της θρησκευτικής πρακτικής κατά τον Μεσαίωνα, βρήκε εφαρμογή στη ζωή πολλών Χριστιανών και παρά το γεγονός ότι η πρακτική αυτή απαγορεύτηκε από διάφορους Πάπες, αναβίωσε κατά τη διάρκεια της Μεγάλης Πανώλης και συνεχίστηκε σποραδικά μέχρι τον 15^ο αιώνα.

Στον Θωμά τον Ακινάτη, παρ' όλ' αυτά, που υπήρξε ηγετικός θεολόγος της εποχής, δεν υπήρξε τέτοια δυσπιστία και μίσος προς το σώμα. Απορρίπτοντας, τόσο το δυϊσμό του Πλάτωνα, όσο και τον υλισμό του Αριστοτέλη, ανέπτυξε μία νέα σύνθεση και υποστήριξε την ενότητα σώματος και ψυχής, την ανηθικότητα της ψυχής και την ανάσταση του σώματος. Για τον Θωμά τον Ακινάτη, το σώμα έχει εσωτερική ηθική αξία. Επίσης, δεν έζησαν όλοι οι μεσαιωνικοί ασκητικές ζωές ούτε υποστήριζαν τέτοιες ασκητικές απόψεις. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν ο Βοκκάκιος και ο Machiavelli, οι οποίοι αναίρεσαν τη χριστιανική παράδοση με τη διεκδίκηση της πρωτοκαθεδρίας νέων αξιών: της ερωτικής επαφής και της πολιτικής εξουσίας αντίστοιχα.

Έτσι, παράλληλα με τον επίσημο λόγο της εκκλησίας, συνυπήρχε κατά τον Μεσαίωνα ο ανεπίσημος λόγος του λαού. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός σώματος, που αντιστέκεται και είναι ανοιχτό στον έξω κόσμο, αποτελεί το γκροτέσκο σώμα, όπως προσεγγίζεται από τον Mikhail Bakhtin. Το μη συμμορφούμενο σώμα μετατρέπεται σε μέσο ανατροπής των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας και τοποθετείται στα συμφραζόμενα του καρναβαλιού (Μακρυνιώτη, 2004, σσ. 34-35). Το καρναβάλι αντιτίθεται στην κυρίαρχη κουλτούρα του κράτους και της μεσαιωνικής εκκλησίας, καλλιεργεί το γέλιο και καταργεί τις απαγορεύσεις. Το σώμα απελευθερώνεται, απολαμβάνοντας την υλικότητα των λειτουργιών του και, κατ' αυτόν τον τρόπο, το καρναβάλι ορίζει τον τόπο, όπου το σώμα γίνεται το μέσο διά του οποίου οι ιεραρχίες του μεσαιωνικού πολιτισμού ανατρέπονται και αμφισβητούνται. Σύμφωνα με τον Bakhtin, το αποκορύφωμα της γκροτέσκας εικόνας του σώματος βρίσκεται στο μυθιστόρημα του Ραμπελέ (Bakhtin, 2004, σ. 110), όπου υπογραμμίζεται το κοσμικό, προγονικό στοιχείο του σώματος.

Η Αναγέννηση, που άρχισε από την Ιταλία τον 14^ο αιώνα, ανακάλυψε εκ νέου το σώμα, με την ασκητική ιδέα του σώματος ως εχθρού να εξασθενεί και να ενισχύεται η ιδέα του σώματος ως όμορφου, καλού, προσωπικού και ιδιωτικού (Synnott, 1993, σσ. 18-19). Στην εξατομίκευση του σώματος συνέβαλαν νέες αντιλήψεις για την ευγένεια. Τη διαδικασία του εκπολιτισμού περιέγραψε ο Norbert Elias στο έργο του *The Civilizing Process* (1982), θεωρώντας ότι αυτή άρχισε τον Μεσαίωνα, στο πλαίσιο των κοινοτήτων των αυλικών, όπου αναπτύχθηκαν κώδικες για τη διαχείριση του σώματος. Η διαδικασία του εκπολιτισμού επιταχύνθηκε τον 16^ο αιώνα, κατά τη διάρκεια του οποίου τα άτομα απέκτησαν μεγαλύτερο αυτοέλεγχο πάνω στις συμπεριφορές που σχετίζονταν με το σώμα (Elias, 1982, σσ. 232-233).

Η διεργασία του εκπολιτισμού περιέλαβε, σύμφωνα με τον Eliás, τρεις βασικές διαδικασίες (Shilling, 1993, σσ. 164-167). Η πρώτη είναι η κοινωνικοποίηση, η οποία αφορά τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα ενθαρρύνονται να κρύβουν τις φυσιολογικές τους λειτουργίες. Ο εξορθολογισμός σημαίνει το μεγαλύτερο ορθολογισμό και έλεγχο των συναισθημάτων του ατόμου, ενώ η εξατομίκευση έχει να κάνει με την τάση του ατόμου να βλέπει το σώμα του ως ξεχωριστό από τους άλλους και ως περικλείον τον εαυτό του.

Παρ' όλ' αυτά, η Αναγέννηση δεν αντικατέστησε τις παραδοσιακές ασκητικές ιδέες ολοκληρωτικά. Η φιλοσοφία πολλών πολέμαρχων, αθλητών, χορευτών και άλλων ατόμων, που γυμνάζονται, εκφράζει έναν κοσμικό ασκητισμό. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι οι Χριστιανοί γυμνάζονταν, προκειμένου να σώσουν τις ψυχές τους, ενώ οι τελευταίοι, προκειμένου να βελτιώσουν τα σώματά τους (Synnott, 1993, σ. 22).

Την εποχή του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, οι θέσεις του Ντεκάρτ εναρμονίστηκαν με τις ασκητικές αντιλήψεις της εποχής και συνέβαλαν στην παγίωση ενός διπολικού τρόπου σκέψης. Η πρωταρχική αρχή της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ υπήρξε το «Cogito, ergo sum», που σημαίνει «Σκέφτομαι, άρα υπάρχω», θεωρώντας το πνεύμα εντελώς ξεχωριστό από το σώμα. Το ανθρώπινο σώμα ορίστηκε ως αντικείμενο, που μπορεί να χειραγωγηθεί σαν να ήταν μηχανή, μια μηχανή, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, που είναι φτιαγμένη από σάρκα και οστά. Επίσης, ο Ντεκάρτ παρομοίωσε το σώμα με ένα ρολόι, το οποίο λειτουργεί χωρίς μυαλό. Μέσω του δυϊσμού αυτού, ο Ντεκάρτ επιχείρησε την αποδέσμευση του ατόμου από τη θρησκευτική εξουσία. Η μηχανιστική αυτή εκλογίκευση, όμως, δημιούργησε πρόσφορο έδαφος για τη νομιμοποίηση της αποικιοκρατίας, στο πλαίσιο της οποίας «άλλοι» πολιτισμοί οφείλουν να υποταχθούν στο μηχανιστικό έλεγχο και την κυριαρχία του δυτικού πολιτισμού (Turner, 1997α, σσ. 9-11).

Η κυριαρχία του νου έναντι του σώματος ευνόησε την καθιέρωση διπολικών σχημάτων, όπως άνδρας-γυναίκα, κοινωνία/πολιτισμός-φύση, πολιτισμένος-πρωτόγονος, λευκός-μαύρος. Σύμφωνα με αυτά τα δίπολα, η πνευματική ενασχόληση ταυτίστηκε με τον πολιτισμένο, το λευκό και τον άνδρα, ενώ το σώμα ταυτίστηκε με τη γυναίκα, τον άγριο και τον απολίτιστο (Μακρυνιώτη, 2004, σ. 13). Το μηχανιστικό σχήμα του Ντεκάρτ παγιώθηκε, γιατί εξυπηρετούσε τα επιστημονικά δεδομένα της εποχής, τα οποία είχαν να κάνουν με την ανατροπή κάθε έννοιας προκατάληψης και την έμφαση στα εμπειρικά δεδομένα που επιβεβαιώνουν την κυριαρχία της όρασης.

Ο καρτεσιανός δυϊσμός επηρέασε το διαχωρισμό των επιστημών του ανθρώπου σε θετικές και κοινωνικές και, σ' ένα δεύτερο στάδιο, την αποβολή της σωματικής διάστασης του ατόμου από το εύρος της μελέτης των κοινωνικών επιστημών (Αλεξιάς, 2006, σ. 118). Ως βιολογική οντότητα, το σώμα ταυτίστηκε με τις φυσικές

επιστήμες, οι οποίες νομιμοποιήθηκαν να το διαχειρίζονται αποκλειστικά, ενώ οι κοινωνικές επιστήμες οδηγήθηκαν στην ενδυνάμωση της αρνητικής πρόσληψης του σώματος. Έτσι, η κοινωνιολογία, αναπαράγοντας το δυϊσμό σώμα-πνεύμα, θεώρησε ότι το σώμα μπορεί να εξηγηθεί κοινωνικά, χωρίς να υπάρχει αναφορά στις φυσικές του ιδιότητες (Shilling, 1993, σσ. 12-13). Το μηχανιστικό μοντέλο λειτουργίας του σώματος υιοθετήθηκε από την εργαστηριακή και την κλινική ιατρική και οδήγησε στην ανάπτυξη επιμέρους ιατρικών ειδικοτήτων για την πιστοποίηση της απόλυτα βιολογικής φύσης του (Αλεξιάς, 2006, σ. 125).

Όπως αναφέραμε παραπάνω, η θεώρηση, που κυριάρχησε τον 18^ο και 19^ο αιώνα, υπήρξε η νατουραλιστική προσέγγιση του σώματος και η αυξανόμενη ιατροποίηση του γυναικείου σώματος. Σύμφωνα με τον Shilling, υπάρχουν δύο χαρακτηριστικά που εξηγούν τη δημοτικότητα των θεωριών, που εξίσωσαν τα σώματα των γυναικών με μία παθολογική φύση (Shilling, 1993, σσ. 47-48). Το πρώτο από αυτά αφορά τις ραγδαίες οικονομικές αλλαγές του 19^{ου} αιώνα, οι οποίες τροφοδότησαν τους φόβους των ανδρών ότι έχαναν τον έλεγχο της μοίρας τους. Οι νατουραλιστικές θεωρήσεις για το ανθρώπινο σώμα μετέφεραν τους φόβους αυτούς από το μυαλό των ανδρών στα βιολογικά σώματα των γυναικών. Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό έχει να κάνει με την αυξανόμενη επιρροή των οικονομικών μεταφορών στην κατανόηση της κοινωνικής και φυσικής ζωής. Ιατρικές ιδέες για ασθένειες, όπως η φυματίωση, ήταν διαποτισμένες από αντιλήψεις συνδεδεμένες με την καπιταλιστική συσσώρευση. Η σωματική ενέργεια μπορούσε να ξοδευτεί μέσω μιας απρόσεχτης και μη παραγωγικής ανάλωσης, κατά τον ίδιο τρόπο με τις αποταμιεύσεις. Έτσι, στην περίπτωση της διαφοροποίησης των δύο φύλων, η εμμηνόρροια θεωρήθηκε αντιπαραγωγική και οι γυναίκες επικίνδυνες και απειλητικές (Martin, 1989, σ. 47).

Οι αντιλήψεις για τη γυναικεία κατωτερότητα βρήκαν πρόσφορο έδαφος και στον 20^ο αιώνα, ενισχύθηκαν, δε, από νέες θεωρίες που συλλογικά ονομάστηκαν κοινωνιοβιολογία (Shilling, 1993, σσ. 48-55). Η κοινωνιοβιολογία εμφανίστηκε στα μέσα της δεκαετίας του '70 και πρότεινε ότι όχι μόνο τα βιολογικά χαρακτηριστικά του σώματος, αλλά και άλλα κοινωνικά χαρακτηριστικά (επιθετικότητα, δυνατότητα για κοινωνική ανέλιξη, κ.λπ.) προσδιορίζονται γονιδιακά. Οι κοινωνιοβιολόγοι υιοθέτησαν τη θεωρία του Δαρβίνου για τη φυσική επιλογή, σύμφωνα με την οποία η εξέλιξη των βιολογικών ειδών προκύπτει από φυσική επιλογή των κληρονομικών παραλλαγών που ευνοούν την επιβίωση των ατόμων στον αγώνα τους για εξασφάλιση τροφής και αναπαραγωγή. Για τον Δαρβίνο, οι άνθρωποι είναι ζώα που έχουν εξελιχθεί σωματικά από άλλα ζώα και πρέπει να παραδεχτούμε την κοινή τους καταγωγή.

Παράλληλα με την κυριαρχία της νατουραλιστικής προσέγγισης του σώματος, τον 19^ο αιώνα υπήρξε σημαντική η συμβολή του Marx και του Engels στη

συζήτηση για το σώμα (Synnott, 1993, σσ. 24-25). Τόσο ο Marx, όσο και ο Engels, μελέτησαν την καταστροφή, τη μηχανοποίηση και την κτηνώδη κατάσταση, στην οποία βρίσκονταν τα σώματα των εργατών. Ο εργάτης, σύμφωνα με τον Marx, έχει μετατραπεί σε εξάρτημα της μηχανής και βρίσκεται αντιμέτωπος με αυτήν ως ανταγωνιστής της, με αποτέλεσμα την υπερκόπωση και τον πρόωρο θάνατο. Ο Marx έφερε στο προσκήνιο τη βιολογική οντότητα του σώματος ως πρακτική αναγκαιότητα, αφού για την επιβίωση των σωμάτων απαιτείται πρώτιστα η ικανοποίηση των σωματικών τους αναγκών.

Από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα άρχισε η αμφισβήτηση της ορθολογικής αντίληψης του Διαφωτισμού από θεωρητικούς, όπως ο Emil Durkheim, ο Friedrich Nietzsche, εκείνοι της φροϊδικής ψυχανάλυσης, ο Merleau-Ponty, ο Michel Foucault, ο Pierre Bourdieu, η Mary Douglas, καθώς και από πολλές φεμινιστικές προσεγγίσεις. Στις τελευταίες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, ο κοινωνικός κονστрукτιβισμός, η φαινομενολογία και ο φεμινισμός, θεωρητικές προσεγγίσεις που θα παρουσιαστούν στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου, αποσταθεροποίησαν την καρτεσιανή αντίληψη του σώματος και άσκησαν κριτική στον αδιαμφισβήτητο χαρακτήρα των φυσικών/εμπειρικών δεδομένων, ειδικά όταν αυτά προέρχονται από το πεδίο της βιολογίας και της ανατομίας. Οι θεωρήσεις αυτές έδωσαν έμφαση στην έννοια της διαφοράς και την ανάδειξη του φύλου, της κοινωνικής τάξης, της φυλής, της εθνότητας σε παράγοντες που ανατρέπουν τον ενιαίο χαρακτήρα της κοινωνικής πραγματικότητας (Μακρυνιώτη, 2004, σ. 14).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι οι εννοιολογήσεις του σώματος στη Δύση, από τις αντιλήψεις που διαπνέουν κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, της χριστιανικής θεολογίας έως τις θέσεις του Ντεκάρτ και την ύστερη νεωτερικότητα, αντιμετωπίζουν το σώμα ως απειλούμενο αλλά και ως απειλητικό και επικίνδυνο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Synnott για την αντιμετώπιση του σώματος στο πλαίσιο της δυτικής φιλοσοφίας, *«το σώμα προσδιορίζεται ως καλό ή κακό, τάφος ή ναός, μηχανή ή κήπος, μανδύας ή φυλακή, ιερό ή κοσμικό, φίλος ή εχθρός, κοσμικό ή μυστικιστικό, αποτελούμενο από μυαλό και ψυχή ή ξεχωριστό από αυτά, ιδιωτικό ή δημόσιο, προσωπικό ή ιδιοκτησία του κράτους, ρολόι ή αυτοκίνητο, σε ποικίλους βαθμούς εύπλαστο, βιονικό, κοινωνικό, επιλεγμένο από έναν κατάλογο ή μηχανοποιημένο, υλικό ή πνευματικό, ένα σώμα ή ο εαυτός»* (Synnott, 1993, σ. 37).

Ο Turner, για τον οποίο το σώμα πρωταγωνιστεί στη συγκρότηση και λειτουργία των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών, ονομάζει τις κοινωνίες αυτές «σωματικές κοινωνίες». Το χαρακτηριστικό των σωματικών κοινωνιών είναι ο έλεγχος των σωμάτων στο χώρο και στο χρόνο (Turner, 1992β, σσ. 12-13). Όπως αναφέρει ο Turner, το πρόβλημα για την κοινωνιολογία του σώματος είναι ότι δεν μπορεί να διατυπώσει μια ενιαία θεωρία για το σώμα, ξεφεύγοντας από την έννοια της κοινωνικής κατασκευής και αναδεικνύοντας τον κοινωνικό δράστη

ως σωματοποιημένο. Έτσι, υποστηρίζει ότι για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας του σώματος απαιτούνται μια προσέγγιση του σώματος ως βιολογικής οντότητας, μια κατανόηση της κοινωνικής λειτουργίας του, μια μελέτη του στο χρόνο και μια ιστορική κατανόηση της πολιτισμικής του διαμόρφωσης. Από τη στιγμή που το σώμα ανακατασκευάζεται διαρκώς, η έννοια της σωματοποίησης πρέπει να θεωρείται ως μια δυναμική διαδικασία. Για το λόγο αυτό, η οπτική που πρέπει να υιοθετηθεί για το σώμα είναι αυτή μιας συνεχιζόμενης πρακτικής σωματοποίησης. Έτσι, μια επαρκής κοινωνιολογία του σώματος θα πρέπει, να ασχοληθεί, σύμφωνα με τον Turner, με την κοινωνική παραγωγή και αναπαράσταση του σώματος, την κοινωνική ιστορία του και την πολύπλοκη διαντίδραση μεταξύ σώματος, κοινωνίας και πολιτισμού (Turner, 1992β, σ. 36).

1.2 ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ

Η καταγραφή της ιστορικής εξέλιξης της επιστημονικής ιατρικής στο παρόν υποκεφάλαιο κρίνεται σκόπιμη, λόγω του γεγονότος ότι προτείνει έναν επιστημονικό τρόπο προσέγγισης του σώματος, ο οποίος θα μας βοηθήσει στη συνέχεια να κατανοήσουμε και τον τρόπο με τον οποίο τα σώματα προσεγγίζονται από τους πλαστικούς χειρουργούς ως φορείς του.

Το κοινό στοιχείο, που συναντάται σε όλες τις κοινωνίες, είναι η κάλυψη της ανάγκης για υγεία του πληθυσμού. Η έννοια της υγείας είναι ένα κοινωνικό ιδανικό που ποικίλλει ευρέως από κουλτούρα σε κουλτούρα ή από τη μία ιστορική περίοδο σε μία άλλη. Το ιδανικό της υγείας, επομένως, ενσαρκώνει συγκεκριμένες πολιτισμικές έννοιες περί ευεξίας και επιθυμητών ανθρωπίνων ιδιοτήτων (Freund, Mc Guire & Podhurst, 2003, σ. 126). Συνηθίζεται να γίνεται διάκριση ανάμεσα σε θετικούς και αρνητικούς ορισμούς της υγείας, αλλά και ανάμεσα σε λειτουργικούς και βιωματικούς ορισμούς. Ο ιατρικός ορισμός της υγείας, σύμφωνα με τον οποίο υγεία είναι η απουσία νόσου, αποτελεί παράδειγμα αρνητικού ορισμού (Nettleton, 2002, σ. 74). Αντίθετα, παράδειγμα θετικού ορισμού είναι ο ορισμός της Παγκόσμιας Οργάνωσης Υγείας (ΠΟΥ), που ορίζει την υγεία ως την κατάσταση της πλήρους σωματικής, ψυχικής και κοινωνικής ευεξίας του ατόμου και όχι μόνο της απουσίας νόσου ή ανικανότητας (Σακελλαρόπουλος, 2001, σ. 99). Ο λειτουργικός ορισμός αναφέρεται στη δυνατότητα συμμετοχής στους συνήθεις κοινωνικούς ρόλους (Parsons, 1979) και ο βιωματικός ορισμός λαμβάνει υπόψη του την αίσθηση του εαυτού, ενώ μια ακόμα προσέγγιση για τον ορισμό της υγείας είναι μέσω της εξέτασης της πρόσληψης που έχουν τα άτομα για τη συγκεκριμένη έννοια (Kelman, 1975).

Η μάχη ενάντια στην ασθένεια αποτελεί μια μόνιμη στάση ζωής, μόνο που τα μέσα αυτής της μάχης ήταν πολύ διαφορετικά για μεγάλο χρονικό διάστημα. Τα