

Τσαρλς Στιούαρτ

Η αποικιοποίηση του ελληνικού νου;

ΤΣΑΡΛΣ ΣΤΙΟΥΑΡΤ

Η ΑΠΟΙΚΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΝΟΥ;

Μετάφραση-επιμέλεια: Θανάσης Κουραβέλος

Η-ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΟ
ΑΘΗΝΑ, ΙΟΥΛΙΟΣ 2015

Τίτλος πρωτοτύπου: Charles Stewart, “Colonizing the Greek mind? Indigenous and exogenous psychotherapeutics”, στου ίδιου επιμ., *Colonizing the Greek mind? The reception of Western psychotherapeutics in Greece*, DEREΕ - Αμερικανικό Κολλέγιο Ελλάδος, Series 3, Αθήνα 2014, σσ. 9-34

© 2014 DEREΕ - The American College of Greece

Το παρόν κείμενο του Τσαρλς Στιούαρτ πρωτοπαρουσιάστηκε ως εισήγηση στο συνέδριο «Αποικιοποιώντας τον Ελληνικό Νου; Η Υποδοχή των Δυτικών Ψυχοθεραπειών στη Ελλάδα» που έγινε στο DEREΕ - Αμερικανικό Κολλέγιο Ελλάδος το 2011. Το σύνολο των εισηγήσεων του συνεδρίου περιέχεται στη διαδικτυακή έκδοση *Αποικιοποιώντας τον ελληνικό νου; Η υποδοχή των δυτικών ψυχοθεραπειών στην Ελλάδα*:

http://www.acg.edu/ckeditor_assets/attachments/888/thereceptionofwesternpsychotherapeuticsingreece.pdf

Προτεινόμενος τρόπος παραπομπής: Στιούαρτ Τσαρλς, *Η αποικιοποίηση του ελληνικού νου; Εγχώριες και ξένες ψυχοθεραπείες*, Η-Εκδόσεις Πολιτειακό, Αθήνα 2015

Η αναδημοσίευση του κειμένου γίνεται με την άδεια του Αμερικανικού Κολλεγίου Ελλάδος και τη σύμφωνη γνώμη του συγγραφέα τον οποίο και ευχαριστούμε θερμά. Ευχαριστούμε επίσης την Κατερίνα Θωμά από το DEREΕ για την παραχώρηση της άδειας και τέλος τον ίδιο τον συγγραφέα καθώς και την Αλεξία Λιακουνάκου για τη συμβολή τους στην επιμέλεια του κειμένου.

Για περισσότερες πληροφορίες: <http://www.politeiako.gr/>

Σύντομο βιογραφικό του συγγραφέα

Ο Τσαρλς Στιούαρτ (γενν. 1956) ήταν κάτοχος της Έδρας Νεοελληνικών Σπουδών «Ελευθέριος Βενιζέλος» στο Αμερικανικό Κολλέγιο Ελλάδος (Κολλέγιο Deree) το ακαδημαϊκό έτος 2010-2011. Κατέχει διδακτορικό δίπλωμα στην Ανθρωπολογία από το Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης και πτυχίο στις Κλασικές Σπουδές από το Πανεπιστήμιο Μπραντάις. Αφότου ερεύνησε τις ελληνικές διαλέκτους στη νότια Ιταλία στο πλαίσιο των προπτυχιακών του σπουδών, διεξήγαγε μακροχρόνια επιτόπια έρευνα πεδίου στη Νάξο. Στα ερευνητικά του ενδιαφέροντα συμπεριλαμβάνονται η ανθρωπολογία της θρησκείας και ειδικότερα η θρησκευτική μείξη ή συγκρητισμός· τα όνειρα από κοινωνικο-πολιτισμική σκοπιά· και η εθνογραφική μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι διαφορετικών κοινωνιών κατανοούν το παρελθόν – η ανθρωπολογία της ιστορίας. Έχει γράψει τα *Δαίμονες και διάβολος στην Ελλάδα* (Ταξιδευτής, 1991) και *Dreaming and historical consciousness in island Greece* (Harvard University Press, 2012).

Η αποικιοποίηση του ελληνικού νου; Εγχώριες και ξένες ψυχοθεραπείες¹

Τσαρλς Στιούαρτ

ΣΤΟΥΣ ΕΛΛΗΝΕΣ ΔΕΝ αρέσει η ιδέα ότι έχουν αποικιοποιηθεί, όπως ακριβώς δεν αρέσει και στους Αμερικανούς. Και στις δύο περιπτώσεις αρκετός χρόνος έχει μεσολαβήσει έτσι ώστε η αποικιοκρατία να έχει λησμονηθεί, σε αντίθεση με χώρες όπως η Κύπρος όπου η αποικιοποίηση και η ανεξαρτησία αποτελούν ζώσα μνήμη. Αν και η Αμερική διατήρησε την αγγλική γλώσσα, παράλληλα με πολυάριθμα ακόμα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, η γεωγραφική εξάπλωση των ΗΠΑ και η οικονομική τους πρόοδος στη διάρκεια του τελευταίου αιώνα έχουν ουσιαστικά υποβιβάσει τη βρετανική αποικιοκρατική περίοδο στο επίπεδο μιας γραφικής ενθύμησης. Μέσω μιας κίνησης ιδεολογικής αντιστροφής, η βρετανική περίοδος φέρνει σήμερα στον νου εικόνες από την Αμερικανική Ανεξαρτησία –το Κόμμα Τσαγιού της Βοστώνης, πίφερα και ταμπούρα– παρά από τη θλιβερή αποικιοκρατική εξάρτηση ή υποτέλεια.

Η τετρακοσίων ετών οθωμανική περίοδος φέρει τραυματικότερους συνειρμούς στους Έλληνες, αν μη τι άλλο επειδή οδηγήθηκε σιγά σιγά στο τέλος της εν μέσω μιας σειράς συγκρούσεων που διήρκησαν έως τον εικοστό αιώνα. Ωστόσο, οι απελευθερωτικοί αυτοί αγώνες εξύμνησαν την αυτονομία και τον αυτοπροσδιορισμό ως υπέρτατες αξίες. Κατά τη διάρκεια της πρώτης μακράς παραμονής μου στην Ελλάδα, περιμένοντας να περάσει μια άγρια καταιγίδα που διήρκησε κάμποσες μέρες, ένας Ναξιώτης βοσκός εξέφρασε τον ενθουσιασμό του για την ηρωική ελληνική αξία της ανεξαρτησίας, όπως αυτή εκφράστηκε από τον Καζαντζάκη στο παθιασμένο μυθιστόρημά του *Ο Καπετάν Μιχάλης: ελευθερία ή θάνατος*. Όταν ο ήλιος επιτέλους ξεπρόβαλε, κραυγάζοντας *ελευθερία ή θάνατος*, βγήκαμε φωτογραφία ζωσμένοι φυσιγγιοθήκες, κραδαίνοντας ένα ζευγάρι παλαιών κυνηγετικών όπλων στραμμένων στον ουρανό. Αναφέρω αυτό το παράδειγμα για να επισημάνω το πόσο οι Έλληνες δεν θέλουν καν να σκέπτονται τις περιόδους «αποικιοποίησής» τους.

Σήμερα, διαθέτουμε έναν ικανοποιητικό αριθμό ελληνικών μελετών για την οθωμανική περίοδο, χωρίς όμως αυτή να θεωρείται αποικιακή. Στην πραγματικότητα, οι σύγχρονοι Έλληνες ιστορικοί δεν έχουν εν πολλοίς ενστερνιστεί το γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο της αποικιοκρατίας/μετα-αποικιοκρατίας. Στον βαθμό που ένα τέτοιο μοντέλο έχει διερευνηθεί αφορά κυρίως τη δυτική αποικιοποίηση της Ελλάδας, η οποία ξεκίνησε με τον φιλελληνισμό και οδηγήθηκε στον πόλεμο της ανεξαρτησίας. Ένας Βαυαρός μονάρχης ηγήθηκε της πρώτης ελληνικής κυβέρνησης, ενώ για ένα μικρό χρονικό διάστημα τη δεκαετία του 1830 στην Ελλάδα στρατοπεδεύουν ακόμα και ξένες χερσαίες δυνάμεις. Σύμφωνα με το σχήμα της ανεξαρτησίας-ως-αποικιοκρατία, ο Ελληνισμός, η θεμελιώδης αυτή πολιτική και αισθητική αξία της Ελλάδας, θα πρέπει να συλληφθεί ως ένα δυτικό πρότυπο που

¹ Ευχαριστώ τους Τζο Καλαμπρέσε, Τζο Κουκ, Ρενέ Χίρσον, Ελισάβετ Κιρτσόγλου, Ντάνιελ Πικ και Ευγενία Ρούσσου που διάβασαν και σχολίασαν ένα πρωιμότερο προσχέδιο αυτού του κειμένου.

επινοήθηκε από Ευρωπαίους κλασικιστές και φιλέλληνες και επιβλήθηκε στην Ελλάδα (Λεοντή 1995: 68, Γουργουρή 1996, Καλότυχος 2003: 49 κ.ε.). Νεοκλασικά κτίρια είχαν, για παράδειγμα, ξεφυτρώσει ήδη σε Εδιμβούργο και Παρίσι. Η ανέγερσή τους στην Ελλάδα από αρχιτέκτονες γερμανικών σπουδών αποτέλεσε εφαρμογή ενός εξωγενώς επεξεργασμένου Ελληνισμού παρά μιας διαχρονικά αναπτυσσόμενης ελληνικής αισθητικής.

Ο ισχυρισμός του Μάικλ Χέρτσφελντ (2002: 901) ότι η Ελλάδα «κρυπτο-αποικιοποιήθηκε» από τη Δύση συνιστά παραλλαγή αυτής της ανάλυσης. Κατά τη γνώμη του, η Ελλάδα διατήρησε την πολιτική της ανεξαρτησία με αντίτιμο την οικονομική της εξάρτηση από τα πιο ισχυρά κράτη της Ευρώπης, τα οποία έφθασαν επιπροσθέτως να την χειραγωγούν σε επίπεδο ιδεών και προσδοκιών. Πιο πρόσφατα, ο αρχαιολόγος Γιάννης Χαμιλάκης ανέλυσε διορατικά τον τρόπο με τον οποίο ο ξενόφερτος Ελληνισμός ανέτρεψε αρχικά τις εντόπιες ελληνικές εκδοχές περί εθνικής ταυτότητας (Ρωμιοσύνη), αν και αργότερα συγχωνεύτηκε μαζί τους για να διαμορφώσει έναν υβριδικό εγχώριο Ελληνισμό (2007: 119). Αξίζει να σημειωθεί ότι οι διάφορες αυτές αναλύσεις αποικιοκρατικής έμπνευσης έχουν όλες τους παραχθεί εκτός Ελλάδας (ακόμα και αν πρόκειται για Έλληνες ακαδημαϊκούς), και στην αγγλική γλώσσα πρωτογενώς. Μήπως η ίδια η αποικιοκρατία ως προτεινόμενο αναλυτικό εργαλείο δεν αποτελεί μια ακόμα περίπτωση αποικιοποίησης από τη μεριά της ηγεμονικής δυτικής ακαδημαϊκής αυθεντίας; Απομένει να φανεί εάν το ιδίωμα της αποικιοποίησης θα αξιοποιηθεί από τους εγχώριους ελληνικούς ακαδημαϊκούς κύκλους και τα δημόσια φόρα.

Αυτό είναι το πρίσμα υπό το οποίο πρέπει να διαβαστούν τα κείμενα που συγκεντρώθηκαν εδώ με τίτλο: «Η αποικιοποίηση του ελληνικού νου;». Κάποιοι συμμετέχοντες στον παρόντα τόμο δεν θα ομνοούσαν στην ύπαρξη ενός ελληνικού νου, ούτε στην αποικιοποίησή του. Ο τίτλος θα πρέπει να εκληφθεί ως μια *πρόκληση* – και χρησιμοποιώ αυτή την ελληνική λέξη αφού κανένας αγγλικός όρος από μόνος του δεν εμπεριέχει ταυτόχρονα το νόημα των πρόκληση/διέγερση/προβοκάρισμα που έχω κατά νου όταν αναφέρομαι στην «αποικιοποίηση».

Θα μπορούσε κάποιος να σκεφθεί ότι η υποδοχή των ψυχοθεραπειών στην Ελλάδα συνιστά ένα σύνολο ζητημάτων αρκετά διαφορετικών από την αποικιοποίηση. Στην Ελλάδα δεν υπήρχαν προφανώς ψυχοθεραπείες του πρόσφατου μετα-φροϊδικού τύπου προτού ο Φρόιντ και οι επίγονοί του τις εισαγάγουν. Το ίδιο ίσχυε και για κάθε άλλη χώρα, συμπεριλαμβανομένης της Αυστρίας. Αυτές οι ιδέες αναδείχθηκαν και διαδόθηκαν στις αρχές του περασμένου μόλις αιώνα. Καθώς οι άνθρωποι άρχισαν να ασπάζονται τις εν λόγω ιδέες έφθασαν να σκέφτονται διαφορετικά για τους ίδιους – ότι ο ψυχικός κόσμος του καθενός είναι μοναδικός, ότι διαθέτουν ασυνείδητο, ότι πρέπει να συμβάλουν ενεργά στην αναζήτηση της αυτοκατανόησης. Η συνείδηση όλων όσοι ήρθαν σε εκτενή επαφή με τις ψυχοθεραπείες είχε, κατ' αυτόν τον τρόπο, «αποικιοποιηθεί». Οι άνθρωποι έφθασαν να συμμετέχουν σε έναν αυξανόμενα ψυχολογικοποιημένο κόσμο με την έννοια ότι ατομικοποιούνταν και αξιολογούνταν βάσει τεστ ικανοτήτων και ευφυΐας. Ψυχοθεραπείες και θεραπείες αυτοβοήθειας, προβαλλόμενες μαζικά μέσα από άρθρα περιοδικών και τηλεοπτικές εκπομπές, εξέπεμψαν περαιτέρω ό,τι ο Νίκολας Ρόουζ (1988: 2) έχει ορίσει ως «ψυ»: ένα σύμπλεγμα επιστημονικών πεδίων και ιδεών προσανατολισμού των ανθρώπων προς την

αυτοπραγμάτωση, την εξατομίκευση, την αυτονομία και την αυτοεκπλήρωση (Ρόουζ 1998: 2-3). Δεν πρέπει, επομένως, να αποτελεί έκπληξη (ή στίγμα) εάν η Ελλάδα παρέλαβε αυτές τις ιδέες μαζί με όλους τους άλλους. Τα τελευταία πενήντα χρόνια, με την αυξανόμενη παγκόσμια προβολή και επικοινωνία, η «ψυ-οποίηση» έχει αποτελέσει μια πτυχή της παγκοσμιοποίησης που δύσκολα μπορεί να αγνοηθεί. Αλλαγή, ναι· αποικιοποίηση, μήπως όχι;

Η παγκοσμιοποίηση μπορεί, ωστόσο, να μην είναι μια ουδέτερη εναλλακτική της αποικιοποίησης, αλλά να είναι απόλυτα συμβατή με αυτήν: μια μορφή νεο-αποικιοκρατίας. Όπως ετέθη από τον δημοσιογράφο Ίθαν Γουάτερς στο βιβλίο του, *Τρελοί όπως και εμείς: η παγκοσμιοποίηση του αμερικανικού ψυχισμού* (2010: 3):

Ένας μικρός αριθμός αναγνωρισμένων και ευρέως αποδεκτών νοσημάτων στις Ηνωμένες Πολιτείες –κατάθλιψη, διαταραχή μετατραυματικού στρες και ανορεξία μεταξύ άλλων– εμφανίζονται σήμερα να διαπερνούν τα πολιτισμικά σύνορα σε ολόκληρο τον πλανήτη με την ταχύτητα μεταδοτικών ασθενειών.

Αυτή η καθιέρωση προτύπων καθοδηγείται από τη διεθνή ιατρική επιστήμη, ενώ ευρεία συναίνεση παρατηρείται γύρω από ιδέες προωθούμενες στις σχετικές επιστημονικές επιθεωρήσεις. Εντόπιες αντιλήψεις περί ασθενειών έχουν ανατραπεί και εν συνεχεία αντικατασταθεί, προκαλώντας τον επανακαθορισμό της εμπειρίας της ασθένειας τόσο ατομικά όσο και συλλογικά. Όσο η ψυχιατρική ταυτίζεται ολοένα και περισσότερο με τη χορήγηση φαρμάκων, κερδισμένες βγαίνουν οι μεγάλες φαρμακευτικές εταιρείες («Μπιγκ Φάρμα»), έχοντας την έδρα τους σε χώρες όπως οι ΗΠΑ, η Βρετανία, η Γαλλία και η Γερμανία. Επομένως, κάποιος πρέπει να λάβει σοβαρά υπόψη του τις εξελίξεις πίσω από την έκφραση «αποικιοποίηση του νου».

Φυσικά, όσα λαμβάνονται μέσω της παγκοσμιοποίησης δεν γίνονται απαραίτητως αποδεκτά ή κατανοητά και αφομοιώσιμα σε τοπικό επίπεδο με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Οι ανθρωπολόγοι έχουν επίμονα υποστηρίξει ότι τα διεθνώς εμπορεύσιμα προϊόντα τοπικοποιούνται και επενδύονται με συγκεκριμένες πολιτισμικές σημασίες. Τα ΜακΝτόναλντς, για παράδειγμα, σημαίνουν διαφορετικά πράγματα για καθεμία από τις μεγάλες ασιατικές χώρες: κάποιος τα βλέπουν ως μία γεύση της Δύσης (Χονγκ Κονγκ), άλλοι αποκλειστικά ως σνακ και όχι ως κανονικό γεύμα (Ιαπωνία), ενώ κάποιος άλλοι τα βλέπουν αποκλειστικά ως τροφή για παιδιά ή ως τουριστικό προορισμό (Κίνα) (Γουάτσον 2006). Η Ελλάδα αντιστάθηκε στα ΜακΝτόναλντς για αρκετό διάστημα. Ωστόσο, στο μεσοδιάστημα ανέπτυξε μια εγχώρια εναλλακτική: Γκούντις. Δεν μπόρεσε να αντισταθεί στη βασική ιδέα του ταχυφαγείου. Ωστόσο, τα ΜακΝτόναλντς από τη μεριά τους προσαρμόζονται στα εκάστοτε τοπικά δεδομένα. Το μενού δεν είναι σε καμία περίπτωση ίδιο με εκείνο των εστιατορίων στην Αμερική. Δεν μπορείς να έχεις ένα «Greek Mac» στο Σικάγο.

Ήταν εξαρχής ελληνική επινόηση;

Ορισμένοι έχουν υποστηρίξει ότι στην Ελλάδα πρωτοαναπτύχθηκαν «θεραπείες λόγου», όπως τις ονόμασε ο Ισπανός καθηγητής Πέντρο Λαϊν

Εντράλγκο (1970). Εάν κάποιος ιστορικοποιήσει επαρκώς τη δυτική παράδοση, τότε φαίνεται πράγματι ότι η Ελλάδα παρήγαγε πρώτη και εξήγαγε ορισμένες από τις ιδέες που μετέπειτα έλαβε ως αντιδάνειο από τη Βόρεια Ευρώπη με τη μορφή των «ψυ» θεραπειών. Η «αποικιοποίηση» από τη Δύση θα αποτελούσε σε αυτή την περίπτωση μια εσφαλμένη εκτίμηση, ένα ζήτημα που θέτει ο Βασίλειος Θερμός στο κείμενό του σε αυτόν τον τόμο. Οι λογοθεραπείες ξεκίνησαν στην αρχαία Ελλάδα με τον Πλάτωνα να υποστηρίζει ότι ένας έμπειρος φιλόσοφος μπορούσε να αξιοποιήσει τη ρητορική για να αποθεραπεύσει καταθλιπτικές καταστάσεις του νου μέσω της συζήτησης. Ισχυριζόταν ότι οι άνθρωποι δύνανται να επανέλθουν στην αρμονική συνθήκη της *σωφροσύνης* εάν πειστούν να υιοθετήσουν μια νέα εικόνα για τους εαυτούς τους και την κατάσταση τους. Αυτή ήταν μια πρώιμη εκδοχή της γνωσιακής συμπεριφορικής θεραπείας που αναπτύχθηκε περαιτέρω από τους Στωικούς (Αντό 1995, Σοράμπτζι 2000). Ο Αριστοτέλης πίστευε ότι οι γιατροί μπορούσαν να κάνουν καλά τους ασθενείς, θεραπεύοντας τα συναισθήματα μέσω της ποίησης ή μέσω μιας δραματοθεραπείας στην οποία τα συναισθήματα θεατροποιούνταν για να επιτευχθεί η ψυχοθεραπεία, η «κάθαρση της ψυχής» (Λαϊν Εντράλγκο 1970: 245). Ο Γαληνός αναγνώρισε ότι η ψυχή μπορούσε να προκαλέσει αρρώστιες, αλλά η ιπποκρατική παράδοση ασχολήθηκε μόνο με το σώμα και οι θεραπείες λόγου δεν απέκτησαν ποτέ ερείσματα στην ιατρική παράδοση.

Ο χριστιανισμός συνέβαλε στην ανάπτυξη των «ψυ» με τη διατύπωση των τριαδολογικών και χριστολογικών δογμάτων περί «προσώπου» οδηγώντας, όπως υποστήριξε ο Μαρσέλ Μος (1985: 20), στη συγκρότηση της έννοιας του ενοποιημένου μοντέρνου προσώπου. Η προηγηθείσα στωική σκέψη εμπότισε τις χριστιανικές ιδέες και πρακτικές περί ελέγχου του εαυτού. Ο στόχος, ωστόσο, δεν ήταν πλέον η ευτυχία καθαυτή, αλλά η απελευθέρωση από την αμαρτία που φέρνει κάποιον πλησίον του Θεού τώρα αλλά και μετά θάνατον – η μακαριότητα. Εκλαμβάνοντας πλέον τον άνθρωπο που ορίζει τις επιλογές του ως υπεύθυνο για την αμαρτία και ως αποκλειστικό υπόλογο για τη διασφάλιση της σωτηρίας, ο χριστιανισμός συνεισέφερε στη συγκρότηση της έννοιας του ατόμου. Ο επηρεασμός όμως αυτού του ατόμου από τις δυνάμεις του Θεού και τον διάβολο διαμόρφωσαν μια ιδιότυπη χριστιανική ανθρωπολογία. Αυτή ήταν η ανθρωπολογία που ενστερνιζόταν ο ελληνικός λαός καθώς η χώρα εισερχόταν στην ευρωπαϊκή νεωτερικότητα μετά την ανεξαρτησία.

Είναι λοιπόν γεγονός ότι οι εξελίξεις στον ελληνικό κόσμο από την αρχαιότητα έως τον χριστιανισμό έθεσαν ορισμένα από τα θεμέλια των μοντέρνων ψυχοθεραπειών, όχι όμως όλα. Αφότου η Ελληνική Εκκλησία αποσχίστηκε από τη Λατινική, και η Κωνσταντινούπολη κατελήφθη από τους Οθωμανούς, η ελληνόφωνη ανατολή βρέθηκε ολοένα και πιο αποκομμένη από κρίσιμες εξελίξεις, όπως ο προτεσταντισμός, ο Διαφωτισμός και το κίνημα της εκκοσμίκευσης, που θα προετοιμάσουν το έδαφος για την οριστική καθιέρωση των ψυχοθεραπειών.

Ο προτεσταντισμός πήρε τον αμεταρρύθμιστο χριστιανικό εξωκόσμιο προσανατολισμό των ολίγων (δηλαδή των μοναχών· Βέμπερ 2002: 101) και τον μετουσίωσε σε μετριοπαθές ενδοκόσμιο σχέδιο ζωής των πολλών. Η αυτοπειθαρχία εξελίχθηκε σε ένα από τα πλέον διακριτά χαρακτηριστικά της ζωής, την ίδια περίοδο που η αυτογνωσία, εξαιτίας της κατάργησης της εξομολόγησης, κατέστη ιδιωτική υπόθεση. Το βάθος και η εσωτερικότητα του

ατόμου αυξήθηκαν. Όπως ο Γουέμπ Κιν (2007: 52, 188) εξήγησε στη μελέτη του για τους καλβινιστές ιεραποστόλους, ο προτεσταντισμός έδωσε μεγάλη σημασία στην ελευθερία της συνείδησης και σε μια κουλτούρα προσωπικής ειλικρίνειας. Η αυτόνομη δράση έγκειτο πλέον στην αυθεντική ερμηνεία της εμπειρίας από το ίδιο το άτομο και όχι στις δράσεις πνευμάτων ή οντοτήτων που συμβουλεύουν τους ανθρώπους πώς να ενεργήσουν. Ο Θεός μπορεί να διαθέτει ένα μεγαλειώδες σχέδιο, αλλά η πραγματοποίησή του θα εξαρτηθεί από το πώς αυτό κατανοείται από τον καθένα ξεχωριστά και όχι διά της εκχώρησης της ατομικής εξουσίας λήψης αποφάσεων σε εξωτερικές δυνάμεις.

Εκκινώντας από τον καρτεσιανό διαχωρισμό του σκεπτόμενου νου από τα εξωτερικά αντικείμενα του στοχασμού του, η φωτισμένη ευρωπαϊκή σκέψη ανέδειξε τη συνείδηση ως το πλέον καθοριστικό στοιχείο του πνεύματος. Στη διάρκεια των επόμενων δύο αιώνων, η συνείδηση φάνηκε ότι εμπεριέχει ένα ασυνείδητο επίπεδο απαρτιζόμενο από ανεπίγνωστες παρορμήσεις και συναισθήματα. Η παραγνώριση του ασυνείδητου στην αρχική διατύπωση του Ντεκάρτ οδήγησε στη θριαμβευτική του ανακάλυψη και, από το 1870 και έπειτα, η ιδέα περί ενός «ασυνείδητου νου» κατέστη κοινοτοπία στον ευρωπαϊκό χώρο (Γουάιτ 1978: 160).

Με όλα αυτά φθάνουμε στον Φρόιντ. Οι ιδεολογίες του ατομικισμού και της αυτοπειθαρχίας, υποκινημένες από τον προτεσταντισμό, έγιναν καθεστώς στη βόρεια Ευρώπη, ενώ η πνευματικότητα και η θρησκευτικότητα σταδιακά τέθηκαν στο περιθώριο. Στην ύστερη βικτωριανή περίοδο, η εκκοσμίκευση είχε μία από τις λαμπρότερες στιγμές των περιοδικών σκαμπανεβασμάτων της. Ελλείπει προτεσταντικής διεξόδου διά της εξομολόγησης –εκτός των εξομολογήσεων που γίνονταν από λαϊκούς, γνωστές ως «η φροντίδα των ψυχών» (Seelensorge) (Έλενμπεργκερ 1970: 76)–, και με μια αυξανόμενη αυτοπεποίθηση στη δύναμη του ασυνείδητου, οι συνθήκες είχαν ωριμάσει για τη δημιουργία της ψυχανάλυσης.

Οι ψυχοθεραπείες στην Ελλάδα

Καθώς η καρτεσιανή συνείδηση αναθεωρούνταν στη Δύση, η ψυχή στον ελληνόφωνο κόσμο παρέμεινε ένα εν μέρει θείο στοιχείο του ατόμου. Οι ιερείς ήταν εκ των πραγμάτων ψυχαναλυτές, με την ψυχοθεραπεία να αποτελεί κλάδο της θεολογίας. Ο βορειοευρωπαϊκός μετα-μεταρρυθμιστικός τρόπος ύπαρξης είχε χρειαστεί αιώνες για να διαμορφωθεί. Οι ελληνικές περιοχές, μόνο μετά την ανεξαρτησία, κατάφεραν να απαγκιστρωθούν σταδιακά από την οθωμανική κυριαρχία, όταν το κύριο πολιτειακό σημείο αναφοράς ήταν το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Η υιοθέτηση των ευρωπαϊκών νομικών συστημάτων από το νεοσύστατο κράτος, η θεμελίωση θεσμών όπως το πανεπιστήμιο και η πολιτική υπαγωγή της Εκκλησίας στο κράτος ήταν, για την Ελλάδα, σαν να ζούσε τη Μεταρρύθμιση και τον Διαφωτισμό σε απίστευτα συντετμημένο χρόνο. Ωστόσο, ο βορειοευρωπαϊκός τρόπος ύπαρξης δεν μπορούσε να υιοθετηθεί τόσο γρήγορα, και σε κάθε περίπτωση το έδαφος δεν ήταν έτοιμο ώστε αυτός να ευδοκιμήσει από τη στιγμή που η Εκκλησία δεν είχε προβεί σε καμία σχετική μεταρρύθμιση. Φανατικοί της Ορθοδοξίας παραπονούνταν τότε για την προτεσταντικοποίηση υπό το νέο βαυαρικό κράτος, μια θέση που επαναλήφθηκε από σύγχρονους εκπροσώπους της Νεορθοδοξίας (π.χ. Γιανναράς 1971: 139). Η βορειοευρωπαϊκή νεότερικότητα

δεν μπορούσε έτσι απλά να μεταβιβαστεί στην Ελλάδα. Ένας συγκεκριμένος τρόπος ύπαρξης δεν μπορεί απλώς να αντιγραφεί· πρέπει να βιωθεί εσωτερικά. Δεν υπάρχει ισοδύναμο τύπου «Βοηθός μετεγκατάστασης»² της Έιπλ για τη μεταβίβαση μιας οντολογίας από τη μια κοινωνία στην άλλη.

Ένα από τα πρώτα άρθρα που διάβασα ξεκινώντας την καριέρα μου ως ανθρωπολόγος ήταν το «Πολιτικές συνεπαγωγές της σύγχρονης ελληνικής αντίληψης περί εαυτού» (1965: 32) της Αδαμαντίας Πόλις, όπου έγραφε ότι:

Τίποτα δεν καταδεικνύει με πιο δραματικό τρόπο την απουσία της έννοιας του αυτόνομου ατόμου όσο η απουσία ενός όρου στα ελληνικά για την «privacy» [ιδιωτικότητα]. Ένα από τα βασικά ατομικά δικαιώματα στη Δύση, το δικαίωμα στην ιδιωτικότητα, εκλείπει ως έννοια και δεν συνιστά μέρος του ελληνικού πολιτισμικού παραδείγματος.

Στην Ελλάδα, το να είναι κάποιος μόνος προκαλεί τον οίκτο, ή αλλιώς αποτελεί μια ασκητική θρησκευτική επιλογή και όχι μια αξία της καθημερινότητας.

Η παρατήρηση της Πόλις δεν θα μπορούσε να διατυπωθεί σήμερα με τους θαρραλέους αρχικούς όρους της χωρίς να επιφέρει κατηγορίες περί γλωσσικού ντετερμινισμού και αναπαραγωγής στερεοτύπων. Οι Έλληνες διαφέρουν αρκετά για να ταξινομηθούν τσουβαλιάζοντάς τους ως ατομικιστές ή κολεκτιβιστές. Οι περισσότεροι άνθρωποι ενδιαφέρονται τόσο για το ατομικό όσο και για το κοινό συμφέρον σε ποικίλους βαθμούς, κατ' εναλλαγή και ανάλογα με την περίπτωση. Ωστόσο, η Ελλάδα προκαλεί αναμφισβήτητα μια πολύ διαφορετική πολιτισμική αίσθηση από ό,τι η Γερμανία ή η Ολλανδία. Αυτό έγινε σαφές από την εκτόξευση αλληλοκατηγοριών μεταξύ Ελλάδας και Γερμανίας κατά τη διάρκεια της τρέχουσας χρηματοοικονομικής κρίσης. Το ΔΝΤ και τα άλλα μέλη της Τρόικας (Ευρωπαϊκή Επιτροπή και Ευρωπαϊκή Κεντρική Τράπεζα), στην προσπάθειά τους να σταθεροποιήσουν την ελληνική οικονομία, θεώρησαν για την Ελλάδα ότι μαστίζεται από διαφθορά, φοροδιαφυγή, πελατειακές σχέσεις και απάτες (Χίρσον 2014). Η ευθυνοφοβία, που ο Χέρτσφελντ (1992: 90, 143) αναγνώρισε ως ένα πρόβλημα που κατατρώχει την ελληνική γραφειοκρατία, θα μπορούσε επίσης να αναφερθεί εδώ ως μια ένδειξη διαφοράς. Η υπονοούμενη αντίθεση είναι με τα αμερικανικά ή βορειοευρωπαϊκά συστήματα διακυβέρνησης όπου, τουλάχιστον θεωρητικά, η ευθύνη αναλαμβάνεται τελικά από κάποιον. Δεν αποτελεί σύμπτωση ότι οι μεσογειακές χώρες ενέπνευσαν τους αναλυτικούς όρους «τιμή και ντροπή». Μετα-προτεστάντες ανθρωπολόγοι γοητεύτηκαν (σε ένα ασυνείδητο επίπεδο), νομίζω, από τη διαφορετική στάση απέναντι στην ενοχή στη νότια Ευρώπη και εστίασαν σε αυτήν τη διαφορά ως ένα διακριτό μεσογειακό πολιτισμικό γνώρισμα.

Ο αστικός πληθυσμός στην Ελλάδα υπερίσχυσε αριθμητικά του αντίστοιχου αγροτικού μόλις στις αρχές της δεκαετίας του 1960, μια δημογραφική μετάβαση που συντελέστηκε στη βόρεια Ευρώπη έναν αιώνα περίπου νωρίτερα. Την ίδια περίοδο, ο παραδοσιακός τρόπος ζωής άρχισε να

² [για χρήστες ηλεκτρονικών υπολογιστών] Ο «Βοηθός μετεγκατάστασης» χρησιμοποιείται όταν κάποιος θέλει να μεταφέρει ολόκληρο το περιεχόμενο ενός υπολογιστή σε έναν άλλον. Ο «Βοηθός μετεγκατάστασης» επιτυγχάνει τον άθλο της συντήρησης και μεταφοράς της αλληλεξαρτούμενης, διαστρωματούμενης σχέσης μεταξύ του λειτουργικού συστήματος, των εφαρμογών και των αρχείων που έχει χτιστεί οργανικά μέσα από τη χρήση ετών.

διαβρώνεται γρήγορα εν όψει του ανώτερου μορφωτικού επιπέδου και της ανιούσας κοινωνικής κινητικότητας, με αποτέλεσμα τη σταδιακή χειραφέτηση της νεότερης γενιάς από την οικογένεια. Μια ένδειξη για αυτό, όπως επισημάνθηκε από τη Ρενέ Χίρσον (2010: 300), είναι η βαθμιαία υποχώρηση του εορτασμού των ονομαστικών γιορτών. Κατά προσέγγιση, το εβδομήντα τοις εκατό των Ελλήνων ανδρών μοιράζονται είκοσι ονόματα. Το να εορτάζει λοιπόν κάποιος την ημέρα της γιορτής του αγίου του ισοδυναμεί με το να εορτάζει συλλογικά τον άγιο κάθε χρόνο. Στο σπίτι ετοιμάζεται μια γιορτή στην οποία δεν απαιτείται ιδιαίτερη πρόσκληση, αφού όλοι γνωρίζουν τις ημέρες εορτασμού των αγίων. Αντιθέτως, τα πάρτι γενεθλίων είναι ιδιωτικά και εξατομικευτικά, με τους συνομιλητές της Χίρσον (2014) να αναγνωρίζουν ρητά τα γενέθλια ως μια «ευρωπαϊκή» πρακτική («έτσι κάνουν στο εξωτερικό, στην Ευρώπη») – η οποία αποτελεί παράδειγμα της ευρωπαϊκής ηγεμονίας που επετεύχθη σταδιακά τα τελευταία πενήντα χρόνια. Συμφωνώ με την Χίρσον (2010: 306) ότι αυτές οι εξελίξεις σηματοδοτούν μια οντολογική μετάβαση από την ορθόδοξη ανθρωπολογία του προσώπου στη δυτική ανθρωπολογία του ατόμου.

Ένας μεγάλος σε ηλικία πανεπιστημιακός καθηγητής ψυχολογίας στην Αθήνα μου διηγούνταν ότι αρχικά, τη δεκαετία του 1950, οι Έλληνες θεραπευτές αποπειράθηκαν να εφαρμόσουν αμερικανικά μοντέλα εστιασμένα στην προώθηση της ατομικοποίησης, προκειμένου να θεραπεύσουν εφήβους και νεαρά άτομα. Γρήγορα συνειδητοποίησαν ότι αυτή η προσέγγιση δεν προσιδίαζε στο μεταβατικό μεταπολεμικό ελληνικό πλαίσιο στο οποίο η ψυχική υγεία του ατόμου δεν θα μπορούσε να αποκατασταθεί ερήμην της οικογένειας. Πρωτοβουλίες φροντίδας της ψυχικής υγείας, όπως ο Τομέας Ψυχικής Υγιεινής (ΤΨΥ) του Βασιλικού Εθνικού Ιδρύματος (1956-1964) της Άννας Ποταμιάνου ή το Αθηναϊκό Ινστιτούτο του Ανθρώπου των Γιώργου και Βάσως Βασιλείου (που ιδρύθηκε το 1963), προσπάθησαν να λάβουν υπόψη τους τη νέα κοινωνική πραγματικότητα στην Ελλάδα. Ο ΤΨΥ, που μελετήθηκε από τη Δέσπω Κριτωτάκη (βλ. παρόντα τόμο), συνδύαζε βραχυχρόνια ψυχοθεραπεία, ομαδική θεραπεία και οικογενειακή θεραπεία. Δουλεύοντας με αυτόν τον τρόπο, οι γιατροί πραγματοποιούσαν έναν άθλο: συνεισέφεραν στην ανεξαρτητοποίηση των ατόμων από τις οικογένειές τους, ενεπλάκοντάς τις ταυτόχρονα στη θεραπεία τους. Η ελληνική διαπολιτισμική ψυχιατρική διατύπωσε αργότερα τη θέση ότι στα αποκαλούμενα «κοινωνιοκεντρικά» περιβάλλοντα (όπου το άτομο παραμένει σφιχτά προσδεμένο στην περιβάλλουσα κοινότητα), η θεραπεία απέβαινε εποικοδομητικότερη όταν προσανατολιζόταν στις κοινωνικές και οικογενειακές σχέσεις παρά στην ατομική «αυτογνωσία» και «αυτεξουσιότητα» (Ντέιβις, βλ. παρόντα τόμο). Όπως είπε μια Ελληνίδα στην ανθρωπολόγο συνάδελφό μου Ρενέ Χίρσον (προσωπική επικοινωνία): «Δεν χρειαζόμαστε ψυχολόγους και ψυχοθεραπευτές· έχουμε φίλους και οικογένεια».

Οι ομαδικές θεραπείες, οι οικογενειακές θεραπείες και οι δραματοθεραπείες έχουν μια σχετικά ικανοποιητική διείσδυση στην Ελλάδα τα τελευταία πενήντα χρόνια. Παρόμοια διείσδυση αναφέρεται στην εθνογραφική μελέτη της Λι Ζανγκ για την Κουνμίνγκ, μια πόλη στη νοτιοδυτική Κίνα όπου οι κάτοικοι έχουν καταλήξει σε μια γκάμα προτιμώμενων θεραπειών με βασικότερες τις εξής: Γνωσιακή Συμπεριφορική Θεραπεία (ΓΣΘ), οικογενειακή θεραπεία και θεραπεία με παιχνίδι στην άμμο, μια θεραπεία βασισμένη σε γιουνγκιανές αρχές όπου οι πελάτες φτιάχνουν σχήματα στην άμμο, τα οποία

ερμηνεύονται κατόπιν ως ψυχικές διαθέσεις. Σύμφωνα με τη Ζανγκ (2014), «οι Κινέζοι πελάτες έχαναν την υπομονή τους όταν τους ζητούνταν να αφιερώσουν μεγάλα χρονικά διαστήματα αφηγούμενοι το παρελθόν τους». Ουσιαστικά, οι δυτικές ψυχοθεραπείες προσφέρονται σε μια τεράστια γκάμα, αναμιγνυόμενες και ανασυνδυαζόμενες κατά τη διαδικασία της τοπικοποίησής τους.

Παραδοσιακές ψυχοθεραπείες στην Ελλάδα

Ένα οπλοστάσιο ψυχοθεραπευτικών πρακτικών υφίστατο στην Ελλάδα πριν τον ερχομό των ψυχοθεραπειών. Το κακό μάτι (*το μάτι*) προκαλούσε αρρώστιες που κυμαίνονταν από πονοκέφαλο έως λήθαργο και σωματικούς πόνους. Ένα μέλος της οικογένειας ή της κοινότητας το εντόπιζε (στάζοντας λάδι μέσα σε νερό) και το θεράπευε χρησιμοποιώντας ξόρκια. Η Εκκλησία αποδέχεται *το μάτι* και διαθέτει ειδική ευχή, η οποία πρέπει να διαβαστεί από ιερέα. Ο εξορκισμός από μη ιερωμένους, δεισιδαίμονα πρακτική σύμφωνα με την εκκλησία, είναι πολύ πιο συνήθης. Οι άνθρωποι πίστευαν επίσης σε έναν μεγάλο αριθμό από τα λεγόμενα *ξωτικά* – πνεύματα, όπως οι *νεράιδες* και οι *λάμιες*, που μπορούσαν να «κλέψουν τα μυαλά των ανθρώπων», αποτρελαίνοντάς τους (Στιούαρτ 1991). Μια γκάμα από ειδικά ξόρκια και προσευχές υπήρχαν για τη θεραπεία των επιθέσεων από *ξωτικά*. Και τέλος, σε άμεση σχέση με τα *ξωτικά*, έχουμε τις επιθέσεις του διαβόλου της ορθόδοξης παράδοσης, και των δαιμόνων που τον συνοδεύουν, οι οποίοι, εκμεταλλευόμενοι τα κενά της αδύναμης ανθρώπινης βούλησης, προκαλούν πνευματικές ασθένειες ή καταστροφικούς εθισμούς. Η ιατρική σε αυτές τις περιπτώσεις, που εφαρμοζόταν ταυτόχρονα και για τα δαιμονικά *ξωτικά*, ήταν ο εξορκισμός που τελούνταν από κληρικούς σε μια εκκλησία ή ένα μοναστήρι, συνοδευόμενος από Θεία Κοινωνία και εξομολόγηση εάν ήταν δυνατό. Όλες αυτές οι αρρώστιες ενέτασσαν το άτομο σε ένα κοινωνικό πλαίσιο όπου η κατάστασή του μπορούσε να διαγνωστεί και να θεραπευτεί δημόσια. Επιπλέον, εάν μια *νεράιδα* αποτρέλαινε έναν νεαρό άντρα, ή μια *γλωσσοφαγιά* προκαλούσε *το μάτι*, το φταίξιμο δεν αποδιδόταν εξ ολοκλήρου στον πάσχοντα. Στην πραγματικότητα, υποστηριζόταν συχνά ότι αυτές οι επιθέσεις εδράζονταν στον φθόνο των άλλων για την επιτυχία ή την ομορφιά του θύματος.

Στις παραδοσιακές ελληνικές κοινότητες, το σώμα συνιστούσε το κύριο όχημα εκδήλωσης της δυσφορίας, προξενώντας μια πληθώρα διαταραχών από αυτές που οι ψυχίατροι θα όριζαν ως «σωματόμορφες». Αυτές έχουν να κάνουν με φυσικά συμπτώματα που δεν οφείλονται σε κάποια λανθάνουσα ιατρική παθολογία (π.χ. πόνοι φάντασμα, σύνδρομο Μινχάουζεν). Κλασικά ελληνικά παράδειγμα είναι τα *νεύρα*, τα οποία γίνονται αισθητά ως πονοκέφαλος και εσωτερική ένταση που κορυφώνονται με τη μορφή κραυγών και εκτόξευσης αντικειμένων· και η *στενοχώρια*, καταβλητική «ανησυχία ή αγωνία». Σε αυτά θα μπορούσε κάποιος να προσθέσει το *μάτιασμα*, «υπό την επήρεια του κακού ματιού», ή τον *δαιμονισμό*, «δαιμονική καταληψία». Ένα παράδειγμα θα ήταν τα «βάσανα» που αναφέρονται από τους Θρακιώτες πιστούς της λατρείας του Αγίου Κωνσταντίνου, όπως μελετήθηκαν από τον Ντάνφορθ στο βιβλίο του *Πυροβασία και θρησκευτική θεραπεία* (1989). Η μελέτη του ανέδειξε δύο βασικές κατηγορίες πασχόντων: 1) όσοι ζούσαν μακριά από το χωριό στη μοναξιά της ξενιτιάς· και 2) φρεσκοπαντρεμένες

νύφες που ζούσαν στο πατρικό των συζύγων τους με τους αγχιστειακούς τους συγγενείς. Οι πάσχοντες εμφάνιζαν μια ποικιλία συμπτωμάτων, όπως ψυχολογικές μεταπτώσεις, άγχος ή αίσθηση ασφυξίας. Απέδιδαν την αρρώστιά τους σε δαιμονοκαταληψία οφειλόμενη στον άγιο, την οποία εκλάμβαναν ως μια κλήση για να τον λατρεύσουν. Αρκετοί ακολουθούσαν τους Αναστενάρηδες, έναν στενό κύκλο πιστών που φυλάνε ιδιαίτερες εικόνες. Για να επανακτήσουν την υγεία τους, καθ' όλη τη διάρκεια του χρόνου λάτρευαν με πάθος τον άγιο, με αποκορύφωμα το τελετουργικό πυροβασίας την ημέρα εορτασμού του. Ο άγιος λέγεται ότι τους ενδυναμώνει και τους προστατεύει από τα εγκαύματα. Ως ένα παράδειγμα τελεστικής θεραπείας, η πυροβασία θα μπορούσε να μπει στην ίδια κατηγορία με το ξεματιάσμα, τους επικήδειους θρήνους και τον εξορκισμό. Όλες αυτές οι εντόπιες θεραπείες λαμβάνουν σοβαρά υπόψη την κοινωνιοσωματική αρρώστια και τη θεραπεύουν επιτελεστικά, και συχνά δημόσια.

Τα σωματικά συμπτώματα υποδεικνύουν μάλλον προβληματικές κοινωνικές σχέσεις. Όπως έδειξε η Νάντια Σερεμετάκη στη μελέτη της για τους επικήδειους θρήνους (1991, και σε αυτόν τον τόμο), ο πόνος, όπως και το μοιρολόι, είναι αντιφωνικά: μορφοποιούνται καθώς οι άλλοι ανταπαντούν σε αυτά. Έχουμε αυτόν που βασανίζεται και μια χορωδία. Το παράπνο διαμοιράζεται, επαναλαμβάνεται, επιβεβαιώνεται και διασκορπίζεται. Παρομοίως, θεραπευτές, όπως καφετζούδες και ξεματιάστρες, χασμουριούνται και φτερνίζονται ενόσω αποδιώχνουν την αρρώστια, αφού συχνά παίρνουν πάνω τους τα συμπτώματα των ασθενών τους. Θεραπευτικά μέσα όπως η ασπιρίνη θεωρούνται απρόσωπα: μη ενταγμένα σε μια κοινωνική σχέση και επομένως λιγότερο αποτελεσματικά (Σερεμετάκη, βλ. παρόντα τόμο).

Όπως παρατήρησε ο Ντάνφορθ (1989), στις ΗΠΑ οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την πυροβασία με καθαρά ψυχολογικούς όρους. Παραδέχονται ότι έχουν εσωτερικούς φόβους ή περιορισμούς και αποφασίζουν ότι αυτό το τελετουργικό θα τους βοηθήσει να βελτιωθούν ως άτομα. Στις ελληνικές περιπτώσεις τελεστικής θεραπείας θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η ψυχολογική διάσταση είναι από ελάχιστη έως ανύπαρκτη. Αυτό θέτει εμπόδια στην εφαρμογή των δυτικών ψυχοθεραπειών, πρώτα από όλα επειδή αυτές έχουν σχεδιαστεί ειδικά για ανθρώπους που αντιλαμβάνονται την αρρώστια με ψυχολογικούς παρά με θρησκευτικούς όρους. Όπως ακριβώς η φιλοσοφία αναδύθηκε στην αρχαία Ελλάδα αντικαθιστώντας τις ζωντανές θεότητες με αφηρημένες αρχές, μέσω της χρήσης του ουδέτερου άρθρου για την εννοιοποίηση των στοιχείων της φύσης (*το πυρ, το ύδωρ*), έτσι και οι δυτικές ψυχοθεραπευτικές μέθοδοι αναδύθηκαν στον απόηχο της βεμπεριανής «απομάγευσης του κόσμου». Προϋπέθεταν τον τερματισμό της πρόσληψης των συναισθημάτων ως έμψυχων οντοτήτων, όπως παρατηρείται στις αναφορές της πρωτοχριστιανικής περιόδου όπου η λαγνεία, ο φθόνος και η ακηδία δεν ήταν απλώς αμαρτήματα αλλά δαίμονες που επιτίθεντο στα άτομα. Η διαχείριση αυτών των βασανιστικών συναισθημάτων στην παραδοσιακή Ορθοδοξία παρέπεμπε σε μια ψυχική πάλη εναντίον εξώτερων δυνάμεων, με την κοινότητα να αποδέχεται εν πολλοίς την εξουσία αυτής της «εξώτερης καταδιωκτικής τάξης» (Κραττανζάνο & Γκάρισον 1977).

Οι μοντέρνες ψυχοθεραπείες ανανοηματοδότησαν αυτές τις δαιμονικές δυνάμεις ως ανθρώπινες προβολές όσων ενυπάρχουν βαθιά μέσα στο άτομο: η ιστορία και η προσωπικότητά του. Η εξοικείωση με αυτήν τη νέα εννοιοποίηση προϋπέθετε την ανάληψη εκ μέρους του ασθενούς της

ιδιοκτησίας της αρρώστιάς του, την υιοθέτηση μιας ερμηνευτικής προσέγγισης δυσπιστίας απέναντι στον εαυτό, με τη συμμετοχή μάλιστα στη θεραπευτική διαδικασία να συνεπάγεται την ενεργοποίηση της ατομικής αυτόνομης βούλησης προκειμένου να ολοκληρωθεί επιτυχώς. Αυτοί ήταν οι νέοι κανόνες του παιχνιδιού για την απόκτηση «προσώπου». Εάν η ιδέα της «αποικιοποίησης της συνείδησης» (Κόμαροφ & Κόμαροφ 1992) δεν συνιστά θεμιτή περιγραφή αυτού του μετασχηματισμού, τότε μπορεί μάλλον να θεωρηθεί συγκρίσιμος με έναν προσηλυτισμό· σε αυτή την περίπτωση, έναν προσηλυτισμό στη νεοτερικότητα.³

Στη Θράκη, μια από τις πλέον αγροτικές και υπανάπτυκτες περιοχές της Ελλάδας, οι ψυχίατροι συνέλαβαν τις σωματικές «διαταραχές μετατροπής» ως δηλωτικές της τοπικής κουλτούρας· αρρώστιες προκαλούμενες από πολιτισμικές συνθήκες και νοοτροπίες, που δεν ήταν όμως πραγματικές διανοητικές ασθένειες. Αυτή η άποψη συμφωνεί με το διαγνωστικό στατιστικό εγχειρίδιο (ΔΣΕ) των ψυχιάτρων σύμφωνα με το οποίο οι «σωματόμορφες παθήσεις» δεν απορρέουν από κάποια φυσιοπαθολογία. Ένα παράδειγμα θα ήταν η νεαρή γυναίκα που περιγράφει η Ελισάβετ Ντέιβις (βλ. παρόντα τόμο), η οποία αγχωνόταν έντονα από τη συμβίωση με τα πεθερικά της και υπέφερε από κρίσεις που την έκαναν να «χάνει τα λογικά της». Η δομική της συνθήκη και τα συμπτώματά της έμοιαζαν με εκείνα των γυναικών που προσέφευγαν στα Αναστενάρια – που επίσης εντοπίζονται στη Θράκη. Στο νοσοκομείο της Αλεξανδρούπολης, οι ψυχίατροι διέγνωσαν ότι εκδήλωνε συμπτώματα «κλασικής υστερίας», όπως αυτή ενδημούσε στην Ευρώπη του δέκατου ένατου αιώνα, που ωστόσο απαντά σπάνια στις σύγχρονες κοινωνίες. Στην πραγματικότητα, οι διαταραχές μετατροπής έχουν γενικά υποχωρήσει ενόψει των μοντέρνων ψυχοθεραπειών. Όπως παρατηρεί η Ντέιβις (βλ. παρόντα τόμο), αυτές οι περιπτώσεις υστερίας αντιπροσωπεύουν το συρρικνούμενο πεδίο της «κουλτούρας» (διάβαζε προνεοτερικής κουλτούρας) καθώς η δυτική νεοτερικότητα αξιώνει τη διεύρυνση της επικράτειάς της. Ο απώτερος στόχος της σύγχρονης ψυχιατρικής στην Ελλάδα είναι η ολοκληρωτική εξάλειψη αυτών των αταβιστικών ασθενειών. Παραφράζοντας τον Φρόιντ: εκεί που είναι η κατατονία να γίνει κατάθλιψη. Αυτή η κατάσταση θα μπορούσε δικαίως να νοηθεί ως αποικιοποίηση του ελληνικού νου, κατανοώντας την αποικιοποίηση σε αυτή την περίπτωση ως την εμπρόθετη αντικατάσταση των τοπικών δοξασιών και πρακτικών από αντίστοιχες μητροπολιτικές.

Ο στόχος των ψυχιάτρων στη Θράκη ήταν «να υποχρεώσουν το άγχος να εξέλθει του σώματος και να έρθει σε διάλογο» (Ντέιβις, βλ. παρόντα τόμο). Αυτό δεν σήμαινε τόσο την αυτογνωσιακή προβληματική της ψυχανάλυσης, όσο τη φιλελεύθερη προβληματική της ατομικής ευθύνης. Οι γιατροί εισήγαγαν επίσης θεραπευτικά συμβόλαια με τα οποία οι ασθενείς συναινούσαν ως προς τις υποχρεώσεις τους προκειμένου να συνεχίσουν να λαμβάνουν ιατρική φροντίδα (Ντέιβις 2012: 211). Οι δυτικές ψυχοθεραπείες συνεισέφεραν επομένως στον ερχομό μιας νέας οντολογίας του προσώπου, η οποία κατέφθανε κάμποσο καιρό τώρα, όπως διαπιστώσαμε και από το

³ Όπως ο Γιουνγκ επισημαίνει στο έργο του *Ψυχολογία και θρησκεία* (1960), η ανάπτυξη της μοντέρνας ψυχολογίας έγκειται ακριβώς στη μετάβαση από τη θρησκευτική ερμηνεία των ψυχικών καταστάσεων με όρους έμβιων εξωγενών μεταφυσικών δυνάμεων, όπως οι δαίμονες και οι άγγελοι, στην ερμηνεία τους με όρους δυναμικών ενδογενών συναισθηματικών δυνάμεων περιγράψιμων με άζωη αναλυτική ορολογία.

παράδειγμα των εορτασμών για τις ονομαστικές γιορτές. Η ψυχιατρική δεν προετοίμασε την αλλαγή από μόνη της, αλλά σε συνέργεια με άλλους παράγοντες. Η αστικοποίηση, οι σπουδές σε πανεπιστήμια της Δύσης και ο μαζικός τουρισμός στην Ελλάδα είναι ορισμένες μονάχα από τις σημαντικές εξελίξεις που ενεθάρρυναν τη στροφή προς μια πιο ατομικιστική ιδεολογία. Για να είμαστε ξεκάθαροι, δεν έχουμε να κάνουμε με μια περίπτωση διαζευκτικού τύπου όπου κάποιος είναι είτε αποκλειστικά δυτικόφρων ατομικιστής είτε μη νεοτερικός κοινωνιοκεντρικός Έλληνας, αλλά με μια περίπτωση διαβαθμίσεων, με πληθώρα βημάτων τόσο προς τα μπρος όσο και προς τα πίσω, και αντιφάσεων. Η κατάσταση είναι μη ομοιογενής ή μη συγχρονική για να χρησιμοποιήσω τον όρο του Ερνστ Μπλοχ (1977). Οι άνθρωποι σήμερα προσανατολίζονται προς ποικίλες, ασυντόνιστες μεταξύ τους, χρονικές κατευθύνσεις· ορισμένοι προσκολλώνται στο παρελθόν την ίδια στιγμή που κάποιοι άλλοι προετοιμάζονται ενεργά για το μέλλον.

Όνειρα: ιθαγενείς και εξωγενείς προσεγγίσεις

Το ενδιαφέρον μου για το ζήτημα των ιθαγενών και των εξωγενών ψυχοθεραπειών προέκυψε κατά τη διάρκεια ενός ερευνητικού προγράμματος για τα όνειρα που ολοκλήρωσα πρόσφατα (Στιούαρτ 2012). Η πλειονότητα των ονείρων που συνέλεξα ήταν περασμένων περιόδων, χρονολογημένα από τις δεκαετίες του 1830 και του 1930. Τα συγκεκριμένα όνειρα με τους αγίους αφορούσαν το θρησκευτικό πεδίο. Το αντικείμενο της έρευνάς μου δεν είχε να κάνει με αρρώστιες ή με την ανάγκη για ψυχοθεραπεία. Ωστόσο, διενεργούσα την εθνογραφική μου έρευνα στο σήμερα και συνέλλεγα, συζητούσα και παρουσίαζα τα ερευνητικά μου δεδομένα στο ελληνικό πλαίσιο που περιέγραφα παραπάνω. Αν και τα όνειρα με αγίους ήταν ευρέως αποδεκτά από ορισμένα τμήματα του πληθυσμού, άλλοι τα έβλεπαν με σκεπτικισμό. Στη δική μου περιπτωσιολογική μελέτη στη Νάξο, οι άνθρωποι ονειρεύονταν ιερές μορφές που τους παρότρυναν να χτίσουν έναν μεγάλο ναό. Οι εργασίες ανέγερσης ξεκίνησαν τα τέλη της δεκαετίας του 1990 και σήμερα ο ναός έχει σχεδόν ολοκληρωθεί. Ωστόσο, εκείνα τα μέλη της κοινότητας που ηγήθηκαν της κατασκευής υποτιμούσαν το μυστικιστικό ονείρεμα. Έλεγαν ότι «ονειρεύονται», εννοώντας το όμως αποκλειστικά ορθολογικά, ότι έθεταν δηλαδή φιλόδοξους στόχους. Ήθελα να κατανοήσω πώς οι διάφοροι τρόποι κατανόησης των ονείρων συνυπήρχαν και αντενεργούσαν στη σημερινή κοινωνία.

Παράλληλα με το θρησκευτικό ονείρεμα όπου άγιοι εμφανίζονται και δίνουν οδηγίες, η άλλη κύρια εντόπια ερμηνευτική ονείρων είναι η ονειροκριτική, μια παράδοση που εκτείνεται έως την αρχαιότητα. Σε αυτή την περίπτωση, το όνειρο ερευνάται εξονυχιστικά για τον εντοπισμό ορισμένων συμβόλων-κλειδιά που έχουν ιδιαίτερο νόημα. Εάν δεις φίδια, για παράδειγμα, αυτό σημαίνει ότι θα συναντήσεις εχθρούς· εάν δεις ψάρια προμηνύεται λαχτάρα, μια εύηχη, χάριν παρήχησης, ρήση που μνημονεύεται εύκολα. Στην ονειροκριτική παράδοση τα όνειρα προβλέπουν το μέλλον: εάν δεις γάμο, θα πας σε κηδεία. Σε μια πρόσφατη επίσκεψη σε ένα χωριό της Νάξου, ένας νεαρός άνδρας μου μίλησε για ένα όνειρο στο οποίο του έπεσε ένα δόντι και μετά του ξανακόλλησε. Αμέσως μετά ένας φίλος του έπεσε θύμα σοβαρού τροχαίου ατυχήματος και παραλίγο να πεθάνει, αλλά οι γιατροί τον επανέφεραν στη ζωή. Το να χάνεις δόντι, σε όνειρο, συμβολίζει τον θάνατο.

Όταν ξεκίνησα την έρευνά μου για τα όνειρα στην Ελλάδα, αρκετοί με ρωτούσαν εάν τα «πίστευα». Αυτό που στην πραγματικότητα με ρωτούσαν ήταν: «πιστεύεις ότι τα όνειρα επαληθεύονται – δηλαδή, ότι προβλέπουν το μέλλον;». Αυτό προδίδει την εκτεταμένη απήχηση της ονειρομαντείας, αλλά ταυτόχρονα καταδεικνύει τις αμφιβολίες των ανθρώπων για αυτήν και την επίγνωσή τους περί εναλλακτικών. Θα συμεριζόταν ένας «δυτικός», όπως εγώ, τη λογική των ονειροκριτικών εγχειριδίων; Όταν προσκλήθηκα να δώσω μια διάλεξη στο Πάντειο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, συζήτησα αυτό το θέμα με φοιτητές. Προτιμούν τα όνειρά τους να τους τα ερμηνεύσει η γιαγιά τους σύμφωνα με την πανάρχαια ονειροκριτική μέθοδο παρά να απευθυνθούν σε κάποιον ψυχοθεραπευτή/αναλυτή. Απορρίπτοντας την ψυχανάλυση, οι σπουδαστές του Παντείου απέρριπταν σιωπηρά ένα εξωγενές ψυχολογικό μοντέλο, μην αναγνωρίζοντάς το ως εισαγόμενο ή επικρίνοντας τη θεωρία του. Αυτό στο οποίο αντιτίθεντο ήταν η εμπορευματοποίηση και η ατομικοποίηση της θεραπείας. Όταν κάποιος απευθύνεται στη γιαγιά του, η ερμηνεία των ονείρων είναι δωρεάν, λαμβάνει χώρα εντός σπιτιού, με άλλα μέλη της οικογένειας να εμπλέκονται πιθανόν στη διαδικασία. Η επαγγελματική ψυχοθεραπεία, επισήμαναν, προϋποθέτει να συμβληθείς με έναν ξένο (ο χαρακτηριστικός τους όρος για τους μη συγγενείς) έναντι αντιτίμου· γίνεται ιδιωτικά και είναι εξατομικευμένη. Ο αριστερισμός μαζί με την αφοσίωση στην οικογένεια διαπότιζαν τον τρόπο σκέψης τους.

Η ονειροκριτική παρέχει ένα σύνολο ερμηνειών για κάθε πανομοιότυπη περίπτωση, αν και στην πράξη οι ερμηνείες της προσαρμόζονται στον καθέναν ξεχωριστά. Σε γενικές γραμμές, η ονειροκριτική δεν ενδιαφέρεται για την προέλευση των ονείρων· αποτελούν μυστηριώδη φαινόμενα. Ορισμένοι αναφέρθηκαν διστακτικά στο ένστικτο και το προαίσθημα, προκειμένου να εξηγήσουν πώς μπορεί κάποιος και προβλέπουν το μέλλον. Σε ορισμένες συζητήσεις, οι άνθρωποι αναρωτιόνταν μήπως ήταν το υποσυνείδητο που προκαλούσε τα όνειρα, στρεφόμενοι μετέπειτα σε εμένα για επιβεβαίωση και περαιτέρω κουβέντα.

Η ονειροκριτική προσέγγιση εμφανίζεται να είναι τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό ψυχοθεραπευτική, με την έννοια ότι ασχολείται με τις ψυχικές παραστάσεις των ατόμων και τα βοηθά να διαχειριστούν συναισθήματα όπως το άγχος. Για αυτόν τον λόγο, η ονειροκριτική θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια εντόπια ψυχολογική πρακτική. Ωστόσο, από τη σκοπιά των δυτικών ψυχοθεραπειών, είναι μη ψυχολογική, αφού αρνείται ότι τα όνειρα απορρέουν από τις ατομικές βιογραφίες. Στην καλύτερη περίπτωση, θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια αναποτελεσματική ψυχοθεραπεία, ικανή το πολύ να σταματήσει προσωρινά ένα σύμπτωμα, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που η ύπνωση θα μπορούσε για ένα σύντομο διάστημα να θεραπεύσει αποτελεσματικά την υστερία. Οι παραδοσιακές θεραπείες –με αυτό να ισχύει και για τις αρχαιότερες ιθαγενείς μορφές θεραπείας– δουλεύουν στο επίπεδο της μίμησης και της ψευδαίσθησης, ενώ οι δυτικές ψυχοθεραπείες θεωρούν ότι επικεντρώνονται στην αλήθεια του ατομικού υποκειμένου και επομένως δύνανται να επιφέρουν θεραπείες που αντέχουν στον χρόνο (Παντόλφο 2000: 138).

Η ορθόδοξη χριστιανική αντίληψη για τα όνειρα αποτελεί μια διαφορετική εντόπια ψυχολογία στο πλαίσιο της ελληνικής κουλτούρας. Ένας άγιος εμφανίζεται στον ονειρευόμενο και υπαγορεύει μια πορεία δράσης ή μια προφητεία. Τέτοια όνειρα έχουμε καθημερινά σε ολόκληρη την Ελλάδα, με

αγίους να εμφανίζονται στους ανθρώπους, να τους συμβουλεύουν και μερικές φορές να τους θεραπεύουν. Αναλογιστείτε την περίπτωση της Μακεδονίτισσας που άρχισε να βιώνει παθολογικά επίπεδα άγχους αφότου παντρεύτηκε και βρέθηκε στο πατρικό του συζύγου της μαζί με τα πεθερικά. Η κατάσταση της περνούσε απαρατήρητη, ωστόσο ο αδερφός της την είδε σε όνειρο να στέκεται στο μπαλκόνι του σπιτιού των πεθερικών της και να απευθύνει δραματική έκκληση στον Άγιο Ραφαήλ να την επισκεφτεί (Χάντμαν 1996: 95). Αισθανόμενος τη βαρύνουσα σημασία του ονείρου, ο αδελφός το συζήτησε μαζί της. Κάποια στιγμή όμως πριν από όλο αυτό, η ίδια είχε ήδη ξεκινήσει να λαμβάνει ψυχιατρική βοήθεια. Συνειδητοποίησε σιγά σιγά ότι το να έχει τον δικό της χώρο ήταν αποφασιστικής σημασίας για την ψυχική της υγεία και έπεισε τον σύζυγό της να νοικιάσουν ένα μικρό διαμέρισμα όπου θα μπορούσαν να ζήσουν μόνοι τους. Στο τέλος, ολοκληρώνοντας τη θεραπεία της, πήγε για ένα προσκύνημα στην εκκλησία του Αγίου Ραφαήλ στη Μυτιλήνη και επέστρεψε άλλος άνθρωπος. Η αρρώστιά της αντιμετωπίστηκε τόσο με τη δυτική ψυ-θεραπεία όσο και με τη χριστιανική παράδοση της θεραπείας μέσω αγίων.

Ο μελλοντολογικός προσανατολισμός των ονείρων αποτελεί κοινή συνισταμένη τόσο των προφητικών ονείρων της ελληνορθόδοξης παράδοσης όσο και της ονειροκριτικής, αν και η εκκλησία αντιτίθεται στη λαϊκή ονειρομαντεία. Σε ένα πρόσφατο βιβλιαράκι για τα όνειρα (Καρακοβούνης 1996), η Εκκλησία επικρίνει όσους επιδίδονται σε «αποκρυφιστικές» εκδοχές ερμηνείας ονείρων όπως η ονειροκριτική. Ο συγγραφέας επισημαίνει ότι αρκετοί από όσους ασκούν την ονειροκριτική νομίζουν ότι οι ονειροκρίτες (λαϊκά εγχειρίδια ερμηνείας των ονείρων) αποτελούν μέρος της χριστιανικής παράδοσης και ότι οι εύστοχες προβλέψεις υποδεικνύουν τη χάρη τους, όταν στην πραγματικότητα είναι απλώς «υποχείρια του διαβόλου». Ο συγγραφέας θεωρεί ως ποιμαντικό καθήκον της Εκκλησίας να απελευθερώσει τους ανθρώπους από τη σχετική τους πλάνη.

Αναφέρθηκα, λοιπόν, σε δύο ιθαγενή παραδείγματα ερμηνευτικής ονείρων, σημειώνοντας ότι το ένα έρχεται σε σύγκρουση με το άλλο. Ο ορθόδοξος χριστιανικός πληθυσμός της Ελλάδας είναι εμβαπτισμένος και στα δύο – στο προφητικό ονείρεμα αγίων εξαιτίας της θρησκείας του και στα ονειροκριτικά βιβλία εξαιτίας της πολιτισμικής του παράδοσης. Η Ορθόδοξη Εκκλησία με χαρά της θα εξάλειφε την ονειρομαντεία, αλλά δεν τα έχει καταφέρει παρά τις προσπάθειες αιώνων. Έτσι, η χρήση ονειροκριτών παραμένει μια ατυχής «δαισιδαιμονία» από τη σκοπιά της Εκκλησίας.

Σε αυτή την άβολη συγκατοίκηση ερμηνευτικών προσεγγίσεων, ψυχαναλυτικές και άλλες ψυχολογικές προσεγγίσεις, αμερικανικής ή βορειοευρωπαϊκής προέλευσης, έχουν εισαχθεί τα τελευταία πενήντα χρόνια ως μέρος της γενικής εισροής των «ψυ». ⁴ Ένα από τα αρχικά προσκόμματα στην εξάπλωση των ψυχοθεραπειών υπήρξε το γεγονός ότι το «ψυχο-» σκέλος της λέξης προέρχεται από την ελληνική λέξη ψυχή. Αυτό, ακούσια και

⁴ Υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις και εντάσεις σε επίπεδο προσέγγισης μεταξύ των «ψυ» πρακτικών όπως η ΓΣΘ, η ψυχανάλυση και η ψυχιατρική. Κατηγοριοποιώντας τις όμως όλες μαζί, επιστούμε την προσοχή σε ορισμένους διακριτούς κοινούς παρανομαστές: η ατομικοποίηση, η σπουδαιότητα της ατομικής ελεύθερης βούλησης στην αποτελεσματικότητα της θεραπευτικής αγωγής και η αποδοχή μιας αντίληψης αυτοβελτίωσης. Αυτά τα συγκροτητικά χαρακτηριστικά των «ψυ» έρχονται σε αντίθεση με τον κοινωνιοκεντρισμό και τον κοινωνιοσωματισμό με τους οποίους ασχολούνται οι ιθαγενείς ελληνικές ψυχοθεραπείες.

μάλλον αποπροσανατολιστικά, παραπέμπει στο πεδίο της θρησκείας. Η Εκκλησία απορρίπτει τις ψυχοθεραπείες εφόσον δεν παραδέχονται την ύπαρξη του Θεού, των αγγέλων ή των δαιμόνων. Οι ψυχοθεραπευτές αδυνατούν επομένως να αποδεχτούν τα πνευματικά μηνύματα που αποστέλλονται στους ανθρώπους (Καρακοβούνης 1996: 25). Οι ψυχοθεραπευτικές και οι ορθόδοξες χριστιανικές προσεγγίσεις στα όνειρα συμμερίζονται ωστόσο πράγματι τη βασική προκείμενη ότι τα όνειρα αντανακλούν τις συνήθειες σκέψεις και πρακτικές του ατόμου· προέρχονται από τον εαυτό. Ακόμα και εάν ο Θεός ή ο διάβολος φέρει το μήνυμα του ονείρου, τα όνειρα στην πραγματικότητα προκύπτουν από την ιδιωτική ζωή και ηθική του ατόμου. Αυτός είναι και ο λόγος που ο ιερέας και ψυχίατρος Βασίλειος Θερμός (βλ. παρόντα τόμο) θεωρεί ότι η οπτική της Εκκλησίας είναι «πιο μοντέρνα από τη μαγεία» στο ενδιαφέρον της για τη ζωή του ατόμου.

Η κατοχύρωση των επαγγελματιών ψυχοθεραπευτών στην Ελλάδα

Οι Βρετανοί ήταν αυτοί που ίδρυσαν τον πρώτο ψυχιατρικό θεσμό στην Ελλάδα, ανεγείροντας ένα άσυλο στην Κέρκυρα τη δεκαετία του 1830, το οποίο περιήλθε αργότερα στο ελληνικό κράτος όταν το νησί προσαρτήθηκε το 1864. Γύρω στο 1856 είχαμε τις πρώτες απόπειρες για την ίδρυση ψυχιατρικού ασύλου στην Αθήνα. Οι ψυχασθενείς έως τότε νοσηλεύονταν σε γενικά νοσοκομεία, τύγγχαναν φροντίδας σε μοναστήρια και εκκλησίες ή αφήνονταν να περιπλανώνται (Πλουμπίδης 1993: 241). Αναμφίβολα, συνέχιζαν να θεραπεύονται με παραδοσιακές μεθόδους. Ένας βυζαντινολόγος συνάδελφος μου είπε ότι, ακόμα και όταν είχαμε εισέλθει για τα καλά στον εικοστό αιώνα, ψυχικώς διαταραγμένα άτομα αλυσσοδένονταν κατά καιρούς στον ναό του Οσίου Λουκά με την προσδοκία ότι η δύναμη του αγίου θα έδιωχνε τους δαίμονες που προκαλούσαν την αρρώστια. Το 1862, η Ελλάδα υιοθέτησε διατάξεις ψυχικής υγιεινής εμπνευσμένες από τη γαλλική νομοθεσία που έδιναν έμφαση στη θεραπευσιμότητα, τον ανθρωπισμό και τα ατομικά δικαιώματα (Στυλιανίδης & Πλουμπίδης 1989: 645). Στην πράξη, ωστόσο, οι οικογένειες συναινούσαν στην παραμονή των ψυχασθενών στα ψυχιατρεία μακριά από την κοινή θέα για την αποφυγή του στίγματος. Με την είσοδο στην ΕΕ, η Ελλάδα υιοθέτησε νέους κανονισμούς, ευθυγραμμίζόμενη με την ευρωπαϊκή πολιτική εστίασης στην κοινοτική ψυχιατρική, αποβλέποντας στην επανενσωμάτωση των ψυχικά ασθενών στην κοινωνία (Μπλου 1999: 313). Το πρόσφατο βιβλίο της Ελισάβετ Ντίβις, *Κακόψυχοι* (2012), μας δια φωτίζει για την πρόοδο αυτής της πρωτοβουλίας στη σημερινή Θράκη.

Η ψυχανάλυση εισήχθη στην Ελλάδα από Έλληνες που είχαν σπουδάσει στη Γερμανία. Αρκετοί από τους πρώιμους πρωταγωνιστές υπήρξαν παιδαγωγοί που εφάρμοσαν την ψυχανάλυση στη συμβουλευτική μαθητών με προβλήματα. Οι εκπαιδευτικοί προέκριναν την αντλεριανή αισιόδοξη ανθρωπολογία έναντι της φροϊδικής έμφασης στη σεξουαλικότητα και την ενοχή. Η συζήτηση για τη σεξουαλικότητα σκόνταφτε πάνω στα πολιτισμικά ταμπού, ενώ η έννοια της ενοχής δεν είχε πέραση στους Έλληνες (Ατζινά 2004: 64). Αυτός ο κύκλος παιδαγωγών ήταν αριστερών πεποιθήσεων και ιδιαίτερος αναγνωρίσιμος, με συνέπεια ο δικτάτορας Μεταξάς να υποχρεωθεί να τον καταστείλει το 1938. Η ψυχανάλυση έκτοτε ταυτίστηκε με τον αριστερισμό – ένα σημαντικό εμπόδιο αν λάβουμε υπόψη μας την ισχύ

της δεξιάς παράταξης στην Ελλάδα έως και την πτώση της στρατιωτικής χούντας το 1974. Σε γενικές γραμμές, υπήρξε ελάχιστη αλληλεπίδραση μεταξύ της ψυχανάλυσης και της ψυχιατρικής, που ήταν κλάδος της νευρολογίας. Μεταξύ 1946 και 1950, εμφανίστηκε στην Αθήνα ένας κύκλος ψυχαναλυτών με επικεφαλής τέσσερις προσωπικότητες συμπεριλαμβανομένων του υπερρεαλιστή συγγραφέα Ανδρέα Εμπειρικού και της Μαρίας Βοναπάρτη, μιας ένθερμης υποστηρίκτριας της ψυχανάλυσης που είχε καταβάλει λύτρα στους ναζί για τη φυγάδευση του Φρόιντ εκτός Αυστρίας. Αν και υπήρξε θεία του Βασιλιά Παύλου της Ελλάδας, δεν κατάφερε να αποτρέψει την εκδίωξη της ομάδας στην εξορία κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950.

Η ψυχανάλυση κατοχυρώθηκε σε επαγγελματικό επίπεδο μόνο μετά την πτώση της στρατιωτικής δικτατορίας. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και έπειτα, Έλληνες ειδικοί, όπως ο Θανάσης Τζαβάρας (βλ. παρόντα τόμο), που είχαν σπουδάσει στο εξωτερικό, επέστρεψαν στη χώρα τους. Όπως σχεδόν τα πολιτικά κόμματα του νεοσυσταθέντος ελληνικού κράτους –γνωστά ως Ρωσικό, Γαλλικό και Αγγλικό ανάλογα με τη Μεγάλη Δύναμη με την οποία συντάχθηκαν–, οι ψυχαναλυτές χωρίστηκαν σε γαλλικές, βρετανικές ή αμερικανικές σχολές ανάλογα με τη χώρα σπουδών τους (Τζαβάρας, βλ. παρόντα τόμο). Η ψυχανάλυση παραμένει ακόμη ένα εισαγόμενο προϊόν· επαγγελματικά διαπιστευτήρια μπορούν να αποκτηθούν μόνο στο εξωτερικό. Εξαιτίας μάλιστα του κόστους μιας τυπικής ψυχαναλυτικής θεραπείας, κύριοι πελάτες της είναι τα μεσοστρώματα των αστικών κέντρων. Το στίγμα της ψυχικής ασθένειας (Μπλου 1993: 305), που παλιότερα απέτρεπε τους ανθρώπους από το να παραδέχονται ανοικτά ότι λαμβάνουν ψυχολογική υποστήριξη, έχει εξασθενήσει και κατά τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας το να πηγαίνεις σε ψυχολόγο έχει αναχθεί σε έμβλημα διάκρισης με την μπουρντιανή έννοια (1984), όπως η οδήγηση ενός πολυτελούς αυτοκινήτου.

Ολοκληρώνοντας την εικόνα, το πρώτο Τμήμα Ψυχολογίας (Πανεπιστήμιο Κρήτης) που χορήγησε σχετικό πτυχίο άρχισε να δέχεται προπτυχιακούς φοιτητές μετά το 1987. Το 1979, υπεγράφη ένας νόμος για την αδειοδότηση των ασκούντων το επάγγελμα του «ψυχολόγου», αλλά το τι θα μπορούσε ένας εν ενεργεία ψυχολόγος να κάνει ήταν τόσο ασαφές με αποτέλεσμα καμία άδεια ασκήσεως επαγγέλματος να μην εκδοθεί μέχρι τη δεκαετία του 1990. Εκείνη την περίοδο οποιοσδήποτε κάτοχος πτυχίου τετραετούς φοίτησης μπορούσε να τοποθετήσει μια επαγγελματική πινακίδα και να διαφημίσει τις υπηρεσίες του ως ψυχολόγος (εκπαιδευτικά τεστ, κοινωνική εξέλιξη, συμβουλευτική). Οι «ψυ» είχαν καταφθάσει στην Ελλάδα, φέρνοντας όμως σύγχυση στο πέρασμά τους. Η κυβέρνηση ακόμη πασχίζει να αποφασίσει ποιες θα πρέπει να είναι οι απαραίτητες προϋποθέσεις για την έκδοση άδειας ασκήσεως επαγγέλματος στους «ψυχοθεραπευτές» (Δαφέρμος κ.ά.: 2006).

Όνειρα και υβριδοποίηση

Επιστρέφω στο θέμα των ονείρων προκειμένου να εξετάσω ένα ειδικό πεδίο όπου οι ιθαγενείς και οι εξωγενείς προσεγγίσεις προσαρμόζονται οι μιν προς τις δε. Η εισαγωγή των ψυχαναλυτικών προσεγγίσεων στην ερμηνεία των ονείρων αποτέλεσε μέρος της κοινωνικής μετάβασης που περιγράφηκε παραπάνω. Για να υιοθετήσουν τις θεραπείες ψυχαναλυτικής κατεύθυνσης οι

άνθρωποι πρέπει να αναπροσαρμόσουν τον χρονικό τους προσανατολισμό, εφόσον οι εγχώριες θεραπείες, όπως η καφεμαντεία και η ερμηνεία των ονείρων, συνεπάγονται έναν προφητικό, μελλοντολογικό προσανατολισμό. Κάποιος σκέφτεται τον εαυτό του σε σχέση με ό,τι προβλέπεται να συμβεί παρά σε σχέση με γεγονότα του παρελθόντος που υπήρξαν συγκροτητικά της προσωπικότητάς του. Η σπουδαγμένη στις ΗΠΑ ανθρωπολόγος Νάντια Σερεμετάκη παρατήρησε ότι η φροϊδικά επηρεασμένη αντίληψή της σχετικά με τα όνειρα ήταν διαμετρικά αντίθετη από εκείνη των γυναικών στην απομονωμένη περιοχή της Μάνης στη νότια Πελοπόννησο (1991: 57). Η Σερεμετάκη, της οποίας οι γονείς μεγάλωσαν σε αυτά τα μέρη, είχε αποξενωθεί από αυτή την προνεοτερική χρονικότητα εξαιτίας της ανατροφής της σε πόλη, της εκπαίδευσής της και της μακράς παραμονής της στις ΗΠΑ. Η ανθρωπολογική έρευνα πεδίου της έδωσε τη δυνατότητα να επανασυνδεθεί με αυτήν. Με τα δικά της λόγια: «Στο αρχικό στάδιο αυτής της διαδικασίας κατανόησα την πλήρη ασυμβατότητα της φροϊδικής λογικής με τις αντιλήψεις μου για τα όνειρα, την απόσταση των ονείρων μου [ως γνήσιο τέκνο της Μάνης] από τα δυτικά και “βόρεια” παραδείγματα ψυχολογικοποίησης» (σ. 233).

Μια παρόμοια εμπειρία διχασμού μεταξύ διάφορων ψυχολογικών μοντέλων μπορεί να βιώνεται και από τους ίδιους τους ψυχοθεραπευτές. Μια αμερικανοσπουδαγμένη ψυχοθεραπεύτρια στην Αθήνα μου είπε ότι δεν δυσκολευόταν καθόλου να ερμηνεύει τα όνειρα των πελατών της σύμφωνα με τη φροϊδική έννοια του ασυνειδήτου. Φρόντισε ωστόσο να σημειώσει ότι ορισμένα όνειρα, που χαρακτήριζε ως «πνευματιστικά», δεν θα πρέπει να υπόκεινται σε ψυχοθεραπευτική ανάλυση. Ανέφερε, ως παράδειγμα, την ιστορία ενός άνδρα που ονειρεύτηκε ότι τον κυνηγούσαν ποντίκια. Ένα αυτοκίνητο έπεσε πάνω του μετά από μία εβδομάδα. Σύμφωνα με την ονειροκριτική παράδοση, τα όνειρα ποντικών προμηνύουν θάνατο. Η θεραπεύτρια ισχυρίστηκε ότι αυτά τα προβλεπτικά όνειρα, όταν μπορούν να αναγνωριστούν, πρέπει να αντιμετωπίζονται ξέχωρα από τα όνειρα που μπορούν να ερμηνευθούν ψυχαναλυτικά. Η διάκρισή της έβγαζε νόημα στο πλαίσιο του εκκοινωνισμού της στις ελληνικές κατηγορίες που συμμεριζόταν με τους πελάτες της.

Το γρήγορο αυτό ξεδιάλεγμα ανάμεσα σε όνειρα που είναι κατάλληλα προς ψυχανάλυση και σε όσα ανήκουν σε ένα άλλο πεδίο χρήζει μεγαλύτερης προσοχής. Η Αμίρα Μίτερμαϊερ (2010: 186) ανέφερε ότι στην Αίγυπτο έχουν υπάρξει τηλεοπτικά προγράμματα τύπου τοκ σόου στα οποία οι συμμετέχοντες εξιστορούν τα όνειρά τους τηλεφωνικά. Αυτά υπήρξαν ιδιαίτερος δημοφιλή από τη στιγμή που αναβίωσε ο ισλαμισμός, καθώς οι άνθρωποι επιθυμούσαν να ανακαλύψουν την ισλαμική ερμηνευτική των ονείρων. Ένας Δάσκαλος Σούφι, ως οικοδεσπότης των σόου, λάμβανε όλες τις κλήσεις και έπειτα αποφάσιζε για το αν θα ερμήνευε ο ίδιος τα όνειρα ή αν θα τα παρέπεμπε σε έναν ψυχολόγο σπουδαγμένο στη Δύση. Ο Δάσκαλος, ωστόσο, είχε τον πρώτο και τελευταίο λόγο. Ένα παρόμοιο σόου μεταδιδόταν από τη Σαουδική Αραβία τη δεκαετία του 1990 με μοναδικό παρουσιαστή έναν ψυχολόγο που ερμήνευε όλα τα όνειρα ψυχαναλυτικά. Εντούτοις, επειδή το σόου μεταδιδόταν από τη Σαουδική Αραβία, ο ψυχολόγος δεν μπορούσε να αγνοήσει την ισλαμική παράδοση για τα όνειρα. Κατά καιρούς, υποχρεούτο να δέχεται κάποια ως θρησκευτικά μηνύματα παρά ως ενδογενείς δημιουργίες

της ατομικής ψυχής, αντιβαίνοντας έτσι σε ένα θεμελιώδες αξίωμα της δυτικής ψυχοθεραπείας (Μίτερμαϊερ 2010: 187).

Στην πράξη, στη σημερινή Ελλάδα, τα τρία κύρια παραδείγματα ερμηνευτικής των ονείρων μπορούν να συνδυαστούν. Προσέξτε ένα όνειρο που καταγράφηκε πρόσφατα στη Θεσσαλονίκη από την εθνογράφο Ελισάβετ Κιρτσόγλου (2010). Μια γυναίκα, ονόματι Νίκη, εξηγούσε πώς ενόσω ήταν φοιτήτρια είχε συνάψει σχέση με έναν πλούσιο συμφοιτητή της. Δεν μπορούσε να φανταστεί τον εαυτό της μαζί του για πάντα, αλλά κάτι τέτοιο παρέμεινε ένας αόριστος, ανομολόγητος πόθος. Η ίδια είχε ταπεινή καταγωγή. Ένα βράδυ ονειρεύτηκε έναν κήπο και ξεκίνησε να βρέχει ενώ ταυτόχρονα έλαμπε ο ήλιος. Η γνωστή ελληνική παροιμία «ήλιος και βροχή, παντρεύονται οι φτωχοί» της ήρθε στον νου, και μαζί με αυτήν μια εικόνα του Χάρη, ενός συμφοιτητή της αντίστοιχης ταπεινής καταγωγής. Ξύπνησε γνωρίζοντας ότι υπήρχε περίπτωση να παντρευτεί αυτόν τελικά. Ο σχολιασμός της Νίκης για το όνειρό της υποδεικνύει ότι αυτό δεν ήταν, αυστηρά μιλώντας, ένα προβλεπτικό όνειρο –δεν έλεγε ξεκάθαρα ότι θα παντρευόταν τον Χάρη, αν και τον παντρεύτηκε–, αλλά ένα όνειρο που είχε να κάνει με την περιπλοκότητα της δυσχερούς ψυχολογικής θέσης της την ίδια μάλιστα στιγμή που φαντασιωνόταν το μέλλον της (Κιρτσόγλου 2010: 330).

Αυτό το παράδειγμα δείχνει ότι στην Ελλάδα η λαϊκή πρόσληψη των ονείρων μπορεί να συνδυάζει αρχές της δυτικής ατομικής ψυχολογίας με απόπειρες πρόβλεψης του μέλλοντος. Ίσως πρέπει να εκληφθεί ως μια τρέχουσα ανάγνωση της διείσδυσης των «ψυ» στην ελληνική πολιτισμική παράδοση. Θεωρητικά, τίποτα δεν εμποδίζει τα χριστιανικά μοτίβα και αρχές από το να βρουν και αυτά μια θέση σε αυτά τα όνειρα. Το θέμα μας μοιάζει με εκείνο που απαντά σε περιπτώσεις συγκρητισμού ή κρεολοποίησης όπου συνδυάζονται στοιχεία από εξωγενείς παραδόσεις.

Η χριστιανική αντίληψη για τα όνειρα αποτέλεσε κάποτε μια εξωγενή επιβολή επί του ονειροκριτικού τοπίου των Αρχαίων. Η ένταση μεταξύ αυτών των δύο μακρόχρονων προσεγγίσεων παραμένει, με το πέρασμα δύο χιλιετιών να μην έχει σταθεί αρκετό για να την εξαλείψει. Δεν συνιστά επομένως έκπληξη η ανακάλυψη ασυνεχειών μεταξύ των προσφάτως εισηγμένων δυτικών ψυχοθεραπευτικών μεθόδων και των δύο αρχαιότερων προσεγγίσεων στην ερμηνεία των ονείρων. Τα διάφορα θεραπευτικά συστήματα αναγνωρίζουν ότι διαφέρουν το ένα από το άλλο, όπως έχει φανεί και από τα παραδείγματά μου.

Αυτές οι εναλλακτικές προσεγγίσεις δεν έχουν έως τώρα συμφιλιωθεί διά της αποκρυστάλλωσής τους σε πάγιους συνδυασμούς και συμβιβασμούς, αν και το όνειρο της Νίκης που εξετάστηκε παραπάνω θα μπορούσε να ενθαρρύνει κάποιον να ισχυριστεί πλέον κάτι σχετικό. Αντιθέτως, πιστεύω ότι οι τρεις δυνατότητες συνεχίζουν να συνυπάρχουν σε ένα καθεστώς πλουραλιστικότητας. Αυτή είναι η συνθήκη της ζωής του μέσου Έλληνα καθώς μετακινείται από τον χώρο εργασίας ή το πανεπιστήμιο, στο σπίτι ή σε θρησκευτικές εκδηλώσεις· ή από την Αθήνα στο χωριό καταγωγής του ή για να επισκεφτεί τη γιαγιά του ανά μήνα περίπου. Διαφορετικές χρονικότητες και διαφορετικές υποκειμενικότητες ενεργοποιούνται σε αυτά τα περιβάλλοντα, όπως είδαμε και από το παράδειγμα εγκλιματισμού της Νάντιας Σερεμετάκη στον μανιάτικο βίο.

Πιθανώς θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο ακόμα και για εναλλακτικές οντολογίες στο εσωτερικό της ελληνικής κοινωνίας, βιούμενες η μία μετά την

άλλη μέσω ανεπαίσθητων μεταβάσεων. Η δημοφιλία των δυτικών ψυχοθεραπειών βρίσκεται σε συνεχή άνοδο από τη δεκαετία του 1950· φαίνεται να έχουν το πάνω χέρι, αλλά δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την εξέλιξη των πραγμάτων. Η Αίγυπτος κινήθηκε από μια εμμονή για αυστηρά ψυχολογικές προσεγγίσεις σε μια εναλλαγή μεταξύ ισλαμικών και ψυχολογικών τηλεοπτικών προγραμμάτων, ενώ η εθνογραφία της Μίτερμαϊερ (2011) αποκαλύπτει την τρέχουσα ζωτικότητα των εντόπιων αιγυπτιακών προσεγγίσεων για τα όνειρα.

Ουσιαστικά η κατάσταση στην Ελλάδα, όπως και την Αίγυπτο, είναι ασταθής με την κοινή γνώμη να πηγαίνει τότε από τη μια μεριά και τότε από την άλλη. Και στα δύο μέρη, η επαφή με τα συστήματα της Δύσης, μέσω πραγματικής αποικιοποίησης ή εικονικής αποικιοποίησης (ηγεμονίας), συντελείται εδώ και αρκετό καιρό ώστε δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με μια περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ εκσυγχρονισμού και παράδοσης. Η κατάσταση της ψυχοθεραπείας στην Ελλάδα *είναι* η κατάσταση της ελληνικής νεοτερικότητας, απαρτιζόμενη από υβριδισμούς και αντισταθμίζουσες εκκαθαρίσεις, όπως και στη γενική αποτίμηση του Λατούρ (1993) για τη δυτική νεοτερικότητα. Οι ιερείς εκπαιδεύονται σήμερα στις ψυχοθεραπευτικές μεθόδους στο πλαίσιο των εκκλησιαστικών σχολών, ενώ ο μέσος Έλληνας συνδυάζει τη μελλοντολογική του ονειροκριτική με εικασίες για τον ρόλο του ασυνειδήτου. Είναι μια μη συγχρονική νεοτερικότητα με έντονο πλουραλισμό που επιτρέπει στους ανθρώπους να προσφεύγουν διαδοχικά σε ποικίλες μορφές θεραπείας (Πεγκλίδου 2010: 44). Σε αυτό το πλαίσιο, συγκροτείται η μοντέρνα ελληνική υποκειμενικότητα. Και δεν έχω καν ξεκινήσει να αναφέρομαι στο σπιριτουαλιστικό κίνημα της Νέας Εποχής.

Επίλογος

Άραγε ο ελληνικός νους αποικιοποιήθηκε ή όχι; Εξαρτάται από το τι εννοεί κάποιος με το «αποικιοποιήθηκε». Χρησιμοποίησα την «αποικιοποίηση» διευρηντικά, επιδιώκοντας ουσιαστικά να προκαλέσω κριτικές αντιδράσεις και να οργανώσω την έρευνά μου. Εμφανίζεται στον τίτλο ακολουθούμενη από ένα ερωτηματικό, με το ζήτημα να παραμένει δύσκολο αν όχι αδύνατο να επιλυθεί. Παρακάτω κάνω μια περιληπτική ανασκόπηση και μια τελική αποτίμηση.

Με την πιο ανώδυνη μεταφορική έννοια, η αποικιοποίηση μπορεί απλώς να σημαίνει την κατάληψη ενός χώρου (π.χ., «ο γιος μου έχει αποικίσει το καθιστικό με τα παιχνίδια του»). Οι δυτικές ψυχοθεραπείες έχουν σίγουρα να επιδείξουν μεγάλες προόδους στην Ελλάδα σε τομείς που εκτείνονται από την ψυχιατρική έως την οικογενειακή θεραπεία, και με αυτή την έννοια θα μπορούσε να ειπωθεί ότι έχουν αποικιοποιήσει τον ελληνικό νου... μέχρι ενός σημείου. Ωστόσο, αυτές οι εξελίξεις θα μπορούσαν επίσης να κατανοηθούν ως προϊόν της περιρρέουσας «κοινωνικής αλλαγής» ή «παγκοσμιοποίησης» παρά ως προϊόν της δυναμικής των ίδιων των «ψυ-θεραπειών».

Ο ορισμός της «αποικιοποίησης» που δόθηκε παραπάνω μπορεί, ωστόσο, να είναι ιδιαίτερος ασθενής. Για αρκετούς, τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της αποικιοποίησης είναι ο καταναγκασμός και κάποιου είδους κέρδος ή άλλο όφελος που αποσπάται από την αποικιοκρατούμενη χώρα. Στην ελληνική περίπτωση, όλο αυτό περιπλέκεται εφόσον, με τη δημιουργία ανεξάρτητου κράτους, ο ελληνικός λαός αποδέχτηκε έναν Βαυαρό

βασιλιά μαζί με τους συμβούλους τους και ξανά, κατά τη διάρκεια των αρχών της δεκαετίας του 1980, η χώρα οικειοθελώς προσχώρησε στην ΕΕ. Δεν υπήρξε καταναγκασμός και οι όροι δεν ήταν καταφανώς εκμεταλλευτικοί, αν και η Ελλάδα έλαβε πράγματι δάνεια και έτσι έπραττε καθ' όλη την ιστορία της. Η τρέχουσα οικονομική κρίση αποκάλυψε ότι ήταν προς το συμφέρον των πιο βιομηχανοποιημένων βορειοευρωπαϊκών χωρών να δανείζον την Ελλάδα έτσι ώστε να μπορεί να αγοράζει τα προϊόντα τους, διευρύνοντας έτσι προνομιακά τις αγορές τους την ίδια στιγμή που το ελληνικό χρέος αυξανόταν. Πιθανώς αυτό να ταιριάζει περισσότερο με την κατηγορία της οικονομικής κυριαρχίας παρά της αποικιοποίησης.

Εισερχόμενη στην ΕΕ, η Ελλάδα συμφώνησε επίσης να υλοποιήσει ευρωπαϊκές πολιτικές σε πολλά πεδία, συμπεριλαμβανομένης της ψυχιατρικής φροντίδας. Οι βασικές προκείμενες των εξατομικευτικών «ψυ» ήρθαν επομένως στην Ελλάδα ως μέρος ενός οικειοθελούς εξευρωπαϊσμού. Αυτή η κατάσταση μπορεί να αποκαλεστεί «αποικιοποίηση» μόνο με την ασθενή μεταφορική έννοια· δεν επιβλήθηκε διά της βίας και δεν υπήρξε εμφανής και ξεκάθαρη εκμεταλλευτική υπαρπαγή πλούτου από την Ελλάδα που να συνόδευσε τον ερχομό των δυτικών ψυχοθεραπειών.

Η ένταση και η διάρκεια της τρέχουσας χρηματοοικονομικής κρίσης αποκάλυψε τις διαφορές μεταξύ των βορειοευρωπαϊκών προτεσταντικών αντιλήψεων περί εαυτού και όσων απαντώνται στην αμεταρρύθμιστη χριστιανοσύνη της Ελλάδας. Εάν απλώς οι Έλληνες ήταν πιο υπεύθυνοι δημοσιονομικά, λιγότερο διεφθαρμένοι, τεμπέληδες και ανειλικρινείς – ισχυρίζονται στη βόρεια Ευρώπη– τότε αυτή η κρίση δεν θα είχε συμβεί. Ο προτεσταντισμός δίνει έμφαση στην ατομική ευθύνη, που επιφέρει την εσωτερική ενοχή, οδηγώντας σε τύψεις και σε μια αντίστοιχη πρακτική διεπόμενη από μια ιδεολογία ειλικρίνειας (Κιν 2007: 209). Συχνά θεωρείται ότι οι αμεταρρύθμιστες χριστιανικές εκκλησίες δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στην ενοχή, αφού η αμαρτία αναγνωρίζεται δημόσια διά της εξομολόγησης. Κατά τη γνώμη μου, η ενοχή μπορεί να θεριέψει και να αποκτήσει μεγαλύτερη ισχύ στην περίπτωση του προτεσταντισμού όπου δεν μπορεί εύκολα να εξιλεωθεί τελεστικά. Στην πρόσφατη μελέτη του για την κοινωνική ζωή σε ένα προάστιο της Ρώμης, ο Χέρτσφελντ (2009: 53) επισημαίνει ότι η διαφθορά με τη μορφή της φοροδιαφυγής και της παράκαμψης των οικοδομικών κανονισμών χαρακτηρίζεται από το σύστημα «επιείκειας» της ίδιας της Καθολικής Εκκλησίας. Το συγκεκριμένο αυτό σύστημα επιείκειας επιτρέπει τη διαπραγματευσιμότητα της αμαρτίας και τη δυνατότητα «εξαγοράς» της μέσω δωρεών. Η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία έχει αναπτύξει μια διαφορετική ηθική ανάμεσα στον ελληνικό πληθυσμό, και σίγουρα περισσότερη έρευνα χρειάζεται να διεξαχθεί για τον τρόπο με τον οποίο οι πρακτικές της Ορθοδοξίας έχουν συνεισφέρει στη διαμόρφωση των αντιλήψεων για την ενοχή στην Ελλάδα. Εντούτοις, το ρωμαϊκό παράδειγμα καταδεικνύει έναν διαφορετικό βαθμό ευαισθησίας στον αμεταρρύθμιστο Νότο της Ευρώπης. Όταν οι Γερμανοί εκφράζουν την ενόχλησή τους για το ότι η Ελλάδα δεν τιμεί το χρέος της, η λέξη-κλειδί στα Γερμανικά είναι Schuld που σημαίνει τόσο «ενοχή» όσο και «χρέος».

Καθώς το πρόβλημα του χρέους έχει επιδεινωθεί και οι προσδοκίες των βορειότερων χωρών έχουν διευκρινιστεί περαιτέρω, μια βασική αντίδραση των Ελλήνων είναι η εξής: εάν αυτός ο τρόπος διαχείρισης χρέους και δημοσιονομικής αυστηρότητας χαρακτηρίζει τη Γερμανία, τότε εμείς δεν

θέλουμε να γίνουμε Γερμανία. Ποιο είναι το νόημα του να υπάρχει μια Ελλάδα ολόγεια με τη Γερμανία; Σε αυτή την περίπτωση, η Ελλάδα δεν θα είχε λόγο ύπαρξης. Αυτό που οι άνθρωποι σιωπηρά αναγνωρίζουν σε αυτές τις δηλώσεις είναι η ιστορία του αμεταρρύθμιστου χριστιανισμού της Ελλάδας, που δεν ανέπτυξε την προτεσταντική ηθική όπως περιγράφηκε από τον Βέμπερ. Οι Γερμανοί και οι υποστηρικτές τους στην ΕΕ θα εύχονταν οι «ψυ» να είχαν αποικιοποιήσει την Ελλάδα σε έναν μεγαλύτερο βαθμό, αφού κάτι τέτοιο θα είχε ενσταλάξει μια στερεότερη κουλτούρα ατομικής ευθύνης και ενοχής. Οι συνθήκες όμως για την ανάπτυξη των ψυχοθεραπειών στην Ελλάδα δεν έχουν υπάρξει ιδανικές εξαιτίας της μακράς διαπαιδαγώγησης και της συνεχιζόμενης επιρροής από την Ορθόδοξη Εκκλησία. Η αντίσταση των Ελλήνων στην επιμονή της ΕΕ σχετικά με την ανάληψη της ευθύνης για το χρέος και την περιοριστική λιτότητα που σήμερα βλέπουμε, ίσως, στην πραγματικότητα παρεμποδίζει την περαιτέρω πρόοδο των ψυ-θεραπειών στην Ελλάδα. Ακόμα και εάν οι περισσότεροι Έλληνες δεν αρχίσουν να απορρίπτουν τις δυτικές ψυχοθεραπείες ως συνένοχες στην προώθηση ανεπιθύμητων αλλαγών στα ελληνικά ήθη, η τρέχουσα κρίση θα μπορούσε να ενθαρρύνει μια νέα προσφυγή σε λιγότερο επαγγελματικοποιημένες και πιο οικονομικές ιθαγενείς θεραπείες ή θεραπείες τύπου Νέας Εποχής (Ρούσσου 2010).

Όπως έχουμε δει, η δύναμη των δυτικών ψυχοθεραπειών να αποικιοποιήσουν τον ελληνικό νου δεν προέκυψε αποκλειστικά από την αποτελεσματικότητα των προτεινόμενων ιδεών και θεραπειών. Οι δυτικές θεραπείες έκαναν προόδους σε συνθήκες οικονομικής αλλαγής, καθώς ολοένα και περισσότεροι άνθρωποι μετανάστευαν εντός και εκτός Ελλάδας για να βρουν δουλειά σε αστικά κέντρα. Απομονωμένοι, μακριά από την οικογενειακή θαλπωρή, οι νέες συνθήκες ζωής τους έστρεψαν προς εξατομικευτικές ψυχοθεραπείες. Τις δεκαετίες του 1950 και του 1960 ήταν δύσκολο και κόστιζε πολύ να επικοινωνείς τηλεφωνικά με την οικογένειά σου στο χωριό. Όλα αυτά έχουν αλλάξει τις τελευταίες δεκαετίες με τα κινητά τηλέφωνα, το Σκάιπ, το διαδίκτυο και άλλες τεχνολογίες επικοινωνίας. Όπως ισχυρίζεται η Νάντια Σερεμετάκη (βλ. παρόντα τόμο· 2009: 347), οι σύγχρονες τεχνολογίες στην Ελλάδα δεν έχουν κατ' ανάγκη συμβάλει στην εμπέδωση της νεοτερικότητας, προλειαινώντας έτσι το έδαφος για ακόμα περισσότερο ατομικισμό και περισσότερες «ψυ». Αντιθέτως, η ελληνική κοινωνική συνθήκη έχει «αποκατασταθεί» σε σημαντικό βαθμό. Οι υπάρχουσες σύγχρονες τεχνολογίες έχουν ανανεώσει τον κοινωνιοκεντρικό προσανατολισμό της παραδοσιακής Ελλάδας και έχουν αναβιώσει πρακτικές όπως το ξεμάτιασμα, που μπορεί τώρα να γίνει μέσω τηλεφώνου (Ρούσσου 2011: 95) ή Σκάιπ. Αυτό μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο ελληνικός νους δεν πρόκειται να αποικιοποιηθεί πλήρως στο άμεσο διάστημα.

Παραπομπές

- Αντό Πιέρ (Hadot Pierre)
1995 *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, μτφρ. Michael Chase, εισ.-επιμ. Arnold I. Davidson, Blackwell, Οξφόρδη.
- Ατζινά Λένα
2004 *Η μακρά εισαγωγή της ψυχανάλυσης στην Ελλάδα: ψυχαναλυτές, ιατρικοί θεσμοί και κοινωνικές προσλήψεις 1920-1990*, Εξάντας, Τρίαψις Λόγος Β 15, Αθήνα.
- Βέμπερ Μαξ (Weber Max)
2002 (1905) *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, 3η έκδ., εισ.-μτφρ. Stephen Kalberg, Blackwell, Οξφόρδη (ελλ. έκδ.: *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μιχάλης Γ. Κυπραίος, επιμ. Βασίλης Φίλιας, Gutenberg - Γιώργος & Κώστας Δαρδανός, Βιβλιοθήκη Κοινωνικής Επιστήμης και Κοινωνικής Πολιτικής 5, Αθήνα 1997).
- Γιανναράς Χρήστος
1973 "Orthodoxy and the West", στο *Orthodoxy, life and freedom: essays in honour of Archbishop Iakovos*, του Α. J. Philippou επιμ., Studion Publications, Οξφόρδη, σσ. 130-147.
- Γιουνγκ Καρλ Γκ. (Jung Carl G.)
1960 *Psychology and religion*, Yale University Press, Terry Lectures, Νιου Χέιβεν, 1937 (ελλ. έκδ.: *Ψυχολογία και θρησκεία*, μτφρ. Κώστας Καλογερόπουλος, Ιάμβλιχος, Ψυχολογία, Αθήνα 2001).
- Γουάιτ Λάνσελοτ Λόου (Whyte Lancelot Law)
1978 *The unconscious before Freud*, St. Martin's Press, Νέα Υόρκη (ελλ. έκδ.: *Το ασυνείδητο πριν από τον Freud*, μτφρ. Γιώργος Μερτίκας, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Σύγχρονη Ψυχοθεραπεία 7, Αθήνα 2010).
- Γουάτερς Έθαν (Watters Ethan)
2010 *Crazy like us: the globalization of the American psyche*, Free Press, Νέα Υόρκη.
- Γουάτσον Τζέιμς Λ. επιμ. (Watson James L.)
2006 *Golden arches East: McDonald's in East Asia*, 2η έκδ., Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια.
- Γουργουρή Στάθης (Gourgouris Stathis)
1996 *Dream nation: enlightenment, colonization and the institution of modern Greece*, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια (ελλ. έκδ.: *Έθνος - όνειρο: διαφωτισμός και θέσμιση της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφρ. Αθανάσιος Κατσικερός, Κριτική, Αθήνα 2007).
- Δαφέρμος Μανόλης (Dafermos Manolis), Μαρβάκης Αθανάσιος (Marvakis Athanasios) & Τριλίβα Σοφία (Triliva Sofia)
2006 (De)constructing psychology in Greece. *Annual Review of Critical Psychology* 5:180-191.
- Έλενμπεργκερ Ενρί (Ellenberger Henri)
1970 *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*, Allen Lane, Λονδίνο.

- Ζανγκ Λι (Zhang Li)
2014 Bentuhua: culturing psychotherapy in postsocialist China. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 38(2):283-305.
- Καλότυχος Βαγγέλης (Calotychos Vangelis)
2003 *Modern Greece: a cultural poetics*, Berg, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Καρακοβούνης Ευάγγελος
1996 *Τα όνειρα: τι λέει η ψυχολογία: η θέση της εκκλησίας*, 2η έκδ., Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Θεωρία και Πράξη 12, Αθήνα.
- Κιν Γουέμπ (Keane Webb)
2007 *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*, University of California Press, Anthropology of Christianity 1, Μπέρκλεϊ.
- Κιρτσόγλου Ελισάβετ (Kirtsoglou Elisabeth)
2010 Dreaming the self: a unified approach towards dreams, subjectivity and the radical imagination. *History and Anthropology* 21(3):321-335.
- Κόμαροφ Τζον (Comaroff John) & Κόμαροφ Τζιν (Comaroff Jean)
1992 "The colonization of consciousness", στο *Ethnography and the historical imagination*, των ίδιων, Westview Press, Studies in the Ethnographic Imagination, Μπάουλντερ, Κολοράντο, σσ. 235-263.
- Κραπανζάνο Βίνσεντ (Crapanzano Vincent) & Γκάρισον Βίβιαν (Garrison Vivian) επιμ.
1977 *Case studies in spirit possession*, Wiley, Contemporary Religious Movements, Νέα Υόρκη.
- Λαΐν Εντράλγκο Πέντρο (Lain Entralgo Pedro)
1970 *The therapy of the word in classical antiquity*, μτφρ.-επιμ. L. J. Rather & John M. Sharp, Yale University Press, Νιου Χέιβεν, Κονέκτικατ.
- Λατούρ Μπρούνο (Latour Bruno)
1993 *We have never been modern*, μτφρ. Catherine Porter, Harvard University Press, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη (ελλ. έκδ.: *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι: δοκίμιο συμμετρικής ανθρωπολογίας*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Σύναλμα, Αθήνα 2000).
- Λεοντή Άρτεμις (Leontis Artemis)
1995 *Topographies of Hellenism: mapping the homeland*, Cornell University Press, Myth and Poetics, Ίθακα, Νέα Υόρκη (ελλ. έκδ.: *Τοπογραφίες του Ελληνισμού: χαρτογραφώντας την πατρίδα*, μτφρ. Παναγιώτης Στογιάννος, επιμ. Μαρία Κυρτζάκη, Scripta, Πολιτισμική Θεωρία - Κριτική, Αθήνα 1998).
- Μίτερμαϊερ Αμίρα (Mittermaier Amira)
2010 "A matter of interpretation: dreams, Islam, and psychology in Egypt", στο *After pluralism: reimagining religious engagement*, των Courtney Bender & Pamela E. Klassen επιμ., Columbia University Press, Religion, Culture, and Public Life, Νέα Υόρκη, σσ. 170-200.

- 2011 *Dreams that matter: Egyptian landscapes of the imagination*. University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Μος Μαρσέλ (Mauss Marcel)
 1985 (1938) "A category of the human mind: the notion of person: the notion of self", στο Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes επιμ., *The category of the person: anthropology, philosophy, history*, μτφρ. W. D. Halls, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, σσ. 1-25 (ελλ. έκδ.: «Μια κατηγορία του ανθρώπινου νου: η έννοια του προσώπου: η έννοια του εαυτού», στο Μαρσέλ Μος, *Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία*, μτφρ.-επιμ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 21ος Παράλληλος, Αθήνα 2004 (1950), σσ. 137-184).
- Μπλου Έιμι (Blue Amy)
 1993 Greek psychiatry's transition from the hospital to the community. *Medical Anthropology Quarterly* 7(3):301-318.
- Μπλοχ Ερνστ (Bloch Ernst)
 1977 (1935) Nonsynchronism and the obligation to its dialectics. *New German Critique* 11:22-38.
- Μπουρντιέ Πιέρ (Bourdieu Pierre)
 1984 *Distinction: a social critique of the judgment of taste*, μτφρ. Richard Nice, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ (ελλ. έκδ.: *Η διάκριση: κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Εκδόσεις Πατάκη, Μεταστροφές, Αθήνα 2002).
- Ντάνφορθ Λόρινγκ (Danforth Loring)
 1989 *Firewalking and religious healing: the Anastenaria of Greece and the American firewalking movement*, Princeton University Press, Princeton Modern Greek Studies, Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϊ (ελλ. έκδ.: *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης: πυροβασία και θρησκευτική θεραπεία*, μτφρ. Μανόλης Πολέντας, Πλέθρον, Λαϊκός Πολιτισμός - Τοπικές Κοινωνίες, Αθήνα 1995).
- Ντέιβις Ελισάβετ (Davis Elizabeth)
 2012 *Bad souls: madness and responsibility in Greece*, Duke University Press, Ντάραμ, Βόρεια Καρολίνα.
- Παντόλφο Στεφανία (Pandolfo Stefania)
 2000 "The thin line of modernity: some Moroccan debates on subjectivity", στο Timothy Mitchell επιμ., *Questions of modernity*, University of Minnesota Press, Contradictions of Modernity Vol. 11, Μινεάπολις, σσ. 115-147.
- Πεγκλίδου Αθηνά (Peglidou Athena)
 2010 Therapeutic itineraries of 'depressed women' in Greece: power relationships and agency in therapeutic pluralism. *Anthropology and Medicine* 17(1):41-57.
- Πλουμπιδής Δημήτρης (Ploumpidis Dimitris)
 1993 An outline of the development of psychiatry in Greece. *History of Psychiatry* 4(14):239-244.
- Πόλις Αδαμαντία (Pollis Adamantia)

- 1965 Political implications of the modern Greek concept of self. *The British Journal of Sociology* 16(1):29-47.
- Ρόουζ Νίκολας (Rose Nikolas)
- 1998 *Inventing our selves: psychology, power and personhood*, Cambridge University Press, Cambridge Studies in the History of Psychology, Κέιμπριτζ.
- Ρούσσου Ευγενία (Roussou Jenny)
- 2010 At the crossroads of religion and spirituality: the evil eye in contemporary Greece, Διδακτορική Διατριβή, University College London, Λονδίνο.
- 2011 Orthodoxy at the crossroads: popular religion and Greek identity in the practice of the evil eye. *Journal of Mediterranean Studies* 20(1):85-105.
- Σερεμετάκη Κ. Νάντια (Seremetakis C. Nadia.)
- 1991 *The last word: women, death and divination in Inner Mani*, University of Chicago Press, Σικάγο (ελλ. έκδ.: *Η τελευταία λέξη: στην Ευρώπη τα άκρα: διαίσθηση, θάνατος, γυναίκες*, 3η έκδ., μτφρ. Νίκος Μαστρακούλης, Εκδοτικός Οίκος Α. Α. Λιβάνη, Η Ανθρωπολογική Όψη, Αθήνα 1994).
- 2009 Divination, media, and the networked body of modernity. *American Ethnologist* 36(2):337-350.
- Σοράμπτζι Ρίτσαρντ (Sorabji Richard)
- 2000 *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford University Press, Gifford Lectures, Οξφορδη & Νέα Υόρκη.
- Στιούαρτ Τσαρλς (Stewart Charles)
- 1991 *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*, Princeton University Press, Princeton Modern Greek Studies, Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϊ (ελλ. έκδ.: *Δαίμονες και διάβολος στην Ελλάδα*, μτφρ.-επιμ. Μαριάννα Σωκράτους, Ταξιδευτής, Λαϊκός Πολιτισμός - Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις 4, Αθήνα 2008).
- 2012 *Dreaming and historical consciousness in island Greece*, Harvard University Press, Cultural Politics, Socioaesthetics, Beginnings 4, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη.
- Στυλιανίδης Στέλιος (Stylianiadis Stelios) & Πλουμπίδης Δημήτρης (Ploumpidis Dimitris)
- 1989 Les reflêts de la loi du 30 Juin 1838: L'expérience hellénique et l'évolution contemporaine. *L'évolution psychiatrique* 54(3):643-649.
- Χαμιλάκης Γιάννης (Hamilakis Yannis)
- 2007 *The nation and its ruins: antiquity, archaeology, and national imagination in Greece*, Oxford University Press, Classical Presences, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη (ελλ. έκδ.: *Το έθνος και τα ερείπιά του: αρχαιότητα, αρχαιολογία και εθνικό φαντασιακό στην Ελλάδα*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 21ος Παράλληλος, Αθήνα 2012).
- Χάντμαν Μαρία-Ελισάβετ (Handman Marie-Elisabeth)
- 1996 Le rêve entre au-delà et ici-bas. *Terrain* 26:83-98.
- Χέρτσφελντ Μάικλ (Herzfeld Michael)

- 1992 *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- 2002 The absent presence: discourses of crypto-colonialism. *South Atlantic Quarterly* 101(4):899-926.
- 2009 *Evicted from eternity: the restructuring of modern Rome*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Χίρσον Ρενέ (Hirschon Renée)
- 2010 "Indigenous persons and imported individuals: changing paradigms of personal identity in contemporary Greece", στο Chris Hann & Hermann Goltz επιμ., *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Anthropology of Christianity 9, Μπέρκλεϊ, σσ. 289-310 (ελλ. έκδ.: «Εισαγμένα άτομα και γηγενή πρόσωπα»: αλλαγές στις αντιλήψεις της προσωπικής ταυτότητας στη σύγχρονη Ελλάδα. *Εθνολογία* 13:213-237, 2007).
- 2014 "Cultural mismatches: Greek concepts of time, personal identity and authority in the context of Europe", στο Kevin Featherstone επιμ., *Europe in modern Greek history*, Hurst & Company, Λονδίνο, σσ. 153-169.