

αισθημάτων. Πρωτόκοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο, Αθήνα: εκδ. Αλεξάνδρεια, 2001.]

Vgenopoulos, C. (1985) *Growth and Unemployment: The Case of Greek Post-War International Emigration*, Αθήνα.

Εθνική Στατιστική Υπηρεσία της Ελλάδος, *Στατιστική Επετηρίς της Ελλάδος 1981*, Αθήνα, χ.χ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10

Δώρα, υποσχέσεις και έγκαιρη προσέλευση: υπευθυνότητα και υποχρέωση στην κοινωνική ζωή των Ελλήνων

Renée Hirschon

Με τη συμβολή μου αυτή επιθυμώ να δείξω πόσο οξυδερκής υπήρξε ο John Campbell όταν εντόπισε αφενός αξίες που σχετίζονταν με το κύρος και την τιμή και αφετέρου την ιδέα του εγωισμού στους Σαρακατσάνους βοσκούς, ζώντας μαζί τους στα τέλη της δεκαετίας του 1950. Το γονιμοποιό του έργο *Τιμή, Οικογένεια και Πατρωνία* (1964) είναι μια δυνατή, εκτενής έκθεση που βοήθησε μια ολόκληρη γενιά κοινωνικών ανθρωπολόγων να εμβαθύνουν στην ελληνική κοινωνία. Στην κλασική αυτή μονογραφία επισήμανε τους σπουδαιότερους κοινωνικούς θεσμούς που ακόμα και σήμερα έχουν ιδιαίτερη σπουδαιότητα για την κατανόηση της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας, δηλαδή την οικογένεια και τα δίκτυα πατρωνίας, και, μαζί με αυτούς, την κεντρική σημασία ενός αστερισμού αξιών και στάσεων που περιβάλλουν την ιδέα της «τιμής».

Η δική μου επιτόπια έρευνα (γύρω στο 1969-1972) έγινε σε μιαν αστική φτωχογειτονιά που φαινομενικά λίγες ομοιότητες είχε με τους ημινομάδες βοσκούς της Ηπείρου, αλλά μεγάλο μέρος του υλικού που συγκέντρωσα αντιστοιχούσε στα ευρήματα του Campbell. Το παρόν κεφάλαιο εξετάζει τα στοιχεία που ο Campbell ταύτισε ως αξίες οι οποίες τόνιζαν την ανεξαρτησία και την αυτονομία, την άρ-

νηση των ιεραρχικών σχέσεων και ένα έντονο αίσθημα αυτοπεποίθησης και ισότητας. Επιθυμώ να υποστηρίξω ότι αυτές οι αυτοκαταφατικές αξίες που βασίζονται στον εγωισμό σε μια κοινότητα βουνίσσιων βοσκών έχουν διαφορετικές εκφράσεις, ανάλογα με την κοινωνική δράση και τον περίγυρο. Όπως εγώ καταλαβαίνω την «τιμή» στην έκθεση του Campbell, τα βασικά κοινά στοιχεία είναι ένα αίσθημα αξιοπρέπειας και ανεξαρτησίας που εκφράζεται ως έγνοια να μην είσαι υποχρεωμένος στους άλλους.¹ Άποψή μου είναι ότι πρόκειται για πολιτισμικά μελήματα ευρέως διαδεδομένα στην ελληνική κοινωνία, που εμφανίζονται μετασηματισμένα σε διαφορετικά κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα. Σκοπός τούτου του κεφαλαίου είναι να δείξει πώς η προσφορά ενός δώρου, ορισμένες πλευρές της λεκτικής συμπεριφοράς και η καθυστερημένη προσέλευση μπορούν να γίνουν καλύτερα κατανοητά αν δοθεί έμφαση σε ένα σημείο –στην πριμοδότηση των πολιτισμικών αντιλήψεων περί προσωπικής αυτονομίας και της σχέσης της με την υποχρέωση. Πρέπει ωστόσο να τονιστεί πως η μονάδα αναφοράς δεν είναι το άτομο με τη δυτική έννοια (Hirschon 2008), γιατί στο ελληνικό περιβάλλον η κοινωνική δράση και αξίες και το δόμημα του ανθρώπινου υποκειμένου πρέπει πάντοτε να θεωρούνται ενταγμένα στην αφοσίωση στην οικογένεια και στην ταύτιση μαζί της.

Το εθνογραφικό υλικό είναι ερασιμμένο από ποικίλα περιβάλλοντα και απλωμένο μέσα στο χρόνο, αποτελεί δε μέρος των διαφόρων προσωπικών και επαγγελματικών βιωμάτων μου στην Ελλάδα από τα τέλη της δεκαετίας του 1960, σε διάφορες κοινωνικές τάξεις, σε διάσπαρτα τμήματα της Αθήνας και του Πειραιά (από το Κολωνάκι ως την Κοκκινιά), σε πρωτεύουσες νομών (Μυτιλήνη) και σε νησιωτικούς τόπους (Κάρπαθο, Ρόδο, Αίγινα), καθώς και από δημοσιεύματα συναδέλφων που διάβασα και αφορούν διάφορα μέρη της Ελλάδας.

1. Για μια πληρέστερη ανάπτυξη θα χρειαζόταν να γίνει αναφορά σε διάφορα άλλα σχετικά ζητήματα, όπως η ιδέα της ελευθερίας, η έννοια του ατόμου και της προσωπικής ταυτότητας, ο χαρακτήρας των οικογενειακών και συγγενικών δεσμών. Όλα τούτα είναι θέματα που αξίζουν ενδελεχή εξέταση αυτοτελώς, πράγμα που δεν μπορεί να γίνει εδώ· με κάποια από αυτά ασχολούμαι στο Hirschon 2008. Βλ. επίσης Herzfeld 2002.

Μοιραία η έκθεσή μου είναι τόσο γενική, που δεν αποδεικνύει κάτι συγκεκριμένο και δεν μπορεί να αναδείξει όσο θα έπρεπε τις παραλλαγές εντός του συνολικού πολιτισμικού μοτίβου που θέλω να περιγράψω. Δεν αγνοώ τη σημασία των ταξικών και των γεωγραφικών διαφορών, αλλά αυτές μπορούν να διερευνηθούν μόνο σε μια πολύ μεγαλύτερη μελέτη. Η επιστημολογική μου θέση κινείται μέσα σε αυτό που ο Herzfeld έχει ονομάσει «μαχόμενη μέση οδό» (1997: 165 επ.), ιδίως ως προς την επιμονή της να αναγνωρίζει την ποικιλομορφία μέσα στους πληθυσμούς τους οποίους μελετάμε (στο ίδιο: 167, 170-1). Θα ήταν λάθος να επικριθεί η προσέγγιση αυτή για ουσιοκρατία, γιατί δεν ισχυρίζεται ότι η κοσμοεικόνα ενός λαού είναι εγγενής ή αναλλοίωτη. Αντιθέτως, θεωρώ ότι τα πολιτισμικά γνωρίσματα μεταδίδονται και αποκτώνται με διαδικασίες κοινωνικοποίησης και εν εξελίξει κοινωνικής αλληλεπίδρασης· είναι ουσιαδώς εύπλαστα και δυναμικά, αλλά επίσης ανθεκτικά και επίμονα.

Το γύμνασμα στο οποίο αποδύομαι εδώ εμπνέεται από την παραδοχή ότι κάθε πολιτισμός έχει μια λογική, ένα σκεπτικό, ένα σύνολο από πρακτικές και νοήματα που στον εξωτερικό παρατηρητή μπορεί να φαίνονται ακατανόητα ή ομιχλώδη αλλά για τον ανήκοντα σε αυτόν μπορεί να είναι αυτονόητα και ηλίου φαεινότερα. Αυτή είναι η κατεξοχήν πρόκληση για την άσκηση των ερμηνευτικών δεξιοτήτων του κοινωνικού ανθρωπολόγου: να «βγάλει νόημα από» τις φαινομενικά αινιγματικές πλευρές της κοινωνικής συμπεριφοράς των άλλων. Είναι άρα μια προσπάθεια να βελτιωθεί η κατανόηση των τρόπων με τους οποίους οι κεντρικές αξίες που διαμορφώνουν τον ελληνικό κοινωνικό βίο αποκτούν ιδιαίτερες εκφράσεις.²

2. Η προσέγγισή μου εδώ είναι ξεκάθαρα ερμηνευτική και επίσης αναφέρεται θεωρητικά σε πλευρές του έργου του Max Weber, στο ενσυναίσθητικό «verstehen» άδραγμα του θέματος. Βρίσκω πως μια «ολιστική» προσέγγιση είναι παραγωγική για την ελληνική κοινωνία, καθώς γυρεύει να ερμηνεύσει τη σχέση ανάμεσα στην κοσμοεικόνα, τις ιδέες και τις αξίες (μέρος της κοσμολογίας, του πολιτισμικού κληροστήματος μιας κοινωνικής ομάδας) και στις παρατηρούμενες ενέργειες, που μπορεί να θέτουν ανίγματα και παράδοξα στον μη ανήκοντα στην ομάδα. Επίσης ενσωματωμένη στην προσέγγισή μου είναι η ιδέα του «έθους» που εισήγαγε πρώτος ο Bateson στην καινοτόμα εθνογραφία του για την ορεινή Νέα Γουινέα, *Naven* [1936] (1958).

Σκοπός μου είναι να καταδείξω πώς η πολιτισμικά ορισμένη πρωτοδότηση της προσωπικής αυτονομίας μπορεί εν μέρει να εξηγήσει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά άσχετων φαινομενικά μεταξύ τους διαστάσεων της κοινωνικής συμπεριφοράς, όπως είναι το στίλ και η πολιτισμική έκφραση των δώρων, των υποσχέσεων και των απειλών, και της αδιαφορίας για την έγκαιρη προσέλευση στην Ελλάδα. Η ανάλυσή μου αποτελεί επίσης μια προσωπική αναζήτηση, γιατί τα θέματα που θίγονται εδώ με έκαναν για χρόνια να απορώ και επηρέασαν άμεσα την επαγγελματική και την προσωπική μου ζωή σε διάφορους κοινωνικούς χώρους της Ελλάδας.

Τα δώρα, ή πώς να τα αγνοήσετε

Αποτελεί μέρος της εμπειρίας όλων όσοι ζουν στην Ελλάδα ότι το να δώσεις είναι πολύ πιο δύσκολο από το να λάβεις, και αυτό γεννά την αίσθηση ότι δεν μπορείς να ξεπληρώσεις τα όσα ευγενώς σου προσφέρονται. Η γνωστή φιλοξενία των Ελλήνων και η επιμονή τους ότι ο ξένος ή ο καλεσμένος πρέπει να είναι αποδέκτης και όχι δότης δημιουργεί εντάσεις σχετικά με το πώς να ανταποδώσεις. Οι δυσκολίες χειρισμού της υπερτροφικής φιλοξενίας κοινότητων που απέχουν μεταξύ τους όσο η Μακεδονία (Cowan 1990:64-7) από τα νησιά του Αιγαίου (Herzfeld 1987; Kenna 1992) εκφράζουν καλά τα διλήμματα του ξένου, του καλεσμένου και του επιτόπιου ερευνητή. Η φιλοξενία σου προσφέρεται αφειδώς, αλλά πώς να την ανταποδώσεις;³ Ένα αντίδωρο ή ένα δωράκι οποιουδήποτε είδους πιθανότατα θα αντιμετωπιστεί με αμήχανη χειρονομία αποδοχής ή, πιο αποκαλυπτικά, με τη φράση «μα δεν ήταν ανάγκη».

Ένα εμβληματικό παράδειγμα του στίλ προσφοράς δώρου που

3. Ο Sahlin (1974), δουλεύοντας πάνω στο μοντέλο του Mauss, ανέπτυξε ένα ευρύτερο σχήμα που περιλαμβάνει μορφές «ισοροπημένης» και «ετερορονημένης αμοιβαιότητας». Σε αυτό συστεγάζονται οι διαφορετικές μορφές αμείδρωτης ανταλλαγής από πολιτισμό σε πολιτισμό, παρέχοντας έτσι μια πιθανή εφαρμογή για την επίλυση της ασυμμετρίας των ανταλλαγών ανάμεσα σε καλεσμένους και οικοδεσπότες στο ελληνικό περιβάλλον (βλ. Herzfeld 1987:78, 84· Kenna 1992:140-1).

ταιριάζει στην ανάλυσή μας είναι εκείνο που βλέπουμε στις ονομαστικές γιορτές. Οι γιορτές αυτές έχουν οπωσδήποτε αλλάξει σημασία τις τελευταίες δεκαετίες· παρ' όλα αυτά, παραμένουν σημαντικά οικογενειακά γεγονότα για πολλούς Έλληνες και εμπλέκουν την ευρύτερη κοινότητα με τρόπους βαθείς, που συμβολίζουν βαθιά στοιχεία της κοσμολογίας (βλ. Hirschon 2008). Εδώ θα επικεντρωθώ στις εθιμικές συμβάσεις που παρέχουν σαφή εικόνα της αποδεκτής πολιτισμικής πρακτικής όπως αυτή ίσχυε πριν από τις υποχθόνιες επιδρομές του εξευρωπαϊσμού που συνόδευσαν την είσοδο της Ελλάδας στην ΕΟΚ το 1981, και ειδικότερα σε μία μόνο πλευρά της γιορτής, στο στίλ δηλαδή με το οποίο παρουσιάζεται και γίνεται δεκτό το δώρο. Το «στίλ» ως σημείο εστίασης καθόλου δεν είναι κάτι το τετριμμένο, παρά μπορεί να ιδωθεί σαν ένας αποκαλυπτικός δείκτης δεσποζουσών θεματικών (βλ. τα όσα λέει ο Herzfeld για την «κοινωνική ποιητική», 1997).

Η αναμενόμενη και αποδεκτή πρακτική ήταν να επισκεφτείς το σπίτι του εορτάζοντος, απρόσκλητος, μαζί μ' ένα αμπαλαρισμένο δώρο. Το αναμενόμενο και αποδεκτό δώρο ήταν επίσης τυποποιημένο και εύκολα αναγνωρίσιμο, συνήθως ένα κουτί γλυκά ή ένα αμπαλαρισμένο μπουκάλι λικέρ. Δεδομένου ότι το δεύτερο παρέμενε συχνότατα ανέγγιχτο, μπορούσε να προσφερθεί –και πράγματι προσφερόταν– σε κάποιον άλλον, σε μιαν άλλη ονομαστική γιορτή. Συνήθως ο επισκέπτης έμπαινε στο δωμάτιο και άφηνε το δώρο χωρίς πολλά-πολλά σ' ένα τραπέζι κοντά στην πόρτα, χωρίς να το παρουσιάσει στον οικοδεσπότη ή την οικοδέσποινα. Εκεί θα έμενε, αγνοημένο συνήθως, χωρίς να ξετυλιχτεί ή να σχολιαστεί, και η παρουσία του φαινομενικά περνούσε απαρατήρητη. Στον επισκέπτη προσφερόταν το τυποποιημένο κέρασμα (βλ. Cowan 1990: 65-7), που ήταν ένα σοκολατάκι, ένα ποτηράκι λικέρ και ένα ποτήρι νερό, και εκείνος ευχόταν «χρόνια πολλά» στον εορτάζοντα. Στο τέλος της επίσκεψης για την ονομαστική εορτή ξαναεύχονταν οι μεν στους δε υγεία και μακροήμερευση, ο επισκέπτης έφευγε και αναφορά στο δώρο συνήθως δεν γινόταν. Και σε άλλες επίσης περιπτώσεις δεν δινόταν προσοχή στα δώρα, και σίγουρα όχι μπροστά σε ξένους ή στον δωρητή. Ιδιωτικά όμως ο αποδέκτης μπορεί να συζητούσε για ένα συγκεκριμένο δώρο με μέλη της

οικογένειάς του ή με κάποιον στενό φίλο, ειδικά στους γάμους, όπου τα δώρα δεν ήταν τυποποιημένα όπως στις ονομαστικές γιορτές. Στις συζητήσεις αυτές η κουβέντα στρεφόταν γύρω από το κόστος του δώρου και, σημαδιακά, το πόση υποχρέωση δημιουργούσε.

Η δημόσια αδιαφορία για την προσφορά ενός δώρου είναι εξόχως σημαίνουσα. Σε αντίθεση με ορισμένους άλλους πολιτισμούς, τον γιαπωνέζικο ιδίως (βλ. παρακάτω), η ελληνική απόκριση απέχει πολύ από ένα πνεύμα αβρής αποδοχής. Αντιθέτως, φαίνεται πως στους περισσότερους κύκλους Ελλήνων η κυρίαρχη αντίδραση στο δώρο ήταν να μην υπάρχει καμιά απόκριση. Αν ήταν ίσως δυνατόν, το δώρο θα αγνοούνταν· το πολύ-πολύ, θα αναγνωριζόταν με την τυπική, ανόρεχτη κουβέντα που προανέφερα: «μα δεν ήταν ανάγκη». Έτσι η ρητορική, το στιλ και ο χαρακτήρας αυτής της δωροληπτικής ανταλλαγής το κάνει να φαίνεται περιττό, ακόμα και ανεπιθύμητο. Με προκαλεί η ιχνηλασία αυτού του πολιτισμικού γρίφου, και ελπίζω να παρουσιάσω μian εξήγηση όπου η απροθυμία αναγνώρισης του προσφερόμενου δώρου σε ελληνικό περιβάλλον μπορεί να φανεί ότι «βγάζει νόημα» –επιστώντας την προσοχή σε μια δομική ένταση, απ' όσο συμπεραίνω, ανάμεσα στους δύο δρώντες, αυτόν που δίνει και αυτόν που λαβαίνει.

Οι κεντρικές ιδέες γύρω από τις οποίες οργανώνεται η ερμηνευτική μου ανάλυση είναι οι ιδέες της αμοιβαιότητας και της υποχρέωσης, όπως αυτές διατυπώθηκαν στην κλασική μελέτη του Marcel Mauss *Δοκίμιο για το Δώρο* ([1950] 1990) [ελλ. 1999]. Η ανταλλαγή εξαρτάται από την αναγνώριση «της υποχρέωσης αμοιβαιότητας» (1990:8). Παρόλο που ο Mauss εστιάζει στις «αρχαϊκές κοινωνίες», η μνημειώδης επίδραση της δουλειάς του με θέμα την ανταλλαγή φώτισε τη σπουδαιότητα της πανταχού παρούσας ιδέας της υποχρέωσης, που έχει αποκτήσει περιωπή αναλυτικού εργαλείου (βλ. Douglas στο Mauss 1990: vii-xviii). Σύμφωνα με το μοντέλο του Mauss, η προσφορά ενός δώρου υπονοεί ως ενέργεια τρεις αλληλένδετες ανταλλαγές: της προσφοράς, της λήψης και της ανταπόδοσης του δώρου· και οι τρεις συνδέονται μεταξύ τους από μian επιταγή, την αναγνώριση της ιδέας της υποχρέωσης (στο ίδιο: 13-14).

Η αναγνώριση της υποχρέωσης είναι άρα το κλειδί που παρέχει τη

δομική αρχή η οποία ρυθμίζει την ουσία της ανταλλαγής δώρων. Ο Mauss να μην δεν πολυασχολείται με τη διαφορά περιωπής ανάμεσα στις υποταγείς και τις υπερταγείς θέσεις που σχετίζονται με την ανταλλαγή, αλλά η ανάλυσή του περιλαμβάνει την αναγνώριση της τιμής, του ανταγωνισμού και την επίλυση της εχθρότητας που ενυπάρχουν σε όλες τις σχέσεις ανταλλαγής. Όπως εγώ καταλαβαίνω το ελληνικό περιβάλλον, το κλειδί βρίσκεται εδώ: άπαξ και γίνει δεκτό το δώρο, ο λήπτης έχει υποχρέωση να το επιστρέψει· και ώσπου να το κάνει αυτό, κατέχει μια δομικά κατώτερη θέση. Όπως σημειώνει ο Campbell, «εγγνωμοσύνη σημαίνει υποχρέωση, και αυτό είναι μια παραδοχή ανισότητας, ακόμα και αδυναμίας» (1964: 95). Οπότε σε δομικό επίπεδο η ιδέα της υποχρέωσης είναι ένας δεσμός που γεννά εξελισσόμενες ανταλλαγές, κατά τις οποίες οι δράστες τραμπολίζονται ανάμεσα σε μian ανώτερη και σε μια κατώτερη θέση, ανάλογα με το σε ποιο σημείο της αλυσίδας ανταλλαγών βρίσκονται. Μεταφορικά μιλώντας, οι κοινωνικοί δράστες είναι παγιδευμένοι σε μια τραμπάλα αέναης κίνησης: ό,τι είναι κάτω πρέπει ν' ανεβεί πάνω, καθώς το ένα δώρο απαντιέται μ' ένα άλλο.

Η ανάλυση στην παρούσα εργασία παίρνει επομένως υπόψη της τη δομική διάσταση, δηλ. τις διαφορές περιωπής ανάμεσα σε δύο δράστες μιας ανταλλαγής, καθώς και την πολιτισμική διάσταση, δηλ. τις αξίες και τις ιδέες που εμποτίζουν αυτή την ανταλλαγή με νόημα. Εφόσον υποστηρίζω ότι η ιδέα της υποχρέωσης είναι πάρα πολύ αναπτυγμένη και ιθαγενής στην Ελλάδα, ότι είναι μια ρητή και φορτισμένη έννοια που –όπως ισχυρίζομαι– αποτελεί ρυθμιστική αρχή, η ανάλυση οφείλει να εξετάσει και τις δύο διαστάσεις. Η προσέγγισή μου θεωρεί τις γλωσσικές εκφράσεις κεντρικά στοιχεία της συγκεκριμένης πολιτισμικής νοοτροπίας (βλ. Herzfeld 1997: 143-8) ή «έθους» της κοινωνίας. Στην προκειμένη περίπτωση, η ίδια η λέξη *υποχρέωση* φανερώνει την ένταση που γεννά αυτή η ιδέα, αφού ενσωματώνει την ιδέα του *χρέους*. Έτσι στα ελληνικά η ιδέα της υποχρέωσης έχει την έννοια μιας «οφειλής». Άρα αν είσαι υποχρεωμένος είσαι και χρεωμένος, ή ακριβέστερα βρίσκεσαι «κάτω από ένα χρέος» (Hirschon 1992: 45-7, και Hirschon 2001 για τα αποτελέσματα πάνω στη γλωσσική ευγένεια).

Επιπλέον, η δομική αρχή γίνεται αμέσως προφανής στην ίδια τη λέξη, αφού η σχέση πιστωτή και χρεώστη δεν είναι ποτέ σχέση ισότητας, όπως δεν είναι τέτοια ούτε και η σχέση ανάμεσα σε όσους εμπλέκονται σε οποιαδήποτε ανταλλαγή στην οποία ενυπάρχει η αίσθηση υποχρέωσης. Οι Έλληνες εκφράζουν ρητά με το λόγο πόσο αποστρέφονται «το να 'σαι υποχρεωμένος». Εδώ κατά τη γνώμη μου βρίσκεται ο μίτος για την κατανόηση του αδιάφορου στίλ που υιοθετούν οι Έλληνες όταν τους παρουσιάζουν ένα δώρο. Η πολιτισμική παραδοξότητα αρχίζει να αποκτά νόημα γιατί είναι αναπόδραστη συνέπεια της αποστροφής της υποχρέωσης, του να είναι κανείς «χρεωμένος», και της εμφάνισης δομικών ασυμμετριών με ανώτερες και κατώτερες περιωπές, μέσα σε μια κοινωνία όπου επικρατεί ισοκρατικό ήθος και όπου υπάρχει απροθυμία να παραχωρήσεις έδαφος στην ιεραρχία. Η χρήση της έκφρασης «δεν ήταν ανάγκη» όταν έρχεται κανείς αντιμέτωπος με το δώρο παραπέμπει σίγουρα σε πολιτισμικά ιδεώδη ανεξαρτησίας, αυτονομίας και αυτάρκειας και στην ικανότητα να παρέχει κανείς τα απαραίτητα όχι μόνο στον εαυτό του αλλά και στον καλεσμένο του, χωρίς να υπολογίζει σε ανταπόδοση (βλ. du Boulay 1974: 38-40 για την ιδέα του σπιτιού ως κέρατος αφθονίας και την ιδέα της αυτάρκειας του νοικοκυριού).

Υποστηρίζω ότι το πολιτισμικά αποδεκτό ύφος της παρουσίασης δώρων στην Ελλάδα, όπου το δώρο στην ουσία αγνοείται, αποτελεί άμεση αντανάκλαση ενός ιθαγενούς «προβλήματος», δηλαδή της πολιτισμικά ορισμένης αποστροφής των διαφορών περιωπής και των ιεραρχικών σχέσεων στην καθημερινή ζωή. Το «πρόβλημα» άρα, από τη σκοπιά του Έλληνα, είναι η ανοιχτή αναγνώριση της ανισότητας ως προς την περιωπή ή την ιεραρχική βαθμίδα, που εμφιλοχωρεί στην ανταλλαγή δώρων. Μαζί με πολλούς άλλους που έχουν μελετήσει την ελληνική κοινωνία, υποστηρίζω ότι η απροθυμία αποδοχής της ιεραρχίας και η αποστροφή των διαφορών ιεραρχικής βαθμίδας αποτελεί μείζον ζήτημα.⁴ Στο πλαίσιο ενός κοινωνικού πνεύματος που αρ-

4. Το μοτίβο αυτό είναι ανιχνεύσιμο σε πολλές καθιερωμένες ανθρωπολογικές μονογραφίες και άρθρα. Ο Peristiany (1965: 186-7) είναι ένας από τους πρώτους που επισήμαναν τη σημασία της ιεραρχικής βαθμίδας στις οργανωτικές δομές, κα-

κετοί ανθρωπολόγοι το έχουν χαρακτηρίσει εν γένει «αγωνιστικό» και ανταγωνιστικό (π.χ. Friedl 1962: 75-6, Peristiany 1965: 188, 190, Herzfeld 1985), οι Έλληνες δεν ενδίδουν εύκολα στην ιεραρχία σε ανεπίσημες περιστάσεις. Το κάνουν μόνο σε συγκεκριμένες, θεσμικού χαρακτήρα καταστάσεις, ή μόνο σ' εκείνες που μπορεί να τους φανούν χρήσιμες και που τις ορίζει το κάθε άτομο ξεχωριστά (π.χ. με ισχυρά πρόσωπα). Η ταραχώδης και απρόβλεπτη φύση των περισσότερων τομέων του κοινωνικού βίου προκύπτει από το γεγονός ότι η εξουσία, και ειδικά η κρατική, πιο εύκολα αμφισβητείται παρά γίνεται δεκτή αντίστοιχα, οι αμφισβητήσεις του στάτους κβο αποτελούν τον πολιτισμικό κανόνα.

Ας δούμε δύο χρήσιμα παραδείγματα. Σ' ένα πρόσφατο ταξίδι μου παραπονέθηκα στον αστυνομικό που είχε υπηρεσία στις αναχωρήσεις ενός επαρχιακού αεροδρομίου ότι σε όλους τους χώρους αναμονής παραβιάζονταν οι πινακίδες απαγόρευσης του καπνίσματος, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει κανένας άκαπνος χώρος για τους μη καπνιστές. Η απάντησή του ήταν διαφωτιστική. Με αυτόρροσκο ύφος, το όργανο αυτό της τάξης μου είπε κοφτά: «Εδώ στην Ελλάδα, κυρία μου, οι νόμοι δεν τηρούνται αυστηρά». Η απάντησή του με έβαλε στη θέση μου ως αλλοδαπή η οποία δεν κατείχε τους «ελληνικούς τρόπους» και αναδεικνύει τα θέματα που ανιχνεύω στην παρούσα ανάλυση, δηλαδή τη «μη λογοδοσία», την αυτονομία και την απροθυμία αποδοχής της εξουσίας.

Το τελευταίο αυτό θέμα, η πολιτισμική δηλαδή προδιάθεση αμφισβήτησης της εξουσίας των άλλων και η ανάγκη να κάνει κανείς αισθητή τη δική του αξία, φανερώνεται σε μια κλασική ατάκα που τη λένε συχνά οι Έλληνες σε διαπροσωπικές συγκρούσεις: «Και ποιος είσαι εσύ;» (Hirschon 1992: 40). Η φράση αυτή είναι κατά τη γνώμη μου η πιο ατόφια έκφραση της αξίας εκείνης που ο Campbell και άλλοι ανθρωπολόγοι την ονόμασαν *εγωισμό*. Ο Peristiany επισήμανε την έγνοια για *ισοτιμία* στα κυπριακά χωριά που μελέτησε και κατέληξε ότι

θώς επηρέαζε το αίσθημα του προσωπικού εγωισμού. Βλ. τη μελέτη του θεσμού της μαθητείας στην Κρήτη από τον Herzfeld, 2004, για δε τα γλωσσικά αντίστοιχα βλ. π.χ. Hirschon 1992: 22-8· 2001.

«υπάρχει εχθρική διάθεση και αντίσταση ενάντια στις ιεραρχικές σχέσεις» απεικόνισε δε αυτή τη στάση με μια φράση που ακούγεται στην Κύπρο: «Κι εσύ μουστάκι, κι εγώ μουστάκι» (1965: 177-8). Η Cowan δείχνει με ποιον τρόπο οι μορφές χορού μπορεί να εκφράζουν τη ρητορική του προκλητικού ανδρισμού σε μια μακεδονική κομόπολη (1990: 173-80). Σε πολλές εθνογραφικές μελέτες γίνεται φανερή η πολιτισμική έμφαση στις αξίες του εγωισμού, στην ανεξαρτησία, στην άρνηση των ιεραρχικών σχέσεων, καθώς και ένα σαφές αίσθημα προβαλλόμενης αυτοπεποίθησης. Ωστόσο όλα αυτά τα στοιχεία θα πρέπει να γίνονται κατανοητά μέσα στα συμφραζόμενα της πρωτογενούς μονάδας προσωπικής αφοσίωσης και ταύτισης, που είναι η οικογένεια.⁵

Στην Κοκκινιά, για παράδειγμα, ένα παρόμοιο αίσθημα αποκαλύφθηκε στη φιλοδοξία των αντρών να είναι αυτοαπασχολούμενοι, όταν έλεγαν ότι είναι καλύτερα «να μην έχεις κανέναν στο κεφάλι σου» (Hirschon [1989]1998:84-98 [ελλ. (2004) 168-191]). Η αυτοαπασχόληση ως προβεβλημένη πολιτισμική αξία σ' ένα περιβάλλον προλεταριάτου πόλης μπορεί να αποδειχθεί ότι έχει τις ρίζες της στο ίδιο σύνολο μελημάτων –ανεξαρτησία, αυτονομία, αυτοδιάθεση– όπως και τα μελήματα των Σαρακατσάνων βοσκών και των Κρητικών τεχνιτών. Αποτελεί το μετασχηματισμό, μέσα σε μια οικονομία μισθωτής εργασίας στην πόλη, των αυτοκαταφατικών αντρικών αξιών που εντόπισαν ο Campbell και άλλοι στην ελληνική ύπαιθρο.

Ο μετασχηματισμός των αξιών στο περιβάλλον της πόλης πρέπει επίσης να αξιολογηθεί μέσα από ένα έμφυλο πρίσμα. Το αυστηρό καθοριστικό που διεπύονταν από την ιδέα της ντροπής η οποία περιόριζε τη ζωή των Σαρακατσάνων γυναικών (Campbell 1964:276-8) μπορεί σε πρώτη ματιά να φαίνεται τελείως ξένο προς την Κοκκινιά, όπου το

5. Και αυτό επίσης είναι φανερό στις περισσότερες εθνογραφίες για την Ελλάδα. Ίπιπλέον θα πρέπει να σημειώσουμε ότι οι αξίες αυτές αρθρώνονται πολιτισμικά και δεν αντιστοιχούν στους ίδιους όρους και ιδέες που πρεσβεύουν οι ύστερες καπιταλιστικές κοινωνίες της αναπτυσσόμενης Δύσης, ούτε έχουν τις ίδιες κοινωνικές συνέπειες. Έχω επιχειρηματολογήσει αλλού σχετικά με το ότι τα δομήματα «ανθρώπινο υποκείμενο» και «προσωπική ταυτότητα» απαιτούν λεπτότερη ανάλυση, όπου θα πρέπει να εξεταστούν με προσοχή η χροιά του ατομικισμού και τα στοιχεία που τον απαρτίζουν στο ελληνικό περιβάλλον (Hirschon, 2008 βλ. επίσης Herzfeld 2002).

βίο της πόλης τον διέπλαθαν οι αξίες της μόδας και ο ανταγωνισμός για κύρος και οικονομική επιτυχία. Παρ' όλα αυτά, στις αρχές της δεκαετίας του 1970 η γυναικεία αγνότητα και η σεξουαλική ευπρέπεια αποτελούσαν βασικό μέλημα για τις περισσότερες οικογένειες (Hirschon [1978]1993) και ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας εξακολουθούσε να θεωρείται το ιδεώδες. Άρα, ήταν πολύ χαρακτηριστικό το ότι οι γυναίκες που αναγκάζονταν να συμπληρώνουν το εισόδημα της οικογένειας γινόμενες άθελά τους μέλη του εργατικού δυναμικού εξέφραζαν την προτίμησή τους για τις δουλειές στα εργοστάσια που αμείβονταν χαμηλότερα παρά για τις πιο καλοπληρωμένες δουλειές υπηρεσίας μέσα στα σπίτια. Οι προεκτάσεις ως προς την κοινωνική τους περιωπή, σε σύγκριση με μιας άλλης γυναίκας, και ο κίνδυνος της κριτικής των οικοκυρικών τους δεξιοτήτων, που ήταν από τα βασικά κριτήρια γυναικείου κύρους και ταυτότητας, έκαναν αυτές τις δουλειές λιγότερο επιθυμητές, παρά την καλύτερη αμοιβή τους (Hirschon [1989] 1998: 98-104 [ελλ. (2004) 191-203]). Όπως οι άντρες ανησυχούσαν για την περιωπή τους μέσα σε μια πολύ ανταγωνιστική κοινωνία και αντιδρούσαν με βάση τις κρατούσες αξίες προστατεύοντας το φιλότιμο και τον εγωισμό τους, έτσι και οι γυναίκες αντιδρούσαν με βάση τις αξίες οι οποίες σχετιζόνταν με το κύρος που προσidiaζε στη γυναικεία τους ταυτότητα.

Στο αναλυτικό επίπεδο και με αφηρημένους όρους, το κεντρικό ερώτημα σχετίζεται με το ζήτημα της ιεραρχίας ως διευθετητικής αρχής της ελληνικής κοινωνίας. Θα μας διαφωτίσει επομένως και θα μας διδάξει η αντίθεση με την περίπτωση της Ιαπωνίας, όπου η ιδέα της ιεραρχίας και της άνισης περιωπής γίνονται αντιληπτές και αρθρώνονται διαφορετικά. Οι ερευνητές της γιαπωνέζικης κοινωνίας τονίζουν την ανοιχτή αναγνώριση των διαφορών ιεραρχίας εκεί και τη ρητή κωδικοποίησή τους στους τρόπους προσφώνησης, διαπροσωπικής συμπεριφοράς και κοινωνικής οργάνωσης. Μια ενδιαφέρουσα αντανάκλαση και σαφής πολιτισμική έκφραση αυτού του θεμελιώδους μελήματος των Γιαπωνέζων είναι το στιλ της προσφοράς δώρων, που είναι πολύ διαφορετικό από αυτό που επικρατεί στην Ελλάδα. Η κλασική μελέτη του Dore, *City Life in Japan* (1958), δίνει μεγάλη προσοχή στις ανταλλαγές δώρων, ενώ μια πρόσφατη μελέτη (Rupp

2003) αφιερώνει ολόκληρη μονογραφία στο θέμα της προσφοράς δώρων στις πολλές του εκφάνσεις. Η γενική εικόνα που προκύπτει είναι ότι οι Γιαπωνέζοι δίνουν προσοχή στο δώρο τη στιγμή που αυτό προσφέρεται και εκφράζουν ανοιχτά την εκτίμησή τους για την προσφορά. Η υποχρέωση που συνοδεύει την ανταλλαγή αναγνωρίζεται ρητά, παρόλο που ενδέχεται να μη νιώθουν απολύτως άνετα ως προς αυτό. Μια άλλη ενδιαφέρουσα αντίθεση είναι ο βαθμός επισημότητας της ανταλλαγής, η εξουχιστική προσοχή στο τύλιγμα του δώρου, η κατοπινή διερώτηση σχετικά με την τιμή του και σχετικά με το ενδεχόμενο αντίδωρο, και η χρονική στιγμή της ανταπόδοσης (βλ. Hendry 1989· Rupp ό.π.). Όλα αυτά τα στιλιστικά στοιχεία αποτελούν πολιτισμικώς επιβεβλημένα μελήματα στην περίπτωση της Ιαπωνίας. Στην ελληνική πρακτική της προσφοράς δώρων, τα σημεία αυτά σε γενικές γραμμές δεν συγκεντρώνουν ανοιχτά την προσοχή. Κάτι δε που έχει σημασία για την επιχειρηματολογία μας είναι ότι η αποδοχή των διαφορών ιεραρχίας στην ελληνική κοινωνία περιορίζεται γενικά σε συγκεκριμένα μόνο συμφραζόμενα. Ενώ η αρχή της ιεραρχίας και η πολιτισμική της αποδοχή διαποτίζουν καθώς φαίνεται όλες τις όψεις του γιαπωνέζικου κοινωνικού βίου (με τις μετατροπές που επιβάλλουν τα συμφραζόμενα), στις ελληνικές κοινωνικές σχέσεις συνιστούν μια πολύ πιο προβληματική και διαφορούμενη διάσταση.

Λεκτικό παιχνίδι

Μπορώ να εικονογραφήσω περαιτέρω τις διακλαδώσεις της πολιτισμικής έμφασης στην προσωπική αυτονομία με αναφορά στην ελευθερία της έκφρασης, εξετάζοντας όψεις της γλωσσικής συμπεριφοράς όπου λειτουργεί η ιδέα της υποχρέωσης –ή μάλλον η απουσία της, λόγω μη υποχρέωσης λογοδοσίας. Τον καιρό της παλιάς επιτόπιας έρευνάς μου στην Κοκκινιά με ιντριγκάριζε η ομιλία των ενηλίκων και των παιδιών και ιδίως το πώς οι ενήλικες έδιναν υποσχέσεις και εκτόξευαν απειλές που δεν τις εκπλήρωναν· επίσης, το πόσο συχνά αφηγούνταν τελειώς αυθαίρετες, πλαστές ιστορίες. Η εμπειρία μου ενισχύθηκε όταν ανέτρεφα ένα μικρό παιδί σ' έναν κύκλο ακαδη-

μαϊκών συναδέλφων σε μια επαρχιακή πόλη (τη Μυτιλήνη) στα τέλη της δεκαετίας του 1980, πράγμα που μ' έκανε να δω ακόμα πιο κατάματα αυτή την πολιτισμική πρακτική, που μπορεί να ονομαστεί «(νοο)κεντρικά-«λεκτική ανευθυνότητα».

Προσπαθώντας να κατανοήσω κάτι που συνιστά έλλειψη λογοδοσίας ως προς τα λεκτικά εκφωνήματα (Hirschon 1992), κατέληξα στο συμπέρασμα ότι ο Έλληνας ομιλητής έχει μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας να αποσυνδέει τα λόγια από τις πράξεις απ' όσο η δική μου γλωσσική κοινότητα (αγγλόφωνη «αποικιακή» της μεσαίας τάξης). Υπήρχε (και υπάρχει) διαφορετική σχέση ανάμεσα στα λόγια και στις πράξεις, που οι ακαδημαϊκοί μου συνάδελφοι κι εγώ ονομάσαμε για συντομία *logos* και *praxis*. Για τη δική μου, αντιθετικά τιθέμενη αγγλική γλωσσική κοινότητα το ιδεώδες είναι η στενή αντιστοιχία ανάμεσα σε αυτό που λες και σε αυτό που κάνεις, ανάμεσα στην πρόθεση που δηλώνεις και στην ενέργεια που εκτελείς. Παρομοίως, δίνεται αξία στην τιμότητα και έμφαση στις δηλώσεις που έχουν αντίκρισμα, μια άλλη διάσταση όπου οι δύο ομιλιακές κοινότητες διαφέρουν. Οι ανθρωπολόγοι έχουν εστιάσει την προσοχή τους στο δούλεμα και στην εξαπάτηση στα ελληνικά χωριά, στο ψέμα και στις κοινωνικές του χρήσεις, ιδίως η Friedl (1962:79-81, 1972) και η du Boulay (1974, 1976), και στην τακτική της απόκρυψης και της κρυψίνοιας σε περιβάλλοντα πόλης (Hirschon [1989] 1998: 176-81 [ελλ. (2004) 315-24]· Herzfeld 2004: 47-9, 95-6, 100, 105, 107 επ.) Το υπόρρητο συγκριτικό πλαίσιο όλων αυτών των ανθρωπολογικών μελετών δείχνει, ωστόσο, πόσο πολιτισμικά εξαρτημένες είναι οι αποτιμήσεις της (γλωσσικής) συμπεριφοράς των «άλλων». Η αποκαλυπτική μελέτη της Sifianou δείχνει πόσο αφθονούν στις απόψεις των Ελλήνων για τον Άγγλο ομιλητή οι χαρακτηρισμοί περί υποκρισίας και πλαστότητας, ιδίως όσον αφορά την ευγένεια (1992:13, 42-3).

Στην προσπάθειά μου να ξεδιαλύνω τους γρίφους του ελληνικού λεκτικού παιχνιδιού (Hirschon 1992) ακολούθησα τον Searle, φιλόσοφο της γλώσσας που η προσέγγισή του είναι συμβατή με τον ανθρωπολογικό τρόπο του σκέπτεσθαι. Ο Searle μας θυμίζει ότι «το νόημα δεν είναι απλώς ζήτημα προθέσεων αλλά και ζήτημα συμβάσεων» (1971: 46) και δείχνει πως οποιαδήποτε απόπειρα κατανόησης των γλωσσι-

κών πράξεων απαιτεί γνώση των «διεπόμενων από κανόνες δεξιοτήτων» της συγκεκριμένης γλώσσας και την ανάλογη εξοικείωση μαζί τους. Κατά συνέπεια, πρέπει να δούμε όχι μόνο το ζήτημα των συμφραζομένων αλλά και τη σχέση ανάμεσα στη μορφή των εκφωνημάτων και στη λειτουργία τους, δηλ. τις συμβάσεις εντός των οποίων δρουν.

Τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία οι ενήλικες Έλληνες δίνουν υποσχέσεις στα παιδιά δεν διαφέρουν ιδιαίτερα από τα αντίστοιχα των Άγγλων ομιλητών, μόνο που φαίνεται πως υπάρχει μεγαλύτερο περιθώριο αθέτησης. «Αν πάψεις να κλαις, θα σε πάω βόλτα – θα σου πάρω παγωτό – θα σου πω μια ιστορία», είναι όλες διατυπώσεις υπό αίρεση τις οποίες μεταχειρίζονται οι ενήλικες παντού για να ελέγχουν τα παιδιά. Δεδομένου ότι στην ουσία αποτελούν δωροδοκία και τεχνάσματα παζαρέματος, υπάρχει κάποιο τράτο για τη μη εκπλήρωση της υπόσχεσης. Η διαφορά στην ελληνική περίπτωση είναι η κυριαρχία και η συχνότητα αναίτιων υποσχέσεων που δίνονται χωρίς καμιά εμφανή αίρεση, και οι οποίες αθετούνται. Παρόμοια, παρατήρησα τις δηλώσεις αρνητικής πρόθεσης, π.χ. απειλές, που εξέφραζαν κάποιου είδους βίαιη τιμωρία εναντίον ενός μικροπαραβάτη, οι οποίες όμως δεν υλοποιούνταν ποτέ. Στη γειτονιά μου την Κοκκινιά, φοβερές απειλές αντηχούσαν από αυλή σε πόρτα αλλά δεν γίνονταν ποτέ πράξη (βλ. για παράδειγμα Hirschon 1992:38-40· βλ. επίσης Friedl 1962:82). Οι γονείς ήταν στοργικοί και επεικείς κι έβρισκαν τη σωματική πειθάρχηση αποκρουστική. Μπορούσαν όμως οι ενήλικες να εκφράζουν το θυμό και τη φούρκα τους στα παιδιά με τον ίδιο τρόπο που μπορούσαν να δίνουν υποσχέσεις – χωρίς να υπάρχει αναγκαστικά δέσμευση για υλοποίηση.

Αυτό με έκανε να αναρωτηθώ μήπως τα εκφωνήματα αυτά αποτελούν μεν τυπικά δηλώσεις προθέσεων αλλά δεν λειτουργούν σαν τέτοιες· και, ακολουθώντας πάλι τον Searle, σημείωσα τη διάκριση ανάμεσα στις υποσχέσεις και στις δηλώσεις πρόθεσης. Διατύπωση την άποψη ότι η διαφορετική προσέγγιση των εμπρόθετων δηλώσεων στην ελληνική χρήση θα μπορούσε να αποδοθεί σε μια πολιτισμική πριμοδότηση της προσωπικής αυτονομίας/ανεξαρτησίας, στην απροθυμία να αποδεχθεί κανείς την υποχρέωση να εφαρμόσει μια δηλωμένη πρόθεση, και άρα σε έλλειψη λογοδοσίας.

Το πρώτο ερώτημα που έχουμε μπροστά μας είναι αν υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα σε φαινομενικά όμοιες γλωσσικές πράξεις δύο διαφορετικών γλωσσικών κοινοτήτων. Στη γλωσσική χρήση της δικής μου, αντιθετικά τιθέμενης αγγλικής γλωσσικής κοινότητας, οι δηλώσεις προθέσεων συνεπάγονται και δέσμευση για δράση, τουλάχιστον ως επιταγή. Τα εθνογραφικά ευρήματα υποδηλώνουν ότι τα ελληνικά ισοδύναμα αυτών των δηλώσεων πρόθεσης, και ειδικά οι υποσχέσεις, οι απειλές και τα ψέματα, δεν συνεπάγονται τον ίδιο βαθμό υπευθυνότητας. Γι' αυτό συμπεράνα ότι στην ελληνική χρήση τα εκφωνήματα που δείχνουν να αποτελούν δηλώσεις πρόθεσης δεν δρουν ούτε λειτουργούν σαν τέτοιες. Παρόλο που συντακτικά μπορεί να αντιστοιχούν στους αγγλικούς τύπους, η λειτουργία αυτών των δηλώσεων πρόθεσης είναι σχετικά διαφορετική. Καθώς εκφράζουν προθετικότητα, έχουν την ίδια γραμματική μορφή και συνπαγωγή, ωστόσο η κατά συνθήκη χρήση τους είναι τόσο διαφορετική, που υποβάλλει τη σκέψη ότι οι δηλώσεις αυτές θα έπρεπε να αποτελούν μια άλλη κατηγορία ως προς τη λειτουργία τους. Γι' αυτόν το λόγο πρότεινα μια ταξινομική εκλέπτυνση προκειμένου για την ελληνική χρήση, στο βαθμό που οι δηλώσεις πρόθεσης περιλαμβάνουν ως υποκατηγορία δηλώσεις ψυχικής διάθεσης οι οποίες μοιάζουν συντακτικά με τις προηγούμενες αλλά όχι και λειτουργικά, αφού δεν δεσμεύουν σε ανάληψη δράσης (στο ίδιο: 43-5). Κατέληξα επομένως στην άποψη ότι ορισμένες δηλώσεις που φαινομενικά ήταν δηλώσεις πρόθεσης στην πραγματικότητα ήταν δηλώσεις ψυχικής διάθεσης, που εξέφραζαν ιδιαίτερες συναισθηματικές καταστάσεις και προδιαθέσεις χωρίς να συνεπάγονται δέσμευση για δράση.

Η έλλειψη υπευθυνότητας είναι μια άλλη εντυπωσιακή πλευρά της λεκτικής επαφής των ενηλίκων με τα παιδιά, συγκεκριμένα η λεκτική φαντασιοκοπία που χαρακτηρίζει τις ψεύτικες ιστορίες που λένε συχνά οι ενήλικες στα παιδιά και που δεν επιλύεται ποτέ (συγκεκριμένα παραδείγματα παρουσιάζονται στο Hirschon 1992: 40-2). Πολλές φορές θαρρείς και απαντούσαν στις ερωτήσεις των παιδιών με ό,τι τους κατέβαινε στο κεφάλι και έφτιαχναν φανταστικά σενάρια χωρίς να υπάρχει καμιά πίεση γι' αυτό.

Ένα σημαντικό ζήτημα σε αυτές τις περιπτώσεις λεκτικής φαντα-

σιοκοπίας, δουλέματος και ψευμάτων είναι ότι δεν παρέχονται ενδείξεις για την επίλυση των γρίφων που στήνονται στο μυαλό του παιδιού. Σε μιαν αγγλική γλωσσική κοινότητα παίζονται παιχνίδια του ίδιου είδους αλλά ειθισται να ορίζεται το «πλαίσιο» με την έκφραση «Only joking» [«αστεία το λέω»]. Στην ελληνική περίπτωση η λεκτική φαντασιοκοπία παρουσιάζεται πολλές φορές σαν σοβαρή, μπορεί να τραβήξει σε μάκρος και σπανίως σημαδεύεται ρητά ως «αστείο» (στο ίδιο: 42-3). Δεδομένου ότι ο μόνος που ξέρει αν η δήλωση είναι αληθής ή όχι είναι ο «αστειευόμενος», και ότι ο ακροατής πρέπει να προσπαθήσει να το εξακριβώσει, μπορεί να το δει επίσης κανείς αυτό σαν έναν αγώνα για την κατάκτηση μιας θέσης περιωπής εις βάρος του άλλου. Εννοείται όμως ότι παρέχονται ταυτόχρονα άλλοι, μη λεκτικοί μίτοι. Οι Έλληνες ομιλητές μου έχουν επισημάνει ότι οι μη λεκτικοί δείκτες όπως ο επιτονισμός, η γλώσσα του σώματος και οι χειρονομίες παίζουν πολύ σημαντικό ρόλο στην επικοινωνία και την ερμηνεία, ιδίως σε ζητήματα που σχετίζονται με την ευγένεια (Hirschon 2001). Αν και είναι αδύνατο να αξιολογηθούν συγκριτικά, τα μη λεκτικά σημάδια αποτελούν ουσιώδες στοιχείο της αποτελεσματικής επικοινωνίας σε όλες τις γλωσσικές ομάδες και πρέπει και αυτά να μεταβιβάζονται στα παιδιά σε πρώιμο στάδιο.

Μπορεί να συναγάγει κανείς από αυτά ότι οι κανόνες που διέπουν τις γλωσσικές πράξεις των Ελλήνων επιτρέπουν μεγαλύτερη ποικιλία λεκτικής έκφρασης, αφού δεν είναι αναγκαίο να υπάρχει ανάλογη δράση.⁶ Κατά συνέπεια, και το παιχνίδι με τις λέξεις με τη μορφή λεκτικής φαντασιοκοπίας αποτελεί δραστηριότητα με χαρακτήρα περισσότερο πολιτισμικό απ' όσο σε μια γλωσσική ομάδα όπου επικρατούν κυριολεκτικά δεσμευτικές συμβάσεις λεκτικής διαγωγής. Αφού το εκφώνημα δεν συνεπάγεται ξεκάθαρη δέσμευση για την τέλεση της ενέργειας, ο ομιλητής μπορεί απλώς να εκφράσει παροδικές ψυχικές διαθέσεις ή ό,τι του έρθει στο μυαλό εκείνη τη στιγμή, αυτό δε παρέχει στον ομιλητή ένα βαθμό ελευθερίας με τις λέξεις και τη δυ-

6. Ο Mackridge έχει σχολιάσει τον ιδιαίτερο πλούτο της γλώσσας στη λογοτεχνική και τη λεκτική της μορφή, με την ποίηση να αποτελεί ανθηρό είδος (1992: 111-20).

νατότητα «αλλοδαπής» χρήσης της γλώσσας, όπου η προσδοκία για άμεση υπευθυνότητα και για δηλώσεις που έχουν αντίκρισμα δεν είναι πάντοτε επιτακτική. Δεδομένου ότι οι Έλληνες απολαμβάνουν σημαντική ελευθερία στα λεκτικά τους εκφωνήματα, αφού δεν δεσμεύονται απολύτως από αυτά, εγείρονται προβλήματα ερμηνείας τόσο για τους εντός όσο και για τους εκτός των τειχών. «Θα σε δω αύριο» είναι μια δήλωση πρόθεσης ως προς τη μορφή της και επίσης μεταφέρει το μήνυμα ότι ο ομιλητής *επιθυμεί* να συναντηθεί μαζί σου την επομένη. Ωστόσο η υλοποίηση της πρόθεσης στο ελληνικό περιβάλλον παραμένει στην καλύτερη περίπτωση ανοιχτό ερώτημα.

Η τρανή ανάλυση από τον Scott (1985) των «καθημερινών μορφών αντίστασης» σε μιαν αγροτική κοινότητα της Μαλαισίας μπορεί να φωτίσει την ιστορική διάσταση της «λεκτικής μη υπευθυνότητας» ως όψης του ελληνικού πολιτισμού. Ο Scott, εξετάζοντας τις διαφορές ισχύος, την εκμετάλλευση και τις ταξικές συγκρούσεις, χαρακτήρισε μερικές από τις καθημερινές μορφές αντίστασης ως «κωλυσιεργία, απόκρυψη, ψευδή συμμόρφωση, ζαβολιά, δήθεν άγνοια, δυσφήμιση...» (στο ίδιο: 29), και διαπίστωσε επιτελεστική διάσταση που περιλάμβανε την «ψεύτικη» ή «υστερόβουλη» επίδειξη σεβασμού (στο ίδιο: 278, 285). Στην περίπτωση της Ελλάδας, μιαν ενδιαφέρουσα ερμηνευτική δυνατότητα παρέχουν οι ανισότητες ισχύος του παρελθόντος. Η κυριαρχία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στους υπηκόους της ίσως να είχε ανάλογα επακόλουθα: συγκεκριμένα, το είδος μη υπευθυνότητας που αναδεικνύει η παρούσα εργασία συσχετίζεται στερεοτυπικά με τα Βαλκάνια και τη Μέση Ανατολή, περιοχές που βρέθηκαν για αιώνες κάτω από ένα αυτοκρατορικό καθεστώς που επέβαλλε συνεχώς φόρους και γνώρισε ποικίλες περιόδους καταπίεσης. Η «λεκτική μη υπευθυνότητα» στις διάφορες μορφές της (εξαπάτηση, ψέμα, απόκρυψη) μπορεί επομένως να κατανοηθεί ως μέρος μιας στρατηγικής επιβίωσης καθώς και ως τρόπος αντίστασης στην εξωτερική κυριαρχία. Τέτοιες μορφές καθημερινής αντίστασης μπορούν να ιδωθούν ως ιστορικά ριζωμένες και ενσωματωμένες σ' ένα σώμα πολιτισμικών προδιαθέσεων που γίνονται μέρος της διαδικασίας κοινωνικοποίησης. Τα παιδιά μπορούν να συμμετάσχουν και αυτά στο λεκτικό αυτό παιχνίδι, με τρόπο ανάλογο με των ενηλίκων,

στο πλαίσιο του οποίου επιτελούν και δραματοποιούν και σύντομα αποκτούν αίσθημα επιφυλακτικότητας ως προς την πραγματική αξία των λεκτικών δηλώσεων. Είναι σαφές ότι αυτό το είδος γλωσσικής διαγωγής έχει κοινωνικές συνέπειες που μπορούν να εξηγηθούν ιστορικά και πολιτισμικά.

Αυτό μας επαναφέρει στα ερωτήματα για τη σχέση ανάμεσα στην πρόθεση, τη δράση και την υποχρέωση, και στα ζητήματα ερμηνείας. Οι κοινωνικές συνέπειες αυτού του συμπλόκου – πρόθεση-δράση-υποχρέωση – οδηγούν αναπότρεπτα σ' ένα βαθμό επιφυλακτικότητας, καχυποψίας και κυνισμού, στο πλαίσιο ενός συνδρόμου που θα μπορούσε να ονομαστεί «του άπιστου Θωμά». Η προδιάθεση αυτή είναι ένα γνώρισμα που εκτείνεται σε όλες τις εκφάνσεις του ελληνικού βίου, από τις πιο επίσημες και γραφειοκρατικές ως τη μύχια δυναμική του οικιακού βίου. *Μέχρι να το δεις, μην το πιστεύεις* είναι μια αρχή που οι Έλληνες λένε πως είναι αναγκασμένοι να την εφαρμόζουν σε κάθε κοινωνική κατάσταση· εκφράζεται ρητά και είναι ιδιαίτερα προφανής στις αντιδράσεις απέναντι στις προεκλογικές εξαγγελίες που κάνουν οι πολιτικοί των κομμάτων. Το ρητό αυτό εκφράζει τον κυνισμό και την καχυποψία που αναγνώρισαν νωρίς οι ανθρωπολογικές περιγραφές της Ελλάδας, και έχει γίνει επίκλησή του για να εξηγηθεί η τάση υιοθέτησης των «θεωριών συνωμοσίας».⁷

Σε μιαν ανάλυση της γραφειοκρατίας, ο Herzfeld διερεύνησε τις συμβολικές της ρίζες στο χώρο της ιδεολογίας και της πρακτικής της υπευθυνότητας (1992). Εγώ έχω υποστηρίξει ότι η έλλειψη υπευθυνότητας μπορεί να αναχθεί σε μοτίβα λεκτικής κοινωνικοποίησης των παιδιών όπου ενσταλάζεται από νωρίς η στάση επιφυλακτικότητας ως προς κάθε λεκτικό εκφώνημα (Hirschon 1992: 47-52). Διαδίδεται η υπαρξιακή γνώση ότι τα λόγια δεν πρέπει να εκλαμβάνονται μετρητοίς και το μήνυμα αυτό έχει επίσης οντολογικές προεκτάσεις (αυτόθι). Όμως, και παρά την εξαρτημένη αυτή μάθηση, παρα-

7. Βλ. τη λεπτή ανάλυση του Sutton 2003. Ο Stewart επισημαίνει τις αξίες της αντάρκειας, της επιτηδειότητας και της πανουργίας στους Ναξιώτες χωρικούς (1991: 62-3) και τις εικονογραφεί με μια παραδειγματική περίπτωση από το χώρο της τοπικής πολιτικής (στο ίδιο: 64-6).

μένει σύνθημα το παλιό που λέει «οι άνθρωποι δεν κάνουν αυτά που λένε: ό,τι θα κάνουν».

Στην περίπτωση της Ελλάδας είναι φανερό πως ο σύνδεσμος ή το συνεχές ανάμεσα στη λέξη και τη δράση, ανάμεσα στη δήλωση πρόθεσης και τη δέσμευση για δράση, κυμαίνεται. Υπάρχει χασμωδία, αφού η λεκτική εκφώνηση μιας υπόσχεσης, ή απειλής, ή προαίρεσης να κάνει κανείς κάτι ή να είναι κάπου μπορεί να μείνει εκκρεμής, μετέωρη στη σφαίρα του *logos*, χωρίς να υπάρχει αναγκαστικά κάποια παρόρμηση για την εκδήλωση της αντίστοιχης ενέργειας στην *praxis*. Φρονώ ότι αυτό αποτελεί βαθύ γνώρισμα του ελληνικού πολιτισμού και πως, παρότι ποικίλλει, δεν περιορίζεται σε συγκεκριμένες τάξεις ή περιοχές. Υπάρχουν οπωσδήποτε διαφορετικά στιλ και είδη μέσα από τα οποία εκφράζεται η λεκτική αυτή χαλαρότητα ή μη υπευθυνότητα, όπως ακριβώς είναι αναγκαίο να διευκρινίζονται οι ταξικές και γεωγραφικές παράμετροι της γλωσσικής διαγωγής σε κάθε αγγλόφωνη γλωσσική κοινότητα.

Συνοψίζοντας λοιπόν τη θέση μου, και διατυπώνοντάς την με γενικούς όρους, λέω ότι πολλοί Έλληνες φέρονται σαν να μην τελούν υπό την απόλυτη υποχρέωση να υλοποιήσουν τα λεκτικά τους εκφωνήματα. Παρόλο που η επιτελεστική άποψη για τον κοινωνικό βίο τονίζει ότι τα λόγια είναι μια κατάφαση του προσώπου, φαίνεται ότι το ζήτημα είναι πολύ πιο σύνθετο: η λεκτική ρητορική πρέπει να ιδωθεί μέσα στα συμφραζόμενα της ρητορικής της κοινωνικής δράσης. Υπάρχει εθνογραφική τεκμηρίωση της διάζευξης λόγων και πράξεων, η οποία υποδηλώνει ότι είναι χρήσιμη η ιδέα της «αποσπασιμότητας». Ετούτη, όπως την εννοώ εγώ, σημαίνει ότι ένας Έλληνας ομιλητής δεν δεσμεύεται αναγκαστικά από τα λόγια του· με κάποιον τρόπο το περί εαυτού αίσθημα κάποιου μπορεί να στέκει χώρια από τα λόγια του, ανάλογα με το περιβάλλον και την περίπτωση. Τα λεκτικά εκφωνήματα μπορούν να αποσπαστούν από το σύνολο των απαραίτων δεσμεύσεων του προσώπου, από τις πλευρές εκείνες του εαυτού που συγκροτούν το πρόσωπο και την αυτοεικόνα του.

Έγκαιρη προσέλευση, ή η ελευθερία τού να προσέρχεσαι όποτε σου αρέσει

Οι στάσεις απέναντι στην έγκαιρη προσέλευση που θα περιγραφούν εδώ με συντομία ενισχύουν την άποψή μου ότι το κλειδί για την κατανόηση μοτίβων διαγωγής όπως η «λεκτική ανευθυνότητα» και η αμηχανία με τα δώρα πρέπει να αναζητηθεί στη στάση απέναντι στην υποχρέωση και να συσχετιστεί με την αναγνώριση της κοινωνικής ιεραρχίας και με ζητήματα προσωπικής αυτονομίας και δέσμευσης στην ελληνική κοινωνία. Κατά τη γνώμη μου η έγκαιρη προσέλευση –ή μάλλον το αντίθετό της– μπορεί επίσης να κατανοηθεί με αυτούς τους όρους: παρουσιάζω λοιπόν εδώ μια δοκιμαστική απόπειρα αντιμετώπισης ενός προβλήματος που το συναντούν όλοι όσοι έχουν πάρε-δώσε με την Ελλάδα.⁸

Ο καθένας μαθαίνει γρήγορα ότι τα ραντεβού δεν τηρούνται αυστηρά στην Ελλάδα, όπως άλλωστε και σε πολλούς πολιτισμούς της Μεσογείου και παραπέρα. Είναι ένα από τα πράγματα που κάνουν εντύπωση στους επισκέπτες της Ελλάδας, που μπορεί να πουν επιδοκιμαστικά, αν και σαφώς λανθασμένα: «Τι αστρεσάριστα που ζουν εδώ». Η θέση μου είναι ότι μια πλευρά των στάσεων των Ελλήνων απέναντι στο χρόνο, η ευρέως διαδεδομένη απουσία έγκαιρης προσέλευσης, γίνεται κατανοητή αν ιδωθεί μέσα στα συμφραζόμενα των βαθιών πολιτισμικών αξιών που προαναφέρθηκαν. Ένα ενδιαφέρον γνώρισμα, που δυσχεραίνει οποιονδήποτε πρέπει να λειτουργήσει σ' ένα τυπικό και θεσμικό περιβάλλον, είναι η σύγκρουση που εγκαθιδρύεται ανάμεσα στα απόλυτα χρονοδιαγράμματα που είναι απαραίτητα για την απρόσκοπτη λειτουργία κάθε οργανισμού και στην απροθυμία ή την αδυναμία των ατόμων να τα τηρήσουν.

Η εμπειρία μου σ' ένα συγκεκριμένο ελληνικό πανεπιστημιακό τμήμα πριν από κάποια χρόνια περιλάμβανε, μεταξύ άλλων, παρεξη-

8. Η πολύ περιορισμένη αυτή απόπειρα αγγίζει ένα τεράστιο θέμα, δηλ. τη δόμηση και τη σημασία του χρόνου στην ελληνική κοινωνία. Αυτή, αν και αξίζει εκτεταμένη ανάλυση, έχει μελετηθεί ανεπαρκώς στα βασικά της σημεία: βλ. ωστόσο δύο αξιόλογες μελέτες, Hart 1992, du Boulay 1995.

γήσεις και αντιπαραθέσεις για τα χρονοδιαγράμματα και την παραβίασή τους. Θα την εικονογραφήσω με ένα από τα πρώτα βιώματά μου. Τον Σεπτέμβριο του 1987 το επταμελές προσωπικό του νεότευκτου Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας είχε δύο μέρες για να επιλέξει 20 σπουδαστές για τις θέσεις του μεταπτυχιακού προγράμματος. Έπρεπε να περάσουν από συνέντευξη τριάντα σπουδαστές, να συζητηθούν οι επιλογές και να καλυφθούν πρόσθετα ζητήματα όπως η οργάνωση των μαθημάτων. Με τόσο σφιχτό πρόγραμμα, κανόνιστηκε οι συνεντεύξεις να ξεκινήσουν στις 9 π.μ. του πρώτου πρωινού: την ορισμένη ώρα, όμως, μονάχα δύο μέλη του προσωπικού ήταν παρόντα. Στις 9.30 είχαν εμφανιστεί τέσσερα από τα επτά μέλη και κάμποσοι υποψήφιοι περίμεναν απέξω. Οι συνεντεύξεις δεν άρχισαν πριν από τις 10 π.μ. και η καθεμιά διήρκεσε περισσότερο από τον ορισμένο χρόνο, ξεχειλώνοντας ακόμα περισσότερο τον προγραμματισμό της υπόλοιπης ημέρας. Την άλλη μέρα, μετά από δίωρη συζήτηση για την επιλογή μεταξύ των υποψηφίων και με μόλις τη μισή δουλειά να έχει βγει κοντεύοντας πια μεσημέρι, συμφωνήθηκε ένα 15λεπτο διάλειμμα και ειπώθηκε στο προσωπικό να είναι πίσω στην ώρα του. Όλοι άργησαν να επιστρέψουν και, μετά από ένα μισάωρο, μόλις πέντε από τους επτά είχαν επιστρέψει. Οι εργασίες δεν μπορούσαν να προχωρήσουν όμως, γιατί έπρεπε να ληφθεί η γνώμη όλων. Η ομάδα χρειάστηκε να περιμένει ώσπου τελικά τα δύο περιπλανώμενα μέλη του προσωπικού επέστρεψαν μετά από μιάμιση ώρα!

Σε μια μορφωμένη γλωσσική κοινότητα, όπως για παράδειγμα ενός πανεπιστημιακού τμήματος, τα ζητήματα που περιβάλλουν την προσωπική αυτονομία και την ιεραρχία περιπλέκονται περαιτέρω από τον περίτεχνο κώδικα επικοινωνίας, που έχει και τις έμφυλες διαστάσεις του. Η πεποικιλμένη φύση της ρητορικής αποκαλύφθηκε στις ακαδημαϊκές συναντήσεις, όπου ο *λόγος* (μια παραφορτωμένη έννοια, που περιλαμβάνει τόσο τα «λόγια» όσο και το «έλλογο») προσλαμβάνει ακραίες μορφές. Στον αντρικό κυρίως στίβο (ας σημειωθεί ότι οι γνωστές μου γυναίκες πανεπιστημιακοί εκφράζονταν διαφορετικά από τους άντρες) η λεκτική επιτέλεση είναι εκείνη μέσα από την οποία ο *λογικός άνθρωπος* –εκείνος που διαθέτει *λόγο*– εκδηλώνει την αξία, την ανεξαρτησία και τον εγωισμό του. Οι μακροσκε-

λείς λόγοι δεν γινόταν να διακόπτονται, γιατί θεωρείται ιταμή η διακοπή της ελευθερίας της έκφρασης.⁹ Για την καθημερινή λειτουργία του Τμήματος, επομένως, η τήρηση του χρονοδιαγράμματος θεωρούνταν δευτερεύουσας σημασίας, το πολιτισμικό μοτίβο της ελαστικότητας επικρατούσε και, όπως και αλλού, η σύνδεση *λόγου* και *πράξης* ήταν προβληματική και απρόβλεπτη. Ο κρίσιμος σύνδεσμος λόγων και έργων θεωρούνταν ευμετάβλητος από τα άτομα – μεταβλητότητα που μπορούσε να εξηγηθεί με βάση τις στάσεις του ατόμου απέναντι στην προσωπική αυτονομία, στην υποχρέωση και στην αναγνώριση της ιεραρχίας.

Σε γενικές γραμμές τα γνωρίσματα αυτά συνέχισαν να χαρακτηρίζουν το οργανωτικό μοτίβο του Τμήματος. Ήταν αδύνατον να υπάρξουν σύντομες συνεδριάσεις, μια και ο καθένας είχε το δικαίωμα να μιλά στο αναμενόμενο ρητορικό ύφος (οπότε διαρκούσαν συχνά τέσσερις και πέντε ώρες). Οι συνεδριάσεις δεν άρχιζαν ποτέ την ορισμένη ώρα, γιατί οι περισσότεροι συναδέλφοι απουσίαζαν – συχνά δε οι συνεδριάσεις δεν μπορούσαν να ξεκινήσουν, γιατί, ακόμα κι όταν ήταν παρούσα η πλειοψηφία, το άτομο που ήταν κυρίως υπεύθυνο για τη συζήτηση ενός συγκεκριμένου ζητήματος κατέφτανε τελευταίο. Οι απόπειρές μου ως επικεφαλής του τμήματος να ευαισθητοποιήσω τους συναδέλφους στην ανάγκη να τηρούνται τα χρονοδιαγράμματα υπήρξαν ανεπιτυχείς, αν και όλοι τους είχαν σπουδάσει για χρόνια στη Γαλλία, στις Ηνωμένες Πολιτείες ή στο Ηνωμένο Βασίλειο. Οι εξηγήσεις των συναδέλφων μου για το γιατί αργούσαν συστηματικά κυμαίνονταν από το να το αποδίδουν σε μια δική τους κακή οργάνωση του χρόνου ή ανοργανωσιά, που την ομολογούσαν, έως την καραμέλα του «ακαδημαϊκού τετάρτου», που κι αυτό είναι μια αναφορά στην ηπειρωτική (γερμανική ακαδημαϊκή) Ευρώπη. Μόνο που δεν επρόκειτο για εξήγηση, αλλά για απλή δικαιολογία. Το σχόλιο όμως ενός συναδέλφου ήταν αποκαλυπτικό: «Η ώρα καθαυτή δεν είναι σημαντική», είπε. «Σημαντικό είναι το να βγει η δουλειά». Όπως πολλοί

9. Εντυπωσιακό τωρινό παράδειγμα είναι τα τηλεοπτικά πάνελ, όπου και οι τέσσερις ή οι πέντε ομιλητές επιμένουν να πουν την άποψή τους ταυτόχρονα, με αποτέλεσμα μια βουή από φωνές που αντιπαλεύουν μέσα σ' έναν ακατάληπτο θόρυβο.

άλλοι, έλεγε πως η ώρα που οριζόταν για ένα ραντεβού ήταν μονάχα κατά προσέγγιση: «στις 5 η ώρα» σημαίνει «κάποια στιγμή μετά τις 5» και, εν πάση περιπτώσει, «κανείς δεν περιμένει ότι θα υπάρξει χρονική ακρίβεια» και άρα «δεν υπάρχει πρόβλημα».

Για να συνοψίσω τη θέση μου, ορίζω την έγκαιρη προσέλευση ως αναδοχή υποχρέωσης και υπευθυνότητας – είναι συνοφασμένη με την έκφραση δέσμευσης σ' ένα συμφωνημένο χρονοδιάγραμμα, στην ουσία με την υποχρέωση να είναι κανείς στην ώρα του και με την αναγνώριση της υποχρέωσης να μην κάνεις τους άλλους να περιμένουν. Είναι δέσμευση για έργο μετά από δήλωση πρόθεσης: οπότε, με αυτή την έννοια, γίνεται φανερός ο σύνδεσμος με τη «λεκτική ανευθυνότητα». Υποστηρίζω λοιπόν ότι η μη έγκαιρη προσέλευση είναι άλλη μια έκφραση της διάξενξης που υπάρχει μέσα στη σχέση πρόθεσης-δράσης-υποχρέωσης. Οι αθετημένες υποσχέσεις, οι ανεκτέλεστες απειλές και η καθυστερημένη (ή η μη) προσέλευση είναι όλες εκφράσεις του ίδιου φαινομένου – της χαλαρής στάσης απέναντι στην υποχρέωση να περάσεις από τα λόγια στα έργα, ή ακόμα και της άρνησης κάθε τέτοιας υποχρέωσης. Είναι ένας τρόπος να διατηρήσεις το αίσθημα αυτονομίας και ελευθερίας δράσης, να μην τελείς υπό το κράτος των έξωθεν προσδοκιών. Η ερμηνεία των στάσεων της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στο χρόνο απαιτεί πολύ βαθύτερη και εκτεταμένη ανάλυση απ' όση είναι δυνατή σ' ετούτη την περιορισμένη αναφορά σε μία μόνο πλευρά. Στην παρούσα ανάλυση το σημαίνουν σημείο είναι ότι η συστηματικά καθυστερημένη προσέλευση μπορεί να κατανοηθεί μέσα στο πλαίσιο άλλων χαρακτηριστικών μορφών κοινωνικής διαγωγής, κοινός παρονομαστής των οποίων είναι η σχέση τους με το αίσθημα προσωπικής αυτονομίας.

Συμπέρασμα

Αναφέρθηκα ήδη στην ετυμολογική σημασία της ελληνικής λέξης *υποχρέωση*, ότι έχει δηλαδή τη ρίζα της στην ιδέα ότι βρίσκεται κανείς κάτω από ή μέσα σε ένα χρέος. Όταν έχεις ένα χρέος οφείλεις κάτι, είσαι υπό το κράτος κάποιου άλλου. Είναι ένας δεσμός και ουσια-

στικά ένας περιορισμός της ελευθερίας. Επιπλέον, το να έχει κάποιος μια υποχρέωση ή να χρωστά κάτι συνεπάγεται μια σχέση ανισότητας. Με δομικούς όρους, ο χρεώστης είναι κατώτερος από τον πιστωτή, ο δωρεοδόχος από τον δωρητή. Σε όλες τις καταστάσεις που εμπεριέχουν την ιδέα της υποχρέωσης ενυπάρχει η ανισότητα ιεραρχικής θέσης ή περιωπής, και πιστεύω επιπρόσθετα ότι η δεσμεύουσα ιδέα που κρύβεται κάτω από την υποχρέωση, τόσο κοινωνικά όσο και συναισθηματικά, θέτει έναν περιορισμό στο αίσθημα προσωπικής αυτονομίας του ατόμου.

Τα γενικά αυτά χαρακτηριστικά που περιβάλλουν την έννοια της υποχρέωσης επηρεάζουν έντονα το πλαίσιο της κοινωνικής οργάνωσης και των αξιών στην Ελλάδα. Οι εθνογραφίες της Ελλάδας έχουν δείξει ότι οι αξίες του εγωισμού και της ανεξαρτησίας κατέχουν κεντρική θέση κι έχουν περιγράψει την έκφρασή τους σε διάφορες κοινότητες: στους Σαρακατσάνους και τους Κρητικούς βοσκούς, στα ορεινά και στα πεδινά χωριά, στις νησιωτικές κοινότητες. Για τους άντρες της φτωχογειτονιάς της Κοκκινιάς, όπου εγκαταστάθηκαν οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της δεκαετίας του 1920, το σπουδαιότερο οικονομικής φύσεως μέλημα τη δεκαετία του 1970 ήταν να γίνουν αυτοαπασχολούμενοι. Η εύγλωττη φράση που χρησιμοποιούσαν για να περιγράψουν τις προσδοκίες τους ήταν «να μην έχουν κανέναν στο κεφάλι τους», και υποστηρίζω ότι αυτό αποτελεί έκφραση του μετασχηματισμού μέσα στο περιβάλλον της πόλης ενός αστερισμού αξιών που τον ταύτισε ο Campbell.

Προσπάθησα να τεκμηριώσω τους μετασχηματισμούς μιας κατά τη γνώμη μου ευρείας πολιτισμικής έμφασης στο αίσθημα της προσωπικής αυτονομίας, της ανεξαρτησίας και του συνακόλουθου εγωισμού. Αυτή η έμφαση είναι ορατή σε ποικίλα περιβάλλοντα και πλευρές της κοινωνικής δράσης, αλλά βρίσκεται σε τεταμένη σχέση με την απροθυμία αναγνώρισης της ιεραρχίας και του αισθήματος υποχρέωσης. Εγώ επικεντρώθηκα αφενός στους τρόπους με τους οποίους η ανταλλαγή μέσω προσφοράς δώρων αγνοείται, δεύτερον στις διάφορες μορφές «λεκτικής μη υπευθυνότητας», και τέλος στην αδιαφορία για την έγκαιρη προσέλευση. Ελπίζω να κατάφερα να «βγάλω νόημα» από αυτά τα ετερόκλητα γνωρίσματα του ελληνικού βίου,

δείχνοντας πώς πηγάζουν από το αίσθημα του εγωισμού που συνδέεται με την υπεράνω όλων αξία της τιμής, που ταυτίστηκε για πρώτη φορά από τον Campbell πριν από πενήντα περίπου χρόνια στη ρηζικέλευθη μελέτη του για τους Σαρακατσάνους βοσκούς και που τα ευρήματά της δεν περιορίζονται σε καμία περίπτωση σ' εκείνη την εποχή ή σ' εκείνο το κοινωνικό περιβάλλον.

Ευχαριστίες

Αντίθετα με το πνεύμα της παραπάνω ανάλυσης, με χαρά μου εκφράζω τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη στον Michael Herzfeld και στον David Sutton για την ανατροφοδότηση σ' ένα προχωρημένο στάδιο της συγγραφής αυτού του κεφαλαίου και αναγνωρίζω πλήρως την υποχρέωσή μου προς αυτούς! Προσπάθησα να βελτιώσω το κείμενο υπό το φως των σχολίων τους, αλλά όσα ψεγάδια μένουν είναι δική μου ευθύνη. Είμαι επίσης ευγνώμων στην Joy Hendry για την ωφέλιμη συζήτηση γύρω από την περίπτωση της Ιαπωνίας.

Βιβλιογραφία

- Bateson, G. [1936] (1958) 2η έκδ. *Naven*, Stanford University Press.
- Campbell, J.K. (1964) *Honour, Family and Patronage*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Cowan, J. (1990) *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton University Press [Η πολιτική του σώματος: Χορός και κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα, Αθήνα: εκδ. Αλεξάνδρεια, 1998.]
- Dore, R.P. (1958) *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward*, Μπέρκλεϋ: University of California Press.
- Du Boulay, J. (1974) *Portrait of a Greek Mountain Village*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- (1976) «Lies, Mockery and Family Integrity» στο J. Peristiany (επιμ.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, 389-406.
- (1995) «Time and Society in Rural Greece» στο *Brothers and Others: Essays in Honour of John Peristiany*, Αθήνα: ΕΚΚΕ, 147-62.
- Friedl, E. (1962) *Vasilika: A Village in Modern Greece*, Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston.
- (1972) «Παιδί και Οικογένεια», *Ιατρική* (Αθήνα) τόμ. 21 (1), 113-14.
- Hendry, J. (1993) *Wrapping Culture*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Herzfeld, M. (1985) *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press. [Η ποιητική του ανδρισμού: Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης, Αθήνα: εκδ. Αλεξάνδρεια, 2012.]
- (1987) «“As in Your Own House”: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society» στο D. Gilmore (επιμ.), *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Ουάσινγκτον: American Anthropological Association, 75-89.
- (1992) *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Berg.
- (2004) *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, University of Chicago Press.
- Hirschon, R. [1978] (1993) «Open Body/Closed Space: the Transformation of Female Sexuality» στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females: the Nature of Women in Society*, Οξφόρδη: Berg, 66-88.
- [1989] (1998) 2η έκδ., *Heirs of the Greek Catastrophe: the Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Οξφόρδη, Νέα Υόρκη: Berghahn.

- [Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής: η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Ηπειρώτα, Λόδηνα: ΜΙΕΤ, 2004.]
- (1992) «Greek Adults' Verbal Play or, How to Train for Caution», *Journal of Modern Greek Studies*, τόμ. 10, 35-56.
- (2001) «Freedom, Solidarity and Obligation: the Socio-Cultural Context of Greek Politeness» στο A. Bayraktaroglu και M. Sifianou (επιμ.), *Linguistic Politeness Across Boundaries: the Case of Greek and Turkish*, Άμστερνταμ, Φιλαδέλφεια: John Benjamins Publishing, 17-42.
- (2008) «Indigenous Persons and Imported Individuals: Changing Concepts of Personal Identity in Contemporary Greece» στο C. Hann (επιμ.) *Eastern Christianities: Anthropological Perspectives*, Μπέρκλεϋ: University of California Press.
- Kenna, M. (1995) «Saying “No” in Greece: Some Preliminary Thoughts on Hospitality, Gender and the Evil Eye» στο *Brothers and Others: Essays in Honour of John Peristiany*, Αθήνα: ΕΚΚΕ, 133-46.
- Hart, L. Kain (1992) *Time, Religion and Social Experience in Rural Greece*, Λάνχαμ, Μάριουλαντ: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mackridge, P. (1992) «Game of Power and Solidarity—Commentary», *Journal of Modern Greek Studies*, τόμ. 10: 111-20.
- Mauss, M. [1950] (1990) *The Gift: the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, μετάφρ. W.D. Halls, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge. [γαλλ. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1924)· ελλ. *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες*, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999]
- Peristiany, J. (1965) «Honour and Shame in a Cypriot Highland Village» στο J. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Λονδίνο: Weidenfeld and Nicolson, 173-90.
- Rupp, K. (2003) *Gift Giving in Japan: Cash, Connections, Cosmologies*, Stanford University Press.
- Sahlins, M. (1974) «On the Sociology of Primitive Exchange» στο M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Λονδίνο: Tavistock, 185-276.
- Scott, J. (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Νιού Χέιβεν, Λονδίνο: Yale University Press.
- Searle, J.R. (1971) «What is a Speech Act?» στο J.R. Searle (επιμ.), *The Philosophy of Language*, Λονδίνο: Oxford University Press, 39-53.
- Sifianou, M. (1992) *Politeness Phenomena in England and Greece: A Cross Cultural Perspective*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

- Stewart, C. (1991) *Demons and the Devil*, Princeton University Press. [*Δαίμονες και διάβολος στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ταξιδευτής, 2008.]
- Sutton, D. (2003) «Poked by the 'Foreign Finger' in Greece: Conspiracy Theory or the Hermeneutics of Suspicion?» στο K.S. Brown και Yannis Hamilakis (επιμ.), *The Usable Past: Greek Metahistories*, Λάνχαμ (Μαίρυλαντ), Οξφόρδη: Lexington Books, 191-210.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 11

Ψωμί και πρόβατα: συγκριτική μελέτη
των ιερών νοημάτων στους Αμπελιώτες
και στους Σαρακατσάνους

Juliet du Boulay

Τόσο η ιστορία της Ελλάδας όσο και η λογοτεχνία της μαρτυρούν τη διαχρονική επίδραση της βυζαντινής κληρονομιάς της, ενώ πιο πρόσφατα η ανάπτυξη των εθνογραφικών σπουδών στην Ελλάδα βρίσκει συνεχώς τεκμήρια του τρόπου με τον οποίο ο ορθόδοξος χριστιανισμός εξακολουθεί να διαμορφώνει πολλές όψεις του λαϊκού συμβολισμού.¹ Καμιά όμως μεμονωμένη επίδραση δεν πρέπει να υπήρξε πιο καθοριστική ως προς αυτό από την Ορθόδοξη Λειτουργία, τα κείμενα της οποίας έχουν παραμείνει ουσιαστικά αναλλοίωτα από τον 15ο αιώνα,² η δε τέλεσή της συνεχίζεται με τον ίδιο λίγο-πολύ τρόπο σε πόλεις και χωριά, όχι μόνο στην Ελλάδα αλλά και σε όλο τον ορθόδοξο κόσμο. Σ' ένα βιβλίο που πρωτοκυκλοφόρησε το 2009³ προσπάθησα

1. Για πρόσφατα παραδείγματα, βλ. L. Kain Hart, *Time, Religion and Social Experience in Rural Greece*, Λάνχαμ: Rowman and Littlefield, 1992· C. Stewart, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press, 1991 [*Δαίμονες και διάβολος στην Ελλάδα*, Ταξιδευτής, 2008].

2. R.F. Taft, *The Byzantine Rite: a Short History*, Κόλλετζβιλ, Μιννεσότα: The Liturgical Press, 1992.

3. J. du Boulay, *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Λίμνη Ευβοίας: Denise Harvey Publishers, 2009 (2η έκδ. 2010).