

Πανεπιστήμιο Αιγαίου
Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας
ΠΜΣ Φύλο Πολιτισμός και Κοινωνία

Διπλωματική Εργασία

**Οι αρσενικότητες στο ποδόσφαιρο: Προσεγγίζοντας το φύλο
μέσα από το ενδεδυμένο σώμα**

Δώρα Τσογγάρη

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Έλια Πετρίδου,
Μέλη τριμελούς επιτροπής: Κώστας Κανάκης Κωνσταντίνος Γιαννακόπουλος

Μυτιλήνη, Ιούνιος 2016

Στον δάσκαλο μου,
Αργύρη Αρχάκη.

Περιεχόμενα

Πρόλογος.....	4
Ένδυμα και Σώμα.....	5
Το Υπόδημα	15
Η έννοια της πρακτικής, των διαθεσιμοτήτων και της τελετουργίας στο ποδόσφαιρο	16
Φύλο, Ηγεμονική Αρσενικότητα και Σεξουαλικότητα.....	17
Κοινωνική Σωματοποίηση.....	21
Η Εφαρμογή της Ηγεμονικής Αρσενικότητας	22
Η Δυναμική των Αρσενικοτήτων	23
Η Ποδοσφαιρική Ηγεμονική Αρσενικότητα.....	24
Μία σύντομη επισκόπηση παρεμφερών μελετών	26
Γνωρίζοντας τα υποκείμενα.....	30
Η Στολή του Ποδοσφαιριστή.....	39
Το υπόδημα του ποδοσφαιριστή	42
Συμπεράσματα	44
Παράρτημα.....	45
Βιβλιογραφία	50

Πρόλογος

Το παρόν κείμενο πραγματεύεται σε ένα ανθρωπολογικό πλαίσιο ανάλυσης και συγκεκριμένα μέσω του πρίσματος του υλικού πολιτισμού τον ρόλο του ενδύματος στη συγκρότηση έμφυλων ταυτοτήτων στο ποδόσφαιρο και κατ' επέκταση σεξουαλικότητα στον χώρο του ποδοσφαίρου μέσω του σώματος και μέσω του ενδύματος και συγκεκριμένα της στολής. Και αυτά όλα τα αναφέρω, για να γίνει αντιληπτό το πώς το ποδόσφαιρο εισχωρεί στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων απαραίτητο, αλλά καθοριστικό, παραπέμποντας μας ίσως και στη φράση του Daniel Miller περί ταπεινότητας των πραγμάτων, ότι δηλαδή τα πιο απλά, απαραίτητα κάποιες φορές πράγματα μας καθορίζουν «αθόρυβα» και αυτή ακριβώς η ταπεινότητα τους τα κάνει σπουδαία, όπως ισχύει εδώ για το ένδυμα.

Σκοπός λοιπόν αυτής της εργασίας είναι η ανάδειξη των ποδοσφαιρικών αρσενικοτήτων μέσω του ενδεδυμένου σώματος και η διαπραγμάτευση ή και η επιβεβαίωση των αναπαραστάσεων της αρσενικότητας μέσω της σωματοποίησης, της διαχείρισης της στολής και του υποδήματος από τα ίδια τα υποκείμενα χρησιμοποιώντας ποικίλες θεωρητικές προσεγγίσεις ενδύματος και φύλου.

Το ενδιαφέρον μου για τον χώρο αυτόν απορρέει από τον ρόλο μου καθώς ασχολούμαι ενεργά με την διαιτησία ποδοσφαίρου, και παρά τις δυσκολίες που έχει το να μελετάς μία «κοινότητα πρακτικής» (Eckert & McConnell-Ginet, 1992) στην οποία ανήκεις, αποφάσισα λόγω του εξαιρετικού ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος του αθλήματος να μετατοπίσω την οπτική μου λίγο πέρα απ' το θεσμικό –διαιτητικό μέρος του αθλήματος. Τα τρία χρόνια λοιπόν, που είμαι στο χώρο της διαιτησίας πέρα από τα όποια σεξιστικά σχόλια και διακρίσεις βίωσα και βιώνω προς το πρόσωπο μου, παρατήρησα πολλές αξιοσημείωτες εκφράσεις και διαπραγματεύσεις αρσενικότητας. Συνάμα, όντας υπεύθυνη για την σύμφωνη με τους κανονισμούς έξοδο των ποδοσφαιριστών στον αγωνιστικό χώρο, είδα το πώς οι αθλητές βιώνουν και διαπραγματεύονται τα όρια του εαυτού τους εντός γηπέδου μέσω της διαχείρισης του ενδύματος τους.

Στην εθνογραφία αυτή συμμετέχουν τρεις ποδοσφαιριστές ομάδας γ' εθνικής κατηγορίας της τοπικής ομάδας του νησιού, Αιολικός, που συμμετείχαν σε ημιδομημένες συνεντεύξεις, και που λόγω της δεοντολογίας της έρευνας και της διασφάλισης της ανωνυμίας τους θα αναφέρονται σύμφωνα είτε με τις θέσεις που παίζουν, ως αμυντικός, μέσος και τέλος ως επιθετικός είτε με ψευδώνυμο. Παράλληλα αυτοί οι άνθρωποι παρατηρήθηκαν στον αγωνιστικό χώρο σε αγώνες και προπονήσεις καθώς και εκτός αυτού σε δημόσιους χώρους, όπως οι καφετέριες στις οποίες έλαβαν χώρα οι συνεντεύξεις.

Ένδυμα και Σώμα

Παρότι το ένδυμα είναι κάτι θεμελιώδες και υπάρχον σε κάθε πολιτισμό, εντούτοις λίγα έχουν γραφεί για αυτό στις κοινωνιολογικές μελέτες, αλλά και εν γένει στις κοινωνικές επιστήμες (Τζανάκης, 2013). Το ένδυμα δεν ευπρεπίζει ή ευθυγραμμίζει το σώμα με τις κοινωνικές επιταγές μόνο, όπως εκ πρώτης όψεως φαίνεται να κάνει, αλλά και το ίδιο καταπιέζεται από το ένδυμα ώστε να πειθαρχήσει στα ηθικά προστάγματα. «Η κλασική κοινωνική θεωρία δεν έχει αναγνωρίσει επαρκώς τη σημασία της ένδυσης, κυρίως επειδή παραμέλησε το σώμα και όσα αυτό κάνει» (Turner 1985: 136). Θα πρέπει λοιπόν σώμα και ένδυμα να μελετηθούν μαζί και όχι αυθύπαρκτα γιατί πολύ απλά το ένα χωρίς το άλλο δεν νοείται.

Σύμφωνα με την εισαγωγή της Entwistle (2000) για το ενδεδυμένο σώμα και τη σχέση σώματος και ενδύματος, διακρίνεται μία αμφίδρομη σχέση σώματος και ενδύματος και λέγεται εκ προοιμίου ότι όλοι οι πολιτισμοί ενδύουν το σώμα τους με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, έτσι ώστε τα σώματα να γίνονται κοινωνικά αποδεκτά στο εκάστοτε πολιτισμικό πλαίσιο και μάλιστα λέγεται πως το ένδυμα δεν λειτουργεί μόνο διαμεσολαβητικά, ώστε να μην διασαλεύονται οι κοινωνικές νόρμες που προαναφέρθηκαν, δηλαδή η ταπεινότητα, όπως αναφέρει στο ίδιο δημοσίευμα η Entwistle, αλλά και ώστε να αντανakλαστούν νοήματα. Νοήματα που σαν υφάνσεις (textures) μέσα στο κοινωνικό συμφραζόμενο συγκροτούν την ταυτότητα. Φυσικά, μία των μεταβλητών που συγκροτούν την ταυτότητα είναι και το φύλο (βλ. παρακάτω κεφάλαιο), το οποίο, ειδικά το θηλυκό, υπόκειται σε συμβάσεις ευπρέπειας, καταπιέζεται ενδυματολογικά μέσω όχι μόνο άγραφων κανόνων αλλά και θεσμικά εάν δεν υπακούσει στις επιταγές της ευπρέπειας της περιστασης ειδικά στον «Δυτικό» κόσμο.

Η Entwistle (2000: 12) παραθέτει την φράση της Hollander (1993) σύμφωνα με την οποία η ένδυση είναι τόσο καθοριστική στο πώς κατανοούμε το σώμα, ώστε οι τρόποι που βλέπουμε και αναπαριστούμε το γυμνό σώμα διέπονται από τις ενδυματολογικές συμβάσεις. Όπως υποστηρίζει η δευτέρα (1993: 13), «η τέχνη αποδεικνύει ότι παγκοσμίως το γυμνό δεν βιώνεται ούτε γίνεται αντιληπτό περισσότερο απ' ο, τι τα ρούχα. Σε δεδομένο χρόνο, ο μη καλλωπισμένος εαυτός έχει περισσότερη συνάφεια με την ίδια του τη συνήθη ενδεδυμένη όψη απ' ο, τι έχει με οποιοδήποτε ανθρώπινο εαυτό σε άλλους χρόνους και τόπους». Η ίδια ερμηνεύει πως και πάλι ειδικά το φύλο είναι αυτό που δέχεται την περισσότερη κοινωνική κριτική εάν δεν ευθυγραμμίζεται με τις κοινωνικές προσδοκίες.

Στο άρθρο της η Entwistle τονίζει εξαρχής την πρόθεση της να γεφυρώσει το σώμα με το ένδυμα συνδυάζοντας δομιστικές θεωρίες με τη φαινομενολογία, λέγοντας πως «η ένδυση είναι μία ενσώματη πρακτική, μια *κοινωνικά τοποθετημένη σωματική πρακτική* (situated bodily practice) που υπερκαθορίζεται κοινωνικά και εμπειρικά από το ίδιο το υποκείμενο. Έρχεται λοιπόν να μην δεχθεί

ως απολύτως ικανοποιητικές, αλλά γόνιμα να συγκεράσει τις θεωρίες των Mary Douglas (1973), Marcel Mauss (1973) και Michel Foucault (1977) ως προς το πώς το σώμα αποκτά νόημα πολιτισμικά ορισμένο, και τη φαινομενολογική θεώρηση του Maurice Merleau-Ponty (1981) συντασσόμενη με τον Crossley (1995) αλλά και τον Csordas (1996) στην θέση ότι το ένδυμα αποτελεί μία «κοινωνικά τοποθετημένη κοινωνική πρακτική». «Η ένδυση, είναι ένα λογοθετικό (discursive) φαινόμενο που πραγματώνεται μέσα από την πρακτική» (Entwistle 2000:13).

Αυτή η διαλεκτική σχέση σώματος ενδύματος είναι δυναμική και αμφίδρομη. Δυναμική γιατί τόσο το σώμα όσο και το ένδυμα δεν βγαίνουν αλώβητα απ' αυτή τη σχέση. Αμφίδρομη γιατί το μεν σώμα δίνει ζωή στο ένδυμα και το τελευταίο προσδίδει κοινωνικό νόημα στο σώμα (Entwistle και Wilson, 1998). Το ένδυμα νοείται ως η μεθόριος του εαυτού και του άλλου. Είναι το ορόσημο μεταξύ προσωπικού και κοινωνικού, αλλά και του περιτυλίγματος που δείχνει το ποιοι θέλουμε να φαινόμαστε ότι είμαστε “ να λειτουργεί ως ένα είδος ορατής μεταφοράς της ταυτότητας” (Davis, 1992:25). Αναδεικνύει την ταυτότητα μας δηλαδή «τις συμμαχίες μας αλλά και το ανήκειν σε ομάδες ή την επιθυμία μας να εντασσόμαστε σ' αυτές» (Cutting, 2001:34, από Κανάκης 2007:214). Ωστόσο την έννοια της σαφούς μεθορίου μεταξύ εαυτού και άλλου, ατόμου και κοινωνίας η Mary Douglas (1973) την αμφισβητεί, καθώς για την ίδια τα όρια είναι συγκεχυμένα και «ρευστά». Τα όρια είναι «επικίνδυνα», όπως χαρακτηριστικά λέει και τιθασεύονται από τις κοινωνικές προσδοκίες και επιταγές. Με άλλα λόγια, βλέπει μια ιεραρχημένη σχέση κοινωνικού και φυσικού σώματος με το πρώτο να βρίσκεται σε θέση ισχύος και να υπερκαθορίζει τον τρόπο που γίνεται αντιληπτό το δεύτερο. Το ζήτημα είναι γνωστικό όπως φαίνεται στο βιβλίο της *Natural Symbols* (1973) καθώς δηλώνει πως οι κοινωνικές κατηγορίες μας επιβάλλουν έστω και ασυνείδητα οπτικές της κοινωνίας και κοινωνικές «απαγορεύσεις» για το φυσικό σώμα ώστε να καθίσταται πολιτισμικά αποδεκτό. Όσο πιο χαλαρό είναι το πλαίσιο, το περιεχόμενο μέσα στο οποίο κινείται ένα σώμα τόσο πιο μεγάλης ελευθερίας απολαμβάνει, τόσο πιο χαλαρά είναι τα όρια του τόσο πιο ελεύθερες οι λειτουργίες του.

Η «κοινότητα πρακτικής»(Eckert και McConnell-Ginet, 1992) που προκρίνει την επιτόπια θεώρηση έρχεται να επιβεβαιώσει την θεώρηση της Douglas για το σώμα ως σύμβολο του πολιτισμικού του τύπου. Το κατά πόσο ένα ενδεδυμένο σώμα μπορεί να εκφραστεί είναι ανάλογο με το κοινωνικό συμφραζόμενο, το οποίο τελευταίο θέτει περιορισμούς στο κατά πόσο κάτι είναι κατάλληλο ή όχι να φορεθεί.

Συνάμα το σώμα, το βιολογικό σώμα, διαμορφώνεται πολιτισμικά (Mauss 1973) μέσω των «τεχνικών σώματος» που είναι καθημερινές τεχνικές που μέσω της συστηματικότητας και των επαναλήψεων, εγγράφουν στο σώμα έμφυλα χαρακτηριστικά, αρσενικότητες και θηλυκότητες, σύμφωνα με τις απαιτήσεις του πολιτισμικού πλαισίου. Το παράδειγμα που αναφέρεται στο άρθρο της Entwistle (2000) της θεωρίας του Mauss (1973) είναι αυτό των ψηλοτάκουνων παπουτσιών που

συνηθίζουν και μαθαίνουν να φοράνε οι γυναίκες, όπου το βάδισμα με αυτά προσδίδει χαρακτηριστικά που πολιτισμικά εκλαμβάνονται ως «προκλητικά», όπως λέγεται από τον Mauss, ενώ για τους άνδρες η χρήση τέτοιων υποδημάτων θεωρείται άβολη, γιατί δεν έχουν συνηθίσει σε τέτοιες τεχνικές σώματος. Είναι σημαντικό σε αυτό το σημείο να αναφερθεί ένα παράδειγμα από τον χώρο του ποδοσφαίρου και συγκεκριμένα του ποδοσφαιρικού υποδήματος και τον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες αθλητές βαδίζουν με ευκολία στα πλακάκια των αποδυτηρίων με μεταλλικά εξάταπα παπούτσια κάτι το οποίο όταν το δοκίμασα αναθεώρησα την ιεράρχηση μου για την γόβα στιλέτο στην κορυφή της νοεράς πυραμίδας δυσκολίας/ αστάθειας. Απόδειξη ότι οι τεχνικές σώματος όντως δεν είναι κάτι φυσικό όπως τόνισε ο ίδιος, αλλά κάτι που συνηθίζεται. Σ' αυτό συνάδει και η θεωρία της Butler (1990, 1993) η οποία κάνει λόγο για «ένα συνεχές στυλιζάρισμα του σώματος το οποίο συγκροτεί το φύλο», μια επαναλαμβανόμενη αναπαραγωγή του φύλου. Αναφερόμενη στην συγκρότηση του υλικού σώματος μέσω της επαναλαμβανόμενης επιτέλεσης και της διαρκής επανάληψης της εκάστοτε νόρμας, το συνοψίζει ως «επιτελεστικότητα» και παρουσιάζει πλέον μία νέα οπτική στην έως τότε εκ των προτέρων πολωμένη θεώρηση διάκρισης υποκειμένου και αντικειμένου. Μέσω της επιτελεστικότητας «τα νοήματα παράγονται λογοθετικά και ονοματοδοτούνται» (Butler, 1993) και εν τέλει ο συγχρωτισμός σωματοποίησης και υλικότητας κατασκευάζει έμφυλα υποκείμενα.

Όσον αφορά στη μόδα και την εξουσία όπως σημειώνει η Entwistle (2000), η Freeman (1993) αναλύοντας το «Πανοπτικόν» του Foucault βλέπει το ντύσιμο ως ένα τρόπο επιβολής κυρώσεων και πειθαρχικών «πρέπει» βάσει ενός συγκεκριμένου ενδυματολογικού κώδικα που επιβάλλει η αεροπορική εταιρεία που μελετά. Οι διευθυντές αυτής της εταιρείας εποπτεύουν τις εργαζόμενες και έχουν τέτοια εξουσία πάνω τους έως να έχουν τη δικαιοδοσία να τις στείλουν σπίτι να αλλάξουν ρούχα αν κρίνουν πως η παρουσία τους «τσαλακώνει» την έξωθεν γνώμη, την κοινωνική φωνή. Όπως θα λεχθεί και παρακάτω, για την Entwistle (2000) υπάρχει ένα σοβαρό θεωρητικό κενό στην φουκωϊκή θεώρηση (η οποία είναι εστιασμένη αμιγώς στην λογοθετική συγκρότηση, πράγμα που η τελευταία θα ανατρέψει). Με τον όρο, λοιπόν, «πρακτικές» δεν αναφέρομαι μεμονωμένα σε ενέργειες των ποδοσφαιριστών, αλλά σε ένα σύνολο θεωρητικών και κοινωνικοπολιτισμικών μηχανισμών διαθέσιμης γνώσης που τις (υπερ-)καθορίζουν. Αν και ο Φουκώ ποτέ δεν αναφέρθηκε λεπτομερειακά σ' αυτές, μπορούμε ίσως να τις κατανοήσουμε όπως τις ερμηνεύει ο Eduardo Castro (2004:259): «πρακτικές όπως η λογική και η κανονικότητα που οργανώνουν αυτό που κάνουν οι άνθρωποι, 'συστήματα δράσης που προσαρμόζονται από τη σκέψη', που έχουν συστηματικό χαρακτήρα (γνώση, δυνατότητα, ηθική-με την φιλοσοφική έννοια) και γενικευτικό, και κατά συνέπεια συγκροτούν μία «εμπειρία» ή μία «σκέψη»». Σύμφωνα με τον Castro (2004:274-275), στον Foucault μπορούμε να εντοπίσουμε τρία χαρακτηριστικά που ορίζουν αυτό που εννοεί ως πρακτικές: πρώτα η ομοιογένεια, δηλ. ότι οι άνθρωποι κάνουν αυτό που κάνουν με τον συγκεκριμένο τρόπο που το κάνουν.

Δεν αναφέρεται δηλ. σε αναπαραστάσεις του εαυτού τους ούτε στις συνθήκες που τους καθορίζουν, αλλά στους «έλλογους τρόπους» που οργανώνουν το «πράττειν». Ο δεύτερος όρος εστιάζει στην «συστηματικότητα», συνδέει την γνώση (λογοθετικές πρακτικές), την δυνατότητα (σχέσεις με τους άλλους) και την ηθική (σχέση του υποκειμένου με τον ίδιο του τον εαυτό), και τέλος, η «γενίκευση» δηλ. ο επαναλαμβανόμενος χαρακτήρας.

Αντίστοιχες πρακτικές και μηχανισμοί επιβολής συγκεκριμένου ενδυματολογικού κώδικα παρατηρούνται και στον χώρο που μελετάται με την παρούσα έρευνα, τον χώρο του γηπέδου, όπου οι διαιτητές ως ανώτεροι ιεραρχικά αξιωματούχοι στον αγώνα τους επιτρέπεται να κρίνουν και να αποφασίζουν ποιος αθλητής είναι κατάλληλα ενδεδυμένος για να εισέλθει στον αγωνιστικό χώρο και ποιος θα αποκλείεται ως ότου να συμμορφωθεί. Μάλιστα κι εδώ έρχεται η θεωρία περί εξουσίας και ενδυματολογικού κώδικα καθώς πολλοί περιορισμοί που τίθενται δεν είναι λειτουργικοί και το ρυθμιστικό πλαίσιο θα μπορούσε να είναι πιο χαλαρό. Το εργασιακό ντύσιμο λοιπόν του ποδοσφαιριστή σαφέστατα καθορίζεται θεσμικά από τον ΚΑΠ εντός του γηπέδου, ωστόσο πλειοψηφικά παρατηρείται η τάση για «ένδυση ισχύος» (powerdressing) (Entwistle 1997, 2000) και εκτός αγωνιστικού χώρου, με ένα στυλ ένδυσης που περιγράφεται παρακάτω στον τρόπο με τον οποίο ήταν ντυμένοι οι αθλητές κατά την ημέρα της συνέντευξης (τον οποίο θα αναλύσω σε παρακάτω κεφάλαιο).

Αν για την Entwistle (2000) αυτό το ντύσιμο που «αυτοπροβάλλει» στρατηγικά μια εικόνα εαυτού με στόχο να δίνεται η ιδανική εικόνα ενός «αυτοδημιούργητου» επαγγελματία με τεχνογνωσία επί του αντικειμένου αλλά και επί της εικόνας του εαυτού, τότε το ίδιο μπορεί να λεχθεί για το “powerdressing” του ποδοσφαιριστή εκτός πεδιάς (γηπέδου), με την έννοια ότι οι ποδοσφαιριστές ως δημόσια πρόσωπα είτε συμμετέχουν σε γ’ τοπική κατηγορία είτε σε εθνικές κατηγορίες, στην κλειστή ελληνική κοινωνία εκλαμβάνονται από τον περίγυρο τους ως «ποδοσφαιριστές». Αυτόν λοιπόν τον ρόλο και τίτλο καλούνται να υπερασπιστούν, όταν ντύνονται ως άτομα και όχι ως συγκροτητικά μέρη ενός συνόλου που είναι η ομάδα και επομένως έχει ούτως ή άλλως έναν ομοιογενή ενδυματολογικό αυστηρότατο κώδικα (βλ. παράρτημα ΕΠΟ περί στολής). Θα έλεγα λοιπόν για το εξωγηπεδικό ντύσιμο αυτών των υποκειμένων πως πρόκειται για την ποδοσφαιρική ένδυση ισχύος.

Σ’αυτό το σημείο παραπάνω που γίνεται λόγος για τη στολή και άρα μας παραπέμπει στη φουκωική πειθάρχηση και εξουσία, έρχεται η σωματοποίηση (embodiment) και η δράση του υποκειμένου (agency) που υπογραμμίζει η Entwistle (2000) ως κενά στη μεταδομιστική λογοθετική σύλληψη του Φουκώ, γιατί, όπως εξηγεί δεν λαμβάνει υπόψη του την έννοια της πρακτικής. Η ίδια βρίσκει προβληματική την φουκωική σύλληψη που όλα τα εξετάζει μέσω του λογοθετικού πρίσματος, καθώς αν το δεχτούμε αυτό, τότε το σώμα στερείται υλικότητας. Ό, τι δεν συγκροτείται λογοθετικά (επεξεργασμένο από τον πολιτισμό) και δεν αναπαρίσταται, για τον Φουκώ δεν υπάρχει. Το αναλυτικό

πλαίσιο του Foucault παρότι ελλιπές είναι αρκετά χρήσιμο για την ανάλυση των λογοθετικών όψεων της ένδυσης ιδιαίτερα όπου υπονοούνται συγκεκριμένοι τρόποι πειθάρχησης του σώματος ως προς την ένδυση και το φύλο.

Για να επιτύχει λοιπόν την θεωρητική ανατροπή της λογοθετικής σύλληψης του Φουκώ, η Entwistle δανείζεται στο άρθρο της την φαινομενολογική προσέγγιση του Csordas (1993, 1996), η οποία βλέπει το σώμα ως «περιβάλλον του εαυτού» όχι ως μέσον αλλά ως κάτι αυθύπαρκτο. Στην ιδέα της σωματοποίησης το σώμα είναι υποκείμενο και όχι αντικείμενο που απλά αναπαρίσταται λογοθετικά. Οι κειμενικοί όροι ανάλυσης όπως φαίνεται στο έργο της Douglas (1973, 1976), του Foucault (1977) και του Derrida (1976) για τον Csordas δεν επαρκούν, ενώ ο ίδιος ορίζει μεταφορικά το σώμα ως «έδαφος ύπαρξης του πολιτισμού και του εαυτού».

Το θεωρητικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται και συγκεράζει γονιμότητα φαινομενολογία του Merleau-Ponty (1976, 1981), τον δομισμό και τη “θεωρία της πρακτικής” του Bourdieu (1989). Πλέον θεωρητικά δεν θα μας απασχολήσουν οι σημειωτικοί τρόποι ανάλυσης, αλλά η εμπειρία που εγγράφεται στο σώμα και η κοινωνική πρακτική. Για την Entwistle (2000) θα αναλυθεί δηλαδή η ένδυση ως «κοινωνικά τοποθετημένη πρακτική». Προτού λοιπόν περάσω στην ανάλυση της θεώρησης της Entwistle, θα αναπτύξω αρχικά την θεωρία της πρακτικής του Bourdieu (1989).

Ξεκινώντας από μια αναφορά στις πρακτικές σώματος, αυτές δεν έχουν σχέση με επαναλήψεις ασυνάρτητων τεχνικών κινήσεων. Το να είναι κάποιος αθλητής περιλαμβάνει αφενός το να κατέχει «μία κινητική ανταγωνιστικότητα/ικανότητα (competence), όπως και μία γνωστική συστάδα των διαδικασιών που υπεισέρχονται στις ποικίλες διαδράσεις του υποκειμένου με τους γύρω του» (Perez Ruiz, 1995:68) και αφετέρου μία ιδανικά προσαρμοσμένη χρήση αθλητικών τεχνικών (όπως η πάσα ή η υποδοχή της μπάλας, το λάκτισμα ή η ντρίπλα). Η αθλητική αυτή γνώση συστηματικοποιεί ειδικές τεχνικές σώματος, όπως το σπάσιμο της μέσης στην ντρίπλα, η ανάπτυξη ταχυδύναμης, «πέταγμα», κλπ. Η ποικιλότητα των αθλητικών γνώσεων (για παράδειγμα, κινησιακές, σωματικές, βιοϊατρικές) περιγράφουν από μία γνωσιακή οπτική τις διαφορετικές μορφές έκφρασης του σώματος και του πολιτισμού κατ’ επέκταση. Όταν η κινητική επιτέλεση δεν έχει έργο να πραγματώσει, σύμφωνα με τον Gabriel Cachorro (2009) γίνεται κενή νοήματος και τότε το νοηματικό της περιεχόμενο διαλύεται σε κινήσεις άνευ νοήματος. Αυτές οι πρακτικές σώματος πρέπει να έχουν μία στόχευση, δηλαδή κάποιον που να μεθοδεύει αυτή τη δράση, και μάλιστα οι τελευταίες πρέπει να χαρακτηρίζονται από κάποιες νόρμες. Τα συστατικά στοιχεία των σωματικών πρακτικών συνήθως είναι η συστηματικότητα (σε υποκείμενα τα οποία εσωτερικεύουν μία πειθαρχία αδιάλειπτων γυμναστικών ασκήσεων και περιοδικών προπονήσεων παγιώνουν μία σχέση δέσμευσης με το ίδιο το σώμα), η σκοπιμότητα (στις περιπτώσεις όπου επιβάλλονται πολύ συγκεκριμένες μορφές στόχων), η αποθεραπεία-αποκατάστασης (σε περιπτώσεις τραυματισμών κυρίως), η αναψυχή (κατά την οποία οι πρακτικές σώματος

χρησιμεύουν στην σεξουαλικότητα, τον ερωτισμό ή την θέληση), και τέλος η παραγωγικότητα (και αναφέρομαι στην περίπτωση του αμιγώς επαγγελματικού αθλητισμού, όπου το σώμα είναι το κατεξοχήν εργασιακό εργαλείο και η διατήρηση του στην άριστη κατάσταση είναι θεμελιώδης για την επίτευξη των βέλτιστων αποτελεσμάτων).

Εύλογα συμπεραίνεται ότι οι τεχνικές σώματος δεν στο στηρίζονται στο κενό και αυτό μας παραπέμπει στη φράση πως το σώμα εκλαμβάνεται ως «έδαφος ύπαρξης του πολιτισμού και του εαυτού». Ρυθμίζονται λοιπόν οι τεχνικές σώματος από τον πολιτισμό, οι ιδιότητες της αθλητικής υποκειμενικότητας: βία, αγώνας, ανταγωνισμός, επιθυμία και μύθος αποδεικνύουν κάτι πολύ παραπάνω από ένα ρεπερτόριο τεχνικών κινήσεων. Δίνουν στο υποκείμενο ζωή και συμβάλλουν είτε στην παρέκκλιση του είτε στην ευθυγράμμιση του με τον εκάστοτε κανόνα. Οι πρακτικές σώματος που επιτελούνται στα αθλήματα συμπυκνώνουν ενδιαφέροντα, κοινωνικές προσδοκίες, ουτοπίες, φαντασίες, όνειρα και τελετουργικά. Η πολιτισμική δομή τρέφει αυτού του είδους τις διαθεσιμότητες που επιφανειακά μπορεί να φαντάζουν απλές τεχνικές- στρατηγικές του παιχνιδιού, αλλά ουσιαστικά είναι εντονότερες.

Τόσο από τις σωματικές πρακτικές, όσο και από την διαχείριση και διαπραγμάτευση του ενδύματος τους, συμπεριλαμβανομένων της στολής και των υποδημάτων τα υποκείμενα, λοιπόν, συνδιαλέγονται και διαπραγματεύονται αξίες μέσω του σώματος, «του κοινωνικά σμιλεμένου σώματος (Bourdieu, 1994:56)». Αυτή ακριβώς η διάκριση επιτρέπει να σκεφτούμε πώς οι πρακτικές σώματος εγγράφονται τόσο σε υποκειμενικές όσο σε αντικειμενικές διαστάσεις. Σε αυτές ο δυισμός σώματος και πνεύματος είναι αμιγώς διδακτικός, μιας και το σώμα δεν είναι ένα παθητικός φορέας του πολιτισμού, αλλά ένας χώρος παραγωγής σχέσεων στις οποίες τοποθετείται. Η σωματική ολότητα δηλαδή, επικοινωνεί σημασίες, κάνει σιωπηλές αλλά έντονα εμφανείς δηλώσεις. Εν προκειμένω συνενώνει την επιθυμία του υποκειμένου για ορατότητα και άρα ταυτότητα εαυτού, και της κοινωνικής ταυτότητας του υποκειμένου, δηλαδή εν προκειμένω, όπως θα δούμε στο εθνογραφικό κομμάτι της εργασίας, της ποδοσφαιρικής αρσενικής ταυτότητας.

Όσον αφορά τον άλλο βασικό εμπνευστή πέραν του Bourdieu της θεωρητικής προσέγγισης της Entwistle (2000), τον Merleau-Ponty, η δική του θεωρητική προσέγγιση εδράζεται στη θέση ότι ο εαυτός, η υποκειμενικότητα, κατοικεί σ' ένα σώμα χωροχρονικά εντοπισμένο, σύλληψη που η ίδια εκ προοιμίου σπεύδει να τονίσει πως δεν είναι ουσιοκρατική ή υπερβατική. Αυτό που έχει κομβική σημασία για τον διανοητή είναι ο χώρος, ο οποίος μαρκάρεται από την κάθε υποκειμενικότητα που κατοικεί σ' αυτόν. Το σώμα μέσω του “σωματικού σχήματος ή του σχήματος της στάσης” (Merleau-Ponty, 1976:5 από Entwistle 2000:9) διαμορφώνει τον χώρο, τον σμιλεύει και διαπραγματεύεται τα όρια εαυτού και περιβάλλοντος διαμέσου της (ενσώματης) επαφής με αυτόν. Η αντίληψη μας για τον εκάστοτε χώρο είναι γνωσιακό ζήτημα με την έννοια ότι με την ανάλογη ένδυση και ανάλογα με το

συμφραζόμενο δίδεται την γνώση μας για αυτό. Τα υποκείμενα μέσω της αντίληψης και της εμπειρίας καθορίζονται, ενεργητικά και όχι αμιγώς παθητικά (όπως θα υποστήριζε ο Φουκώ), και είναι υλικά με ιστορικότητα και τοπικά συναρτημένα. Το σώμα από μία φαινομενολογική προσέγγιση δρα στο περιβάλλον και το τελευταίο στο σώμα, σαν δράση -αντίδραση, και εν τέλει διαμεσολαβεί την εμπειρία εαυτού. Η Entwistle κάνει σαφή αυτή την θεωρητική σύλληψη παρουσιάζοντας ένα γλαφυρό και παραστατικό (και μάλλον αισθητό στους περισσότερους από μας) παράδειγμα του Eco (1986:192-4) για το πώς η αντίληψη των ορίων του εαυτού μας μπορεί να καταλήξει να είναι άκρως «επιδερμική». Ο τελευταίος παρουσιάζει την αίσθηση εαυτού μέσα από την οπτική ενός στενού τζιν παντελονιού. «...ζούσα έχοντας επίγνωση ότι φορούσα τζιν...» λέει. Είχε αποκτήσει άλλη συμπεριφορά, καθώς του στενό αυτό ρούχο επηρέαζε την αντίληψη των ορίων του εαυτού και τον υποχρέωνε να ζει «στραμμένος προς τον εξωτερικό κόσμο» έχοντας αναπτύξει μία «επιδερμική αυτοσυνείδηση». Παρότι λοιπόν συνήθως δεν έχουμε μία τέτοια σχέση με το εκάστοτε ένδυμά μας, καθώς επιλέγουμε τα κατάλληλα μεγέθη, αυτή η συνηθισμένη σχέση μας με τα ρούχα, που είναι να μην τα αντιλαμβανόμαστε καν, παρ' όλο που είναι κάτι πάνω μας και γύρω μας, αποδεικνύει το πώς αλλάζουν την αίσθηση των ορίων του εαυτού μας συγκροτώντας μία «κανονική εμπειρίαένα δεύτερο δέρμα» (Entwistle 2000: 10). Αυτό μας παραπέμπει ίσως και στη φράση του Miller (2010) περί «ταπεινότητας των πραγμάτων», ότι δηλαδή τα πιο απλά, απαρατήρητα κάποιες φορές πράγματα μας καθορίζουν «αθόρυβα», και αυτή ακριβώς η ταπεινότητα τους τα κάνει σπουδαία.

Η Entwistle σε αυτήν την εμπειρία δίνει έμφυλες προεκτάσεις αναφέροντας την διαπίστωση της Tseëlon (1997:61) που παρατηρεί πως η αίσθηση των γυναικών για τον εαυτό τους είναι συχνά “ευάλωτη”, και ο τρόπος ένδυσης μπορεί είτε να ενισχύσει την αυτοπεποίθηση είτε να την καταρρακώσει κάνοντας το υποκείμενο να μην αισθάνεται άνετα. Αντίστοιχα πιστεύω πως ένα πιο άνετο ντύσιμο που επιλέγεται σε γενικές γραμμές από τους άνδρες στους περισσότερους πολιτισμούς, προσδίδει μία αίσθηση εαυτού πιο απελευθερωμένη από την επίδραση αυτού του «δεύτερου δέρματος» τόσο στο ίδιο το σώμα όσο και στο περιβάλλον του.

Δείχνουμε λοιπόν, το κατά πόσο έχουμε εσωτερικεύσει τα όρια εαυτού και περιβάλλοντος χώρου και την καταλληλότητα του ενδύματος, του στυλ που επιλέγουμε κάθε φορά σε συνάρτηση με το πού κινούμαστε. Η επίγνωση μας αυτή είναι δυναμική για τον χώρο. Τόσο το συγκεκριμένο ντύσιμο, αν και φαντάζει δομιστική αυτή η προσέγγιση, ρυθμίζεται από τον χώρο, όσο και ο χώρος σηματοδοτείται από το κατάλληλο προς αυτόν ένδυμα. Για την Entwistle, βασιζόμενη σε ένα συνδυασμό δομιστικής και φαινομενολογικής προσέγγισης, η ένδυση είναι μία κοινωνικά τοποθετημένη πρακτική σε χωρική και χρονική συνάρτηση. Η κατάσταση, δηλαδή το κοινωνικό και πολιτισμικό συμφραζόμενο, επιβάλλει τις νόρμες της στην συγκρότηση εαυτού, σώμα και ένδυση μέσω μία δυναμικής σχέσης. Φορώντας συγκεκριμένα ρούχα ρυθμίζουμε τις κινήσεις μας ώστε να

επιτελούμε στην κοινωνία συγκεκριμένες πράξεις και αυτές οι συγκεκριμένες ενέργειες διευκολύνονται με συγκεκριμένα ενδύματα. Αυτό ακριβώς, δηλαδή οι συνηθισμένες καθημερινές πρακτικές γεινόμενες εμπειρία συγκροτούν εαυτό, σμιλεύουν σχέση σώματος και ενδύματος σε τέτοιο βαθμό που δεν είναι καν ιεραρχημένη. Στο τρίπτυχο σώμα, ταυτότητα, ένδυση η Entwistle (2000) διαπιστώνει πως η ένδυση καθορίζει την εμπειρία μας για το σώμα και την ταυτότητα μας και η σωματοποίηση επέχει κομβικό ρόλο σ' αυτή τη σχέση.

Η σωματοποίηση και οι τρόποι μέσω των οποίων επιτελείται η ένδυση συγκροτεί την εμπειρία μας για το σώμα και συνεπαγωγικά για την ταυτότητα μας. Άλλωστε, για τον Merleau-Ponty, όπως τον ερμηνεύει η Entwistle, το σώμα και ο εαυτός είναι ένα διμερές αλλά ενιαίο όλον και συγκροτείται και λογοθετικά και ως «ενεργό και αντιληπτικό όχημα της ύπαρξης». Ωστόσο, η σπουδαία θεωρητικός ασκεί και κριτική στις θέσεις του τελευταίου για δύο λόγους: αφενός γιατί δεν λαμβάνει υπόψη του το φύλο ως μεταβλητή κατά την εμπειρία της σωματοποίησης και αφετέρου γιατί η προσέγγιση του είναι περισσότερο φιλοσοφική παρά κοινωνιολογική. Μάλιστα προκρίνει σ' αυτό το σημείο ως δοκιμότερα τα έργα του Goffman και του Bourdieu, καθώς αυτοί οι δύο εξετάζουν πραγματικά εμπειρικά δεδομένα κοινωνικών πρακτικών.

Συγκεκριμένα η Entwistle (2000) μελετώντας τη συσχέτιση του Crossley (1995) μεταξύ του Goffman (1974) και του Merleau-Ponty (1976, 1981) ως προς την ενσώματη υποκειμενικότητα εντοπίζει αρκετές συγκλίσεις απόψεων. Επίσης, μια άλλη σύνδεση των δύο θεωρητικών αφορά την χωρικότητα και την χρονικότητα, με τη διαφορά ότι ο Goffman παρέχει περισσότερα παραδείγματα από τον κοινωνικό χώρο για την παρουσίαση του ενδεδυμένου σώματος με την έννοια ότι τα δρώντα υποκείμενα και η αντίληψη τους / η εμπειρία τους για τον εαυτό τους εστιάζει στην αναγνώριση του σώματος ως θεμελιώδους οχήματος προς αυτήν την κατεύθυνση. Ο ενσώματος εαυτός του Goffman είναι όχημα ταυτότητας μέσω των λελογισμένων ήδη γνωστών κοινωνικών επιταγών που λαμβάνονται υπόψη στη διαχείριση του.

Συγκεκριμένα για τον Goffman, το σώμα είναι το σημείο διαπραγμάτευσης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Τα υποκείμενα γνωρίζουν τι τους επιβάλουν οι ενδυματολογικοί κώδικες και τι όχι, ανάλογα και το κοινωνικό συμφραζόμενο και επιλέγουν τρόπους ένδυσης συμβατούς με αυτό. Μάλιστα δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις που αυτή η συμπεριφορά γίνεται μηχανιστικά, επαναλαμβανόμενα, καθώς οι νόρμες και ηθικές επιταγές έχουν εσωτερικευτεί. Η ένδυση δηλαδή είναι, σύμφωνα με τα προλεχθέντα, μια κοινωνικά τοποθετημένη ενσώματη πρακτική. Τα ρούχα δεν αποτελούν απλώς το μέσογεφυρώματος εαυτού και σώματος, επιτέλεσης της ταυτότητας αλλά κυρίως αποτελούν το σύνδεσμο μεταξύ εαυτού και κοινωνικής «ενσωμάτωσης».

Για τον Davis (1992:25) και τον Campbell (1997), όπως μας πληροφορεί η Entwistle (2000) στο ίδιο δημοσίευμα, αν και άπτονται κι οι δύο στον δομισμό περισσότερο παρά στην φαινομενολογία,

το ένδυμα αντικατοπτρίζει την ταυτότητα που επιλέγουμε να δείξουμε για τον εαυτό μας στις «δυτικές» κοινωνίες και προσφέρεται για αναγνώσεις είτε από το υποκείμενο μας είτε από τους άλλους, και παρότι οι αναγνώσεις μπορεί να διαφέρουν, εντούτοις «σταθεροποιούν τις ταυτότητες» σ' ένα κόσμο που βρίσκονται διαρκώς υπό διαπραγμάτευση και αμφισβήτηση. Έτσι, παρά την όποια ένσταση περί της καταλληλότητας των αμιγώς κειμενικών αναγνώσεων στην μελέτη του ενδύματος, η προσέγγιση της ταυτοτικής παγίωσης είναι ουσιώδης για την ανάλυση.

Όπως υπογραμμίζει η Wilson (1985:12) «ο τρόπος ένδυσης κατευνάζει τον φόβο της τυχόν αποσταθεροποίησης της ατομικής ταυτότητας». Ομοίως, η επιτέλεση συγκεκριμένων τρόπων ένδυσης, πολιτισμικά εκλαμβανόμενων ως ιδιαιτερότητων, πολλές φορές χρησιμοποιούνται από τα μέλη κοινωνικών ομάδων για να δείξουν το ανήκειν σ' αυτές και να δώσουν το στίγμα του εαυτού στην κοινωνία.

Άλλη μία σημαντική οπτική στην ένδυση που παρουσιάζεται από την Entwistle (2000) είναι αυτή του Bell (1976) κατά τον οποίον οι επιλογές του ενδυματολογικού κώδικα σε συνάρτηση με το κοινωνικό συμφραζόμενο (βάσει καταλληλότητας ή μη), παίρνουν ένα ηθικολογικό πρόσημο. Αυτές σχολιάζονται και κρίνονται λεκτικά με όρους που θα άρμοζαν σε περιγραφή ηθικής. Μάλιστα τονίζεται πως είναι δύσκολο να μην προσαρμοστεί κάποιο υποκείμενο στις κοινωνικές επιταγές για την ένδυση. Για τον Bell (1976) ένδυμα γίνεται αντιληπτό σαν προέκταση του σώματος ή με την ηθική προσέγγιση του σαν κομμάτι της ψυχής και άρα η όποια κριτική μας ασκείται για το ένδυμα στοχεύει στον ίδιο μας τον εαυτό. Αυτή η ολιστική αντίληψη του ενδύματος ερμηνεύει το γιατί ειδικά σε δημόσιους χώρους μία κακή εικόνα του ενδύματος, όπως ένας λεκές, προξενεί αμηχανία. Ένας λεκές, ένα φερμουάρ κατεβασμένο ή η αποκάλυψη μίας τιράντας από τον στηθόδεσμο μπορούν να μας φέρουν σε δύσκολη θέση. Αφενός γιατί όπως εξηγεί η Wilson (1985) δεν πρόκειται απλά για μία αμέλεια του ντυσίματος μας αλλά για την αποκάλυψη της αδυναμίας μας να ανταποκριθούμε στις ενδυματολογικές επιταγές της κοινωνίας και να ανταποκριθούμε και στο να επιβάλλουμε μια πειθάρχηση στην προέκταση του εαυτού μας δηλαδή στο ένδυμα μας (Entwistle 2000). Πρόκειται δηλαδή για την συγκρότηση της ταυτότητας μας, για την διαπραγμάτευση αυτής και την μάλλον υποταγή της στην κοινωνική νόρμα του «κανονικού» και «κατάλληλου» σε σχέση με το εκάστοτε πλαίσιο (Tseëlon 1997). Διαφορετικές δηλαδή θα είναι οι ενδυματολογικές επιλογές για μία επίσημη περίπτωση, όπως μία συνέντευξη για εργασία, και διαφορετικές για μία πιο «χαλαρή» όπως το να βγάλει κανείς βόλτα τον σκύλο του/της.

Άλλο ένα σημείο θεωρητικής σύγκλισης που παρουσιάζεται μεταξύ Goffman και τον Merleau-Ponty είναι, όπως σημειώνει ο Crossley (1995) ότι «και οι δύο αναγνωρίζουν τη σημασία του χώρου στην ανάλυσή τους» (Entwistle 2000: 11). Ο πρώτος έρχεται να ερμηνεύσει με πιο πρακτικά παραδείγματα το πώς ο χώρος και η αντίληψη αυτού πραγματώνεται στον κοινωνικό κόσμο που

εισηγήθηκε θεωρητικά ο Merleau- Ponty. Μάλιστα ο Goffman δεν μένει εκεί, αλλά γόνιμα συγκεράζει τις “τεχνικές του σώματος” του Mauss στη θεωρία του και μάλιστα υποστηρίζει ότι όχι μόνο είναι μία κοινωνική κατασκευή, αλλά αυτή έρχεται να αλληλεπιδράσει κιόλας με τη σειρά της στον χώρο στον οποίο επιτελείται κάθε φορά. Στο σημείο αυτό έρχεται και η συσχέτιση της ένδυσης με τον χωρικότητα, καθώς ο τρόπος επιτέλεσης της πρώτης ρυθμίζεται υπερκαθορίζεται από το πού αυτή πραγματώνεται, δηλαδή τον χώρο, «υπακούμε στις νόρμες συγκεκριμένων χωρικών καταστάσεων» (Goffman 1974:5).

Φυσικά δεν θα έπρεπε να αποσιωπηθεί η συνεισφορά του Jean-Pierre Warnier (2001) ο οποίος μας παρουσιάζει μία θεωρία των σωμάτων σε κίνηση. Η εθνογραφία της κίνησης και της υποκειμενοποίησης (“subjectivation”) εντός μίας δεδομένης υλικότητας στηρίζεται στην ιδέα της ανάπτυξης των τεχνικών σώματος που εμπλέκει τόσο το σώμα σε κίνηση όσο και την μεσολάβηση ενός δεδομένου υλικού αντικείμενου (Petridou, 2014). Ο Warnier βλέπει το ανθρώπινο σώμα όχι απλά ως το άθροισμα οργάνων ανατομίας και φυσιολογίας, όπως ο Mauss, αλλά ως ένα αποτέλεσμα μίας δυναμικής σύνθεσης με υλικά αντικείμενα.

Φυσικά, κλείνοντας αυτό το κεφάλαιο, για να μην μιλήσω μονομερώς με δίπολα ένδυμα – υποκείμενα, δεν θα παραλείψω τη σημαντικότερη συνεισφορά του Latour που μιλά για κοινωνικά δίκτυα από δράστες, ανθρώπινους και μη. Η εξαιρετική διαπίστωση του Bruno Latour (1993) ότι «ποτέ δεν υπήρξαμε μοντέρνοι», διαταράσσει το δίπολο υποκείμενα-αντικείμενα, βλέποντας μία δυναμική σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα τους, τόσο στη γνώση των ανθρώπων όσο και στη γνώση των πραγμάτων, με την έννοια ότι υπάρχει σε ισχύ ένας γενικός κανόνας συμμετρίας που απαιτεί τόσο μία κοινωνική όσο και φυσική εξήγηση για τις εργαστηριακές επιτυχίες και αποτυχίες. Υποστηρίζει ότι ούτε τα φυσικά αντικείμενα ούτε τα κοινωνικά υποκείμενα έχουν ποτέ υπάρξει μονομερώς πραγματικά, κοινωνικά ή λογοθετικά. Αντιθέτως, για τον Latour είναι υβρίδια, τα οποία κυκλοφορούν ανάμεσα στα δίκτυα της μετάφρασης και της διαμεσολάβησης την ίδια στιγμή που οι μοντέρνοι/νεωτεριστές αποπειρώνται να τα καθαρίσουν από τις υβριδικές τους ιδιότητες και να τα τοποθετήσουν στο ένα ή το άλλο άκρο του προαναφερθέντος δίπολου.

Το Υπόδημα

Όπως και το ένδυμα έτσι και το υπόδημα λειτουργεί συμβολικά κοινωνώντας πολιτισμικό νόημα. Άλλωστε το υπόδημα έχει κι ιστορική σημασία ως σύμβολο ταξικής διάκρισης, δύναμης και έμφυλων κατηγοριοποιήσεων (Petridou, 2014). Τα παπούτσια είναι ιστορικά συνδεδεμένα με την ελευθερία κίνησης στον χώρο και στην διάκριση της οικιακής/γυναικείας σφαίρας από την δημόσια/ανδρική αλλά και σε άλλα πολιτισμικά πλαίσια μπορεί να συμβολίζουν την καθαρότητα ή και το αντίθετο της, όπως στα ιαπωνικά σπίτια ή στα μουσουλμανικά τεμένη (ό.π.). Ακόμη, η Petridou (ό.π.: 98) διαπιστώνει ένα συμβολισμό μετάβασης από τη φύση στον πολιτισμό, αλλά και την «δυτική» δυική διάκριση του πάνω τμήματος του σώματος από το κάτω μέρος με την συμβολική διάκριση πνεύματος και σώματος αντίστοιχα και τον συμβολισμό της απομάκρυνσης από τη φύση και της κατεύθυνσης στον πολιτισμό.

Τέλος, μία σημαντική συμβολική διάσταση του υποδήματος σχετίζεται με την σεξουαλικότητα και τον ρόλο τους στην ερωτική φαντασίωση. Τα υποδήματα λειτουργώντας συμβολικά από μία ψυχαναλυτική οπτική αντικαθιστούν τα γυναικεία και τα ανδρικά γεννητικά όργανα και ως εκ τούτου συσχετίζονται από κάθε είδος ποδολαγνικών πρακτικών είτε ειδικά τα ψηλοτάκουνα συνυφαίνονται με την θηλυκότητα λόγω του οπτικού αποτελέσματος που δημιουργούν, ψηλό πόδι - μικρό πέλμα και άρα συνδέονται συμβολικά με την θηλυκότητα και την ευγενική καταγωγή, ενώ αντίστοιχα τα μεγάλα πέλματα και βαριά υποδήματα συνυφάνθηκαν με την αρσενικότητα(ό.π.).

Όπως αναφέρει η Steele (2006 στην Petridou, ό.π.:99), αλλά και όπως προτείνουν οι φεμινίστριες μεταρρυθμίστριες, οι περιορισμοί στις γυναίκες που επιβάλλει το ένδυμα /υπόδημα δεν θα πρέπει απαραίτητα να εκλαμβάνονται απαραίτητα ως περιοριστικές και τα γυναικεία σώματα ως παθητικά από μία μόδα «εξανδραποδισμού», καθώς έτσι τους στερείται η έννοια του ενεργού υποκειμένου και της έντονης σεξουαλικής διέγερσης που προκαλείται ακόμη και για τις ίδιες τις γυναίκες μέσω του σημαντικού περιορισμού του σώματος από το ένδυμα γεγονός που ενισχύει την αίσθηση ισχύος (empowering) τους.

Φυσικά το χρώμα του υποδήματος δεν πρέπει να περνά απαρατήρητο, καθώς το κόκκινο χρώμα, όπως τονίζει η Petridou (ό.π.:100) μελετώντας το υπόδημα στο αργεντίνικο τάνγκο, συμβολοποιείται. Για τα κόκκινα υποδήματα διαπιστώνει πως προσδίδουν μία αίσθηση ενεργούς δράσης (“agency”), «μία μαγική δύναμη» και ενισχύουν το σεξουαλικοποιημένο γυναικείο σώμα(ό.π.:101). Μέσα στην διαπραγμάτευση της ηθικότητας και της παρέκκλισης από την νόρμα, το κόκκινο ψηλοτάκουνο του τάνγκο κάνει αυτή που το φοράει να επιτύχει τις εσωτερικές της επιθυμίες και να αντιταχθεί στο κοινωνικό κατεστημένο. Αυτό όπως καταλήγει η ίδια ταιριάζει απόλυτα στις δημοφιλείς αναπαραστάσεις του τάνγκο.

Το υπόδημα επίσης πρέπει να ιδωθεί κι από μία άλλη συμβολική διάσταση, ως το σήμα έναρξης του τελετουργικού. Στο τάνγκο πάλι σύμφωνα με την Petridou, ταπαπούτσια των χορευτών έχουν ιδιαίτερη σημασία και είναι το βασικό διακριτικό στοιχείο της ταυτότητας τους. Με το να τα φορέσουν σηματοδοτείται «το άνοιγμα» του χορού και η μετατροπή τους σε «χορευτές», ενώ με την αφαίρεση τους ορίζεται η λήξη της δράσης τους (ό.π.: 101).

Το υπόδημα λοιπόν, πέρα από τη συμβολική του διάσταση, έχει ένα πολύ δυναμικό ρόλο, δρα ενισχυτικά για τον ίδιο τον εαυτό ως όλο, καταρρίπτοντας τις δυικές «δυτικές» διακρίσεις σώματος και ενδύματος και δίνοντας μία ολιστική οπτική. Η ενσωμάτωση του με το πέλμα που το φορά κάθε φορά οδηγεί ολόκληρο το σώμα να αναπτύξει τις κατάλληλες τεχνικές σώματος, ώστε να επιτύχει τα βέλτιστα αποτελέσματα με αυτό σε όποιο πλαίσιο κι αν κινείται.

Η έννοια της πρακτικής, των διαθεσιμοτήτων και της τελετουργίας στο ποδόσφαιρο

Σ' αυτό το σημείο αξίζει να αναφέρουμε κι άλλους ανθρωπολόγους με πλούσιες αναφορές και κοινό προσανατολισμό, όπως ο Emile Durkheim, ο Pierre Bourdieu, ο Victor Turner, που ο καθένας με την δική του απόχρωση, μοιράζεται το κοινό ενδιαφέρον να αντιμετωπίσουν τα ζητήματα κοινωνικής ενσωμάτωσης και κοινωνικής ρήξης, δίνοντας όλοι ιδιαίτερη έμφαση στην συμβολική, ηθική και κοινωνική διάσταση της κοινωνικής δομής. Με εξαίρεση τον Bourdieu, οι προαναφερθέντες ανθρωπολόγοι, δεν θεωρητικοποίησαν, ούτε έκαναν έρευνες πεδίου στον χώρο των αθλημάτων, αλλά κυρίως εντρύφησαν σε ζητήματα ένταξης και κοινωνικοπολιτισμικής αλλαγής. Ο Turner (1985, 1996) κατέδειξε σε αρκετά δημοσιεύματά του την ανάγκη μελέτης από πολιτισμικής σκοπιάς τα αθλήματα, ως μορφές «σύγχρονων τελετουργιών». Ο Bourdieu ουσιαστικά με τον όρο habitus εννοεί μία συστάδα διαθεσιμοτήτων διαρκείας που καθορίζουν τον τρόπο που ενεργούμε, αισθανόμαστε ή σκεφτόμαστε, επιτρέποντας την συνάρθρωση του ατομικού με το κοινωνικό. Πρόκειται για ένα σύστημα ασυνείδητων διαθεσιμοτήτων που παράγεται από την εσωτερίκευση αντικειμενικών δομών (Bourdieu και Wacquant 1996). Αυτό το σύστημα αντίληψης και κατηγοριοποιήσεων με το οποίο κατανοούμε την πραγματικότητα είναι προϊόν της επενέργειας που ασκούν οι αντικειμενικές δομές στην υποκειμενικότητα, λαμβάνοντας υπόψη ότι η συγκρότηση της τελευταίας συνδέεται με την θέση που καταλαμβάνει το υποκείμενο με εμπρόθετη δράση (agent) στον κοινωνικό χώρο και στους όποιους τομείς συμμετέχει.

Στο βιβλίο του Practical Reason: On the Theory of Action, ο Bourdieu (1998) εξηγεί τη διπλή διαδικασία «εσωτερίκευσης της εξωτερικότητας» και της «εξωτερίκευσης της εσωτερικότητας», διαδικασία που κλιμακώνεται όταν η υποκειμενικότητα στηρίζεται στις υποκειμενικές εμπειρίες,

πράγμα που ισοδυναμεί με το να πει κανείς ότι κάνουν το προσωπικό κοινωνικό, αλλά μέσω των δικών τους διαθεσιμοτήτων ή, όπως προτιμάει να τονίζει ο Bourdieu, το κοινωνικό εσωτερικεύεται (ενσωματώνεται) μέσω του habitus και εξωτερικεύεται μέσω των πρακτικών, οι οποίες παράγονται από το ίδιο το habitus.

Φύλο, Ηγεμονική Αρσενικότητα και Σεξουαλικότητα

Μιας και θα ήταν αδύνατο να μιλήσω για σεξουαλικότητα χωρίς να λάβω υπόψη το φύλο, αρχικά θα προχωρήσω στην εννοιολόγηση του τελευταίου κι έπειτα θα εστιάσω στη σεξουαλικότητα. Αρχικά θα μιλήσω ακολουθώντας την ιστορική γραμμικότητα για τις σπουδές φύλου, όπως δημιουργήθηκαν κυρίως μέσω του φεμινιστικού κινήματος (και του εν γένει κινήματος απελευθέρωσης των γυναικών), και στη συνέχεια θα αναφερθώ στις συγκριτικά πιο νεοσύστατες ανδρικές σπουδές φύλου, προσδιορίζοντας κάποιους όρους κλειδιά για τις αρσενικότητες στην παρούσα έρευνα.

Συγκεκριμένα, ο επιστημονικός ορισμός του φύλου παρουσιάζει -ιδιαίτερα στην ελληνική γλώσσα-εγγενείς δυσκολίες λόγω της επανάχρησης ενός όρου με μακρύ ιστορικό παρελθόν που έχει υποστεί αλλαγές εννοιολογικής φύσης μέσα στον χρόνο, όπως και ο όρος σεξουαλικότητα, ο οποίος υπήρξε και εξακολουθεί να είναι πολυσήμαντος και επομένως να προσφέρεται σε πολλαπλές εννοιοδοτήσεις. Ως προς το φύλο παρατηρούμε ότι ο όρος δημιουργήθηκε αρχικά ως γραμματικός τύπος για να διακρίνει τους άνδρες και τις γυναίκες ως βιολογικές κατηγορίες (sex, sexe =βιολογικό ή σεξουαλικό φύλο). Ο όρος gender (κοινωνικό φύλο, στα γαλλικά: genre) έχει τις γλωσσολογικές του ρίζες στα ινδοευρωπαϊκής προέλευσης ρήματα που σημαίνουν «γεννώ» και «παράγω» (genero, engender). Η επιστημονική χρήση του ξεκίνησε τη δεκαετία του 1950, ιδιαίτερα στον τομέα της ψυχολογίας του ανθρώπου και την ψυχιατρική με πρωτοπόρο τον John Money (1955), ο οποίος διαχώρισε την προσωπική ταυτότητα φύλου (gender identity) από την αντίστοιχη κοινωνική (gender role), αν και παραδεχόταν ότι οι δύο έννοιες αλληλοσυνδέονται. Μάλιστα, όπως έχουν παρατηρήσει η Bock (1993) και η Scott (1997), είναι κυρίως τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα που η χρήση του όρου gender επεκτάθηκε στις κοινωνικές –ανθρωπιστικές επιστήμες μέσα από την προσπάθεια των φεμινιστριών να καθορίσουν κάποιο πεδίο επιστημολογικών ορισμών «για να εξηγήσουν την εμμονή των ανισοτήτων ανάμεσα στις γυναίκες και στους άνδρες» (Scott, 1997:307) και τη διάχυση αυτών των ανισοτήτων «σε όλα τα πεδία της ζωής». Επομένως, ο όρος “gender” άρχισε να χρησιμοποιείται κοινωνιολογικά από αμερικανίδες φεμινίστριες τη δεκαετία του 1970 ως απόρριψη του βιολογικού ντετερμινισμού που εμπεριείχε η συνήθης χρήση του όρου «σεξουαλικό φύλο» (sex).

Αργότερα η χρήση του όρου “gender” γενικεύτηκε, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις τείνει να αντικαταστήσει απλουστευτικά τη λέξη «γυναίκες». Στις σύγχρονες πολιτικές επιστήμες, όπως και στις εν γένει επιστήμες του ανθρώπου, το φύλο ή κοινωνικό φύλο υποδηλώνει κοινωνικές κατηγορίες, οι οποίες υπόκεινται σε άνισες συνθήκες κοινωνικής και πολιτικής ένταξης. Μ’ αυτήν την έννοια, «τόσο το λεγόμενο βιολογικό φύλο (sex) όσο και το κοινωνικό (gender) συνιστούν πολιτισμικές κατηγορίες» (Scott, 1997:307). Εξάλλου, σύμφωνα με τη χαρακτηριστική διατύπωση της Judith Grant «το φύλο είναι μια σχετικά αυτόνομη, ηγεμονική ιδεολογική δομή που τέμνει τον κόσμο ιεραρχικά σε δύο μυθικά γένη, και η οποία ενδυναμώνεται μέσα από ένα επεξεργασμένο σύστημα κανόνων και ποινών που επιβάλλεται σ’ όλες τις πτυχές της ζωής» (στο Scott, 1997:307). Συνεπώς, παρά τις συγχύσεις ή τις διαφωνίες που διατυπώθηκαν ως προς τις εννοιοδοτήσεις του (Scott, 1997, Βαρίκα 2000), το φύλο χαρακτηρίζεται ως κοινωνική κατασκευή, πάντοτε ιστορικά προσδιορισμένο, και όχι δοσμένο από τη φυσική τάξη πραγμάτων, ακόμα κι όταν σ’ αυτό συμπεριλαμβάνονται φυσικά στοιχεία, όπως οι λειτουργίες του σώματος και η σεξουαλικότητα, διότι κι αυτές διαμορφώνονται και επηρεάζονται από τα κοινωνικά δεδομένα. Για την καθηγήτρια της παιδαγωγικής Connell (2004:834) το φύλο είναι μια ιδιαίτερη κοινωνική δομή που «εστιάζει στο πεδίο της αναπαραγωγής» μεταφέροντας τα ιδιαίτερα αναπαραγωγικά γνώρισματα που διακρίνουν τα ανθρώπινα σώματα στο «επίπεδο των κοινωνικών διαδικασιών».

Ανεξάρτητα από τους επιμέρους ορισμούς του, το φύλο χρησιμοποιείται σε πολλά επιστημονικά επίπεδα ανάλυσης για να δηλώσει τις διαφοροποιημένες και «σταθερά ιεραρχικές» κοινωνικές ιδιότητες που αποδίδονται συλλογικά σε άνδρες και γυναίκες, προσδιορίζοντας τα όρια και την υφή των ρόλων τους, των μεταξύ τους (άνισων) σχέσεων καθώς και τις αντίστοιχες νοηματοδοτήσεις που συντελούν στην απόκτηση της ταυτότητας των υποκειμένων (Παπαταξιάρχης 1997). Για το λόγο αυτό, οι μελέτες γύρω από τα ζητήματα ταυτότητας έχουν πολλαπλασιασθεί τα τελευταία χρόνια μέσα από το σκεπτικό ότι οι εξουσιαστικές σχέσεις δομούν τις ταυτότητες φύλου, οι οποίες θεωρούνται ‘πολιτικές ταυτότητες’ (Παντελίδου-Μαλούτα 1996:338), όχι μόνο λόγω των αιτημάτων που προβάλλουν αλλά και λόγω των σημαντικών αλλαγών που επιφέρουν στο χώρο του πολιτικού. Επομένως, το φύλο αγγίζει όλα τα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα (ιδιωτικά ή δημόσια). Έτσι, το φύλο συνιστά μια σημαντική κοινωνική «κατηγορία νοήματος». Γι’ αυτό το λόγο, ως έμφυλες μπορούν να χαρακτηριστούν όλες «οι ασύμμετρες συστημικές, σχεσιακές και συμβολικές κοινωνικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες», οι οποίες παράγονται μέσα σ’ ένα δοσμένο κοινωνικο-πολιτικό περιβάλλον.

Σύμφωνα με την Rubin Gayle (1984) μπορούμε να πούμε ότι η σεξουαλικότητα είναι πολιτικό ζήτημα αφού οι θεσμικές φόρμες της ως προϊόντα ανθρώπινης δραστηριότητας είναι συνδεδεμένες με πολιτικούς χειρισμούς και συγκρούσεις συμφερόντων. Υπάρχουν μάλιστα συγκεκριμένες ιστορικές

περίοδοι κατά τις οποίες η σεξουαλικότητα πολιτικοποιείται πολύ ανοιχτά (παραδείγματος χάρη, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα όπου παγιώθηκε η βικτοριανή ηθική, πολεμήθηκε η πορνεία, ο αυνανισμός ειδικά ανάμεσα σε νέους, οι εκτρώσεις κτλ. Περαιτέρω το 1873 ψηφίστηκε ο πρώτος ομοσπονδιακός νόμος κατά της αισχροτήτας με πολύ αυστηρές διατάξεις).

Δυστυχώς, η αντίληψη για μία μοναδική (ηθική) ιδανική σεξουαλικότητα χαρακτηρίζει τα περισσότερα συστήματα σκέψης. Το προσωπικό γίνεται κοινωνικό και το κοινωνικό, πολιτικό. Και εδώ ακριβώς έγκειται η δυσκολία του να προχωρήσουμε σε μία πολιτική ανάλυση της σεξουαλικότητας, όσο την αντιλαμβανόμαστε ως βιολογικό φαινόμενο ή όψη της ατομικής ψυχολογίας. Αρχικά ο φεμινισμός ήταν στραμμένος στο φύλο, όμως γρήγορα έγινε αντιληπτό πως πρέπει να ληφθεί υπόψη η σεξουαλικότητα.

Η σχέση φεμινισμού και σεξουαλικότητας είναι περίπλοκη. Επειδή η σεξουαλικότητα είναι ένα πλέγμα σχέσεων ανάμεσα στα φύλα, μεγάλο μέρος της γυναικείας καταπίεσης γεννήθηκε, μεσολάβησε και συστήθηκε μέσα από τη σεξουαλικότητα. Ο φεμινισμός είχε πάντα ζωτικό ενδιαφέρον για τη σεξουαλικότητα, ωστόσο δεν είχε ενιαία εννοιολόγηση στους κόλπους του φεμινισμού.

Κλείνοντας, θα ήθελα να χρησιμοποιήσω μία φράση της Judith Butler που καταδικάζει κυρίως την σχετική με την σεξουαλικότητα κατηγοριοποίηση, και αυτή της θέσης μάλλον θα μπορούσε να απαντά στην διάκριση μεταξύ φεμινιστικών τάσεων-ρευμάτων:

Οι κατηγορίες ταυτότητας έχουν την τάση να είναι όργανα κανονιστικών κατεστημένων, λειτουργώντας είτε ως ομαλοποιητικές κατηγορίες καταπιεστικών δομών, είτε ως πόλοι επιστράτευσης για μία απελευθερωτική αμφισβήτηση αυτής ακριβώς της καταπίεσης... Η επίκληση της ταυτότητας είναι πάντα ένα ρίσκο...το να τοποθετήσω τον εαυτό μου μέσα στους όρους μίας κατηγορίας ταυτότητας θα ισοδυναμούσε με το να στραφώ εναντίον της σεξουαλικότητας που αυτή η κατηγορία διατείνεται ότι περιγράφει (2006:155).

Όσον αφορά τους άνδρες και τις αρσενικότητες, το ενδιαφέρον για τις ανθρωπολογικές «σπουδές φύλου των ανδρών» ή αλλιώς «συγκριτικές σπουδές των ανδρών» (*“Hegemoniale Männlichkeiten”*), (Dinges, Ründal, και Bauer 2004) ανέκυψε κατά 1980 εστιάζοντας στην ηγεμονική αρσενικότητα, περνώντας αρχικά από τις προσεγγίσεις του κοινωνικού φύλου, την κοινωνική ιεραρχία, την πατριαρχία, όπως προαναφέρθηκε στην εισαγωγή για τις γυναικείες σπουδές φύλου. Σ’ αυτό το σημείο πρέπει να σημειωθεί πως ο όρος ηγεμονική αρσενικότητα εδώ δεν χρησιμοποιείται με την ευρεία σημασία του «οι άντρες είναι πολύ μάτσο», όπως εξηγείται και στο άρθρο *“Hegemonic Masculinity, Rethinking the Concept”* των Connell και Messerschmidt (2005). Οι ίδιοι ερευνητές

προσέγγισαν το ζήτημα, κριτικάροντας τον όρο «αρσενικό ρόλο» της έως τότε βιβλιογραφίας και πρότειναν ένα μοντέλο πολλαπλών σχέσεων εξουσίας μεταξύ αρσενικότητων. Ο δε όρος «ηγεμονικότητα» αρχικά χρησιμοποιήθηκε για την ανάλυση και ερμηνεία των ταξικών σχέσεων από τον Gramsci (Connell 1977:28). Ωστόσο, όταν ο όρος αυτός μεταφέρθηκε στην ανάλυση των σπουδών φύλου κατά την Connell δεν είναι τόσο εύστοχος, γιατί εστιάζει στην δυναμικότητα μέσω της ιστορικής αλλαγής της ταξικής κινητικότητας ή στατικότητας. Ειδικά όσον αφορά τις σπουδές φύλου, «θα έπρεπε να περιοριστεί σε ένα απλό μοντέλο πολιτισμικού ελέγχου (Connell & Messerschmidt, 2005:831)». Επιπλέον, γιατί σύμφωνα με τους ερευνητές Connell & Messerschmidt, η ιδέα της ομοφοβίας ξεκίνησε από την σύλληψη του συμβατικού όρου «ανδρικός ρόλος» (Morin & Garfinkle, 1978) καθώς και της αναπαραγωγής στερεότυπων του φύλου (Mieli 1980).

Όσον αφορά την ισχύ και τη διαφορά, αυτές οι έννοιες αποτέλεσαν κομβικούς όρους στο κίνημα απελευθέρωσης των gay, το οποίο ανέπτυξε μία εκλεπτυσμένη ανάλυση για την καταπίεση των ανδρών αλλά και την καταπίεση από τους άνδρες (Altman, 1972). Η ύπαρξη πολλαπλών αρσενικότητων επιβεβαιώθηκε από την καταγραφή τοπικών έμφυλων ιεραρχιών και τοπικών αντιλήψεων ανδρισμού στα σχολεία (Willis, 1977) καθώς και από τις έρευνες σε ανδροκρατούμενους χώρους εργασίας (Cockburn 1983), όπως είναι και ο χώρος του ποδοσφαίρου, αλλά και σε τοπικές ολιγάνθρωπες κι απομονωμένες κοινότητες, όπως τα χωριά (Herdt 1981, Hunt 1980).

Αυτές οι έρευνες προσέθεσαν τον εθνογραφικό ρεαλισμό τον οποίο στερούνταν η αφήγηση των ρόλων-φύλου/ “sex –role” (Connell 1977) και αποκάλυψαν τις πολυπλοκότητες της έμφυλης συγκρότησης των ανδρών. Αναπόφευκτα αποκάλυψαν την ενεργή μάχη για επικράτηση που λανθάνει στην σύλληψη του Gramsci για «ηγεμονία». Έτσι, η ηγεμονική αρσενικότητα κατά τα μισά της δεκαετίας του 80’, κατανοήθηκε ως η κατά τόπους πατερναρισμένη πρακτική, δηλαδή ως η συνειδητή δράση, κι όχι απλά ως μία σειρά από προσδοκίες ρόλων ή ταυτότητας. Η ηγεμονική αρσενικότητα διακρίθηκε από τις υπόλοιπες και ιδιαίτερα τις υπάλληλες (δηλαδή ιεραρχημένες). Μάλιστα οι Connell και Messerschmidt (2005) υποστηρίζουν ότι η ηγεμονικότητα δεν θεωρείτο φυσιολογική με τη στατιστική έννοια, καθώς αφορά μειοψηφίες που μπορούν να την εκφράσουν, αλλά θεωρούν πως είναι σίγουρα η κοινωνική κατευθυντήριος. Αφενός γιατί σωματοποίησε τον πιο αποδεκτό τρέχοντα τρόπο ανδρισμού και αφετέρου, γιατί νομιμοποίησε ιδεολογικά την παγκόσμια υποτέλεια των γυναικών στους άνδρες, αλλά και άλλων μορφών αρσενικότητων στην κυρίαρχη/ ηγεμονική αρσενικότητα. Σε αυτό το σημείο να διασαφήσουμε πως με τον όρο ηγεμονικότητα δεν εννοείται βία, παρότι μπορεί να εδράζεται στην ισχύ. Σημαίνει ανέλιξη που επιτυγχάνεται μέσω του πολιτισμού, των θεσμών και της πειθάρχησης. Ωστόσο, οι Connell και Messerschmidt αφήνουν μια αισιόδοξη νότα κλείνοντας το πρώτο μέρος του άρθρου τους για τις ηγεμονικές αρσενικότητες λέγοντας πως υπόκεινται στην

ιστορική αλλαγή, και πως παλιές μορφές ηγεμονικής αρσενικότητας μπορούν να αντικατασταθούν από νεότερες, και μάλιστα δεν αποκλείουν και «τον εξοβελισμό των έμφυλων ιεραρχιών» (2005:833).

Κοινωνική Σωματοποίηση

Όπως ήδη αναλύθηκε για το ένδυμα ο όρος σωματοποίηση, βρίσκει έδαφος και στην ανάλυση της ηγεμονικής αρσενικότητας. Η αναπαράσταση και η χρήση των ανδρικών σωμάτων είχε ήδη γίνει αντιληπτή απ' τις απαρχές της χρήσης του όρου ηγεμονική αρσενικότητα.

Η σημασία της ανδρικής σωματοποίησης στην ταυτότητα και τη συμπεριφορά προκύπτει και αναδύεται σε ποικίλα συμφραζόμενα. Ήδη στις νεαρές ηλικίες η σωματική δραστηριότητα γίνεται ο βασικός ενδείκτης αρσενικότητας, όπως ήδη προαναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο για τα αθλήματα. Αυτό αποτελεί «τρόπο κλειδί» για την κατανόηση του πώς η ετεροσεξουαλικότητα και η αρσενικότητα συσχετίζονται με τον «Δυτικό πολιτισμό» (ο όρος τίθεται εντός εισαγωγικών καθώς αποτελεί μία δυτικότροπη γεωγραφική υπεργένικευση που περιλαμβάνει και πολιτισμούς που έχουν απορροφήσει τις «δυτικές» ιδέες παρά την μη χωρική τους γειτνίαση). Κατά τους Connell και Messerschmidt (2005:852) οι πρακτικές σώματος όπως η κατανάλωση κρέατος και οι ριψοκίνδυνες ασχολίες εν γένει έχουν συσχετιστεί με την ανδρική ταυτότητα. Αυτό ουσιαστικά υποστηρίζουν ότι οδηγεί σε στρατηγικές προώθησης της υγείας που δρουν απεμφυλοποιώντας την ηγεμονική αρσενικότητα ή οδηγώντας τους άνδρες σε μία πιο «ανδρόγυνη» κατεύθυνση. Αλλά οι δυσκολίες των στρατηγικών απεμφυλοποίησης μερικώς βασίζονται στην σωματοποίηση όπως είναι «η αφοσίωση σε ριψοκίνδυνες πρακτικές σε ένα πλαίσιο μεταξύ νεαρών ανδρών ως τρόπος παγίωσης της αρσενικής φήμης».

Η κάποτε συνήθης κοινωνιολογική επιστημονική ανάγνωση των σωμάτων ως αντικείμενα, ως μία διαδικασία κοινωνικής κατασκευής πλέον κρίνεται ως ακατάλληλη καθώς εκλαμβάνει τα σώματα ως παθητικούς αποδέκτες των κοινωνικών επιταγών χωρίς περιθώριο αλληλεπίδρασης. Τα σώματα εμπλέκονται ενεργά, στενά και περίπλοκα στις κοινωνικές διαδικασίες πολύ περισσότερο απ' όσο συνήθως η θεωρία έχει επιτρέψει. Αναγνωρίζεται ότι τα σώματα συμμετέχουν στην κοινωνική δράση με παρεκκλίνοντες τρόπους κοινωνικής συμπεριφοράς και ότι το σώμα συμμετέχει στην επιτέλεση της κοινωνικής πρακτικής. Στο πλαίσιο αυτό είναι σημαντικό, δηλαδή οι αρσενικότητες όχι μόνο να κατανοηθούν ως ενσώματες (embodied), αλλά και να γίνει αντιληπτό ότι η σύνδεση της σωματοποίησης και κοινωνικού συμφραζόμενου είναι συγκεκριμένα εστιασμένη/ στοχευμένη (δηλ. έχει ενδελέχεια, αν το αναλύαμε με Αριστοτελικούς όρους ή πιο απλά ότι η σωματοποίηση της

εκάστοτε αρσενικότητας καθορίζεται και από το συγκεκριμένο, ώστε να επιτυγχάνει «αθόρυβα» τους σκοπούς της

Για να κατανοήσουμε την ηγεμονικότητα και την αρσενικότητα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε ότι τα σώματα είναι ταυτοχρόνως και ενεργά αντικείμενα και ενεργά υποκείμενα, “agents”, της κοινωνικής πρακτικής (Connell, 2002). Υπάρχουν συγκεκριμένα δίκτυα κοινωνικής πρακτικής που συσχετίζουν τις κοινωνικές διαδικασίες με τις κοινωνικές δομές. Πολλά τέτοια δίκτυα κοινωνικής σωματοποίησης μπορεί να είναι πολύ άμεσα και απλά, τα οποία απλώς προστίθενται στην ιστορική διαδικασία μέσα στην οποία η κοινωνία σωματοποιείται. Αυτά τα δίκτυα κοινωνικής σωματοποίησης μπορεί να είναι «πολυνήματα και πυκνά» (Αρχάκης και Κονδύλη 2002:76) και να διαπερνούν θεσμούς, οικονομικές σχέσεις, πολιτισμικά σύμβολα κ.ο.κ. χωρίς να παύουν να εμπλέκουν υλικά σώματα (Connell και Messerschmidt 2005). Αυτό εύληπτα μπορεί να καταδειχθεί με το αναλογιστούμε τα έμφυλα μοντέλα της υγείας, της αρρώστιας και της ιατρικής θεραπείας.

Μεταξύ λοιπόν κυρίαρχων συνόλων ανδρών, τα δίκτυα κοινωνικής σωματοποίησης διαρκώς εμπλέκουν τους θεσμούς στους οποίους εδράζονται τα προνόμιά τους. Για παράδειγμα είναι σταθεροί οι τρόποι μέσω των οποίων οι άνδρες κυρίαρχων ομάδων μέσω συγκεκριμένων αθλητικών πρακτικών, διατροφικών συνηθειών (Donaldson και Roynting 2004), ενδυματολογικών πρακτικών και τρόπων αναψυχής επιδεικνύουν τον πλούτο τους και παγιώνουν σχέσεις κυριαρχίας και απόστασης. Αλλά και γενικότερα μέσω αυτών των πρακτικών συγκροτούν μία ελίτ ανδρικών σωμάτων.

Η Εφαρμογή της Ηγεμονικής Αρσενικότητας

Το 1980-1990 η έρευνα στην ηγεμονική αρσενικότητα ως ακαδημαϊκό πεδίο παγιώθηκε μέσω ποικίλων δημοσιευμάτων εκπροσώπων των κοινωνικών και ανθρωπιστικών σπουδών (πχ. Brod, 1987). Αρχικά η ιδέα της ηγεμονικής αρσενικότητας χρησιμοποιήθηκε στη διδακτική σχολική αίθουσα για να γίνει κατανοητή η δυναμική της ζωής της τάξης, το σχολικό ‘bullying’ και οι πρακτικές αντίστασης σ’ αυτό μεταξύ αγοριών (Connell και Messerschmidt, 2005). Επίσης χρησιμοποιήθηκε για την ανάλυση των στρατηγικών αλλά και των ταυτοτήτων των εκπαιδευτικών και συγκεκριμένα αυτών της φυσικής αγωγής (Skelton 1993). Επίσης ο όρος βρήκε έδαφος μεταξύ άλλων στην ανάλυση του ποδοσφαιρικού χουλιγκανισμού, αλλά και στην ερμηνεία των ανδρικών αναπαραστάσεων από τα μίντια, στη συσχέτιση των πολεμικών πρακτικών συγκροτητικών εικόνας με αυτών του ποδοσφαίρου (Sabo και Jansen 1992, στους Connell και Messerschmidt 2005: 833). Μάλιστα συνέβαλε στην ερμηνεία της ταυτόχρονης διαφορετικότητας και συλλογικότητας και στην επακόλουθη χαρτογράφηση των αναπαραστάσεων των διαφορετικών αρσενικοτήτων και στον χώρο του

ποδοσφαίρου (Messner 1992). Συνάμα μέσω της ηγεμονικής αρσενικότητας κατανοήθηκε η δημοφιλία των αθλημάτων που έχουν στενή σωματική επαφή και μάλιστα τονίζεται πως δρουν ως αέναα σύμβολα συγκροτητικά των αρσενικοτήτων (Messner 1992).

Η σύλληψη των πολλαπλών αρσενικοτήτων και της ηγεμονικής αρσενικότητας χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον και για την κατανόηση των ανδρικών πρακτικών που σχετίζονται με την υγεία όπως τα επώδυνα για το σώμα αθλήματα και η ριψοκίνδυνη σεξουαλική συμπεριφορά (ή δοκιμότερα πρακτικές) (Sabo και Gordon 1995). Αυτές μάλιστα ερμηνεύουν και την δυσκολία να ανδρών να ανταποκριθούν σε κάποια αναπηρία ή σε κάποιο τραυματισμό (Gerschick και Miller 1994 στους Connell και Messerschmidt (2005: 834), όπως προαναφέρθηκε).

Η Δυναμική των Αρσενικοτήτων

Είναι εύστοχο πλέον να κάνουμε λόγο για μία πολυπλοκότητα των αρσενικοτήτων, όπως η κάθε μία διαμορφώνεται από την έμφυλη πρακτική των υποκειμένων, και όπως συμπεραίνουν οι Connell και Messerschmidt (2005), υπάρχει διαστρωμάτωση, δηλαδή πολλαπλά επίπεδα αρσενικοτήτων και πιθανές εσωτερικές αντιφάσεις εντός όλων των συγκροτητικών της αρσενικότητας πρακτικών. Αυτές οι πρακτικές δεν μπορούν να ερμηνευτούν ως συγκροτητικές μοναδικής αρσενικότητας καθώς «μπορεί να αναπαριστούν λανθάνοντες σχηματισμούς μεταξύ αντικρουόμενων επιθυμιών ή συναισθημάτων ή να αναπαριστώνται ως αποτελέσματα αβέβαιων υπολογισμών των πλεονεκτημάτων και των μειονεκτημάτων διαφορετικών στρατηγικών φύλου» (ό.π.:853). Έτσι γίνεται σαφής η ρευστότητα των ορίων και η διαρκής διαπραγμάτευση της ηγεμονικής αρσενικότητας.

Η αλλαγή των αρσενικοτήτων ανά τον χρόνο καθώς πιθανότατα αποτελεί προϊόν εσωτερικών αντιφάσεων δεν αποκλείεται να είναι και εσκεμμένη. Τόσο τα παιδιά όσο οι ενήλικες έχουν την δυνατότητα να ανασκευάζουν τις έμφυλες τομές και να αμφισβητούν την εκάστοτε ηγεμονική αρσενικότητα και αυτή η δυνατότητα είναι η βάση πολλών εκπαιδευτικών παρεμβάσεων και προγραμμάτων. Ταυτόχρονα οι φορείς της ηγεμονικής αρσενικότητας δεν είναι απαραίτητως διεγέρτες πολιτισμικών αξιών, («πολιτισμικές ντόπες») με την έννοια που απέδωσε ο Garfinkel (1967:69) στον όρο, ότι δηλαδή είναι υποκείμενα που αναπαραγάγουν τις κυρίαρχες κοινωνικές νόρμες. Αντιθέτως μπορεί ενεργά να επιχειρήσουν εκσυγχρονίσουν τις έμφυλες σχέσεις και να αναμορφώσουν άλλες ιδανικές αρσενικότητες, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο εθνογραφικό κομμάτι του “powerdressing” των ποδοσφαιριστών.

Η δυναμική των ασθενικοτήτων και κυρίως της εκάστοτε ηγεμονικής φαίνεται και μέσω της παγκοσμιοποίησης να αποκτά ευελιξία και να αναπροσδιορίζεται το περιεχόμενό της. Συγκεκριμένα οι Connell και Messerschmidt (2005) καταλήγουν σε μία εμπειρική τριμερή διάκριση των ηγεμονικών

αρσενικοτήτων: τις τοπικές, τις ευρύτερες χωρικές και τις παγκόσμιες. Οι τοπικές είναι αυτές που προκρίνω σε αυτή την εθνογραφία, καθώς έχουν να κάνουν με την κατά πρόσωπο διεπίδραση. Η δεύτερη κατηγορία είναι τυπική πολιτικών λογοθετικών και εν γένει δημογραφικών ερευνών, ενώ η τελευταία αναδύεται σε διεθνή πεδία. Η σύλληψη «της γεωγραφίας των αρσενικοτήτων» έχει ανοίξει τον δρόμο σε νέους σχηματισμούς στις έμφυλες τοπικές και ευρύτερα χωρικές ιεραρχήσεις. Οι τοπικές και χωρικές λοιπόν αρσενικότητες διαπλέκονται και μάλιστα το παράδειγμα που φέρνουν οι Connell και Messerschmidt (2005:850) είναι από τον χώρο του αθλητισμού. Στις δυτικές κοινωνίες, «η πρακτική αρχικά σε τοπικό επίπεδο συγκροτεί τελικά πρότυπα ηγεμονικής αρσενικότητας (π.χ. αθλητικοί αστέρες) σε χωρικό επίπεδο, η οποία πρακτική εν κατακλείδι με τη σειρά της επηρεάζει τις τοπικές αντιλήψεις αρσενικότητας» (ό.π.). Η εθνογραφική έρευνα του Messner (2002) σε σχολικές αθλητικές ομάδες έρχεται να επιβεβαιώσει το παράδειγμα συγκρότησης ηγεμονικών αρσενικοτήτων και ανάδειξης εξέχοντων αρσενικοτήτων σε τοπικό επίπεδο. Άλλη μία εθνογραφική έρευνα των Light και Kirk (2000) σε μία κορυφαία σχολική αυστραλιανή ομάδα ράγκμπι δείχνει το πώς μία συγκεκριμένη μορφή ηγεμονικής αρσενικότητας διαμορφώθηκε μέσω της ενσώματης πρακτικής και όρισε συγκεκριμένες αξίες ως ιδανικά της κυρίαρχης αρσενικότητας σε τοπικό επίπεδο. Φυσικά θα ήταν παραπλανητικό να καταλήξουμε σε βεβαιωμένα συμπεράσματα για το τελικά ποια μορφή ηγεμονικής αρσενικότητας υπερκαθορίζει ποια. Ο Connell (2005) τείνει να υποστηρίξει ότι στο τρέχον πλαίσιο έντονης κινητικότητας και διάδρασης σε παγκόσμιο επίπεδο, το παγκόσμιο πρότυπο αρσενικότητας ίσως επιβληθεί στα χωρικά κυρίαρχα μοντέλα ανασχηματίζοντας τα.

Οι έμφυλες σχέσεις ήταν πάντα πεδία έντασης. Ένα δεδομένο μοντέλο ηγεμονικής αρσενικότητας, είναι ηγεμονικό στον βαθμό που δίνει λύσεις σε τέτοιες εντάσεις, τείνοντας να σταθεροποιήσει την πατριαρχική ισχύ ή να την ανασυντάξει σε τέτοιες συνθήκες (Connell και Messerschmidt, 2005). Οι ίδιοι κλείνοντας το δημοσίευμα τους φαντάζονται αισιόδοξοι για την αλλαγή στους ηγεμονικούς ρόλους τόσο τους εσωτερικούς μεταξύ της ίδιας δηλαδή ανδρικής κατηγορίας όσο και μεταξύ των φύλων εν γένει, καθώς τονίζουν ότι η ηγεμονία μπορεί να αποτύχει, μιας που η ηγεμονική αρσενικότητα δεν στηρίζεται σε κάποια θεωρία κοινωνικής αναπαραγωγής.

Η Ποδοσφαιρική Ηγεμονική Αρσενικότητα

Η αγωνιστικότητα είναι η χάρη του παιχνιδιού, η οποία βρίσκει εκπολιτισμένους τρόπους για να εδραιώσει ανταγωνισμούς. Η ανάγκη να ανταγωνιστείς, να θριαμβεύσεις, να νικήσεις, να απολαύσεις, να εξαντλήσεις, να μειώσεις τον αντίπαλο με τεχνικές σώματος είναι ένα πολύ ενδιαφέρον συστατικό του ποδοσφαίρου. Το να κατορθώσει ένας ποδοσφαιριστής να κάνει τον

αντίπαλο να ανταγωνιστεί, να κοπιάσει, να υποφέρει, αποκαλύπτει σκοτεινές πτυχές της υποκειμενικότητας του αθλητή. Σκοπός δεν είναι η εξόντωση του αντιπάλου κάθε φορά που αναμετρώνται. Σκοπός είναι η χρήση της δύναμης, της κυριαρχίας, του ελέγχου, της κάθε κίνησης μέσω της τεχνικής. Με αυτήν την έννοια η ψυχολογία του αθλήματος είναι σημαντική για την κατανόηση των πιέσεων που καθορίζουν πρακτικές σώματος. «Το βασικό σχήμα των κυρίως μεταβλητών που οριοθετούν την ψυχολογική διεργασία του αθλητισμού, εμπεριέχει τις κατηγορίες της κινητοποίησης, του ενθουσιασμού, του ελέγχου των πιέσεων, της αυτοσυγκέντρωσης, της αυτοπεποίθησης ή των συμπλεγμάτων κατωτερότητας» (Roffe, 2004: 129).

Σύμφωνα με τον Bonino (1998), εάν για κάποιο λόγο υπάρχει ακόμη έως σήμερα μία κυρίαρχη και αποδεκτή αρσενική δομή ως σημείο αναφοράς για τη συγκρότηση των αρσενικών ταυτοτήτων: η κοινωνικά παραδοσιακή αρσενικότητα (Benjamin 1988, Burin και Meler 2000). Υπάρχουν πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες μεταξύ των οποίων και ανθρωπολόγοι (Gilmore 1990, Connell 1995, DeAlmeida 2000 κ.ά.) που μελέτησαν την συγκρότηση της ταυτότητας σε διαφορετικές εκφάνσεις της αρσενικότητας σε περικείμενα και στιγμές, εν γένει περιστάσεις, ονομάζοντας τελικά αυτές τις εκφάνσεις «αρσενικότητες», διακρίνοντας τις από το μοναδικό αυτό κυρίαρχο μοντέλο της αρσενικότητας. Μεταξύ αυτών κάποιοι έδωσαν έμφαση στο ότι αυτές οι αρσενικότητες περιέχουν σχέσεις ιεραρχίας, έχοντας πάντα μία ηγεμονική μορφή, που φυσικά μεταβάλλεται αναλόγως ανά τόπο και χρόνο, αλλά που από την Αναγέννηση και έπειτα έχει σταθερά κάποια στοιχεία (Connell 1995). Αυτή ακριβώς η μορφή της παραδοσιακής αρσενικότητας που ονομάζεται ηγεμονική αρσενικότητα, (ΗΑ στο εξής), δεν είναι μόνο μία κυρίαρχη έκφανση, αλλά και εφόσον φαντάζει αμετάβλητη, είναι και ένα κοινωνικά ηγεμονικό μοντέλο, το οποίο επιβάλλει ένα συγκεκριμένο τρόπο ρύθμισης της υποκειμενικότητας, της σωματικότητας, της υπαρξιακής θέσης της πλειοψηφίας των ανδρών και των ανδρικών τύπων, και που μειώνει ή και ακυρώνει την κοινωνική ιεράρχηση των άλλων αρσενικοτήτων και ιδίως σε εποχές ομοιογενοποιητικής παγκοσμιοποίησης, όπως είναι και η ΗΑ.

Η σύγχρονη ρυθμιστική ανδρική ισχύς της ΗΑ γίνεται εμφανής στη ζωή των ανθρώπων, όχι τόσο λογοθετικά όσο μέσω των πρακτικών τους. Όχι τόσο μέσω των μεμονωμένων αντιδράσεων τους, όσο στην ίδια την υπαρξιακή τους θέση. Στον τρόπο δηλαδή που επιλέγουν να ενδεικνύουν και στην ανικανότητά τους να αλλάξουν «το καθημερινό» τους “modus vivendi” την συνηθισμένη τους στάση και τρόπο ζωής. Επομένως, γίνεται σαφής η ΗΑ όχι σε στιγμές σταθερότητας, αλλά σε κρίσιμες, στην αναπαραστατική τους ταυτότητα (εικόνα εαυτού), αλλά ιδιαίτερα στην λειτουργική (αυτό που κάνουν).

Η ΗΑ είναι η κανονικοποιητική ρύθμιση των κοινωνικών πρακτικών για τους άνδρες που κυριαρχεί στον πατριαρχικό μας πολιτισμό, με λίγες ίσως ελαφρές διαφοροποιήσεις αλλά σταθερή. Συνδεδεμένη λοιπόν, με την επιθυμία για κυριαρχία και έλεγχο, είναι ένα “corpus” κατασκευασμένο

κοινωνικοϊστορικά, μία ιδεολογική παραγωγή, ως απότοκο της κοινωνικής οργάνωσης των έμφυλων σχέσεων από την ανδρική κουλτούρα κυριαρχίας και ιεράρχησης (Bonino, 1998). Το συστατικό κλειδί στη διατήρηση της προαναφερθείσας κουλτούρας απορρέει από την ικανότητα της για φυσικοποίηση των σχετικών με το φύλο μύθων που κατασκευάζονται, ώστε να νομιμοποιούν την ανδρική κυριαρχία και την άνιση μεταξύ των φύλων κατανομή της εξουσίας. Αυτή η φυσικοποίηση επιτρέπει να ενδεικνύονται ως πραγματικές μία σειρά από φαλλοκρατικές πρακτικές που αφορούν «το είναι» και «το οφείλουν είναι» των γνώσεων, των σκέψεων, των υπάρξεων και «του αισθάνεσθαι» των ανδρών, επιτυγχάνοντας, αντί της επιβολής, μία αόρατη παραβίαση της σκέψης και τελικά κατορθώνοντας τη συναίνεση (Bourdieu, 1990).

Η ΗΑ λοιπόν συγκροτείται από τέσσερις ιδεολογίες που συνιστούν υψηλά στην αξιολογική κλίμακα του πολιτισμού πρότυπα υποκειμένου. Συγκεκριμένα είναι η πατριαρχική ή πατρογραμμική ιδεολογία, η ιδεολογία της ατομικότητας προϊόν της νεωτερικότητας, η ιδεολογία του αποκλεισμού και των υπάλληλων σχέσεων, δηλαδή η ομοιότητα και η ταυτόχρονη ιεραρχίας μεταξύ των όμοιων και τέλος, η ιδεολογία της ετεροσεξουαλικότητας και της ομοφοβίας.

Ως προς την τρίτη κατηγοριοποίηση όμως έρχεται στο μυαλό μου και η ανάλυση του Bourdieu (1998) κατά τον οποίο, η προϋπόθεση για την ύπαρξη του ανταγωνισμού απαιτεί αυτόν που τον ξεκινά να είναι ικανός να αναγνωρίσει στον αποδέκτη του ως ίσο με αυτόν, δηλαδή να τον αναγνωρίσει, έχοντας πάντα την έννοια «της τιμής» κατά νου, αφενός ως άνδρα και αφετέρου ως ισάξιο αντίπαλο του. Με την ίδια λογική πρέπει λοιπόν και ο αποδέκτης της πρόκλησης αυτής, να βλέπει τον άλλον ως ικανό να παίξει, γνώστη των κανονισμών, και αρκετά ενάρετο, ώστε να τους σεβαστεί. Η βασική αρχή της αμοιβαίας αναγνώρισης της τιμής με βάση την ισότητα προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει κανενός είδους ανωτερότητα του ενός αθλητή έναντι του άλλου που συμμετέχει στην πρόκληση.

Μία σύντομη επισκόπηση παρεμφερών μελετών

Στο πλαίσιο όμως μίας αναδρομή, αυτό που έχει μάλλον μεγαλύτερη συνάφεια με το αντικείμενο της παρούσας μελέτης είναι το πώς το ποδόσφαιρο αφενός ασκεί μία «εκπολιτιστική» επίδραση (Norbert Elias και Dunning, 1992), καθώς μετασχηματίζει τις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου σε αυτό που ο Elias ονόμασε «αθλητικοποίηση» (διά μέσω μίας διαδικασίας πειθάρχησης τα αθλήματα επιβάλουν μία συγκεκριμένη διαγωγή και ευαισθησία εξαιτίας της συγκεκριμένης ρυθμιστικής τάσης των κοινωνικών δομών, που επιβάλουν όρια στην χρήση της υπέρμετρης δύναμης και βίας μέσω των εκάστοτε αθλητικών κανονισμών) και αφετέρου αποτελεί διαδικασία συγκρότησης κοινωνικοπολιτισμικών ταυτοτήτων (βλ. παρακάτω), έτσι όπως οι

ανθρωπολόγοι Roberto DaMatta και Eduardo Archetti προσπάθησαν να ερμηνεύσουν. Ο μεν DaMatta στις αρχές της δεκαετίας του '80 προσπάθησε μελετώντας τον βραζιλιάνικο ποδοσφαιρικό κόσμο να ερμηνεύσει το πώς ο κανονικοποιημένος τρόπος χειρισμού της μπάλας εξέφραζε την ταυτότητα του παίκτη και την θέληση δήλωσης εκ μέρους του τελευταίου του ανήκειν σ' αυτόν τον λαό. Κατέληγε, λοιπόν, πως από πλευράς «τεχνικών σώματος»¹ οι Βραζιλιάνοι δείχνουν μία προτίμηση τόσο στην καθημερινή τους ζωή όσο και στο ποδόσφαιρο, ως αναπόσπαστο τμήμα αυτής, στο «ωραίο παιχνίδισμα της μέσης» (Da Matta et al. 1982:33).

Ο Αργεντίνος Archetti (1985), ξεκινάει την ανθρωπολογική του διατριβή στο ποδόσφαιρο αναλύοντας το «ήθος» των οπαδών των αργεντίνικων συλλόγων, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο πώς η γλωσσική συμπεριφορά των τελευταίων εκδήλωνε εντός γηπέδου μία συγκεκριμένη συγκρότηση αρσενικής ταυτότητας με ειδικές ιδιαιτερότητες. Στόχος της έρευνας του ήταν αρχικά η ανάδειξη εθνικών αρσενικότητας. Στο έργο του, *Ποδόσφαιρο και έθος* (1985), (με τον όρο «έθος» εννοείται η κάθε πολιτισμικά καθιερωμένη μορφή συμπεριφοράς, η οποία παγιώνεται μέσω των επαναλήψεων) αναλύονται πολιτισμικά ζητήματα, που παρουσιάζονται σε έναν τόσο ιδιαίτερο μικρόκοσμο όπως αυτός του ποδοσφαίρου. Σ' αυτό περιγράφεται μία σωρεία πρακτικών που είναι μεστές ενός συμβολικού κόσμου, οι οποίες δικαιολογούνται μόλις κατανοηθεί ότι

«δια μέσω του ποδοσφαίρου, όχι μόνο είναι δυνατόν να εντοπιστεί ένα σύνολο συμβόλων που συμβάλλουν στη κατανόηση και κατηγοριοποίηση των κοινωνικών σχέσεων, καθώς και στην αναπαραγωγή τους, αλλά ότι αυτό έχει και συνέπειες στο πώς τα δρώντα υποκείμενα αισθάνονται, βλέπουν και αντιλαμβάνονται τον κόσμο που τους περιβάλλει. Το ποδόσφαιρο παρουσιάζεται σαν μια «δημόσια σκηνή» στην οποία διαδραματίζονται κάποια από τα κοινωνικά δράματα και επομένως αποτελεί ένα όχημα προς τον πολιτισμό(...). Τα διαφορετικά υποκείμενα που πρωταγωνιστούν κοινωνούν μέσω συγκεκριμένων πρακτικών την κοσμοαντίληψη τους και τους αξιολογικούς τους προσανατολισμούς» (1985:44).

Με τον όρο πρακτικές που αναφέρθηκε, νοείται το πώς τα κοινωνικά όντα με τα ποικίλα κίνητρα τους και τις διαφορετικές τους στοχεύσεις κατασκευάζουν και μετασχηματίζουν τον κόσμο τους. Πρόκειται δηλαδή για μία διαλεκτική διαδικασία μεταξύ κοινωνικής δομής και ανθρώπινης εμπρόθετης δράσης που λειτουργεί αμφίδρομα και δυναμικά. Με άλλα λόγια ο Archetti βλέπει πώς ο πολιτισμός επηρεάζει τις δράσεις και οι ανθρώπινες στοχευμένες δράσεις καθορίζουν τον πολιτισμό. Κατόπιν διευρύνει το πεδίο ενδιαφέροντος του προς τη μελέτη του ιδεατού εθνικιστη Αργεντίνου,

¹ βλ. Warnier, 1999), για να δανειστώ έναν όρο που, ωστόσο ο Ντα Μάτα δε χρησιμοποιεί,

όπως αυτός συγκροτείται λογοθετικά από τον αθλητικό τύπο. Ο ίδιος καταλήγει πως το ποδόσφαιρο ειδικά σε αυτήν την κομβική –μεταβατική ιστορική στιγμή για την Αργεντινή² είναι σαφέστατα συγκροτητικό εθνικών ταυτοτήτων.

Κατά τα μέσα της δεκαετίας του '90 σταδιακά οι μελετητές αρχίζουν να βλέπουν το ποδόσφαιρο υπό το πρίσμα της παγκοσμιοποίησης και το πώς η τελευταία επηρεάζει τους θεσμούς και τις πρακτικές του αθλήματος. Κατά τον Sergio Villena Fiengo (2003), αυτό είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την υπόθεση ότι το ευρύ ενδιαφέρον που παρουσιάζεται σε θέματα σχετικά με τη συγκρότηση ταυτότητας μέσω των αθλημάτων στην Λατινική Αμερική, επίσης έρχεται ως μία μορφή απάντησης στην πιθανή αίσθηση απώλειας της ταυτότητας και του ανήκειν σε μία κοινότητα, μίας οντολογικής ανησυχίας που «προκύπτει από τους ανασχηματισμούς που υπόκεινται τα αθλήματα και κυρίως το ποδόσφαιρο μέσω της παγκοσμιοποίησης».

Στην συνέχεια ακολουθεί μία εξαετής περίοδος σχετικής σιωπής για τον αθλητισμό από πολιτισμικής άποψης γενικά αλλά και για το ποδόσφαιρο ειδικά. Μερικές δημοσιεύσεις εμφανίζονται ξανά λίγο πριν το Παγκόσμιο Κύπελλο ποδοσφαίρου του 1998 της Γαλλίας που ίσως οφείλεται στην γενική ανάπτυξη που παρουσιάζουν οι κοινωνικές επιστήμες «κατά τη δεκαετία του '90 και ένα ξεχωριστό ενδιαφέρον που επιδεικνύουν για ταυτοτικές προσεγγίσεις της αναπαράστασης ή της επιθυμίας», όπως επισημαίνει ο Villena (2003).

Πιθανότατα τονίζει ο ίδιος (Villena, 2003), πως ένας ακόμη λόγος για τον οποίο οι πολιτισμικές επιστήμες επιδεικνύουν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον ξανά για το ποδόσφαιρο είναι οι σημαντικοί μετασχηματισμοί που συμβαίνουν στο ίδιο το άθλημα κατά την δεκαετία του '90, όταν μπαίνει σε μία πρώιμη φάση εμπορευματοποίησης, διεθνοποίησης και υπερκαθορισμού, με την έννοια της απόλυτης άνωθεν ρύθμισης. Όλες αυτές οι διαδικαστικές αλλαγές λοιπόν, που πολλοί μελετητές τις συνοψίζουν κάτω απ' τον «όρο- ομπρέλα», παγκοσμιοποίηση, παρατηρείται ότι κινητοποιούνται από κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές παράμετροι βάσει των οποίων δομούνται οι αθλητικοί θεσμοί και πρακτικές.

Τέλος, στον Ελλαδικό ποδοσφαιρικό χώρο έχουμε δύο σημαντικές έρευνες από τον Γιαννακόπουλο (2003, 2005), μία επιτόπια σε ποδοσφαιρική ομάδα στον Πειραιά και μία προσέγγιση εθνικής ταυτότητας και ανδρισμού του Euro 2004 στη Λισσαβόνα. Συγκεκριμένα στον Πειραιά ο Γιαννακόπουλος (2003) εξετάζει το πώς η εξουσία συγκροτείται στην βάση αντιλήψεων αρσενικότητας για το ανδρικό σώμα στηριζόμενος σε εθνογραφικό υλικό από δύο ανδρικές ομόφυλες κοινωνικότητες: του ποδοσφαίρου και ειδικότερα μιας ερασιτεχνικής ομάδας και του στρατού.

² Το βιβλίο του Archetti δημοσιεύεται τρία χρόνια μετά την πολινόρθωση της δημοκρατίας στην χώρα και την απομάκρυνση των μελών του Proceso de Reorganizacion

Διαπιστώνει ότι το ποδόσφαιρο «περιγράφεται με όρους σεξουαλικής μάχης, όπου οι ρόλοι επιτιθέμενου/ενεργητικού υφιστάμενου την επίθεση/παθητικού εναλλάσσονται συνέχεια (ό.π.:183)» και πως στο ποδόσφαιρο είτε από τους ποδοσφαιριστές είτε από τους φιλάθλους θίγεται με κάποια πρακτική ή λογοθετικά ο ανδρισμός του αντιπάλου. Όσον αφορά τη «σωματική σύγκρουση μεταξύ των παικτών πρέπει να γίνεται "ανδρικά" "μέσα στην φάση", "στα ίσα". Ο παίκτης που τηρεί την ανδρική αυτή τάξη είναι "καθαρός" ενώ εκείνος που επιτίθεται "έξω από την φάση", "από πίσω", "βρώμικος" (ό.π.:187)». Πρέπει δηλαδή να καθορίζεται από τους κανόνες «ενός "φυσικού" ανδρισμού» και πιο συγκεκριμένα του «πάθους». Το «πάθος» του ποδοσφαιριστή κατά τον Γιαννακόπουλο εκφράζεται από τα υποκείμενα ως «πάθος» για «το ποδόσφαιρο με όρους σεξουαλικής διέγερσης, ενστίκτου που θεωρείται "φύσει" ανδρικό (2003:190)». Διαπιστώνει δηλαδή μία «θεωρούμενη ως σεξουαλική, αναμέτρηση μεταξύ των αντίπαλων που παίζουν 'αντρίκια' λόγω της υποτιθέμενης ανδρικής σεξουαλικής τους "φύσης" (Γιαννακόπουλος 2003:190)». Ο Γιαννακόπουλος τονίζει «ότι στην Ελλάδα και γενικότερα στις μεσογειακές χώρες οι σεξουαλικές επαφές απαγορεύονται την προηγούμενη μέρα του παιχνιδιού και μια κακή απόδοση των ποδοσφαιριστών αποδίδεται σε σεξουαλικές πρακτικές την παραμονή του αγώνα» (ό.π.:190). Μάλιστα σε επόμενο δημοσίευμα προσθέτει ότι «δεδομένου ότι η «καύλα» θεωρείται ότι είναι πιο έντονη σε περιόδους σεξουαλικής στέρησης, ο ποδοσφαιριστής υφίσταται μια σειρά σεξουαλικών απαγορεύσεων... σεξουαλική αποχή» (Γιαννακόπουλος, 2005:60).

Να σημειωθεί ότι και σε χώρες της λατινικής Αμερικής, όπως στη Βραζιλία απαγορεύονται οι ερωτικές επαφές το 24ωρο πριν τον αγώνα και μάλιστα για αυτό το λόγο οι εύρωστες οικονομικά ομάδες, ανεξαρτήτως της εθνικής κατηγορίας, σε Ελλάδα, Βραζιλία, Ιταλία και Ισπανία, τουλάχιστον απ' όσο γνωρίζω, υποχρεώνουν και στα εντός έδρας παιχνίδια τους ποδοσφαιριστές να διαμένουν σε ξενοδοχείο προκειμένου να επιτηρούνται καλύτερα. Αντίστοιχα στο Παγκόσμιο Πρωτάθλημα Ποδοσφαίρου το 2002 απαγορεύτηκε από την διοίκηση της εθνικής ομάδας της Βραζιλίας να εργάζεται γυναικείο προσωπικό κατά τις ημέρες που διέμενε η ομάδα.

Ο Γιαννακόπουλος καταλήγει ότι «η ανδρική αυτή παραβίαση της επίσημης κοινωνικής τάξης δεν γίνεται αντιληπτή από τους ίδιους τους άνδρες και γενικότερα από την κοινωνία με όρους αντίστασης αλλά υπερίσχυσης ενός "αρρενωπού" ανδρισμού απέναντι σε οποιοδήποτε κοινωνικό κανόνα» (2003:196).

Στη δεύτερη χρονικά σημαντική δουλειά του Γιαννακόπουλου συναφή με το ποδόσφαιρο το 2005 βλέπουμε το «πώς συγκροτείται στο ποδόσφαιρο η εθνική ταυτότητα, το αίσθημα του συνανήκειν στην φαντασιακή κοινότητα του έθνους και πώς η συγκρότηση αυτή διαπλέκεται με εκείνη του ανδρισμού» (2005:58). Μάλιστα τίθενται επιλογικά στο ίδιο δημοσίευμα κρίσιμα ερωτήματα όπως «το αν το ποδόσφαιρο για την Ευρώπη είναι τελικά η βασική συνιστώσα εθνικών

ταυτοτήτων και εννοιολογήσεων του παραδοσιακού και μοντέρνου ανδρισμού» (ό.π.:67), καθώς κάτι τέτοιο φαίνεται να συμβαίνει αν αναλογιστούμε την έρευνα του στο Ευρωπαϊκό Πρωτάθλημα Ποδοσφαίρου το 2004 που παρουσιάζεται στο εν λόγω δημοσίευμα.

Γνωρίζοντας τα υποκείμενα

Πριν λοιπόν προβώ σε περαιτέρω αναλύσεις αξίζει να γνωρίσουμε τα υποκείμενα της εν λόγω εθνογραφίας, που οφείλω και να ευχαριστήσω και γραπτώς μέσω της παρούσας εργασίας για την άριστη συνεργασία μας και τη βοήθεια τους σε μένα που άνευ αυτής θα ήταν αδύνατον να την έχω εκπονήσει. Το ζήτημα του ενδεδυμένου ποδοσφαιρικού σώματος το μελέτησα από τη σκοπιά των ίδιων αυτών των τριών πρωταγωνιστών του αθλήματος με τους οποίους πραγματοποίησα συνεντεύξεις με κατά δυάδες συναντήσεις καθώς και παρευρέθηκα σε αγώνα τους μετά από την ολοκλήρωση και μερική ανάλυση των συνεντεύξεων και σημειώσεων μου. Ο τρόπος που διεξήχθη η έρευνα είναι σημαντικός δεδομένου ότι αποσκοπεί στην ανάδειξη των φωνών και πρακτικών κυρίως των ατόμων που συμμετέχουν ως ενεργώντα υποκείμενα.

Η στρατηγική προσέγγισης των συμμετεχόντων αυτών ήταν ουσιώδης καθώς αφενός έπρεπε να εξασφαλίσω τη συγκατάθεσή τους σεβόμενη τις δεοντολογικές δεσμεύσεις και αφετέρου να τους ζητήσω να μπουν σε μία διαδικασία αφήγησης γεγονότων και εμπειριών που ίσως είχαν «σιωπήσει» μέσα τους ή που ασυναίσθητα προέβαιναν σ' αυτές, και τις οποίες μετά από αρκετή επιμονή σε ερωτήσεις ή με ένα χαζό συχνό επεξηγηματικό «δηλαδή;» κατάφερα να αποσπάσω. Η δυσκολία που αντιμετώπισα ήταν κυρίως λόγω του ότι ανήκω σε παρεμφερή «κοινότητα πρακτικής», δηλαδή σε αυτή των διαιτητών ποδοσφαίρου, γεγονός που γνώριζαν οι συμμετέχοντες. Ως εκ τούτου, ήταν συνήθως πιο περιεκτικοί στις δηλώσεις τους από το αναμενόμενο αναγκάζοντάς με να τραβάω στα άκρα την «αρχή/ οδηγία της ποσότητας» του Grice (1975) με την πρόδηλη απαίτηση μου για πιο εκτεταμένες συνεισφορές.

Ο πρώτος αθλητής που δέχθηκε να συνομιλήσουμε ήταν ο επιθετικός της τοπικής ομάδας του νησιού της Μυτιλήνης, ο οποίος συμβατικά (όπως κι οι άλλοι δύο αθλητές) θα ονομαστεί Λεωνίδα, ο δεύτερος ήταν ο αμυντικός παίχτης ο Γιάννης, ενώ τέλος οι συνεντεύξεις έκλεισαν με τον Σάββα, τον παίχτη κέντρου. Ο Σάββας είναι 29 ετών, παίζει ποδόσφαιρο σε ομάδα από 5 ετών και έχει φοιτήσει στο Οικονομικό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Ο Λεωνίδα είναι 24 ετών, παίζει επαγγελματικά από τα 17 του και έχει φοιτήσει σε επαγγελματικό λύκειο. Τέλος, ο Γιάννης είναι 28 ετών είναι απόφοιτος τμήματος εκπαίδευσης και φυσικής αγωγής. Κανένας από τους τρεις αθλητές δεν ασκεί το επάγγελμα που σπούδασε παρότι, όπως κι οι τρεις αναγνώρισαν, ίσως να είχαν εκ των πραγμάτων τον

χρόνο να το κάνουν. Όλοι τους ήταν θετικοί στο να ασχοληθούν με το αντικείμενο των σπουδών τους αλλά όχι στο άμεσο μέλλον, και σίγουρα έδειξαν προτίμηση να παραμείνουν κατά κάποιο τρόπο στον χώρο ακόμη κι αφού «κρεμάσουν τα παπούτσια τους», όπως λένε χαρακτηριστικά, αναδεικνύοντας το βαθμό που η ένδυση διαμεσολαβεί στην εμπειρία τους ως ποδοσφαιριστές. Συγκεκριμένα ο Σάββας δήλωσε πως ίσως γινόταν μάνατζερ, υποθέτω και λόγω του οικονομολογικού του υποβάθρου, ο Γιάννης ήταν κατηγορηματικός πως θα ασχοληθεί με την προπονητική ποδοσφαίρου, ενώ ο Λεωνίδας με την πληροφορική, αντικείμενο των σπουδών του, αν και οφείλω να αναφέρω πως δεν το είπε με ιδιαίτερο ζήλο.

Στο βιβλίο του *Practical Reason: On the Theory of Action*, το οποίο προαναφέρθηκε, η διπλή διαδικασία «εσωτερίκευσης της εξωτερικότητας» και της «εξωτερίκευσης της εσωτερικότητας», ο Bourdieu ερμηνεύει το πώς το κοινωνικό εσωτερικεύεται (ενσωματώνεται) μέσω του *habitus* και εξωτερικεύεται μέσω των πρακτικών, οι οποίες παράγονται από το ίδιο το *habitus*. Κατά τον Μπουρντιέ, το *habitus* δεν πραγματώνεται συνειδητά.. Το *habitus* είναι μια δομική προδιάθεση που έχουμε να κάνουμε κάποια πράγματα ή να τα κάνουμε με κάποιο συγκεκριμένο τρόπο που όμως δεν τη συνειδητοποιούμε. Με άλλα λόγια το *habitus* γίνεται ορατό μέσω των σημαντικών κοινωνικά, δηλαδή μεστών νοημάτων, αλλά και ταυτόχρονα απαρατήρητων από το ίδιο το υποκείμενο πράξεων του.

Οι ποδοσφαιριστές γνωρίζουν εκ των προτέρων τι τους ζητείται, ποιες είναι οι κοινωνικές απαιτήσεις από αυτούς και τον καθένα τους ξεχωριστά και πώς πρέπει να ενεργήσουν, ώστε να ανταποκριθούν επιτυχώς σ' αυτές παράγοντας το *habitus* αλλά και ενδεικνύοντας το «εγώ», την προσωπική κατανόηση και θέληση για εξωτερίκευση αυτού. Όπως θα δούμε και παρακάτω, όσον αφορά το ένδυμα στον αγωνιστικό χώρο, αλλά κι εκτός αυτού στην καθημερινή τους ενδυματολογική πρακτική και τις κινήσεις τους αντικατοπτρίζεται με ενάργεια το πώς οι ίδιοι εισπράττουν το τι ζητά η κοινωνία από αυτούς να είναι (ή μάλλον να δείχνουν) και πώς οι ίδιοι ανταποκρίνονται σ' αυτό.

Οι ποδοσφαιριστές λοιπόν, γνωρίζουν αυτά που «πρέπει» να κάνουν στον αγωνιστικό χώρο. Έχουν συναίσθηση των υποχρεώσεων που απορρέουν από την κοινωνική τους θέση. Με την λέξη «πρέπει» δεν εννοείται κάποια αθλητική υποχρέωση, αλλά η κοινωνική συναίσθηση των πολιτισμικών προδιαθέσεων την οποία εφαρμόζουν μέσω των δράσεων τους, δηλαδή των πρακτικών. Για παράδειγμα, παρακολουθώντας τον αγώνα τους στην έδρα τους και εστιάζοντας (τυχαία) στον Σάββα, παρατήρησα πως μόλις η τοπική ομάδα δέχθηκε σε βάρος της τέρμα, στράφηκε προς την κερκίδα, σήκωσε τα χέρια χειροκροτώντας και έκανε νόημα στο φίλαθλο κοινό να τους επιδοκιμάσει και εμψυχώσει. Το κοινό ανταποκρίθηκε με ιαχές και χειροκροτήματα ρυθμικά. Ο Σάββας γνώριζε καλά ότι το κοινό (ειδικά αυτού του ιστορικού συλλόγου που έγραψε ιστορία στο νησί την σεζόν '82/'83 και έκανε πολύ κόσμο, όχι μόνο σε τοπικό επίπεδο αλλά σε όλη την Ελλάδα, να θέλει να θαυμάσει

έναν αγώνα τους από κοντά) θέλει νικητές ή ακόμη πιο ορθά, θέλει πρωτίστως μαχητές. Το βάρος της φανέλας αυτού του συλλόγου ήταν μεγάλο. Το ένδυμα αυτό άπαξ και φοριόταν απαιτούσε νίκες. Ο Σάββας αυτό μου το είχε τονίσει στην επικοινωνία μας, «είναι ένας μεγάλος σύλλογος, πολλές οι απαιτήσεις ...όχι ότι έχουμε άγχος, αλλά είναι πολλά τα πρέπει» μου είχε αναφέρει χαρακτηριστικά. Αυτή λοιπόν η επίγνωση της κοινωνικής απαίτησης και η αντίδραση του παίχτη με την έμπρακτη απεύθυνση του στην κερκίδα επιβεβαίωσε την σημασία της εσωτερίκευσης και εξωτερίκευσης της γνώσης (habitus) του Bourdieu.

Σε πανό στο απέναντι από το κοινό κομμάτι της κερκίδας του γηπέδου Κεντέρης-Καλλονής, στην προτελευταία αγωνιστική του πρωταθλήματος Γ' εθνικής κατηγορίας, προωθούνταν αξίες όπως η τόλμη, η φιλοτιμία και ο σεβασμός προς τον σύλλογο (στηλιτεύοντας κάποιες πρόσφατες υπόνοιες για χειραγωγημένα παιχνίδια). Το πανό έλεγε: «Η άνοδος θέλει τσαμπουκά και φιλότιμο». Το σύνθημα δηλαδή ήταν απλό: σε αυτήν την ομάδα θέλουμε υποκείμενα που να έχουν τσαμπουκά, τόλμη, ανδρεία, και επιμονή. Θέλουμε νικητές για να κυριαρχήσουμε στην κατηγορία και να μεταπηδήσουμε στην επόμενη εθνική κλίμακα. Το νόημα ήταν ότι όσοι δεν σέβονται αυτές τις αξίες δεν έχουν θέση σ' αυτή τη συλλογικότητα. Αυτό λοιπόν το σύνθημα πύκνωνε και την απαίτηση για ηγεμονικές αρσενικότητες που θα δούμε παρακάτω.

Έτσι, επανερχόμενη στο βασικό θέμα της ενότητας, τις πρακτικές σώματος, μετά από τη διευκρίνιση των δύο αυτών όρων που θα αποτελέσουν βασικά μεθοδολογικά εργαλεία στην ανάλυση μου για τις πρακτικές, θα δούμε το habitus. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Barbero González (2006: 73): είναι οι αθλητικές διαθεσιμότητες οι οποίες έχουν μία γενικευτική τάση, που τείνει να μετατρέπει σε καθολικό ιδίωμα ένα συγκεκριμένο σύνολο σωματικών χρήσεων και προσαρμογών». Όσον αφορά το παγκόσμιο ιδίωμα, όπως θα έλεγε ο Bernstein (1970), ο αθλητισμός αποτελεί μια ειδική συλλογή και συνδυασμό συναφών σημασιών, οι οποίες αναπόφευκτα αναφέρονται και καταφέρονται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα στα οποία λαμβάνει χώρα η καθημερινή ζωή. Στον βαθμό που οι αθλητικές διαθεσιμότητες μετατρέπονται σε καθολικό ιδίωμα, συμπαρασύρουν πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και τοπικισμούς.

Χρήσεις και προσαρμογές του σώματος, καθολικό ιδίωμα, τρόποι ζωής και στην τελική ανάλυση η οπτική του αθλητισμού και δη και του ποδόσφαιρου, όλα είναι ιδωμένα μέσα από το πρίσμα του habitus.

Ωστόσο, δεν θα πρέπει να υπεργενικεύουμε, όταν κάνουμε λόγο για σύμφυση ιδιαιτεροτήτων, καθώς δεν είναι λίγες οι φορές που το ποδόσφαιρο δρα διαφοροποιητικά, τονίζοντας τοπικά ή εθνικά στοιχεία. Για παράδειγμα, οι ποδοσφαιριστές των αγγλικών ομάδων, κατά γενική ομολογία των ασχολούμενων με τον χώρο, προκρίνουν την άριστη φυσική κατάσταση ως χαρακτηριστικό του εθνικού τους τρόπου παιξίματος, ενώ οι βραζιλιάνοι αρέσκονται να χαρακτηρίζουν τον εθνικό τους

τρόπο παιχνιδιού ως αργό και «πολύ έντεχνο». Το βραζιλιάνικο σπάσιμο της μέσης είναι γνωστό και ειδοποιό εθνικό στοιχείο, ενώ «τα γερά πνευμόνια» και το φτωχό σε επίδειξη τεχνικής κατάρτισης παιχνίδι είναι σαφέστατα αναγνωρίσιμο ως αγγλικό. Όσον αφορά τον τοπικό σύλλογο μου ήταν δύσκολη η εξαγωγή συμπερασμάτων αναλογιζόμενη την γενική εικόνα της ομάδας σε αγώνα της, γιατί η φετινή ομάδα ήταν χαμηλού προϋπολογισμού και μαχόταν όπως-όπως απλά και μόνο για τη νίκη, για τους τρεις βαθμούς της ανόδου. Ο κάθε αγώνας ήταν αγώνας σκοπιμότητας με φτωχό θέαμα και μόνη εστίαση στο αποτέλεσμα. Και συνεπώς αυτό συμπαρέσυρε κάθε διάθεση για υπερθέαμα και «φαντεζί» ενέργειες.

Και στην φουκωική λοιπόν θεώρηση είναι και πάλι ταιριαστό το παράδειγμα του πανηγυρισμού της επίτευξης τέρματος. Ο έλλογος τρόπος δράσης αποδεικνύεται από την πρόνοια να μην αφαιρέσει ολόκληρη την μπλούζα του ο ποδοσφαιριστής και κατά συνέπεια συνδυάζει και την δυνατότητα και ηθική με το να ενεργεί λελογισμένα, ώστε να μην τιμωρηθεί ο ίδιος και η ομάδα του, (και άρα να διατηρήσει καλές τις σχέσεις του και με το σύνολο- ομάδα του και με τον ίδιο του τον εαυτό), αλλά να αφαιρέσει ίσα ίσα το τμήμα που του επιτρέπει οριακά ο κανονισμός. Και μάλιστα, όχι συνοπτικά να αφαιρέσει, αλλά για να ακριβολογούμε, να αφαιρεί σε κάθε επίτευξη γκολ («γενίκευση»).

Οι έμφυλες ιεραρχήσεις εκδηλώνονται σε όλους τους τομείς της κοινωνικής συμπεριφοράς. Εξάλλου, σύμφωνα με την άκρως γλαφυρή διατύπωση της Judith Grant (1992:76) «το φύλο είναι μια σχετικά αυτόνομη, ηγεμονική ιδεολογική δομή που τέμνει τον κόσμο ιεραρχικά σε δύο μυθικά γένη, και η οποία ενδυναμώνεται μέσα από ένα επεξεργασμένο σύστημα κανόνων και ποινών που επιβάλλεται σ' όλες τις πτυχές της ζωής». Οι έμφυλες, λοιπόν, ιεραρχήσεις κοινωνικοποιούνται, διατηρούνται και μετασχηματίζονται δια μέσω πρακτικών. Πρακτικών που επαναλαμβάνονται αμέτρητες φορές στη ζωή του κάθε μέλος μια κοινωνικής ομάδας. Στο παρόν κείμενο το ενδιαφέρον μετατίθεται μόνο στην αρσενικότητα/-ες για τους σκοπούς της μελέτης χωρίς να παραγνωρίζεται η έντονη παρουσία και δράση γυναικών στον χώρο. Ωστόσο αξίζει να αναφερθεί για να τεκμηριωθούν οι έμφυλες ιεραρχήσεις πως ο χώρος δεν είναι ακριβώς «ανοιχτός» στο γυναικείο φύλο. Πριν από χρόνια 15 στην Αργεντινή, χώρα λίκνο του ποδοσφαίρου, απαγορεύτηκε από την AFA (Asociación de fútbol Argentino) σε γυναίκα διαιτητή να σφυρίξει αγώνα Α' κατηγορίας. Ακόμη, είναι χαρακτηριστικό ότι και την τρέχουσα αγωνιστική περίοδο η συμβεβλημένη εταιρεία παραγωγής των διαιτητικών στολών στην Ελλάδα, δεν παράγει γυναικεία μεγέθη εμφανίσεων, παραγκωνίζοντας από την αγορά ένα μεγάλο αριθμό γυναικών ή υποχρεώνοντάς τες να φοράνε τις ανδρικές φαρδιές στολές, απαλείφοντας κάθε έμφυλο χαρακτηριστικό τους.

Το ποδόσφαιρο καθίσταται ο ιδανικός χώρος εκδήλωσης της κυρίαρχης αρσενικότητας και της έκφρασης της σεξουαλικότητας. Η δράση των αθλητών γίνεται φαντασίωση για όσους και όσες τους

επιθυμούν ερωτικά. Σύμφωνα με τον Lacan (1966), η ολοκληρωτική είσοδος στην φαντασίωση είναι αυτή που πυροδοτείται στη θέα ενός υποκειμένου δοσμένου πλήρως και αφοσιωμένου στην επιτέλεση μίας πράξης. Αυτή η εστίαση στη συγκεκριμένη πράξη, το παίξιμο της μπάλας, η ένδυση με τη στολή, ή ακόμη και η απλή έξοδος στον αγωνιστικό χώρο ως τελετουργικό (Turner, 1985) είναι η είσοδος στην φαντασίωση. Η ποδοσφαιρική πρακτική λοιπόν σεξουαλικοποιείται καθώς σεξουαλικοποιεί και η ίδια ταυτόχρονα το σώμα του ποδοσφαιριστή. Για παράδειγμα, κατά τον πανηγυρισμό ενός τέρματος πολλοί ποδοσφαιριστές αρέσκονται στο σήκωμα της φανέλας και στην διάνυση κάποιων μέτρων τρέχοντας και επιδεικνύοντας τους κοιλιακούς τους, αλλά χωρίς να αφαιρέσουν την μπλούζα από τον λαιμό και πάνω, γεγονός που δεν τιμωρείται πειθαρχικά με κίτρινη κάρτα (σε αντίθεση με την ολική αφαίρεση της μπλούζας). Έτσι, με αυτήν την τεχνική σώματος το υποκείμενο κινείται στα όρια παρέκκλισης από την νόρμα και ταυτόχρονης ευθυγράμμισης με αυτή.

Ειδικά όταν κάνουμε λόγο για αθλήματα, αναπόφευκτη είναι η αναφορά στο αθλητικό σώμα. Το σώμα είναι ένας από τους βασικούς φορείς σεξουαλικότητας, δημιουργεί επιθυμία, προκαλεί έλξη, αλλά και την εκφράζει. Είναι λοιπόν αναπόδραστη η μελέτη και της σεξουαλικότητας των ποδοσφαιριστών όπως αυτή συγκροτείται τόσο από τις σωματικές αθλητικές πρακτικές τους, όσο και από την διαχείριση και διαπραγμάτευση του ενδύματος τους, συμπεριλαμβανομένων της στολής και των υποδημάτων. Το σώμα δεν είναι ένα παθητικό έδαφος του πολιτισμού, αλλά ένας χώρος παραγωγής σχέσεων στις οποίες τοποθετείται και διαμορφώνει ενεργά. Με άλλα λόγια υπάρχει μία κοινωνική συγκρότηση του ποδοσφαίρου (αλλά και των αθλημάτων εν γένει) και μία κοινωνική κατασκευή σωματικών υποκειμενικότητων. Για να γίνει εναργέστερο αυτό, μπορούμε να φέρουμε στον νου μας την εικόνα του σώματος του ποδοσφαιριστή της δεκαετίας του 1980, των λεπτών και μικρού μυϊκού όγκου κορμιών, με την σύγχρονη εικόνα του γεροδεμένου, ογκώδους αθλητή που «γεμίζει το γήπεδο» όπως δήλωσε με υπερηφάνεια (αν κρίνω από τον επιτονισμό του κατά την απομαγνητοφώνηση) ο πληροφορητής μου.

Η διαχείριση των ειδικών γνωστικών κατηγοριών του αθλητισμού και της κουλτούρας του σώματος, όπως οι τεχνικές, η εργονομία της κίνησης, οι τακτικές, τα κινησιακά πρότυπα και στερεότυπα και η παραγωγή των κοινωνικών νοημάτων του παιχνιδιού, οι κοινωνικές αναπαραστάσεις του ποδοσφαίρου ή η μελέτη (από πολιτισμική σκοπιά) των σωματικών επιτελέσεων λειτουργούν ως βασικά αναλυτικά εργαλεία της περιγραφής του αθλήματος τόσο από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, όσο και από τα μίντια. «Η στοχευμένη ματιά στους ποδοσφαιρικούς πανηγυρισμούς δημιουργεί μία οπτική ηδονή, αλλά και μία τέρψη του συμμετέχειν στην γιορτή του αθλήματος» Cachorro και Díaz Larrañaga (2004:257). Οι υποκειμενικότητες των θεατών, αλλά και των βασικών πρωταγωνιστών- ποδοσφαιριστών τρέφονται με «αντικείμενα επιθυμίας», «εγκώμια και παραμιλητά των οπαδών ή των συμπαιχτών (αντίστοιχα)» (Gumbrecht 2005:21). Άλλωστε κι

εδώ, το προσφιλέ μου παράδειγμα του πανηγυρισμού τέρματος επιβεβαιώνει αυτή την δυναμική σχέση συμμετεχόντων και παρατηρητών. Ο ποδοσφαιριστής τρέχει προς το μέρος του κοινού, το κοινό κατευθύνεται προς τα πλησιέστερα σ' αυτόν κιγκλιδώματα. Τον 'σκόρερ' τον ακολουθούν οι συμπαίχτες του, αγκαλιάζονται και χαϊδεύονται.

Όπως προανέφερα, καθώς ήμουν στο γήπεδο Κεντέρης παρακολουθώντας την τελευταία αναμέτρηση της χρονιάς (και ουσιαστικά εστιάζοντας στους συμμετέχοντες σ' αυτήν την έρευνα, Γιάννη, Σάββα και Λεωνίδα,) όταν ήρθε η στιγμή της αντικατάστασης ενός τακτικού παίχτη από έναν αναπληρωματικό πρόσεξα μία συχνότατη πρακτική που όμως τόσο καιρό που είμαι στον χώρο μου διέφευγε. Μία πράξη μεστή σημασίας διαδραματίστηκε ως μέρος του τελετουργικού της αλλαγής παίχτη. Ο εξερχόμενος ποδοσφαιριστής του Αιολικού μόλις πλησίασε τον συμπαίχτη του που θα αναλάμβανε τη θέση του, σήκωσε το χέρι του, το πέρασε γύρω από τον λαιμό του συμπαίχτη του, έγειρε το πρόσωπο του προς το μέτωπο του έμεινε κάτι δευτερόλεπτα κοιτάζοντας τον στα μάτια και στη συνέχεια του φώναξε δυνατά στο αυτί: «Πάμε γερά παιχτούρα μου». Ο νεοεισελθών ποδοσφαιριστής του απάντησε με μία κίνηση. Χτύπησε απαλά τα οπίσθια τον παίχτη που αποχωρούσε και έτρεξε να πάρει θέση στον αγωνιστικό χώρο.

Για την ανάλυση αυτή της «κλασικής» σκηνής (αλλά και για την παραπάνω σκηνή του πανηγυρισμού της επίτευξης τέρματος) ο Γιαννακόπουλος (2005) αναφέρει πως είναι συχνές οι ανταλλαγές τρυφερών εναγκαλισμών μεταξύ συμπαιχτών εντός αγωνιστικού χώρου μέσω «ομοερωτικών εκφράσεων προκλήσεων» (ό.π.:62). Στην παραπάνω περίπτωση έχουμε διαδοχικές πρακτικές που σεξουαλικοποιούν και από τους δύο πρωταγωνιστές αμοιβαία τη σκηνή. Ο Γιαννακόπουλος εξηγεί πως τέτοιου είδους πρακτικές, εντός δηλαδή της ίδιας ομάδας, όχι μόνο δεν εκθηλύνουν υποβαθμιστικά τους εμπλεκόμενους αλλά φωτίζουν και μία «αρρενωπή ομοερωτικότητα» (2005:62). Ο Γιαννακόπουλος μάλιστα τονίζει πως μάλλον τέτοιες πρακτικές προϋποθέτουν «μια αδιαμφισβήτητη, 'φυσική' αρρενωπότητα» (2005:62). Στο ίδιο ο Γιαννακόπουλος υπογραμμίζει ότι τέτοιες :

«ομοσεξουαλικές φαντασιώσεις περιορίζονται και επιτρέπονται στον χώρο του γηπέδου μεταξύ μόνο ανδρών και μάλιστα ανδρών του ποδοσφαίρου. Παρόμοιες εκδηλώσεις σε «εξωτερικούς» χώρους μπορούν να παρερμηνευθούν ως «ομοφυλόφιλες» ιδιαίτερα στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες όπου έχουν καθιερωθεί οι διχοτομικές κατηγορίες ομοφυλόφιλος/ετεροφυλόφιλος» (2005:63).

Σύμφωνα με τον Goffman (1975) το σώμα είναι μία υλική επικοινωνιακή ολότητα την οποία οι άνθρωποι την χρησιμοποιούν ώστε να επιτευχθεί ή να διευκολυνθεί η επικοινωνία. Όπως συμβαίνει δηλαδή και με το γλωσσικό ύφος που τροποποιείται ανάλογα με το επίπεδο που απαιτεί το γλωσσικό

πλαίσιο, έτσι και το σώμα μέσω του ενδύματος, μέσω νομιμοποιητικών της συμπεριφοράς τυποποιημένων κινήσεων / μεστών νοήματος πάντα ενδεικνύει σημασίες μέσω «ιδιωματισμών του σώματος», “bodyidioms”. Μάλιστα, για να χρησιμοποιήσω τον δοκιμότατο όρο του Shilling «το σώμα επέχει ένα διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ ταυτότητας εαυτού και κοινωνικής ταυτότητας του υποκειμένου» (1999:79-80).

Και πάλι, για να τεκμηριώσω τις δύο παραπάνω θεωρήσεις, θα επανέλθω στο αγαπημένο μου παράδειγμα πανηγυρισμού τέρματος, λόγω ακριβώς των πολλαπλών νοημάτων που λανθάνουν σ’ αυτό. Το σώμα του ποδοσφαιριστή και συγκεκριμένα η αποκάλυψη των γραμμωμένων κοιλιακών μυών και στέρνου μεσολαβεί ενδεικνύοντας αφενός την ταυτότητα εαυτού (ποδοσφαιριστής επιθετικός που κάνει καλά τη δουλειά του σκοράροντας) και αφετέρου το κοινωνικό του φύλο, μέσω της αποκάλυψης σημείων που για μία γυναίκα ποδοσφαιριστή θα ήταν ταμπού να επιδείξει. Αυτός ο ιδιωματισμός πανηγυρισμού επικοινωνεί κοινωνικά νοήματα και ταυτόχρονα αναπαράγει κάποια στερεότυπα αρσενικότητας, ανδροπρεπούς συμπεριφοράς.

Βεβαίως, αξίζει να τονιστεί σ’ αυτό το σημείο ότι η έννοια του φύλου δεν αναφέρεται μόνον σε συγκεκριμένα υποκείμενα. Η επίγνωση της λειτουργίας του φύλου ως μεταφοράς με βάση την οποία οι άνθρωποι προσλαμβάνουν τον εαυτό τους και τον κόσμο δεν σημαίνει ότι πρέπει να λησμονήσουμε της κατηγορίες «άνδρες» και «γυναίκες», αλλά σαφέστατα να προβληματιστούμε την κατηγοριοποίηση. Αντίθετα, διευκολύνει να κατανοήσουμε ότι τα κύρια οχήματα αυτής της μεταφοράς είμαστε ακριβώς εμείς ως ενσώματοι άνθρωποι, θηλυκοί ή και αρσενικοί ή ακόμη και “queer”. Δεν πρέπει δηλαδή να ξεχνούμε ότι οι ιδέες μιας κοινωνίας για το φύλο αποτυπώνονται ή εγγράφονται πρώτα-πρώτα επάνω στους ίδιους τους ανθρώπους —στα έμφυλα σώματά τους, στις επιθυμίες και στις ανάγκες τους (Bourdieu, 1996). Αυτή λοιπόν η κοινότητα πρακτικής, οι ποδοσφαιριστές Γ’ εθνικής κατηγορίας, αναδεικνύει τις κοινωνικές ταυτότητες, συμπεριλαμβανομένων και των έμφυλων, που προκύπτουν από το «ανήκειν» σε αυτήν, αναμετρώμενοι πάλι με τις κοινωνικές προσδοκίες του περιβάλλοντος τους. Πρόκειται δηλαδή για μία ομάδα ανθρώπων που συμμετέχουν σε προσπάθειες από κοινού και μοιράζονται την ίδια πηγή γλωσσικού ρεπερτορίου (Connell, 2003:71), ή και για να μεταφερθούμε σε ένα μη γλωσσικό επίπεδο πλέον, μοιράζονται την ίδια πηγή ιδιωματισμών του σώματος ή τεχνικών αυτού, παρότι το σώμα δεν αναλύεται απλά με μία κειμενική ανάγνωση. Φυσικά, επειδή ο όρος «ταυτότητα» είναι λίγο αφύσικος και ύποπτος σε ένα ανθρωπολογικό πλαίσιο ανάλυσης, όπου όλα είναι ρευστά, ίσως να ήταν δοκιμότερος ο όρος «επιθυμία για ταυτότητα (βλ. Canakis 2015). Οι ποδοσφαιριστές δηλαδή έρχονται σε επαφή σώμα με σώμα, δίνουν μάχες για τη μπάλα με υπερβολική δύναμη ή και βία, τραυματίζονται, κι όμως μόλις τελειώσει η φάση όλα λύνονται με ένα άγγιγμα ή χάδι στους γλουτούς ή στην πλάτη

του αντιπάλου. Αυτή η κοινή πρακτική αποκατάστασης των σχέσεων δεν παρερμηνεύεται, δεν σεξουαλικοποιείται, δεν ταυτίζεται με ερωτική επιθυμία, παρά μόνο με επιθυμία συμφιλίωσης. Είναι απλά μία ενσώματη λέξη καθολικής κατανοησιμότητας αυτής της κοινότητας πρακτικής. Σε μία τέτοια κοινότητα όπου θεωρείται αυτονόητος ο μάτσο ανδρισμός, ο οποίος όμως πολιτισμικά είναι συνυφασμένος με την ετεροκανονικότητα, ακόμη κι αν η τελευταία δεν είναι η επιθυμία των ίδιων των υποκειμένων.

Οι αθλητικοί κανονισμοί διαγράφουν το σώμα των ποδοσφαιριστών σιωπηλά, αλλά διαρκώς και αποτελεσματικά. Κάθε οδηγία τους σμιλεύει, κι εκείνοι ερμηνεύουν κάθε θεσμική επιταγή ομολογώντας μια ιεραρχία αξιών και ηθικής του αθλητισμού. Το αποτέλεσμα αυτής της επεξεργασίας των κανόνων στην τεχνική, άρχεται κατά τον Gabriel Cachorro (2009) από την εξοικείωση των ποδοσφαιριστών με τεχνικές του «καθαρού παιχνιδιού», του «ευ αγωνίζεσθαι», της «αθλητικής ιπποτικής» συμπεριφοράς, της επιμέλειας για τον συμπαίκτη, αλλά και για τον αντίπαλο, της αίσθησης της πειθάρχησης στην ομάδα υπεράνω προσωπικών διακυβευμάτων, και φυσικά από την ιεράρχηση στην αξιακή κλίμακα των μη σύννομων τρόπων παιχνιδιού από τον κάθε αθλητή, τις κομπίνες, τα πλεονεκτήματα τόσο απέναντι στους αντιπάλους, όσο και απέναντι στους ίδιους τους συμπαίχτες. Μπορεί κανείς, όπως συνεχίζει ο Cachorro, είτε να έχει τεχνική και φυσική κατάσταση και «να κάνει το παιχνίδι» του, να επιβάλει δηλαδή τους ρυθμούς του, είτε να εφαρμόσει τεχνικές προσποίησης των φάουλ, των τάχα μου βίαιων και αμελών επαφών κτλ, ώστε «να φέρει το παιχνίδι στα μέτρα του». Οι αθλητές και της παρούσας ομάδας του νησιού, σαφώς τα γνωρίζουν όλα αυτά καθώς και τα εφαρμόζουν. Στον αγώνα που παρακολούθησα (όπως και σε όλους σχεδόν τους αγώνες ανεξαρτήτου εθνικότητας ή κατηγορίας), δεν ήταν λίγες οι σκηνές θωπείας είτε μεταξύ συμπαιχτών είτε μεταξύ αντιπάλων. Μετά την λήξη του αγώνα οι εναγκαλισμοί κατά την αποχώρηση από το τερν ήταν σαν εθιμοτυπικό. Παρότι βρισκόμουν χρόνια στο χώρο του ποδοσφαίρου, οφείλω να ομολογήσω πως μετά την ενασχόληση μου και μόνο με ζητήματα σώματος και φύλου μου αποκαλύφθηκαν αυτές οι πλευρές του ποδοσφαίρου. Οι ομάδες είναι κατεξοχήν κοινότητες πρακτικής με δικό τους κώδικα επικοινωνίας. Πολλές κινήσεις και πρακτικές σώματος στο συγκεκριμένο πλαίσιο πήραν άλλο νόημα.

Η Στολή του Ποδοσφαιριστή

Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η ένδυση έχει δύο θεμελιώδεις συμβολικές λειτουργίες: α) να τονιστεί η διάκριση, η διαφορά, δηλαδή η ατομικότητα και β) η ανάγκη να εκφραστεί η κοινότητα, δηλαδή η συλλογικότητα και η ένταξη του ατόμου στην ομάδα. Έτσι, οτιδήποτε δεν ορίζεται στον παραπάνω κανονισμό υπόκειται σε διαπραγμάτευση και αμφισβητείται από τους ποδοσφαιριστές.

Η φανέλα του ποδοσφαιριστή δεν διαχωρίζει το άτομο ως άτομο, αλλά τον συναρτά, τον συνενώνει με την ομάδα, με τη συλλογικότητα. Τον αναδεικνύει ως ένα υποκείμενο που αποδέχθηκε την ιδεολογία που εκπροσωπεί η ομάδα του, και το να φοράει κάθε φορά την φανέλα είναι σαν να επικυρώνει για άλλη μια φορά την υπόρρητη αυτή επιλογή του με έναν έκδηλο τρόπο, για να αναδειχθεί ο ίδιος, να γίνει αναγνωρίσιμος, αλλά και να συγκροτήσει ταυτότητα. Το ένδυμα μάλιστα δρα και αναπλαισιωτικά, αναφορικά δηλαδή, με την έννοια ότι συνεχίζει να προσδίδει ιδιότητες, να δίνει ταυτότητες και αφότου ο ποδοσφαιριστής το απεκδυθεί. Δεν παύει δηλαδή να είναι ποδοσφαιριστής, όταν δεν φοράει πια τη στολή, αλλά εξακολουθεί να αναγνωρίζεται και να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ποδοσφαιριστή και μετά την αφαίρεση της στολής.

Παρά το αυστηρό κανονιστικό πλαίσιο που αφορά το ένδυμα, όπως φαίνεται στον κανόνα της ΕΠΟ που αφορά τη στολή(βλέπε παράρτημα), οι ποδοσφαιριστές βρίσκουν τρόπους να διαπραγματεύονται την εικόνα τους. Ενώ ο κανονισμός, για παράδειγμα, επιβάλλει στους αθλητές να έχουν μέσα στο σορτσάκι τη φανέλα τους, εκείνοι σχεδόν πάντα το τηρούν αυτό μέχρι και τη στιγμή του ελέγχου τους από τους διαιτητές πριν την έναρξη του αγώνα. Έπειτα την αφήνουν πάνω από το παντελονάκι τους. Επιπλέον, ενώ ο κανονισμός προβλέπει οι κάλτσες να είναι μόνιμα στο ύψος του γόνατου, πολλοί ποδοσφαιριστές τις κατεβάζουν στο ύψος της γάμπας. Μάλιστα, και οι τρεις ποδοσφαιριστές που συμμετείχαν στην έρευνά μου, δήλωσαν με ένα στόμα πως «φυσικά και δεν παίζω με τη φανέλα μέσα στο σορτσάκι». Ο αμυντικός μου εξήγησε πως δεν βολεύει, «ενοχλεί στις διεκδικήσεις» είπε. Ο μέσος χαριτολογώντας μου είπε ότι «και να ήθελα να εφαρμόσω τον κανονισμό, σίγουρα, ήδη από το πρώτο τρίλεπτο κοντραρισμάτων πάλι κάποιος θα με τραβούσε απ' τη μπλούζα και θα μου την έβγαζε». Ενώ ο επιθετικός μου τόνισε πως αυτά είναι «για να έχουν οι διαιτητές να ασχολούνται» και μου χαμογέλασε αμήχανα, γνωρίζοντας τον ρόλο μου στον χώρο. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν φαίνεται πως και οι τρεις παίχτες αμφισβητούν τον κανονισμό, τους θεσμούς (διαιτητές) και την χρησιμότητα όλων αυτών. Ο κανονισμός τους επιβάλλει να είναι περιποιημένοι, καθώς πρέπει. Όταν όμως αρχίζει το παιχνίδι εκείνοι μπαίνουν σε ρόλο μάχης, κάτι πιο brutal, πιο «ζωώδες». Συνεπώς, η ανδρική ταυτότητα που επιδιώκουν να επιδείξουν έχει έντονα την αμφισβήτηση της νόρμας αλλά και μία γερή δόση σεξουαλικότητας. Δεν είναι λίγες οι φορές που έχουμε δει την εικόνα

ενός ποδοσφαιριστή με μακριά λιτά ανακατεμένα μαλλιά. Αυτή η εικόνα έχει έντονη σεξουαλικότητα και δεν συμβαδίζει με το μπλουζάκι μέσα στο σορτσάκι.

Μεταξύ λοιπόν των πολλών προαναφερθέντων ιδιοτήτων του ενδύματος είναι κι αυτή του υπόρρητου χαρακτήρα του, που το καθιστά δυνατό να λειτουργεί ως ρυθμιστικός μηχανισμός μέσω του οποίου αφυπνίζεται ή τονίζεται ηθελημένα το ερωτικό ενδιαφέρον. Σ' αυτήν την ιδιότητα του ενδύματος ο Barthes (1978) αναφέρεται ως «η αποκάλυψη του εσωτερικού». Η έμφαση που δίδεται στην ίδια εικόνα του σώματος οφείλεται στην επιθυμία ενδυνάμωσης της σεξουαλικής έλξης και στην έλξη της προσοχής στα πολιτισμικά σεξουαλικοποιημένα σημεία του σώματος. Με άλλα λόγια, μία καταβολή του ενδυματολογικού ύφους, όπως και η ανάπτυξή της, οφείλεται στην ανάγκη σεξουαλικής ενδεικτικότητας.

Όσον αφορά λοιπόν το ενδεδυμένο σώμα του ποδοσφαιριστή, μέσω των ενδυματολογικών επιλογών των ομάδων, αλλά και των θεσμικών ρυθμίσεων (δηλαδή από τη διοργανώτρια αρχή) τα τελευταία 4-5 χρόνια παρατηρείται μία τάση για πιο εφαρμοστές φανέλες που επιτρέπουν στους μύες να διαγράφονται κάτω από αυτές. Μάλιστα με αυτή τη νέα τάση επιτρέπεται σε περισσότερες μυϊκές ομάδες να γίνουν ορατές απ' ότι παλαιότερα (που προκρίνονταν η ορατότητα των μυών των ποδιών, και μάλιστα τότε αυτό επιτυγχάνονταν με κοντύτερα παντελονάκια από τα σύγχρονα). Το ενδεδυμένο σώμα λοιπόν σεξουαλικοποιείται, τονίζεται η πολιτισμικά υψηλά ιεραρχημένη αξία της μυϊκής μάζας, η οποία επιδεικνύεται και φανερώνει νοήματα, επιζητά αποδοχή και αναγνώριση, αυτό δηλαδή που παραπάνω απλοϊκά περιγράφεται ως συμπάθεια, και ταυτόχρονα τις ανατροφοδοτεί ως αξίες. Αυτό μας παραπέμπει και στη εσωτερική-εξωτερική του Bourdieu που αναφέρθηκε σε προηγούμενα κεφάλαια.

Μιας και θα ήταν μονομερής η ενδυματολογική προσέγγιση των υποκειμένων αμιγώς εντός του αγωνιστικού χώρου, αξίζει να δούμε αυτούς τους ανθρώπους και το πώς ήταν ενδεδυμένοι την ημέρα της συνέντευξης. Συγκεκριμένα, λοιπόν, ο Γιάννης, ο αμυντικός, φορούσε μαύρο “κάζουαλ” υπόδημα με μαύρη παντελόνα κολλητή στις γάμπες και φαρδιά στους μηρούς, λευκό T-Shirt φαρδύ και μακρύ που κάλυπτε μεγάλο τμήμα των γλουτών και από πάνω μαύρο εφαρμοστό δερμάτινο μπουφάν με ανασηκωμένα τα μανίκια αυτού στο ύψος της κερκίδας και της ωλένης, αναδεικνύοντας τα περίτεχνα πυκνά τατουάζ καθ' όλο το ορατό μήκος των χεριών του. Αυτά τα είχε συνδυάσει με ένα μαύρο πλεκτό φαρδουλό σκούφο και ένα μαύρο ροσάριο στον λαιμό, δαχτυλίδι στον δεξιό δείκτη του και ρολόι γνωστής μάρκας στο αριστερό του χέρι συνδυασμένο με δερμάτινα διακοσμητικά περικάρπια. Ο Σάββας, ο κεντρικός παίχτης, φορούσε έθνικ υποδήματα σε πολύχρωμες αποχρώσεις ένα τζιν σχετικά εφαρμοστό παντελόνι και ένα απλό λευκό φανελάκι με άνιμαλ πριντ λεπτομέρειες, συνδυασμένο με ένα ανοιχτόχρωμο τυρκουάζ τζάκετ και ρολόι με δερμάτινο μπρασελέ. Ο Σάββας δεν είχε τατουάζ απ' ότι με πληροφόρησε παρά μόνο ένα εκκεντρικό κούρεμα το οποίο καθώς μιλούσαμε

άγγιζε επιδιορθωτικά πολύ συχνά καθ' όλη την ώρα της συνέντευξης. Ο Λεωνίδας, ο επιθετικός, φορούσε λευκό αθλητικό παπούτσι με πράσινες λεπτομέρειες στις φτέρνες γνωστής μάρκας, χακί κολλητό παντελόνι ανασηκωμένο στις γάμπες, οι οποίες διακοσμούσαν από τατουάζ κινέζικων ιδεογραφημάτων και τζιν μεσάτο πουκάμισο. Και οι τρεις ποδοσφαιριστές ήταν αποτριχωμένοι σε χέρια και γάμπες.

Είναι εμφανές ότι στη συγκεκριμένη κατηγορία ανθρώπων η πολύ περιποιημένη εικόνα είναι επιβεβλημένη. Το κολλητό παντελόνι, κοινό στοιχείο και των τριών, γνωρίζουν ότι είναι «στην μόδα» και εναρμονίζονται απόλυτα μ' αυτήν. Η δερματοστιξία, που θα άρμοζε μάλλον να αποτελέσει μία εθνογραφική έρευνα από μόνη της, είναι διαδεδομένη ανάμεσα στους ποδοσφαιριστές και σ' αυτό το σημείο αξίζει να αναφερθεί πως απολαμβάνει μεγάλο γόητρο η τέχνη αυτή και στην υπόλοιπη λεσβιακή κοινωνία (δεδομένου των τριών σαλονιών δερματοστιξίας που έχουν εγκαινιαστεί στην μικρή κοινωνία της Μυτιλήνης την τελευταία διετία, ενώ παλιότερα υπήρχε μόλις ένα για όλο το νησί). Οι αθλητές αυτοί βλέπουν τι έχει κοινωνικό κύρος, τι προσδίδει γόητρο και το εγγράφουν στο σώμα τους. Η εικόνα που ανταποκρίνεται στα θέλω της κλειστής κοινωνίας του νησιού, το ιδεώδες του επιτηδευμένου στυλ των ποδοσφαιριστών φαίνεται απαραίτητο συστατικό της ποδοσφαιρικής ταυτότητας. Για άλλη μια φορά η θεωρία του Bourdieu ερμηνεύει το πώς οι ποδοσφαιριστές αντιλαμβάνονται το σώμα τους ως φορέα μηνυμάτων αποδεκτότητας, πώς οι επιταγές της μόδας τους επηρεάζουν και πώς με τη σειρά τους επηρεάζουν την ένδυση της τοπικής κοινωνίας, καθώς δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε το ότι αποτελούν πρότυπα για πολλούς μικρούς και μικρές νησιώτες και νησιώτισσες. Αναφερόμενη σε πρότυπα, ειδικά για την μικρή κλειστή κοινωνία της Λέσβου, θα ήταν μάλλον μια περιττή υποκατηγοριοποίηση να κάνω λόγο για αθλητικά ή κοινωνικά θέματα καθώς γίνεται έκδηλο το πώς αλληλοδιαπλέκονται και το πώς το ένα τροφοδοτεί το άλλο συγκροτώντας μία δυναμική σχέση αλληλοεπικαλυπτόμενων ταυτοτήτων οι οποίες προαναφέρθηκαν.

Επανερχόμενη όμως πέρα από τις προαναφερθείσες ιδιότητες του ενδύματος, σύμφωνα με τον Barthes το ένδυμα έχει και μία δηλωτική ιδιότητα καθιστώντας δυνατή την λειτουργία του ως ένας ρυθμιστικός μηχανισμός μέσω του οποίου αφυπνίζεται ή τονίζεται εθελούσια η σεξουαλική επιθυμία. Αυτό ο Barthes (1978) το ονόμασε «η ορατότητα του εσωτερικού». Από μία ψυχαναλυτική οπτική, η έμφαση που δίδεται στη σωματική εικόνα «οφείλεται στην επιθυμία ενίσχυσης της σεξουαλικής έλξης και στην έλξη της προσοχής στα σεξουαλικοποιημένα σημεία του σώματος» (Flügel, 1964:25). Έτσι, η εν γένει σεξουαλικοποίηση της ανθρώπινης ζωής υποστηρίζει την άποψη ότι οι καταβολές της ένδυσης, όπως και η συνέχισή της, «σχετίζονται με την ανάγκη για έμφυλη διαφοροποίηση» (ό.π.:26). Εδώ όμως έρχεται κι ο αντίλογος στην εννοιολόγηση αυτή, καθώς παρατηρείται μία τάση unisexστην ένδυση τα τελευταία περίπου δύο χρόνια στην ελληνική κοινωνία, κυρίως για ενδύματα αλλά και για στυλ εν γένει. Άρα, ίσως ο όρος έμφυλη διαφοροποίηση του Flügel να μην μας καλύπτει, αλλά να

ήταν ορθότερο να το δούμε από μία οπτική σεξουαλικής επιθυμίας, ανεξάρτητα δηλαδή από το ποιο «φύλο» ποθεί ποιο.

Ωστόσο, ίσως ακριβώς επειδή οι ποδοσφαιριστές αποτελούν μία ιδιαίζουσα κατηγορία αθλητών, οι οποίοι επωμίζονται από την κοινή γνώμη την ταμπέλα μίας υπέρ- σεξουαλικοποιημένης αρσενικότητας, ακόμη και το unisex ύφος δύναται να μην στέκεται ικανό να διασαλεύσει αυτήν την κοινωνική αναπαράσταση του ποδοσφαιριστή ως «παίχτη» με το «άλλο φύλο» στον κοινό νου. Έτσι υποθέτω πως είναι εύλογο να τολμούν πρώτοι να λανσάρουν το μοντέρνο unisex ένδυμα, ενώ άλλοι, μη ποδοσφαιριστές, ίσως να παρουσιαστούν αρχικά πιο επιφυλακτικοί, φοβούμενοι την τυχόν «μείωση του ανδρισμού» τους.

Αν και θα απαιτούσε μία άλλη ποσοτική έρευνα πεδίου, είναι εμφανές στην κλειστή κοινωνία του νησιού ότι ο πολύ συγκεκριμένος τρόπος ένδυσης (unisex, ανεβασμένα παντελόνια στη γάμπα, τιγρέ και λεοπάρ πρίντς, κολλητά παντελόνια και πολλά αξεσουάρ) των ποδοσφαιριστών της ομάδας αυτής δημιουργεί μιμητές. Δεν είναι λίγοι οι νέοι/έφηβοι, που έχουν ως πρότυπα εικόνας τους ανθρώπους που συμμετείχαν στην εθνογραφία, και φροντίζουν να ντύνονται όσο πιο όμοια με αυτούς, να αγοράζουν από το ίδιο γνωστό μαγαζί του νησιού, ώστε να τους μοιάζουν. Ώστε να μοιράζονται την ένδυση της ηγεμονικής αρσενικότητας του νησιού. Δεν είναι λίγοι οι νεαροί αυτοί που κουρεύονται και χτενίζονται, όπως οι συμμετέχοντες, που δηλώνουν ποδοσφαιριστές και όχι, π.χ. μαθητές, προκρίνοντας την ταυτότητα γοήτρου, και που περνάνε ώρες σε χώρους άθλησης και κυρίως γυμναστήρια ώστε να μοιάσουν σωματικά στα πρότυπα τους.

Στο ποδοσφαιρικό ένδυμα, όμως, για να επανέλθω στο αμιγώς επαγγελματικό κομμάτι που τους κάνει αναγνωρίσιμους κι αποδεκτούς αυτούς τους ανθρώπους, βασίζονται ποικίλες πρακτικές, που διαπραγματεύονται το προαναφερθέν άρθρο του ΚΑΠ, όπως το ανέβασμα των κοντών μανικιών έτσι ώστε να φαίνονται οι ώμοι, παρότι απαγορεύεται αυτή η πρακτική ειδικά κατά τον έλεγχο των στολών και του εξοπλισμού πριν από τη σέντρα. Επιπλέον το κατέβασμα των καλτσών απαγορεύεται καθώς δυσχεραίνουν την εν ριπή οφθαλμού αναγνώριση και κατηγοριοποίηση σε ομάδα από ένα τρίτο ή και από τον διαιτητή του εκάστοτε παίχτη. Εντούτοις παρατηρείται πολύ συχνά σε αγώνες κάθε εθνικής κατηγορίας, οι ποδοσφαιριστές να προσπαθούν να παραβούν αυτήν την ρύθμιση του ενδυματολογικού κώδικα είτε πριν είτε μετά τη σέντρα, κάνοντας εμφανείς τις προθέσεις τους για διαφοροποίηση από το ομοιόμορφο σύνολο που αποκαλείται ομάδα.

Όπως τόνισε ο επιθετικός της συνέντευξης, που ήταν ο μόνος που σε αγώνα τους που παρατήρησα, συχνά έκανε την κίνηση να ανεβάσει το μανίκι της φανέλας του, πέρα από την προφανή απάντηση που μου έδωσε : «ε... με ενοχλεί...βασικά...βοηθάει αμάνικο», συνέχισε όταν επέμεινα να δείχνω πως δεν καταλαβαίνω, λέγοντας κάτι πιο αποκαλυπτικό: «ε εντάξει, είναι και πιο μάγικο τώρα... τι να λέμε...». Ο λόγος λοιπόν που ο συγκεκριμένος διαπραγματευόταν τον ΚΑΠ ήταν ότι

αμφισβητούσε αφενός την άνεση των ενδεικνυόμενων ποδοσφαιρικών στολών και αφετέρου ότι διαπραγματευόταν τον επιβεβλημένο καθωσπρεπισμό της στολής.

Το υπόδημα του ποδοσφαιριστή

Μιλώντας για χρώματα της εμφάνισης, σε αυτό το σημείο σημαντικό είναι να λεχθεί ότι τα τελευταία 5 χρόνια περίπου παρατηρείται όλο και πιο έντονα το υπόδημα του ποδοσφαιριστή να είναι χρωματιστό σε φωσφορίζε αποχρώσεις, οι οποίες κιόλας στυλιστικά επεικώς θα χαρακτηρίζονταν ως αταίριαστες με τα χρώματα της στολής. Το υπόδημα είναι το μόνο αξεσουάρ του ποδοσφαιριστή που δεν ορίζεται και δεν περιγράφεται αυστηρά από τον ΚΑΠ. Οι κανονισμοί ως προς το ποδοσφαιρικό παπούτσι αρκούνται να προβλέψουν μόνο για την σωματική ακεραιότητα των παιχτών και για το να υπάρχει υπόδημα καθ' όλη τη διάρκεια του αγώνα εκτός κι αν αυτό αφαιρεθεί τυχαία (οπότε κι επιβάλλεται να επανατοποθετείται).

Η βάση – στήριγμα λοιπόν των ποδοσφαιριστών είναι αμιγώς δική τους επιλογή και αυτή φροντίζουν να είναι μεστή νοήματος. Το παπούτσι θα κλωτσήσει, στο παπούτσι φαίνεται να είναι συγκεντρωμένη η ποδοσφαιρική τεχνική και αυτή οφείλει να τονιστεί, να γίνει εμφανής πάνω στο τερέν. «Να φαίνεται, να ξεχωρίζει» όπως μου είπε ο επιθετικός για τα κίτρινα φωσφορίζοντα του ποδοσφαιρικά παπούτσια. Η διάκριση από το σύνολο είναι το βασικό διακύβευμα. Ο αριθμός της φανέλας δεν φαίνεται να αποτελεί διακριτικό στοιχείο στα μάτια των παιχτών, (άλλωστε στις μη επαγγελματικές κατηγορίες, όπως αυτή που μελετάω, βάσει κανονισμού απαγορεύεται να αναγράφεται το όνομα του ποδοσφαιριστή στη στολή του). Ενδιαφέρουσα ήταν και η απάντηση του αμυντικού που φορούσε κατακόκκινα ποδοσφαιρικά παπούτσια: «ξεχωρίζει, είναι θέμα ψυχολογίας μέσα στο γήπεδο». Ενώ, στην ερώτησή μου αν έχει και φούξια, μου απάντησε με θαυμασμό: «ναι φυσικά, τα θυμάσαι;». Είναι, λοιπόν, εμφανές ότι στη σκέψη του, το παπούτσι, ήταν το κάτι που θα παρατηρούσε κάποιος πάνω του, σαν το μόνο διακριτικό του από το σύνολο των αθλητών.

Τέλος, πριν περάσω στο θέμα του «ανδρισμού», αν και δομικά μάλλον, αν δεν τηρούσα την συνοχή παραγράφου, θα έπρεπε εκεί να εντάξω την απάντηση του κεντρικού παίχτη. Απάντηση που ήταν αποστομωτική: «Μα, δεν κάνουν τα παπούτσια τον ποδοσφαιριστή, ...απλά όλοι φορούν τέτοια, μόνο τέτοια καλά αθλητικά πουλάνε πια, οπότε και να μην θες ...». Για εκείνον, η διάκριση από το σύνολο δεν ήταν σκοπός (άλλωστε οι κεντρικοί παίχτες κατά τη γνώμη μου είναι αγαπητοί και φημίζονται, γιατί δένουν την ομάδα, την άμυνα με την επίθεση, είναι οι πιο καλοί τεχνίτες της ομάδας και έχουν πολλές, αν όχι τις περισσότερες, αντοχές στα μέτρα). Έτσι λοιπόν ερμηνεύεται αυτή η αυθόρμητη απάντησή του που τελικά όντως τον ξεχώρισε (ερευνητικά βέβαια) από το σύνολο των

συναθλητών του. Το ποδοσφαιρικό υπόδημα είναι το σημείο πύκνωσης της τεχνικής των αθλητών. Άλλωστε τα τελευταία χρόνια δίνεται από τους κατασκευαστές ιδιαίτερο βάρος στο σημείο όπου θα υπάρχουν τα κορδόνια (πλέον τοποθετούνται πλαγίως εξωτερικά), ώστε να διευκολύνεται το σουτ και να μην μειώνεται η ταχύτητα της μπάλας, αλλά και γενικότερα να διευκολύνεται η οποιαδήποτε ώθηση της μπάλας, π.χ. πάσα. Αν και θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει ότι το χρώμα του υποδήματος, αν και έντονα διακριτό, τελικά δεν τους διαφοροποιεί από το σύνολο, εφόσον όλοι σχεδόν φοράνε φωσφορίζε, εντούτοις από τις περιγραφές των ίδιων των υποκειμένων φαίνεται να εκλαμβάνεται ως διαφοροποιητικό από το σύνολο, ως ένα προσωπικό χρωματικό στοιχείο που μπορούν να δείξουν και που δεν προβλέπεται ρύθμιση από τον ΚΑΠ.

Φυσικά, δεν θα πρέπει να αγνοείται και ο αμιγώς εμπορικός χαρακτήρας του ποδοσφαίρου, το οποίο ως σπορ των μαζών δημιουργεί τάσεις μέσω των ποδοσφαιρικών προτύπων – ειδώλων αθλητών και μπορεί να διαφημίζει και να λανσάρει προϊόντα. Ένα απ' αυτά είναι το ποδοσφαιρικό υπόδημα. Ένας ποδοσφαιριστής, είτε ερασιτεχνικής είτε επαγγελματικής κατηγορίας, χρειάζεται τουλάχιστον τρία ζευγάρια παπούτσια για να μπορεί να αθληθεί με όλες τις καιρικές συνθήκες και σε διάφορους τύπους αγωνιστικού χώρου –τερέν (φυσικό χόρτο, χώμα, καουτσούκ, τεχνητό χόρτο). Έτσι λοιπόν τα κεφάλαια που κινούνται δεν είναι καθόλου ασήμαντα, και αυτό οι εταιρείες το γνωρίζουν καλά. Δημιουργούν λοιπόν μία δυναμική σχέση μεταξύ υποδήματος, επαγγελματιών ποδοσφαιριστών και νεαρών φιλόδοξων αθλητών. Οι πρώτοι λειτουργούν ως αφιλοκερδείς (συνήθως) διαφημιστές λανσάροντας τα νέα μοντέλα παπουτσιών και περνώντας το νόημα ότι η κλάση τους είναι απότοκο του καλοσχεδιασμένου υποδήματος. Με άλλα λόγια, περνούν την πεποίθηση ότι το παπούτσι «κάνει» τον ποδοσφαιριστή.

Πρόκειται δηλαδή για μια σχέση παραγωγής και κατανάλωσης που παράγει μια νέα κουλτούρα, μία κουλτούρα που ο Morin (1962) αποκαλεί «κουλτούρα των μαζών». Η τελευταία τροφοδοτεί την προσωπική ζωή με πρότυπα συμπεριφοράς που σχετίζονται με τις καταναλωτικές αξίες μέσω του διαμοιρασμού πληροφοριών, των οποίων η αποστολή δεν είναι άλλη παρά η παραγωγή αναγκών για τα νέα καταναλωτικά αγαθά που διαρκώς εισάγονται στην αγορά. Ιδιαίτερα στις σύγχρονες κοινωνίες που παρατηρείται ταχεία συλλογική αλλαγή, η παρακολούθηση της μόδας φαντάζει ως ο πιο κατάλληλος τρόπος για να αντιληφθεί κανείς τις διαδικασίες αλλαγής. «Το να ακολουθεί κάποιος τη μόδα μιμούμενος τους διάσημους είναι ο ευκολότερος τρόπος για να προσαρμόσει κανείς την προσωπική του συμπεριφορά στην κοινωνική δομή και στην κοινωνική αλλαγή» (Bluluer, 1968:155).

Με άλλα λόγια, το ποδοσφαιρικό υπόδημα είναι μία ζωντανή διαφήμιση, αλλά και ένα μέσο για τους νέους καθώς και τους μέσους ποδοσφαιριστές, να αποδεικνύουν και να επιδεικνύουν ότι ξέρουν να αλλάζουν, να ανανεώνουν την εικόνα τους χωρίς να χάνουν το στίγμα τους και τέλος να

προσαρμόζονται στις αλλαγές που τους προτείνονται έξωθεν. Το υπόδημα λοιπόν είναι η βάση της κοινωνικής αποδοχής. Είναι η δήλωση του τρόπου που κάτι, το οποίο φαινομενικά εκλαμβάνεται από τα ίδια τα υποκείμενα ως διαφοροποιητικό, καταλήγει από την σκοπιά του Morin (1962) να τα μαζικοποιεί υπό τον παρονομαστή της ευθυγράμμισης με την κοινωνική νόρμα. Με αυτήν την έννοια χαρακτηρίσα ως δυναμική τη σχέση του ποδοσφαίρου με τον αθλητή, δηλαδή ως μία σχέση όπου το άθλημα παίρνει νόημα από τα υποκείμενα του, και αντίστροφα. Μία αμφίδρομη σχέση συγκροτείται, νοηματοδοτεί και νοηματοδοτείται.

Συμπεράσματα

Κλείνοντας αυτήν τη σύντομη εθνογραφική μελέτη των ενδεδυμένων ποδοσφαιρικών αρσενικοτήτων, είναι σαφές ότι θα ήταν βεβιασμένο να εξαχθεί κάποιο συμπέρασμα δεδομένου του εύρους του θέματος. Ωστόσο τουλάχιστον για την συγκεκριμένη ομάδα μελέτης, φαίνεται ότι το ένδυμα και το υπόδημα λειτουργούν ως μέσα συγκρότησης αρσενικοτήτων, ως μέσα ανάδειξης της σεξουαλικότητας των εν λόγω αθλητών. Ειδικά το καθημερινό τους ντύσιμο, αλλά και οι διαπραγματεύσεις του επαγγελματικού τους ενδύματος (στολή), δείχνουν εναργώς το πώς η κοινωνική νόρμα σωματοποιείται. Δείχνουν επίσης το πώς το ποδοσφαιρικό ένδυμα εν γένει ενσαρκώνει αξίες και ιδανικά κοινωνικά προβεβλημένα, το πώς προκρίνεται και αναπαράγεται το μυώδες ανδρικό σώμα και η επίδειξη συγκεκριμένων μυϊκών ομάδων και το πώς αυτοί οι άνθρωποι της τοπικής ομάδας γ' εθνικής κατηγορίας συγκροτούν και αναπαράγουν έμφυλα πρότυπα, πρότυπα σεξουαλικότητας και σώματος.

Παράρτημα

Σχετικά με το ενδυματολογικό, αυστηρό, κανονιστικό πλαίσιο που επιβάλλεται από την ΕΠΟ (Ελληνική Ποδοσφαιρική Ομοσπονδία) σε όλα τα μέλη, παραθέτω αυτούσιο τον κανονισμό, όπως ορίζεται από το άρθρο 14 του Κ.Α.Π. (Κανονισμοί Αγώνων Ποδοσφαίρου):

Άρθρο 14

Στολές ομάδων

1.ΣΤΟΛΕΣ

Απαραίτητη προϋπόθεση συμμετοχής ποδοσφαιριστών στους αγώνες είναι να φορούν σε όλη τη διάρκεια αυτών τη στολή τους, η οποία υποχρεωτικά περιλαμβάνει: φανέλα -παντελονάκι -κάλτσες -ποδοσφαιρικά υποδήματα και επικαλαμίδες.

α) Οι ομάδες που μετέχουν στα πρωταθλήματα δηλώνουν στη διοργανώτρια τα χρώματά τους, καθώς επίσης και τις εναλλακτικές περιπτώσεις στις στολές των ποδοσφαιριστών (φανέλες - παντελονάκια -κάλτσες). Η δήλωση αυτή γίνεται συγχρόνως με τη δήλωση συμμετοχής τους στο πρωτάθλημα.

β) Οι ομάδες έχουν το έμβλημά τους, που αποτυπώνεται στο επάνω αριστερό σημείο της φανέλας των ποδοσφαιριστών.

γ) Οι τερματοφύλακες έχουν διαφορετικό χρώμα στολής από τους άλλους συμπαίκτες τους.

δ) Οι αρχηγοί των ομάδων έχουν ειδικό διακριτικό περιβραχιόνιο, στο αριστερό τους χέρι.

2. Για τις ομάδες που αγωνίζονται στα πρωταθλήματα Α΄, Β΄ Εθνικών κατηγοριών και το Κύπελλο επαγγελματιών υποχρεωτικά ο αριθμός του παίκτη στην πλάτη της φανέλας πρέπει να βρίσκεται στο κέντρο και να έχει ύψος τουλάχιστον 25 εκατοστά. Όλοι οι αριθμοί πρέπει να είναι ευδιάκριτοι. Μόνο ένας αριθμός πρέπει να υπάρχει στο μπροστινό μέρος του παντελονιού σε εμφανή θέση, ο οποίος πρέπει να είναι τουλάχιστον δέκα εκατοστά και ευδιάκριτος. Το χρώμα αυτών των αριθμών πρέπει να είναι διάφορο από τα χρώματα της φανέλας των παικτών και να είναι σκούρο αν βρίσκεται σε ανοικτό φόντο, και αντίστροφα. Οι αριθμοί πρέπει να κυμαίνονται από το 01 έως το 99, να έχουν μόνο ένα χρώμα και να μην περιέχουν ούτε διαφημιστικά, ούτε διακοσμητικά στοιχεία. Λοιπά θέματα στολών των ομάδων θα ρυθμίζονται από τον κανονισμό στολών που θα εκδίδει η οικεία διοργανώτρια.

3.α) Οι ομάδες που αγωνίζονται στα επαγγελματικά πρωταθλήματα Α΄ και

Β' Εθνικών κατηγοριών είναι υποχρεωμένες να δηλώνουν εγγράφως στη διοργανώτρια (αρχή) προ της ενάρξεως των πρωταθλημάτων τον αριθμό της

φανέλας με τον οποίο οι ποδοσφαιριστές τους θα αγωνίζονται καθ' όλη τη διάρκεια του πρωταθλήματος.

β) Επίσης, πέραν του αριθμού, ο οποίος θα παραμένει σταθερός κατά τη

διάρκεια του πρωταθλήματος ή της αγωνιστικής περιόδου για τον ποδοσφαιριστή που έχει δηλωθεί, στην πλάτη της φανέλας και πάνω από τον αριθμό θα αναγράφεται το επώνυμο του ποδοσφαιριστή στα ελληνικά για τους Έλληνες και στα λατινικά ή ελληνικά για τους αλλοδαπούς με στοιχεία ύψους 7, 5 εκατοστών το καθένα. Αλλαγή της παραπάνω δήλωσης επιτρέπεται μόνο κατά τη διάρκεια της μετεγγραφικής περιόδου και σε περίπτωση απόκτησης ή αποχώρησης ποδοσφαιριστή.

γ) Επιτρέπεται η χρησιμοποίηση από ποδοσφαιριστή, που αποκτήθηκε από την ομάδα στην μετεγγραφική περίοδο του Ιανουαρίου, του αριθμού της φανέλας που έχει δηλωθεί για ποδοσφαιριστή που αποχώρησε από την ομάδα κατά την ίδια μετεγγραφική περίοδο, με την υποβολή νέας δήλωσης εκ μέρους της ομάδας για τους ποδοσφαιριστές που ανήκουν στις ως άνω περιπτώσεις.

δ) Ειδικότερα για την Α' και Β' Εθνική κατηγορία υποχρεωτικά στο άνω μέρος της χειρός και πριν από το τέλος του βραχίονος, αποτυπώνεται έμβλημα που περιέχει το όνομα της διοργανώτριας, σύμφωνα με ειδικό έγγραφο ή εγκύκλιο της διοργανώτριας.

ε) Ποδοσφαιριστής που χρησιμοποιεί σε αγώνα αριθμό φανέλας διαφορετικό από αυτόν με τον οποίο έχει επίσημα δηλωθεί, τιμωρείται με χρηματική ποινή ύψους δύο χιλιάδων (2.000) ευρώ.

4.ΔΙΑΦΗΜΙΣΗ

Ομάδες που επιθυμούν να διαφημίσουν πάνω στις στολές των ποδοσφαιριστών διάφορα προϊόντα αφού τύχουν της σχετικής έγκρισης από την διοργανώτρια, οφείλουν να τηρούν τις ακόλουθες προϋποθέσεις:

α) Η διαφήμιση αποτυπώνεται στο εμπρόσθιο και στο οπίσθιο μέρος της φανέλας και του παντελονιού του ποδοσφαιριστή, εφ' όσον κριθεί αναγκαίο από τις ομάδες.

β) Η διαφήμιση δεν έχει φόντο, δεν τονίζεται και δεν περικλείεται σε πλαίσιο.

γ) Η διαφήμιση έχει το όνομα ή το έμβλημα του προϊόντος. Είναι επιτρεπτή η διαφήμιση κάθε προϊόντος εφ' όσον αυτό επιτρέπεται για τις διοργανώσεις της FIFA και της UEFA.

δ) Η διαφήμιση, άμεση ή έμμεση, προϊόντων που είναι αντίθετα με την αθλητική ιδέα απαγορεύεται.

ε) Η διαφήμιση κατασκευαστών αθλητικών στολών αποτυπώνεται στο επάνω δεξιό μέρος της φανέλας των ποδοσφαιριστών, δεν έχει φόντο και δεν μπορεί να υπερβαίνει τα 15 τετραγωνικά εκατοστά.

στ) Τα αναφερόμενα στην παρούσα παράγραφο ισχύουν και για την διαφήμιση στις στολές των διαιτητών. Η άδεια δίνεται για τα εθνικά πρωταθλήματα από την Ε.Π.Ο.

5.α) Για την Α' και Β' Εθνική κατηγορία οι όροι και οι προϋποθέσεις της διαφήμισης στις στολές των ποδοσφαιριστών καθορίζονται με εγκύκλιο της διοργανώτριας, με την επιφύλαξη των διατάξεων των κανονισμών των Διεθνών Συνομοσπονδιών και του παρόντος.

β) Οι επαγγελματίες ποδοσφαιριστές που με αποκάλυψη του εσωτερικού της φανέλας τους διαφημίζουν προϊόντα ή αποκαλύπτουν ρατσιστικά ή υβριστικά συνθήματα τιμωρούνται με χρηματική ποινή τεσσάρων χιλιάδων ευρώ (4.000), εφ' όσον η παράβαση τους αυτή δεν τιμωρείται βαρύτερα κατά τον Πειθαρχικό Κώδικα.

6. ΕΦΑΡΜΟΓΗ

α) Ο διαιτητής του αγώνα μετά από αίτηση της ενδιαφερόμενης ομάδας αναγράφει στο Φ.Α. τις τυχόν ελλείψεις. Το σωματείο που δεν εφαρμόζει τις διατάξεις της παρ.4. μετά από διαπίστωση της διοργανώτριας παραπέμπεται στα αρμόδια δικαιοδοτικά όργανα μετά από έγγραφη αίτηση της διοργανώτριας.

β) Ο διαιτητής του αγώνα υποχρεώνει την γηπεδούχο ομάδα να αλλάξει στολή, όταν τα χρώματα των δύο αγωνιζομένων ομάδων είναι όμοια ή παρεμφερή και ματαιώνει την ποδοσφαιρική συνάντηση όταν η γηπεδούχος ομάδα αρνείται να εφαρμόσει την υπόδειξή του. Η υπαίτια της ματαίωσης του αγώνα ομάδα τιμωρείται σύμφωνα με τις διατάξεις του άρθρου 21 παρ. 3 α) του Κ.Α.Π.

γ) Σε περίπτωση που τα χρώματα της ομάδας είναι όμοια ή παρεμφερή, η φιλοξενούμενη ομάδα υποχρεούται να εμφανιστεί με την εναλλακτική στολή της. Εφ' όσον όμως δεν υπάρχει αυτή, τότε η γηπεδούχος ομάδα υποχρεούται να εμφανιστεί με την εναλλακτική της στολή. Η φιλοξενούμενη ομάδα τιμωρείται για την παράβαση αυτή με χρηματική ποινή είκοσι χιλιάδων (20.000) ευρώ.

7. Στην περίπτωση που ποδοσφαιριστής ή ποδοσφαιριστές μιας ομάδας φοράνε διαφορετική στολή με διαφορετικό χρώμα απ' αυτό που έχουν οι στολές των συμπαίκτων τους, ή φανέλα χωρίς αριθμό, κατ' αρχήν δεν επιτρέπεται η συμμετοχή τους στον αγώνα, ύστερα από απόφαση του διαιτητή που αναγράφεται στο Φ.Α. και γνωστοποιείται στον αρχηγό της ομάδας. Όταν ο ποδοσφαιριστής ή οι ποδοσφαιριστές αρνούνται να συμμορφωθούν με την υπόδειξη του διαιτητή, τότε αυτός, αφού αναγράψει τούτο στο Φ.Α., αν ο αγώνας δεν έχει αρχίσει, διατάσσει την ματαίωσή του, ή αν ο αγώνας

έχει αρχίσει διατάσσει τη διακοπή του. Στην τελευταία περίπτωση στην υπαίτια ομάδα επιβάλλονται οι ποινές του άρθρου 21 παρ.3α του παρόντος κανονισμού.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση

- Altman, D. (1972) *Homosexual: Oppression and Liberation*. Sydney, Australia: Angus and Robertson.
- Archetti, E. (1985) *Fútbol y Ethos (Ποδόσφαιρο και έθος)*, Buenos Aires: FLACSO, Serie Investigaciones.
- (2003) *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. (Αρσενικότητα, ποδόσφαιρο, τάνγκο και πόλο στην Αργεντινή) Argentina: Antropofagia.
- Barbero Gonzalez, J., I., (2006) *Ficcion Autobiografica Entorno a la Cultura Corporal y la Vida Cotidiana* (Η αυτβιογραφία του πολιτισμού του σώματος και της καθημερινής ζωής, τομ. 25, No. 2. Σελ.47-63.
- Barthes, R. (1978) *El Sistema de la Moda (Το σύστημα της μόδας)*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Bell, D. (1976) *The Cultural Contradicts of Capitalism*, Illinois: University of Illinois Press.
- Benjamin, J. (1988) *Sameness and Difference*, New Haven: Yale University Press.
- Bernstein, B. (1970) *Social Class Differences in Communication and Control* στο D., Henderson και W., Brandis *Social Class, Language and Communication* London: Routledge
- Bock, G. (1993), "Πέρα από τις διχοτομίες. Προοπτικές στην ιστορία των γυναικών", *Δίηγεμινιστικό περιοδικό*, 6:55-83.
- Brod, H. (1987) *The making of masculinities: The new men's studies*. Boston: Allen and Unwin.
- Bluluer H. (1968) *Moda*. Στην *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. (Η μόδα στην Διεθνή Εγκυκλοπαίδεια των Κοινωνικών Επιστημών), Μαδρίτη: Cecom.
- Bonino, L. (1998) *Micromachismos, la violencia invisible (Οι Μικρο-Μάτσο, η αόρατη βία)* Μαδρίτη: Cecom.
- Bourdieu, P. (1989) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: CambridgeUniversity Press.
- (1990) *La Domination Masculine* (Η ανδρική ηγεμονικότητα). Στο Le seuil (επιμ.) *Actes de la Recherche en Sciencias Sociales*, 84/2/32. Παρίσι: de minuit.
- (1994) "Structures, Habitus and Practices." Στο P. Press (επιμ.), *The Polity Reader in Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- (1998) *Practical Reason: On the Theory of Action*, California: Stanford University Press.

- Bourdieu, P. και L., Wacquant. (1996) *Reflexive Anthropologie*, [Αναστοχαστική Ανθρωπολογία]. Frankfurt: Suhrkamp.
- Burin, M., και Meler (2000) *Varones, Género y Subjetividad Femenina* (Άνδρες, φύλο και η γυναικεία υποκειμενικότητα). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1993) *Bodies That Matter*. London: Routledge.
- (2006)[1990] *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge .
- Butler, J. και J. W. Scott, (1992) *Feminists Theorize the Political*, London-New York: Routledge.
- Cachorro G. και N. Díaz Larrañaga (2004). El abordaje de las prácticas Corporales en los procesos de mundialización de las culturas, (Οι πρακτικές σώματος στη διαδικασία παγκοσμιοποίησης των πολιτισμών), *Trampas de la Comunicación*, (Επικοινωνιακά Κόλπα) nº 25. La Plata, FPYCS.
- Cachorro G. (2009) «*Preguntas para graficar prácticas corporales*». (Ερωτήματα για να σκιαγραφήσουμε πρακτικές σώματος). Στο Dunning Eric. (επιμ.), *Educación Física: Cultura escolar y cultura universitaria* (Φυσική Αγωγή: Σχολικός και πανεπιστημιακός πολιτισμός) La Plata: FHCE, UNLP.
- Campbell, C. (1997) “When the Meaning Is Not a Message: A Critique of the Consumption as Communication Thesis.” Στο M. Nava, A. Blake, I. MacRury, και B. Richards (επιμ.), *Buy this Book: Studies in Advertising and Consumption*, London: Routledge.
- Canakis, C. (2015) The Desire for Identity and the Identity of Desire: Language, Gender and Sexuality in the Greek Cultural Context, *Gender and Language* τομ. 9, No1, σελ. 59-81.
- Castro, E. (2004) *El vocabulario de M. Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, [Το λεξιλόγιο του Φουκώ, ένα πέρασμα με αλφαβητική σειρά από τα θέματα, τις ιδέες τους και τους συγγραφείς] Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Cockburn, C. (1983) *Brothers: Male dominance and technological change*. London: Pluto.
- Connell, R.W. (1977) *Ruling class, ruling culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1995) *Masculinities*. Cambridge, UK: Polity Press.
- (2002) *Gender*, Cambridge, UK: Polity Press.
- (2003) *The role of men and boys achieving gender equality*, UK: Polity Press,
- (2004) “Hegemonic masculinity: rethinking the concept”, Στο *Gender and society*, τομ.19. No, 6, σελ. 829-859.

- (2005) “Change among the gatekeepers: men, masculinities, and gender equality in the global arena”. *Signs*. τομ. 30, No 3, σελ.1801-1825
- Connell, R.W. και J. W. Messerschmidt (2005) “Hegemonic Masculinity, Rethinking the Concept”. Στο *Gender & Society*, τομ. 19 No. 6, σελ. 829-859.
- Conway-Long, D. (1994) “Some thoughts on some histories of some masculinities: Jews and other others”. Στο D. S. David και R. Brannon (επιμ.) *Theorizing masculinities*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Crossley, N.(1995) Merleau-Ponty, the elusive Body and Carnal Sociology, *Body and Society* τομ.1 No.1, σελ.43-63, London: Sage.
- Csordas, Th,(1993) Somatic Modes of attention, *Cultural Anthropology* 8(2): 13-56
- (1994) *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. UK: Cambridge University Press.
- (1996) Language, Charisma, and creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.
- Cutting, J., (2001) «The speech acts of the in-group». Στο Κ. Κανάκης (επιμ.), *Εισαγωγή στην Πραγματολογία, Γνωστικές και κοινωνικές όψεις της γλωσσικής χρήσης*, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Da Matta, R, (1982) *Futebol; opio do povo ou drama da justicia social? (Ποδόσφαιρο, το όπιο του λαού ή το δράμα της κοινωνικής δικαιοσύνης)*; Rio de Janeiro: Pinakothek.
- Davis, F. (1992) *Fashion, Culture and Identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J.(1976) *Of Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- DE Almeida, M. (2000) *Senhores de sí* (Κύριοι Καθ'εαυτού), Lisboa: Fin de siglo.
- Dinges, M., E. Ründal, και D. Bauer (2004). *Program for the Hegemoniale Männlichkeiten (Πρόγραμμα για τις ηγεμονικές αρσενικότητες)*, Ανακοίνωση σε Συνέδριο, Stuttgart, Germany, 24-26 June.
- Donaldson, M., και S. Poynting (2004) The time of their lives: Time, work and leisure in the daily lives of ruling-class men. Στο N. Hollier (επιμ.) “*Ruling Australia: The power, privilege and politics of the new ruling class's*”, Melbourne: Australian Scholarly.
- Douglas M.(1973) *Natural Symbols, Explorations in cosmology* London-New York: Routledge .
- Douglas M.(1976) *The World Goods:Towards an Anthropology of onsumption*. NewYork: Basic Books.
- Eco, U. (1986) “Lumbar Thought”. Στο Eco, U. *Travels in Hyperreality*. Orlando, FL: Harcourt Brace Jovanovich.

Eckert, P., και Mc Connell Ginnet, S., (1992) *Communities of Practice: where Language and Gender are alive*, Στο (επιμ.) *Proceedings of the 1992 women and Language Conference*, K. Hall, M Bucholtz και B. Moonwoman, Oxford: Blackwell, σελ. 89-99.

Entwistle, J. (1997) "Power Dressing and the Fashioning of the Career Woman." Στο M. Nava, I. MacRury, A. Blake, και B. Richards(επιμ.), *Buy this Book: Studies in Advertising and Consumption*. London: Routledge.

----- (2000) *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Society*. Cambridge: Polity.

Entwistle, J. και E. Wilson. (1998) "The Body Clothed." Στο *A 100 Years of Art and Fashion* (κατάλογος). London: Hayward Gallery.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish, the Birth of Prison*, New York :Vintage Books .

Flügel J. (1964) *Psicologiadel Vestido. (Η ψυχολογία του ενδύματος)* Buenos Aires: Paidos.

Freeman, C. (1993) "Designing Women: Corporate Discipline and Barbados's Off-shore Pink Collar Sector." *Cultural Anthropology*, 8 (2). σελ. 169-186.

Gayle, R. (1984) στο *Pleasure and Danger*, C. Vance (επιμ.), *Thinking Sex Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, London: Routledge

Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Gerschick, T. J., και A. S. Miller (1994) "Gender identities at the crossroads of masculinity and physical disability" *Masculinities* 2 (1) σελ. 34-35.

Gilmore, D. (1990) *Manhood in the Making* London: Yale University Press.

Goffman E. (1974) *Frame Analysis, An Essay in the Organization of Experience*, Harmondsworth, Penguin.

Goffman E. (1976) *The arrangement Between the Sexes, Theory and Societ*, τομ. 4, No 3. σελ. 301-331.

Grant, J. (2007) *Andrea Dworkin and the Social Construction of Gender: A Retrospective*, London: Routledge.

Grice, P. (1975) "Logic and conversation." Στο Cole, P., και J. L. Morgan, (επιμ.). *Speech Acts*. New York: Academic Press.

Gumbrecht. Ulr. (2005) *Elogio de la belleza atlética (έπαινος στην αθλητική ομορφιά)*, Buenos Aires: Katz Editores.

Herd, G. H. (1981) *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.

Hunt, P. (1980) *Gender and class consciousness*. London: Macmillan.

Hollander, A. (1993) *Seeing through Clothes*, California: University of California Press.

- Lacan, J. (1966) *L'objet de la psychanalyse*, 5 XII από www.valas.fr/jacques-Lacan-L-objet_de-la-psychanalyse.258 (ανακτήθηκε στις 19/4/2016).
- Latour, Br. (1993) *We have never been modern*. Massachusetts:Harvard University Press.
- Light, R και D.,Kirk (2000) High School Rugby, the Body and the Reproduction of Hegemonic Masculinity. Στο *Sport, Education and Society*, τομ. 5, No 2:163-173.
- Mauss, M. (1973) “Techniques of the Body”, *Economy and Society*, τομ. 2, σελ. 70-88.
- Merleau-Ponty, M. (1976) *The Primacy of Perception*. USA: NorthwesternUniversity Press.
- (1981) *Approches phenomenologiques*. Paris: Hachette.
- Messerschmidt, J. W. (2005) Men, masculinities, and crime., Στο M. S. Kimmel, J. Hearn, και R. W. Connell (επιμ.) *Handbook of studies on men and masculinities*, . Thousand Oaks, CA: Sage.
- Messner, M. A., (1992) *Power at play: Sports and the problem of masculinity*. Boston: Beacon.
- (2002) *Taking the field: Women, men, and sport*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Money, J., & J., L., Hampson (1955) “An examination on some basic sexual Concepts: The evidence of human hermaphroditism” *Bulletin of Johns Hopkins Hospital*,97, σελ. 301-310.
- Morin E.(1962) *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*. (Δοκίμια για την κουλτούρα της μάζας) Paris: Grasset.
- Morin, S. F., και E. M. Garfinkle (1978) “Malehomophobia”. *Journal of Social Issues* 34 (1) σελ. 29-47.
- Mieli, M. (1980) *Homosexuality and liberation: Elements of a gay critique*, London: Gay Men's Press.
- Miller, D. (2000) *The Internet: An Ethnographical Approach*, Oxford: Berg.
- (2010) *Stuff*, Cambridge: Polity.
- Norbert, N. και E., Dunning (1992) *Abusca da excitação (Προς αναζήτηση διέγερσης)* Lisboa: Memória e Sociedade.
- Perez Ruiz L. M. (1995) *Competencia Motriz (Κινητική Επιτέλεση)*, Μαδρίτη:Gymnos.
- Petridou E. (2014) “Dancing in High Heels: A Material Culture Approach to Argentine Tango”. Στο Tryfon Bampilis και Pieter ter Keus (επιμ.) *Social Matters(s), Anthropological Approaches to Materiality*, Berlin: Lit Verlang.
- Roffe, M. (2004) La psicología del deporte en argentina: Pasado, Presente y Futuro (Η ψυχολογία των αθλημάτων στην Αργεντινή, Παρόν, Παρεθόν και Μέλλον), Στο *Revista Iberoamericana de la psicología del ejercicio y el Deporte*. τομ. 3, No.2. σελ.75-93.

- Rubin, G. (1975) "The traffic in women: Notes toward a political economy of sex". Στο R.R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Sabo, D., και D. F. Gordon, (1995) *Men's health and illness: gender, power and the body*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Sabo, D., και S. C. Jansen (1992), Men, masculinity and the media, επιμ. S. Craig, Στο *Images of men in sport media: The social reproduction of gender order*. Newbury Park, CA: Sage.
- Scott, J. W. (1997) Comment on Hawkesworth's "confounding gender", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 22(3):697-702.
- Scott, J. W. και J. Butler, (1992) *Feminists Theorize the Political*, London και New York: Routledge.
- Shilling, Ch. (1999) *The Body and Social Theory*, London: Sage.
- Simmel, G. (1998) *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. (Περί περιπέτειας, φιλοσοφικά δοκίμια) Barcelona: Península,
- Skelton, A. (1993) "On becoming a male P.E. teacher: The informal culture of students and the construction of hegemonic masculinity", *Gender and Education*, τομ. 5, σελ.289-303
- Steele, V. (2006) *Fetish, Fashion, Sex and Power*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Tseëlon, E. (1997) *The Masque of Femininity*. London: Sage.
- Turner, B. (1985) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, T. (1996) "Bodies and Anti-bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory." Στο T. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villena Fiengo, S. (2003) *Gol-balizacion, identidades nacionales, y Futbol (Πα-ΓΚΟΛ-σμοιοποίηση, κοινωνικές ταυτότητες και ποδόσφαιρο)*, Buenos Aires: CLASCO (Consejo Latinoamericano de ciencias Sociales).
- Warnier, P. (2001) A praxeological Approach to Subjectivation in a Material World, *Journal of Material Culture*, τ. 6, No. 1, σελ 5-24.
- Willis, P. (1975) "The Expressive Style of a Motor-bike Culture." Στο Benthall και Polhemus (επιμ.), *The Body as a Medium of Expression*. London: Allen Lane.
- Wilson, E. (1985) *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. London: Virago.

Αρχάκης, Α. και Μ. Κονδύλη (2002) *Εισαγωγή σε ζητήματα κοινωνιογλωσσολογίας*, Αθήνα: Νήσος.

Βαρίκα, Ε. (2000) *Με διαφορετικό πρόσωπο: φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*. Αθήνα: Κατάρτι.

Γιαννακόπουλος Κ. (2005) «Πόλεμοι μεταξύ ανδρών. Ποδόσφαιρο, ανδρικές σεξουαλικότητες και εθνικισμοί». Στο *Σύγχρονα Θέματα* 88, Ιανουάριος-Μάρτιος: 58-67.

----- (2003) «Έμφυλη τάξη και αταξία: "φυσικός" ανδρισμός και άσκηση εξουσίας». Στο Δ. Γκέφου –Μαδιανού (επιμ.) *Εαυτός και Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg.

Παντελίδου Μαλούτα, Μ., (1996) *Πολιτική Ταυτότητα, γυναικεία υποκειμενικότητα και δημοκρατία* Στο Χρ. Λυριτζής *Κοινωνία και Πολιτική: Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Παπαταξιάρχης, Ε. (1997) «Το φύλο στην ανθρωπολογία (και την ιστοριογραφία)», Αθήνα: Μνήμων, τομ. 19. Σελ. 201-210.

Σαμίου, Δ. (2006) *Γυναίκες, φύλο, και πολιτική (τέλη 18ου – αρχές 21ου αι.). Ιστοριογραφικές και πολιτολογικές βιβλιογραφικές προσεγγίσεις: μια εισαγωγή*, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Π.Μ.Σ. «Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις», Πανεπιστήμιο Αιγαίου. *Εργασία που εκπονήθηκε στο πλαίσιο του ΠΜΣ Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις...URL: <https://www.sa.aegean.gr/msc/activity/msc-woman-gender-gr-activity-research-samiou.pdf>* (ανακτήθηκε στις 18/6/16).

Τζανάκης Μ. (2013) «Η σχέση ψυχολογίας, κοινωνίας και σώματος στον Marcel Mauss». Στο Πούρκος Μ. (επιμ.) *Η απύσχα παρουσία του σώματος στις Κοινωνικές Επιστήμες, την τέχνη την εκπαίδευση και στις επιστήμες υγείας*. Ρέθυμνο: Τμήμα κοινωνιολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης.