



Επιμέλεια **Ελεάνα Γιαλούρη**

Υλικός πολιτισμός

Η ανθρωπολογία
στη χώρα
των πραγμάτων

Ανθρωπολογία

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Είναι ο υλικός κόσμος «επιφανειακός», «εφήμερος», και ως εκ τούτου καταδικασμένος να συγκαλύπτει και να συσκοτίζει ό,τι θεωρείται «ουσιαστικό», «αληθινό» και «αιώνιο»; Είναι άψυχος» και «παθητικός», στον αντίποδα της οντότητας του «ανθρώπου», που είναι «ζωντανός» και «ενεργητικός»; Τότε, πώς μπορεί ένα έργο τέχνης να «δρα»: να καθηλώνει, να συγκινεί, να προκαλεί συναισθήματα στο θεατή του; Και γιατί απευθυνόμαστε σε μια μηχανή ή σε ένα αυτοκίνητο δίνοντάς του συχνά όνομα και παρακαλώντας το να μη χαλάσει όταν βρισκόμαστε στη μέση του πουθενά; Πώς γίνεται να υπάρχουν «έξυπνα σπίτια» και «έξυπνα υφάσματα»; Και πώς το ένδυμα και η τροφή μπορούν να γίνουν αντίστοιχα «δεύτερο δέρμα» και «ανθρώπινο σώμα»; Ποια είναι τα όρια ανάμεσα στα υποκείμενα και τα αντικείμενα; Και ποια η σχέση μας με την ύλη; Μήπως δεν είμαστε και οι ίδιοι από ύλη; Υπάρχουν, τελικά, ειδικές κατηγορίες «του υλικού» και «του άυλου» ή, μήπως, διαφορετικά «υλικά», που διαρκώς κινούνται, μεταλλάσσονται και συμφύρονται;

Ερωτήματα, όπως τα παραπάνω, διερευνώνται στα κείμενα αυτού του τόμου από μελετητές με ανθρωπολογική ή/και αρχαιολογική κατάρτιση και με διαφορετικές θεωρητικές καταβολές. Ορισμένοι από αυτούς έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη συγκρότηση και αναγνώριση του Υλικού Πολιτισμού ως οργανωμένου διεπιστημονικού πεδίου έρευνας, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Στα κεφάλαια που υπογράφουν, παρουσιάζουν τις εξελίξεις και τους νέους δρόμους έρευνας και θεωρητικού προβληματισμού σε θεματικές οι οποίες έχουν αποτελέσει πεδία ζωηρού ενδιαφέροντος και σημεία αναφοράς στη μελέτη του υλικού πολιτισμού: Μουσεία, Πολιτισμική Κληρονομιά, Τέχνη, Οπτικός Πολιτισμός, Τοπίο, Κατοικία, Τεχνολογία, Κατανάλωση, Ένδυμα, Τροφή. Η παρουσίαση αυτή έχει σκοπό να εγκαινιάσει και στην Ελλάδα μια συστηματικότερη συνομιλία ανάμεσα σε μελετητές αυτών των πεδίων, αποκαλύπτοντας τις προοπτικές που ανοίγει μια «ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων».

ISBN 978-960-221-552-4



ΕΛΙΑ ΠΕΤΡΙΔΟΥ

Ένδυμα και υλικός πολιτισμός
Από τη σημειολογία στη δράση

Εισαγωγή

Το ένδυμα άργησε να αποτελέσει αντικείμενο ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος. Πιθανή εξήγηση γι' αυτό είναι η στερεοτυπική αντίληψη ότι η ενασχόληση με τα ρούχα αποτελεί χαρακτηριστικό ανθρώπων οι οποίοι στερούνται πνευματικού βάθους και αρέσκονται στον καλλωπισμό της εξωτερικής εμφάνισής τους, μια «επιφανειακή» ενασχόληση, που επιβεβαιώνει πόσο επιφανειακοί είναι και οι ίδιοι. Η αντίληψη αυτή συνδέεται με τη λεγόμενη «οντολογία του βάθους»¹, που εδράζεται σε μια δυτική φιλοσοφική θεώρηση του κόσμου σύμφωνα με την οποία η φθαρτή, εφήμερη φύση του υλικού κόσμου αντιπαρατίθεται στις «βαθύτερες» ψυχικές και πνευματικές αξίες, που αντέχουν στο χρόνο και θεωρούνται, ως εκ τούτου, πιο «αληθινές» και αξίες μελέτης. Η «οντολογία του βάθους» συνδέεται με μια βαθιά εδραιωμένη διάκριση μεταξύ σώματος και πνεύματος, διάκριση που αναπαράγεται σε πολλαπλά επίπεδα δημιουργώντας μια ευρύτερη σειρά διπόλων (όπως βάθος έναντι επιφάνειας, λογική έναντι συναισθήματος, παραγωγή έναντι κατανάλωσης), στα οποία δομούνται και ιεραρχούνται κοινωνικές σχέσεις. Για παράδειγμα, το ενδιαφέρον αναφορικά με τα ρούχα θεωρείται συχνά απόδειξη μιας μη ορθολογικής (συνήθως «γυναικείας») καταναλωτικής συμπεριφοράς, που αποσκοπεί στην ικανοποίηση ματαιόδοξων και φιλάρεσκων επιθυμιών

1. Βλ. Miller, 1994· 2010α· Schneider, 1999.

και αντιπαραβάλλεται στη (συνήθως «ανδρική») δημιουργική παραγωγική σφαίρα.²

Μέσα από αυτήν τη γενικότερη τάση τα πνευματικά φαινόμενα θεωρούνται άξια επιστημονικής έρευνας και ο υλικός πολιτισμός παραβλέπεται ως εφήμερος και, συνεπώς, υποδεέστερος. Η συγκεκριμένη τάση δεν άφησε ανεπηρέαστη τη μελέτη του ενδύματος και στον ελληνικό χώρο, η οποία ξεκίνησε, διόλου τυχαία, σε επίπεδο εξωπανεπιστημιακό.³ Την περίοδο του Μεσοπολέμου δημοσιεύονται πρώτη φορά δύο συστηματικές μελέτες για το ένδυμα, μία από την Αγγελική Χατζημιχάλη (1925) και μία από τον Δημήτρη Λουκόπουλο (1927).

Ο Λουκόπουλος, βασιζόμενος σε προσωπικά του βιώματα, περιγράφει με λεπτομέρεια τη μορφολογία και τη διακόσμηση του παραδοσιακού αιτωλικού ενδύματος, ενώ αφιερώνει το πρώτο μέρος του βιβλίου του στην τέχνη της υφαντικής. Αν και το έργο του χαρακτηρίζεται περισσότερο από το ενδιαφέρον για τεχνική καταγραφή παρά από την τάση για ρομαντική εξιδανίκευση της ελληνικής λαϊκής παράδοσης (Παπαδόπουλος 1982, σ. 18), ωστόσο έντονη είναι η διάθεση διάσωσης της πριν αυτή χαθεί στη δίνη μιας κοινωνίας που γοργά μετασχηματίζεται. Όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά αναφέρει, στόχος είναι «να περιγράψουμε την αίτωλική ντυμασιά, προτού νά παραδοθῆ ἄκόμα τελειωτικά στὴν ἱστορία» (ό.π., σ. 51).

Η Χατζημιχάλη, αυτοδίδακτη και προερχόμενη από τους πνευματικούς και καλλιτεχνικούς κύκλους της εποχής της, υιοθετεί μια εξιδανι-

2. Επίσης, βλ. Miller στον παρόντα τόμο.

3. Στους πανεπιστημιακούς κύκλους της λαογραφίας θα αργήσουν να εμφανιστούν συστηματικές μελέτες για το ένδυμα (η πρώτη σχετική πανεπιστημιακή διατριβή για τη λαϊκή τέχνη και το ένδυμα κατατίθεται το 1965 από την Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος). Η επικέντρωση της επιστημονικής λαογραφίας στον «πνευματικό και ψυχικό βίο» θα αφήσει ελεύθερο το πεδίο μελέτης του ενδύματος σε εξωπανεπιστημιακούς ερευνητές. Ο Μιχάλης Γ. Μερακλής (1999) γράφει ότι πάντοτε υπήρχε ενδιαφέρον για τον υλικό βίο, ωστόσο αυτός δεν αποτέλεσε αντικείμενο έρευνας της λαογραφίας ισότιμο με άλλα. Όπως επισημαίνει ο Βασίλης Νιτσιάκος, ο υλικός βίος δυσκολεύτηκε να αναγνωριστεί ως αυτόνομο πεδίο επιστημονικής μελέτης από τον θεμελιωτή της ελληνικής λαογραφίας Νικόλαο Πολίτη γιατί ενδεχομένως «το πνεύμα της εποχής υπαγόρευε περισσότερο ιδεαλιστικές οπτικές, και οι συγκεκριμένες επιδράσεις του ρομαντισμού οδηγούσαν στον τονισμό του πνευματικού, του “πνεύματος” και της “ψυχής” του λαού περισσότερο, παρά των υλικών προϋποθέσεων του βίου του» (Νιτσιάκος, 2008, σ. 17-18). Ο Στίλπων Κυριακίδης, αν και επισημαίνει ως ατέλεια την αποσιώπηση του υλικού βίου από τον ορισμό του Πολίτη για τη λαογραφία (ό.π.) και προλογίζει επαινετικά τις μελέτες της Χατζημιχάλη (1925) και του Λουκόπουλου (1927) για το ένδυμα, περιορίζει τελικά και αυτός τον ορισμό του υλικού βίου σε «λείψανα του παρελθόντος» (Παπαδόπουλος, 1982, σ. 16).

κευτική και συναισθηματική προσέγγιση στον «παραδοσιακό» πολιτισμό και τη λαϊκή τέχνη, στο πλαίσιο της ανάδειξης μιας ελληνικής εθνικής ταυτότητας. Σε ένα εκτενές έργο διασωστικής καταγραφής, που αποτελεί για εκείνην έργο ζωής, η Χατζημιχάλη (1948) περιγράφει τη μορφολογία των «ελληνικών εθνικών ενδυμασιών», το διάκοσμό τους (τρόπο εκτέλεσης, θέματα, προέλευση), τα υλικά και τις τοπικές ονομασίες τους, θέτοντας, μαζί με τις μελέτες του Λουκόπουλου, το πλαίσιο για τη μελέτη του ενδύματος ως στοιχείου του «λαϊκού» πολιτισμού. Ωστόσο, το έργο της παρέμεινε ενταγμένο σε ένα πλαίσιο εθνοκεντρικού προσανατολισμού καθυστερώντας έτσι τη στροφή στη μελέτη του ενδύματος προς περισσότερο κοινωνικούς και ιστορικούς ορίζοντες (Νιτσιάκος, 2008, σ. 27).

Στα χνάρια της Χατζημιχάλη θα βαδίσει η Ιωάννα Παπαντωνίου (1978· 1996· 2000) συνδυάζοντας τη ματιά της ενδυματολόγου με την επιτόπια έρευνα. Έτσι, θα προσφέρει σημαντικό έργο εστιάζοντας στην κοπή του ενδύματος, την οποία και θα μελετήσει συγκριτικά, παραμένοντας πάντα στον ελληνικό εθνικό χώρο και χρόνο. Παράλληλα, η τάση της για επικέντρωση στο αντικείμενο με εκτενείς αναφορές στη μορφολογία του, τις τοπικές παραλλαγές, τη διακόσμηση, τα υλικά κατασκευής και την ονοματολογία εξακολουθεί να εντοπίζεται σε μια σειρά εξωπανεπιστημιακών και πανεπιστημιακών μελετών για συγκεκριμένα, ωστόσο, μέρη της ενδυμασίας.⁴

Από τα μέσα του 1970 και μετά, σημαντικές αλλαγές στη μελέτη του ενδύματος θα επιφέρει η παρουσία του Μ.Γ. Μερακλή στο Πανεπιστήμιο των Ιωαννίνων, ο οποίος θα προβάλει την ανάγκη εξέτασης των λαογραφικών φαινομένων μέσα στο κοινωνικοϊστορικό πλαίσιό τους (Μερακλής, 2004 [1989]). Δημιουργούνται έτσι δύο τάσεις στη μελέτη του ενδύματος (Αυδίκος, 2009, σ. 302-304): η πρώτη επιμένει στην ενασχόληση με το ένδυμα αυτό καθαυτό και η δεύτερη τοποθετεί το ένδυμα στα κοινωνικά συμφραζόμενά του, χωρίς ωστόσο να μειώνει τον κεντρικό ρόλο του.⁵

4. Ενδεικτικά αναφέρεται η μελέτη για την ποδιά της Καραγκούνας (Ρωμαίου-Καρασταμάτη, 1980), εκείνη για το γυναικείο πουκάμισο στην ηπειρωτική Ελλάδα (Γουήλ-Μπαδεριτάκη, 1980), αλλά και αυτή για τον κεφαλόδεσμο, στην οποία υιοθετείται μια αισθητική συγκριτική θεώρηση του ενδυματολογικού αυτού στοιχείου παραβάλλοντας πληροφορίες του ελληνικού χώρου από τα αρχαία μέχρι τα νεότερα χρόνια (Κορρέ-Ζωγράφου, 1991).

5. Σε μια σειρά διατριβών, όπως της Κ. Μπάδα-Τσομώκου (1983) για την ενδυμασία της Αθήνας και της Μ. Βρέλλη-Ζάχου (2003) για την ενδυμασία της Ζακύνθου, το ένδυμα θα ενταχθεί σε ένα ευρύτερο κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό πλαίσιο. Τον ίδιο δρόμο θα ακολουθήσουν και άλλοι μελετητές στο έργο τους για το ένδυμα, όπως η

Εάν στις λαογραφικές μελέτες η ενασχόληση με τον υλικό πολιτισμό παρέμεινε κεντρικό σημείο αναφοράς, συχνά εις βάρος ενός περισσότερο θεωρητικού κοινωνικού προβληματισμού, στις κοινωνιολογικές μελέτες οι όροι αντιστρέφονται. Συγκεκριμένα, η παράδοση των κοινωνιολογικών ερευνών για το ένδυμα, όπως διαμορφώνεται στον ευρωαμερικανικό χώρο ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα, δείχνει μειωμένο ενδιαφέρον για αυτό καθαυτό το ένδυμα και το χρησιμοποιεί μόνο ως αφετηρία για τη «βαθύτερη» μελέτη της κοινωνικής συγκρότησης και των μηχανισμών κοινωνικής διάκρισης.

Στον Γερμανό στοχαστή Georg Simmel (1905· 1911) οφείλονται κάποιες από τις πρώτες συστηματικές μελέτες για τις ενδυματολογικές επιλογές και τη «μόδα» ως κοινωνικό φαινόμενο. Η θεωρία του Simmel βασίζεται στην παραδοχή ότι η μόδα συνδέεται με δύο αντίρροπες δυνάμεις που χαρακτηρίζουν το νεωτερικό υποκείμενο, από τη μια, την τάση για μίμηση και κοινωνική ένταξη και, από την άλλη, την τάση για διαφοροποίηση και κοινωνική διάκριση. Οι δύο αυτές δυνάμεις συσπειρώνουν τα άτομα σε επιμέρους ομοιογενείς ομάδες, ενώ ταυτόχρονα τα διαχωρίζουν βάσει διακριτών και ιεραρχημένων κοινωνικών θέσεων. Σύμφωνα λοιπόν με τη θεωρία του Simmel, η μόδα συνιστά μια καταναλωτική πρακτική που αφορά τη διατήρηση της κοινωνικής θέσης μέσα από έναν μηχανισμό διάκρισης και μίμησης, κατά την οποία οι ανώτερες τάξεις αναμένεται ότι θα αναζητούν διαρκώς νέα προϊόντα για να διαφοροποιηθούν από τις κατώτερες, οι οποίες με τη σειρά τους συνεχώς θα τείνουν να μιμηθούν τις πρώτες.

Ανάλογη προσέγγιση του ενδύματος ως μηχανισμού κοινωνικής διάκρισης και επιδεικτικής κατανάλωσης διαφαίνεται και στο έργο του Αμερικανού οικονομολόγου και κοινωνιολόγου νορβηγικής καταγωγής Thorstein Veblen. Στα τέλη του 19ου αιώνα, ο Veblen, μελετώντας τις καταναλωτικές πρακτικές της αμερικανικής κοινωνίας, άσκησε κριτική στον οικονομικό ορθολογισμό και στην ιδέα ότι η ατομική επιδίωξη για μεγιστοποίηση της ωφέλειας μέσα από την ορθολογική διαχείριση διαθέσιμων πόρων επαρκεί για την εξήγηση των καταναλωτικών επιλογών. Παρατηρώντας τις καταναλωτικές προτιμήσεις των νεόπλουτων της αμερικανικής κοινωνίας της εποχής του, ο Veblen (1982 [1899]) διαπιστώνει ότι το ένδυμα αποτελεί μέρος μιας σειράς επιδεικτικών καταναλωτικών επιλογών της «αργόσχολης» τάξης που στόχο έχουν να προβάλλουν την

Γ. Καπλάνη (1995) και η Ε. Αντζακα-Βέη (1995) για το Πωγώνι, η Ν. Μαχά-Μπιζούμη (2006· 2011) για το Ανατολικό Αιγαίο κ.ά.

οικονομική ευρωστία και την αποχή της από κάθε είδους βιοποριστική εργασία. Ενδυματολογικά, η αποχή αυτή σηματοδοτείται από την προτίμηση «άβολων» ενδυμάτων που δυσχεραίνουν την κίνηση του σώματος, όπως ο κορσές και οι πλούσιες μακριές φούστες, «θυσίες» που κρίνονταν ωστόσο απαραίτητες προς όφελος απόκτησης κοινωνικού στάτους.

Τόσο για τον Simmel όσο και για τον Veblen, το ένδυμα έχει ενδιαφέρον ως αφετηρία για τη μελέτη της κοινωνικής διάκρισης. Αν και ο Veblen προσεγγίζει το ένδυμα ως καθοριστικό της κοινωνικής θέσης, ενώ ο Simmel απλώς ως έκφρασή της (Campbell, 1992), και οι δύο φαίνεται να θεωρούν ότι οι ενδυματολογικοί νεωτερισμοί αφορούν μόνο τις ανώτερες τάξεις και δεν λαμβάνουν υπόψη τους καινοτομίες που έρχονται από «τα κάτω». Από τη δεκαετία του 1970, η τάση αυτή θα αναστραφεί αρχικά με το ενδιαφέρον των πολιτισμικών σπουδών για τις νεανικές «υποκοουλτούρες»⁶ και στη συνέχεια, σε μια πιο γενικευμένη μορφή, με τη μελέτη του φαινομένου της μαζικής κατανάλωσης, που θα αναγνωριστεί ως δόκιμο πεδίο μελέτης του πολιτισμού και θα βρεθεί στο επίκεντρο του ανθρωπολογικού και κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος [Miller, 1987· (επιμ.), 1995].⁷ Η θεωρητική ενασχόληση με αντικείμενα ευρείας κατανάλωσης θα περιλάβει τελικά και ενδύματα όπως τα τζινς και τα T-shirts, τα οποία, λόγω της εμβληματικής θέσης που έχουν ως μαζικά προϊόντα, πεισματικά διέφευγαν την ερευνητική προσοχή [Woodward, 2007· Miller, 2010β· Miller – Woodward (επιμ.), 2011]. Μελέτες όπως αυτές που δημοσιεύονται κατά την πρώτη δεκαετία του 21ου αιώνα εδράζονται στην πρόταση ότι η κατανάλωση συμβάλλει ενεργά στη συγκρότηση των κοινωνικών υποκειμένων. Η πρόταση αυτή, ωστόσο, αποτελεί προϊόν μιας μακράς πορείας προβληματισμού για τον πολιτισμικό ρόλο του ενδύματος που ξεκινά, κατ' αρχάς, με την αναγνώριση ότι, πέρα από το λειτουργικό ρόλο του, το ένδυμα συνιστά και γλώσσα επικοινωνίας.

Σημειολογικές προσεγγίσεις

Τη δεκαετία του 1960, με τη σημειολογική στροφή στην προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων, συστηματοποιείται η ενασχόληση με το ένδυμα

6. Για παράδειγμα, βλ. Hebdige, 1979.

7. Σε μια εκτενή βιβλιογραφική επισκόπηση, η J. Schneider (2006) εξετάζει κριτικά όψεις του ενδύματος που συνδέονται με τη μετάβαση από προκαπιταλιστικές σε καπιταλιστικές κοινωνίες, όψεις που συνδέονται τόσο με την παραγωγή όσο και με την κατανάλωση του ενδύματος.

ως γλώσσα επικοινωνίας. Βασισμένοι στη θεωρία του Ελβετού γλωσσολόγου Ferdinand de Saussure, θεωρητικοί του πολιτισμού όπως ο Γάλλος διανοητής Roland Barthes και ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Marshall Sahlins εφαρμόζουν τις ιδέες του στο χώρο της μόδας.

Σύμφωνα με την κεντρική ιδέα της σημειολογίας, το ένδυμα, ή κάποια στοιχεία του, συνιστά μια «γλώσσα» επικοινωνίας που λειτουργεί σε δύο παράλληλα επίπεδα: σε επίπεδο αντικείμενων και σε επίπεδο εννοιών και πολιτισμικών κατηγοριών. Η σύνδεση του ενός επιπέδου με το άλλο, και η αντιστοίχιση εν προκειμένω ενός ενδυματολογικού στοιχείου με τη σημασία του, μπορούν να επιτευχθούν μέσω ενός πολιτισμικού κώδικα. Έτσι, ο τύπος ενός ενδύματος, το σχήμα του, η υφή του ή το χρώμα του, μπορούν να πληροφορήσουν όσους γνωρίζουν τον κώδικα αυτόν για το φύλο του χρήστη ή την ηλικία του, την εθνότητα, τη θρησκεία, την κοινωνική τάξη ή το επάγγελμά του. Για παράδειγμα, με βάση έναν συγκεκριμένο πολιτισμικό κώδικα, η φούστα (σε αντίθεση, π.χ., με το παντελόνι) αντιστοιχεί στην πολιτισμική κατηγορία και έννοια «γυναίκα» (σε αντίθεση με την έννοια «άνδρας»). Από μικρή ηλικία μαθαίνουμε να αποκωδικοποιούμε τη γλώσσα των ενδυμάτων και να τα αντιλαμβάνομαστε ως αναπαράσταση πολιτισμικών κατηγοριών.

Η πλειονότητα των πολιτισμικών μελετών που αφορούν το ένδυμα θα ακολουθήσει για πολύ καιρό αυτήν τη λογική. Στις εν λόγω μελέτες, η προσοχή των ερευνητών δεν επικεντρώνεται στο ένδυμα αυτό καθαυτό, αλλά σε κάτι άλλο, σε αυτό που το ένδυμα σηματοδοτεί. Πεποιθήσή τους είναι ότι η ποικιλία των μορφών και οι απεριόριστοι σχηματισμοί που συναντά κάποιος στην καθημερινή ζωή μπορούν να εξηγηθούν βάσει ενός περιορισμένου αριθμού κανόνων και της θέσης τους σε ένα σύστημα.

Η πιο συστηματική και εκτενής εφαρμογή της σημειολογίας στον τομέα του ενδύματος επιχειρήθηκε από τον Barthes στο βιβλίο του *The Fashion System* (*Το σύστημα της μόδας*), που δημοσίευσε το 1967 (Barthes, 2010-2006). Στο έργο αυτό, ο Barthes επιχειρεί μια λεπτομερή ανάλυση της μόδας ως γλωσσικού συστήματος βασισμένος σε γυναικεία περιοδικά της εποχής του, όπως το *Elle* και το *Jardin de Modes*. Επικεντρώνεται στα περιοδικά μόδας για να δείξει τον τρόπο με τον οποίο μετασχηματίζεται το ένδυμα σε γλωσσικό κώδικα. Με το εγχείρημα αυτό αποσκοπεί στην τεκμηρίωση της πεποίθησής του ότι η μόδα αποτελεί όχι τόσο προϊόν φαντασίας, πειραματισμού και ελεύθερης δημιουργικότητας, όσο ένα σύνολο περιορισμένων ενδυματολογικών στοιχείων που διέπονται από συστημικά συγκροτημένες σχέσεις, οι οποίες, αν ιδωθούν μέσα σε μια ιστορική διάσταση, δεν παρουσιάζουν καινοτομία αλλά κανονικότητα.

Ο Barthes ενδιαφέρεται για το ένδυμα ως κοινωνικό θεσμό και όχι ως ατομική πράξη, εκτός και αν η τελευταία οδηγεί σε μια γενικευμένη και θεσμοθετημένη κοινωνική πρακτική. Όπως αναφέρει και ο ίδιος, το να ρίξει κάποιος στους ώμους του ένα παλτό χωρίς να φορέσει τα μανίκια δεν συνιστά πράξη που έχει σημειολογική βαρύτητα, εκτός και αν αυτή υιοθετηθεί από μια κοινωνική ομάδα ή οδηγήσει στην κατασκευή ενός τύπου (αγγλικού) παλτού που δένει με εσωτερικά κορδόνια χωρίς να φοριούνται τα μανίκια (Μπαρτ, 2002, σ. 12). Για το λόγο αυτό, ο Barthes κάνει το διαχωρισμό μεταξύ ενδυμασίας (costume) και ενδύματος (habillement), που αντιστοιχεί στη γνωστή διάκριση του Saussure μεταξύ λόγου (langue) και ομιλίας (parole). Το ένδυμα χαρακτηρίζει την ατομική πράξη και μπορεί να μελετηθεί με μορφολογικούς ή ψυχολογικούς όρους, ενώ η ενδυμασία εμπεριέχει κοινωνικά στοιχεία (ηλικιακή ομάδα, φύλο, τάξη κτλ.) και αποτελεί φαινόμενο κοινωνιολογικού ή ιστορικού ενδιαφέροντος. Για την κατανόηση της μόδας, ένας ερευνητής οφείλει να ανατρέξει σε κανόνες συνδυασμού και χρήσης, κοινωνικούς περιορισμούς και απαγορεύσεις, και όχι σε αισθητικά και ψυχολογικά κριτήρια. Υπό την έννοια αυτή, το ένδυμα σηματοδοτεί τον τρόπο ή το βαθμό συμμετοχής του χρήστη στο σύστημα, καθώς μπορεί να δηλώσει την απόλυτη υποταγή του ή την απόκλισή του από αυτό.

Η ιδέα που πρότεινε ο Barthes, ότι το ένδυμα σηματοδοτεί το βαθμό συμμετοχής του ατόμου σε ένα σύστημα, εκφράζοντας την αποδοχή ή απόκλισή του από αυτό, άνοιξε το δρόμο σε θεωρητικούς των πολιτισμικών σπουδών να το προσεγγίσουν ως μια γλώσσα δημιουργικής αντίστασης στην κυρίαρχη κοινωνική τάξη και την καταπίεση. Στο πλαίσιο αυτό γνωστές είναι οι μελέτες που διεξήγαγε η Σχολή του Birmingham για τις νεανικές (υπο)κουλτούρες. Για παράδειγμα, ο Dick Hebdige αντιμετωπίζει τις ενδυματολογικές επιλογές των πανκ στη Βρετανία ως συμβολική αντίσταση και πρόκληση στις κυρίαρχες αξίες. Με αυτό τον τρόπο, οι πανκ εκφράζουν την περιφρόνησή τους προς τα συμβατικά αστικά πρότυπα αισθητικής και αναδεικνύουν αντικείμενα ευτελούς αξίας (παραμάνες, αλυσίδες) από φτηνά υλικά με «χυδαία» σχέδια και «αντιαισθητικά» χρώματα, σε εμβληματικά στοιχεία της ταυτότητάς τους.⁸

Στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού, στα μέσα της δεκαετίας του 1970 ο Sahllins, εμπνευσμένος και αυτός από τη σημειολογική θεώρηση του

8. Για αναφορές στο ένδυμα στο πλαίσιο της νεανικής κουλτούρας, βλ. ενδεικτικά Wilson, 1985· McRobbie, 1994· Ασρινάκης, 1991· Hodkinson, 2002. Σχετικά, βλ. επίσης Barnard, 2002, σ. 137.

Saussure, θεωρεί ότι οι ενδυματολογικές προτιμήσεις μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο στο πλαίσιο μιας πολιτισμικής ταξινόμησης ή ενός «συμβολικού λόγου» και όχι με βάση οικονομικούς, οικολογικούς και βιολογικούς παράγοντες («πρακτικός λόγος»). Ο Sahlins προτείνει ότι τα προϊόντα που προορίζονται να ικανοποιήσουν τις ανάγκες του ρουχισμού δεν παράγονται επειδή είναι χρήσιμα, αλλά επειδή αποτελούν δεδομένα σχήματα σκέψης. Η ανάλυσή του για το «αμερικάνικο ενδυματολογικό σύστημα» (Sahlins, 2003 [1976]) εντάσσεται έτσι μέσα στη γενικότερη προσπάθειά του να δείξει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι σε όλες της τις διαστάσεις πολιτισμικά οργανωμένη και συγκροτημένη με συμβολικό τρόπο (Παπαταξιάρχης, 2003, σ. 13). Μέσα από τη μόδα δεν καλύπτονται πρακτικές ανάγκες, αλλά αναπαράγονται ταξινομικά σχήματα και πολιτισμικές κατηγορίες και δομές.

Το αμερικανικό σύστημα ένδυσης συνιστά, για τον Sahlins, ένα περίπλοκο σχήμα πολιτισμικών κατηγοριών, ένα είδος νοητικού χάρτη του αμερικανικού πολιτισμικού σύμπαντος. Εντοπίζοντας τις φυσικές διαφορές μεταξύ των ενδυμάτων (υφή, κατεύθυνση και μορφή των γραμμών, μοτίβα, χρώμα), ο Sahlins ενδιαφέρεται για όσες είναι κοινωνικά σημαίνουσες. Για παράδειγμα, ο διαχωρισμός ανάμεσα σε ρούχα για τη δουλειά και ρούχα για το σπίτι αναπαράγει τη διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου. Έτσι, μέσα από την ένδυση εκφράζονται με υλικό τρόπο και αναπαράγονται θεμελιώδεις πολιτισμικές κατηγορίες. Οι σημειολογικές προσεγγίσεις αποκτούν σημασία γιατί μεταθέτουν την προσχή από το ένδυμα αυτό καθαυτό στις ιδέες που αυτό εκφράζει.⁹

9. Υπάρχουν ποικίλες εφαρμογές του σημειολογικού παραδείγματος στην ελληνική βιβλιογραφία για το ένδυμα. Για παράδειγμα, το βιβλίο του Γ. Γκιζέλη *Η ρητορική του ενδύματος* (1974) αποτελεί μια πρώτη προσπάθεια παρουσίασης των «επικοινωνιολογικών θεωριών» με απλοποιημένη μορφή στο ελληνικό κοινό (ό.π., σ. 5-6). Η μελέτη της ενδυμασίας της Καστελλοριζιάς από την Ε. Τσενόγλου (1983-1985) αποτελεί, επίσης, εφαρμογή της σημειολογικής θεωρίας στο ένδυμα. Στη μελέτη αυτή η ενδυμασία, η οποία προσεγγίζεται ως «μια ολοκληρωμένη δομή που αποτελείται από ένα δίκτυο στοιχείων και κανόνων» (ό.π., σ. 51), συνιστά πεδίο στο οποίο καθρεφτίζεται η πολιτισμική κατηγοριοποίηση του χρόνου (καθημερινός, επίσημος), αλλά και τα κοινωνικά στάδια της ζωής μιας γυναίκας (ελεύθερη, παντρεμένη, χήρα). Τέλος, η Κ. Μπάδα-Τσομώκου (1992) αποτυπώνει τον κεντρικό ρόλο του ενδύματος ως δείκτη κοινωνικού και οικονομικού στάτους, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο αυτό εμπλέκεται στις διαδικασίες μετάβασης της ελληνικής κοινωνίας προς τη νεωτερικότητα μέσα από πρακτικές περιοπτής κατανάλωσης. Για τον τρόπο με τον οποίο η παιδική και η νεανική ένδυση συνιστούν έναν κώδικα κοινωνικής συμπεριφοράς που επιτρέπει τη μελέτη των αντιλήψεων και πρακτικών μιας κοινωνίας απέναντι στις συγκεκριμένες ηλικιακές ομάδες, βλ. Μπάδα-Τσομώκου, 1993.

γίνονται
 ή ενός
 ζών και
 λει ότι
 ρουχι-
 ήν δια-
 ιδυμα-
 τη γε-
 ναι σε
 ένη με
 δα δεν
 ά σχή-

α περι-
 τη του
 διαφο-
 αμμών,
 σημαί-
 τη δου-
 ημόσιου
 ε υλικό
 . Οι ση-
 ην προ-
 9

η ελληνική
 ορική του
 ωνιολογι-
 μελέτη της
 εί, επίσης,
 υμασία, η
 να δίκτυο
 η πολιτι-
 κοινωνικά
 πάδα-Τσο-
 ωνικού και
 ις διαδικα-
 πρακτικές
 ική ένδυση
 ων αντιλή-
 ομάδες, βλ.

Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1980, οι σημειολογικού τύπου προσεγγίσεις αρχίζουν να δέχονται κριτική. Ήταν τόσο ευρεία η μεταφορική χρήση της «γλώσσας» στις μελέτες του ενδύματος¹⁰ και χρησιμοποιείτο από τόσο διαφορετικές μεταξύ τους προσεγγίσεις ώστε δεν ήταν πλέον σαφές σε τι ακριβώς αναφερόταν ο όρος, ο οποίος τελικά φαινόταν να προκαλεί περισσότερα προβλήματα από όσα έλυne (McCracken, 1988). Υποστηρίχτηκε, επίσης, ότι ο γλωσσικός κώδικας μπορεί να λειτουργήσει με επιτυχία μόνο όταν εφαρμόζεται σε κοινωνικά αναγνωρίσιμα ενδυματολογικά σύνολα (π.χ. «στολές») που αντιστοιχούν σε υπάρχουσες κοινωνικές κατηγορίες, όπως ο στρατιωτικός, ο γιατρός ή ο γιάπηγς (ό.π., σ. 68). Αντίθετα, ενδυματολογικοί συνδυασμοί που δεν αντιστοιχούν σε μια σαφώς αναγνωρίσιμη κοινωνική κατηγορία δημιουργούν σύγχυση σε όποιον επιχειρεί να τους ερμηνεύσει και αναδεικνύουν την ανεπάρκεια της σημειολογικής ανάλυσης.¹¹

Ωστόσο, η σημαντικότερη κριτική στις προσεγγίσεις του ενδύματος που βασίζονται στη σημειολογία του Saussure είναι ότι περιορίζονται σε μια αντίληψη για το «σημείο» σύμφωνα με την οποία προδικάζεται το κοινωνικό αποτέλεσμα μόνο με βάση τον κανόνα, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η καθημερινή πρακτική που μπορεί να τον ανατρέψει. Αντίθετα, μέσα από τη σημειωτική προσέγγιση του Peirce λαμβάνεται υπόψη το υποκείμενο το οποίο ερμηνεύει, ενώ προσεγγίζεται το «σημείο» ως παρέχον πληροφορία για ό,τι συμβαίνει και όχι για ό,τι οφείλει να συμβεί με βάση τους κανόνες και τις κοινωνικές συμβάσεις (Keanne, 2005). Η σημειωτική θεώρηση του Peirce, με τη διάκριση που γίνεται μεταξύ «συμβόλου», «εικόνας» και «δείκτη», ως τριών διαφορετικών τρόπων σύνδεσης του «σημαίνοντος» με αυτό στο οποίο αναφέρεται, επιτρέπει την αναγνώριση της πολυπλοκότητας της καθημερινής ζωής και της πιθανότητας να προκύψουν άλλες ερμηνείες μέσα από την πρακτική και σε διαλεκτική σχέση με τον υλικό κόσμο.¹² Ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Webb

10. Για παράδειγμα, βλ. Lurie, 1992· Rubinstein, 1995· Nash, 1977· Roach – Eicher, 1980.

11. Ο Colin Campbell (1997) υποστηρίζει ότι το ένδυμα φαίνεται να συνιστά λιγότερο μια γλώσσα που χρησιμοποιεί ευρέως αποδεκτά και καθιερωμένα σχήματα, και περισσότερο μια μορφή ατομικής έκφρασης των συναισθηματικών αναγκών του χρήστη σε κάποια δεδομένη στιγμή. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, αυτός που επιλέγει να φορέσει τζιν δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι είναι τύπος ο οποίος αρέσκεται γενικά στο σπορντύσιμο, αλλά ότι τη συγκεκριμένη στιγμή είχε διάθεση να ντυθεί πιο ανεπίσημα.

12. Ο Peirce εντοπίζει τρεις μορφές με τις οποίες το σημείο που δηλώνει ένα αντικείμενο μπορεί να συνδέεται με το ίδιο το αντικείμενο: το σύμβολο, την εικόνα και το δείκτη. Με τον όρο «σύμβολο» αναφέρεται στο σημείο το οποίο προκύπτει μέσα από τη

Κεανπε ισχυρίζεται ότι ανάλογα με τη θεώρηση με την οποία προσεγγίζουμε το «σημείο» (σημειωτική του Peirce ή σημειολογία του Saussure) προσδιορίζεται και ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η σχέση μεταξύ ενδύματος και ανθρώπου. Για παράδειγμα, η πρακτική των ιθαγενών στην Ινδονησία να φορούν τα πουκάμισα σαν να ήταν παντελόνια ή των Ευρωπαίων τουριστών να αναρτούν τα ινδονησιακά υφάσματα στους τοίχους, όπως τα έργα τέχνης, προκύπτει από την αναγνώριση ενός «σημείου» (εν προκειμένω του ευρωπαϊκού πουκαμίσου ή του ινδονησιακού υφάσματος, αντίστοιχα) στη βάση μιας εικονικής ομοιότητας. Η θεώρηση του Saussure, που θα εκλάμβανε τη σχέση σημαίνοντος και σημαινόμενου ως δεδομένη, δεν θα μπορούσε να προβλέψει ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Παρομοίως, τα ψηλά τακούνια, που στη θεώρηση του Veblen αποτελούν φαινομενικά δείκτες αργόσχολης διάθεσης, μπορούν ενδεχομένως να αποκτήσουν άλλες σημασίες σε έναν πολιτισμό που τους αποδίδει μαγικές δυνάμεις ή που δίνει ιδιαίτερη αξία στο ύψος.

Η πολιτική διάσταση του ενδύματος

Οι ιστορικές και κοινωνικοπολιτικές ανακατατάξεις κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, η ανάπτυξη νέων εθνικισμών και άλλων πολιτικών ταυτότητας, που συνοδεύουν φαινόμενα όπως η αποαποικιοποίηση και η παγκοσμιοποίηση, με την παρεπόμενη αίσθηση αβεβαιότητας και ρευστότητας, εκφράζονται και στον σύγχρονο θεωρητικό ακαδημαϊκό προβληματισμό (Γκέφου-Μαδιανού, 1998· Γιαλούρη, 2010). Οι θεωρίες του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού (Παπαταξιάρχης, 1996), η φαινομενολογία, οι φεμινιστικές θεωρίες αμφισβητούν την ύπαρξη μιας μεγάλης θεωρίας (grand theory), αποσταθεροποιούν παγιωμένες αντιλήψεις περί «αυθεντικής» και «αντικειμενικής» γνώσης και στρέφουν το ενδιαφέρον τους προς τις πολλαπλές αναγνώσεις, τις ερμηνείες, τις διαπραγματεύσεις και τις διεκδικήσεις ταυτότητας. Προβληματοποιείται και σχετικοποιείται έτσι η μία, η μοναδική, η δεδομένη αλήθεια, ενώ δίνεται έμφαση στις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, τις σχέσεις εξου-

συνήθεια και την κοινωνική σύμβαση χωρίς να υπάρχει κάποια πραγματική σχέση μεταξύ του σημείου που παραπέμπει σε ένα αντικείμενο και του αντικειμένου. Με τον όρο «εικόνα» αναφέρεται στο σημείο το οποίο προκύπτει μέσα από την ομοιότητα, δηλαδή στο σημείο που μοιάζει με το αντικείμενο. Με τον όρο «δείκτης» αναφέρεται στο σημείο το οποίο σηματοδοτεί ένα αντικείμενο διότι υπάρχει μια πραγματική, αιτιατή σχέση μεταξύ τους (π.χ. ο καπνός είναι δείκτης φωτιάς).

σίας και τους λόγους που διατυπώνονται για τη διατήρηση και νομιμοποίησή τους (Μακρυγιώτη, 2004, σ. 13-15).

Στο πλαίσιο αυτό παρατηρείται και ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για τις πολιτικές χρήσεις του ενδύματος, τη συμμετοχή του στην κατασκευή εθνικών, εθνοτικών, θρησκευτικών ή έμφυλων ταυτοτήτων, καθώς και το ρόλο του ως μέσου κοινωνικού ελέγχου ή αντίστασης και διαπραγμάτευσης ενάντια σε ηγεμονικούς λόγους. Η ανθρωπολόγος Emma Tarlo (1996), που έχει μελετήσει το ένδυμα ως μέσο στήριξης ή αμφισβήτησης της εξουσίας, αλλά και ως μέσο υποκίνησης κοινωνικών μεταβολών στην ινδική κοινωνία από τα τέλη του 19ου αιώνα έως σήμερα, παρουσιάζει τους τρόπους με τους οποίους ενδυματολογικές επιλογές συνδέονται με το σύστημα των καστών, την εκπαίδευση, την αστικοποίηση και, γενικότερα, τις πολιτικές ταυτότητας στην Ινδία. Για παράδειγμα, αναφέρει ότι στο πλαίσιο του αγώνα για εθνική ανεξαρτησία κατά τις αρχές του 20ού αιώνα, ο Gandhi χρησιμοποιεί το ένδυμα και το σώμα του ως πεδία για εθνική δημόσια συζήτηση. Το 1919, όταν ο ευρωπαϊκός τρόπος ένδυσης σήμαινε ταυτόχρονα υιοθέτηση των ευρωπαϊκών προτύπων προόδου αλλά και υποταγή στη Δύση, ο Gandhi χρησιμοποιεί για την ένδυσή του «αγνό khadi», δηλαδή χειροποίητο ύφασμα από νήμα κλωσμένο στο χέρι. Προτρέπει τους Ινδούς να κάψουν τα ξένα υφάσματα και, γνέθοντας οι ίδιοι, να βαδίσουν στο δρόμο της οικονομικής αυτόαρκειας και της εθνικής ακεραιότητας. Επιπλέον, σε μια χώρα στην οποία το καπέλο σηματοδοτεί τις κοινωνικές διαφορές που σχετίζονται με τις κάστες, την περιοχή και τη θρησκεία, ο Gandhi υιοθετεί ένα απλό λευκό καπέλο από khadi, το οποίο μπορεί να φορεθεί από όλους, και το ανάγει σε σύμβολο ελευθερίας (Tarlo, 1996· Τάρλο, 2002).

Αντίστοιχο παράδειγμα στον ελληνικό χώρο, από το οποίο διαφαίνεται ο ρόλος του ενδύματος στο πλαίσιο της διαδικασίας ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής και της τοπικής ταυτότητας, αποτελεί η σχηματοποίηση της φορεσιάς της φουστανέλας στο πλαίσιο του αγώνα για εθνική ανεξαρτησία (Μπάδα, 1995). Καθώς οι συνθήκες τον 18ο και τον 19ο αιώνα επιτρέπουν τη διαμόρφωση ενός ενδύματος στο οποίο εκφράζεται ένας πολιτισμός ανταρσίας και κλεφταρματολισμού, η φουστανέλα λειτουργεί ως γλώσσα μιας απελευθερωτικής συνείδησης που προσδιορίζει την ελληνική εθνική ταυτότητα, πέρα από τοπικές ιδιαιτερότητες και διαφοροποιήσεις.¹³ Αντίστοιχα, την ανάγκη δημιουργίας ενός ενοποιητικού εθνικού συμβόλου φαίνεται να εξυπηρετήσε και η φορεσιά που επι-

13. Επίσης, βλ. Verinis, 2005.

νόησε η βασίλισσα Αμαλία συνδυάζοντας ελληνικά και αυστριακά ενδυματολογικά στοιχεία (Macha-Bizoumi, 2012). Ιδωμένη στο πλαίσιο ενός πολυποίκιλου ανθρώπινου μωσαϊκού κατά την ίδρυση του ελληνικού κράτους, η φορεσιά αυτή αποκτά πολιτική σημασία, καθώς εκφράζει μια κοινή εθνική ταυτότητα, η οποία μάλιστα σηματοδοτεί τη μετάβαση της ελληνικής κοινωνίας από τις ανατολικές καταβολές της στη δυτική νεωτερικότητα (ό.π., σ. 75).

Το ένδυμα έχει μελετηθεί και ως μηχανισμός χειραγώγησης στο πλαίσιο φασιστικών καθεστώτων¹⁴, αλλά και, γενικότερα, στο πλαίσιο εθνικών προγραμμάτων. Για παράδειγμα, η Ruta Saliklis (1999) έχει μελετήσει την εθνική φορεσιά της Λιθουανίας ως μια μορφή «επινοημένης παράδοσης» η οποία συνδέεται με την εθνική αφύπνιση στη χώρα τον 19ο αιώνα. Η δημιουργία ενός ενιαίου σοβιετικού κράτους και η ενσωμάτωση της Λιθουανίας σε αυτό προϋπέθεταν τη συγκάλυψη των τοπικών και των εθνοτικών διαφορών και, ως εκ τούτου, των επιμέρους ενδυματολογικών ιδιαιτεροτήτων, τις οποίες ανέλαβαν να απαλείψουν οι επίσημοι σχεδιαστές μόδας του σοβιετικού κράτους αφαιρώντας από τις παραδοσιακές φορεσιές τοπικά χαρακτηριστικά (κεντήματα, χρώματα, στολίδια κτλ.). Με την πτώση του σοβιετικού καθεστώτος, η διαδικασία ανάκτησης της εθνικής συνείδησης για τους Λιθουανούς πραγματοποιήθηκε μέσα από την αναζήτηση ενδυματολογικών στοιχείων της προσοβιετικής περιόδου και την πιστή αντιγραφή των παραδοσιακών φορεσιών όπως αυτές είχαν καταγραφεί από λαογράφους των αρχών του 20ού αιώνα (ό.π.).

Ο ρόλος του ενδύματος ως μηχανισμού κοινωνικού ελέγχου (Arthur, 1999) αλλά και ως μέσου αντίστασης σε αυτόν διαφαίνεται επίσης σε μελέτες που αφορούν θρησκευτικές κοινότητες, όπως αυτές των Μενονιτών, στις οποίες η γυναικεία φορεσιά, με τις μακριές και φαρδιές φούστες, τα ίσια παπούτσια και το σκέπασμα της κεφαλής, θεωρείται ότι εκφράζει το βαθμό πίστης και συμμόρφωσης των γυναικών στις κυρίαρχες ηθικές αξίες που επιβάλλει η ανδροκεντρική ερμηνεία της θρησκείας (Boynton-Arthur, 1999). Απέναντι σε έναν ενδυματολογικό κώδικα που τηρεί αυστηρά την παράδοση, όπως την υποχρεωτική χρήση κουμπιών στην πλάτη του φορέματος, οι γυναίκες ωστόσο αντιστέκονται αναπτύσσοντας αποκλίνουσες πρακτικές, ράβοντας, π.χ., το φερμουάρ πίσω από τα κουμπιά, για να μη φαίνεται.

14. Για την Ιταλία του Mussolini, βλ. Paulicelli, 2004. Για τη ναζιστική Γερμανία, βλ. Guenther, 2004.

Η πιο γνωστή, ενδεχομένως, περίπτωση θρησκευτικής και πολιτικής διαπραγματεύσεως που εκφράζεται με ενδυματολογικούς όρους αφορά τη μουσουλμανική μαντίλα. Σύμφωνα με τη στερεοτυπική στον δυτικό κόσμο αντίληψη, η πρακτική της μαντίλας συνιστά μέσο διά του οποίου οι ισλαμικές πατριαρχικές παραδόσεις καταπιέζουν τις γυναίκες-θύματα. Μια σειρά μελετών, ωστόσο, επιστούν την προσοχή στον κίνδυνο απλουστευτικών ερμηνειών, στις οποίες παραβλέπονται συστηματικά, αφενός, ο πολυσήμαντος ρόλος της μαντίλας και, αφετέρου, ο ενεργός ρόλος της γυναίκας στην υιοθέτηση αυτής της πρακτικής. Εξάλλου, στις μελέτες αυτές επισημαίνεται ότι σε ανδροκρατούμενες κοινωνίες η μαντίλα όχι μόνο δεν λειτουργεί περιοριστικά για τη γυναίκα, αλλά αντίθετα επιβεβαιώνει τη σεβασμιότητά της και της επιτρέπει την πρόσβαση στον δημόσιο χώρο προφυλάσσοντάς την από το ανδρικό βλέμμα και εξασφαλίζοντας την ηθική και σωματική ακεραιότητά της. Παράλληλα, αντιπαραβάλλεται η «τυραννία της μόδας» στον δυτικό κόσμο, η οποία επίσης επιβάλλει ενδυματολογικές νόρμες που, με τον ένα ή τον άλλον τρόπο, μπορεί να είναι καταπιεστικές για όσες τις ακολουθούν (Abu-Lughod, 2002· Hoodfar, 2011).

Για την πληρέστερη κατανόηση του φαινομένου της μαντίλας, ειδικά όταν αυτό εμφανίζεται σε μη μουσουλμανικά κράτη (Mandel, 1989· Ντελφί, 2004), είναι αναγκαίο να λαμβάνονται υπόψη οι εκάστοτε κοινωνικές αντιπαραθέσεις που συγκροτούν τις σημασίες της. Αναφερόμενη στην απαγόρευση της μαντίλας στη Γαλλία, η Αθηνά Αθανασίου (2007) σημειώνει ότι αυτή συνιστά πολιτική πράξη η οποία πρέπει να εξεταστεί όχι ως έκφραση μιας προσυγκροτημένης, «αντικειμενικής» θρησκευτικής διαφοράς, αλλά ως μέσο συγκρότησης της διαφοράς στο πλαίσιο του προτάγματος για εθνοτική και εθνική ομοιομορφία, η οποία δομείται με έμφυλους, φυλετικούς και αποικιοκρατικούς όρους.¹⁵

Η μελέτη της μαντίλας μέσα από την οπτική της κατασκευής της ιδιότητας του εθνικού πολίτη, καθώς και οι εντάξεις και οι αποκλεισμοί που αυτή συνεπάγεται (ό.π.) περιλαμβάνονται σε έναν γενικότερο προβληματισμό για τον τρόπο με τον οποίο ασκείται ο κοινωνικός έλεγχος μέσα από τον έλεγχο του σώματος των πολιτών. Στην ύστερη νεωτερικότητα,

15. Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ από τη μία, η μορφή της μαντιλοφορεμένης γυναίκας αποκλείεται από την ιδιότητα του εθνικού πολίτη (Αθανασίου, 2007), από την άλλη, και η ίδια αποποιείται την ενσωμάτωση, καθώς πολλές γυναίκες φορούν τη μαντίλα ενάντια στη θέληση των μεταναστών γονιών τους, ως απάντηση στις συνθήκες κοινωνικής αποξένωσης και ως αίτημα για ισότητα και αξιοπρέπεια (Ντελφί, 2004).

το σώμα συνιστά περισσότερο από ποτέ τόπο πολιτικής διαμάχης και αντικείμενο πολιτικής διεκδίκησης (Μακρυνιώτη, 2004). Εμπλέκεται σε σχέσεις εξουσίας, προκαλεί την υποψία και τον έλεγχο, αξιολογείται άλλοτε ως φυσιολογικό και άλλοτε ως παρεκκλίνον.

Με το έργο του ο Michel Foucault συμβάλλει καίρια στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο το σώμα γίνεται πεδίο άσκησης κοινωνικού ελέγχου. Εντοπίζει το μηχανισμό αναπαραγωγής των σχέσεων εξουσίας και επιτήρησης στις κυρίαρχες εκφορές λόγων (discours) που χρησιμοποιούνται για την αναπαράσταση της γνώσης. Προτείνει την ιδέα ότι ο λόγος συνιστά ένα σύνολο δηλώσεων γύρω από ένα θέμα, οι οποίες δεν το περιγράφουν, υπό την έννοια μιας αντικειμενικής πραγματικότητας, αλλά το κατασκευάζουν. Οι λόγοι που εκφέρονται γύρω από το σώμα οδηγούν στην υιοθέτηση πρακτικών οι οποίες οργανώνουν τα κυρίαρχα πρότυπα περί αποδεκτού σώματος (π.χ. νεανικό, σφριγηλό, αθλητικό, αδύνατο, υγιές). Κεντρικός άξονας της θεωρίας του είναι η ιδέα ότι τα υποκείμενα, νιώθοντας υπεύθυνα για τη σωματική τους κατάσταση, υπακούουν στα κυρίαρχα πρότυπα και αυτοεπιτηρούνται.

Αν και στα κείμενά του δεν κάνει ειδική αναφορά στο ένδυμα, με τις θεωρίες του ο Foucault παρέχει ένα χρήσιμο πλαίσιο για την κατανόηση των τρόπων με τους οποίους το ένδυμα λειτουργεί ως μηχανισμός άσκησης εξουσίας στο σώμα και το υποκείμενο. Η θεωρία του βρίσκει εφαρμογή σε διάφορα πεδία ανθρώπινης δράσης στα οποία επιβάλλεται τυπικά ή άτυπα κάποιος ενδυματολογικός κώδικας, όπως στην περίπτωση της μαντίλας, που ήδη αναφέρθηκε.

Η στολή, ως μέσο πειθάρχησης του υποκειμένου στις αξίες θεσμών όπως ο στρατός και η αστυνομία, καθώς και οποιοσδήποτε άλλος οργανισμός που επιβάλλει στους εργαζομένους συγκεκριμένους ενδυματολογικούς κανόνες, αποτελεί άλλο ένα τέτοιο παράδειγμα. Ο τρόπος με τον οποίο η στολή συμβάλλει στην πειθάρχηση του σώματος φαίνεται χαρακτηριστικά σε μια μελέτη για τη στολή των γυναικών αστυνομικών στη Βρετανία (Young, 1993). Το αστυνομικό σώμα διέπεται από έναν ηγεμονικό λόγο, ο οποίος μέσα από τη χρήση πολεμικών μεταφορών εξυμνεί τη σωματική δύναμη και οδηγεί τις γυναίκες αστυνομικούς σε καθήκοντα που θεωρούνται υποδεέστερα, όπως η προσφορά κοινωνικής φροντίδας, ενώ τις αποκλείει από την «πραγματική» δουλειά ενός αστυνομικού. Ενδυματολογικά πρότυπα σχεδιασμένα από άντρες, όπως η κάλυψη του στήθους, το πιάσιμο των μαλλιών ώστε να μην υπερβαίνουν το ύψος των ώμων, η απουσία κοσμημάτων και βαψίματος, καθώς και η υιοθέτηση ίσιων παπουτσιών με κορδόνια, αναπαράγουν ένα λόγο που προάγει το

πρότυπο του αντρικού σώματος, ενώ θεωρεί τις γυναίκες ηθική και σεξουαλική απειλή, την οποία η στολή καλείται να «ουδετεροποιήσει».

Στο έργο του Foucault η έννοια της εξουσίας δεν συνδέεται μόνο με την περιοριστική δράση της απαγόρευσης, αλλά και με την παραγωγική δύναμή της. Υπό αυτή την έννοια, η στολή δεν περιορίζει απλώς αλλά και συγκροτεί παραγωγικά, χρήσιμα σώματα, τα οποία μπορεί επίσης να δίνουν αίσθηση δύναμης και αυτοεκτίμησης. Εξάλλου, ο βαθμός στον οποίο ασκείται μέσα από το ένδυμα επιτήρηση και έλεγχος στο σώμα και στη συμπεριφορά του εργαζομένου ποικίλλει ανάλογα με το βαθμό πρωτοβουλίας και ευθύνης που ανατίθεται σε αυτόν (Entwistle, 1997). Σε ορισμένες περιπτώσεις, ο εργαζόμενος, έχοντας εσωτερικεύσει πλήρως τις κυρίαρχες ενδυματολογικές αξίες, τις χρησιμοποιεί ως μέσο προσωπικής ανέλιξης. Αποδέχεται, έτσι, να πειθαρχήσει χωρίς να απαιτείται υψηλός βαθμός εξωτερικού ελέγχου. Για παράδειγμα, τη δεκαετία του 1980, οι γυναίκες που επιδίωκαν μια επιτυχημένη επαγγελματική σταδιοδρομία σε χώρους στους οποίους παραδοσιακά κυριαρχούσαν οι άντρες, όπως η δικηγορία, η πολιτική και ο επιχειρησιακός τομέας, υιοθετούσαν τη λεγόμενη «ένδυση εξουσίας» (power dressing). Το ενδυματολογικό αυτό πρότυπο περιλάμβανε γυναικείο κοστούμι (σακάκι με βάτες, σε γκρι ή μπλε, και φούστα), διακριτικά κοσμήματα, ελαφρύ μακιγιάζ και κοντά ή μαζεμένα μαλλιά.¹⁶ Το ένδυμα αυτό συμβαδίζει απόλυτα με το αξιακό πλαίσιο της ρητορικής του φιλελευθερισμού και σηματοδοτεί την επιθυμία των γυναικών να δώσουν την εντύπωση επαγγελματισμού, αυτοεκτίμησης και ετοιμότητας για την ανάληψη ευθυνών. Παράλληλα, το (γυναικείο) κοστούμι αποτελεί δήλωση σταθερότητας και διαχρονικότητας, που θεωρούνται ανδρικές αξίες, σε αντίθεση με τα εφήμερα ντυσίματα που προστάζει η μόδα (ό.π.).

Σύμφωνα με μια κριτική που έχει διατυπωθεί στις θεωρίες του Foucault, οι οποίες εστιάζονται στην κατασκευή της γνώσης μέσα από το λόγο, αυτές προϋποθέτουν τα αποτελέσματα της δράσης των υποκειμένων χωρίς να υπολογίζουν την πρακτική διάσταση. Ο λόγος δεν καθορίζει αλλά υποθέτει το κοινωνικό αποτέλεσμα (Entwistle, 2000β, σ. 24). Το πρώιμο, τουλάχιστον, έργο του Foucault, στο οποίο δεν δίνεται ιδιαίτερο βάρος στην ατομική δράση (McNay, 1992), δεν παρέχει τη δυνατότητα

16. Στον επιχειρησιακό χώρο το κοστούμι, που υιοθετήθηκε πρώτη φορά στην Αγγλία του 19ου αιώνα, αναγκάζει το σώμα να ακολουθήσει τη φόρμα του ενδύματος περιορίζοντας έτσι την ατομική ιδιαιτερότητα, ενώ μέσα από έναν κώδικα χρωμάτων, αποθαρρύνει τη δημόσια έκφραση των συναισθημάτων (Rubinstein, 1995, σ. 68).

μελέτης του ενδύματος όπως αυτό βιώνεται στην πράξη από τα υποκείμενα (Entwistle, 2000β, σ. 41). Για παράδειγμα, η προσέγγιση η οποία εστιάζει στον κορσέ του 19ου αιώνα στη βικτωριανή Αγγλία ως μέσου πειθάρχησης και περιορισμού της (ηθικής) χαλαρότητας δεν παρέχει πληροφορίες για την εμπειρία των γυναικών που τον φορούσαν, για το πόσο σφιχτά τον έδεναν ή τι είδους ερμηνείες έδιναν στην αίσθηση την οποία τους προκαλούσε. Αντίθετα, δίνοντας έμφαση στις ενσώματες πρακτικές και εμπειρίες θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε το ένδυμα όχι ως μέσο καταπίεσης και αναπαραγωγής κυρίαρχων αξιών, αλλά ως μέσο ενδυνάμωσης, που χρησιμοποιείται από τις γυναίκες για τους δικούς τους σκοπούς (Kunzle, 1982· Steele, 1985).

Ένδυμα και ενσώματες πρακτικές

Τη δεκαετία του 1980, η έμφαση στη μελέτη των κοινωνικών φαινομένων μέσα από τις θεωρίες της πρακτικής εισάγει μια νέα διάσταση στη μελέτη του ενδύματος. Ο κοινωνικός ρόλος του ενδύματος αναζητείται πλέον όχι σε προκαθορισμένα σχήματα δράσης, αλλά μέσα από την καθημερινή του χρήση σε σχέση με τις τεχνικές που αναπτύσσει το σώμα σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο. Η βάση για μια τέτοια θεώρηση είχε τεθεί ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα στο δοκίμιο του Marcel Mauss (Μως, 2004 [1934]) για τις τεχνικές του σώματος. Ο Mauss θεωρούσε ότι η χρήση του σώματος είναι κυρίως αποτέλεσμα εκπαίδευσης και εξάσκησης. Καθημερινές τεχνικές όπως το βάδισμα ή ο ύπνος συνιστούν, κατ' αυτόν, επίκτητες τεχνικές, αν και τείνουν να εκλαμβάνονται ως αυτονόητες και φυσικά δεδομένες (Μακρυνιώτη, 2004, σ. 31). Γι' αυτόν το λόγο, ο Mauss ενδιαφέρθηκε για τους τρόπους με τους οποίους ο άνθρωπος μαθαίνει να χρησιμοποιεί το σώμα του ως εργαλείο, δηλαδή πώς να περπατά, να τρώει, να κοιμάται, να στέκεται και να επιτελεί όλων των ειδών τις λειτουργίες στο πλαίσιο ενός πολιτισμού. Χρησιμοποίησε μάλιστα τον όρο «habitus» για να αποδώσει συνολικά όλες τις τεχνικές ύπαρξης και δράσης που μαθαίνει ένα σώμα και εκφράζουν όψεις του εκάστοτε πολιτισμού.

Βαδίζοντας στη σκέψη του Mauss, ο Pierre Bourdieu επαναχρησιμοποιεί την έννοια «habitus» (έξη) ως πυρήνα μιας θεωρίας που συνυπολογίζει τη σωματοποιημένη πρακτική για να συνδυάσει τις κοινωνικές δομές με την ατομική δράση. Στο έργο του, η έξη είναι το συνδυαστικό αποτέλεσμα δομών που ορίζουν ένα πεδίο προδιαθέσεων, ορισμένες μό- νο από τις οποίες μπορούμε μέσω της πρακτικής να τις δούμε να προκύ-

πτουν ως περισσότερο καθοριστικές. Με βάση αυτήν τη λογική, μια ενδυματολογική επιλογή δεν μπορεί να είναι γνωστή εκ των προτέρων, αλλά ενδέχεται να είναι το συνδυασμένο αποτέλεσμα του συστήματος της μόδας, της κοινωνικής τάξης, του φύλου, καθώς και των κανόνων και νοοτροπιών που διέπουν συγκεκριμένες κοινωνικές καταστάσεις (Entwistle, 2000β, σ. 37).

Έτσι, για να γίνουν κατανοητές οι ενδυματολογικές πρακτικές των γυναικών σε συγκεκριμένους επαγγελματικούς χώρους πρέπει να ληφθούν υπόψη τόσο οι κυρίαρχες δομές που ενδεχομένως καθορίζουν τις επιλογές τους, όπως είναι το φύλο ή η κοινωνική τάξη, όσο και τα πρότυπα που κυριαρχούν στους χώρους αυτούς, όπως αυτό του ανδρικού κοστούμιού, το οποίο προάγει την αξία της συλλογικότητας και τονίζει την αφοσίωση στην εργασία αποσεξουαλικοποιώντας το σώμα μέσα από την πλήρη κάλυψή του (Collier, 1998). Όπως παρατηρεί η κοινωνιολόγος Joan Entwistle, η έξη μάς βοηθά να καταλάβουμε όχι μόνο την έμφυλη διάσταση του ενδύματος, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους το φύλο αναπαράγεται μέσω του ενδύματος. Γυναίκες που υιοθετούν το παραπάνω ενδυματολογικό πρότυπο καθώς κινούνται και δραστηριοποιούνται στο χώρο μπορεί να εξακολουθούν να αντιμετωπίζονται ως σεξουαλικά σώματα ξεχωρίζοντας από την ομοιογενή, συλλογική κατηγορία του «επαγγελματία».

Βασισμένη όχι μόνο στον Bourdieu αλλά και στη φαινομενολογία των Maurice Merleau-Ponty και Thomas Csordas, η Entwistle (2000α· 2000β) προτείνει τη θεωρητική μετάβαση από τη μελέτη του ενδύματος, ως λόγου και αναπαράστασης, στη βιωματική εμπειρία του κοινωνικού κόσμου μέσω του ενδύματος. Το ένδυμα, όπως υποστηρίζει, δρα πάνω στο σώμα. Ενδεικτικά, αναφέρει πώς διαφορετικοί ενδυματολογικοί σχεδιασμοί μπορεί να παραγάγουν διαφορετικά σώματα. Για παράδειγμα, τα ρούχα του ιαπωνικού οίκου Comme des Garçons μπορούν να δημιουργήσουν μια διαφορετική βιωματική εμπειρία σε ένα σώμα από ό,τι αυτά της Vivienne Westwood, η οποία, ακολουθώντας τη συμβατική βρετανική ραπτική, τείνει να υπερτονίζει τις γραμμές και τις καμπύλες του σώματος, σε αντίθεση με τους Ιάπωνες σχεδιαστές, οι οποίοι προτιμούν να τις αποκρύβουν, αφήνοντας χώρο μεταξύ σώματος και υφάσματος (Entwistle, 2011, σ. 138-139). Η Entwistle αναφέρει ότι ένδυμα και σώμα βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση μεταξύ τους στο πλαίσιο κοινωνικά τοποθετημένων ενσώματων πρακτικών (situated bodily practices). Για το λόγο αυτό προτάσσει την έννοια της «σωματοποίησης» έναντι του «σώματος» (Csordas, 1994), αφού έτσι επιτρέπεται η μετάβαση από το σώμα

ως υλική-βιολογική οντότητα στην αντιληπτική εμπειρία και την υποκειμενικότητα, και από τις σημειωτικές και δομιστικές προσεγγίσεις του σώματος στην (φαινομενολογική) αναζήτηση του «ενσώματου τρόπου ύπαρξης στον κόσμο».

Τη δεκαετία του 1990, στις συζητήσεις περί σωματοποίησης αρχίζουν να υπεισέρχονται ολοένα και περισσότερο ζητήματα υλικότητας (Crossland, 2010). Κοινός τόπος είναι η κριτική θέση απέναντι στο διαχωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου, ενώ το ενδιαφέρον για τη δράση του υλικού κόσμου στη διαμόρφωση του εαυτού γίνεται ολοένα και πιο έντονο. Οι κοινωνικές θεωρήσεις του ενδύματος προσανατολίζονται πλέον στον τρόπο με τον οποίο το ένδυμα συμβάλλει στη διαμόρφωση ενός ενσώματου υποκειμένου σε κίνηση.

Χαρακτηριστική είναι η θέση του Γάλλου ανθρωπολόγου Jean-Pierre Warnier (2001), ο οποίος εισηγείται την «πραξεολογική θεώρηση» στην ανθρωπολογία, συνεχίζοντας την παράδοση στην εκδήλωση ενδιαφέροντος για τις πολιτισμικές όψεις των τεχνικών του σώματος, που είχε ξεκινήσει από τον Mauss.¹⁷ Ο Warnier υποστηρίζει ότι το υποκείμενο διαμορφώνεται μέσω επαναλαμβανόμενων σωματικών κινητικών πρακτικών, οι οποίες δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από τον υλικό κόσμο. Σύμφωνα με τον Warnier, η συμμετοχή του υλικού κόσμου στη διαμόρφωση του υποκειμένου ήταν μια διάσταση που διέφυγε την αναλυτικότερη προσοχή του Mauss, καθώς αυτός ο τελευταίος, κατά τη διατύπωση της θεωρίας του για τις τεχνικές του σώματος, έβλεπε το σώμα με όρους ανατομίας και φυσιολογίας, ως ένα οριοθετημένο σύνολο ανθρώπινων οργάνων, και όχι ως μια δυναμική αισθητικοκινητική σύνθεση τα όρια της οποίας μπορούν να μεταβάλλονται και να περιλαμβάνουν και υλικά αντικείμενα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Warnier, ο Mauss αναρωτιόταν πώς είναι δυνατόν ένας άνδρας των Kabil να κατεβαίνει γρήγορα μια πλαγιά χωρίς να φεύγουν από τα πόδια του οι παντόφλες του. Η απορία του προέκυπτε από το γεγονός ότι δεν λάμβανε υπόψη του πως οι παντόφλες έχουν ενσωματωθεί στις κινητικές συνήθειες του ανθρώπου μέσα από τη μάθηση και την εξάσκηση· είναι ένας άνθρωπος-με-παντόφλες. Αντίστοιχα, ένας αθλητής είναι το συνδυασμένο αποτέλεσμα της άρρηκτης σχέσης μεταξύ ανθρώπου, υλικού κόσμου, σωματικών τεχνικών και κοινωνικής οργάνωσης των αθλητικών δραστηριοτήτων (ό.π., σ. 11).

Η σημασία της θεώρησης του Warnier, με βάση την οποία ενσώματες

17. Για τη θεωρητική προσέγγιση του Warnier, βλ. επίσης Γκουγκουλή σε αυτό τον τόμο.

πρακτικές συνδεόμενες με τα αντικείμενα παράγουν υποκειμενικότητες στο πλαίσιο ενός πολιτισμού, αναδεικνύεται σε μια σειρά εθνογραφικών μελετών που, αν και δεν παραπέμπουν στη συγκεκριμένη θεωρία, εξυπηρετούν την καλύτερη κατανόησή της. Τα παραδείγματα αυτά θεωρώ ότι καθιστούν κατανοητό τον τρόπο με τον οποίο παράγονται πολιτισμικά τα υποκείμενα μέσα από τη δράση του ενδύματος κατά την ανάπτυξη των τεχνικών του σώματος.

Στη Γερμανία του 19ου αιώνα, τα εγχειρίδια καλών τρόπων συμπεριφοράς των γυναικών της μεσοαστικής τάξης έδιναν μεγάλη σημασία στο πώς να μαζεύονται οι πλούσιες εσωτερικές φούστες των φορεμάτων ώστε οι γυναίκες να μπορούν να περπατήσουν, να καθίσουν και να σκύψουν χωρίς να αποκαλυφθούν τα εσωτερικά μέρη του ενδύματός τους. Έτσι, η πρόεπουσα διαχείριση του ενδύματος τις προέτρεπε προς μια ενσώματη συμπεριφορά που οδηγούσε σε περιορισμό των κινήσεων έως και σε ακινησία, η οποία και χαρακτήριζε τις γυναίκες της αστικής τάξης διακρίνοντάς τις από εκείνες για τις οποίες η κίνηση αποτελούσε σημαντικό μέρος της καθημερινής τους δραστηριότητας, όπως ήταν οι γυναίκες του αγροτικού χώρου (Lösel, 2011). Με άλλα λόγια, το ένδυμα εδώ «εκπαιδεύει» τις γυναίκες, τις οδηγεί στην ανάπτυξη ενσώματων τεχνικών για να μπορούν να το διαχειριστούν, τις διαμορφώνει ως υποκείμενα και τις διακρίνει κοινωνικά μέσα σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο.

Την ίδια εποχή, ένα μακρύ φόρεμα με πολλαπλές εσωτερικές φούστες εισάγεται στις αφρικανικές αποικίες από Γερμανούς ιεραποστόλους, με σκοπό την πλήρη κάλυψη του σώματος των ιθαγενών γυναικών. Όπως προκύπτει από την εθνογραφική μελέτη της Deborah Durham (1999), το ενδυματολογικό αυτό στιλ συναντιέται σήμερα στις γυναίκες των Herero, μιας μειονοτικής εθνοτικής ομάδας στην ανατολική Μποτσουάνα, και συμβάλλει καθοριστικά στη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητάς τους όχι μόνο συμβολικά αλλά κυρίως βιωματικά. Το ένδυμα συνοψίζει την αμφίσημη σχέση με την οποία οι Herero βιώνουν την εθνοτική ταυτότητά τους, ταλαντευόμενοι μεταξύ της ενσωμάτωσής τους στη σχετικά πρόσφατα ιδρυθείσα φιλελεύθερη δημοκρατία της Μποτσουάνας και της διατήρησης της αυτονομίας τους.

Πρόκειται για ένα μακρύ και βαρύ φόρεμα, με φουσκωτά μανίκια, που καλύπτει τελείως το επάνω μέρος του σώματος, έχει μακριές καμπανωτές και πλισαρισμένες φούστες, από πλούσιο ύφασμα, και τουλάχιστον πέντε εσωτερικά μισοφόρια. Η φορεσιά συνοδεύεται από έναν περίπλοκο και ογκώδη κεφαλόδεσμο και δίνει συνολικά στη γυναίκα μια αίσθηση όγκου, που είναι απολύτως επιθυμητή, καθώς συμβολίζει ψυχο-

σωματική ευημερία και καλές κοινωνικές σχέσεις. Η αμφισημία της σχέσης των Herero με την ευρύτερη κοινωνία εκφράζεται μέσω της βιωματικής εμπειρίας του φορέματος. Από τη μία, εξαιτίας του βάρους του και του όγκου του, το ένδυμα περιορίζει τόσο τη φυσική όσο και την κοινωνικοοικονομική κινητικότητα της γυναίκας, καθώς βιώνεται ως εμπόδιο στην προσπάθειά της να βγει στον δημόσιο χώρο και να εργαστεί. Επιπλέον, η φορεσιά αυτή απαιτεί σχολαστική φροντίδα, που δένει τη γυναίκα περισσότερο στον οικιακό χώρο. Τέλος, το γεγονός ότι το ύφασμα κοστίζει, την υποχρεώνει συχνά να εξαρτάται από τον άντρα της, καθώς η ίδια δεν έχει την οικονομική δυνατότητα να το αγοράσει μόνη της. Κατά συνέπεια, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι το φόρεμα συμβάλλει στην υποταγή και τον περιορισμό της γυναίκας, καθώς δημιουργεί πειθήνια σώματα πάνω στα οποία ασκείται έλεγχος και εξουσία. Από την άλλη, ακριβώς επειδή απαιτεί δεξιότητα και δύναμη στη διαχείρισή του, το φόρεμα ωθεί τη γυναίκα να αισθάνεται περήφανη ότι μπορεί να το υποστηρίξει και να το φέρει με άνεση. Την ωθεί να αναπτύξει τεχνικές σώματος που εκφράζουν ευγένεια και αξιοπρέπεια, να απέχει από τις απότομες κινήσεις και να κινείται σαν να «πλέει», καθώς επίσης να αποφεύγει να μιλά δυνατά χρησιμοποιώντας εκχυδαϊσμένα γλώσσα. Η εμπειρία που δημιουργεί το ρούχο στο κινούμενο σώμα διασφαλίζει μια αίσθηση ανεξαρτησίας και αυτοκυριαρχίας, καθώς ωθεί τη γυναίκα να κινείται αργά, με μεγαλοπρέπεια και «αρχοντιά», και κυρίως να μη βιάζεται. Οι γρήγορες και βιαστικές κινήσεις χαρακτηρίζουν μόνο τα παιδιά και τους υπηρέτες, δηλαδή όσους είναι υποτέλειες και λαμβάνουν εντολές. Σε μια κοινωνία στην οποία οι μνήμες της υποτέλειας είναι ακόμα νωπές, ο αυτοπροσδιορισμός αποτελεί ύψιστη αξία, που μετατρέπεται σε ενσώματη συνείδηση μέσα από το ένδυμα.

Τέλος, η έρευνα των Mukulika Banerjee και Daniel Miller (2003) για το sari (σάρι) στην Ινδία συνιστά ένα ακόμη παράδειγμα της συμβολής του ενδύματος στην πολιτισμική διαμόρφωση του ενσώματου υποκειμένου.¹⁸ Το συγκριμένο βιβλίο παρουσιάζει τους τρόπους με τους οποίους το sari εμπλέκεται και συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας εθνικής γυναικείας ταυτότητας μέσω μιας κοινής βιωματικής εμπειρίας που αναπτύσσεται μεταξύ Ινδών γυναικών. Μέσα από μια τυποποιημένη πλέον μορφή,¹⁹ το

18. Επίσης, βλ. Miller, 2010α.

19. Ο τύπος του sari που έχει επικρατήσει σήμερα στην Ινδία ονομάζεται νίβι και δεν φέρει τα χαρακτηριστικά συγκεκριμένης περιοχής. Οφείλει τη διάδοσή του σε πολιτικές φυσιογνωμίες, όπως η Indira Gandhi, αλλά και σε αστέρες του ινδικού κινηματογράφου (Banerjee – Miller, 2003, σ. 5).

sari στη σύγχρονη Ινδία αποτελεί μέρος ενός λόγου περί νεωτερικότητας και συνδέεται με διαδικασίες διαμόρφωσης μιας εθνικής ομοιογένειας και συνείδησης. Σε αντίθεση με το μουσουλμανικής προέλευσης *salvār qamīz* (σαλβάρ καμίζ)²⁰, το sari στην Ινδία θεωρείται ότι εκφράζει ανώτερες ηθικές και πνευματικές αξίες, τις οποίες πρέπει να ενσαρκώνει η γυναίκα που το φορά. Πιο συγκεκριμένα, το sari θεωρείται ότι απαιτεί ιδιαίτερη δεξιοτεχνία έτσι ώστε να «κατοικείται» με άνεση. Η πρώτη φορά που θα φορηθεί συμπίπτει με τη διαβατήρια τελετή ενηλικίωσης της γυναίκας, το χορό των αποφοίτων, κατά τον οποίο το συγκεκριμένο ένδυμα αποτελεί πηγή άγχους για τις νεαρές, οι οποίες συχνά κρατούν το ύφασμα στη θέση του με παραμάνες για να αποφύγουν δυσάρεστα περιστατικά. Από τη στιγμή της ενηλικίωσης, η επιδέξια διαχείριση του sari συνιστά για πολλές γυναίκες επιθυμία και φιλοδοξία που απορρέει από την πεποίθηση ότι οφείλουν να γίνουν αυτό που το ένδυμα απαιτεί προκειμένου να μπορέσουν να ανταποκριθούν σε όλα όσα αυτό αντιπροσωπεύει. Υπάρχουν γυναίκες που ποτέ δεν θα αισθανθούν άνετα μέσα στο sari, καθώς αυτό έχει τη δική του δράση αποκαλύπτοντας τις αδυναμίες της γυναίκας που το φορά. Και ενώ το ρούχο μπορεί να αναδείξει τις αρετές και να ενισχύσει τις δυνατότητες μιας γυναίκας, ταυτόχρονα μπορεί να την ταπεινώσει εάν εκείνη δεν το διαχειριστεί σωστά (να ξεδιπλωθεί, να «πιαστεί» κάπου προκαλώντας ατύχημα, να μπλεχτεί στα τακούνια κ.ο.κ).

Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται από τους Banerjee και Miller στο pallu, την ελεύθερη άκρη από το sari η οποία καλύπτει συνήθως τον αριστερό ώμο, ως ένα εξαιρετικό εργαλείο που προεκτείνει τις δυνατότητες του γυναικείου σώματος διαμορφώνοντας ταυτόχρονα τον τρόπο με τον οποίο η γυναίκα βιώνει την ταυτότητά της: το χρησιμοποιεί για να καλύψει την κεφαλή και το πρόσωπό της διαχειριζόμενη τη σημασία της πράξης αυτής ανάλογα με την κατάσταση²¹, για να προστατεύσει το πρόσωπό της από

20. Το *salvār qamīz* αποτελείται από ένα ενιαίο μακρύ φόρεμα, που συνδυάζεται με ένα παντελόνι και ένα φαρδύ μαντίλι. Παρά την ισλαμική του προέλευση, το *salvār qamīz* έχει γίνει σήμερα ευρέως αποδεκτό από τις νεαρές Ινδές ως το εκσυγχρονιστικό σύμβολο μιας απελευθερωμένης και δυναμικής γυναίκας που επιθυμεί ένα ένδυμα άνετο και λειτουργικό για το χώρο εργασίας, το οποίο επιπλέον δεν φέρει το συμβολικό βάρος της γυναικείας σεξουαλικότητας αλλά και της μητρότητας, όπως το sari. Τα δύο ενδύματα στην ουσία αναπαριστούν στη σύγχρονη Ινδία δύο διαφορετικούς λόγους περί νεωτερικότητας: το *salvār qamīz* συνδέεται με τη λειτουργικότητα, τον ορθολογισμό και την πρακτική διάσταση της καθημερινότητας, ενώ το sari, αν και επίσης θεωρείται πολυλειτουργικό ένδυμα, συνδέεται με την ηθική και πνευματική ανύψωση (Banerjee – Miller, 2003).

21. Το σκέπασμα της κεφαλής αποτελεί μέσο διαχείρισης της σεξουαλικότητας αλλά και ένδειξη σεβασμού, π.χ., μπροστά σε συγγενείς μεγαλύτερης ηλικίας.

τη σκόνη και τον ήλιο ή το αξιοποιεί ως πανί, δοχείο αποθήκευσης, μαντίλι για τον ιδρώτα κ.ο.κ. Οι χρήσεις του pallu είναι ανεξάντλητες, καθώς αυτό ασκεί ρόλο διαμεσολαβητικό σε διάφορες μορφές οικείων κοινωνικών σχέσεων: ένα μικρό παιδί μαθαίνει να επικοινωνεί με τη μητέρα του κρατώντας την άκρη του ή ένα ερωτευμένο ζευγάρι μπορεί σε δημόσιο χώρο να κρατιέται μέσα από την υφασμάτινη αυτή προέκταση του σώματος, η οποία αντικαθιστά την ενίοτε «απρεπή» επαφή των χεριών.²²

Στα παραπάνω παραδείγματα γίνονται εμφανή τόσο η δράση του ενδύματος στην πολιτισμική διαμόρφωση των υποκειμένων όσο και ο διαμεσολαβητικός του ρόλος στην ανάπτυξη και τη διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων. Οι πρόσφατες θεωρητικές αναζητήσεις στο πεδίο του υλικού πολιτισμού μεταθέτουν το ενδιαφέρον από το πεδίο της τέχνης και της τεχνικής, της κοινωνικής διάκρισης και της σημειολογίας, στον δραστικό ρόλο του ενδύματος αλλά και του υφάσματος στη συγκρότηση ενός ενσώματου εαυτού. Η μετάθεση αυτή είναι εξαιρετικής σημασίας για τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η σημασία του ενδύματος από τους κοινωνικούς επιστήμονες, που συστηματικά έτειναν, εκτός ελάχιστων εξαιρέσεων, να θεωρούν το ένδυμα μη «σοβαρό» αντικείμενο μελέτης, κάτι εφήμερο και ανάξιο προσοχής. Τα ζητήματα αυτά προκύπτουν εμφαντικά από μια σειρά εθνογραφικών μελετών στα νησιά του νότιου Ειρηνικού, που έχουν βρεθεί την τελευταία δεκαετία στο επίκεντρο σειράς ανθρωπολογικών μελετών.²³ Κύριο χαρακτηριστικό των μελετών αυτών, στις οποίες θα αναφερθούμε στην τελευταία ενότητα του παρόντος τόμου, είναι η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από το ένδυμα στο ύφασμα, δηλαδή από τη μορφή στην υλικότητα.

Υφασμα, υλικότητα και δράση στις κοινωνίες του Ειρηνικού

Κατά τον 19ο αιώνα, στο πλαίσιο της αποικιοκρατίας το ένδυμα έπαιξε κεντρικό ρόλο στη διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ Ευρωπαίων και κατοίκων των νησιών του Ειρηνικού. Για τους Ευρωπαίους, που έφταναν με τα καράβια τους στις ακτές των νησιών, ο ρουχισμός των ιθαγενών αποτελούσε σημαντική πηγή πληροφόρησης σχετικά με το είδος της υπο-

22. Οι αναφορές στην ελληνική βιβλιογραφία για τη βιωματική εμπειρία των γυναικών σε σχέση με το ένδυμα περιλαμβάνουν τόσο το βάρος της ενδυμασίας μέσα από την ενσωμάτωση φλουριών (Σκιαδά, 1993) όσο και τον ήχο που παράγουν τα κοσμήματα μέσα από την κίνηση του σώματος (Welters, 2007).

23. Ενδεικτικά, βλ. Colchester, 2003α· Küchler – Miller, 2005· Küchler – Were, 2005.

δοχής που τους επιφύλασσαν. Το ένδυμα αποτέλεσε την πλέον σαφή και απτή ένδειξη του βαθμού προσηλυτισμού των ιθαγενών (Küchler – Were, 2003, σ. 3). Η ιεραποστολική δράση είχε πρωτεύοντα στόχο να «ντύσει» τους κατοίκους του Ειρηνικού, σύμφωνα με τις δυτικές ερμηνείες για τον ορισμό του γυμνού σώματος και τις ηθικές προεκτάσεις του. Για τους ιεραποστόλους η κάλυψη του σώματος μέσω της ένδυσης θεωρήθηκε απολύτως απαραίτητη για τη σωτηρία της ψυχής.²⁴

Υπάρχουν πολλές ενδείξεις ότι οι Ευρωπαίοι απέδιδαν διαφορετική σημασία στα ενδύματα από ό,τι οι Πολυνήσιοι και οι Μελανήσιοι. Μέσα από μελέτες στις κοινωνίες του Ειρηνικού προκύπτει ότι το ένδυμα συνέβαλε καθοριστικά στην εδραίωση νέων μορφών εξουσίας στις τοπικές κοινωνίες. Χαρακτηριστικά αναφέρεται η περίπτωση των νησιών Σαμόα (Thomas, 1999), στα οποία κατά τα τέλη του 18ου αιώνα Ταϊτινοί ιεροκήρυκες, στο πλαίσιο προσηλυτισμού των κατοίκων, έφεραν από τη χώρα τους ένα είδος πόντσο, γνωστό στην Ταϊτή με την ονομασία *tiputa*, που κάλυπτε μεγάλο τμήμα του σώματος. Για όσους δεν ανήκαν στην τοπική κοινωνία, η αποδοχή του *tiputa* αποτελούσε ένδειξη προσηλυτισμού. Ωστόσο, μέσα από την οπτική των ιθαγενών αποκαλύπτεται μια διαφορετική πραγματικότητα: στο πλαίσιο του πολιτισμού των Σαμόα, στον οποίο τα μακριά ενδύματα χρησιμοποιούνταν από όσους βρίσκονταν ψηλά στην ιεραρχία, το *tiputa* δήλωνε εξουσία, και ως τέτοιο υιοθετήθηκε, με την ενθάρρυνση των Ευρωπαίων, για να εκφραστούν νέες πολιτικές διεκδικήσεις.²⁵

Οι διαφορετικές σημασίες που αποδίδονταν στο ένδυμα από τις δύο πλευρές²⁶ οφείλονταν επίσης στο γεγονός ότι ενώ οι Ευρωπαίοι «έβλεπαν» ρούχα, οι κάτοικοι του Ειρηνικού έβλεπαν υφάσματα που κάλυπταν όχι μόνο το σώμα αλλά και άλλες επιφάνειες, όπως δάπεδα, τοίχους, ξόανα, πέτρες. Για τους ιθαγενείς το ένδυμα δεν συνιστούσε ξεχω-

24. Για τα οικονομικά οφέλη τα οποία έμμεσα προέκυπταν από τις νέες αγορές που δημιουργούνταν στις αποικίες για την αναπτυσσόμενη κλωστοϋφαντουργική βιομηχανία της Ευρώπης και τη σταθεροποίηση μιας μακρόχρονης σχέσης οικονομικής εξάρτησης από αυτή, βλ. Comaroff, 1996.

25. Ανάλογες διαδικασίες παρατηρήθηκαν στα νησιά Φίτζι και Τόνγκα, στα οποία η υιοθέτηση νέων υφασμάτων οδήγησε επίσης σε πολιτικές ανακατατάξεις. Για την περίπτωση της Ταϊτής, βλ. D'Alleva, 2005.

26. Σημαντικός σταθμός για να γίνει καλύτερα κατανοητή η περίπλοκη σχέση των ανθρώπων με τα υφάσματα και να εγκαταλειφθεί διά παντός η εξελικτική αντίληψη ότι η αμφίεση των ιθαγενών αποτελούσε τεκμήριο της υπανάπτυξής τους υπήρξε η έκδοση του *Cloth and the Human Experience* [Weiner – Schneider (επιμ.), 1989]. Ο τόμος αυτός άνοιξε το δρόμο για την επανεξέταση του ρόλου του υφάσματος στο κοινωνικό γίγνεσθαι, φέρνοντας στο επίκεντρο τη σχέση ανθρώπου-αντικειμένου.

ριστή ταξινομική κατηγορία διακριτή από άλλες χρήσεις υφάσματος, και αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι στις γλώσσες της Πολυνησίας δεν υπάρχουν λέξεις που να εκφράζουν την έννοια «ρούχο» (Tcherkézoff, 2003, σ. 53). Η λέξη *ofu*, που συνήθως χρησιμοποιείται, συνδέεται με την έννοια της περιτύλιξης και με την ιδέα ότι τυλίγοντας ένα ύφασμα γύρω από ένα αντικείμενο, αυτό μπορεί να λειτουργήσει ως «δεύτερο δέρμα», με σημαντικές κοινωνικές προεκτάσεις.

Για να κατανοήσουμε την έννοια του «δεύτερου δέρματος», είναι σημαντικό να λάβουμε υπόψη μας τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η σχέση μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού εαυτού στις κοινωνίες του Ειρηνικού, όπως έχει αναδειχτεί από ανθρωπολογικές μελέτες στην Ωκεανία (Strathern, 1979· 1988· Wagner, 1991· Gell, 1996). Ενώ στον δυτικό κόσμο ο καλλωπισμός του σώματος θεωρείται ότι αποσκοπεί στη βελτίωση της εξωτερικής εμφάνισης μέσα από την ανάδειξη των φυσικών χαρακτηριστικών και την κάλυψη των φυσικών ατελειών του ατόμου (γεγονός που συχνά κρίνεται επιφανειακή ενασχόληση, η οποία αποπροσανατολίζει το άτομο από βαθύτερες πνευματικές και ψυχικές αξίες), στην Παπούα Νέα Γουινέα η διαχείριση της εξωτερικής εμφάνισης αποσκοπεί στην όσο το δυνατόν αποτελεσματικότερη «εξαφάνιση» των εξωτερικών φυσικών χαρακτηριστικών έτσι ώστε να φανερώνεται καλύτερα ο εσώτερος εαυτός. Ας σημειωθεί ότι στις συγκεκριμένες κοινωνίες πολλές σημαντικές πληροφορίες που αφορούν το άτομο και τη συλλογικότητα, στην οποία αυτό είναι μέλος, παραμένουν μυστικές στην καθημερινή ζωή. Οι πληροφορίες αυτές, που αφορούν τις ικανότητες του ατόμου, την ευμάρεια και τη σωματική υγεία του (τα οποία θεωρείται ότι παρέχονται ως δώρα από τους προγόνους και είναι δηλωτικά της εύνοιάς τους), αποκαλύπτονται δημόσια μέσω μιας διαδικασίας μεταμφίεσης και χορευτικής επιτέλεσης. Πρακτικές όπως το βάψιμο του προσώπου, το τατουάζ, το γυάλισμα του δέρματος με λίπος ή η χρήση μιας εντυπωσιακής μάσκας υιοθετούνται προκειμένου να καταφέρει το άτομο να εκπέμπει μια γενική λάμψη, που να αποκρύβει τα φυσικά χαρακτηριστικά του καθιστώντας το όσο το δυνατόν λιγότερο αναγνωρίσιμο, και να αποκαλύπτει κοινωνικές πληροφορίες όπως η ευμάρεια και η δύναμη. Σύμφωνα με έρευνα του M. O'Hanlon (1989), οι Wahgi στην Παπούα Νέα Γουινέα κάνουν μεγάλες προσπάθειες χρησιμοποιώντας ζωογόνους χυμούς προκειμένου να φαίνεται το δέρμα τους σφριγηλό και γυαλιστερό, καθώς αυτό θεωρείται ένδειξη ευμάρειας. Αντίθετα, το χαλαρό και σκοτεινό δέρμα συνδέεται με άτομα άρρωστα και αδύναμα. Οι Wahgi πιστεύουν ότι οι επιδεικτικές αυτές επιτελέσεις συνιστούν δοκιμασίες με

πολιτικές και κοινωνικές προεκτάσεις, από τις οποίες εξαρτάται το μέλλον τους, καθώς η εύνοια των πνευμάτων και η καλοτυχία δεν είναι προδιαγεγραμμένες, αλλά αποτέλεσμα της καλής παρουσίας.

Οι επισημάνσεις του Ο' Hanlon συμβαδίζουν με τη θεωρία που διατυπώνει την ίδια εποχή ο ανθρωπολόγος Alfred Gell (1993) για την πρακτική του τατουάζ στις κοινωνίες της Πολυνησίας. Σύμφωνα με τη βασική πρόταση του Gell, οι διάφορες μορφές τατουάζ δεν απεικονίζουν απλώς μια κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα, αλλά συμβάλλουν ενεργά στη συγκρότησή της. Την ιδέα αυτή ο Gell θα την αναπτύξει περαιτέρω μερικά χρόνια αργότερα στο έργο του *Art and Agency* (1998), στο οποίο διαφαίνεται η μετάθεση του ενδιαφέροντός του από την τέχνη ως αναπαράσταση, στην τέχνη ως ικανότητα για δράση, ικανότητα που συντελείται μέσα από την υλικότητά της. Η τέχνη και ο υλικός κόσμος γενικότερα, θα υποστηρίξει ο Gell, δεν σημαίνουν μόνο, αλλά δρουν.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η προσπάθεια να κατανοήσουμε τις πρακτικές που σχετίζονται με τα υφάσματα στις κοινωνίες του Ειρηνικού προϋποθέτει την εστίαση του ενδιαφέροντός μας στην ικανότητά τους για δράση, ακόμη και όταν αυτά ενδύουν (περιτυλίγουν) άλλα αντικείμενα εκτός από το σώμα. Το ύφασμα στην Πολυνησία θεωρείται ότι καθιστά δυνατή τη φανέρωση πνευμάτων και θεών, επιτρέπει τον έλεγχό τους, την αιχμαλωσία τους ή την απελευθέρωση και διαφυγή τους. Μάλιστα, κάποια τελετουργικά υφάσματα,²⁷ ιδιαίτερα «δραστικά», θεωρούνται ταμπού για τους κοινούς ανθρώπους, δεδομένου ότι η λάμψη τους, όταν παραλληλίζεται με τη λάμψη του ήλιου, ενέχει κινδύνους (Küchler, 2005). Τα υφάσματα αυξάνουν την ικανότητα για δράση με μια έννοια αντίστοιχη της έννοιας της τεχνολογίας. Είναι τόσο σημαντικός ο ρόλος τους στην ικανότητα των αρχηγών να φροντίζουν για την υγεία και τη γονιμότητα του λαού τους ώστε πιστεύεται ότι το καλό ύφασμα κάνει τον καλό αρχηγό (Colchester, 2003β, σ. 8-9). Υπό την έννοια αυτή, το ένδυμα εμπλέκεται σε πολιτικές ιεραρχίες όχι όμως μόνο ως σύμβολο κοινωνικής θέσης, αλλά και ως δραστικό μέσο που αυξάνει την αποτελεσματικότητα ενός αρχηγού.

27. Στις κοινωνίες του Ειρηνικού το ύφασμα έχει τελετουργικό ρόλο και είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με σχέσεις εξουσίας και ιεραρχίας. Ακόμη και σήμερα εξακολουθεί να χρησιμοποιείται ως τελετουργική προσφορά, είτε αυτή συνδέεται με το χρίσμα ενός αρχηγού είτε με τελετουργίες διάβασης, όπως ο γάμος ή ο θάνατος. Η περιτύλιξη ενός αρχηγού ή ενός αντικειμένου με ύφασμα προσδίδει ισχύ και ιερότητα όχι μόνο συμβολικά, αλλά και μέσα από την υλική δράση του ίδιου του υφάσματος. Για το λόγο αυτό, η ένδυση αποτελεί κεντρικό ζήτημα στη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων και των σχέσεων εξουσίας.

Όταν οι κάτοικοι των νησιών του Ειρηνικού δέχτηκαν να υιοθετήσουν τα ευρωπαϊκά ενδύματα, αυτό εκλήφθηκε ως ένδειξη του προσηλυτισμού τους. Με βάση όμως μια άλλη ερμηνεία, αυτό που αναζητούσαν στα νέα ενδύματα ήταν η αποτελεσματικότερη επικοινωνία με τους θεούς και τα πνεύματα (Küchler – Were 2003, 2005). Τα λαμπερά ευρωπαϊκά ρούχα θεωρήθηκαν πιο δραστικά διότι μπορούσαν να ανακλούν καλύτερα το φως και να το αφήνουν να διαφεύγει (Küchler, 2005). Οι κάτοικοι των νησιών δεν έβλεπαν στα ευρωπαϊκά ρούχα τρόπους για να καλύψουν το γυμνό σώμα τους, αλλά υφασμάτινες επιφάνειες οι οποίες απαιτούσαν διαχείριση των δυνάμεων που εμπεριείχαν. Μάλιστα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον τούς προκαλούσαν τα υφάσματα με σχέδια, καθώς έβλεπαν σε αυτά πιο ισχυρή τελετουργική δράση. Έτσι, άρχισαν να ενσωματώνουν τα ευρωπαϊκά σχέδια στα δικά τους υφάσματα, τα οποία έφτιαχναν από κορμούς δέντρων (Küchler – Were, 2003).

Σημαντική συμβολή στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η διαχείριση των πνευμάτων καθίσταται εφικτή μέσα από τα υφάσματα αποτελεί η πρόταση του Gell (1996) για τη δράση των έργων τέχνης, αλλά και των τεχνέργων γενικότερα, που έχουν στόχο να σαγηνεύσουν, να παγιδεύσουν και να αποπροσανατολίσουν τον δέκτη. Στο έργο του *Art and Agency*, ο Gell θα κάνει λόγο για την αποτροπαϊκή δράση των σχεδιαστικών μοτίβων, στα οποία αποδίδεται, τόσο μέσα από το σχήμα (μαϊάνδρος, πλεξούδα, λαβύρινθος κτλ.) όσο και μέσα από την επαναληπτικότητα, η ικανότητα να αποσπούν την προσοχή του κακού πνεύματος και να το αιχμαλωτίζουν, προφυλάσσοντας έτσι το άτομο (Gell, 1998, σ. 83-84).

Παραδείγματα αποτροπαϊκής δράσης ενδυματολογικών στοιχείων μπορούν να εντοπιστούν και στην Ελλάδα.²⁸ Λόγω του ασυνήθιστου τρόπου κατασκευής του, με τη λεγόμενη τεχνική sprang (απουσία υφιδιού), το πελοποννησιακό ζωνάρι πιστεύεται ότι μπερδεύει το «κακό πνεύμα» ή το «κακό μάτι» και το δυσκολεύει να διαπεράσει τη ζώνη και να βλάψει το σώμα (Welters, 1999β, σ. 65-66). Επίσης, οι ασπροκόκκινες φούντες που κρέμονται από αυτό και δύσκολα ξεμπλέκονται θεωρείται ότι δυσκολεύουν την είσοδο του κακού και καθιστούν το ζωνάρι ιδιαίτερα προστατευτικό. Την ίδια προστασία πιστεύεται ότι παρέχουν οι φορεσιές στην ΠΓΔΜ, που έχουν μακριά κρόσσια σε πολλαπλές σειρές και αποσπούν έτσι την προσοχή του δαίμονα από την ομορφιά της γυναίκας (Mladenovic, 1999). Επίσης, το φουρφούρισμα από τα κρόσσια κατά την

28. Η Κυριακίδου-Νέστορος αναφέρεται στην αποτροπαϊκή δράση του διακοσμητικού μοτίβου του πετεινού, επισημαίνοντας παράλληλα ότι τα μοτίβα δεν εκφράζουν απλώς αλλά και μεταδίδουν (Κυριακίδου-Νέστορος, 1989, σ. 129).

κίνηση του σώματος πιστεύεται ότι μπορεί να ενισχύσει την παρεμβατική δύναμη του ενδύματος αυξάνοντας τη γονιμότητα και την προστασία της γυναίκας.²⁹ Άλλο ένα χαρακτηριστικό της πεποίθησης ότι το ένδυμα προστατεύει το σώμα από την εισχώρηση του κακού είναι η τοποθέτηση των κεντημένων μοτίβων ή άλλων αντικειμένων είτε στις άκρες είτε στα ανοίγματα των ενδυμάτων που βρίσκονται σε στρατηγικά σημεία του σώματος (γιακάς, μανίκια ή ζώνες που εφάπτονται με τα γεννητικά όργανα).³⁰ Υπάρχει πλήθος αναφορών σε τέτοιες πρακτικές τόσο στην ελληνική όσο και στην ξένη βιβλιογραφία. Ενόψει, όμως, των σύγχρονων θεωρήσεων του υλικού πολιτισμού, οφείλουμε να περάσουμε από την περιγραφή ή/και τη συμβολική ερμηνεία των πρακτικών αυτών σε έναν ευρύτερο προβληματισμό όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η σχέση ανθρώπων και αντικειμένων σε έναν πολιτισμό, θέτοντας ερωτήματα σχετικά με τον ενεργό ρόλο των αντικειμένων στην ανάπτυξη ενσώματων πρακτικών και τη διαμόρφωση των ανθρώπων.

Η ικανότητα του ενδύματος για δράση συνδέεται επίσης με έναν γενικότερο θεωρητικό προβληματισμό, με βάση τον οποίο η προσοχή μετατίθεται από την αντιπαράθεση διαφορετικών κοσμοθεωριών στην αποδοχή ύπαρξης διαφορετικών οντολογιών. Βασίζεται στην πεποίθηση ότι, καθώς έννοιες και πράγματα δεν διαφέρουν μεταξύ τους, δεν θα πρέπει να αναζητούμε διαφορετικές ερμηνείες και κοσμοθεωρίες αλλά διαφορετικούς κόσμους.³¹ Εφαρμογή μιας τέτοιας θεωρητικής οπτικής αποτελεί η μελέτη του Morten Pedersen (2007) για το ένδυμα των σαμάνων στην κοινωνία των Darhad στη βόρεια Μογγολία. Ο Pedersen αναφέρει ότι η ενδυμασία³² παίζει διττό ρόλο στο πλαίσιο μιας σαμανικής τελετουργίας. Από τη μία, η ενδυμασία προστατεύει λειτουργώντας αποτροπαϊκά, καθώς μέσα στο λαβύρινθο των πολλαπλών κόμπων και αντικειμένων που τη συναποτελούν³³ παγιδεύονται οι ψυχές ανθρώπων και πνευ-

29. Ως παράδειγμα αποτροπαϊκής δράσης μπορούμε επίσης να αναφέρουμε την ενσωμάτωση μεταλλικών αντικειμένων στα φορέματα (π.χ. ασημένιες καρφίτσες), που αντανακλούν το φως (Gilbertson, 1999).

30. Για σειρά παραδειγμάτων στα οποία η αποτροπαϊκή δράση του ενδύματος εντοπίζεται στην υλική του διαμεσολάβηση, βλ. Welters, 1999α.

31. Βλ. Εισαγωγή στον παρόντα τόμο.

32. Η σαμανική ενδυμασία αποτελείται από το φόρεμα, τον κεφαλόδεσμο, τις μπότες, το τύμπανο και την μπαγκέτα του τυμπάνου.

33. Η ενδυμασία της σαμάνου εμπεριέχει μια πολλαπλότητα χωρικών και χρονικών διαστάσεων, η οποία εκφράζεται μέσω πολλαπλών σειρών κόμπων που κρέμονται από το φόρεμά της και αντιπροσωπεύουν τα θεραπευτικά γεγονότα τα οποία έχει επιτελέσει στη διάρκεια της ζωής της. Επιπλέον, συνιστά ένα περίπλοκο σύνολο αντικειμένων, όπως μεταξωτά μαντίλια, δερμάτινα κορδόνια, κομμάτια μετάλλων, δόντια, κόκαλα, ράμφη κ.ά.

μάτων και έτσι δεν τρυπούν το σώμα της σαμάνου. Από την άλλη, η ενδυμασία συνιστά μια επιφάνεια που όχι μόνο δεν οριοθετεί το σώμα αλλά, αντίθετα, το καθιστά ανοικτό και διαπερατό, επιτρέποντας στη σαμάνο να διεισδύει στον σκοτεινό κόσμο των πνευμάτων καταλύοντας τα όρια μεταξύ ανθρώπινων και μη ανθρώπινων όντων. Το ένδυμα της σαμάνου συνιστά ένα ιδιαίτερα ισχυρό «εργαλείο», που πιστεύεται ότι της προσδίδει την ικανότητα να επισκέπτεται άλλους κόσμους και να αποκτά ταυτόχρονα μια πολλαπλότητα σωμάτων, να μετατρέπεται σε μια «οντότητα με πολλαπλές φύσεις».³⁴ Έτσι, για τους Darhad, ένας άνθρωπος μπορεί μόνο με τη διαμεσολάβηση του ενδύματος να μετασχηματίζεται σε σαμάνο, και αντίστροφα.

Η ικανότητα του ενδύματος να επιδρά στο μετασχηματισμό του υποκειμένου θέτει εμφατικά τον προβληματισμό για τη σαφή διάκριση μεταξύ ανθρώπων και αντικειμένων, πνεύματος και σώματος. Παράλληλα, η εισαγωγή και συνεχής ανάπτυξη νέων ειδών υφασμάτων, όπως τα «έξυπνα υφάσματα» (Küchler, 2008· Dunne, 2011),³⁵ που εξαπλώνονται πλέον ευρέως πέρα από τα πεδία της ιατρικής και του αθλητισμού, καθιστά αναγκαία την περαιτέρω επεξεργασία μιας κοινωνικής θεωρίας που να υπερβαίνει τέτοιου είδους δίπολα και να βασίζεται σε μια εναλλακτική θεώρηση της συμπληρωματικότητας, της διαμεσολάβησης και της δραστηριότητάς τους.

Επίλογος

Ανακεφαλαιώνοντας, η υλική και φθαρτή φύση του ενδύματος και η σχέση του με το επίσης φθαρτό, υλικό ανθρώπινο σώμα (σε αντίθεση με «το πνεύμα») θα το θέσουν για ένα μεγάλο διάστημα κατά τον 20ό αιώνα στο περιθώριο της ανθρωπολογικής έρευνας ως ανάξιο σοβαρής επιστημονικής μελέτης. Όσον αφορά τον ευρύτερο χώρο της κοινωνικής έρευ-

34. Πρόκειται για μια οντολογία που συναντάμε και στους Amerindians, με βάση την οποία ο κόσμος είναι διαιρεμένος σε πολλαπλά διακριτά σώματα (αυτά των ανθρώπων και αυτά των ζώων του κυνηγιού). Το είδος του σώματος καθορίζει την οπτική γωνία του υποκειμένου. Κατά συνέπεια, απαιτείται άλλο είδος σώματος για να δει κάποιος τα πράγματα με διαφορετικό τρόπο (Pedersen, 2007, σ. 157-158).

35. Η ανάπτυξη εφαρμογών με πρωταγωνιστές τα «έξυπνα υφάσματα» (smart fabrics) συνοδεύεται από τη στροφή του ερευνητικού ενδιαφέροντος προς την ίνα (Schneider, 1994· O'Connor, 2011), αντί για το ύφασμα ή, ακόμη περισσότερο, για το ένδυμα.

νας, τα πρώτα εγχειρήματα μελέτης του ενδύματος που θα δημοσιευτούν στις αρχές του 20ού αιώνα θα εστιαστούν στον (λειτουργικό) ρόλο του ενδύματος κατά τη συγκρότηση της νεωτερικής κοινωνίας. Στις μελέτες αυτές διαφαίνεται και η προσπάθεια προσέγγισης του ενδύματος ως μέσου μετάδοσης κοινωνικής πληροφορίας και εξέτασης των μηχανισμών κοινωνικής διάκρισης. Ωστόσο, ο επικοινωνιακός ρόλος του ενδύματος θα αναπτυχθεί κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα μέσα από μελέτες σημειολογικής εφαρμογής που θα κυριαρχήσουν για αρκετές δεκαετίες στον τρόπο με τον οποίο νοείται το ένδυμα ως αντικείμενο ακαδημαϊκής έρευνας. Κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, οι κοινωνικοπολιτικές ανακατατάξεις και η στροφή του επιστημονικού ενδιαφέροντος προς τις θεωρίες της κοινωνικής κατασκευής και τις πολιτικές ταυτότητας, καθώς και η μετάθεση της προσοχής στο σώμα ως πεδίο άσκησης πολιτικής, θα δώσουν με τη σειρά τους νέες διαστάσεις στη μελέτη του ενδύματος. Στο πλαίσιο αυτό, θα αναδειχτεί ο ρόλος του ενδύματος ως μέσου άσκησης πολιτικής μέσα από τον έλεγχο του σώματος, ενώ ενδυματολογικές πρακτικές όπως η «στολή» θα αποκτήσουν νέο ενδιαφέρον. Επιπρόσθετα, υπό την επιρροή των θεωριών της πρακτικής και της φαινομενολογίας, κατά την πολιτισμική έρευνα γύρω από το ένδυμα θα συνυπολογιστεί ο «εκπαιδευτικός» ρόλος του στην ανάπτυξη των τεχνικών του σώματος και του εαυτού. Προς την κατεύθυνση αυτή θα συμβάλουν καθοριστικά οι νέες προσεγγίσεις στη μελέτη του υλικού πολιτισμού, με τις οποίες θα τονιστεί ο δραστηκός ρόλος του ενδύματος, καθώς θα επανέλθει στη συζήτηση η υλικότητά του. Παράλληλα, η τεχνολογική ανάπτυξη των «έξυπνων» ινών και η ευρεία εφαρμογή τους στη σύγχρονη καθημερινή ζωή θα προβάλουν εμφατικά την ανάγκη επεξεργασίας νέων πολιτισμικών θεωριών που επιτρέπουν τη μελέτη της πολιτισμικής δυναμικής των νέων τεχνολογικών εξελίξεων.

Ευχαριστώ θερμά την Ελεάνα Γιαλούρη για τη σημαντική συμβολή της στην επιμέλεια του κειμένου, καθώς και για τη φιλική συμπαράσταση και συνεχή ενθάρρυνση κατά τη συγγραφή του. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω για τις πολύτιμες συμβουλές και παρατηρήσεις τους τους Άκη Παπαταξιάρχη, Ρένα Λουτζάκη και Νάντια Μαχά-Μπιζούμη.

βάση την
ανθρώπων
κή γωνία
άποιοι τα

«smart
την ίνα
για το έν-

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αθανασίου, Α. (2007), «Οι λόγοι της “μαντίλας”: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της “άλλης γυναίκας”», στο Α. Αθανασίου, *Η ζωή στο όριο – Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Εκκρεμές, Αθήνα, σ. 251-275.
- Άντζακα-Βέη, Ε. (1995), «Η τοπική ενδυμασία του Πωγωνίου», *Εθνογραφικά*, τχ. 10, σ. 19-90.
- Αστρινάκης, Α. (1991), *Νεανικές υποκοιτούρες*, Παπαζήσης, Αθήνα.
- Αυδίκος, Ε. (2009) *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα.
- Βρέλλη-Ζάχου, Μ. (2003), *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910) – Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα.
- Γιαλούρη, Ε. (2010), «Η δυναμική των μνημείων: Αναζητήσεις στο πεδίο της μνήμης και της λήθης», στο Κ. Γιαννακόπουλος – Γ. Γιαννιτσιώτης (επιμ.), *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη: Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 349-380.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1998), «Εισαγωγή: Από την ολιστική προσέγγιση στις μερικές αλήθειες», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Γκιζέλης, Γ. (1974), *Η ρητορική του ενδύματος*, χ.ο., Αθήνα.
- Γουήλ-Μπαδιεριτάκη, Α. (1980), *Το γυναικείο παραδοσιακό πουκάμισο της ηπειρωτικής Ελλάδας*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα.
- Καπλάνη, Γ. (1995), «Η γυναικεία ενδυμασία της ανατολικής Δερόπολης», *Εθνογραφικά*, τχ. 10, σ. 91-146.
- Κορρέ-Ζωγράφου, Κ. (1991), *Νεοελληνικός κεφαλόδεσμος*, χ.ο., Αθήνα
- (1989), «Το πετεινάρι στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων», στο Κ. Κορρέ-Ζωγράφου, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, ΕΛΙΑ, Αθήνα.
- Λουκόπουλος, Δ. (1927), *Πώς υφαίνουν και ντύνονται οι Αιτωλοί*, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, Αθήνα.
- Μακρυνιώτη, Δ. (2004), «Εισαγωγή», στο Δ. Μακρυνιώτη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος*, Νήσος, Αθήνα, σ. 11-73.
- Μαχά-Μπιζούμη, Ν. (2006), «Η γυναικεία σαμιακή φορεσιά – Ο μονόλογος της νεωτερικότητας στην αμφίσηση μιας νησιωτικής κοινότητας (τέλη 19ου αι.-αρχές 20ού)», *Σαμιακές Μελέτες*, τχ. 7, σ. 609-682.
- (2011), *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου (16ος αι.-αρχές 20ού): Πολυτυπία και παραλλαγές – Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας των ενδυματολογικών συστημάτων του Αιγαίου*, διδακτορική διατριβή, Κομοτηνή.
- Μερακλής, Μ.Γ. (1999) «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού, μια όχι άσκοπη αναδρομή» στο Μ.Γ. Μερακλής, *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα, σ. 75-89.
- (2004 [1989]), «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο Μ.Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Καστανιώτης – Διάττων, Αθήνα, σ. 15-25.
- Μπάδα-Τσομώκου, Κ. (1983), *Η αθηναϊκή γυναικεία φορεσιά κατά την περίοδο 1687-1834*, διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα.
- (1993), *Ενδυματολογικοί κώδικες της παιδικής-νεανικής ηλικίας: Το κοινωνικο-ιστορικό τους ισοδύναμο*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα.
- Μπάδα, Κ. (1992), «Η “γλώσσα” του ρούχου και της ατομικής εμφάνισης στην παραδοσιακή κοινωνία», *Δωδώνη*, τόμ. ΚΑ', τχ. 1, σ. 181-199.

- (1995), «Η παράδοση στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγματεύσεως της εθνικής και τοπικής ταυτότητας – Η περίπτωση της “φουστανέλας”», *Εθνολογία*, τχ. 4, σ. 127-150.
- Μπαρτ, Ρ. (2002), «Ιστορία και κοινωνιολογία του ενδύματος», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τχ. 85Α, σ. 8-16.
- Μως, Μ. (2004 [1934]), «Οι τεχνικές του σώματος», στο Μ. Μως, *Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, σ. 185-220.
- Νιτσιάκος, Β. (2008), *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα.
- Ντελφί, Κ. (2004), «Φύλο και φυλή στη μετααποικιακή Γαλλία: Η μαντίλα και η απόρριψη του Ισλάμ», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 84, σ. 61-69.
- Παπαδόπουλος, Σ. (1982), *Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο*, τόμος Α', Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, Ναύπλιο.
- Παπαντωνίου, Ι. (1978), «Συμβολή στη μελέτη της γυναικείας ελληνικής παραδοσιακής φορεσιάς», *Εθνογραφικά*, τχ. 1, σ. 5-92.
- (1996), *Ελληνικές τοπικές ενδυμασίες*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, Αθήνα.
- (2000), «Η εξέλιξη της φορεσιάς στο χώρο επικράτειας του ελληνικού πολιτισμού», *Ενδυματολογικά*, τχ. 1, σ. 17-25.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996), «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», *Τοπικά*, τχ. 3 («Περί κατασκευής»), σ. 197-216
- (2003), «Εισαγωγή: Μαθήματα ανθρωπολογίας – Σημειώσεις πάνω στο έργο του Marshall Sahlins», στο Μ. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα.
- Ρωμαίου-Καρασταμάτη, Ε. (1980), *Η ποδιά της Καραγκούνας*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, Αθήνα.
- Σκιαδά, Β. (1992), «Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός – Η κοινωνική ιστορία της “κολαϊνας” στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία*, τχ. 1 σ. 85-115.
- Τσενόγλου, Ε. (1983-1985), «Τα καστελλοριζιακά γυναικεία ενδύματα», *Εθνογραφικά*, τχ. 4-5, σ. 51-70.
- Χατζημιχάλη, Α. (1925), *Ελληνική λαϊκή τέχνη – Σκύρος*, χ.ο., Αθήνα.
- (1948), *Ελληνικάί εθνικάί ενδυμασίαί*, Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα.
- Sahlins, M. (2003 [1976]), «La pensée bourgeoise – Η δυτική κοινωνία ως πολιτισμός», στο Μ. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, σ. 240-273.
- Veblen, Th. (1982 [1899]), *Η θεωρία της αργόσχολης τάξης*, Κάλβος, Αθήνα.
- Ξενόγλωσση*
- Abu-Lughod, L. (2002), «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others», *American Anthropologist*, τόμ. 104, τχ. 3, σ. 783-790.
- Arthur, L. (1999), «Introduction: Dress and the Social Control of the Body», στο L. Arthur (επιμ.), *Religion, Dress and the Body*, Berg, Οξφόρδη, σ. 1-7.
- Banerjee, M. – Miller, D. (2003), *The Sari*, Berg, Οξφόρδη.
- Barnard, M. (2002), *Fashion as Communication*, Routledge, Λονδίνο.
- Barthes, R. (2006), «On the Fashion System», στο R. Barthes, *The Language of Fashion*, Berg, Οξφόρδη, σ. 98-102.

- (2010), *The Fashion System*, Vintage Books, Λονδίνο (πρωτότυπο: Barthes, R. (1967), *Système de la mode*, Editions du Seuil, Παρίσι).
- Boynnton-Arthur, L. (1999), «Clothing, Control, and Women's Agency: The Mitigation of Patriarchal Power», στο M.L. Damhorst – K.A. Miller – S.O. Michelman (επιμ.), *The Meanings of Dress*, Fairchild Publications, Νέα Υόρκη, σ. 471-483.
- Campbell, C. (1992), «The Desire for the New: Its Nature and Social Location as Presented in Theories of Fashion and Modern Consumerism», στο R. Silverstone – E. Hirsch (επιμ.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Routledge, Λονδίνο.
- (1997), «When the Meaning Is Not a Message: A Critique of the Consumption as Communication Thesis», στο M. Nava – A. Blake – I. MacRury – B. Richards (επιμ.), *Buy This Book: Studies in Advertising and Consumption*, Routledge, Λονδίνο, σ. 340-351.
- Colchester, C. (επιμ.), (2003α), *Clothing the Pacific*, Berg, Οξφόρδη.
- (2003β), «Introduction», στο C. Colchester, *Clothing the Pacific*, Berg, Οξφόρδη.
- Collier, R. (1998), «“Nutty Professors”, “Men in Suits” and “New Entrepreneur”»: Corporeality, Subjectivity and Change in the Law School and Legal Practice», *Social and Legal Studies*, τόμ. 7, τχ. 1, σ. 27-53.
- Comaroff, J. (1996), «The Empire's Old Clothes: Fashioning the Colonial Subject», στο D. Howes (επιμ.), *Cross-Cultural Consumption*, Routledge, Λονδίνο, σ. 19-38.
- Crossland, Z. (2010), «Materiality and Embodiment», στο D. Hicks – M.C. Beaudry (επιμ.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford University Press, Οξφόρδη, σ. 386-405.
- Csordas, T.J. (1994), «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World», στο T.J. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.
- D'Alleva, A. (2005), «Elite Clothing and the Social Fabric of Pre-Colonial Tahiti», στο S. Küchler – G. Were (επιμ.), *The Art of Clothing: A Pacific Experience*, UCL Press, Λονδίνο, σ. 47-60.
- Dunne, L.E. (2011), «Wearable Technology», στο L. Welters – A. Lillethun (επιμ.), *The Fashion Reader*, 2η έκδοση, Berg, Οξφόρδη, σ. 613-616.
- Durham, D. (1999), «The Predicament of Dress: Polyvalency and the Ironies of Cultural Identity», *American Ethnologist*, τόμ. 26, τχ. 2, σ. 389-411.
- Entwistle, J. (1997), «“Power Dressing” and the Fashioning of the Career Woman», στο M. Nava – A. Blake – I. MacRury – B. Richards (επιμ.), *Buy this Book: Studies in Advertising and Consumption*, Routledge, Λονδίνο, σ. 311-323.
- (2000α), «Fashion and the Fleishy Body: Dress as Embodied Practice», *Fashion Theory*, τόμ. 4, τχ. 3, σ. 323-348.
- (2000β), *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*, Polity Press, Κέμπριτζ.
- (2011), «The Dressed Body», στο L. Welters – A. Lillethun (επιμ.), *The Fashion Reader*, 2η έκδοση, Berg, Οξφόρδη, σ. 125-127.
- Gell, A. (1993), *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Clarendon Press, Οξφόρδη.
- (1996), «Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps», *Journal of Material Culture*, τόμ. 1, τχ. 1, σ. 15-39.
- (1998), *Art and Agency*, Clarendon Press, Οξφόρδη.
- Gilbertson, L. (1999), «To Ward Off Evil: Metal on Norwegian Folk Dress», στο L. Welters (επιμ.), *Folk Dress in Europe and Anatolia*, Berg, Οξφόρδη.

- Guenther, I. (2004), *Nazi Chic. Fashioning Women in the Third Reich*, Berg, Οξφόρδη.
- Hebdige, D. (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, Routledge, Λονδίνο [ελλην. έκδ. (1981), *Υπο-κουλτούρα: Το νόημα του στυλ*, Γνώση, Αθήνα].
- Hodkinson, P. (2002), *Goth: Identity, Style and Subculture*, Berg, Οξφόρδη.
- Hoodfar, H. (2011), «The Veil in Their Minds and On Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women», στο L. Welters – A. Lillethun (επιμ.), *The Fashion Reader*, 2η έκδοση, Berg, Οξφόρδη, σ. 275-278.
- Keanne, W. (2005), «The Hazards on New Clothes: What Signs Make Possible», στο S. Küchler – G. Were (επιμ.), *The Art of Clothing: A Pacific Experience*, UCL Press, Λονδίνο, σ. 1-16.
- Küchler S. (2005), «Why Are There Quilts in Polynesia?», στο S. Küchler – D. Miller (επιμ.), *Clothing as Material Culture*, Berg, Οξφόρδη.
- (2008), «Technological Materiality. Beyond the Dualist Paradigm», *Theory, Culture and Society*, τόμ. 25, τχ. 1, σ. 101-120.
- Küchler, S. – Miller, D. (επιμ.), (2005), *Clothing as Material Culture*, Berg, Οξφόρδη.
- Küchler, S. – Were, G. (2003), «Clothing and Innovation. A Pacific Experience», *Anthropology Today*, τόμ. 19, τχ. 2, σ. 3-5.
- (2005), «Introduction», στο S. Küchler – G. Were (επιμ.), *The Art of Clothing: A Pacific Experience*, UCL Press, Λονδίνο, σ. xix-xxx.
- Kunzle, D. (1982), *Fashion and Fetishism: A Social History of the Corset, Tight-Lacing and Other Forms of Body-Sculpture in the West*, Rowan and Littlefield, Τότουα, Νιου Τζέρσεϋ.
- Lösel, R. (2011), «Die Kunst des Kleiderraffens. Oder: Wie lassen sich Falten zähmen?», ανακοίνωση στο συνέδριο *Mode und Bewegung* (Ζυρίχη, 22-24 Σεπτεμβρίου).
- Lurie, A. (1992), *The Language of Clothes*, Random House, Νέα Υόρκη.
- Macha-Bizoumi, N. (2012), «Amalia Dress: The Invention of a New Costume Tradition in the Service of Greek National Identity», *Catwalk: The Journal of Fashion, Beauty and Style*, τόμ. 1, τχ. 1, σ. 65-90.
- Mandel, R. (1989), «Turkish Headscarves and the “Foreign Problem”. Constructing Difference Through Emblems of Identity», *New German Critique*, τόμ. 46, σ. 27-46.
- McCracken, G. (1988), «Clothing as Language: An Object Lesson in the Study of the Expressive Properties of Material Culture», στο G. McCracken, *Culture and Consumption*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον – Ιντιανάπολις, σ. 57-70.
- McNay, L. (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and The Self*, Polity Press, Κέιμπριτζ.
- McRobbie, A. (1994), «Second-Hand Dresses and The Role of the Ragmarket», στο A. McRobbie, *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge, Λονδίνο.
- Miller, D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Blackwell, Οξφόρδη.
- (1994), «Style and Ontology», στο J. Friedman (επιμ.), *Consumption and Identity*, Harwood Academic Publishers, Νιούαρκ, Νιου Τζέρσεϋ, σ. 71-96.
- (2010α), «Why Clothing Is Not Superficial», στο D. Miller, *Stuff*, Polity Press, Κέιμπριτζ, σ. 12-41.
- (2010β), «Anthropology in Blue Jeans», *American Ethnologist*, τόμ. 37, τχ. 3, σ. 415-428.
- (επιμ.), (1995), *Acknowledging Consumption*, Routledge, Λονδίνο.
- Miller, D. – Woodward, S. (επιμ.), (2011), *Global Denim*, Berg, Οξφόρδη.
- Mladenovic, V. (1999), «Threads of Life: Red Fringes in Macedonian Dress», στο L. Welters (επιμ.), *Folk Dress in Europe and Anatolia*, Berg, Οξφόρδη.

- Nash, J.E. (1977), «Decoding the Runner's Wardrobe», στο P.J. Spradely – D.W. McCurdy (επιμ.), *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*, 3η έκδοση, Little, Brown and Co, Βοστώνη, σ. 172-185.
- O'Connor, K. (2011), *Lycra: How a Fiber Shaped America*, Routledge, Λονδίνο.
- O'Hanlon, M. (1989), *Reading The Skin: Adornment, Display and Society Among the Wahgi*, British Museum Publications, Λονδίνο.
- Paulicelli, E. (2004), *Fashion Under Fascism: Beyond the Black Shirt*, Berg, Οξφόρδη.
- Pedersen, M.A. (2007), «Talismans of Thought. Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia», στο A. Henare – M. Holbraad – S. Wastell (επιμ.), *Thinking Through Things*, Routledge, Λονδίνο, σ. 141-166.
- Roach, M.E. – Eicher, J.B. (1980), «The Language of Personal Adornment», στο J. Cordwell – R.A. Schwartz (επιμ.), *Fabrics of Culture: Anthropology of Clothing and Adornment*, Mouton, Χόγγη, σ. 7-22.
- Rubinstein, R. (1995), *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*, Westview Press, Μπούλντερ, Κολοράντο.
- Saliklis, R. (1999), «The Dynamic Relationship Between Lithuanian National Costumes and Folk Dress», στο L. Welters (επιμ.), *Folk Dress in Europe and Anatolia: Beliefs About Protection and Fertility*, Berg, Οξφόρδη.
- Schneider, A. (1999), «Frumpy or Chic? Tweed or Kente? Sometimes Clothes Make the Professor», στο M.L. Damhorst – K.A. Miller – S.O. Michelman (επιμ.), *The Meanings of Dress*, Fairchild Publications, Νέα Υόρκη, σ. 251-255.
- Schneider, J. (1987), «The Anthropology of Cloth», *Annual Review of Anthropology*, τόμ. 16, σ. 409-448.
- (1994), «In and Out of Polyester. Desire, Disdain and Global Fibre Competitions», *Anthropology Today*, τόμ. 10, τχ. 4 σ. 2-9.
- (2006), «Cloth and Clothing», στο C. Tilley – W. Keanne – S. Küchler – M. Rowlands – P. Spyer (επιμ.), *Handbook of Material Culture*, Sage, Λονδίνο, σ. 203-220.
- Simmel, G. (1905), *Philosophie der Mode*, Pan-Verlag, Βερολίνο.
- (1911), *Philosophische Kultur*, Kröner, Λειψία.
- Steele, V. (1985), *Fashion and Eroticism: Ideals of Feminine Beauty from the Victorian Age to the Jazz Age*, Oxford University Press, Οξφόρδη.
- Strathern, M. (1979), «The Self in Self-Decoration», *Oceania*, τόμ. 49, τχ. 4, σ. 241-257.
- (1988), *The Gender of the Gift*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Tarlo, E. (1996), *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Hurst and Co, Λονδίνο [ελλην. έκδ. (2002), «Το νόημα ενός περιζώματος: Ο Gandhi, η ένδυση και ο ινδικός εθνικισμός», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τχ. 85A, σ. 17-23].
- Tcherkézoff, S. (2003), «On Cloth, Gifts and Nudity: Regarding Some European Misunderstandings During Early Encounters in Polynesia», στο C. Colchester (επιμ.), *Clothing the Pacific*, Berg, Οξφόρδη, σ. 51-75.
- Thomas, N. (1999), «The Case of the Misplaced Ponchos. Speculations Concerning the History of Cloth in Polynesia», *Journal of Material Culture*, τόμ. 4, τχ. 1, σ. 5-20.
- Verinis, J.P. (2005), «Spiridon Loues, The Modern *Foustanéla* and the Symbolic Power of *Pallikariá* at the 1896 Olympic Games», *Journal of Modern Greek Studies*, τόμ. 23, σ. 139-175.
- Wagner, R. (1991), «The Fractal Person», στο M. Godelier – M. Strathern (επιμ.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ.

- Warnier, J.P. (2001), «A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World», *Journal of Material Culture*, τόμ. 6, τχ. 1, σ. 5-24.
- Weiner, A.B. – Schneider, J. (επιμ.), (1989), *Cloth and the Human Experience*, Smithsonian Institution Press, Ουάσιγκτον.
- Welters, L. (1999α), «Introduction: Folk Dress, Supernatural Beliefs, and the Body», στο L. Welters (επιμ.), *Folk Dress in Europe and Anatolia. Beliefs About Protection and Fertility*, Berg, Οξφόρδη, σ. 1-12.
- (1999β), «The Peloponnesian "Zonari": A Twentieth-Century String Skirt», στο L. Welters (επιμ.), *Folk Dress in Europe and Anatolia. Beliefs About Protection and Fertility*, Berg, Οξφόρδη.
- (2007), «Sight, Sound, and Sentiment in Greek Village Dress», στο D.C. Johnson – H.B. Foster (επιμ.), *Dress Sense: Emotional and Sensory Experiences of the Body and Clothes*, Berg, Οξφόρδη, σ. 7-15.
- Wilson, E. (1985), «Oppositional Dress», στο E. Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, Virago, Λονδίνο, σ. 179-206.
- Woodward, S. (2007), *Why Women Wear What They Wear*, Berg, Οξφόρδη.
- Young, M. (1993), «Dress and Modes of Address. Structural Forms for Policewomen», στο R. Barnes – J.B. Eicher (επιμ.), *Dress and Gender*, Berg, Οξφόρδη, σ. 266-285.