

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

*Άνοιξη 2004*

Ήταν μεσημέρι, και στην πλατεία του Αγίου Γεωργίου στην Ακαδημία Πλάτωνος δεν κυκλοφορούσε πολύς κόσμος, εκτός από λίγους περαστικούς που επέστρεφαν στα σπίτια τους κρατώντας νάιλον σακούλες με ψώνια. Η θέα τους τροφοδοτούσε τη συζήτηση. «Τι έχεις μαγειρέψει για σήμερα;», «Θα φάμε ό,τι και εχθές, ο άντρας μου θα αργήσει να γυρίσει από τη δουλειά». «Πώς θα πάω από εδώ στο Πεδίο του Άρεως; Πρέπει να πάρω το λεωφορείο των δύο για το σπίτι». Μια συντροφιά από έξι-εφτά καλοντυμένες και περιποιημένες γυναίκες γύρω στα πενήντα ήταν οι μοναδικές πελάτισσες του καφενείου. Κουβέντιαζαν με τη χαλαρότητα του ανοιξιάτικου μεσημεριού πίνοντας τις πορτοκαλάδες τους, ενώ ο καφετζής παρατηρούσε με περιέργεια μέσα από το τζάμι την ασυνήθιστη πελατεία του.

Οι γυναίκες αυτές ήταν όλες εθελόντριες του Ελληνικού Ερυθρού Σταυρού, οι οποίες μόλις είχαν φύγει από το παρακείμενο Πολυδύναμο Κέντρο Προσφύγων του σωματείου. Η επίσκεψή τους έγινε στο πλαίσιο του εντατικού επιμορφωτικού σεμιναρίου για την εθελοντική εργασία με πρόσφυγες το οποίο παρακολουθούσαν τους τελευταίους δύο μήνες. Εκτός από την κυρία Γιώτα<sup>1</sup> –η οποία έμενε στην περιοχή– και εμένα, οι υπόλοιπες βρίσκονταν για πρώτη φορά εδώ.

Η περιοχή ήταν γεμάτη με άδεια κτίσματα όπου είχαν βρει καταφύγιο τα τελευταία χρόνια πρόσφυγες από το Ιράκ. Παρατήρησα το γνώριμο περιβάλλον. Στο καφενείο όπου καθόμασταν τα απογεύματα σύχναζαν μόνο ντόπιοι άντρες, έπιναν καφέ και έπαιζαν τάβλι και χαρτιά. Μπροστά ακριβώς ήταν η πλατεία που τα Σαββατοκύριακα και τα απογεύματα ήταν γεμάτη παιδιά που έπαιζαν, όπως επίσης άνδρες και γυναίκες από το Ιράκ που περιφέρονταν και συναντούσαν συμπατριώτες τους. Τουλάχιστον έξι σωματεία δραστηριοποιούνταν στην περιοχή. Στη μια άκρη της πλατείας βρισκόταν το Πολυδύναμο Κέντρο Στήριξης και Ενσωμάτωσης Προσφύγων του Ελληνικού Ερυθρού Σταυρού. Στην

---

1. Τα ονόματα που αναφέρονται στο βιβλίο είναι ψευδώνυμα.

άλλη πλευρά της πλατείας ο δραστήριος ιερέας της τοπικής ενορίας είχε δημιουργήσει την Κιβωτό, σωματείο το οποίο απευθυνόταν σε παιδιά και οικογένειες όλων των εθνοτήτων.<sup>2</sup>

Γνώριζα όλους τους δρόμους περιμετρικά της πλατείας με τα ονόματά τους: Πύλου, Μοναστηρίου, Κερατσινίου, Αλικαρνασσού, Καλυψούς. Είχα μάθει να παρατηρώ λεπτομερώς τον χώρο, να διακρίνω ίχνη κατοίκησης πίσω από τα κλειδωμένα λουκέτα στις εξώπορτες και να αναγνωρίζω γρήγορα τα κτίσματα όπου έμεναν πρόσφυγες. Τους ανθρώπους αυτούς επισκεπτόμουν μία φορά την εβδομάδα επί δύο περίπου χρόνια μαζί με ακτιβιστές της Εθελοντικής Εργασίας Αθήνας. Συνειδητοποίησα εκείνη τη στιγμή ότι κάποιοι ήταν οι ίδιοι άνθρωποι που παρακολουθούσαν μαθήματα ελληνικής γλώσσας στο Πολυδύναμο Κέντρο του ΕΕΣ. Αλλά τώρα, καθημερινή και μόλις πριν από το μεσημεριανό φαγητό, κανένας άλλος εκτός από εμάς και μερικούς περαστικούς δεν βρισκόταν στην πλατεία. Και, εκτός από την κυρία Γιώτα, οι εθελόντριες που έπιναν την πορτοκαλάδα τους μαζί μου δεν είχαν ιδέα για τον κόσμο που ξεδιπλωνόταν μερικά τετράγωνα γύρω από το καφενείο.

Ενώ συζητούσαμε και απολαμβάναμε την ηρεμία, άκουσα ξαφνικά το όνομά μου. Γυρίζοντας είδα τη Μελίνα και τον Πέτρο, ακτιβιστές της Εθελοντικής Εργασίας Αθήνας. Κατευθύνονταν προς το Πολυδύναμο Κέντρο όταν με είδαν στο καφενείο. Ο Πέτρος, ελεύθερος επαγγελματίας, είχε βρει λίγο χρόνο για

2. Το Πολυδύναμο Κέντρο Κοινωνικής Στήριξης και Ενσωμάτωσης Προσφύγων του ΕΕΣ δημιουργήθηκε το 1997 και πραγματοποιούσε μαθήματα ελληνικών και ενισχυτική διδασκαλία, παρείχε υπηρεσίες εύρεσης εργασίας και συμβουλευτική για νομικά ζητήματα, ενώ λειτουργούσε και τηλεφωνική γραμμή –σε διαφορετικές γλώσσες– πληροφόρησης για μετανάστες και πρόσφυγες. Η Κιβωτός, σωματείο που βρισκόταν στην περιοχή, είχε συσταθεί το 1998 από τον ιερέα της τοπικής ενορίας του Αγίου Γεωργίου στην Ακαδημία Πλάτωνος. Στο διάστημα που διεξήγαγα την έρευνά μου, η Κιβωτός εξασφάλιζε τη σίτιση παιδιών και παρείχε ρουχισμό και υλική ενίσχυση σε οικιακές ομάδες Ελλήνων και μη Ελλήνων. Παράλληλα, εθελοντές της έκαναν μαθήματα ελληνικών και ενισχυτική διδασκαλία σε παιδιά διαφορετικών εθνοτήτων. Την περίοδο εκείνη, η Κιβωτός ξεκίνησε τη λειτουργία ξενώνα στην περιοχή. Αρκετά κοντά στην Ακαδημία Πλάτωνος βρισκόταν και ο ξενώνας της οργάνωσης καθολικών καλογραϊών Μητέρα Τερέζα της Καλκούτα, όπου φιλοξενούνταν γυναίκες και παιδιά πρόσφυγες. Το Κέντρο Συμπαράστασης Παιδιών και Οικογένειας, σωματείο που είχε την έδρα του στα όρια Ακαδημίας Πλάτωνος και Μεταξουργείου, είχε ιδρυθεί το 1997 από ιδρυτικό μέλος της ΕΕΑ. Το κέντρο εξειδικευόταν στην αρωγή προς Ρομά, και ιδιαίτερα σε παιδιά με βασικό στόχο την ένταξή τους στην εκπαιδευτική διαδικασία. Τέλος, στην ευρύτερη περιοχή δραστηριοποιούνταν περιστασιακά και άλλες μη κυβερνητικές οργανώσεις, όπως οι Γιατροί του Κόσμου, οι οποίοι κατά τη διάρκεια του 2002 πραγματοποιούσαν επισκέψεις με σκοπό την παροχή συμβουλευτικής και υπηρεσιών υγείας σε πρόσφυγες. Τα σωματεία αυτά –παρά τις διαφορετικές αρχές και μεθόδους δράσης– συχνά συνεργάζονταν, ενώ πρόσφυγες παραπέμπονταν για ειδικευμένες υπηρεσίες από το ένα στο άλλο.

να συναντήσει μαζί με τη Μελίνα τους επικεφαλής κοινωνικούς λειτουργούς του Κέντρου. Σε μερικές εβδομάδες ήταν η Παγκόσμια Ημέρα Προσφύγων και θα διοργάνωναν από κοινού μια συναυλία στην πλατεία. Τους σύστησα στις εθελόντριες του ΕΕΣ, οι οποίες μόλις άκουσαν ποιοι ήταν, τους προσκάλεσαν με ενθουσιασμό να καθίσουν. Αμέσως έπιασαν κουβέντα σε φιλικό τόνο και άρχισαν να μοιράζονται τις εμπειρίες τους. Οι δυο πλευρές έδειχναν ειλικρινή συμπάθεια και αμοιβαία εκτίμηση. Στο κάτω-κάτω είχαν τόσα πολλά κοινά.

«Είμαστε κατά κάποιον τρόπο συνάδελφοι», παρατήρησε η κυρία Γιώτα. Ήταν όλοι τους «εθελοντές», πρόσθεσε, «βοηθούσαν» τους ίδιους ανθρώπους – και μάλιστα χωρίς την προσδοκία ανταλλάγματος, ανιδιοτελώς. Η Μελίνα και ο Πέτρος συντόνιζαν τις δραστηριότητες της ομάδας στην οποία συμμετείχαν. Κάθε Κυριακή έφευγαν από τα σπίτια τους, στα νότια προάστια της Αθήνας, και έρχονταν εδώ, σε αυτή την άγνωστη μέχρι πρότινος σε εκείνους γειτονιά. Όπως εξήγησαν στις εθελόντριες του ΕΕΣ, έκαναν «δουλειά στον δρόμο»: «προσέγγιζαν πρόσφυγες» σε παλιά εγκαταλελειμμένα σπίτια. Στις εβδομαδιαίες επισκέψεις τους προσπαθούσαν να «έρθουν κοντά» στους πρόσφυγες, να συνομιλήσουν και να διαμορφώσουν σχέσεις μαζί τους. Μερικές φορές τούς συνόδευαν σε νοσοκομεία, συγκέντρωναν κουβέρτες και ρούχα που έπειτα μοίραζαν και επιχειρούσαν να καταστήσουν βιώσιμες τις συνθήκες διαβίωσής τους. Με τη σειρά τους, οι εθελόντριες του ΕΕΣ μιλούσαν για τους χώρους στους οποίους δραστηριοποιούνταν εκείνες. Οι περισσότερες ήταν κάποια χρόνια εθελόντριες σε ένα «κέντρο φιλοξενίας για αιτούντες άσυλο» και συνέβαλλαν στην καθημερινή λειτουργία του. Διένεμαν τρόφιμα και ρούχα στους «φιλοξενούμενους» και τους συνόδευαν στο κέντρο υγείας για ιατρικές εξετάσεις. Προσέφεραν «υπηρεσίες» με την επίβλεψη και τις συμβουλές του «προϊσταμένου» τους κοινωνικού λειτουργού. Η κυρία Γιώτα ήταν η μόνη που δραστηριοποιούνταν στην περιοχή, στο Πολυδύναμο Κέντρο. Μια φορά την εβδομάδα επέβλεπε τον χώρο όπου γίνονταν τα μαθήματα ελληνικών, ετοίμαζε τον απογευματινό καφέ για τους μαθητές και συζητούσε μαζί τους στα διαλείμματα.

Οι άνθρωποι τους οποίους οι εθελόντριες κάποια στιγμή «φιλοξένησαν» στο κέντρο ή που η Μελίνα και ο Πέτρος επισκέπτονταν στον δρόμο ήταν σε κάποιες περιπτώσεις οι ίδιοι. Κι ενώ οι πρόσφυγες ήταν απόντες από την τυχαία συνάντησή μας αυτό το μεσημέρι, η παρουσία τους αιωρούνταν διαρκώς πάνω από τη συζήτηση.

Η Μελίνα και ο Πέτρος ήταν συνομήλικοι ή λίγα μόλις χρόνια νεότεροι από τις εθελόντριες του Ελληνικού Ερυθρού Σταυρού. Ταυτόχρονα όμως φαινόταν από την πρώτη ματιά ότι ανήκαν σε διαφορετικούς κόσμους και ενδεχομένως

ποτέ δεν θα καθόντουσαν στο ίδιο τραπέζι, στο ίδιο καφενείο ή ακόμα και στην ίδια περιοχή. Σύχναζαν σε διαφορετικά μέρη, είχαν διαφορετικά ενδιαφέροντα, είχαν ακολουθήσει διαφορετικές πορείες ζωής και η καθημερινότητά τους διέφερε. Όλες αυτές οι πληροφορίες ήταν διαθέσιμες σε λίγα μόλις λεπτά και ανταλλάσσονταν ανάμεσα στις δύο συντροφικές άρρητα, με μια κίνηση, με τη θέαση των ρούχων που φορούσαν, με τις πιο ανεπιτήδευτες και αυτονόητες λέξεις που χρησιμοποιούσαν. Όταν ο Πέτρος και η Μελίνα έφυγαν, παρά το ευχάριστο κλίμα, η κυρία Γιώτα έδειχνε ενοχλημένη. Είχε πολύ καλές σχέσεις με τους Ιρακινούς γείτονές της, μας εξήγησε, όμως ως κάτοικος της περιοχής δεν ενέκρινε τις καταλήψεις σπιτιών. Άλλο πράγμα ήταν η βοήθεια προς τον «συνάνθρωπο που είχε ανάγκη» και άλλο η «νομιμοποίηση της κατάληψης». Άλλο ήταν ο «καταυλισμός» και άλλο ο «δρόμος». Όχι, δεν έκαναν το ίδιο πράγμα.

Το βιβλίο αποτελεί μια εθνογραφική μελέτη της Ελλάδας στις αρχές του 21ου αιώνα και παρακολουθεί την κατασκευή του «εθελοντισμού» μέσα από κανονιστικούς λόγους και πρακτικές (νομοθετικές ρυθμίσεις, κρατικές και ευρωπαϊκές πολιτικές, δημόσιους λόγους) που εμφανίζονταν τότε. Εστιάζω στις τοπικές εκφάνσεις του εθελοντισμού και στο περιεχόμενό του σε επιμέρους πλαίσια, ενώ αποφεύγω τη συνήθη υποστασιοποίηση και αναγωγή του σε αξία. Σκοπός του βιβλίου είναι η ιστορικοποίηση του σύγχρονου εθελοντισμού και η ανάδειξη του κανονιστικού χαρακτήρα του, ο οποίος ενισχύεται την περίοδο που εξετάζεται. Η χρήση των εισαγωγικών στο κείμενο δηλώνει, επομένως, την αναζήτηση του περιεχομένου του εθελοντισμού και άλλων εννοιών, όπως η «φιλανθρωπία». Αντίστοιχα η «αγάπη» και η «αλληλεγγύη» προσεγγίζονται ως εντόπιες κατηγορίες και η «κοινωνία πολιτών» μετατρέπεται από αναλυτική κατηγορία σε αντικείμενο μελέτης. Εξετάζω τις διαφορετικές εκδοχές κοινωνικότητας που οργανώνονται γύρω από αυτές τις έννοιες και τα εναλλακτικά οράματα για την κοινωνία που αυτές συνθέτουν. Για λόγους αφηγηματικής οικονομίας, εκτός της πρώτης εμφάνισης, στο υπόλοιπο κείμενο οι λέξεις αυτές είναι εκτός εισαγωγικών.

Στην περίοδο που εξετάζεται, ο εθελοντισμός –και συγκεκριμένα η «υπανάπτυξη» του– μετατρέπεται σε ζήτημα προς διάγνωση και επίλυση. Κρατικές πολιτικές στρέφονταν στα εθελοντικά σωματεία, στην ενίσχυση, καταγραφή και χρηματοδότησή τους. Ο εθελοντής αναδύθηκε ως ηθική υποκειμενικότητα και πρότυπο Έλληνα και Ευρωπαίου πολίτη. Ως η πιο απτή όψη της «κοινωνίας πολιτών», συνιστούσε σύμβολο εξευρωπαϊσμού και εκσυγχρονισμού. Στο βιβλίο δεν προσεγγίζω την κοινωνία πολιτών ως αναλυτική κατηγορία, αλλά ως αντικείμενο μελέτης. Διερευνώ την κανονιστική παραγωγή της, τη συνάρτησή της με την κα-

τασκευή του εθελοντισμού, το ηθικό περιεχόμενό τους και τους τρόπους με τους οποίους αποτέλεσαν μέρος των πολιτικών προγραμμάτων για την ελληνική κοινωνία τη συγκεκριμένη περίοδο. Οι διαδικασίες αυτές παραπέμπουν σε μια εκπολιτισμένη κοινωνικότητα πολιτών και σε πρότυπα κοινωνικής και πολιτικής ζωής.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα σχέδια για την ενίσχυση του εθελοντισμού στις αρχές του 21ου αιώνα είχαν μικρή απήχηση στην Ελλάδα. Όλες οι μελέτες του φαινομένου κατέγραφαν τη μικρή συμμετοχή των Ελλήνων σε εθελοντικές δραστηριότητες. Προτείνω να προσεγγίσουμε αυτή την εμπειρική παρατήρηση με άλλο βλέμμα: όχι ως έκφραση κάποιων παθογενειών της ελληνικής κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης όπως συνηθίζεται, αλλά ως αντανάκλαση της διάστασης ανάμεσα σε διαφορετικές εκδοχές κοινωνικότητας. Οι νέες αυτές συσσωματώσεις εδράζονταν σε τρόπους συσχέτισης οι οποίοι πολλές φορές έρχονταν σε σύγκρουση με την κανονικοποιημένη κοινωνικότητα πολιτών του σύγχρονου εθελοντισμού. Η πρόταση αυτή μάς δίνει ακόμα τη δυνατότητα να γεφυρώσουμε τη διάκριση ανάμεσα σε τυπικές και άτυπες συσσωματώσεις και να στραφούμε στις όψεις της συνάφειας στον δημόσιο χώρο.<sup>3</sup> Επιπλέον, υποστηρίζω ότι τα φαινόμενα αυτά δεν ήταν αυτοφυή ούτε εμφανίστηκαν μέσα σε κενό. Η κατασκευή του εθελοντή ως ηθικού πολίτη συνομιλούσε με διαφορετικές, ιστορικά ορισμένες, γενεαλογίες ανιδιοτέλειας.

Υιοθετώ, λοιπόν, τον αναλυτικό όρο της κοινωνικότητας για να προσεγγίσω τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες γίνεται η ηθική παραγωγή του πολίτη. Μελετώ αυτές τις διαδικασίες σε τοπικό επίπεδο και σχεσιακά, στο πλαίσιο της συλλογικής δράσης και μορφών δημόσιας κοινωνικότητας. Το κείμενο εστιάζει στους ίδιους τους εθελοντές και τους ακτιβιστές και τα οράματά τους για μια κοινωνία αγάπης και αλληλεγγύης.

Το βιβλίο επικεντρώνεται σε μια συγκεκριμένη μορφή εθελοντικής εργασίας, αυτή προς πρόσφυγες. Εδώ και πολλά χρόνια η Ελλάδα, εξαιτίας της γεωγραφικής της θέσης, είναι μια από τις κύριες πύλες εισόδου προς την Ευρώπη –το «κατώφλι της Ευρώπης», όπως εύστοχα γράφει η Χιθ Κάμποτ–<sup>4</sup> για ανθρώπους από

---

3. Τη μη θεσμική και ανθούσα πλευρά της συσσωμάτωσης αναδεικνύει ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος στον συλλογικό τόμο τον οποίο επιμελείται με τον εύγλωττο τίτλο *Η άγνωστη κοινωνία πολιτών*. Ο τόμος προέκυψε με αφορμή τον σεισμό του 1999 στην Αττική και καταγράφει την κινητοποίηση του κόσμου για βοήθεια προς τους σεισμοπαθείς (Σωτηρόπουλος 2004γ).

4. Η ανθρωπολόγος Χιθ Κάμποτ προσφέρει μια συστηματική εικόνα της «κρίσης ασύλου» που επικρατούσε στη χώρα ήδη τότε, δέκα περίπου χρόνια πριν από την προσφυγική κρίση του 2015, και αναδεικνύει το νομικό κενό στο οποίο βρίσκονταν οι αιτούντες άσυλο. Η έρευνά της ξεκίνησε το 2005 και μεγάλο μέρος της πραγματοποιήθηκε σε μία ΜΚΟ που παρείχε δωρεάν νομική στήριξη σε αιτούντες άσυλο. Η Κάμποτ περιγράφει τα αβέβαια βήματα που έκαναν οι αιτούντες άσυλο και οι νομικοί που τους συνόδευαν μέσα σε ένα δυσλειτουργικό σύστημα.

την Ασία και την Αφρική. Την εποχή που έκανα την έρευνά μου, παγκόσμιες διαδικασίες και εμπόλεμες συγκρούσεις επέτειναν την αύξηση των μεταναστευτικών ρευμάτων. Τον Οκτώβριο του 2001 είχε ξεκινήσει ο πόλεμος στο Αφγανιστάν και τον Μάρτιο του 2003 η αμερικανική εισβολή στο Ιράκ. Κατά την παραμονή τους στη χώρα οι άνθρωποι αυτοί άλλοτε υπέβαλλαν αίτημα ασύλου και άλλοτε, χωρίς να διαθέτουν κανένα νομιμοποιητικό έγγραφο, ζούσαν σε συνθήκες μεταβατικότητας και ανασφάλειας, σε ένα νομικό και κοινωνικό κενό.<sup>5</sup> Οι πολιτικές της Ε.Ε. επηρέαζαν καθοριστικά το τοπίο και τη γεωγραφική κατανομή των αιτούντων άσυλο, ιδιαίτερα μετά τη θέσπιση της Συνθήκης του Δουβλίνου (1997), και κυρίως του Κανονισμού Δουβλίνο II (2003), όπου η πρώτη χώρα-μέλος στην οποία έφθανε ένας αιτών άσυλο οριζόταν ως υπεύθυνη να εξετάσει το αίτημα ασύλου. Έτσι, οι αιτούντες άσυλο ήταν εγκλωβισμένοι στην Ελλάδα και σε άλλες συνοριακές χώρες της Ευρώπης, μια και ήταν αναγκασμένοι να παραμείνουν εκεί για πολλά χρόνια μέχρι την εξέταση του αιτήματός τους.

Εθελοντικά σωματεία στρέφονταν σε αυτούς τους ανθρώπους με διαφορετικές στοχεύσεις και μεθόδους, ακόμα και με διαφορετικό τρόπο προσδιορισμού του αντικειμένου της δράσης τους. Νέες κατηγορίες πληθυσμού είχαν τοποθετηθεί στη θέση των «φτωχών» της φιλανθρωπικής δραστηριότητας του 19ου αιώνα. Επρόκειτο για «κοινωνικά αποκλεισμένες» –σύμφωνα με το κυρίαρχο λεξιλόγιο– ομάδες, οι οποίες αποτελούνταν από ασθενείς, ορφανά παιδιά, ηλικιωμένους, μετανάστες και πρόσφυγες, φυλακισμένους και μονογονεϊκές οικογένειες μεταξύ άλλων. Οι πρόσφυγες ήταν οι κατεξοχήν «κοινωνικά αποκλεισμένοι», καθώς στερούνταν την ιδιότητα του πολίτη. Ο σύγχρονος θεσμικός εθελοντισμός καλούνταν να συμμετάσχει ενεργά στη διαχείρισή τους και να συνεργαστεί με το κράτος και τους ευρωπαϊκούς φορείς. Νεοϊδρυθέντες κρατικοί φορείς και διευθύνσεις υπουργείων διαχειρίζονταν και διοχέτευαν ευρωπαϊκά «προγράμματα» σε εθελοντικά σωματεία.<sup>6</sup>

Πώς όμως οι εθελοντές/ακτιβιστές τοποθετούσαν τον εαυτό τους σε αυτό το περιορισμένου εύρους –τον καιρό εκείνο– πεδίο διαχείρισης των προσφύγων; Με ποιον τρόπο αντιλαμβάνονταν τη δράση τους και τις σχέσεις τους με τους ανθρώπους που συνέδραμαν; Όπως θα δούμε, οι σχέσεις αυτές εγγράφονταν στο

Ακόμα όμως και σε αυτές τις συνθήκες νομικής αβεβαιότητας και κενού, η συγγραφέας τονίζει ότι οι αιτούντες άσυλο και οι αρωγοί τους έβρισκαν περιθώρια δράσης (Cabot 2014).

5. Βλ. Βουτυρά 2014, Cabot 2012, Papadopoulou 2004 και Rozakou 2012.

6. Το Ευρωπαϊκό Ταμείο Προσφύγων, για παράδειγμα, που συστάθηκε το 2000, αποτελούσε μέρος μιας σειράς από ρυθμίσεις οι οποίες είχαν σκοπό την εφαρμογή μιας κοινής ευρωπαϊκής πολιτικής στο ζήτημα του ασύλου. Σκοπός του ήταν η χρηματοδότηση και ο συντονισμός δράσεων μη κρατικών φορέων στον τομέα της υποδοχής αιτούντων άσυλο.

ευρύτερο πλέγμα διαχείρισης της εθνοπολιτισμικής διαφοράς στην ελληνική κοινωνία. Με άξονα την ανθρωπολογική συζήτηση για το δώρο, παρουσιάζω στο βιβλίο τους τρόπους με τους οποίους οι σχέσεις τους συνομιλούσαν –υιοθετούσαν, αμφισβητούσαν, τροποποιούσαν δημιουργικά ή αναιρούσαν– με κυρίαρχους πολιτισμικά ορισμένους τρόπους διαχείρισης του «άλλου», όπως τη γενναϊόδωρη προσφορά προς τον «ξένο», τη «φιλοξενία». Η διαρκής εμφάνιση της φιλοξενίας σε όλη τη διάρκεια της έρευνάς μου, αλλά και πολύ μετά το τέλος της,<sup>7</sup> στοιχειώνει αναπόφευκτα το παρόν πόνημα, και ειδικά το δεύτερο μέρος του βιβλίου.

### *Ο εθελοντής ως ηθικός πολίτης*

Στο τέλος του 20ού και στις αρχές του 21ου αιώνα, κράτη σε διαφορετικά μέρη του κόσμου θέσπιζαν ειδικές νομοθετικές ρυθμίσεις με σκοπό την κανονικοποίηση του εθελοντισμού και των εθελοντικών συσσωματώσεων.<sup>8</sup> Οι διαδικασίες αυτές έχουν συσχετιστεί με τον νεοφιλελευθερισμό, τη συρρίκνωση του κράτους πρόνοιας και τη συγκρότηση ενός νέου υποκειμένου, ενός νέου υπεύθυνου πολίτη, σε πολύ διαφορετικά πλαίσια, από τις ΗΠΑ, την Ιταλία, έως την Ιαπωνία και την Κίνα.<sup>9</sup> Μελετητές του φαινομένου εμπνέονται από το έργο του Μισέλ Φουκώ για να επισημάνουν –ορθά κατά τη γνώμη μου– τη συγκρότηση του εθελοντή ως ενός νέου ηθικού πολίτη, ενός υπεύθυνου υποκειμένου το οποίο είναι προσανα-

---

7. Αρκετά χρόνια μετά το τέλος της έρευνας στην οποία βασίζεται αυτό το βιβλίο, το καλοκαίρι του 2012, ο τότε υπουργός Προστασίας του Πολίτη, Νίκος Δένδιας, εγκαινίασε την επιχείρηση «Ξένιος Δίας» με σκοπό την «αποκατάσταση της τάξης και της ασφάλειας» και το «κλείσιμο» των συνόρων της χώρας στους «λαθρομετανάστες». Η τότε κυβέρνηση υιοθέτησε και «αναβάθμισε» την πρακτική των «επιχειρήσεων-σκούπα» που εφαρμοζόταν ευρέως ενάντια σε μετανάστες από τη δεκαετία του '90. Από προστάτης του ξένου, ο Ξένιος Δίας έδωσε το όνομά του στη γενικευμένη καταδίωξη, σύλληψη, φυλάκιση και απέλαση παράτυπων μεταναστών. Για την ποινικοποίηση της μετανάστευσης τότε και το κίνημα αλληλεγγύης προς μετανάστες και πρόσφυγες που κινητοποιήσε, βλ. Rozakou 2018. Περισσότερα για τη σχέση ανάμεσα στην επιχείρηση «Ξένιος Δίας» και το κύμα ξενοφοβίας στην Ελλάδα μεταξύ 2009-2013, βλ. Παπαταξιάρχης 2014β.

8. Για μια συνοπτική αναφορά στις νομοθετικές ρυθμίσεις για τον εθελοντισμό οι οποίες εισάγονται από ευρωπαϊκά κράτη, βλ. Hadzi-Miceva 2007. Για την Ιαπωνία, όπου ο σχετικός νόμος θεσπίζεται το 1998, βλ. Ogawa 2009. Ειδικότερα για την Ιταλία, η οποία πρώτη από όλες τις ευρωπαϊκές χώρες προχώρησε σε τέτοια ρύθμιση το 1991, βλ. Muehlebach 2012. Μελέτες για τον εθελοντισμό στην Ελλάδα κάνουν ρητή αναφορά στον ιταλικό νόμο. Βλ. για παράδειγμα τον ορισμό που προτείνει ο Χαράλαμπος Ανθόπουλος, ο οποίος, επισημαίνοντας την απουσία στην Ελλάδα ειδικού νομοθετικού πλαισίου για τον εθελοντισμό, υιοθετεί τον ορισμό του ιταλικού νόμου-πλαισίου 266/91 (Ανθόπουλος 2000).

9. Βλ., ενδεικτικά, Hyatt 2001 για τις ΗΠΑ· Muehlebach 2012 για την Ιταλία· Ogawa 2009 για την Ιαπωνία· και Fleischer 2011 για την Κίνα.

τολισμένο στο κοινό καλό. Κάποιοι μάλιστα φθάνουν στο σημείο να μιλήσουν για την αναδυόμενη «υποκειμενικότητα του εθελοντή», που εγκαινιάζει μια νέου τύπου σχέση του πολίτη με το κράτος.<sup>10</sup> Άλλοι δείχνουν πώς, σε αυτό το πλαίσιο, μια προαιρετική και εθελούσια δραστηριότητα μετατρέπεται ακόμα και σε υποχρέωση για τα εργατικά και μεσαία στρώματα.<sup>11</sup>

Η εμφύσηση του εθελοντικού ιδεώδους περιλαμβάνει διαδικασίες υποκειμενοποίησης μέσα από τις οποίες θεσμοί και φορείς γνώσης και επιστήμης, αλλά και πρακτικές αυτορύθμισης και φροντίδας του εαυτού, διακυβερνούν πληθυσμούς.<sup>12</sup> Το υποκείμενο που παράγεται είναι ένα αυτοκυβερνώμενο, αυτορυθμιζόμενο υποκείμενο, ένα υποκείμενο που διακυβερνάται μέσα από την ίδια την ελευθερία του, παρά με τη βία.<sup>13</sup> Σε αυτές τις νέες τεχνολογίες κυβερνητικότητας εμπλέκονται το κράτος, μη κρατικοί φορείς, υποκείμενα, ακόμα και ιδιωτικές επιχειρήσεις.<sup>14</sup>

Το ίδιο το κράτος διαχέει τις αρμοδιότητές του σε μη κρατικούς φορείς,<sup>15</sup> κρατώντας τον ρόλο του συντονιστή και συχνά χρηματοδότη των δραστηριοτήτων τους. Δεν πρόκειται, επομένως, για μείωση της κρατικής κυριαρχίας ή την νεοφιλελεύθερη απόσυρση του κράτους πρόνοιας, αλλά για την ανάδυση νέων, έμμεσων και συχνά ανεπίσημων πρακτικών διακυβέρνησης σε τοπικό, εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο. Αυτή η «αποκυβερνοποίηση» του κράτους,<sup>16</sup> σηματοδοτεί μια ακόμα μεγαλύτερη «κυβερνοποίηση της κοινωνίας»,<sup>17</sup> καθώς η (αυτο)διακυβέρνηση διαχέεται στην καθημερινή ζωή. Οι τεχνολογίες αυτο-διακυβέρνησης στοχεύουν στα μεσαία στρώματα, τα οποία, ιδιαίτερα στην περίπτωση του εθελοντισμού κοινωνικής πρόνοιας, μετατρέπονται σε ενεργούς πολίτες και σε φορείς κυβερνητικότητας για επιμέρους κατηγορίες πληθυσμού (φτωχούς, πρόσφυγες, ασθενείς κ.ο.κ.). Οι εθελοντές εμπλέκονται σε αυτές τις διαδικασίες στο όνομα της δημοκρατίας και της ιδιότητας του πολίτη.<sup>18</sup>

Στην Ιταλία, που διακρίνεται από μια «κουλτούρα εθελοντισμού» και η οποία

10. Βλ. Ogawa 2009: 105-112, όπου τονίζεται ο ρόλος της εκπαίδευσης στην παραγωγή της «υποκειμενικότητας του εθελοντή».

11. Βλ. Hyatt 2001: 228 για την κατασκευή του εθελοντισμού με όρους υπηρεσίας και υποχρέωσης στις ΗΠΑ από τη δεκαετία του '90 και την ανάδυση του νεοφιλελεύθερου πολίτη.

12. Foucault 1991.

13. Rose 1996.

14. Για τις νέες τεχνολογίες κυβερνολογικής ή κυβερνητικότητας (governmentality), βλ. Barry, Osborne και Rose 1996, Burchell, Gordon και Miller 1991, Dean 1999, Ferguson και Gupta 2002, Rose 1996.

15. Gordon 1991.

16. Βλ. Barry, Osborne και Rose 1996: 11.

17. Sharma και Gupta 2006: 22.

18. Βλ. Paley 2001: 4, για την περίπτωση της μεταδικτατορικής Χιλής.

πρώτη στην Ευρώπη διαμόρφωσε νομοθετικό πλαίσιο για τον εθελοντισμό, ένα νέο κανονιστικό μοντέλο του πολίτη αναδύθηκε στο πλαίσιο του νεοφιλελευθερισμού: ο «ηθικός πολίτης». Η Αντρέα Μούελμπαχ, στη μελέτη της για τη βόρεια Ιταλία, αποκωδικοποιεί αυτή τη νέα «ηθική και κοινωνική υποκειμενικότητα», η οποία διαμεσολαβούνταν από νομοθετικές ρυθμίσεις και δημόσιες πολιτικές. Την ίδια ώρα, η νέα νοηματοδότηση του εθελοντή αντλούσε από υπάρχουσες πολιτισμικές δεξαμενές, όπως ο καθολικισμός και ο σοσιαλισμός. Εκείνοι που στέκονταν κριτικά ή εναντιώνονταν στον νεοφιλελευθερισμό επένδυναν αυτές τις πρακτικές με εναλλακτικές νοηματοδοτήσεις. Για παράδειγμα, η έννοια της «solidarietà» (αλληλεγγύη) επέτρεπε σε πολλά μέλη της Αριστεράς στην Ιταλία να δώσουν το δικό τους νόημα στην έννοια του πολίτη στο πλαίσιο του εθελοντισμού, και οι νοηματοδοτήσεις αυτές έρχονταν σε σύγκρουση με τις αρχές της αγοράς. Η εθνογραφία της Μούελμπαχ αμφισβητεί καθιερωμένες και σχεδόν αυταπόδεικτες προσεγγίσεις του νεοφιλελευθερισμού ως ασύμβατου με την αρχή της ηθικής. Αντίθετα, δείχνει ότι στην καρδιά της νέας υποκειμενικότητας –μετωπυμιά της οποίας συνιστούσε ο εθελοντής–, η οποία παραγόταν στον πρώιμο 21ο αιώνα, βρίσκονταν ηθικές αξίες που αντιβαίνουν στην αρχή του συμφέροντος και βασίζονται στην ιερότητα του δώρου και της ανιδιοτέλειας.<sup>19</sup>

Τα όρια του νεοφιλελευθερισμού εντοπίζονται σε μορφές της κοινωνικής ζωής που υπονομεύουν και αντιστέκονται στον ατομικισμό, σε κοινωνικά πεδία που ανασυντίθενται ή διαμορφώνονται στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης μεταρρύθμισης,<sup>20</sup> αλλά και στο «ηθικό περιεχόμενό» του, το οποίο είναι θεμελιώδες στοιχείο και ταυτόχρονα υπονομεύει τις ίδιες τις αρχές του νεοφιλελευθερισμού.<sup>21</sup> Ακόμα και στο πλαίσιο κατεξοχήν διαδικασιών νεοφιλελευθεροποίησης, τις οποίες απηχεί ο σύγχρονος θεσμικός εθελοντισμός, εντοπίζονται όψεις της κοινωνικότητας με πολιτικό περιεχόμενο και ανατρεπτική δυναμική.

Οι διαδικασίες που περιγράφονται παραπάνω παρατηρούνται και στην ελληνική περίπτωση στο γύρισμα του αιώνα, αν και οι εντόπιες πολιτικές για την ενίσχυση και στην ουσία κατασκευή του εθελοντισμού διακρίνονταν από αποσπασματικότητα. Εθελοντικά σωματεία που δραστηριοποιούνταν ήδη ή δημιουργήθηκαν τότε αποτελούσαν εργαστήρια στα οποία συντελούνταν η σύγχρονη ηθική παραγωγή του πολίτη. Όπως θα δούμε, ο εθελοντής προτασσόταν ως επιτομή του νεωτερικού πολίτη, σε πείσμα των ελληνικών υστερήσεων εξαιτίας των οποίων η συμμετοχή των Ελλήνων σε μορφές δημόσιας ανιδιοτελούς κοινωνικό-

---

19. Βλ. Muehlebach 2012.

20. Βλ. Greenhouse 2010: 8.

21. Muehlebach 2012.

τητας ήταν υποτονική. Ταυτιζόμενος με τον ενεργό και ουσιαστικά τον ηθικό πολίτη, ο εθελοντής αποτελούσε όχι μόνο ένα «δυνάμει εφικτό πρότυπο πολιτικής ζωής»,<sup>22</sup> αλλά και ένα πρότυπο σχετίζεσθαι και συνύπαρξης με τους άλλους το οποίο εδραζόταν στην ανιδιοτέλεια και την προσφορά. Η προσφορά δεν απευθυνόταν μόνο στους εκάστοτε αποδέκτες της εθελοντικής εργασίας, αλλά και στην κοινωνία, αυτή την αόριστη οντότητα.

Την ίδια ώρα, μια προσέγγιση που θεωρεί τον εθελοντισμό αποκλειστικά αποτέλεσμα από τα πάνω διαδικασιών υποκειμενοποίησης είναι περιοριστική. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν οι ειδήμονες σε θέματα εθελοντισμού –εργαζόμενοι σε εθελοντικές συσσωματώσεις ή κρατικούς φορείς, εκπαιδευτές εθελοντών ή μέλη διοικητικών συμβουλίων–, οι οποίοι αποτελούσαν αυτούς που μεταλαμπάδευαν και συνδιαμόρφωναν τον εθελοντισμό. Οι άνθρωποι αυτοί μεταλαμπάδευαν νέες έννοιες και πρακτικές (όπως ο εθελοντισμός) και λογικές του πολίτη, και ήταν φορείς διαφορετικών μοντέλων για την κοινωνία και εννοιολογήσεων του πολίτη.

Τα σχέδια, επομένως, για την ηθική κατασκευή του εθελοντή δεν ήταν πρωτοβουλίες που ασκούσαν αποκλειστικά από τα πάνω, ούτε είχαν μονοσήμαντο περιεχόμενο. Στην πραγματικότητα, ήταν σε μεγάλο βαθμό διεργασίες σε εξέλιξη που εκκινούσαν από τα κάτω. Με αυτή την έννοια ο χαρακτήρας τους, εκτός από παιδαγωγικός –έφτιαχναν εθελοντές ως ηθικούς πολίτες–, ήταν και πειραματικός, ενώ το ηθικό περιεχόμενο του πολίτη ήταν πολύσημο. Στο βιβλίο (ειδικά στο πρώτο μέρος) καταγράφεται το θεσμικό ενδιαφέρον για τον εθελοντισμό, αλλά η επικέντρωση είναι στους εθελοντές και τις εθελόντριες και στη δική τους σκοπιά.

### *Κοινωνικότητα πολιτών*

Δανείζομαι τον όρο «κοινωνικότητα πολιτών» από τη Σάλι Άντερσον και τη μελέτη της για εθελοντικά αθλητικά σωματεία στα οποία συμμετέχουν παιδιά στη Δανία. Η Άντερσον συνδέει τις κρατικές πολιτικές για την προώθηση της κοινωνίας πολιτών στο τέλος της δεκαετίας του '90 με την από τα πάνω διάχυση ενός μοντέλου κοινωνικότητας στον δημόσιο χώρο και εστιάζει στις εκπαιδευτικές διαστάσεις αυτού του εγχειρήματος. Η κοινωνικότητα πολιτών αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους τα παιδιά μαθαίνουν να υπάρχουν ως κοινωνικά όντα στην εξωοικιακή σφαίρα. Μέσα από τη συμμετοχή τους σε οργανωμένες αθλητικές δραστηριότητες, τα παιδιά μιλούν σε «πολιτισμικά σημαίνοντα είδη αλληλεπίδρασης».<sup>23</sup> Η Άντερσον επινόησε την έννοια «κοινωνικότητα πολιτών» σε μια προσπάθεια να υπερβεί

22. Βλ. Παπαγαρουφάλη 2013.

23. Anderson 2008: 15.

τον κανονιστικό χαρακτήρα της κοινωνίας πολιτών και να εστιάσει στη «διυποκειμενική, σχεσιακή και επιτελεστική λεπτομέρειά της».<sup>24</sup> Η κοινωνικότητα πολιτών παραπέμπει στη δημόσια κοινωνικότητα, στις διαδικασίες μέσα από τις οποίες τα υποκείμενα προσδίδουν πολιτισμικά νοήματα στις εξωοικιακές σχέσεις τους και συγκροτούν συλλογικές ταυτότητες και υποκειμενικότητες.<sup>25</sup>

Μελετώντας τον εθελοντισμό στις αρχές του 21ου αιώνα στην Ελλάδα, διαπίστωσα ότι διεπτόταν από αντίστοιχο ηθικό περιεχόμενο. Η συγκρότηση του εθελοντή ως ηθικού Έλληνα και Ευρωπαίου πολίτη συνδεόταν με την κανονικοποίηση της δημόσιας κοινωνικότητας μέσα από ρυθμίσεις, παιδαγωγικές διαδικασίες και την επαγγελματοποίηση και θεσμοποίηση του εθελοντισμού. Αυτή η κατασκευή του εθελοντισμού ήταν άμεσα συνυφασμένη με την αναδύομενη συζήτηση για την κοινωνία πολιτών, της οποίας μάλιστα ο εθελοντισμός προβαλλόταν ως βασικός πυλώνας και η πιο απτή, η πιο αντιπροσωπευτική μορφή της.<sup>26</sup> Ο εθελοντισμός δεν αποτελούσε μόνο την πλέον μετρήσιμη πλευρά της κοινωνίας πολιτών, αλλά και σε αξιακό επίπεδο υπογράμμιζε την αγαθή και (εκ)πολιτισμένη όψη της. Η κοινωνία πολιτών είναι μια από εκείνες τις κατηγορίες-κλειδιά που μεταφέρονται με άνεση από τον ακαδημαϊκό χώρο και στις δημόσιες συζητήσεις, εκφέρονται από πολιτικούς αλλά και απλούς ανθρώπους στην καθημερινή ζωή. Η ασάφεια, η πολυσημία και οι δυσκολίες ορισμού τις οποίες δηλώνουν ευθύς εξαρχής όλοι οι μελετητές –οι οποίοι ωστόσο την υιοθετούν–,<sup>27</sup> αντί να την αποδυναμώνουν, ενισχύουν τον κανονιστικό χαρακτήρα και την αναγωγή της σε αξία και σύμβολο.

Στο πλαίσιο μιας «αποστολής εκπολιτισμού»,<sup>28</sup> στις αρχές του 21ου αιώνα και στην Ελλάδα η κοινωνία πολιτών μετατράπηκε σε κεντρικό σύμβολο εκσυ-

24. Anderson 2016: 316.

25. Για την έννοια της δημόσιας κοινωνικότητας, βλ. Αβδελά 2015: 22-25 και Ροζάκου, Γκαρά και Γιαννιτσιώτης 2013: 27-31.

26. Για την ταύτιση εθελοντισμού και κοινωνίας πολιτών, βλ. Ανθόπουλος 2000, Γιαννής 2001, Κοκκινάκης 1996, Παναγιωτίδου 1999, Παναγιωτοπούλου 2003, Σκλιας και Χουλιάρας 2002, Στασινοπούλου 1997. Χαρακτηριστικός είναι ο τίτλος «Η κοινωνία των... εθελοντών», άρθρου που παρουσιάζει τα αποτελέσματα έρευνας για τον εθελοντισμό στον τομέα της κοινωνικής φροντίδας στο περιοδικό *Κοινωνία Πολιτών* (Παναγιωτίδου 1999).

27. Ως αναλυτική κατηγορία η κοινωνία πολιτών διακρίνεται από ασάφεια, γεγονός που τονίζεται από μελέτες και θεωρητικές συζητήσεις που επισημαίνουν τις δυσκολίες ορισμού της έννοιας (Cohen και Arato 1992). Η έννοια έχει τις ρίζες της σε διάφορες θεωρητικές παραδόσεις και στοχαστές, όπως τον Χέγκελ, τον Αλέξις ντε Τοκβίλ, τον Φέργκιουσον (1995), τον Γκράμσι και άλλους, ενώ εντάσσεται στα πλαίσια διαφορετικών θεωρητικών σχολών. Οριζόμενη ως ο «ενδιάμεσος χώρος ανάμεσα στο κράτος και την οικογένεια» (Mouzelis 1995) ή ακόμα ως ένα σύνολο μη κυβερνητικών οργανώσεων (Gellner 1996, Keane 1998), αποτελεί μια κατηγορία με πολιτική βαρύτητα, παρά τις δυσκολίες ορισμού και την πολυσημία που την χαρακτηρίζει.

28. Βλ. Hearn 2001: 352.

χρονισμού και εξευρωπαϊσμού, ενώ ήταν παρούσα ακόμα και σε συγκρουόμενα ιδεολογικά προγράμματα. Αποτελούσε μια πρόταση –νοηματοδοτούμενη διαφορετικά ανάλογα με τις περιπτώσεις, το πολιτικό πρόγραμμα και τη σκοπιά– για την οργάνωση της κοινωνίας, ένα μοντέλο για τις κοινωνικές σχέσεις και τις σχέσεις των ανθρώπων με το κράτος αλλά και μεταξύ τους. Από αυτή την άποψη παρέπεμπε σε μια εκπολιτισμένη κοινωνικότητα πολιτών και σε ένα πεδίο που περιλάμβανε πρότυπα παρέμβασης στον δημόσιο χώρο.<sup>29</sup>

Κάτω από αυτό το πρίσμα είναι αναμενόμενες οι επιλεκτικές σιωπές γύρω από όψεις της κοινωνίας πολιτών οι οποίες υποσκιάζουν τον προοδευτικό της προσανατολισμό. Η ενίσχυση της κοινωνίας πολιτών περιλαμβάνει την παρουσίασή της ως κατηγορίας αποκαθαραμένης από χαρακτηριστικά, μορφώματα και δραστηριότητες που θεωρείται ότι υπονομεύουν τον δημοκρατικό χαρακτήρα και την αγαθή διάστασή της. Για παράδειγμα, προκαλεί αμηχανία το ερώτημα για το αν είναι ή δεν είναι όψη της κοινωνίας πολιτών η «αλληλεγγύη μόνο προς Έλληνες» της Χρυσής Αυγής (εθελοντές αιμοδότες, δωρεά και διανομή τροφίμων). Έτσι, παρότι στον γενικό ορισμό της έννοιας εντάσσονται πλήθος συσσωματώσεις (όπως ρατσιστικές ομάδες), η «σκοτεινή όψη της κοινωνίας πολιτών» αγνοείται στις μελέτες.<sup>30</sup> Αυτό που τελικά μένει είναι μια πολιτικά ορθή εκδοχή της κοινωνίας πολιτών και των μορφωμάτων που την αποτελούν, ως φορείς που επιδιώκουν το καλό και προάγουν τη δημοκρατία. Αφού εξ ορισμού είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις αρχές της συναίνεσης και της ανεκτικότητας και η δράση της είναι στραμμένη στη δημόσια ωφέλεια, τότε αντιπαραδείγματα όπως η Χρυσή Αυγή φέρνουν τον μελετητή τουλάχιστον στην άβολη θέση να παραδεχτεί ότι «είναι συζητήσιμο το αν οι ανωτέρω ομάδες και εθελοντικές οργανώσεις ανήκουν στην κοινωνία πολιτών»,<sup>31</sup> εμμένοντας ωστόσο στην κανονιστική αφετηρία της κυρίαρχης συλλογιστικής.

Επέλεξα την έννοια της κοινωνικότητας πολιτών για να διερευνήσω από τη μια τη συγκρότηση της ηθικής υποκειμενικότητας του εθελοντή και για να αναδείξω, από την άλλη, το πολιτισμικό περιεχόμενό της. Η εστίαση στο νόημα που οι ίδιοι οι άνθρωποι αποδίδουν στις σχέσεις τους μάς επιτρέπει να αναδείξουμε συνέχειες ανάμεσα σε σύγχρονες μορφές συσσωματώσεων και σε άλλα πεδία εξωοικιακής συνάφειας. Ποιο πρόσωπο παίρνει το αξιακά φορτισμένο μοντέλο της εκπολιτισμένης κοινωνικότητας πολιτών στην πράξη; Πώς συνομιλεί ή

29. Βλ. Καραγιάννης και Λυριντζής 2015: 315.

30. Για μια αναφορά στις «σκοτεινές όψεις» της κοινωνίας πολιτών, βλ. Σωτηρόπουλος 2000α: 12.

31. Βλ. Σωτηρόπουλος 2004β: 152.

συγκρούεται με ιστορικά και πολιτισμικά συγκροτημένα μοτίβα συνάφειας; Με ποιες γενεαλογίες ανιδιοτέλειας και εναλλακτικές εννοιολογήσεις του πολίτη συνδέεται ο εθελοντισμός σε κάθε περίπτωση; Ποια είναι τα οράματα για την κοινωνία που συνθέτουν οι εθελοντές/ακτιβιστές;<sup>32</sup>

Στην ανθρωπολογία η αναλυτική κατηγορία της κοινωνικότητας προέκυψε μέσα από την κριτική στον εθνοκεντρικό χαρακτήρα της έννοιας της κοινωνίας. Ως μέρος της ντυρκεμιανής παράδοσης η κοινωνία προσλαμβάνεται ως δομημένη και υπεροργανική οντότητα, ως σύστημα πέρα και έξω από τα άτομα, το οποίο τα αποδυναμώνει και τα ορίζει ως ελεγχόμενα μέσα από την κοινωνικοποίηση. Η κοινωνικότητα, αντίθετα, παραπέμπει σε ένα «δυναμικό και διαδραστικό πλέγμα»<sup>33</sup> ανθρώπινης αλληλεπίδρασης μέσα από το οποίο οι άνθρωποι αποδίδουν σημασία και μετασηματίζουν τα νήματα του κόσμου που τους περιβάλλει. Η εστίαση δεν είναι στους κανόνες αλλά στις «δυναμικές κοινωνικές διαδικασίες στις οποίες αναπόφευκτα εμπλέκεται κάθε πρόσωπο», όπως σημειώνει η Μέριλιν Στραδέρν.<sup>34</sup> Οι κοινωνικές σχέσεις επενδύονται με πολιτισμικά νήματα, συγκροτούνται μέσα από πολιτισμικά σχήματα και παράγουν νόημα. Τα υποκείμενα συγκροτούν σχέσεις και ταυτόχρονα συγκροτούνται μέσα από αυτές. Η μελέτη της κοινωνικότητας στρέφεται στους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι διαμορφώνουν σχέσεις μεταξύ τους και στο πώς μέσα από αυτές υπάρχουν στον κόσμο.

---

32. Βλ. τη μελέτη της Ρεμπέκα Αλαγιάρι (Allahyari 2000) σε μια προτεσταντική (Salvation Army) και μια καθολική οργάνωση (Loaves and Fishes) στις ΗΠΑ. Η συγγραφέας αναζητά από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της ηθικής τις αφετηρίες των διαφορετικών «ηθικών φιλανθρωπίας» στις ιστορικές αναδρομές των δύο οργανώσεων και στα κείμενα των ιδρυτών τους. Παράλληλα μελετά τις εννοιολογήσεις των εθελοντών και τους τρόπους με τους οποίους συνθέτουν επιμέρους «ηθικά οράματα» και «ηθικούς εαυτούς».

33. Βλ. Long και Moore 2013: 2.

34. Βλ. Strathern κ.ά. 1990: 19. Η Μέριλιν Στραδέρν εισήγαγε στην ανθρωπολογία την έννοια της κοινωνικότητας (Strathern 1988), ενώ γενικότερα η Νέα Εθνογραφία της Μελανησίας αποτέλεσε κύριο τόπο για την ανάπτυξή της. Για το ρεύμα της Νέας Εθνογραφίας της Μελανησίας, βλ. Josephides 1991. Για την αποδόμηση στην ανθρωπολογία της έννοιας της κοινωνίας ως δομημένης και υπεροργανικής οντότητας, βλ. Ingold 1996, Kuper 1992, Wolf 1988, και ιδιαίτερα τον συλλογικό τόμο Strathern κ.ά. 1990. Για την αντίστοιχη συζήτηση στην ιστορία και για την ιστορικοποίηση του «κοινωνικού» και της «κοινωνίας», βλ. Αβδελά 2015, Baker 1994, Joyce 2009, Roovey 1995 και Sewell 2005. Είκοσι χρόνια μετά την εισαγωγή της κοινωνικότητας ως εναλλακτικού αναλυτικού εργαλείου από τη Στραδέρν, ανθρωπολόγοι επιχειρούν την αναθεώρηση και διεύρυνσή της με μη ανθρώπινες μορφές ζωής, αντικείμενα, ζώα και ανόργανη ύλη. Βλ. τα κείμενα στον συλλογικό τόμο που επιμελούνται οι Λονγκ και Μουρ (Long και Moore 2013). Για τη σύνδεση της κοινωνικότητας με την εξισωτική ιδεολογία του σκανδιναβικού κράτους πρόνοιας, και συγκεκριμένα του δανέζικου, βλ. Bruun, Skrædderdal Jakobsen και Krøijer 2011. Ειδικά για την ημική κατηγορία «hygge», που παραπέμπει σε μια πολιτισμικά αλλά και κοινωνικά (της μεσαίας τάξης) ορισμένη εκδοχή δανέζικης κοινωνικότητας, βλ. Linnet 2011.

Οι άνθρωποι, προσδίδοντας νόηματα στη συνάφεια, επενδύουν τις κοινωνικές σχέσεις με πολιτικό περιεχόμενο, κατασκευάζουν οράματα για την κοινωνία, τοποθετούνται σε σχέση με το κράτος και μεταξύ τους. Στο βιβλίο υιοθετώ έναν διευρυμένο ορισμό του πολιτικού. Από τη σκοπιά της συμβολικής ανθρωπολογίας, και ειδικότερα της θεωρίας της κατασκευής,<sup>35</sup> το πολιτικό δεν ορίζεται ως ένα αυθύπαρκτο πεδίο που εντοπίζεται και δίνεται από τα πάνω, αλλά συγκροτείται συμβολικά μέσα από καθημερινές πρακτικές.<sup>36</sup>

Παρότι οι ανθρωπολογικές μελέτες στην Ελλάδα σπανίως εστιάζουν σε τυπικές συσσωματώσεις (σε αντίθεση με ιστορικές μελέτες, όπου προφανώς και λόγω του είδους των ιστορικών πηγών, τα σωματεία έχουν αποτελέσει κατεξοχήν αντικείμενο έρευνας), τοπικοί σύλλογοι προσέλκυσαν δευτερευόντως το ενδιαφέρον των εθνογράφων ως προεκτάσεις της κοινωνικής ζωής αγροτικών κοινωνιών, οι οποίες συνιστούσαν εξάλλου παραδοσιακά ερευνητικά τους πεδία. Οι λιγιστές μελέτες εστιάζουν στις αντιλήψεις, τις ιδεολογίες και τους τρόπους με τους οποίους ανασηματοδοτείται η τοπική ταυτότητα σε τοπικούς συλλόγους.<sup>37</sup> Η Γαβριέλλα Ασπράκη αποδίδει τον περιφερειακό χαρακτήρα που έχουν οι ανθρωπολογικές μελέτες τοπικών συλλόγων τα τελευταία είκοσι τουλάχιστον χρόνια σε ευρύτερες θεωρητικές μετατοπίσεις, το πέρασμα από τον λειτουργισμό στη συμβολική ανθρωπολογία και την έμφαση στο νόημα έναντι της δομής.<sup>38</sup> Στο βιβλίο επιχειρώ τη γεφύρωση ανάμεσα στα δύο, μέσα από την εστίαση στο πολιτισμικό περιεχόμενο της συνάφειας, και όχι στα δομικά χαρακτηριστικά των σωματείων που εξετάζονται.

Οι πρώτες εθνογραφίες της αγροτικής Ελλάδας τόνιζαν τη σημασία της συγγένειας ως βασικής αρχής κοινωνικής οργάνωσης και περιέγραφαν έναν κόσμο όπου κυριαρχούσε ο ανταγωνισμός ανάμεσα στις διακριτές οικιακές ομάδες. Η αλληλεγγύη ήταν δυνατή μόνο στο εσωτερικό του νοικοκυριού ή της συγγένειας.

---

35. Βλ. Calhoun 1994, Παπαταξιάρχης 1996.

36. Για την έννοια του πολιτικού, βλ. Held 1991 και Heller 1991. Για την έννοια του πολιτικού στην κοινωνική ανθρωπολογία, βλ. Gledhill 1994, Kurtz 2001, Vincent 1990. Για μια διευρυμένη προσέγγιση της έννοιας του πολιτικού, βλ. ακόμα τους τρεις συλλογικούς τόμους της σειράς «Αναθεωρήσεις του πολιτικού», οι οποίοι απαρτίζονται από κείμενα ανθρωπολόγων, ιστορικών και πολιτικών επιστημόνων: Παπαταξιάρχης 2014α, Πλεξουσάκη 2014, Ροζάκου και Γκαρά 2013.

37. Βλ., ενδεικτικά, Aspraki 2004, Cowan 1998 (όπου και μια πυκνή περιγραφή της χοροεσπερίδας στον Σοχό), και Πανόπουλος 2006. Για συλλόγους εσωτερικών μεταναστών, βλ. Hirschon 2004, Kenna 2003, Sutton 1978.

38. Βλ. Aspraki 2004. Καθοριστικό ρόλο για τη μετάβαση στη μελέτη του πολιτισμικού νοήματος των κοινωνικών σχέσεων έπαιξαν οι ανθρωπολογικές μελέτες της συγγένειας, και ιδιαίτερα το έργο του Ντέιβιντ Σνάιντερ για τη συγγένεια στην Αμερική (Schneider 1984). Βλ., ακόμα, Καντσά 2007.

Η μελέτη του Τζον Κάμπελ για τη νομαδική κοινότητα των Σαρακατσάνων τη δεκαετία του '50 δείχνει πως, παρότι οι ανταλλαγές ανάμεσα σε αιματοσυγγενείς ήταν συνηθισμένες και δεν προϋπέθεταν κάποιο αντιδώρημα, οι χάρες και οι υπηρεσίες ανάμεσα σε εξ αγχιστείας συγγενείς βασιζόνταν πάντοτε στην αρχή της αμοιβαιότητας.<sup>39</sup> Άλλοι ανθρωπολόγοι, όπως η Τζούλιετ ντι Μπουλέ, αποδίδουν αυτή την κυριαρχία του «υπολογισμένου δώρου» στον ανταγωνισμό για περιορισμένους πόρους που διακρίνει τη ζωή στις αγροτικές κοινότητες.<sup>40</sup> Η γενναιόδωρη προσφορά προς τον ξένο ήταν τόσο διαδεδομένη, υποστηρίζουν, ακριβώς επειδή ο ξένος ο οποίος απολάμβανε της φιλοξενίας δεν συμμετείχε σε αυτόν τον κοινωνικό κόσμο του ανταγωνισμού.<sup>41</sup> Ο Μάικλ Χέρτσφελντ υποστηρίζει πως στην Κρήτη η ακραία επίδειξη φιλοξενίας συνδέεται με την ποιητική του ανδρισμού και τις αγωνιστικές διαστάσεις της εξωοικιακής ανδρικής κοινωνικότητας. Οι μονομερείς προσφορές προς τον ξένο είναι συνυφασμένες με την αναγνώριση της κοινωνικής αξίας του οικοδεσπότη και το φιλότιμο.<sup>42</sup> Από την άλλη, η συστολή και η επιφυλακτικότητα απέναντι στις μονομερείς προσφορές –και ειδικά στην αποδοχή του δώρου– αντανακλά την «ελληνική δυσανεξία» απέναντι στο δώρο. Η Ρενέ Χίρσον, συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι οι κυρίαρχες αξίες της αυτονομίας και της ελευθερίας καθιστούν την αποδοχή του δώρου προβληματική.<sup>43</sup> Αυτή η λογική του ελληνικού δώρου φαίνεται πως έρχεται σε σύγκρουση με τον νεωτερικό θεσμό της δωρεάς οργάνων που προωθείται στην εκσυγχρονιζόμενη Ελλάδα της δεκαετίας του '90, όπως σημειώνει η Ελένη Παπαγαρουφάλη.<sup>44</sup>

Η απομάκρυνση από τη συγγένεια<sup>45</sup> στη μελέτη μορφών εξωοικιακής κοινωνικότητας πραγματοποιήθηκε τη δεκαετία του '80, και κυρίως του '90, κάτω από την καταλυτική επίδραση της φεμινιστικής θεωρίας<sup>46</sup> και της συζήτησης για το κοινωνικό φύλο.<sup>47</sup> Ιδιαίτερα τη δεκαετία του '90, η ελληνική εθνογραφία στράφηκε σε πεδία ομόφυλης, κατά κύριο λόγο, κοινωνικότητας, και αναζήτησε τους

---

39. Βλ. Campbell 1964: 97-144.

40. du Boulay 1991: 41.

41. Βλ. du Boulay 1991: 52.

42. Βλ. Herzfeld 1980, 2012.

43. Hirschon 2014.

44. Παπαγαρουφάλη 2004.

45. Η εθνογραφία της ελληνικής κοινωνίας, η οποία εγκαινιάζεται με τη μελέτη του Τζον Κάμπελ για τους Σαρακατσάνους, φέρει το στίγμα της συγγένειας, καθώς όλες οι κοινωνικές σχέσεις εμφανίζονται να περιστρέφονται και να οργανώνονται γύρω από αυτήν (Campbell 1964).

46. Βλ. τον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε η Τζιλ Ντούμπις (Dubisch 1986β).

47. Βλ. τις εθνογραφίες που περιλαμβάνονται στους συλλογικούς τόμους Loizos και Parataxiarchis (1991), Παπαταξιάρχης και Παραδέλλης (1992).

όρους κατασκευής έμφυλων υποκειμένων και το περιεχόμενο του ανδρισμού<sup>48</sup> και της θηλυκότητας.<sup>49</sup> Μελέτες οι οποίες εστιάζουν σε «ιδεολογίες του δώρου» και της ανιδιοτέλειας δείχνουν πως η εξωοικιακή κοινωνικότητα δεν χαρακτηρίζεται πάντοτε από ανταγωνισμό και καχυποψία απέναντι στους μη συγγενείς, αλλά περιλαμβάνει πεδία που υπερβαίνουν τον κώδικα του συμφέροντος και όπου η μονομερής προσφορά αποτελεί πυρήνα της συνάφειας και συγκροτησιακό στοιχείο του εαυτού. Στη μελέτη του για μια αγροτική κοινότητα του βορείου Αιγαίου, ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης περιγράφει τον κόσμο του καφενείου ως ένα εναλλακτικό και πολιτικά σημαίνον πεδίο κοινωνικότητας. Οι πρακτικές γενικευμένης αμοιβαιότητας στο καφενείο, το κέρασμα, η κατανάλωση αλκοόλ και το κέφι συνέθεταν έναν συμβολικό κόσμο εξισωτισμού, ο οποίος εδραζόταν στην αρχή της οριζοντιότητας.<sup>50</sup> Ως ένα αδιαφοροποίητο σύνολο που συγκροτείται γύρω από την αρχή του αυθορμητισμού και της απουσίας δεσμεύσεων, η «παρέα» αποτελεί μια εκδοχή κοινωνικότητας με πολιτικό περιεχόμενο. Τα μέλη μιας παρέας είναι ίσα μεταξύ τους και απαλλαγμένα από τις ανισότητες που διέπουν τα υπόλοιπα πεδία της καθημερινής ζωής τους.<sup>51</sup>

Όσον αφορά την κοινωνικότητα με τον «άλλο», δεν υπάρχει ίσως αντιπροσωπευτικότερο δείγμα από αυτό του σχήματος της «φιλοξενίας». Η αξία της φιλοξενίας βρίσκεται στην καρδιά της αυτοαναπαράστασης του ελληνικού κράτους. Συχνά παρουσιάζεται ως εθνική αρετή αντιμετώπισης του ξένου, η οποία συνδέει γραμμικά το σύγχρονο έθνος-κράτος με την αρχαία Ελλάδα. Η «φιλοξενία» παράγει και εσωτερικές διαβαθμίσεις του ξένου οι οποίες έχουν ιεραρχικό περιεχόμενο: από τον Ευρωπαϊό ή Δυτικό τουρίστα, στον μετανάστη και τον πρόσφυγα που αναζητά καταφύγιο. Το 1962, σε μια από τις πρώτες εθνογραφίες της ελληνικής κοινωνίας, η Έρνεστιν Φριντλ έγραφε ότι οι κάτοικοι ενός χωριού στη Βοιωτία αναφέρονταν στον Ξένιο Δία όταν μιλούσαν για τη «φιλοξενία» που πρόσφεραν στους ξένους.<sup>52</sup> Η εικόνα του Ξένιου Δία εξακολουθεί να τροφοδοτεί τη στερεοτυπική αναπαράσταση των εθνικών στάσεων απέναντι στους ξένους, και ιδιαίτερα από τη δεκαετία του '90 έχει επεκταθεί για να ορίσει τις σχέσεις των γηγενών και του ελληνικού κράτους με νεοεισερχόμενους μετανάστες και πρόσφυγες.<sup>53</sup>

48. Βλ. ενδεικτικά Herzfeld 2012, Papataxiarchis 1991 και Zinovieff 1991.

49. Βλ. Cowan 1998, Dubisch 1991.

50. Βλ. ειδικά, Παπαταξιάρχης 1992.

51. Για την έννοια της «παρέας», βλ. Αμπατζή 2009, Cowan 1998, Πανόπουλος 2006, Papataxiarchis 1999, Zinovieff 1992.

52. Βλ. Friedl 1962: 106.

53. Για τους τρόπους με τους οποίους η «φιλοξενία» αποτελεί βασική μεταφορά στις κρατι-

Κατά τη συνήθη μεταφορά του έθνους-κράτους ως οικιακού χώρου, όπου η αρχή μάλιστα είναι ο άντρας,<sup>54</sup> στη ρητορική του επίσημου ελληνικού κράτους και των μη κρατικών φορέων που εμπλέκονται στη διαχείριση της μετανάστευσης, οι πρόσφυγες και οι μετανάστες ορίζονται ως «φιλοξενούμενοι» στη χώρα. Αυτό εκφράζεται μέσα από μια σειρά καθιερωμένων εκφράσεων, όπως «χώρα υποδοχής» ή «χώρα φιλοξενίας» στο πλαίσιο των δημόσιων συζητήσεων. Δεν είναι τυχαίο ότι τα ελάχιστα κέντρα υποδοχής αιτούντων άσυλο στις αρχές του 21ου αιώνα αποκαλούνταν «κέντρα φιλοξενίας». Αντίστοιχα, ακόμα και χώροι κράτησης παράτυπων μεταναστών συχνά φέρουν την επίσημη ονομασία των κέντρων φιλοξενίας, σε μια παράδοση συνύπαρξη του ελέγχου και της γενναιοδωρης προσφοράς προς «ανεπιθύμητους φιλοξενούμενους».

Η «φιλοξενία» σχετίζεται με την ιστορική συγκρότηση του ελληνικού έθνους-κράτους και το κυρίαρχο «καθεστώς διαφορετικότητας», όπως το ονομάζει ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης. Όπως υποστηρίζει, μια πράξη γενναιοδωρίας και ανιδιοτελούς προσφοράς προς τον ξένο αντανακλά την ίδια ώρα εσωστρέφεια και εθνοκεντρισμό σε ένα συμφραζόμενο όπου η πολιτισμική ετερότητα θεωρείται απειλή για την εθνοπολιτισμική ομοιότητα.<sup>55</sup> Η ελληνική εθνογραφία έχει καταδείξει πως η «φιλοξενία» ορίζει τα σύνορα ανάμεσα στους ξένους και τους οικείους, είναι μια πρακτική κυριαρχίας και ελέγχου του ξένου. Ο «φιλοξενούμενος» συμπεριλαμβάνεται προσωρινά στο ηθικό σύμπαν του οικοδεσπότη. Είναι υποχρεωμένος να υπακούει στους κανόνες και τους αποδεκτούς τρόπους συμπεριφοράς, ενώ το προνόμιο της δράσης αναγνωρίζεται στον οικοδεσπότη. Οι πρακτικές «φιλοξενίας» τοποθετούν τον οικοδεσπότη σε ιεραρχικά ανώτερη θέση και καθιστούν τον «φιλοξενούμενο» ηθικά υπόχρεο.<sup>56</sup> Με άλλα λόγια, η «φιλοξενία» και η ξеноφοβία συνιστούν στην πραγματικότητα όψεις του ίδιου πράγματος, του κινδύνου που ενσαρκώνει ο ξένος.<sup>57</sup> Την ίδια ώρα, σύμφωνα με το πρόταγμα της εξομοιωτικής προοπτικής της συνάφειας, η κοινωνικότητα με τον ξένο στο πλαίσιο του σχήματος της «φιλοξενίας» σκοπό έχει τη μετατροπή της ετερότητας σε ομοιότητα.<sup>58</sup>

κές πολιτικές μετανάστευσης και ασύλου στη Γαλλία, βλ. Rosello 2001. Για μια διαφορετικής εστίασης συζήτηση και τη σύνδεση του κώδικα της «φιλοξενίας» με τη βιοπολιτική εξουσία κατά τη διαχείριση προσφύγων στην Ελλάδα, βλ. Rozakou 2012.

54. Για τη μεταφορά του έθνους-κράτους ως σπιτιού, βλ. Herzfeld 2016.

55. Βλ. Παπαταξιάρχης 2006β.

56. Βλ. Herzfeld 1992.

57. Βλ. και το σχήμα του Ζακ Ντεριντά για τη σχέση ανάμεσα σε *hospitalité* και *hostilité* (Derrida 2006).

58. Για μια διεξοδική συζήτηση για τη φιλοξενία ως «μάθημα» εξομοίωσης, βλ. Παπαταξιάρχης 2006β: 1-7.

Η εθελοντική εργασία με πρόσφυγες προγραμματικά έχει στόχο τη στήριξη τους μέσα από κανονικοποιημένα σχήματα σχέσεων και δράσης, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Πώς το κυρίαρχο πολιτισμικό μοντέλο διαχείρισης της ετερότητας στο μικροεπίπεδο της καθημερινότητας συνυπάρχει με αυτά τα σχήματα; Ποια είναι τα χαρακτηριστικά που συνθέτουν πρακτικές γενναιοδωρης προσφοράς προς τον ξένο (όπως η φιλοξενία) ή οργανωμένες μορφές αρωγής (όπως η εθελοντική εργασία); Και κυρίως, πώς τοποθετούνται οι εθελοντές/ακτιβιστές απέναντι σε αυτά; Στο σημείο αυτό η ανθρωπολογική συζήτηση για το δώρο έρχεται να φωτίσει τους τρόπους με τους οποίους η ίδια η σχέση εθελοντή/ακτιβιστή με τον αποδέκτη της εθελοντικής εργασίας αποτελεί το ζητούμενο αλλά και πηγή διλημμάτων και συγκρούσεων.

### *Το δώρο της κοινωνικότητας και το ταμπού του δώρου*

Την περίοδο που μελετάται στο βιβλίο, η θεσμοποιημένη και επαγγελματοποιημένη εκδοχή του εθελοντισμού ερχόταν σε αντιδιαστολή με μορφές γενικευμένης αμοιβαιότητας<sup>59</sup> όπως η φιλανθρωπία. Αυτή η διαφοροποίηση ήταν κεντρική και καθολική, και υπογραμμιζόταν από ερευνητές, ειδήμονες του εθελοντισμού, εθελοντές και εκπροσώπους σωματείων. Μελέτες παρουσίαζαν τον εθελοντισμό ως πρακτική που διέφερε από δραστηριότητες φιλανθρωπίας που αναπτύσσονταν κατά το παρελθόν, οι οποίες μάλιστα θα μπορούσαν –σύμφωνα με τους ίδιους τους μελετητές– να χαρακτηριστούν ως «προγενέστερες μορφές εθελοντισμού». <sup>60</sup> Όπως θα δούμε, σε σεμινάρια εκπαίδευσης εθελοντών οι εισηγητές τόνιζαν τις διαφορές ανάμεσα στη φιλανθρωπία και τον εθελοντισμό προκειμένου να ευαισθητοποιήσουν τους εθελοντές για τους κινδύνους που απορρέουν από την προσφορά – και ειδικά την προσφορά που γίνεται χωρίς κανόνες.

Στα μέσα του 19ου αιώνα, ο όρος «φιλανθρωπία» χρησιμοποιούνταν από τους ίδιους τους ανθρώπους οι οποίοι συμμετείχαν στην αναδύομενη τότε μορφή συλλογικής παρέμβασης προς τα φτωχότερα στρώματα του πληθυσμού. Στις αρχές του 21ου αιώνα η φιλανθρωπία είχε καταστεί μια πολιτικά επικίνδυνη και απαξιωμένη κατηγορία. Τι κάνουμε με δραστηριότητες που αναλυτικά τείνουμε

59. Σύμφωνα με την τυπολογία του Μάρσαλ Σάλινς, η ανταλλαγή διακρίνεται σε γενικευμένη, ισόρροπη και αρνητική. Στη γενικευμένη αμοιβαιότητα –ή μονομερή προσφορά– δεν υπάρχει η προσδοκία ανταπόδοσης και το αντιδώρημα μπορεί να μην πραγματοποιηθεί ποτέ. Στην ισόρροπη αμοιβαιότητα υπάρχει άμεση ανταπόδοση, ενώ η αρνητική αμοιβαιότητα αναφέρεται στη μη ανταπόδοση –και ουσιαστικά στην ακύρωση της ανταλλαγής– και περιγράφει πρακτικές όπως η κλοπή (Sahlins 1974).

60. Βλ. για παράδειγμα Ανθόπουλος 2000: 24.

να τις προσεγγίζουμε ως μορφές φιλανθρωπίας, αλλά οι ίδιοι οι εμπλεκόμενοι τις ονομάζουν κάπως αλλιώς;<sup>61</sup> Πώς και γιατί η «αλληλεγγύη» έρχεται να αντικαταστήσει τη φιλανθρωπία ως πρότυπο ανιδιοτελούς προσφοράς και συσχέτισης; Πόσο σημαντικό είναι να ιστοριοποιήσουμε τέτοιες εδραιωμένες έννοιες; Απαλλάσσοντάς τες από το κανονιστικό τους βάρος καλούμαστε να δούμε πώς το νόημά τους τροποποιείται στον χρόνο και να προσεγγίσουμε το περιεχόμενο των σχέσεων που ορίζουν και, κατ' επέκταση, το όραμα της κοινωνίας που χαράσσουν.

Στον σύγχρονο εθελοντισμό –κατ' αντιστοιχία με την «επιστημονική φιλανθρωπία» του παρελθόντος<sup>62</sup> η συνάφεια με τους αποδέκτες της εθελοντικής εργασίας είχε κανόνες. Οι εθελοντές «μάθαιναν» πως οι σχέσεις αυτές διέπονταν από «αρχές» και «όρια»,<sup>63</sup> η υπέρβαση των οποίων ενείχε κινδύνους και για τα δύο μέρη. Η εθελοντική εργασία μετατρέποταν σε «υπηρεσία» και ο αποδέκτης της σε «εξυπηρετούμενο», παραπέμποντας σε μια γραφειοκρατικά διαμεσολαβημένη σχέση. Έννοιες-κλειδιά της επικρατούσας τάσης ήταν η «υποστήριξη», η «ενδυνάμωση», η «κινητοποίηση» και η «συμβουλευτική».

Η ηθική απαξίωση της φιλανθρωπίας, η κριτική των ιεραρχικών προεκτάσεών της και η κυριαρχία εναλλακτικών μοντέλων αρωγής έχει επισημανθεί σε μελέτες γύρω από μια σειρά από παράλληλες και συνδεδεμένες δραστηριότητες, όπως την ανθρωπιστική βοήθεια, τα αναπτυξιακά προγράμματα και την εθελοντική εργασία.<sup>64</sup> Η κριτική στη φιλανθρωπία συνδέεται με προβληματισμούς που παραπέμπουν στον συμβολικό χαρακτήρα του δώρου και τις ιεραρχικές σχέσεις που εξ ορισμού θεωρείται ότι γεννά. Ειδικότερα, από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του '70, η έμφαση που δίνουν οι ΜΚΟ στις αρχές της «ενδυνάμωσης» και της «συμμετοχής» έναντι της προσφοράς υλικών αγαθών σημασιοδοτεί την αλλαγή στη μορφή του δώρου που προσφέρεται. Η έμφαση μετατοπίζεται από την παροχή αγαθών –που ακόμα και όταν πραγματοποιείται είναι βεβαρημένη από αισθήματα «ντροπής» από τους εργαζόμενους και εθελοντές των οργανώσεων– στην ενίσχυση των πληθυσμών μέσω της «συμβουλευτικής» και της «πληροφό-

61. Βλ. Benthall 2012: 317.

62. Για την ανάδυση της επιστημονικής φιλανθρωπίας στην Αγγλία για παράδειγμα, βλ. Kidd 2002: 332.

63. Το ζήτημα των «ορίων» είναι κεντρικό και στην περίπτωση του Άρτος-Δράση, που μελέτησε η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη την ίδια περίοδο. Όπως δείχνει, οι λόγοι για τον εθελοντισμό αναφέρονταν στη διαχείριση των σχέσεων με τον «άλλο», και ειδικότερα στη διαχείριση των συναισθημάτων, στο πλαίσιο μιας «ψυχικής οικονομίας» (Bakalaki 2008).

64. Μια σειρά από μελέτες έχουν δείξει την παράλληλη, σε διαφορετικά αλλά συνδεδεμένα πεδία, μετάβαση από τη φιλανθρωπία στην ανθρωπιστική βοήθεια (Bonstein και Redfield 2010) ή από τη φιλανθρωπία στην κοινωνική αλληλεγγύη στην περίπτωση της προστασίας θυμάτων trafficking (Agustín 2007) και στα αναπτυξιακά προγράμματα (Stirrat και Henkel 1997).

ρησης».<sup>65</sup> Ωστόσο, αν και το δώρο που προσφέρεται δεν είναι υλικό, δεν παύει να αποτελεί «φιλανθρωπία με άλλο όνομα»,<sup>66</sup> δηλαδή προσφορά με άλλη μορφή.

Οι αρχές της «ενδυνάμωσης» και της «κινητοποίησης» εδράζουν στην ισότητα των δύο μερών έναντι των σχέσεων πατρωνίας ή εξάρτησης με τις οποίες ταυτίζεται η φιλανθρωπία. Η φιλανθρωπία συγκροτεί σχέσεις που αντιβαίνουν στην αρχή της αυτονομίας ενός φιλελεύθερου, εξατομικευμένου εαυτού. Ενώ όμως οι εκδοχές του εθελοντισμού και γενικότερα της αρωγής που μελετά το βιβλίο απέδιδαν στον αποδέκτη της εθελοντικής εργασίας τη δυνατότητα δράσης και αυτενέργειας, την ίδια ώρα η κοινωνικότητα με τους «υποστηριζόμενους» είχε μετασημασιωτικό χαρακτήρα και στόχο τη μετατροπή τους σε αυτόβουλα δρώντα υποκείμενα, σαν η δράση τους να ήταν εξ ορισμού περιορισμένη.

Ιστορικές μελέτες έχουν καταγράψει πως οι φιλανθρωπικές δραστηριότητες στην Ελλάδα του 19ου αιώνα μετασημασιωτούσαν τους κατεξοχήν αποδέκτες τους, τους φτωχούς, σύμφωνα με τα πρότυπα του οικιακού ιδεώδους. Την ίδια ώρα, μέσα από τη συμμετοχή τους οι φορείς της αρωγής –κυρίως γυναίκες μεσαίων στρωμάτων έως τότε περιορισμένες στον οικιακό χώρο– μετατρέπονταν σε ενεργά υποκείμενα με ορατή δημόσια παρουσία.<sup>67</sup>

Αντίστοιχα, στις αρχές του 21ου αιώνα ο εθελοντισμός είχε διττό στόχο. Πρώτον, στόχευε στην παραγωγή του εθελοντή ως ενεργού και ηθικού πολίτη μιας μετασημασιωμένης και εκσυγχρονιζόμενης κοινωνίας που δρούσε ανιδιοτελώς στην κατεύθυνση του κοινού καλού. Δεύτερον, στόχος του ήταν η μετατροπή του αποδέκτη της εθελοντικής εργασίας σε ενεργό υποκείμενο, το οποίο –αποκτώντας τα κατάλληλα εφόδια (ενημέρωση και συμβουλές) και μέσω της ενθάρ-

65. «Το σύνθημα γίνεται “βοηθάμε τους φτωχούς να βοηθήσουν τους εαυτούς τους” [...] το δώρο που οι τελικοί δωρολήπτες λαμβάνουν είναι το δώρο της αυτοπραγμάτωσης» (Stirrat και Henkel 1997: 73).

66. Benthall 2001: 2.

67. Η ελληνική ιστοριογραφία έχει διερευνήσει τα χαρακτηριστικά της φιλανθρωπίας από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, όταν συστήνονται πολλαπλές συσσωματώσεις μεσαίων και ανώτερων αστικών στρωμάτων και αναδύονται νέα ιδρύματα, ορφανοτροφεία, σχολές απόρων παιδών, πτωχοκομεία κ.ο.κ. Βλ., ενδεικτικά, Εξερτζόγλου 2010: 29-109, Θεοδώρου 1992, Κάννερ 2004 και Κορασίδου 2000. Για μια κριτική στους κυρίαρχους τρόπους μελέτης της φιλανθρωπίας υπό το πρίσμα της πειθάρχησης και για την εναλλακτική πρόταση για τη διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στον φιλάνθρωπο και τον ευεργετούμενο με βάση την ανθρωπολογική συζήτηση για την αμοιβαιότητα, βλ. Θεοδώρου 2003. Για μια πρόσφατη προσέγγιση της φιλανθρωπίας ως πεδίου συγκρότησης ατομικής και συλλογικής ταυτότητας βλ. Γιαννιτσιώτης 2006, όπου μελετάται η πειραϊκή περίπτωση στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Επιμέρους μελέτες δίνουν έμφαση στον ρόλο των γυναικών στις φιλανθρωπικές δραστηριότητες και στις συσσωματώσεις που συγκροτούνται τον 19ο αιώνα. Βλ. Βαρίκα 2004, Κάννερ 2004, Κορασίδου 2000.

ρυνσης (κινητοποίηση, υποστήριξη και ενδυνάμωση) που λάμβανε– θα εντασσόταν στην κοινωνία από το περιθώριο στο οποίο βρισκόταν.<sup>68</sup> Με άλλα λόγια, πρόκειται για σχέσεις με αντίστοιχη μετασχηματιστική προοπτική όπως η φιλανθρωπία. Αντίθετα όμως από τη φιλανθρωπία, η οποία σκοπό είχε τη συμμόρφωση του φτωχού σε πολιτισμικά και ιστορικά ορισμένα πρότυπα, οι νέες παρεμβάσεις στόχευαν προγραμματικά στην υπέρβαση της ανισότητας και της ιεραρχίας που χαρακτήριζε τη φιλανθρωπία.

Η αντιδιαστολή εθελοντισμού-φιλανθρωπίας υπακούει σε ηθικού τύπου ταξινομήσεις του δώρου και στην πολιτισμική απόδοση μιαιρότητας στην υλική προσφορά (με πλέον επικίνδυνο και μιαιρό το χρήμα).<sup>69</sup> Υπάρχει άραγε το «αμιγές δώρο», το δώρο δηλαδή το οποίο δεν προϋποθέτει και δεν γεννά το αντιδώρημα; Η θεωρία του Μαρσέλ Μως βασίζεται στην αρχή ότι το δώρο είναι ένα ολικό κοινωνικό φαινόμενο μέσα από οποίο εκφράζονται ποικίλοι κοινωνικοί θεσμοί. Σύμφωνα με τον Μως, ο ελεύθερος χαρακτήρας του δώρου αποτελεί επίφαση στο πλαίσιο μιας διαδικασίας που ουσιαστικά είναι υποχρεωτική και στα τρία στάδιά της: προσφορά, αποδοχή και ανταπόδοση. Αυτό που υποκινεί την προσφορά στις κοινωνίες όπου κυριαρχεί η λογική του δώρου δεν είναι το συμφέρον –ούτε όμως η ανιδιοτέλεια–, αλλά μια μικτή έννοια, ένα υβρίδιο. Στο εξελικτικό σχήμα του Μως, οι κοινωνίες δώρου βρίσκονται σε ένα προγενέστερο στάδιο από τις κοινωνίες όπου κυριαρχεί η εμπορευματική οικονομία.<sup>70</sup> Την ίδια ώρα, *Το Δώρο* του Μως είναι άμεσα συνυφασμένο με την πολιτική θέση του συγγραφέα και τη διατύπωση μιας εναλλακτικής ηθικής και πολιτικής πρότασης, η οποία συνοψίζεται στο αίτημα για τη συγκρότηση ενός «κοινωνικού συμβολαίου».<sup>71</sup> Σκιαγραφώντας συστήματα ανταλλαγής που εδράζονται στο δώρο, ο Μαρσέλ Μως συνθέτει τη σοσιαλιστική πρόταση ενός κοινωνικού συμβολαίου που δεν βασίζεται στο συμφέρον και το κέρδος.<sup>72</sup>

Το κείμενο του Μως έχει γίνει αντικείμενο πολλαπλών αναγνώσεων της

---

68. Η Μπάρμπαρα Κρούικσανκ εντοπίζει την αφετηρία της αρχής της «ενδυνάμωσης» στον 19ο αιώνα και τη μετάβαση από τη χριστιανική φιλανθρωπία στην κοινωνική εργασία. Σύμφωνα με την Κρούικσανκ, η ενδυνάμωση τόσο του ευεργετούμενου όσο και του φιλάνθρωπου είναι κεντρική κατά την παραγωγή (με τη φουκωική έννοια) πολιτών στις φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες. «Οι πολίτες δεν γεννιούνται, αλλά φτιάχνονται» μέσα από διαδικασίες υποκειμενοποίησης, όπου συγκροτούνται ως «αυτόνομα, υπεύθυνα υποκείμενα, υπεύθυνα για τον εαυτό τους» (Cruikshank 1999: 3).

69. Για τη μιαιρότητα του χρήματος βλ. Bloch και Parry 1989.

70. Βλ. Μως 1972 (1923).

71. Στη βιογραφία του Μαρσέλ Μως, που συνέγραψε ο Μαρσέλ Φουρνιέ, αναδεικνύεται το πολιτικό δράμα του Μως και οι σχέσεις του με τη λογική του δώρου (Fournier 2006).

72. Βλ. Hart 2007.

αμοιβαιότητας. Φαίνεται όμως πως το δίπολο συμφέρον-ανιδιοτέλεια κυριαρχεί στις προσεγγίσεις και χαρακτηρίζει μεγάλο μέρος της προβληματικής που έχει αναπτυχθεί στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής συζήτησης για την αμοιβαιότητα, παρότι ο ίδιος ο Μως, τονίζοντας την ανταλλακτική διάσταση του δωρήματος, δεν ανάγει το δώρο στην έννοια του συμφέροντος. Ενώ ο Μως επισημαίνει το συνεχές ανάμεσα σε πρόσωπα και πράγματα, συμφέρον και ανιδιοτέλεια, ελευθερία και περιορισμό στο δώρο (μιλώντας για τον υβριδικό του χαρακτήρα), πολλές αναγνώσεις του έργου του βασίζονται ακριβώς σε αυτούς τους δυϊσμούς.<sup>73</sup>

Η προσφορά χωρίς ανταπόδοση και το δώρο που δεν περιλαμβάνει και δεν προκαλεί αντιδώρημα είναι φαινόμενα που προκαλούν προβληματισμό και δυσπιστία. Τα δώρα μπορεί να είναι επικίνδυνα ή και «δηλητηριώδη», ανάλογα με τον τρόπο που προσφέρονται.<sup>74</sup> Από τη μια πλευρά, το «μη υπολογισμένο» δώρο ανάγεται σε υπέρτατη αξία, η οποία εκφράζει την ουτοπία της αλληλεγγύης.<sup>75</sup> Το μη υπολογισμένο, το καθαρό δώρο τοποθετείται έξω από τη σφαίρα της αγοράς, έξω από τη σφαίρα του συμφέροντος. Από την άλλη, μελετητές πρακτικών μονομερούς προσφοράς –υποκινούμενοι ίσως από μια πολιτισμικά προσδιορισμένη δυσπιστία απέναντι στο δώρο– φαίνεται πως αναζητούν και τελικά αναδεικνύουν την ανταλλαγή που κρύβεται πίσω από το δώρο ή υπερτονίζουν τις ιεραρχικές προεκτάσεις της μονομερούς προσφοράς στις σχέσεις μεταξύ δότη και αποδέκτη.<sup>76</sup>

Η μονομερής προσφορά έχει συχνά ερμηνευτεί ως γενεσιουργός σχέσεων ανισότητας λόγω του χρέους που βαραίνει τον αποδέκτη. Μια ανιδιοτελής χειρονομία ενδέχεται να εμπεριέχει βία στον βαθμό που έχει ιεραρχικές επιπτώσεις στις σχέσεις δότη-λήπτη.<sup>77</sup> Γεννώντας την υποχρέωση ανταπόδοσης, το δώρο θέτει δότη και αποδέκτη σε ένα ιεραρχικό σχήμα εξάρτησης και ανισότητας, σε ένα σχήμα ασύμμετρων σχέσεων. Ο Ζακ Ντεριντά έρχεται να ταρακουνήσει τα νερά με τη διαπίστωση πως το δώρο (με την έννοια του «αμιγούς» δώρου) είναι ανύπαρκτο. Χαρακτηριστικά, διατυπώνει τη θέση ότι στην πραγματικότητα ο Μως στο έργο

73. Βλ. Godbout και Caillé 2000: 14. Σύμφωνα με τον Τζόναθαν Πέρι, τόσο η «ιδεολογία του “αμιγούς δώρου”», όσο και η ιδέα του ατομικού (οικονομικού συμφέροντος) είναι επινοήσεις της δυτικής κοινωνίας (Parry 1986: 458).

74. Βλ. Godbout σε συνεργασία με τον Caillé 1998: 4.

75. Godelier 1999: 208.

76. Για τη δυσπιστία απέναντι στο δώρο, βλ. Graeber 2001: 152 και Parry 1986: 458. Για παράδειγμα, η ελεημοσύνη ως ένα άλλο δώρο που χαρακτηρίζεται ανιδιοτελές, υποκινείται (σύμφωνα με τον Τζούλιαν Πιτ-Ρίβερς) από την προσμονή της «Θείας Χάριτος». Η «Θεία Χάρις» κινητοποιεί την προσφορά και συνιστά παράλληλα την ανταμοιβή του δότη. Για τον Πιτ-Ρίβερς το διακύβευμα είναι η «ανταλλαγή συναισθημάτων» και όχι μία στενή έννοια του (οικονομικού) συμφέροντος (Pitt-Rivers 1992: 223).

77. Βλ. Godelier 1999: 12.

του «μιλά για τα πάντα εκτός από το δώρο».<sup>78</sup> Το δώρο δεν υπάρχει, *δεν μπορεί να υπάρχει από τη στιγμή που αναγνωρίζεται ως τέτοιο*, που προκαλεί αίσθημα χρέους, ευγνωμοσύνης και την ανάγκη για προσφορά αντιδωρήματος. Η υπέρβαση του ταμπού του δώρου που καταγράφεται σε αυτό το βιβλίο (ιδιαίτερα στα δύο τελευταία κεφάλαια) απηχεί ακριβώς αυτή τη γοητεία ή την παρόρμηση της προσφοράς.

Ενώ η φιλανθρωπία στην αρχετυπική μορφή της επιχειρεί να πλησιάσει στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό το «καθαρό δώρο»,<sup>79</sup> το δώρο δηλαδή που δεν προϋποθέτει και δεν περιλαμβάνει την προσδοκία ανταπόδοσης, η κατασκευή του εθελοντισμού στις αρχές του 21ου αιώνα αποστρεφόταν τη σύνδεση με το δώρο και, ιδιαίτερα, την υλική προσφορά. Οι εθελοντές καλούνταν διαρκώς να ελέγχουν και να καταστέλλουν την παρόρμησή τους να προσφέρουν,<sup>80</sup> αλλά και να λαμβάνουν οποιοδήποτε είδους υλική προσφορά από τους «εξυπηρετούμενους».

Αυτό το κυρίαρχο ταμπού του δώρου, όπως το ονομάζω, συνδεόταν με τους κινδύνους της μονομερούς προσφοράς για τα δύο μέρη, τόσο για τον δότη όσο και τον παραλήπτη. Οι εθελοντές κινδύνευαν να γίνουν «φιλόανθρωποι» και να μπουν στον φαύλο κύκλο της πατερναλιστικής αμοιβαιότητας. Από την άλλη, οι εξυπηρετούμενοι θα εισέρχονταν σε μια σχέση ασύμμετρης εξάρτησης και θα τους μετέτρεπε σε άβουλους παραλήπτες της αρωγής. Η άνιση, μονομερής προσφορά θεωρούνταν ότι διαιωνίζει τις κοινωνικές ανισότητες. Και οι δύο πλευρές

78. Derrida 1997.

79. Το δώρο στην Ινδία είναι ίσως το πεδίο όπου κορυφώνεται η ανθρωπολογική συζήτηση για την αμοιβαιότητα και όπου οι κυρίαρχες αναγνώσεις γύρω από *Το Δώρο* του Μαρσέλ Μως (1979) έχουν δεχτεί την εντονότερη κριτική (βλ. Laidlaw 2000, Pary 1986 και Bornstein 2012). Η εντόπια εκδοχή του *dān* παραπέμπει στον Ινδουισμό και αναφέρεται στο ελεύθερο ή αμιγές δώρο, στο δώρο δηλαδή που δεν περιλαμβάνει την προσδοκία του αντιδωρήματος και ταυτόχρονα δεν προϋποθέτει και δεν οδηγεί στη διαμόρφωση σχέσεων. Στη μελέτη του για τους αναχωρητές Jain στην Ινδία, ο Τζέιμς Λάιντλου παρατηρεί ότι το φαγητό που λαμβάνουν από πιστούς εμπίπτει στην κατηγορία του *dān*, δηλαδή του «αμιγούς δώρου», περισσότερο ίσως από κάθε άλλο είδος δώρου. Οι Jain δεν λαμβάνουν και δεν καταναλώνουν μία «προσωπική ουσία, η οποία ταυτοποιείται με τους δωρητές... [αλλά] μία ανώνυμη και αδιαφοροποίητη ουσία» (Laidlaw 2000: 623), φαγητό που τοποθετούν σε κοινό δοχείο. Οι τροφές από όλα τα σπίτια αναμειγνύονται στο δοχείο, και κατόπιν αναδιανέμονται στους υπόλοιπους αναχωρητές. Έτσι, το δώρο παύει να είναι προσωπικό. Η αποδοχή του δώρου δεν περιλαμβάνει ευχαριστίες, ούτε την υποχρέωση ανταπόδοσης. Στη μελέτη της για τη φιλανθρωπία στο Νέο Δελχί, η Έρικα Μπόρνσταϊν σημειώνει πως το *dān* έρχεται σε σύγκρουση με τη ρύθμιση της δωρεάς που κυριαρχεί στο πλαίσιο της ανθρωπιστικής βοήθειας. Αναλύοντας καθημερινές δωρεές, η Μπόρνσταϊν σημειώνει ότι η τελετουργική ρύθμιση του *dān* (οι τρόποι με τους οποίους πρέπει να γίνεται η προσφορά, σε ποιους, το πώς κάποιος κάνει και πώς λαμβάνει τη δωρεά) δεν γίνεται από το κράτος. Ενώ στην επιστημονική φιλανθρωπία ή τη λειτουργία των ΜΚΟ η δωρεά υπακούει σε κρατικές ρυθμίσεις, οι κανόνες του *dān* ακολουθούν τη θρησκευτική αρχή του καθήκοντος.

80. Για την κανονικοποίηση και τον έλεγχο της «παρόρμησης» της προσφοράς, βλ. Bornstein 2012.

θα εγκλωβίζονταν έτσι σε μια αντιπαραγωγική σχέση με προσωρινά οφέλη αλλά μακροπρόθεσμα ατελέσφορη.

Η ηθική ανωτερότητα της άυλης προσφοράς και του δώρου της κοινωνικότητας αντιπαραβαλλόταν προς τη μονομερή προσφορά υλικών αγαθών, πολλές φορές ακόμα και προς την άυλη προσφορά. Αυτό που τελικά προσφερόταν ήταν ο χρόνος, ένα άυλο και αόριστο αγαθό. Και στην οργανωμένη φιλανθρωπία του παρελθόντος ο χρόνος ήταν κεντρικό στοιχείο της προσφοράς. Επρόκειτο όμως για τον χρόνο που δινόταν σε δραστηριότητες που θα ωφελήσουν τον άλλον. Η διαφορά είναι πως στο πλαίσιο του εθελοντισμού που μελετάται εδώ, το προσφερόμενο δώρο ήταν κάτι περισσότερο από τον χρόνο. Ήταν ο χρόνος που ο εθελοντής περνούσε *μαζί* με τον εκάστοτε αποδέκτη της εθελοντικής εργασίας –ασθενή, πρόσφυγα, ορφανό παιδί– και η συντροφιά που του έκανε. Εντέλει το προσφερόμενο δώρο ήταν η ίδια η σχέση.

Όπως θα δούμε, και στις δύο υπό μελέτη περιπτώσεις –τον ΕΕΣ και την ΕΕΑ– η απαγόρευση του δώρου και η διαφοροποίηση εθελοντισμού και φιλανθρωπίας ήταν κυρίαρχες στους επίσημους λόγους για τον εθελοντισμό. Μέσα από επιμορφωτικά σεμινάρια, κείμενα και εκδηλώσεις, οι εθελοντές και οι ακτιβιστές των δύο συσσωματώσεων εκπαιδεύονταν και ενημερώνονταν για την απαγόρευση της προσφοράς στις σχέσεις τους με τους πρόσφυγες. Ωστόσο, οι όροι με τους οποίους διατυπωνόταν αυτή η απαγόρευση διέφεραν. Το εξισωτικό πρόταγμα του εθελοντισμού, άμεσα συνυφασμένο με την απαγόρευση του δώρου, εξειδικεύονταν διαφορετικά σε κάθε περίπτωση. Άλλο περιεχόμενο αποκτούσε στο πλαίσιο της επαγγελματοποιημένης εκδοχής του εθελοντισμού και διαφορετικό σε εναλλακτικές μορφές κοινωνικότητας που, όπως θα δούμε, αντιστέκονταν σε απόπειρες επαγγελματοποίησης της δράσης και κανονικοποίησης των σχέσεων. Την ίδια ώρα, οι αντιφάσεις και οι αναντιστοιχίες με τις προγραμματικές αρχές της συνάφειας με τους πρόσφυγες είναι αποκαλυπτικές και φέρνουν στο προσκήνιο τα όρια της κοινωνικότητας με τον «άλλο» και τις προσπάθειες υπέρβασής τους. Όσο κομβικό ήταν το ταμπού του δώρου στον σύγχρονο εθελοντισμό, τόσο περιπετειώδης ήταν η υπέρβασή του από εθελοντές στην αλληλεπίδρασή τους με πρόσφυγες στην καθημερινή ζωή. Αυτή η ρήξη με την απαγόρευση της προσφοράς ήταν μια από τις πρώτες στιγμές «αποκάλυψης» κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Ήρθα έτσι αναπόφευκτα αντιμέτωπη με τις ζωνές συζήτησης, τους προβληματισμούς, τα διλήμματα και τις συγκρούσεις που προκαλούσε.

*Τα δύο σωματεία και τα κεφάλαια του βιβλίου*

Οι δύο συσσωματώσεις που παρουσιάζονται στο βιβλίο είναι η Εθελοντική Εργασία Αθήνας (ΕΕΑ) και ο Ελληνικός Ερυθρός Σταυρός (ΕΕΣ). Στις δύο οργανώσεις πραγματοποιήσα επιτόπια έρευνα και δραστηριοποιήθηκα ως εθελόντρια μεταξύ 2002 και 2005. Τα σωματεία επιλέχθηκαν ως κεντρικοί πόλοι της εθνογραφίας και η αντιπαραβολή δύο περιπτώσεων τόσο διαφορετικών μεταξύ τους ελπίζω να φωτίσει την πολυπλοκότητα του φαινομένου.

Η ΕΕΑ ιδρύθηκε τη δεκαετία του 1990, εποχή που ο εθελοντισμός βρέθηκε στο προσκήνιο, κανονικοποιήθηκε, ενισχύθηκε, και στην ουσία –όπως θα δούμε– κατασκευάστηκε ως ανιδιοτελής πρακτική ηθικών πολιτών. Ο ΕΕΣ, από την άλλη, είναι υπεραιωνόβια συσσωμάτωση με τους περισσότερους εθελοντές στην Ελλάδα διαχρονικά. Την εποχή εκείνη, ο ΕΕΣ καλούνταν να μετασηματιστεί στο πλαίσιο των νέων ιστορικών συνθηκών που χαρακτηρίζονταν από την αύξηση εθελοντικών σωματείων. Οι συμμετέχοντες και τα υπό μελέτη σωματεία διακρίνονταν από διαφορετικά κοινωνικά και οργανωτικά χαρακτηριστικά, ιστορία και ιδεολογικές καταβολές.

Στο σημείο αυτό, σκόπιμο είναι να τονιστεί ότι το βιβλίο δεν εξαντλείται σε μια μελέτη των δύο σωματείων. Συνειδητά απέφυγα να καταγράψω την ιστορία του ΕΕΣ ή της ΕΕΑ στις επόμενες σελίδες. Όψεις αυτής της ιστορίας παρουσιάζονται μέσα από τις ερμηνείες των ίδιων των εθελοντριών και των εθελοντών που αποτελούν τους πρωταγωνιστές αυτού του βιβλίου. Οι ανισότητες στην αφηγηματική οικονομία των δύο περιπτώσεων αντανακλούν τις διαφορές ανάμεσα στα δύο σωματεία. Στο βιβλίο αποτυπώνεται το ισχυρό θεσμικό βάρος που διακρίνει τον ΕΕΣ –και που ως τέτοιο προσλαμβάνονταν και από τις εθελόντριες– και, αντίστοιχα, η ρευστότητα που διέκρινε την ΕΕΑ.

Η ΕΕΑ ήταν χαρακτηριστική περίπτωση σωματείου που ιδρύθηκε τη δεκαετία του 1990 και αντανακλά τον μετασηματισμό της πολιτικής δράσης από κόμματα και κινήματα σε τυπικές συσσωματώσεις (εθελοντικές οργανώσεις με τη νομική μορφή μη κερδοσκοπικών σωματείων). Συστάθηκε ως σωματείο με αφορμή βραχεία και αποσπασματικά χρηματοδοτικά προγράμματα από την Ε.Ε., ενώ το κεντρικό πρόσωπο-ιδρυτής της ήταν ειδήμονας και συνδιαμορφωτής του φαινομένου ως επαγγελματίας εκπαιδευτής εθελοντών. Η συμμετοχή στην ΕΕΑ ήταν ανοιχτή και ρευστή και διακρινόταν από μεγάλη κινητικότητα. Εκτός από την περιστασιακή απασχόληση αμειβόμενου προσωπικού, οι συμμετέχοντες ήταν αποκλειστικά εθελοντές. Δεν υπήρχαν διακριτά στάδια ένταξης και οι ιεραρχίες διαμορφώνονταν στη βάση της παλαιότητας στη συμμετοχή και όχι σε εδραιωμένους ρόλους.

Η ΕΕΑ αποτελούσε πεδίο πραγμάτωσης ενός «άλλου», «μαχόμενου» εθελοντισμού, ο οποίος αντλούσε από το πολιτισμικό ρεπερτόριο της Αριστεράς, την παραγωγή ενός ηθικού εαυτού και αξίες που έρχονται σε αντίθεση με την αρχή του συμφέροντος και τους κανόνες της αγοράς. Παρότι όμως προγραμματικά – όπως εξάλλου και η ίδια η επωνυμία της υποδηλώνει– η ΕΕΑ οργανωνόταν γύρω από τον εθελοντισμό, στο εσωτερικό της διατυπωνόταν έντονη κριτική απέναντι στην επαγγελματικοποίηση και θεσμοποίησή του. Οι ίδιοι οι συμμετέχοντες στην ΕΕΑ αποστρέφονταν τον χαρακτηρισμό «εθελοντής» και ελλείπει κατάλληλου εναλλακτικού όρου εκείνη την εποχή συχνά αυτοχαρακτηρίζονταν ως «ακτιβιστές», όρος που χρησιμοποιείται και στο βιβλίο.

Η συγκεκριμένη μελέτη περίπτωσης μάς επιτρέπει να διερευνήσουμε ένα ερώτημα που έχει κυριαρχήσει στη δημόσια συζήτηση και τις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες τα τελευταία χρόνια, σχετικά με την «ιδιαιτερότητα» της ελληνικής περίπτωσης και την απουσία του εθελοντισμού,<sup>81</sup> από μια εναλλακτική σκοπιά. Η μελέτη της ΕΕΑ μάς οδηγεί να υπερβούμε τον συνήθη δυισμό ανάμεσα σε «τυπική» και «άτυπη» συσσωμάτωση και να δούμε τη συνάφεια ως ένα ρευστό και ανοιχτό πεδίο. Οι ευρέως νοούμενες ως «αδυναμίες» –όπως η «έλλειψη επαγγελματισμού», η κινητικότητα των μελών, η άρνηση απέναντι στη θεσμοποίηση του εθελοντισμού ή ακόμα και στον ίδιο τον χαρακτηρισμό «εθελοντής» στην ΕΕΑ– συνιστούσαν όψεις της πολιτικής συγκρότησης της κοινωνικότητας και της ανατρεπτικής της δυναμικής. Η αντίθεση με τον προσδιορισμό «εθελοντής» αναδεικνύει τις ανταγωνιστικές σχέσεις που είχαν αυτά τα κινήματα με τις θεσμοθετημένες μη κυβερνητικές οργανώσεις (ΜΚΟ). Οι ακτιβιστές της ΕΕΑ δεν παρείχαν «υπηρεσίες» σε «εξυπηρετούμενους» και κάποιοι από εκείνους ισχυρίζονταν ότι δεν έκαναν καν εθελοντική εργασία. Σκοπός τους ήταν να διαμορφώσουν ισότιμες και οριζόντιες σχέσεις με τους πρόσφυγες, σχέσεις οι οποίες οργανώνονταν έξω από τα γραφειοκρατικά και ιεραρχικά πρότυπα του επαγγελματοποιημένου εθελοντισμού και των επαγγελματιών των ΜΚΟ.

Ειδικότερα, όπως θα δούμε, στην ΕΕΑ η σύγκρουση ανάμεσα σε δύο μοντέλα κοινωνικότητας, της «παρέας» και του «συλλόγου», συνδεόταν με εναλλακτικούς τρόπους παραγωγής του εαυτού. Στο πλαίσιο της «παρέας» παραγόταν ένας ηθικός εαυτός που ερχόταν σε σύγκρουση με την αρχή του συμφέροντος, των δεσμεύσεων και των υποχρεώσεων. Πρόκειται για έναν εαυτό προσανατολισμένο στο εξισωτικό ιδεώδες και την αρχή της αλληλεγγύης. Η «παρέα», βαθιά αντιδο-

81. Για μια κριτική συζήτηση για τις ελληνικές «υστερήσεις» ή τα ελληνικά «παράδοξα», βλ. Ροζάκου, Γκαρά και Γιαννιτσιώτης 2013 και τα κείμενα στον συλλογικό τόμο Ροζάκου και Γκαρά 2013.

μική, ερχόταν σε σύγκρουση με την από τα πάνω επιδιωκόμενη κανονικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων που συνόψιζε ο «σύλλογος» ή ο «φορέας». Αυτές και άλλες ιθαγενείς κατηγορίες, όπως το «χύμα πλαίσιο» και το «χάος», ήταν κεντρικές στη συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων και του εαυτού και περιέκλειαν διαφορετικά πολιτικά σχέδια για την κοινωνία. Πρόκειται για λέξεις με τις οποίες ενδεχομένως οι αναγνώστες να είναι εξοικειωμένοι, καθώς κυριαρχούν στο καθημερινό λεξιλόγιο. Στη μελέτη αυτή όμως ιστορικοποιούνται και αναδεικνύεται η σύνδεσή τους με τη μεταπολιτευτική Ελλάδα και το πολιτικό τους περιεχόμενο.

Ο ΕΕΣ, από την άλλη, ήταν μια γραφειοκρατική συσσωμάτωση με διεθνή χαρακτήρα και μακρά ιστορία, η οποία στην Ελλάδα μετράει περισσότερο από έναν αιώνα. Στις αρχές του 21ου αιώνα ο ΕΕΣ ήταν η μεγαλύτερη μη κυβερνητική –όπως αυτοπροσδιοριζόταν– οργάνωση στη χώρα. Ιστορικά το σωματείο είχε ισχυρούς δεσμούς με το ελληνικό κράτος, παρότι σε επίσημο επίπεδο αποστρεφόταν πολιτικούς προσδιορισμούς και τόνιζε τη θεμελιώδη αρχή της ουδετερότητας. Ταυτόχρονα, η διάκριση ανάμεσα σε μέλη, εθελόντριες, επαγγελματίες και διοικητικό συμβούλιο που καταγράφεται στο βιβλίο, ήταν στοιχεία μιας ιεραρχικής κοινωνικότητας καταταμημένης σε περίπλοκα όργανα και βαθμίδες συμμετοχής.

Στο βιβλίο χρησιμοποιώ το θηλυκό «εθελόντριες» για την περίπτωση του ΕΕΣ, όχι μόνο λόγω της αριθμητικά μεγαλύτερης συμμετοχής γυναικών στο σωματείο (ως εθελοντριών) αλλά και λόγω του έμφυλου περιεχομένου του Ερυθροσταυρικού εθελοντισμού διαχρονικά. Ο ΕΕΣ ήταν χαρακτηριστικό πεδίο ομόφυλης κοινωνικότητας «κυριών». Η «κυρία» αποτελεί την κατηγορία που αποδίδει τα κοινωνικά και έμφυλα χαρακτηριστικά των εθελοντριών και τις ιστορικές καταβολές της συνάφειας. Η ένταξη μιας νέας εθελόντριας περιλάμβανε διακριτά στάδια και διαδικασίες μύησης με ιδιαίτερη συμβολική βαρύτητα. Το ισχυρό θεσμικό βάρος που διέκρινε τον ΕΕΣ αντανακλώνταν και στις –άλλοτε υποχρεωτικές και άλλοτε άρρηκτα συνδεδεμένες με τις ιεραρχίες και τη διάκριση στο εσωτερικό του σωματείου– παιδαγωγικές διαδικασίες, τους κανονισμούς και τις αρχές εθελοντικής εργασίας στις οποίες μυσούνταν οι εθελόντριες. Η κοινωνικότητα τροφοδοτούνταν από το ιεραρχικό πλαίσιο και παραγόταν μέσα από καθιερωμένες τελετουργίες που στόχο είχαν την κανονικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και την ενίσχυση στις εθελόντριες του αισθήματος ανήκειν σε μια υποστασιοποιημένη οντότητα.

Ο «ανθρωπιστικός εθελοντισμός» του ΕΕΣ ήταν μια αποπολιτικοποιημένη εκδοχή ανιδιοτελούς προσφοράς προς τον «πάσχοντα συνάνθρωπο». Συγχρόνως ήταν άμεσα συνυφασμένος με το εθνικό καθήκον. Η Ερυθροσταυρίτισσα ενσάρκωνε την ηθική παραγωγή μιας γυναίκας που διακρινόταν για τη θυσία της προς

την πατρίδα. Στις αρχές του 21ου αιώνα, ο ΕΕΣ και το μοντέλο μιας αστικής κοινωνικότητας προσανατολισμένης στο εθνικό καθήκον, μιας ιεραρχικής ομόφυλης κοινωνικότητας που επεκτεινόταν από τον οικιακό χώρο στον δημόσιο, ήταν συμβατά και έρχονταν να ανταποκριθούν επικουρικά στις νέες ανάγκες του κράτους. Παιδαγωγικές διαδικασίες, όπως σεμινάρια εκπαίδευσης εθελοντών, ημερίδες, συνέδρια και επιμορφωτικά προγράμματα, συνέβαλαν στην παραγωγή της Ερυθροσταυρίτισσας εθελόντριας και την ηθική παραγωγή της ως σύγχρονου πολίτη. Μην ξεχνάμε, εξάλλου, ότι ο εθελοντισμός στον ΕΕΣ ήταν εδώ και δεκαετίες ενταγμένος σε υπαλληλικού τύπου σχέσεις, που τον όριζαν ως «υπηρεσία» και διακρινόταν για τον επαγγελματικό και θεσμικό του χαρακτήρα.

Στο πρώτο μέρος, το βιβλίο πραγματεύεται την κατασκευή του εθελοντισμού στις αρχές του 21ου αιώνα. Το πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζει μια σειρά από πρωτοβουλίες ενίσχυσης του εθελοντισμού και δείχνει τους τρόπους με τους οποίους εμπλέκονταν σε αυτές διαφορετικοί φορείς γνώσης και εξουσίας: ερευνητές, κοινωνικοί και πολιτικοί επιστήμονες, πολιτικοί, δημοσιογράφοι, νεοϊδρυθέντες κρατικοί φορείς και τομείς υπουργείων, ειδήμονες, ευρωπαϊκά προγράμματα, εθνικές και κοινοτικές νομοθετικές ρυθμίσεις. Οι διαδικασίες αυτές συνυφαίνονταν και παρήγαν τον εθελοντή με όρους του σύγχρονου Ευρωπαίου πολίτη, μιας ηθικής υποκειμενικότητας. Επιπλέον, ο εθελοντισμός συνιστούσε την πλέον μετρήσιμη αλλά και αξιακά συμβατή όψη με την κυρίαρχη κανονιστική εκδοχή της ελληνικής κοινωνίας πολιτών. Στο σημείο αυτό οι κοινωνικοί και πολιτικοί επιστήμονες παρήγαν τις αφηγήσεις για τον εθελοντισμό και την κοινωνία πολιτών και τάσσονταν ενεργά υπέρ της προώθησης των εκπολιτιστικών οραμάτων για την ελληνική κοινωνία.

Στο δεύτερο και το τρίτο κεφάλαιο παρουσιάζονται τα υπό μελέτη σωματεία. Παρακολουθούμε τις διαδικασίες ένταξης στον ΕΕΣ και την ΕΕΑ, κομβικά στάδια και τελετουργίες, όπως τα σεμινάρια εκπαίδευσης εθελοντών, την ορκωμοσία των εθελοντριών του ΕΕΣ και την κοπή της βασιλόπιτας των δύο σωματείων. Σκιαγραφούνται όψεις μιας κοινωνικότητας διακρίσεων στον ΕΕΣ, αλλά και μοντέλα κοινωνικότητας, όπως αυτό της «εξαρχειώτικης παρέας» στην ΕΕΑ.

Το δεύτερο μέρος του βιβλίου επικεντρώνεται στην εθελοντική εργασία με πρόσφυγες και εστιάζει στις σχέσεις των εθελοντών μαζί τους. Η αγάπη και η αλληλεγγύη είναι οι πόλοι γύρω από τους οποίους συναρθρώνονται τα ιδιώματα της κοινωνικότητας με τους πρόσφυγες στις δύο περιπτώσεις. Στο τέταρτο κεφάλαιο, η «αγάπη», έννοια με έντονα έμφυλο και θρησκευτικό περιεχόμενο, παρουσιάζεται ως συγκροτησιακό συναίσθημα στις σχέσεις των εθελοντριών του ΕΕΣ, όχι μόνο με τους αιτούντες άσυλο, αλλά και με τους εκάστοτε «πάσχο-

ντες συνανθρώπους» τούς οποίους έσπευδαν να «βοηθήσουν». Στη συγκυρία που εξετάζεται στο βιβλίο, η κανονικοποιημένη εκδοχή αυτού του, κατά τα άλλα, φυσικοποιημένου συναισθήματος έμπαινε στην υπηρεσία γραφειοκρατικών σχημάτων διαχείρισης των αιτούντων άσυλο. Το πέμπτο κεφάλαιο επικεντρώνεται στην αλληλεγγύη ως κεντρική έννοια του οράματος για μια εξισωτική κοινωνία. Η ενσωμάτωση των προσφύγων και η ένταξή τους αποτελούσαν στην ΕΕΑ τον απώτερο πολιτικό στόχο και την πεμπτουςία της κοινωνικότητας.

Δεν μπορούσα να αγνοήσω το γεγονός ότι οι σχέσεις των εθελοντριών με τους αιτούντες άσυλο σε ένα «κέντρο προσωρινής φιλοξενίας» του ΕΕΣ διατρέχονταν από το πολιτισμικό σχήμα της φιλοξενίας. Ο λόγος περί «φιλοξενίας» μεταφερόταν από το πεδίο της αυτοαναπαράστασης του ελληνικού έθνους-κράτους σε γραφειοκρατικοποιημένα σχήματα διαχείρισης των προσφύγων και οι διαμένοντες στο κέντρο παράγονταν ως «φιλοξενούμενοι» που απολάμβαναν τη φιλοξενία και τις υπηρεσίες των εθελοντριών, του ΕΕΣ, αλλά και του ελληνικού κράτους.

Με αυτά τα ζητήματα και την παραγωγή των αιτούντων άσυλο ως φιλοξενούμενων στο κέντρο φιλοξενίας του ΕΕΣ καταπιάνεται το έκτο κεφάλαιο του βιβλίου, ενώ το έβδομο παρακολουθεί την αντίστροφη πορεία. Εκεί, ακτιβιστές της ΕΕΑ που έκαναν «δουλειά στον δρόμο» καθιστούσαν τους εαυτούς τους φιλοξενούμενους των ανθρώπων που επισκέπτονταν, αντιστρέφοντας με δημιουργικό τρόπο κυρίαρχους και βαθιά ιεραρχικούς τρόπους διαχείρισης του «άλλου». Όπως είδαμε παραπάνω, το ζήτημα της φιλοξενίας συνδέεται άρρηκτα με το ταμπό του δώρου και με την άρση του. Η συνήθης εικόνα στην ελληνική εθνογραφία είναι αυτή των γενναιόδωρων πρακτικών προς τον ξένο,<sup>82</sup> αλλά και της ανθρωπολόγου που «υποφέρει» από τις φιλόξενες προσφορές των ντόπιων, τις οποίες αδυνατεί να αρνηθεί.<sup>83</sup> Οι μελέτες αυτές μάς βοηθούν να προσεγγίσουμε τις γενναιόδωρες προσφορές ως αναπόσπαστο μέρος μιας κοινωνικότητας που παράγει και συντηρεί τα κοινωνικά όρια. Έτσι, το διαρκές κέρασμα προς τον ξένο τον διατηρεί ακριβώς σε εκείνη την ελεγχόμενη ζώνη στο όριο του κοινωνικού κόσμου του οικοδεσπότη. Ασφαλώς και τα δύο –βαθιά πολιτικά– εγχειρήματα συνάφειας βρίθουν αντιφάσεων, αλλά και προβληματισμών από την πλευρά ακτιβιστών και ακτιβιστριών που διαρκώς διερωτώνται και αμφιβάλουν για τις σχέσεις που διαμορφώνουν με τους πρόσφυγες.

Οι εθελοντές και οι εθελόντριες σε αυτό το βιβλίο πατάνε σε λεπτές γραμ-

82. Βλ. ενδεικτικά Hirschon 2004, Herzfeld 1987 και Kenna 1995.

83. Βλ. την περιγραφή της Τζέιν Κάουαν για τα διαδοχικά κέρασματα τα οποία ένιωθε αναγκασμένη να δεχτεί κατά τη διάρκεια των επισκέψεών της σε σπίτια του Σοχού (Cowan 1998: 64-67).

μές: από τη μια είναι καλοί γνώστες του κώδικα της φιλοξενίας και των ιεραρχικών της προεκτάσεων (εξάλλου ο αναστοχασμός δεν είναι προνόμιο μόνο των ανθρωπολόγων) και επιχειρούν είτε να τον αντιστρέψουν (ΕΕΑ) είτε να θέσουν τις ιεραρχικές του προεκτάσεις υπό έλεγχο μέσα από την επαγγελματοποίηση και κανονικοποίηση της συνάφειας (ΕΕΣ). Ενώ ξεδιπλώνεται η σχέση εθελοντών και προσφύγων, βλέπουμε πως έπαιρνε τον χαρακτήρα της μετατροπής του νομαδικού χαρακτήρα ζωής των προσφύγων σε μια εύτακτη οικιακότητα. Τα μετασημαστικά αυτά σχέδια συνήθως ακυρώνονταν, αφού επρόκειτο για πληθυσμούς εν κινήσει. Οι γκριζες περιοχές της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης, η ρήξη με το ταμπού του δώρου, οι ιεραρχικές προεκτάσεις και οι πολλαπλές ανατροπές που εμπεριέχει η πολυπλοκότητα της συνάφειας είναι στην καρδιά των δύο τελευταίων κεφαλαίων του βιβλίου.

Την ώρα που ολοκληρώνω τη συγγραφή του βιβλίου, στην Ελλάδα είχαν συντελεστεί ραγδαίες αλλαγές. Δέκα χρόνια περίπου μετά την επιτόπια έρευνα στην οποία είναι βασισμένο το πόνημα, η χώρα βρισκόταν σε κατάσταση πολλαπλών «κρίσεων»: της οικονομικής και της προσφυγικής. Η επιδείνωση στο βιοτικό επίπεδο για ευρέα στρώματα της ελληνικής κοινωνίας και οι νεοφιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις που είχε επιφέρει η υιοθέτηση των μνημονίων και των μέτρων λιτότητας είχαν ανατρέψει το κοινωνικό τοπίο. Στο πλαίσιο αυτό αναδύθηκαν νέες μορφές κοινωνικότητας με εξισωτικό και αντιγραφειοκρατικό χαρακτήρα οι οποίες συγκροτούνται στη βάση της αλληλεγγύης.

Ποιοι είναι τώρα οι εθελοντές και ποιοι οι αποδέκτες της εθελοντικής εργασίας; Τον 19ο αιώνα, βασικό αντικείμενο της φιλανθρωπικής δραστηριότητας ήταν οι «φτωχοί». Στις αρχές του 21ου αιώνα, ο «πρόσφυγας» συνιστούσε το κατεξοχήν υποκείμενο της αλληλεγγύης και της αγάπης, του «μαχόμενου» και του «ανθρωπιστικού» εθελοντισμού. Τα τελευταία, ωστόσο, χρόνια η διάσταση ανάμεσα στον ευεργέτη και τον ευεργετούμενο φαίνεται πως έχει καταλυθεί. Το ίδιο ισχύει με τα ιεραρχικά σχήματα που ορίζουν την ανθρωπιστική βοήθεια ή τον εθελοντισμό. Την ίδια ώρα, τη μαζική άφιξη προσφύγων που σημειώθηκε το 2015 ακολούθησαν μαζικές εκδηλώσεις αλληλεγγύης τόσο σε τοπικό όσο και σε διεθνικό επίπεδο. Τα νησιά του ανατολικού Αιγαίου, αλλά και η ενδοχώρα, μετατράπηκαν σε προορισμό αλληλέγγυων και εθελοντών που έσπευαν να συνδράμουν τους μετακινούμενους πληθυσμούς. Η υποδοχή σε τοπικό επίπεδο, αν και ανομοιογενής και δύσκολα μετρήσιμη, ήταν αυτή της αποδοχής του νεοφερμένου και της γενναιόδωρης φροντίδας του. Στον Επίλογο πραγματεύομαι αυτή την «έκρηξη» της αλληλεγγύης μέσα από το αναλυτικό πρίσμα που ακολουθώ στο βιβλίο.

Στις σελίδες που ακολουθούν, η εναλλακτική χρήση των όρων «αιτών άσυλο» και «πρόσφυγας»<sup>84</sup> υπηρετεί το θεωρητικό πλαίσιο που προτάσσει τις εντόπιες νοηματοδοτήσεις. Όπως ελπίζω να καταστεί σαφές, οι λέξεις στην πραγματικότητα παράγουν τους ανθρώπους που οι εθελοντές συναντούσαν, ενώ δεν είναι άμοιρες ιστορικής και πολιτισμικής σημασίας. Αντίθετα, παραπέμπουν σε βιωμένες εμπειρίες και εννοιολογήσεις που πολλές φορές αφορούσαν περισσότερο «εμάς» (εθελοντές, ερευνητές) παρά τους «άλλους» (πρόσφυγες/αιτούντες άσυλο). Στις περιπτώσεις που μελετώνται εδώ, παραπέμπουν πολλές φορές σε νομικούς προσδιορισμούς που είναι συνυφασμένοι με πλέγματα διαχείρισης προσφύγων ή, αντίθετα, σε απόπειρες υπέρβασης γραφειοκρατικών σχημάτων.

Τέλος, ο όρος «πρόσφυγας» στον τίτλο της παρούσας εθνογραφίας δεν αφορά στον νομικό χαρακτηρισμό. Δεν αξιολογώ τις ιστορίες των ανθρώπων που συναναστρέφονταν οι εθελοντές με βάση κάποια –συχνά αυθαίρετη και οπωσδήποτε δημιουργική– ερμηνεία του ανθρωπιστικού δικαίου για να κρίνω εάν ήταν πρόσφυγες ή μετανάστες. Τον καιρό που οι πρόσφυγες αποτελούσαν είδος υπό εξαφάνιση, καθώς μειώνονταν τραγικά τα ποσοστά αναγνώρισης και απόδοσης της προσφυγικής ιδιότητας και νέες υποκατηγορίες επινοούνταν,<sup>85</sup> η επιλογή του όρου «πρόσφυγας» αντιπαραβάλλεται προς την ευρεία χρήση άλλων ιθαγενών κατηγοριών, όπως αυτή του «λαθρομετανάστη», και αντιτίθεται συνειδητά στην παραγωγή της ανθρώπινης κινητικότητας με όρους παρανομίας.<sup>86</sup> Την ίδια ώρα, αποφεύγω να υιοθετήσω μια γραφειοκρατική μεταβατική κατηγορία αναμονής μιας απάντησης-επίσημης κατηγοριοποίησης και απόδοσης ιδιότητας, όπως αυτή του αιτούντος άσυλο.

---

84. Στο υπόλοιπο κείμενο χωρίς εισαγωγικά, βλ. σχετικά παραπάνω για τη χρήση των εισαγωγικών.

85. Για την υποκατάσταση της απόδοσης της προσφυγικής ιδιότητας από την (νέα) κατηγορία της «άδειας παραμονής για ανθρωπιστικούς λόγους» στην περίπτωση της Γαλλίας στις αρχές της δεκαετίας του '90, βλ. Fassin 2005 και Ticktin 2006.

86. Για την έννοια του «παράνομου» μετανάστη ως συνάρτηση κρατικών πολιτικών ελέγχου και καθυπόταξης της μετανάστευσης, βλ. de Genova 2002.