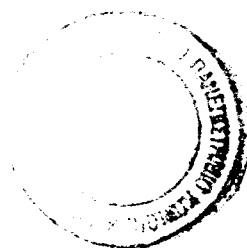


**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ  
& ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**



**Ο άντρας κάνει τη γενιά ή η γενιά τον άντρα;  
ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ, ΒΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ ΣΤΗΝ ΟΡΕΙΝΗ ΔΥΤΙΚΗ ΚΡΗΤΗ**

**Διδακτορική διατριβή  
ΟΥΡΑΝΙΑ ΑΣΤΡΙΝΑΚΗ**

**Συμβουλευτική Επιτροπή  
Επιβλέπων: ΙΑΚΩΒΟΣ ΦΑΡΣΕΔΑΚΗΣ  
Μέλη: ΔΗΜΗΤΡΑ ΓΚΕΦΟΥ - ΜΑΔΙΑΝΟΥ  
ΜΑΡΙΑ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ**

**ΑΘΗΝΑ ΙΟΥΛΙΟΣ 2002**

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	1
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ I</b>	
<b>ΒΙΑΙΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ: ΜΙΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ...</b>	5
1. Κρήτες και ορεινοί Κρήτες: μια διακριτή ταυτότητα; .....	6
2. Μια ιστορία ανταρσίας .....	12
3. Βίαιες πρακτικές: μια συνεχής ανταρσία; .....	15
4. Θραύσματα στο χρόνο: η ρευστότητα της ταυτότητας .....	22
5. Θραύσματα στο χώρο: η κινητικότητα της ταυτότητας .....	33
6. Σχηματισμοί βίας και πολιτισμός ανταρσίας .....	41
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ II</b>	
<b>ΜΕΤΑΤΟΠΙΖΟΜΕΝΑ ΠΛΑΙΣΙΑ: Η ΘΕΩΡΙΑ ΜΙΑΣ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑΣ</b>	51
1. Εθνογραφικά και θεωρητικά προηγούμενα .....	52
- Οι αξίες της "τιμής" .....	52
- Η "ποιητική του ανδρισμού" .....	58
2. Συνοδική θεώρηση από την κοινωνική πρακτική .....	68
3. Μεθοδολογικές μετατοπίσεις .....	77
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ III</b>	
<b>Η ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΜΙΑΣ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑΣ</b>	87
1. Το αναστοχαστικό πρόταγμα .....	87
2. Εξορκίζοντας τις ακαθαρσίες της εμπειρίας .....	91
3. Η πολυεστιακότητα ως εθνογραφική μέθοδος .....	101
- Επιτόπια έρευνα στις αφηγήσεις .....	102
- Τα αρχεία ως επιτόπια έρευνα .....	107
- Επιτόπια σε γραπτούς τόπους .....	117
- Επιτόπια έρευνα στο άρρητο .....	120

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙV

### Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ: ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ Ή ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ;	136
1. Ανθρωπολογικές κανονιστικές προσεγγίσεις της βίας	136
- Από τη δομή ως σχέση στη δομή ως ουσία	141
- Από τη "δομική ισορροπία" στη "σύγκρουση"	148
- Θεσμοί μερικής ευταξίας; Ο κοινωνικός έλεγχος της βίας	153
2. Πέρα από τις κανονιστικές προσεγγίσεις	159
- Μεσοχαικές ηγεμονικές σκιές	161
- Τα μονοπάτια προς την κυριαρχία, την αντίσταση	165
3. Το παράδειγμα της Κρήτης: η βία εναντίον της σύγκρουσης	169
4. Η βία: ένα αναλυτικό εργαλείο για την κοινωνική ανθρωπολογία	175

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

### ΟΙ ΤΟΠΟΙ ΤΗΣ ΒΙΑΣ ΚΑΙ Η ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

1. Τόπος I: Η "οικογένεια" ως "μάντρα"	191
- Το συλλογικοποιητικό ιδίωμα της "οικογένειας"	192
- Η "οικογένεια", ένα αφανές, νοερό κέντρο επί μέρους ομαδώσεων	197
- Ταυτότητα και συλλογική εαυτότητα: το ανήκειν ως "εχθισμός"	204
- Η ανισότητα των ανήκειν και η σχετικότητα του "εχθισμού"	206
- Από την αριθμητική ανισότητα στην κοινωνική ιεράρχηση	214
- Το αίμα ως τόπος κατασκευής "οικογενειακών" έξεων: μια "ιθαγενής" θεωρία της δομοποίησης	223
2. Τόπος II: Η χωριστική κατασκευή του χώρου	228
- Η κοινότητα ως συμπάρταξη "οικογενειακών τόπων"	229
- Ο οικισμός, μια αμφίσημη ενότητα	233
- Ο οικισμός, περι-ορισμένος χώρος	235
- Ο οικισμός, ένα σύνολο διακριτών "οικογενειακών τόπων"	238
- Η συμβολική χαρτογράφηση της "οικογενειακής δύναμης"	240
- Το αόρι: χωριστικός τόπος της αρρενογονίας, ενωτικός τόπος της ιστορίας	243
- Η πολιτική του χώρου: Η διάσχιση των ορίων ως άφωτος λόγος	252
3. Τόπος III: Το ατομικίζον ιδίωμα της "αντρειάς"	261

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

### ΕΝΑ ΧΩΡΙΣΤΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΠΑΝ

1. Πέρα από το ανδρικό φύλο: η "Αντρειά" ως μητέρα όλων των	268
---	-----

αξιών .....	269
- Η "αντρεία" ως τόπος συμβολικής ενοποίησης της κοινότητας .....	272
- Το φύλο της "αντρειάς"; .....	275
2. Αμφισβητούμενες ταυτότητες .....	283
- Η "αντρεία" ως επίτευξη της δράσης .....	285
- Αμφισβητούμενες ταυτότητες: η "αντρεία", διακύβευμα των ταυτοτήτων .....	289
- Η αμφισβήτηση ως πρόκριμα της "αντρειάς" .....	296
- Ένα δομικά χωριστικό και "(αντ)αγωνιστικό" ιδεώδες .....	298
3. Ιδεώδες εξισωτισμού ή λόγος για την κατασκευή της εξουσίας; .....	302

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΙΜΑΤΟΣ .....	313
1. Η "αντρεία" οικογενειακή έξη (habitus); .....	314
- Δρόμος μετ' εμποδίων... ..	317
- Σαν είν' ο τράχος δυνατός δεν τονε στένει η μάντρα... ..	320
- Η έλλειψη της μάντρας .....	322
2. Ένας λόγος κυριαρχίας .....	327
- Η κυριαρχία της ιστορίας .....	329

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ ΩΣ ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΒΙΑΣ .....	337
1. Η εννοιολογία της δύναμης: ο "καλός άντρας" .....	338
2. Η αναγνώριση της δύναμης: Φόβος ίσον σέβας .....	348
3. Τα σύμβολα της δύναμης: τα όπλα .....	361
- Η συνέχεια του χεριού: το μαχαίρι .....	364
- Το όπλο: η φωνή του Άντρα .....	367

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ IX

ΤΟ "ΠΑΙΓΝΙΔΙ ΤΗΣ ΑΝΤΡΕΙΑΣ" .....	375
1. Το "παιχνίδι της αντρειάς", μια διαδικασία ζωής .....	377
- Το "παιχνίδι της αντρειάς", μια δια βίου τελετουργία διάβασης .....	378
- Παιχνίδι αιώνιας νεότητας; .....	384
2. Μοναχικοί ήρωες ή αιχμές ενός δόρατος; .....	387
3. "Παιχνίδι" συναρτήσεων: κόρες, ανηψιοί, γαμπροί... ..	401
4. Σύνθετες ταυτότητες, "συλλογικά άτομα" .....	405
5. Παιχνίδι με την απροσδιοριστία των ορίων .....	411

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Χ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΒΙΑΣ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΧΩΡΙΣ ΤΕΛΟΣ...	423
1. Ανακεφαλαίωση: ταυτότητες, βία και ιστορία.....	428
2. Η κοινωνική παραγωγή της βίας: ιστορία χωρίς τέλος.....	442
3. Αντί για επίλογο: Η ζωή ως δύσκολη τέχνη.....	460
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b> .....	467

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η εργασία αυτή είναι προϊόν μιας μακριάς πορείας, στη διάρκεια της οποίας και μέσω της οποίας δημιουργήθηκαν πολλές και προσφιλείς για μένα σχέσεις με πολλούς ανθρώπους και συσσωρεύθηκαν χρέη προς ακόμα περισσότερους. Γιατί είναι πάρα πολλοί εκείνοι που με ποικίλους τρόπους και από ποικίλες θέσεις συνέβαλαν στη δημιουργία της, προσφέροντάς μου ανιδιοτελώς και αφειδώς τις υλικές, διανοητικές και ηθικές προϋποθέσεις που έκαναν δυνατή τη σύλληψη, το "στήσιμο" και την ολοκλήρωσή της. Σ' όλους αυτούς θέλω από αυτήν εδώ τη θέση να εκφράσω τη βαθύτατη ευγνωμοσύνη και τις ευχαριστίες μου ως ελάχιστη αναγνώριση της προσφοράς τους.

Ευχαριστώ πρώτους απ' όλους τους τρεις καθηγητές που επέβλεψαν την εκπόνηση της εργασίας αυτής για το θεσμικό πλαίσιο που μου πρόσφεραν, καθώς και για την κατανόηση που έδειξαν στις αμφιταλαντεύσεις μου. Θέλω να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τον καθηγητή Ιάκωβο Φαρσεδάκη για τη στέγη που μου πρόσφερε σε δύσκολους καιρούς, για την πίστη του στο εφικτό του εγχειρήματός μου και για τη θεωρητική ελευθερία που μου παρείχε. Την καθηγήτρια Μαρία Αντωνοπούλου για τη συμμετοχή της στη φιλοξενία μου, για την εμπιστοσύνη που έδειξε στο πρόσωπό μου και για την ερευνητική ευρυχωρία που μου πρόσφερε. Στην καθηγήτρια Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, τέλος, θέλω να εκφράσω τις ευχαριστίες μου για τις καίριες υποδείξεις και παρεμβάσεις της σ' ολοκλήρη την πορεία της εργασίας αυτής, για τη συμβολή της στην σύλληψη και διαμόρφωση της τελικής προσέχχισής μου, για τις κριτικές παρατηρήσεις της και τις κρίσιμες παρεμβάσεις της στη διάρκεια της συγγραφής της. Επίσης την ευγνωμοσύνη μου για τη συνεχή παρότρυνση και ενθάρρυνση και την αμέριστη

υποστήριξή της, χωρίς τις οποίες η εργασία αυτή δεν θα είχε ολοκληρωθεί.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω και στους συναδέλφους μου ανθρωπολόγους που με συντρόφευσαν στην επίπονη διαδικασία της συγγραφής. Η Λιόπη Αμπατζή, ο Σωτήρης Δημητρίου, η Σίβυλλα Δημητρίου-Κοτσώνη, η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, ο Λεωνίδας Οικονόμου, ο Θόδωρος Παραδέλλης και ο Πάνος Πανόπουλος με στήριξαν ηθικά και ήταν πάντα διαθέσιμοι να συζητήσουν μαζί μου θέματα που με απασχολούσαν. Ο Κώστας Γιαννακόπουλος υπήρξε υπομονητικός ακροατής και χόνιμος συνομιλητής, η Κλειώ Γκουγκουλή και ο Άκης Παπαταξιάρχης μου πρόσφεραν πρόθυμα τα φώτα τους όποτε τους τα ζήτησα. Τέλος, η Στέλλα Γαλήνη στάθηκε στο πλάι μου, μοιράστηκε τις δύσκολες στιχμές, υπέστη με γενναιότητα τις αμφιβολίες μου, συνέβαλε στην αποσαφήνιση και τον εμπλουτισμό των σκέψεων και των ιδεών μου, διάβασε και σχολίασε ολόκληρο το κείμενό μου. Για όλα αυτά της χρωστώ βαθύτατη ευγνωμοσύνη.

Εκτός του ανθρωπολογικού κύκλου, ευχαριστώ θερμά τον Αντώνη Αστρινάκη για τη διαρκή υποστήριξή του όλα αυτά τα χρόνια και για τα διεισδυτικά του σχόλια σ' ολόκληρο το κείμενο αυτής της εργασίας. Την Ιωάννα Καρυστιάνη για τις δημιουργικές συζητήσεις που κάναμε, αλλά και για το μυθιστόρημά της, που ενίσχυσε με θαυμάσιες εικόνες πλευρές για τις οποίες αισθανόμουν ανασφαλής. Την Ελένη Αστρινάκη για την πολύτιμη πολυπλευρη συμπαράστασή της στη διάρκεια της συγγραφής.

Επίσης ευχαριστώ τη Λυδία Κοντογεωργοπούλου για την υποστήριξή της την κρίσιμη περίοδο της έρευνας και όλους μου τους φίλους για την κατανόησή τους την περίοδο της συγγραφής.

Τέλος, ευχαριστώ εκ βάθρων τη μητέρα μου τόσο για την κατανόηση και την ηθική συμπαράστασή της, όσο και για την υλική ενίσχυσή της.

Ωστόσο, η εργασία αυτή θα ήταν αδύνατη χωρίς την αμέριστη "υλική" βοήθεια των ανθρώπων που μου πρόσφεραν το "υλικό" από το οποίο δημιουργήθηκε, τα ονόματα των οποίων, πλην εξαιρέσεων, προτιμώ να μην αποκαλύψω. Αισθάνομαι υπόχρεη στη φίλη μου Σ. Θ. και τον αείμνηστο πατέρα της Σ. Θ. για τη φιλοξενία και την ανεκτίμητη βοήθειά τους στη συγκέντρωση

το Κάστρο. Στη Ν. Σ. για τις ιδανικές συνθήκες επιτόπιας έρευνας που μου εξασφάλισε. Επίσης στο Γιάννη Πατεράκη, που έθεσε την πείρα και τις γνωριμίες του "στην υπηρεσία μου", στον Κώστα Μαμαλάκη, που έθεσε τις γνώσεις του "στην υπηρεσία μου", στον Ζ. Δ., για την πολύτιμη συμβολή του στο εγχείρημά μου, καθώς και στους Φοίβο Ιωαννίδη και Γιώργο Κυριακάκη, για τα επαγγελματικά τους φώτα. Ακόμα περισσότερο υπόχρη αισθάνομαι απέναντι στους ανθρώπους που δέχτηκαν να μου μιλήσουν και να μοιραστούν μαζί μου τις γνώσεις και τις προσωπικές εμπειρίες τους.

Θέλω επίσης να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στους τότε Γραμματείς των Δικαστηρίων Ηρακλείου, Χανίων, Ρεθύμνου και Νεαπόλεως, καθώς και στο Γραμματέα του Εφετείου, που μου επέτρεψαν την πρόσβαση στις αποφάσεις των κακούργιοδικείων. Σημαντική ήταν η συνεισφορά του αείμνηστου Νίκου Γιανναδάκη, Διευθυντή τότε της "Βικελαίας Βιβλιοθήκης", στην ερευνητική μου προσπάθεια. Επίσης, του Ανδρέα Σαββάκη, του Μηνά Γεωργιάδη και του υπόλοιπου προσωπικού της βιβλιοθήκης αυτής, τους οποίους θερμά ευχαριστώ για την προθυμία με την οποία με εξυπηρέτησαν όσο διάστημα χρειάστηκα τις υπηρεσίες τους.

Άφησα τελευταίους τους ανθρώπους του Μεγάλου Χωριού, χωρίς τους οποίους αυτή εδώ η εργασία δεν θα είχε γραφεί. Η παραμονή μου μαζί τους δεν ήταν μόνο αυτό που έδωσε σάρκα και οστά στις προηγούμενες νεφελώδεις ιδέες μου. Ήταν και η απαρχή σχέσεων διαρκείας που με δίδαξαν πολλά και στη συνέχεια. Με αυτή την έννοια, ο "Αοχαρισμός" μου μαζί τους δεν μπορεί να κλείσει με την έκφραση ευχαριστιών. Παρά ταύτα, θέλω από εδώ να ευχαριστήσω και να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σε όλους τους ανθρώπους που με δέχτηκαν στο σπίτι τους, στο τραπέζι τους, στην παρέα τους και στη ζωή τους, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και ιδιαίτερα στις δύο οικογένειες των οικοδεσποτών μου, που με φιλοξένησαν, με έβαλαν στη ζωή τους και με φρόντισαν πολύπλευρα και στην τρίτη οικογένεια που μου άνοιξε την πόρτα του σπιτιού της επιτρέποντάς μου να μπαينوβχαίνω ελεύθερα, με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Είμαι ιδιαίτερα ευχνώμων στην κυρία "Ειρήνη" του κειμένου, που υπάρχει ως δεύτερη μητέρα για μένα, στη "Σοφία" και την "Κλειώ", που μοιράστηκαν μαζί μου τις γνώσεις και τις εμπειρίες τους, στο "Γιώργο", το "Μάντακα" και το



"Φουμοχιώρχη", που κατάλαβαν ανάμεσα από τις γραμμές τι ήθελα και μου το παρείχαν και, τέλος, στη "Θεοδώρα", η οποία παρακολουθούσε εκ του συστάδην και με έγνοια τη διαδικασία της συγγραφής, προχωρώντας σε "ενέσεις με οπλισμένο σκυρόδεμα ταχείας πήξεως" όποτε και όπου αυτό ήταν απαραίτητο. Τρεις ακόμα ευχαριστίες θα μείνουν χωρίς παραλήπτες.

Στη μνήμη αυτών των τριών, οι οποίοι μου πρόσφεραν ή κινητοποίησαν πολλές από τις εικόνες που περιγράφω εδώ, καθώς και στη μνήμη του πατέρα μου, αφιερώνεται τούτη η εργασία.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

### ΒΙΑΙΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ: ΜΙΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ...

Σε μια εποχή που η Ελλάδα φαίνεται να έχει υπερβεί πραγματιστικά, στη σφαίρα της "επίσημης ρητορικής" τουλάχιστον, την δισημία "Ελληνισμός/Ρωμισσύνη" και να έχει επιλύσει τις συνακόλουθες αντιφάσεις της ταυτότητάς της με τον ενστερνισμό, επισήμως τουλάχιστον, της ευρωπαϊκής ταυτότητας, την οποία όλο και λιχότεροι Έλληνες πλέον αμφισβητούν -έστω και αν τη δέχονται διά της εις άτοπον απαγωγής. Σε μια εποχή, δεύτερον, που, επισήμως τουλάχιστον, η Ελλάδα αποφάσισε να απεκδυθεί το ρόλο του "ζώντος πρόχονου" (Herzfeld 1987) αλλά και του "άτακτου παιδιού" της Ευρώπης και να διακηρύξει την τελεσίδικη μεταμόρφωσή της σε απόχονο των προχόνων της, σε συνηθικιώτιδα ή, μάλλον, σε νεότερη αδελφή της Ευρώπης, προσκομίζοντας προς τούτο τεκμήρια λατρείας άλλων "ειδώλων πολιτισμού" και θυσιάζοντας σ' αυτά αξίες και ιδεώδη έως πρό τινος θεωρητικά και ρητορικά αδιαπραχμάτευτα. Σε μια εποχή, τρίτον, που η "παγκοσμιοποίηση" ως οικονομικο-πολιτικό πρόταγμα κλονίζει τα θεμέλια των συλλογικών υποκειμένων στα οποία εντασσόμασταν και ως κοινωνικο-πολιτισμικό αίτημα απεμπολεί την ιστορία (την επίσημη αλλά και τη βιωμένη), προβάλλοντας τη θήθη ως οικουμενική προϋπόθεση για τη βιωσιμότητα της ανθρώπινης κατάστασης.

Σε αυτή την εποχή, λοιπόν, της πολιτισμικής ροχικής του μεταμοντέρνου, το ζήτημα της ταυτότητας, από δεδομένο, αναδύεται ως πρόβλημα, και μάλιστα παγκόσμιο και "παγκοσμιοποιημένο". Και η ανθρωπολογία, με την εκλεπτυσμένη εθνογραφική ανάληψη, είναι από τις κατ' εξοχήν αρμόδιες

επιστήμες για να το ιχνηλατήσει και να το φωτίσει, χωρίς πάντα να φιλοδοξεί να δώσει *απαντήσεις* και *συνοπτικές, αναδρομικές εξηγήσεις*

## 1. Κρήτες και ορεινοί Κρήτες: μια διακριτή ταυτότητα;

Κάθε δήλωση και βεβαίωση ταυτότητας συνεπάγεται αυτόματα κατάρχηση ταυτοτήτων και επικύρωση ετεροτήτων, οι οποίες είναι πιθανό, με τη σειρά τους, να διεκδικήσουν ταυτότητα ή να τους αποδοθεί μία χωρίς τη συναίνεσή τους, να την ενστερνιστούν και να την εκδραματίσουν. Και επειδή όλα αυτά δεν συμβαίνουν εν κενώ εξουσίας, η επιβολή μιας ταυτότητας μπορεί να σηματοδοτεί ακόμα και τη δίωξη άλλων ταυτοτήτων που έχουν μεταβληθεί σε ετερότητα. Ο λόγος βεβαίως είναι για την "ευρωπαϊκή" ταυτότητα της Ελλάδας και για την σε ποικίλους τόνους ετεροποίηση από τον "επίσημο" λόγο τοπικών ή απλώς επί μέρους εκδοχών της ελληνικής εθνικής ταυτότητας που θεωρούνται μη συνάδουσες προς την αφαίρεση που ονομάζεται "ευρωπαϊκή ταυτότητα". Η ιστορία είναι παλιά και πολυσυζητημένη, σύγχρονη και σχεδόν ταυτόσημη με την ίδρυση του ελληνικού έθνους-κράτους, ο κατάλογος μακρύς και περιοδικά ανανεούμενος, και δεν θα χινόταν αναφορά σ' αυτήν, αν δεν επισυνέβαινε μια πιο πρόσφατη εξέλιξη. Αν, με την τελευταία φάση της συγκρότησης και επιβολής, σε γραφειοκρατικό πλέον επίπεδο, από την Ευρωπαϊκή Ένωση της ευρωπαϊκής ταυτότητας, δεν συγκαταλέχονταν σ' αυτές τις "ετεροποιημένες" ταυτότητες και οι ορεινές (ή και οι όχι και τόσο ορεινές) κοινότητες της Κρήτης. Αυτές που έως πρό τινος θεωρούνταν από την εθνι(κιστι)κή ιδεολογία η πεμπτουσία της ελληνικότητας, η ενσάρκωση της αρετής που υποτίθεται ότι εξέθρεψε και διέσωσε το ελληνικό έθνος ως τέτοιο και που ονομάζεται ελεύθερο φρόνημα, αλλά και ανυποταξία.

Το τι αντιπροσωπεύει και αναπαριστάνει η Κρήτη από την άποψη της εθνικής ταυτότητας και της εθνικής αυτο-εικόνας των Ελλήνων ανήκε έως πρό τινος στη σφαίρα του δεδομένου, του στερεότυπου αλλά και του συμβόλου. Είναι το Αρκάδι. Οι αλληπάλληλες επαναστάσεις κατά των Τούρκων για την ένωση της

με την Ελλάδα. Ο Εθνάρχης Βενιζέλος. Η μάχη της Κρήτης και η αντίσταση κατά των Γερμανών. Τα βουνά της, σύμβολο αντίστασης και ελευθερίας. Η γλώσσα της, μνήμη ζωντανή των αρχαίων ελληνικών, και τα ριζιτικά της, ήχοι τραχείς αντρειοσύνης. Ο μινωικός πολιτισμός. Ο Γκρέκο που την τίμησε και ο Καζαντζάκης που την ύμνησε. Είναι η "Λεβεντοχέννα" της Ελλάδας, η "Αδούλωτη" και η "Παντέρμη" της.

Οι Κρήτες μετέχουν και αυτοί της θρυλικής αναπαράστασης της Κρήτης. Είναι οι λεβέντες που δεν υποτάχθηκαν σε ξένο κατακτητή. Οι γνήσιοι απόγονοι των Αρχαίων Κρητών και Ελλήνων που διατήρησαν την καθαρότητα της ελληνικής φυλής, διέσωσαν την ελληνική τους ταυτότητα, εξασφαλίζοντας έτσι τη συνέχεια της ελληνικότητας, της οποίας αποτελούν την ενσάρκωση. Η συνέχεια αυτή είναι απτή: στη γλώσσα, στους χορούς, στα ήθη και έθιμά τους, ιδίως στη φιλοξενία τους, και στη σωματική τους διάπλαση. Σύμβολα της παλληκαριάς, της αντρειοσύνης και της ανδροπρέπειας: ψηλοί, υπερήφανοι, λεβεντόκορμοι και σβέλτοι, με παχειά μουστάκια, άγριο βλέμμα, τραχιά φωνή, μαύρα πουκάμισα και στιβάνια. Γενναίοι, τολμηροί, φιλότιμοι, μπεσαλήδες, αυστηροί, λιχομίλητοι, θεματοφύλακες των παραδόσεών τους. Εικόνες πληθωρικές και επιβλητικές, επιτομή και συμπύκνωση της ελληνικότητας.

Όταν όμως οι Κρήτες εκκίπτουν από το θρύλο στην καθημερινότητα, σ' ένα πρώτο επίπεδο θεωρούνται, από τους υπόλοιπους Έλληνες, διαφορετικοί και ιδιαίτεροι (περισσότερο ίσως από τους κατοίκους κάθε άλλης περιοχής της Ελλάδας), ίσως και λίγο λοξοί, με πετριά από το διάβολο<sup>1</sup>. Σ' ένα άλλο επίπεδο όμως, εκκίπτουν και από τις ιδανικές αυτές ιδιότητες. Τότε ανακαλείται μία αρνητική αλληλουχία στερεοτύπων: παλληκαράδες, νταήδες, κουμπουράδες, κατσιοκλέφτες, εύθικτοι, βίαιοι, επιδεικτικοί, κομπορρήμονες και εχωιστές.

Συγχρόνως υπάρχει το παράδοξο ότι, άρρητα, καμία από τις δύο αλληλουχίες συμβόλων δεν παραπέμπει ούτε ανακαλεί τους

---

<sup>1</sup> Η ιστορία με το διάβολο, που κυνηγημένος από τους αγγέλους, έπριξε το ένα του παιδί στην Κρήτη, το άλλο στη Μάνη και το τρίτο, με τον εαυτό του, στην Κεφαλονιά, είναι πολύ εύχλωτη για τις κοινώς επικρατούσες αντιλήψεις για τους Κρητικούς

Κρήτες του εμπορίου, των γραμμάτων, των τεχνών και της πολιτικής, τους Κρήτες των πόλεων και των πεδιάδων. Ο Γκρέκο, ο Καζαντζάκης, ακόμα και ο Βενιζέλος είναι η Κρήτη, αλλά δεν εκπροσωπούν τους Κρητικούς, μάλλον επισκιάζονται από αυτούς. Οι εικόνες αυτές αναπαριστούν και ανακαλούν τους Κρήτες των ορέων. Αυτοί ενσαρκώνουν, ενσωματώνουν (Bourdieu 1977) τα σύμβολα αυτά, ταυτόχρονα όμως αφομοιώνουν και ενθυλακώνουν και όλους τους Κρήτες.

Οι υπόλοιποι Κρήτες, αν μπορεί κανείς να τους θεωρήσει ενιαία κατηγορία, ενώ αισθάνονται διαφορετικοί από τους υπόλοιπους Έλληνες, υπερήφανοι που είναι γέννημα αυτού του νησιού και φορείς αυτής της ιδιαιτερότητας, ταυτίζονται με μια απισχνωμένη μάλλον και αόριστη εκδοχή της θετικής συζυγίας των συμβόλων. Τα σκήπτρα της λεβεντιάς και της παλληκαριάς και τα τεκμήρια της κρητικής, δηλαδή ελληνικής, γνησιότητας (μήπως άραχε και εκπροσώπησης;) έχουν από μακρού παραχωρήσει στους ορειβίους (στους οποίους τώρα εξοβελίζουν και όλα τα αρνητικά). Οι ορεινοί, από την πλευρά τους, τα αποδέχτηκαν, θεωρώντας τα δικαιωματικά δικά τους, και τα κρατούν ακόμα κοιτάζοντας από χίλια μέτρα υπόμετρο τους πεδινούς να αναμιχνύονται και να επιμιχνύονται δια μέσου των αιώνων με κάθε λοχής "άλλους" και να ζουν "μέσ' στους πασάρους" (δηλαδή στη σκόνη).

Έτσι Κρήτη και Κρήτες δεν συγχωνεύονται στο επίπεδο του συμβολισμού και το τι *ακριβώς* αντιπροσωπεύουν και αναπαριστούν, και γιατί, είναι μάλλον ζητούμενο παρά δεδομένο. Ορθώς λοιπόν ο Michael Herzfeld, ο ανθρωπολόγος που έχει μελετήσει διεξοδικά την Κρήτη ειδικά και την Ελλάδα γενικότερα, διαπιστώνει ότι η Κρήτη καταλαμβάνει μια θέση έκκεντρη και εκκεντρική στο ευρύτερο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας ταυτόχρονα όμως κεντρική για την αυτο-εικόνα της (1985:9). Η αντιφατική αυτή θέση διαθλάται μέσα από τις αντιφατικές εικόνες αναπαράστασης των κατοίκων της και τούμπαδιν, και τα δύο μαζί συναρτώνται με τον ιδιόρρυθμο ιστορικό ρόλο του νησιού στη διαμόρφωση της ελληνικής ταυτότητας και ιδεολογίας και, ως ιστορικά προϊόντα της διαδικασίας αυτής, φέρουν και αντανακλούν όλες τις αντιφάσεις των τελευταίων. Γιατί, αν τις καθοξετάσει κανείς, οι δύο συζυγίες συμβόλων και στερεότυπων, αν και αντιφατικές ως προς την κρίση

που εμπεριέχουν -η πρώτη θετική ως την εξιδανίκευση, η δεύτερη αρνητική ως την καταβαράθρωση-, δεν είναι αυτές καθαυτές αντιθετικές μεταξύ τους. Η δεύτερη, τα ελαττώματα, συνιστά αρνητική λόγω υπερβολής εκδοχή της πρώτης, σαν να επρόκειτο για τα ελαττώματα των αρετών αυτών.

Στην ουσία αρθρώνουν και οι δύο "λόγους περί ταυτότητας" οι οποίοι παραπέμπουν σε "λόγους περί τόπου" και σε "λόγους περί ιστορίας" (της Ελλάδας, της Κρήτης, των επί μέρους περιοχών της, των ανθρώπων που την έγραψαν και κυρίως αυτών που την έκαναν και τη φέρουν). Στην ουσία επίσης, και οι δύο αυτοί λόγοι αναφέρονται στους ορεινούς Κρήτες: η έκκεντρη, εκκεντρική και κεντρική θέση είναι η δική τους θέση. Ο ένας είναι λόγος εξιδανίκευσης: της Ιστορίας, του παρελθόντος, και των αρετών των ηρώων που την έκαναν. Ο άλλος είναι λόγος υποτίμησης: της καθημερινής ζωής, του παρόντος και των καθημερινών ανθρώπων και των "ελαττωμάτων" τους. Υποτίμησης των "ελαττωμάτων" τους ως φορέων της φυσικής, της βιοβιοχικής συνέχειας, ως αποχόνων, εκείνων των ηρώων, που ήταν πρόγονοί τους. Εξιδανίκευση και υποτίμηση εδώ δεν χωρίζονται από μια κάθετη γραμμή ως πόλοι μιας αντίθεσης, αλλά συνυπάρχουν ως αμφισημία και αμφιθυμία και υποδηλώνουν αποδοχή του διαφορετικού των συγκεκριμένων ανθρώπων. Η κατάργηση της εξιδανίκευσης δεν συνεπιφέρει την επίταση της υποτίμησης αλλά την απονομή στην ετερότητα. Και αυτό φαίνεται να έχει συμβεί με τους πρόσφατους μετασχηματισμούς της ελλαδικής ταυτότητας: η εξιδανίκευση του παρελθόντος, οποιουδήποτε παρελθόντος, δεν είναι πια αναγκαία για τον "εθνικό" μύθο, γιατί ίσως ούτε ο τελευταίος μας είναι πια απαραίτητος.

Έτσι, τα τελευταία χρόνια χινόμαστε, κατά διαστήματα, μάρτυρες ενός φαινομένου που θα ήταν αδιανόητο μόλις λίγα χρόνια πριν: ανάμεσα στις αποσπασματικές εικόνες που μας βομβαρδίζουν από τους δέκτες της τηλεόρασης εν είδει "ηλιοφόρησης", βλέπουμε εκστρατείες των ειδικών κατασταλτικών μονάδων με ελικόπτερα σε χωριά του Ψηλορείτη προς εντοπισμό ζωοκλεπτών και κλοπιμαίων ζώων, βιασμένες συνεντεύξεις από "φονιάδες", αυτουρχούς "εθιμογενών εκκλημάτων" (βεντέττας, "τιμής", κ.ά.), από το περιβάλλον τους, από τις οικογένειες των

θυμάτων, από χείτονες, για τα κίνητρα της πράξης και την προσωπικότητα του "φονιά," ακούμε ότι ιδρύθηκε ειδική αστυνομική υπηρεσία διώξης εγκληματικότητας για την αντιμετώπιση της ζωοκλονής στην Κρήτη... Και όλα αυτά δίπλα στα άλλα περίεργα και ειδικά εγκλήματα που δείχνουν οι δέκτες και αδιαφοροποίητα από αυτά.

Τόσο οι ίδιες οι εικόνες (το γεγονός δηλαδή ότι κατασκευάζονται με τον συγκεκριμένο τρόπο και προβάλλονται, επίσης, με τον συγκεκριμένο τρόπο), όσο και αυτό που οι εικόνες αναπαριστούν ως πολιτική της ελληνικής πολιτείας μαρτυρούν μια στροφή στη στάση της τελευταίας απέναντι στην έμπρακτη διεκδίκηση του δικαιώματος στη διακριτή ταυτότητα, στη διαφορά, έστω και αν αυτή η διαφορά συνιστά μια συμβολοποιημένη παραλλαγή της ταυτότητας, έστω και αν καθλιερχούνταν (ή τουλάχιστον υποθαηπόταν) επί σειρά δεκαετιών για να εκθρέψει την ταυτότητα. Μαρτυρούν ένα ξεκαθάρισμα γραμμών σαν να επρόκειτο για μια περίοδο χάριτος ή αναστολής της ποινής, που έφτασε το τέλος της, με κατάληξη την ετεροποίηση, τη μετατροπή των "άλλων" Ελλήνων σε "κακούς" Έλληνες και την κατηγοριοποίησή τους στην παρέκκλιση και την εγκληματικότητα που ενέχει τον κίνδυνο να λειτουργήσει ως αυτοεκπληρούμενη προφητεία.

Το θέμα της διδακτορικής αυτής διατριβής, λοιπόν, είναι αυτοί ακριβώς οι φορείς των θετικών και αρνητικών στερεότυπων και συμβόλων, οι κάτοικοι των ιδιόρρυθμων ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης. Ο προσδιορισμός της σχέσης και της θέσης των στερεότυπων αυτών στη κοινωνικο-πολιτισμική τους ταυτότητα, η μελέτη δηλαδή της ταυτότητάς τους και των συνιστωσών που τη διαμόρφωσαν και τη διαμορφώνουν.

Είναι εκφραστές μιας διακριτής "κρητικής ταυτότητας" που προσυπογράφουν οι άλλοι Κρήτες ή έχουν δική τους ταυτότητα (ταυτότητες), διακριτή από αυτήν των υπόλοιπων Κρητών; Προσυπογράφουν την ταυτότητα που τους αποδίδεται από τα στερεότυπα αυτά (δηλαδή από τους άλλους) ή προβάλλουν και διεκδικούν μια δική τους εκδοχή ταυτότητας; Αποδιδόμενες και βιούμενες ταυτότητες συγκροτούν "πολιτισμική ιδιαιτερότητα"; Τέμνονται, διαμεσοθαβούνται, συναρθώνονται και πώς; Σε τι

συνίστανται, πώς δημιουργήθηκαν και πώς διαιωνίστηκαν και διαιωνίζονται στους κόλπους του διαρκώς ομογενοποιούμενου ελληνικού εθνικού κράτους;

Είναι, εν τέλει, "παρεκκλίσεις" οι κοινότητες αυτές, όπως τείνει να μας κάνει να πιστέψουμε η πολιτεία αλλά και ορισμένες πλευρές της δικής τους πρακτικής και σε τι συνίσταται η "παρέκκλιση" αυτή; Ή μήπως είμαστε μάρτυρες μιας επανάληψης, τηρουμένων όρων των ιστορικών, κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικών και πολιτισμικών γενικότερα, αναβολιών, της ιστορίας κλέφτες/ληστές του 19ου αιώνα;

Αποδιδόμενες, βιούμενες και προβαλλόμενες ταυτότητες, η διαμόρφωση, η συνάρθρωση, η διαμεσολάβηση, και η διαιώνιση μέσα από το μετασχηματισμό τους στα πλαίσια του ελληνικού εθνικού κράτους. Αυτό είναι το θέμα της μελέτης αυτής. Σε μια θέαση από τα έξω, τα κλειδιά, τις περιοχές αλλά και το πλαίσιο για την ανίχνευση και τον προσδιορισμό των ταυτοτήτων, προσφέρουν τα ίδια τα στερεότυπα. Είναι, πρώτον, η πρόσφατη και η παλαιότερη ιστορία της Κρήτης και ο ρόλος που διαδραμάτισαν οι κάτοικοι των ορεινών περιοχών σ' αυτήν και, δεύτερον, ένα σύνολο πολιτισμικών μορφών και πρακτικών που επιχωριάζει στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης και χαρακτηρίζεται από την προσφυγή στη χρήση διάφορων μορφών βίας και γενικότερα από μια στάση αμφισβήτησης πλευρών της νομιμότητας της ελληνικής πολιτείας. Ιστορία και βίαιες πρακτικές ή πρακτικές ανυποταξίας αποτελούν τις δύο βασικές συνιστώσες της αποδιδόμενης αμφίσημης ταυτότητας.

Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί και ένα τρίτο βασικό στοιχείο: η αμφίθυμη στάση των υπόλοιπων Κρητών απέναντι στους ορεινούς που είναι στην ουσία στάση θαυμασμού (δηλαδή εσωτερίκευσης και αναπαραγωγής της άποψης ότι όντως αυτοί είναι οι γνήσιοι Κρήτες και Έλληνες και κρυφής, κατ' αρχήν, αποδοχής των "ελαττωμάτων" τους, ως de facto κατάστασης (με τη λογική ότι αφού διατηρήθηκαν τα μεν τα δε αποτελούν αναγκαία συνέπειά τους). Και ένα τέταρτο: ότι η στάση τους αυτή, όπως και η στάση της ελληνικής πολιτείας εν γένει, αποτελεί κλειδί για τη διαιώνιση των βίαιων πρακτικών.

Αυτό το σύνολο των πολιτισμικών μορφών και πρακτικών τις οποίες ονομάζω "βίαιες πρακτικές" στη σχέση τους με την



ταυτότητα ή τις ταυτότητες και την ιστορία στις ορεινές κοινωνίες της Κρήτης είναι που τίθεται στο στόχαστρο και αποτελεί το αντικείμενο της μελέτης αυτής.

## 2. Μια ιστορία ανταρσίας<sup>2</sup>

Ας επιστρέψουμε λοιπόν στα σύμβολα/στερεότυπα των Κρητικών. Ένας μέτριος γνώστης της Κρήτης και της ιστορίας της εύκολα θα αναγνωρίσει στη θρυλική αναπαράσταση της Κρήτης και των Κρητικών τα βαριά αποτυπώματα της ιστορίας τους. Μιας ιστορίας που σφραχίστηκε από αλληπάλληλες εξεχέρσεις και κινήματα, ποικίλης έντασης, έκτασης και διάρκειας εναντίον των Οθωμανών από τα μέσα του 18ου ως τα τέλη του 19ου αιώνα. Πρώτα μαζί με τους άλλους Έλληνες στα Ορλωφικά 1769-70 και την Ελληνική Επανάσταση 1821-30 και στη συνέχεια μόνοι τους, εν μέρει με τη συνδρομή των ελληνικών κυβερνήσεων, αλλά εξ ίσου συχνά και παρά τη θείησή τους, για την ένωση με την Ελλάδα. Τις αναφέρω ενδεικτικά: το κίνημα των Μουρνιών το 1833, η επανάσταση του 1841, το κίνημα του Μαυροχένη το 1858, η μεγάλη κρητική επανάσταση των ετών 1866-69, και οι επαναστάσεις του 1878, του 1889, του 1895 και του 1897-98, που κατέληξε στην αυτονομία του νησιού, με την ίδρυση της Κρητικής Πολιτείας (βλ. Δετοράκης 1986).

Οι εξεχέρσεις αυτές στοίχησαν αμέτρητα θύματα σε μαχητές και άμαχο πληθυσμό και απερίχραπτες καταστροφές, αν όχι ερήμωση, της ενδοχώρας όλου του νησιού<sup>3</sup>. Προκάλεσαν επίσης έντονες συγκρούσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων

<sup>2</sup> Τον όρο δανείζομαι από τον Σ. Δαμιανάκο (1987).

<sup>3</sup> Στις δύο μεγάλες προ πάντων επαναστάσεις (1821 και 1866), αλλά και στις άλλες σε μικρότερο βαθμό, ο αιχμητικός στρατός στην πρώτη και ο οθωμανικός στη δεύτερη έκαίγαν τα χωριά ολόκληρων περιοχών στο περσμά τους. Οι εικόνες που μεταφέρει ο άγγλος περιηγητής C. Rochfort Scott, που διάβηκε μεγάλο μέρος της Κρήτης το 1834 για τα χωριά της είναι "...ένας εκκαταλελειμμένος σωρός ερείπια, αλλά είναι φανερό πως κάποτε ο τόπος γνώριζε ακμή...Ανάλοχη εικόνα παρουσιάζουν σχεδόν όλα τα χωριά της Κρήτης" (Scott 1995[1837]:54). Και για τη δη "το μεγαλύτερο μέρος της έχει μείνει ακαθλιέρητο για πολλά χρόνια (όπ αν:56). Τις ίδιες εικόνες μεταφέρει και ο Pashley, που περιδιάβηκε το νησί την ίδια περίπου εποχή (1991[1837]).

Κρητών<sup>4</sup>, και αυτές σοβαρές πληθυσμιακές ανακατατάξεις<sup>5</sup>. Στη διάρκεια τους πολλές χιλιάδες γυνακόπαιδα βρέθηκαν σε προσφυχική κατάσταση στο εσωτερικό του νησιού ή στην ηπειρωτική Ελλάδα, ενώ μετά το τέλος τους δεκάδες χιλιάδες, πολεμιστές κυρίως, αναγκάζονταν να αυτοεξοριστούν στην Ελλάδα<sup>6</sup>. Επί 140 και περισσότερα χρόνια (από το 1770 ως το 1913 που ενώθηκε με την Ελλάδα) το νησί βρισκόταν σε αναταραχή, με τους άντρες να παίρνουν τα όπλα σχεδόν κάθε δεκαετία, και όλο τον πληθυσμό να υφίσταται τα πάνδεινα τόσο από τις ίδιες τις εχθροπραξίες, όσο και από την οθωμανική διοίκηση που ποικιλοτρόπως προσπαθούσε να καταστείλει τις εξεχέρσεις αυτές και να αποτρέψει την απόσπαση της Κρήτης από τα εδάφη της.

Το θέμα που δημιουργήθηκε, γνωστό ως "κρητικό ζήτημα", αποτέλεσε κεντρικό ζήτημα της πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων για τη διατήρηση της εδαφικής ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ενώ αμέτρητη ήταν η συσχέτιση που προκάλεσαν στην ελληνική και διεθνή κοινή γνώμη τόσο η ίδια η επαναληπτικότητα των αβοήθητων, και ουσιαστικά καταδικασμένων, εξεχέρσεων και η αποφασιστικότητα που εξέφραζαν, όσο και κορυφαίες στιχμές απόχλησης του αγώνα των Κρητών, όπως το ολοκαύτωμα του Αρκαδίου. Το κύμα αλληλεγγύης που δημιουργήθηκε στην Ελλάδα αλλά και σε φιλελεύθερους κύκλους ανά τον κόσμο με την επανάσταση του 1866 πήρε έμπρακτη μορφή αφ' ενός μεν με την ίδρυση φιλοκρητικών επιτροπών στην Ελλάδα και σε πολλές

---

<sup>4</sup> Οι μουσουλμάνοι Κρήτες ονομάζονται και Τουρκοκρήτες, γιατί, στην πλειονότητά τους, δεν προέρχονταν από οθωμανικό εποικισμό, αλλά από αθρούς, και ηθελημένους κατά βάση, εξισλαμισμούς χριστιανών Κρητών τον πρώτο αιώνα της κατάκτησης. (Ο γάλλος περιηγητής Pitton de Tournefort κάνει λόγο για 60.000 εξισλαμισμούς ως το 1699 [Δετοράκης 1986:289]). Οι Τουρκοκρήτες παρέμειναν στις κοινότητες όπου ζούσαν, μιλούσαν ελληνικά, έπιναν κρασί, σε αντίθεση με τους άλλους Μωαμεθανούς, και τηρούσαν τις ίδιες παραδόσεις με τους Χριστιανούς, με τη διαφορά ότι ήταν απαλλαγμένοι από τις φορολογικές και λοιπά επιβαρύνσεις που υφίσταντο οι Χριστιανοί (βλ. Pashley 1991[1837]A:28-30, επίσης βλ Δετοράκης 1986:287-290, Καλλιβερετάκης 1998:65-66).

<sup>5</sup> Ένα μέρος από τους Τουρκοκρήτες επανέκαμψε στο Χριστιανισμό ενώ πολλοί από τους υπόλοιπους αποσύρθηκαν από την ύπαιθρο στις πόλεις και τα περίχωρά τους (Καλλιβερετάκης 1998:65-66).

<sup>6</sup> Ο αριθμός τους κατά τον άχρηστο περιηγητή R. Pashley που επισκέφθηκε το νησί το 1833 ανερχόταν στις 50.000 (Pashley 1991[1837]A:9).

άλλες χώρες<sup>7</sup>, αφ' ετέρου δε με προσέλευση εθελοντών, Ελλήνων και Φιλελλήνων<sup>8</sup>, για να πολεμήσουν στο πλευρό των Κρητών. Το πνεύμα της εποχής σ' ολόκληρη την Ευρώπη, πέρα και παρά την πολιτική των επί μέρους κυβερνήσεων, διαπνεόταν από φιλελεύθερες και δημοκρατικές ιδέες και από την εξάπλωση και ρομαντικοποίηση των εθνικών (εθνοτικών) διεκδικήσεων, έχοντας θέσει τα απολυταρχικά καθεστώτα, με πρώτη απ' όλα την Οθωμανική αυτοκρατορία, στο στόχαστρο. Επίσης εξακολουθούσε να περιβάλλει με μεγάλη αίγλη το πνεύμα του αρχαίου ελληνισμού και να αντλεί από αυτό. Στην Ελλάδα όλα αυτά μορφοποιούνται βαθμιαία στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας ως ευρωπαϊκής και ως συνέχειας του αρχαίου παρελθόντος, από τη μια πλευρά, και στη Μεγάλη Ιδέα, που σχετίζεται στενά με την πρώτη, από την άλλη (βλ. Herzfeld 1982, 1987· Σκοπετέα 1988). Η συνδρομή όλων αυτών των παραχόντων συμπύκνωσαν τη δράση των Κρητικών σε μία λέξη: εποποιία. Και ως έπος αποκρυσταλλώθηκε και εξιδανικεύθηκε από την εθνικιστική ιστορία φτάνοντας ως εμάς.

Η ιστορία αυτή, τέλος, επαναλήφθηκε σχεδόν στους ίδιους τόνους την περίοδο του δεύτερου παγκόσμιου πολέμου, με την φημισμένη μάχη της Κρήτης και την εθνική αντίσταση. Στο βαθμό δε που δεν συνδέθηκε κυρίαρχα με τη δράση του ΕΑΜ, αλλά των Άχθλων, και δεν μεσολάβησε η υποτίμησή της μετά τον εμφύλιο πόλεμο, διατήρησε όλη την αίγλη της και συμπυκνώθηκε και πάλι στη λέξη εποποιία.

---

<sup>7</sup> Εκτός από την "Εν Αθήναις Κεντρική υπέρ των Κρητών Επιτροπή" που συγκέντρωνε συνδρομές και έστειλε όπλα, πολεμοφόδια και τρόφιμα στην Κρήτη, "Φιλοκρητικές επιτροπές συγκροτήθηκαν στην Ιταλία, στη Γαλλία, στην Αγγλία, στην Ελβετία, στην Αμερική και αλλού, διάφορες προσωπικότητες στο Παρίσι, στο Λονδίνο, στη Μασσαλία, στη Ρώμη, στην Αγία Πετρούπολη, στη Γενεύη, στη Νέα Υόρκη εκδήλωναν την αλληλεγγύη τους, συγκέντρωναν συνδρομές, έστειναν πολεμοφόδια και τρόφιμα" (Καλλιβρετάκης 1998: 83, 97).

<sup>8</sup> Κατέβηκαν χύρω στα είκοσι εθελοντικά σώματα υπό τις διαταχές Ελλήνων αξιωματικών ως επί το πλείστον, που πρέπει να αριθμούσαν συνολικά 6.000 άνδρες περίπου. Μαζί τους ήταν και χύρω στους διακόσιους Γαριβαλδινούς, δώδεκα Σλάβοι, τέσσερεις Γάλλοι, τρεις Ούγγροι, ένας Πρώσος, ένας Ελβετός, ένας Βρετανός και δύο Αμερικανοί (Καλλιβρετάκης 1998:105-107).

### 3. Βίαιες πρακτικές: μια συνεχής ανταρσία;

Τα αρνητικά στερεότυπα δεν παραπέμπουν στο ιστορικό παρελθόν (στο φιλοπόλεμο χαρακτήρα των Κρητών, για παράδειγμα, ή στις βιαιότητες που δεν μπορεί παρά να διέπραξαν σε βάρος των Τουρκοκρητών, στη διάρκεια αυτών των εξεχέρσεων), αλλά στο παρόν. Σε ορισμένα από τα "ήθη και έθιμά" τους που, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, υπαγορεύουν πρακτικές ανυποταξίας στην καθημερινή τους ζωή και που επικρατούσαν και επικρατούν ακόμα, σε μικρότερο βαθμό, στο νησί.

Τις "συνήθειες" αυτές οι Ελλαδίτες αποδίδουν στους Κρητικούς γενικά, όπως είδαμε, και οι Κρητικοί στους ορεσίβιους, στους οποίους και τελικά απαντώνται. Το βασικό τους μόττο είναι η ανυποταξία στους νόμους της ελληνικής πολιτείας και η υπακοή στους δικούς τους "άγραφους νόμους", που θεωρούνται συστατικά στοιχεία, όπως είδαμε, της "προεθνικής διακριτής" ταυτότητας και του πολιτισμού τους, και τα οποία υποδηλώνουν τη διαίωνιση ως σήμερα της ταυτότητας αυτής, τη διατήρησή της και στα συμφραζόμενα του ελληνικού εθνικού κράτους.

Αυτοί οι "άγραφοι νόμοι" υπαγορεύουν αφ' ενός μεν την αφοσίωση στην αξία και την "τιμή" της "οικογένειας", με τη στενότερη ή ευρύτερη εκδοχή της<sup>9</sup>, στην αξία της κοινότητας, του "τόπου" τους, γενικότερα, αφ' ετέρου δε την "αυτοδικία", δηλαδή τη συνήθεια να επιλύουν τις διαφορές τους μόνοι τους, μακριά από τη θεσμική διατησία της ελληνικής πολιτείας, και μάλιστα με την προσφυγή στη βία.

Η απειλή (με ή χωρίς όπλο), ο τραυματισμός ακόμα και ο φόνος ενός άνδρα για "λόχους τιμής" από τον πατέρα, αδελφό ή ξάδελφο της γυναίκας που ήταν -ή υποπτεύονται ότι ήταν ή απλώς εκείνος επιδίωξε να χίνει- ερωμένη του, επειδή "πρόσβαλε την τιμή" της -και κατ' επέκταση, τη δική τους-, στοίχειωνε μέχρι πρό

<sup>9</sup> Η στενότερη εκδοχή είναι η πυρηνική οικογένεια μαζί με τα αδέρφια του άνδρα ενώ η ευρύτερη η ποικίλου γενεαλογικού βάρους αρρενογονική ομάδα καταχωχής, που λέγεται και χενιά ή σόι. Χρησιμοποιώ τον όρο οικογένεια, βάζοντάς τον σε εισαγωγικά για να υποδηλώσω αυτή την ευρύτερη εκδοχή, διότι είναι ο πιο συχνά χρησιμοποιούμενος στον εντόπιο λόγο, αλλά επίσης διότι αποδίδει καλύτερα τα αυξομειούμενα όρια με τα οποία νοείται η ομάδα αυτή.

τινος το φαντασιακό όποιου Έλληνα τύχαινε να συνδεθεί με Κρητικιά. Αυτά μπορεί να μη συνέβαιναν και τόσο συχνά στην πραγματικότητα, και ο εξαναγκασμός σε γάμο να ήταν η πιθανότερη εκδοχή, πάντως δεν ήταν και σπάνια. Από την άλλη πλευρά, ο φόνος του εραστή από το σύζυγο αλλά και της συζύγου, της κόρης ή της αδελφής, επειδή, συνδέθηκε σ' ερωτική σχέση μ' έναν άνδρα ή απλώς δέχτηκε τις φιλοφρονήσεις του<sup>10</sup>, "πρόσβαλλοντας έτσι την τιμή" των αντίστοιχων ανδρών και της οικογένειας συνοδικά, αποτελούσε και αυτός κοινό μοτίβο των περασμένων δεκαετιών.

Όμως, αντίστοιχη εξέλιξη μπορούσε να έχει και μια άλλη, συχνή πρακτική: η απαγωγή (κλεψά) μιας γυναίκας από έναν άνδρα, στην περίπτωση που ο πατέρας ή/και οι αδελφοί της αρνούσαν ή τέκμαιε ότι θα αρνηθούν να "του τη δώσουν" σε γάμο<sup>11</sup>. Η απαγωγή ήταν (και είναι) συνηθισμένη απάντηση-αντίδραση στην περίπτωση άρνησης πρότασης γάμου, συχνά γίνεται και με τη συναίνεση της γυναίκας, και είναι απάντηση στην "προσβολή που υφίστανται τα "αισθήματα" του απαγωγέα από την άρνηση που εισπράττει. Είναι όμως και επιστροφή της "προσβολής" στα άρρενα μέλη της οικογένειας της γυναίκας και ως τέτοια εκλαμβάνεται. Ως εκ τούτου, ποτέ δεν γίνεται αποδεκτή, κατ' αρχήν και αρχικά τουλάχιστον, ως τετελεσμένο γεγονός και μια ευρεία γκάμα εναλλακτικών βίαιων ανταπαντήσεων είναι αναμενόμενη:

<sup>10</sup> "...πως μ' αδικοσκοτώσατε για ένα ζευγάρι ρόδα", λέει η κόρη στο μοιρολόι "Το αδικοσκοτωμένης από τσ' εδικούς τση ή Τση συνορονύφης" (Τσουδερός 1976:80-81).

<sup>11</sup> Μάλιστα, στις αρχές της δεκαετίας του 1950, μια τέτοια απαγωγή συγκλόνισε το πανελλήνιο και έγινε κεντρικό θέμα της επικαιρότητας της εποχής. Ηγετικό και σεβαστό στέλεχος της αντίστασης κατά των Γερμανών από το Μυλοπόταμο, αδελφός πολιτικού του νομού Ηρακλείου, απήγαγε την κόρη του αρχηγού μιας από τις σημαντικές αντάρτικες ομάδες που ήταν και πολιτικό πρόσωπο διαφορετικής παράταξης από τον απαγωγέα. Το θέμα πολιτικοποιήθηκε αμέσως και καθώς και ο τελευταίος ήταν σημαίνων πολιτικός παράχων, κίνησε χή και ουρανό για να πάρει πίσω την κόρη του. Αστυνομικά, ακόμα και στρατιωτικά αποσπάσματα χτένιζαν τον Ψηλορείτη και το μισό νησί για να βρουν το παράνομο ζευγάρι αλλά ματαίως. Έντασμα συλλήψεως είχε επίσης εκδοθεί εναντίον των φίλων του χαμπρού οι οποίοι είχαν πραγματοποιήσει την απαγωγή για λογαριασμό του. Ο χαμπρός και οι φίλοι του καταζητούνταν, ξέφυχαν επανειλημμένα από κλοιούς που τους είχαν στήσει οι διώκτες τους και φυγοδικούσαν αρκετό καιρό. Στο τέλος συνελήφθησαν ή παραδόθηκαν μόνοι τους και καταδικάστηκαν σε ένα-δύο χρόνια φυλάκισης ο καθένας. Εν τω μεταξύ, ο "δράστης" είχε παντρευτεί με την κοπέλα, εκείνη απ' ό,τι φαίνεται συναινούσε στην απαγωγή και διαμήνυσε στον πατέρα της ότι θέλει να μείνει με τον άνδρα της και έτσι η όλη επιχείρηση απέβη άκαρπη.

από την απόπειρα βίαιης "αντιαπαχωχής" της κοπέλλας από τους άνδρες της οικογένειάς της (μια πράξη που εγκαθιστά αυτόματα σχέσεις εχθρότητας μεταξύ των μερών) και τα βίαια αντίποινα εναντίον άλλου αρσενικού μέλους της οικογένειας του "δράστη", κυρίως στις περιπτώσεις "ακούσιας απαχωχής", ως την παντελή διακοπή σχέσεων με το νέο ζευγάρι.

Οι απειλές με όπλα, οι λιχότερο ή περισσότερο σοβαροί τραυματισμοί και οι φόννοι σε καυχά, όλα αυτά εμφανίζονταν με κάποια συχνότητα στο ρεπερτόριο της ειδησεογραφίας για την Κρήτη. Οι λόχοι είναι ποικίλοι και πάντα έχουν σχέση με μια "προσβολή": εκτός από τους παραπάνω, μπορεί να σχετίζονται με ζωοκλοπές, με αμφισβητήσεις ορίων σε βοσκοτόπια, σε αγρούς και άλλα ακίνητα<sup>12</sup> ή κινητά αγαθά, μπορεί όμως να έχουν σχέση και με "άυθα" αγαθά, όπως μια κουβεντα παραπάνω ή μια πράξη ή παράλειψη. Μπορεί επίσης να οφείλονται σε "λόχους οικογενειακούς", όπως ανέφεραν σχεδόν συνηματικά οι εφημερίδες περασμένων δεκαετιών (1950-1960 και αρχότερα), εννοώντας τους φόνους για λόχους "(αντ)εκδίκησης" από στενό συγγενή κάποιου προηγούμενου θύματος,

Τέλος, οι "αντεκδικήσεις" ή "οικογενειακά", οι μακρόχρονες "οικογενειακές" έχθρες δηλαδή<sup>13</sup>, που πυροδοτεί μια τέτοια πράξη στις οποίες εμπλέκονταν, σε ποικίλη έκταση, οι οικογένειες των αρχικών πρωταγωνιστών και οι οποίες είχαν επίσης ποικίλο αριθμό θυμάτων και από τις δύο πλευρές (που κάποτε έφτανε και ως τον κανονικό ξεκληρισμό τους), απασχολούν την κοινή γνώμη από καιρού εις καιρόν, σπανιότερα βέβαια απ' ό,τι πριν από μερικές δεκαετίες.

Οι παραπάνω περιγραφές μπορούν να διατυπωθούν και αντίστροφα -ωστόσο όμως και συμπληρωματικά-: εύκολα -σχετικά

<sup>12</sup> "Για τη διεκδίκηση ενός βοσκοτόπου" ή "για λίγα μέτρα δρόμου", όπως αποδίδει ο δημοσιογράφος ενός κρητικού περιοδικού δύο φονικά που έγιναν το 1982 (Γρυλλιάκης 1982:52).

<sup>13</sup> Στην υπόλοιπη Ελλάδα, όπως και στην υπόλοιπη Κρήτη, οι έχθρες αυτές είναι γνωστές κυρίως με τον αντίστοιχο ιταλικό όρο "βεντέττα" (για τον οποίο δεν μπόρεσα να διακριβώσω αν εισήχθηκε επί Βενετοκρατίας ή μεταγενέστερα). Όμως ο όρος αυτός δεν χρησιμοποιείται στις περιοχές που συναντάται η "βεντέττα". Οι όροι που χρησιμοποιούνται είναι: κυρίως οι εξής: "αντεκδικήσεις", "οικογενειακά" και "οικογενειακές διαφορές" ή σκέτα "διαφορές" και "έχθρα". Αυτές θα χρησιμοποιώ και εγώ ως επί το πλείστον στο κείμενο.

μιλώντας- οι διαφωνίες και οι προστριβές ακόμα και για καθημερινά και ασήμαντα πράγματα μπορούν να εξελιχθούν σε σοβαρό καυγά, σε "διαφορά", και να ακολουθήσουν αυτή την τροχιά. Οι σχέσεις των ανθρώπων, κυρίως των ανδρών, σφραχίζονται από μια ευθιξία, που οδηγεί σε συχνές παρεξηγήσεις και ψυχρότητες μεταξύ τους, οι οποίες μπορεί να επεκταθούν και σε άλλα μέλη της "οικογένειάς τους".

Αυτά τα δραματικά μιν, όχι όμως και καθημερινά, φαινόμενα συνυπάρχουν με άλλες, πιο ορατές και πιο καθημερινές πρακτικές, που επίσης συνιστούν ενσυνείδητες και κατάφωρες παραβιάσεις των νόμων της ελληνικής πολιτείας. Συνυπάρχουν με τη ζωοκλοπή, που αποτελεί το σήμα κατατεθέν των κτηνοτροφικών κοινοτήτων: δείγμα θάρρους και ανδρειοσύνης αλλά και συνθήκη sine qua non του επαγγελματός του κτηνοτρόφου. Με τη σχεδόν καθολική "οπλοθλατρεία" και οπλοκατοχή: κάθε άνδρας διαθέτει τουλάχιστον ένα κυνηγετικό όπλο (για το οποίο δεν είναι βέβαιο ότι έχει την ανάλοχη άδεια): συνήθως διαθέτει επίσης ένα, *τουλάχιστον*, περίστροφο το οποίο φέρει σχεδόν πάντα μαζί του (όταν ιδίως είναι εκτός χωριού) και το οποίο θεωρεί περίπου συνέχεια του χεριού του, μαθαίνοντας να το χειρίζεται από πολύ νεαρή ηλικία. Το όπλο χρησιμοποιείται σπανιότερα (αν χρησιμοποιηθεί ποτέ) για αυτό που είναι φτιαχμένο και συχνότερα για τη "ρίψη ασκοπων πυροβολισμών": σε στιχμές ψυχικής ευφορίας και έξαρσης, επίδειξης του νέου όπλου ή των ικανοτήτων στη σκοποβολή. Είναι επίσης απαραίτητο στα χλέντια: στους χάμους, τις αρραβωνιάσεις, τις βαφτίσεις, αλλά και σε οποιοδήποτε άλλο σημαντικό χλέντι. Αυτό δίνει το στίγμα του ακόμα και στον τυχαίο επισκέπτη. Περνώντας από πολλά χωριά βλέπει πινακίδες κάθε είδους διάτρητες και στραβωμένες από σφαίρες ενώ δίπλα άλλες πινακίδες προστάζουν ειρωνικά "Μη πυροβολείτε ασκόπως". Αν καθήσει για καφέ στην πλατεία του χωριού, μπορεί να ξαφνιαστεί από μια ριπή πολυβόλου μερικές δεκάδες μέτρα παρακάτω ενώ ο αστυνομικός του χωριού πίνει και αυτός τον καφέ του αδιάφορα στο διπλανό τραπέζι, μη δίνοντας σημασία ούτε στο τεράστιο αγροτικό Nissan 4x4 που περνάει από μπροστά του, με δύο θυκόσκυλα στην καρότσα και χωρίς οδηγό... Και η πρώτη σκέψη που θα του περάσει από το νου είναι ότι βρίσκεται σε "μια άλλη Ελλάδα".

Οι πρακτικές αυτές δεν απαντώνται, ούτε απαντώνταν στο παρελθόν, σε ολόκληρη την Κρήτη, αντίθετα από τη διάχυτη εντύπωση που επικρατεί στην υπόλοιπη Ελλάδα. Κατ' αρχήν, δεν ανήκαν στις "συνήθειες" του παλιού αστικού πληθυσμού<sup>14</sup>. Δεν ανήκαν ποτέ ούτε στις "παραδόσεις" του πληθυσμού των ανατολικών περιοχών της (του νομού Λασηθίου και των περισσότερων επαρχιών του νομού Ηρακλείου, πλην μίας)<sup>15</sup>. Απουσιάζουν επίσης, κατ' αρχήν, ως προς την οξεία έκφασή τους τουλάχιστον, από τις πεδινές περιοχές των νομών Ρεθύμνης και Χανίων. Απ' ό,τι δε προκύπτει από τη φήμη και τη μνήμη των κατοίκων του νησιού, και από τις γραπτές πηγές, δεν παρεπιδημούσαν ούτε στο παρελθόν.

---

<sup>14</sup> Οι πόλεις της Κρήτης (αναφέρομαι στα Χανιά, το Ρέθυμνο και το Ηράκλειο, κυρίως, καθώς αυτές οι περιοχές της Κρήτης απασχολούν τούτη την έρευνα) οργανώθηκαν ως πόλεις, μ' όλους βέβαια τους μετασχηματισμούς τους ερχομένους στις ευρύτερες κοινωνικο-οικονομικές αλλαγές, ήδη από την εποχή της Βενετοκρατίας. Τότε το "Βασίλειον της Κρήτης" είχε διαιρεθεί σε τέσσερα διαμερίσματα και οι παραπάνω πόλεις ήταν τα κέντρα (οι πρωτεύουσες) των αντίστοιχων διαμερισμάτων και οι έδρες των ρεκτόρων που τα διοικούσαν. Ο Χάνδακας (Ηράκλειο) ήταν η έδρα και του Δούκα της Κρήτης (Δετοράκης 1986:167-170). Επί Οθωμανικής αυτοκρατορίας, το Εχιαλέτι της Κρήτης διαρέθηκε σε τρία σαντζάκια, με τις ίδιες πόλεις ως έδρες του αντίστοιχου σαντζάκ μπέη, με το Χάνδακα ως διοικητικό κέντρο όλου του νησιού και έδρα του σερασκέρη (Δετοράκης 1986:272-276). Τον 18ο αιώνα ήταν ήδη οργανωμένες σε κανονικές "ανατολίτικες" πόλεις, με τοπικές "βιομηχανίες", συντεχνίες, με εξαγωγικό και εισαγωγικό εμπόριο, πόλεις πολυπολιτισμικές (βλ. Δετοράκης 1986:294-297), χαρακτηριστικά που πρέπει να επιτείνονται τον 19ο αιώνα. Αυτό το συμπέρασμα βγαίνει, τουλάχιστον σ' ό,τι αφορά το Ηράκλειο, από τη μοναδική εργασία που έχει αντικείμενο την κοινωνικο-ιστορική και ανθρωπολογική μελέτη του αστικού χώρου στην Κρήτη, τη μελέτη του Γ. Ζαϊμάκη για το Ηράκλειο (βλ. Ζαϊμάκης 1997 και κυρίως τις σελίδες 93-134). Στον αστικό πληθυσμό μ' αυτή την έννοια δεν συμπεριλαμβάνεται, ακόμα και αν έχει αρκετά αστικοποιηθεί, ο πληθυσμός που μετοίκησε από την ύπαιθρο με το μεγάλο κύμα της αστυφιλίας από το 1950-50 και πέρα. Και τούτο γιατί έπαψαν να υφίστανται τα αυστηρά όρια που διαχωρίζαν τον κόσμο της πόλης από την ύπαιθρο τα οποία εκφράζονταν πραχματολογικά και συμβολικά από τα τείχη τους. Οι πόλεις της Κρήτης από ανοιχτές στον έξω κόσμο (κοσμοπολίτικες) και κλειστές στην ύπαιθρο έγιναν κλειστές στον έξω κόσμο και ανοιχτές στην ύπαιθρο, δηλαδή πόλεις επαρχίας της Ελλάδας. Μ' αυτό τον τρόπο έχασαν και το έθος που τις διέκρινε ενώ η μαζική μετεγκατάσταση αγροτικού πληθυσμού συνοδεύτηκε από την μεταφορά και εν μέρει ενσωμάτωση του αντίστοιχου έθους στις πόλεις, με αποτέλεσμα τον υβριδισμό τους. Ενδιαφέρουσα μελέτη για τη διαχείριση και διαπραχμάτευση της ιστορίας μιας πόλης από τους σημερινούς της κατοίκους είναι και αυτή του Μ. Herzfeld για το Ρέθυμνο (βλ. Herzfeld 1991).

<sup>15</sup> Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί εδώ ότι η αυστηρότητα στα ήθη και η μέριμνα των ανδρών (του πατέρα, του αδελφού και του συζύγου) για την ηθική των γυναικών υπήρχε σε όλο το νησί, ακόμα και στις πόλεις, ως πριν από μερικές δεκαετίες. Και η "απαχωγή" της νύφης ήταν ευρύτερα διαδεδομένη. Απλώς δεν είχαν την ίδια έκταση και τις ίδιες συνέπειες.



Απουσιάζουν, δηλαδή, από τη συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού.

Εμφανίζονται μόνο σε ορισμένες, ορεινές και ημι-ορεινές, περιοχές του κεντρο-δυτικού μέρους του νησιού, των οποίων οι κάτοικοι είναι κτηνοτρόφοι, κυρίως, αλλά και γεωργοί. Οι περιοχές αυτές συγκεντρώνονται κυρίως γύρω από τους ορεινούς όγκους των Λευκών Ορέων και του Ψηλορείτη και στο μεταξύ τους χώρο προς την κεντρική και νότια πλευρά του νησιού, ο οποίος επίσης καταλαμβάνεται από μικρότερες αλλά συνεχείς οροσειρές. Αντιστοιχούν, χονδρικά, στις εξής σημερινές επαρχίες: Μαθεβυζίου του νομού Ηρακλείου (στην ορεινή της περιοχή), Μυλοποτάμου, Αμαρίου και Αχίου Βασιλείου του νομού Ρεθύμνης, Αποκορώνου, Σφακίων και Σελλίνου, του νομού Χανίων.

Καθόλου συμπτωματικά ίσως, οι περιοχές αυτές, και ιδίως ο νομός Χανίων<sup>16</sup>, αποτέλεσαν τις εστίες όθων σχεδόν των εξεχέρσεων κατά των Βενετών και όθων ανεξαιρέτως κατά των Οθωμανών. Καθώς μάλιστα οι εξεχέρσεις, ακόμα και όταν δεν ξεκινούσαν από τις φυσικά οχυρωμένες ορεινές αυτές περιοχές, πάντα κατέληγαν σε ανταρτοπόλεμο που τις χρησιμοποιούσε ως ορμητήριο, τα μέρη αυτά σήκωσαν και το μεγαλύτερο βάρος τους, τόσο ενεργητικά όσο και παθητικά<sup>17</sup>.

Σ' ό,τι αφορά την ένταση και την εμβέλεια των πρακτικών αυτών στις περιοχές όπου συναντώνται, γενικά παρουσιάζονται ηπιότερες στα ανατολικά με μία τάση αυξανόμενης έντασης προς τα δυτικά και αποκορύφωσης στην περιοχή των Σφακίων και γύρω από αυτήν (Σέλινο και Αποκόρωνας): η τάση αυτή είναι εμφανής σ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα: από ενδείξεις και προφορικές μαρτυρίες φαίνεται να ισχύει και τον 19ο<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Από εκεί βγήκαν και τα χαρακτηριστικά των τριών πόλεων: τα Χανιά είναι η πόλη των αρμάτων, το Ρέθυμνο των γραμμάτων και το Ηράκλειο των χρημάτων.

<sup>17</sup> Η κατεύθυνση εξάπλωσης των κινημάτων ήταν από δυσμάς προς ανατολάς. Αρχίζαν στο νομό Χανίων, απλώνονταν προς το Ρέθυμνο, και κυρίως το Μυλοποτάμο ενώ οι περιοχές του Ηρακλείου προσχωρούσαν με κάποια καθυστέρηση. Αρκετά από αυτά περιορίστηκαν σε τοπικό επίπεδο και καταπνίχθηκαν πριν εξαπλωθούν, όπως για παράδειγμα η εξέγερση του 1770 στα Σφακιά που κατέληξε στην ολοσχερή καταστροφή της ακμάζουσας τότε περιοχής ..

<sup>18</sup> Για προηγούμενες εποχές, ενδείξεις έχουμε μόνο για την περιοχή των Σφακίων, όπου φαίνεται να ισχύει το ίδιο.

Έτσι, οι πολύνεκρες και μακρόχρονες αντεκδικήσεις, με την εμπλοκή (και τον αποδεκατισμό καμιά φορά) ολόκληρων οικογενειών, είναι κατ' εξοχήν φαινόμενο της περιοχής αυτής, όπου φαίνεται ότι και τα φονικά γίνονταν ευκολότερα. Γύρω από το Μυλοπόταμο, αντίθετα, και οι φόννοι φαίνεται να είναι πιο μετρημένοι και συνήθως επικρατεί η εκδίκηση του πρώτου νεκρού από τους στενούς του συγγενείς, αλλά ακόμα και αν ακολουθήσει δεύτερος "χύρος αίματος", περιορίζεται ανάμεσα στους άμεσα εμπλεκόμενους χωρίς επέκταση των πράξεων ανοικτής εχθρότητας στις ευρύτερες "οικογένειες". Η ζωοκλοπή, από την άλλη πλευρά -από την άποψη των δραστών, όχι των θυμάτων- φαίνεται να έχει δύο κύριους πόλους, τους δύο τελευταίους αιώνες τουλάχιστον: τα Σφακιά<sup>19</sup> και το Μυλοπόταμο<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Τα Σφακιά, όπως θα δούμε παρακάτω, ήταν ήδη φημισμένα για τις κλοπές ζώων αρκετούς αιώνες πριν, από εποχές για τις οποίες δεν έχω εντοπίσει στοιχεία για το Μυλοπόταμο.

<sup>20</sup> Αυτές οι δύο περιοχές πρέπει να ήταν και οι πιο αμιχώς κτηνοτροφικές. Αυτό βεβαίως δεν ισχύει διαχρονικά για τα Σφακιά. Γνωρίζουμε ότι κατά την πρώτη τουρκοκρατία διέθεταν στολίσκο με εμπορικά σκάφη ο οποίος αυξήθηκε σημαντικά στα μέσα του 18ου αιώνα και έδωσε μεγάλη ώθηση στην οικονομία τους (Δετοράκης 1986:296 και 307). Επίσης γνωρίζουμε, από τις μεταφράσεις των τουρκικών αρχείων, ότι την ίδια εποχή καλλιεργούσαν δημητριακά και άλλα γεωργικά προϊόντα στην περιφέρειά τους (Σταυρινίδης Β' 1986:440). Θα είχε ενδιαφέρον να είχαμε μια γενική εικόνα για την οικονομία και την κοινωνία κάθε περιοχής (επαρχίας) επί Βενετοκρατίας και Τουρκοκρατίας, δυστυχώς όμως οι ιστορικές πηγές τις οποίες διέτρεξα αναφέρουν πληροφορίες μόνο για ολόκληρη την Κρήτη και όχι για κάθε επαρχία χωριστά. Η οικονομία του νησιού ήταν πάντα βασικά γεωργική αλλά είχε και ανεπτυχμένη κτηνοτροφία. Τον 16ο και 17ο αιώνα ανθούσε το εξαγωγικό εμπόριο και των δύο κατηγοριών. Στις αρχές του 17ου αιώνα, το τυρί και το κρέας ήταν από τα κύρια εξαγωγικά ήδη: "...τυρί βγάζει ολόκληρες караβιές..." γράφει στην έκθεσή του ο Προβλεπτής Moresini (Δετοράκης 1986:215). Στο τέλος του 17ου αιώνα, αντίθετα, μετά την εδραίωση της οθωμανικής κατάκτησης, και τη γενική πτώση της οικονομίας, η κτηνοτροφία παρουσιάζεται αισθητά μειωμένη. Στην απογραφή του 1699 οι ανατολικές επαρχίες (Χάνδακα και Λασηθίου) είχαν 109.845 αιχοπρόβατα και τα Σφακιά 11.000 (Δετοράκης 1986:294). Το 1837 μεγάλο μέρος της καλλιεργήσιμης γης (σχεδόν τα 2/3) δεν καλλιεργείται αλλά υπάρχουν σ' όλη την Κρήτη 600.000 αιχοπρόβατα, που το 1844 έχουν γίνει 908.000 (Δετοράκης 1986:403-404). Στην απογραφή του 1881, σε σύνολο πληθυσμού 276.208 και 91.931 απογραφέντων αρρένων επαγγελματιών, 7469 ήταν ποιμένες και 40.795 γεωργοί (Σταυράκης 1890, Α' 197).

#### 4. Θραύσματα στο χρόνο: η ρευστότητα της ταυτότητας

Όπως είπα και παραπάνω, οι συγκεκριμένες πρακτικές συνδέονται, κατά μια γενικώς επικρατούσα άποψη, την οποία θα ονομάσω "επίσημο λόγος", με μια "προαιώνια" ταυτότητα, η οποία αποκτήθηκε άπαξ και δια παντός κάποτε στο μακρινό παρελθόν στα απάτητα βουνά της Κρήτης και συνεχίζει να αναπαράχεται και να εκδραματίζεται αυτούσια ως τις μέρες μας, λόγω της απομόνωσης ή του δυσπρόσιτου ως πρό τινος των περιοχών αυτών που δυσκολεύει ακόμα τον πλήρη έλεγχο τους από το ελληνικό εθνικό κράτος και την ολοκληρωτική ενσωμάτωσή τους σ' αυτό. Αποδίδονται με τους όρους της υπακοής σε "άγραφους νόμους", με όλη την ηθική και άλλη δέσμευση αλλά και το αμετακίνητο που η λέξη "νόμος" συνεπάχεται, ή της "παράδοσης", που επίσης νοείται ως πράγμα σταθερό και καθηλωμένο. Αυτό όμως δεν αρκεί για την επιδοκιμασία τους, ενώ η αρνητική θεώρησή τους δεν συνάδει λογικά προς την εξιδανικευμένη ταυτότητα.

Η αντίφαση λύνεται με το γνωστό στην Ελλάδα τρόπο της απόδοσης των "κακών" πλευρών της ελληνικής ταυτότητας (η οποία συλλαμβάνεται ως κάτι σταθερό στο χρόνο) στον οθωμανικό ζυγό<sup>21</sup>. Έτσι, το προϋπάρχον χαρακτηριστικό της ανυποταξίας των Κρητών σε συνδυασμό με τη σκληρή διακυβέρνηση των Τούρκων, τις διώξεις και την καταπίεση που επιφύλασσαν στους Κρήτες, αλλά και με τη φτώχεια στην οποία τους είχαν καταδικάσει, οδήγησαν εξ αρχής στην αντίδραση των ορεινών κυρίως κατοίκων του νησιού εναντίον των Τούρκων. Η αντίδραση αυτή εκφραζόταν με επιθέσεις εναντίον τους και θανατώσεις μεμονωμένων Τούρκων για να εκδικηθούν τις θανατώσεις και την εν χένει κακή μεταχείριση των ομοεθνών τους, αλλά και με λεηλασίες των αγαθών τους, που ήταν πλουσιότερα από των Κρητών, για να μετριάσουν τη φτώχεια και την πείνα τους.

Η ζωοκλοπή<sup>22</sup> λοιπόν και οι "αντεκδικήσεις" συνιστούσαν τρόπους αντίστασης εναντίον του τουρκικού ζυγού. Διαδόθηκαν και εδραιώθηκαν ως συνέπεια της σαθρής κοινωνικο-οικονομική της

<sup>21</sup> Εδώ υιοθετώ το επιχείρημα Ελληνισμός/Ρωμιούσση που ανέπτυξε ο M. Herzfeld για τις αμφισημίες της ελληνικής ταυτότητας (βλ. Herzfeld 1982 και 1987).

<sup>22</sup> Πρβλ. Herzfeld 1983(α) και 1985.

τουρκικής διακυβέρνησης στην Κρήτη, μιας διακυβέρνησης που επέφερε τον συνολικό, άρα και οικονομικό και ηθικό, μαρασμό του νησιού. Η μεν "αυτοδικία" διότι ο νόμος της τουρκικής διοίκησης δεν έφθανε ως τις περιοχές αυτές αλλά ακόμα και αν έφθανε δεν εξασφάλιζε δικαιοσύνη, οπότε προτιμούσαν να τον παρακάμπτουν και να λύνουν τις διαφορές τους μόνοι τους. Η δε ζωοκλοπή διότι η φτώχεια και η πείνα των Χριστιανών χειροτέρευαν με την πάροδο του χρόνου. Και παρέμειναν από τότε ως κληροδότημα της τουρκοκρατίας: επίκτητες "κακές συνήθειες" χωρίς νόημα ύπαρξης που σπιλώνουν την εχθρική ιδανική ταυτότητα και τις ευγενείς παραδόσεις του ηρωικού λαού της Κρήτης.

Αυτοί οι ισχυρισμοί, ωστόσο, του "επίσημου" ιστορικού λόγου δεν αντέχουν στην αντιπαράθεση ακόμα και με στοιχειώδη ιστορικά, δημογραφικά και εθνογραφικά δεδομένα της περιοχής. Και τα φαινόμενα που ο λόγος αυτός θέλει να παρουσιάσει ως μεμονωμένες πρακτικές των οποίων η *raison d'être* οφείλεται σε παράχοντες εξωτερικούς της ταυτότητας και της "παράδοσης", του πολιτισμού (*culture*) γενικότερα, των ορεινών Κρητών, εμφανίζονται, διαχρονικά, συστηματικά αρθρωμένες μεταξύ τους σ' ένα ενιαίο πολιτισμικό "μόρφωμα", το οποίο μετατοπίζεται στο χώρο, διασπάται και αναδιοργανώνεται, αρθρώνεται με άλλα στοιχεία και μεταβάλλεται, αναπαράχεται όμως και παραμένει αναχνωρίσιμο.

Το πρώτο βασικό χαρακτηριστικό του "μορφώματος" αυτού είναι ότι οι πρακτικές του δεν απευθύνονταν αποκλειστικά στους κατακτητές, ως μορφές αντίστασης (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν είχαν ενδεχομένως και αυτόν το χαρακτήρα) αλλά δείπαν και τις σχέσεις των ορεινών μεταξύ τους και με τους κατοίκους των γύρω περιοχών. Το δεύτερο ότι υπεισέρχεται και "ηρωταχωνιστεί" σ' όλες του τις εκφάνσεις ακόμα και σ' αυτή τη δράση που δημιουργεί την ιστορία. Ότι δηλαδή η "αντίσταση" διαπλέκεται πολλαπλά και αμοιβαία (τροφοδοτείται και το τροφοδοτεί, υποσκάπτεται και το υποσκάπτει, παρεκβαίνει, λοξοδρομεί, αποδιοργανώνεται...) με το χωριστικό σύμπαν που το πολιτισμικό αυτό μόρφωμα υποδηλώνει.

Σ' ό,τι αφορά την ιστορία, αυτό το μέρος του κρητικού πολιτισμού, στο βαθμό που δεν θεωρείται Πολιτισμός<sup>23</sup>, αποσιωπάται

<sup>23</sup> Υιοθετώ τη διάκριση της Δ. Γκέφου-Μαδιανού (1999) των αγγλικών όρων *culture* και *civilization* σε "πολιτισμό" και "Πολιτισμό".

από τις ιστορικές μελέτες. Αλλά και τα ελάχιστα που αναφέρονται πού και πού αφορούν σχεδόν αποκλειστικά στους Σφακιανούς, λόγω του προεξέχοντα ρόλου που διαδραμάτισαν στις εξεχέρσεις εναντίον των Βενετών και των Τούρκων. Σε αυτούς εξ άλλου οφείλεται, με την έννοια ότι σ' αυτούς αφορούσε, μεγάλο μέρος του μύθου περί της γνησιότητας της καταχωχής και σαν να συγκέντρωναν πάνω τους και τον κύριο όγκο των πυρών χι αυτό το μόρφωμα (το οποίο είπαμε ήδη ότι μάλλον εμφανίζεται και εντονότερο στα μέρη τους). Έτσι, η μνεία εδώ σχεδόν αποκλειστικά των Σφακιανών, δεν σημαίνει ότι ενθουσιάζουν και εκφράζουν την πεμπτουσία της ταυτότητας των ορεινών Κρητών. Απλώς αποτελούν το μοναδικό παράδειγμα για το οποίο διαθέτουμε ιστορικά στοιχεία.

Για την περίοδο της Ενετοκρατίας λοιπόν, πληροφορούμαστε, από τη μια πλευρά ότι αφορμή για μια εξέχερση των Σφακιανών εναντίον των Βενετών, το 1319, έδωσε μια προσβολή που διέπραξε ο βενετός φρούραρχος σε βάρος μιας κόρη του αρχοντικού οίκου των Σκορδίληδων. Οι συγγενείς σκότωσαν το φρούραρχο και τη φρουρά του και κήρυξαν επανάσταση (Δετοράκης 1986:184). Από την άλλη, ότι είχαν επανειλημμένα απασχολήσει, κατά το 16ο αιώνα, το Γενικό Προβλεπτή της Κρήτης, διότι κατέβαιναν από τα όρη τους και ενοχλούσαν με επιδρομές Βενετούς και ντόπιους (Ξανθουδίδης 1939:142), ότι "λήστευαν τη Μεσσαρέα [στο νομό Ηρακλείου]... και όλη την περιφέρεια των Χανίων και της Ρέθυμνος" (Θεοτόκης 1933: 330). Ότι ήταν διαιρεμένοι κυρίως σε δύο γενιές, του Πάτερους και τους Παπαδόπουλους, μεταξύ των οποίων είχε αναπτυχθεί από παλαιότερη εποχή, άγνωστο για ποιό λόγο, άσπονδο μίσος σχεδόν έμφυτο, όπως αναφέρει ο Γ. Προβλεπτής Μοτσενίγκο κατά διαστήματα συμφιλιώνονταν, αλλά πάλι οι Πάτεροι άρχιζαν τις επιθέσεις με κλοπές και προσβολές, οι Παπαδόπουλοι τις ανταπέδιδαν και έτσι ζούσαν σε διαρκή έριδα (βλ. Σπανάκης II 1940: 9-11). Ότι μετά την παντελή καταστροφή της περιοχής από τους Βενετούς, κατά την κατάνιξη μιας ακόμα εξέχερσης χύρω στα 1570, οι Βενετοί έκλεισαν συνθήκη με τους Σφακιανούς, τους Πάτερους και τους Παπαδόπουλους, με βάση την οποία δόθηκε αμνηστεία, επιτράπηκε η επάνοδος των εξορίστων και η ανοικοδόμηση των κατεδαφισμένων τους σπιτιών, υπό τον όρο να

παραδίδουν τους ενόχους για κλοπές, φόνους, κλπ. στη δικαιοσύνη (Σπανάκης 1947:432).

Μοναδικό όμως ενδιαφέρον, από ανθρωπολογική άποψη, παρουσιάζουν δύο αναφορές των ίδιων των Σφακιανών προς τους Βενετούς Προβλεπτές, του 1593 και του 1594 (Σπανάκης 1947), στις οποίες ζητούν να τους σταλεί ένας Προβλεπτής με ανώτατη εξουσία, που να μπορεί να επιβάλει ακόμα και την ποινή του θανάτου "για να μπορεί να επιβάλει αμέσως στους κακοποιούς τις ποινές εκείνες που αρμόζουν στα εγκλήματά τους". Διότι "...ώσπου να έρθει η διαταγή από ...το Χάντακα, έχουν την ευχέρεια να σωθούν και να περάσουν την πρώτη κατακραυγή, και επειδή δεν υπάρχει κανείς που να τους καταδιώξει... παραμένουν στα σπίτια τους και ενώνονται με τους άλλους κακοποιούς και ληστές και γίνονται τόσο δυνατοί, ώστε έπειτα εμείς, που ποθούμε την ειρήνη και την ησυχία... δύσκολα μπορούμε να τους περιορίσουμε" (ό.π.: 437). "Κι έτσι, όταν υπάρχει κάποιος που να δώσει το δίκιο σ' όποιον το ζητήσει, όταν προσβληθεί, κανείς δεν θα αποπειραθεί να αυτοδικήσει" (ό.π.:438-39). Στη δεύτερη αναφορά (στην οποία αναφέρονται και οι υπογραφές), η οποία επαναλαμβάνει το αίτημα, προσδιορίζεται το ποιόν των αιτούντων: "...εμείς οι φτωχοί καπεταναίοι και ο υπόλοιπος λαός...". Και προειδοποιούν τη Γαληνοτάτη Δημοκρατία ότι "αν δεν γίνει αυτή η θεραπεία, έχει να ερημωθεί ολόκληρα ο τόπος αυτός, για να μείνουν οι κακοί και να ξεριζωθούν οι καλοί, που είναι πιστοί στην υπηρεσία του Αγίου Μάρκου, μαραγκοί, καθαφάτες και μαστόροι, ερχάτες του ξύλου και της ρετσίνας, που πάντοτε πρόθυμα υπηρέτησαν στα ναυηγεία του Γαληνοτάτου Άρχοντά μας..." (ό.π.:439-441). Την αναφορά υπογράφουν εκπρόσωποι των Πάτερων, των Παπαδόπουλων των Σκορδίληδων και άλλων σφακιανών οικογενειών<sup>24</sup>.

Εξ ίσου πτωχές και περιορισμένες (σ' ό,τι αφορά μια γενικότερη παρουσίαση του συγκεκριμένου μορφώματος αυτού καθαυτού), αλλά και εξ ίσου ενδεικτικές, είναι οι αναφορές από

<sup>24</sup> Εδώ βάζω σε υποσημείωση μια υποσημείωση του ίδιου του Σπανάκη (1947:443): στην έκθεσή του ο Γ. Προβλεπτής Κρήτης Φ. Πασκουαλίτσκο, το 1594, αναφέρει ότι "οι Σφακιανοί θεωρούν εαυτούς ευγενείς της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, διότι ο αυτοκράτωρ των Ελλήνων της Κων/πόλεως είχε παραχωρήσει εις αυτούς προνόμια τα οποία διατηρούν ακόμα και σήμερα (βλ. και Σπανάκης 111).

την περίοδο της τουρκοκρατίας, οι περισσότερες από τις οποίες προέρχονται από τους ξένους περιηγητές<sup>25</sup>.

Ο γάλλος G. Olivier θεωρεί τους Σφακιανούς αθηθινούς απόγονους των περίφημων Κρητών και τους περιγράφει ως "ψηλούς, γεμάτους υγεία, επιδεξιότητα και μίσος για τους κατακτητές του νησιού τους... Τα βουνά τους ήταν απρόσιτα στους κατακτητές και έτσι διατήρησαν τους νόμους και τα έθιμά τους υπό τους Ρωμαίους, τους Σαρακηνούς, τους Βενετούς και τους Τούρκους" (Olivier 1794: 310)<sup>26</sup>.

Λίγο αργότερα, το 1837, ο Άγγλος R. Pashley περιγράφει τις επιδρομές, τις αντεκδικήσεις τις απαγωγές γυναικών και τις ζωοκλοπές στα Σφακιά, διευκρινίζει όμως ότι δεν πρόκειται για αποκλειστικά σφακιανά "έθιμα", αλλά ότι εκεί απλώς τηρούνται αυστηρότερα απ' ό,τι αλλού. Ο Pashley αναφέρει ότι οι Σφακιανοί έκαναν επιδρομές εναντίον των κατοίκων των πεδιάδων, Μουσουλμάνων και Χριστιανών αδιακρίτως, οι οποίοι, για να τις αποφύγουν, αναγκάζονταν να συνάπτουν συμφωνίες προστασίας με τους ισχυρότερους από αυτούς, παραχωρώντας τους ένα στα δέκα ζώα τους. Τόσο συχνές ήταν οι αντεκδικήσεις μεταξύ των γενιών, ακόμα και οι πόλεμοι μεταξύ χωριών, ώστε λίγοι Σφακιανοί, κατά την ίδια πηγή, πέθαιναν από φυσικό θάνατο. Ωστόσο, την εποχή που ο Pashley επισκέφθηκε την Κρήτη, υποτίθεται ότι τα "έθιμα" αυτά βρίσκονταν σε υποχώρηση, καθώς οι πληροφορητές του τα ανέφεραν ως "έθιμα των προχόνων τους" (1991[1837]B':175-180).

Ο Γάλλος G. Perrot, τέλος, διευκρινίζει ότι οι Σφακιανοί δεν ατίμαζαν μόνο τις γυναίκες των πεδινών οικισμών, αλλά και των άλλων σφακιανών χωριών. Το ίδιο συνέβαινε και με τις ζωοκλοπές. Αλλά και στις μεταξύ τους σχέσεις έβγαζαν πιστόλια και μαχαίρια από τις ζώνες τους με την παραμικρή αφορμή (Perrot 1867:188). Από την άλλη πλευρά, από τη μελέτη του Σ. Παπαμανουσάκη για την ποινική δικαιοσύνη στα πρώτα χρόνια της Τουρκοκρατίας, αποκαλύπτεται ότι αυτά ίσχυαν και για τους Μουσουλμάνους Κρήτες, ότι και αυτοί διέπρατταν φόνους με σχετική ευκολία και

<sup>25</sup> Αν βέβαια κρίνουμε από την ευκολία με την οποία αποφαινόταν για το πού βρίσκονταν οι πόλεις της αρχαίας Κρήτης, πρέπει να τους εμπιστευόμαστε με φειδώ.

<sup>26</sup> Εδώ αξίζει να επισημάνει κανείς τη χρονολογία που γράφεται αυτό, 1794, τόσο πίσω στο χρόνο ανεβαίνει (και ίσως ακόμα πιο πίσω) ο θρύλος για τους ορεινούς Κρήτες ως απόγονους των αρχαίων Κρητών.

για ασήμαντες αφορμές (1981:89), ενώ και σε αυτούς ήταν ανεπτυγμένη η ζωοκλήση (ό.π.:91).

Στις πηγές και τις μελέτες που αναφέρονται στα τέλη του 18ου και στο 19ο αιώνα<sup>27</sup>, ωστόσο, περιέχονται αρκετές έμμεσες πληροφορίες, που υποδηλώνουν αφ' ενός μεν ότι αυτό το πολιτισμικό μόρφωμα διαδραμάτιζε αρκετά σημαντικό, πολλές φορές αρνητικά κρίσιμο, ρόλο στα τεκταινόμενα των επαναστάσεων και των κινημάτων κατά των Τούρκων, αφ' ετέρου δε ότι διαπλεκόταν και προσδιόριζε αρκετά την διαμορφωνόμενη (ή ήδη διαμορφωμένη από ένα σημείο και πέρα) εθνική ταυτότητα και συνείδηση αντί να απορροφηθεί από αυτήν. Έτσι, σ' αυτές τις πηγές, εκτός από ορισμένα μεμονωμένα "φωνικά" που αναφέρονται (και που δεν θα μας απασχολήσουν προς το παρόν) αναδύονται (πάλι περισσότερο μέσα από τους Σφακιανούς, και για τους ίδιους λόγους, αλλά και από άλλες περιοχές) ορισμένα συμπεριφορικά χαρακτηριστικά των ηγετών του αγώνα τα οποία διαβάζονται μεν διαφορετικά (χαρακτηρολογικά) από τους ιστορικούς, στην ουσία όμως αποτελούν περιγραφές των ατομικών χαρακτηριστικών που "αντιστοιχούν" στο μόρφωμα αυτό<sup>28</sup>.

Ενδεικτικά θα αναφέρω ένα περιστατικό, πολύ εύχρηστο για την παρούσα συζήτηση. Πρόκειται για τον φόνο του αρχηγού του Μυλοποτάμου Α. Μελιδόνη από το σφακιανό πεντακοσίαρχο Ρ. Βουρδουμπά (καταχόμενο από μεγάλη και πλούσια οικογένεια οπλαρχηγών και διακεκριμένων πολιτικών ηγετών των Σφακιών), μεσοσύης της επανάστασης του 1821 (βλ. Παρλαμάς 1953: 243-

<sup>27</sup> Πολλές από τις οποίες σχετίζονται με το προσκήνιο ή το παρασκήνιο του αγώνα των Κρητών για την ανεξαρτησία τους και με τη συμβολή και τη ζωή μεμονωμένων αγωνιστών.

<sup>28</sup> Αναφέρομαι στις εκτιμήσεις των ιστορικών για τους λόγους που δεν ευοδώνονταν οι επαναστάσεις, του τύπου "πολυαρχία, φιλοδοξία, μικροψυχίες, προσωπικές αντιθέσεις", κλπ. Είναι χαρακτηριστική, λόγου χάριν, η σχέση του Αφεντούλιεφ, γενικού αρχηγού Κρήτης κατά την επανάσταση του 1821 με τους Κρήτες, και μάλιστα με τους Σφακιανούς. Οι πρώτοι δεν ανέχονταν να τους διοικεί ένας ξένος που δεν γνώριζε τον τόπο. "Η εξωτερική του εμφάνιση και η σωματική του δυσμορφία δεν μπορούσαν να εμπνεύσουν εμπιστοσύνη... Τη θέση του εξάλλου την υπέσκαπταν οι φανερές και κρυφές αντιθέσεις των Κρητών και ιδιαίτερα των Σφακιανών...", γράφει ο Δετοράκης (1986:329). Ο δε Αφεντούλιεφ εκφράζεται για τους Σφακιανούς με τα ακόλουθα λόγια: "...είναι σχεδόν πάντες φιλόδοξοι, φιλόπλουτοι, φιλόδοκοι, κλέπται, πλεονέκται, υπερόπται" (αναφέρεται στο Παρλαμάς 1953: 236).



244). Μεταξύ τους υπήρχε μεγάλη αντιζηλία που οφειλόταν σε λόγους "προσωπικού εγωισμού". Όταν ο Μελιδόνης εκτέλεσε επιτυχώς μια τολμηρή και σημαντική νυκτερινή επιχείρηση, προκάλεσε την οργή και το φθόνο του Βουρδουμπά, που ισχυριζόταν ότι ως αρχηγός του στρατοπέδου έπρεπε να είχε λάβει γνώση του εγχειρήματος. Στον καυχά που επακολούθησε ο Βουρδουμπάς φόνευσε το Μελιδόνη με το μαχαίρι του, γεγονός που τραυμάτισε βαθιά την ενότητα του αγώνα των Κρητών με παραπέρα δυσμενείς συνέπειες για την τροπή του στην περιοχή (όπ.π.:244-246). Η αναφορά ενός άλλου περιστατικού από τη ζωή του Βουρδουμπά θα δώσει μια άλλη, συμπληρωματική, εικόνα. Εχγονός οπλαρχηγού της εξέγερσης του 1770, γιος προύχοντα της περιοχής που είχε διορισθεί από τους Τούρκους Καπετάνιος της Χώρας Σφακίων και που ίσως διέκειτο φιλικά προς αυτούς, αδελφός διακεκριμένου πολιτικού ηγέτη του νησιού στην επανάσταση του 1821, σκότωσε όταν ήταν νέος, μαζί με τον αδελφό του, κάποιο συγχωριανό του. Λόγω της ισχύος της οικογένειάς του, όχι μόνο δεν υπέστη τη συνηθισμένη στα Σφακιά αντεκδίκηση, αλλά η υπόθεση κατέληξε σ' ένα χρηματικό συμβιβασμό μεταξύ των δύο οικογενειών, πράγμα που επισημαίνεται ως παράδοξο για τις σφακιανές συνήθειες. Επίσης δεν τιμωρήθηκε από την τουρκική εξουσία, η οποία τον απήλαξε από την ποινική ευθύνη, επιβάλλοντάς του απλώς ένα πρόστιμο (Παρθαμάς 1953: 241-242).

Στο 19ο αιώνα ανήκουν και δύο πολύ ενδιαφέροντα έγγραφα με συλλογικές αποφάσεις αντίστοιχες των αναφορών των Σφακιανών προς Βενετούς Προβλεπτές. Το πρώτο περιέχεται στα "ανέκδοτα κρητικά έγγραφα" του Α. Βουρδουμπάκη (1940:211-213) και αφορά στην απόφαση μιας συνέλευσης των Σφακιανών στο χωριό Ασκύφου στις 3/8/1830:

"Συνελθόντες ενταύθα οι κάτοικοι απ' όλα τα χωρία της Επαρχίας μας εσκέφθημεν και ηύραμεν τα μεχάλα και άπειρα κακά, οπού έχ.ναν και χίνονται καθ' εκάστην αναμεταξύ μας, δια τούτα κατά κοινήν γνώμην όλων οι κάτοικοι των χωριών της επαρχίας μας απεφασίσσαμεν το να παύσουσι εις το εξής πάσαν κακό, δηλαδή φόνους, αρπαχάς, κλεψίαν, καταπάτημα της τιμής και τα λοιπά. Εκ του εναντίου ήθελεν πράξει κανείς από αυτά... να παιδεύεται ως ακολούθως. α. Όποιος θεληματικώς φονεύση, να τον φονεύουν και αυτόν και να καίχουν το σπίτιν του και το στεκάμενόν του να πουλιέται και να πηαίνει εις το κοινόν της Επαρχίας μας, το δε περπατούμενόν του να αρπάζεται από τον λαόν. Αν όμως και κανείς στατικώς εφόνευσεν, να ξορίζεται... β. Όποιος κλέπτης πιαστή ή και φανερωθή με καθάραν απόδειξιν

να πληρώνη εις τον οικοκύρην εις το έν τέσσερα από τα κινητά του και ό,τι έξοδον κάμη ο νοικοκύρης να το μάθη, και τα απολειφθέντα του να μοιράζονται εις τον λαόν... γ. Όποιος καταπατήση σπίτιον, δηλαδή βιάση γυναίκα να της σηκώση την τιμήν και οι γονείς αυτής δεν το ευχαριστηθώσι, να παιδεύεται και αυτός ως τον φονιάν. δ. Όποιος και κανείς άλλος ήθελεν φανή υπερασπιστής και βοηθός ...να παιδεύεται και αυτός ως τον ίδιον πράξαντα. ε. Όσα εκ των οποίων εχράσαμεν έχιναν ως την σήμερον, τα αφήνομεν των δύο μαχομένων μερών την διάκρισιν να κρίνονται εις την Διοίκησιν ή της επαρχίας μας ή της πατρίδας μας Κρήτης και εκ τούτου χινομένου προθυμοποιούμεν, υποχράφομεν όλοι μας ...Δι ό και αποφασίστη και εσφραχίστη με την σφραχίδα της Επαρχίας... 29"

Το δεύτερο είναι ένα δημοσίευμα τοπικής εφημερίδας με χρονολογία 28/5/1932, και με τίτλο: "Η αδελφοποίησις εν Αποκορώνω, αναδημοσίευσις από "Αρκάδιον" της 30/5/1887. αρ. φυλ. 82" Παραθέτω μια εκτενή περίληψη:

Ο λαός του Αποκόρωνα βλέποντας την εντελή παράθυση των Αρχών, κατέφυγε στο μέσον της αδελφοποιίας προς πρόληψιν ορισμένων αδικημάτων σε περίπτωση παράτασης της έκρυθμης κατάστασης... Η πρώτη συνάθροιση της αδελφοποιίας έγινε στο χωριό Βαφέ, την παρελθούσα Κυριακή κατά την οποία προσήλθαν 897 άντρες και ορκίστηκαν ότι θα τηρήσουν τους όρους της αδελφοποιίας. Η ορκομωσία θα κρατήσει 22 ημέρες, εντός των οποίων δύνανται να προσέρχονται οι εθελοντές και να ορκίζονται ενώπιον της επιτροπής. Την επόμενη Κυριακή θα γίνει και στον Κουρνά συνάντηση με τον ίδιο σκοπό.

Όροι της αδελφοποιίας

1. Οι συμμετέχοντες θα εξακολουθούν να ερχάζονται υπέρ των κοινών της Κρήτης συμφερόντων.

2. Κανείς από αυτούς δεν θα προσβάλλει την τιμή, ζωή και περυσία αδελφοποιητού τινος και παντός Οθωμανού εν ειρήνη. Αν κάποιος αδελφοποιητός μάθει ότι κάποιος άλλος αδελφοποιητός προσέβαλε την τιμή, ζωή και περιουσία κάποιου τρίτου, οφείλει να το κοινοποιήσει στους λοιπούς για να καταδιωχθεί αρμοδίως ο δράστης της *εγκληματικής πράξης*.

3. Από σήμερον αφίεμεν πάν μίσος, πάσαν διαίρεσιν και πάσαν ψυχροτητα υφισταμένη μεταξύ αδελφοποιητών.

4. Η νόμιμη διεκδίκηση συμφερόντων δεν απαγορεύεται ανάμεσα σε αδελφοποιητούς ούτε η δημιουργία συχγενικών δεσμών.

5. Κύριος σκοπός της αδελφοποιίας είναι η ομόνοια της επαρχίας...

...8. Ο δεσμός αυτός της αδελφοποιίας θα κρατήσει τρία χρόνια.

Βαφές, 24/5/1887.

Αυτή η ιμπρεσιονιστική και αποσπασματική θεώρηση των βίαιων πρακτικών στο χρόνο φωτίζει αρκετά τις πολιτισμικές τους συντεταχμένες, τη θέση τους και τη σχέση τους με την ταυτότητα

29 Ακολουθούν εξήντα υπογραφές, από οκτώ χωριά της επαρχίας Σφακιών τριάντα τέσσερεις εχγράμματοι και είκοσι έξι αγράμματοι

(κοινωνική, πολιτισμική, τοπική, αλλά και εθνική...) και τον "πολιτισμό" γενικότερα των ορεινών κοινωνιών της Κρήτης, από τη μια πλευρά, και με την ιστορία τους, από την άλλη. Η σχέση με την ιστορία, ωστόσο, δεν εξαντλείται στη διαρκή παρεμβολή τους σ' αυτήν, αλλά συνίσταται σε μια πιο διαλεκτική διαδικασία. Για την οποία μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε. Στις υποθέσεις αυτές οδηγεί η ταύτιση διαχρονικά του χώρου (με την γενική έννοια του όρου) εκδήλωσης του μορφώματος αυτού με το χώρο εκδήλωσης των εξεχέρσεων. Δεν είναι ίσως καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι η "μη-βίαση" ανατολική Κρήτη σχεδόν ουδέποτε ή σπάνια ανέλαβε την πρωτοβουλία μιας εξέχερσης. Είναι πολύ πιθανό λοιπόν το ιδεολογικό σύμπαν που υποτείνει τις πρακτικές αυτές να έκανε πρόσφορο το έδαφος για τις εξεχέρσεις, οι οποίες το τροφοδοτούσαν με τη σειρά τους, μεταβάλλοντάς το.

Οι βίαιες πρακτικές, τις οποίες η επίσημη θεώρηση της ιστορίας αντιμετωπίζει ως επί μέρους και ξεκομμένα μεταξύ τους "μιάσματα" της "ηρωικής κρητικής ταυτότητας", εμφανίζονται άρρηκτα δεμένες μεταξύ τους σ' ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο αλλά διαχρονικό πολιτισμικό μόρφωμα (Bloch 1986, πρβλ. Γεφου-Madianou 1999), που συγκροτεί ένα *modus vivendi* (και συγκροτείται από αυτό) και καταδεικνύεται ως συστατικό χαρακτηριστικό των ταυτοτήτων των ορεινών κοινωνιών της Κρήτης στο χρόνο. Έτσι ταυτότητες, βία και ιστορία αρθρώνονται σ' ένα ενιαίο σύνολο, αλληλοπροσδιορίζονται και αλληλοεπιδρούν διαρκώς σ' ένα *modus operandi* όπου διαχρονικά κυριαρχεί η μεταβολή και συγχρονικά κυριαρχεί η ρευστότητα. Μια ρευστότητα που υπαγορεύεται από τις αντιθέσεις, τις διαφορετικές τοποθετήσεις και θεάσεις των φορέων της δράσης (ατόμων ή ομάδων) σε σχέση και με τα τρία αυτά στοιχεία (ταυτότητα, ιστορία και βία) στο εσωτερικό του συνόλου αυτού.

Είναι χαρακτηριστικό ότι οι εικόνες που μας παρουσιάζονται από τα παραπάνω ιστορικά ντοκουμέντα είναι ήδη αντιφατικές. Άλλες, όπως αυτές των περιηγητών, είναι γενικευτικές και περιγράφουν ένα μονοθιτικό σύμπαν: μια "ταυτότητα" (λόγου χάριν "οι Σφακιανοί"), ένα "πολιτισμό" με την έννοια του αυτοτελούς όλου και της κοινής άποψης που του έδινε η κλασική

ανθρωπολογία<sup>30</sup> (λόγου χάριν, "τα έθιμα των Σφακιανών"), ένα "παραδοσιακό σύμπαν", θυμίζοντας αρκετά τις περιγραφές της τελευταίας, καθώς και αυτές του επίσημου λόγου της ιστορίας. Οι εικόνες αυτές αναπαριστούν τις ορεινές κοινωνίες της Κρήτης ως ένα άναρχα διαιρεμένο, αλλά αδιαφοροποίητο, σύμπαν χωρίς υποκείμενα δράσης, το οποίο τηρεί κάποιους άγραφους νόμους ή, εν πάση περιπτώσει, ενεργεί μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο, και αυτός ο τρόπος είναι κοινός για όλους τους ανθρώπους που το απαρτίζουν.

Άλλες όμως εικόνες αποσυντίθενται σε επί μέρους περιγραφές που περιέχουν νύξεις για ένα διαφοροποιημένο σύμπαν και αφήνουν να διαφανεί η έλλειψη κοινής άποψης, ίσως και η παρουσία αλληλοσυγκρουόμενων απόψεων και θεάσεων. Ασφαρώς, η αποσπασματικότητα των ντοκουμέντων δεν επιτρέπει διεξοδική ανάλυση (ούτε και είναι στόχος της μελέτης τούτης η ανάλυση αυτή). Μας επιτρέπει όμως τη διατύπωση ορισμένων ερωτημάτων και την ανίχνευση ορισμένων κατευθύνσεων για το *modus operandi* του συνόλου αυτού οι οποίες προσδιορίζουν ίσως την ίδια τη μεταβλητότητά του και οι οποίες μπορεί να φωτίσουν το σήμερα, αν αντιπαραβληθούν με τις προκείμενες για την ανυποταξία και την "αυτοδικία" της "κρητικής ταυτότητας": το απάτητο από τους κατακτητές, το ανυπότακτο των ορεινών στην επιβολή των νόμων τους, τη γενικότερη απομόνωση που συνεπιφέρει η γεωγραφική, όλα αυτά δηλαδή που συντελούν στη δημιουργία αυτού που στην ανθρωπολογική γλώσσα του παρελθόντος ονομάζαμε "επιβιώματα". Γιατί στην ουσία, αυτό θεωρείται ότι είναι η "κρητική ταυτότητα", ένα επιβίωμα από τους αρχαίους και τους λιχότερο αρχαίους χρόνους, άποψη που αμφισβητείται από τα παραπάνω δεδομένα.

Έτσι, διαφαίνεται, για παράδειγμα, ότι ναι μεν οι βίαιες πρακτικές συνιστούν ένα μόρφωμα, αλλά δεν συγκεντρώνουν τη συναίνεση όλων των μελών της συγκεκριμένης κοινωνίας. Είναι "όπλο" στα χέρια μερικών από αυτούς και ποιών; Των ισχυρότερων; Μιας συγκεκριμένης κατηγορίας; Τι ήταν αυτοί που χαρακτηρίζονται ληστές και τι αυτοί που έδιναν το χαρακτηρισμό; Ή μήπως η αναφορά των Σφακιανών προς τους Βενετούς εκφράζει αναστοχασμό ενός μέρους τουλάχιστον του πληθυσμού πάνω στην

<sup>30</sup> Βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:88-96

έλλειψη βιωσιμότητας της κοινωνίας τους; Αν το μόρφωμα αυτό συνιστούσε "άγραφους νόμους" ή "εθιμικό δίκαιο", τι σημαίνει το να ζητούν τη βενετσιάνικη διατησία; Αν η αντίσταση ήταν καθολική, πώς ορισμένοι, "...εμείς... οι καθαφάτες και μαστόροι..." πάντα πρόθυμα να υπηρέτησαν στα ναυπηγεία του Γαληνότατου άρχοντα και να ζητούν την ησυχία τους, "να τους ελευθερώσει από μεγάλη σκλαβιά και αναστατώσεις" (Σπανάκης ...: 441); Και αν ήταν απομονωμένοι στα όρη τους, πώς δούλευαν στα ναυπηγεία των Βενετών; Υπάρχει τελικά μία κατηγορία, μία ταυτότητα, οι "Σφακιανοί"; Ή υπάρχουν Σφακιανοί και Σφακιανοί;

Τα ερωτήματα που τίθενται από τα ντοκουμέντα της οθωμανικής περιόδου, αν και διαφορετικά, είναι αντίστοιχα. Οι πλούσιοι, οι πλούσιοι και ισχυροί, όπως ο Βουρδουμπάς, δεν εξαιρούνται μόνο από τους "κανόνες" της αντεκδίκησης του "εντόπιου εθιμικού δικαίου", αλλά και από τον ποινικό κολλασμό της οθωμανικής διοίκησης, από την οποία αποκτούν σημαίνουσες θέσεις. Μορφές ισχύος και εξουσίας που συσκολλούνται και συναρθρώνονται η μια με την άλλη à la Foucault (1976); Πάντως αυτοί ηγούνται και των επαναστάσεων, όπως δείχνουν όλα τα στοιχεία (ο Δασκαλοχιάννης, οι Βουρδουμπάδες, οι Κριάρηδες στο Σέλινο...). Πώς μπορούμε να αξιολογήσουμε την απόφαση της συνέλευσης του Ασκύφου; Η επίδραση των αξιών της Γαλλικής Επανάστασης, σ' αυτή την δήθεν απομονωμένη περιοχή είναι σαφής: η χρήση του όρου "ο λαός". Η συλλογικοποίηση των ποινών και των κανόνων της αντεκδίκησης επίσης σαφής (όποιος φονεύει, να τον φονεύουν, όποιος ατιμάζει, να επανορθώνει, αλλοιώς να φονεύεται...), αλλά για ποιο λόγο άραγε; "Τα μεγάλα κακά που έγιναν και γίνονται καθ' εκάστην αναμεταξύ μας" εκφράζει διαφωνία μιας μερίδας ή αναστοχασμό; Και πώς συμβιβάζεται η εντόπια τιμωρία με την παραπομπή των διαφορών στη διοίκηση, (την τουρκική διοίκηση, διότι ως τότε η επανάσταση του 1821 είχε εκπνεύσει και δεν υπάρχει κοντινή προοπτική απελευθέρωσης); Και το "εθιμικό δίκαιο της αυτοδικίας" πού βρίσκεται μέσα σ' όλα αυτά;

Η αδελφοποίηση ήταν ευρέως διαδεδομένος τρόπος "συμμαχίας" μεταξύ κτηνοτρόφων τον 19ο αιώνα, με σκοπό την αποτροπή των ζωοκλοπών μεταξύ των μελών της. Φαίνεται ότι ήταν επίσης ο κατ' εξοχήν τρόπος "εκεχειρίας" των "διαφορών", καθώς

και πρόληψης της δημιουργίας νέων, στη διάρκεια των εξεχέρσεων<sup>31</sup>. Αυτή στον Αποκόρωνα περιέχει ένα "νεωτερικό" στοιχείο: αποκαλεί "εγκληματικές πράξεις" την προσβολή της τιμής, της ζωής και της περιουσίας και έχει συνταχθεί σε μια γλώσσα εμπνευσμένη από τη Γαλλική Επανάσταση και την ενσωμάτωση των αρχών της στο δίκαιο<sup>32</sup>. Επίσης ρητά συνιστά αντίδοτο στην παράλυση των Αρχών (των τουρκικών αρχών, ακόμα). Να υποθέσουμε ότι η παράλυση αυτή οδήγησε στην έξαρση των "εγκληματικών πράξεων", ότι ήταν περιορισμένες όσο οι Αρχές καταδίωκαν αποτελεσματικά; Ότι όσο λειτουργούσαν οι Αρχές, το "μίσος" και η "ψυχρότητα" δεν δρομολοχούνταν προς τη διάπραξη "εγκληματικών πράξεων"<sup>33</sup>; Και ποιός ήταν ο αρμόδιος να καταδιώξει, σε περίπτωση παράβασης των αρχών της αδελοφοποιίας; Οι άλλοι αδελοφοποιητοί ή ποιός άλλος;

Αυτή η σύντομη αναδρομή στο χρόνο μας οδηγεί σε ορισμένα κατ' αρχήν συμπεράσματα χρήσιμα για τη θεώρηση αυτού του πολιτισμικού μορφώματος στο σήμερα. Άρρηκτα δεμένο με την ιστορία των κοινωνιών αυτών δεν επιδέχεται ερμηνείες περί εχθροφών "παραδοσιακότητας". Αντίθετα, εμπεριέχει και υφίσταται την ίδια δυναμική που εμπεριέχουν και υφίστανται και οι κοινωνίες αυτές.

## 5. Θραύσματα στο χώρο: η κινητικότητα της ταυτότητας

Αν η τοποθέτηση στο χρόνο καταδεικνύει μεταβλητότητα, η συσχετιστική θεώρηση του χρόνου με το χώρο θέτει ένα επί πλέον στοιχείο: την κινητικότητα. Αnéφερα παραπάνω σε ποιες περιοχές "επιχωριάζουν" οι βίαιες αυτές πρακτικές. Ωστόσο, αυτή η τοποθέτηση στο χώρο δεν θέτει ορόσημα. Δεν είναι στατική ούτε αποκλειστική και δεν αποτελεί απόδοση αυτοχθονίας σε πολιτισμικά

<sup>31</sup> Βλ. Pashley 1991[1837] Β:174.

<sup>32</sup> Ότι και η αδελοφοποίηση τούτη και η απόφαση του Ασκύφου είναι επηρεασμένες από τις αρχές της Γαλλικής Επανάστασης, μέσω του ελληνικού Διασωτισμού, είναι σαφές και από την ίδια τη διατύπωσή τους υπό μορφή διακήρυξης αλλά και από τη σύνταξη των διακηρύξεων αυτών.

<sup>33</sup> Εδώ πρόκει να υποχραμμίσω τη χρήση των τριών αυτών λέξεων "εγκληματική πράξη", "μίσος" και "ψυχρότητα". Τις συναντάμε μέχρι σήμερα

χαρακτηριστικά. Είναι απλώς ενδεικτική. Είναι και η ίδια προϊόν μιας πολύμορφης ιστορικής διαδικασίας: της μετακίνησης πληθυσμών στο νησί για την οποία ελάχιστα γνωρίζουμε και σε γενικές μόνο γραμμές.

Κατά πρώτο λόγο, οι μετακινήσεις πληθυσμού ποικίλης κλίμακας και προς διάφορες κατευθύνσεις αποτελούν σχεδόν σταθερό χαρακτηριστικό στη νεότερη ιστορία του νησιού (από την εποχή της Ενετοκρατίας και πέρα). Κάθε εξέγερση κατέληξε σε καταστροφή της περιοχής που ήταν ο πυρήνας της, στην εκκατάλειψη ολόκληρων χωριών από τους κατοίκους τους ή στην εξορία των τελευταίων από τους εκάστοτε διοικούντες. Άλλοι μετακινούνταν προς τα ορεινά, όπου ο έλεγχος ήταν μικρότερος, ψάχνοντας για καταφύγιο<sup>34</sup>. Άλλοι εκτός Κρήτης, για να μην επιστρέψουν ή να επιστρέψουν αργότερα ή και να εγκατασταθούν αλλού. Αλλά και από τα ορεινά έχουμε αναγκαστικές εκκενώσεις οικισμών και μετακινήσεις των πληθυσμών τους προς τα κάτω που επιβλήθηκαν από τους διοικούντες προς αποτροπή μελλοδικών εξεχέρσεων.

Η κατάσταση αυτή εντάθηκε κατά τις εξεχέρσεις του 1770 και όλου του 19ου αιώνα εναντίον των Οθωμανών. Ας πάρουμε για παράδειγμα τα Σφακιά, που θεωρείται γενικά ο βασικός επαναστατικός πυρήνας του νησιού. Σφακιανοί πολεμιστές πήραν μέρος στην εξέγερση της Μάνης το 1769. Κατά τη δική τους εξέγερση, το 1770, και όταν διέχνησαν την επερχόμενη ήττα τους, πολλοί Σφακιανοί φυγάδευσαν τα γυναικόπαιδά τους στη Νότια Πελοπόννησο και τα Κύθηρα. Κατά τις εχθροπραξίες τα χωριά τους πυρπολήθηκαν, τα κοπάδια τους καταστράφηκαν, πολλοί αιχμάλωτοι πουλήθηκαν στα σκλαβοπάζαρα, ο τόπος ερήμωσε, για να ξανακατοικηθεί μερικά χρόνια αργότερα. Το ίδιο ακριβώς επαναλήφθηκε το 1821 και το 1867.

Κατά δεύτερο λόγο, σε μια διαχρονική κλίμακα και πάλι, οι μετακινήσεις πληθυσμού υπήρξαν απόρροια των ίδιων των βίαιων πρακτικών. Άτομα, οικογένειες, αλλά και ολόκληρα σόγια μετοίκησαν για να αποφύχουν αντεκδικήσεις από φονικά, για να

---

<sup>34</sup> Οι μετακινήσεις αυτού του τύπου, μεμονωμένων ατόμων ή μικρών ομάδων ως επί το πλείστον, απηχούνται στους "μύθους καταγωγής" πολλών ορεινών κοινοτήτων, όπως θα δούμε παρακάτω.

σταματήσουν μια βεντέτα σε εξέλιξη ή γιατί, ταπεινωμένοι, που δεν πήραν εκδίκηση, δεν μπορούσαν πια να παραμείνουν στον τόπο τους. Αυτού του είδους οι μετοικήσεις έπαιρναν συχνά τη μορφή χιονοστιβάδας. Οι πρώτοι μέτοικοι, που συνήθως εκκαθίσταντο σε πιο πεδινές ή πιο εύφορες περιοχές (συχνά εκεί που είχαν τα χειμαδιά τους, αν ήταν κτηνοτρόφοι), λειτουργούσαν ως πόλος έλξης άλλων συγγενών (ή και συγχωριανών) τους, οι οποίοι για τους ίδιους ή για άλλους (οικονομικούς κυρίως) λόγους ήθελαν επίσης να μετοικήσουν. Τέτοιες μετακινήσεις, σε σχετικά μαζική κλίμακα, έχουν διαπιστωθεί από τα Σφακιά προς τον Αποκόρωνα και το Σέλινο, αλλά και προς τον Άγιο Βασίλειο, το Μυλοπόταμο και το Αμάρι, από το Σέλινο προς την Κίσσαμο και την Κυδωνία, καθώς επίσης και προς τις πόλεις<sup>35</sup>. Έτσι παρουσιάζεται συχνά το φαινόμενο ολόκληρες "οικογένειες" να έχουν εξαφανιστεί από το χάρτη του τόπου καταγωγής τους για να μετεμφτευθούν σε άλλο τόπο.

Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα ήταν αρκετά συστηματικές, ώστε να επηρεάσουν αισθητά το τοπίο του τόπου εκκατάστασης. Αυτό συνέβη, για παράδειγμα, στο Μονοφάτσι του νομού Ηρακλείου. Όταν, στα τέλη του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ού, άρχισαν να το εκκαταλείπουν βαθμιαία οι Μουσουλμάνοι κάτοικοί του, άρχισαν να εκκαθίστανται επίσης βαθμιαία μέτοικοι από τον άνω Μυλοπόταμο κυρίως, αλλά και από άλλες περιοχές της δυτικής Κρήτης. Οι ρυθμοί εκκατάστασής τους επιταχύνθηκαν από την ανταλλαγή των πληθυσμών, το 1922, και πέρα, με αποτέλεσμα σήμερα μεγάλο τμήμα του πληθυσμού της περιοχής να προέρχεται από εκεί<sup>36</sup>. Η μετοίκηση εδώ έχει αυστηρά "οικογενειακή" μορφή: συγκεκριμένες "οικογένειες" εκκαταστάθηκαν σε συγκεκριμένα χωριά, πολλές μάλιστα από αυτές δεν υπάρχουν πια ούτε ως όνομα στον τόπο καταγωγής τους. Η μετοίκηση ήταν τόσο μαζική, ώστε τα χωριά αυτά να προσδιορίζονται από το όνομα ενός κεφαλοχωριού του

<sup>35</sup> Πολύ συχνά ο τόπος μετοίκησης ήταν και η ηπειρωτική Ελλάδα.

<sup>36</sup> Οι χαίες της περιοχής αυτής προορίζονταν για τους μικρασιάτες πρόσφυγες που υποδέχτηκε η Κρήτη. Ωστόσο, λίγοι από αυτούς παρέμειναν, πρώτον διότι οι μέτοικοι είχαν ήδη καταλάβει μεγάλες εκτάσεις από τις χαίες που θα τους κατανέμονταν, δεύτερον, διότι προέρχονταν από πόλεις και δεν μπορούσαν να συνηθίσουν στον αγροτικό τρόπο ζωής και τρίτον διότι δεν μπορούσαν να αντεπεξέλθουν στις σοβαρές συγκρούσεις που είχαν με τους νέους "εντόπιους" και οι οποίες τους έκαναν τη ζωή δύσκολη.



Μυθοποτάμου από το οποίο προήλθε ο βασικός πυρήνας των μετοίκων. Μαζί με τους ανθρώπους "μετοίκησαν" εξίσου μαζικά και οι βίαιες πρακτικές, οι οποίες μάλιστα παρουσιάζονται ανθρωπότερες εδώ απ' ό,τι εκεί.

Τέλος, και ίσως και το σπουδαιότερο, υπάρχει η μεταπολεμική δραματική αλλαγή τοπίου στην Κρήτη, όπως και σ' όλη την υπόλοιπη Ελλάδα: η μετανάστευση, απόρροια ποικίλων κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικών παραχόντων. Στην Κρήτη ειδικά, η περίοδος μετά τον πόλεμο πρέπει να συμπίπτει με την εποχή που αρχίζει να γίνεται αισθητή, από την άποψη των δομών, η ένταξη και αφομοίωση στο συγκεντρωτικό ελληνικό εθνικό κράτος. Μεγάλο μέρος του αγροτικού πληθυσμού εγκαταλείπει τα χωριά του και εγκαθίσταται στις πόλεις της Κρήτης και στην Αθήνα, άλλοι μεταναστεύουν στο εξωτερικό. Τα ορεινά χωριά χάνουν αρκετό από τον πληθυσμό τους. Σε ορισμένες περιοχές έμειναν σχεδόν μόνο οι χέροι<sup>37</sup>.

Πολλοί από τους κατοίκους τους που δεν μεταναστεύουν στις πόλεις, σταματούν βαθμιαία τις μικρές καλλιέργειες στα μέρη τους για να μετακινηθούν προς πιο πεδινές (ή ημιορεινές) περιοχές, όπου, παράλληλα με την κτηνοτροφία, αγοράζουν γη και την καλλιεργούν. Επίσης πολλοί μετακινούνται προς τις χειτονικές κωμοπόλεις και προς τα παράλια της περιοχής τους, ιδιαίτερα με την ανάπτυξη του τουρισμού, από τη δεκαετία του 1970 και πέρα. Έτσι εμφανίστηκαν μια σειρά τουριστικές πόλεις στα παράλια της Δυτικής Κρήτης, οι οποίες μετεξελιχθηκαν σε κανονικές μικρές πόλεις<sup>38</sup>. Όμως χαρακτηριστικό των μετακινήσεων αυτών είναι η διατήρηση στενής σχέσης με τον τόπο καταγωγής, τόσο στο πρακτικό επίπεδο όσο και στο κοινωνικό και ιδεολογικό: ο τόπος καταγωγής λειτουργεί ως σημείο αναφοράς. Ο Σφακιανός, όπου και αν πάει, παραμένει, αισθάνεται, αυτοαποκαλείται Σφακιανός και οριακά ως Σφακιανός θα συμπεριφερθεί. Το ίδιο και ο ο Ανωχειανός ή ο Ζωνιανός.

<sup>37</sup> Εξαιρεση φαίνεται αποτελούν τα χωριά του Άνω Μυθοποτάμου, που κατόρθωσαν να διατηρήσουν το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού τους. Σ' αυτό συνέβαλε η επιδότηση της εκτροφής αιχοπροβάτων από την ΕΟΚ, από το 1980 και πέρα.

<sup>38</sup> Τέτοια παραδείγματα είναι ο Πλακιάς στο Αμάρι, η Χώρα Σφακιών στα Σφακιά, η Παλιόχωρα στο Σέλινο, η Γεωργιούπολη και η περιοχή γύρω από τη λίμνη του Κουρνά στον Αποκόρωνα, το Πάνορμο στο Μυλοπόταμο.

Από όλα τα παραπάνω προκύπτει ότι ο εντοπισμός των πρακτικών αυτών στο χώρο παρουσιάζει μια έντονη ρευστότητα και διάχυση, στο βαθμό που ακολουθούν τις μετακινήσεις των ανθρώπων. Έτσι, δεν είναι σπάνια ακόμα και τα φονικά στις πόλεις ή σε περιοχές όπου θεωρητικά τέτοια φαινόμενα δεν εμφανίζονται. Ταυτόχρονα, δεν μπορεί να αποκλείσει κανείς και την εξάπλωση αυτών των πρακτικών από την όσμωση και την αλληλεπίδραση των επήλυδων με τους εκάστοτε εντόπιους<sup>39</sup>, ακόμα και από την αντίδραση των τελευταίων προς τους πρώτους. Από την άλλη πλευρά, τίποτε από τα στοιχεία που διαθέτουμε δεν προδιαγράφει την αυτοχθονία των μορφωμάτων αυτών και την εξάπλωσή τους μέσω διάχυσης ή το αντίστροφο, ότι κάποτε ήταν πιο διαδεδομένα και βαθμιαία περιορίστηκαν στις πιο "απομονωμένες" ορεινές περιοχές.

Αντίστοιχη ρευστότητα χαρακτηρίζει την ένταση και εμβέλεια των φαινομένων αυτών. Τα τελευταία χρόνια έχουμε γίνει μάρτυρες μιας ποθύνεκρης και σχεδόν πρωτοφανούς "βεντέτας" στον Άνω Μυλοπόταμο, περιοχή όπου, όπως είδαμε παραπάνω, δεν χαρακτηριζόταν για τις μεγάλες "βεντέτες" της. Επίσης, στην περιοχή του Μονοφατίου εμφανίζονται με μεγαλύτερη ένταση, σε γενικές γραμμές, απ' ό,τι στον ίδιο το Μυλοπόταμο. Αλλά και η ζωοκλοπή έχει αισθητά μετατοπιστεί: Τα τελευταία χρόνια το επίκεντρό της φαίνεται να είναι ο Μυλοπόταμος<sup>40</sup> (ο οποίος τελευταία έχει αναδειχθεί στη σημαντικότερη κτηνοτροφική περιοχή της Κρήτης), γνωρίζει όμως μεγάλη διάδοση και στο Μονοφάτσι.

Σ' ό,τι αφορά, τέλος, την ανθεκτικότητα των πρακτικών αυτών στο χρόνο, κυριαρχεί και εδώ η ρευστότητα στη θέση μιας αναμενόμενης ευθύγραμμης πορείας προς την εξαφάνιση μετά την

---

<sup>39</sup> Η αλληλεπίδραση αυτή δεν αποτελεί στοιχείο του παρελθόντος μόνο αλλά υφίσταται και σήμερα με διάφορες μορφές. Η κατοχή όπλου, γ.α παράδειγμα, δεν ανήκε στο έθος των κατοίκων των πόλεων πριν από είκοσι χρόνια. Και όσοι έτυχε να διαθέτουν όπλα από την εποχή του πολέμου, τα είχαν κρυμμένα ως ενθύμια στα συρτάρια τους. Σήμερα είναι πολλοί αυτοί που αγοράζουν υπερσύγχρονα περίστροφα, κλπ. και πυροβολούν στον αέρα, στα χλέντια, στους γάμους, στις βαφτίσεις, κάτι σύνηθες ως επιβεβλημένο στα ορεινά χωριά αλλά αδιανόητο στις πόλεις πριν από μερικά χρόνια.

<sup>40</sup> Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι στις περιοχές όπου η κτηνοτροφία συνυπάρχει με τη γεωργία, όπως στο Σέλινο και τον Αποκόρωνα, η ζωοκλοπή δεν αντικαθίσταται από την κλοπή γεωργικών προϊόντων.

ένταξη του νησιού στο ελληνικό έθνος-κράτος, το 1913. Οι παράγοντες που λογικά θα περίμενε κανείς να συμβάλουν στην πορεία εξαφάνισης τους είναι πολλοί: η εκπαίδευση με την ομογενοποίηση που συνεπάγεται, η αφομοίωση στα ευρύτερα σχήματα της οικονομίας της αγοράς, η εμπλοκή σε ευρύτερα πολιτικά σχήματα, η καλύτερη αστυνόμευση, η εφαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας με τις αντίστοιχες τιμωρίες των ενόχων, ό,τι, τέλος πάντων συνιστά το ανήκειν σ' ένα μοντέρνο εθνικό κράτος. Επίσης η διασπορά του πληθυσμού η οποία θα συνεπέφερε, επίσης λογικά, τον κατακερματισμό και τη βαθμιαία αποδυνάμωση του αξιακού σύμπαντος που ενέπνεε τις πρακτικές αυτές, καθώς και την αφομοίωση των φορέων τους σε άλλους ιδεολογικούς μηχανισμούς. Η ευθύγραμμη όμως λογική της δυτικής ανάπτυξης και μοντερνοποίησης, την οποία είχε επί χρόνια ενστερνιστεί και η ανθρωπολογία<sup>41</sup> (και η οποία είναι σε τελευταία ανάληψη μια καθυμμένη εκδοχή του εξεθικτισμού), δεν συμπεριλαμβάνει ούτε εκφράζει όλες τις πολιτισμικές λογικές. Ας ξεκινήσουμε από τα ίδια τα πράγματα, χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα μερικές μεμονωμένες πρακτικές.

Είναι γεγονός ότι οι "βεντέττες", ως ορατό φαινόμενο, έχουν υποχωρήσει αρκετά. Και οι ίδιοι οι άνθρωποι μιλούν για αυτές σαν να ήταν παρελθόν. Το ίδιο θα μπορούσε να πει κανείς και για τα φονικά γενικότερα, αφού φυλλομετρήσει τις εντόπιες εφημερίδες και τα αρχεία των κακουρχειοδικείων της Κρήτης και συγκρίνει τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα με τις τελευταίες<sup>42</sup>. Είναι επίσης σαφές ότι, αν εξαιρέσουμε τις περιόδους ευρύτερων αναταραχών, όπως αυτές των πολέμων<sup>43</sup>, οι νόμοι του ελληνικού κράτους εφαρμόζονται γενικά, έστω και με ελαφρυντικά, και ότι οι

<sup>41</sup> Βλ. Cole 1977.

<sup>42</sup> Οι στατιστικές δεν είναι ασφαλές στοιχείο πληροφορίας, διότι δεν κάνουν διάκριση κινήτρων στις ανθρωποκτονίες και θα ήταν παρακινδυνευμένο να θεωρήσουμε όλες τις ανθρωποκτονίες κάθε νομού "εθιμογενείς". Εξ άλλου, είναι δυνατόν πολλές από αυτές να κατατάσσονται, έπειτα από συμφωνία των εμπλεκόμενων μερών, στις ανθρωποκτονίες εξ αμελείας ή να μην έχει μπορέσει καν να αποφανθεί το δικαστήριο ότι όντως ο φερόμενος ως δράστης είναι ο αυτουργός της ανθρωποκτονίας.

<sup>43</sup> Είναι, για παράδειγμα, ευρέως διαδεδομένη στην Κρήτη η άποψη ότι στη διάρκεια του δεύτερου παγκόσμιου πολέμου και του εμφύλιου στη συνέχεια παρατηρήθηκε μια πρωτοφανής αναζωπύρωση της "βεντέττας" στο νομό Χανίων με πολύνεκρες υποθέσεις.

αυτουργοί ανθρωποκτονιών τιμωρούνται με κάθειρξη πολλών ετών, κάτι που, θεωρητικά τουλάχιστον, λειτουργεί αποτρεπτικά<sup>44</sup>. Ωστόσο, κάθε τόσο τα τελευταία χρόνια, ξαφνιαζόμαστε από τις εικόνες στην τηλεόραση: ο δεύτερος νεκρός μιας "βεντέτας", ύστερα από λίγο διάστημα ο τρίτος, στο ενδιάμεσο μια άλλη "βεντέτα" αλλού, ύστερα ο τέταρτος... ή πάλι κάποιος που σκότωσε τον εραστή της κόρης του ή ένα γείτονά του για κτηματικές διαφορές.

Από την άλλη πλευρά, η μείωση των απόλυτων τιμών μπορεί κάλλιστα να είναι παραπλανητική ως ενδείκτης του βαθμού γενικότερης υποχώρησης των φαινομένων αυτών και τα πράγματα να μην είναι όπως φαίνονται. Πρώτον, διότι οι "διαφορές", οι "έχθρες" που εκκαθίστανται με τις "βεντέτες" δεν έχουν σχέση με την εξωτερική συμπεριφορά αλλά είναι βαθιά χαραχμένες στο είναι των εμπλεκόμενων μερών, ώστε να μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι εξαλείφθηκαν. Παρά τα μέτρα που και οι ίδιοι οι εμπλεκόμενοι ή τρίτοι μπορεί να παίρνουν για να αποτρέψουν το μοιραίο, αυτό κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να αναδυθεί στην επιφάνεια, όχι μόνο μ' ένα φονικό αλλά και μ' ένα τρόπο ατελέσφορο, όπως έναν απλό τραυματισμό. Δεύτερον, διότι τα επεισόδια αλληλοτραυματισμού για οποιονδήποτε από τους λόγους που ανέφερα παραπάνω δεν γίνονται, στο μεγαλύτερό τους μέρος, ευρύτερα γνωστά και ακόμα σπανιότερα φθάνουν ως τα δικαστήρια. Τρίτον, διότι με τις παλαιότερες και νεότερες πληθυσμιακές ανακατατάξεις που αναφέρθηκαν παραπάνω παρατηρείται διασπορά και διάχυση των πρακτικών αυτών στο χώρο,

---

<sup>44</sup> Είναι ασαφές αν επί τουρκοκρατίας οι ανθρωποκτονίες διώκονταν αδιακρίτως, δηλαδή ακόμα και αν αφορούσαν μόνο Χριστιανούς, ως ποινικά αδικήματα. Ο Σ. Παπαμανουσάκης αναφέρει ότι οι Κρήτες γενικά απέφευχαν να προσφεύχουν στα τουρκικά δικαστήρια (1981:28). Στις μεταφράσεις των τουρκικών αρχείων, αναφέρονται διαμαρτυρίες ραχιάδων από διάφορες περιοχές της Κρήτης, ότι μεταξύ άλλων καταχρηστικών φόρων, κατέβαλαν και ένα φόρο που αλλού ονομάζεται "φόρος αίματος", αλλού "φόρος ή πρόστιμο για εκκλήματα και φόνους", χωρίς να προσδιορίζονται πούθενά τα θύματα (αν ήταν Μουσουλμάνοι ή Χριστιανοί) (βλ. για παράδειγμα, Σταυρινίδης Β' 1986:26, Γ': 22, 38-39, 40-41 και αλλού). Σε ορισμένες περιπτώσεις οι φόροι αυτοί συνδέονται με την επίκληση δραστηριότητας των Χαϊνηδων στην περιοχή, για την οποία γνωρίζουμε ότι οι Οθωμανοί διοικητές, προκειμένου να την αντιμετωπίσουν, καθιστούσαν τους κατοίκους των επαρχιών αλληλεγγύως υπεύθυνους, υποχρεώνοντάς τους να πληρώνουν αυτοί της ζημίες που προκαλούσαν οι Χαϊνηδες (Δετοράκης 1986:304). Άλλες φορές πάλι, οι ραχιάδες διαμαρτύρονται ότι φυλακίστηκαν για φόνους που δεν διέπραξαν. Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι σε άλλες περιπτώσεις ο καθής καταδίκαιζε σε φυλάκιση

καθώς ξεφεύχουν πλέον από τα στενά όρια της τοπικής κοινότητας (ή μιας ομάδας χειτονικών τοπικών κοινοτήτων), αλλά και από τον έλεγχό της, για να συμπεριλάβουν και άλλους τόπους και να έρθουν σε αλληλόδραση και με άλλες ομάδες πληθυσμού. Έτσι, είναι πολύ πιθανό το σχετικό χαμήλωμα των τόνων να συνοδεύεται από απόλυτη αύξηση ελαφρότερων, σχετικά, επεισοδίων βίας, τα οποία διαδραματίζονται σε άλλα συμφραζόμενα από τα "παραδοσιακά γνωστά"<sup>45</sup>.

Άλλες πάλι πρακτικές όχι μόνο ουδέποτε παρήκμασαν αλλά χλωρίζουν νέα ώθηση, αναπροσαρμοζόμενες στα νέα δεδομένα και συνιστώντας και οι ίδιες νέα δεδομένα, με κύριο χαρακτηριστικό τους, και αυτό έχει μεγάλη σημασία, την προσχώρηση και τον ηγετικό ρόλο των νέων σ' αυτές.

Η ζωοκλοπή, για παράδειγμα. Παρά τις παρατεταμένες προσπάθειες "εξαίλειψής" της, και παρά τις σημαντικές δομικές αλλαγές στην κτηνοτροφία και στον κτηνοτροφικό τρόπο ζωής, όχι μόνο δεν "εξαλείφθηκε", αλλά επεκτάθηκε. Διατηρώντας, σχεδόν στο ακέραιο, το νόημα που είχε για τα δρώντα υποκείμενα, να κατακτήσουν και να επιδείξουν την ιδιότητα (και ικανότητα από θέση) του καλού βοσκού και του "καλού άντρα"<sup>46</sup>, διευρύνθηκε για να συμπεριλάβει τα νέα δεδομένα και συναρθρώθηκε με αυτά. Μοιρόντι η πρωτοβουλία για αυτές τις αλλαγές ανήκει στους νέους, στους οποίους ανήκε ούτως ή άλλως πάντα η πρωτοβουλία της ζωοκλοπής, οι μεγαλύτεροι στην ηλικία δεν μπορούν παρά να ακολουθήσουν, είτε το θέλουν είτε όχι. Ενώ λοιπόν επιτάθηκε, τηρουμένων των αναλογιών, η αμφιλεγόμενη θέση που είχε και στον ευρύτερο κύκλο των κτηνοτρόφων και στο σύνολο της τοπικής κοινωνίας, ελίχθηκε έτσι ώστε να είναι δυσκολότερος από πριν (ενίοτε και αδύνατος) ο εντοπισμός των "δραστών" και ακόμα δυσκολότερο το έργο της αστυνομίας.

<sup>45</sup> Μια κατάσταση που φαίνεται να επικρατεί στο Ρέθυμνο, όπου έχουν μετοικήσει ή απλώς συχνάζουν για διασκέδαση πολλοί νέοι άνδρες από τον Άνω Μυλοπόταμο, πολλοί από τους οποίους έχουν εμπλακεί σε κύκλους της νύχτας ή δημιουργούν προστριβές με τους εντόπιους, τους φοιτητές, προκαλούν καυχάδες όπου απειλούν με όπλα και άλλα παρόμοια περιστατικά. Κάτι αντίστοιχο έχει συμβεί και στο Μονοφάτσι, σε άλλα συμφραζόμενα βέβαια.

<sup>46</sup> Για μια διεξοδική και ενδιαφέρουσα ανάλυση της ζωοκλοπής και των σημασιών της στην "προ-μεταμοντέρνα" της εκδοχή, βλ. M. Herzfeld 1985.

Το ζήτημα έχει τόσο απασχολήσει τις τοπικές αρχές, ώστε ορισμένοι τοπικοί βουλευτές κατέθεσαν νομοσχέδιο για την αντιμετώπισή της το 1982. Η μανιώδης δίωξή της από την αστυνομία είχε αποτελέσματα άλλου τύπου από τα επιδιωκόμενα, λόγου χάριν να ξυλοκοπηθεί άχρια, πριν από μερικά χρόνια, ένας αστυνομικός υπεύθυνος που το είχε βάλει στοίχημα να την εξαλείψει, και να ακρωτηριαστεί η γυναίκα ενός άλλου από εκρηκτικό μηχανισμό στο αυτοκίνητό του ο οποίος προοριζόταν για τον ίδιο. Από την άλλη πλευρά, επειδή μειώθηκε η συναίνεση του συνόλου των κτηνοτρόφων στον τρόπο και την έκταση διεξαγωγής της, οξύνθηκαν και οι εντάσεις που ούτως ή άλλως πάντα δημιουργούσε, με αποτέλεσμα μια επιτάχυνση στη διαδικασία δημιουργίας συγκρούσεων και "διαφορών".

Η σχέση με τα όπλα έχει και αυτή γνωρίσει πρωτοφανή άνθηση. Σημαντικά ποσά (αδιανόητα παλιότερα) ξοδεύονται σήμερα για την απόκτηση των πιο σύγχρονων περίστροφων, κοντόκαννων και άλλων τέτοιων όπλων, καθώς και για σφαίρες. Οι άνδρες, όσοι μπορούν τουλάχιστον, διαθέτουν μια σειρά από αυτά και όσοι δεν μπορούν ονειρεύονται να την αποκτήσουν, όταν μεγαλώσουν οι μικροί (στους οποίους ασκούν τρομερή γοητεία και συνεχώς συζητούν το όπλο του ενός ή του άλλου), όταν εξεύρουν τους απαραίτητους πόρους οι μεγαλύτεροι. Τα όπλα είναι συμβολικό κεφάλαιο και διαμεσοθαβούν στον ανταγωνισμό για την απόκτησή του. Οι "μπαταριές" δίνουν και παίρνουν όχι μόνο στις τελετές, όπου ήταν καθιερωμένες πάντα (και όπου σήμερα κρίνεται η επιτυχία τους από το πόσες σφαίρες ξοδεύτηκαν<sup>47</sup>), αλλά και σε λιγότερο συλλογικές και πιο ατομικές περιστάσεις (μια παρρέα που γλεντάει και έρχεται στο κέφι, ένα καινούργιο όπλο που αποκτήθηκε και ο ιδιοκτήτης του θέλει να δείξει πώς ρίχνει ή τι ήχο έχει).

## 6. Σχηματισμοί βίας και πολιτισμός ανταρσίας

Από την παραπάνω συζήτηση προκύπτει ότι οι βίαιες πρακτικές δεν συνιστούν μεμονωμένες πολιτισμικές μορφές. Η

<sup>47</sup> Ο αριθμός τους μπορεί να φθάνει και μερικές χιλιάδες. Πέντε χιλιάδες μου ανέφεραν για τη βάφτιση δύο αχोरιών.

ύπαρξη της μιας, όπου διαπιστώνεται, σηματοδοτεί αυτόματα την ύπαρξη των άλλων, σε μια, έστω και δυνάμει, σχεδόν ρηχική, αθυσσιδωτή και κλιμακωτή ακολουθία, σ' ένα συνεχές. Όπου εμφανίζεται η πρακτική της ζωοκλοπής εκεί οι άνδρες οπλοφορούν· όπου οι άνδρες οπλοφορούν, εκεί, με αφορμή τις ζωοκλοπές ή άλλου τύπου διένεξη, κάνουν χρήση, πραγματική ή συμβολική, του όπλου τους και όπου γίνεται τέτοια χρήση, διαπιστώνονται, αδιάφορο με ποιά συχνότητα, αντίποινα εκ μέρους του αντιπάλου. Όπου η χρήση του όπλου είναι πιθανή, εκεί γίνονται και τα φονικά, εκεί διαδραματίζονται και τα "οικογενειακά" (οι βεντέττες). Όλα αυτά διαπλέκονται σ' ένα μόρφωμα που ποικίλλει από τόπο σε τόπο, συγκροτούμενο σε επί μέρους "σχηματισμούς", ορατούς διαχρονικά στο εμπειρικό επίπεδο.

Οι σχηματισμοί αυτοί είναι διαχρονικά συνυφασμένοι με τις ταυτότητες και την ιστορία (με την ευρύτερη δυνατή εκδοχή της) στις ορεινές κοινωνίες της Κρήτης και, πράγμα εμπειρικά ορατό, δεν αποτελούν νεκρές ή υπό εξάρθρωση πρακτικές, αλλά ζωντανά, μεταβαλλόμενα και αναπροσαρμοζόμενα, και εν τέλει δυναμικά στοιχεία του πολιτισμού (ή των πολιτισμών) των κοινωνιών αυτών. Με αυτή την έννοια, αποτελούν συστατικό μέρος των εντόπιων ιδεών αι αξιών, της εντόπιας ιδεολογίας (Bolch 1986) της κοινωνικής τάξης και του πολιτισμού στις κοινωνίες αυτές, στοιχεία που δεν νοούνται ως σταθερά και κλειστά συστήματα αλλά ως μέρη ευρύτερων κρατικών συνόλων, με όλες τις επιδράσεις, ρήξεις, επιπροσδιορισμούς και ηγεμονίες που αυτό συνεπάχεται. Συγκροτούνται δε σ' ένα "έθος"<sup>48</sup> που καθοδηγεί, διαπνέει και εμπνέει την κοινωνική πρακτική, την καθημερινή δράση των υποκειμένων, αλλά και μεταβάλλεται από αυτήν.

Αυτή είναι μια διαπίστωση που απορρέει από την πραγματιστική τοποθέτησή τους στο χρόνο και το χώρο και το συσχετισμό τους με τα τεκταινόμενα στο χρόνο και το χώρο, στο πλαίσιο μιας από τα έξω θέασης. Για να κατανοηθούν οι σχηματισμοί αυτοί ως μέρος της ιδεολογίας και της κοινωνικής τάξης των κοινωνιών αυτών, και όχι ως εντόπια παρέκκλιση, για

<sup>48</sup> Τον όρο "έθος" χρησιμοποιώ άλλοτε με τη σημασία που του δίνει ο Bourdieu 1966 και 1977, και άλλοτε με αυτή που του δίνει ο Geertz 1973, συχνά δε και με τις δύο.

παράδειγμα, πρέπει να διερευνηθεί η μορφή, η θέση και η σημασία τους στα τοπικά συμφραζόμενα. Η ακριβής τους σχέση με την ταυτότητα των υποκειμένων στις κοινωνίες αυτές, και το είδος της πολιτισμικής, κοινωνικής, τοπικής, ταυτότητας που συνεπάχονται και διαμορφώνουν καθώς και το πώς αυτή συναρθρώνεται με την εθνική ταυτότητα, αλλά και με αυτήν του υπηκόου του ελληνικού κράτους. Έτσι θα εξηγηθεί και η συνεχιζόμενη παρουσία, διάχυση και αναπαραγωγή των σχηματισμών αυτών, ένα αιώνα σχεδόν μετά την ένταξη της Κρήτης στο ελληνικό εθνικό κράτος, και η νέα άνθηση που γνωρίζουν ορισμένες από τις πλευρές τους τα τελευταία χρόνια. Γιατί η διαιώνισή τους δημιουργεί ερωτήματα τα οποία διαθλώνται προς όλες τις άλλες συνιστώσες του "έθνους" αυτού: τι ακριβώς στην ταυτότητα, στην ιδεολογία, στην κοινωνική τάξη των κοινωνιών αυτών είναι αυτό που προκαλεί ή συντείνει στη διαιώνιση των σχηματισμών βίας, στους κόλπους ενός εθνικού κράτους που έχει από τη "φύση" του κατατάξει όλα αυτά τα φαινόμενα στην παραβατικότητα και που προωθεί από τη "φύση" του την ομογενοποίηση των κοινωνικών συμπεριφορών και πρακτικών.

Πώς λοιπόν μπορούμε να κατανοήσουμε και να ερμηνεύσουμε τους σχηματισμούς αυτούς σήμερα; Θα ήταν χρήσιμο να ανακεφαλαιώσουμε επιγραμματικά και με σαφήνεια το πώς *δεν* μπορούμε να τους κατανοήσουμε, ποιές δηλαδή από τις θεωρήσεις που χρησιμοποιούνται (ή χρησιμοποιούνταν μέχρι πρότινος) ευρέως στην κοινωνική θεωρία γενικά και στην ανθρωπολογία ειδικότερα οδηγούν σε εξηγητικό αδιέξοδο. Μάλιστα είναι και οι πρώτες εξηγήσεις που μας έρχονται στο νου.

Πρώτη είναι η νομική θεώρηση, δηλαδή ο κατακερματισμός των σχηματισμών αυτών σε μεμονωμένες πρακτικές που θεωρούνται "αδικήματα" στο βαθμό που παραβιάζουν ισάριθμους νόμους του ποινικού κώδικα (παράνομος οπλοφορία, οπλοχρησία, οπλοκατοχή... ζωοκλοπή, πρόκληση σωματικής βλάβης, ανθρωποκτονία εκ προθέσεως κλπ.). Η θεώρηση αυτή τις εμφανίζει να στοιχειοθετούν παρέκκλιση και χάνει έτσι το στόχο του προσδιορισμού του τι ακριβώς είναι και τι υποδηλώνουν για την εντόπια κοινωνική τάξη. Εξ ίσου ισχυρή ερμηνευτικά είναι η υπαγωγή των σχηματισμών βίας στην κατηγορία της υπακοής σε τοπικούς "άγραφους νόμους" ή σε αυτήν του "εθιμικού δικαίου", ακόμα και αν νόμος και έθιμο



συλλαμβάνονται ως διαδικασία (process<sup>49</sup>) ή ως συναλλαγή (transaction), διότι περιστέλλει αναγκαστικά την οπτική γωνία προσέγγισής τους, εξαντλώντας το νόημά τους στην αμετάβλητη επιβολή και επανάληψη μιας συμπεριφοράς και στον τρόπο λύσης ή διαπραχμάτευσης μιας διαφοράς και αφήνοντας εκτός οπτικού πεδίου τη πολιτισμικά ποθύσημη διαδικασία ανάδυσης της διαφοράς. Εξ άλλου φέρει εξεθικιστικές προεκτάσεις, εφ' όσον υπονοεί την αντίθεση γραπτού/άγραφου νόμου και την έλλειψη "μοντέρνων" θεσμών διαιτησίας, προσάπτοντας πρωτοχονισμό στον "άγραφο" και αποδίδοντας σε αυτόν τη συγκρουσιακή υφή των κοινωνικών σχέσεων, μια άποψη που είναι εθνογραφικά ανυποστήρικτη. Ο περιορισμός τους, τέλος, σ' ένα έθος ηθελημένης και ενσυνείδητης και ιδεολογικοποιημένης ανυποταξίας και ανυπακοής στους νόμους της ελληνικής πολιτείας που απευθύνεται και ως πρόκληση προς την αφηρημένη οντότητα που λέγεται ελληνικό κράτος αφαιρεί από την εικόνα το σπουδαιότερό της μέρος που είναι οι σχέσεις που συγκροτούν μεταξύ των υποκειμένων της δράσης.

Η δεύτερη είναι η θεώρηση των σχηματισμών βίας ως συνάρτησης μιας προϋπάρχουσας και προνεωτερικής διακριτής ταυτότητας που διατηρήθηκε ρόχω γεωγραφικής και άλλης απομόνωσης και συντηρείται ρόχω γεωγραφικής, κοινωνικής, πολιτικής οικονομικής και πολιτιστικής περιθωριακότητας. Η εξήγηση αυτή, που είναι εκείνη την οποία έχει επιλέξει ο επίσημος λόγος για την Κρήτη αλλά και το κύριο ρεύμα της ανθρωπολογίας ως την δεκατία του 1980 για τις εξω-δυτικές κοινωνίες γενικά<sup>50</sup>, θεωρεί την "διακριτή ταυτότητα" δεδομένο και όχι προϊόν ιστορικής διαδικασίας, άρα ζητούμενο. Εδράζεται στη θεώρηση των κοινωνιών αυτών ως "κλειστών", "στατικών", "αμετάβλητων" και "παραδοσιακών" συνόλων και έχει φυσική προέκταση τη βεβαιότητα ότι με τον "βομβαρδισμό" των συνόλων αυτών από τη νεωτερικότητα οι εν ρόχω σχηματισμοί αναπόφευκτα θα εκλείψουν (βλ. Marcus και Fischer 1986 και Marcus 1998). Διαψεύδεται δε τόσο από την πορεία των κοινωνιών αυτών στο παρελθόν, όσο και από τον παρόντα ρου των πραγμάτων. Διαψεύδεται επίσης από την

<sup>49</sup> Βλ. για παράδειγμα Falk Moore 1978.

<sup>50</sup> Για τον παραλληλισμό αυτό βλ. Herzfeld 1987.

πολιτισμική κεντρικότητά τους στην εθνική ιδεολογία και ταυτότητα και από την ιδιόμορφη μεν, αλλά όχι περιθωριακή τους σχέση με την πολιτική εξουσία<sup>51</sup>. Η προοπτική της "μονοκαλλιέργειας" ή του "μονοπολιτισμού" που έθριβε το Lévi-Strauss τη δεκαετία του 1950 (1955:37)<sup>52</sup>, και όλη την ανθρωπολογία στο πλευρό του, αποδείχθηκε αντικατοπτρισμός, ενώ στον κοντινό ορίζοντα διαφαίνονταν οι πολλές "νεωτερικότητες" του Balandier (1967, 1971 και 1985), που αμφισβητούσε την αφομοιωτική παντοδυναμία της Δύσης αντιπροβάλλοντας μια άλλη εκδοχή για την ανθεκτικότητα του πολιτισμού: τη δυνατότητα των μη-δυτικών πολιτισμών, όχι απλώς να προσαρμοστούν οι ίδιοι σ' αυτήν ή να την προσαρμόσουν στα μέτρα τους, αλλά και να επιδράσουν ουσιαστικά πάνω της, μετατρέποντάς την σε κάτι διαφορετικό και δικό τους, σε μια δική τους εκδοχή γι αυτήν. Μια άποψη που είχε ήδη ξεπεράσει τη κατά πολύ μεταγενέστερή της "θεωρία της αντίστασης και προσαρμοχής" (βλ. Marcus 1998) και την οποία διατύπωσε και ο Sahlins, σε μια πρόσφατη διάλεξή του στην Ελλάδα.

Βελτιωμένη και αναπροσαρμοσμένη έκδοση της στατικής vs ομογενοποιητικής προσέγγισης είναι η "θεωρία της αντίστασης και προσαρμοχής" και η πιο ειδική εκδοχή της<sup>53</sup>, η θεώρηση των κοινωνιών αυτών ως μορφωμάτων αντίστασης πληθυσμών περιθωριακών και διαρκώς περιθωριοποιούμενων από την ηγεμονία των κέντρων (λήψης αποφάσεων, συγκέντρωσης του πλούτου, κλπ.), στα πλαίσια μιας παγκοσμιοποιημένης (μετα)νεωτερικότητας του ύστερου καπιταλισμού. Η θεώρηση αυτή γενικά αφαιρεί την agency από τους μη-δυτικούς πολιτισμούς, όπως παρατήρησε ο M. Sahlins (1996), μετατρέποντάς τους σε παθητικούς δέκτες της δυτικής ηγεμονίας και επαναλαμβάνοντας έτσι με καθυμμένο τρόπο τη διάκριση δυτικοί/ εξω-δυτικοί ("εμείς"/"αυτοί") με όρους ενεργητικότητας/ παθητικότητας, μια διάκριση που αποτελεί, όπως επισήμανε ο M. Herzfeld (1987), βαθύτατα ριζωμένη αντίληψη του

<sup>51</sup> Στην πολύ σημαντική αυτή σχέση, την οποία δεν έχω θίξει ως τώρα, θα αναφερθώ σε επόμενο κεφάλαιο.

<sup>52</sup> Δυστυχώς το μικρό σχόλιο για τη monoculture που στηρίζεται στις δύο διαφορετικές έννοιες της λέξης "culture" δεν μπορεί να αποδοθεί μονολεκτικά στα ελληνικά.

<sup>53</sup> Βλ. Comaroff 1985. Στην Ελλάδα η ειδικότερη εκδοχή βλ Seremetakis 1991.

δυτικού πολιτισμού και αναπαράχεται ακουσίως από την ανθρωπολογία. Ταυτόχρονα, η θεώρηση αυτή διαιωνίζει άρρητα την εννοιολόγηση των πολιτισμών ή των κοινωνιών ως "κλειστών" συστημάτων που πολιορκούνται από εξωτερικές δυνάμεις και ανθίστανται. Στη συγκεκριμένη δε περίπτωση, επί πλείον, από τη μια πλευρά ταυτίζει τους σχηματισμούς αυτούς με ένα από τα χαρακτηριστικά τους, το έθος ανυποταξίας, το οποίο ανάγει σε περιέχον χαρακτηριστικό και *raison d' être* των άλλων, μειώνοντας έτσι τη σημασία και παραβλέποντας το νόημά τους για τις εντόπιες σχέσεις, και προσεχίζει τη διαιώνισή τους ως προϊόν αντίδρασης σε εξωτερικούς ερεθίσματα, δυστροφίας δηλαδή. Από την άλλη πλευρά, υπονοεί έναν αποκλεισμό συνοδευόμενο από κλείσιμο των κοινωνιών αυτών στον εαυτό τους ασύμβατο με τις σημαντικές προσβάσεις τους στην πολιτική εξουσία. Αυτά, ωστόσο, δεν σημαίνουν, ότι δεν υφίσταται το στοιχείο της αντίστασης, η οποία μάλιστα νοείται πολλαπλά και διαχρονικά. Απλώς δεν μπορεί να αποτελέσει το κύριο εξηγητικό πλαίσιο.

Η τρίτη σχετίζεται με τη δεύτερη, αλλά από τη σκοπιά του κράτους, και είναι χρονικά προγενέστερη της θεωρίας της αντίστασης. Ερμηνεύει τη διαιώνιση αυτών των σχηματισμών με βάση τις αδυναμίες της κρατικής παρουσίας και τις ελλείψεις στην ικανότητά της να ελέγξει και να αφομοιώσει τις περιφερειακές περιοχές και ομάδες που είναι φορείς διαφορετικών, προ-νεωτερικών νοοτροπιών<sup>54</sup>. Εμμέσως πλην σαφώς οι εν λόγω νοοτροπίες θεωρούνται επιβιώματα μιας άλλης εποχής<sup>55</sup>. Η προσέχιση αυτή απηχεί την πάσαι ποτέ πεποίθηση της Δύσης στην απόλυτη και παγκόσμια ισχύος ικανότητα του "εθνικού κράτους" το (οποίο εν τέλει είναι δικό της πολιτισμικό προϊόν) να ομογενοποιεί και να ελέγχει πλήρως τους πληθυσμούς που βρίσκονται στα εδάφη του, πράγμα που αποδείχθηκε με τον καιρό ανέφικτο. Μια τέτοια θεώρηση στην περίπτωσή μας, εκτός του ότι θα ήταν ανιστόρητη, όπως ειπώθηκε παραπάνω, παρακάμπτει και το σοβαρό ερώτημα αν

<sup>54</sup>Ετσι περίπου εξήγησε ο Α. Blok τη συγκρότηση και παρουσία της μαφίας στο σικελικό χωριό που μελέτησε (1975).

<sup>55</sup>Κριτική την οποία ασκεί ο Μ. Herzfeld (1984) στον Α. Blok (1981) και την οποία επαναλαμβάνει και αναπτύσσει διεξοδικότερα στο Herzfeld 1987.

υπήρξε ποτέ πραγματική κρατική βούληση για κάτι τέτοιο<sup>56</sup>, καθώς πολλά στοιχεία δείχνουν αν όχι το αντίθετο, τουλάχιστον αμφιθυμία στη βούληση του κράτους να παρέμβει καιρία. Μάλιστα θα μπορούσε να οδηγήσει, ροχικά, στην διατύπωση του αντίστροφου ερωτήματος: μήπως το ίδιο το κράτος συνέβαλε, με κάποιο τρόπο, στη διαιώνισή τους;

Όλες οι παραπάνω θεωρήσεις (ακόμα και αυτή της αντίστασης που υιοθετεί διαφορετική ρητορική) έχουν αφετηρία τους την άρρητη παραδοχή της γραμμικής ιστορικής συνέχειας και εξέλιξης. Σαν να ήταν η "φυσική" πορεία των πραγμάτων οι άλλες μορφές να σαρωθούν από τη νεωτερικότητα. Υπό την επίδραση, πάντα, της βαθιά ριζωμένης στην ανθρωπολογία παράδοσης της συγχρονικής θεώρησης είναι φανερό η αμηχανία τους μπροστά στις μη-συγχρονικότητες, για τις οποίες ούτως ή άλλως είναι κακά εξοπλισμένη η ανθρωπολογία. Και είναι φανερό, απ' όσα έχουμε δει σ' αυτό το κεφάλαιο, ότι αυτοί οι βίαιοι σχηματισμοί είναι μια μη-συγχρονικότητα. Το ερώτημα δηλαδή του πώς διαιωνίζονται οι σχηματισμοί αυτοί παραπέμπει σ' ένα ερώτημα που διατυπώνεται θετικά: "πώς αναπαράχονται οι πολιτισμοί ή οι κοινωνίες, μέσα από την μεταβολή και μετάπλησσή τους", και όχι αρνητικά: "πώς και δεν καταστρέφονται;"

Απαραίτητη ροιόν προϋπόθεση για να κατανοήσουμε αυτό το βίαιο έθος των ορεινών κοινωνιών της Κρήτης είναι να απομακρυνθούμε από τη ροική της ιστορικής γραμμικότητας και της γραμμικής "εξέλιξης" των πολιτισμών και να δεχτούμε ότι η ιστορική μεταβολή δεν είναι ένα μονοθιτικό και τυποποιητικό συμβάν που επέρχεται με ένα και μοναδικό και ομοιόμορφο ρυθμό ή που επενεργεί σε όλες τις περιοχές της κοινωνικής εμπειρίας<sup>57</sup>. Επίσης να ξεφύγουμε από ένα στενό τρόπο σύλληψης της νεωτερικότητας που την ταυτίζει με την ομογενοποίηση των πολιτισμών και που θεωρεί δεδομένο ότι ο ηγεμονικός πολιτισμός θα απορροφήσει τον ηγεμονευόμενο (ή θα τον εξοβελίσει στο περιθώριο).

<sup>56</sup> Η πείρα μας έδειξε ότι όπου υπήρξε τέτοια βούληση (στη Β. Ελλάδα, για παράδειγμα), τελεσφόρησε.

<sup>57</sup> Πρβλ. Seremetakis 1993α:23.

Υπάρχει και μια δεύτερη. Να μην αναζητήσουμε τους λόγους και τους όρους της αναπαραγωγής και διαιώνισής του αποκλειστικά στο εσωτερικό των κοινωνιών όπου συναντάται. Η παρουσίαση και συζήτηση της σχέσης αλληλεπίδρασης και αλληλοπροσδιορισμού των σχηματισμών αυτών με την ταυτότητα και την ιστορία μας επιτρέπει, νομίζω, να καταλήξουμε σ' ένα κατ' αρχήν συμπέρασμα: ότι τελικά όλα αυτά έχουν συγκροτηθεί σ' ένα "πολιτισμό ανταρσίας", σε μια συλλογική συγκρουσιακή ταυτότητα, πηγή και προϊόν συγκρούσεων. Αυτόν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ως υπόβαθρο και εξηγητικό πλαίσιο, με την έννοια ότι σ' αυτόν παραπέμπουν οι σχηματισμοί αυτοί σήμερα. Και στη συνέχεια να επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες που τον τροφοδότησαν και τον τροφοδοτούν, για να τροφοδοτήσει και αυτός με τη σειρά του τους βίαιους σχηματισμούς. Γιατί διαφαίνεται από όσα ειπώθηκαν στο κεφάλαιο αυτό ότι ο πολιτισμός αυτός δημιουργήθηκε μεν με "υλικό" από τα μέσα, από τις κοινωνίες αυτές, ωστόσο ενισχύθηκε και συγκροτήθηκε σε μόρφωμα με την ενεργή συμμετοχή του έξω, της ελλαδικής κοινωνίας, του επίσημου (και ανεπίσημου) ελλαδικού κράτους και της όλης ιδεολογίας που έκτισε την ελλαδική εθνική ταυτότητα, μέσα από τις οποίες εξ άλλου διαμορφώθηκε και στερεώθηκε η εθνική συνείδηση και στην ίδια την Κρήτη.

Σ' αυτή τη ρογή, η ένταξη στο ελλαδικό εθνικό κράτος δεν είναι κατ' ανάγκην ορόσημο μιας αντίστροφης μέτρησης, μιας ρήξης της συνέχειας με το "προεθνικό" παρελθόν. Δεν σήμαινε ένταξη "ιδιόρρυθμων" Ελλήνων, τους οποίους πρέπει να αναμορφώσουμε, αλλά ένταξη ηρώων, με ελαττώματα. Το να την θεσπίσουμε ως ορόσημο και ρήξη αφαιρεί από τον "πολιτισμό ανταρσίας" το ευρύτερο νόημα με το οποίο είχε επενδυθεί. Αυτό σ' ό,τι αφορά την από τα έξω πρόσληψη και θέαση των συνόλων αυτών.

Για να κατανοηθεί το βίαιο έθος είναι απαραίτητη όχι μόνο η θεώρησή του με φόντο αυτόν τον πολιτισμό ανταρσίας που είναι προϊόν της ιστορίας, αλλά και η διαρκής μετακίνηση του ανθρωπολογικού φακού από το τοπικό στο εθνικό και πίσω σ' αυτή τη διαδικασία βρίσκεται το μυστικό της αναπαραγωγής του. Γιατί αυτό που λέγεται "διακριτή ταυτότητα" των ορεινών είναι μάλλον

προϊόν αυτής της διαδικασίας παρά κάτι που προϋπήρχε και κληροδοτήθηκε από ένα άχρονο παρελθόν· συντηρήθηκε δε μάλλον, παρά διατηρήθηκε, με την ενεργή συμβολή της από τα έξω αναχνώριση και προβολής.

Είναι όμως επίσης απαραίτητη η από τα μέσα θέαση, που συνιστά και την ιδιαίτερη συμβολή της ανθρωπολογίας. Μέσα από την εθνογραφική ανάλυσή του, θα αναδειχθεί το πώς η βία αρθρώνεται με τις ταυτότητες για να οργανώσει το εντόπιο σύμπαν, το είδος της κοινωνικής τάξης που εκκαθιστά και της ιδεολογίας στην οποία μετέχει, καθώς και το πώς αναδύονται οι ταυτότητες των υποκειμένων που συμμετέχουν σ' αυτό το σύμπαν, διαμορφώνονται από αυτό και το διαμορφώνουν. Οι ταυτότητες των ανδρών και των γυναικών, των ομάδων και των ατόμων, των κοινοτήτων και των περιοχών. Θα αναδειχθεί το πώς ομάδες και άτομα συγκροτούν μέσω της βίας την ταυτότητά τους: μέσα από τη χρήση της ή τη μη χρήση της, τη λεηλοχισμένη χρήση της, ή την κατάχρησή της, μέσα από την ενθουσιώδη και επίμονη προσυπογραφή τους στο έθος αυτό, την αποστασιοποίηση ή τη διαφωνία τους. Και το πώς οργανώνει μέσα από όλα αυτά τις σχέσεις στις κοινότητες: τις κοινωνικές σχέσεις και τις σχέσεις εξουσίας, στο εσωτερικό της κοινότητας και με το έξω, και πώς αυτές όσο αντιπαρά τίθενται άλλο τόσο αρθρώνονται σε συνεχές.

Αν σε μια από τα έξω θέαση το έθος αυτό είναι άρρηκτα δεμμένο με την ιστορία τους, αυτό απηχείται και διαθλάται στη δική τους θέαση και δράση, σ' αυτό το πλέγμα σχέσεων που οργανώνεται μέσα από τη βία και στον τρόπο με τον οποίο βιώνεται από τα υποκείμενα; Η ιστορία έχει αποτυπωθεί ως μνήμη και πώς ακριβώς; Πώς αυτή η ιστορία συγχωνεύεται με τις επί μέρους, τοπικές, οικογενειακές, ατομικές, ιστορίες και μνήμες συγκρούσεων και διαφορών που δημιουργεί και εκκαθιστά το έθος αυτό. Και πώς αυτή η διπλή ιστορικότητα επιπροσδιορίζει τις σχέσεις και αναπαράχεται αναπαράχοντάς τις. Πώς φέρουν και διαχειρίζονται τα υποκείμενα της δράσης αυτό το έθος που είναι η κληρονομιά τους, τι θέση του αναχνωρίζουν στην ταυτότητά τους και πώς επενεργούν μεταβάλλοντάς το ενώ ταυτόχρονα το χρησιμοποιούν ως πλαίσιο αναφοράς.

Πώς, τέλος, αυτό το έθος που έχει συνυφανθεί με τις ταυτότητες και την ιστορία στα τοπικά συμφραζόμενα αποτελεί έναν ιστό που συνυφαίνεται με τα εθνικά θορώνοντας αυτή τη διάκριση και καθιστώντας συνεχή αυτά τα επίπεδα, με στημόνι την κάθετη αλληλοδιείσδυση και συγχώνευση των σχέσεων και θέσεων εξουσίας και υφάδι την διαχείριση και αξιοποίηση εκ μέρους των υποκειμένων αυτού ακριβώς του έθους ή ορισμένων από τις συνιστώσες του.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, οι σχηματισμοί βίας δεν συνιστούν νεκρές πρακτικές ημιθανών κοινοτήτων, ούτε υποθιμματικές πολιτισμικές μορφές που επιβιώνουν στη νεωτερικότητα για να εκδραματίσουν ταυτότητες που προσχειώθηκαν στη νεωτερικότητα από ένα αρχαϊκό παρελθόν. Αποτελώντας αναμφισβήτητα μη συγχρονικότητες στα πλαίσια της νεωτερικότητας, πολιτισμικές μορφές που έρχονται από ένα μακρινό παρελθόν, η αναπαραγωγή και διαίωσή τους δεν μπορεί να εξαντληθεί σε μια θεώρησή τους ως στοιχείων που φέρονται και μεταβιβάζονται διαχρονικά μέσω μιας ενσωματωμένης κοινωνικής μνήμης-έξης, διαδικασία που αναμφίβολα συμμετέχει σημαντικά στον τρόπο με τον οποίο "οι κοινωνίες θυμούνται" (Connerton 1989). Ενώ αναμφισβήτητα συνιστούν δομικό χαρακτηριστικό παρελθούσας κοινωνικής μορφής, αναπαράχονται μέσα από τις δομημένες προδιαθέσεις, έξεις κλπ. που συγκροτούν ένα τοπικό habitus (Bourdieu 1977), το οποίο όμως εμπλουτίζεται και μεταβάλλεται από νοήματα και σημασίες που εισάγονται από τα "έξω" και υφίστανται επανεπεξεργασία, επαναπροσδιορίζοντάς το. Με αυτή την έννοια, αναπαράχονται μέσα από μια ενεργητική παρέμβαση και διαμεσοθάβηση η οποία τις επανατοποθετεί συνεχώς στην εκάστοτε "σύγχρονη" εμπειρία και τις θεσμικές διευθετήσεις. Σ' αυτή τη διαδικασία αλληλεπιδρούν και συναρθρώνονται με τις αναδυόμενες αντιλήψεις και πρότυπα και μεταλλάσσονται ενώ τις μεταλλάθουν, καθώς τοποθετούνται διαρκώς σε νέα συμφραζόμενα (Bloch 1986). Και συνιστούν μεν "κωδικοποιημένες εμπειρίες ετερότητας", για να δανειστώ την έκφραση της Seremetakis (1993α:23), μιας ταυτότητας όμως που ανα-κατασκευάζεται διαρκώς χωρίς να έχει αμφισβητηθεί, ως πρόσφατα, ο πυρήνας της.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

### ΜΕΤΑΤΟΠΙΖΟΜΕΝΑ ΣΥΜΦΡΑΖΟΜΕΝΑ: Η ΘΕΩΡΙΑ ΜΙΑΣ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑΣ

Η προσέγγιση του βίαιου έθους σε συνάρτηση με τις εντόπιες ταυτότητες και με φόντο τον "πολιτισμό ανταρσίας", ως ιστορικά ειδικής διαδικασίας, υποβλήθηκε από μια προσωπική αναμέτρηση μ' ένα "ανορθόδοξο", πλούσιο, πολυειδές και ατίθασο εθνογραφικό υλικό, προϊόν μιας ερευνητικής διαδικασίας, η οποία, για λόγους τυχαίους ή όχι και τόσο τυχαίους, υπερέβη ποικιλοτρόπως τα καθιερωμένα. Απαιτώντας να καταστεί έμφωνο και διαπραγματευόμενο ως το τέλος την πολυηθικότητά του, επέβαλε μια πολυηρισματική θέαση "πειραματικής" έμπνευσης (Marcus και Fischer 1986), ως τη μόνη επιλογή που δεν θα πρόδιδε ή δεν θα στένυε ασφυκτικά τη βασική λογική που διέκρινε στα πράγματα και το πνεύμα των ανθρώπων που μου εμπιστεύθηκαν τη γνώση και την εμπειρία τους. Έχοντας επίγνωση, πρώτον, του ότι αυτός ο "πειραματικός" χαρακτήρας είναι απόρροια αφ' ενός μεν ειδικών λόγων (προσωπικής) θέσης συνθηκών έρευνας και ευρημάτων αφ' ετέρου δε ενός επίμονου αναστοχασμού πάνω στις πηγές μου και τον τρόπο συλλογής τους, στον οποίο με ώθησε η ευαισθητοποίηση (ως την αβεβαιότητα) στην πρόσφατη κριτική της ανθρωπολογικής θεωρίας και πρακτικής, και έχοντας επίγνωση, δεύτερον, των μεθοδολογικών ζητημάτων που θέτει, οφείλω να διασαφηνίσω στο κεφάλαιο αυτό τις μεθοδολογικές επιλογές και ρήξεις που η προσέγγισή μου συνεπάγεται και να εκθέσω τα βασικά σημεία αυτής της προσωπικής ερευνητικής πορείας και του υλικού που απέφερε, σημεία που καθόρισαν και τη συνολική σύλληψη της μελέτης μου.



## 1. Εθνογραφικά και θεωρητικά προηγούμενα

Στο βαθμό που το συγκεκριμένο θέμα δεν μελετάται σε εθνογραφικό κενό, είναι απαραίτητη η συνοπτική παρουσίαση των δύο εθνογραφιών που έθεσαν τις βάσεις για τη συζήτηση του θέματος αυτού, ασκώντας μοιραία σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση και ανάπτυξη της δικής μου προβληματικής. Το πρώτο είναι η μονογραφία του J. Campbell για τους Σαρακατσάνους, με τίτλο *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* [Τιμή, οικογένεια και πατρωνεία: Μελέτη των θεσμών και των ηθικών αξιών σε μια ελληνική ορεινή κοινότητα] που εκδόθηκε το 1964. Το δεύτερο είναι το *Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* [Η ποιητική της ανδρειοσύνης: Αμφισβήτηση και ταυτότητα σ' ένα ορεινό χωριό της Κρήτης] του Michael Herzfeld που εκδόθηκε το 1985<sup>1</sup>.

### Οι "αξίες της τιμής"

Το έργο του Campbell, που εκκαινιάζει την εθνογραφική μελέτη της Ελλάδας<sup>2</sup>, διακρίνεται για τη λεπτότητα της εθνογραφικής περιγραφής. Αναπαριστάνει ένα κοινωνικό σύμπαν που

---

<sup>1</sup> Συναφή θεματολογία έχουν και άλλες μελέτες που διεξήχθησαν στην Κρήτη και στο ελληνικό χώρο γενικότερα. Στην Κρήτη, η μελέτη της F. Saulnier για μια ορεινή κοινότητα του Μυλοποτάμου (1980), η διδακτορική διατριβή της J. Makris για τη βεντέτα σ' ένα χωριό της δυτικής Κρήτης, στοιχεία της οποίας παρουσιάζονται στο Makris 1992, και η πρόσφατη διδακτορική διατριβή του Α. Τσαντηρόπουλου για τη "βεντέτα" στην ορεινή κεντρική Κρήτη (2000). Στη Μάνη, η μελέτη του P. Allen για τη βεντέτα (1992), του Ε. Αλεξάκη τα γένη και τις γενιές (1980), της Ν. Seremetakis τη δύναμη των γυναικών (1991) και της Μ. Χανθაკού για τη βεντέτα και τις μεταμορφώσεις της στη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου (1999).

<sup>2</sup> Το έργο του Campbell θέτει τους όρους της ανθρωπολογικής συζήτησης για την ελληνική κοινωνία, αλλά και για τις κοινωνίες της Μεσογείου γενικότερα, μαζί με το έργο του J. Pitt-Rivers *The People of the Sierra* [Οι άνθρωποι της Σιέρρα] (1971[1954]) για μια κοινότητα της Ανδαλουσίας, καθώς είναι οι δύο ανθρωπολόγοι, μαθητές του Ε. Evans-Pritchard, που εκκαινίασαν το "μερικό επαναπατρισμό της ανθρωπολογίας" (Cole 1987), μελετώντας νοτιοευρωπαϊκές κοινωνίες. Η συζήτηση παχιάθηκε από το συλλογικό τόμο που εξέδωσε ο J. Peristiany, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* [Τιμή και ντροπή: Οι αξίες της μεσογειακής κοινωνίας] (1966), παρέμεινε στο προσκήνιο με τους ίδιους όρους επί δύο δεκαετίες και καθόρισε αποφασιστικά το συνολικό προσανατολισμό της ανθρωπολογικής έρευνας και προβληματικής όχι μόνο στη Νότια Ευρώπη αλλά και στην ευρύτερη περιοχή της Μεσογείου.

ανακαλεί αυτό των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης (ζωοκλοπές, έντονη ευθιξία που οδηγεί σε συχνούς καυχάδες και πιθανούς τραυματισμούς, φόνοι για λόγους "τιμής" και αντεκδικήσεις) και επιχειρεί να το περιγράψει αναζητώντας τα στοιχεία που το χωρίζουν και εκείνα που το συνέχουν και το συγκροτούν σε κοινωνία.

Η συγκρουσιακή βάση του σύμπαντος αυτού εδράζεται σε δύο βασικές και ιεραρχημένες αντιθέσεις, συγγενείς/ξένοι και άνδρες/γυναίκες, οι οποίες εκφράζονται και επιλύονται από τους θεσμούς και τις ηθικές αξίες. Η πρώτη αντίθεση θεσπίζει το κανόνα της κατάτμησης<sup>3</sup>, θέτοντας ως πρωταρχική κοινωνική ομάδα την οικογένεια, που με αλληπάλληλες ταυτίσεις και αποκλεισμούς διευρύνεται ως την ευρύτερη συγγενειακή ομάδα, και στο κέντρο των αξιών τη συνοχή και την τιμή της, και εκκαθιστώντας σχέσεις εχθρότητας μεταξύ των μη συγγενικών πρωταρχικών ομάδων και των μελών τους που αίρονται μέσω της αχχιστείας. Η εχθρότητα είναι θεωρητικά απόλυτη και θα μπορούσε να οδηγεί στην ανοικτή βία, της οποίας τις συνέπειες σε ανθρώπινες ζωές ούτε η κοινότητα στο σύνολό της ανέχεται ούτε η κάθε οικογένεια ξεχωριστά αντέχει. Έτσι η εχθρότητα ρυθμίζεται κοινωνικά και περιορίζεται σε θεσμοποιημένες έμπρακτες μορφές αρνητικής αμοιβαιότητας, όπως είναι η ζωοκλοπή<sup>4</sup> και η χορτοκλοπή, και σε μετρημένες κινήσεις κατά τους καυχάδες και τις συμπλοκές ώστε να αποφεύγονται οι φόνοι<sup>5</sup>. Και "εκπολιτίζεται", μετατρέπόμενη σε ανταγωνισμό.

Ο ανταγωνισμός δεν έχει στόχο την πολιτική εξουσία<sup>6</sup> αλλά το κοινωνικό γόητρο (συνάρτηση, πρώτον, της αξιολόγησης με βάση τις ηθικές αξίες της τιμής και, δεύτερον, της ύπαρξης ορισμένων "υλικών" στοιχείων<sup>7</sup>) και λειτουργεί διττά. Ενθαρρύνει τον επιμερισμό των οικογενειών και ταυτόχρονα προσδίδει συνοχή σ'

<sup>3</sup> Με τον όρο "κατάτμηση" αποδίδω τον αγγλικό όρο segmentation.

<sup>4</sup> Με δικαιοδοσία επίσης την "πέινα" και με αντίστοιχες συνδηλώσεις παλλακαριάς, όπως και στην Κρήτη (Campbell 1964:206-207, πρβλ. Herzfeld 1985:19 και επ.). Εδώ όμως φαίνεται να εξαλειφθηκε το 1937 με τα αυστηρά μέτρα του Μεταξά, κάτι που δεν συνέβη στην Κρήτη, παρά τα μέτρα αυτά.

<sup>5</sup> Οι φόνοι τιμωρούνται με φυλάκιση, αυτοεξόριση και αντεκδίκηση.

<sup>6</sup> Η σπάνια αχαθών και η έλλειψη τοπικών πολιτικών θεσμών σε συνδυασμό με τον κατακερματισμό των οικογενειών αποτρέπουν τη σαφή κοινωνική διαφοροποίηση.

<sup>7</sup> Όπως ο αριθμός των αρσενικών μελών της οικογένειας, η επίδειξη υπερηφάνειας στην κοινωνική τους συμπεριφορά, ο πλούτος, η καταγωγή και οι επιχαμίες της.

αυτό το ανταγωνιστικό σύμπαν, μέσω της επιβολής του κοινού συστήματος αξιών της *τιμής*, παρεμβάλλοντας στην ανισότητα της δύναμης που δημιουργούν τα υλικά στοιχεία του χοήτρου τον δυνάμει εξισωτισμό των άυλων αξιών.

Ο ανταγωνισμός για την *τιμή* επιβάλλει την ταύτιση των ανδρών με την ομάδα καταγωγής τους, και οδηγεί στην αντίθεση μεταξύ των φύλων κυρώνοντας την ηθικά και κοινωνικά ανώτερη "φύση" των ανδρών, σε σχέση με των γυναικών, οι οποίες, ως "φύσει" δέσμιες της σεξουαλικότητάς τους, είναι δυνάμει επικίνδυνες για την κοινωνική ευταξία. Η *τιμή* είναι η κοινωνική αξία των ατόμων και των ομάδων· την διαθέτουν όλοι κατ' αρχήν, αλλά κινδυνεύουν να την χάσουν χωρίς τη διαρκή υπεράσπισή της από τις προσβολές τρίτων. Η *τιμή* της οικογένειας<sup>8</sup> προϋποθέτει και συνεπάχεται, για τη διατήρηση και επαύξησή της, την τήρηση από άνδρες και γυναίκες των ιδανικών προτύπων συμπεριφοράς που αντιστοιχούν στο φύλο τους, του *ανδρισμού* και της *ντροπής*. Και η *ντροπή* συνίσταται στην επίδειξη αιδημοσύνης και αυτοελέγχου της σεξουαλικής συμπεριφοράς από μέρους των γυναικών· ο δε *ανδρισμός* στην κατοχή ορισμένων σωματικών, διανοητικών και ηθικών ικανοτήτων και στην επίδειξη επιθετικής συμπεριφοράς, που θα αποθαρρύνουν τους άλλους άνδρες από την απόπειρα προσβολής της *τιμής* του φορέα του<sup>9</sup>. Ο *ανδρισμός* επι- και αποδεικνύεται μέσα από την ετοιμότητα απάντησης, και βίαιης αν χρειαστεί, εναντίον οποιουδήποτε θα τολμούσε να τον αμφισβητήσει, μια ικανότητα που εμφανίζεται από τη νεαρή ηλικία του άνδρα<sup>10</sup>. Η ανταπόκριση στα πρότυπα του *ανδρισμού* και η αποτελεσματική υπεράσπιση της *τιμής* επικυρώνονταν με το υποκειμενικό τους ισοδύναμο, το [συν]αίσθημα του *εγωισμού* των φορέων τους, που είναι και το τρωτό τους σημείο: η προσβολή στον *εγωισμό* απαιτεί ακαριαία απάντηση, γιατί κρούει τον κώδωνα του κινδύνου της *τιμής*.

<sup>8</sup> Εκφράζει την αλληλεγγύη και την ισχύ της και συμβολίζεται από το αίμα.

<sup>9</sup> Η προσβολή εκδηλώνεται με την υβριστική συμπεριφορά (με λέξεις ή χειρονομίες), τον τραυματισμό ή το φόνο αρσενικού μέλους της οικογένειάς του και με την αέθλεια σε βάρος των γυναικών που τερθούν υπό την προστασία του.

<sup>10</sup> Δείγμα του οι καυχάδες και οι συμπλοκές, που μπορούσαν να φθάσουν και ως το φόνο, με αφορμή την καταπάτηση βοσκοτόπων, τις ζωοκλοπές, αλλά και μια απλή "κουβέντα παραπάνω".

Το σύμπαν που περιγράφει ο Campbell είναι κλειστό. Ο αγώνας των οικογενειών να διατηρήσουν ασπίλωτο το όνομα και την τιμή τους και να μειώσουν το όνομα των άλλων, και η κληρονομιά του έτσι αποκτημένου χοήτρου μαζί με το όνομα και το αίμα, απολήγει στην κοινωνική ιεράρχησή τους. Ενώ όμως θα περίμενε κανείς η ιεράρχηση να είναι ευμετάβλητη λόγω της παρεμβολής των εξισωτικών<sup>11</sup> αξιών της τιμής, είναι σαφής και σταθερή στα δύο άκρα της, καθώς, εκτός από τον ηθικό χαρακτήρα και τη συμπεριφορά, υπεισέρχονται ως συνιστώσες η γενεαλογία και ο σχετικός πλούτος. Οι "πρώτες οικογένειες", λόγω καταγωγής, αλλά και πλούτου (ισχύος εν τέλει, και ας μην το αναφέρει ρητά ο Campbell), βρίσκονται εκτός ανταγωνισμού (σπάνια αφήνουν αναπάντητα τα ζητήματα τιμής, ενώ η ίδια η καταγωγή και το χοήτρό τους προστατεύει τα μέλη τους από τις εύκολες προσβολές), κάτι που, για τους αντίστροφους λόγους, ισχύει και για τις "τελευταίες". Ο ανταγωνισμός λοιπόν περιορίζεται στις ενδιάμεσες κατηγορίες, ενισχύοντας τη σταθερότητα της ιεράρχησης στα δύο άκρα. Έτσι η τιμή, από παράγοντα εξισωτισμού ή/και δύναμει μεταβολής αποδεικνύεται παράγοντας ενίσχυσης της υφιστάμενης ιεράρχησης

Τέλος, αυτό το ασφυκτικό σύμπαν περιβάλλεται από μια αφιλόξενη κοινωνία και ένα εχθρικό κράτος, που διέπονται από διαφορετικές αξίες. Και ο μόνος δρόμος επικοινωνίας μαζί τους που διαθέτει είναι οι σχέσεις πατρωνείας με ισχυρούς που εκπρόσωπους από διάφορους τομείς της κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικής ζωής μέσω των δεσμών της πνευματικής συσχένειας που υποκαθιστούν τη συσχένεια εξ αίματος.

Ο J. Campbell ακολουθεί πιστά τις συμβάσεις της εποχής του. Η ρητή ανιστορική προσέγγιση<sup>12</sup> αναπαριστάνει ένα σύνολο μετέωρο

<sup>11</sup> Σ' αυτό θα συνηγορούσε επί πλέον το γεγονός ότι η διατήρηση και η επέκταση της οικογένειας εξαρτάται και από παράγοντες τυχαίους, όπως είναι η γέννηση πολλών αρσενικών παιδιών, πράγμα που θα μπορούσε θεωρητικά να συμβάλει στη μεταβολή του στάτους των οικογενειών.

<sup>12</sup> Κατηγορία που απαχθέθηκε εναντίον των ανθρωπολόγων που μελετούσαν τις χώρες της Μεσογείου (βλ. Davis 1977:5-7, Silverman 1979) πριν συστηματοποιηθεί ως κριτική εναντίον της ανθρωπολογίας γενικά (Wolf 1982, Fabian 1983). "Λαό χωρίς ιστορία" θεωρεί τους Σαρακατσάνους ο Campbell (1964:6), κατά τα πρότυπα της προσέγγισης των "εξωτικών" φυλών χωρίς γραφή και χωρίς τη γραμμική

στο χρόνο. Η αυστηρά συγχρονική θεώρηση περιγράφει το σύνολο αυτό στη στάση του και όχι στην κίνησή του. Η αποκλειστικά τοπική εστίαση εμφανίζει την τοπική κοινότητα κλειστό και αυστηρά οριοθετημένο σύμπαν, απομονωμένο από τα συμφραζόμενα της ευρύτερης περιοχής και του εθνικού κράτους<sup>13</sup> (του οποίου η επίδραση εκτός από την πατρωνεία, μόνο στα κατασταλτικά μέτρα για τους φόνους και τις ζωοκλοπές φαίνεται). Στο εσωτερικό του, το σύνολο αυτό αναπαράχεται ομοιογενώς στο διηνεκές, προσηλωμένο στις αξίες του. Είναι ανδροκρατικό και ανδροκεντρικό -ειδωμένο από μια επίσης ανδροκεντρική οπτική<sup>14</sup>-: η ανδρική

---

αυτοαναπαράσταση που συγκροτεί την ίδια τη δυτική αντίληψη για την ιστορία (βλ. Hastrup 1992α). Και μόνο σε πολύ μεταγενέστερη δημοσίευσή του, (Campbell 1992α), διερευνά τις συνάψεις μεταξύ του κόσμου των Σαρακατσάνων και του κόσμου των κλεφτών (και του πρότυπου του έλληνα ήρωα γενικότερα), συνάψεις όχι μόνο στο επίπεδο της ιδεολογίας αλλά και της ζωής, καθώς οι δύο κόσμοι λειτουργούσαν ως συχκοινωνούντα δοχεία. Για μια συστηματική παρουσίαση της εισαγωγής της ιστορίας στην ανθρωπολογία σε συσχετισμό με την κριτική της έννοιας του "πολιτισμού", βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999. Για μια συστηματική παρουσίαση των γενικότερων σχέσεων και αλληλεπιδράσεων μεταξύ ανθρωπολογίας και ιστορίας, βλ. Παπαταξιάρχης 1993α.

<sup>13</sup> Την κατηγορία αυτή προσήψε ο J. Davis στους εθνογράφους των χωρών της Μεσογείου (1977:7-8), σε συνδυασμό με μία άλλη, ότι επιλέχουν συστηματικά απομονωμένες και περιθωριακές κοινότητες. Ωστόσο, οι "κοινοτικές μελέτες" έχουν δεχθεί γενικότερα σοβαρή κριτική από τις σύγχρονες θεωρίες της πολιτικής οικονομίας, των οικουμενικών συστημάτων και τις διάφορες τάσεις της "πολιτισμικής κριτικής", της ιστορικοποιημένης ανθρωπολογίας, κλπ..

<sup>14</sup> Αυτή η ανδροκεντρική θεώρηση που αναπαρήχε το αθέατο των γυναικών στο "δημόσιο" χώρο εξαφανίζοντάς τις και από την εθνογραφική περιγραφή και ανάλυση και καθιστώντας τις άφωνες -θεώρηση κοινή όχι μόνο των ανθρωπολόγων στη Νότια Ευρώπη, αλλά και γενικότερα, αμφισβητήθηκε και επικρίθηκε έντονα από την πρώτη γενιά των φεμινιστριών ανθρωπολόγων και στην Ελλάδα, οι οποίες, για να εξισορροπήσουν την εικόνα, άρχισαν να μελετούν τις γυναίκες. Οι ερευνήτριες αυτές προσανατολίστηκαν στη διερεύνηση της κοινωνικής τους θέσης και στην αμφισβήτηση της υποταχής τους, την οποία είχε θέσει αξιωματικά ο J. Campbell, μισο-ανατρέψει η E. Friedl ήδη από το 1967 με το περίφημο άρθρο της "Η θέση των γυναικών: επίφαση και πραγματικότητα" (βλ. Friedl 1986[1967]) και μετριάσει η du Boulay (1974) με την ανάδειξη του κεντρικού ρόλου της γυναίκας στο γάμο και της μητρότητας ειδικότερα. Με αυτά λοιπόν τα προηγούμενα, οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι της δεκαετίας του 1970 και 1980 άρχισαν να διερευνούν την "πραγματικότητα" της δύναμης των γυναικών στην αγροτική Ελλάδα, σε διάφορους τομείς της κοινωνικής ζωής (βλ. για παράδειγμα, Hirschon 1978, Handman 1983). Η πορεία αυτή σφραχίστηκε από την έκδοση, το 1986, ενός συλλογικού τόμου με τίτλο *Gender and Power in Rural Greece* [Φύλο και Ισχύς στην αγροτική Ελλάδα], από την J. Dubisch (1986), η οποία έθεσε και τις θεωρητικές βάσεις για την ευρύτερη τοποθέτηση του ζητήματος (Dubisch 1986α). Για μια διεξοδική ανάλυση των ταυτοτήτων των φύλων στο έργο του Campbell, της συμπλήρωσης και αναθεώρησης της άποψής του στη μεταγενέστερη ελληνική εθνογραφία, αλλά και της ανθρωπολογίας των φύλων γενικότερα, βλ. Παπαταξιάρχης 1992α. Επίσης βλ. Μπακαλάκη 1994.

ταυτότητα εμπεριέχει τη γυναικεία, οι άνδρες ορίζουν τις δομές και οι γυναίκες τις υφίστανται και οι άνθρωποι ταυτίζονται απόλυτα με τους ρόλους τους. Ένα σύνολο ανθρώπων που μοιράζονται εξ ίσου το αιώνιο ιδεώδες της τιμής και που πασχίζουν εξ ίσου να το φθάσουν.

Εδώ δημιουργούνται ορισμένα ερωτήματα. Η τιμή με την προσφυγή στη βία που συνεπάγεται, είναι παράχοντας εξισωτισμού αν ειδωθεί στη διαχρονία και στην κίνησή της; Η αναμφισβήτητη σχέση ανισότητας που σκοπεύεται μέσα από την προσβολή της τιμής, αναιρείται επειδή προβλέπεται από το ίδιο το σύστημα η επανόρθωσή της. Όμως επανορθώνουν όλοι και πάντα; Και τι συνέπειες έχει αυτό μακροπρόθεσμα;

Τα προβλήματα στην ανάλυση του Campbell είναι δύο. Πρώτον, πρέπει να ερμηνεύσει την κίνηση, που είναι σαφής στην περιγραφή του, στη συγχρονία και με όρους λειτουργιστικούς. Δεύτερον, πρέπει να αναπαραστήσει μια συγκρουσιακή κοινωνική δομή, καταδεικνύοντας την εν τέλει αρμονία της, τη συνοχή και την ισορροπία της. Οι παραδοχές του βρετανικού δομολειτουργισμού (και της ντυρκειμιανής θεώρησης γενικότερα) συνταυτίζουν τη βία με την κοινωνική αταξία και θεωρούν τις κοινωνίες ταυτόσημες με την έννοια της κοινωνικής ευταξίας, από την οποία στιγμαία μόνο απομακρύνονται, διαφορετικά απειλείται η ίδια τους η ύπαρξη. Η προσέγγιση αυτή δεν του επιτρέπει να αναγνωρίσει στη βία άλλες ιδιότητες εκτός από τις χομπεσιανές συνδηλώσεις της, της δύναμης από τη μια πλευρά και της εχθρότητας από την άλλη, που την κατατάσσουν σ' ένα στάδιο προ- και αντι-κοινωνικό. Δεν του επιτρέπουν να την θεωρήσει περισσότερο από στιγμαία απόκλιση από την ευταξία που συντελείται ως βεβαίωση της δύναμης (και όχι, ας πούμε, ως διεκδίκησή της): δεν του επιτρέπουν να της αναγνωρίσει ενεργό και δομικά σημαντικό ρόλο στην κοινωνική και πολιτική ζωή της κοινότητας.

Στο ερμηνευτικό σχήμα του Campbell, οι αξίες της τιμής οριοθετούν κοινωνικά αυτή την άχρια εχθρότητα και οριοθετούν τη δύναμη και τη μέσω αυτής εκφραζόμενη βία. Έτσι, η βία αποψιλώνεται από την ικανότητά της να προσπορίσει περαιτέρω δύναμη από πολλούς παράχοντες. Η περιγραφή του αφήνει να διαφανεί μια πιο ανοικτή προοπτική. Η εξυπνάδα, οι δεξιότητες και

η δύναμη των ανδρών φέρνουν πλούτο, ο πλούτος γόητρο, το γόητρο τιμή και η τιμή δύναμη· όλα δε αυτά τα στοιχεία τέμνονται από τη βία (1966:152). Χωρίς αυτήν, όλα κινδυνεύουν να χαθούν, με αυτήν, όλα ενισχύονται. Όμως το ερμηνευτικό του σχήμα την κλείνει. Η τιμή και η ισχύς, άρρηκτα δεμένες (1964:193 και 317), διαχωρίζονται από το γόητρο και, με τον ιδεώδη κανόνα της υποχρεωτικής ανταπόδοσης, μετατρέπονται από παράγοντες δυνάμει ανισότητας σε παράγοντα εξισωτισμού. Ταυτόχρονα, η ισχύς απισχνώνεται αναλυτικά από το εχθρικό πολιτικό περιεχόμενο και παραμένει ακατέρχαστη και "άγρια", εφ' όσον, σε μια μαξιμαλιστική θεώρηση του πολιτικού (Balandier 1967), δεν μετατρέπεται ποτέ σε θεσμοποιημένη εξουσία. Γιατί το γόητρο που παρέχει είναι τόσο ουδέτερης πολιτικής απόχρωσης, ώστε, σε συνδυασμό με την αναφερόμενη "έλλειψη πολιτικών θεσμών" (1964:264-265), στερείται πολιτικό περιεχόμενο. Όμως, ούτε ο πλούτος αποτελεί παράγοντα διαφοροποίησης σ' έναν κόσμο περιορισμένων αγαθών.

Αν η ανάλυση δεν ήταν καθηλωμένη στο χρόνο και προσηλωμένη στις αξίες και τις νόρμες, αλλά εστίαζε στη διαδικασία, θα έδειχνε ότι, τελικά, και οι άλλοι παράγοντες του γόητρου, που ο συγγραφέας ονομάζει "υλικούς" και τους διαχωρίζει από τις ηθικές αξίες, όπως η γενεαλογία και ο πλούτος, αποτελούν και αυτοί σωρευτικά προϊόντα της τιμής στη διαχρονία. Της τιμής όπως υποστηρίζεται από τον ανδρισμό των μελών της ομάδας που μετέρχονται βία για να αυξήσουν την ισχύ της. Θα έδειχνε ότι, εν τέλει, η *τιμή* παράγει γόητρο στη διαχρονία, το οποίο προστίθεται στη συγχρονία, και ότι, πίσω από το ιδίωμα του εξισωτισμού, καθύπτεται μια πολιτική γλώσσα: η τιμή δεν συνέχει μόνο αλλά και ιεραρχεί. Συνέχει και ιεραρχεί *πόσω* της βίας ενώ συγχρόνως συνέχει και ιεραρχεί *την* βία. Τη γλώσσα αυτή ο Campbell δεν την ανέλυσε· την άφησε όμως να διαφανεί, χωρίς να την σταχθαρίσει μέσα στα ερμηνευτικά του σχήματα.

#### Η "ποιητική του ανδρισμού"

Στις δύο δεκαετίες που μεσολάβησαν από την έκδοση της μονογραφίας του Campbell ως την "ποιητική του ανδρισμού" του Herzfeld επήρθαν πολλές αλλαγές στην ανθρωπολογική θεωρία και

πρακτική γενικά. Στη Νότια Ευρώπη και τη Μεσόγειο ειδικότερα, η άσκηση κριτικής στις λεγόμενες "μελέτες των κοινοτήτων", η είσοδος στην εθνογραφική σκηνή των φεμινιστριών ανθρωπολόγων, η στροφή στη μελέτη των συμβόλων και των εντόπιων νοημάτων και η αμφισβήτηση του δίπολου "τιμή-ντροπή"<sup>15</sup> κατέληξαν στη μετατόπιση του κέντρου βάρους και στη διεύρυνση των προσεγγίσεων της εθνογραφικής έρευνας.

Μία από τις κατευθύνσεις προς τις οποίες αναπτύχθηκε είναι μια ιδιότυπη ανθρωπολογία των φύλων, που δεν είναι άσχετη με την προηγούμενη προβληματική της "τιμής-ντροπής" ούτε και με τον εμφανή και σχεδόν απόλυτο διαχωρισμό των φύλων στο χώρο, ο οποίος δυσχεραίνει τη συστηματική εισδοχή των εθνογράφων στον κόσμο του αντίθετου από το δικό τους φύλου. Ο διαχωρισμός αυτός συμβάλλει από μόνος του στη μονομερή πρόσληψη των φύλων<sup>16</sup>, εντείνεται όμως και από τη ρητορική αντιπαλότητας που χαρακτηρίζει τις πραγματικές σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών, την οποία οι εθνογράφοι, είτε επειδή πείθονται από αυτήν είτε επειδή επιζητούν την αναπαράσταση και ερμηνεία των εντόπιων νοημάτων, αναπαράχουν στις θεωρήσεις και αναλύσεις τους για τα φύλα.

Έτσι την ίδια περίοδο που στην "εξωτερική" ανθρωπολογία γεννιέται η αναλυτική κατηγορία του φύλου<sup>17</sup>, οι εθνογράφοι της περιοχής στρέφονται στη μελέτη οι μιν άνδρες της ανδρικής

<sup>15</sup> Εκτός από τις φεμινίστριες ανθρωπολόγους, και άλλοι ερευνητές θεώρησαν το δίπολο "τιμή-ντροπή" ανεπαρκή γλώσσα για την πραγματική κοινωνική θέση και ισχύ των δύο φύλων" οι οποίοι μάλιστα αμφισβήτησαν συνολικά την αναλυτική αξία των δύο αυτών εννοιών, υποστηρίζοντας αφ' ενός ότι είναι αναχρονιστικό να υπαχθούν σ' αυτές οι επί μέρους "ισαχενείς" κατηγορίες και αφ' ετέρου ότι δεν αντιστοιχούν στην πραγματική κοινωνική αξιολόγηση των ατόμων στις εν λόγω κοινωνίες βλ. Herzfeld 1980, 1984 και 1986 και Wican 1984. Εξ ίσου οξεία κριτική ασκήθηκε στην άποψη που διατυπώθηκε από τον D. Gilmore και άλλους ανθρωπολόγους (βλ. τις περισσότερες συμβολές στο Gilmore 1987) ότι το δίπολο "τιμή-ντροπή" εκφράζει αξίες κοινές σε όλες τις χώρες της Μεσογείου ως σύνολα και θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για μια ανθρωπολογία της Μεσογείου (βλ. λόγου χάριν, Herzfeld 1987:7-12, Pina-Cabral 1989).

<sup>16</sup> Ορισμένοι ανθρωπολόγοι το ομολογούν ρητά. Άλλοι χωρίς να φθάνουν στο σημείο να το θεωρούν bias της ανάλυσής τους (βλ., για παράδειγμα, Herzfeld 1985: 48 και Brandes 1992), άλλοι μετατρέποντας το ομολογημένο bias σε αρετή της ανάλυσής τους για τα φύλα, όπως, για παράδειγμα, η L. Abu-Lughod (1986).

<sup>17</sup> Δηλαδή η θεώρηση "των σχέσεων ανδρών και γυναικών ως προς το συμβολικό και το κοινωνικό τους περιεχόμενο" (Παπαταξιάρχης 1992α:36), με την έκδοση του συλλογικού τόμου για την πολιτισμική κατασκευή του φύλου από τις Ortner και Whitehead (1981).



ταυτότητας, οι δε γυναίκες της γυναικείας<sup>18</sup>, σαν οι δύο ταυτότητες να συγκροτούνταν όχι μόνον ερήμην η μία της άλλης, αλλά και αντιθετικά μεταξύ τους. Και σ' ό,τι μεν αφορά τη μελέτη της γυναικείας ταυτότητας, ο σχηματισμός της σε σχέση με την ανδρική βγαίνει αναγκαστικά στο προσκήνιο -είτε ως συμπληρωματικότητα είτε ως ασυμμετρία-, σ' αυτήν της ανδρικής όμως, οι γυναίκες, όταν δεν απουσιάζουν εντελώς, παίζουν υπολειμματικό ρόλο, σαν οι άνδρες να ήταν αυθύπαρκτοι. Η ειρωνεία βέβαια είναι ότι ερήμην η μία της άλλης συγκροτούνται και οι δύο προβληματικές για την ανδρική και τη γυναικεία ταυτότητα. Η δεύτερη εντάσσεται έστω και ιδιότυπα στη γενικότερη προβληματική της ανθρωπολογίας των γυναικών αρχικά και του φύλου στη συνέχεια, συνομιλώντας κριτικά με την προβληματική της "τιμής-ντροπής". Η πρώτη όμως αναπτύσσεται ανεξάρτητα από τη φεμινιστική κριτική, ως μετεξέλιξη της αποδομημένης αναλυτικά έννοιας της *τιμής*, με βάση την αναλυτικά δεδομένη έννοια του "ανδρισμού"<sup>19</sup> και τη performance του Bauman αρχικά από τον S. Brandes<sup>20</sup> και στη συνέχεια από τον M. Herzfeld.

Στην *Ποιητική της ανδρειοσύνης*, ο M. Herzfeld απομακρύνεται από τις αξίες της "τιμής-ντροπής"<sup>21</sup> για να εστιάσει την ανάλυσή του στην επιτέλεση (performance) της ανδρικής ταυτότητας, όπως αναδύεται από διάφορες πρακτικές του δημόσιου χώρου και κυρίως από τη ζωοκλοπή, διατηρώντας τη σύμβαση της τοπικής εθνογραφίας σε μια ανανεωμένη εκδοχή της. Έτσι αποσπάει τη θεώρηση της ταυτότητας από τα στενά όρια της

<sup>18</sup> Βλ., για παράδειγμα Brandes 1980 και 1981, Driessen 1983, Herzfeld 1985, από την ανδρική πλευρά, και Hirschon 1978, Giovanini 1981, Caraveli 1986, Dubisch 1986, από τη γυναικεία.

<sup>19</sup> Για την πολιτισμική κατασκευή του "ανδρισμού", βλ. Παπαταξιάρχης 1992α:64-65 και 1992β και Papataxiarchis 1991. Για την αποδόμηση της έννοιας του "ανδρισμού", βλ. Corwall και Lindisfarne 1994α και 1994β.

<sup>20</sup> Βλ. Brandes 1980, ο οποίος έθεσε τις βάσεις για μια αρκετά ομοιογενή ανθρωπολογική προσέγγιση του ανδρισμού ως επιτέλεσης στην Ισπανία, βλ. Douglass 1984, Driessen 1983 και 1992, Gilmore 1987β, Marvin 1984 και 1986 και Murphy 1983. Επίσης πρβλ. Gilmore 1990:30-55, όπου ανάγει την επιτέλεση σε κοινό χαρακτηριστικό του ανδρισμού στη Μεσόγειο. Την ίδια εποχή, ο G. Herdt εξέδιδε το έργο που αμφισβητούσε αυτόν ακριβώς τον εχθρικό και δεδομένο ανδρισμό τον οποίο περιέγραφε ο Brandes, προσανατολίζοντας την ανάλυσή του προς την συμβολική κατασκευή των φύλων (Herdt 1981).

<sup>21</sup> Στην αποδόμηση των οποίων πρωτοστάτησε, όπως είδαμε παραπάνω.

κοινότητας για να την τοποθετήσει στα ευρύτερα συμφραζόμενα του έθνους-κράτους, επικεντρώνοντας ταυτόχρονα την προσοχή του στα "εντόπια νοήματα", στον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα μέλη της κοινότητας συλλαμβάνουν και εννοιολογούν τόσο τη σχέση κοινότητας -κράτους, όσο και τη χεμάτη εντάσεις σχέση της εντόπιας με την εθνική ταυτότητα. .

Η πρώτη προσδιορίζεται από τον Herzfeld ως σχέση αντίθεσης και αντίστασης. Η τοπική ιδιαίτερη ταυτότητα, ο ιδιοσυγκρασιακός τρόπος ζωής (που διατηρήθηκαν αλώβητοι λόγω της πολυήμερης απομόνωσης της κοινότητας του Γλεντιού) και η μακριά παράδοση ανυποταξίας συνθέτουν μια διατηρηματική κοσμοαντίληψη<sup>22</sup>, που αποκλείει το κράτος ως "ξένο" προς την κοινότητα, και μια εντόπια κοινωνική ιδεολογία εμφανώς ασύμφωνη με την "επίσημη" κρατιστική, μια ιδεολογία που υπαγορεύει πράξεις αντίθετες στους νόμους του ελληνικού κράτους: οπλοφορία, οπλοκατοχή, οπλοχρησία, ζωοκλοπή, απαγωγή της νύφης, φόνους και βεντέτες. Αυτή η αντίθεση τοπικού-κρατικού διαμεσοθαβείται, "νομιμοποιείται" και επιλύεται από τη σκοπιά των εντόπιων από την σύνδεση τοπικού-εθνικού μέσω της επίσημης εθνικιστικής ιδεολογίας: αφ' ενός μεν με την επίκληση της "γνήσιας" (εξιδανικευμένης) εθνικής ταυτότητας, φορείς της οποίας θεωρούν τους εαυτούς τους, αφ' ετέρου δε με την απόδοση στις γραφειοκρατικές δομές του κράτους των ίδιων ιδιοτήτων καταπίεσης και εκμετάλλευσης που απέδιδαν στους ξένους κατακτητές. Με αυτή την έννοια, οι πράξεις που ονομάσαμε "βίαιες πρακτικές" εδώ θεωρούνται πρώτιστα εκφάνσεις της αντι-κρατιστικής ιδεολογίας.

Ο Herzfeld εστιάζει την ανάλυσή του στην ιδιαίτερη αυτή ταυτότητα (που ταυτίζεται και ισοδυναμεί με την ανδρική) και στον τρόπο με τον οποίο αποτυπώνει τις αντιφάσεις και εντάσεις της σχέσης τοπικού-κρατικού μέσα από την "ποιητική" ενός ανυπότακτου και αγωνιστικού (agonistic) ανδρισμού, ο οποίος επιτελείται και αξιολογείται από τους άνδρες στο δημόσιο χώρο.

Ο ανδρισμός αυτός συλλαμβάνεται ως εχγενής ιδιότητα και ως κοινωνικός ρόλος. Η κοινωνική αξία του άνδρα ορίζεται, όχι από

---

<sup>22</sup> Στη βάση της αντίθεσης δικοί/ξένοι που διαπνέει τα αλληπάλληλα επίπεδα των σχέσεων στην κοινότητα. Πρβλ Campbell 1964.

το αν επιτελεί καλά τον ανδρικό ρόλο<sup>23</sup>, αλλά από το *πώς* τον επιτελεί. Γνώμονας διάκρισης του "καλά άντρα" από τον απλό "άντρα" είναι η "επιτελεστική υπεροχή" (performative excellence) πράξεων (υλικών και λεκτικών<sup>24</sup>) με σημασία. Πράξεων δηλαδή που ξεχωρίζουν για την επινοητική και αυτοσχεδιαστική τους μοναδικότητα και το ριψοκίνδυνο χαρακτήρα τους, που θέτουν στην αιχμή τους και διαπραγματεύονται τις εντάσεις ανάμεσα στα αλληλοσυγκρουόμενα επίπεδα της ταυτότητας προβάλλοντας και αναδεικνύοντας τη διαφορετικότητα της εντόπιας ταυτότητας (ως εκφραστή του έθνους) και την υπεροχή των εντόπιων κοινωνικο-ηθικών αξιών έναντι (και εναντίον) της ιδεολογίας του κράτους. Η σημασία, επομένως, δεν αναζητείται στα συμφραζόμενα της καθημερινής ζωής, αλλά σ' ένα πλαίσιο κοινωνικής αλληλόδρασης που χαρακτηρίζεται από το ιδίωμα της αντιπαλότητας, της πρόκλησης-ανταπάντησης (ζωοκλοπή, απαχωγή της νύφης, κλπ.). Οι πράξεις αυτές, που επαναπροσδιορίζουν δημιουργικά τις κοινωνικές συμβάσεις, καθορίζουν και συγκροτούν την κοινωνική αξία του ενερχούντος ανδρικού εαυτού, προβάλλοντας και διεκδικώντας τη διαφορετικότητα και την υπεροχή του έναντι των άλλων, τον "εχθισμό" του. Έτσι, η κοινωνική αξία του άνδρα είναι συνάρτηση της σημασίας των πράξεών του. Μέσω των τελευταίων εκκαλεί τους άλλους να τον αναγνωρίσουν ως ισάξιο τους, και άρα ως σύμμαχο, αλλιώς θα τον έχουν αντίπαλο: αυτό είναι, για παράδειγμα το νόημα της επιτυχημένης ζωοκλοπής, της πρακτικής

<sup>23</sup> Ως κάτοχος των "φύσει" ανδρικών ιδιοτήτων ώστε να υπερασπίζεται αποτελεσματικά την τιμή της οικογένειάς του, όπως στον Campbell.

<sup>24</sup> Ο Herzfeld πρεσβεύει ότι και οι κοινωνικές σχέσεις, όχι μόνο οι αφηγηματικές δομές, συνιστούν ένα είδος λόγου και επιχειρεί ρητά να προσεγγίσει και τις δύο με το ίδιο πλαίσιο (1985:χv), αυτό της κοινωνικής ποιητικής, εντάσσοντας τη γλώσσα στο ευρύτερο φάσμα των κοινωνικών φαινομένων, όπου λειτουργεί και ως κώδικας και ως πράξη (Herzfeld 1998:478), και επανασυνδέοντας έτσι κείμενο και συμφραζόμενα, συμβολικό και πραγματικό. Δίνοντας όμως έμφαση στη ρητορική της ταυτότητας, την οποία θεωρεί πολιτισμικά δεδομένη (και άρα κυριολεκτική), από τη μια πλευρά, και στον εντόπιο ρητό λόγο τόσο ως όχημα έκφρασης της ταυτότητας αυτής, όσο και ως εθνογραφικό όχημα από την άλλη, ημιδοθεί εν τέλει τη λεκτική επιτέλεση στην οικοδόμηση των κοινωνικών σχέσεων, και τη ρητή επικοινωνία στα πλαίσια των κοινωνικών διαδικασιών γενικά, έστω και αν αποσυνδέει τη γλώσσα από τους φαρμαλιστικούς καθορισμούς της γλωσσολογίας. Σε μεταγενέστερες εργασίες του επεξεργάζεται περισσότερο, διευρύνει και διασαφηνίζει την έννοια της "κοινωνικής ποιητικής", ώστε να συμπεριλάβει τη σωτή -των γυναικών- (Herzfeld 1991a) και άλλα σημασιοφόρα μη γλωσσικά συστήματα, όπως ο σωματικός λόγος (Herzfeld 1998).

που αποτελεί βασικό τόπο επιτέλεσης και επίδειξης του ανδρικού εαυτού.

Το αχωνιστικό ιδίωμα των κοινωνικών σχέσεων, από την άλλη πλευρά, επιβάλλει τη συνεχή απόδειξη της διαφορετικότητας και υπεροχής του ανδρικού εαυτού έναντι των άλλων σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής (στη μαντινάδα, το χορό, το ποτό, τη χαρτοπαιξία, τη ζωοκλοπή, κλπ.). Αυτή η συνεχής "ποιητική του εαυτού" είναι προϋπόθεση και αποτέλεσμα του "εχωισμού", ο οποίος δεν νοείται ως ατομικό συναίσθημα ή χαρακτηριστικό, αλλά ως κοινωνική κατηγορία και κοινωνική αξία. Στο βαθμό που ο ανδρικός εαυτός κληρονομείται αρρενογονικά και ταυτίζεται με τους προχόνους εξ αρρενογονίας, εντάσσεται σε μια διατμηματική θεώρηση του κόσμου και ταυτίζεται με τα διαδοχικά επίπεδα της τμηματικότητας (σόι, χωριό, περιοχή, κλπ.), ο εχωισμός εξαρτάται από και παραπέμπει σε όλες αυτές τις συλλογικότητες και αναγνωρίζεται μόνο όταν χρησιμοποιείται προς την κατεύθυνση της, θεαματικής, ως το πούμε έτσι, ταύτισης του εαυτού με την εκάστοτε συλλογικότητα ή, καλύτερα, της ενθουσιαστικής της εκάστοτε συλλογικότητας σε κάθε επιτυχημένη επιτέλεση της προσωπικής ταυτότητας

Η εθνογραφική σύλληψη και περιγραφή του Herzfeld αποδίδει με ευαισθησία αυτό που επαχθέλλεται, τη δημιουργική δημόσια επίδειξη και συνεχή επιβεβαίωση της εικόνας του ανδρικού εαυτού στην κοινότητα του Γλεντιού. Ωστόσο η συγχρονική προσέγγιση, η αυστηρή προσήλωση στη δημόσια εικόνα του ανδρικού εαυτού, η σε μεγάλο βαθμό στήριξη της ανάλυσής του σε προφορικές μαρτυρίες τις οποίες ο ίδιος προκάλεσε και η επικέντρωσή του στα εντόπια νοήματα, χωρίς να υποβάλει σε εξέταση την "αυτοχθονία" τους, θέτει αναπόφευκτα στο περιθώριο ορισμένα κεντρικά ζητήματα, των οποίων η διερεύνηση θα συμπληρώσει, διαφοροποιώντας βέβαια σημαντικά, την ανάλυσή του.

Είναι σαφές ότι ο Herzfeld μετεθέτει στην κατηγορία του *εχωισμού* το διακύβευμα του αχωνιστικού ιδιώματος με τη συνακόλουθη κοινωνική αξιολόγηση και ιεράρχηση το οποίο ο Campbell είχε αποδώσει με την έννοια της *τιμής*. Στο σύμπαν του Campbell η επιτυχημένη επιτέλεση της ανδρικής ταυτότητας

προέρχεται από και επιστρέφει στην κοινωνική ομάδα υπό την κατηγορία της *τιμής*, κριτηρίου διάκρισης και ιεράρχησης, στοιχείου του κοινωνικού κεφαλαίου τόσο της ομάδας όσο και των ανδρών της, το οποίο με αυτή την έννοια συλλοχικοποιεί. Στο σχήμα του Herzfeld αντίθετα, ο *εχθισμός* "εξατομικεύει", κατά κάποιο τρόπο, και αυτό αποδίδει την "ατομικίζουσα" χροιά που δίνει η έμφαση του έθους των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης στα υποκείμενα της δράσης.

Ωστόσο, με τη μετεώριση των συμφραζομένων που εμπεριέχει η έννοια της "ποιητικής", η κοινωνική αξιολόγηση (και ιεράρχηση) πραγματοποιείται με αποκλειστικό γνώμονα τη διαφορετικότητα στην επιτέλεση της ανδρικής ταυτότητας (εφ' όσον με αυτή είναι συνώνυμος ο *εχθισμός*). Έτσι, οι άνδρες συλλοχικοποιούνται ως έμφυλη κατηγορία και εν τέλει αξιολογούνται με βάση την ποιότητα της ανδρικής τους ιδιότητας και μόνο, σαν να μην υπήρχε άλλο κριτήριο διάκρισης σ' αυτή την κοινωνία. Οι άλλες συλλοχικότητες, και κυρίως το "σόι", η "οικογένεια", εξ ονόματος των οποίων νοείται ο *εχθισμός*, τίθενται σε εκκρεμότητα και στο παρασκήνιο, και η αναφορά σ' αυτές υπακούει σε μια φορμαλιστικά συλλαμβανόμενη αρχή της διατμηματικότητας, χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν στην ίδια την ανάλυση της "ποιητικής του ανδρισμού", και ως συστατικό στοιχείο της τελευταίας, το ποιόν και το ειδικό κοινωνικό βάρος της "οικογένειας" προέλευσης του άνδρα. Με αυτή την έννοια, ο Herzfeld, μη λαμβάνοντας υπ' όψιν το "πραγματικό" του συμβολικού, τα άρρητα στοιχεία της κοινωνικής προέλευσης του ατόμου που εμπεριέχονται και υπονοούνται τόσο στην ίδια την επιτέλεση/ παράστασή του όσο και στην αξιολόγηση της, ερμηνεύει κυριολεκτικά την κοινωνική σημασία της ανδρικής επιτέλεσης.

Έτσι αφ' ενός μεν προϋποθέτει και τονίζει και ο ίδιος, όπως ο Campbell<sup>25</sup>, το στοιχείο του εξισωτισμού στη συγκεκριμένη

<sup>25</sup> Η διαφορά μεταξύ των δύο είναι ότι ο Campbell, έστω και αν περιθωριοποιεί και εξουδετερώνει το πολιτικό περιεχόμενο της ιεράρχησης, αφήνει να διαφανεί με σαφήνεια από την εθνογραφική ανάλυσή του ότι λειτουργεί ως οργανωτική αρχή της κοινωνίας των Σαρακατσάνων. Ο Herzfeld, αντίθετα, κάνει μεν λόγο για μεγάλα και μικρά σόγια, χωρίς όμως να εκθέτει το πώς ακριβώς οργανώνονται οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ τους, εκτός από τον τομέα της πολιτικής, υπό τη στενή έννοια των εκλογών, την οποία και πάλι προσεχίζει με το ιδίωμα της διατμηματικότητας.

κοινωνία. Αφ' ετέρου δὲ περιορίζεται στη ρητορική, με τη στενή έννοια, των κοινωνικών σχέσεων στο δημόσιο χώρο, αποσπώντας ουσιαστικά το κείμενο από τα συμφραζόμενά του, εφ' όσον αναπαριστάνει *μία* όψη, τη δημόσια, *μίας* εκδοχής της ανδρικής ταυτότητας, της κυρίαρχης<sup>26</sup>, που ομιλεί *μία* γλώσσα, το αγωνιστικό ιδίωμα, η οποία είναι, ή θα έπρεπε να είναι, κοινή σε όλους -σαν όλοι να ξεκινούσαν από την ίδια θέση-, χωρίς να συμπεριλαμβάνει στην ανάλυση αυτού του ανδρισμού τα στοιχεία που τον συνθέτουν και τον ορίζουν, τα στοιχεία που ορίζει και εκείνα σε σχέση με τα οποία ορίζεται και αρθρώνεται στην κοινωνική ζωή και πρακτική: ηλικία, οικογένεια, γάμος, γυναίκες, και που μπορεί κάλλιστα να διαφοροποιούν σημαντικά, ίσως και να αντιστρέφουν αυτή την εικόνα.

Αυτή η προσέγγιση έχει ευρύτερες συνέπειες. Το αγωνιστικό ιδίωμα του ανδρισμού εξαντλείται στις ρητορικές πόζες, στην αγωνιστική επίδειξη, χωρίς να καταδεικνύονται τα συνεπαχόμενά του στην κοινωνική ζωή. Ή μάλλον, αυτά ακριβώς που θα περίμενε κανένας να θεωρηθούν συνεπαχόμενά του, τα περιστατικά (επικείμενης ή εκδηλωμένης) βίας, είτε εχγράφονται σε άλλο μητρώο από τον συγγραφέα. είτε υπάγονται στην κατηγορία της "σύγκρουσης", η οποία, ωστόσο, δεν συνεξετάζεται ως στοιχείο εχγενές σ' αυτού του τύπου τον ανδρισμό, παρά το ότι μοιραία επιφέρει κάποτε βίαιη αναμέτρηση, εφ' όσον ο άνδρας κερδίζει (ή δεν κερδίζει) την αναχνώριση στρεφόμενος εναντίον τρίτων.

Με αυτή την έννοια, αυτή η επίδειξη υπεροχής που εμφανίζεται ρητορική και κοινή σε όλους, ως ιδεώδες του ανδρισμού, πιθανόν να μην αναχνωριστεί από τον τρίτο προς τον οποίο απευθύνεται και αυτή η μη αναχνώριση δεν είναι πάντα διαπραγματεύσιμη με ρητορικές πόζες ούτε η έκβαση ελέγχξιμη. Η απαγωγή της νύφης συνήθως διευθετείται, καμιά φορά όμως οδηγεί σε βίαιες επιπλοκές. Η ζωοκλοπή συνήθως καταλήγει στη συντεκνιά, καμιά φορά όμως ο επίδοξος ζωοκλέφτης σκοτώνεται επί τόπου, αν τυχόν τον ανακαλύψει το υποψήφιο θύμα του<sup>27</sup>. Αυτά δεν είναι "ατυχήματα" αλλά πιθανότητες σύμφυτες με τις πρακτικές. Και ενώ από τέτοιου τύπου περιστατικά ξεκινούν οι βεντέτες, ο

<sup>26</sup> Βλ. Cornwall και Lindisfarne 1994α και 1994β.

<sup>27</sup> Αυτό το φαινόμενο δεν ήταν τελικά και τόσο σπάνιο στο παρελθόν.

Herzfeld τις απομονώνει από τηνπραχμάτευση του ανδρισμού και τις εξετάζει κυρίως ως ένδειξη ανυπακοής στους νόμους του ελληνικού κράτους, σ' ένα πλαίσιο αντι-κρατιστικής νοοτροπίας της κοινότητας. Έτσι, την ίδια ώρα που περιγράφει έναν επιθετικό ανδρισμό, ένδειξη μιας εχθενώς συγκρουσιακής κοινωνικής δομής, έμμεσα μόνο τον συνδέει με αυτήν, καθιστώντας ρητορική την επιθετικότητα αυτή, μια απλή καταδήλωση του ανδρισμού, ας πούμε, καθώς επιλέγει να παρουσιάσει την πιο αρμονική εκδοχή και έκβαση των συνεπαχόμενων του ως την κύρια εκδοχή του, όπως, για παράδειγμα, στη ζωοκλοπή<sup>28</sup>. Ταυτόχρονα, στο βαθμό που η ανάληψη επικεντρώνεται αυστηρά στην ίδια την επιτέλεση και όχι στα συνεπαχόμενά της, στην κοινωνική διάδραση και τη δυναμική της, η συγχρονικότητά της δεν επιτρέπει να διαφανεί το διακύβευμα, η κοινωνική σημασία της ενασχόλησης των Γληντιωτών με τη σημασία, ως πεμπτουσία του ανδρισμού, και οι ιεραρχήσεις που εισάγει (αν δεν πρόκειται για αυταξία). Επίσης δεν επιτρέπει να διαφανούν η απήχηση και ο αντίκτυπος, η συνάρθρωση και η θέση των πρακτικών αυτών στην καθημερινότητα της κοινότητας, καθώς παρουσιάζονται εκ προοιμίου και εξ ορισμού εκτός αυτής.

Σχετική με την τελικά συγχρονική θώρηση που υιοθέτησε ο συγγραφέας, παρά την αποδεδειγμένη γνώση του της ιστορίας του νησιού, είναι και η προσέγγιση της εντόπιας ταυτότητας. Η διακριτότητά της θεωρείται δεδομένη και ανιστορική και όχι προϊόν συγκεκριμένης και ιστορικά ειδικής διαδικασίας. Δεν θεωρεί δηλαδή την τοπική ιστορία παράγοντα που συνέβαλε στη δημιουργία της ταυτότητας, αλλά μάλλον την ταυτότητα κάτι που προϋπήρχε της ιστορίας.

Η διατήρηση της ταυτότητας αυτής, από την άλλα πλευρά, αφ' ενός μεν αποδίδεται στην απομόγωση της κοινότητας, θεώρηση που αφαιρεί όχι μόνο τη δυνατότητα αναζήτησης και εντοπισμού ιδεολογικο-ιστορικών διαμεσοδομήσεων αλλά και την ίδια την ικανότητα της κοινότητας να συμμετέχει στην δημιουργία της ιστορίας της. Αφ' ετέρου δε συνδέεται με τη σύγκρουσή της με το ελληνικό κράτος, μ' ένα εχθενή αντικρατισμό της, τα οποία

<sup>28</sup> Κύριος σκοπός της ζωοκλοπής είναι, κατά την άποψή του, η σύναψη συμμαχίας

συνιστούν την ίδια την "ουσία" της ταυτότητας. Τόσο το αχωνιστικό ιδίωμα (ζωοκλοπή, απαγωγή της νύφης, βεντέτα, κλπ.), όσο και οι άλλες παράνομες πρακτικές (οπλοφορία, οπλοχρησία κ.ά.) αντλούν τη σημασία τους σχεδόν αποκλειστικά από την αντικρατιστική υφή τους, μια θέαση που συρρικνώνει τις κοινωνικο-πολιτισμικές τους σημασίες. Με αυτόν τον τρόπο, εισάγεται σε άλλη έκδοση η απόσπαση της κοινότητας από τα ευρύτερα συμφραζόμενά της, ενώ η ανυποταξία, έκφραση της οποίας αποτελούν τα στοιχεία που προαναφέρθηκαν, αποδίδεται στην ανισορροπία κέντρου-περιφέρειας, στην παραμέληση της δεύτερης από το πρώτο, και θεωρείται στοιχείο επανορθωτικής αμοιβαιότητας, του οποίου η καταγωγή ανάγεται στην ελληνική κλεφτουριά, χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψιν η πλούσια τοπική παράδοση εξεχέρσεων, "κλεφτουριάς" και αντίστασης<sup>29</sup>. Η εξήγηση της ανυποταξίας με βάση την παραμέληση υπονοεί ότι το αντίθετο, το ενδιαφέρον της κεντρικής εξουσίας, θα είχε αρχά ή γρήγορα αποτέλεσμα τον "εκσυγχρονισμό" της ιδεολογίας της κοινότητας, μια εκτίμηση που, έπειτα από δύο δεκαετίες παροχών, αποδείχθηκε εσφαλμένη, αφού στη συγκεκριμένη κοινότητα ειδικά, αλλά και στην ευρύτερη περιοχή γενικότερα, η ζωοκλοπή γνώρισε ακόμα μεγαλύτερη άνθιση. Υπονοεί επίσης ότι η ανυποταξία είναι στοιχείο πολιτικής περιθωριακότητας, και αν αυτό ισχύει για την συγκεκριμένη κοινότητα, είναι βέβαιο ότι δεν ισχύει για άλλες, γειτονικές ή πιο απομακρυσμένες, με ισχυρότατες προσβάσεις και στην κρατική και στην ευρύτερα νοούμενη πολιτική εξουσία. Υπάρχει και ένα τελευταίο στοιχείο, πολύ σημαντικό, που μοιρασί το αναφέρει ο Herzfeld, δεν το αξιολογεί ως προς το εσωτερικό του μέρος, συνθλίβοντάς το ανάμεσα στα διάφορα επίπεδα της τμηματικότητας. Και αυτό είναι η κεντρική θέση της Κρήτης και των ορεινών της κοινοτήτων ειδικά στην εθνική ταυτότητα, μια θέση που δεν μπορεί εκ των πραγμάτων να είναι άσχετη ούτε με αυτή τη διακριτή εντόπια ταυτότητα ούτε με τη διαίωσή της.

Τα έργα των Campbell και Herzfeld, μοιρασί δεν εστιάζουν την ανάλυσή τους στο βίαιο έθος αυτό καθαυτό, αλλά στις αξίες

<sup>29</sup> Για την οποία, βλ. Δετοράκης 1986, Σκοπετέα 1988: 294-295, Καλλιβεράκης 1998:69.



και τους κοινωνικούς θεσμούς που το προβλέπουν ο πρώτος και στην ανδρική και τοπική ταυτότητα που το εκδραματίζει ο δεύτερος, φωτίζουν ορισμένες πλευρές του και αποτελούν χόνιμη αφετηρία για μια έρευνα με αντίστροφη λογική. Με μια λογική που θα θέσει στο στόχαστρο το ίδιο το έθος και τις κοινωνικο-πολιτισμικές σημασίες του και θα ανιχνεύσει τους κανόνες, τις αξίες, τους θεσμούς και τις ταυτότητες μέσα από την εκδραμάτιση και το *modus operandi* του, που θα μετατρέψει δηλαδή τα παραπάνω στοιχεία από πολιτισμικά δεδομένα σε πολιτισμικά ζητούμενα. Αυτό συνεπάγεται, πρώτον, την επικέντρωση της ανάλυσης στο σύνολο των πρακτικών και από τη σκοπιά της κοινωνικής πρακτικής (σε αντίστιξη με τους ιδεατούς κανόνες) και, δεύτερον, ορισμένες μεθοδολογικές μετατοπίσεις προς την κατεύθυνση του "ανασχεδιασμού του παρατηρούμενου και του παρατηρητή", όπως η πολυ-εστιακότητα και η προβληματοποίηση του χώρου, του χρόνου και της φωνής (Marcus 1998).

## 2. Συνοδική θεώρηση από την κοινωνική πρακτική

Ο πρώτος όρος για την κατανόηση αυτού του βίαιου έθους είναι να εστιάσουμε την ανάλυση στο σχηματισμό ως σύνολο, θεωρώντας ότι, καθώς οι επί μέρους πρακτικές φέρουν ένα κοινό, ανεξαρτήτως αν λανθάνον ή έκδηλο, στοιχείο, τη βία, αποτελούν εκφάνσεις του ίδιου φαινομένου και εντάσσονται σ' ένα συνεχές, τόσο στο νοητικό επίπεδο, όσο και σ' αυτό της κοινωνικής πρακτικής. Και στη συνέχεια να αναδείξουμε τους τρόπους με τους οποίους, στο επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής, οι επί μέρους πρακτικές συκοινωνούν μεταξύ τους, παραπέμπουν η μια στην άλλη, ανακαλούν, προϋποθέτουν και ακολουθούν η μια την άλλη σε μια αλληλουχία.

Σχηματικά, στον ένα πόλο του συνεχούς βρίσκονται οι πρακτικές που έχουν σχέση με τα όπλα, οι πρακτικές "μετωπικής" και "μεταφορικής" βίας, και στον άλλον η πραγματική βία, με τη στενή έννοια της "αμφισβητούμενης πρόκλησης σωματικής

βλάβης<sup>30</sup> (οι φόνοι και οι (αντ)εκδικήσεις), ενώ κάπου στο ενδιάμεσο οι πιο διφορούμενες ως προς το βίαιο, με τη στενή έννοια, περιεχόμενό τους πρακτικές (η ετοιμότητα για καυχά, για "παρεξήχηση", με ασήμαντες αφορμές, η ζωοκλοπή, το "ξεκουδούνισμα"<sup>31</sup> και η απαχωγή). Ότι οι πρώτες συνδηλώνουν τη βία είναι αναμφίβολο. Η κατοχή ενός όπλου, η τελετουργική ή η εκφραστική χρήση του, καθώς και η γνώση άριστης σκοποβολής, αποτελούν, εκτός από εκφράσεις αντικρατιστικής διάθεσης, και σαφείς αναπαραστάσεις της βίας, καθώς επικοινωνούν ταυτόχρονα τη δυνατότητα και ικανότητα και "κυριολεκτικής" χρήσης του όπλου. Το συνεχές όμως συνίσταται και στο γεγονός ότι, στην πράξη, η διαχωριστική γραμμή μεταξύ των δύο πόλων μπορεί να ξεπεραστεί ανά πάσα στιγμή, έτσι ώστε ακόμα και οι "αβλαβείς" πρακτικές του ενός πόλου να συγκλίνουν προς τον άλλο<sup>32</sup>, ενώ οι μεσαίες κατατείνουν από τη φύση τους στην υπέρβαση της διαχωριστικής γραμμής, καθώς αυτό αποτελεί γνωστή εκ των προτέρων επικείμενη εξέλιξη. Έτσι, η διαχωριστική γραμμή μεταξύ των δύο πόλων είναι μετακινούμενη ενώ η υπέρβασή της (ανεξαρτήτως των λόγων που την προκάλεσαν και του ορισμού της) συνεπάγεται, στο νοητικό επίπεδο τουλάχιστον, ασχέτως αν πραγματοποιηθεί -και αυτό έχει μεγάλη σημασία-, την αλληλουχία της πραγματικής βίας: οπότε η προ της διαχωριστικής γραμμής "συμβολική" βία<sup>33</sup> μπορεί να εκληφθεί ως θανάουσα μορφή της πραγματικής.

Η μη απομόνωση της ανοικτής βίας από τα ευρύτερα συμφραζόμενά της την αποσπά από το μονοδιάστατο πλαίσιο της

<sup>30</sup> Σ' ό,τι αφορά την ορολογία, ακολουθώ, για χάρη της ανάλυσης, τη διάκριση του D. Riches (1986β), ο οποίος ωστόσο διαχωρίζει απόλυτα τη βία από τις μεταφορές της, ορίζοντάς την στενά ως "πρόκληση αμφισβητούμενης σωματικής βλάβης" (βλ. Riches 1986β:11-13 και 22, αντίστοιχα· επίσης βλ. Riches 1991, όπου επεξεργάζεται παραπέρα τη διαφοροποίηση αυτή).

<sup>31</sup> Το κλέψιμο δηλαδή των κουδουνιών, που συνιστά προσβολή εφάμιλλη, αν όχι σπουδαιότερη, της ζωοκλοπής. Πρβλ. Herzfeld 1985:168, επίσης Πανόπουλος 1997:178-180 για τη Νάξο.

<sup>32</sup> Ένα αθώο παιχνίδι με όπλα μεταξύ δύο παιδιών, στη διάρκεια του οποίου το ένα τραυματίζει το άλλο, λόγω χάριν, ο τραυματισμός ή ο θάνατος από εξοστρακισμό σφαίρας σ' ένα χλέντι αρκούν για να παρεμβάλουν μια "διαφορά" ανάμεσα σε δύο οικογένειες που κινδυνεύει να οδηγήσει σε φόνο.

<sup>33</sup> Η έννοια της συμβολικής βίας εδώ είναι πιο "κυριολεκτική" από αυτήν που της δίνει ο Bourdieu (1977:191-193).

οιονεί δικαιικής πρακτικής επανόρθωσης και αναχνωρίζει την ποδυσημία και την κεντρικότητά της στην κοινωνική ζωή και εμπειρία, τις οποίες καλείται να προσδιορίσει μια ανθρωπολογική ανάλυση<sup>34</sup>.

Ασφαλώς, η μελέτη κάθε επί μέρους πρακτικής αναδεικνύει καλύτερα τις ιδιαίτερες κοινωνικές της σημασίες. Ωστόσο, επειδή ακριβώς καθεμία έχει μια δική της λογική σ' αυτό το σύμπλεγμα, η ανάλυσή της δείχνει μέρος της εικόνας. Έτσι, υπάρχει ο κίνδυνος να διαφύχει από την ανάλυση το πώς συκοινωνούν όλες μεταξύ τους και, το σπουδαιότερο, η διαφορετική διάσταση που παίρνουν όταν ειδωθούν στη διαπλοκή και την αλληλεπίδρασή τους, με αποτέλεσμα να χαθεί η δυναμική εικόνα που παρουσιάζει η πανοραμική θέα του συνόλου.

Η ζωοκλοπή, για παράδειγμα, αν δεν ιδωθεί σε σχέση τόσο με την οπλοφορία, όσο και με την εχθενή της δυνατότητα να οδηγήσει σε ανοικτή βία, χάνει μεχάλο μέρος από τη σημασία της στο σύμπλεγμα αυτό που είναι, στην καλύτερη περίπτωση, η εχκατάσταση όχι ξεκάθαρων σχέσεων συμμαχίας, αλλά αμφίσημων και διφορούμενων σχέσεων, οι οποίες εμπειρέχουν και συμμαχία και εχθρότητα<sup>35</sup> και στη χειρότερη, η δημιουργία μιας "ανοικτής διαφοράς", με τον τραυματισμό, του κλέφτη ή του θύματος. Η συνεκτίμηση στην ανάλυση και των δύο πιθανών εκβάσεων εμπλουτίζει το νόημα της ζωοκλοπής. Αντίστοιχες παρατηρήσεις ισχύουν και για την "αντεκδίκηση": εδώ υπάρχει ο κίνδυνος να δοθεί έμφαση στη θεώρησή της ως θεσμού ή ως τοπικού εθιμικού δικαίου<sup>36</sup> και να προσανατολιστεί η ανάλυση στα τυπικά χαρακτηριστικά της, στους "κανόνες" της (κατά το πρότυπο των μελετών του feud από τη βρετανική ανθρωπολογία), με αποτέλεσμα να αγνοηθούν οι πλευρές που φωτίζουν τη διαδρομή μέσα από την οποία τα πράγματα έφθασαν ως εκεί (και τη σημασία της για τις κοινωνικές σχέσεις) και η δυναμική της.

<sup>34</sup> Ένας δεύτερος όρος για να κατανοήσουμε το έθος αυτό είναι να υπερβούμε και τη συνταύτιση της βίας με την κοινωνική αταξία, αναχνωρίζοντάς της και άλλες κοινωνικο-πολιτισμικές ιδιότητες, με αυτό όμως θα ασχοληθούμε παρακάτω.

<sup>35</sup> Η άποψη αυτή ενισχύεται και από μια τρέχουσα ρήση: "Σύντεκνε, σκοτεινά: τονε και τη σαμιά δεν είδα/ κι απείς την είδα τη σαμιά μόνο τριάντα πήρα" (η σαμιά είναι ένα σημάδι στο αυτί των ζώων, διαφορετικό για κάθε κτηνοτρόφο, που υποδηλώνει τον ιδιοκτήτη τους).

<sup>36</sup> Την προσέγγιση αυτή φαίνεται να ακολουθεί η Julie Makris (1992).

Σ' αυτό το συνεχές ωστόσο, υπάρχει ένα κομβικό σημείο που προσφέρει προνομιακή θέαση- πρόσβαση στο σύνολο. Και αυτό είναι, σχηματικά, η περιοχή γύρω από αυτή τη νοητή διαχωριστική γραμμή όπου η μεταφορική βία μετατρέπεται σε πραγματική, όπου δηλαδή εμπλέκονται οι άνθρωποι (οι άνδρες για την ακρίβεια) χωρίς διαμεσολαβήσεις. Ο τραυματισμός ή ο φόνος, επομένως, παρέχουν τη "χαράμδα", το "άνοιγμα" για την γνώση<sup>37</sup> και κατανόηση του έθους αυτού, για τη "σύλληψη της θέας στο εσωτερικό" (Geertz 1973:416). Αυτό προϋποθέτει ότι το νήμα της έρευνας δεν θα εκτυλιχθεί μόνο με κατεύθυνση την αναζήτηση των "αιτίων" που οδηγούν ως εκεί και των "κανόνων" της περαιτέρω δράσης και την επιδίωξη της ρηματοποίησης από τους φορείς της δράσης μιας εντόπιας θεωρίας και αιτιολογίας, αλλά και αντίστροφα. Θα εξακτινωθεί από αυτό το κομβικό σημείο προς τις άλλες κατευθύνσεις του συνεχούς, εκκινώντας από το σημείο όπου ο "κανόνας" γίνεται πράξη και προσλαμβάνοντας τις επί μέρους "πρακτικές" από τη σκοπιά της πρακτικής, ως κοινωνικές πρακτικές. Η πρακτική θα επαναπροσδιορίσει τον κανόνα: όχι μόνο θα καταδείξει την απροσδιοριστία του<sup>38</sup> με την αποκάλυψη των χρήσεων και των στρατηγικών των οποίων γίνεται αντικείμενο, αλλά και θα αναδείξει στοιχεία και δυναμικές που τον αναιρούν ή τον διαψεύδουν, οπότε απαιτείται η διερεύνηση συμπληρωματικών, ίσως και εναλλακτικών, ερμηνειών. Όταν, λόγου χάριν, η εκδίκηση της "οικογένειας" του θύματος υλοποιείται με ρίψη χειροβομβίδας στην κηδεία κάποιου από την "οικογένεια" του φονιά, με αποτέλεσμα το θάνατο πέντε-έξι ανθρώπων αδιακρίτως του βαθμού συγγενειάς τους με το "νόμιμο" δέκτη της εκδίκησης, αυτό είναι κάτι περισσότερο και από καταστρατήγηση του κανόνα της ισοδυναμίας των αντιποίνων και από στρατηγική.

Στο στόχαστρο επομένως τίθεται το βίαιο έθος ως κοινωνική πράξη και ο τρόπος με τον οποίο το βιώνουν, το επεξεργάζονται, το εκδραματίζουν και το διαχειρίζονται οι άνθρωποι, με έμφαση στην περιοχή γύρω από την οποία δημιουργούνται οι "διαφορές"<sup>39</sup> και

<sup>37</sup> Την έκφραση αυτή δανείζομαι από τη Μ. Ιωσηφίδου (1998: 463-471).

<sup>38</sup> Την απροσδιοριστία αυτή δείχνει θαυμάσια ο Herzfeld στην ανάλησή του.

<sup>39</sup> Ο όρος "διαφορά" στην εντόπια χρήση του δηλώνει κάτι περισσότερο και πιο συγκεκριμένο από "διαφωνία, διένεξη ή έριδα" που είναι οι σημασίες του στην επίσημη ελληνική γλώσσα. Σημαίνει μια συγκροτημένη και παχυσμένη κατάσταση

παρακολούθηση, στο βαθμό που αυτό είναι δυνατόν, τόσο της "ιστορίας" τους, όσο και των διαδρομών τους, των "ιστοριών" που προκαλούν. Το θέμα εδώ είναι να μεταφερθεί το κέντρο βάρους από τη συγχρονική θεώρηση της "διαφοράς" ως "σύγκρουσης" στη διαχρονική διαδρομή της, στην "ιστορία" και τις "ιστορίες" της. Αυτό θα επιτρέψει να αναδυθούν τα στοιχεία -τόσο τα δομικά, όσο και τα "ποιητικά", τόσο τα στάθερά, όσο και τα μεταβαλλόμενα- που διέπουν τη μορφή και τη συχνότητα της εκδήλωσής της και την συγκροτούν σε πολιτισμικά ειδική μορφή "σύγκρουσης", η οποία παράγεται από την ίδια την κοινωνική ιδεολογία (και όχι απλώς, ως πούμε, από τα διαφορετικά συμφέροντα των μελών της κοινωνίας), με κέντρο αναφοράς τους ανθρώπους, και όχι την παραβίαση κοινωνικών ή άλλων κανόνων, και αφορμή τα πράγματα.

Αυτό "πρακτικά" σημαίνει διπλή εστίαση της ανάλυσης: αφ' ενός μεν, σε υπαρκτές συγκρούσεις ως κοινωνικές πρακτικές, τοποθετημένες (κατά το δυνατόν) στην κοινωνική τους καταστατικότητα, αφ' ετέρου δε στους τρόπους με τους οποίους οι συγκρούσεις αυτές "εντάσσονται" στην κοινωνική ζωή. Πώς δημιουργούνται, από "ποιούς" και με ποια διαδικασία: πώς κρίνονται και αξιολογούνται, και με ποια κριτήρια: πώς ερμηνεύονται και αντιμετωπίζονται, από τους συμμετέχοντες (και ποιοι είναι οι συμμετέχοντες) και από τους τρίτους (και τι είναι αυτοί οι τρίτοι), από την κοινότητα στο σύνολό της (και ποια είναι αυτή η κοινότητα): πώς επιλύονται (αν επιλύονται) ή πώς πυροδοτούνται: πώς διαιωνίζονται και αναπαράχονται (και με ποιες διαδικασίες): πώς ανιχνεύονται, ενσωματώνονται και βιώνονται στην κοινωνική ζωή και καθημερινότητα και πόσο "εξαιρετικά" φαινόμενα αποτελούν. Τι, εν τέλει, σημαίνουν για τις κοινωνικές σχέσεις γενικά και για τους εμπλεκόμενους ειδικότερα.

Η θεώρηση των συγκρούσεων ως κοινωνικών πρακτικών και η ανάδειξη των τρόπων "ένταξής" τους στην κοινωνική ζωή συνεπάγονται τη μετατόπιση της ανάλυσης από τη συνέχεια στην

---

σοβαρής έριδας που συνήθως αποτελεί αποκρυστάλλωμα περισσότερων επί μέρους διενέξεων, αντανakλάται στη συμπεριφορά των μερών της και ενέχει τον κίνδυνο ανάφλεξης, δηλαδή εκδραμάτισής της με φονικό, ανά πάσαν στιγμή. Συχνά έχει προηγηθεί φονικό μεταξύ των δύο μερών (οπότε χρησιμοποιείται και η έκφραση "διαφορά αίματος") αλλά αυτό δεν είναι απαραίτητο: εξ ίσου συχνά όμως έχουν προηγηθεί άλλες πράξεις (επανειλημμένες αμοιβαίες ζωοκλοπές, καυγάδες, ίσως και τραυματισμοί) που λειτουργούν σωρευτικά.

ασυνέχεια: από τη γενίκευση του εντόπιου κυρίαρχου ή "επίσημου" λόγου<sup>40</sup> στους αποσπασματικούς και ad hoc λόγους<sup>41</sup> των φορέων της δράσης. Συνεπάρχονται επίσης τη μετατόπιση από τη θεώρηση της κοινότητας ως αδιαφοροποίητου κοινωνικά συνόλου με κοινά ιδεώδη και ενιαία θέαση στον "ιδιαίτερο πολιτισμό" της, στην προσέγγισή της ως τόπου ύπαρξης και συγκρότησης διαφορετικών, ίσως και αντιτιθέμενων, απόψεων από άτομα και ομάδες με διαφορετική θέση και ισχύ (ρητά ή άρητα) στην κοινωνική ιεραρχία. Επομένως, τίθεται ζήτημα ανίχνευσης και ανάδειξης, μέσα από την ανάληψη, αυτών των διαφορετικών "φωνών" που δεν είναι κατ' ανάγκην "άφωνες". Απλώς, επειδή δεν είναι εξ ίσου θορυβώδεις με αυτές που αναδεικνύουν την πολιτισμική διαφορά, αποσιωπώνται κατά την "τυποποίηση" της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας μέσω της δημιουργίας στερεοτύπων (ή μέσω της γενικευτικής εθνογραφικής περιγραφής), που τελικά επιβάλλουν μια "ολοποιητική σύλληψη"<sup>42</sup> της "ιδιαιτερότητας" αυτής η οποία ακριβώς συνίσταται στην απόδοση ομοιομορφίας στη συμπεριφορά των φορέων της δράσης κατά την εφαρμογή του "εθίμου". Η ανάδειξη, κατά συνέπεια, "άλλων φωνών" ανασκευάζει τα στερεότυπα και τις γενικεύσεις.

Πρώτα απ' όλα, επιβάλλεται να αναδειχθούν από την ανάληψη οι "λόγοι" των γυναικών<sup>43</sup>, η συμμετοχή των γυναικών σ' αυτού του τύπου την κοινωνική πράξη. Η αντίληψη που κυριαρχεί είναι ότι πρόκειται για ένα κόσμο ανδρικό, κατασκευασμένο από άνδρες και για άνδρες, και ότι η συμμετοχή των γυναικών στην κατασκευή και διαχείριση του κόσμου αυτού είναι ανάλοχη της παρουσίας τους

<sup>40</sup> Εξαιρετικά παραδείγματα ανάλησης του λόγου αυτού, ο οποίος ταυτίζεται με ένα μέρος του ανδρικού λόγου, είναι οι μονογραφίες των Campbell και Herzfeld, η καθεμιά στο πιο συγκεκριμένο αντικείμενό της.

<sup>41</sup> Τον όρο "λόγος" χρησιμοποιώ με την σημασία του Foucault, όπως τον χρησιμοποιούν οι Abu-Lughod και Lutz 1990:9-10 με τη διαφορά ότι δεν τον περιορίζω στον αρθρωμένο (έναρθρο) προφορικό λόγο, αλλά, συμπεριλαμβάνω τόσο την ίδια την πράξη όσο και τον ενσώματο λόγο, αυτά που περνούν από τα κενά του λόγου ή πίσω από το λόγο, καθώς και από τις σιωπές. (Appadurai 1990).

<sup>42</sup> Έτσι αποδίδω την έκφραση "totalizing apprehension", την οποία δανείζομαι από τον P. Bourdieu (1977:5).

<sup>43</sup> Χρησιμοποιώ την πληθυντική εκδοχή, πρώτον, διότι δεν υπάρχει *μία* ενιαία, γυναικεία σκοπιά ή *ένας* γυναικείος λόγος που αρθρώνεται από τις γυναίκες ως ενιαία κατηγορία, καθώς η δράση των γυναικών δεν εδράζεται στη γυναικεία ιδιότητά τους και μόνο, δεν απορρέει αυτόματα από αυτήν αλλά είναι συνάρτηση πολλών παραχόντων, όπως η κοινωνική θέση, η κοινωνική παρουσία, κ.α.

στο "δημόσιο" χώρο, ότι η δράση τους περιορίζεται στη διαχείριση της υποταχής τους χωρίς να έχουν λόγο στα "ανδρικά" ζητήματα<sup>44</sup>. Η όποια δράση τους αναγνωρίζεται πραγματοποιείται είτε υπό την αδιαφοροποίητη γυναικεία ιδιότητά τους ως δομικών συμπληρωμάτων των ανδρικών κοινωνικών θέσεων (της συζύγου, της μητέρας, κ.ο.κ.)<sup>45</sup> είτε ανιχνεύεται σε αποκλειστικά γυναικείες ενασχολήσεις, με στόχο τον εντοπισμό μιας αυτόνομης δράσης των γυναικών που θα συνθέσει αντίλογο ή αντίσταση στον ανδρικό λόγο, στο πλαίσιο της ασυμμετρίας των φύλων<sup>46</sup>. Και οι δύο θέσεις αφαιρούν, στην ουσία, από τις γυναίκες τη δυνατότητα συγκρότησής τους σε πλήρη κοινωνικά υποκείμενα, από τη στιχμή που αγνοούν το κοινωνικό περιεχόμενο της δράσης τους υπό την ευρεία έννοια, τη διαμορφωτική επενέργειά της τόσο στον ανδρικό "κόσμο" όσο και στην ευρύτερη κοινωνική ζωή<sup>47</sup>. Μέσα από τη μελέτη των συγκρούσεων και των συμφραζομένων τους -υποθέσεων αποκλειστικά ανδρικών, θεωρητικά τουλάχιστον- θα καταδειχθεί ότι και σ' αυτές τις ανδροκρατικές κοινωνίες, οι άνδρες δεν είναι οι αποκλειστικοί "δημιουργοί" του κοινωνικού σύμπαντος στο οποίο ζουν, ότι και οι γυναίκες συμμετέχουν εξ ίσου στην κατασκευή του. Ότι και οι γυναίκες συγκροτούνται σε υποκείμενα, με λόγο -και μάλιστα με λόγο που ακούεται, έστω και αν δεν είναι θορυβώδης

---

<sup>44</sup> Η αντίληψη αυτή διαπνέει, όπως είδαμε, σε διάφορες εκδοχές της, τις μελέτες των Campbell και Herzfeld. Από την υπό ανδρική επίβλεψη διαχείριση της σεξουαλικής τους ντροπής στον J. Campbell (1964 και 1966), ως τη συνειδητή παρά τη διαφωνία τους στον M. Herzfeld (1985) και την υπονόμηση των ανδρών μέσα από τη σιωπή και την υποταχή τους (Herzfeld 1991α).

<sup>45</sup> Βλ. και πάλι Campbell 1964 και 1966· Herzfeld 1985.

<sup>46</sup> Η άποψη αυτή, που είναι, κατά τη γνώμη μου, αντίστοιχη της προηγούμενης, από την αντίστροφη οπτική ωστόσο (με την έννοια ότι προσυπογράφει το αρσενικό πρόσημο ολόκληρης της κοινωνίας), διατυπώνεται από γυναίκες ανθρωπολόγους σχετικά με τις γυναίκες σε αντίστοιχες ανδροκρατικές κοινότητες. Η A. Caraveli (1986), για να αναζητήσει τη γυναικεία δράση πρέπει να στραφεί στο μοιρολόι και στην "αισθητική του πόνου" και να καταλήξει στο "άφωνο" μοντέλο και η N. Σερεμετάκη αναζητάει και αυτή τη γυναικεία δύναμη στο μοιρολόι και στην κατασκευή του πόνου, στα οποία προσδίδει χαρακτηριστικά αντίστασης στον ανδρικό λόγο (Seremetakis 1991). Εδώ θα κατέτασσα και την θέση της "διαμεσοθαβήτηρας" που αναγνωρίζει ο Herzfeld (1986:226) στις γυναίκες.

<sup>47</sup> Οι θέσεις αυτές έχουν επιτυχώς ανασκευαστεί στην πιο πρόσφατη ελληνική εθνογραφία, σε περιοχές με λιχότερο έντονη ανδροκρατική ιδεολογία. Βλ. για παράδειγμα Hirschon 1978, Dubisch 1986, 1991 και 1995, Gefou-Madianou 1992β και Γκέφου-Μαδιανού 2002α, Μπακαλάκη 1998. Παρ' όλα αυτά, η μοναδική ίσως ανθρωπολόγος που προσεγγίζει τα φύλα στο συσχετισμό και τον αλληλοπροσδιορισμό τους είναι η Δ. Γκέφου-Μαδιανού (Gefou-Madianou 1992β και 2002α).

(παρά μόνο στο μοιρολόι)- και με πράξη δομικά πολύ σημαντική.

Στη συνέχεια, απαιτείται, όσο και αν φαίνεται ειρωνικό, να αναδειχθούν και οι "άλλοι λόχοι" των ανδρών, στους οποίους αντίστροφα αποδίδεται, βάσει της ανδρικής ιδιότητάς τους και μόνο<sup>48</sup>, αυτόματη προσχώρηση (ιδεολογική και πρακτική) στο βίαιο έθος, εχθρής ισότητα και πλήρους, ισότιμη συμμετοχή στην κατασκευή του κόσμου στον οποίο ζουν. Σ' ό,τι αφορά το πρώτο, ενιαιοποιείται, με υπόβαθρο όχι μόνο την απόλυτη και ομοιόμορφη συμμετοχή στις αξίες της *τιμής* ή του *ανδρισμού*, αλλά και με τον απόλυτο και μονοσήμαντο ορισμό των ίδιων των αξιών αυτών<sup>49</sup>, ένα κοινωνικό σύμπαν συνυφασμένο με τη διαφωνία και την αμφισβήτηση για το περιεχόμενο ακριβώς και τον προσδιορισμό των "αξιών" αυτών, οι οποίες δεν νοούνται ανεξάρτητα από τους φορείς τους ούτε αναχνωρίζονται πρόθυμα στους άλλους<sup>50</sup>. Με αυτή την έννοια, η περιγραφή του σύμπαντος αυτού ως χωριστικού ή διατμηματικού (στη βάση της αντίθεσης δικού/ξένοι) δεν αποδίδει παρά τη μηχανιστική πλευρά της "χωριστικότητας": όχι το νόημα και το διακύβευμά της, τα οποία επενδύονται από μια σχετικότητα στη θέση και τη θέαση, ούτε την εμβέλειά της, που κατακερματίζει τις κατηγορίες και των "δικών" και των "ξένων".

Έτσι λοιπόν, η μελέτη των συγκρούσεων ως κοινωνικών πρακτικών θα δείξει ότι δεν προσυπογράφουν όλοι οι άνδρες το έθος αυτό, πράγμα που θέτει το ζήτημα της ανίχνευσης πιθανών εναλλακτικών ιδεολογιών και "μοντέλων" ανδρισμού. Επίσης θα δείξει τι και από αυτούς που το προσυπογράφουν δεν προσχωρούν

<sup>48</sup> Και είναι γεγονός ότι εδώ ο Herzfeld απολυτοποιεί περισσότερο από τον Campbell, στο βαθμό που όχι μόνο δεν εισάγει άλλη αναλυτική διάκριση εκτός από τις διαβαθμίσεις στην επιτυχία της επιτέλεσης της ανδρικής ταυτότητας, αλλά δεν αφήνει και την εθνογραφική του περιγραφή να δείξει κάτι τέτοιο, ενώ ο Campbell, επιτρέπει να φανταστεί κανείς πώς λειτουργεί η αρχή της κοινωνικής ιεράρχησης και τι περίπου συνεπάγεται αυτή. Παρά ταύτα και των δύο οι θέσεις είναι απόλυτες. Ο μεν Campbell δίνει προτεραιότητα στην κοινωνική ομάδα, στο συλλογικό, αγνοώντας το υποκείμενο, ενώ ο Herzfeld στο ανδρικό υποκείμενο, αγνοώντας το βαθμό της συλλογικής κατασκευής του.

<sup>49</sup> Μια αντίληψη που χαρακτηρίζει και τον Herzfeld στον ορισμό του ανδρισμού, τον οποίο περιγράφει σαν μοναδική αντίληψη, δηλαδή σαν ουσία (πρβλ Παπαταξιάρχης 1992α: 64).

<sup>50</sup> Με άλλα λόγια, για να χρησιμοποιήσω ένα παράδειγμα από το Herzfeld, ακόμα και μια επιτυχημένη επιτέλεση του ανδρικού εαυτού δεν θεωρείται αυταπόδεικτα τέτοια, αλλά, με λίγες εξαιρέσεις, αποτελεί θέμα προς συζήτηση, όπου μερικοί μπορεί να συμφωνήσουν, είναι όμως βέβαιο ότι και πολλοί, ίσως και οι περισσότεροι, που θα συνεκτιμήσουν και άλλα στοιχεία, θα πουν "δεν λέει πράγμα".



ούτε το εκδραματίζουν όλοι με τον ίδιο τρόπο. Γιατί δεν έχουν όλοι τη δυνατότητα, "φύσει" και θέσει, να το κάνουν ούτε και "νομιμοποιούνται" όλοι να το προσυπογράψουν και να το εκδραματίζουν με τον ίδιο τρόπο<sup>51</sup>, και αυτό αποτελεί τον πυρήνα της "χωριστικότητας" του κοινωνικού κόσμου. "Εξαρτάται ποιος απευθύνεται σε ποιον και από ποια "οικογένεια" είναι ο καθένας", όπως μου είπε ένας άνδρας στο χωριό όπου έκανα την επιτόπια έρευνά μου. Το ποιος ή ποιοι θέλουν, μπορούν και "νομιμοποιούνται" να ενεργήσουν με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο είναι θέμα προς "συζήτηση" και εχκαθιστά αυτόματα πολλούς διαχωρισμούς και διακρίσεις, πολλά και διαφορετικά κοινωνικά συμφραζόμενα, ενώ ταυτόχρονα παράχει και πολλούς "λόγους".

Αυτό επανατοποθετεί και αναθεωρεί τα άλλα δύο ζητήματα, της εχγενοούς ισότητας και της "ισότιμης" κατασκευής του κοινωνικού κόσμου από την κατηγορία των ανδρών ως τέτοια, ζητήματα που σχετίζονται, τελικά, με τη συγκρότηση του άνδρα σε υποκείμενο, με τη γνωστή έννοια του *εχωισμού*, τις ορίζουσες και τις συνιστώσες της. Εδώ μεταβάλλονται, σχετικοποιούνται, αλλά συνάμα χίνονται και πιο σύνθετες, οι έννοιες "άνδρας" "οικογένεια" (γενιά, σόι), και κυρίως η μεταξύ τους σχέση, ως σχέση ενός ιδιόμορφου αλληλοκαθορισμού. Συγχρόνως απαιτούν επανεπεξεργασία οι αρχές συγκρότησης, αναπαραγωγής, ιεράρχησης και λειτουργίας τους, καθώς επίσης και η μεταβολή των αρχών αυτών, με την αφαίρεση της πολιτικά ουδέτερης και μηχανικής αρχής του εξισωτισμού και τηνεισαγωγή δύο εννοιών: της δύναμης ως γενεσιουργού αρχής της δράσης, από τη μια πλευρά, της ιστορίας και της ιστορικότητας ως προϊόντος της δράσης, από την άλλη. Δύναμη και ιστορία ενσωματώνονται στους φορείς της δράσης, σ' ένα σύμβολο-κλειδί, το αίμα.

---

<sup>51</sup> Η σύντομη, και συχνά χρησιμοποιούμενη, φράση "χιάε δα ποιος/ποια!" (για δεξ ποιος είχε το θράσος [να κάνει ή να πει κάτι]), ειπωμένη με οδοφάνερη περιφρόνηση, αποτυπώνει αυτόν ακριβώς το διαχωρισμό.

### 3. Μεθοδολογικές μετατοπίσεις

Εκτός από την προβληματοποίηση της φωνής, που μόλις ανέπτυξα, η προσέγγιση του βίαιου έθους με υπόβαθρο τον "πολιτισμό ανταρσίας" ως το μοναδικό πλαίσιο που εξηγεί την εκδήλωσή του ως τις μέρες μας, είναι ανέφικτη χωρίς τρεις ακόμα μεθοδολογικές μετατοπίσεις, προς την κατεύθυνση του "ανασχεδιασμού του παρατηρουμένου και του παρατηρητή" (Marcus 1998) την προβληματοποίηση του χώρου και του χρόνου και την δι(πολυ)εστιακότητα. Μοιρόντι τα συνεπαχόμενά τους είναι αλληλένδετα, θα τις συζητήσω συνοπτικά χωριστά.

Η "ρήξη με το ρητορικό σχήμα της κοινότητας" σημαίνει ότι δεν χαρτογραφούμε το βίαιο έθος και τις ταυτότητες πάνω στην έννοια της τοπικότητας ανάχοντάς την σε *μοναδικό* ερμηνευτικό πλαίσιο της συγκρότησης, αναπαραγωγής και διαιώνισής του, χωρίς αυτό να υπονοεί την υποτίμηση του ρόλου της κοινότητας στη διαμόρφωση και των δύο.

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι δεν τίθεται θέμα "αυτοχρονίας" του, στο βαθμό που διαχέεται στο χώρο, ακολουθώντας τους φορείς του στις μεταναστεύσεις τους, διασπάται μαζί τους και αναδιοργανώνεται σε τόπους όπου ενδεχομένως δεν υπήρχε και απευθύνεται σε κοινό που δεν το μοιράζεται. Αυτό σημαίνει ότι δεν συνδέεται κατ' ανάγκη με μια εξωτερική συμπεριφορά ή "επιτέλεση", που επιβάλλεται από ένα ακροατήριο για να ανταποκριθεί το υποκείμενο της δράσης σε κοινωνικές προσδοκίες, γιατί αυτό το "ακροατήριο" μπορεί να είναι μόνο η σύζυγος και τα παιδιά του. Συνεπώς, είναι κάτι σύμφυτο με την βαθύτερη ταυτότητα του άνδρα, το οποίο μπορεί κάλλιστα έμμεσα να απευθύνεται αλλού και σε άλλους: στους πρόγονους, στην "οικογένεια" που βρίσκεται στον τόπο καταγωγής ή/και στην κοινότητα προέλευσης. Ταυτόχρονα, ο τόπος εκδραμάτισης του βίαιου έθους μπορεί να επηρεάσει μια πλευρά της ταυτότητας, την αποδιδόμενη από τους "εκτός" του έθους ευρισκόμενους και αυτό δεν μπορούμε να το αγνοήσουμε.

Εξ άλλου, η τοπικότητα μάλλον αντιμάχεται το βίαιο έθος ή, αλλιώς, η απόσταση είναι συνήθως αντιστρόφως ανάλογη και της συχνότητας, αλλά κυρίως της έντασής του -κάτι που ισχύει και για

την πολιτισμική απόσταση-. Επομένως, μάλλον συνδέει τόπους παρά κατατέμνεται κατά τόπους. Και αν όσο είναι αλήθεια ότι η ταυτότητα παράγει τη βία, άλλο τόσο ισχύει ότι και η βία παράγει την ταυτότητα, τότε το πού δημιουργείται η ταυτότητα δεν είναι σαφές. Εξ ίσου ασαφές είναι και το πού παράγεται το βίαιο έθος: και μία κοινότητα να υπάρχει που το ακολουθεί, οι άλλες είναι υποχρεωμένες να την ακολουθήσουν.

Εκτός από τα παραπάνω όμως, η προβληματοποίηση του χώρου συνεπάγεται και τη ρευστοποίηση των νοητικών ορίων που έθεται οι αντιθέσεις "κοινότητα-κράτος", "κοινότητα-περιρρέουσα κοινωνία" (στις οποίες θεμελιώνονταν οι "μελέτες κοινοτήτων" στις διάφορες εκδοχές τους) και την εισαγωγή των εννοιών κράτος και περιρρέουσα κοινωνία, ως σχέσεων και όχι ως οντοτήτων, στην ίδια την ανάλυση. Έτσι, αντί να θεωρήσουμε τις ορεινές κοινότητες κλειστούς και αυτο-αναφορικούς κόσμους, αυτο-δαιωνιζόμενους μέσω μιας στεχανοποίησης που επιβάλλεται από την αντίθεση της κοινωνικής ιδεολογίας τους προς αυτήν της "περιρρέουσας" κοινωνίας και από την παραβατικότητά τους (η οποία παράγει μια τάση απόκρυψης των πεπραχμένων τους): αντί να τις αναλύσουμε ως "οιονεί κράτη", τα οποία αναπτύσσουν οιονεί διακρατικές σχέσεις με ένα κράτος που νοείται en bloc, είναι ορθότερο να τις δούμε ως αναπόσπαστα μέρη του ευρύτερου συνόλου. Να τις εντάξουμε σ' ένα πλέγμα σχέσεων (που συνδέουν τόσο τις ίδιες τις κοινότητες μεταξύ τους, όσο και καθεμία από αυτές με την ευρύτερη κοινωνία, της Κρήτης και της Ελλάδας, και με το ελληνικό κράτος), και να θεωρήσουμε ότι προσδιορίζονται, εννοημάτωνονται και μεταβάλλονται από, και σε σχέση με, το πλέγμα αυτό, σε μια διαδικασία που επηρεάζει όλα τα στοιχεία που τις συνθέτουν και επανορίζει διαρκώς τις ταυτότητες και την πράξη των φορέων της δράσης και επανορίζεται από αυτές.

Έτσι λοιπόν, παράλληλα με τη διερεύνηση του *modus operandi* του βίαιου έθους μέσα στην κοινότητα και μεταξύ κοινοτήτων, είναι απαραίτητη και η διερεύνηση των ποικίλης κατεύθυνσης και ειδικού βάρους γενικότερων όρων που το επηρεάζουν και το μετασχηματίζουν. Ός εδώ αυτό είναι αυτονόητο. Εκείνο που δεν είναι αυτονόητο -στο πλαίσιο της ευθύγραμμης σύλληψης της νεωτερικότητας, που είναι δύσκολο να το υπερβούμε με

συγκεκριμένες αναλύσεις και που οδηγεί σ' αυτή τη φορμαλιστική αντιθετική θεώρηση της τοπικής κοινότητας προς το κράτος<sup>52</sup>- είναι ότι συγχρόνως μπορεί και να το συντηρούν. Οπότε πάλι τίθεται το ζήτημα του *πού* δημιουργείται η ταυτότητα, το ζήτημα του εντοπισμού, εκτός και πέρα από τις αντιθέσεις, και των γραμμών της συνέχειας ή της αμφιταλάντευσης σ' αυτά που συμβατικά πλέον εδώ ονομάζω "κράτος και κρατική πολιτική", "περιρρέουσα κοινωνία" και, το σπουδαιότερο, στις σχέσεις "πατρωνείας".

Η προβληματοποίηση του χώρου αποκτά αναλυτική χρησιμότητα μόνο αν συνοδευτεί από τη "ρήξη με το ρητορικό σχήμα της ιστορίας"<sup>53</sup> που και αυτή αντλεί την αναλυτική της αξία από την ταυτόχρονη εφαρμογή της με την πρώτη. Η προβληματοποίηση του χρόνου συνίσταται στη μη χαρτογράφηση του βίαιου έθους πάνω σε *μία και μοναδική* και δεδομένη ιστορία, είτε κυρίαρχη, "επίσημη" ή αντικειμενική λέγεται αυτή είτε τοπική, μερικευμένη και "υποκειμενική"<sup>54</sup>.

Η ρήξη αυτή αναφέρεται πρώτα απ' όλα στην απλή τοποθέτηση των κοινωνιών αυτών με φόντο<sup>55</sup> την ιστορία της Κρήτης. Δεύτερον, στην εισαγωγή της ιστορικής διάστασης ώστε να καταδειχθούν οι γενικές γραμμές των διαδικασιών που

---

<sup>52</sup> Τη θεώρηση αυτή ασπάζεται και ο Herzfeld, όπως είδαμε, και μάλιστα την επεξεργάζεται παραπέρα, μεταφέροντάς την στο επίπεδο των νοητικών εικόνων ως αντίθεση μεταξύ του πυραμιδικού/ιεραρχικού μοντέλου με βάση το οποίο είναι οργανωμένο το γραφειοκρατικό κράτος και του πολυτμηματικού μοντέλου, με βάση το οποίο προσλαμβάνονται οι σχέσεις στη κοινότητα. Δεν ισχυρίζομαι εδώ ότι πρόκειται για λαθεμένη θεώρηση, είναι όμως απόλυτη, στο βαθμό που στηρίζεται και απηχεί την επιφάνεια του "επίσημου λόγου" -ο οποίος προβάλλει την αντίθεση και βάζει σιχαστήρα στη συνέχεια, σ' αυτό που διαμεσολαμβάνει στις αντιθέσεις- και ως τέτοια διαστρεβλώνει την πραγματικότητα. Ενώ, για παράδειγμα, αναφέρει τους ισχυρούς πολιτικούς που παρεμβαίνουν στις αρχές στο πλευρό των ζωοκλεπτών, αγνοεί στην πράξη το μέγεθος και τη σημασία της διαμεσολήψης τους.

<sup>53</sup> Μια ρήξη που προαναγγέλθηκε από τη συνολική μου τοποθέτηση στο προηγούμενο κεφάλαιο.

<sup>54</sup> Εννοώ την κατασκευή του παρελθόντος στα μέτρα του παρόντος (βλ. Παπαταξιάρχης 1993: 32-34). Για μια ευσύνοπτη και συστηματική παρουσίαση της αμοιβαίας επίδρασης μεταξύ ανθρωπολογίας και ιστορίας γενικά και στη μελέτη της ελληνικής κοινωνίας ειδικότερα, βλ. όππ. Επίσης βλ. Δημητρίου-Κοτσώνη και Δημητρίου 1996.

<sup>55</sup> Πρόκειται για την "ιστορία ως τοπίο", τη συνήθη προσέγγιση της κλασσικής αρχαιολογικής εθνογραφίας γενικά, αλλά και των "κοινοτικών μελετών" στη Νότια Ευρώπη και τη Μεσόγειο ειδικότερα (βλ. Davis 1977:240-245).

διαμόρφωσαν ή μετέβαλαν<sup>56</sup> το πεδίο μελέτης, θέτοντας έτσι την ιστορία ως εξηγητικό πλαίσιο του εθνογραφικού παρόντος. Τρίτον, στη θεώρηση του βίαιου έθους στη διάρκεια μιας χρονικής περιόδου, από το 1900 ως το 2000, για παράδειγμα. Αναφέρεται, τέλος, και στην διερεύνηση της "ιθαγενούς" εκδοχής της ιστορίας στο πεδίο έρευνάς μου, στη διερεύνηση των πολιτισμικά ειδικών τρόπων παραγωγής και ερμηνείας της ιστορίας, στο βαθμό που έτσι θεωρείται προϊόν ενός λίγο ή πολύ "κλειστού" τοπικού πολιτισμού<sup>57</sup>.

Ο G. Marcus, του οποίου τις πειραματικές στρατηγικές υιοθετώ εδώ, εννοεί τη ρήξη με τον τρόπο της ιστορίας ως στροφή στη μνήμη, συλλογική και ατομική, την οποία θεωρεί μέσον και διαδικασία σύνδεσης της ιστορίας με την ταυτότητα και η οποία, λόγω της αποσύνδεσης των κοινωνικών ταυτοτήτων από ένα συγκεκριμένο πεδίο δράσης, γίνεται συνώνυμη με τη διερεύνηση του ίδιου του σχηματισμού της προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας (Marcus 1998:94-97). Η προοπτική που αναπτύσσω εδώ, ωστόσο, ενώ ρευστοποιεί την έννοια της ιστορίας, και επομένως την αποδομεί κατά μία έννοια, δεν την διαλύει -ώστε να τη μελετήσει ως μνήμη-, αλλά αντίθετα την ισχυροποιεί, θέτοντάς την αξιωματικά και ποικιλότροπα στον πυρήνα της ταυτότητας και της βίας και άρα στον πυρήνα της θεώρησής μου.

Συνεπώς η ρήξη, όπως την εννοώ εδώ, αναφέρεται στη μονοδιάστατη και συμπαγή θεώρηση της ιστορίας, με οποιαδήποτε εκδοχή της, και συνίσταται στην ανάδειξη της πολυπλοκότητας των ιστοριών που δρουν στο συγκεκριμένο πεδίο. Εδώ είναι αναγκαίο να διευκρινίσω αφ' ενός μεν το πώς εννοώ την ιστορία όταν τη θέτω στον πυρήνα της ανάλυσής μου και αφ' ετέρου τις διαδικασίες που ανιχνεύω στο πεδίο και οι οποίες με κάνουν να ομιλώ για πολυπλοκότητα των ιστοριών.

<sup>56</sup> Αναφέρομαι στην προσέγγιση για τη χρήση της ιστορίας στην ανθρωπολογία της S. Silverman (1979), χωρίς να αμφισβητώ την αναγκαιότητα μιας τέτοιας προσέγγισης, αφού μάλλον τη χρησιμοποιώ ως ένα βαθμό.

<sup>57</sup> Αναφέρομαι κυρίως στις προσεγγίσεις του τόμου που επιμελήθηκε η K. Hastrup (1992) και στην άποψη που τις διατρέχει, ότι "οι 'κόσμοι' μπορούν να ειδωθούν ως αυτο-οριζόμενοι κοινωνικοί χώροι, μέσα στους οποίους συγκεκριμένες πραγματικότητες δημιουργούνται, επαναδημιουργούνται ή μεταβάλλονται μέσω της κοινωνικής πρακτικής" (Hastrup 1992a: 7, η έμφαση δική μου). Για το σημείο αυτό βλ. και τις παρατηρήσεις της Α. Μπακαλάκη (1998:519-521).

Σ' ό,τι αφορά το πρώτο, τη θέτω ως γενικό πλαίσιο εννοώντας την όχι ως απλή αλληλερουχία συμβάντων τα οποία, συμβαίνοντας, επηρέασαν ή προσδιόρισαν μέρος ή το σύνολο της ζωής των ανθρώπων στις περιοχές αυτές, αλλά ως αλληλερουχία συμβάντων τα οποία είναι και προϊόντα της δράσης των ίδιων των ανθρώπων. Μιας δράσης που προσδιορίζεται από την "συνάντηση" της κοινωνικής ιδεολογίας (του έθους και της κοσμοαντίληψης), του πολιτισμού γενικότερα από τον οποίο εμφορούνται οι άνθρωποι (καθώς και των συνθηκών ζωής τους), με εξωτερικά "συμβάντα" ή αλυσίδες συμβάντων (που μπορεί να είναι και ένα σύνολο ιδεών, μια ιδεολογική διαδικασία). Η δράση αυτή λειτουργεί μετασχηματιστικά για τον πολιτισμό και ο μετασχηματισμός του προσδιορίζει τη δράση στην επόμενη φάση της, κ.ο.κ., σε μια σπειροειδή διαδικασία αλληλερούχων "δομημένων συγκυριών".

Υιοθετώ δηλαδή σε γενικές γραμμές, και με αρκετές επιφυλάξεις, το σχήμα του M. Sahlins (1981 και 1985), το οποίο θεωρώ επιχειρησιακό. Η γενική του θέση ότι η ιστορία είναι πολιτισμικά διατεταχμένα και τα πολιτισμικά σχήματα ιστορικά διατεταχμένα (1985:vii), που τον οδηγεί στη διαπίστωση ότι κάθε πολιτισμικός σχηματισμός έχει τον δικό του τρόπο ιστορικής δράσης (1983) συνάδει με τα όσα ανέφερα στο προηγούμενο κεφάλαιο: η "ευκολία" και η συχνότητα με την οποία προσέφευχαν στα όπλα οι κάτοικοι των περιοχών αυτών, αναλαμβάνοντας την πρωτοβουλία τόσων εξεχέρσεων στη διάρκεια του 19ου αιώνα, φαίνεται να σχετίζεται με αυτό το βίαιο έθος που διέπνεε τον πολιτισμό τους. Υπήρχε δηλαδή το habitus, οι δομημένες νοητικές και σωματοποιημένες προδιαθέσεις, με τα λόγια του Bourdieu (1977:77) για μια τέτοια δράση.

Οι επιφυλάξεις μου είναι πρώτον ότι αυτό ερμηνεύει τις προϋποθέσεις, το υπόβαθρο της δράσης και όχι την ίδια τη δράση, ως πρωτοβουλία η οποία είχε συγκεκριμένο στόχο, στη περίπτωση αυτή, και δεν ενεργοποιήθηκε από ένα ξεχωριστό "συμβάν" ούτε από μια απλή προβολή των δεδομένων πολιτισμικών κατηγοριών<sup>58</sup> -οι

<sup>58</sup> Θα ήταν παρατραβηγμένο να θεωρήσουμε ότι τα ίδια ακριβώς νοητικά σχήματα διέπνεαν ή ενεργοποιούσαν την προς τα μέσα εχθρότητα και τις εξεχέρσεις κατά των Τούρκων, μολονότι φαίνεται ότι οι μεμονωμένες εχθροπραξίες στα διάκενα των εξεχέρσεων ή στις αρχές τους, έπαιρναν τη μορφή της βεντέτας: συχθενής του

οποίες μετασχηματίστηκαν ως συνέπειά της- αλλά μάλλον ήταν απόρροια ενός ήδη σημαντικού μετασχηματισμού των προϋπαρχουσών νοητικών κατηγοριών. Και δεύτερον ότι προϋποθέτει αγκυροβοηθημένες στο χρόνο αρχικές πολιτισμικές δομές, άποψη υπεραπλουστευτική στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Ωστόσο, παρά τις επιφυλάξεις αυτές, μπορούμε, με ενσυνείδητες υπεραπλουστεύσεις για χάρη της ανάλυσης, να κατασκευάσουμε ένα σχήμα: να θεωρήσουμε το έθνος αυτό, στο βαθμό που το ανιχνεύουμε διαχρονικά με αναχνωρίσιμες μορφές, "πολιτισμική δομή" και να θεωρήσουμε "συμβάντα" τη διάδοση στην περιοχή όλου αυτού του συνόλου των ιδεών που οδήγησαν στη διαμόρφωση της συνείδησης του χένους και στην επανάσταση του 1821, η οποία στη μεν Ελλάδα κατέληξε στη δημιουργία του ελληνικού κράτους, στη δε Κρήτη στην αποτυχία και την καταστροφή. Αυτή η εξέλιξη ενεργοποίησε όλη την διαδικασία των διαδοχικών εξεχέρσεων που αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο η οποία αποτελεί, μεταξύ άλλων, την ιστορία (ή έχει αποδοθεί, αν θέλετε ως 7 ιστορία) του νησιού, και η οποία μετασχημάτιζε διαρκώς το έθνος (την πολιτισμική δομή) και τους φορείς του προς πολλές κατευθύνσεις (δημιουργήθηκε βαθμιαία εθνική συνείδηση, εθνική ταυτότητα που ενθουσίασε το χωριστικό σύμπαν...). Αναπόφευκτα, εφ' όσον ο μετασχηματισμός αυτός συντελείτο μέσα από βιαιότατες συγκρούσεις, μία από τις κατευθύνσεις του ήταν η ενίσχυση του έθνους, ή τουλάχιστον ορισμένων πλευρών του, μία από τις οποίες συνίσταται και στη διάχυσή του, οριζοντίως και καθέτως, διάσταση καθόλου αμελητέα, κατά τη γνώμη μου.

Μ' αυτή την σχηματική έννοια λοιπόν, χρησιμοποιώ εδώ την ιστορία και τη θεωρώ κεντρικό θέμα. Ωστόσο, αυτό το σχήμα αποδίδει ένα περίγραμμα της κίνησης του συμπλέγματος "δομή-δράση-ιστορία" με τη διαμεσολάβηση του "συμβάντος". Δεν ερμηνεύει ούτε το πώς η ιστορία δρα στο συγκεκριμένο πεδίο, ούτε την ειδική πορεία που ακολούθησαν τα "πολιτισμικά πράγματα", δηλαδή τη διαμόρφωση αυτού που ονομάζω "πολιτισμό ανταρσίας": αυτό θα επιτευχθεί μέσα από τη διερεύνηση και ανάδειξη των επί

μέρους διαδικασιών και του τρόπου με τον οποίο συναντώνται και συγχωνεύονται στο ίδιο το πεδίο.

Και έρχομαι τώρα στο δεύτερο σημείο, στον εντοπισμό της στο πεδίο. Εδώ είναι έκδηλη, πρώτα απ' όλα, μια εμμονή, ας το πούμε έτσι, των ανθρώπων με την ιστορία. Την εμμονή αυτή μοιράζονται, ως ένα βαθμό, με τους υπόλοιπους Έλληνες, απηχώντας, κατά ένα μέρος και με ιδιαίτερο τρόπο, τον "επίσημο" εθνικιστικό ιστορικό λόγο: μια "παράδοση συνήχηση"<sup>59</sup>, που απαιτεί εξήγηση και διερεύνηση προς την κατεύθυνση της συνέχειας. Γιατί, έστω και αν η ιστορία εξειδικεύεται σ' αυτήν της περιοχής τους και της Κρήτης, αποτελεί διάθλαση της "εθνικής" αφήγησης και συνεπώς την συμπεριλαμβάνει. Σ' αυτήν την ιστορία, ωστόσο, διαθλώνται, δεισδύουν, δρουν και αλληλοδρούν ιστορίες διαφορετικών επιπέδων, εμβέλειας, προέλευσης και ροχικής, παράχοντας περισσότερες από μία ιστορικότητες, οι οποίες συναντώνται και συγχωνεύονται.

Οι ζωντανές ακόμα αναμνήσεις των επαναστάσεων κατά των Τούρκων, των πολέμων, της αντίστασης κατά των Γερμανών αρθρώνονται με τις ιστορίες των οικογενειών, με τις ιστορίες των διαφορών μεταξύ των οικογενειών, με τις ηρωικές ιστορίες προχόνων ή άλλων συγχωριανών, με τις διαφορές μεταξύ χωριών, αλλά και με μυθικές γενεαλογίες από το Βυζάντιο, με μύθους καταχωχής χωριών από εξεχερμένους εναντίον των Ενετών, με ιστορίες Χαϊνηδων, με θρύλους για το απάτητο πολλών περιοχών από τους "ξένους κατακτητές", με ιστορίες για καταχωχή από τους αρχαίους Κρήτες, αλλά και από τους Δωριείς, με αναχωχή των "ηθών και εθίμων" των "άγραφων νόμων" και των "παραδόσεων" στους αρχαίους χρόνους, και βέβαια με πολύ πιο ηχηρές προτάσεις περί γνήσιας ελληνικότητας που αποτελεί το σήμα κατατεθέν της κρητικής ταυτότητας.

Αυτές οι ιστορικότητες συγκροτούν και συνέχουν την παροντική δράση και τις ταυτότητες που διαμορφώνονται μέσα από αυτήν, καθώς ενοποιούνται σε μια "Ιθαγενή" σύνθεση: στην

<sup>59</sup> Την έκφραση δανείζομαι από την Α. Μπακαλάκη (199Ε), η οποία ασχολείται μ' ένα αντίστοιχο φαινόμενο, τη συνάφεια ανάμεσα στις αντιλήψεις του 19ου αιώνα για το γυναικείο προορισμό και τις σύγχρονες αντιλήψεις για τις γυναίκες στην ελληνική ύπαιθρο, όπως αυτές έχουν καταγραφεί από την εθνογραφία.



αντίληψη της ιστορίας ως προϊόντος της δράσης<sup>60</sup>, μιας συσσωρευμένης δράσης, και της δράσης ως παράχοντα μετατροπής και μεταβολής της ιστορίας. Η αντίληψη αυτή αφ' ενός αρθρώνεται σε συνολική ιστορική αφήγηση, εντόπιου χαρακτήρα, που εκδηλώνεται με την παρουσία, μεταξύ άλλων, ενός ορατού επικού εντόπιου λόγου, και αφ' ετέρου διαχέεται ως "αίσθηση" της ιστορίας, μιας ιστορίας την οποία φέρουν και ποιούν τα υποκείμενα της δράσης. Συγχρόνως, αρθρώνεται σε γενική αρχή της κοινωνικής οργάνωσης, λειτουργώντας όχι ως απλή γνώση του παρελθόντος, αλλά ως αρχή σύστασης και δημιουργίας του παρόντος, και αποδίδεται ως "ιστορία βίης".

Όλα αυτά θα μπορούσαμε να τα δεχτούμε ως σύνολο και να τα θεωρήσουμε "ιθαγενή" απόδοση ή εκδοχή της ιστορίας -και είναι κατά μία έννοια, ισοπεδωτική βέβαια. Από την άλλη πλευρά, είναι φανερό ότι αυτή η "ιθαγενής" εκδοχή δεν είναι "αυτόχθονη" αλλά εμπεριέχει πολλή λόγια παράδοση, διάβαζε κυρίαρχη εκδοχή της ιστορίας. Θα μπορούσαμε επίσης να θεωρήσουμε ότι η λόγια παράδοση έχει απλώς επικαθίσει στην εντόπια και χρησιμοποιείται ρητορικά, χωρίς να την έχει αλλοιώσει στην ουσία της. Αυτό όμως θα ισοδυναμούσε με την παραδοχή της σταθερής και αναλλοίωτης ουσίας του πολιτισμού.

Πιστεύω λοιπόν ότι αν διασπάσουμε το σύνολο αυτό σε επί μέρους βασικές κατευθύνσεις και εντοπίσουμε το μερίδιο και το ειδικό βάρος της επονομαζόμενης λόγιας παράδοσης, αυτό θα συμπληρώσει το κενό που αφήνει η σχηματική κατά Sahlins θεώρηση, και θα καταδείξει, ιεραρχώντας τις, τις εξωτερικές συνιστώσες του πολιτισμού ανταρσίας, τη συμβολή του "έξω" και του "πάνω" στην παχίωση και συντήρησή του. Ο αναλυτικός διαχωρισμός του "εντόπιου" από το "επίσαστο" θα καταδείξει επίσης ότι αυτό ακριβώς που συντηρεί την πολιτισμική δομή είναι η ιστορικότητα η οποία την ενοικεί: ότι η επαναλαμβανόμενη δράση που εμπνέεται από τα νοητικά σχήματα δημιουργεί "ιστορίες" ("διαφορές" δηλαδή μεταξύ οικογενειών), οι οποίες την

<sup>60</sup> Αυτός ο "εντόπιος ορισμός" της ιστορίας έχει ξεκάθαρους ομοιότητες, αν δεν είναι προέκτασή της, με την αντίληψη για την ταυτότητα του ανδρικού εαυτού ως συνισταμένης των πράξεών του, την οποία ήδη συναντήσαμε στον Herzfeld (1985).

τροφοδοτούν διαρκώς, εφ' όσον διαπερνούν άλλες "ιστορίες", τις ιστορίες των οικογενειών.

Έτσι, θα διακρίνουμε την ιστορία και τις χρήσεις της ιστορίας, την ιστορία που έγινε μύθος και το μύθο που έγινε ιστορία, την τοπική παράδοση που κατασκευάζεται και παχιώνεται "έξω" και την εθνική που κατασκευάζεται "μέσα" και πώς όλα αυτά συναρθρώνονται και ενσωματώνονται στο ίδιο πεδίο δράσης, διαθλώντας στην έκκεντρη συμπεριφορά των ορεινών την έκκεντρη, άμα και κεντρική, θέση της Κρήτης στην επίσημη εθνική ταυτότητα.

Έρχομαι τώρα στην τρίτη μεθοδολογική μετατόπιση, την "πολυεστιακότητα", που είναι το λογικό επακόλουθο των δύο παραπάνω. Η πολυεστιακότητα συνεπάχεται αφ' ενός μεν τη μετακίνηση του ανθρωπολογικού φακού με διπλή φορά, από το τοπικό στο εθνικό και από το παρελθόν στο παρόν και τούμπανιν -όπως την περιέγραφα παραπάνω-, αφ' ετέρου δε τη μελέτη του βίαιου έθους όχι στην εκδήλωσή του σε μία και μοναδική κοινότητα, αλλά σ' ένα ευρύτερο φάσμα των εκδοχών του. Αυτό θα μετριάσει την άκρατη επιμεριστική θεώρηση που χαρακτηρίζει τις "μελέτες κοινοτήτων", όπου οι τοπικές ιδιαιτερότητες, η "τοπική παράδοση", οι τοπικές αξίες παρουσιάζονται ως "αυτόχθονες" και μοναδικές, ισχυρότερες και ανεξάρτητες εξ ορισμού από κάθε άλλο παράχοντα.

Θα αποφύγουμε έτσι τον κίνδυνο να ερμηνεύσουμε με αποκλειστικά τοπικούς όρους ευρύτερα φαινόμενα και να τους προσδώσουμε σημασία που θα επιστρατευόταν στο πλευρό των "ιδιαιτεροτήτων". Ο συνυπολογισμός στην ερμηνεία του βίαιου έθους της έκτασης της εμφάνισής του λαμβάνει υπ' όψιν την σήμερα πια αυτονόητη παρατήρηση του ρεύματος της πολιτικής οικονομίας, ότι τα τοπικά φαινόμενα κατανοούνται καλύτερα αν ειδωθούν ως διαθλάσεις ευρύτερων διαδικασιών. Ταυτόχρονα, θα κατανοήσουμε καλύτερα, χωρίς να την πάρουμε τοις μετρητοίς, τη λογική του εντόπιου λόγου που υιοθετεί μια ρητορική πραχμοποίησης του κράτους και του αντικρατισμού της κοινότητας<sup>61</sup> και μια πρακτική

<sup>61</sup> "Εδώ είμαστε η ελεύθερη Ελλάδα", λένε οι Γλεντιώτες του Herzfeld (1985:19). Ωστόσο, ο αντικρατισμός σχετικοποιείται ως στοιχείο ιδιαιτερότητας, αν λάβουμε υπ' όψιν ότι αποτελεί χαρακτηριστικό σύμφυτο ιστορικά με τις συνθήκες δημιουργίας του ελληνικού κράτους (βλ. Σκοπετέα 1988: 231-247) και ζωντανό στοιχείο της πολιτικής κουλτούρας των Ελλήνων από τον 19ο αιώνα ως και σήμερα.

αποκλεισμού του, κυρίως στον τομέα επιβολής της έννομης τάξης. Επίσης θα κατανοήσουμε καλύτερα το είδος του κλεισίματος ως προς το κράτος που υπαγορεύεται από την ενσυνείδητη παραβίαση των νόμων του, καθώς και την τάση απόκρυψης από τους κατοίκους των περιοχών αυτών των θεμάτων που σχετίζονται με το βίαιο έθος τους, ως κάτι ιδιωτικό τους, για το οποίο ίσως υπάρχει και κάποια "ντροπή".

Έτσι, ακόμα και αν υποθέσουμε ότι αυτές οι μεθοδολογικές μετατοπίσεις αποβαίνουν σε βάρος της σε βάθος ανάλυσης του βίαιου έθους σε μία κοινότητα και της ανάδυσης μέσα από την εθνογραφική περιγραφή των εντυπωσιακών συμβολικών αποχρώσεων που ενδύουν την εκδραμάτισή του, η απώλεια αυτή θα αντισταθμιστεί με μια καλύτερη συνοδική κατανόησή του.

---

Στην Κρήτη ειδικά, έχει και σαφείς ιστορικές βάσεις λόγω της αμφίρροπης ως και ολέθριας για τον τόπο στάσης των ελληνικών κυβερνήσεων σ' όλες τις μετά το 1821 εξεχέρσεις και ιδιαίτερα στην επανάσταση του του 1866-69 Βλ. Σκοπετέα 1988 294-307, Καλλιβεράκης 1998.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

### Η ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΜΙΑΣ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑΣ

Στο προηγούμενο κεφάλαιο ανέφερα ότι η "πειραματικής έμπνευσης" προσέγγιση του βίαιου έθους που υιοθετώ είναι προϊόν μιας είδικής, λόγω προσωπικής θέσης, ερευνητικής διαδικασίας, η οποία απέφερε ένα πλούσιο και ατίθασο εθνογραφικό υλικό. Το υλικό αυτό αρνούνταν να υποταχθεί στα ερμηνευτικά σχήματα που διέθεταν οι σχετικές με το αντικείμενο της μελέτης μου ανθρωπολογικές θεωρήσεις, οδηγώντας με στις μεθοδολογικές μετατοπίσεις που ήδη ανέπτυξα. Σε τούτο το κεφάλαιο λοιπόν θα παρουσιάσω συνοπτικά την ερευνητική διαδικασία και τις πηγές που χρησιμοποίησα, σκιαγραφώντας τις συνιστώσες από τις οποίες άντλησα την προσέγγιση αυτή.

#### 1. Το αναστοχαστικό πρόταγμα

Η διερεύνηση αυτή, που επικράτησε με τον όρο "αναστοχασμός"<sup>1</sup> και στοχεύει στο να εντάξει μέσα στο εθνογραφικό κείμενο μια αυτοσυνείδητη περιγραφή των συνθηκών παραγωγής της ανθρωπολογικής γνώσης, έχει καθιερωθεί ως αίτημα στην ανθρωπολογία, ή σε ορισμένες τάσεις της τουλάχιστον, τα τελευταία χρόνια (Marcus 1998:88-89). Η βαθμιαία εισαγωγή και καθιέρωσή του ήταν απόρροια μιας πολυπλευρης κριτικής που είχε στο στόχαστρο το θετικιστικό παράδειγμα, τα αναπαραστασιακά σχήματα, τα εννοιολογικά

---

<sup>1</sup> Βλ. Scholte 1969 και κυρίως Ruby 1982. Για μια διεξοδική παρουσίαση του "αναστοχασμού" ως πολιτισμικού φαινομένου και ως ανθρωπολογικής πρακτικής, βλ. Myerhoff και Ruby 1982.

εργαλεία και τη ρητορική της ανθρωπολογίας και προβληματοποίησε επιστημολογικά, υποβάλλοντάς τα σε κριτικό έλεγχο, όλα τα στοιχεία της εθνογραφίας που ως πρό τινος θεωρούνταν δεδομένα: τον παρατηρητή, το παρατηρούμενο, τη διαδικασία και μεθοδολογία της έρευνας, αυτήν της παραχωχής του τελικού της προϊόντος, της εθνογραφίας, αλλά και την ίδια την ανθρωπολογία ως τρόπο παραχωχής γνώσης για τους άλλους πολιτισμούς.

Η κριτική αυτή έθεσε το ζήτημα της διαρκούς προσπάθειας αντικειμενοποίησης, αποκάλυψης και περιορισμού των προσωπικών, κοινωνικών και επιστημονικών προκαταλήψεων<sup>2</sup>, των "άσκεπτων κατηγοριών σκέψης που οριοθετούν [οροθετούν] το νοητό και προκαθορίζουν τη σκέψη" (Bourdieu 1994 [1982]: 178), οι οποίες ελλοχεύουν στον ερευνητή και προσδιορίζουν τη διαδικασία της έρευνας, τη θέασή του και, εν τέλει την ίδια τη γνώση που παράγει. Κατέδειξε έτσι την εξάρτηση της ανθρωπολογικής γνώσης, όπως και κάθε γνώσης, από ποικίλα συμφραζόμενα (Herzfeld 1987) και, στο βαθμό που επέστησε την προσοχή στη διαδικασία της συγκρότησής της, μετατόπισε και το ίδιο το αντικείμενο της ανθρωπολογίας (Hastrup και Hervik 1994α:2).

Μετά τις κριτικές αυτές, η εθνογραφία δεν θεωρείται πια προϊόν της παρατήρησης ενός "αμερόληπτου θεατή" (Bourdieu 1977:1) ούτε αναπαράσταση μιας πραγματικότητας που βρίσκεται "εκεί έξω", αλλά μιας πραγματικότητας που δημιουργείται από τη διυποκειμενική και διαπολιτισμική συνάντηση του εθνογράφου με τους "άλλους" (Clifford 1982:144) -μέσω του διαλόγου (Clifford 1988:41) και, ακόμα περισσότερο μέσω της κοινής εμπειρίας (Hastrup και Hervik 1994α:6)- και η οποία αποτελεί τόσο το αντικείμενο της ανάληψής του, όσο και την πηγή της γνώσης του (Hastrup 1992β):118). Έτσι, η εθνογραφία, από απλή συστηματοποιημένη καταγραφή "αντικειμενικών δεδομένων", μετατρέπεται σε ανακατασκευή, αναπαράσταση και ερμηνεία της εμπειρίας που απέκτησε ένας προσωποποιημένος και "τοποθετημένος" (situated) (Rosaldo 1984) ερευνητής στη

<sup>2</sup> Για μια συνοπτική και κριτική θεώρηση των διάφορων επιπέδων του αναστοχασμού στην κοινωνιολογία και την ανθρωπολογία, βλ. Wacquant 1992:36-46.

διάρκεια της περιπλάνησής του σ' ένα πεδίο γνώσης και σ' ένα κοινωνικό χώρο -που είναι ο χώρος της έρευνάς του. Από "fait accompli" (Golde 1970a:1), όπου αποσιωπάτο ο τρόπος με τον οποίο αποκτήθηκε η εικόνα του άλλου πολιτισμού<sup>3</sup>, μετατρέπεται σε αυτοσυνείδητο κείμενο, του οποίου η συμβολή στην ανθρωπολογική γνώση συναρτάται στη ρηματοποίηση και ανάλυση τόσο του τρόπου με τον οποίο αποκτήθηκε η γνώση αυτή, όσο και του ρόλου του παραχωρού της, ως "τοποθετημένου" υποκειμένου, σ' όλη τη διαδικασία της παραχωχής της (Myerhoff και Ruby 1982). Και ο εθνογράφος, από αποπροσωποποιημένος και ουδέτερος παρατηρητής (απλός "γραφέας" μιας πραγματικότητας που εκδιπλώνεται σαν θέαμα μπροστά του και "εφαρμοστής" μιας επιστημονικής μεθόδου ανεξάρτητης από τον ίδιο), μετατρέπεται σε υποκείμενο, σε φορέα συγκεκριμένων προσωπικών χαρακτηριστικών, κοινωνικών, πολιτισμικών και επιστημονικών αντιλήψεων.

Η αποκατάσταση και εισαχωχή του ανθρωπολογικού εαυτού<sup>4</sup> ως ενεργού υποκειμένου σ' όλα τα στάδια της κατασκευής της ανθρωπολογικής γνώσης και η συνακόλουθη απαίτηση της εμφάνισής του στο τελικό κείμενο, μακριά από το να αποτελέσει "ναρκισσιστική" στροφή<sup>5</sup>, εγκαθιστά στον κλάδο το πρόταγμα της ηθικής και πολιτικής ευθύνης των πράξεων του ανθρωπολόγου

<sup>3</sup> Βλ. την κριτική των εκπροσώπων της "πολιτισμικής κριτικής στην έτσι εκφραζόμενη, ρητορικά κατασκευασμένη, "αυθεντία" του εθνογράφου, ο οποίος εμφανίζεται στην αρχή του κειμένου του για να αφηγηθεί πώς έφτασε και στη συνέχεια εξαφανίζεται για να αφήσει την πραγματικότητα να μιλήσει από μόνη της, αποσιωπώντας τόσο τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία διεξήγαγε την έρευνά του (μεταξύ των οποίων και αυτά της αποικιοκρατίας), όσο και τη ρητορική κατασκευή της ίδιας της υπό μελέτη κοινωνίας: Marcus και Cushman 1982, Clifford και Marcus 1986, και ιδίως Clifford 1986α, Crapanzano 1986, Pratt 1986 και Rosaldo 1986.

<sup>4</sup> Κατά μία ρηξικέλευση πρόσφατη άποψη, μάλιστα, αυτός ο "απρόσκλητος και παρεισφρυτικός εαυτός", μπορεί να χρησιμοποιηθεί και θετικά, ως "εθνογραφική πηγή": για να περιορίσουμε την εχθρή στην ανθρωπολογία τάση χενίκευσης και υπεραπλούστευσης του "άλλου", για να διερωτηθούμε μήπως η αίσθηση της προσωπικής ταυτότητας στους άλλους δεν είναι απλώς συγκυριακή ή σχετική, αλλά εμπριέχει κάποια απολυτότητα όπως σε "εμάς": και για να κατανοήσουμε ως *ανάλογες* της δικής μας έννοιας του "εαυτού" τις έννοιες που στους άλλους πολιτισμούς πλησιάζουν τη δική μας έννοια του προσώπου (Cohen 1992:226). Για παραπέρα επεξεργασία της άποψης αυτής, βλ. Cohen 1994, Cohen και Rapport 1995.

<sup>5</sup> Φυσικά, η εισαχωχή του ανθρωπολογικού εαυτού σ' όλα τα στάδια παραχωχής της ανθρωπολογικής γνώσης δεν σημαίνει ότι ο εαυτός τίθεται ως αφηγητικό σημείο. Αφηγηρία είναι το πεδίο μέσα στο οποίο ο εθνογράφος επενδύει τις δυνάμεις της φαντασίας του (Hastrup και Hervik 1994a:2).

(Okely 1992:24). Η προβληματοποίηση του παρατηρητή εαυτού, που συνεπέφερε και αυτή του παρατηρούμενου "άλλου", διέσπασε την κάθετη αντίθεση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Ο εαυτός αντικειμενοποιείται, η γνώση εδράζεται στη διυποκειμενικότητα, τα όρια "εαυτού" και του άλλου ρευστοποιούνται και οι δύο έννοιες επαναπροσδιορίζονται από οντότητες σε κατηγορίες σκέψης (Hastrup 1998:338).

Ταυτόχρονα ο αναστοχασμός αναχνωρίζεται ως εχθενές γνώρισμα της ίδιας τηςπραγματικότητας την οποία μελετά ο εθνογράφος<sup>6</sup>, και, επομένως, και ως στοιχείο των ίδιων των υποκειμένων που αποτελούν τηνπραγματικότητα αυτή<sup>7</sup>, αφού απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση του άλλου είναι οι κοινές εμπειρίες (Hastrup 1995:50), οι οποίες στη συνέχεια αντικειμενοποιούνται και μετατρέπονται σε ανθρωπολογική γνώση<sup>8</sup>. Όλα αυτά, τέλος, αποκτούν ιδιαίτερη σημασία και σπουδαιότητα στο πλαίσιο της "ανθρωπολογίας οίκου", όπου ο "εαυτός" και ο "άλλος" αλληλοτέμνονται μετέχοντας στο ίδιο ευρύτερο σύνολο (ή και σε επί μέρους υποσύνολα) και όπου ο εθνογράφος οφείλει να διαθέτει αυξημένη αυτοσυνείδηση για να διακρίνει ομοιότητες και διαφορές και για να εντοπίζει και να αντιμετωπίζει τους καταναγκασμούς και επιπροσδιορισμούς που του ασκεί ο χώρος της έρευνάς του<sup>9</sup>.

Συμφωνώντας με την J. Okely ότι "το προσωπικό είναι θεωρητικό" (1992:9), στο κεφάλαιο αυτό θα εκθέσω αφ' ενός μεν τις βασικές συνιστώσες της ερευνητικής μου πορείας και τα

<sup>6</sup> Για τον αναστοχασμό ως στοιχείο της ίδιας της εθνογραφικήςπραγματικότητας, για τον "εντόπιο αναστοχασμό" δηλαδή, όπως αναδύεται από την εμπειρία της συμμετοχής στις "εκφράσεις" (παραστάσεις, τελετουργίες, κλπ.), που αποτελούν τυποποιημένους τρόπους άρθρωσης και διατύπωσης της εντόπιας εμπειρίας ("ιστορίες που οι άνθρωποι λέχουν στον εαυτό τους για τον εαυτό τους", Geertz 1973:448)) εκτός από τις κλασσικές προσεγγίσεις των Turner (1967) Geertz (1973:412-453), βλ. επίσης τις συμβολές στο Turner και Bruner 1986.

<sup>7</sup> Για τον "ισαχενή αναστοχασμό" βλ. Hervik 1994.

<sup>8</sup> Για τον αναστοχασμό ως αντικειμενοποίηση της κοινής -και κοινότητας, της καθημερινής- εμπειρίας, που αποτελεί την πρώτη ύλη της ανθρωπολογικής γνώσης, βλ. τις συμβολές στο Hastrup και Hervik 1994.

<sup>9</sup> Για μια διεξοδική παρουσίαση της ανθρωπολογίας οίκου και των μεθοδολογικών ζητημάτων τα οποία θέτει, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998β. Επίσης βλ. τις κλασσικές πια προσεγγίσεις στο Jackson 1987. Για ένα παράδειγμα διαχρονικής άσκησης και επεξεργασίας της ανθρωπολογίας οίκου, αλλά και αναστοχασμού πάνω σ' αυτήν, βλ. Okely 1996.

περιστατικά που έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στις επιλογές της "ερευνητικής στρατηγικής" μου και αφ' ετέρου τις σπουδαιότερες διεργασίες που με οδήγησαν στη συγκεκριμένη επεξεργασία του υλικού μου και στην υιοθέτηση της συγκεκριμένης προβληματικής.

Συγχρόνως, το κεφάλαιο αυτό περιέχει την κατάθεση ενός προβληματισμού-αναστοχασμού πάνω στη χρήση εναλλακτικών εθνογραφικών πηγών ως αναγκαίου συμπληρώματος της επιτόπιας έρευνας, για την αποφυγή της υπερβολικά μερικευμένης θεώρησης που υπαγορεύει η τοπικοποίηση του αντικειμένου της μελέτης μας. Με αυτή την έννοια συνιστά μια μαρτυρία υπέρ της πολυεστιακότητας (Marcus 1998:102) και της πολυεδρικότητας στη θεώρηση. Επίσης την κατάθεση ενός προβληματισμού πάνω στην ίδια την επιτόπια έρευνα, ως "συμμετοχική εμπειρία, αισθητηριακή και ενσώματη γνώση" (Okely 1992, 1994, 1996) και ως "ουσιαστική βιωματική" βασισμένη στο "ριζικό εμπειρισμό" και τη "μακροχρόνια μελέτη" (Stoller 1989:152-156).

## 2. Εξορκίζοντας τις ακαθαρσίες της εμπειρίας<sup>10</sup>

Η μελέτη αυτή είναι το προϊόν μιας μακρόχρονης και άναρχης έρευνας για τα ανθρωπολογικά δεδομένα της εποχής που την ξεκίνησα<sup>11</sup> (σήμερα πια ίσως όχι τόσο). Ανεπίγνωστα για τη συγγραφέα της, αποτελεί ένα collage (Clifford 1988:145-149) ή ένα mélange (Stoller 1989:32): στοιχεία ποικίλης προέλευσης, ειδικού βάρους, εποχής και γεωγραφικής έκτασης αναμίχθηκαν,

<sup>10</sup> J. P. Dumont 1978:8. Τον τίτλο δανείζομαι από την H. Callaway 1992, που εξετάζει τα συνεπαχόμενα του φύλου στον τρόπο διεξαγωγής της επιτόπιας έρευνας και στην ερμηνεία των άλλων κοινωνιών, προεκτείνοντας την επισήμανση του J. P. Dumont, ότι οι πρώτες αυτοβιογραφικές περιγραφές της επιτόπιας έρευνας προέρχονται από γυναίκες (οι οποίες έτσι ανέλαβαν να εξορκίσουν την ακαθαρσία της εμπειρίας στο πλαίσιο της κατανομής των ρόλων στο εσωτερικό του κλάδου) ως τη διαπίστωση μιας "βυθισμένης γυναικείας παράδοσης στη γραφή του πολιτισμού" (Callaway 1992:31).

<sup>11</sup> Αυτό ισχύει περισσότερο για την αγγλοσαξωνική παράδοση, και ιδιαίτερα τη βρετανική. Στη γαλλική, στην οποία χαθούχηθηκα, η αντίληψη για την ανθρωπολογική έρευνα ήταν ευρύτερη, η σχέση με την ιστορία (και η ιστορική ανθρωπολογία) ανεπτυχμένη, η χρήση αφηγήσεων και πηγών "από δεύτερο χέρι" αρκετά διαδεδομένη και γενικώς ο ορισμός του "εθνογραφικού υλικού" πλατύτερος. Για μια σύντομη παρουσίαση της γαλλικής ανθρωπολογικής παράδοσης σε σύγκριση με τη βρετανική και την αμερικανική, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:315-326.



συγκρίθηκαν και συσχετίστηκαν για να φωτίσουν το βίαιο έθος των "ορεινών" περιοχών της Κρήτης και να στοιχειοθετήσουν μια ερμηνεία της σχεδόν αδιάπτωτης παρουσίας του.

Τα στοιχεία αυτά συλλέχθηκαν σε εναλλασσόμενες φάσεις έρευνας και επεξεργασίας διάρκειας περίπου επτά χρόνων, με τέσσερεις άξονες:

α). ανοικτές συνεντεύξεις-αφηγήσεις για φονικά και "οικογενειακές διαφορές" από τρία διαφορετικά μέρη της Κρήτης (στο ένα από τα οποία έμεινα επαναληπτικά αλλά σύντομα χρονικά διαστήματα), καθώς και από μεμονωμένους ανθρώπους σχετικούς με τέτοιες υποθέσεις:

β). έρευνα στα αρχεία των κακουρχιοδικείων της Κρήτης των υποθέσεων "ανθρωποκτονίας" και "απόπειρας ανθρωποκτονίας", που είχαν διαπραχθεί στους νομούς Ρεθύμνης και Χανίων και σε μια επαρχία του νομού Ηρακλείου και συζητήσεις με δικηγόρους που χειρίζονταν τέτοιου είδους υποθέσεις:

γ). έρευνα σε τοπικές εφημερίδες και παντός είδους τοπικά περιοδικά (ιστορικά, βιογραφικά και ποικίλης ύλης)<sup>12</sup>, σε έργα για την τοπική ιστορία γραμμένα είτε από εντόπιους λόγιους<sup>13</sup>, διπλωματούχους ή μη, είτε από ιστορικούς καριέρας:

δ). τέλος, δωδεκάμηνη επιτόπια έρευνα, σπασμένη σε δύο περιόδους, σε μία κοινότητα της οποίας είχε προηγηθεί έρευνα με βάση τους τρεις προηγούμενους άξονες.

Αναφέρω συνοπτικά το διάγραμμα της έρευνας.

Η πρώτη φάση της<sup>14</sup> ήταν μια σύντομη προκαταρκτική έρευνα στην κοινότητα Κάστρο<sup>15</sup> της δυτικής Κρήτης, όπου

<sup>12</sup> Η έρευνα αυτή περιορίστηκε στη Βικελαία Βιβλιοθήκη του Ηρακλείου και, για επιστημονικά περιοδικά μόνο, στη βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου του Ρεθύμνου. Συνεπώς είναι αυτονόητο ότι η συστηματικότητά της εξαρτήθηκε από τους διαθέσιμους πόρους της βιβλιοθήκης αυτής. Από τις τοπικές εφημερίδες διεξήλθα κυρίως αυτές των ετών 1930-1960 (διότι ο μεγαλύτερος όγκος των δικαστικών αρχείων αφορούσε τη μετά το 1960 περίοδο), με τόπο έκδοσης τα Χανιά το Ρέθυμνο και το Ηράκλειο, και εστίασα το ενδιαφέρον μου κυρίως στις τρεις περιοχές από τις οποίες διέθετα τις συνεντεύξεις. Από τα τοπικά περιοδικά, διεξήλθα τα μεν επιστημονικά εξ ολοκλήρου, από τα δε ποικίλης ύλης όσα υπήρχαν στη Βικελαία.

<sup>13</sup> Πρόκειται για μια κατηγορία αρκετά σημαντική τόσο αριθμητικά όσο και από την άποψη της συμβολής της στην τοπική αυτογνωσία, διάβαζε στη διαμόρφωση της τοπικής ιστορίας και παράδοσης, με την οποία θα ασχοληθούμε περισσότερο παρακάτω.

<sup>14</sup> Η μελέτη τούτη ξεκίνησε ως διπλωματική εργασία στο Τμήμα Εθνολογίας του Πανεπιστημίου Nanterre-Paris X, στη δεκαετία του 1980, με τίτλο *Honneur et*

συνέλεξα αφηγήσεις για ""βεντέτες"" του παρελθόντος (δηλαδή ως την αμέσως μετά τον πόλεμο περίοδο). "Ξεναχός" μου στον κόσμο αυτό ήταν ο πατέρας μιας στενής μου φίλης που καταχόταν από το μέρος αυτό και ανέλαβε το ρόλο τόσο του "πληροφορητή", όσο και του συνδαικτικού κρίκου με ανθρώπους-κλειδιά της περιοχής, πιστευόντας ότι αν τους το ζητούσε ο ίδιος θα δέχονταν να μου μιλήσουν: "γιατί αυτές τις ιστορίες προτιμούν να μην τις λένε". Συνοδεύοντάς με στις συναντήσεις-συνεντεύξεις αυτές, παρότρυνε τους απρόθυμους, εχθυμένους την εχεμύθειά μου, και τους θύμιζε ιστορίες ζητώντας διευκρινίσεις για λεπτομέρειες.

Ο χρόνος που διέθετα για επιτόπια ήταν λίγος και καθώς προβληματιζόμουν πώς να κινηθώ, ο πατέρας μου, δικηγόρος τότε, μου υπέβαλε την ιδέα να μελετήσω τα αρχεία του Κακουργιοδικείου Ηρακλείου, κάνοντας ο ίδιος τις απαραίτητες ενέργειες ώστε να μου επιτραπεί η πρόσβαση σ' αυτά. Επίσης με έφερε σε επαφή με γνωστούς του δικηγόρους που χειρίζονταν ποινικές υποθέσεις. Ο πλούτος των αρχείων ήταν τόσο, ώστε, παρά την ιδιομορφία τους, ως εθνογραφικού υλικού, αποφάσισα να τα χρησιμοποιήσω και για

---

*violence en Crète rurale contemporaine*" [Τιμή και βία στη σύγχρονη αγροτική Κρήτη], υπό τη διεύθυνση της E. Patlagean, καθηγήτριας της ιστορίας στο Τμήμα Ιστορίας του πανεπιστημίου, και την εποπτεία του A. Gökalp, ερευνητή στο CNRS και της M. Κουρούκλη, ερευνήτριας στο Εργαστήριο Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Ο πλούτος των στοιχείων που είχα συλλέξει ήδη από την αρχή της έρευνάς μου με έκαναν να τη δω από τότε σε προοπτική διδακτορικής διατριβής. Ωστόσο, εκτός από το ότι το γενικό θέμα παραμένει ίδιο και ξαναχρησιμοποιώ το υλικό αυτό, υπάρχουν και άλλα στοιχεία που παραμένουν σταθερά. Αυτά είναι, πρώτον, η εξ αρχής εισαγωγή μιας στοιχειώδους διαχρονικής διερεύνησης του φαινομένου της βίας και η ιδέα της "εθνογραφικής χρήσης" ποικίλων μη ανθρωπολογικών τοπικών πηγών, ιδέες που μου υπέδειξε, ως ιστορικός, η E. Patlagean και τις οποίες αξιοποίησα ακόμα περισσότερο για τη μελέτη τούτη. Δεύτερον, η διατήρηση σ' ό,τι αφορά το κυρίως εθνογραφικό υλικό, των δύο προηγούμενων αξόνων (συνεντεύξεις και δικαστικά αρχεία), στους οποίους βέβαια προστέθηκε και η επιτόπια έρευνα. Τρίτον, η εστίαση στην ίδια τη βία και στο πώς φαίνονται να λειτουργούν οι αξίες που την εμπριέχουν μέσα από αυτήν και όχι στις αξίες αυτές καθαυτές. Η επικέντρωση στο "φονικό", η θεώρηση υπό αυτό το πρίσμα όλων των πρακτικών και η ένταξή τους στο ίδιο νοητικό συνεχές βίας. Τέταρτον, παρά το γεγονός ότι είχα προχωρήσει στην κατασκευή ενός μοντέλου εκκίνησης, δρομολόγησης και λειτουργίας της βίας που στηριζόταν στη διαλεκτική της πρόκλησης και της προσβολής, το μοντέλο αυτό συμπεριλάμβανε την παραβίαση ή, μάλλον, την υπέρβαση, των ιδεατών κανόνων. Για όλα τα παραπάνω λοιπόν, νομιμοποιούμαι, πιστεύω, να θεωρώ ενιαία, ως ένα βαθμό, την ερευνητική μου πορεία και να συμπεριλάβω εδώ ορισμένες αναφορές και σε ζητήματα που είχαν τεθεί τότε και εκεί.

<sup>15</sup> Η τήρηση της ανθρωπολογικής σύμβασης για τη χρήση ψευδωνύμων των υπό μελέτη κοινοτήτων είναι αυτονόητη στην περίπτωση αυτή.

τη διδακτορική μου διατριβή, σε συνδυασμό με επιτόπια έρευνα σε μία κοινότητα η οποία θα θέραινε το αποσπασματικό του χαρακτήρα και την αποκοπή του από το σκηνικό της δράσης. Ακολουθεί η δεύτερη φάση της έρευνας, ως διδακτορικής διατριβής, που αποτέλεσε συνδυασμό και των τεσσάρων παραπάνω ερευνητικών αξόνων.

Το άναρχο της έρευνας σχετίζεται με το ίδιο το αντικείμενό της και με την συγκεκριμένη θέση από την οποία το προσέλαβα και η οποία καθόρισε την θέασή μου. Η θέση αυτή κάνει τον εθνογράφο να συλλαμβάνει ορισμένα φαινόμενα καλύτερα από άλλα και εκτός από το φύλο, την ηλικία, την κοινωνική θέση και ιστορία, τις κοινωνικές, πολιτισμικές και επιστημονικές του προκαταλήψεις, ορίζεται από το γεγονός ότι είναι "ξένος" στην κοινωνία που μελετά, καθώς και από την βιωμένη του εμπειρία, η οποία, ανάλοχα, υποβοηθά ή παρεμποδίζει την πρόσληψη και εμπάθυση ορισμένων θεμάτων (Rosaldo 1984:192-193)<sup>16</sup>. Όλα αυτά χαράζουν, ως ένα βαθμό, και τα όρια της γνώσης του.

Η όλη λοιπόν πορεία της έρευνάς μου έχει κυρίως σχέση με την εντοπιότητά μου (έστω και αν η καταγωγή μου δεν είναι από τις περιοχές αυτές), σε συνάρτηση με τη γυναικεία μου ιδιότητα και την ιδιότητα του πατέρα μου. Λόγω της πρώτης, είχα επίγνωση της έκτασης και της πομπηλοκότητας του φαινομένου, αλλά και των διαφορετικών "λόγων" που έχουν αρθρωθεί γύρω από αυτό. Έτσι, αφ' ενός μεν ήταν αδύνατο να αρκεστώ στην αποτύπωση και κατανόηση των "εντόπιων νοημάτων" και "ερμηνειών" (όπως ίσως εύλοχα θα έκανε ένας ξένος ανθρωπολόγος), εφ' όσον διέθετα την "εντόπια γνώση" ότι διαπλέκονταν και συνηχούσαν με τους "έξω λόγους", αφ' ετέρου δε με ενδιέφερε εξ υπαρχής η διερεύνηση της αναπαραγωγής του. Χάρη στην πρώτη σε συνδυασμό με την τρίτη (διότι, ομοιοχουμένως, δεν θα το είχα σκεφτεί, αν δεν μου το είχε προτείνει ο πατέρας μου) στράφηκα στη μελέτη των αρχείων, τα οποία λειτούργησαν προς την κατεύθυνση της επίρρωσης της επίγνωσης αυτής, καθώς εικονογραφούσαν μια ρευστότητα μη αναχώγιμη στα μοντέλα που είχα υπ' όψιν μου και με εμπόδισαν από την αρχή να ακολουθήσω την οδό της υπεραπλοστέυσης.

<sup>16</sup> Επίσης, βλ. Okely 1975, 1992 και 1996. Πρβλ. Callaway 1992 και Hastrup 1992β.

Λόγω της εντοπιότητά μου επίσης συνειδητοποίησα πρώιμα το ευαίσθητο του θέματος: την απροθυμία αλλά και τη δυσκολία των ανθρώπων να μιλήσουν για αυτό (αν δεν ανήκε στο πολύ απώτερο παρελθόν και σε ανθρώπους με τους οποίους δεν είχαν σχέση), το δέος με το οποίο το αντιμετώπιζαν και την υποβόσκουσα φόρτιση στις συζητήσεις τους. Ξαν να φοβούνταν ότι η ίδια η αφήγηση θα ζωντάνευε το μίσος και το αίμα που είχε χυθεί. Το ζήτημα είναι (όπως βλέπω εκ των υστέρων) ότι εσωτερίκευσα το δέος αυτό. Μου το προκαλούσε τόσο το ίδιο το θέμα και οι σχετικές αφηγήσεις, όσο και το να προκαλέσω σχετική συζήτηση, ξέροντας ότι αναμοχλεύω δυσάρεστες μνήμες και καταστάσεις. Η στάση μου αυτή αποκρυσταλλώθηκε σ' έναν αντιφατικό σεβασμό, ήθελα να κάνω εισβολή σ' αυτές τις επώδυνες υποθέσεις, χωρίς όμως να γίνω εισβολέας, και προκλήθηκε από τρία περιστατικά στην αρχική φάση της έρευνάς μου.

Το πρώτο το έζησα κατά την πρώτη παραμονή μου Κάστρο<sup>17</sup>. Ο πατέρας της φίλης μου είχε ζητήσει από ένα φίλο του να μου αφηγηθεί τη μεγάλη "βεντέτα" που σπάραξε την περιοχή κατά και αμέσως μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο. Εκείνος μας κάλεσε στο σπίτι του, που ήταν κρεμασμένο στην άκρη ενός ψηλού βράχου, στο χείλος ενός γκρεμού. Ήδη το ορεινό τοπίο γύρω ήταν από τα πιο άγρια της Κρήτης. Ο ίδιος ένας επιβλητικός και βλοσυρός λεβεντάνθρωπος, που το βλέμμα του με παρέλυε. Στη διάρκεια του εξαίρετου κρητικού γεύματος που μας πρόσφερε, άρχισε, απρόθυμα στην αρχή, υποβλητικά και παραστατικά στη συνέχεια, να διηγείται μια κανονική ιστορία πολέμου μέσα στον πόλεμο και στη συνέχεια στον εμφύλιο πόλεμο. Εβδομήντα τόσοι νεκροί σε λιγότερα από δεκαπέντε χρόνια. Δεν τους θυμόταν όλους (ή δεν ήθελε να τους πει όλους), ήταν όμως πολύ αναλυτικός στους μισούς περίπου που μου περιέγραψε: ποιός, από ποιά οικογένεια, με ποιά σχέση με τους αρχικούς πρωταγωνιστές σκότωσε ποιόν, πού, και με ποιό τρόπο, και αν "γίνεται" ή "δεν γίνεται" αυτό. Η αφήγησή του ήταν τρομακτική: στις ερωτήσεις μου φιλτράριζε

---

<sup>17</sup> Περιττεύει να πω ότι μαχνητόφωνο χρησιμοποίησα μία φορά, έπειτα από υπόδειξη του ίδιου του πατέρα της φίλης μου, για να μαχνητοφωνήσω την αδελφή του, η οποία έλεγε τις ιστορίες αυτές μαγειρεύοντας και δεν αντιλήφθηκε ότι τη μαχνητοφώνουσα.

αυστηρά τις απαντήσεις του. Συχνά έλεγε "δεν ξέρω", ενώ φαινόταν ότι ήξερε, άλλες φορές κοίταζε νε νόημα και δεν απαντούσε καν.

Πριν φύγουμε με κοίταξε αυστηρά και μου είπε: "Αυτή η "βεντέττα" δεν έχει κλείσει. Έσβησε. Όσοι επέζησαν από τις δυο "οικογένειες", βγήκαν ζωντανά ερείπια από την ιστορία αυτή. Άφησαν τα χωριά τους και εγκαταστάθηκαν στην πρωτεύουσα του νομού ή στην Αθήνα. Ακόμα και σήμερα (το 198...) αποφεύχουν να συναντηθούν, γιατί φοβούνται μήπως ξαναρχίσει. Ορισμένα φονικά δεν σου τα ανέφερα γιατί παραμένουν "σκοτεινά" [δηλαδή αδιευκρίνιστα] ή γιατί ο δράστης τους είναι γνωστός σ' ένα πολύ στενό κύκλο ανθρώπων και καλύτερα να μη διαρρεύσουν οι πληροφορίες και γνωστοποιηθεί η ταυτότητά του. Όπου υπάρχει αίμα, δεν μπορεί κανείς να παίζει. Σου είπα ότι μπορούσα να σου πω, σε παρακαλώ, όμως, να είσαι προσεκτική και να μη με αποκαλύψεις πουθενά, γιατί [μου έδειξε με τα μάτια το χιο του] έχω κι εχώ παιδιά". Ο ίδιος δεν πρέπει να είχε αναμιχθεί άμεσα στην ιστορία αυτή. Κατά την επιστροφή μας, ο πατέρας της φίλης μου μου είπε: "Σου είπε των άλλων, αλλά όχι τα δικά του. Εκτός από τις άλλες ιστορίες που έχει η "οικογένειά" του, αυτός έχει κάνει από αυτά που σου είπε ότι "δεν γίνονται": σκότωσε κάποιον, μαζί με τον δεκάχρονο χιο του, για να χλιτώσει την αντεκδίκηση" (πράγμα που επιβεβαίωσα από τα δικαστικά αρχεία).

Το δεύτερο το διάβασα. Σε μια ψηφοφορία ενός κρατικού οργάνου, ο υποψήφιος ενός κόμματος πήρε μία ψήφο λιχότερη από τον αριθμό των εκπροσώπων του, με αποτέλεσμα να μην εκλεγεί. Ενώ αναζητούνταν ο εκπρόσωπος που δεν ψήφισε, κάποιος δημοσιογράφος ανακάλυψε ότι υπήρχε μια "βεντέττα" ανάμεσα στην οικογένεια του υποψήφιου και ενός από τους εκπροσώπους του κόμματος, συνάντησε τον τελευταίο και του έθεσε την ερώτηση, μήπως δεν ψήφισε λόγω της παλιάς "βεντέττας". Πιο βίαιη και φορτισμένη απάντηση σε δημοσιογράφο δεν έχω διαβάσει. Του είπε ότι αυτά τα πράγματα δεν πρέπει να τα ανασκαλεύει, γιατί εδώ υπάρχει "αίμα" και "το αίμα μπορεί να ξαναμιλήσει".

Το τρίτο το προκάλεσα, άθελά μου. Στην επόμενη επίσκεψή μου, ο πατέρας της φίλης μου με εισήγαγε σ' ένα ηλικιωμένο κύριο, για να μου πει τη δική του ιστορία. Ο άνθρωπος στην αρχή

ήταν κατηγορηματικός, δεν ήθελε να μιλήσει: "γίνομαι άνω κάτω μόνο που τα σκέφτομαι, άσε καλύτερα", ο πατέρας της φίλης μου τον ζόρισε και μόλις άρχισε ο άνθρωπος απρόθυμα την αφήχησή του, έφυγε και μας άφησε μόνους. Κάποιος είχε απαχάξει την ήδη αρρανωνιασμένη κόρη του αδελφού του πατέρα του και επειδή ο τελευταίος ήταν αντίθετος στο γάμο της μαζί του, η οικογένεια του απαχωχέα έβαλε τρίτους και τον σκότωσαν. Και όπως τα έλεγε αυτά, ότι ο δικός του πατέρας είχε πεθάνει, ότι ο ίδιος ήταν μικρός, αλλά δεν μπορούσαν να τα βάλουν με το φονιά, που ήταν από μεγάλη οικογένεια... άρχισε να κλαίει σαν μωρό παιδί, σταμάτησε κάθε συζήτηση και πριν προλάβω να αντιδράσω, με άφησε και έφυγε.

Αυτό στάθηκε αφορμή να επεξερχαστώ και τα άλλα δύο περιστατικά μαζί. Συνειδητοποίησα την ένδεια των εργαθειών μας και την "αποσάρκωση" των προσερχίσεών μας: ότι την οδύνη και τη συναισθηματική φόρτιση, την εμπειρία που εμπεριέχει αυτό που εμείς, ως επιστήμονες, ονομάζουμε ξερά "σύστημα αξιών" καμία ανάλυση δεν μπορεί να το συμπεριλάβει, αλλά και καμία ανάλυση δεν μπορεί να αξιώσει να ονομάζεται ανάλυση, αν δεν το συμπεριλάβει<sup>18</sup>. Συνειδητοποίησα επίσης ότι καμία αξίωση στην επιστημονική γνώση δεν επιτρέπει ούτε νομιμοποιεί την τόση παραβίαση των "άλλων" (pace Hastrup 1995:142-143). Αποφάσισα μέσα μου ότι δεν θα "ανακρίνω" ξανά ανθρώπους άμεσα εμπλεχμένους σε τέτοιες ιστορίες και ας απέβαινε αυτό (που ασφαλώς θα απέβαινε) σε βάρος του βάθους της έρευνάς μου.

Την απόφαση αυτή την τήρησα και αυτό υπήρξε καθοριστικό για την ερευνητική στρατηγική μου. Αναβάλλοντας επί σειρά ετών την επιτόπια έρευνα, και πριν καν αποφασίσω τον τόπο διεξαχωχής της, προσπαθούσα να συγκεντρώσω τα στοιχεία που θα με οδηγούσαν στη μέσω μιας από δεύτερο χέρι, "υποκατάστατης γνώσης" (Okely 1994), κατανόηση του φαινομένου αυτού. Συνέχισα την έρευνα με τις αφηγήσεις, πάντα με την βοήθεια και την παρουσία φιλικού προσώπου, άνδρα πάντα, ως συνδευτικού κρίκου, και αποφεύχοντας τις συζητήσεις με ανθρώπους άμεσα εμπλεχμένους σε τέτοιες ιστορίες.

<sup>18</sup> Υπενθυμίζω ότι είμαστε στα μέσω της δεκαετίας του 1980. Οι προσερχίσεις των συναισθημάτων, του πόνου, του σώματος, κλπ. δεν είχαν ακόμα εμφανιστεί.

Έτσι, επέστρεψα άλλες δύο φορές στην αρχική κοινότητα με τη φίλη μου και τον πατέρα της. Με έναν άλλο φίλο έκανα το ίδιο πράγμα σε μια άλλη περιοχή. Στο Ηράκλειο, από γνωστούς συνέλεξα πληροφορίες για μία τρίτη. Διεύρυνα την έρευνα στα αρχεία, συμπεριλαμβάνοντας και τα τέσσερα κακουρχειοδικεία της Κρήτης και στη συνέχεια την επεξεργάστηκα πιο πίσω στο χρόνο, ως τη δεκαετία του 1930. Ενώ θα μπορούσα, δεν επιδίωξα ούτε σε δίκη να παραστώ (κάτι που εκ των υστέρων θεωρώ ίσως υπερβολικό) ούτε με κάποιον από τους "φονιάδες" να έρθω σε επαφή.

Στο πρόβλημα της εισβολής είχε εν τω μεταξύ προστεθεί, από τη στιγμή που η μελέτη θα γραφόταν στην Ελλάδα, και ο ενδιασμός της έκθεσης ανθρώπων μέσα από τη δημοσιοποίησή τους, όπως με είχε ήδη προειδοποιήσει ο παλιός "πληροφορητής" μου<sup>19</sup>, οπότε προτιμούσα να μη με γνωρίσουν προσωπικά (και ομολογώ πως, ακόμα και σήμερα που γράφω τούτες τις γραμμές, αυτό εξακολουθεί να αποτελεί για μένα ένα ηθικό πρόβλημα άλυτο). Συγχρόνως, ξεφύλλιζα συστηματικά όλες τις τοπικές εφημερίδες και περιοδικά στη βιβλιοθήκη του Ηρακλείου και συγκέντρωνα κάθε είδους πληροφορίες. Στα μισά περίπου της διαδικασίας αυτής επέλεξα την κοινότητα του Μεγάλου Χωριού για την επιτόπια έρευνά μου και εστίασα την έρευνα σ' αυτήν και την ευρύτερη περιοχή της, από τη μια πλευρά, και στην περιοχή του Κάστρου, απ' όπου είχα ξεκινήσει, από τη άλλη, έχοντας έμμεσο στόχο τη σύγκριση μεταξύ των δύο. Έτσι, όταν πήγα, επί τέλους, εκεί, γνώριζα ήδη πολλά για την κοινωνική διάρθρωση του χωριού, για πρόσωπα και πράγματα και για τα σημαντικότερα περιστατικά των τελευταίων πενήντα χρόνων, ώστε να μη χρειάζεται να θέτω "αφεθείς" ερωτήσεις.

Η επιλογή του χώρου της επιτόπιας ανέδειξε ένα επί πλέον ζήτημα, που δεν με είχε απασχολήσει ως τότε: η γυναικεία μου

<sup>19</sup> Αντίστοιχη προειδοποίηση μου ομολόγησε ότι έλαβε και η Ιωάννα Καρυστιάνη από ανθρώπους που είναι από προηγούμενες γενιές εγκατεστημένοι στην Αθήνα και των οποίων οι οικογένειες είχαν παλιές ιστορίες βεντέτσας, όταν άκουσαν ότι ασχολείται με αυτό το θέμα στο μυθιστόρημά της... Το φόβο αυτό εξ άλλου μου εξέφραζαν ενίοτε και οι άνθρωποι με τους οποίους συνδέθηκα πιο στενά στην κοινότητα της επιτόπιας έρευνάς μου, όταν συζητούσαν μια ζωοκλοπή και συνειδητοποιούσαν ξαφνικά ότι ήμουν κι εγώ εκεί: "Δεν φαντάζομαι να μας δράψεις πουθενά και να ψαχνόμαστε!..."

ιδιότητα. Τότε συνειδητοποίησα ότι αντικείμενο της μελέτης μου είναι στην ουσία οι σχέσεις μεταξύ ανδρών σε ανδροκρατικές κοινωνίες και αναδύθηκε ως πρόβλημα το αν και πώς θα κατόρθωνα, ως γυναίκα, να προσεγγίσω τον κόσμο των ανδρών (πιστεύοντας ότι από τις γυναίκες ελάχιστα πράγματα έχω να μάθω, εφ' όσον η δράση δεν είναι στον ιδιωτικό χώρο του οίκου αλλά στο δημόσιο χώρο του καφενείου). Επίσης το πώς θα προσλάμβαναν και θα αντιμετώπιζαν οι άνδρες ειδικά, αλλά και ολόκληρη η κοινότητα, την παρουσία μιας γυναίκας, άγνωστης, μόνης (και επί πλέον ανύπανδρης) που "χώνει τη μύτη της" στις πιο "απόρρητες" υποθέσεις τους. Έτσι η προσιτότητα του χώρου αναδείχτηκε σε καίριο ζήτημα. Απέκλεισα ως μη παραδοσιακή την κοινότητα του Κάστρου και την πληθυσμιακά αποψιλωμένη περιοχή της, η οποία δεν προσφερόταν πολύ για επιτόπια έρευνα και λόγω του οικιστικού της μοντέλου<sup>20</sup>. Απέκλεισα επίσης το ενδεχόμενο των άλλων "σκληρών" κοινοτήτων της ευρύτερης περιοχής. Η έλλειψη πρόσβασης σε αυτές, το βάρος και η επιφυλακτικότητα των κατοίκων τους συνιστούσαν αποτρεπτικά στοιχεία.

Έπειτα από πολλές σκέψεις θεώρησα ότι η κοινότητα του Μεγάλου Χωριού<sup>21</sup> πληρούσε αρκετές προϋποθέσεις. Από επισκέψεις σε ανύποπτο χρόνο είχα εικόνα για τους ανθρώπους, για τους άνδρες περισσότερο, ότι είναι προσηνείς, ομιλητικοί, εύστροφοι, ετοιμόδοχοι, με καυστικό χιούμορ και λάτρεις των ιστοριών και, πίστευα ότι θα ήταν εφικτή η επαφή μαζί τους. Η πρόσβαση σ' αυτό μέσω γνωστών από ευρύτερο περιβάλλον μου θα μου εξασφάλιζε μια εποπτική εικόνα από δεύτερο χέρι του χωριού και τη δυνατότητα να "δώσω γνώρα" [γνωριμία δηλαδή] να τους παρουσιάσω ένα ορατό

<sup>20</sup> Η περιοχή είναι μια λαγκαδιά διάσπαρτη με μικρά ή μεγαλύτερα χωριά αραδιασμένα στις δύο πλαγιές από την αρχή της ως το τέλος της (κοντά στη θάλασσα). Τα χωριά είχαν στο παρελθόν στενές σχέσεις μεταξύ τους. Από την δεκαετία του 1960 και πέρα οι μόνοι σχεδόν μόνιμοι κάτοικοί τους είναι μερικοί ηλικιωμένοι. Χαρακτηριστικό στοιχείο των χωριών είναι ότι αποτελούνται από μικρούς οικισμούς, στον καθένα από τους οποίους έμενε μία "οικογένεια" από το όνομα της οποίας έπαιρνε και το όνομά του. Οι περισσότεροι από τους εναπομείναντες κατοίκους έχουν βαθμιαία μεταφερθεί στον παραλιακό οικισμό και ασχολούνται με τον τουρισμό.

Σήμερα δεν θα χρησιμοποιούσα το κριτήριο της "παραδοσιακότητας", ξέροντας ότι αυτά τα μορφώματα ανασυντίθενται σύντομα. Όταν έκανα την επιλογή μου πίστευα ακόμα ότι η έννοια της τοπικότητας και της εδαφικότητας ήταν καθοριστική για τη διαίωσή τους.

<sup>21</sup> Πρόκειται επίσης για ψευδώνυμο.



σύνδεσμο μου με κάποιον που τους είναι γνωστός, ώστε να με εντάξουν σε κάποια γνωστή τους κατηγορία, να μη με θεωρήσουν "ξένη", και να αποδεχθούν έτσι την παρουσία μου ανάμεσά τους<sup>22</sup>. Έτσι το επέλεξα παρά την ήπια εκδοχή του βίαιου έθους στην περιοχή και παρά το ότι, σύμφωνα με τις πληροφορίες μου, και εδώ τα τελευταία "φονικά" είχαν γίνει στις αρχές της δεκαετίας του 1950<sup>23</sup>, έχοντας βέβαια την πεποίθηση ότι κάτι θα υπήρχε ακόμα, στο βάθος όμως πιστεύοντας ότι θυσίαζα τον πλούτο του φαινομένου της βίας στο πραγματοποιήσιμο της έρευνας.

Ωστόσο, ακόμα και υπό αυτές τις συνθήκες, οι παραπάνω ενδοιασμοί καθυστέρησαν αρκετά τη μετάβασή μου στο πεδίο που μπορεί και να μην είχε πραγματοποιηθεί ποτέ αν δεν μου πρότεινε μια φίλη με καταγωγή από εκεί να μείνω μαζί με τους χονείς της. Μια πρόταση που μετέτρεψε το αρχικό μειονέκτημα του φύλου μου σε τελικό πλεονέκτημα, εφ' όσον, με τις σχέσεις που αυτή η θέση της σχεδόν κόρης την οποία μου έδωσαν οι οικοδεσπότες μου μου επέτρεψε να αναπτύξω, και με την καθημερινή ζωή μαζί τους, δεν χρειάστηκε να "χώσω τη μύτη μου" πουθενά. Απλώς συμμετείχα σ' ό,τι συνέβαινε. Οι "πληροφορίες" έρχονταν χωρίς να τις επιζητώ.

Δεν ξέρω αν, στην ανθρωπολογική έρευνα, υπάρχει κάτι που λέγεται "γυναικεία ματιά" και αν ναι πού ακριβώς διαφοροποιείται αυτή. Αν όμως γυναικεία ματιά είναι η θεώρηση *και* των γυναικών (και όχι μόνο των ανδρών) ως φορέων δράσης και η ένταξη στην ανάλυση των "λόγων" και της πρακτικής τους, ακόμα και για τα υποτιθέμενα αποκλειστικά ανδρικά ζητήματα, εξ ίσου με τους "λόγους" των ανδρών και μάλιστα στη μεταξύ τους σχέση, τότε η μελέτη τούτη συνιστά μια γυναικεία ματιά στο βίαιο έθος των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης.

<sup>22</sup> Το πόσο σημαντικό ρόλο παίζει αυτό γενικά και έπαιξε ειδικότερα λόγω της γυναικείας μου ιδιότητας το πιστοποίησα σε ελάχιστο χρόνο μετά την άφιξή μου.

<sup>23</sup> "Το χωριό έχει αλλάξει πολύ, δεν γίνονται πια τέτοια, δεν τα σηκώνει το χωριό. Στα περισσότερα από τα φονικά που έγιναν μετά τον πόλεμο, οι οικογένειες των φονιάδων έφυγαν όλες από το χωριό", με διαβεβαίωσαν πολλοί από τους προκαταρκτικούς "πληροφορητές" μου πολύ πριν πάω στο χωριό. Και αυτό αλήθευε απολύτως για τους φόνους στο εσωτερικό της κοινότητας. Υπήρχε και ένα φονικό με θύμα Μεγαλοχωριανό που έγινε τη δεκαετία του 1960. Στα αρχεία βρήκα τρεις σχετικά πρόσφατες υποθέσεις, στις οποίες εμπλέκονταν Μεγαλοχωριανοί με τρίτους, αλλά πάλι δεν μου φαινόταν αρκετές τότε.

### 3. Η πολυεστιακότητα ως εθνογραφική μέθοδος

Ανέφερα παραπάνω ότι η μελέτη τούτη συνίσταται σ' ένα collage ποικίλων στοιχείων. Collage, ωστόσο, δεν σημαίνει σχετικιστική παράθεση ασχολίαστων εικόνων. Από τις διαφορετικές πηγές αναδύθηκαν διαφορετικές και συχνά αντικρουόμενες όψεις, εικόνες και θεάσεις της πραγματικότητας του βίαιου έθνους, που διαθλώνταν η μία στην άλλη και μετασχημάτιζαν η μία την άλλη. Η συσχέτιση και αντιπαραβολή τους, η επανατοποθέτηση και θεώρησή τους σε διαφορετικά συμφραζόμενα οδήγησε στην αλληλοσυμπλήρωση τον αλληλοεμπλουτισμό και τη συνεκτιμησή τους σε μια πιο σύνθετη και συνθετική αναπαράσταση. Διότι οι πληροφορίες εμπλουτίζονται με το συνδυασμό διαφορετικών πηγών και τη θεώρηση της διαφοράς μεταξύ των πηγών ως νέας, επί πλάον, πληροφορίας (Bateson στο Bruner 1986:11).

Η χρήση στοιχείων ποικίλης προέλευσης αποσπασμένων από τα κοινωνικά και πολιτισμικά τους συμφραζόμενα ως εθνογραφικού υλικού (και μάλιστα όχι βοηθητικού), που άλλοτε θα θεωρούνταν αμφίβολης επιστημονικότητας<sup>24</sup>, έχει πια ενσωματωθεί στη σύγχρονη ανθρωπολογία, καθώς έχει τεθεί από πολλές κατευθύνσεις<sup>25</sup>. Ωστόσο, επειδή δεν είμαι οπαδός μιας πολύ χαλαρής εκδοχής της ανθρωπολογίας, και πιστεύω ότι παραμένει το πρόβλημα του πώς συνταιριάζονται τόσο ετερόκλητα στοιχεία και πώς οικοδομεί κανείς την ανάληψή του σ' ένα τέτοιο συνταίριασμα, θεωρώ απαραίτητο να συζητήσω το πώς προερχίζω τα στοιχεία αυτού του collage και το είδος των πληροφοριών που παρέχει το καθένα.

<sup>24</sup> Η χρήση τέτοιων στοιχείων έχει αμφισβητηθεί από τους οπαδούς κυρίως της "σκληρής" ανθρωπολογίας, που πρεσβεύει ότι το εθνογραφικό υλικό αντλείται σχεδόν αποκλειστικά από την επιτόπια έρευνα, και μάλιστα κατά προτίμηση σε εξω-δυτικές, "εξωτικές" κοινωνίες.

<sup>25</sup> Η χρήση υλικού ποικίλης προέλευσης ως εθνογραφικού υλικού έχει τειθεί από την αστεακή ανθρωπολογία ήδη από την αρχή της συγκρότησής της, από τη μελέτη των δυτικών κοινωνιών, αλλά και πιο πρόσφατα από την πολιτισμική κριτική (βλ. Clifford και Marcus 1986, και ιδιαίτερα Fischer 1986· επίσης βλ. Clifford 1988 και 1997, Fischer 1998) και από τη θεώρηση των "εθνοτοπιών" (Appadurai 1991).

### Επιτόπια έρευνα στις αφηγήσεις

Οι αφηγήσεις συλλέχθηκαν σε συναντήσεις που άλλοτε είχαν ad hoc προγραμματιστεί και άλλοτε απλώς προέκυψαν και που έπαιρναν τη μορφή ανεπίσημης συζήτησης και όχι συνέντευξης, συχνά μεταξύ μιας ομήχυρης συνομιλητών, χωρίς χρήση μαχνητοφώνου. Οι παρεμβάσεις μου, στην αρχή ιδίως, ήταν σαφώς προς την κατεύθυνση της εξαγωγής ενός μοντέλου για τον τρόπο λειτουργίας του πλέγματος της βίας, τι το πυροδοτεί και ποιοι κανόνες το διέπουν. Επειδή τα "ευρήματα" εμφανίζουν διαφορές, θα τα παρουσιάσω χωριστά, ενοποιώντας, όπου μοιάζουν, τις δύο περιοχές.

Οι αφηγήσεις από το Κάστρο αναφέρονταν στην περίοδο 1920-1950<sup>26</sup> και πρόσφεραν προνομιακή θέαση στις βεντέτες της εποχής εκείνης, καθώς και σε μεμονωμένους φόνους, που, για κάποιους λόγους, κυρίως λόγω διαφοράς στην ισχύ των εμπλεκόμενων "οικογενειών", δεν εξελίχθηκαν σε "βεντέττα". Προέρχονταν, όπως ήδη είπα, από ανθρώπους κάποιας ηλικίας, αλλά και νεότερους, άνδρες κυρίως αλλά και γυναίκες και αναπαριστούσαν ένα σύμπαν που δεν υπήρχε πια. Αποτελούν μνήμες μιας εποχής οι οποίες όμως δεν ήρθαν εν τη ρύμη του λόγου, αλλά ανακαλλέστηκαν επί τούτου και εντάχθηκαν εκ των υστέρων σε μια συζήτηση.

Η έλλειψη αναφορών στο γενικότερο πλαίσιο μέσα στο οποίο εκτυλίχθηκαν οι ιστορίες αυτές αντισταθμίζεται από το γεγονός ότι αποκάλυπταν ένα μοτίβο κοινωνικών σχέσεων από όπου διαφαίνεται σε αφαιρετική μορφή ο ρόλος της βίας ως κοινωνικοπολιτισμικής αρχής, στο βαθμό που, ως μνήμη, εμφανίζεται αποσιλωμένη από τις αξίες και τις συνθήκες που επιβάλλουν την προσφυγή σε αυτή.

Οι αφηγήσεις αυτές αντιπαραθέτουν κάθετα το τότε και το τώρα και αναφέρονται στο τότε κατ' αποκλεισμό του σήμερα, που αυτά πια "έχουν σβύσει". Η νοητή γραμμή χαράζεται στο διάστημα 1945-1950 και ενώ οι συνομιλητές μου έζησαν ως ενήλικες τις ιστορίες που μου διηγούνται, γνωρίζοντας καλά τόπους, πρόσωπα και πράγματα, μιλούσαν σαν να είχαν συμβεί την εποχή των

<sup>26</sup> Οι αφηγήσεις αυτές συλλέχθηκαν σε τρεις δεκαήμερες περίπου επισκέψεις μου στο χωριό που απείχαν δύο-τρία χρόνια μεταξύ τους.

παππούδων τους<sup>27</sup>. Έτσι το σύνολο των σχέσεων που εκφράζουν οι "βεντέττες" συγκροτείται σε "παράδοση" και εξοβελίζεται στο παρελθόν. Ως "παράδοση", η "βεντέττα" είναι εύκολο να υπαχθεί σε "κανόνες" και γενικεύσεις, να "θεωρητικοποιηθεί" (Bourdieu 1977), και γενικευμένη πια, να γίνει αντικείμενο συζήτησης. Με αυτή την έννοια, οι συνομιλητές μου είχαν αισθητά μεγαλύτερη ευκολία να αναφερθούν στη "βεντέττα" γενικά "ως έθιμο των παππούδων τους" παρά σε συγκεκριμένες "βεντέττες", σε "βεντέττες" του "παλιού καιρού" παρά σε τωρινές. Ρηματοποιούσαν δε άνετα το πώς δρομοδοχείται το σύμπληγμα αυτό και ποιοι κανόνες το διέπουν, "τι γίνεται" και τι "δεν γίνεται", τι είναι "αντρίκιο" και τι "άναντρο".

Η "θεωρητικοποίηση" αυτή έχει πολλές συνιστώσες. Η απόσταση στο χρόνο δημιουργεί μια αναστοχαστική προδιάθεση<sup>28</sup>, το ίδιο και η μετακίνηση στο χώρο, καθώς και η ποικιλότροπα δημιουργημένη αίσθηση της "διαφοράς" τους.

---

<sup>27</sup> Πρβλ. Rosaldo 1980:x, όπου πρακτικές που είχαν διακοπεί λιγότερο από δέκα χρόνια πριν αναφέρονταν ως συνήθειες των "παλαιών". Αυτό το απέδωσα τότε στην αποστασιοποίησή τους από ένα παρελθόν "ένοχο", ενοχοποιημένο και οδυνηρό και στα περίεργα παιχνίδια που μπορεί να παίξει η μνήμη όταν η απόσταση στο χρόνο συνδυαστεί με την απόσταση στο χώρο και την deterritorialization που θα λέγαμε σήμερα: με το χεχονός ότι τα χωριά της περιοχής είχαν ερημωθεί από τη μετανάστευση και ότι αυτοί που συμμετείχαν στις ιστορίες αυτές είχαν, οι περισσότεροι, εγκαταλείψει την περιοχή. Αποσιώπησαν το χεχονός ότι μέρος από τα περιστατικά αυτά συνεχίζουν να σιχοβράζουν ως "βουβές βεντέττες" και ότι έχουν δημιουργηθεί και νέα, μετά το 1950, που και αυτά σιχοβράζουν ως "βουβές βεντέττες" (βουβές λέγονται οι βεντέττες που υποβόσκουν αυτές που δεν έχουν κλείσει, αλλά έχουν και πολύ καιρό να εκδηλωθούν ή, πάσι, όταν το φονικό έχει μείνει ανοικτό, χωρίς εκδίκηση). Εχώ δεν έθεσα ερώτηση για το σήμερα και εκείνοι δεν μίλησαν για αυτό. Σε πρώτη φάση εξέλαβα τη ρήση αυτή τοις μετρητοίς. Ταίριαζε με τη δική μου αρχική προσέγγιση, και υπόθεση εργασίας, που στηριζόταν εν πολλοίς στη διχοτομία "παραδοσιακό-μοντέρνο", με ορόσημο τη δεκαετία 1940-1950. Ενώ δεν επέβαλα στους συνομιλητές μου τη διχοτομία αυτή εκμαιεύοντάς τους την αντιπαράθεση τότε-τώρα, σαφώς την επέβαλα στην αρχική ερμηνεία μου για τα λεχόμενά τους. Και μόνο όταν διαπίστωσα από τη μελέτη των αρχείων ότι παρά την ερήμωση της περιοχής και παρά τη μείωση της εμπέλειάς τους, υπήρχαν και αρκετά νεότερα περιστατικά, διερωτήθηκα για τους λόγους που επέλεξαν να αντιπαραθέσουν το παρόν με το παρελθόν και να μιλήσουν μόνο για το παρελθόν. Τότε πρώτη φορά αναλογίστηκα την έκταση της "προειδοποίησης" του πρώτου πληροφορητή μου ("έχω παιδιά") και το φόβο όλων μήπως αυτά που σιχοβράζουν αναζωπυρωθούν και σκέφτηκα ότι ο λόγος για τον οποίο δεν μου ανέφεραν τα νεότερα δεν ήταν (μόνο) για να μου τα αποκρύψουν, αλλά και για να ξορκίσουν, και ότι περιορίστηκαν στα παλιά, όπου κανείς σχεδόν από τους εμπλεκόμενους δεν έμενε πια στην περιοχή.

<sup>28</sup> Ήδη οι κάτοικοι της περιοχής των Σφακιών αναφέρουν και εξηγούν στον Pashley το 19ο αιώνα αυτά τα "έθιμα" (βλ. Pashley 1994[1837] Β':174) ως "συνήθεια" που ήκμαζαν σε παλαιότερη εποχή.

Οι αφηγήσεις έχουν συμβαντολογικό χαρακτήρα και αποκαλύπτουν μια αφάνταστη πολυπλοκότητα στις σχέσεις αυτές την οποία οι συνομιλητές μου διατύπωνουν με ακρίβεια. Ποιός σκότωσε ποιόν, πού, και τι συνέβη στη συνέχεια, αν αυτό συνεχίστηκε σε "βεντέττα" και πώς ακριβώς. Ωστόσο, οι αφηγήσεις τους αποκάλυπταν τη μόνιμη σχεδόν παραβίαση των "κανόνων" που μόλις πριν ή αμέσως μετά είχαν διατυπώσει και όχι μόνο αδυνατούν να εξηγήσουν τη διαφοροποίηση, αλλά δεν φαίνεται και να προσάπτουν κατηγορία ή επιτίμηση για την παραβίαση αυτή: "έτσι γινόταν". Ο τρόπος εξ άλλου που εκφράζονται για τους αυτουργούς των ιστοριών αυτών είναι επιφανειακά μόνο αντιφατικός. Μπορεί να τους αποκαλούν "εγκληματίες" και τις πράξεις τους "εγκλήματα", όμως, από την άλλη, τους εκτιμούν. Στις λέξεις "παλληκάρια", "ζωηροί άντρες" και "παλληκαράδες" υπάρχει μια απέχθεια και μια ειρωνεία, υπάρχει όμως και ένας θαυμασμός στο ηχώχρωμα της φωνής και στα κενά του λόγου. Είναι έκδηλο ότι το φαινόμενο δεν είναι αναχώσιμο στους κανόνες του.

Ταυτόχρονα, από τις διηγήσεις λείπουν τα περιστατικά που προκάλεσαν τα επεισόδια αυτά, τα οποία, ακόμα και αν υποβληθεί η σχετική ερώτηση, ουδείς τα διευκρινίζει επαρκώς, διότι δεν τα θυμάται με ακρίβεια. Από την εκφορά του λόγου, πάντως, δίνεται η εντύπωση πως οι φόνοι οφείλονται εξ ίσου συχνά σε επί τόπου καυχάδες και "παραξηγήσεις" και σε προϋπάρχουσες "διαφορές" ή "προσβολές", που δεν αναδεικνύονται κατά τάξη σπουδαιότητας, αλλά επίσης φαίνονται να οφείλονται, εν πολλοίς σε προηγούμενους καυχάδες και "παραξηγήσεις", και αυτό υποψιάζει για τον σχετικά ασήμαντο ρόλο της "αιτίας". Μια υποψία που ενισχύεται από την ανιεράρχητη παράθεση των γενικών λόγων που πυροδοτούσαν τις "βεντέττες" και υποδηλώνει μια γενικότερη ελλειπή "θεωρητικοποίηση" στο ζήτημα αυτό: "οι "βεντέττες" ξεκινούσαν από ασήμαντες αφορμές (διαφωνίες για δρομίσκους, κλεψές ζώων, λογομαχίες, διάφορες προκλήσεις, όπως το τσούγκρισμα όπου ο ένας βάζει το ποτήρι του πάνω στα χείλη του ποτηριού του άλλου) και από 'λόγους τιμής'<sup>29</sup>...έτσι και ξεκινούσε

<sup>29</sup> Οι "λόγοι τιμής" σημαίνουν την προσβολή της τιμής μιας γυναίκας. Το γεγονός ότι προσδιορίζονται ως ιδιαίτερος λόγος που δικαιολογεί το φόνο δεν σημαίνει κατ'

το πρώτο φωνικό, αυτό ήταν...". Ενώ λοιπόν αναφαίνεται η διαλεκτική της "πρόκλησης-απάντησης" (Bourdieu 1966), δεν αναδύεται με σαφήνεια η "προϊστορία" της σχέσης και η ακριβής αλληλόδραση, η διαδικασία και ο χρόνος δημιουργίας της<sup>30</sup>.

Με αυτή την έννοια, υπάρχει και άλλη μία, εχθρής κατά κάποιο τρόπο, συνιστώσα της "θεωρητικοποίησης": η ίδια η πρακτική, που ρηματοποιεί και "κανονικοποιεί", κωδικοποιεί, διευθετεί και καθιστά κοινωνικά ορατό το πολιτισμικά ορισμένο ως σημαντικότερο μέρος της εμπειρίας. Και αυτό συνίσταται στην ίδια τη διαδικασία της "βεντέτας": στη διαλεκτική πρόκληση-απάντηση που μετατρέπεται σε ανοικτό λογαριασμό, όπου ο ένας δανείζει "μπάλλες" και ο άλλος ζωές και το αντίστροφο και όπου πολύ συχνά η δυναμική της σχέσης βάζει στο περιθώριο το νοητικό πρόταγμα της αμοιβαιότητας που τίθεται από την ίση ανταπόδοση. Έτσι οι "κανόνες της βεντέτας" αποτελούν περισσότερο αποκρυστάλλωση της προγενέστερης δράσης και εμπειρίας παρά μοντέλο προς εφαρμογήν, εν είδει "κανόνων δικαίου" ή εθίμου με την δικαϊκή έννοια, "άγραφων νόμων". Το "πώς" και το "γιατί" στη σχέση της "βεντέτας" παραμένουν στη σφαίρα του άρρητου και του αν-εξηγήτου και είναι ανοικτά στον αυτοσχεδιασμό, παραπέμπουν στον άρρητο κόσμο της εμπειρίας (Bourdieu 1977, Rosaldo 1986β).

Από τις αφηγήσεις αυτών των πολύπλοκων σχέσεων βίας, που δεν εξελίσσονταν πάντα σε "βεντέτες", αναδύονταν ως σημαντικά στοιχεία αφ' ενός μεν η πρωτοβουλία του ατόμου, αφ' ετέρου δε η αποκλειστική δικαιοδοσία της "οικογένειας". Η εκκίνηση, συνέχιση, αναβολή ή διακοπή των σχέσεων αυτών εναπόκεινται σ' αυτούς τους δύο παράγοντες και σχετίζεται με τη "δύναμη της οικογένειας". Δεν διαφαίνεται "κοινότητα" που να ωθεί προς τη μία κατεύθυνση ή προς την άλλη<sup>31</sup>, εξ ου και ελάχιστα αναφέρονται για το "κλείσιμο" των σχέσεων αυτών ή για εχθιρήματα διαμεσολάβησης τρίτων. Οι περισσότερες παραμένουν

---

ανάγκη ότι έχουν σημαντικά μεγαλύτερη βαρύτητα στην πράξη, απόδειξη ότι δεν τους θυμούνται περισσότερο από τους άλλους

<sup>30</sup> Πρβλ. Xanthakou 1999:172, για τη Μάνη.

<sup>31</sup> Η έλλειψη "κοινότητας" σχετίζεται προφανώς με το οικιστικό μοντέλο στην περιοχή αυτή, χωρίς να μπορεί να προσδιορίσει την ακριβή σχέση, καθώς θα ήταν μηχανιστικό να αποδώσει την πρώτη στο δεύτερο σε μια σχέση αιτίου-αιτιατού.

"ανοικτές" και στις περισσότερες από αυτές που "έκλεισαν" επίσημα ή "έσβυσαν" ανεπίσημα, αυτό συνέβη αφού οι "οικογένειες" είχαν πια σχεδόν ξεκληριστεί.

Το τελευταίο, αλλά όχι λιγότερο σημαντικό στοιχείο, των αφηγήσεων αυτών είναι οι εμφανείς νύξεις για την συνάρθρωση των συγκρούσεων με ευρύτερες τοπικές και εθνικές εντάσεις ή συγκρούσεις<sup>32</sup>, πολιτικές κυρίως.

Οι αφηγήσεις από τη δεύτερη περιοχή καλύπτουν βασικά το ίδιο περίπου χρονικό διάστημα επεκτείνονται όμως και σε πιο πρόσφατα περιστατικά και αποκαλύπτουν ένα αισθητά διαφορετικό μοτίβο βίαιων σχέσεων. Εδώ είναι έκδηλος ο ρόλος της κοινότητας, ή καλύτερα των τρίτων, για να μην υποστασιούμε την κοινότητα, τόσο στην εξώθηση προς την αντεκδίκηση όσο και, το συχνότερο, προς την συκράτηση και την συμφιλίωση, το "κλείσιμο" της διαφοράς, και οι αφηγητές σκιαγραφούν ένα ευρύ ρεπερτόριο κινήσεων με αυτό το στόχο. Στο ρεπερτόριο αυτό δεσπόζει ο κανόνας (που τηρείται σχεδόν ευλαβικά) της μετοίκησης του φονιά (και του στενού οικογενειακού του κύκλου), αν το θύμα του είναι από την ίδια κοινότητα, όχι τόσο για να μην υποστεί την αντεκδίκηση, όσο για να περιοριστεί "το κακό". Έτσι, οι αντεκδικήσεις, όπου υπάρχουν διαγράφονται σε μικρούς κύκλους (ένας σκοτωμένος από κάθε πλευρά) και σπάνια επεκτείνονται (εδώ ο όρος "βεντέττα" αντικαθίσταται από τα "οικογενειακά"), ενώ πολλοί φόννοι παραμένουν ανεκδίκητοι. Συγχρόνως, λόγω των παραπάνω, η βία δεν αποκτά ποτέ τη δυναμική που είχε στο Κάστρο, δεν διαπιστώνεται υπέρμετρη υπέρβαση της ανταπόδοσης.

Ίσως επειδή εδώ δεν έχει "βεντέττες", η αφήγηση επιμένει περισσότερο στην κατάσταση ή αλληλόδραση που οδηγεί στο φόνο για να καταδειχθεί πραγματικά η ρήση ενός από αυτούς: "τα φονικά γίνονταν με το παραμικρό", και η κατηγοριοποίηση ενός άλλου: "μικροπαρεξηγήσεις, γυναίκες, συμφέροντα, ζωοκλοπές". Καμμία διαφορά δηλαδή στο βαθμό της "θεωρητικοποίησης" σε σχέση με το Κάστρο, απλώς σαφέστερη ανάδειξη της σύμπτυξης αιτίας-αφορμής. Ταυτόχρονα, ίσως για τον ίδιο λόγο, η δυνατότητα γενίκευσης της πρακτικής και υπαγωγής της σε

<sup>32</sup> Αναφέρομαι κυρίως στις διαιρέσεις λαϊκοί-φιλελεύθεροι και εθνικόφρονες-αριστεροί.

κανόνες, είναι αισθητά μικρότερη, και βέβαια η εξήγηση αδύνατη διότι όλο αυτό ανήκει στη σφαίρα του "αυτονόητου" του "έτσι γίνεται". Στα υπόλοιπα στοιχεία (παραβίαση των διατυπωμένων κανόνων, ατομική πρωτοβουλία στους φόνους, σχέση τους με τη "δύναμη της οικογένειας" και με τα πολιτικά) οι ομοιότητες στις αφηγήσεις είναι έντονες και δεν θα επεκταθώ εδώ σ' αυτά.

Έτσι λοιπόν, από τις αφηγήσεις υποδηλώνεται εμμέσως πλην σαφώς ότι η βία αναδύεται, ή μάλλον αναφύεται, κυριολεκτικά, μέσα από τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις, υπακούοντας και "διαμένοντας" περισσότερο σ' ένα είδος ενορχηστρωμένου habitus παρά σε συγκεκριμένους κανόνες που ορίζουν το πότε πρέπει κανείς να κάνει τι, κάτι που γίνεται εναρχέστερο από τη μελέτη των αρχείων.

### Τα αρχεία ως επιτόπια έρευνα<sup>33</sup>

Η συζήτηση του πώς μπορούμε να προσεχχίσουμε και να αναηύσουμε τα δικαστικά αρχεία, και μάλιστα τα αρχεία ενός κακουρχιοδικείου, και του πόσο, και υπό ποιούς όρους, μπορούν να αποδειχθούν χρήσιμη και ευρετική πηγή για μια ανθρωπολογική έρευνα<sup>34</sup> θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο ολόκληρης ερχασίας και δεν σκοπεύω καν να την αρχίσω εδώ. Θα περιοριστώ σε μια συνοπτική περιγραφή τους και στη σκιαγράφηση του πώς τα προσεχχίζω για τις ανάγκες αυτής εδώ της μελέτης, του τι είδους δηλαδή πληροφορίες αντλώ από αυτά.

Αρχίζω με την παρουσίαση. Το αρχειακό υλικό που χρησιμοποίησα αποτελείται από εκατόν πενήντα και πάνω υποθέσεις ανθρωποκτονίας και απόπειρας ανθρωποκτονίας που εκδικάστηκαν από την δεκαετία του 1930 ως μέρος της δεκαετίας του 1990 στα

<sup>33</sup> Η έκφραση είναι δάνεια από το Γκέφου-Μαδιανού 1999:343.

<sup>34</sup> Υπό το φως του πρόσφατου σχετικά συστηματικού, και βέβαια δημιουργικού, διαλόγου της ανθρωπολογίας με την ιστορία (για μια διεξοδική παρουσίαση του οποίου βλ. Παπαταξιάρχης 1993α), προϊόν του οποίου είναι αυτές που η Γκέφου-Μαδιανού ονομάζει "ιστορικοποιημένες εθνογραφίες" (1999:341), η χρήση των αρχείων έχει καθιερωθεί ως δόκιμη πηγή άντλησης εθνογραφικής γνώσης. Τις τελευταίες μάλιστα δεκαετίες αρχίζει να εδραιώνεται ένας τύπος εθνογραφίας στηριχμένης αποκλειστικά σε αρχειακό υλικό (βλ. για παράδειγμα, Καληπουρτζή 2001 και 2002). Για μια παρουσίαση των τάσεων αυτών, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 338-346.



τέσσερα κακουρχιοδικεία της Κρήτης<sup>35</sup>. Η έρευνα για το διάστημα 1930-1960 ήταν ελλειπτική για λόγους τεχνικούς<sup>36</sup> και αφορούσε κυρίως τις επαρχίες στις οποίες ανήκουν το Κάστρο και το Μεγάλο Χωριό, ενώ από το 1960 και πέρα συμπεριλάμβανε όλες τις επίμαχες περιοχές. Δεν επιδίωξα να ελέγξω την πληρότητα των αρχείων των επί μέρους κακουρχιοδικείων, διότι η ποσοτική έρευνα δεν με αποσχόλησε. Αυτό που με ενδιέφερε ήταν η κατανόηση του *modus operandi* του συμπλέγματος αυτού. Αρκέστηκα στη γενική διαπίστωση μιας πτωτικής τάσης, που όμως, όπως επισήμανα στο πρώτο κεφάλαιο, μπορεί απλώς να σημαίνει μια συνειδητή πλέον διατήρηση των "διαφορών", στο μέτρο του δυνατού, κάτω από το επίπεδο του φόνου<sup>37</sup>.

Το κείμενο κάθε απόφασης συντάσσεται με βάση ένα συγκεκριμένο τύπο. Αναφέρεται η σύνθεση του δικαστηρίου, ο κατηγορούμενος, το κατηγορητήριο, ο διορισμός των ενόρκων. Στη συνέχεια οι καταθέσεις των μαρτύρων κατηγορίας και υπεράσπισης, η απολογία του κατηγορούμενου και η αχόρευση του εισαγγελέα για την ενοχή ή αθώωσή του. Η απόφαση του δικαστηρίου για την ενοχή ή την αθώωση του κατηγορουμένου την οποία αιτιολογεί μ' ένα σχετικά μακροσκελές κείμενο, όπου ανακατασκευάζει τα "πραγματικά περιστατικά" της τέλεσης της πράξης, με βάση τους ισχυρισμούς που δέχεται ως αληθινούς. Η

---

<sup>35</sup> Χανίων, Ρεθύμνου, Ηρακλείου και Νεαπόλεως. Αναφέρω εδώ πληροφοριακά ότι ειδικά οι υποθέσεις αυτές εκδικάζονται σε άλλο τόπο από αυτόν της τέλεσης της πράξης και με δρακόντεια μέτρα ασφαλείας, ακριβώς για να αποφευχθεί η πιθανότητα αντεκδίκησης και επεισοδίων γενικότερα μέσα στο ίδιο το δικαστήριο, πράγμα που δεν επιτυγχάνεται πάντα. Μάλιστα, οι πιο επίφοβες από αυτές εκδικάζονται εκτός Κρήτης.

<sup>36</sup> Τα κακουρχιοδικεία κρατούν τις υποθέσεις που εκδικάστηκαν τα τελευταία δέκα με δεκαπέντε χρόνια, χωρίς αυτό να τηρείται πολύ αυστηρά. Οι παλαιότερες μεταφέρονται στα αρχεία του Εφετείου, όπου η έρευνα δεν είναι εύκολη. Οι τόμοι των αρχείων είναι κλειδωμένοι μαζί με κατεσχημένα όπλα, ο κλητήρας που έχει το κλειδί απασχολείται στην αίθουσα συνεδριάσεων σχεδόν όλο το πρωί, οι καρέκλες και τα τραπέζια κατειλημμένα από τους δικηγόρους που δικάζουν, τα φωτοτυπικά δύο για να εξυπηρετήσουν όλο τον κόσμο.

<sup>37</sup> Ομοιοζώ πως μπήκα για λίγο στον πειρασμό να επεκτείνω την έρευνα, δειχματοληπτικά έστω, στα αρχεία του Πενταμελούς Πλημμελειοδικείου, για να συμπεριλάβω τις "βαριές σωματικές βλάβες". Παραιτήθηκα όμως μόλις είδα τον όγκο των περιπτώσεων αυτών, από τον οποίο ήταν δύσκολο να επιλέξω με κάποιο συστηματικό κριτήριο αυτές που με ενδιέφραν, τον τρόπο σύνταξης του κειμένου των πρακτικών, που δεν είχε τη σαφήνεια των πρακτικών του κακουρχιοδικείου, αλλά και το φύρδην-μίχδην της φύλαξης του αρχείου.

πρόταση του εισαγγελέα για την ποινή και η απόφαση του δικαστηρίου για ποινή που επιβάλλει<sup>38</sup>.

Κάθε απόφαση, λοιπόν, είναι ένα κείμενο που διηγείται την "ιστορία" ενός φόνου ή παρ' ολίγο φόνου, μια ιστορία που περιστρέφεται γύρω από δύο βασικές εκδοχές και συντίθεται βαθμιαία από πολλές "φωνές"<sup>39</sup>, καθεμία από τις οποίες φωτίζει μια διαφορετική πλευρά των συνθηκών τέλεσης της πράξης, επαυξάνει, αναιρεί ή τροποποιεί όσα έχουν ειπωθεί προηγουμένως, παρουσιάζει, κοντολοχής, μια δική της εκδοχή της "πραγματικότητας" η οποία ενισχύει είτε την εκδοχή του ενάχοντα ή αυτήν του κατηγορουμένου. Κάθε φωνή, προς επίρρωσιν του βασικού ισχυρισμού της, περιέχει, εκτός από την δική της εκδοχή της αλληλόδρασης μέσα στην οποία τελέστηκε η πράξη, μια πληθώρα στοιχείων για τα συμφραζόμενα της πράξης: για την προσωπικότητα και προσωπική ιστορία των μερών, για τις οικογένειές τους, για τη μεταξύ τους σχέση και τις προηγούμενες διαφορές τους, για τυχόν δείγματα προηγούμενης συμπεριφοράς που αποτελούσαν ενδείξεις ότι η κατάσταση οδηγείτο στο φόνο. Ταυτόχρονα παρέχει μια πληθώρα πληροφοριών για τη ζωή της κοινότητας συνολικά.

Ο πλούτος των αρχείων αριθμητικά, γεωγραφικά και ποιοτικά είναι αφάνταστος: η ποικιλία που αναδύεται στην έκφανση του βίαιου έθους, των λόγων που εκφέρονται σχετικά με αυτό και κυρίως αυτών που "διαβάζει" κανείς πίσω από τους λόγους, ανάμεσα στις γραμμές -και τα οποία αντικρούουν έμμεσα τα λεγόμενα των λόγων- είναι τέτοια που καμμία επιτόπια έρευνα δεν θα μπορούσε να προσφέρει. Αποκομμένα από τα κοινωνικά τους συμφραζόμενα, τα επί μέρους κείμενά τους εντάσσονται στα εξουσιαστικά συμφραζόμενα μιας δημόσιας διαδικασίας, της

---

<sup>38</sup> Τα πρακτικά της απόφασης δεν περιέχουν όσα λέγονται στη διάρκεια των συνεδριάσεων του δικαστηρίου, αλλά μια περίληψη των βασικών ομιλιών που συντάσσεται από το γραμματέα του δικαστηρίου: οι ερωτήσεις που απευθύνονται στους μάρτυρες και τον κατηγορούμενο (από τους δικηγόρους ή το ίδιο το δικαστήριο) και οι απαντήσεις τους δεν αναφέρονται, ούτε η αχόρευση της υπεράσπισης. Επίσης, είναι σαφές ότι δεν περιέχονται όσα κατέθεσαν οι μάρτυρες στη διαδικασία της προανάκρισης, τα οποία συχνά αναιρούνται ή τροποποιούνται στην ακροαματική διαδικασία.

<sup>39</sup> Είναι σπάνιες οι δίκες με κάτω από δέκα μάρτυρες, κατηγορίας και υπεράσπισης, ενώ πολύ συχνά υπερβαίνουν τους είκοσι, για να φθάσουν ενίοτε και τους σαράντα.

δίκης, όπου διεξάγεται μια δημόσια συζήτηση για τους λόγους, τις συνθήκες και τον τρόπο τέλεσης μιας πράξης με ανθρωποκτόνο πρόθεση με σκοπό την απόδειξη της ενοχής του κατηγορουμένου και την τιμωρία του. Μιας πράξης, ωστόσο, που στα μάτια των διαδίκων και του κόσμου στον οποίο ανήκουν κυμαίνεται από το πιθανό ως αναμενόμενο και το επιβεβλημένο, ενώ η αίσθηση του "αδίκου" της συναρτάται αφ' ενός μεν στην ενδεχόμενη υπερβολή της, αφ' ετέρου δε παχίως στη θέση και θέαση της πλευράς του θύματος. Με αυτή την έννοια λοιπόν, η δίκη είναι ένας τόπος στον οποίο, μαζί με τον εκάστοτε κατηγορούμενο, δικάζεται και ένα ολόκληρο τοπικό έθος, με μάρτυρες κατηγορίας τους ίδιους τους ανθρώπους που το βιώνουν. Και το κείμενο των πρακτικών της ένα ντοκουμέντο στο οποίο αποτυπώνεται η άνιση (και άλυτη) σύγκρουση, η συνάρθρωση, διαπραχμάτευση και διαμεσολήβηση δύο κόσμων τεμνόμενων μεν, αλλά διαφορετικών, του εντόπιου με το ελληνικό κράτος και την πολιτεία.

Εδώ τίθεται το ερώτημα τι θέει το ντοκουμέντο αυτό, τι αναχνώσεις επιδέχεται και αν μπορούμε να το "διαβάσουμε" εθνογραφικά, θεωρώντας το εθνογραφικό υλικό. Είναι φανερό ότι τα συγκεκριμένα συμφραζόμενα εξουσίας μέσα στα οποία αρθρώνουν αυτές οι "φωνές" το λόγο τους, δεν μας επιτρέπουν να θεωρήσουμε τα λεχόμενά τους "άμεση μαρτυρία των χωρικών για τον εαυτό τους", όπως υποστηρίζει ο Le Roy Ladurie (1982[1975]:9)<sup>40</sup>. Αν όμως δεν ταυτίσουμε τον εθνογράφο με το δικαστή που επιδιώκει την ανακατασκευή των "πραγματικών περιστατικών" και δεν θεωρήσουμε ότι οι "φωνές" ομιλούν πολιτισμικές αλήθειες σε σχέση με κάθε υπόθεση -εφ' όσον είναι γνωστό πως όλες οι "ιστορίες" είναι εν μέρει κατασκευασμένες<sup>41</sup>-

<sup>40</sup> Εδώ είναι εξώφθαλμες οι ομοιότητες των δικαστικών αρχείων με το κατάστιχο του ιεροεξεταστή, πάνω στο οποίο θεμελίωσε ο χάλθος ιστορικός E. Le Roy Ladurie (1982[1975]) την ανακατασκευή της ζωής του χωριού Montailhou στο μεσαίωνα, θεωρώντας τις καταθέσεις των κατηγορούμενων ως αιρετικών χωρικών ενώπιον του ιεροεξεταστή "άμεση μαρτυρία των χωρικών για τον εαυτό τους". Στην προσέγγιση αυτή του Le Roy Ladurie άσκησε κριτική ο R. Rosaldo (1986α), χαράζοντας και ειρωνικούς παραλληλισμούς μεταξύ του έργου του ιεροεξεταστή και του έργου του εθνογράφου.

<sup>41</sup> Συχνά αυτό είναι εξώφθαλμο, καθώς στην ακροαματική διαδικασία του δικαστηρίου ανασκευάζουν άρδην όσα είπαν στην προανάκριση, με τη δικαιολογία ότι ήταν πολύ αναστατωμένοι τη στιγμή της πρώτης τους κατάθεσης: ή πάλι πέφτουν σε αντιφάσεις, όταν τους υποβληθούν ερωτήσεις.

, τα δικαστικά αρχεία αποτελούν πολύτιμα εθνογραφικά κείμενα, τα οποία περιέχουν τριών ειδών εθνογραφικές πληροφορίες.

Πρώτον, συμπληρώνουν ποικιλοτρόπως το υλικό των αφηγήσεων. Αρκετές ιστορίες των αφηγήσεων απαντώνται και στα αρχεία με περισσότερες λεπτομέρειες και αποχρώσεις. Επίσης απαντώνται επιπρόσθετα επεισόδια ήδη γνωστών ιστοριών τα οποία ηθελημένα ή αθέλητα παρέλειψαν οι συνομιλητές μου, αντεκδικήσεις μεμονωμένων φονικών που μου αναφέρθηκαν, καθώς και φονικά που διέπραξαν άνδρες ήδη γνωστής από τις αφηγήσεις "οικογένειας" σε βάρος άλλων. Σ' ό,τι αφορά τις νέες ιστορίες που μαθαίνουμε από τα αρχεία, δεν είναι λίγες οι φορές που βρίσκουμε και την αντεκδίκηση του συγκεκριμένου φόνου, μερικά χρόνια αρχότερα, ή πράξεις που εντάσσονται εμφανώς σε μια μακρόχρονη ιστορία "βεντέττας" (της οποίας λείπουν τα υπόλοιπα επεισόδια), όπως επίσης πράξεις που έχουν τελεστεί από την ίδια "οικογένεια" ή στην ίδια κοινότητα.

Αν οι αφηγήσεις προσφέρουν προνομιακή θέαση στην εκτύλιξη της "βεντέττας", τα αρχεία φωτίζουν αυτό το κομμάτι του βίαιου έθους που οι αφηγήσεις αφήνουν ασαφές: την "προϊστορία" των φόνων, ενισχύοντας την υποψία που δημιουργήσαν οι αφηγήσεις, ότι εν τέλει πρόκειται για μια ελάχιστα κανονικοποιημένη περιοχή και ότι η βία αναφύεται μέσα από τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις με τρόπο ελάχιστα προβλέψιμο. Η διάκριση που κάνει ο P. Bourdieu (1966) και επαναλαμβάνει πιο συστηματικά ο R. Jamous στο έργο του για το Μαρόκο (1981) μεταξύ της απλής "προσβολής" ή πρόκλησης (και της διαλεκτικής της) και της "βαριάς προσβολής" που συνεπιφέρει το φόνο και τις αντεκδικήσεις δεν φαίνεται να υπεισέρχεται ως "κριτήριο δράσης". Λίγοι φόνοι οφείλονται σε πράξεις που είναι σημασιοδοτημένες με την έννοια της "βαριάς προσβολής" (που έχει κυρίως σχέση με λόγους "τιμής"). Η συντριπτική πλειονότητα επιβεβαιώνουν τις απαντήσεις των συνομιλητών μου που ήδη ανέφερα -και ίσως απαντούν στο ερώτημα γιατί στις ιστορίες τους δεν συσχετίζουν τα φονικά και τις "βεντέττες" με ό,τι τα προκάλεσε ούτε αποδίδουν με σαφήνεια τα μεν στο δε- καθώς μαρτυρούν πως οποιαδήποτε "πρόκληση" μπορεί αρχά ή χρήγορα, χωρίς κατ' ανάγκην να ακολουθήσει προδιαγεγραμμένη κλιμάκωση, να

οδηγήσει σε φόν. Και ότι ο τελευταίος μπορεί να είναι προϊόν προηγούμενης συνειδητής απόφασης, όμως μπορεί κάλλιστα να είναι και αντίδραση της στιχμής.

Ταυτόχρονα ωστόσο, κάθε περίπτωση φαίνεται να θεμελιώνεται σ' αυτό το έστω "ασήμαντο" γεγονός, ή σειρά γεγονότων τις περισσότερες φορές, του παρελθόντος το οποίο φαίνεται να είναι επενδεδυμένο με ισχυρή συμβολική σημασία. Αυτά τα "γεγονότα" μπορεί να έχουν συμβεί πολλά χρόνια πριν, μεταξύ των ίδιων πρωταγωνιστών ή της προηγούμενης γενιάς. Όλα εχγράφονται, μικρά ή μεγάλα, και κάποια στιχμή, με κάποια άλλη αφορμή αναδύονται βίαια στην επιφάνεια. Ο χρόνος λοιπόν φαίνεται να παίζει πολύ μεγάλο ρόλο, περισσότερο με την έννοια της ιστορίας, του εχγεγραμμένου προηγούμενου, παρά με την έννοια της στρατηγικής στην απάντηση σε μια πρόκληση που αναπτύσσει ο P. Bourdieu (1977:3-10). Εξ ίσου ισχυρή όμως με αυτή την ιστορικότητα εμφανίζεται και η ad hoc βίαιη αντίδραση είτε στην ίδια την αλληλόδραση (σε μια "παραξήχηση", λόγου χάριν) ή αμέσως μετά (της οποίας η πιθανότητα αυξάνεται όταν υπάρχουν και προηγούμενα). Επειδή όμως τα αρχεία είναι ένα ειδικό κείμενο, τα ευρήματα αυτά πρέπει να διερευνηθούν και στην επιτόπια έρευνα<sup>42</sup>.

Το δεύτερο είδος συνίσταται σε ανεκτίμητες πληροφορίες για την κοινωνική ζωή γενικά, ιδίως όμως για το βίαιο έθος. Από τα αρχεία αναδύεται πραγματικά ο ιστός του. Ένα ολόκληρο σύμπαν από μη λεκτικούς κώδικες: νοήματα, χειρονομίες, βλέμματα, κινήσεις και μετακινήσεις, μισόλοχα, και νύξεις που παρατηρούνται και αξιολογοούνται από όλους, αποκωδικοποιούνται, συνδέονται με ορισμένα συμφραζόμενα και ερμηνεύονται. Αυτά τα άρρητα, που αν δεν είναι υποψιασμένος κανείς δύσκολα υποπίπτουν στην αντίληψή του, και ακόμα πιο δύσκολα τα συλλαμβάνει και τα κατανοεί, αυτά τα αυτονόητα, που ούτε τα ίδια τα υποκείμενα είναι πάντα σε θέση να τα εξηγήσουν, αν δεν λειτουργήσουν σε τέτοιου είδους συμφραζόμενα, αυτά αποτελούν το βασικό μοτίβο στις

<sup>42</sup> Είναι πολύ πιθανό, για παράδειγμα, να χίνεται επίκληση του βρασμού ψυχικής ορμής για να μετριαστεί η ποινή, ή προηγούμενων διαφορών, βεντέτας δηλαδή, για να υπαχθεί η συγκεκριμένη πράξη στα ονομαζόμενα "εθιμογενή εχκλήματα" και πάλι να κριθεί με επιείκεια.

καταθέσεις των μαρτύρων και δείχνουν πώς αρθρώνεται το βίαιο έθος με τις κοινωνικές σχέσεις και πώς λειτουργεί όλο αυτό το σύμπλεγμα των σχέσεων.

Μαζί με αυτά βρίσκει κανείς μικρά σχόλια και κρίσεις για πρόσωπα και καταστάσεις, αναφορές σε ιδιωματικούς χαρακτηρισμούς και εκφράσεις, και χιλιάδες άλλες τέτοιες λεπτομέρειες, που φωτίζουν σχεδόν κάθε πτυχή του έθους αυτού. Εδώ υπάρχει ένα "αλλά": πολλά από τα στοιχεία αυτά είναι κατασκευασμένα. Μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε ότι οι πρώτες ύλες της κατασκευής αυτής προέρχονται από εντόπιες παραστάσεις και "θεωρητικοποιήσεις". Αν όλα τα παραπάνω στοιχεία δεν τα εκλάβουμε κατά γράμμα ως απόλυτες ρήσεις και γενικά ισχύοντες "κανόνες", αλλά τα συσχετίσουμε και τα διασταυρώσουμε με τον τρόπο που εμφανίζονται σε άλλες υποθέσεις, θα συλλάβουμε το πνεύμα, τη λογική με την οποία λειτουργούν και μέσα στην οποία λέγονται που θα μας δώσει το νήμα για να διακρίνουμε το "απλό ανοιχόκλεισμα των ματιών" από το "κλείσιμο του ματιού με νόημα" (Geertz 1973:6-7)<sup>43</sup>. Υπό την αίρεση της επιβεβαίωσής της από την επιτόπια.

Τα αρχεία είναι συγχρόνως, και αυτό είναι το τρίτο στοιχείο, ένα "πολιτισμικό κείμενο", από το οποίο μπορούμε να αντλήσουμε σημαντικά εθνογραφικά στοιχεία, αν υποβάθουμε σε εθνογραφική ανάλυση τη διαδικασία παραγωγής τους και τα στοιχεία που την συνθέτουν. Το δικαστήριο, ως αδιαμφισβήτητος τόπος άρθρωσης της εξουσίας, είναι ένας τόπος μεθοριακός,

---

<sup>43</sup> Ας πάρουμε ως παράδειγμα το εξής σχόλιο: "ήταν και οι δυο τους ζωηροί άντρες, δεν τους χωρούσε το χωριό και τους δυο". Η ρήση αυτή αναφέρει την έκφραση "ζωηρός άντρας": από τη συγκεκριμένη υπόθεση μαθαίνουμε ότι ο "ζωηρός" άντρας δεν ανέχεται εύκολα να τον αμφισβητούν, είναι σχετικά -αν όχι και πολύ- ευέξαπτος και αν δεν τον συκρατήσουν, μπορεί να τραβήξει με κάποια ευκολία το πιστόλι του. Η έκφραση αυτή συναντάται και σε πολλές άλλες υποθέσεις: αν συγκρίνουμε τα συμφραζόμενα, θα δούμε ότι το "ζωηρός" είναι συνώνυμο του "δυνατός" και "καλός" άντρας, με την ιδιαίτερη απόχρωση ότι θίγεται εύκολα ο εγωισμός του, "παίρνει εύκολα φωτιά" και μπορεί να φθάσει στα άκρα αν δεν τον συκρατήσουν. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, μπορεί να ήταν ο ένας ζωηρός ή να μην ήταν και κανένας, ούτε είναι απαραίτητο ότι όταν υπάρχουν δύο στο ίδιο μέρος σκοτώνουν ο ένας τον άλλο, γιατί μπορεί να υπάρχουν και πολλοί περισσότεροι. Είναι όμως πιθανό ότι αν αρχίσει μια κατάσταση αναμέτρησης μεταξύ τους, θα φθάσουν ως εκεί, και το σχόλιο μεταφέρει αυτή τη λογική πιθανότητα στη συγκεκριμένη κατάσταση περισσότερο για να δείξει το αναπόφευκτο της έκβασής της, με την τροπή που είχε πάρει, παρά για να σχολιάσει τους ίδιους τους εμπλεκόμενους.

μεταξύ του τοπικού και του εθνικού· ένας τύπος "διαπραχμάτευσης της πραγματικότητας", αλλά και πολιτισμικής διαπραχμάτευσης.

Οι διάδικοι και οι περί αυτούς διαπραχματεύονται τη βίαιη κληρονομιά τους και, προκειμένου να την διαπραχματευθούν ευνοϊκά για αυτούς, την κατασκευάζουν, με τη βοήθεια των δικηγόρων τους, ως "παράδοση" στηριχμένη σε "κανόνες" και ως τέτοια την επικαλούνται. Οι ενάχοντες για να αποδείξουν το προμελητημένο της πράξης την υπάχουν στην κατηγορία της αντεκδίκησης (προβάλλοντας, για παράδειγμα, την ύπαρξη προηγούμενων διαφορών, παρουσιάζοντας διάφορες κινήσεις του δράστη που στο εντόπο ιδίωμα θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως πρόσχελοι ή και προπαρασκευαστικές ενέργειες της πράξης). Την παράδοση επικαλείται και η πλευρά του κατηγορουμένου, είτε για να αποδείξει την αθωότητά του ή εν πάση περιπτώσει την έλλειψη προμελέτης (αρνούμενη την ύπαρξη προηγούμενων διαφορών ή κάθε κατάσταση που θα νομιμοποιούσε στα μάτια της μια τέτοια πράξη), είτε για να ζητήσει την επιείκεια του δικαστηρίου (προβάλλοντας ακριβώς το αναπόφευκτο, για λόγους κοινωνικο-ψυχολογικούς, της πράξης του), ακόμα και για να ισχυριστεί την αχρησία της παράδοσης αυτής σήμερα. Αυτήν, τέλος, καλείται να συνυπολογίσει το δικαστήριο και να αναγνωρίσει ελαφρυντικά μετριάζοντας την ποινή το οποίο έτσι δεν αναδεικνύεται απλώς σε συγκατασκευαστή της "παράδοσης" αυτής, αλλά και σε ρυθμιστή του τι συνιστά ή όχι "παράδοση", του αν υπάρχει παράδοση καν.

Έτσι, η "παράδοση" εμφανίζεται ως "εμπόρευμα" ή "αχαθό" που επιδέχεται διαφορετικές "χρήσεις", που μπορεί να χειραχρωηθεί προς εξυπηρέτηση διαφορετικών στρατηγικών και συμφερόντων. Όμως αυτό δεν εξαντλεί τις επιπτώσεις της κατασκευής της. Μέσα από αυτή την πολιτισμική διαπραχμάτευση, οι χαλαροί "κανόνες", που κατηύθουναν περισσότερο τη δράση παρά την υπαχόρευαν ή την επέβαλλαν, παρουσιάζονται ως σταθεροί κανόνες εν είδη νόμων και παχίζονται. Η παχίωση αυτή είναι πιθανό να έχει μακρόχρονα διπλή επενέργεια: αφ' ενός μεν να λαμβάνεται υπ όψιν από το δικαστήριο ως αντίπαλο οιονεί δικαϊκό σύστημα (αποτελούμενο από τους ρεχόμενους "άχραφους νόμους"), αφ' ετέρου δε να διαθλάται πίσω στο εντόπιο βίαιο έθος με εμφανείς μετασχηματιστικές και καταστατικές επιπτώσεις (constitutive

effects), οι οποίες είναι πολύ πιθανό να επιδρούν διαμορφωτικά στην περαιτέρω πρακτική.

Η διαδικασία αυτή είναι θεωρητικά ατελείωτη, μπορεί να επαναλαμβάνεται στο διηνεκές και να εμπλουτίζεται με ποικίλα στοιχεία, εν τούτοις η απόληξή της είναι ορατή και έχει συντελεστεί προ πολλού. Στο δικαστήριο, μαζί με την παράδοση, κατασκευάζεται και παχιώνεται και η ετερότητα, η αποδιδόμενη και η βιούμενη. Και κάθε δίκη λειτουργεί, δε μπορεί παρά να λειτουργεί, ως "κοινωνικό δράμα" (Turner 1957:91 και 1986), ως "έκφραση" (Bruner 1986:9-12) ως στιχμή δηλαδή αναστοχασμού, όπου οι άνθρωποι "ξανα-βιώνουν, ξανα-ναζούν, ξανα-δημιουργούν, ξανα-λένε, ξανα-κατασκευάζουν και ξανα-διαμορφώνουν τον πολιτισμό" (Bruner 1986:11) και, μαζί με αυτόν, την "ετερότητά" τους. Και, με αυτή την έννοια, ως κοινωνικό δράμα-παράσταση-επιτέλεση (performance) κάθε δίκη είναι συστατική των πραγμάτων αυτών (όπ.π.:11).

Οι διάδικοι, η κοινότητα ολόκληρη στο πρόσωπο των μαρτύρων και του ακροατηρίου, μετατρέπονται σε "εγκληματίες", οι πράξεις τους σε "εγκλήματα", πλημμελήματα και κακουργήματα. Οι πρακτικές τους κατακερματίζονται και ορίζονται η καθεμία διαφορετικά, επισύροντας σωρευτικές ποινές: ανθρωποκτονία εκ προθέσεως, παράνομη οπλοχρησία, οπλοφορία και οπλοκατοχή... Και χι αυτές καθούνται να αποποηθούν, εναντίον τους να καταθέσουν. Εν τέλει υιοθετούν την ορολογία, ενστερνίζονται την ετερότητα (την οποία συγκατασκευάζουν) και την προβάλλουν ως "διακριτή" ταυτότητά τους.

Αυτό που ενστερνίζονται, ωστόσο, και εμπεδώνουν ως ετερότητα επ' ουδενί λόγω ταυτίζεται με αυτό που τους αποδίδεται. Η παραβίαση των νόμων του ελληνικού κράτους δεν τους μετατρέπει στα μάτια τους σε "παρεκκλίνοντες", ακόμα και αν διαφωνούν με τέτοιου είδους πράξεις. Ο διαχωρισμός είναι σαφής: η "διαφορά" των μεν δεν κατοπτρίζεται στην "παρέκκλιση" των δε. Έτσι, η χρήση της αντίστοιχης ορολογίας (περί εγκλημάτων και εγκληματιών), πολύ συχνή στα πρακτικά των δικαστικών αποφάσεων, όπως και στην καθομιλούμενη τους, ιδίως όταν



απευθύνονται σε "ξένους", δεν θα πρέπει να εκληφθεί κατά γράμμα και να ερμηνευθεί ως νεωτερικός λόγος<sup>44</sup>.

Έτσι αναδύεται ένας ολόκληρος κόσμος πίσω και μέσα από τις δίκες, ένας κόσμος χειρισμών της "διαφοράς" τους μέσω μιας επίφασης ταύτισης με αυτό που οι δίκες εκπροσωπούν. Η δίωξη σε περίπτωση φόνου είναι αυτεπάχχελτη, αν έχει καταγραφεί ως φόνος. Παλαιότερα φυγοδικούσαν<sup>45</sup>, σήμερα παραδίδονται οι ίδιοι αμέσως ή σε εύθετο χρόνο, συνήθως σε άλλο μέρος. Όταν μπορούν να συγκαλύψουν την κατάσταση και να αποφύγουν τη δίκη το κάνουν.

Συχνά όμως η ίδια η προσφυγή στο δικαστήριο είναι μια μορφή αντεκδίκησης και χρησιμοποιείται ως τέτοια. Ένας απλός τραυματισμός, εμφανώς μη προμελετημένος και εμφανώς χωρίς ανθρωποκτόνο πρόθεση (π.χ. τραυματισμός στα πόδια) μετατρέπεται σε απόπειρα ανθρωποκτονίας εκ προθέσεως. Αν μεσολαβήσει συμφιλίωση με τους δικούς τους τρόπους, οι καταθέσεις αναιρούνται και όλα παρουσιάζονται έτσι ώστε ο κατηγορούμενος να αθωωθεί ή, αν αυτό είναι ανέφικτο, να τιμωρηθεί με την ελαφρύτερη δυνατή ποινή, και αυτό ακόμα και αν υπήρχε ανθρωποκτόνος πρόθεση.

Αντίστροφα, ο ποινικός κολλασμός του φονιά (ή του παρ' ολίγο φονιά) συχνά δεν αρκεί και δεν αίρει από μόνος του την αντεκδίκηση, η οποία μπορεί να πραγματοποιηθεί είτε στο πρόσωπο κάποιου αδελφού του είτε και του ίδιου, μετά την αποφυλάκισή του. Ούτως ή άλλως η "διαφορά" εξακολουθεί να υφίσταται, η διαμεσολάβηση-διαιτησία του δικαστηρίου δεν αλλιάζει τίποτε σ' ένα κόσμο όπου δεν υπάρχει εντόπιος κανόνας που να ενθουσιάζει τις αντιτιθέμενες θεάσεις και να τις υπαχάξει στις διατάξεις του, έτσι ώστε να υπάρχει ευρισκόμενος εν δικαίω και εν αδίκω. Στο βάθος, από τη δική τους σκοπιά, και οι δύο έχουν και δίκη και άδικο, στην επιφάνεια, δίκη και άδικο απλώς εναλλάσσονται -στο χρόνο.

<sup>44</sup> Νεωτερικός λόγος υπάρχει και εκφράζεται με σαφή διαφωνία προς αυτές τις πρακτικές, όχι όμως με την καταδίκη τους και τον ορισμό τους ως "εγκλημάτων".

<sup>45</sup> Στο εντόπιο ιδίωμα το φυγοδικώ έχει και την έννοια του αποφεύγω την εκδίκηση.

Αυτή η διαδικασία της "ετεροποίησης" είναι σύνθετη και έχει πολλές προεκτάσεις, στις οποίες δεν θα επεκταθώ. Εδώ θέλω να σταθώ λίγο ακόμα στο "κοινωνικό δράμα" της δίκης ως φόρουμ όχι μόνο πολλαπλής διαπραχμάτευσης, αλλά και διαμεσολάβησης μεταξύ δύο κόσμων, οι οποίοι, αντί να συγκλίνουν με το χρόνο, διατηρούν την ίδια σχεδόν απόσταση μεταξύ τους -κάτι που ίσως σημαίνει ότι ουσιαστικά την αυξάνουν.

Εκτός από τους δικαστές που καλούνται να εφαρμόσουν την ποινική νομοθεσία με όλα τα παράθυρα και τα ελαφρυντικά, και τους δικηγόρους που αναπροσαρμόζουν τα "γεγονότα" ώστε να εμπίπτουν στη μία ή στην άλλη διάταξη του νόμου, την εξασφάλιση της εναρμόνισης της απόφασης με το τοπικό περί δικαίου αίσθημα εχχυάται η παρουσία των ενόρκων, ενώ η παρουσία του Εισαγγελέα εκπροσωπεί τον αφαιρετικό και άτεχκτο λόγος της κρατικής εξουσίας, καθώς είναι ο μόνος που δεν λαμβάνει υπ' όψιν την παράδοση προτείνοντας σχεδόν απaráλλακτα την ενοχή του κατηγορούμένου "κατά το κατηγορητήριο" και την επιβολή ποινής "άνευ ελαφρυντικών".

Εν τέλει, απαραίτητο συμπαραομαρτούν της διαπραχμάτευσης της "παράδοσης" και της κατασκευής της ετερότητας είναι η διαπραχμάτευση των νόμων, όχι στον τύπο (διότι συντελείται μέσα στα τυπικά πλαίσια) αλλά στην ουσία, και η αναχνώριση μιας διαβαθμισμένης "διαφοράς" η οποία συνιστά μια νομική (και όχι μόνο) πολιτική. Η πολιτική αυτή εκφράζεται με την συστηματική επιείκεια των δικαστηρίων, η οποία βαίνει αυξανόμενη όσο παραδοσιακότερη "αποδεικνύεται" (με βάση την αποδεικτική διαδικασία) η υπό κρίσιν υπόθεση και ίσως έχει παράπλευρη επίπτωση την ενίσχυση αυτών των ποινικά κολλάσιμων ενεργειών.

#### Επιτόπια σε γραπούς τόπους

Όλα τα παραπάνω θα μπορούσαν, θεωρητικά τουλάχιστον, να μην είχαν μεταβάλει τις αρχικές μου προκείμενες -για την κυριολεκτική και πομπήλευρη απομόνωση των περιοχών αυτών και τη λόγω αυτής διατήρηση του πολιτισμού και της παραδοσιακότητάς τους, με ορόσημο αλλαχής τη μεταπολεμική περίοδο- αν δεν είχα διεξέληθει σε τέτοια έκταση, για τους λόγους που ανέφερα νωρίτερα, αλλά και από προσωπικό ενδιαφέρον, τις

παντός είδους ιστορικές, βιογραφικές και άλλες γραπτές πηγές. Εκεί αναζητούσα αναφορές για την εμφάνιση και τις εκφάνσεις του βίαιου έθνους στο παρελθόν<sup>46</sup>, και κυρίως στο 19ο αιώνα, στοιχεία για τη αντιμετώπιση από την οθωμανική διοίκηση των φόνων και των φονέων και ό,τι άλλο θα μπορούσε να εμπλουτίσει τις γνώσεις μου για αυτό το θέμα.

Το περίεργο είναι πως παρά την πληθώρα των εντύπων και των συγχρομάτων που έχουν εκδοθεί και εκδίδονται στην Κρήτη από τοπικούς παράγοντες, με ιστορική και βιογραφική κατεύθυνση και τη συμμετοχή εντόπιων λογίων, οι αναφορές αυτές είναι ελάχιστες, το θέμα αυτό φαίνεται να αποσιωπάται<sup>47</sup>. Και όπου αναφέρεται είναι για να καταδικαστεί<sup>48</sup>. Βέβαια η σιωπή είναι και αυτή πληροφορία, ποσό περισσότερο αν την συσχετίσει κανείς με τον θορυβώδη τρόπο που λέγονται όσα δεν αποσιωπώνται.

Η πληθώρα των δημοσιευμάτων που αναφέρονται σε επί μέρους όψεις των επαναστάσεων και εξεχέρσεων και στη ζωή των αγωνιστών που διακρίθηκαν σ' αυτές ή πραγματεύονται τον ηρωισμό και την παλληκαριά των Κρητών, την αγάπη τους για το τουφέκι, τη δίψα τους για την ελευθερία, αλλά και ο αριθμός των ανθρώπων διαφόρων κατά κόσμον ιδιοτήτων που ασχολούνται με την τοπική ιστορία και βιογραφία και με τη συγχροφή τέτοιου είδους κειμένων, σε συνδυασμό με μια ολόκληρη γενεαλογία Κρητών ιστορικών που χράφουν την ιστορία της Κρήτης, οδηγούν στα ίχνη μιας τοπικής και τοπικιστικής ιστορικής παράδοσης<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Ιδίως αναζητούσα στοιχεία για πρακτικές που με βάση την ανθρωπολογική βιβλιογραφία πιθανολογούσα ότι υπήρχαν και είχαν χαθεί, όπως για παράδειγμα, ο θεσμός της αποζημίωσης. Δεν κρύβω εξ άλλου ότι η αρχική μου σκέψη ήταν πως οι βεντέτες ειδικά πρέπει να ήταν πιο τυποποιημένες και τελετουργημένες στο παρελθόν, κάτι για το οποίο δεν βρήκα απολύτως καμία ένδειξη.

<sup>47</sup> Ενώ οι άμεσες αναφορές είναι σπάνιες, μπορεί κανείς να αντλήσει έμμεσες πληροφορίες διαβάζοντας άρθρα για τη ζωή αγωνιστών των Κρητικών επαναστάσεων, για τις εξεχέρσεις σε επί μέρους περιοχές, για διάφορες μάχες, αλλά και αυτές ακόμα είναι λίγες.

<sup>48</sup> Βλ. ενδεικτικά τίτλους δημοσιευμάτων, τα περισσότερα από τα οποία χράφηκαν στο πλαίσιο μιας εκστρατείας για την καταπολέμηση της "βεντέτας", το 1956: Αχχελής 1956 και χωρίς ημερομηνία, Αμουτζόπουλος 1956, Αδριανάκης 1968, Κελαϊδής 1965β και 1985βγ, Κοκκολάκης 1973, Μαρής (χωρίς ημερομηνία), Ρουσοπούλου 1956, Τσεβάς 1971-1972.

<sup>49</sup> Βλ. ενδεικτικά Αραβίτης 1950, Καλλωνάς 1964, Καλοκύρης 1970, Κρητικός 1950, Μανουράς 1979 και 1980, Μαυρακάκης 1983, Μουρέλλος 1938, Σειστάκης 1969, Σκουλάς 1962, Σμπώκος 1992, Τρακάκης 1955.

Η παράδοση αυτή, που σχετίζεται στενά με την κατασκευή της "ηρωικής κρητικής ταυτότητας", διατηρεί μια αμφίθυμη και αμφίσημη σχέση με το βίαιο έθος των "ηρωικών ορεινών κοινωνιών" η οποία διαθλάται σ' αυτό και το επηρεάζει. Ταυτόχρονα, και εδώ είναι το σημαντικότερο εύρημα αυτής της περιοχής της έρευνας, η παράδοση αυτή δεν έχει συγκροτηθεί ερήμην τους. Η συμβολή τους στην γραφή της, νεότερης κυρίως, ιστορίας της Κρήτης, με τη μορφή απομνημονευμάτων των αχωνιστών (που χρησιμοποιήθηκαν ως πηγές από τους μετέπειτα ιστορικούς) και ιστοριών της Κρήτης είναι αποφασιστική, όπως και η συμμετοχή τους στην κατασκευή της "ηρωικής κρητικής ταυτότητας", καθώς οι περιοχές αυτές εκτός από πολεμιστές χέννησαν και πολλούς διανοούμενους με τη στενότερη και ευρύτερη έννοια του όρου.

Οι σχέσεις των περιοχών αυτών με τον ευρύτερο χώρο της Κρήτης και της Ελλάδας έχει και πολιτικές προεκτάσεις με τη στενότερη έννοια. Οι τοπικοί πολέμαρχοι και καπετάνιοι διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στην πολιτική ζωή της Κρήτης πριν αλλά και μετά την ένωση με την Ελλάδα. Επίσης, οι "μεγάλες οικογένειες" των περιοχών αυτών είχαν και έχουν στενές διασυνδέσεις με την πολιτική εξουσία και τον κρατικό μηχανισμό γενικότερα. Από τις περιοχές αυτές προέρχεται μεγάλο μέρος του πολιτικού κόσμου της Κρήτης. Ιδιαίτερα στενή είναι και η σχέση τους ήδη από το 19ο αιώνα ως σήμερα με τις ελλαδικές ένοπλες δυνάμεις, τα σώματα της αστυνομίας και τα παρακλάδια τους.

Οι δύο τομείς που συμπληρώνουν την εικόνα που αναδύεται από την έρευνα αυτή είναι αφ' ενός μεν η δραστηριότητα των τοπικών αρχών για την αντιμετώπιση ορισμένων βίαιων πρακτικών και κυρίως της ζωοκλοπής και της "βεντέτας", που δεν μπορεί εύκολα να αναχθεί σε μια απερίφραστη βούληση καταστολής, και αφ' ετέρου, οι λόχοι που έχουν κατά καιρούς εκφραστεί στην ευρύτερη τοπική κοινωνία πάνω σ' αυτά τα θέματα, που επίσης δεν εκφράζει κάτι σαφέστερο από αμφιθυμία.

Η αίσθηση τέλος που μου άφησε αυτή η περιοχή της έρευνας είναι ότι η ασυνέχεια παρελθόντος και παρόντος εξασφαλίστηκε με το πέρασμα των πρακτικών αυτών στο μητρώο του άρρητου, του ανείπωτου και του ανομολόγητου και η διάθλαση αυτού του

περάσματος στις ίδιες τις κοινωνίες αυτές συντονίστηκε με δικές τους αντίστοιχες διαδικασίες, που πιθανόν να οδήγησαν περισσότερο στο ιδεολογικό κλείσιμο παρά στο άνοιγμα τους στον "έξω" κόσμο τη στιγμή ακριβώς που αυτό το άνοιγμα διαφαινόταν αναπότρεπτο και σαρωτικό.

### Επιτόπια έρευνα στο άρρητο

Η μετάβασή μου στην επιτόπια έρχινε με αυτές τις γνώσεις στις αποσκευές μου.

Ανέφερα παραπάνω ότι ένας βασικός λόγος που με οδήγησε στην επιλογή του Μεγάλου Χωριού ήταν η προσιτότητά του. Έχει όμως και άλλα χαρακτηριστικά που το έκαναν εξαιρετικά ενδιαφέροντα χώρο για τη μελέτη του βίαιου έθους.

Είναι μεγάλη κτηνοτροφική κοινότητα, με δύο χιλιάδες κατοίκους περίπου, και σχετικά ανθηρή. Παρά το μαζικό ρεύμα της μεταπολεμικής μετανάστευσης, διατήρησε μεγάλο μέρος του πληθυσμού της και το σπουδαιότερο του νέου πληθυσμού της<sup>50</sup>, κάτι που ενισχύθηκε τα τελευταία είκοσι σχεδόν χρόνια με τις επιδοτήσεις της κτηνοτροφίας από την Ευρωπαϊκή Ένωση. Δεν είναι αποκλειστικά κτηνοτροφική κοινότητα: ένα μέρος του πληθυσμού της, μικρό βέβαια, ασχολείται με, ή και με, τη γεωργία και με άλλα επαγγέλματα. Είναι παλιό και ιστορικό χωριό, γνωστό, αλλά και περήφανο, για τη συμβολή του στις κρητικές επαναστάσεις και σ' όλους τους πολέμους του 20ού αιώνα, κυρίως δε για τη συμβολή του στην αντίσταση κατά των Γερμανών. Τη στάση του αυτή έχει πληρώσει με την επανειλημμένη ολοκληρωτική καταστροφή του. Είναι πλούσιο, σχετικά, χωριό και το σπουδαιότερο, ισχυρό με τη ευρύτερη έννοια. Με σοβαρές και μακρόχρονες προσβάσεις στην πολιτική εξουσία, αφ' ενός -πολλά πολιτικά πρόσωπα με υψηλά αξιώματα όλων των παρατάξεων προέρχονται από τους κόλπους του- και στην ευρύτερη τοπική κοινωνία, αφ' ετέρου -καθώς στις κοντινές πόλεις πολλοί Μεγαλοχωριανοί διακρίνονται ως επιτυχημένοι επιστήμονες και επαγγελματίες.

<sup>50</sup> Η γεννητικότητα δεν έχει τα παλαιά της μετέθρη: τα έξι-επτά παιδιά έχουν γίνει τρία, τέσσερα το πολύ. Ωστόσο, έχει δημοτικό, γυμνάσιο, λύκειο, φροντιστήριο, σχολή ξένων γλωσσών. Επίσης Κέντρο Υγείας και τράπεζα.

Ακριβώς λοιπόν επειδή δεν είναι μια περιθωριακή, φτωχή και απομονωμένη κοινότητα<sup>51</sup>, αποτελούσε κατάλληλο σκηνικό για τη μελέτη του βίαιου έθους σ' ένα νεωτερικό πλαίσιο. Αν η επιτόπια έρευνα έδειχνε ότι η σπανιότητα των φόνων σήμαινε και την εξασθένησή του ευρύτερου ιδεολογικού σύμπαντος, θα μπορούσε κανείς να το συσχετίσει με την πολιτική εξουσία και τις διασυνδέσεις της κοινότητας ως συνόλου και να διερευνήσει το ενδεχόμενο η χρήση της βίας -προνόμιο, κατά τα λεγόμενα των Μεγαλοχωριανών των "ισχυρών οικογενειών", αυτών που είχαν και τις πολιτικές προσβάσεις- να συναρτάται στην εξουσία, ως άλλη μορφή έκφρασής της, και να έχει περιπέσει σε αχρησία ως συνέπεια της όλο και μεγαλύτερης εμπλοκής και συνάρθρωσης της κοινότητας με την κεντρική πολιτική εξουσία. Αν πάλι έδειχνε την απλή συμπίεση του συνεχούς της βίας κάτω από το επίπεδο του φόνου, πάλι θα είχε ενδιαφέρον να διερευνήσει κανείς τους τρόπους επίτευξής της, με το δεδομένο ότι η ζωοκλοπή, μια από τις συχνές "αιτίες" των φόνων, εξακολουθούσε να βρίσκεται σε πλήρη άνθιση σ' όλη την περιοχή.

Ούτως ή άλλως, το συμπέρασμα για τον κεντρικό ρόλο της βίας, στο οποίο είχα καταλήξει από τις προηγούμενες φάσεις της έρευνας, έπρεπε να δοκιμαστεί στην επιτόπια και ο καλύτερος τρόπος ήταν να μην υποβάλω ερωτήσεις. Διαφορετικά υπήρχε ο κίνδυνος να την φέρω εχώ στο προσκήνιο και να την περιγράψω ως κεντρικό θέμα στη συνέχεια. Γνώριζα ήδη αρκετά για το ζήτημα ώστε να έχω σημεία αναφοράς<sup>52</sup>, μπορούσα επομένως να περιμένω να δω αν και πώς αναδύεται στην καθημερινότητα και πώς λειτουργεί σ' αυτό πλαίσιο. Αν είναι κάτι συνηθισμένο, που

---

<sup>51</sup> Μάλιστα υπήρξε από τις πρωτόπρες αγροτικές κοινότητες στην ανάληψη και υλοποίηση πειραματικών κοινοτικών προγραμμάτων διάφορων ειδών.

<sup>52</sup> Πηγαίνοντας εκεί, γνώριζα ήδη όλα τα φωνικά που είχαν γίνει από το 1900 ως το 1950 και την τροπή που είχαν πάρει τα ονόματα όλων των "οικογενειών" και αρκετά για την ιστορία της καθεμίας και την κοινωνική της κατάσταση, ποιές ήταν οι μεγάλες ποιές οι μικρές, τι σήμαινε το καθένα· ποιοί ήταν οι "καλοί άντρες" κάθε οικογένειας, ποιοί ήταν οι "μεσάζοντες" που έκαναν "σασμούς". Ένα σωρό λεπτομέρειες για ανθρώπους που η ειρωνεία είναι ότι δεν γνώρισα ποτέ. Ο λόγος που το έκανα ήταν, όπως ήδη είπα, για να μην χρειαστεί να θέσω ερωτήσεις για αυτά τα ζητήματα. Δεν διανοήθηκα ποτέ ότι αυτό θα αποδεικνυόταν το δυνατότερο σημείο της ερευνητικής μου στρατηγικής· διότι οι Μεγαλοχωριανοί, και υποθέτω όχι μόνο αυτοί, κάνουν αναχνωριστικές επιχειρήσεις για να ελέγξουν τι ξέρεις· αν διαπιστώσουν ότι ξέρεις, σου λένε ακόμα περισσότερα, αν δουν ότι είσαι ανίδεος, μετατοπίζουν τεχνηέντως τη συζήτηση σε άλλο θέμα.

διαπερνά τη ζωή της κοινότητας ή κάτι εξαιρετικό και περιθωριακό, που συμβαίνει μια στο τόσο και έπειτα ξεχνιέται.

Το πώς ακριβώς ήταν έμελλε να το διακριβώσω από την πρώτη κιόλας επαφή μου με το χωριό. Αφορμή για αυτή τη "σύλληψη της θέας στο εσωτερικό" (Geertz 1973:416) ήταν ένας χάμος. Τα γεγονότα που εκτυλίχθηκαν γύρω από αυτόν μου παρουσίασαν μια ανάγλυφη εικόνα της κοινότητας, μου υπέδειξαν το ειδικό βάρος του θέματος που με ενδιέφερε και μου πρόσφεραν τα νήματα που θα με οδηγούσαν στον πυρήνα του.

Έφτασα στο χωριό αρχά το πρωί, πάγκαρα στη μικρή πλατεία μπροστά στο σπίτι που θα με φιλοξενούσε και κοίταξα γύρω μου. Στη χειτονιαή κίνηση ήταν μεγάλη. Άνθρωποι και αυτοκίνητα ανεβοκατέβαιναν κουβαλώντας πράγματα: πάγκους, καρέκλες, τραπέζια, σφαγμένα ζώα... Οι οικοδεσπότες μου με καλωσόρισαν εγκάρδια και ύστερα από τον απαραίτητο καφέ η οικοδέσποινά μου μου είπε: "αφού θες να μάθεις τα έθιμά μας, πάμε στο χάμο εδώ δίπλα να δεις πώς γίνονται τα ξόμπλια"<sup>53</sup>. Στο δρόμο μου εξήγησε περί τίνος επρόκειτο.

Ο χαμπρός είναι χείτονάς τους, κτηνοτρόφος, χιός κτηνοτρόφου. Αγαπιόταν με τη νύφη. Ο πατέρας του τη ζήτησε από τον πατέρα της, αλλά εκείνος του απάντησε ότι την είχε "παντρεμένη". Δεν ήθελε βοσκό για χαμπρό του. Την είχε σπουδάσει και είχε άλλα όνειρα για εκείνη. Έτσι ο χαμπρός "έκλεψε" τη νύφη, με τη συγκατάθεσή της<sup>54</sup>. Ο πατέρας της προσβλήθηκε και, όπως γίνεται στις περιπτώσεις αυτές, αρνήθηκε να πάει στο χάμο της κόρης του. Η απόφαση αυτή δέσμευε όλη την "οικογένειά" του, καθώς επίσης, για λόγους αλληλεγγύης, και τους συγγενείς της γυναίκας του. Όπως λοιπόν συνηθίζεται στις περιπτώσεις

---

<sup>53</sup> Ξόμπλια ονομάζονται τα πηουμιά που στολίζουν τα κουλουρία του χάμου. Είναι φτιαγμένα από ζύμη σε διάφορα σχήματα: φύλλα, σταφύλια, άνθη διάφορα, κλπ. Το ξόμπλιασμα είναι τέχνη ολόκληρη: ενώ όλες οι γυναίκες ξέρουν να κάνουν, δεν είναι όλων εξίσου όμορφα. Αυτές που επιδίδονται με επιτυχία στην τέχνη αυτή ονομάζονται "ξόμπλιαστές". Πριν από κάθε χάμο, ο τελάλης του χωριού χυρίζει το χωριό και καλεί τις ξόμπλιαστές να βοηθήσουν στο στόλισμα των κουλουριών.

<sup>54</sup> Με αυτή την έννοια, ο όρος "κλέφτηκαν", που τον χρησιμοποιούν σε άλλα μέρη της Κρήτης θα ήταν ακριβέστερος, όμως για τους Ψηλιώτες, πάντα ο χαμπρός κλέβει τη νύφη, έστω και αν αυτή συναινεί. Το "κλέψιμο της νύφης" εξακολουθεί να είναι συχνή μορφή χάμου, με τη διαφορά ότι σήμερα πια γίνεται σχεδόν πάντα με κοινή απόφαση του άντρα και της γυναίκας.

αυτές<sup>55</sup>, ο πατέρας του χαμπρού επωμίστηκε εκτός από τα έξοδα του γάμου, που είναι ούτως ή άλλως δική του υπόθεση, τον εξοπλισμό του σπιτιού και τα κοσμήματα της νύφης και όλη την προετοιμασία του γλεντιού.

Στο δρόμο, δεξιά και αριστερά, οι γυναίκες συζητούσαν στα κατώφλια, παραδίπλα μια παρέα άνδρες συζητούσαν έντονα. Μια ένταση διάχυτη πλανιόταν στην ατμόσφαιρα. Ανεβήκαμε μερικά σκαλιά και μπήκαμε σ' ένα σπίτι νεόδμητο.

Έξω στη βεράντα μερικοί άνδρες συζητούσαν καπνίζοντας ή έκοβαν κρέας, μετέφεραν τραπέζια, τάβλες, κουβαλούσαν παράθυρα. Μέσα στο σπίτι ένα σμήνος γυναίκες κάθονταν, διατεταχμένες κατά ηλικία, γύρω από τέσσερα τραπέζια με τα κεφάλια σκυφτά και δούλευαν σαν μέλισσες, κόβοντας και ράβοντας ζύμη και συζήτηση. Ήταν συγγενείς, συμπεθέρες, χειτόνισσες, της οικογένειας του χαμπρού. Τα χέρια τους πετούσαν συγχρονισμένα με τα χλώσσα τους. Τα σχόλια έφευχαν σαν τις αστραπές. "Πού θα πάει; Θα συμφωνήσουν και οι συμπέθεροι," έλεγε η μία γελώντας. "Έτσι δεν συμφωνούσαμε κι εμείς, όταν κλέφτηκε η δική μας", έλεγε η οικοδέσποινά μου, ειρωνικά, για το γάμο της δικής της κόρης, "αλλά στο τέλος συμφωνήσαμε· να ιδούμε τι θα καταλάβει κι αυτός που κάνει τώρα τον άγριο". "Σαν αγαπιούνται δυο άνθρωποι, τους στένει τίποτα; Αυτό που θέλουμε αυτό θα κάνουνε." ... "Και τι θα καταλάβει πως δε θέλει; Τα ίδια δεν είχε κάνει και ο Μενέλαος (ο πατέρας του χαμπρού) με την κόρη του<sup>56</sup>; Εδώ δεν τζη μιλεί; Κι εδώ δέχεται να αναλάβει όλα τα έξοδα του γάμου, να κάνει αυτός τα έπιπλα, να αγοράσει τα χρυσαφικά της νύφης, γιατί είναι ο χιός του." "Για σταθείτε!" φώναξε μια άλλη. "Αν είχε δεχτεί ο συμπέθερος, πάλι δεν θα τον καταδικάζαμε που δεν κράτησε μούρη; Όλοι τα ίδια δεν κάνουμε; Άμα είμαστε από τη μεριά του χαμπρού λέμε άλλα και άλλα άμα είμαστε από τη μεριά της νύφης"<sup>57</sup>.

Τα σχόλια αναφέρονταν στην πεισματική άρνηση του πατέρα της νύφης να δεχτεί το γάμο. Όλοι περίμεναν με ανυπομονησία να αλλάξει γνώμη και όλοι ήξεραν ότι αυτό δεν επρόκειτο να συμβεί. Αυτή η

<sup>55</sup> Η κατοικία είναι ανδρο-νεοτοπική. Τον εξοπλισμό όμως του οίκου προσφέρει εξ ολοκλήρου ο πατέρας της νύφης. Το ίδιο και τα "χρυσάφικά".

<sup>56</sup> Η αδελφή του χαμπρού είχε "κλέφτει" ενάμισυ χρόνο πριν, πάλι για αντίστοιχους λόγους.

<sup>57</sup> Ήδη από εκείνη τη μέρα, σ' αυτό το αποκλειστικά γυναικείο περιβάλλον, μου δημιουργήθηκε η αίσθηση της *dérision* των θεσμών από μέρους των γυναικών, αίσθηση που ενισχύθηκε αργότερα, όπως θα αναπτύξω παρακάτω.



απαρέγκλιτη σχεδόν τήρηση της ίδιας συμπεριφοράς από όλους τους πατεράδες των κοριτσιών που "κλέβονται" ήταν το αντικείμενο των καυστικών σχολίων των γυναικών και όχι η συμπεριφορά του πατέρα της συγκεκριμένης νύφης αυτή καθαυτή.

Κάθε γυναίκα είχε το δικό της θέμα στα "ξόμπλια" -άλλη έφτιαχνε φύλλα, άλλη σταφύλια, άλλη πιο μικρά άλλη πιο πολύηλοκα- και αυτοσχεδίαζε σ' αυτό. Της καθεμιάς όμως ήταν αναγνωρίσιμα από τις γυναίκες που έπληθαν τα κουλούρια: της Σοφίας, της Μαρίας, της... "Είδες ωραίο; Τα πιο ωραίο όμως είναι της...". Μου δημιουργήθηκε η εντύπωση ότι με τα ξόμπλια των γυναικών συμβαίνει ό,τι και με το χορό των ανδρών. Ότι δηλαδή οι γυναίκες συναγωνίζονται και κρίνονται ως προς την ταχύτητα και την ομορφιά του έργου τους.

Στις δυόμισυ τα κουλούρια είχαν τελειώσει. Στις ξομπλιάστρες προσφέρθηκε γεύμα<sup>58</sup>: μακαρόνια με ανθότυρο και κρέας βραστό, στην αρχή· σε λίγο βγήκαν οι πιατέλες με το οφτό αρνί<sup>59</sup> και αρχότερα το τυρί και το καρπούζι. Οι κλασικές σπεσιαλιτέ του μεγαλοχωριανού γάμου. Οι ξομπλιάστρες έφαχαν με την ίδια ταχύτητα που δούλευαν τα χέρια τους και έφυχαν μία-μία, ευχόμενες "καλά ξέτελα" στη μάνα και τον πατέρα του χαμπρού.

Επιστρέφοντας στο σπίτι, η κυρία Ειρήνη μου συνέχισε την ενημέρωση: η τελετή του γάμου θα γινόταν στην πόλη, το τραπέζι για τους "ξένους" σ' ένα κέντρο και το γλέντι στην πλατεία, μπροστά στο σπίτι της. Εδώ θα έπαιζαν τα όργανα, εδώ θα έρχονταν οι συγγενείς και όλο το χωριό. "Θα έχει δηλαδή μπαλοτιές όλο το βράδυ," τη ρώτησα. "Μπα, δεν πιστεύω," μου απάντησε: "η χειτονιά έχει πένθος. Εδώ απέναντι μένουν συγγενείς του χαμπρού που έχασαν τον αδελφό τους πριν από δύο χρόνια, παραπάνω οι χονείς ενός νεαρού που σκοτώθηκε πέρυσσι. Έπειτα και ο θυράρης που θα παίξει έχει τραυματιστεί από μπαλοτιά σε γάμο και δεν αφήνει να πυροβολούν".

Στη χειτονιά, το πήχαιν' έλα των συγγενών του χαμπρού εντάθηκε τις επόμενες δύο μέρες. Εκτός από τρία σπίτια (των οικοδεσποτών μου, της

<sup>58</sup> Στο Μεγάλο Χωριό κάθε τελετουργία (αρραβώνας, γάμος, βαφτίσια, κηδεία, μνημόσυνα, σασμός, κλπ.) όπως και κάθε προσφορά συλλογικής βοήθειας (στα ξόμπλια των κουλουριών, στις κουρές των προβάτων, κλπ.) συνοδεύεται από το ανάλογο γεύμα.

<sup>59</sup> Το οφτό είναι μια μορφή ψησίματος του αρνιού συγγενής με το σουβλιστό. Κόβουν το αρνί στα τέσσερα, το περνούν σ' ένα ξύλο εν είδει σούβλας το οποίο τοποθετούν όρθιο δίπλα στα κάρβουνα και σιγοψήνεται αρκετές ώρες, αποβάλλοντας όλο το λίπος του.

κόρης τους και άλλο ένα), όλα τα άλλα ήταν σηφακεία, το σόι του χαμπρού. Ο οικοδεσπότης μου είπε ότι ο πατέρας του είχε έρθει εδώ από το Κατωχώρι, μια χειτονιά που απείχε χύρω στα διακόσια μέτρα. Ο λόγος της μετοίκησης ήταν ένα φονικό που είχε αποδοθεί στον θείο του. Επειδή και η οικογένεια του θύματος έμενε στο Κατωχώρι, ο φονιάς έφυγε από το χωριό και ο αδελφός του (που ήταν το πιθανότερο θύμα για εκδίκηση) έφυγε από εκεί και ήρθε εδώ και παντρεύτηκε μια Σηφακοπούλα.

Στο σπίτι ο γάμος αποτελούσε πηγή έντασης και αμηχανίας: θα πήχαιναν κανίσκι<sup>60</sup>; θα χάριζαν στο γάμο<sup>61</sup>; θα πήχαιναν στο γάμο και στο γλέντι; Ο Γιώργος, ο χαμπρός των οικοδεσποτών μου, ήταν πρώτος ξάδελφος της νύφης (FZS), και μοιλονότι δεν είχε καλές σχέσεις με το θείο του<sup>62</sup>, βρισκόταν σε δύσκολη θέση. Δεν ήξερε αν έπρεπε να συνταχθεί με την απόφασή του ή όχι. Περίμενε και αυτός, όπως οι συμπέθεροι, την τελική απόφαση του θείου του. Η Σοφία όμως αγωνιούσε για τη στάση που θα κρατούσαν. Ήταν γείτονες με το χαμπρό και αισθανόταν υποχρέωση. Δεν μπορούσαν να μην εμφανιστούν καθόλου, έπρεπε να βρουν κάποια λύση. Τελικά ο Γιώργος αποφάσισε: δεν θα πήχαιναν κανίσκι· η Σοφία θα πήχαινε να χαρίσει με το μεγάλο τους χιό (που είναι 15 χρόνων) και ο ίδιος δεν θα εμφανιζόταν καθόλου. "Νομίζω ότι αυτό είναι το καλύτερο," είπε αποφασιστικά και χυρνώντας σε μένα: "είναι μια μέση λύση· έτσι και με το θείο μου θα είμαι εντάξει, αφού το κρατάει, και με τους γείτονές μου".

Όλες τις μέρες του γάμου, η Όλγα, μια χειτόνισσα με την οποία οι οικοδεσπότες μου διατηρούν στενό φιλικό σύνδεσμο, μπαινόβχαινε στο σπίτι της Σοφίας και κουβαλούσε μεζέδες και νέα από το γάμο. Η Όλγα είναι συγγενής με το χαμπρό, όμως ασχολήθηκε με το γάμο περισσότερο απ' ό,τι επέβαλε ο βαθμός της συγγενείας τους, αν κρίνω από το σχόλιο της Σοφίας: "ούτε ο ανηψός σου να παντρευόταν...". Ο γάμος αυτός, και η

<sup>60</sup> Το κανίσκι είναι ένα δώρο σε είδος (κρέας, μακαρόνια, κλπ.), που κάνουν την παραμονή του γάμου.

<sup>61</sup> Τα χαρίσματα είναι τα δώρα που κάνουν στο γάμο. Τα χαρίσματα είναι πάντα σε χρήμα. Προσφέρονται στην εκκλησία ή στο σπίτι, μετά το γάμο από κάθε οικογένεια. Συχνά ο άνδρας και η γυναίκα χαρίζουν χωριστά. Στην εκκλησία η διαδικασία είναι απλή. Κάποιος, συνήθως μια ξαδέλφη της νύφης, κρατάει ένα πανέρι, μέσα στο οποίο ρίχνουν οι καλεσμένοι τα φακελλάκια με τα χρήματα. Στο σπίτι χαρίζουν κατά οικογένειες ή παρέες. Κάθε οικογένεια πηχάινει, δίνει τις ευχές της, χαρίζει, μένει λίγη ώρα, την κερνάνε κρέας, τυρί, κρασί, καρπούζι και κουφέτα και φεύγει. Έρχεται η άλλη οικογένεια, κ.ο.κ.

<sup>62</sup> Για την ακρίβεια, δεν μιλιόταν καν, όπως ο ίδιος μου εξήγησε, χωρίς να επεκταθεί στους λόγους)

αντιπαράθεση που δημιουργήθηκε με την οικογένεια της νύφης από την απαχαγή, συσπείρωσε πολύ την οικογένεια των Σηφάκηδων, που είναι από τις *μεγάλες δυνατές και καλές* οικογένειες του χωριού. Και μακρινοί ακόμα ξάδελφοι συμπεριφέρονταν σα να ήταν κοντινοί συγγενείς, αν κρίνω από διάφορα σκόρπια σχόλια που έφθασαν στα αυτιά μου.

Ο γάμος αυτός πήρε, κατά κάποιο τρόπο, τη μορφή αναμέτρησης μεταξύ δύο "μεγάλων" ανδρών του χωριού, του πατέρα της νύφης και ενός ξαδέλφου του πατέρα του χαμηρού (αυτό τουλάχιστον μου άφησε να εννοηθεί κάποιος συνομιλητής μου). Ο πατέρας της νύφης κατάχεται από μια μεγάλη σε μέγεθος οικογένεια, όχι όμως πολύ καλής σειράς. Το παρακάδι ωστόσο της δικής του οικογένειας είναι καλό και ο ίδιος είναι πολύ επιτυχημένος επαγγελματίας. Οι Σηφάκηδες θεώρησαν νίκη τους το γάμο αυτό και έδωσαν επιδεικτικά τον καλύτερο εαυτό τους, για τρεις λόγους. Πρώτον, ολόκληρη η "οικογένεια" και ειδικότερα ο πατέρας του χαμηρού, το θεώρησαν προσβολή να τους αρνηθεί ο συγκεκριμένος άνθρωπος την κόρη του προσβολή που αποκαταστάθηκε μέσω της απαχαγής. Δεύτερον, η "κοπελιά" είναι τελικά καλή από πολλές απόψεις (μορφωμένη και από καλή σπιτιά). Πάνω απ' όλα βεβαίως θεώρησαν νίκη τους το ίδιο γεγονός ότι την "έκλεψαν"<sup>63</sup>, την πράξη της απαχαγής, αποσιωπώντας παντελώς, στο νοησιακό επίπεδο, ένα άλλο σημαντικό γεγονός: ότι η νύφη συναινούσε.

Τη μέρα του γάμου οι προετοιμασίες άρχισαν από το πρωί. Το μεσημέρι άκουσα μια γυναίκα να ρωτάει πού θα γίνει το γλέντι και αν θα πήγαιναν όλοι. "Γιατί εχώ τους είδα όλους να κάθονται στην πλατεία, τώρα που ερχόμουνα," πρόσθεσε. Ο γάμος είχε πολλές πτυχές. Οι Σηφάκηδες που έμεναν στην πλατεία όταν τους ζήτησε η οικογένεια του χαμηρού να κάνει το γλέντι εκεί, αρνήθηκαν, με το αιτιολογικό ότι πενθούν τον αδελφό τους. Η γυναίκα όμως του αδελφού τους είχε απαντήσει ότι δεν την πείραζε. Εξάλλου, σε λίγες μέρες θα αρραβώνιαζαν το γιο του ενός από τους αδελφούς και θα έκαναν γλέντι για την αρραβώνιαση στην πόλη. "Αυτοί θα είχαν καμιά διαφορά με τα χειμαδιά ή τίποτε τέτοιο και βρήκαν αφορμή το πένθος", είπε μια γυναίκα που άκουσε τη συζήτηση και πρόσθεσε: "ντα όντε πέθανε ο Χ., δεν εκάμανε αυτοί το γάμο πριν να κλείσει χρόνος; Η οικογένεια του χαμηρού βέβαια είπαν ότι θα κάνουν το γλέντι στην πλατεία, γιατί δεν έχουν πού αλλού

<sup>63</sup> Η ασάφεια του υποκειμένου (της δράσης) που διακρίνεται στο κείμενο είναι σκόπιμη. Αποτελεί μεταφορά της εκφοράς του λόγου τους.

να πάνε, και το επέβαλαν με το έτσι θέλω. Και χιάντα αρνηθήκανε καθόλου; 'Ισα-ίσα για να χίνουν ρεζίλι και να αναρωτιέται όλο το χωριό που θα χίνει ο γάμος και ποιοί ήταν οι λόχοι που αρνήθηκαν." Ακολούθησε το σχόλιο μιας τρίτης: "Αυτοί είναι έτοιμοι να σκοτωθούν στ' Άορι και ύστερα τρέχουμε όλοι πάνω- κάτω και κάνουνε ότι βοηθάνε<sup>64</sup>".

Το απόγευμα, άρχισε η χειτονιά να μαζεύεται στην πλατεία για να περιμένει τους νιόπαντρους. Μαζί μας, στην άκρη-άκρη καθόταν και ένας νεαρός από το σόι του πατέρα της νύφης, όχι όμως κοντινός συγγενής. Ήταν ο μόνος που ήρθε στο γλέντι: ο χαμπρός είναι γείτονας του και δεν του πήγαινε να μην έρθει. Δεν χόρεψε όμως, για να μην πάει κόντρα στην οικογένειά του, απλώς στεκόταν παράμερα.

Σε λίγο έφτασαν οι νεόνυμφοι και μπήκαν ήσυχα στο σπίτι τους. Όταν, λίγο αργότερα, κάποιος άδειασε το πιστόλι του στον αέρα, ορισμένοι το σχολίασαν ως ένδειξη μη σεβασμού του πένθους της χειτονιάς. Εν τω μεταξύ, οι συγγενείς του χαμπρού, που έφθαναν και αυτοί από το γάμο, άρχισαν να καταλαμβάνουν λίγο-λίγο τους πάγκους της πλατείας. Ο θυράρης εγκαταστάθηκε στην εξέδρα. Το γλέντι άρχιζε χωρίς το ζευγάρι, που δεν θα εμφανιζόταν παρά αργά το βράδυ, όταν θα τελείωναν τα χαρίσματα.

Από νωρίς η κυρά Ειρήνη είχε τακτοποιήσει τις βεράντες της, για να καθήσει εκεί η "δικολοχιά" τους, καθώς είπε και να παρακολουθήσουν από αυτή την προνομιούχο θέση το γάμο. Οι πρώτες που εγκατασταθήκαμε εκεί πάνω είμασταν η Σοφία και εχώ, με τη Σοφία να με "ξεναχεί" από ψηλά στο χωριό και τα δρώμενα. Από ψηλά, το γλέντι του γάμου έμοιαζε με παράσταση, όπου οι θεατές συμμετείχαν εναλλάξ στα δρώμενα και ύστερα επέστρεφαν και πάλι στο θεωρείο.

Πρώτοι σηκώθηκαν να χορέψουν οι συγγενείς του χαμπρού, οι Σηφάκηδες: κοπέλλες ψηλές σαν τα κυπαρίσσια και άνδρες με ύφος "εχώ είμαι και κανείς άλλος" (ηρθλ. Herzfeld 1985: 11). Η δεύτερη παρρέα που σηκώθηκε να χορέψει ήταν από τους Μελέτηδες, το σόι της μάνας του χαμπρού, επίσης μεγάλο σόι, έπειτα οι Πύρηδες, από τις εξέχουσες οικογένειες του Μεγάλου Χωριού και συγγενείς του χαμπρού από τη μάνα του πατέρα του. Έπειτα σηκώθηκαν μια παρρέα από ένα κοντινό χωριό, που

<sup>64</sup> Μερικές μέρες αργότερα έμαθα ότι υπήρχε όντως μια "παρεξήγηση" μεταξύ των δύο τμημάτων της "οικογένειας", με αφορμή κάτι άλλο, όχι τα χειμαδιά.

ήταν φίλοι του πρωτοκούμπαρου<sup>65</sup>. Στη συνέχεια άρχισαν να σηκώνονται οι "ντελικανήδες" (οι νεαροί) κάθε οικογένειας. Τα Σηφακόπουλα, τα Μελετόπουλα, τα Πυρόπουλα, κλπ.

Οι πρώτοι χοροί χορεύονται σε όλους τους γάμους κατά οικογένειες. Όταν ανάψει το γλέντι χορεύουν ανακατεμένα. Στους χορούς αυτούς, τους "οικογενειακούς", οι χορευτές είναι ἄιχοι, πέντε-έξι και είναι ὄλοι ἄνδρες. Το στοιχείο της επίδειξης και του ανταγωνισμού είναι έντονο (ποιά οικογένεια θα κάνει την καλύτερη εμφάνιση, ποιά έχει τους καλύτερους χορευτές, ποιος κάνει τις καλύτερες φιγούρες, κλπ.), χι αυτό και σηκώνονται οι καλύτεροι χορευτές της. Στην ουσία χορεύει, με την κυριολεκτική έννοια του ὄρου, μόνον ο πρώτος. Ὑστερα περνάει δεύτερος και έρχεται ἄλλος στη θέση του κ.ο.κ. Οι χορευτές βρίσκονται σε συνεχή "διάλογο" με τους θεατές. Ξέρουν ὄτι την ώρα που χορεύουν ὄλοι τους κοιτάζουν και τους κρίνουν: πώς αρχίζουν, πώς τελειώνουν το χορό, τι φιγούρες κάνουν, πώς πήραν τη στροφή, κλπ. Αν κάνει κανείς το λάθος να πατήσει στραβά, στην κυριολεξία, τις επόμενες μέρες θα ντρέπεται να εμφανιστεί στο μείντάι (στην κεντρική πλατεία του χωριού).

Οι αντιδράσεις των θεατών είναι αισθητές: πέφτει ξαφνική σιγή, αν ο χορευτής είναι εκφραστικός και εσωστρεφής ή, σούσουρο θαυμασμού αν ο χορός του είναι εξωστρεφής και θεαματικός. Τις επόμενες μέρες ὄλα αυτά έγιναν αντικείμενο εκτενών συζητήσεων και σχολίων. Στο γάμο αυτό, μετά τις οικογένειες που ανέφερα παραπάνω χόρεψε ο πρωτοκούμπαρος με την παρρέα του. Μεταξύ αυτών ήταν και μια γυναίκα, η αδελφή του. Ψηλή και ἄυχερή, χόρεψε ἄναν εκπληκτικό ηηδηχτό (μαθεβυζώτη), φορώντας ψηλά τακούνια. Η μόνη γυναίκα που έσυρε πρώτη το χορό και ήταν αντίξια ενός άντρα: απομακρύνθηκε από τους ἄλλους χορευτές, ὄπως ακριβώς κάνουν οι ἄντρες, και έκανε φιγούρες μόνη της ή με την συνοδεία του βαβαθιέρου της, ο οποίος ὄμως έπαιζε το ρόλο του απλού συνοδοῦ. Έκανε θραύση. Μόνο που δεν την χειροκρότησαν από κάτω, ὄπως στο θέατρο. Την ἄλλη μέρα τη συζητούσαν σε ὄλα τα καφενεία.

Εν τω μεταξύ, από ὄλα τα γύρω στενα περνούσαν μικρές ομάδες, που κατευθύνονταν προς το σπίτι των νεόνυμφων χι να χαρίσουν. Στην πλατεία συνέρρεε ὄλο και περισσότερος κόσμος, οι ξάδελφοι του χαμπρού

<sup>65</sup> Πρόκειται χι τον πρώτο τη τάξει από τους κουμπάρους. Στο συγκεκριμένο γάμο οι κουμπάροι ήταν δεκαπέντε. Για τη σημασία των αριθμών των κουμπάρων και των συντέκνων, βλ. Herzfeld 1992β.

κουβαλούσαν τα οφτά κρέατα και το κρασί και κερνούσαν τον κόσμο, το κέφι ανέβαινε. Στις βεράντες της Ειρήνης είχαν ανεβεί πολλοί συγγενείς και γνωστοί και παρακολουθούσαν από ψηλά το γλέντι.

Μεταξύ αυτών ήταν και μια παρρέα άντρες χύρω στα σαράντα, τους οποίους είχα γνωρίσει την προηγούμενη μέρα, και σχολίαζαν (ξετίναζαν, για την ακρίβεια) όλους ανεξαιρέτως τους χορευτές και τους παρόντες χενικότερα. Τα σχόλιά τους ήταν κοφτά, μεστά και συμπεκνωμένα σε μεταφορικό λόγο. Ελάχιστα καταλάβαινα από όσα έλεχαν. Κατά διαστήματα μου έδιναν επεξηγήσεις, άλλοτε πάλι αντάλλασσαν μικρές φράσεις σε αυτό τον κώδικα. Στην πίστα χόρευαν τα "Αετάκια", όπως τα ονόμασαν, τα πέντε αγόρια ενός από τους ξακουστούς άντρες του Μεγάλου Χωριού, που ανήκε στη μεγάλη οικογένεια των Πύρηδων, αλλά τον παρονόμιαζαν Αετό. Ήδη ο χαρακτηρισμός "Αετάκια" ήταν αποκαλυπτικός: τα Αετόπουλα (έτσι θα τα έλεχαν κανονικά) δεν ήταν αντάξια του πατέρα τους. "Είναι όλοι 'μπουρνέλης'" ακούω τον ένα συνομιλητή μου να λέει στους άλλους. "Ο καλύτερός τους είναι ο πρώτος, αλλά και αυτός μπουρνελίζει. Είναι όμως καλός ζωοκλέφτης." Ο χορός του δηλαδή ήταν ξινός και η συνολικότερη συμπεριφορά του ως άντρα δεν "έλεγε τίποτα", ήταν ασήμαντος σε σχέση με τον πατέρα του. Σε λίγο μου εξήγησε: "Δεν έχει καλούς χορευτές στο γάμο αυτό, μόνο κάτι κοπελλάκια [οι περισσότεροι ήταν όντως νέοι στην ηλικία], που θέλουν να κάνουν το κομμάτι τους. Δεν έχει "άντρες" που να χορεύουν ωραία".

Με όλα αυτά πηλασιάζαν μεσάνυχτα και το ζεύγος των νεόνυμφων δεν είχε φανεί ακόμα. Οι συνομιλητές μου μου εξήγησαν ότι "τα χαρίσματα καθυστερούν, γιατί υπάρχουν πολλές οικογένειες που έχουν διαφορές από παλιά φονικά και δεν μιλιούνται. Πηγαίνουν άλλες ώρες να χαρίσουν για να μην συναντηθούν. Τα περισσότερα φονικά έχιναν "στην κλεψά".<sup>66</sup> Το τελευταίο ήταν τη δεκαετία του 1950. Όμως πολλά είναι ακόμα "ανοικτά" και επειδή το χωριό δεν επιτρέπει τις αντεκδικήσεις, οι οικογένειες φροντίζουν να σέβονται η μια την άλλη και να μην συναντώνται. Οι Γιαλούρηδες, παραδείγματος χάριν, έχουν ένα φονικό με τους Λαχούς. Οι πρώτοι μένουν στο κάτω χωριό οι δεύτεροι στο πάνω. Οι Γιαλούρηδες είναι πιο δυνατοί και ανεβαίνουν στο πάνω, οι Λαχοί όμως δεν πατάνε ποτέ το πόδι τους στο Κατοχώρι." Συνέχισαν τη συζήτηση πληροφορώντας με ότι "στο χωριό υπάρχει 'πολύς κακοήθης εχθισμός'. Γίνονται παρεξηγήσεις

<sup>66</sup> Στη ζωοκλοπή, δηλαδή.

πολύ εύκολα και αν δεν παρέμβουν να τους συμφιλιώσουν, η κατάσταση κινδυνεύει να εξελιχθεί σε φονικό. Οι μικρές διαφορές φτιάχνουν. Τα φονικά όμως δεν ξεχνιούνται." Πώς γίνονται οι παρεξηγήσεις; "Εξαρτάται από το ποιός θέλει τι σε ποιόν και από ποιά οικογένεια είναι ο καθένας."

Το χιλέντι κόρωνε, κάποιος από το διπλανό σπίτι μερακλήθηκε, έβγαλε το περιστροφό του και τράβηξε μερικούς πυροβολισμούς στον αέρα. Εμείς εκείνη την ώρα είχαμε ανεβεί στην ταράτσα της Ειρήνης για να βλέπουμε καλύτερα. Ο θυράρης αποχόρευσε επιτακτικά τους πυροβολισμούς έχω δαγκωνόμουν χωρίς να τοημώ να πω τίποτε, γιατί ήξερα ότι στις περιπτώσεις αυτές οι ταράτσες είναι τα πιο επικίνδυνα μέρη: όλοι πυροβολούν προς τα πάνω, ενώ οι συνομιλητές μου είχαν τεθεί σε επιφυλακή και κοίταζαν από πού να πηδήσουν κάτω στην επόμενη ριπή, που ευτυχώς δεν υπήρξε.

Την επομένη του χάμου το βράδυ ήρθε η Όλγα και μας έφερε μεζέδες και νέα από το χάμο. Είπε ότι ο χαμπρός είχε φίλους από ένα χειτονικό χωριό τους οποίους είχε καλέσει στο χάμο, δεν ήρθαν όμως λόγω της διαφοράς τους (για την ακρίβεια της διαφοράς μιας οικογένειας του χωριού τους) με την οικογένεια της μάνας του. Θα έρχονταν να ευχηθούν την επομένη. Μας περιέγραψε και πώς ακριβώς έγινε η απαχωχή. "Είναι σκληρό καρύδι ο πατέρας της..." σχολίασε ο οικοδεσπότης μου, "αλλά πού θα πάει κι αυτός... Αν μάλιστα θέλει η μάνα και αρχίσει να τον νηματά, δεν θα κρατήσει πολύ."<sup>67</sup>...

Η είσοδος μου θοιπόν στην κοινότητα με καθυσήχασε ότι όλα είναι στη θέση τους και άρχισε να με απασχολεί η θέση η δική μου: ποια ήταν, ποια έπρεπε να είναι και ποια ακριβώς συμπεριφορά συνεπαγόταν. Οι οικοδεσπότες μου, από τη στιγμή που ήμουν φίλη της κόρης τους, μου άνοιξαν διάπλατα την πόρτα του σπιτιού τους και με ενέταξαν ως κανονικό μέλος της οικογένειας<sup>68</sup>. "Την πήραμε ψυχοκόρη", έλεγε η κυρία Ειρήνη σ'

<sup>67</sup> Για λόγους ιστορικούς αναφέρω ότι δεν άρχισε πάρα πολύ να αποκαταστήσει τις σχέσεις του με την κόρη του και το χαμπρό του. Πρώτα διαχώρισαν τη θέση τους τα πρώτα ξαδέλφια της κοπέλλας, τα οποία άρχισαν να την επισκέπτονται διαδοχικά γύρω στις αρχές του Νοέμβρη. Ο ίδιος ο πατέρας πήγε λίγο πριν από τα Χριστούγεννα.

<sup>68</sup> Το γεγονός ότι είχαν μια κόρη με το όνομά μου που τους πέθανε σε μικρή ηλικία σε συνδυασμό βέβαια μ' ένα γενικότερο ταίριασμα στο τεμπεραμέντο μας οδήγησε

όσους τη ρωτούσαν ποια είμαι. Και είχαν τον τρόπο τους, με ανεπαίσθητα σχόλια και με μισόλοχα, να μου υποδεικνύουν πώς έπρεπε να φέρομαι<sup>69</sup>. Έτσι βρέθηκα μέλος μιας επταμελούς εκτεταμένης οικογένειας, σ' ένα σπίτι όπου έμπαιναν και έβγαιναν συνεχώς γείτονες και συγγενείς, και μιας γειτονιάς, όπου όλα τα νέα έφταναν και συζητούνταν ενώ ακόμα ήταν "ζεστά".

Στο χωριό κατηγοριοποιήθηκα πρώτιστα ως "η μουσαφίρισα" των οικοδεσποτών μου και δευτερευόντως ως "η καθηγήτρια που κάνει μια έρευνα για το χωριό"<sup>70</sup>. Το γεγονός ότι κατάγομαι από μια γειτονική πόλη και ο πατέρας μου από ένα χωριό με το οποίο έχουν σχέσεις (χωρίς να το αποδέχονται ως ισάξιο τους<sup>71</sup>) συνέβαλε στην τοποθέτησή μου προς το "οικείο" μάλλον παρά προς το "ξένο".

Η σύνδεσή μου και πρακτικά, λόγω περιβάλλοντος, αλλά και στη συνείδηση των χωριανών, με οικογένειες "από καλή σειρά"<sup>72</sup>, καθόρισε τη σκοπιά από την οποία έζησα το χωριό και

στη δημιουργία μιας βαθιάς σχέσης ανάμεσά μας που παραμένει ως σήμερα. Το ίδιο συνέβη και με την κόρη και τον γαμπρό τους, που είναι στην ηλικία μου.

<sup>69</sup> Πρβλ. Abu-Lughod 1986 και Lutz 1988. Υποθέτω ότι όλες οι ανθρωπολόγοι που διεξήγαξαν την επιτόπιά τους ως "θετές κόρες" κάποιου βαθμού έχουν κοινές εμπειρίες.

<sup>70</sup> Ως θέμα της έρευνάς μου ανακοίνωσα τις προφορικές ιστορίες του χωριού, τις ιστορίες των οικογενειών, όπως αποτυπώνονται στην κοινωνική ιεράρχησή τους. Οι Μεγαλοχωριανοί είναι συνηθισμένοι στις έρευνες για το χωριό τους και μάλιστα τις θεωρούν απόδειξη της σημασίας και της ιδιαιτερότητάς του. Πριν από μένα το είχαν ήδη μελετήσει δύο ανθρωπολόγοι. Με αυτή την ευρεία διατύπωση, ο καθένας ερμήνευε διαφορετικά το αντικείμενο της έρευνάς μου: άλλοι θεωρούσαν ότι συλλέγω λαογραφικά στοιχεία, άλλοι ότι με ενδιαφέρουν οι ανεκδοτολογικές ιστορίες, για τις οποίες είναι διάσημοι, και υπερήφανοι (και με το δίκιο τους) οι Μεγαλοχωριανοί, άλλοι ότι θέλω να μάθω την ιστορία του, τους πολέμους με τους Τούρκους και την αντίσταση κατά των Γερμανών. Δεν προσπάθησα να διορθώσω τις παρερμηνείες τους, μάλλον φρόντισα ασυναίσθητα να τις εντείνω, σε σημείο που, καθώς δεν με έβλεπαν με σημειωματάριο και μαχνητόφωνο, κάποια στιχμή όλοι αναρωτιώνταν τι ακριβώς κάνω. Ύστερα έπαψαν να ασχολούνται και μου φέρονταν σαν να μην έκανα τίποτε, σαν να είχα πάει απαθώς εκεί για να μείνω.

<sup>71</sup> "Πασπαρίζει", αλλά δεν είναι "μέσα στους πασάρους" [στη σκόνη, στο χώμα], όπως τα πεδινά χωριά. Είχαν και σχέσεις ζωοκλοπής με το χωριό αυτό. Το γεγονός ότι εγώ δεν είχα καμία προσωπική σχέση με το χωριό αυτό (διότι ο πατέρας μου μεγάλωσε στην πόλη) δεν είχε καμία απολύτως σημασία.

<sup>72</sup> Η φίλη μου, μέσω της οποίας "έδωσα γνώρα" έχαιρε μεγάλης προσωπικής εκτίμησης και η οικογένειά της, με τη στενότερη και ευρύτερη έννοια, ήταν από τις πιο αξιοσέβαστες στο χωριό. Ο γαμπρός του οικοδεσπότη μου και η οικογένειά του επίσης, το ίδιο και η άλλη οικογένεια με την οποία συνδέθηκα επίσης στενά ήδη από την αρχή της εκεί παραμονής μου.



τους ανθρώπους του, που ήταν η εκδοχή των "καλόσειρων". Την άλλη εκδοχή ούτε την είδα ούτε την άκουσα. Επίσης, το γεγονός ότι έζησα σε περιβάλλον μη κτηνοτρόφων<sup>73</sup> μου αφείρεσε τη δυνατότητα της συμβιωτικής εμπειρίας και γνώσης του σύμπαντός τους, μου έδειξε όμως την ύπαρξη μιας εναλλακτικής θέασης, ενός "μειονοτικού" και μάλιστα κριτικού "λόγου", απέναντι στο σύμπαν αυτό, ο οποίος ωστόσο ενθουσιάζεται στο σύμπαν του χωριού. Η εξ ίσου στενή σχέση, ωστόσο, που αναπτύχθηκε στην πορεία με μια οικογένεια κτηνοτρόφων, και με το ευρύτερο συγγενικό της περιβάλλον, ορισμένοι από τους οποίους διέθεταν εντυπωσιακή αναστοχαστική ικανότητα, κάλυψε με το παραπάνω το κενό αυτό.

Η απόπειρά μου να προσεγγίσω τον κόσμο των ανδρών, όπου πίστευα ότι υπάρχει η δράση (και άρα και οι πληροφορίες) αυτονομημένη από το οικείο μου περιβάλλον, μετά τη διαβεβαίωση της Σοφίας ότι η γυναικεία μου παρουσία είναι ανεκτή στο ζαχαροπλαστέιο και τις καφετέριες, αναστάθηκε από κάτι απροσδιόριστα σήματα που λάμβανα<sup>74</sup>. Τα σήματα αυτά δεν ήμουν σε θέση να τα αποκωδικοποιήσω τότε, αποφάσισα όμως να περιοριστώ στον οικείο χώρο της γειτονιάς και των δύο οικογενειών και να αφήσω τα πράγματα να κυλήσουν και τους ίδιους τους ανθρώπους να μου δείξουν το δρόμο. Καθόμουν ώρες με την κυρία Ειρήνη και τη Σοφία στο σπίτι ή στο πεζούλι της πηλατείας μαζί με τις γειτόνισσες και μιλούσαμε. Συχνά κάθονταν και οι άντρες του σπιτιού και οι γείτονες μαζί μας, πριν ή στην επιστροφή από το καφενείο. Ή πήχαινα μαζί τους στα σπίτια των συγγενισσών τους. Από τα νεαρά κορίτσια της άλλης οικογένειας γνώρισα το κόσμο των κτηνοτρόφων. Ζώντας με τις γυναίκες συνειδητοποίησα ότι δράση υπάρχει και από τούτη τη μεριά, όχι μόνο από την μεριά των ανδρών, και μάλιστα εξ ίσου σημαντική, όπως σημαντική είναι και η γνώση που προσφέρουν για όλα ανεξαιρέτως τα ζητήματα.

<sup>73</sup> Ο οικοδεσπότης μου ήταν έμπορος και ο χαμπρός του γεωργός, που προερχόταν ωστόσο από περιβάλλον κτηνοτρόφων.

<sup>74</sup> Καθόμουν, για παράδειγμα, στο ζαχαροπλαστέιο και συζητούσα φιλικώτατα με τρεις-τέσσερις άνδρες και όταν τους συναντούσα αλλού, στη γειτονιά μου, λόγου χάριν, με χαιρετούσαν μετά βίας.

Ο Γιώργος, ο άνδρας της Σοφίας, ο οποίος κατάλαβε μέσα από τις γραμμές τι έπαχνα και μου το έλεγε κατά δόσεις, αφού μου έκανε ένα καλό μάθημα για τους εντόπιους κώδικες και την άρρητη επικοινωνία, με γνώρισε στους ανθρώπους που θα μου έλεχαν αυτά που έπρεπε να μάθω. Μάλιστα καθόταν μαζί μου για να τους τους "μπικουνίσει" ώστε να μου μιλήσουν. Τα υπόλοιπα έπρεπε να τα καταλάβω μόνη μου. Όπως ότι εκτός από παρατηρήτρια, ήμουν και παρατηρούμενη και εξονυχιστικά εξεταζόμενη. Κάποτε πέρασα και τις εξετάσεις των ανδρών. Οι άντρες των σπιτιών άρχισαν να συζητούν μαζί μου και να με προσκαλούν στο καφενείο. Οι πιο έξω που γνώριζα με την πάροδο του χρόνου άρχισαν να με καλούν στην παρρέα τους όταν με έβλεπαν να περνώ απ' έξω. Πότε-πότε με ξεχνούσαν και άρχιζαν να συζητούν καμιά ζωοκλοπή μπροστά μου. Ξαφνικά θυμούνταν την παρουσία μου "δεν φαντάζομαι να χράψεις ότι κλέφτουμε ζα! εκείονέ να μην το χράψεις!", μου έλεχαν χελώντας. Άλλοτε πάλι υπονοθόριζαν σε ένα ακατάληπτο ιδίωμα και δεν καταλάβαινα μεν, αλλά ήξερα τι έλεχαν: κάποιος είχε χάσει τόσα και κάποιος άλλος πήχαινε κάπου μήπως του τα βρει... Υπήρξε ωστόσο μία κατηγορία ανδρών που δεν με πλησίασε ποτέ: οι εκτός του στενού περιβάλλοντος ανύπαντροι άνδρες, ανεξαρτήτως ηλικίας<sup>75</sup>, που δυστυχώς, από μια άποψη, είναι οι σπουδαιότεροι, ή μάλλον οι αμεσότεροι, φορείς της δράσης στις βίαιες πρακτικές.

Στην αρχή ήμουν προσανατολισμένη στον αρθρωμένο λόγο, που είναι από τους ωραιότερους που έχω ακούσει. Έπειτα πρόσεξα πως τα σπουδαιότερα πράγματα λέγονται με μεταφορές, έμμεσα, με ημιτελείς προτάσεις ή σιωπές, αλλά και πως όλα ανιχνεύονται μέσα από το πανοπτικόν: όλοι παρατηρούν και ενίοτε ερμηνεύουν και σχολιάζουν (ή ερμηνεύουν αναδρομικά) τις κινήσεις όλων, αξιολογώντας απίστευτες για μένα λεπτομέρειες.

Το σύμπαν αυτό διαπνεόταν από το βίαιο έθος σ' όλες του τις εκφάνσεις. Κάθε μέρα κάποιος παρεξηγιόταν με κάποιον άλλο, κάποιος έχανε ζώα, κάποιος έπαχνε τα ζώα κάποιου άλλου, κάποιος έκλεβε μια κοπέλλα, κάποιον τα "έσαζαν"

<sup>75</sup> Το χωριό έχει πολλούς "απάντρευτους" μεγαλωνούς στην ηλικία άνδρες.

[συμφιλιώνονταν]. Κάθε μέρα κάτι. Οι καινούργιες ιστορίες κάθονταν στις παλιές, συνδέονταν, συσχετίζονταν, συερμηνεύονταν, προεκτείνονταν. Με μικρά σχόλια. Όσοι οι ομιλητές τόσα και τα σχόλια. Αν δεν ήξερες, δεν καταλάβαινες, αν ρωτούσες, καταλάβαινες ακόμα λιχότερο. Τα πολλά λέγονταν σε πολύ στενό κύκλο, στα σπίτια. Αν συνέβαινε να είσαι εκεί, μάθαινες τι ακριβώς έγινε. Διαφορετικά έπρεπε να καταλάβεις αλλοιώς. Έμαθα να προσέχω τα κενά του λόγου, τα πίσω από το λόγο και άρχισα σιγά-σιγά να αισθάνομαι τα υπόχρεια ρεύματα της έντασης που υποτείνουν τις κοινωνικές σχέσεις στο χωριό. Να ερμηνεύω βλήματα και απουσίες βλημάτων, απουσίες από το καφενείο, βιαστικά περάσματα ανθρώπων, περίεργες συγκεντρώσεις. Να διαισθάνομαι. Να συλλέχω μικρές πληροφορίες επιστρατεύοντας όλα τα αντιληπτικά μέσα που διέθετα, πέρα από την όραση και την ακοή. Οι γενικευτικές "αφηγήσεις" του τύπου "εμείς εδώ έχουμε ένα ελάττωμα, έχουμε πολύ "εχλωισμό": αν δεν παρεμβαίνανε τρίτοι να μας τα σάξουνε θά' μαστε χαμμένοι", που συχνά συνόδευαν την παρουσίαση του χωριού προς εμένα, δεν θα εξειδικεύονταν περισσότερο, αν τυχόν ρωτούσα, και δεν εξαντλούσαν το τι συνέβαινε.

Αν όμως ήξερε κανείς περί τίνος επρόκειτο, αν "ήξερε την ιστορία", τότε μπορεί και να του έλεχαν μερικά παραπάνω, ίσως και αρκετά, ποτέ όμως τα ίδια. Καθένας ερμήνευε διαφορετικά ανθρώπους, συμπεριφορές, κίνητρα... Όλα ήταν εκεί. Αρκεί να μην έπρεπε να τα εξηγήσουν...

Μετά το τέλος της επιτόπιας, κοίταζα τις σημειώσεις μου και άκουα συνεχώς νοερά τη ρήση ενός από τους πρώτους "πληροφορητές" μου, όταν έμαθε τι ζητούσα στο χωριό: "θέλω πριν φύγεις νά' ρθεις να με βρεις και να μου πεις σε τι συμπεράσματα έχεις καταλήξει και να μη με λένε (όπως τον λένε) αν δε σου τα ανατρέψω όλα, γιατί εδώ ο καθένας λέει τα δικά του". Οι σημειώσεις μου λοιπόν αποτελούνταν από ένα σωρό θραύσματα με "τα δικά του καθενός", που ομοιοχώς πως θύμιζαν "τα δικά του καθενός", σε άλλη εκδοχή ασφαλώς, στα πρακτικά των δικαστικών αποφάσεων και όλα μαζί το "Ρασομόν" του Κουροσάβα

και το "Αλεξανδρινό Κουαρτέτο του Ντάρελ"<sup>76</sup>. Και έργο μου δεν ήταν να τα αναγάχω σε ένα, αλλά να αποδώσω, αν μπορούσα, τη λογική αυτής της πολυηθοκότητας.

---

<sup>76</sup> Το "Ρασομόν" είναι η ιστορία ενός φόνου όπως τον αφηγούνται τέσσερεις αυτόπτες μάρτυρες, οι οποίοι παρουσιάζουν τέσσερεις διαφορετικές εκδοχές της πραγματικότητας. "Το Αλεξανδρινό Κουαρτέτο" είναι επίσης η αφήγηση μιας ιστορίας από τη σκοπιά τεσσάρων διαφορετικών ατόμων που συμμετείχαν σ' αυτήν.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

### Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ: ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ Ή ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ;

Τις βίαιες πρακτικές των ορεινών Κρητών μπορούμε να τις κατανοήσουμε, όπως ήδη ανέφερα, μόνο αν τις προσεχίσουμε ως σύνολο, αν τις εντάξουμε όλες στο ίδιο πλαίσιο ανάλυσης και τις θεωρήσουμε επί μέρους εκφάνσεις του ίδιου "φαινομένου", της βίας. Αν υιοθετήσουμε, με άλλα λόγια, μια ολιστική και διευρυμένη θέαση της βίας, χρησιμοποιώντας την ως αναλυτική έννοια. Στο κεφάλαιο αυτό, λοιπόν, θα επιχειρήσω να δείξω, με φόντο τα ευρήματα της εθνογραφικής μου έρευνας, ότι η βία αποτελεί πρόσφορο αναλυτικό εργαλείο για την περιεκτική θεώρηση και κατανόηση του βίαιου έθους και του *modus operandi* του στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Στο βαθμό που αυτό προϋποθέτει την αποστασιοποίησή μου από τα καθιερωμένα γεωγραφικά και θεματικά πεδία μελετών, που είτε συσχετίζουν άρρητα τη βίαιη συμπεριφορά με τις αξίες της "τιμής-ντροπής" και του "ανδρισμού" είτε χρησιμοποιούν ως αναλυτικό εργαλείο τη σύγκρουση και τις διαμάχες (*disputes*), και την προσχώρησή μου σ' ένα πεδίο υπό άνοιξη μεν, αλλά ακόμα χαλαρά προσδιορισμένο και για αυτό αμφισβητούμενο, που είναι οι μελέτες για τη βία, θα συζητήσω συνοπτικά και τα ζητήματα αυτά.

#### 1. Ανθρωπολογικές κανονιστικές προσεγγίσεις της βίας

Πρακτικές μορφολογικά συγγενείς με αυτές των Κρητών -όπως η ζωοκλοπή, ο φόνος, η εκδίκηση, οι αντεκδικήσεις, η

ετοιμότητα για καυχά και η χρήση (ή η απειλή χρήσης) όπλου στη διάρκειά του- ή λόγοι που τις ανακαλούν, έχουν καταγραφεί από ιστορικές και ανθρωπολογικές πηγές, εκτός από τη Μάνη και τους Σαρακατσάνους, σε πολλές άλλες περιοχές της Νότιας Ευρώπης και της Μεσογείου γενικότερα (καθώς και σε άλλους λαούς στον κόσμο)<sup>1</sup>.

Οι πρακτικές αυτές, ή ορισμένες από τις ιδεολογικές εκφάνσεις τους, μελετήθηκαν μεμονωμένα με βάση επιλεγμένα μορφολογικά κριτήρια, ένα από τα οποία ήταν η άρρητη συστατική και κυριολεκτική θεώρηση της βίας ως πρόκλησης σωματικής -θανάσιμης ή όχι- βλάβης. Και συκροτήθηκαν σε αυτοτελή αντικείμενα έρευνας (όπως για παράδειγμα, η ζωοκλοπή ή η εκδίκηση) που σπάνια συσχετίζονται μεταξύ τους (ακόμα και αν εμφανίζονται στην ίδια κοινωνία) και σπάνια αναλύονται στην συνάφειά τους με τον ευρύτερο λόγο της ιδεολογίας και της πρακτικής των συγκεκριμένων κοινωνιών. Αντίθετα, τα αντικείμενα αυτά είτε συσχετίζονται με τις ευρύτερες κοινωνικο-πολιτικές δομές και ερμηνεύονται με μια δομο-λειτουργιστική προσέγγιση είτε εντάσσονται σ' ένα διαπολιτισμικά νοούμενο πλαίσιο της σύγκρουσης ή πάλι συνδέονται με την επιτέλεση συγκεκριμένων ρόλων, με αποτέλεσμα τα ερμηνευτικά σχήματα και τα εννοιολογικά εργαλεία των μελετών αυτών να μη μπορούν να υπερβούν τη μερικότητα των αντικειμένων που έχουν στοιχειοθετήσει. Έτσι αποδεικνύονται ανεπαρκείς εξηγητικής αξίας, αν επιχειρήσει κανείς να απαντήσει ευρύτερα ερωτήματα με

---

<sup>1</sup> Στο Μαυροβούνιο, και την Αλβανία, στην Καλαβρία, τη Σικελία, τη Σαρδηνία την Κορσική και την Ανδαλουσία, στο Μαρόκο, την Αλγερία, και όλες τις αραβικές χώρες ως την Τουρκία, με προεκτάσεις ακόμα ανατολικότερα ως το Αφγανιστάν. Επίσης, με τη μία ή με την άλλη μορφή, εμφανίζονται σ' όλη σχεδόν την Αφρική, στην Αυστραλία, τη Νέα Γουινέα και τη Μελανησία, στις Φιλιππίνες και την Ινδονησία, ενώ έχουν καταγραφεί και σε πολλές φυλές των Ινδιάνων της Βορείου και Νοτίου Αμερικής. Ο λόγος που διαχωρίζω εδώ την ευρύτερη περιοχή γύρω από τη Μεσόγειο είναι αφ' ενός μεν ότι εδώ αναπτύχθηκε μια ειδική συζήτηση στους κόλπους της ανθρωπολογίας -την οποία δεν μπορώ να αγνοήσω-, αφ' ετέρου δε ότι εδώ υπάρχουν και τα παλαιότερα κράτη, πράγμα πολύ σημαντικό για το επιχείρημά μου. Η αναφορά σε εξω-ευρωπαϊκούς και εξω-μεσογειακούς πληθυσμούς είναι και αναπόφευκτη και επιβεβλημένη: η συμβολή των "εκεί" μελετών στην κατανόηση της κοινωνικο-πολιτισμικής λογικής της χρήσης "βίαιων πρακτικών" στις διάφορες κοινωνίες είναι ίσως σημαντικότερη σ' ό,τι αφορά την εκκλιπνωση των προσλαμβανουσών, των εννοιολογήσεων και των ερμηνειών, από αυτήν που έχει αναπτυχθεί "εδώ".

αυτά και, το σπουδαιότερο, αδυνατούν να εξηγήσουν το βίαιο περιεχόμενο των σχέσεων που περιγράφουν.

Οι κυρίαρχες τάσεις στις μελέτες αυτές από τη δεκαετία του 1960 ως τα μέσα της δεκαετίας του 1980 αναπτύχθηκαν κατά μήκος μιας διαχωριστικής γραμμής μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών της Μεσογείου και των υπόλοιπων, με άρρητο κριτήριο την ένταξη ή όχι της υπό μελέτη περιοχής σε μια εθνοκρατική δομή με κάποιο ιστορικό βάθος.

Οι μελέτες των νοτιοευρωπαϊκών κοινωνιών εστίασαν βασικά την προσοχή τους στις κοινωνικές αξίες και την κοινωνική ιδεολογία. Εδώ οι πρακτικές αυτές θεωρήθηκαν έμμεσα συνεπαχόμενο ενός διηρημένου και ανδροκεντρικού κοινωνικού σύμπαντος που χαρακτηρίζεται από σχέσεις έντονης αντιπαλότητας μεταξύ συγγενειακών ομάδων (ποικίλου εύρους και γενεαλογικού βάθους) και μεταξύ των ανδρών (είτε ως εκπροσώπων των ομάδων αυτών είτε υπό την απλή ανδρική τους ιδιότητα) και εντάχθηκαν στα αναλυτικά πλαίσια της "τιμής-ντροπής" και του "ανδρισμού". Στο πρώτο επισημαίνεται η κεντρική θέση της βίας, στο επίπεδο της κοινωνικής ιδεολογίας τουλάχιστον -όπου εχγράφεται ως πιθανή απόληξη της διαδικασίας "πρόκληση-απάντηση", στην οποία μορφοποιείται η αντιπαλότητα-, εφ' όσον αναγνωρίζεται ότι αποτελεί το ύστατο και το κατ' εξοχήν μέσον αποκατάστασης μιας σοβαρής προσβολής της τιμής<sup>2</sup>. Στις μελέτες του "ανδρισμού", η πιθανότητα χρήσης βίας προβλέπεται έστω και υπαινικτικά ως παράγωγο ή παρενέργεια της επιτέλεσης του ανδρισμού<sup>3</sup>. Ωστόσο, ούτε οι πρώτες ούτε οι δεύτερες συμπεριλαμβάνουν στο αναλυτικό τους πεδίο τα κοινωνικο-πολιτισμικά συνεπαχόμενα της εκδραμάτισης των βίαιων προκειμένων των αξιών που παρουσιάζουν<sup>4</sup>. Περιορίζουν την ανάλυσή τους στα κανονιστικά

<sup>2</sup> Η προσβολή αυτή συνίσταται κυρίως στην προσβολή της "τιμής" μιας γυναίκας ή στο φόνο ενός συγγενούς εξ αρρενογονίας. Εκτός από τις μελέτες του J. Campbell για τους Σαρακατσάνους (1964 και 1966), που ήδη συζητήσαμε, η χρήση της βίας ως του κατ' εξοχήν μέσου αποκατάστασης της τρωθείσας τιμής αποτελεί κεντρική θέση των μελετών για την "τιμή" και τη "ντροπή", καθώς αναφέρεται ρητά (ή έστω υπαινικτικά) σ' όλες (βλ. Peristiany 1966α, Pitt-Rivers 1966, Schneider 1969, Schneider 1971, Blok 1981, Giovannini 1987).

<sup>3</sup> Εκτός από τον M. Herzfeld (1985), βλ., για παράδειγμα, Brandes 1980, Gilmore 1990:35-38.

<sup>4</sup> Βλ. την ανάλυσή μου για το έργο των Campbell και Herzfeld στο κεφάλαιο II.

πρότυπα συμπεριφοράς περιχράζοντας την κοινωνική δράση ως αγώνα για την επίτευξη μιας ιδεώδους εικόνας του ατομικού ή συλλογικού εαυτού. Μιας εικόνας που, στις συνθήκες σχετικής ένδειας και υλικού, θρασμικού και ιδεολογικού εξισωτισμού<sup>5</sup> (που προσδιορίζουν, σύμφωνα με τις περισσότερες μελέτες, τις εν λόγω κοινωνίες), ανάγεται σε διακύβευμα των κοινωνικών συγκρούσεων και τις μετατρέπει σε "μη-πραγματική σύγκρουση" (Cosser 1965[1956]). Σε ανταγωνισμό και σύγκρουση για την πρόσβαση σε περιορισμένους "ηθικούς πόρους"<sup>6</sup>, ο οποίος ενισχύει με τη σειρά του τον υπάρχοντα "εξισωτισμό"<sup>7</sup>. Έτσι, η βία εξοβελίζεται από την κοινωνική πρακτική, εντάσσεται στο αναλυτικό πλαίσιο των αξιών, της κατασκευής του φύλου ή ακόμα και της "διαμάχης"<sup>8</sup> ως πιθανό, αλλά επί μέρους, "ιδίωμα" τους, και αποσιωπάται. Και διερωτάται κανείς γιατί. Δεν ανιχνεύεται στο εμπειρικό επίπεδο ή έμμεσα θεωρείται ασύμβατη με το πλαίσιο της εθνοκρατικής δομής και άρα απλή παραβίαση της έννομης τάξης<sup>9</sup>; Ή μήπως νοείται ως τυχαίο, και σπάνιο, συμβάν σ' αυτή τη διαδικασία;

<sup>5</sup> Η παραδοχή ότι το ανταγωνιστικό έθος που επικρατεί σ' όλους του πληθυσμούς της περιοχής της Μεσογείου, είτε αυτό συσχετίζεται με τις αξίες της τιμής-ντροπής είτε με τον ανταγωνιστικό ανδρισμό, οφείλεται τη σπανιότητα των οικολογικών πόρων και στον ανταγωνισμό για τον έλεγχό τους, αποτελεί κοινό στοιχείο πολλών μελετών της περιοχής, βλ., για παράδειγμα, Schneider 1971, Black-Michaud 1975, Schneider και Schneider 1976, Starr 1978, Brandes 1987, Marcus 1987. Ωστόσο, η παραδοχή αυτή υφάρχει σε πολύ περισσότερες μελέτες, χωρίς να γίνεται ρητή αναφορά και σχετίζεται με μία άλλη κοινή παραδοχή, το εξισωτικό έθος των πληθυσμών αυτών: βλ., για παράδειγμα, Black-Michaud 1975:122-123 και 150-151, Davis 1977:81-89, Brandes 1987:127, Marcus 1987:54, Knudsen 1992:88 ηββλ. την παρατήρηση της Giovannini 1987:65. Βλ. όμως Bourdieu 1966, ο οποίος εισάγει την κοινωνική ιεράρχηση μέσα από την ανάλυση "του συναισθήματος της τιμής" στην Καβύλη, και Abu-Lughod 1986.

<sup>6</sup> Βλ., για παράδειγμα, Brandes 1987:132-133 ηββλ. Herzfeld 1980:142.

<sup>7</sup> Έτσι, μοιρονότι πολλοί μελετητές αποδέχονται την ύπαρξη ανισοτήτων και δέχονται ότι η πρόσβαση στους ηθικούς πόρους είναι ονομαστική (βλ., για παράδειγμα, Herzfeld 1980:342, Brandes 1987:127), αφ' ενός μεν τις περιορίζουν στις οικονομικές, χωρίς να διερευνούν την τοπική αντίληψη για τις κοινωνικές ανισότητες, και αφ' ετέρου δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τις ανισότητες αυτές στην ίδια την ανάλυση που κάνουν (βλ. Herzfeld 1980 και Brandes 1987, σ' ό,τι αφορά την έννοια της τιμής-ντροπής Brandes 1980 και Herzfeld 1985 σ' ό,τι αφορά τον ανδρισμό, παρότι ο πρώτος κάνει ρητή αναφορά στις κοινωνικές ανισότητες).

<sup>8</sup> Βλ., για παράδειγμα, Ruffini 1978, για τη ζωοκλοπή στη Σαρδηνία.

<sup>9</sup> Το τελευταίο φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τις ελάχιστες εξαιρέσεις: του A. Blok (1975), για τη μαφία στη Σικελία, ο οποίος υποστηρίζει ότι η μαφία αναπτύχθηκε στα διάκενα της κεντρικής ιταλικής εξουσίας στην περιοχή αυτή: της M. Hasluck (1967) για τον άγραφο νόμο των αντεκδικήσεων στην προκρατική



Οι "άλλες" κοινωνίες της Μεσογείου θεωρήθηκαν "διατμηματικές", δηλαδή "ακέφαλες"<sup>10</sup>, και αναλύθηκαν με τους όρους της βρετανικής πολιτικής ανθρωπολογίας για τα αφρικανικά "διατμηματικά πολιτικά συστήματα"<sup>11</sup>, και κυρίως της ανάλυσης του Evans-Pritchard για τους Νούερ<sup>12</sup> (1968[1940]) η οποία έθεσε και επηρέασε ως το τέλος τους όρους της συζήτησης αυτής, εντός και εκτός της "βρετανικής σχολής"<sup>13</sup>. Εδώ η έμφαση δόθηκε περισσότερο στην κοινωνική δομή<sup>14</sup> παρά στις αξίες<sup>15</sup> και οι

---

Αλβανία: του Boehm (1984) για το Μαυροβούνιο, και πιο πρόσφατα της A. Knudsen (1992) για την Κορσική του 18ου αιώνα].

<sup>10</sup> Όλοι οι πληθυσμοί της περιοχής ήταν ενταχμένοι σε κρατικές δομές την περίοδο που μελετήθηκαν, ενώ μερικοί από αυτούς, όπως του Μαρόκου, της Αιγύπτου και της Τουρκίας, ανήκαν και σε παλαιότερες μορφές κρατών. Ωστόσο, οι ανθρωπολογικές μελέτες δεν συμπεριέλαβαν τα συμφραζόμενα αυτά στις ανάλυσή τους για τις βίαιες πρακτικές. βλ. ωστόσο, R. Jamous (1981), ο οποίος, προβαίνοντας σε μια ιστορική ανακατασκευή, αναφέρεται στο διαμεσολαβητικό ρόλο του αυτοκράτορα στην τοπική τάξη.

<sup>11</sup> βλ. Fortes και Evans-Pritchard (1940). Πρόκειται για μια μορφή "ακέφαλων" φυλετικών κοινωνιών, οργανωμένων σε μεγάλες ομάδες καταγωγής, δομημένες με βάση ένα πυραμιδικό σύστημα διαιρέσεων και υποδιαιρέσεων το οποίο εγχράφεται στο χώρο και το οποίο, εκτός από τις σχέσεις συγγένειας *stricto sensu*, οργανώνει και τις πολιτικές σχέσεις, αυτές δηλαδή μεταξύ των διάφορων τμημάτων των ομάδων στο εσωτερικό του. Αυτές ακριβώς τις πολιτικές λειτουργίες των διατμηματικών ομάδων που συλλαμβάνονταν με τους όρους του ιδιώματος των "γενιών" διερεύνησε και ανέλυσε η συγκεκριμένη προσέγγιση.

<sup>12</sup> βλ. ιδιαίτερα Evans-Pritchard 1968[1940]:165-220. Για μια συνοπτική παρουσίαση της συζήτησης αυτής, βλ. Kuper 1983[1973]:83-98. Για μια διεξοδική ανάπτυξη της σχέσης συγγένειας-εξουσίας στα διατμηματικά συστήματα, βλ. Balandier 1966:60-91.

<sup>13</sup> Η προβληματική αυτή άσκησε επίδραση και σε χάλιους μελετητές, βλ., για παράδειγμα, Favret 1968 και Jamous 1981. Ούτως ή άλλως η παρουσία ανθρωπολόγων από τις άλλες "σχολές" είναι σχετικά μειωμένη ως τη δεκαετία του 1970. Η χαλλική εκπροσωπείται βασικά από τους P. Bourdieu και J. Favret, σε πρώτη φάση, και τον R. Jamous μεταγενέστερα και περιορίζεται στο χαλλικό Μαγκρέμπ (Αλγερία Μαρόκο). Η αμερικανική σχολή εμφανίζεται στην περιοχή σε μια εποχή που η συζήτηση για τα διατμηματικά συστήματα έχει σχεδόν ολοκληρωθεί, αλλά σ' αυτήν θα αναφερθώ εκτενέστερα παρακάτω.

<sup>14</sup> Μολονότι οι μελέτες των δύο περιοχών προέρχονται από την ίδια μήτρα, την οξφορδιανή παράδοση της κοινωνικής ανθρωπολογίας, αντανακλούν δύο διαφορετικές εκδοχές της. Οι μελέτες των κοινωνιών της Ν. Ευρώπης, που εκκαινίστηκαν από τους J. Pitt-Rivers και J. Campbell, μαθητές του Evans-Pritchard, έφεραν τις επιρροές της μεταγενέστερης "ιδεαλιστικής" στροφής του που τον απομάκρυνε από το δομισμό του Radcliffe-Brown και που μετέφερε την έμφαση από τις κοινωνικές δομές στις πολιτισμικές αξίες και τη μετάφρασή τους στη γλώσσα του πολιτισμού του ανθρωπολόγου (Kuper 1983:127). Πρβλ. τις αναφορές του J. Campbell στη "φιλοσοφία της επιτόπιας" του Evans-Pritchard και στην προτροπή του να ασχοληθεί με "αυτά που σκέπτονται και έχουν ως αξίες οι Σαρακατσάνοι" (1992:153 και 160). Πρβλ. την αντίστιξη από τον Pitt-Rivers της

βίαιες πρακτικές (με τη στενή έννοια του όρου) οι οποίες ανιχνεύθηκαν εθνογραφικά σχεδόν παντού<sup>16</sup>, συσχετίστηκαν με αυτήν, ως στοιχείο των πολιτικών σχέσεων που εμπεριέχει, και αποτέλεσαν αντικείμενο ιδιαίτερης συζήτησης<sup>17</sup>. Στη συζήτηση αυτή, που εστιάστηκε κυρίως στη "μακροχρόνια έχθρα" (feud)<sup>18</sup>, οι βίαιες πρακτικές αναλύθηκαν ως μορφές σύγκρουσης και εξηγήθηκαν με βάση κοινωνιολογικούς δομο-λειτουργιστικούς όρους, με αποτέλεσμα την αναλυτική επεξεργασία τους, μέσα από το μορφολογικό, δομικό και λειτουργιστικό (προσδι)ορισμό και συσχετισμό τους και την συγκρότησή τους σε τυπολογίες. Γιατί εδώ, οι ηπρακτικές που περιέχουν βία, με τη στενή έννοια του όρου (πρόκληση θανατηφόρας ή μη σωματικής βλάβης) κατέχουν κεντρική θέση στην ίδια την προσέγγιση: οι αντιπαραθέσεις, οι συγκρούσεις και οι τρόποι επίλυσής τους θεωρούνται, μαζί με την οικονομική συνεργασία, τις χαμήλιες ανταλλαγές και τις τελετουργίες, ένα από τα στοιχεία των πολιτικών σχέσεων μεταξύ των ομάδων στο χώρο<sup>19</sup>.

Ας δούμε συνοπτικά τα βασικά σημεία της συζήτησης αυτής για τις βίαιες πρακτικές η οποία εκτυλίσσεται σε περισσότερα επίπεδα.

#### Από τη δομή ως σχέση στη δομή ως ουσία

Κατά τον Evans-Pritchard (1968[1940]), οι βίαιες πρακτικές (και κυρίως η μακροχρόνια έχθρα και ο πόλεμος) αποτελούν έκφραση της κοινωνικής δομής, η οποία ορίζεται ως "σχέσεις

---

έννοιας της "αξίας" που συγκροτεί ο ίδιος για την Ανδαλουσία προς τους "κανόνες" των αφρικανιστών (1971[1954]:xvii-xix).

<sup>15</sup> Υπήρξαν όμως και μελέτες για τις αξίες, βλ. λόγου χάριν, Bourdieu 1966, Zeid 1966, Delaney 1987, Marcus 1987.

<sup>16</sup> Παραθέτω ενδεικτικά: στην Τουρκία (Stirling 1965), στο Μαρόκο (Gellner 1969 και Jamous 1981), στην Αλγερία και την Καβύλη (Breteau και Zagnoli 1980 και Favret 1968), στους Βεδουίνους της Κυρηναϊκής (Peters 1967) και της Ιορδανίας (Chelhod 1980), στους Άραβες του Ισραήλ (Cohen 1965).

<sup>17</sup> Οι βίαιες πρακτικές σε ορισμένες περιπτώσεις μελετήθηκαν σε συνδυασμό με τις αξίες, βλ., λόγου χάριν, Breteau και Zagnoli 1980, Chelhod 1980, Jamous 1981.

<sup>18</sup> Η μακροχρόνια έχθρα (feud) παρουσιάζει μορφολογικές αντιστοιχίες με τις "αντεκδικήσεις" ("βεντέττες", "οικογενειακά" ή όπως αλλιώς λέγονται σε κάθε περιοχή). Ωστόσο, για λόγους που θα φανούν παρακάτω, θεωρώ προτιμότερο να το αποδώσω με το όρο του λεξικού και να κρατήσω τους εντόπιους όρους για τα εντόπια συμφραζόμενα.

<sup>19</sup> Balandier 1967:61-68.

μεταξύ των κοινωνικών ομάδων που έχουν υψηλό βαθμό συνοχής και σταθερότητας" (1968[1940]:296), και συνιστούν βασικό πεδίο συγκρότησης της στην "ακέφαλη" κοινωνία των Νούερ. Η έλλειψη διαφοροποιημένων πολιτικών (και νομικών) θεσμών και η απουσία της διαμεσοδομητικής και ενοποιητικής λειτουργίας την οποία επιτελούν προσδίδει, κατά τον Evans-Pritchard, μια ρευστότητα στον ορισμό των κοινωνικών ομάδων (οι οποίες συνεχονται χαλαρά από την αρρενογονική γενεϊκή ιδεολογία και από την φυλετική τους εδαφικότητα) και τον οδηγεί σε μια σχετικιστική και "καταστασιακή" σύλληψη της έννοιας της κοινωνικής δομής.

Η σύλληψη αυτή ορίζει ως αρχή συγκρότησης των κοινωνικών ομάδων -δηλαδή ως κοινωνική δομή- τη "διατμηματική -δομική- αντίθεση", αναγνωρίζοντας ένα δομοποιητικό και πολιτικό, με την ευρεία έννοια, ρόλο στην έννοια της αντίθεσης. Οι κοινωνικές ομάδες συγκροτούνται ως τέτοιες μέσα από τη νοητική ή/και πραχματική αντίθεσή τους προς άλλες ομάδες του ίδιου επιπέδου η οποία διαφοροποιεί τη μία ως προς την άλλη με αναφορά στην εδαφική υποδιαίρεση της φυλής στην οποία ανήκουν ή στην αρρενογονική καταγωγή τους, από διαφορετικό πρόγονο-ιδρυτή της ομάδας. Η αντίθεση αυτή θα συνοδευτεί από αντίρροπη τάση προς τη συσπείρωση και συμπαράταξή τους, ως μερών της ίδιας ευρύτερης εδαφικής ή αρρενογονικής ομάδας, όταν η τελευταία βρεθεί αντιμέτωπη με άλλες ευρύτερες ομάδες της ίδιας τάξης<sup>20</sup>.

Η σχετικότητα της κοινωνικής δομής (ή της ταυτότητας των κοινωνικών ομάδων) επαναλαμβάνεται στο επίπεδο της κοινωνικής ταυτότητας των ατόμων: το άτομο θα ορίσει τον εαυτό του ανάλογα με τη δομική σχέση του με το συνομιλητή του στην κλίμακα της κατάτμησης (σε ποια φυλή και ποια εδαφική υποδιαίρεση ή σε ποιο χένος και σε ποιο τμήμα του χένους ανήκει) και θα προσδιοριστεί αντίστοιχα από αυτόν.

Αυτό που στο νοητικό επίπεδο συλλαμβάνεται ως "αντίθεση" στο επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής εκφράζεται με χαμήλιες, συνεργασιακές και τελετουργικές σχέσεις, καθώς και με συγκρούσεις, εχθρότητες και διαπραγματεύσεις για την επίλυσή τους. Οι αλληλεπάρλληλες και ακτινωτές αντιπαραθέσεις και

<sup>20</sup> Η διαδικασία αυτή ενεργοποιείται σε όλα τα επίπεδα της κατάτμησης, από την "ελάχιστη γενιά" (minimal lineage) ως το χένος (clan).

ταυτίσεις μεταξύ των κοινωνικών ομάδων τις οποίες συνεπάγονται συνιστούν τη "δομική κίνηση" που συντηρεί την ίδια τη μορφή του πολιτικού συστήματος (1968[1940]:186) και επιτρέπει τη συμβίωση των Νούερ σε συνθήκες "διατεταχμένης αναρχίας". Επομένως, η μακροχρόνια έχθρα και οι άλλες μορφές βίας εμπεριέχονται στη συμβολική αρχή της αντίθεσης και συνιστούν ένα από τα πεδία διαφοροποίησης και ταυτόχρονα συγκρότησης των κοινωνικών ομάδων, επιβεβαίωσης και ανανέωσης της συνοχής τους.

Ωστόσο, η ανάλυση του Evans-Pritchard είναι αμφίσημη. Ενώ ξεκινάει για να αναπτύξει το "δομοποιητικό" ρόλο της έννοιας της αντίθεσης στην ταυτότητα (όπως θα λέγαμε σήμερα) και επεξεργάζεται εν πολλοίς την απροσδιοριστία της κοινωνικής δομής και της πολλαπλότητας των ταυτοτήτων, στην εικονογράφηση του παραδείγματός του αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην ολοκλήρωση της ιδέας της κοινωνικής σχετικότητας και σε πιο "πεζά", δυτικοκεντρικά ερωτήματα σχετικά με το πώς διατηρείται η κοινωνική συνοχή και ευταξία σε κοινωνίες χωρίς διαφοροποιημένους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς, σε τι συνίσταται και πώς διατηρείται η κοινωνική τους συνοχή και ευταξία, ερωτήματα τα οποία και υπερσχύουν τελικά. Τα ερωτήματα αυτά υπέβρισκαν στην ανάλυση του Evans-Pritchard χωρίς να διατυπωθούν ποτέ ρητά και θόλωναν την κατ' αρχήν "ημικίζουσα" προσέγγισή του. Ρηματοποιήθηκαν λίγο αρχότερα και αποτέλεσαν τη βάση των προσεγγίσεων της "σύγκρουσης" (βλ. Gluckman 1955β:4).

Η χρησιμοποίηση της "πραγματικής" "μακροχρόνιας έχθρας" για την εικονογράφηση του δομοποιητικού ρόλου της νοητικής αντίθεσης και η προσφυγή στη ντυρκεϊμιανή "μηχανική αλληλεσχύση" για την εξήγηση της διατήρησης της "διατεταχμένης αναρχίας" ακόμα και σε συνθήκες μακροχρόνιας έχθρας μετεμφυτεύουν την αντίθεση από τη νοητική πραγματικότητα στην εμπειρική, συγχωνεύουν τη νοητική και την εμπειρική πραγματικότητα και μεταστοιχείωνουν την αντίθεση σε πραγματική αντιπαράθεση μεταξύ πραγματικών κοινωνικών οντοτήτων θεωρώντας τη δεύτερη εμπειρική αντανάκλαση της πρώτης. Νοητική αντίθεση και πραγματική αντιπαράθεση θεμελιώνονται στην έλλειψη θεσμών ως διαθλάσεις της.

Έτσι, το ζήτημα μετατοπίζεται από το τι συνέχει συμβολικά την κοινωνία αυτή στο ποιοι θεσμοί την συνέχουν εμπειρικά και πώς εξασφαλίζεται η συνοχή αυτή. Δηλαδή με ποιους "κανόνες" διεξάχεται η αντιπαράθεση, ώστε η κοινωνία να είναι βιώσιμη ως τέτοια. Και αυτό που εν τέλει αναδεικνύεται περισσότερο από την ανάλυση του Evans-Pritchard είναι ο δομοποιητικός ρόλος της μακροχρόνιας έχθρας, και της βίας γενικότερα, μέσα από τη θεώρησή της ως πολιτικού θεσμού (με όλα τα κανονιστικά συνεπαχόμενα του όρου). Ένας ρόλος που εξηχείται με βάση τις "λειτουργίες" της στην άσκηση κοινωνικού ελέγχου στη βία, η οποία, λόγω της έλλειψης πολιτικών και νομικών θεσμών, φαίνεται διάχυτη στην κοινωνία αυτή και ελλοχεύει σε κάθε σύγκρουση (1968[1940]:177-190).

Ως θεσμός, δηλαδή ως "αναγνωρισμένος τρόπος συμπεριφοράς που ρυθμίζεται από ένα σύνολο κανόνων" (1968[1940]:189), η μακροχρόνια έχθρα συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή και άρα συνιστά στοιχείο της κοινωνικής ευταξίας. Ως "νομικός" θεσμός ενεργοποιείται σε περίπτωση παραβίασης του "νόμου"<sup>21</sup> (η οποία είναι θεσμικά ανεμπόδιστη να κλιμακωθεί ως το φόνο) και στοχεύει στην αποκατάσταση της παραβίασης αυτής, στην εκδίκηση<sup>22</sup>, που συνεπάγεται συλλογικοποίηση της διαφοράς και δύναμει διαιώνισή της στο διηνεκές. Έτσι, η αμοιβαιότητα που υπαγορεύει ο θεσμός λειτουργεί ως νομική κύρωση και η επαπειλούμενη ενεργοποίησή του ως μέσον κοινωνικού ελέγχου ή ως μέσον επαναφοράς στην τάξη<sup>23</sup> (ό.π.:177-178).

Ως πολιτικός θεσμός, διέπει τις δομικές σχέσεις μεταξύ των τμημάτων μιας φυλής. Διαφοροποιεί άμα και ταυτίζει, χωρίζει άμα και ενώνει, ανάλογα με το μέγεθος και τη δύναμη των γενιών, των μεταξύ τους δικτύων αχχιστείας και συγγένειας, κυρίως όμως ανάλογα με τη μεταξύ τους δομική απόσταση στον κοινωνικό και

<sup>21</sup> Παράλληλα με το "νομικό" αυτό επιχείρημα, ο Evans-Pritchard υιοθετεί και μια "πολιτισμική" θέση, τύπου "πολιτισμός και προσωπικότητα", συσχετίζοντας τη συχνότητα των φόνων με ορισμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα των Νούερ, όπως η ευθιξία, η γενναιότητα και η εριστικότητα, τα οποία καθιερώνονται στα αγόρια από την παιδική ηλικία (1968[1940]:178-179).

<sup>22</sup> Η, εναλλακτικά, στην καταβολή αποζημίωσης, αν γίνει δεκτή από την πλευρά του θύματος, η οποία όμως δεν είναι η ιδεατή λύση.

<sup>23</sup> Λειτουργεί δηλαδή και ως μέσον πίεσης για την επίλυση των διαφορών πριν να φθάσουν στην ανοικτή βία.

εδαφικό χώρο. Η "πολιτική" του λειτουργία είναι να επιτρέπει στην αντιπαράθεση, να ενισχύει τη διακριτή ταυτότητα των τμημάτων χωρίς να τα οδηγήσει στη σχάση ούτε να απειλήσει την ενότητα της φυλής, να διατηρεί τη "δομική ισορροπία" εν τη διαιρέσει, προβλέποντας τους αναγκαίους "κανόνες" και ενεργοποιώντας τους κατάλληλους "μηχανισμούς" διευθέτησης της έχθρας ώστε να επιτευχθεί η ισορροπία αυτή<sup>24</sup>. Όσο μικρότερη είναι η δομική απόσταση μεταξύ των εμπλεκόμενων μερών, τόσο συχνότερες οι προστριβές και τόσο εντονότερο το αίτημα για κοινωνική συνοχή<sup>25</sup> και διευθέτηση της σύγκρουσης. Η διευθέτηση αυτή επιτυγχάνεται με την καταβολή αποζημίωσης, έπειτα από διαμεσολάβηση, που θεωρητικά "κλείνει" την υπόθεση. Θεωρητικά, γιατί, μοιρολότι ο Evans-Pritchard οικοδομεί την ανάληψή του στη θέση ότι η κοινότητα επιθυμεί την επιστροφή στην κοινωνική ευταξία και ειρήνη, την ανατρέπει εν μέρει εθνογραφικά εφ' όσον ομολοχεί ότι, για τους Νούερ, η "μακροχρόνια έχθρα είναι χωρίς τέλος", ότι η εχθρότητα συνεχίζεται έστω και σε θανάτουσα κατάσταση και μπορεί να ζωντανέψει ανά πάσα στιγμή (1968[1940]:182-183).

Όταν, αντίθετα, η απόσταση είναι τόση ώστε να μην εμποδίζει τις βασικές κοινωνικές επαφές, αλλά να επιτρέπει και τη διατήρηση των εχθρικών σχέσεων με την παρεμβολή περιοδικών πράξεων εχθρότητας, οι μακροχρόνιες έχθρες παραμένουν ανοικτές και είναι σ' αυτό το επίπεδο της μεσαίας, κατά κάποιο τρόπο, δομικής απόστασης που επιτελούν πλήρως την πολιτική τους λειτουργία.

Η συστηματική αυτή ανάληψη περιορίζει και υποτάσσει τον πολιτικό δομοποιητικό ρόλο της μακροχρόνιας έχθρας σε μια ασαφή και "απολίτικη" έννοια του πολιτικού, το οποίο ουσιαστικά συνταυτίζεται με μια "μηχανική" ισορροπία και διατήρηση ενός συστήματος πολιτικά αδιαφοροποίητων, εξωτερικά και εσωτερικά, ομάδων. Από πουθενά δεν αναδύονται ισχύς, εξουσία και ανισότητα. Αναγνωρίζεται μόνο το χόητρο (του μεσολαβητή, για παράδειγμα), που συνιστά μια απισχνωμένη πολιτικά κατηγορία,

<sup>24</sup> Η ανυπαρξία τέτοιων μηχανισμών, όπως συμβαίνει στις εχθρικές σχέσεις μεταξύ των φυλών Νούερ, διαφοροποιεί τη μακροχρόνια έχθρα από τον πόλεμο (1968[1940]:189).

<sup>25</sup> Η δομική απόσταση καθορίζει επίσης τα όπλα που πρέπει να χρησιμοποιούνται στις συγκρούσεις μεταξύ ατόμων (όπ.π.:179).

εφ' όσον δεν αντανακιά υλική ή θεσμική διαφοροποίηση ούτε εμπειρέχει θεσμικά κατοχυρωμένη δυνατότητα εξαναγκασμού.

Η πλαστικότητα εν τούτοις που αποδίδει στην έννοια της δομής επιτρέπει την ανάδειξη, έστω και με δομικούς όρους, της ρευστότητας του συστήματος αυτού: η ενεργοποίηση ή όχι και η τροπή της μακροχρόνιας έχθρας (αλλά και των άλλων διαφορών) είναι εν τέλει συνάρτηση της "δομικής" θέσης και σχέσης των πρωταγωνιστών. Έτσι, οι Νούερ είναι ένα έργο αμφίσημο, κομβικό και "ανοικτό", για να δανειστώ τον Ecco, το οποίο επιδέχεται διαφορετικές αναχνώσεις<sup>26</sup>. Οι μεταγενέστερες δομο-λειτουργιστικές και δομο-διαδικασιακές μελέτες της βρετανικής ανθρωπολογίας αποτελούν επανεπεξεργασίες, με ελαφρές μετατοπίσεις στην έμφαση, ενός μέρους από τα στοιχεία που περιείχε η ανάλυση του Evans-Pritchard. Οι απόψεις του για την κοινωνική σχετικότητα θα αχνοθούν επί αρκετές δεκαετίες. Η σχετικοποίηση των συσσωματωμένων ομάδων και η διαπραχμάτευση της ατομικής κοινωνικής ταυτότητας, για παράδειγμα, επανεμφανίζεται, μετατοπισμένη φυσικά, τη δεκαετία του 1980, στο έργο του L. Rosen (1984). Η έννοια της διατμηματικότητας θα ξεφύχει από τη διαίρεση των κοινωνικών ομάδων και θα εφαρμοστεί ως θέαση του κόσμου την ίδια εποχή (Herzfeld 1985), ενώ η σχετικότητα της κοινωνικής ταυτότητας θα απασχολήσει την ανθρωπολογία ακόμα αρχότερα, στο τέλος της δεκαετίας του 1980.

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι απόψεις του για το δομικό ρόλο της "διατμηματικής αντίθεσης" στο πολιτικό σύστημα των Νούερ αναχνώστηκαν με φόντο μια όλο και πιο ουσιοκρατική εκδοχή της έννοιας της κοινωνικής δομής και εκλήθησαν στην πιο κυριολεκτική εκδοχή τους, η οποία παχίωσε αναδρομικά το νόημα της πολύσημης ανάλυσής του. Κοινωνική δομή σημαίνει πλέον εμπειρικά ανιχνεύσιμες ομαδώσεις των οποίων η συγκρότηση και οι σχέσεις δεν καθορίζονται μόνο από τη μονοχραμμική αρχή της καταγωγής, που πρέπει να οριστεί επακριβώς στο εμπειρικό επίπεδο

---

<sup>26</sup> Βλ., για παράδειγμα, τη διαφορά μεταξύ της ανάχνωσης του A. Kuper (1983:88-95) και αυτής των D. Pocock (1961:77-82) και L. Dumont (1971 και 1978). Έτσι, το τι "αναδεικνύεται περισσότερο" παραπέμπει στην ανάχνωση που επικράτησε στη βρετανική ανθρωπολογία, η οποία "σταθεροποίησε αναδρομικά" το νόημα της ανάλυσης του Evans-Pritchard.

(εχγραφή στο χώρο, προσδιορισμός της έκτασης και του γενεαλογικού βάθους κάθε τμήματος σε κάθε επίπεδο της κατάτμησης, προσδιορισμός του αριθμού των τμημάτων και άλλα παρόμοια). Καθορίζονται επίσης από μια σειρά άλλα δομικά στοιχεία: από τις "πραγματικές σχέσεις που δημιουργούνται από τους κανόνες της συσχέτισης και της εξωγαμίας (σχέσεις αχχιστείας, αμφιπλευρικοί δεσμοί συσχέτισης, τόπος συζυγικής διαμονής, κανόνες διαδοχής και άλλα) και από τους καταναγκασμούς που ασκούν οι οικολογικές συνθήκες σ' ό,τι αφορά τις οικονομικές δραστηριότητες και τη συνεργασία των ομάδων στο πλαίσιο τους.

Οι επόμενες μελέτες στράφηκαν προς την επαλήθευση, τη σχετικοποίηση ή την κατάρριψη της "διατμηματικής αντίθεσης" προσεχίζοντας τη μακροχρόνια έχθρα και τις άλλες μορφές βίας στο αναλυτικό πλαίσιο της σύγκρουσης από ένα όλο και πιο αντικειμενιστικό πρίσμα με βάση δύο διακριτές αλλά αλληλοτεταγμένες προβληματικές, που ανέπτυξαν διαφορετικά ερωτήματα η καθεμία.

Η πρώτη<sup>27</sup>, που παρέμεινε πιστή στην οξφορδιανή με την ευρεία έννοια προσέγγιση, στράφηκε στη διεξοδική διερεύνηση της δομής των διατμηματικών συστημάτων, δηλαδή στη μελέτη του εμπειρικά ορατού ρόλου της μονογραμμικής αρχής της καταγωγής στη συγκρότηση των τοπικών ομάδων και, ευρύτερα στη "μελέτη της συσχέτισης".

Επίσης προσανατολίστηκε στο συσχετισμό και τη συστηματική καταγραφή των κανονιστικών σχέσεων ανάμεσα στις επί μέρους βίαιες πρακτικές και τις κοινωνικές ενότητες που εμπλέκονται σ' αυτές. Η θέση του Evans-Pritchard για τη "μακροχρόνια έχθρα" ως θεσμοποιημένη μορφή βίας που εξασφαλίζει την κοινωνική συνοχή προσέφερε το πρίσμα υπό το οποίο ειδώθηκαν τα μορφολογικά συχθενή με αυτή την πρακτική των Νούερ φαινόμενα στις άλλες διατμηματικές κοινωνίες. Σ' αυτό το πλαίσιο, η προσοχή των ερευνητών επικεντρώθηκε στη μορφολογική ταύτιση, περιγραφική διάκριση και τυποποίηση των βίαιων φαινομένων που συναντούσαν στο πεδίο τους με βάση τα εξωτερικά χαρακτηριστικά τους, σ' ένα

<sup>27</sup> Βλ., για παράδειγμα, τις συμβολές στο Middleton και Tait 1958, επίσης βλ. Gellner 1969.



αυστηρά κανονιστικό και θετικιστικό πνεύμα. Οι μορφές της βίας διακρίθηκαν ανάλογα με το πού, τότε και σε ποια συμφραζόμενα εμφανίζονταν οι βίαιες πράξεις, την έκταση και την κλιμάκωσή τους, τα όπλα που χρησιμοποιούνταν· ανάλογα με το αν εμπλέκονταν άτομα (που ανήκουν στην ίδια ή σε άλλη κοινωνική ομάδα) ή κοινωνικές ομάδες -και σε ποια έκταση, καθώς και σε ποιο επίπεδο συγκρότησης εμπλέκονταν οι τελευταίες· αν οι μορφές δράσης ήταν ατομικές ή συλλογικές· τι ακριβώς σχέση είχαν μεταξύ τους οι αντίπαλοι στον εδαφικό και τον κοινωνικό χώρο· αν και πώς, και με βάση ποιους κανόνες, κλιμακώνονταν οι ανταλλαχές εχθρικών πράξεων· αν και τι ακριβώς μηχανισμοί προβλέπονταν από το σύστημα για την αναστολή ή τη διακοπή τους ή την συμφιλίωση των αντιπάλων<sup>28</sup>. Έτσι, αντιδιαστάθηκαν ο φόνος στο εσωτερικό της ομάδας από τις δια-ομαδικές εκδηλώσεις της βίας και οι τελευταίες διακρίθηκαν, ανάλογα με τη μορφή τους σε εκδίκηση, μακροχρόνια έχθρα, επιδρομή και πόλεμο, και συστηματοποιήθηκαν σε τυπολογίες<sup>29</sup>, μέσα από ένα βαθμιαίο αναλυτικό ραφινάρισμα: κάθε μελετητής όριζε περιγραφικά κάθε όρο συγκρίνοντάς τον με τον ορισμό του σε μελέτες άλλων κοινωνιών<sup>30</sup>, ανέφερε τις μορφές βίας στην κοινωνία που μελετούσε και τις συγκροτούσε σε τυπολογία<sup>31</sup>.

#### Από τη "δομική ισορροπία" στη "σύγκρουση"

Η δεύτερη, που εκπροσωπείται από τη σχολή του Μάντσεστερ, μετέφρασε οριστικά τη "διατηρηματική αντίθεση" ως κοινωνική

<sup>28</sup> Τέτοιοι μηχανισμοί αλλού ανευρέθησαν (βλ., λόγου χάριν, τη συλλογή των Middleton και Tait 1958 για την Αφρική) και αλλού όχι (βλ. Stirling 1960 και 1965 για την Τουρκία). Επίσης, αλλού θεωρείτο ατιμωτική η προσφυγή σε αυτούς, ενώ αλλού πάσι δεν προεξοφλούσαν παρά ένα προσωπικό τέλος (βλ. Black-Michaud 1975:1-32).

<sup>29</sup> Η πρώτη τέτοια τυπολογία διατυπώθηκε από τον Malinowski (1941). Για τις μεταγενέστερες, βλ., για παράδειγμα, Middleton και Tait 1958:19-22, Bohannan 1967a, Black-Michaud 1975: 27-32.

<sup>30</sup> Στη βρετανική ανθρωπολογία διεξήχθηκε ολόκληρη συζήτηση για τον ορισμό της μακροχρόνιας έχθρας και για τη διάκριση της από την εκδίκησης και τον πόλεμο. Βλ., για παράδειγμα, Nadel 1947:151, Cohen 1965:71-94· για μια συνοπτική παρουσίαση της συζήτησης αυτής, βλ. Black-Michaud 1975:1-32.

<sup>31</sup> Βλ., για παράδειγμα, Middleton 1958:219-225, επίσης τις τυπολογίες που αναφέρονται στο Black-Michaud 1975:1-32. Πρβλ. τις τυπολογίες των Breteau-Zagnoli 1980:52-56 για την Καθαβρία και την περιοχή της Κωνσταντίας στην Αλγερία και του Jamous 1981:73-87 για τους Βερβέρους του Ρίφ στο Μαρόκκο.

σύγκρουση και έδωσε έμφαση στη θέση του Evans-Pritchard για τη μακροχρόνια έχθρα ως παράγοντα κοινωνικής συνοχής, ενισχύοντας το ντυρκείμιανό στοιχείο της ανάσυσή του. Θεωρώντας ουσιαστικά τη σύγκρουση συνώνυμο της αταξίας, έδειξε ότι, παρά την έλλειψη κυβερνητικών θεσμών, η μακροχρόνια έχθρα και οι συγκρούσεις γενικά δεν συνεπάγονται απομάκρυνση διάρκειας από την κοινωνική ευταξία. Οι αλληλοσυγκρουόμενες υποχρεώσεις που δημιουργεί η ίδια η κοινωνική δομή<sup>32</sup>, οι "κανόνες" εκτύλιξης της μακροχρόνιας έχθρας που συμβάλλουν στον περιορισμό της<sup>33</sup>, καθώς και γενικότερα οι εθιμικοί κανόνες για το τι συνιστά δίκαιο και άδικο, αποτελούν "εξισορροπητικούς" μηχανισμούς, με τους οποίους επιτυγχάνεται η "ειρήνη στη μακροχρόνια έχθρα" (Gluckman 1955β:1-27). Μηχανισμούς που απαιτούν και επιβάλλουν τη διευθέτηση των συγκρούσεων και την επαναφορά στην τάξη στη βάση "κανόνων" που προβλέπουν ρητά τον τερματισμό της μακροχρόνιας έχθρας με διαμεσοθάβηση, καταβολή αποζημίωσης και μια επίσημη τελετουργία που να τον επισφραχίζει. Η σύγκρουση μεταξύ των υποχρεώσεων σ' ένα ευρύτερο κοινωνικό φάσμα και των εθιμικών κανόνων που δημιουργεί η ίδια η διαδικασία της μακροχρόνιας έχθρας ωστόσο, οδηγεί στην αναχνώριση και επανεπιβεβαίωσή τους, με αποτέλεσμα την τελική ενίσχυση του κοινωνικού ιστού. Έτσι, το έθιμο υπερσχύει της σύγκρουσης διότι ενισχύεται από αυτήν και η μακροχρόνια έχθρα "εξαποθύεται" όταν η απόσταση ή οι υπάρχοντες δεσμοί καθιστούν ασήμαντη την κοινωνική αλληλόδραση (Colson 1953 και Gluckman 1955β).

Η θεωρία του M. Gluckman για την "ειρήνη στη μακροχρόνια έχθρα" (1955β:1-27), που στηρίχθηκε στη μελέτη της E. Colson (1953), (η οποία, με τη σειρά της, εφήρμοσε στην κοινωνία των

---

<sup>32</sup> Οι αντινομίες, για παράδειγμα, που αναφέρονται ανάμεσα στις υποχρεώσεις που δημιουργούν οι αρρενογονικοί δεσμοί και οι διατέμνοντες δεσμοί των τοπικών ομάδων, ή οι πρώτοι και η συνεργασία μεταξύ των ομάδων για την επιβίωσή τους.

<sup>33</sup> Από τη σύνθεση της ομάδας που είναι υπεύθυνη για να δώσει και να δεχτεί εκδίκηση, τον ορισμό των περιπτώσεων στις οποίες η εκδίκηση δεν είναι πρόβουσα (π.χ. στο εσωτερικό της μονογραμμικής ομάδας καταγωγής ή σε βάρος κοντινού συγγενούς από την άλλη πλευρά) ως τον ορισμό της διαδικασίας της εκδικητικής πράξης (όπως, για παράδειγμα, η απαγόρευσή της σε ορισμένα μέρη). Και από τις τελετουργίες και τελετουργικές απαγορεύσεις που συνοδεύουν κάθε φόνο ως αυτές του "κλεισίματος" και τις τυποποιημένες συμπεριφορές μετά το "κλείσιμο".

Τόνγκα τις απόψεις του Evans-Pritchard), συνιστούσε επί μέρους έκφραση μιας ευρύτερης θέσης του ότι τα κοινωνικά συστήματα δεν αποτελούν ομοιογενή, οργανικά και αρμονικά σύνολα που διαιωνίζονται στη βάση της συμμόρφωσης στους εθιμικούς κανόνες, αλλά δυναμικά και διαιρεμένα σύνολα τα οποία αφ' ενός βρίσκονται πολύ συχνά σε σύγκρουση μεταξύ τους και αφ' ετέρου συνδέονται μεταξύ τους με ποικίλους δεσμούς, οι οποίοι εν τέλει επιβάλλουν την επίλυση των συγκρούσεων εξουδετερώνοντάς τις και αποκαθιστώντας την κοινωνική ισορροπία. Με αυτή την έννοια, η σύγκρουση είναι στοιχείο εχθρής στην κοινωνική δομή το οποίο ενισχύει την υπάρχουσα κοινωνική τάξη, καθώς φέρνει στην επιφάνεια τις αντιφάσεις που την υποτείνουν, συντείνοντας, με την επίλυσή της, στην αποκατάστασή τους. Αντίστροφα, η αντίληψη και η μελέτη της διαδικασίας των συγκρούσεων και της επίλυσής τους αποκαλύπτει πολλά πράγματα για την ίδια την κοινωνική δομή και τις κοινωνικές σχέσεις και μάλιστα προσφέρει προνομιακή πρόσβαση για τη μελέτη και κατανόηση των πολιτικών σχέσεων και των τελετουργιών, καθώς και της ανάπτυξης των πρώτων από τις δεύτερες, αλλά του ρόλου των τελετουργιών στην επίλυση των συγκρούσεων.

Η θέση αυτή για τη σύγκρουση, την οποία ο M. Gluckman (μαρξιστής ο ίδιος) ανέπτυξε στα υπόλοιπα κεφάλαια του ίδιου έργου και επανεπεξεργάστηκε με αρκετές μεταποίσεις σε επόμενα έργα του (1963, 1965α, κ. α.), αποτέλεσε το βασικό πρόταγμα της σχεδόν αμιγώς μαρξιστικής κατεύθυνσης σχολής του Μάντσεστερ, την οποία "ίδρυσε" σε συνεργασία με την E. Colson<sup>34</sup>. Η σχολή του Μάντσεστερ, από τη μια πλευρά, εισήγαγε, εκτός από τις σημαντικές θεματικές καινοτομίες -όπως η ίδια η μελέτη της σύγκρουσης, αλλά και των τελετουργιών-, και σημαντικές μεθοδολογικές καινοτομίες, όπως η συστηματική διαχρονική μελέτη των κοινωνιών τις οποίες μελέτησε και η παρακολούθηση και ανάλυση της διαδικασίας των συγκρούσεων μέσα από "εκτεταμένες περιπτωσιακές μελέτες". Και, από την άλλη, συσπείρωσε ένα μεγάλο αριθμό ερευνητών με αρκετά συνεκτική προσέγγιση προσανατολισμένο βασικά στη μελέτη των κοινωνιών

<sup>34</sup> Για μια διεξοδική συζήτηση της σχολής του Μάντσεστερ βλ. Bond 1976 για μια συνοπτική παρουσίασή της βλ. Kuper 1983[1973]:128-129 και 144-155.

της Κεντρικής Νότιας Αφρικής, πολλοί από τους οποίους, όπως η ίδια η E. Colson, ο F. Bailey, και ιδίως ο V. Turner επρόκειτο να αναδειχθούν σε πρωτοποριακές φυσιογνωμίες της<sup>35</sup> ανθρωπολογίας των μετέπειτα δεκαετιών.

Αρχικά, μοιθούντι οι ερευνητές της τάσης αυτής ήταν οι πρώτοι που εισήγαξαν τη διαχρονική θεώρηση τόσο στην ίδια την επιτόπια, όσο και με τη χρήση ιστορικού υλικού, η προσέγγισή τους εδραζόταν σε μια άκαμπτη αντίληψη για την κοινωνική δομή και σε μια στατική αντίληψη για τη σύγκρουση, ως "μηχανική" αντανάκλαση των αντιφάσεων της κοινωνικής δομής. Στην πορεία, ωστόσο αυτή η αμιγώς κοινωνική δομική προσέγγιση με τα έντονα λειτουργιστικά στοιχεία (βλ. λόγου χάριν, Mitchell 1956α και 1956β και Fallers 1956) μετριάστηκε από η διαδικασιακή θεώρηση της σύγκρουσης ως έργου των ατόμων, τα οποία, δρώντας *μέσα στο πλαίσιο* των ισχυόντων κοινωνικών κανόνων, και εκδραματίζοντας μέσα από τους προδιαγεγραμμένους ρόλους τους τις αντιφάσεις της κοινωνικής δομής, χρησιμοποιούν ταυτόχρονα τις αντινομίες των κανόνων αυτών, για να προωθήσουν τα συμφέροντά τους (βλ. για παράδειγμα, Colson 1953, Turner 1957, Bailey 1960 και van Velsen 1954). Η αντίληψη αυτή, και στις δύο εκδοχές της, αφαιρούσε από τη σύγκρουση κάθε επένεργεια στην κοινωνική δομή προς την κατεύθυνση της κοινωνικής μεταβολής.

Στη συνέχεια, υπό την επίδραση του έργου των G. Simmel και L. Coser, και κυρίως του M. Weber -ο οποίος επηρέασε αισθητά τη βρετανική ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1950 (Kuper 1983:138)- υιοθετήθηκε μια πιο δυναμική αντίληψη για τη σύγκρουση ως μοχλό κοινωνικής μεταβολής με πολιτικό διακύβευμα, η οποία συνοδεύτηκε από τη μεταφορά του κέντρου βάρους της ανάλυσης από τη δομή στη διαδικασία (βλ. λόγου χάριν, Frankenberg 1966, Long 1968, Worsley 1968[1957]), και στη συνέχεια στην ανάλυση των δικτύων, τις ατομικές

<sup>35</sup> Ο μὲν F. Bailey πρόκειτο να αναδειχθεί ένας από τους βασικούς συντελεστές της θεωρίας της συναλλαγής (transaction theory) που ήκμασε τη δεκαετία 1960-1970. Ο δε V. Turner, που αρχότερα μετακινήθηκε προς το Πανεπιστήμιο του Σικάγου, μέσα από την καινοτόμο ανάλυση των τελετουργιών την οποία ανέπτυξε στη συνέχεια, επρόκειτο να αναδειχθεί, σε συνεργασία με τους D. Schneider και C. Geertz, ένας από τους εμπνευστές της συμβολικής ανθρωπολογίας (για μια περιεκτική παρουσίαση αυτή της γόνιμης σχέσης, βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:131-148).

στρατηγικές, τη θεωρία των παιχνίων, δηλαδή στο μεθοδολογικό ατομικισμό (Kuper 1983[1973]:153· βλ., λόγου χάριν, Bailey 1969 και 1971, Mitchell 1969 και Barnes 1972· για μια συνοπτική παρουσίαση της κίνησης αυτής, βλ. Swartz, Turner και Tuden 1966α).

Ανεξάρτητα, ωστόσο, από την αναμφισβήτητα θετική και ρηξικέλευση σε πολλαπλά επίπεδα συμβολή της σχολής του Μάντσεστερ στην ανάπτυξη της έννοιας της σύγκρουσης και την ευρετική χρήση της στην ανάπτυξη της κοινωνικής δυναμικής των μεταβαλλόμενων υπό τις συνθήκες της αποικιοκρατίας και μετα-αποικιοκρατίας κοινωνιών της Κεντρικής Νότιας Αφρικής, η ίδια η εννοιολόγησή της για τη σύγκρουση υποτείνεται από τη δυτικοκεντρική παραδοχή ότι είναι ένα αρνητικό φαινόμενο, απειλή της κοινωνικής τάξης, και ότι η επίλυσή της αποτελεί προϋπόθεση για τη διατήρηση της τελευταίας και εφικτό αίτημά της. Έτσι, θεωρείται μεν εχθρής σε μια κοινωνική δομή που συλλαμβάνεται ως καταστατικά κατακερματισμένη σε ομάδες αντιτιθέμενες μεταξύ τους. Όμως, η δεδομένη και αδιαφοροποίητη ratio essendi της, ως απόρροιας αντικρουόμενων συμφερόντων, κανόνων, αρχών, κ.ο.κ., από τη μια πλευρά, και η σύλληψη της κοινωνικής δομής ως μεταβαλλόμενων πηλν όμως υποστασιοποιημένων ομαδώσεων ή ατόμων, ως θέσεων, ρόλων, θεσμών, κ.ο.κ., από την άλλη, σε συνδυασμό με μια συγκεκριμένη αντίληψη για την "κοινωνία" ως ένα εν τέλει συνεκτικό και συσσωματωμένο όλο, ανάχουν τελικά τη σύγκρουση σε παρα-προϊόν της κοινωνικής ζωής που εξηγείται θεμελιακά με βάση τις λειτουργίες του: τη διατήρηση της κοινωνικής τάξης ή τη μεταβολή της. Σα να μην μπορεί να είναι αυτό που η ιδιότητά της ως εχθρούς στοιχείου της κοινωνικής δομής συνεπάχεται: ένας από τους τρόπους δρομολόγησης της ίδιας της κοινωνικής ζωής και των ίδιων των κοινωνικών σχέσεων. Με αυτή την έννοια, παρά την εκλέρπυση των αναλύσεών της, η σχολή του Μάντσεστερ δεν υπερέβη το βρετανικό δομο-λειτουργισμό.

Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι ο κύριος όγκος των μελετών της είχαν αντικείμενό τους κοινωνίες με μορφοποιημένη στον ένα ή στον άλλο βαθμό εξουσία και όχι "ακέφαλα" διατμηματικά συστήματα περιόρισε τη συμβολή της στον

προβληματισμό των τελευταίων. Την πρωτοβουλία για την ανάλυσή τους διατήρησε η οξφορδιανή παράδοση, η οποία προχώρησε, όπως ήδη είπα παραπάνω, σε μια μικρή εκθέπτυνση, πάντα σ' ένα αμιγώς δομο-λειτουργιστικό πλαίσιο της αρχικής θέσης του Evans-Pritchard, όπως την επανεπεξεργάστηκαν οι Gluckman και Colson, για την "ειρήνη στη μακροχρόνια έχθρα".

### Θεσμοί μερικής ευταξίας; Ο κοινωνικός έλεγχος της βίας

Από μια άλλη σκοπιά, μάλιστα, η συμβολή της σχολής του Μάντσεστερ στη μελέτη των βίαιων φαινομένων στις μη ευρωπαϊκές κοινωνίες της Μεσογείου με το μοναδικό εκπρόσωπό της, τον E. Peters, ο οποίος μελέτησε τους Βεδουίνους της Κυρηναϊκής, ήταν κάπως ειρωνική. Γιατί όχι μόνο δεν συνέβαλε στην προώθηση μιας προβληματικής για την κοινωνική δυναμική ανάδοξης με αυτήν του κύριου όγκου των μελετών της, αλλά στερεοποίησε την ήδη άκαμπτη δομολειτουργιστική προσέγγισή τους από την αυτούσια μετεμφύτευση μιας "θεωρίας" εμπνευσμένης από τις αφρικανικές κοινωνίες σε κοινωνίες που ιστορικά ήταν γνωστό ότι ανήκαν τους τελευταίους αιώνες σε ποικίλων μορφών κρατικούς σχηματισμούς.

Έτσι, η μελέτη του Peters για τη μακροχρόνια έχθρα στους Βεδουίνους της Κυρηναϊκής (1967) αποτελεί ίσως τη μοναδική απόπειρα πολιτισμικά ειδικής και συνοδικής ανάλυσης των βίαιων φαινομένων που ήταν αποκλειστικά εστιασμένη σ' αυτά<sup>36</sup>. Η ανάλυσή του υπερέβαινε τον κατακερματισμό τους και αναιρούσε τις διατυπωμένες τυπολογίες τους, καταδεικνύοντας, μέσα από τη διαχρονική προσέγγισή τους, ότι, παρά τη διαφοροποίησή τους (ανάδοχα με τις ομάδες που εμπλέκονται, τη δομική απόσταση, κ.ο.κ.), παραπέμπουν το ένα στο άλλο και μπορούν όλα να εξελιχθούν σε "μακροχρόνιες έχθρες", γιατί αποτελούν σχέσεις και όχι οντότητες. Εδώ, η ίδια η μακροχρόνια έχθρα ορίζεται ως "σύνολο σχέσεων" (1967:262), και μάλιστα σχέσεων που υπαγορεύονται από πολιτικές επιλογές και τίθενται στην υπηρεσία

<sup>36</sup> Παρά τις λεπτομερείς αναλύσεις, καμμία μελέτη (εκτός φυσικά από της Colson [1953]) δεν ασχολήθηκε ειδικά με τα φαινόμενα αυτά, τα οποία απλώς συμπεριλαμβάνονταν στα θέματα των μονογραφιών ή στηνπραχμάτευση των πολιτικών θεσμών.

πολιτικών σκοπών, δηλαδή επιβολής των ισχυρότερων ομάδων στις πιο αδύνατες. Η διαχρονική αυτή προσέγγιση κατέρριψε τη στατική θεώρηση των Evans-Pritchard και Gluckman για την επαναφορά στην τάξη μέσα από το "κλείσιμο" της μακροχρόνιας έχθρας, καταδεικνύοντας ότι η τελευταία δεν είναι μια μορφή βίας αλλά μια κατάσταση που δεν γνωρίζει ούτε αρχή ούτε τέλος, απλώς ηρεμεί και αναζωπυρώνεται κατά διαστήματα. Ταυτόχρονα, επανέφερε σ' ένα άλλο επίπεδο και μ' ένα άλλο τρόπο τη σχετικιστική θεώρηση του Evans-Pritchard. Ωστόσο, η ενσυνείδητη δομο-λειτουργιστική οπτική του Peters επειδή ακριβώς τον έκανε να συνδέσει την πραχματικά εκλεπτυσμένη του ανάλυση για τη μακροχρόνια έχθρα σε αναλογία ένα προς ένα με την έλλειψη πολιτικών θεσμών, με τη συνακόλουθη εξισωτική φύση των πολιτικών σχέσεων και με τον ανταγωνισμό για τους οικολογικούς πόρους ("η μακροχρόνια έχθρα είναι ένας ανταγωνισμός για την προνομακή πρόσβαση στους φυσικούς πόρους, θα πει μερικά χρόνια αργότερα" [Peters 1975:xxii]), τον οδήγησε και στην απόφανση ότι η μακροχρόνια έχθρα είναι ένας "θεσμός" που δεν υφίσταται σε κοινωνίες με κρατική οργάνωση (όπ.π.:ix-x).

Με αυτή την έννοια, οι δύο προβληματικές κατέληξαν σε ορατά συγγενείς προσεγγίσεις των βίαιων πρακτικών στις διατμηματικές κοινωνίες, κυρίως δε σε προσεγγίσεις που υποτείνονται από κοινές παραδοχές. Μέσα από αυτή τη συζήτηση, το πεδίο της βίας εξαντλήθηκε στις επί μέρους μορφές του, ενώ το περιεχόμενό της θεωρήθηκε δεδομένο. Η μακροχρόνια έχθρα, η εκδίκηση, και οι άλλες μορφές της βίας θεωρήθηκαν δομικό στοιχείο μιας κοινωνικής δομής που ορίζεται από την έλλειψη κεντρικής πολιτικής εξουσίας και νομικών θεσμών, από τις δύσκολες οικολογικές συνθήκες<sup>37</sup> και την "έλλειψη ή σπανιότητα αγαθών" και αποτελούν συνέπεια του ελλιπούς κοινωνικού ελέγχου και διαχείρισης των συγκρούσεων. Στις συνθήκες οικονομικού,

<sup>37</sup> Ο συσχετισμός του πολιτικού συστήματος των Νούερ με την οικολογία και τον τρόπο ζωής τους είχε τεθεί και από τον Evans-Pritchard ως απαραίτητος όρος για την κατανόηση των πολιτικών θεσμών τους (1968[1940]:18). Ωστόσο, η σχέση αυτή δεν είχε το ντετερμινιστικό χαρακτήρα που απέκτησε στις μεταγενέστερες μελέτες.

κοινωνικού<sup>38</sup> και ιδεολογικού εξισωτισμού που διαμορφώνονται σ' αυτές τις ακέφαλες κοινωνίες, ο ανταγωνισμός για τον έλεγχο των περιορισμένων πόρων, που αποτελεί σταθερό στοιχείο των σχέσεων ανάμεσα στις κοινωνικές μονάδες<sup>39</sup>, κατατείνει στην παραγωγή "κοινωνικής αταξίας", καθώς είναι θεσμικά ανεμπόδιστος να κλιμακωθεί από τη σύγκρουση στην ανοικτή βία: το έσχατο μέσο στη διάθεση των ατόμων και των ομάδων για την επίτευξη των επιδιώξεών τους, αλλά συγχρόνως και το μόνο μέσον που διαθέτουν οι κοινωνίες αυτές για την επιβολή του σεβασμού προς τον εθιμικό νόμο και τα νόμιμα δικαιώματα των μελών τους και για την αποκατάσταση, υπό τη μορφή της εκδίκησης, της παραβίασης των δικαιωμάτων αυτών.

Στο πλαίσιο αυτό, η εκδίκηση, η μακροχρόνια έχθρα, καθώς και τα άλλα βίαια φαινόμενα που καταγράφηκαν, αποτελούν "θεσμοποιημένες" μορφές βίας, "θεσμούς", που, εν είδει πολιτικών θεσμών και στη θέση των πολιτικών θεσμών, εν είδει νόμων και στη θέση των νόμων, επιτελούν πολλαπλές λειτουργίες. Πρώτον, λειτουργούν ως υποκατάστατα νομικού μηχανισμού στο βαθμό που επέχουν θέση εμβρυώδους ποινικής κύρωσης. Δεύτερον, με την ανταπόδοση του αδικού, την οποία συνεπάχονται, σηματοδοτούν την επαναφορά σε μια ιδεατή ισορροπία, αλλά και σε μια ιδεατή ισότητα, μεταξύ των εμπλεκόμενων ομάδων. Και τρίτον, συμβάλλουν ταυτόχρονα στη διευθέτηση των συγκρούσεων και στον κοινωνικό έλεγχο της βίας: υποβάλλοντας τη χρήση της σε κανόνες, και ιδίως σ' αυτόν της αμοιβαιότητας, λειτουργούν συγχρόνως και ως μέσον αποτροπής της και άρα ως μέσον επαναφοράς στην τάξη<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Είναι γεγονός ότι οι περισσότερες μελέτες αναγνωρίζουν την ύπαρξη "αριστοκρατικών" γενών, όμως η αντικειμενιστική θεώρηση που υιοθετούν δεν τους επιτρέπει να αναγνωρίζουν ότι το στάτους αυτό μπορεί να αποφέρει κάποια μορφή ιθαγενώς οριζόμενης "ισχύος" και "εξουσίας" και έτσι το κατατάσσουν στην υπολειμματική κατηγορία του "χοήτρου" η οποία είναι πολιτικά ουδέτερη, εφ' όσον δεν αντανakλά "υλική" ή θεσμική διαφοροποίηση.

<sup>39</sup> Σύμφωνα με τις μελέτες αυτές, ο ανταγωνισμός υπάρχει πάντα, έστω και σε θανατούσα κατάσταση, λόγω της οικολογικής ένδειας των κοινωνιών αυτών: μια τυχαία μεταβολή των οικολογικών ή δημογραφικών συνθηκών, που θα υπαγορεύσει την επέκταση του ζωτικού χώρου μίας ή περισσότερων από τις συσσωματωμένες ομάδες, αρκεί για να τον μετατρέψει σε σύγκρουση βλ. Peters 1967 και 1975 Black-Michaud 1975:160-178 και αλλού).

<sup>40</sup> βλ. Black-Michaud 1975:27-33, Peters 1975:x.



Η μορφή βίας που έγινε αντικείμενο μεγαλύτερης επεξεργασίας είναι η μακροχρόνια έχθρα, η οποία σταθεροποιήθηκε στην πορεία, από στοιχείο μιας κοινωνικής δομής που συνίσταται στις σχέσεις μεταξύ των ομάδων, από είδος σχέσης ή τρόπος του σχετίζεσθαι, που ήταν εν μέρει στον Evans-Pritchard, σε θεσμό κοινωνικού ελέγχου και ρύθμισης της βίας στις κοινωνίες αυτές. Αυτό δε δεν συμβαίνει μόνο στη βρετανική ανθρωπολογία (Black-Michaud 1975:2), αλλά, από μια διαφορετική, πιο συστηματική και συμβολική, προσέγγιση, και στη χαλιδική, (βλ., λόγου χάριν Verdier 1980α:13 και 16, καθώς και τις άλλες συμβολές στον τόμο αυτό). Σε θεσμό "μεταξύ πολέμου και ειρήνης", όπως είπε ο Gluckman το 1955, "μεταξύ νόμου και πολέμου" -όπως θα πει ο P. Bohannan μερικά χρόνια αργότερα (1967:xiii)- "μεταξύ δικαστικής σκηνής και πεδίου μάχης" -όπως θα επαναλάβει ακόμα μεταγενέστερα ο R. Verdier (1980α:35).

Τη συζήτηση γύρω από αυτήν, σ' ό,τι αφορά όλες τις χώρες της Μεσογείου και της Μ. Ανατολής, συνόψισε ο J. Black-Michaud, στο ενδιαφέρον συγκριτικό έργο του *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East* [Συνεκτική δύναμη: η μακροχρόνια έχθρα στη Μεσόγειο και τη Μ. Ανατολή], σε μια σαφή κατεύθυνση εξαγωγής μοντέλων και ανάδειξης του όρου αυτού σε αναλυτική κατηγορία (1975:119)<sup>41</sup>. Συνοψίζοντας λοιπόν όλη την προηγούμενη συζήτηση, ο Black-Michaud θα ρηματοποιήσει με ενάρχεια όλες τις (χομπεσιανής καταγωγής) δυτικοκεντρικές παραδοχές που υπέβοσκαν ή υπονοούνταν στις προηγούμενες μελέτες, προβάλλοντας την απερίφραστη άποψη ότι σε όλες αυτές τις συνθήκες "έλλειψης"<sup>42</sup> (θεσμών, πόρων...) η μακροχρόνια έχθρα είναι η "κύρια οργανωτική αρχή" των κοινωνιών στις οποίες υπάρχει (όπ.π.:87). Γιατί "όπου η έλλειψη είναι 'οθική', η μακροχρόνια έχθρα και η βία γίνονται συνώνυμες με την κοινωνία και τους θεσμούς", καθώς η βία "είναι ταυτόχρονα εργαλείο

41 Αυτό δεν είναι ίδιον των Βρεττανών μόνο, ηβλ. Verdier 1980α για την εκδίκηση, όρος του οποίου η έννοια ταυτίζεται περισσότερο με το feud παρά με την εκδίκηση των Βρεττανών.

42 Εδώ παραπέμπω τον αναγνώστη στην κριτική του Herzfeld (1987) στην πάγια διανοητική πρακτική των ανθρωπολόγων να συλλαμβάνουν και να αποδίδουν τις εξω-δυτικές κοινωνίες με τους όρους των "έλλειψεών" τους σε σχέση με τις δυτικές.

κοινωνικού ελέγχου, μέσον επικοινωνίας και γλώσσα για την έκφραση πρόσκαιρων σχέσεων κυριαρχίας και υποταχής" (όπ.π.:172). Και η μακροχρόνια έχθρα είναι η κύρια οργανωτική αρχή των κοινωνιών αυτών, γιατί ο φόβος και η απειλή του ξεσπάσμάτος της εξαναγκάζει τις ομάδες να αναζητήσουν συμμαχίες και συνεργασίες (όπ.π.:87), σ' αυτό δε οφείλεται και η συνεκτική της δύναμη. Με αυτή την έννοια, "η μακροχρόνια έχθρα ή η απειλή της... παρέχουν ένα μηχανισμό μέσω του οποίου διατηρείται αναγκαστικά *κάποια επίφαση* κοινωνικής δομής και νομικών κανόνων" (όπ.π.:88, η έμφαση δική μου). Επί πλέον, παρέχουν και κάποια "επίφαση" πολιτικής δομής: η μακροχρόνια έχθρα αποτελεί και ένα μέσον βεβαίωσης και ανάδυσσης της εξουσίας (authority) σε συνθήκες απουσίας θεσμοποιημένων δομών εξουσίας, καθώς εξασφαλίζει στο μέν εσωτερικό των ομάδων κάποια πολιτική ιεραρχία στις δε μεταξύ τους σχέσεις δεσμούς προσωπικής υπεροχής έναντι του αντιπάλου, ή την τελική καθυπόταξή του. Ωστόσο, μοιθονότι ο Black-Michaud εισάγει το στοιχείο της εξουσίας και της ιεράρχησης, δεν διερευνά το ποιον των πολιτικών σχέσεων τις οποίες οργανώνει, ακριβώς επειδή θεωρεί ότι είναι τόσο ασήμαντο δομικά ώστε δεν μεταβάλλει την αδιαστρωμάτωση "φύση" των κοινωνιών αυτών.

Με άλλα λόγια, η μακροχρόνια έχθρα επαναπροσδιορίζεται, με βάση τα λόγια του Black-Michaud, ως θεσμός που ανήκει σε μια μεθωριακή περιοχή "μεταξύ τάξης και αταξίας" -όπως ίσως ήδη υπονοούσαν οι Gluckman, Bohannan και Verdier-, "συνακόλουθο μιας μερικής ευταξίας" (Black-Michaud 1975:88). Και ως τέτοιος, έγινε ταυτόσημος με τις κοινωνικο-πολιτικές μορφές στις οποίες εμφανίζονταν και εν τέλει τις προσδιόρισε. Έτσι, η μακροχρόνια έχθρα (feud) ανάχεται σε "κοινωνικό σύστημα" (Black-Michaud:160, 162 και αλλού) και οι κοινωνίες όπου εμφανίζεται ο θεσμός αυτός συκροτούνται σε ειδική κατηγορία, τις λεγόμενες "κοινωνίες με μακροχρόνια έχθρα" (feuding societies: όπ.π.:xxx, 16 και αλλού). Και ως θεσμός θα παραμείνει όσον καιρό χρησιμοποιείται ο όρος αυτός.

Κοντολογής, η όλη συζήτηση δεν τελείωσε ποτέ μακρύτερα από εκεί που άρχισε, από τους Νούερ. Απλώς τεκμηρίωσε εθνογραφικά την κανονιστική πλευρά των θέσεων του Evans-

Pritchard. Ταυτόχρονα τεκμηρίωσε τις υπόρρητες σ' αυτές τις αναλύσεις δυτικές παραδοχές για το τι συνιστά κοινωνική ευταξία και τι την διασφαλίζει και κατέλειψε ως βεβαιότητα την παραδοχή ότι η βία είναι εχθρής στην κοινωνία και την κοινωνική ζωή, ότι αποτελεί τον αρχέγονο, προ-κοινωνικό τρόπο επίλυσης των συγκρούσεων, ο οποίος "μειώνεται" όσο εκλεπτύνεται ο μηχανισμός της πολιτικής εξουσίας, και ότι, ως εκ τούτου, είναι αντικειμενικά ανιχνεύσιμη, μετρήσιμη, προσδιορίσιμη και ερμηνεύσιμη. Αυτό οδήγησε σε μια καλά συκροτημένη μορφολογική, λειτουργιστική και νομική θεώρηση της βίας και της σύγκρουσης και στην συνταύτιση των δύο αυτών εννοιών. Ο εξηγητικός περιορισμός τους στον ανταγωνισμό για τα σπάνια αγαθά ή στην επανόρθωση μιας παραβίασης αποτέλεσε και το όριο της ανάληψης και της κατανόησής τους, γιατί προεξοφεί τόσο το τι "είναι" όσο και το πώς ακριβώς επέρχονται οι συγκρούσεις και με αυτόν τον τρόπο τις παχώνει και τις περιχαράκωνει ως "μορφές", ενώ ταυτόχρονα τις απομονώνει από τα ευρύτερα κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα που τείνουν να τις παράχουν. Ωστόσο, η κατασκευή αυτή ήταν τόσο συνεκτική και αληθοφανής, ώστε στη συνέχεια εκκλιώβισε την πρόσληψη των βίαιων φαινομένων των εν λόγω κοινωνιών στις έννοιες αυτές και τις μορφές τους, στις αρχές και τους κανόνες τους, και εμπόδισε την παραπέρα κατανόησή τους.

Τη συζήτηση αυτή θα προχωρήσει (και θα κλείσει) μερικά χρόνια αργότερα ένας Γάλλος, ο R. Jamous (1981), στη μελέτη του για μια φυλή του ορεινού Μαρόκου. Με τη δημιουργική σύζευξη της αχθροσαξωνικής ανάληψης των διατμηματικών συστημάτων και μιας αναλυτικά εκλεπτυσμένης και κοινωνικά διαφοροποιημένης προσέγγισης της έννοιας της τιμής, από την μια πλευρά, και με τη χρήση (και παράθεση) αφηγήσεων από χέροντες πληροφορητές, από την άλλη, θα επιχειρήσει την ιστορική ανακατασκευή των κοινωνικών δομών και αξιών της περιόδου πριν από την ισπανική κατάκτηση του Μαρόκου. Και θα δείξει πώς διαπλέκονται και διαμορφώνονται, μέσα από ποικίλες συγκρούσεις σε ποικίλα επίπεδα, οι σχέσεις εξουσίας στο εσωτερικό των τμημάτων των γενών, πώς αναδύεται και υπό ποιους όρους μέσα από τέτοιες συγκρούσεις η εξουσία του "μεγάλου" και πώς η τέτοια συγκρότηση των πολιτικών σχέσεων

διαμεσοθαβείται από τη βία, η οποία είναι ταυτόχρονα επακόλουθο του "συστήματος της τιμής", που επιτάσσει την πρόκληση-αντιπρόκληση, και "πόρος" στα χέρια των ισχυρών για να αυξήσουν και να εδραιώσουν την κοινωνική δύναμη και την εξουσία τους. Τέλος θα συνδέσει την υπαγωγή, μέσω θρησκευτικών βασικά μηχανισμών, της φυλής αυτής στην πολιτικο-θρησκευτική εξουσία του Σουλτάνου του Μαρόκου.

## 2. Πέρα από τις κανονιστικές προσεγγίσεις

Ανέφερα ήδη ότι οι παραπάνω προσεγγίσεις δεν επαρκούν για να εξηγήσουν το βίαιο έθος των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης. Το πρόβλημα, ωστόσο, δεν έγκειται τόσο στις ίδιες. Αυτές, σε τελευταία ανάλυση αντιπροσωπεύουν μια δεδομένη περίοδο της ανθρωπολογίας και, εκτός αυτού, ανάμεσά τους υπάρχουν μεγάλα έργα που μπορεί τότε να εντάχθηκαν σ' ένα corpus μελετών και να ερμηνεύθηκαν μ' ένα τρόπο, επιδέχονται όμως και διαφορετικές αναχνώσεις στο φως των σημερινών προβληματισμών και με αυτή την έννοια εξακολουθούν να είναι "σύγχρονα" και αξιόπεραστα.

Το πρόβλημα οφείλεται περισσότερο στο γεγονός ότι αυτές οι κανονιστικές προσεγγίσεις δεν ανανεώθηκαν μέσα από την επαναποθέτηση και τον επαναπροσδιορισμό των θεμάτων που έθιχαν και, ως εκ τούτου, αποτελούν τη μοναδική σχεδόν πηγή άντλησης θεωρητικού στοχασμού στα συγκεκριμένα αυτά θέματα για την ευρύτερη περιοχή. Οι μεταγενέστερες μελέτες, ήδη της δεκαετίας του 1970 και κυρίως της δεκαετίας του 1980, μετατόπισαν τη θεματολογία τους και την θεωρητική τους προσέγγιση, τόσο στην περιοχή της Μεσογείου όσο και παγκοσμίως.

Με την είσοδο και την εδραίωση, στην ανθρωπολογική σκηνή, νέων θεωρητικών ρευμάτων και οπτικών (όπως ο στρουκτουραλισμός, ο μαρξισμός, ο δομικός μαρξισμός, η συμβολική και αρχότερα η ερμηνευτική ανθρωπολογία, η θεωρία της πρακτικής, της πολιτικής οικονομίας και άλλα<sup>43</sup>), καθώς και της επόμενης γενιάς των "κριτικών" ρευμάτων (όπως ο μετα-

---

<sup>43</sup> Βλ. Ortner 1984.

δομισμός, οι φαινομενολογικές προσεγγίσεις, ο φεμινισμός, με αποκορύφωμα την πολιτισμική κριτική<sup>44</sup>), ρευμάτων που άρχισαν να κερδίζουν έδαφος και στη Μ. Βρετανία, το τοπίο άλλαξε. Με την οξύτατη κριτική εναντίον του (βρετανικού και αμερικανικού) δομο-λειτουργισμού, τη δυναμική είσοδο των ανανεωμένων τάσεων της αμερικανικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας στην Ευρώπη και τη βαθμιαία σύγκλιση των τριών μεχάλων "εθνικών σχολών"<sup>45</sup>, οι θεματικές των εθνογραφικών ερευνών ανανεώθηκαν και εμπλουτίστηκαν. Τα γνωστικά αντικείμενα της ανθρωπολογίας πολλαπλασιάστηκαν και επιμερίστηκαν. Οι "περιεκτικές εθνογραφίες", έμβλημα και κατ' εξοχήν "δυνατό σημείο" της βρετανικής παράδοσης, άρχισαν να αντικαθίστανται από όλο και πιο "μερικές" μελέτες, στις οποίες διασπάται όλο και πιο πολύ η συνολική και γενικευτική θέαση της υπό μελέτην κοινωνίας και αναδύονται όλο και περισσότερο τα πρόσωπα ως δρώντα υποκείμενα, για να φθάσουμε να μιλούμε σήμερα για "εθνογραφίες του μερικού" (Γκέφου-Μαδιανού 1999:348). Από την άλλη πλευρά, εγκαταλείπεται η συγχρονική προσέγγιση και η αυστηρά τοπική εστίαση των εθνογραφιών για να υιοθετηθεί η τοποθέτηση της υπό μελέτην κοινωνίας ή ομάδας στα ευρύτερα ιστορικά, κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά συμφραζόμενα, τα οποία εντάσσονται στην ανάληψη<sup>46</sup>.

Όλες αυτές οι εξελίξεις, αντικατοπτρίστηκαν στις μελέτες που διεξήχθησαν στις χώρες της Μεσογείου, η οποία από *mare nostrum* της βρετανικής σχολής (ή μάλλον του βρετανικού δομο-λειτουργισμού) γίνεται "πολυφωνική". Η αμερικανική πολιτισμική σχολή εμφανίζεται αρχά μεν αλλά μαζικά, στην περιοχή, σε μια εποχή που η συζήτηση για τα διατμηματικά συστήματα έχει σχεδόν "ολοκληρωθεί" και περιορίζει αρχικά τις έρευνές της στο Μαρόκο. Το γεγονός ότι ο αρχικός εκπρόσωπός της ήταν ο C. Geertz (1968), ο οποίος ξεκίνησε την έρευνά του το 1963 σ' ένα αστεακό και πολυ-εθνοτικό πλαίσιο, προκάθορισε σ' ένα μεγάλο βαθμό το ειδικό της βάρος. Στα μέσα της δεκαετίας η

<sup>44</sup> Βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998α:11-27 και 1999:21-37.

<sup>45</sup> Για μια διεξοδική και συστηματοποιημένη παρουσίαση αυτής της διαδικασίας, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:157-185.

<sup>46</sup> Βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 327-350.

εκπροσώπησή της διευρύνεται από τους V. Crapanzano (1973, 1980), D. Dwyer (1978), K. Dwyer (1982), P. Rabinow (1975 και 1977), L. Rosen (1984) και άλλους, στην πλειονότητά τους μαθητές του Geertz. Οι διαφορετικές τους προσεγγίσεις που στηρίζονταν στη συμβολική και ερμηνευτική προσέγγιση του C. Geertz, τους οδήγησαν σε διαφορετικές θεματολογίες από αυτές των Βρετανών. Εξαίρεση αποτελεί ο L. Rosen, ο οποίος δεν ασχολήθηκε με τις βίαιες πρακτικές των Μαροκινών που μελέτησε, ωστόσο διέχνωσε και κατέδειξε τη συμβολική διάσταση των συσσωματωμένων κοινωνικών ομάδων και ανέλυσε τη συμβολική χρήση των πολιτισμικών αξιών για τη διαπραχμάτευση των προσωπικών σχέσεων (Rosen 1984). Από την άλλη πλευρά, οι ίδιοι οι Βρετανοί μεταστρέφονται προς τις δομο-διαδικασιακές προσεγγίσεις, προς τη μελέτη της ένταξης των φυλών της βόρειας ακτής της Μεσοχείας στα νέα εθνικά κράτη, της σχέσης πόλης-υπαίθρου, παράδοσης-μεταβολής, ενώ τη δεκαετία του 1970 ξεκινούν και οι φεμινίστριες τις μελέτες τους στην περιοχή.

#### Μεσοχειακές ηγεμονικές σκιές

Σ' αυτό το πλαίσιο, αυτές που εδώ ονόμασα κανονιστικές προσεγγίσεις της βίας αποσύρθηκαν από την ημερήσια διάταξη των ανθρωπολογικών συζητήσεων στην περιοχή και παρέμειναν μετέωρες. Έτσι η μεν θεώρηση της "τιμής-ντροπής" αποδομήθηκε, ως ένα βαθμό, ή απλώς εγκαταλείφθηκε και μετεξελίχθηκε, κατά φύλα, ως προς το ανδρικό σκέλος της στη θεώρηση του "ανδρισμού" -η οποία στηρίχτηκε αρκετά στην έννοια της επιτέλεσης-παράστασης και δεν προχώρησε ουσιαστικά την προβληματική στα συγκεκριμένα ζητήματα- και ως προς το γυναικείο στη διερεύνηση της θέσης των γυναικών<sup>47</sup>. Οι δε προσεγγίσεις της σύγκρουσης στα διατμηματικά συστήματα, από την άλλη πλευρά, απλώς εγκαταλείφθηκαν βαθμιαία χωρίς να τους ασκηθεί προηγούμενη κριτική και χωρίς να αντικατασταθούν από κάτι άλλο. Σαν οι ανθρωπολόγοι να έχασαν το ενδιαφέρον τους για αυτές όταν "συνειδητοποιήσαν" ότι οι "ακέφαλες" κοινωνίες

---

47 Βλ. κεφάλαιο II.

εντάχθηκαν ορατά και αμετάκλητα στα νεοϊδρυθέντα μοντέρνα κράτη και υπάχονται στους νόμους τους.

Σ' αυτό συνέβαλαν και ορισμένοι βασικοί μελετητές των θεσμών αυτών, άγνωστο αν από επίγνωση του περιορισμού της ανάλυσής τους ή από υπερβολική πίστη στην αφομοιωτική δύναμη και αποτελεσματικότητα της μοντέρνας κρατικής μηχανής. Οι E. Peters (1975:ix) και J. Black-Michaud (1975:1), λόγου χάριν, αποκλείουν ρητά την εφαρμογή του όρου και την ύπαρξη του θεσμού της μακροχρόνιας έχθρας σε κοινωνίες με κρατική οργάνωση, με τη λογική ότι δεν υπάρχουν οι απαιτούμενες κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές προϋποθέσεις<sup>48</sup>. Οι αντεκδικητικές στάσεις σ' αυτές τις κοινωνίες θεωρούνται επιβίωμα του θεσμού αυτού σε περίοδο αυξανόμενης κοινωνικής μεταβολής (Black-Michaud 1975:35) ή, κατά μία ακόμα πιο κάθετη άποψη απλό αδίκημα (Peters 1975:ix-x). Άλλοι μελετητές πάσι πιστοποιούν την αλλαγή στάσης των ίδιων των ανθρώπων και την προσπάθειά τους να επιτύχουν με άλλα μέσα αυτά που επιδίωκαν με τη μακροχρόνια έχθρα (Marcus 1987:57).

Οι απόψεις τέτοιου τύπου εξοβελίζουν φαινόμενα όπως οι βίαιες πρακτικές των ορεινών Κρητών στη σφαίρα του επιβιώματος ή της παραβατικότητας, χωρίς να αφήνουν περιθώρια στην κατανόησή τους. Επίσης, εξηγούν εν μέρει το γιατί η ανθρωπολογία αγνόησε τα φαινόμενα αυτά στις περιοχές που ανήκουν σε κράτη της Νότιας Ευρώπης και το γιατί, και όταν ακόμα τα μελέτησε, και όπου τα μελέτησε, τα απέσπασε από τα κρατικά συμφραζόμενά τους και προτίμησε συχνά να καταφύγει σε "ιστορικές ανακατασκευές" από χηραιούς πληροφορητές (Hasluck

---

<sup>48</sup> Αυτό ισχύει και για την αυτοδικία και όταν ακόμα αναγνωρίζεται η ύπαρξή της στις σύγχρονες κοινωνίες, αυτό συμβαίνει κυρίως στα πλαίσια μη απόλυτα ελεγχόμενων ομάδων, όπως η οικογένεια, ή παραβατικών ομάδων, όπως τα γκέτο και οι συμμορίες (Redfield 1967:6, Nader και Todd 1978a:40). Ωστόσο, η θέση και των τριών αυτών ερευνητών είναι σαφώς πιο εκλεπτυσμένη σ' ό,τι αφορά την εμπέδεια του δικαϊκού συστήματος. Ο Redfield αναγνωρίζει τη δυνατότητα συγκρότησης μικρο-κοινωνιών, στο πλαίσιο των ανεπτυγμένων κρατικών μηχανισμών, οι οποίες διαμορφώνουν και επιβάλλουν δικούς τους υποτυπώδεις κανόνες. Οι Nader και Todd, από την πλευρά τους, προβληματοποιούν το ίδιο το δικαϊκό σύστημα, σ' ό,τι αφορά την πραγματική δυνατότητά του να εξυπηρετήσει "τις ανάγκες" αυτών στους οποίους απευθύνεται, και ιδιαίτερα στις χώρες όπου είναι "εισαχόμενο" από τη Δύση. όσο και οι Nader και Todd δέχονται

1967, Peters 1967) ή σε προ-κρατικές γραπτές μαρτυρίες και περιγραφές, όπως ο ίδιος ο J. Black-Michaud (1975), σ' ό,τι αφορά το υλικό που χρησιμοποιεί αξιόλογο στο είδος του και συγκροτημένο στη λοχική του έργο του, καθώς και ο Jamous (1981). Ωστόσο, ακριβώς λόγω της μετέπειτα "θεωρητικής" ένδειας στον τομέα αυτό, η βασική δομοθετουρχιστική προβληματική των παραπάνω προσεχίσεων αναδυόταν ως πολύ πρόσφατα στις σποραδικές μελέτες που πραγματεύονταν τα συγκεκριμένα ζητήματα<sup>49</sup>.

Η ασυνέχεια αυτή έχει ευρύτερες προεκτάσεις στην πορεία των μελετών της ευρύτερης περιοχής. Οι παραπάνω προσεχίσεις κατέλειψαν σαν κληροδότημα τους όρους της συζήτησης που έθεσαν οι οποίοι βαραίνουν με τον ίσκιο τους τις μεταγενέστερες μελέτες. Η έμφαση που δόθηκε από την αρχή στα δομικά στοιχεία των κοινωνιών αυτών, όπως η δομή και η ιδεολογία των συγγενειακών ομάδων (είτε η οικογένεια είναι αυτή, όπως στη Νότια Ευρώπη, είτε οι διατμηματικές ομάδες, όπως στη Βόρεια Αφρική), οι οικολογικές συνθήκες, η δομή της οικονομίας τους (αγροτική ή κτηνοτροφική) και των πολιτικών σχέσεων στο εσωτερικό τους και με την "περιρρέουσα κοινωνία", εγκαθίδρυσε μια ιδιόρρυθμη "παράδοση" στις ανθρωπολογικές μελέτες. Από αυτή τη διαδικασία αναδύθηκαν ορισμένες αντιλήψεις και κατασκευές που διαμόρφωσαν και προσδιόρισαν την περαιτέρω πρόσληψη και κατανόηση των εν λόγω κοινωνιών, για τον απλό λόγο ότι, με τη μεταβολή της θεματολογίας και του κέντρου βάρους των ενδιαφερόντων των μεταγενέστερων μελετών, δεν επαναπροσδιορίστηκαν οι όροι συζήτησης των δομών. Δεν ανανεώθηκαν οι μελέτες της πολιτικής ανθρωπολογίας, και συγγένειας (πράγμα που συνέβη και σ' ένα πιο συνοδικό επίπεδο, όπως παρατηρεί ο Kuper 1998:329-333), ακόμα και της οικονομίας.

---

<sup>49</sup> Βλ., για παράδειγμα Knudsen 1992, για το ρόλο της βεντέτας στην Κορσική, και Makris 1992, για τις συσσωματωμένες ομάδες και τις αντεκδικήσεις στην Κρήτη. Μάλιστα, η J. Makris, σε μια αναστοχαστική παρουσίαση της επιτόπιας έρευνάς της, ομολογεί ανοικτά ότι δεν διερωτήθηκε για τη χρησιμότητα της "βεντέτας" και της μακροχρόνιας έχθρας ως περιγραφικών ή αναλυτικών όρων και ότι έχοντας στο μυαλό της την προγενέστερη βιβλιογραφία για το feud θεώρησε δεδομένο ότι επρόκειτο για ένα φαινόμενο ίδιο ή όμοιο με τα παραδείγματα της Μ. Ανατολής που είχε διαβάσει (1992:58).



Έτσι, κατασκευές, όπως η "οικογενειοκρατία" και γενικότερα η αφοσίωση στην οικογένεια<sup>50</sup> και τη συγγενειακή ομάδα, η διατμηματική δομή των συγγενειακών ομάδων και θέαση του κόσμου<sup>51</sup>, η εξισωτική δομή και ιδεολογία, η ιδέα των "περιορισμένων πόρων"<sup>52</sup> (υλικών ή ηθικών), η υπεροχή του άνδρα και η κατωτερότητα της γυναίκας, ακόμα και η ίδια η τιμήντροπή, ή η εκδίκηση και η "βεντέτα", κατασκευές που είχαν ίσως περισσότερη σχέση με το πώς προσλάμβαναν οι ανθρωπολόγοι τις κοινωνίες αυτές παρά με το πώς ήταν οι ίδιες, έχουν αναχθεί σε "ηγεμονικές ιδέες ή εικόνες" (Appadurai 1992[1988]) που στοιχειώνουν τις μεταγενέστερες αναλύσεις. Από αυτές, στην ουσία μόνο η θέση των γυναικών επαναπροσδιορίστηκε, ή, για την ακρίβεια, έγινε προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της, ο οποίος δεν μπορεί να αποδώσει καρπούς, αν δεν επαναπροσδιοριστεί και η θέση και αναπαράσταση των ανδρών, πράγμα που δεν έχει ακόμα επιχειρηθεί συστηματικά<sup>53</sup>. Οι υπόλοιπες εν μέρει αναπαράχονται με επουσιώδεις επανεπεξεργασίες (από τις μελέτες που εξακολουθούν να δίνουν έμφαση στα δομικά χαρακτηριστικά) και εν μέρει απλώς καταχωρήθηκαν ως γενικές παραδοχές για τις κοινωνίες των περιοχών αυτών και υφέρπουν στο επιστημονικό ασυνείδητο, για να παραφράσω τα λόγια του Bourdieu (1980:51) και ανασύρονται κατά διαστήματα, χρησιμεύοντας ως βάση σε πολλές από τις μεταγενέστερες μελέτες<sup>54</sup>, που ασχολούνται με

<sup>50</sup> Η πολυσυζητημένη "αθητική οικογενειοκρατία" του Banfield (1958).

<sup>51</sup> Μια πολυσχιδής μεταμόρφωση του μοντέλου του E. E. Evans-Pritchard για τους Νούερ (1940).

<sup>52</sup> Το γνωστό "περιορισμένο αγαθό" του Foster (1967:123-124).

<sup>53</sup> Βλ., λόγου χάριν, πώς η H. J. Dubisch αισθάνεται ακόμα το 1995 τόσο έντονη την παρουσία της "τιμής-ντροπής", ώστε να τη στηλιτεύσει με μια ακόμα διεξοδική κριτική, σ' ό,τι αφορά τον τρόπο που αναπαριστάνει τις γυναίκες (1995:194-200). Στην Ελλάδα, ωστόσο, έχει για διαμορφωθεί ένα "παράδειγμα" μελετών που έχει τεθεί εκτός της τροχιάς των βαθύτερων παραδοχών και συνδηλώσεων της τιμής-ντροπής, για την υποταγή των γυναικών, αποφεύχοντας το "σεξουαλικό ανταγωνισμό", τόσο από την πλευρά των μελετών του ανδρισμού όσο και από την πλευρά του φεμινισμού, που συνόδευσαν την αποδόμηση της τιμής-ντροπής. Βλ. Friedl 1986[1967], Hirschon 1978, Dubisch 1986α, 1986β, 1992, και 1995, Gefou-Madianou 1992, 1999, Γκέφου-Μαδιανού 2002 και 2002α, Μπακαλάκη 1994 και 1998, Γιαννακοπούλου 1996, 1998, Γιαννακόπουλος 2002 και Καθουρτζή 2002.

<sup>54</sup> Βλ., για παράδειγμα, πώς χρησιμοποιεί η V. Goddard, το 1987, το δίπολο τιμήντροπή, μετατοπίζοντάς το ελαφρώς, αλλά αποδεχόμενη τις συνδηλώσεις του, ως εξηγητικό πλαίσιο για την κατασκευή της γυναικείας σεξουαλικότητας στη Νάπολη

άλλο θέμα, χωρίς να έχουν επανασυζητηθεί υπό το πρίσμα των γενικότερων εξελίξεων στον κλάδο, αλλά και χωρίς να επανεξεταστούν στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Με αυτή την έννοια, οι προσεγγίσεις αυτές εξακολουθούν να προσφέρουν σημαντικό μέρος του εννοιολογικού οπλοστασίου για την περιγραφή και κατανόηση των κοινωνιών της Νότιας Ευρώπης, και των άλλων χωρών γύρω από τη Μεσόγειο.

### Τα μονοπάτια προς την κυριαρχία, την αντίσταση<sup>55</sup>

Σ' ό,τι αφορά τη σύγκρουση το ζήτημα υπερβαίνει την πραχμάτευσή της στις μελέτες για τις κοινωνίες και τις χώρες γύρω από τη Μεσόγειο και τίθεται ευρύτερα. Εδώ οι μελέτες παρέμειναν πιστές για μεγάλο διάστημα στα δύο κυρίαρχα ρεύματα, τη ντυρκεϊμιανή συστηματική θεώρηση της σύγκρουσης ως στοιχείου της κοινωνικής ευταξίας και τη βεμπεριανο-μαρξιστική, για τη σύγκρουση ως εργαλείο χειραγώγησης της ισχύος το οποίο συμβάλλει στην (προσωπική ή συλλογική) κοινωνική μεταβολή<sup>56</sup>, ενώ ο θεωρητικός στοχασμός πάνω στη σύγκρουση ως αναλυτική έννοια δεν μετακινήθηκε από τον ορισμό του L. Coser (1968) στις μελέτες που διατήρησαν σε χρήση την έννοια αυτή<sup>57</sup>.

Ωστόσο, τις δύο τελευταίες δεκαετίες, η επικράτηση στον κύριο κορμό της ανθρωπολογίας των κριτικών ρευμάτων που αποκάλυψαν ότι μεγάλο μέρος των αναλύσεων της στηρίζεται σε

---

της Ιταλίας και το συσχετισμό της με την αποτροπή των γυναικών να απασχοληθούν σε εργασία εκτός οικίας (Goddard 1987). Επίσης, βλ. πώς η ίδια ερευνήτρια επανέρχεται, λίγα χρόνια αργότερα, το 1994, στο ίδιο θέμα, αλλά και στη Μεσόγειο ως "πολιτισμική" ή "ερευνητική" περιοχή, προσπαθώντας να συσχετίσει και να εντάξει τα θέματα αυτά στην "ανθρωπολογία της Ευρώπης" (Goddard 1994). Και πρβλ. τη δημιουργική αναλυτική χρήση του όρου "τιμή" από την L. Abu-Lughod (1986) για να αναλύσει τις ιεραρχικές σχέσεις κατά φύλα, στο εσωτερικό κάθε φύλου και χιαστί, στην κοινωνία των Βεδουίνων την οποία μελέτησε.

<sup>55</sup> Το τίτλο δανείζομαι από το έργο των Nordstrom και Martin 1992.

<sup>56</sup> Η θεώρηση αυτή δεν γνώρισε σημαντική απήχηση στις περιοχές και στα θέματα που μας απασχολούν εδώ. Και όταν χρησιμοποιήθηκε ήταν ως συμπλήρωμα της ντυρκεϊμιανής.

<sup>57</sup> "Η κοινωνική σύγκρουση είναι μια διαπάλη για αξίες και αξιώσεις στην κοινωνική θέση, την ισχύ και τους σπάνιους πόρους, στην οποία στόχος των αντιμαχόμενων μερών δεν είναι μόνο να αποκτήσουν τις επιθυμητές αξίες, αλλά επίσης να εξουδετερώσουν, να βλάψουν ή να εξαφανίσουν τον αντίπαλό τους" (Coser 1968:232). Αυτό τον ορισμό παραθέτει ο J. Sluka σε μια σχετικά πρόσφατη επισκόπηση των βασικών αξιωμάτων της "ανθρωπολογίας της σύγκρουσης" (1992:22).

δυτικοκεντρικές παραδοχές, οι οποίες παραποιούν την αναπαράσταση και θέτουν εμπόδια στην κατανόηση των θλών ή των πηθουσμών που μελετάει και συγκαλύπτουν τις επιπτώσεις της αποικιοκρατίας και της μετα-αποικιοκρατίας, οδήγησε στην αμφισβήτηση των γενικευτικών θεωρητικών σχημάτων και στην προσπάθεια επαναπροσδιορισμού των αναλυτικών της εργαλείων. Η πολυσχιδής διαδικασία της εθνογραφίας (ως έρευνας, ως κατανόησης, ως παραγωγής γνώσης και ως γραφής ή συχγραφής) επανορίστηκε ως ερμηνεία και όχι ως ουδέτερη ή αντικειμενική αναπαράσταση. Έτσι, η αναγνωρισμένη από όλους πλέον προσπάθεια είναι, εκτός από τη στροφή που ήδη ανέφερα, αυτό που η Okely ονομάζει "εθνογραφικά θεωρητική ανθρωπολογία ή γραφική θεωρία" (1996:16)<sup>58</sup>: η "θεωρία" να "παράχεται" στον τόπο της έρευνας, με πρώτη ύλη το "υλικό" της και με έννοιες που αφ' ενός μεν να αποδίδουν τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουν και βιώνουν τα υποκείμενα της έρευνας τον κόσμο τους και να αποκαλύπτουν τα θανθάνοντα νοήματα πίσω από τις ορατές συμπεριφορές, και αφ' ετέρου να αποκαλύπτουν την πολιτική υφή των σχέσεων που ερευνώνται και τις ευρύτερες ηγεμονικές δομές στα πλαίσια των οποίων εντάσσονται<sup>59</sup>.

Σ' αυτό το πλαίσιο, πολλές μελέτες αποδόμησαν την έννοια της σύγκρουσης όταν, διασπώντας τη μονοθιθικότητα της έννοιας ισχύς-εξουσία με την εισαγωγή της "ηγεμονίας" (Gramsci 1971), της "πολιτισμικής ηγεμονίας" (Williams 1977) και της εξουσίας του M. Foucault (1976), ανέδειξαν την πολυθλοκη αλληλόδραση της ισχύος-εξουσίας με τον πολιτισμό και διατύπωσαν τη σύγκρουση με τους όρους της "καταπίεσης-κυριαρχίας" και της "αντίστασης". Στη συνέχεια, εστίασαν την προσοχή τους στους πολιτισμικά ειδικούς τρόπους με τους οποίους τα φαινόμενα αυτά καταχωρούνται στις τοπικές πραγματικότητες, διαποτίζουν και επηρεάζουν το ίδιο το πολιτισμικό σύστημα και, κατά συνέπεια,

<sup>58</sup> Πρβλ. την έννοια της "πραγματικότητας του πεδίου" που χρησιμοποιούν οι Nordstrom και Martin, ένα συνδυασμό δεδομένων, εθνογραφικού προϊόντος και θεωρητικής κατασκευής (1992a:9) για "να διαπραγματευθούν την παχίδα του ντετερμινισμού της μεγάλης θεωρίας και της απροσδιοριστίας του ίδιου του πεδίου (όπ.π.:15).

<sup>59</sup> Για μια διεξοδική παρουσίαση και ανάλυση των μετατοπίσεων των τελευταίων δεκαετιών στην ανθρωπολογία, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998α και κυρίως 1999.

όλες τις μορφές της κοινωνικής ζωής (Nordstrom και Martin 1992α).

Οι πρώτες μελέτες προς αυτή την κατεύθυνση της "κριτικής εθνογραφίας" (Γκέφου-Μαδιανού 1999:336) ανίχνευσαν σε ποικίλες τοπικές πολιτισμικές πρακτικές ένα ιδίωμα αντίστασης, το οποίο θεώρησαν "απάντηση" στη διάθλαση, στο τοπικό επίπεδο, των ευρύτερων σχέσεων κυριαρχίας που συνεπάγονται τα συμφραζόμενα της νεοαποικιοκρατίας, δηλαδή η ένταξη σ' ένα επεκτεινόμενο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα, με τις μεταβολές που συνεπάχεται στις τοπικές πολιτικές και οικονομικές σχέσεις, και η σύνδεσή του με εντόπια καταπιεστικά καθεστώτα (Nash 1977, Taussig 1980, Comaroff 1985, Ong 1987, Taussig 1987 και Kapferer 1988<sup>60</sup>).

Αυτή η γραμμή των μελετών έδωσε πολύ χόνιμα και ενδιαφέροντα δείγματα εθνογραφίας, καθώς με την αναδυόμενη πολιτική στροφή της ως πρόσφατα απολιτίκης ανθρωπολογίας, αρκετοί μελετητές προσανατολίστηκαν στη διερεύνηση πιο άμεσων και επίκαιρων ιδιωμάτων της κοινωνικο-πολιτικής σύγκρουσης και των διαθλάσεών της, και άρχισαν να θέτουν στο στόχαστρο των ερευνών τους τα σύγχρονα φαινόμενα της κοινωνικο-πολιτικής βίας. Της βίας των καταπιεστικών καθεστώτων, των "εθνοκαθάρσεων", των "θρησκευτικών" πολέμων, των εθνοτικών συγκρούσεων και των ένοπλων κινημάτων αντίστασης ή ανεξαρτησίας. Χρησιμοποιώντας ποικίλες και καινοτόμες οπτικές γωνίες και εννοιολογήσεις, οι μελέτες αυτές προσφέρουν νέες θεάσεις στην κοινωνικο-πολιτική βία, φωτίζοντας τη σχέση της με τις ευρύτερες ηγεμονικές δομές και ιδεολογίες, που πυροδοτούν αντιφάσεις οι οποίες διαθλώνται στο τοπικό επίπεδο με τα χρώματα της βίας. Ταυτόχρονα προσφέρουν και σημαντικά κλειδιά για την ανάλυση και την κατανόηση της βίας γενικότερα.

Αναφέρω μερικές από αυτές. Την καλά τεκμηριωμένη μελέτη του S. Tambiah (1986) για τη σύγκρουση μεταξύ Βουδδιστών και Ταμίλ στη Σρι Λάνκα. Την ευαίσθητη ανάλυση του J. Zulaika (1988), που χράφοντας για τον ίδιο του τον πολιτισμό, για το χωριό του, ακόμα και για φίλους και συγγενείς του, αναλύει τις

<sup>60</sup> Για μια σύντομη παρουσίαση της προβληματικής των μελετών αυτών, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:190-191 και 336-339.

συνειδητές και ασυνείδητες διαστάσεις της πολιτικής βίας των Βάσκων της ETA. Την τρομακτική και συγκλονιστική ανάλυση του M. Feldman (1991) για την πολιτισμική κατασκευή της βίας, του σώματος και της ιστορίας μέσα από την πολιτική τρομοκρατική δράση του IPA στη Β. Ιρλανδία. Τη διδακτορική διατριβή της T. Bringa (1991) για τη σχέση του εμφύλιου-διεθνολογικού πολέμου στη Βοσνία με τη διαπραχμάτευση της προσωπικής θρησκευτικής ταυτότητας. Την ενδιαφέρουσα μελέτη της L. Malkki (1995) για τη σταθεροποίηση των εθνοτικών ταυτοτήτων "Χούτου" και "Τούτσι" μέσα από τη διαδικασία της αλληλο-χονοκτονίας. Τους συλλογικούς τόμους που εκδόθηκαν από τους V. Das (1990) και Nordstrom και Martin (1992), που περιέχουν αναλύσεις της κοινωνικο-πολιτικής βίας από την Ινδία ως τη Μοζαμβίκη και από τις Φιλιππίνες ως την Αργεντινή<sup>61</sup>, και τέλος τη συναρπαστική συλλογή των C. Nordstrom και A. Robben (1995), *Fieldwork Under Fire* (Επιτόπια έρευνα σε συνθήκες πυρός), στην οποία επανεπεξεργάζονται και καταθέτουν την εμπειρία τους ανθρωπολόγοι που εργάστηκαν σε "φλεγόμενες" περιοχές, με τη βία ως αντικείμενο της έρευνάς τους. Η ανθρωπολογία "άνοιξε" τα μάτια της σ' αυτό που, όπως θα δούμε παρακάτω, αρνιόταν πεισματικά να δει.

Ανεξάρτητα, ωστόσο, από τη συγκεκριμένη αυτή τροπή των μελετών προς το μερικό, την απομάκρυνσή τους από αναλυτικές κοινωνιολογικές έννοιες, ιστορικά "επιβαρυμένες" από έντονη "ιδεολογική" φόρτιση με "δυτικά νοήματα", και τη στροφή τους προς την ανάδειξη των ευρύτερων συνιστωσών και της διάχυσης της σύγκρουσης και προς την ανίχνευση των "κρυμμένων μεταγραφών" (Scott 1990) της, η σύγκρουση διατηρείται στο υπόβαθρο ως χαλαρό ευρύτερο αναλυτικό πλαίσιο των παραπάνω μελετών, εφ' όσον εν τέλει αυτό που μελετάται είναι μια κατάσταση σχέσης, αντιπαράθεσης και διαμεσοδιάβασης μεταξύ διαφορετικών σχηματισμών. Και η βία θεωρείται, από τις περισσότερες από τις παραπάνω μελέτες απόρροια και προϊόν της.

<sup>61</sup> Βλ., λόγου χάριν Das 1990α, Nordstrom 1992, Dumont 1992 και Suarez-Orosco 1992.

### 3. Το παράδειγμα της Κρήτης: η βία εναντίον της σύγκρουσης

Μοιρολότι τα βίαια φαινόμενα που "επιχωριάζουν" στις κοινότητες αυτές συνιστούν αναμφισβήτητα "συγκρούσεις", στην απόληξη και τη μορφολογία τους, θα επιχειρήσω να δείξω ότι, αν και υπό ορισμένους όρους η έννοια της σύγκρουσης μπορεί να αποβεί ευρετική για την κατανόησή τους, εν τέλει δεν μπορούν να κατανοηθούν με βάση το αναλυτικό πλαίσιο της σύγκρουσης, και των συναφών με αυτήν εννοιών, όπως αυτές συλλαμβάνονται και χρησιμοποιούνται στις κοινωνικές επιστήμες.

Υπάρχει ένας πυρήνας στον Gluckman (που φυσικά αντλείται από τον Μαρξ), από όπου θα μπορούσε κανείς να τραβήξει ένα νήμα και να το φέρει ως τις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Πρόκειται για τη δομική θέση που είχε διατυπώσει ήδη πριν από το *Custom and Conflict*, σε συνεργασία μάλιστα με την Colson, ότι οι κοινωνικές ομάδες δεν είναι συνεκτικά και αρμονικά σύνολα, "αλλά έχουν μια εχθρική τάση να διαιρούνται σε τμήματα και στη συνέχεια να συνδέονται μεταξύ τους με διατεμνόμενους δεσμούς..." (Colson και Gluckman 1951: το παράθεμα δανείζομαι από τον Kuper 1983[1973]:146).

Αυτός ο πυρήνας, αν αποκαθαρθεί από τις ντυρκεϊμιανές ισορροπιστικές του προεκτάσεις (οι οποίες ακολουθούν στο κείμενο και τις οποίες παρέλειψα), μπορεί να αποτελέσει μια βάση συζήτησης για τη δομή των κοινωνιών αυτών. Μπορεί δηλαδή να οδηγήσει στη θέση ότι είναι δυνατόν μια κοινωνία να "ισορροπεί", με την έννοια να συγκροτείται και να υπάρχει ως τέτοια, και μέσα από τη σύγκρουση και πάνω σε μια ανεπίλυτη θανάουσα ή ανοικτή σύγκρουση, παράλληλα με τους δεσμούς που συνδέουν τα τμήματά της. Στη θέση, με άλλα λόγια, ότι ούτε η συγκράτηση ούτε η επίλυση της σύγκρουσης είναι προϋπόθεση για τη συγκρότηση της κοινωνίας. Ούτε είναι απαραίτητο η σύγκρουση να οδηγεί σε ριζική μεταβολή της κοινωνικής δομής της. (Κάπως έτσι άλλωστε διαιωνίζονται και οι σύγχρονες "ανεπτυχμένες" δυτικές κοινωνίες). Ή, για να το θέσω και διαφορετικά, ότι είναι δυνατόν μια κοινωνία να παράγει κοινωνικές σχέσεις μέσα από τη

σύγκρουση και άρα να παράγει συγκρούσεις, ότι μπορεί να είναι έτσι οργανωμένη, ώστε η σύγκρουση να είναι και επιταγή, και όχι απλώς συμβάν, μεταξύ προσώπων ή ομάδων που απλώς ανταγωνίζονται "για αξίες και αξιώσεις στην κοινωνική θέση, την ισχύ και τους σπάνιους πόρους", για να χρησιμοποιήσω τον ορισμό του Coser (1968:232, το παράθεμα δανείζομαι από το Sluka 1992:22).

Αν όμως το δεχτούμε αυτό, και αυτό ακριβώς θα επιχειρήσω να δείξω ότι συμβαίνει στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης, στα υπόλοιπα κεφάλαια αυτής της εργασίας, και αν δεχτούμε, μαζί με τον Sluka (1992:24) ότι η σύγκρουση είναι μια θεσμοποιημένη, και πολιτισμικά προσδιορισμένη, μορφή κοινωνικής διάδρασης της οποίας ο (προσδι)ορισμός ποικίλλει από τη μια κοινωνία στην άλλη, στην περίπτωση των κοινοτήτων αυτών, η έννοια της σύγκρουσης ως διάδρασης όχι μόνο χάνει την αναλυτική της αξία (λόγω της συχνότητας των συγκρούσεων), αλλά δεν μπορεί καν να είναι αναλυτική, από ανθρωπολογική άποψη. Είναι περιγραφική και μάλιστα από μια συγκεκριμένη, δυτική, οπτική. Γιατί ενώ είναι σαφές ότι, από μια άποψη, οι ζωοκλοπές, οι απαγωγές των γυναικών, οι φόνοι και οι εκδικήσεις είναι συγκρούσεις, είναι επίσης σαφές ότι, από μια άλλη, δεν είναι. Και δεν είναι, διότι δεν εκφράζουν ούτε "αντινομίες στην καρδιά του συστήματος... που δρομολογοούν διαδικασίες οι οποίες παράχουν αλληλαγές στο προσωπικό των κοινωνικών θέσεων" (Gluckman 1965a:109), ούτε καταστάσεις που προκύπτουν από την επιδίωξη συμφερόντων ή εξουσίας, από τον "ανταγωνισμό για αξίες και αξιώσεις στην κοινωνική θέση, την ισχύ...". Εκφράζουν, αν θέλετε, αντινομίες καταστατικά τεθειμένες από το "σύστημα" και εχθρικές στη λογική του και στην "κοινωνική τάξη" την οποία συγκροτεί, αλλά και επαχθέλλεται. Είναι απόρροια των αιτημάτων που θέτουν οι ίδιες οι κοινωνικές αξίες και τα οποία αποτελούν προϋποθέσεις για την προβολή αξιώσεων στην κοινωνική θέση. Συνεπώς, εδώ οι συγκρούσεις δεν είναι μόνο μορφές θεσμοποιημένης κοινωνικής διάδρασης. Είναι και μια "προδιαγεγραμμένη" και επιβεβλημένη ή/και επιδιωκόμενη κοινωνική διάδραση. Και η εξήγηση των αιτημάτων που οδηγούν σ' αυτήν δεν βρίσκεται μέσα στην ίδια τη διάδραση. Η συμβολική, δηλαδή η πραχματική, σημασία των

σύγκρουσεων αυτών βρίσκεται έξω από αυτές. Έτσι, η έννοια της σύγκρουσης απλώς περιγράφει το τελικό προϊόν των βίαιων πρακτικών στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Δεν μπορεί να ερμηνεύσει την κοινωνική παραγωγή του ούτε βέβαια και τη συχνότητά του. Επομένως δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αναλυτική έννοια για την κατανόηση των ίδιων των βίαιων πρακτικών.

Με την ίδια λογική, ούτε η μερικότερη προσέγγιση της νομικής ανθρωπολογίας για τις "διαμάχες" προσφέρεται για την κατανόηση των πρακτικών αυτών, μοιραϊότι αυτό ακριβώς είναι οι περισσότερες βίαιες πρακτικές στην αλληλοδρασιακή τους θέαση: διαμάχες, που συνεπιφέρουν άλλες διαμάχες, οι οποίες οδηγούν τελικά στη σύγκρουση. Το αναλυτικό πλαίσιο της διαμάχης ωστόσο, που, όπως και αυτό της σύγκρουσης, παχώνει και ακινητοποιεί μια διαδικασία, την οποία συγκροτεί σε ιδιαίτερο, και μάλιστα νομικό, φαινόμενο για να τη μελετήσει, δεν μπορεί να εξηγήσει τους λόγους της παραγωγής ούτε της συχνής αναπαραγωγής των φαινομένων αυτών. Και δεν μπορεί ούτε υπό το πρίσμα της "πολιτικής της διαφωνίας", που προτείνει η P. Caplan (1995α) ως ανανεωτική προοπτική της ανθρωπολογίας στις διαμάχες, υποστηρίζοντας ότι οι διαμάχες δεν αποτελούν "νομικά γεγονότα" (όπως υπονοούσε η ως τώρα ένταξη τους στη νομική ανθρωπολογία), αλλά αναφέρονται στις κοινωνικές σχέσεις (όπ.π.:2). Ούτε υπό το φως της παρατήρησης της E. Colson, η οποία, αναιρώντας την ίδια τη δουλιά της, καταλήγει στην άποψη ότι οι διαμάχες συνιστούν και οι ίδιες κοινωνικές σχέσεις (1995) και συγκροτούν κοινωνικές σχέσεις<sup>62</sup>. Η προσέγγιση μέσω της

---

<sup>62</sup> Οι μελέτες αυτές βασικά προήλθαν από την ίδια μήτρα με τις μελέτες της σύγκρουσης και του κοινωνικού της ελέγχου: στη μεν βρετανική σχολή, ξεκινούν επίσης από τη σχολή του Μάντσεστερ, με κύριους εκπροσώπους την E. Colson (1953), που ήταν και νομικός η ίδια, και τον M. Gluckman (1955α), στη δε αμερικανική (όπου η σύγκρουση μελετήθηκε, αρχικά τουλάχιστον, ως πρωτίστως νομικό φαινόμενο) από τους K. N. Llewellyn E. A. Hoebel (1941). Ενώ διακρίνονται για την εκλέπτυνσή τους, διεξάγονταν σ' ένα έντονα θετικιστικό πλαίσιο και χαρακτηρίζονταν από μια στενά νομική και λειτουργιστική οπτική, ανεξαρτήτως αν ήταν δομολειτουργιστική, διαδικασιακή ή μικτή την οποία διατήρησαν ως τη δεκατία του 1980 (βλ. για παράδειγμα, τις προσεγγίσεις στο Nader και Todd 1978, αλλά και την προβληματική που αναπτύσσουν οι δύο επιμελητές στην εισαγωγή τους, Nader και Todd 1978α: επίσης βλ. Gulliver 1979).

Οι μελέτες αυτές αποσπούσαν τις διαμάχες από τον ιστό της καθημερινής ζωής και τις προσέγγιζαν ως εξαιρετικά "νομικά" γεγονότα, τα οποία θεωρούσαν



διαμάχης παραμένει υπερβολικά μερική για την κατανόηση των βίαιων πρακτικών στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης.

Με αυτή την έννοια, αν και οι βίαιες πρακτικές των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης μοιάζουν με "συγκρούσεις", και είναι, κατά μία έννοια, συγκρούσεις, οι εμπειρικά ανιχνεύσιμες προϋποθέσεις της σύγκρουσης παραπέμπουν ευθέως σε ευρύτερες εντόπιες κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές από τις οποίες η σύγκρουση αντλεί τη *ratio essendi* της. Έτσι, οι όροι που οδηγούν στη σύγκρουση δεν ταυτίζονται με αυτούς που τη συγκροτούν σε ορατή κοινωνική κατάσταση. Και για να κατανοήσουμε τους πρώτους είναι απαραίτητο να τους αποσυνδέσουμε από τους δεύτερους. Με άλλα λόγια, είναι απαραίτητο αφ' ενός μεν να αποσυνδέσουμε τη βία από τη σύγκρουση, και από τη θεώρησή της ως προϊόντος της σύγκρουσης, και αφ' ετέρου να προχωρήσουμε σε μια σειρά θεωρητικές μετατοπίσεις σ' ό,τι αφορά την προσέγγισή της.

Ανέφερα ήδη στο δεύτερο κεφάλαιο ότι οι βίαιες πρακτικές των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης μπορούν να χίνουν κατανοητές μόνον αν ιδωθούν ως σύνολο και ως συνεχές. Συνεπώς, η κατανόησή τους προϋποθέτει την απομάκρυνση από την ως τώρα θεώρηση της βίας ως "υλικού γεγονότος" και ως "υλικής

εκδραμάτιση των εντάσεων που δημιουργεί η κοινωνική δομή, αλλά και συνάρτηση των ανεπαρκειών της: βλ., για παράδειγμα, Koch 1978, Ruffini 1978 και Starr 1978. Στη συνέχεια, έδιναν έμφαση στους μηχανισμούς και τους κανόνες επίλυσης και διευθέτησής τους, είτε μέσω *ad hoc* συγκροτημένων δικαστικών θεσμών είτε μέσω των κοινωνικών διαδικασιών που συμβάλλουν στη διαπραχμάτευση και διευθέτησή τους. Τους μηχανισμούς και κανόνες αυτούς προσέγγιζαν ως νομικό ή οιοειν νομικό σύστημα.

Οι περιορισμοί της προσέγγισης αυτής επισημάνθηκαν ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1980, όταν νεότερες μελέτες υποστήριξαν ότι οι ανθρωπολόγοι, αντί να απομονώνουν τις διαδικασίες της διαμάχης ή τα συστήματα των κανόνων για την επίλυσή τους σε ξεχωριστό αντικείμενο μελέτης, θα έπρεπε να μελετούν τις διαμάχες και την επίκληση των κανόνων ως διόδους πρόσβασης στις συστηματικές διαδικασίες, στην ίδια την κοινωνικο-πολιτισμική τάξη (Comaroff και Roberts 1981) ή ως κώδικες, λόγους και χλώσσες με τους οποίους οι άνθρωποι επιδιώκουν τα συχνά αντιτιθέμενα συμφέροντά τους (Starr και Collier 1989:9).

Τέλος, η P. Carlan (1995a) παρατηρεί ότι ο εκτοπισμός των μελετών για τις διαμάχες στον περιθωριακό υποκλάδο της νομικής ανθρωπολογίας είχε συνέπεια την παραχνώριση του γεγονότος ότι ουσιαστικά αναφέρονται στις κοινωνικές σχέσεις και ότι η μελέτη τους οδηγεί σε καίρια ζητήματα της ανθρωπολογίας, όπως οι κανόνες και η ιδεολογία, η εξουσία, η έννοια του προσώπου και του φορέα της δράσης, η ηθική και το νόημα. Προτείνει λοιπόν την ένταξή τους στο κύριο κορμό της ανθρωπολογίας, μια πρόταση που εικονογραφείται από τις συμβολές του τόμου τον οποίο επιμελήθηκε (Carlan 1995).

εκδήλωσης" και την ενσωμάτωση στη θέασή της των μετωνυμικών και των συμβολικών διαστάσεών της, για να μην πω ότι προϋποθέτει και την αντιστροφή της σχέσης: ότι, δηλαδή, η βία ως "ενέργημα" ή ως "τεχνούργημα" (artefact) καθίσταται δυνατή επειδή υπάρχει ως κοινωνική και πολιτισμική "φαντασία" ή "επινόηση". Άρα δεν μπορεί να κατανοηθεί ανεξάρτητα από την συμβολική της επεξεργασία (Hoskins 1996:2) και από τα νοήματα που της αποδίδονται στα εκάστοτε κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα.

Στα συμφραζόμενα της ορεινής Κρήτης, αν υπάρχουν "υλικές" μορφές βίας είναι γιατί προϋπάρχουν οι μετωνυμίες και οι αναπαραστάσεις της, που αποτελούν τον τόπο όπου συγκροτούνται και το μέσον με το οποίο συγκροτούνται οι κεντρικότερες αντιλήψεις, ιδέες και αξίες, η θέαση του κόσμου, το έθος και η κοσμοαντίληψη των κοινοτήτων αυτών, για να δανειστώ τον Geertz (1973:126-127), και καθιστούν τη βία ένα πολλαπλό και πολυήλοκο κοινωνικο-πολιτισμικό όχημα. Το όχημα μέσω του οποίου συγκροτούνται οι κοινωνικές ομάδες στα ποικίλα επίπεδά τους, διαμορφώνονται και ιεραρχούνται οι κοινωνικές προσωπικές και συλλογικές ταυτότητες, οργανώνονται οι κοινωνικές σχέσεις, εκδραματίζονται οι κοινωνικές ιδέες και αξίες. Το όχημα μέσω του οποίου όλα αυτά επαναπροσδιορίζονται και αναδιατάσσονται.

Με αυτή την έννοια, η βία ως πράξη παραπέμπει στη βία ως μετωνυμία και ως αναπαράσταση και οι δύο μαζί αποτελούν στοιχεία που συγκροτούν και διαμορφώνουν την κοινωνική τάξη, την ιστορία και το κοινωνικό σώμα, και ενσωματώνονται ως έθος (Bourdieu 1977:77) στο "φυσικό" σώμα. Έτσι, η βία ως πράξη είναι απόρροια της βίας που έχει εγχραφεί ως πολιτισμική και κοινωνική επιταγή στο "φυσικό" σώμα. Ταυτόχρονα, αποτελούν στοιχεία γύρω από τα οποία αρθρώνεται μια ρευστή αλλά συνεκτική αίσθηση τοπικής ταυτότητας στο πλαίσιο της εθνικής ελληνικής ταυτότητας και ως ιδιαίτερη εκδοχή της, μια ταυτότητα που γίνεται αντικείμενο διαρκούς έντασης και διαπραχμάτευσης με το "έξω" και με τον κυρίαρχο εθνικό λόγο<sup>63</sup> (Gefou-Madianou 1999).

<sup>63</sup> Τη σχέση της βίας με την συλλογική ταυτότητα και την ιστορία επισημαίνει εν παρόδω, χωρίς να την αναλύει, και η Χανθάκου (1999) για τους Μανιάτες.

Αυτές τις συμβολικές διαστάσεις της βίας, τη διαπηλοκή και τη συνάρθρωσή τους με τις ταυτότητες στα ποικίλα επίπεδά τους και την ιστορία θα επιχειρήσω να δείξω στα κεφάλαια που ακολουθούν, υπαινισσόμενη ότι η βία μπορεί να χρησιμεύσει ως αναλυτική κατηγορία για την προσέγγιση και κατανόηση όχι μόνο των ίδιων των βίαιων πρακτικών, αλλά και ολόκληρου του κοινωνικού σύμπαντος στο οποίο ενορχηστρώνονται. Υπό τον όρο μίας ακόμα μετατόπισης στη θεωρητική βάση της προσέγγισής της: τη θεώρησή της όχι πλέον ως στοιχείου "κατάρρευσης" της κοινωνικής ευταξίας, αλλά ως στοιχείου εχθενούς και αναπόσπαστου της ευταξίας αυτής, η οποία δεν παύει να είναι ευταξία επειδή την εμπεριέχει, δεν συνιστά δηλαδή "μερική ευταξία", όπως υποστηρίζει ο Black-Michaud. Γιατί η βία στις κοινότητες αυτές, είναι μεν αμφιλεγόμενη, αμφισβητούμενη, και μάλιστα διχαστική ως προς τις "υλικές" εκδηλώσεις της, ταυτόχρονα όμως είναι όχι μόνο πολιτισμικά και κοινωνικά αποδεκτή, αλλά επίσης επιθυμητή, προσδωκώμενη και θετικά αξιολογημένη. Επομένως, αποτελεί ένα στοιχείο που (μπορεί να) έχει θετικές μετασχηματιστικές συνέπειες (Harris 1994, Harvey και Gow 1994α, Toren 1994) και ως τέτοιο αποτελεί αρχή συγκρότησης και βάση νομιμοποίησης της κοινωνικής ευταξίας, καθώς, στην πραγματικότητα, κατασκευάζεται κοινωνικά μέσα από την ίδια την "κατασκευή" της κοινότητας, της ταυτότητας και της ιστορίας και είναι σύμφυτη με αυτές. Μιας κοινότητας, ωστόσο, που δεν εδράζεται σε μια έννοια της κοινωνίας ως αρμονικού και συσσωματωμένου συνόλου, το οποίο υποτάσσει τα μεμονωμένα μέλη του, αλλά σε μια αναπαράστασή της ως θεμελιακά χωριστικού σύμπαντος. Και ως εκ τούτου εννοιοδοχείται ως επί μέρους κοινωνικότητες (Strathern 1996, Toren 1996), που μπορεί να κοινωνούν μέσα από σχέσεις ποικίλης πυκνότητας και υφής, δηλαδή, δηλαδή και μέσα από σχέσεις έντασης, σύγκρουσης ή και ανοικτής εχθρότητας.

#### 4. Η βία: ένα αναλυτικό εργαλείο για την κοινωνική ανθρωπολογία

Η συγκρότηση, ωστόσο, και χρήση της βίας ως αναλυτικής κατηγορίας δεν είναι αυτονόητη, αναμφίλεκτη ούτε απαθλασμένη από θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα. Παρά το πρώιμο ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας για τη βία<sup>64</sup>, η χρήση του όρου δεν αποτέλεσε (παρά πολύ πρόσφατα) αντικείμενο αυτοσυνείδητου επιστημονικού στοχασμού. Ανήκε στις έννοιες της καθημερινής γλώσσας που οι ανθρωπολόγοι χρησιμοποιούσαν χωρίς να τις ορίζουν, ενσωματώνοντας ίσως ασυναίσθητα σ' αυτές τις ρητές σημασίες και άρρητες συνδηλώσεις, αναπαραστάσεις, αντιλήψεις, και κυρίως ηθικές αποχρώσεις, που έφερε ο όρος στον οικείο τους πολιτισμό και στην οικεία τους γλώσσα (Riches 1986β:2).

Οι δυτικές αντιλήψεις για τη βία αρθρώνονται χύρω από τις πολυσυζητημένες δυτικές διπολικές αντιθέσεις φύση-πολιτισμός, ζώδης φύση-πολιτισμένη κατάσταση του ανθρώπου, άτομο-κοινωνία, (κοινωνική) ευταξία-αταξία, ισχύς-εξουσία, σώμα-πνεύμα, άλογο-έλληγο. Η βία ταυτίζεται με τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου και με την αταξία. Είναι στοιχείο της προ-κοινωνικής βαρβαρότητας (Harris 1994:40) -της κατάστασης του "πολέμου όλων εναντίον όλων" (Hobbes 1989:200)-, την οποία καλείται να δαμάσει κάθε κοινωνία ως *conditio sine qua non* της συγκρότησής της, με τους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς και με το σύνολο των κανόνων που θεσπίζει. Ο έλεγχος αυτός επιτυγχάνεται με την εκκαθίδρυση της εξουσίας της κοινωνίας πάνω στο άτομο -στον άνθρωπο, που είναι από τη φύση του *hominis lupus*, ακόρεστος στις ανάγκες του και στην επιθυμία του για ισχύ (ό.π.:170)- (Howell και Willis 1989α:13), και δεν είναι ποτέ πλήρης. Έτσι, η βία είναι εχθενής στην κοινωνική ζωή, ως εχθενής στη φύση του ανθρώπου, και αποτελεί συνεχή απειλή της κοινωνικής ευταξίας, καθώς, ως μέρος της "φύσης", είναι από τη "φύση" της άλοχη, παράλοχη και δυνάμει ανεξέλεγκτη, εφ' όσον *locus* και μέσον της είναι το φυσικό σώμα.

<sup>64</sup> Ανέφερα ήδη ότι πρώτη τυπολογία της ανάχεται στον B. Malinowski (1941).

Οι αντιλήψεις αυτές απηχούν αυτό που ο M. Sahlins (1996) ονομάζει "δυτική κοσμολογία", δηλαδή τη δυτική θεωρία για την ανθρώπινη φύση και τη σύσταση της κοινωνίας, τα αξιώματα της οποίας ανάγονται, κατά τη γνώμη του, στις ιστορικο-φιλοσοφικές βάσεις της ιουδαιο-χριστιανικής παράδοσης και ενσωματώθηκαν στη δυτική φιλοσοφία, οικονομική και κοινωνική θεωρία, τις οποίες διαπνέουν ως σήμερα. Η δε ανθρωπολογία τις απηχούσε ως πρό τινος, χωρίς να έχει διερωτηθεί για την διαπολιτισμική ισχύ τους<sup>65</sup>.

Έτσι στις δυτικές κοινωνίες, η βία, αν και είναι καθημερινό φαινόμενο, αποτελεί αντικείμενο νομοθετικών ρυθμίσεων και ποικιλότροπου ελέγχου. Αντιμετωπίζεται και μελετάται ως φαινόμενο εκτός ή πέραν της κανονικής, εποικοδομητικής ανθρώπινης πρακτικής. Θεωρείται απαράδεκτη, παράλογη και παράνομη και αποτελεί παραβίαση των νόμων και της αίσθησης για τη σωματική ακεραιότητα. Θεωρώντας την φαινόμενο αντικοινωνικό και ενδείκτη της κατάρρευσης της κοινωνικής ευταξίας, οι δυτικοί πολιτισμοί αντέδρασαν σ' αυτήν με λόγους και πρακτικές αποκλεισμού, εκδίωξης και καταστολής (Harvey και Gow 1994α:2 και 11· πρβλ Harris 1994:41) που ωστόσο δεν θεωρούνται οι ίδιοι βία, έστω και αν πατάσουν με βίαια μέσα τη βία, εφ' όσον εκπροσωπούν τη νομιμότητα της εξουσίας, (Riches 1986β· Parkin 1986). Γιατί, ως παραβίαση, η βία είναι συνώνυμη με την έλλειψη νομιμότητας (Riches 1986α και 1986β).

Το σχήμα αυτό η ανθρωπολογία το οικουμενικοποίησε σχετικοποιώντας το και θεωρώντας ότι ο έλεγχος και η κυριαρχία στη βία ασκείται σε κάθε κοινωνία με τους τρόπους που η ίδια "επινοεί" για αυτό το σκοπό. Ότι ακόμα και οι απλούστερες κοινωνίες διαθέτουν μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου της βίας· η αποτελεσματικότητα και η εκθέπτησή τους συναρτώνται<sup>66</sup> στη

<sup>65</sup> Οι αντιλήψεις αυτές συγκροτούν, κατά τον M. Sahlins "Ιθαγενείς" (της Δύσης) "πολιτισμικές δομές μακράς διάρκειας", που προσδιόρισαν (και διαστρέβλωσαν εν μέρει) την κατανόηση των "άλλων" από την ανθρωπολογία (1996).

<sup>66</sup> Το εξελικτιστικό επιχείρημα που υποτείνει τις απόψεις αυτές είναι τόσο εμφανές σήμερα πια, ώστε περιττεύει να υπογραμμιστεί. Βλ., για παράδειγμα Bohannan 1967β, Pospisil 1967 και Redfield 1967, καθώς και το πνεύμα όλων των συμβολών στο Bohannan 1967· πρβλ. τη βρετανική παράδοση που ήδη είδαμε. Επίσης αποτέλεσε το βασικό μότο των προσεγγίσεων της νομικής ανθρωπολογίας

συνθετότητα και την αποτελεσματικότητα των πολιτικών και νομικών θεσμών. Οι μηχανισμοί αυτοί, αν δεν επιτυγχάνουν τον πλήρη έλεγχο της, τη διευθετούν, την οριοθετούν και την υποβάλλουν σε κανόνες, έτσι ώστε η χρήση της να μην απειλεί την ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας<sup>67</sup>.

Η θεώρηση της βίας ως στοιχείου της κοινωνικής αταξίας και η συνάρτησή της στους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς την συνταύτισε με την κοινωνική σύγκρουση και τη μετέτρεψε σε "πρώτη ύλη" της τελευταίας. Έτσι ενθουσίασε το περιεχόμενο και τις σημασίες της βίας στην έννοια της κοινωνικής σύγκρουσης (Howell και Willis 1989α:13) -με τις αρνητικές και τις θετικές λειτουργίες της- και την ανήγαγε σε προνομιακό και αποκλειστικό αντικείμενο της πολιτικής<sup>68</sup> και της νομικής<sup>69</sup>, ανθρωπολογίας, περιορίζοντάς την στα δύο κυρίαρχα, εναλλακτικά αλλά και συμπληρωματικά, αναλυτικά πλαίσια της κοινωνικής θεωρίας. Πρώτιστα στο επί πολλές δεκαετίες κυρίαρχο ντυρκειμιανό αναλυτικό πλαίσιο -η βία ως παραβίαση (Lenclud 1984:11)- όπου ερμηνευόταν, με βάση το δομολειτουργιστικό κοινωνιολογικό παράδειγμα (Harris 1994:41), ως απόκλιση από τους πολιτισμικούς

---

για τις διαμάχες, βλ., για παράδειγμα, Nader και Todd 1978α και Gulliver 1979. Πρβλ. όμως και την κριτική τους από τη L. Nader 1995.

<sup>67</sup> Ο συσχετισμός της βίας και των θεσμών που την επιτρέπουν, όπως η εκδίκηση και η μακροχρόνια έχθρα, με την έλλειψη αποτελεσματικών θεσμών είναι ρητός τόσο στην παράδοση της πολιτικής ανθρωπολογίας, όπως ήδη είδαμε, όσο και σ' αυτήν της νομικής ανθρωπολογίας (βλ., για παράδειγμα Bohannan 1967α:xi και xii· Collier 1975:122).

<sup>68</sup> Η βρετανική πολιτική ανθρωπολογία εστίασε το ενδιαφέρον της στη σύγκρουση ήδη από τα *Αφρικανικά πολιτικά συστήματα* (Fortes και Evans-Pritchard 1940) και τις μελέτες των "διατηρηματικών συστημάτων". Το ίδιο και η πιο νομικά προσανατολισμένη αμερικανική (βλ. Llewellyn και Hoebel 1941). Για μια διεξοδική παρουσίαση των τάσεων της πολιτικής ανθρωπολογίας, βλ. Balandier 1971· για την ανθρωπολογία της σύγκρουσης, ειδικότερα, και τις προβληματικές της, βλ. Sluka 1992.

<sup>69</sup> Η νομική ανθρωπολογία (αμερικανική και βρετανική), εστίασε μεγάλο μέρος του ενδιαφέροντός της στις "νομικές", ή μάλλον δικονομικές "διαδικασίες" (Nader και Todd 1978α:β) επίλυσης ή διευθέτησης των διαφορών μεταξύ ατόμων ή/και κοινωνικών ομάδων (για μια συνοπτική παρουσίαση των τάσεων στον τομέα αυτό, βλ. κυρίως Collier 1975· επίσης βλ. Nader και Todd 1978α και Carlan 1995α), και αυτό διαφοροποιεί τη νομική ανθρωπολογία από τις μελέτες της πολιτικής ανθρωπολογίας για την κοινωνική σύγκρουση εν γένει. Ωστόσο, η διαφοροποίηση αυτή δεν είναι κάθετη, καθώς πολλές μελέτες τοποθετούνται στο μεταίχμιο μεταξύ νομικής ανθρωπολογίας και ανθρωπολογίας της σύγκρουσης, ενώ πολλοί μελετητές, έχουν δώσει δείγματα γραφής και στον ένα (Gluckman 1955α και 1965· Gulliver 1979) και στον άλλο κλάδο (Gluckman 1995β και Gulliver 1963).

κανόνες που μακροπρόθεσμα συνέβαλλε στην ενίσχυση της κοινωνικής αρμονίας και συνοχής (Colson 1989 Margold 1999:63)<sup>70</sup>. Και στη συνέχεια στο βεμπεριανό και μαρξιστικό-η βία ως εργαλείο (Lenclud 1984:11) ή ως πόρος, κοινωνικός και πολιτισμικός (Riches 1986a:viii)- με διακύβευμα την ισχύ και την εξουσία<sup>71</sup>, μια προσέγγιση ήδη ανατρεπτική σε σχέση με τη ντυρκείμιανή, εφ' όσον διέλυε το μύθο της κοινωνικής αρμονίας και αποκάλυπτε την κοινωνία ως "τάξη κατά προσέγγισιν και πάντα σε κίνηση" (Balandier 1971), ως "ατελές σχέδιο" (Balandier 1985), ως πεδίο δράσης αντιτιθέμενων και αλληλοσυγκρουόμενων δυνάμεων. Εδώ, η βία και ο χειρισμός της αποτελούν μία από τις λειτουργίες της εξουσίας, η οποία εδράζεται στη βία και συντηρείται με τη διαχείρισή της (Balandier 1986, αναφέρεται στο Sluka 1992:18)). Αν και πιο χόνιμη και ευρετική, ούτε η προσέγγιση αυτή υπερβαίνει τη μονοδιάστατη και οικουμενική θεώρηση της βίας, που αυτή τη φορά παραπέμπει στην υφή, τις αντιφάσεις και μεταπτώσεις της εξουσίας. Βέβαια, ήδη το πέρασμα από τον κοινωνικό έλεγχο της βίας στα πολιτικά νοήματα, χρήσεις και συμβολισμούς της προσφέρει περισσότερα θεωρητικά κλειδιά για την προσέγγισή της.

Η ανεξέταστη εισαγωγή των δυτικών αντιλήψεων για τη βία στην ανθρωπολογία και η οικουμενικοποίησή τους από τις προσεγγίσεις των εκφάνσεών της και στις εξω-δυτικές κοινωνίες

---

<sup>70</sup> Η προσέγγιση αυτή κυριάρχησε για μεγάλο διάστημα και με διάφορες αποχρώσεις τόσο στην αμερικανική ανθρωπολογία, μέσω της κοινωνικής θεωρίας του T. Parsons (βλ. για παράδειγμα τις προσεγγίσεις στο τρίτο μέρος του Bohannan 1967), όσο και στη βρετανική. Επίσης επικράτησε και στη μελέτη της διαμάχης, όπου θεωρούνταν δεδομένο ότι η τελική έκβαση μιας διαφοράς είναι η διευθέτησή της και η αποκατάσταση της κοινοτικής αρμονίας. Τις ρίζες της αντίληψης αυτής σε μια "ιδεολογία της αρμονίας" που χρησιμοποιείται ως μέσον κοινωνικού ελέγχου επισήμανε πρώτη η Nader (1990), η οποία διατύπωσε την άποψη ότι η έμφαση στη διατήρηση αρμονικών σχέσεων είναι μια δυτική κατασκευή που ανάγεται στη Χριστιανική παράδοση (πρβλ. Harris 1994). Το επιχείρημά της αναπτύσσει παραπέρα η Colson σε μια κριτική "του μύθου της αρμονικής κοινότητας" (1995:65-71).

<sup>71</sup> Η θεώρηση αυτή προσιδιάζει βασικά στις λεγόμενες "διαδικασιακές" (processual) προσεγγίσεις της σύγκρουσης για μια διεξοδική παρουσίασή τους, βλ. Swartz, Turner και Tuden 1966a). Επίσης χαρακτηρίζει τις προσεγγίσεις της χαλιτικής πολιτικής ανθρωπολογίας από τον Balandier και μετά οι οποίες τονίζουν και αναπτύσσουν τις συμβολικές και θρησκευτικές όψεις της βίας στη συγκρότηση της κοινωνίας και της εξουσίας και στη διατήρηση της τελευταίας (βλ. Balandier 1967, 1974, 1980, 1985· επίσης, βλ. de Heusch 1958 και 1972, Augé 1977, Adler 1982).

της έδωσαν μια αβέβαιη και διφορούμενη θέση στην ανθρωπολογική παράδοση (Claverie 1984:12, Lenclud 1984:10, Harris 1994:41). Ένδειξη της είναι ότι, ως πρόσφατα, η ανθρωπολογία ή την αγνοούσε ή την ανέλυε με βάση τις λειτουργίες της (Harris 1994:41). Ελάχιστες εμπειρικές έρευνες έχουν εστιάσει την προσοχή τους στη βία (Driessen 1998:633, καθώς και στην επιθετικότητα και τη φιλειρηνικότητα, Howell και Willis 1989α:13), ακόμα και σε περιοχές όπου εμφανίζεται αξιοπαρατήρητη διάδοση και ένταση (όπως η Νέα Γουινέα, Hallpike 1977:v, η Ιρλανδία, McFarlane 1986:192 ή και οι περιοχές γύρω από τη Μεσόγειο, Driessen 1998:636<sup>72</sup>). Και αυτές που το έκαναν επικεντρώθηκαν σχεδόν αποκλειστικά στις λεγόμενες "ακέφαλες" κοινωνίες, κάνοντας αφαίρεση των αποικιοκρατικών αρχικά και κρατικών στη συνέχεια πολιτικών δομών στις οποίες οι εν λόγω κοινωνίες ήταν ενταχμένες, περισσότερο για να απαντήσουν στο ερώτημα "πώς επιβιώνουν και διαιώνονται οι κοινωνίες που δεν διαθέτουν -κάποιου είδους- κεντρική πολιτική εξουσία", παρά για να μελετήσουν τη βία αυτή καθαυτή. Φωτεινή εξαίρεση οι μελέτες για την τελετουργική βία (όπως οι ονομαζόμενες "τελετουργίες εξέχερσης", Gluckman 1963) σε ορισμένα "παραδοσιακά βασίλεια" της Αφρικής, που διεξήχθησαν, πάντα στο πνεύμα της τελικής ενίσχυσης της τάξης, από τη Σχολή του Μάντσεστερ.

Οι δυτικές και οι ευρωπαϊκές κοινωνίες γενικά ακόμα και οι νοτιοευρωπαϊκές (σε μερικές από τις οποίες, όπως είδαμε, η βία κατέχει κεντρική θέση στην κοινωνική ιδεολογία αν όχι και στην πρακτική), αλλά και, γενικότερα, οι κοινωνίες που ανήκουν σε μοντέρνους κρατικούς σχηματισμούς, είχαν μείνει στο απυρόβλητο των μελετών αυτών<sup>73</sup>. Ο λόγος προφανώς ήταν ότι σ' αυτές τις "σύνητες" κοινωνίες, η τεκμαιρόμενη αποτελεσματικότητα της

72. Η κατάσταση μάλλον που περιγράφει ο G. McFarlane για την Ιρλανδία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί "ανθρωπολογική τύφλωση". Έπειτα από μια ανασκόπηση των ανθρωπολογικών μελετών στις αγροτικές κοινότητες της Βορείου Ιρλανδίας καταλήγει στη διαπίστωση ότι όχι μόνο η συζήτηση για το πώς εξηγεί ο "λόγος" της υπαίθρου τη βία (και μάλλον την "ακραία βία" που ζει καθημερινά επί τόσα χρόνια) είναι από ελάχιστη ως ανύπαρκτη (όπ. αν. 192), αλλά επίσης ότι υπερισχύει συνολικά η αρμονία στις σχέσεις μεταξύ της καθολικής και της προτεσταντικής κοινότητας, σε σχέση με τη διχόνοια ή, στη χειρότερη περίπτωση, αρμονία και διχόνοια είναι περίπου ισόρροπες (όπ. αν. 190), ενώ σε όλες υποτιμάται η ύπαρξη (και η σημασία) της τοπικής βίας (όπ. αν. 191).

73 Με ελάχιστες εξαιρέσεις, όπως ο R. Fogelson (1971) και ο E. Leach (1977).



κεντρικής κρατικής εξουσίας έκανε την εκδήλωση της βίας απλή παραβίαση της έννομης τάξης<sup>74</sup>.

Είναι γεγονός ότι η βία εμφανίζεται λιγότερο ή περισσότερο ρητά στα θέματα πολλών μονογραφιών, με μορφές που ποικίλουν από τη βεντέτα ως τη μαχεία. Αναφέρεται όμως στο πλαίσιο της ανάλυσης της δομής των κοινωνικών ομάδων σε σχέση με τη μορφή, τη δομή και τους θεσμούς της πολιτικής εξουσίας και σε αντιστοιχία ένα προς ένα μαζί τους μέσα από ένα κυκλικό αλληλοκαθορισμό. Το γεγονός ότι σε πολλές "ακρατικές" και άλλες κοινωνίες ορισμένοι θεσμοί άφηναν χώρο στη χρήση της βίας οδήγησε στην παραδοχή της θεσμοποίησης της από τις κοινωνίες αυτές και αυτή, με τη σειρά της, σε παραπέρα μελέτες για τη δομική θέση τις λειτουργίες τους μηχανισμούς ελέγχου και τους κανόνες χρήσης της. Οι μελέτες αυτές τη συγκρότησαν σε θεσμό, αναγνωρίζοντάς της ένα ρόλο "δομοποιητικό" (Jamin 1984:18) της κοινωνικής τάξης. Ωστόσο, ακόμα και αυτό αποτέλεσε μάλλον περιθωριακή εξέλιξη. Κατά κανόνα, αποτελούσε περιθωριακό θέμα ακόμα και στις μονογραφίες των κοινωνιών που υποτίθεται ότι την είχαν θεσμοποιήσει. Λίγες μονογραφίες την έθεταν ως κεντρικό θέμα τους<sup>75</sup>, ενώ στις κοινωνίες όπου δεν θεωρήθηκε ότι έχει δομικό ρόλο, κατατάχθηκε στη σφαίρα του "συμβάντος" και αγνοήθηκε.

Έτσι λοιπόν, η βία δεν είχε γίνει αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης, με στόχο τη συγκρισιμότητα (όπως, λόγου χάριν, η συσχένεια) ούτε θεωρητικής επεξεργασίας (Claverie 1984:12-13). Η εξήγηση αυτής της "κυρίαρχης ακαδημαϊκής προκατάληψης" (Hallpike 1977:vi) αποδίδεται από ορισμένους μελετητές στις ίδιες τις δυτικές προκαταλήψεις για τη βία. Η συγκινησιακή φόρτιση του όρου επηρεάζει την έρευνα και εμποδίζει την αναζήτηση του νοήματος της βίαιης συμπεριφοράς (Driessen 1998:634). Η προβοή των σοκαριστικών ή και φρικιαστικών, για τους δυτικούς, όψεων των "άλλων πολιτισμών" θα ενίσχυε τους ρατσιστικούς λόγους περί "βαρβαρότητάς" τους, λόγους που λειτουργούν ακριβώς με την

<sup>74</sup> Η μελέτη του A. Blok (1975) για τη Σικελία επιβεβαιώνει την αντίληψη αυτή, αφού το κεντρικό επιχείρημά της είναι ακριβώς ότι η μαφία αναπτύχθηκε στα διάκενα της κεντρικής ιταλικής εξουσίας στην περιοχή αυτή.

<sup>75</sup> Τα έργα των Kieffer 1972, Chagnon 1977 και Hallpike 1977 ανήκουν σ' αυτές τις εξαιρέσεις

απόδοση στους "άλλους" καταπιεσμένων όψεων του εαυτού (Harris 1994:41) και τους οποίους η ανθρωπολογία έχει θέσει στόχο της να καταρρίψει. Μόνο που με αυτόν τον τρόπο υποκλίνεται στις προκαταλήψεις αυτές, διαιωνίζοντας συγχρόνως μια ειδυλλιακή εικόνα για τις κοινωνίες που μελετά (Hallpike 1977:vi, Harris 1994:41).

Οι εν λόγω αντιλήψεις προσδιόρισαν και τη διαμόρφωση των εννοιολογικών εργαλείων με τα οποία προσλαμβάνονταν και κατηγοριοποιούνταν τα φαινόμενα αυτά.

Ενδεικτική είναι η ποικιλία των συμφραζομένων μέσα στα οποία εντάσσεται η βία, αλλά και η ποικιλία των όρων με τους οποίους εναλλάσσεται χωρίς πρόβλημα, όπως δύναμη, καταναγκασμός ή επιθετικότητα (Lenclud 1984:12). Μορφή σύγκρουσης (σε αντίστιξη με το νόμο και εν τη απουσία του<sup>76</sup>) ή "μορφή επίλυσης" της σύγκρουσης (και άρα μέρος του "νόμου", κάποιου είδους νόμου<sup>77</sup>): "δικονομική διαδικασία" διευθέτησης των διαφορών (Nader και Todd 1978a:8-10) ή τρόπος συνέχισής τους εκτός, ή εν τη απουσία, δικονομικών διαδικασιών (Carlan 1995a:4 και Koch 1978) ή, τέλος, "μορφή ποινικής κύρωσης", η βία θεωρούνταν έννοια διαπολιτισμικά αδιαφοροποίητη ως προς το περιεχόμενο, τις λειτουργίες και τα νοήματά της, οιονεί "ουσία": "πόρος" ή "εργαλείο" στη διάθεση των κοινωνικών ομάδων ή/και των ατόμων για να προασπίσουν τα δικαιώματα-συμφέροντά τους ή να προωθήσουν τις επιδιώξεις τους, μέσω μιας "αμφισβητούμενης πρόκλησης σωματικής βλάβης".

Η άμεση ή έμμεση αναγνώριση της "πολιτισμικής ειδικότητάς" της παρέμενε χράμμα κενό, καθώς περιοριζόταν στα τυπικά της χαρακτηριστικά, στις μορφές της, που, αν κρίνουμε από τις κυρίαρχες τυπολογίες, ήταν *numerus clausus*, ως τη δεκαετία του 1980 σχεδόν. Η ανθρωποκτονία, ο πόλεμος, η μακροχρόνια έχθρα, το κυνήγι κεφαλών, η εκδίκηση, η επιδρομή και οι τελετουργικοί ή τελετουργοποιημένοι αγώνες ή μάχες μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων ήταν οι βασικές κατηγορίες που είχαν

<sup>76</sup> Ενδεικτικοί της αντίληψης αυτής είναι και οι ίδιοι οι τίτλοι των ανθρωπολογικών έργων: *Law and Warfare* [Νόμος και πόλεμος] (Bohannan 1967), *Law and Violence* [Νόμος και βία] (Kiefer 1972).

<sup>77</sup> Βλ. τη δήλωση του Bohannan: "κυνήγι κεφαλών και αντεκδικήσεις... όλα αυτά έχουν αντικατασταθεί στη Δύση από την κυριαρχία του νόμου" (1967a:xi).

απασχολήσει την κλασική ανθρωπολογία<sup>78</sup>. Αυτές οι "ουσιαστικές κατηγορίες" (Harvey και Gow 1994α:12) συγκροτήθηκαν στη βάση μιας χονδρικής μορφολογικής αντιστοιχίας με έννοιες εισηγμένες από το χώρο της νομικής και της πολιτικής επιστήμης, της κοινωνιολογίας, της ψυχολογίας (ακόμα και της ψυχανάλυσης) ή με όρους που αντιστοιχούσαν σε παρελθόντες ευρωπαϊκούς θεσμούς<sup>79</sup>, έννοιες που χρησιμοποιούνταν, ως πρόσφατα, με τις ίδιες σημασίες. Κάθε κατηγορία μετέφερε στην ανθρωπολογία την "ιστορία" της και, καθώς δεν αποχυνώθηκε αναλυτικά από το πνεύμα που τη συγκρότησε, διατήρησε τις ηθικές, πολιτικές και δικαϊκές συνδηλώσεις με τις οποίες ήταν συνυφασμένη. Έτσι οι μορφές της βίας αποδίδονταν με όρους που έδιναν αυτόματα τις νομικές και πολιτικές συντεταχμένες της<sup>80</sup>.

Οι μορφές της βίας που ανιχνεύθηκαν "εμπειρικά" στο πεδίο και υπήχθησαν χονδρικά στις κατηγορίες τις οποίες ανακαλούσαν είχαν αντικείμενο σημαντικής περιγραφικής εκλήπτυνσης: με την αναφορά των μορφών βίας στη δεδομένη κοινωνία και τη συγκρότησή τους σε τυπολογία<sup>81</sup>, με βάση τα κριτήρια που ήδη ανέφερα συζητώντας τα διατμηματικά συστήματα, σε μια σαφή κατεύθυνση εξαχωχής μοντέλων και ανάδειξης των όρων σε αναλυτικές κατηγορίες, όπως επίσης είπα.

<sup>78</sup> Βλ., λόγου χάριν, Bohannan 1967, καθώς και την επισκόπηση των τυπολογιών της βίας στις φυλετικές κοινωνίες στο Black-Michaud 1975:1-32.

<sup>79</sup> Για παράδειγμα ο ιπποτικός θεσμός της μονομαχίας (duel) και ο κορσικανικός προέλευσης θεσμός της "βεντέττας" (vendetta).

<sup>80</sup> Η "αυτοδικία" (self-help) για παράδειγμα, φέρει σαφείς συνδηλώσεις του προδικαϊκού (ή πρωτο-δικαϊκού) και του εξω-δικαϊκού στάτους της: είναι η κατ'εξοχήν μορφή αποκατάστασης του "αδίκου" μέσω της ανταπόδοσης στις "ακέφαλες" κοινωνίες που δεν διαθέτουν νομικούς θεσμούς προς τούτο: (βλ., για παράδειγμα, Bohannan 1967α:xi, Redfield 1967:6-7, Nader και Todd 1978α:10-11, Koch 1978:44, Starr 1978:136 και Gulliver 1979:1). Από νομικός θεσμός, κατέληξε να συγχωνευθεί σημασιολογικά με τη χρήση βίας υπό συνθήκες έλλειψης πολιτικών και νομικών θεσμών και οικονομικής διαφοροποίησης οι οποίες συγκροτούν εξισωτικές κοινωνίες: (βλ., για παράδειγμα, την τυπολογία της βίας των Middleton και Tait (1958:19), οι οποίοι θεωρούν "αυτοδικία" όλες τις μορφές έκφρασης ανοικτής εχθρότητας στις ακέφαλες κοινωνίες: επίσης, πρβλ. Black-Michaud 1975:27, μολλονότι διαφωνεί με την τυπολογία των πρώτων). Το ίδιο και η "lex talionis", ο εξ ίσου προ-δικαϊκός "νόμος" που υπαγορεύει την εκδίκηση, η οποία συχνά ονομάζεται και "βεντέττα". Οι όροι αυτοί δηλώνουν ταυτόχρονα "νομική" (προ-δικαϊκή) κύρωση, κατάσταση εχθρότητας και μορφή βίας.

<sup>81</sup> Εκτός από τους Breteau-Zagnoli 1980 και Jamous 1981, που ήδη ανέφερα, βλ. επίσης Aïès 1984 για τους Γιανομάμο.

Ως αναλυτικές κατηγορίες, οι θεσμοί αυτοί έγιναν ταυτόσημοι με συγκεκριμένες κοινωνικο-πολιτικές μορφές στις οποίες απαντώνταν. Έτσι έχουμε "κοινωνίες με μακροχρόνια έγχθρα", "με εκδίκηση" "με κυνήγι κεφαλών", κ.ο.κ.

Η βία ανήχθηκε στις μορφές της και συγκροτήθηκε σε "χεχονότα" υλικά και "αντικειμενικά", ερμηνεύσιμα ανεξάρτητα από τις συμβολικές και τελετουργικές προεκτάσεις τους στην κάθε μεμονωμένη κοινωνία (Hoskins 1996α:2), προφανώς στη βάση της θετικιστικής παραδοχής ότι οι ομοιότητες στις μορφολογικές εκφάνσεις της βίας σε διαφορετικούς πολιτισμούς καταδεικνύουν και την ταύτιση στη σύστασή τους και υποδηλώνουν ότι υποτείνονται από την ίδια ιστορία, τα ίδια νοήματα, τις ίδιες κοινωνικές λειτουργίες και επιπτώσεις (Cameron και Frazer 1995). Και αυτό στη βάση μιας γενικότερης παραδοχής της ανθρωπολογίας την οποία επισημαίνει η M. Strathern, ότι "οι μορφές... εμφανίζονται προσεχχίσιμες ως αυτόνομα αντικείμενα γνώσης" (1988:30).

Πέρα, όμως, και πίσω από αυτό βρίσκεται η παραδοχή ότι η βία είναι ένα φαινόμενο οικουμενικό και αδιαφοροποίητο. Σε μια περισσότερο φιλοσοφικο-ηθική και καθημερινή, παρά αμιγώς (κοινωνιο)βιολογική, θέαση<sup>82</sup>, ανήκει στη "θυκίσια" φύση του ανθρώπου, στην ανθρώπινη κατάστασή του. Και είναι μεν αλήθεια ότι η ίδια η ανθρωπολογία αυτό δεν το άρθρωσε ποτέ σε λόχο· μάλλον τη ρουσσική εικόνα του ανθρώπου προέβαλλε ρητά (Robarchek 1989:31)<sup>83</sup>. Ωστόσο, εκτός από το ότι, ως θεώρηση, οι δύο εικόνες είναι παραλλαχές της ίδιας σύλληψης για τον άνθρωπο και τις ανθρώπινες σχέσεις, ότι προκαθορίζονται από κάποια "φυσική κατάσταση" και από τις προδιαθέσεις που αυτή δημιουργεί (Robarchek 1989:31-32), η ανθρωπολογία έχει πολλές

<sup>82</sup> Εξ άλλου, και η ίδια η (κοινωνιο)βιολογική άποψη για την ορμέψυτη επιθετικότητα του ανθρώπου εδράζεται, σύμφωνα με πολλούς μελετητές, σ' αυτές τις δυτικές ιστορικο-φιλοσοφικές αντιλήψεις, περισσότερο παρά τις εμπνέει (Sahlins 1996, Riches 1986α:2) Οι κοινωνιοβιολογικές θεωρίες για την επιθετικότητα ως πηγή της σύγκρουσης στις ανθρώπινες κοινωνίες γνώρισαν περιθωριακή απήχηση (βλ. Sluka 1992:23-24) και αυτό κυρίως σε ορισμένες όχι αυστηρά ανθρωπολογικές μελέτες για τον πόλεμο (βλ. Howell και Willis 1989α:18-19).

<sup>83</sup> Κυρίως μέσω του nurture versus nature επιχειρήματος της προπολεμικής αμερικανικής ανθρωπολογίας (Howell και Willis 1989α:13-15).

φορές έμμεσα ομολογήσει την πεποίθησή της στη χομπεσιανή άποψη. Η πίστη αυτή αναδύεται με μεγαλύτερη ενάρχεια όταν στρέψουμε την προσοχή μας στα εξηγητικά πλαίσια στα οποία ανάγεται η ύπαρξη των συγκρούσεων γενικά και των βίαιων συγκρούσεων και θεσμών ειδικότερα, των αιτίων που τους θέτουν σε κίνηση. Εδώ ακόμα και οι πιο "ημικές" περιγραφές, όπως είναι αρκετές της αμερικανικής ανθρωπολογίας, καταλήγουν στα ίδια "ητικά" μοντέλα.

"Η σύγκρουση είναι εξ ίσου βασικό στοιχείο με το σεξ στη θηλαστική και πολιτισμική φύση του ανθρώπου. Δεν θα [την] εξαλείψουμε ποτέ..." έλεγε ο P. Bohannan το 1967 (1967α:xi), υποδηλώνοντας αυτόν ακριβώς τον "τυφλό" χώρο μεταξύ φύσης και πολιτισμού, ο οποίος αφήνει χώρο για κοινωνική και πολιτισμική ενορχήστρωση, έχει όμως ταυτόχρονα βαθιές τις ρίζες του στην ανθρώπινη φύση. Στις *ματαιώσεις* και *αντιθέσεις* μεταξύ ατόμων και ομάδων που συνεπάχεται *αναπόφευκτα* η κοινωνική ζωή αποδίδει τη σύγκρουση, βασική μορφή της ανθρώπινης αλληλόδρασης, και ο J. Sluka είκοσι πέντε χρόνια αρχότερα, αναγνωρίζοντάς την ως οικουμενικό μοτίβο (1992:19). Αν η σύγκρουση είναι μια κοινωνικά θεσμοποιημένη και πολιτισμικά ενορχηστρωμένη μορφή κοινωνικής αλληλόδρασης αυτό συμβαίνει διότι οι άνθρωποι είναι από τη "φύση" τους εχθιστές, άπληστοι και επιθετικοί έρμια των αναγκών τους. Αυτή η "φύση" τους κάνει να ανταγωνίζονται για τον έλεγχο των διαθέσιμων "πόρων", που είναι εξ ορισμού "σπάνιοι" ή "περιορισμένοι", ενώ οι ανάγκες τους είναι εξ ορισμού ατελείωτες.

Η αντίστροφη αυτή σχέση "σπάνεως αγαθών"<sup>84</sup> και έμφυτης απληστίας εγκαθιστά τον ανταγωνισμό στις ανθρώπινες σχέσεις και βρίσκεται στη βάση της σύγκρουσης. Και η βία, σ' αυτό το

---

<sup>84</sup> Το επιχείρημα αυτό για τη "σπάνι αγαθών" που εισήχθηκε ατόφιο στην ανθρωπολογία από τη νεοκλασική οικονομική θεωρία διαπνέει τη δυτική οικονομική και πολιτική σκέψη ως σήμερα. Κωδικοποιήθηκε από τον G. Foster στην "εικόνα του περιορισμένου αγαθού" (1967:123-1240), που χρησιμοποιήθηκε ακόμα ευρύτερα στην ανθρωπολογία, όπως, για παράδειγμα, σ' ολόκληρη την προσέγγιση "τιμής/ντροπής". Ο M. Sahlins (1996) έδειξε ότι η άποψη αυτή, που την ονομάζει "ανθρωπολογία της ανάγκης", αποτελεί δυτική "πολιτισμική δομή μακράς διάρκειας" και καθόρισε την πολιτική, αλλά και την πολιτισμική οικονομία του καπιταλισμού. Συνεχίζει δε να κατοικεί τη δυτική κοινωνική επιστήμη, συμπεριλαμβανομένης της ανθρωπολογίας, η οποία ερμηνεύει με βάση αυτό το νοητικό σχήμα τις "ανάγκες" των "άλλων πολιτισμών" (1996:397-399).

άρρητο πλαίσιο, δεν είναι παρά μια συμπεριφορά που υπαγορεύεται από την έμφυτη επιθετικότητα, ένα μέσον, ένας "πόρος" στη διάθεση των ατόμων για την επίτευξη των στόχων τους στα πλαίσια του ανταγωνισμού αυτού. Επομένως, η ίδια η κοινωνία θεμελιώνεται στον έλεγχο του ανταγωνισμού ο οποίος νομιμοποιεί και την πολιτική εξουσία (Howell και Willis 1989α:10). Κοινωνία και εξουσία θεμελιώνονται στην υποταγή του ατόμου: όσο πιο "θωρακισμένες" θεσμικά είναι, τόσο καλύτερα το ελέγχουν. Η δε βία αναδεικνύεται σε "φυσικό" μέσον απόκτησης ισχύος/εξουσίας, από τα άτομα ή τις ομάδες, στις κοινωνίες όπου αυτή δεν συνίσταται σε κάτι πιο θεσμικά ορατό.

Έτσι, ο "έλεγχος των περιορισμένων πόρων" σε συνθήκες μεγαλύτερης ή μικρότερης έλλειψης αποτελεσματικής πολιτικής οργάνωσης, θεσμοποιημένης κοινωνικής ιεράρχησης και ορατής οικονομικής διαφοροποίησης είναι το εξηγητικό πλαίσιο στο οποίο *εν τέλει* ανάχονται, ως τα τέλη της δεκαετίας του 1970, όλες οι μελέτες της ανθρωπολογίας (όχι μόνο της κοινωνικής αλλά και της ημικά προσανατολισμένης πολιτισμικής<sup>85</sup>) που εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στη σύγκρουση και τους βίαιους θεσμούς στις "απλές" εξω-δυτικές κοινωνίες.

Στη δυτική κοσμολογία, η σύγκρουση ανήκει σ' ένα μεθοριακό χώρο ανάμεσα στην κοινωνία και τον πολιτισμό από τη μια πλευρά, το άτομο και τη φύση, από την άλλη. Η μορφή της (εφ' όσον προσδιορίζεται κοινωνικο-πολιτισμικά, την περιχαράκωνει σε θεσμούς και την ελέγχει) μετέχει των πρώτων, η πηγή της των δεύτερων. Σ' αυτή τη διττή φύση της οφείλεται και η αμφίσημη θέση της στην κλασική ανθρωπολογία, που τη θεωρεί ουσιαστικά φαινόμενο ασύμβατο με την κοινωνική κανονικότητα και ο μόνος τρόπος για να την εξηγήσει είναι να την εκδοικεύσει εκ των υστέρων με βάση τις θετικές επιπτώσεις της στην ενίσχυση της κανονικότητας αυτής. Και η βία βρίσκεται σ' ένα "τυφλό" σημείο στο οποίο κατατείνει νοητικά κάθε σύγκρουση. Πηγή της είναι παντού τα ίδια δυνάμει ανεξέλεγκτα πράγματα: αιτία της τα "φύσει" επιθετικά συναισθήματα του ανθρώπου και όχι η λογική του: "κατοικία" και μέσον εκδήλωσής της το "φυσικό" ανθρώπινο

<sup>85</sup> Βλ. για παράδειγμα Chagnon 1977 και Kiefer 1972.

σώμα (κατηγορίες ακόμα τότε αδιαφοροποίητες και δεδομένες ως φυσικές για την ανθρωπολογία) και όχι ο νους.

Άρα και η ουσία της είναι ίδια. Το μόνο που αλλάζει είναι η μορφή της, η κωδικοποίησή της (αλλού κόβεται το κεφάλι, αλλού αποσπάται η καρδιά και αλλού το σώμα πρέπει να παραμένει ακέραιο): κατά τα άλλα έχει τον ίδιο σκοπό, την πρόκληση σωματικής βλάβης, το θάνατο, ή την καταστροφή γενικότερα, και τα ίδια "φυσικά" κίνητρα, την πρόσβαση στο ίδιο "περιορισμένο αγαθό", την ισχύ, που περιβάλλεται σε κάθε κοινωνία με διαφορετικό μανδύα. Αυτό που την "εκπολιτίζει" και την "κοινωνικοποιεί", εν μέρει τουλάχιστον, -σύμφωνα πάντα με τη δυτική κοσμολογία- είναι η υπαγωγή και η ενθυσιάσσή της στη σύγκρουση, στους θεσμούς που την ελέγχουν και στους κανόνες που τη διέπουν.

Ειδωμένη υπό το πρίσμα της σύγκρουσης, η βία καθίσταται έλλογη, μετατρέπεται σε εργαλείο επιδίωξης ενός σκοπού (όπως η ανταπόδοση του αδικού, η επιβολή του σεβασμού δικαιωμάτων η ντε φάκτο απόκτηση μη θεσμοποιημένης ισχύος, και όσες άλλες έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί) ενσωματώνεται σε θεσμούς (στο κυνήγι κεφαλών, την εκδίκηση, τη μακροχρόνια έχθρα και άλλους), μορφοποιείται σε "εθιμικό νόμο" και μόνο έτσι μελετάται. Έξω από αυτό το πλαίσιο, η βία, ως τόπος της ζώδους φύσης του ανθρώπου<sup>86</sup>, αποτελούσε μη-τόπο για την ανθρωπολογία, εξ ου και εναλλασσόταν χωρίς πρόβλημα με την επιθετικότητα, τον καταναγκασμό και διάφορους άλλους όρους.

Δεν είναι τυχαίο ότι το λιγότερο αναλυτικά επεξεργασμένο σημείο στις μελέτες αυτές είναι ακριβώς η "σκοπιά του ιθαγενούς" στην περιοχή πριν και γύρω από την πυροδότηση της βίας και η συνάρθρωσή της με τις γενικότερες ιδέες, αξίες, συμπεριφορές και πρακτικές της υπό μελέτη κοινωνίας, καθώς και με την εντόπια βιωμένη εμπειρία. Και τούτο διότι η βία θεωρείται μια τυφή πραγματικότητα, μια κυριολεξία αμφισβητούμενης νομιμότητας, ανεπίδεκτη συμβολικής ερμηνείας ακόμα και στη συμβολοποίησή της. Η μόνη ποικιλομορφία της ήταν αυτή που υποχόρευαν οι διαφορετικές συνδηλώσεις της σε κάθε γλώσσα: η βασικά

<sup>86</sup> Εικονογράφηση της άποψης αυτής αποτελεί η ερμηνεία του C. Geertz για την κοκκορομαχία στο Μπαλί (1973: 412-453).

συστατική θεώρησή της από την αγχθοσαξωνική ανθρωπολογία, καθώς στην αγχλική γλώσσα ως βία ορίζεται η ανοικτή βία, η πρόκληση σωματικής βλάβης (Riches 1986β:11), ενώ στα χαλλικά η έννοια διευρύνεται προς τις συμβολικές της αναπαραστάσεις (Coppet-Rougier 1986:50, Héritier 1996:17-19). Όμως και αυτή η ποικιλομορφία παρέμενε ανεπίγνωστη.

Δεν είναι επίσης τυχαίο ότι, παρά την αξιωματικά συγκριτική της προοπτική, η ανθρωπολογία περιορίστηκε στη σύγκριση μορφών θεσμοποιημένης βίας και δεν έθεσε παρά σχετικά πρόσφατα το στοιχειώδες ερώτημα του πώς συμβαίνει, μεταξύ κοινωνιών με εξ ίσου "απλούς" πολιτικούς και νομικούς θεσμούς, άλλες να επιτρέπουν, ακόμα και να επιβάλλουν, την προσφυγή στη βία μέσα από αντεκδικήσεις, μακροχρόνιες έχθρες, κυνήγι κεφαλών και άλλες βίαιες πρακτικές και άλλες να αντιμετωπίζουν με φρίκη όχι μόνο τις ίδιες τις πράξεις βίας, αλλά ακόμα και το θυμό<sup>87</sup>, που θα μπορούσε να οδηγήσει σ' αυτές.

Δεν είναι τυχαίο ότι η βία, μαζί με τη σεξουαλικότητα, το σώμα και τα συναισθήματα ήταν οι τελευταίοι τομείς της ανθρωπίνης δραστηριότητας που έγιναν αντικείμενο μελέτης από την ανθρωπολογία και αυτό συνέβη μέσα στην ίδια δεκαετία, του 1980. Ούτε ότι ενώ στα τρία πρώτα η αποψίλωση από τα δυτικά νοήματα συντελέστηκε με σχετική ευκολία, στο θέμα της βίας η "πολιτισμική" αμφιθυμία και αντίσταση των ανθρωπολόγων να το αποσυνδέσουν από τις δυτικές ηθικές παραδοχές ήταν μεγάλη. Έτσι, και όταν ακόμα έγινε αντικείμενο αυτοσυνείδητου επιστημονικού στοχασμού, μέσα από δύο συλλογικούς τόμους-μανιφέστα, το ειδικό τεύχος του χαλλικού ανθρωπολογικού περιοδικού *Études Rurales*, με τίτλο "η εθνογραφία της βίας" το 1984, και το συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο D. Riches, με τίτλο "η ανθρωπολογία της βίας", το 1986, ο θεωρητικός προβληματισμός που διατυπώθηκε στις εισαγωγές δεν ξεπερνούσε, απλώς συνόπιζε, τις δυτικές προκείμενες και την προσπάθεια "αντικειμενικού"

---

<sup>87</sup> Όπως οι Εσκιμώοι (Hoebel 1967 και Briggs 1970) και οι Τσεχουόγκ της Μαλασίας (Howell 1989) ή οι Ζάποτεκ Ινδιάνοι του Μεξικού (Nader 1967 και O'Neil 1989) και οι Κπέλλε της Λιβερίας (Gibbs 1967). Επίσης βλ. τις υπόλοιπες συμβολές στο συλλογικό τόμο Howell και Willis 1989: ηρβλ. Brenneis 1990.



διαπολιτισμικού (προσδι)ορισμού της<sup>88</sup>. Οι ίδιες δε οι συμβολές αμφιταλαντεύονταν, στην πλειονότητά τους, μεταξύ μιας ημικής εθνογραφικής ανάλυσης και μιας ητικής ερμηνείας της βίας<sup>89</sup>.

Δεν είναι, τέλος, τυχαίο ότι η βία άρχισε να βγαίνει δειλά-δειλά από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό με τους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς και τη σύγκρουση όταν "αποδομήθηκε" στην πράξη από τα άρρητα δυτικά νοήματά της, μέσα από μια αυτο-συνείδητη διαδικασία ανθρωπολογικής κατανόησης. Όταν μια κοινωνία από τις λεγόμενες "κοινωνίες με κυνήγι κεφαλών" (headhunting societies) μελετήθηκε με φρέσκια ματιά από τη σκοπιά των "ιθαγενών νοημάτων", από την αμερικανίδα ανθρωπολόγο M. Rosaldo (1980). Ο φακός της εστίασε όχι στο θεσμό αυτό καθαυτό, τους κανόνες και τις "αιτίες" του, αλλά στους συμβολικούς όρους, στην κοινωνική ιδεολογία, που υπαγόρευαν και ενέπνεαν την πρακτική αυτή και την καθιστούσαν συστατικό στοιχείο της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της: οι ίδιες ιδέες, αξίες και συναισθήματα (γνώση και πάθος) που ενεργοποιούσαν την εκδραμάτιση του κυνηγιού κεφαλών νοηματοδοτούσαν την κοινωνική ζωή και συνιστούσαν τους όρους της συγκρότησης του εαυτού. Από την άλλη πλευρά, η άσκηση της πρακτικής αυτής αποτελούσε το στοιχείο που διαφοροποιούσε τα φύλα και συγκροτούσε τον ανδρικό εαυτό ως τέτοιο, δίνοντας ταυτόχρονα νόημα στη ζωή του και σ' αυτήν της κοινότητας.

Η μετατόπιση του φακού από το κυνήγι κεφαλών ως "υλικό" γεγονός, προς τη θεώρησή του ως "πρακτικής" που ενσωματώνει και εκδραματίζει τις βασικές πολιτισμικές αξίες της κοινωνίας -οι οποίες και το νοηματοδοτούν στο επίπεδο της βιούμενης εμπειρίας- εχκαινίασε μια ενδιαφέρουσα γραμμή πολιτισμικής -συμβολικής- προσέγγισης των ευρύτερων συναρθρώσεων της

<sup>88</sup> Βλ. την σπονδυλωτή εισαγωγή των Lenclud 1986, Claverie 1986 και Jamin 1986 στον πρώτο, με τίτλο "είναι δυνατή μια εθνογραφία της βίας;" και την εισαγωγή του D. Riches 1986β στο δεύτερο, με τίτλο "το φαινόμενο της βίας", ο οποίος επιχειρεί την ανίχνευση μιας "οικουμενικής κεντρικής κατανόησης" της βίας (1986β:2). Πρβλ. την αρκετά μεταγενέστερη εισαγωγή της F. Héritier (1996α) στους δύο τόμους που επιμελήθηκε με διεπιστημονικές προσεγγίσεις της βίας (Héritier 1996 και 1999). Βλ. όμως και Heelas 1982 και 1989, ο οποίος τάσσεται εναντίον της υποστασιοποίησης της βίας και υπέρ της ερμηνείας της με βάση τα συμφοραζόμενά της.

<sup>89</sup> Βλ. όμως την πρωτότυπη ανάλυση του B. Moeran για την αισθητική της βίας στην Ιαπωνία (1986).

πρακτικής αυτής με κεντρικά ζητήματα των κοινωνιών που την ασκούν, όπως οι αντιλήψεις για την πολιτική εξουσία, η σχέση τους με την ιστορία και το παρελθόν και άλλα. Η γραμμή αυτή έχει δώσει ιδιαίτερα χόνιμες και πολυηρισματικές θεάσεις της βίας<sup>90</sup>, που γίνονται ακόμα πιο ενδιαφέρουσες από το γεγονός ότι ενώ το "υλικό" γεγονός του κυνηγιού κεφαλών έχει απαγορευθεί εδώ και πολλές δεκαετίες, η "πρακτική" συνεχίζει να κατέχει κεντρική θέση υπό τη μορφή τελετουργίας με ομοιώματα κεφαλών, καθώς και με άλλους μεταφορικούς "τρόπους".

Εν τω μεταξύ η βία αρχίζει να μελετάται και σε άλλες εκφάνσεις και μορφές της, μέσα από θραυσματικές, μερικές, αλλά επίσης πολυηρισματικές, εθνογραφικές προσεγγίσεις χωρίς βθέσεις θεωρητικοποίησης και γενίκευσης οι οποίες, ωστόσο, θέτουν βαθμιαία και μερικά, αλλά ρητά, στο στόχαστρο τις δυτικές κατασκευές για τη βία. Η συμβολική βία των τελετουργιών (βλ., για παράδειγμα, Bloch 1986 και 1996) η απουσία βίας σε ορισμένες κοινωνίες (Howell και Willis 1989), η βία της καθημερινής ζωής (Scheper-Hughes 1992), η βία των τυχαίων συναντήσεων (Linger 1992), η βία των διαπροσωπικών σχέσεων (Harvey και Gow 1994). Παρά τις αμφισβητήσεις αν είναι θέμα ή έννοια (Héritier 1996α), αν προσλαμβάνεται "εκεί" όπως προσλαμβάνεται και "εδώ" (Heelas 1989), οι μελέτες αυτές, σε συνδυασμό με εκείνες της κοινωνικο-πολιτικής βίας, άνοιξαν de facto νέους, αν και αβέβαιους ακόμα, δρόμους για την κατανόηση της κοινωνικής ζωής. Για την "επίγνωση" τουλάχιστον "ότι πολλά από αυτά που δεχόμασταν ως μέρος της φύσης των πραγμάτων αποτελούν πρόβλημα και ότι η βία είναι μια κατασκευή που χρειάζεται διερεύνηση" (Colson 1995:281).

<sup>90</sup> Βλ., για παράδειγμα M. Rosaldo 1984, R. Rosaldo 1984 και 1986β, George 1996, καθώς και τις συμβολές στο Hoskins 1996.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

### ΟΙ ΤΟΠΟΙ ΤΗΣ ΒΙΑΣ ΚΑΙ Η ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Το βίαιο έθος των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης συνδέεται με ένα χωριστικό εντόπιο κοινωνικό σύμπαν δομημένο με άξονα μια ανδροκεντρική και αρρενοχονική κοινωνική ιδεολογία, η οποία συνδέεται με μια οιονεί "πολυτμηματική", με τους όρους της "κλασσικής ανθρωπολογίας", δομή "γενιών", μια "δομή" που ορίζει την κοινωνική ταυτότητα με όρους ρευστούς στο εσωτερικό της, καθώς εκτείνεται αλληπάλληλα, ανάλογα με την κατάσταση, από την πυρηνική οικογένεια ως όλους όσους φέρουν το ίδιο όνομα. Η ιδεολογία αυτή εννοιογραφεί τον κόσμο σε "δικούς" και "ξένους" και προϋποθέτει αξιωματικά την αντίθεση των δύο κατηγοριών, καθώς θέτει καταστατικά ένα ιδίωμα ταύτισης μεταξύ των "δικών" και ένα (αντ)αγωνιστικό ιδίωμα μεταξύ "ξένων" το οποίο εκκαθιστά την (λανθάνουσα ή ανοικτή) αντιπαλότητα ως (κατ' εξοχήν) μορφή σχέσης μεταξύ των ατόμων και ιδίως των ανδρών που ανήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, και μεταξύ των κοινωνικών ομάδων στις διάφορες ομαδώσεις τους.

Με αυτή την έννοια, το βίαιο έθος διαχράφεται ως το περιεχόμενο της εννοιογράφησης αυτής και μπορεί να οριστεί, με βάση τον εντόπιο κανονιστικό λόγο, ως ένα σύνολο ιδεών και αξιών που προσδιορίζουν και οργανώνουν τις ομαδικές και ατομικές ταυτότητες και συμπεριφορές, και ιδίως αυτό που συμβατικά ονομάζω εδώ "ανδρική ταυτότητα", και υποβάλλουν, επιβάλλουν και οργανώνουν ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες διαφοροποιούνται νοητικά ανάλογα με το αν διαπλέκονται

στο εσωτερικό της κοινωνικής ομάδας ή ανάμεσα στις ομάδες αυτές. Έτσι, όπως οι βίαιες πρακτικές του κανονιστικού λόγου της ανθρωπολογίας, συνδέεται και αυτό με τις κοινωνικές ομάδες, με τη σχέση τους στον τόπο και με τον τόπο, καθώς και με τη συγκρότηση και έκφραση αυτών που επίσης συμβατικά ονομάζω εδώ "αξίες του ανδρισμού". Συνδέεται, με άλλα λόγια, με τα τοπικά ιδιώματα του ανήκειν, με τις διάφορες εκδοχές των κοινωνικών και έμφυλων ταυτοτήτων, συνιστώντας ένα λόγο που περιγράφει τα όριά τους, έτσι ώστε οι τόποι της βίας να αποτυπώνονται στην τοπογραφία της ταυτότητας. Κοινωνικές ομάδες, λοιπόν, τόπος και άνδρες, οι τόποι της βίας, μας οδηγούν υποχρεωτικά στην εξέταση των τόπων της ταυτότητας.

### 1. Τόπος I: Η "οικογένεια" ως "μάντρα"

Στο δίλημμα που ταλαιπώρησε την ανθρωπολογία επί πολλές δεκαετίες, αν ήτο "εν αρχή" η κοινωνική ομάδα ή το οπωσδήποτε νοούμενο άτομο, το δρων υποκείμενο (actor), ο εντόπιος λόγος στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης απαντάει εκ πρώτης όψεως απερίφραστα: η ομάδα. Πρωταρχική ταυτότητα είναι το "ταυτίζειν εαυτόν" και το "ταυτίζεσθαι από άλλους" με τη συλλογικότητα που ονομάζεται "οικογένεια" και συνίσταται σε όλους όσοι φέρουν το ίδιο όνομα<sup>1</sup>. Αυτή η πρωταρχική ομάδα ορίζεται εξ υπαρχής ως ταυτότητα-κοινότητα θεμελιωμένη στην κοινή, και συχνά ετερόχθονη, καταχωχή συνήθως από μια ομάδα αδελφών<sup>2</sup> και ιδεογραφείται με μια κοινή σωματική ουσία, *το κοινό αίμα*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ο όρος "οικογένεια" χρησιμοποιείται από τα εντόπια υποκείμενα τόσο στο Μεγάλο Χωριό και την περιοχή του Κάστρου, όσο και στα δικαστικά αρχεία, όπου χρησιμοποιείται και σε επιθετική μορφή, για να υποδηλώσει τις αντεκδικήσεις: "οικογενειακά" ή "οικογενειακές διαφορές". Η συλλογικότητα αυτή ονομάζεται επίσης, σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα και όλο σπανιότερα, *φάρα*, *σόνι* και *γενιά*. Οι χρήσεις των όρων διαφέρουν ίσως, διαχρονικά, κατά περιοχή ή και κατά κοινότητα. Η Saulnier (1980:114) και ο Herzfeld (1983β και 1985:52), που διεξήγαξαν την έρευνά τους αρκετά χρόνια πριν από μένα, αναφέρουν τον όρο *σόνι* για τις κοινότητες τις οποίες μελέτησαν.

<sup>2</sup> Σύμφωνα με τους περισσότερους "μύθους καταχωχής" και στην περιοχή του Κάστρου, αλλά κυρίως στο Μεγάλο Χωριό, η ομάδα των αδελφών (σπάνια ο πρόγονος είναι μεμονωμένος) αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τον τόπο της καταχωχής της και να καταφύγει στον συγκεκριμένο τόπο επειδή καταδιωκτόταν για κάποιο "έγκλημα" που είχε διαπράξει, είτε σε βάρος ομοχωριανού του, είτε (η συχνότερη

Το αίμα, και το όνομα ως τεκμήριο του αίματος, περι-γράφουν τα νοητά όρια του συμβολικού κοινωνικού σώματος της "οικογένειας" το οποίο προεκτείνεται και ενσωματώνει το χώρο που καταλαμβάνει μαζί με ό,τι περιέχεται στο χώρο αυτό. Το αίμα, σε συνάρτηση με την ετερόχθονη καταχωγή ορίζει την ομάδα ως "φύσει ταυτότητα" σ' ένα κόσμο "φύσει ετεροτήτων" (όχι απόλυτων αλλά σχετικών), "άλλων" ομάδων που φέρουν "άλλο" αίμα και κατάγονται από "αλλού", οι οποίες την τοποθετούν με τη σειρά τους ως "ετερότητα".

### Το συλλογικοποιητικό ιδίωμα της "οικογένειας"

Η ταύτιση-ταυτότητα του ατόμου με την ομάδα φαίνεται απόλυτη: εισερχόμενος κανείς στις κοινότητες αυτές έχει την αίσθηση ότι βρίσκεται σ' ένα σύμπαν συλλογικοτήτων που ορίζονται σ' όλα τα επίπεδα του λόγου κατά τρόπο κάθετο και συμπαγή αποκλειστικό και αρρενοχονικό, και θυμίζουν τις "συσσωματωμένες ομάδες" της αφρικανιστικής βιβλιογραφίας<sup>4</sup>. "οι Παπάδες<sup>5</sup> έχουν χάμο, παντρεύει ο Παπαδομανόλης το χιο του (ή αντίθετα έχουν πένθος...)"· "οι Λούκηδες

---

εκδοχή) σε βάρος των Βενετών ή των Τούρκων. Υπάρχουν και "μύθοι καταχωγής" από απόσχιση ή διαίρεση ομάδων, συνήθως όμως πρόκειται για τις ομάδες που δημιουργήθηκαν από αυτό τον αρχικό πυρήνα των αδελφών.

Οι μύθοι καταχωγής μπορεί να είναι "μύθοι" στην κυριολεξία σ' ό,τι αφορά την "πραγματική ιστορία" ορισμένων "οικογενειών", αποτελούν όμως μια κατασκευή που στηρίζεται σε επανепεξεργασίες της πραγματικότητας, όπως την περιέγραψα στο πρώτο κεφάλαιο.

<sup>3</sup> Την κεντρικότητα της μεταφοράς του "αίματος" ως κοινής ουσίας που θεμελιώνει την ενότητα της ομάδας τονίζουν επίσης ο Campbell για τους Σαρακατσάνους (1964:44 και 185-186) και η Seremetakis για τους Μανιάτες (1991:27 και 88). Επίσης πρβλ. Abu-Lughod 49-59 και Jamous 1981:33.

<sup>4</sup> Φυσικά, η συσσωμάτωση αυτή (που είναι ούτως ή άλλως *sui generis*, όπως θα δούμε παρακάτω) δεν είναι υλική· είναι περισσότερο ιδεολογική. Οι "οικογένειες" διαθέτουν κοινά "σημεία" στο χώρο, όχι όμως κοινή περιουσία. Αυτή, είτε ακίνητη είναι (σπίτια, χωράφια) είτε κινητή (ζώα) είναι ατομική (βλ. Herzfeld 1980β)· μόνο τα βοσκοτόπια, που είναι συνήθως κοινοτική περιουσία με κληρονομικό δικαίωμα μεταβίβασης, κληρονομούνται εξ αδιαιρέτου, αλλά και πάλι έχουν προ πολλού καταλήξει σ' ένα κλάδο της "οικογένειας". Η ανώτερη οικονομική ενότητα είναι η ομάδα των αδελφών, το ποσό των πρώτων εξαδέλφων, που έχουν τα ζώα τους από κοινού. Όμως και αυτή αρχίζει να σπανίζει, καθώς τις περισσότερες φορές, απλώς τα διατηρούν μαζί, στα ίδια βοσκοτόπια, και συνεργάζονται για τη φροντίδα των ζώων, που είναι ατομική ιδιοκτησία του καθενός.

<sup>5</sup> Περιττεύει ασφαλώς να τονίσω ότι τα ονόματα που έχω επιλέξει για τα παραδείγματά μου, και εδώ και στην υπόλοιπη μελέτη μου, δεν ανταποκρίνονται στα πραγματικά ονόματα των πραγματικών ανθρώπων, αλλά είναι ψευδώνυμα που τα έχω δανειστεί από μη κρητικά επώνυμα.

έχουν μια διαφορά με τους Ανδρέηδες και δε μιλιούνται, γι αυτό χαρίζουν χωριστά στο γάμο των Παπάδων".

Στις συλλογικότητες αυτές αποδίδονται κοινές κοινωνικές αντιλήψεις του τύπου "οι Κούρτηδες είναι δεξιοί, οι Δοχάνηδες είναι με το Πασοκ", καθώς και συλλογικές κοινωνικές ιδιότητες και συνήθειες, συλλογικά χαρακτηριστικά προτερήματα και ελαττώματα, συλλογικές ορέξεις, σωματικά χαρακτηριστικά και οργανικά προβλήματα: "οι Παπάδες κάνουν καλούς άντρες, οι Δοχάνηδες είναι πολύ εχριστές, οι... είναι ψευτοεχριστές, οι... δεν κλέφτουν για να εκδικηθούν αυτούς τους έκλεψαν· σφάζουν τα ζα τους και τα αφήνουν επί τόπου· οι... δεν έχουν λόγο· οι... είναι άτιμη φάρα". "οι Κούρτηδες είναι ηράοι άνθρωποι ενώ οι Δοχάνηδες είναι ζόρικοι". "οι... βγάζουν καλούς χορευτές, οι... είναι γυναικάδες, οι... είναι χάιδαροι, οι... αγαπούν το χοιρινό, οι... έχουν κυκλοφοριακά προβλήματα, οι... παθαίνουν κήλη".

Οι γυναίκες συμπεριλαμβάνονται και αυτές στο σύμπαν της αρρενοχονίας από την οποία προέρχονται. Εκτός από κοινά χαρακτηριστικά με τους άνδρες (όταν οι άνδρες της "οικογένειας" είναι "ψευτοεχριστές", έχουν και οι γυναίκες της υπέρμετρο "εχρισμό") και τα χαρακτηριστικά που είναι παρακοιούθημα των ανδρικών (όταν οι η "οικογένεια" έχει "καλούς άντρες", έχει και γυναίκες με "εχρισμό"), φέρουν και δικά τους ιδιαίτερα χαρακτηριστικά: "οι Δοχανοπούδες είναι όμορφες" (κάτι που δεν λέγεται για τους Δοχάνηδες). Δεν συνδημιουργούν όμως το αρρενοχονικό σύμπαν στο οποίο γεννούν. Εκεί παρασιωπώνται όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά μεταβιβάζονται (κατ' αρχήν) από την πλευρά του πατέρα προς τα παιδιά και των δύο φύλων<sup>6</sup>.

Η συλλογικότητα αυτή είναι το περιέχον όλων των ατόμων που φέρουν το όνομά της, λειτουργεί ως κατηγοριοποιητική αρχή, σαν ατομικός χαρακτηρισμός, καθώς στην ερώτηση "ποιος είναι αυτός/αυτή;", υπονοείται η ερώτηση (που μάλιστα στο Μεγάλο Χωριό

---

<sup>6</sup> Η αποσιώπηση αυτή αποτελεί "προκατάληψη" του ολοποιητικού λόγου του αρρενοχονικού ιδιώματος, το οποίο σχεδόν αποσιωπά και το γεγονός ότι και εδώ, όπως και παντού στην Ελλάδα, η συγγένεια είναι αμφίπλευρη, όπως είναι αμφίπλευρη και η ορολογία της συγγένειας (ηρβλ. Herzfeld 1983β). Έξω από αυτό το ολοποιητικό πλαίσιο αναγνωρίζεται και εδώ, όπως θα δούμε παρακάτω, η μητροπλευρική συγγένεια, καθώς και η συμμετοχή των γυναικών (ως μελών άλλων "οικογενειών") στη δημιουργία του αρρενοχονικού σύμπαντος, ασχέτως αν δεν θεωρείται συμμετρική (ηρβλ. Seremetakis 1991:27), εξ ου και ζυγίζονται πολύ καλά οι επιχαμίες (ηρβλ. Campbell 1964:45).

έχει συχνά αυτή τη διατύπωση) "τι είναι αυτός/αυτή;" (ή "από ποιους είναι;") και η απάντηση είναι "Κούρτης" ή "Κουρτοπούλα" εμπεριέχει ένα αφανές σχόλιο: "είναι από αυτούς, άρα είναι σαν αυτούς, άρα κάνει όπως αυτοί". Για τις ύπανδρες γυναίκες, ο προσδιορισμός είναι διπλός: "έχει παντρευτεί Κούρτη, αλλά είναι Παπαδοπούλα". Πάντα σχεδόν ο προσδιορισμός κάποιου, τον οποίο ο συνομιλητής δεν γνωρίζει έχει τη μορφή του κατατακτικού ορισμού του με βάση την "οικογένεια" στην οποία ανήκει. Ο πιο συγκεκριμένος προσδιορισμός των ατόμων αν ο ερωτών γνωρίζει πρόσωπα και πράγματα στο χωριό) ακολουθεί δεύτερος και γίνεται επίσης αρρενοχονικά, σε σχέση με τον πατέρα ή τον παππού<sup>7</sup>, υποδηλώνοντας μια "σειραϊκή" εννοιογράφηση του ατόμου.

Έτσι, η (κατ' αρχήν) τοποθέτηση των ατόμων σ' ένα νοητό τοπικό κοινωνικό χάρτη αποτελεί την πρωταρχική νοητική μήτρα για την πρόσληψη και κατανόησή τους και συνιστά το βασικό όχημα αντίληψης, και μεταβίβασης, (κατ' αρχήν) πληροφοριών. Επίσης, εμπεριέχει όχι μόνον έναν πρώτο χαρακτηρισμό, αλλά και μια σαφή αντίληψη ότι τα άτομα προκαθορίζονται από την καταγωγή τους: όπως η "μάντρα" περιορίζει τα πρόβατα, έτσι και η "οικογένεια" προδιαμορφώνει, προπεριορίζει και προκαθορίζει αυτούς που γεννιούνται στους κόλπους της.

Στην συλλογικότητα αυτή αποδίδεται ενιαία βούληση: "όταν ο Ευτύχης ο Δοχάνης ήταν κατηγορούμενος επί χούντας, οι Δοχάνηδες έκαναν σύσκεψη και του επέβαλαν να αρνηθεί τις κατηγορίες και να δεχτεί τους όρους του δικαστηρίου. Και ο Ευτύχης υπάκουσε στην οικογένεια". Της αποδίδεται και συλλογική δράση: "οι Κούρτηδες έκλεψαν μια Δοχανοπούλα σε συνεργασία με τους Μύρηδες, και επειδή οι Δοχάνηδες δεν ήθελαν το χαμπρό, οι Κούρτηδες έβαλαν ένα Μύρη και σκότωσε τον πατέρα της". Θεωρητικά, κανείς δεν κάνει τίποτε αν δεν συμβουλευθεί και δεν το συναποφασίσει με την "οικογένειά" του και με βάση αυτό το πρόταγμα, κάθε ατομική πράξη τεκμαίρεται ότι είναι συλλογική, συλλογική επομένως είναι και η ευθύνη.

<sup>7</sup> Πρβλ. Campbell 1964:186. Ο προσδιορισμός αυτός, όπου είναι γλωσσικά δυνατό, δεν έχει καν τη μορφή του πατρώνυμου, Γιάννης του Στέλιου, για παράδειγμα, αλλά γίνεται με τη συνένωση των δύο ονομάτων: Στελλοχιάνης. Αν υπάρχει παρωνύμιο [παρανόμι] του πατέρα ή του παππού, Χατζής θόγου χάριν, το παρωνύμιο ενώνεται με το μικρό του όνομα, Χατζηχιάνης. Η μόνη περίπτωση που προσδιορίζεται ατομικά είναι όταν έχει δικό του παρωνύμι.

Αυτό το συλλογικοποιητικό σχήμα συμπύσσει νοητικά την ευρύτερη ομάδα, την προβάλλει σε πιο μερικές ομαδώσεις της και την ταυτίζει ρητορικά με αυτές: "όταν πήγανε οι Παπάδες για να κλέψουνε τα ζα των Κούρτηδων, οι Κούρτηδες ήτανε εκεί..." το εύρος τους συνάχεται από τα συμφραζόμενα<sup>8</sup>. Κυρίως χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τον πατέρα με τους γιους του ή μια ομάδα αδελφών (με τους γιους τους, αν έχουν), ομαδώσεις που δεν αποτελούν μόνο την πυκνότερη εκδοχή της ομάδας, την περιοχή στην οποία η ταύτιση είναι (θεωρείται ότι είναι ή πρέπει να είναι) τέτοια ώστε ακόμα και τα ονόματα συνενώνονται<sup>9</sup>, αλλά συνιστούν το "άτομο της 'οικογένειας'", για να παραφράσω τον Lévi-Strauss (1958), καθώς αναπαριστούν την πρωταρχική ομάδα-σχέση από την οποία προήλθε η "οικογένεια" μια σχέση που συμπυκνώνεται και αναπαράχεται δια του λόγου ως μετωνυμία της.

Ορισμένες φορές όμως ο κέρσορας του λόγου μετακινείται με ταχύτητα πάνω, κάτω και πλάγως και ανοιχokλείνει τη συλλογικότητα σαν ακκορντεόν, δημιουργώντας ασάφειες ως προς το εύρος της συλλογικότητας στο οποίο αναφέρεται. Μιλώντας μου για μια χειτόνισσά τους, της οποίας γνώριζα τους γονείς και θείους, μια φίλη στο Μεγάλο Χωριό είπε τα εξής: "Αυτήν την είχε ζητήσει σε γάμο ένας *Μπουρνάζος*. Πέρασε μια φορά και της έκανε καντάδα με άλλους *Μπουρνάζους*, έπαιξαν μπαλοτιές, έγινε μεγάλη φασαρία στη χειτονια. Ο *Σήφης* [ο πατέρας της] δεν την έδωσε. Μετά από λίγες μέρες, ο *Ευτύχης* [ο αδελφός του] βρίσκει πολλὰ ζα του ριχμένα σ' ένα ταύκο [βαθύ χαντάκι]<sup>10</sup>. Οι *Μύρηδες* [η "οικογένειά" της, αλλά ποιοι ακριβώς -ο πατέρας της και τα αδέλφια του; και τα

<sup>8</sup> Η ομάδα των "κλεφτών" είναι εκ προοιμίου περιορισμένη και συχνά, για λόγους προληπτικούς, δεν αποτελείται από αδελφούς, αλλά από πατροπλευρικούς ή μητροπλευρικούς εξαδέλφους ή/και φίλους. Επίσης εκ προοιμίου, η ζωοκλοπή απευθύνεται σε ένα κτηνοτρόφο, το πολύ σε μια ομάδα αδελφών ή πρώτων εξαδέλφων που έχουν τα ζώα τους μαζί.

<sup>9</sup> Η συσχετιστική θεώρηση των ατόμων και η μερική ταύτισή τους αναδύεται και από τους όρους του καθημερινού αναφορικού προσδιορισμού τους όπου ισχύουν όσα ανέφερα στην προηγούμενη υποσημείωση: "έφυγε ο Στελλοχιάννης", "πέρασε ο Ευτύχης του Ευριπίδη" κλπ.

<sup>10</sup> Η πράξη αυτή είναι πολύ βαρύτερη από τη ζωοκλοπή. Ανήκει σε μια κατηγορία πράξεων (στην οποία θα αναφερθώ λίγο λεπτομερέστερα παρακάτω) οι οποίες θεωρούνται πράξεις εκδίκησης για σοβαρή προσβολή, προσλαμβάνονται ως βαριά προσβολή και οι ίδιες και προκαλούν εκρηκτικές, δυνάμει "ταχυφρεχείς" καταστάσεις. Επομένως ο "αποδέκτης" τους διευρύνεται αυτόματα σε σχέση με αυτόν της ζωοκλοπής. Το πόσο διευρύνεται δεν είναι δεδομένο εκ των προτέρων, εξαρτάται από πολλούς παράγοντες.



ξαδέλφια του; και άλλοι;] νομίσανε πως το 'καναν οι *Μπουρνάζοι* [ποιοι; όλοι; ο επίδοξος χαμπρός και οι αδελφοί του; και άλλοι;] επειδή προσβλήθηκε από την άρνηση του *Σήφη* να δώσει την κόρη του. Η υπόθεση ήταν πολύ κρίσιμη, γιατί οι *Μύρηδες* είχανε πολλή συμπεθεριά με τους *Μπουρνάζους* [τα αδέρφια του πατέρα της όχι άρα ποιοι; τα ξαδέλφια του; πιο μακρινοί; όλοι με όλους;]. Ο *Σήφης* και τα αδέρφια του ήτανε πολύ στενοχωρημένοι, γιατί να τους το κάνουνε αυτό οι *Μπουρνάζοι*. Και η ιστορία κινδύνευε να πάρει διαστάσεις...".

Έτσι, με μια αντίστοιχη με την προηγούμενη διαδικασία σύμπτυξης, η ταξινομική συκρότηση του παράχοντα της δράσης (agency) στο λεκτικό επίπεδο, αλλά και της ίδιας της δράσης, πραγματικής η νομιζόμενης<sup>11</sup>, καλύπτει και καθιστά ασαφές<sup>12</sup> το εύρος της συλλογικότητας που εμπλέκεται σε κάθε φάση της δράσης. Και μοιρονότι είναι φανερό ότι από τη συλλογικότητα αυτή αναδύονται επί μέρους πυκνότερες συσπειρώσεις, ποικίλου γενεαλογικού βάρους (τις οποίες τα εντόπια υποκείμενα συνάχουν, έστω και αν δεν γνωρίζουν τη συγκεκριμένη κατάσταση, είτε από τη γνώση των πρωταγωνιστών και του πώς ενεργούν είτε από το

<sup>11</sup> Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η δράση ήταν νομιζόμενη. Εν τέλει τα ζώα στον ταύκο δεν ήταν του Ευτύχη Μύρη, αλλά κάποιου άλλου. Τα δικά του είχαν απώως κλαπεί, άγνωστο στη φίλη μου από ποιον, πάντως "ξεκαθαρίστηκε" ότι δεν ήταν οι Μπουρνάζοι.

<sup>12</sup> Σ' αυτό το ελληνοειδικό ιδίωμα εκφέρονται συνήθως οι περιγραφές των "οικογενειακών διαφορών", όταν αναφέρονται σε συμβάντα από τα οποία τις χωρίζει κάποια χρονική απόσταση. Παράβαλε και την παρακάτω αφήγηση από το Κάστρο: "Οι *Μπουρνάδες* είχανε πάει μακριά, να κλέψουνε κάτι αίχες... αλλά τους πήρανε χαμπάρι οι *Ράπηδες* και κάποιοι άλλοι και άρχισε πόλεμος κανονικός, ντουφεκίδι. Τελικά εσκοτώσανε τον ένα *Μπουρνά*. Αυτό μετά αποτέλεσε αφορμή για να δημιουργηθεί βεντέτα μεταξύ των υπόλοιπων *Μπουρνάδων*, των *Ράπηδων* και άλλων αυτών που βοηθήσανε να χλιτώσουν οι αίχες. Και άρχισαν οι σκοτωμοί. Οι *Μπουρνάδες* εσκοτώσανε ένα-δυο *Ρέντηδες*, ύστερα άλλους δύο, εκεί... στην παραλία... και θα χινότανε μεγάλο κακό, διότι οι *Μπουρνάδες* ενισχυότανε και από τους *Σμάρηδες*, μεγάλη οικογένεια αυτή [εδώ αναφέρεται σε μια μεγάλη "βεντέτα" που είχαν οι "οικογένειες" των *Ρέντηδων* με τους *Σμάρηδες*]. Ενταχθήκανε δηλαδή στο στρατόπεδο των *Σμάρηδων*, και αρχηγός τους, ας πούμε, ήτανε ο ... ο μεγαλύτερος. Αλλά κάποια στιχημή του είπανε, εδώ στο Κάστρο ήτανε, ότι ένας *Ρέντης* μπαίνει στο Κάστρο και ότι θα περάσει από κει... Πράγματι, έτσι έγινε, τον είδε ο *Μπουρνάς* από μακριά και άρχισε το ντουφεκίδι. Και τονε κυνηγούσε με ντουφεκιάς από κει μέχρι εδώ... Εκεί κάτω από ... αυτός του κρύφτηκε σ' ένα σημείο και όταν άρχισε να πλησιάζει τον πυροβόλησε και τονε σκότωσε. Σκοτώσανε λοιπόν και το δεύτερο *Μπουρνά*, που ήτανε η ψυχή της οικογένειας...". Ο συνομιλητής μου εκφράζεται με το ίδιο τρόπο και για τους Μπουρνάδες, που ήταν χείτονες και γνωστοί του και οι οποίοι ήταν τέσσερα αδέρφια όλοι μαζί, και για τους Ρέντηδες, που ήταν από ένα πιο μακρινό χωριό, ήταν "μεγάλη οικογένεια", δεν τους γνώριζε καλά (αν τους γνώριζε και καθόλου) και δεν θυμόταν ούτε την ταυτότητα των θυμάτων. Ήταν νεκροί που λογαριάζονταν στο ενεργητικό της συλλογικότητας.

ποιοι "είθισται" να εμπλέκονται "κανονιστικά" σ' αυτές τις περιπτώσεις), γίνεται επίσης φανερό ότι αυτές συχνά δεν αποτυπώνονται στο λόγο. Υπάρχονται στην, και καλύπτονται νοητικά κάτω από την, ευρύτερη μορφή της συλλοχικότητας, στο ενεργητικό της οποίας κατατάσσονται με ελλειπτικό τρόπο τα διάφορα συμβάντα. Συνεπώς, στο νοητικό επίπεδο, κάθε μέλος της "οικογένειας" λειτουργεί ως μετωνυμία του συνόλου της: οι πράξεις του καταγράφονται στο ενεργητικό του συνόλου, και νοούνται ως πράξεις του συνόλου. Και η αντιπράθεση μεταξύ ατόμων νοείται ως -και αναμένεται να γίνει σε μια προοπτική- αντιπράθεση μεταξύ ομάδων και ως τέτοια βγαίνει και στο λόγο.

Η "οικογένεια" λοιπόν εμφανίζεται στο νοητικό επίπεδο όχι μόνο σαν "συλλογικό σώμα" που είναι παθητικός φορέας ορισμένων χαρακτηριστικών, αλλά και σαν ενεργητικό και παθητικό συλλογικό αρρενοχονικό υποκείμενο, το οποίο βούληται, αποφασίζει, πράττει, υφίσταται, βλάπτει και ζημιώνεται. Με ήλικα λόγια δρα και αλληλεπιδρά ως σύνολο στο πρόσωπο του κάθε "μέλους" του. Και αντίστροφα, κάθε μεμονωμένο άτομο συλλαμβάνεται ως ενσώματος φορέας του συλλογικού συλλογικού υποκειμένου έτσι ώστε κάθε πράξη του να εκπροσωπεί, αλλά και να δεσμεύει, ολόκληρη τη συλλογικότητα αυτή, ενώ ταυτόχρονα κάθε πράξη που του απευθύνεται, να νοείται ως πράξη ενός άλλου συλλογικού υποκειμένου, η οποία απευθύνεται μέσω αυτού σ' ολόκληρη τη συλλογικότητα την οποία φέρει.

**Η "οικογένεια", ένα αφανές νοερό κέντρο επί μέρους ομαδώσεων**

Στην πράξη, ωστόσο, η μόνη "απτή", καθημερινή παρουσία και "πραγματικότητα", υποκειμενική και κοινωνικά προσλαμβανόμενη, της "οικογένειας" είναι αυτές οι μικρότερες ομαδώσεις. Βάση και πυρήνας τους είναι τα επί μέρους "άτομα της οικογένειας", ο πατέρας με τους γιους του ή η ομάδα των αδελφών, όπου η ταύτιση είναι απόλυτη, ειδικότερα πριν από το χάμο των τελευταίων -σε αρκετές όμως περιπτώσεις η ομάδαση αυτή ("αδελφосύνη" ονομάζεται τότε) συνεχίζεται και μετά το χάμο τους, προεκτείνεται και στα παιδιά τους και διατηρείται και μετά το χάμο των τελευταίων. Ο κύκλος διευρύνεται αλληλεπάρλληλα για να συμπεριλάβει άλλους όμοιους, μειούμενης, με τη διεύρυνσή του,

πυκνότητας, ταύτισης και αλληλεξχώσης, (πρώτα εξαδέλφια και δεύτερα) και θεμελιώνεται στο ιδίωμα της συσχένειας εξ αίματος χαράζοντας σε αλληπάλληλους κύκλους τα εσωτερικά της όρια και το εξωτερικό περίγραμμά τους<sup>13</sup>. Στις ομάδωσεις αυτές, που μεταβάλλονται σε κάθε γενεά, συνίσταται στην ουσία η ομάδα. Εδώ ανιχνεύεται η κοινή δράση<sup>14</sup>.

Με κυμαινόμενο γενεαλογικό βάθος (συνήθως δύο με τρεις, σπάνια τέσσερεις, γενιές), ανάλοχα με την "οικογένεια", αλλά και την περίπτωση (επανερχεται το ακκορντεόν που έλεχα παραπάνω), μία ή δύο τέτοιες ενδέχεται να την εξαντλούν, αν η "οικογένεια" είναι μικρή. Η διαδικασία "συσκρότησης" και συσπείρωσης των κοινωνικών "ομάδων", τουλάχιστον στο Μεγάλο Χωριό, όπου την έζησα από πολλές πλευρές, είναι εξαιρετικά σύνθετη και ρευστή, με πολλές αποχρώσεις, και δεν έχω χώρο να την περιγράψω διεξοδικά εδώ. Οφείλω όμως να διευκρινίσω τα στοιχειώδη, καθώς η υπερβολικά σχηματική παρουσίαση ενέχει τον κίνδυνο της διαστρέβλωσης μιας πραγματικότητας όπου πίσω από το κάθε "σχήμα" αναδύεται ένα άλλο σχήμα που το μετατρέπει.

Ανάμεσα στο επίπεδο της "οικογένειας" στην ευρύτερη εκδοχή της, η οποία συνιστά τη μόνη περι-γεγραμμένη μορφή ομάδωσης που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε "ομάδα" (και θα δούμε παρακάτω τι είδους "ομάδα" είναι), και στο "άτομο της

<sup>13</sup> Εδώ διαφοροποιούνται ρητά οι σχέσεις στο εσωτερικό της "οικογένειας": "είμαστε συσχενείς" ή "είμαστε σόι" (και αυτή είναι μία από τις, λίγες, φορές που χρησιμοποιείται ο όρος "σόι", ο οποίος εδώ υποδηλώνει σχέση και όχι ομάδωση).

<sup>14</sup> Ένα από τα στοιχεία της "απτής πραγματικότητας" της ομάδωσης αυτής είναι η ανιχνευσιμότητά της και στο επίπεδο της οικονομικής συνεργασίας και με αυτή την έννοια το εύρος της πιθανόν να σχετίζεται, χωρίς να είναι απόλυτο αυτό, με τα "πραγματολογικά" όρια της συνεργασίας αυτής (τα οποία, ωστόσο, για λόγους πρακτικούς, σπάνια υπερβαίνουν το όριο των πρώτων εξαδέλφων). Αυτό φυσικά δεν θεμελιώνει την ενότητα της ομάδωσης σε χρησιμοθηρικά κριτήρια (χωρίς να σημαίνει ότι τέτοια δεν υπάρχουν), ούτε την τοποθετεί σε αιτιακή σχέση με τη συνεργασία. Σύμφωνα με την αντίληψη των εντόπιων συμβαίνει μάλλον το αντίστροφο η οικονομική συνεργασία θεωρείται απόρροια και τεκμήριο της ενότητας της "οικογένειας". Και πραγματικά, ο χωρισμός των ζώων σηματοδοτεί και άλλους βαθύτερους χωρισμούς και διαφωνίες, εκτός αν οφείλεται, πράγμα μάλλον σπάνιο (προς το παρόν), σε κριτήρια πιο ορθολογικής διαχείρισης του κοπαδιού. Συγχρόνως, μια στοιχειώδης ανάλυση της συνεργασίας στην κτηνοτροφική δραστηριότητα (κοινά βοσκοτόπια, που κληρονομούνται αρρενογονικά και κοινή ενασχόληση με τα ζώα, τα οποία δεν είναι κοινή ιδιοκτησία αλλά ατομική) καταδεικνύει τη συμβολικότητα των "πραγματολογικών" ορίων, καθώς αυτά περι-γράφουν μια στενότερη νοητή σφαίρα του κοινωνικού σώματος υπερκαθορισμένη από την πυκνότητα του κοινού αίματος.

οικογένειας", οι συλλογικότητες που διαγράφονται είναι ρευστές. Διαμορφώνονται από επί μέρους σχέσεις και όχι από σταθερούς παράγοντες, παρά το επικρατούν ιδίωμα της "συγγένειας" (χι αυτό και χρησιμοποιώ όρους όπως συσπείρωση, ομάδαση, συλλογικότητα και όχι τον όρο "ομάδα").

Η "ελάχιστη" τέτοια ομάδαση, που χαρακτηρίζεται από πλήρη ταύτιση και αλληλεγγύη, και αποτελείται κατά "μέσον όρον" από τα πρώτα ξαδέλφια (μια συγγενική σχέση που αναγνωρίζεται από όλους, και που για πολλούς αποτελεί το όριο της στενής συγγένειας), σε ορισμένες "οικογένειες" μπορεί να έχει, για λόγους ιστορικούς, (που επίσης θα φανούν παρακάτω), βαθύτερη γενεαλογία· σαν πρώτα ξαδέλφια να συμπεριφέρονται τα δεύτερα ή και, σπάνιο βέβαια, τα τρίτα. Σε άλλες, βαθύτερη γενεαλογία μπορεί να δώσει η "στρατηγική χρήση" της συγγένειας (η ανάδειξη, για παράδειγμα, ενός σημαίνοντος πολιτικού προσώπου στην "οικογένεια"), η οποία μπορεί να είναι προσωρινή, μπορεί όμως και να κρατήσει τόσο ώστε να δημιουργήσει παράδοση. Επίσης, υπάρχει και η "καταστασιακή" διεύρυνση της γενεαλογίας των ομαδώσεων αυτών, όπως στις τελετές, στις ζωοπλοίες, στην αντιπαράθεση κάποιου από τα μέλη της με κάποιον από άλλη "οικογένεια", και άλλα.

Αντίστροφα, η ομάδαση μπορεί να περιλαμβάνει μόνο αδέρφια, αν έχει προηγηθεί μια αντιδικία μεταξύ αδελφών στην προηγούμενη γενεά, η οποία διατηρήθηκε, ή μεταξύ δύο εξαδέλφων στην παρούσα, οπότε οι σχέσεις ποιώνονται. Αυτό ενδέχεται να σηματοδοτεί ένα είδος κατάτμησης το οποίο η "ομάδα" -η "οικογένεια" στην ευρύτετη εκδοχή της- έχει συνήθως τη δυνατότητα να απορροφήσει.

Οι μεγαλύτερες "οικογένειες" αποτελούνται από δύο, τρεις ή και παραπάνω τέτοιες ομαδώσεις. Αυτές, μολονότι διατηρούν το όνομα (και τη συνείδηση) της "οικογένειας", στην καθημερινή διάδραση προσδιορίζονται από τους τρίτους με το παρωνύμιο του προχόνου (πατέρα ή παππού) που είναι ο συνδεδεικός κρίκος στο οποίο προστίθεται το μικρό όνομα τους καθενός<sup>15</sup>. Αυτό υποδηλώνει αφ'

<sup>15</sup> Έτσι, ενώ είναι όλοι Μπουρνάζοι για παράδειγμα, οι επί μέρους ομαδώσεις είναι γνωστές (προσδιορίζονται και αυτο-προσδιορίζονται) ως Χατζήδες (Χατζηγιάννης, Χατζηδημήτρης...), Κοντοί (Κοντογιάννης, Κοντόκωστας...) και

ενός μεν μερικότερη και πυκνότερη νοητική συνταύτιση των μελών της ομάδωσης μεταξύ τους και με τον πρόχονο, αφ' ετέρου δε διαφοροποίηση που δεν σχετίζεται πάντα μόνο με την δυνατότητα του ονομαστικού διαχωρισμού τους, υποκειμενικά και από τους τρίτους, στο πλαίσιο της "οικογένειας". Σχετίζεται επίσης με τον υποκειμενικό τονισμό και την αξίωση της αναχνώρισης από τους τρίτους (ή, αντίθετα, με την επιβολή από τους τρίτους και την τελική υποκειμενική παραδοχή) ορισμένων χαρακτηριστικών που καθιστούν την ομάδαση αυτή ποιοτικά διαφορετική στο πλαίσιο της ομάδας<sup>16</sup>. Όταν όμως η αναφορά παραπέμπει σε επεισόδιο αντιπαράθεσης, υπαρκτής ή δυνητικής, με άλλη "οικογένεια", ο προσδιορισμός συχνά αλλιάζει μητρώο και μοιλονότι αναφέρεται κυρίως σ' αυτή την επί μέρους ομάδαση, περνάει στο συλλογικοποιητικό ιδίωμα της ομάδας (η οποία και θα εμπλακεί αναπόφευκτα, στον ένα ή στον άλλο βαθμό, αν η αντιπαράθεση μορφοποιηθεί σε διαφορά).

Αν η "οικογένεια" είναι μεγάλη, ένας αριθμός τέτοιων ομάδων ενώνεται μερικές γενεές πιο πίσω και συγκροτεί ένα ιδιαίτερο "κλάδο" της "οικογένειας" ο οποίος πάλι φέρει το παρωνύμιο του

Πίκρηδες (Πικροχιώρης...) λόγου χάριν. Σε κάποιο σημείο αυτής της σειράς, κάποιος μπορεί να αποκτήσει δικό του παρωνύμιο, το οποίο μπορεί να επιβιώσει στο πλαίσιο του ευρύτερου, ή και να υπερισχύσει στην πορεία και να μεταβιβασθεί στους γιους, ή και στους αδελφούς, του συγκεκριμένου άνδρα οι οποίοι εξελίσσονται σε χωριστό κλάδο. Τις περισσότερες φορές, ο χωρισμός αυτός δεν είναι μόνο ονομαστικός. Σηματοδοτεί μια ευρύτερη διαφοροποίηση από τον υπόλοιπο υποκλάδο της "οικογένειας".

<sup>16</sup> Η διαδικασία αυτή αποτελεί ένα είδος κατάτμησης, η υφή και η πορεία της οποίας συναρτάται με την ιδιοσυστασία, την παράδοση και την ιστορική συγκυρία της "οικογένειας". Άλλοτε μεν εμπεριέχει λιγότερο ή περισσότερο σαφή αντίθεση (segmentary opposition) (η οποία, ασφαλώς, δεν είναι ισόρροπη, ούτε νοείται ως τέτοια), που έχει στόχο την αναβάθμιση ή τον υποβιβασμό της διαφοροποιούμενης ομάδωσης στο πλαίσιο της ομάδας. Συχνά μάλιστα είναι προϊόν μιας ρητής ή συγκεκριμένης σύγκρουσης, η οποία μπορεί να οδηγήσει και σε αλλαγή του επωνύμου, δηλαδή στον πλήρη διαχωρισμό της από την αρχική "οικογένεια και την "ίδρυση" μιας άλλης. Άλλοτε όμως η διαφοροποίηση είναι χαλαρότερη και ακόμα και αν υπάρχει αντίθεση, αυτή απορροφάται γρήγορα από την ομάδα, οπότε υπερισχύει η μεταφορά του δένδρου: το τμήμα συλλαμβάνεται περισσότερο ως "κλάδος" της.

"ιδρυτή" του<sup>17</sup>, και η "οικογένεια" αποτελείται από τρεις ή και παραπάνω τέτοιους κλάδους<sup>18</sup>.

Η αποκωδικοποίηση της αφήγησης της φίλης μου αποκαλύπτει και άλλο ένα στοιχείο το οποίο η μεν επίσημη αρρενογονική ιδεολογία αποσιωπά ως δευτερεύον σε σχέση με αυτήν, ο δε καθημερινός λόγος υποτονίζει ως αυτονόητο και το οποίο αναδύεται στην αμφίσημη σημαντικότητά του σε στιγμές κρίσεις, τότε ακριβώς που η τάση πύκνωσης των γραμμών της αρρενογονικής αλληλεσχύσης το εκθέτει σε κίνδυνο: τις σχέσεις αχχιστείας πρωτίστως (ως σχέσεις συμμαχίας), καθώς και τη μητροπλευρική συσχένεια που απορρέει από αυτές<sup>19</sup>. Σχέσεις που

---

<sup>17</sup> Τα παρωνύμια αυτά, σε αντίθεση από τα προηγούμενα δεν χρησιμοποιούνται παρά μόνο στις γενεαλογίες, όταν ζητηθεί από τα υποκείμενα να προσδιορίσουν τη σχέση τους με άλλα υποκείμενα της "εuryτερης οικογένειας" ή από τρίτους να προσδιορίσουν τη σχέση δύο μελών της ίδιας "ομάδας".

<sup>18</sup> Πληροφοριακά αναφέρω ότι και οι δύο "οικογένειες" της ιστορίας που ανέφερα ανήκουν σ' αυτή την τελευταία κατηγορία, και αριθμούν γύρω στα διακόσια άτομα η καθεμία. Ζητώ συγχνώμη από τον αναγνώστη για την αναλυτική παρουσίαση και για τη μη απλοστευσή της με τη χρήση της καθιερωμένης ορολογίας ("γενιές, υπο-γενιές", όπως η Saulnier 1980:114-121 ή "συσσωματωμένες συσχενειακές ομάδες" όπως η Makris 1992:57-58). Οι λόχοι είναι δύο. Ο πρώτος είναι ότι προτιμώ να διατηρήσω τον εντόπιο όρο "οικογένεια" και για να μην υποβάλλω την ρευστότερη αυτή ομάδα στους αυστηρούς ορισμούς της βρετανικής σχολής, εφ' όσον, όπως είναι φανερό, εδώ ο όρος "οικογένεια" καταδηλώνει ενότητες που άλλοτε θυμίζουν clan, άλλοτε lineage, και άλλοτε sublineage χωρίς να είναι τίποτε από όλα αυτά (πρβλ. τη χρήση από τον Herzfeld του νεολογισμού "patrigroup" [πατρο-ομάδα] [1985:52] επίσης βλ. τη συζήτηση για τον ορισμό των ομάδων αυτών στο Herzfeld 1983β). Ο δεύτερος λόχος είναι ότι η καθιερωμένη ορολογία της ανθρωπολογίας παραπέμπει σε κατάτμηση από τα πάνω, ενώ εδώ θέλω να τονίσω τη διηγή πρόσληψη της έννοιας της "οικογένειας": από τη μια ως σύνολο-σύμβολο και από την άλλη ως πραγματικές ή πραγματιστικές και κυμαινόμενες σχέσεις που έχουν αφετηρία το ego.

<sup>19</sup> Σε αντίθεση από το Γλέντι (Herzfeld 1985:54) όσο στην περιοχή του Κάστρου όσο και στο Μεγάλο Χωριό ισχύει η προτίμηση της εξωγαμίας στο επίπεδο της "οικογένειας" (με αρκετές αλλά όχι σοβαρές αποκλίσεις). Στο Μεγάλο Χωριό συνοδεύεται από τον κανόνα της ενδογαμίας στο επίπεδο της κοινότητας, ο οποίος ως πρό τινος τηρείτο σχεδόν απαρέγκλιτα, καθώς ο γάμος εκτός της κοινότητας ερμηνευόταν, αν δεν ίσχυε εξώφθαλμα το αντίθετο, ως δείγμα αδυναμίας εύρεσης συζύγου στο εσωτερικό της, για κοινωνικούς ή άγνωστους προσωπικούς λόχους και ούτως ή άλλως θεωρείτο σχεδόν ανισογαμία, ειδικά για τους άνδρες. (Τα τελευταία χρόνια η τήρησή του έχει εξασθενήσει εξ ανάγκης, διότι οι νέες κοπέλλες, που φεύγουν από το χωριό για να σπουδάσουν ή για να εργαστούν, δεν επιστρέφουν για να παντρευτούν "βοσκούς"). Αποτέλεσμα της πρακτικής αυτής είναι ένα ασύλληπτα πυκνό δίκτυο αχχιστειών και μητροπλευρικής συσχένειας. Το δίκτυο αυτό κατά τόπους πυκνώνει ακόμα περισσότερο, καθώς έχουν διαμορφωθεί πρακτικοί κανόνες προτιμητέας επιγαμίας μεταξύ ομάδων από δύο-τρεις "οικογένειες", λόχω χειτνίασης ή/και λόχω συνάφειας στην κοινωνική θέση. Η συσχένεια αυτή κατασιγάζεται θεωρείται εξ ορισμού πιο αδύναμη και ότι φθίνει πιο γρήγορα (τα

αποτελούν τα νήματα σύνδεσης (αλλά και αμοιβαίας ενίσχυσης) των νοητικά χωριστών και ανταγωνιστικών κόσμων της αρρενοχονίας, αμβλύνοντας τοπικά την αντιπαρότητά τους.

Για να επανέλθουμε στις "οικογένειες", με εξαίρεση τις μικρές, στις περισσότερες από τις άλλες περιπτώσεις, και ιδίως στην τρίτη, η "οικογένεια" στην ευρύτερη δυνατή μορφή της εμφανίζεται, για να παραφράσω τη Seremetakis (1991:33), σαν μια εξιδανικευμένη μυθική ενότητα που μπορεί να είναι περιφερειακή στην καθημερινή πρακτική αλλά συγχρόνως την καθορίζει. Σαν ένα αφανές, νοερό κέντρο που λειτουργεί ως μεταφορικό σημείο αναφοράς (Seremetakis 1991:33), ενώ συγχρόνως είναι και ο κύκλος που περιβάλλει τα μέλη του.

Αυτό το απόν κέντρο είναι κινούμενο και τείνει να περιδινείται, με πυκνότητα που δεν προσδιορίζεται πάντα από την γενεαλογική σχέση, γύρω από την εκάστοτε επί μέρους συλλογικότητα που αναδύεται στο προσκήνιο με ένα σοβαρό θέμα (τελετή, ασθένεια, ζωοκλοπή, "διαφορά", υποψηφιότητα σε πολιτικό αξίωμα και άλλα), το οποίο "απαιτεί" τη συνδρομή και την αλληλεγγύη των άλλων. Ή, αντίστροφα, τότε, κάθε τέτοια επί μέρους συλλογικότητα τείνει να καταλάβει αυτή τη νοητή θέση του κέντρου ή να τραβήξει τις υπόλοιπες σε μια έκκεντρη θέση, της οποίας είναι το κέντρο. Αυτές οι στιχμές "κρίσης" (με τη θετική ή την αρνητική έννοια) δεν είναι απλώς επιβεβαιωτικές, είναι συστατικές (και αποδεικτικές) όχι μόνο της ενότητας της "οικογένειας", αλλά και της "οικογένειας" ως ενότητας, ως ομάδας.

Σύμφωνα με πολλούς συνομιλητές μου στο Μεγάλο Χωριό, ο βαθμός της συσπείρωσης αυτής παρουσιάζει τάσεις μείωσης με τον καιρό και τείνει να περιοριστεί στις επί μέρους συλλογικότητες: "παλαιότερα, οι "οικογένειες" ήταν πιο δεμένες για κάθε γεγονός που αφορούσε ένα μέλος της "οικογένειας" ασχολούντανε όλοι, όχι μόνο οι συγγενείς, που είναι τα πρώτα, το πολύ τα δεύτερα ξαδέλφια: οι γάμοι, οι συντεκνίες, οι "κλεψές", ενδιέφεραν όλους· σήμερα πια αυτό δεν ισχύει: έχω το πολύ να ανακατευτώ στις υποθέσεις τω συγγενών μου". Κατ' άλλους, αυτό συνέβη ένα διάστημα, αλλά τις τελευταίες δύο δεκαετίες υπάρχει αναθέρμανση της

---

δεύτερα ξαδέλφια θεωρούνται ήδη μακρινοί συγγενείς, εκτός αν για άλλους λόγους τονίζεται η συγκεκριμένη σχέση) και γι αυτό δεν θέτει εμπόδια στις επιχαμίες, αν φυσικά βρίσκεται εκτός των ορίων του εκκλησιαστικού κανόνα.

συσπείρωσης αυτής που σχετίζεται με την αναζωογόνηση της κτηνοτροφίας<sup>20</sup>. Ανεξάρτητα από την προηγούμενη κατάσταση και τις μελλοντικές, ακόμα άδηλες, εξελίξεις, η κατάσταση όπως την περιέγραφα ήδη δείχνει ότι η "οικογένεια" κρατεί καλά ακόμα, τόσο στο ιδεολογικό όσο και στο πρακτικό επίπεδο, το δε "βασικό άτομο" της εμφανίζεται σχεδόν ακλόνητο, φυσικά όχι μόνο στο Μεγάλο Χωριό, αλλά στις άλλες περιοχές. Η "απόδειξη" είναι ότι σε πολλές δικαστικές υποθέσεις είναι αυτό ακριβώς το συλλογικό "άτομο" που βρίσκεται στη θέση του κατηγορουμένου, με τον πατέρα ή τους μεγαλύτερους αδελφούς να κατηγορούνται συχνά για "ηθική αυτουργία".

Φαίνεται, άλλωστε, ότι, τόσο παλαιότερα όσο και σήμερα, ο βαθμός, η συχνότητα, και η ταχύτητα, της συσπείρωσης της "οικογένειας", τα στοιχεία δηλαδή που κρίνουν τη συνοχή της, προσδιορίζουν και τους όρους της (ίδιας της κοινωνικής της υπόστασης σ' ένα κοινωνικό κόσμο που συλλαμβάνεται ως απειλή, στην οποία μόνο οι "δεμένες οικογένειες" μπορούν να χαράξουν γραμμή άμυνας κάποιων νοητών συνόρων: "Εδώ οι "οικογένειες" πρέπει να έχουν εχθισμό· πρέπει να δείχνονται *δυναμικές* για να μην τις καταφρονέσουνε και με αυτό τον τρόπο είναι συνέχεια σε ανταγωνισμό". Αυτά καθορίζουν τους όρους της ενότητάς της και άρα τους όρους της συμμετοχής της στον ανταγωνισμό αυτό. Όμως δεν αποτελούν εχθενή ιδιότητα της ομάδας στο σύνολό της, αλλά συνάρτηση του γενεαλογικού βάθους και της συνοχής των επί μέρους συλλογικοτήτων της.

Συνεπώς η ενότητα της ομάδας καθορίζεται εν τέλει από τις επί μέρους συσπειρώσεις της, από τις σχέσεις που διαμορφώνονται στις και διαμορφώνουν τις επί μέρους ομαδώσεις της. Αλλά αυτό είναι κάτι που το συλλογικοποιητικό ιδίωμα αποσιωπά, δίνοντας έμφαση σε μια αντίληψη ντυρκείμιανού τύπου. Όπως αποσιωπά και το πώς συγκροτείται η ενότητα, τίνος έρχο είναι η συσπείρωση,

---

<sup>20</sup> Η αναζωογόνηση της κτηνοτροφίας οφείλεται κυρίως στην επιδότησή της από την Ε.Ε. Ωστόσο, με την ίδρυση των συνεταιρισμών, τη διάνοιξη καλών δρόμων, και τα γενικότερα μέτρα ενίσχυσής της από την Ε.Ε. που οδήγησαν στον εκσυγχρονισμό και την εξατομίκευσή της, η κτηνοτροφία έχει χάσει αρκετά από τον παλιό συλλογικό (και ιεραρχικό) της χαρακτήρα, καθώς και από τη συνεχή παρουσία και ενασχόληση των κτηνοτρόφων με τα ζώα τους. Σ' αυτά θα αναφερθώ εκτενέστερα παραπάλω.



αφήνοντας να εννοηθεί ότι πρόκειται για μια μηχανική, σχεδόν σωματική, αλληλεξχώνη, που παράχεται αυτόματα από το κοινό αίμα, στην οποία η δράση των υποκειμένων δεν παίζει κανένα ρόλο, αλλά αυτό θα το συζητήσουμε παρακάτω.

**Ταυτότητα και συλλογική "εαυτότητα": το ανήκειν ως "εχθισμός"**

Αυτή η κατ' αρχήν εικόνα της ομάδας από τα έξω αναπαράχεται και εκληπύνεται περαιτέρω αν ιδωθεί από τη σκοπιά των υποκειμένων. Όσο το "ταυτίζει άλλους" με μια συλλογικότητα αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την κατανόησή τους, άλλο τόσο το "ταυτίζεσθαι" με μια συλλογικότητα αποτελεί το πρώτιστο νοητικό σχήμα για την πρόσληψη και κατανόηση του εαυτού και της σχέσης του με τον κόσμο, αναδεικνύοντας το ανήκειν σε υπαρξιακή, προσωπική ανάγκη των υποκειμένων.

Η ταύτιση αυτή σχετίζεται μεν, αλλά και υπερβαίνει τη συσχένεια και τις ποθυσήμαντες σχέσεις που συνεπάχεται: άλλο "συχθένεια" άλλο "σόι", διευκρινίζουν οι εντόπιοι, εντάσσοντάς τα σε δύο ομόκεντρους κύκλους: "Εγώ δεν είμαι συχθενής με όλους τους Κούρτηδες. Συχθενείς μου είναι στην ουσία τα πρώτα μου ξαδέλφια. Με τους άλλους είμαι ένα 'σόι'. Τους έχω ανάγκη για λόγους 'εχθιστικούς', για να με βοηθήνε και να τους βοηθώ, γιατί έτσι γινόμαστε πιο δυνατοί και μπορούμε να ρέμε 'γιατί αυτοί και όχι εμείς; γιατί να μας το κάνουν αυτό'... Μπορεί να μη μιλιέμαι μ' ένα Κούρτη θα πάω όμως στο χάμο του, θα χαρίσω και την άλλη μέρα δε θα του ξαναμιλώ πάλι. Όλο το 'σόι' βοηθιέται μεταξύ τους, αν παραστεί ανάγκη. Δεν μπορώ να σου το εξηγήσω, το νοιώθω, έτσι, ότι κάπου θέλω να ανήκω<sup>21</sup>. Να μην είμαι μόνος μου. Αυτή ακριβώς η ταύτιση είναι που δίνει τον τόνο και τον τονισμό στην πατροπλευρική συσχένεια και την καθιστά ιδεολογικά σημαντικότερη και ποιοτικά διαφορετική από τη μητροπλευρική.

Η διαφοροποίηση αυτή είναι κάθετη και για τις γυναίκες. Παρακολουθώντας μια συζήτηση μεταξύ τριών κοριτσιών για τις "οικογένειες" ακούω την μια να λέει: "Εμένα μια μέρα με είπανε

<sup>21</sup> και τούτο γιατί "κανείς δεν λογαριάζει έναν άνθρωπο χωρίς συχθενείς", όπως έλεχαν και οι Σαρακατσάνοι (Campbell 1964:39). Μάλιστα ο συγκεκριμένος άνθρωπος, και επειδή δεν είναι κτηνοτρόφος αλλά και για άλλους λόγους, δεν ανήκει στην κατηγορία των Μεγαλοχωριανών που υπεραμύνονται των "παραδοσιακών" αξιών τους αντίθετα τηρεί μια αρκετά κριτική στάση απέναντι στα τεκταινόμενα εκεί.

Κουρτοπούλα [είναι η "οικογένεια" της μητέρας της] και θύμωσα..." [Μάλιστα θύμωσε και καθώς το θυμήθηκε]. "Γιατί;" ρώτησα, "Γιατί είμαι Ντουνοπούλα", μου απάντησε αυστηρά. "Εδώ μετράει η οικογένεια του πατέρα. Σ' αυτήν ανήκεις. Μπορεί να είσαι συγγενής με την οικογένεια της μητέρας σου, αλλά ανήκεις στην οικογένεια του πατέρα σου".

Άνδρες και γυναίκες λοιπόν αντιθούν την "εαυτότητά" τους από το ανήκειν σε μια αρρενογονική "οικογένεια", μια σχέση που αποδίδεται με τον όρο "εχθισμός". Η σχέση τούτη, που είναι πρωταρχικά κοινωνική και ως τέτοια πρωταρχικά νοείται, δεν θεμελιώνεται, ούτε εξηγείται, από την άποψη των υποκειμένων, (μόνο ούτε καν κυρίως) με όρους ψυχολογικούς, ως προσωπική ανάγκη ή ταύτιση, αλλά με όρους βιολογικούς: ως "φυσική" και προκαθορισμένη, και συνεπώς "αντικειμενική", πραγματικότητα, που εμπεριέχεται στο σώμα και προσδιορίζει τον "φυσικό" εαυτό, καθώς εδράζεται στο κοινό αίμα.

Με αυτή την έννοια, ο όρος "εχθισμός", κατ' εξοχήν εστιακή έννοια στις κοινότητες αυτές<sup>22</sup>, αποτελεί τις δύο όψεις του (δίου νομίσματος και αναδύεται ως πολυσύνθετη έννοια που συμπυκνώνει και ιδεογραφεί την κοινωνική ιδεολογία. Αφ' ενός μεν είναι η αίσθηση του συλλογικού εαυτού ("οικογενειακός εχθισμός") και εκφράζει την κοινωνική κατάσταση και εμπειρία της ομάδας που είναι συκροτημένη σε ομάδα. Ως συλλογική κατάσταση-ιδιότητα-συναίσθημα (Brenneis 1990:118), είναι ομοταχής με την (δια την ομάδα και επιμερίζεται στα μέλη της, άνδρες και γυναίκες, με το αίμα. Αφ' ετέρου δε σηματοδοτεί την ατομική σχέση με μια συλλογικότητα, την κοινωνική κατάσταση του ανήκειν και εκφράζει την εμπειρία της κατάστασης αυτής, και ως τέτοια ισοδυναμεί με μια συντομογραφία της "εαυτότητας" και των συνιστωσών της, των πολλαπλών νοημάτων του "ανήκειν", των σχέσεων, συναισθημάτων και πρακτικών που αυτό συνεπάγεται (και υπαγορεύει). Αποτελεί λοιπόν μια κοινωνική κατηγορία με ευρύτατο σημασιολογικό πεδίο και θετικές κατ' αρχήν συνδηλώσεις και δεν έχει παρά μακρινή συνάφεια με τις συνδηλώσεις και την

<sup>22</sup> Στο Μεγάλο Χωριό αποτελεί θέμα καθημερινής συζήτησης και έννοια που ερμηνεύει τις περισσότερες πράξεις και συμπεριφορές. Στην περιοχή του Κάστρου δεν την συνάντησα πολύ στις αφηγήσεις, απαντάται όμως με μεγάλη συχνότητα στις καταθέσεις των μαρτύρων στις δικαστικές υποθέσεις από όλη την δυτική Κρήτη.

ατομικιστική χροιά που αποδίδουμε στον όρο αυτό στην καθομιλούμενη ελληνική<sup>23</sup>.

#### Η ανισότητα των ανήκειν και η σχετικότητα του "εχθισμού"

Η αίσθηση και η έννοια της "εαυτότητας" που αντλείται από την ομάδα, ωστόσο, δεν είναι απόλυτο και ισόβαθμο μέγεθος, είναι σχετικό: ο "εχθισμός" δεν είναι κάτι που το έχει ή δεν το έχει κανείς, αλλά κάτι από το οποίο άλλοι έχουν περισσότερο και άλλοι λιγότερο. Αυτό φαίνεται και από ρήσεις όπως "οι Δοχάνηδες είναι πολλοί εχθιστές", από σχόλια για μεμονωμένους άνδρες, ότι είναι "πολύ εχθιστές", φαίνεται όμως επίσης από τον συνοδικά διαφορετικό τρόπο με τον οποίο αναφέρονται και αντιμετωπίζονται ορισμένες "οικογένειες" ή άτομα, καθώς και από τον τρόπο με τον οποίο προφέρονται τα ονόματα των "οικογενειών" από τους τρίτους και από τους φορείς τους: σε ορισμένα παρατείνεται με στόμφο η τονιζόμενη συλλαβή (π.χ. Δοχάανης) ενώ σε άλλα η τονιζόμενη συλλαβή υποτονίζεται υποτιμητικά (π.χ. Κούλης).

Έτσι, τα άτομα δεν υπάρχουν ως ισότιμη κατηγορία: οι μονάδες δεν υπάρχουν ως μονάδες, αλλά ως το ειδικό βάρος των μονάδων: η "ποσότητα" του "εχθισμού" είναι συνάρτηση του συγκεκριμένου "ανήκειν" του καθενός. Και αυτό δεν ορίζεται παρά μεταφορικά από το αντίθετό του, το "είμαι μόνος" μου, έννοια που ανήκει στο "ακατάτακτο" (Douglas 1967) του εντόπιου νοητικού σύμπαντος. Οι δύο καταστάσεις δεν συνιστούν μια αντίθεση με κυριολεκτικές σημασίες, αλλά ένα πολύπλοκο στερέωμα σχετικών αξιολογήσεων και ιεραρχήσεων, που προσδίδουν στην έννοια του ανήκειν μεταφορικές σημάνσεις.

<sup>23</sup> Βλ. και Herzfeld 1985: 8-19 και αλλού ηρθλ. Campbell 1964:281, 307 και αλλού και 1966:149-150, ο οποίος ορίζει τον "εχθισμό" αποκλειστικά ως συναίσθημα (ως "την εσωτερική ανάγκη και υποχρέωση να επιτύχει κανείς ταυτότητα με την εικόνα του ιδεώδους εαυτού") που το εννοεί μεν "κανονιστικά", προσθέτει όμως μια διάσταση την οποία ο Herzfeld παραχρημάζει. Από τις έννοιες του "εχθισμού" που αναφέρει η "Σύγχρονος Εγκυκλοπαίδεια Ελευθερουδάκη" απουσιάζουν οι έννοιες της "φιλαυτίας", "της αγάπης προς εαυτόν" ως άτομο ανεξάρτητο από μια κοινωνική ομάδα και της "υπερβολικής αγάπης προς εαυτόν: ..διάθεσις ψυχική καθ' ην ο άνθρωπος βλέπει μόνον το ίδιον αυτού συμφέρον...": εμπεριέχεται, αντίθετα η έννοια της "φιλοτιμίας" και της "αξιοπρέπειας", καθώς και της υπερηφάνειας που αναφέρεται στο Ορθογραφικό Ερμηνευτικό Λεξικό του Δημητράκου, οι οποίες, ωστόσο, παραπέμπουν στο άτομο ως βιολογική ενότητα που είναι μέλος μιας ομάδας και όχι στο "άτομο" με τη δυτική έννοια του όρου.

Η "ποσότητα" του "εχθισμού" ορίζεται από το *σε ποια "οικογένεια"*, και το *πώς*, υπό ποιες προϋποθέσεις ανήκει κανείς. Άλλο να ανήκεις σε "μεγάλη οικογένεια" και άλλο σε μικρή. Άλλο να έχεις αδελφούς και πρώτους εξαδέλφους και άλλο να είσαι "μόνος" (ή να έχεις πολλές αδελφές). Άλλο να έχεις παιδιά, και μάλιστα αρσενικά, και άλλο να μην έχεις. Μεμονωμένα, τα δεύτερα ημίσεια των παραπάνω προτάσεων σηματοδοτούν κοινωνική και συμβολική μειονεξία, ως επί μέρους εκδοχές, όχι ισότιμες ασφαώς, μιας κοινωνικής "μοναξιάς". Αν ληφθούν συνδυαστικά συγκροτούν μια περιοχή μεταξύ αρνητικής αξιολόγησης και απαξίωσης.

Δεν είναι μόνο ότι όποιος είναι "μόνος του", όποιος δηλαδή ανήκει ελλιπώς, υστερεί σε κοινωνική στήριξη σε σχέση με αυτόν που "ανήκει επαρκώς" και ότι αν ειδικά είναι κτηνοτρόφος, είναι ακόμα και σήμερα δύσκολο να δουλέψει το κοπάδι του και ακόμα δυσκολότερο να το διατηρήσει. ("Μεγάλος" κτηνοτρόφος από "μικρή οικογένεια" είναι σχήμα κατ' αρχήν οξύμωρο, όπως είναι, πάντα κατ' αρχήν, και "μεγάλος" κτηνοτρόφος χωρίς αδελφούς ή, προοπτικά, χωρίς αρσενικά παιδιά.). Είναι ότι υστερεί, τελικά, και σε συμβολική "σωματική ύλη" παρελθόντος, αν η "οικογένεια" είναι μικρή, παρόντος, αν είναι ανάδελφος ο ίδιος, και φυσικά μέλλοντος, αν είναι άτεκνος ή άχαμος. Αυτό δεν είναι κάτι που συνάχεται, λέχεται και τονίζεται συχνά και προς τις δύο κατευθύνσεις και ίσχυε "τότε" όπως και "τώρα", για τους άνδρες, όπως και για τις γυναίκες.

Με αυτή την έννοια, ο υποκειμενικά βιούμενος εαυτός και το κοινωνικά νοούμενο άτομο συλλαμβάνονται ως απόληξη μιας γωνίας που όσο πιο αμβλεία είναι, τόσο πιο οξεία γίνεται. Δείχνοντάς μου τη φωτογραφία της γιαγιάς της με τους πέντε αδελφούς της, μια "πληροφορήτριά" μου έκανε το εξής σχόλιο: "βλέπεις ύφος; είχε πέντε αδελφούς εκείνη την εποχή, αν είχες πέντε αδελφούς ήταν σαν να ήσουν πολυεκατομμυριούχος σήμερα". Πολλές φορές άκουσα να οικτίζουν ένα παλιό, "μεγάλο ζωοκλέφτη" και "εχθιστή", ανύπαντρο και προχωρημένης ηλικίας, που του έκλεβαν κάθε τόσο ζώα: "αυτός ο "μαύρος" [μια έκφραση που σηματοδοτεί εξ ορισμού το άλλο άκρο του "εχθισμού"] ήτανε καλός άντρας και καλός κλέφτης, μα τονε βρήκανε εδώ που χέρασε και δεν έχει κοπέλλια και τον εκδικούνται για τις κλεψές πού' κανε παλιά και τού' χουνε ρημάξει το κοπάδι". Αντίθετα, την πολλοστή φορά που άκουσα να

λέχεται για έναν από τους "καλούς άντρες" του χωριού -ο οποίος είχε σχεδόν μυθοποιηθεί- ότι είναι "πολύ εχωιστής" και ρώτησα σε τι τέλος πάντων οφείλεται η φήμη του, η απάντηση που έλαβα ήταν η ακόλουθη: "Αυτός έχει επτά αγόρια. Ποιος θα τα βάλει μαζί του; Ξέρεις, εδώ όποιος έχει επτά αρσενικά παιδιά δεν φοβάται τίποτα...".

Η μήτρα, ωστόσο, των παραπάνω διαφοροποιήσεων του "ανήκειν" και της "ποσότητας" του "εχωισμού" που αντιλείπει από αυτό χαράζει την πρώτη διαχωριστική γραμμή στο συλλογικό επίπεδο και την συμπυκνώνει στην ανταγωνιστική θέσπιση του συλλογικού υποκειμένου στο πλαίσιο μιας ανταγωνιστικής σύλληψης των κοινωνικών σχέσεων. Ως έκφραση μιας συλλογικής κατάστασης, ο "εχωισμός" εδράζεται σε, και εξαρτάται από, την αποτελεσματική υπεράσπιση των συμβολικών ορίων του κοινωνικού σώματος του συλλογικού υποκειμένου από πιθανές "παραβιάσεις" των τρίτων η οποία το αναδεικνύει σε "καλύτερο" από, ή τουλάχιστον εφάμιλλο με, τα άλλα ομοειδή του υποκείμενα.

Η υπεράσπιση αυτή πραγματοποιείται με την ενεργητική και έμπρακτη προσυπογραφή από μέρος του μιας κλίμακας κοινωνικών και πολιτισμικών αξιών που συνίσταται κυρίως στις αξίες της "αντρείας"<sup>24</sup>, μια προσυπογραφή που "συντελείται" καθημερινά, και βρίσκεται σε αέναη διαδικασία συντέλεσης, αποδεικνύεται δε με την ανάδειξη και επίδειξη "καλών αντρών" από τους κόλπους του. Έτσι, ο "οικογενειακός εχωισμός" συνίσταται, από τη μια πλευρά, στην συνεχή ανάδειξη και προς τα έξω παρουσίαση της "οικογένειας" ως επάξιου φορέα των αξιών αυτών, που συνιστούν την πεμπτουσία της κοινωνικής υπόληψης και θέσης, και, από την άλλη, στη συνεχή διεκδίκηση και *επιβολή* της αναχνώρισης αυτής της θέσης και εικόνας, του *σεβασμού* της "οικογένειας", από τους άλλους, ακόμα και με τη βία, αν χρειαστεί<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Όπως οι άνδρες ενθουσιάζονται, στο ιδεολογικό επίπεδο, όλες τις άλλες κατηγορίες του πληθυσμού και οι αρρενογονικές σχέσεις όλες τις άλλες κοινωνικές σχέσεις, έτσι και αυτό που ονομάζω εδώ αξίες της "αντρείας" ενθουσιάζονται στην ουσία όλες τις κοινωνικο-πολιτισμικές αξίες, με την έννοια ότι αποτελούν την ικανή και αναγκαία συνθήκη η οποία κυρώνει την αναχνώριση των άλλων αξιών και χωρίς την οποία οι τελευταίες καθίστανται κοινωνικά "αόρατες" και ουδέτερες για το ενεργητικό της "οικογένειας".

<sup>25</sup> "Όταν δεν σε σέβονται πρέπει να σε φοβούνται" και "Φόβος ίσον σέβας" είναι δύο ρητά που άκουσα πάρα πολλές φορές και στα χείλη πολλών ανθρώπων στο Μεγάλο Χωριό. Αν επιχειρούσα μια χονδρική εθνογραφική σύγκριση με τους Σαρακατσάνους του Campbell, θα έλεγα ότι ο όρος "σεβασμός", που συνιστά μια

Η τέτοια αναχνώριση επιτυγχάνεται μέσα από τη συνεχή επαναδημιουργία - υπενθύμιση της εικόνας αυτής από τα άρρενα και θήλεα μέλη της "οικογένειας" σε όλες τις "αρένες" της κοινωνικής ζωής, μέσα από τη συνεχή επαναδημιουργία-υπενθύμιση της ενότητάς της. Στερεώνεται δε με τη συνεχή δυναμική υπεράσπισή τους από τους άνδρες της "οικογένειας", από τη διαρκή επίδειξη της ευαισθησίας τους στο αν οι άλλοι την υπολοχίζουν και την σέβονται, και πόσο, καθώς και από τη δυσανεξία τους προς την καταρράκωση της εικόνας αυτής που εκλαμβάνεται ως παραβίαση των ορίων του συλλοχικού σώματος, ως μεταφορικός τραυματισμός του και, κατ' επέκτασιν, ως μεταφορικός τραυματισμός του κάθε μέλους χωριστά.

Αυτό έχει συνέπεια όλες οι εκδηλώσεις της κοινωνικής ζωής, οι παραμικρές και πολύ περισσότερο οι σοβαρές, να νοούνται ως, και να μετατρέπονται σε, συμβολικό πεδίο "μάχης", αντιπαράθεσης, όπου ο "εχθρός" είναι συχνά άρατος. Η εικόνα της "οικογένειας" επιτελείται ανακαλείται και επαναδημιουργείται σε κάθε δημόσια παρουσία της. Από το πώς θα οργανώσει μια "οικογενειακή" τελετή, γάμο, βαφτίσια και κηδεία ως την έκβασή της (πόσοι θα πάνε, στο γάμο, λόγου χάριν, πόσα και τι κοσμήματα θα χαρίσουν στη νύφη οι συγγενείς του χαμπρού, πόσα -χρήματα- θα χαρίσουν οι υπόλοιποι, ποιοι και πόσο καλά θα χορέψουν, πόσα θα μπαξίσια θα δώσουν στο θυράρη, πόσες "μπαλοθιές" θα παίξουν, κλπ. κλπ.) και από το πώς θα εκπροσωπηθεί στις τελετές των άλλων (ανάλογα με το ποιοι είναι αυτοί και τι σημαίνουν για την (δια) ως το πώς θα κινητοποιηθεί για να συμβάλει στην επίλυση του προβλήματος κάποιου "δικού" της (να συγκεντρώσει, για παράδειγμα, χρήματα για τη νοσηλεία του στο εξωτερικό, ή για να αναθέσει την υπεράσπισή του στον καλύτερο δικηγόρο, κλπ.). Όλα αυτά γίνονται ως μεταφορική επίδειξη δύναμης και ως τέτοια προσλαμβάνονται και κρίνονται από τους άλλους.

Ο "εχθισμός της οικογένειας" λοιπόν είναι απόρροια της κοινωνικής της θέσης, δηλαδή συνάρτηση της επιτυχούς

---

πολύ σημαντική "ισαχενή" έννοια, αντιστοιχεί σ' αυτό που ο Campbell έχει αποδώσει ως "τιμή". Στο φόβο και το σεβασμό θα αναφερθώ διεξοδικότερα παρακάτω.

συμμετοχής της στην κοινωνική σκακιέρα του ανταγωνισμού, της επιτυχούς αναμέτρησής της με τις άλλες "οικογένειες" σ' ό,τι αφορά την εκπαίδευση των κριτηρίων της κοινωνικής καταξίωσης. Συνάρτηση του πόσο "δυναμική δείχνεται για να μην την καταφρονέσουν", όπως είπε ο συνομιλητής μου.

Ο "εχθισμός" των ανδρών της απορρέει πρώτιστα από το "ανήκειν" τους στην "οικογένεια" (στην ευρύτερη ή στενότερη εκδοχή της), και επί πλέον από την προσωπική επιτυχή ανταπόκρισή τους στην υπεράσπιση του ονόματός της και στη διατήρηση και επιβολή του σεβασμού των άλλων απέναντί της, καθώς και, γενικότερα, στην εκδραμάτιση των κοινωνικών αξιών της "αντρειάς".

Αντίστοιχα, ο "εχθισμός" των γυναικών της, ο οποίος, pace Herzfeld (1985:49), δεν ορίζεται απλώς "σε σχέση με τα ανδρικά μελήματα", αντλείται και αυτός από το "ανήκειν" τους στην "οικογένεια", από τα επιτεύγματα των αρρένων "μελών" της (και ιδιαιτέρως των αδελφών τους) στην κοινωνική αρένα, από το σεβασμό που επιδεικνύουν προς τις ηθικές αρχές και την θέση της "οικογένειάς" τους<sup>26</sup>, αλλά και από δικά τους χαρακτηριστικά (ομορφιά, αξιοσύνη και άλλες γυναικείες δεξιότητες). Επίσης αντλείται, αν είναι παντρεμένες, από τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά της "οικογένειας" στην οποία παντρεύτηκαν, του συζύγου και των παιδιών τους. Έτσι, ο "γυναικείος εχθισμός" προσδιορίζεται μεν, ως προς το έμφωνό του μέρος, από την ανδροκεντρική ιδεολογία, δεν εξαντλείται όμως σ' αυτό, ούτε αποτελεί υπολειμματική ή εξ αντανakλάσεως κατηγορία<sup>27</sup>. Η

<sup>26</sup> Και ως προς αυτό έχει κάποιο κοινό πεδίο με την έννοια της "ντροπής" που χρησιμοποιεί ο Campbell, χωρίς όμως να ταυτίζεται με αυτήν και να συγκροτεί αυτή την κάθετη αντίθεση και ομολογία τιμή: ντροπή::άνδρες:γυναίκες, καθώς η ντροπή, ακόμα και με αυτή την έννοια, της σεμνότητας και της αιδημοσύνης (όρο που χρησιμοποιεί η Abu-Lughod [1986] και τον οποίο θεωρώ πλησιέστερο σημασιολογικά), δεν είναι αποκλειστικά θηλυκό χαρακτηριστικό ούτε χαρακτηρίζει το σύνολο της γυναικείας συμπεριφοράς. Επίσης, χωρίς να περιορίζεται σ' αυτήν, όπως θα δούμε παρακάτω.

<sup>27</sup> Ο "εχθισμός των γυναικών" αποτελεί διακριτή, αν και λιγότερο θορυβώδη, "ιθαγενή" κατηγορία, που χρησιμοποιείται, τηρουμένων των αναλογιών, το ίδιο συχνά με τον ανδρικό και ήταν από τα πρώτα μου ακούσματα στο Μεγάλο Χωριό. Μια νέα κοπέλλα μου περιέγραφε μια ηλικιωμένη γυναίκα, λέγοντάς μου ότι ήταν η ομορφότερη γυναίκα του χωριού, ότι όλες τη ζήλευαν διότι στο γάμο της ο άνδρας της της έκανε δώρο ένα χρυσό ρολόι και ότι αυτή καμάρωνε... "Αυτή η γυναίκα έχει πολύ εχθισμό" πρόσθεσε. Οφείλω να ομολογήσω ότι εξεπλάχην και έθεσα την

χαμηλότητα των τόνων του ακόμα και ως προς το έμφωνό του μέρος αποτελεί αίτημα της ίδιας της ανδροκεντρικής ιδεολογίας: εφ' όσον προορίζονται να αλλιάξουν "οικογένεια" με το χάμο τους, ο "εχθισμός της οικογένειας" από την οποία προέρχονται πρέπει να υποχωρήσει προς όφελος αυτού της "οικογένειας" στην οποία παντρεύονται, και στη δημιουργία του οποίου συμβάλλουν και οι ίδιες, και αυτό είναι δύσκολο αν ο "εχθισμός" τους είναι εξ ίσου θορυβώδης με τον ανδρικό.

Ο "εχθισμός" λοιπόν δεν είναι έννοια εξισωτική. Εμπεριέχει μια "υποκειμενική" αξιολόγηση του συλλογικού υποκειμένου και μια "αντικειμενική" κρίση του "ανήκειν" με βάση μια κλίμακα αξιών που θεμελιώνεται στη δράση των συλλογικών υποκειμένων, όπως αυτή αναδύεται από τον ανταγωνισμό τους, μια κρίση που εμπεριέχει ανισότητα. Ο εντόπιος επίσημος λόγος υπαινίσσεται ως δεύτερη διαχωριστική γραμμή της ανισότητας την υπεροχή σε αρσενικούς αριθμούς: όσο πιο πολυάριθμη είναι σε άνδρες μια "οικογένεια", θένε οι εντόπιοι, τόσο πιο πολλούς άνδρες μπορεί να κινητοποιήσει αν παραστεί ανάγκη. Όσο πιο "μεγάλη" τόσο πιο "δυνατή", τόσο μεγαλύτερος ο "εχθισμός" της και τόσο καλύτερη η θέση που της αναγνωρίζεται, τόσο "καλύτερη" δηλαδή η ίδια η "οικογένεια".

Αυτή η ρητορική των αριθμών στηρίζεται στο αυτόδηλο επιχείρημα ότι ο ανταγωνισμός, που προϋποθέτει ανισότητα, θέτει εξ υποθέσεως τις "μικρές οικογένειες" εκτός μάχης και προϋποθέτει τη μηχανική αλληλεγγύη για τις "μεγάλες"<sup>28</sup>. Η ανισότητα την οποία θεσπίζει είναι δυνάμει "εξισωτική", διότι είναι συγχρονική και προοπτικά δυνάμει αναστρέψιμη (μια "μικρή οικογένεια" μπορεί να γίνει "μεγάλη" και τούμπαλιν), εξ ου και προσυπογράφεται (ως κυριολεξία) από τα περισσότερα εντόπια υποκείμενα, τα οποία αγωνίζονται να "υποτάξουν" τους αριθμούς και να ανταποκριθούν στις επιταχές της κλίμακας των αξιών "της αντρειάς". Όμως αυτό

---

αφελή ερώτηση "Έχουν και οι γυναίκες εχθισμό;" "Πώς δεν έχουν", μου απάντησε η συνομιλήτριά μου, "αυτή έχει κάνει καλό χάμο, παντρεύτηκε σε μια από τις καλύτερες οικογένειες είναι και η ίδια από καλή οικογένεια, έχει κάνει πολλά παιδιά: γιατί να μην έχει εχθισμό;"

<sup>28</sup> Η θέση αυτή συγγενεύει αρκετά με τη θέση της "κλασικής" ανθρωπολογίας για τη "διατμηματική αντίθεση" και για τη συνεκτική λειτουργία της αντιπαράθεσης μεταξύ των ομάδων στο εσωτερικό τους, που συζητήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.



ακριβώς συνιστά και την "πανουργία", το στρατήγημα, (ruse), για να δανειστώ την έκφραση του Balandier (1985:111-127) του επίσημου λόγου, της κοινωνικής ιδεολογίας, ο οποίος εξαναγκάζει τα εντόπια υποκείμενα-μέλη των συλλογικών υποκειμένων να συμμορφώνονται (όσο συμμορφώνονται, φυσικά) προς τις επιταχές του και να συμμετέχουν στο ανταγωνιστικό παιχνίδι.

Το "στρατήγημα" έγκειται στο ότι αν και η ρητορική των αριθμών φαίνεται να θεμελιώνει τη διαφορική αξιολόγηση των συλλογικών υποκειμένων στην αντίθεση των μεγεθών, σύμφωνα με το τοπικό ιδίωμα της αριθμητικής οι αριθμοί ιδεατά διοχετεύουν μια ποιότητα που τους υπερβαίνει, έτσι ώστε προστιθέμενοι να πολλαπλασιάζονται. Αν απλώς προστίθενται, το ιδίωμα αυτό χράφει αφαίρεση και με αυτή τη λογική η μεγαλύτερη αριθμητικά "οικογένεια" κατατάσσεται στις "μικρότερες".

Αυτό το φαινομενικά οξύμωρο σπάνια εξηγείται και ομοιολογείται για αυτό που είναι, από ελάχιστους και μάλλον απρόθυμα. Μισο-λέγεται και μισο-φαίνεται έμμεσα, από τα κενά και τις αντιφάσεις του εντόπιου λόγου. Η αναφορά, λόγου χάριν, των "μεγαλύτερων" και άρα "καλύτερων", σύμφωνα με τη ρητορική των αριθμών, "οικογενειών" περιορίζεται αποκλειστικά σε τέσσερις με έξι "οικογένειες" (τρεις περίπου από τις οποίες είναι (δύο και οι υπόλοιπες ποικίλλουν από ένα σύνολο τεσσάρων ή πέντε άλλων) ενώ αποκλείονται πάντοτε άλλες, ίσες και συχνά υπέρτερες αριθμητικά. Τα ύφη που αντίκρισα όταν ρώτησα για ορισμένες από αυτές (για τις οποίες γνώριζα ότι ήταν οι πιο πολλαπλάσιμες) ήταν πιο εύχρηστα από το λόγο, όταν αρχότερα λεκτικοποιήθηκαν: "αναμαζωξάρηδες"<sup>29</sup> όλοι οι μικροί παίρνουν αυτό το όνομα! ή "άτιμη φάρμποτέ μην τους εμπιστευτείς!".

Εξ άλλου, τόσο στο λεκτικό όσο και στο εξωλεκτικό επίπεδο, από τις συζητήσεις για επίδοξους "καλούς" χαμπρούς (μεταξύ κοριτσιών, με τις μητέρες τους, συχνά με τη συμμετοχή του πατέρα ή των αδελφών) ή για επίδοξες "καλές" νύφες, ως τα κεράσματα των ανδρών που εισέρχονται στο καφενείο<sup>30</sup>, και από

<sup>29</sup> Αποτελούν, δηλαδή, μια "οικογένεια" που δημιουργήθηκε από τη συγκέντρωση, τον "συνασπισμό" μικρών "οικογενειών", μη συνδεδεμένων από αρρενογονικούς δεσμούς, οι οποίες κατασκεύασαν πλάστη γενεαλογία. Πρβλ. Seremetakis 1991:25.

<sup>30</sup> Ο "κώδικας" του καφενείου υπαγορεύει να κερνούν οι ήδη παρόντες το νεο-εισερχόμενο φωνάζοντας προς τον καφετζή "κέρασέ τον!", και αυτό αποτελεί

το ηχώχρωμα της φωνής στην καθημερινή "ειδησεογραφία" των συμβάντων σε διάφορους χωριανούς και τη συνοδική στάση απέναντι στους περαστικούς, ως τις ασυναίσθητες συχνά εκφράσεις του προσώπου μόλις περάσει ο άλλος, υποδηλώνεται-ανακαθίεται σε όλους τους τόνους ένα πράγμα. Ότι δεν είναι μόνο άλλο να είσαι "Δοχάαανης" και άλλο "Κούλης" (που είναι μια "μικρή οικογένεια"), αλλά και άλλο να είσαι "Δοχάαανης" και "Μπουρνάααζος" και άλλο "Κούρτης", που είναι μια από τις "οικογένειες που δείχνονται δυναμικές για να μην τις καταφρονέσουν", όπως είπε ο "πληροφορητής" μου.

Επίσης, από το ύφος και τον τόνο της φωνής που συνοδεύουν τις ρήσεις του τύπου "είναι πολύ εχωιστής/ές" τεκμαίρεται ότι άλλοι δικαιούνται και νομιμοποιούνται να έχουν περισσότερο "εχωισμό" και άλλοι όχι, και τότε αυτοί λέγεται ότι έχουν "ψευτοεχωισμό", το οποίο σημαίνει στη συγκεκριμένη περίπτωση "επίδειξη ενός στάτους μη ανταποκρινόμενου στην πραγματικότητα της οικογένειας". Αυτός ο χαρακτηρισμός αποδίδεται αρκετά συχνά και σε "οικογένειες" που πληρώνουν τόσο τα αριθμητικά κριτήρια, όσο και αυτά του "δυναμισμού" και της συσπείρωσης, τα κριτήρια της τυπικής, τέλος πάντων, συμμόρφωσης "προς τις υποδείξεις" του εντόπιου κανονιστικού λόγου. Όλα αυτά δείχνουν ότι, εν τέλει, οι αριθμοί, ο "δυναμισμός της οικογένειας" και η επίδειξη ανδρισμού και εχωισμού από μέρους των ανδρών της δεν την καθιστούν κατ' ανάγκην αξιολογήσιμη ούτε τους άνδρες της κατ' ανάγκην "καλούς άντρες". Ότι τα κριτήρια αυτά είναι ελλειπή ως τέτοια σε μια σχετική συγχρονία, που μπορεί και να εκτείνεται αρκετά πίσω στον χρόνο.

Από την αριθμητική ανισότητα στην κοινωνική ιεράρχηση: η ποιητική του αίματος<sup>31</sup>

Το οξύμωρο του τοπικού αριθμητικού ιδιώματος συνδέεται με το γεγονός ότι στο φόντο των δύο διαχωριστικών γραμμών της ανισότητας που ήδη ανέφερα (της αποτελεσματικής προσυπογραφής της κλίμακας αξιών και της υπεροχής σε αρσενικούς αριθμούς) βρίσκεται μια άλλη διάκριση. Η σε τελετυταία ανάλυση διάκριση των "οικογενειών" σε *καθόσειρες* και *κακόσειρες* η οποία καταδεικνύει ότι ο τοπικός νοητός κοινωνικός χάρτης των ανήκειν δεν είναι αριθμητικά κατατακτικός, αλλά αξιολογικός. Η κατάταξη εμπεριέχει ιεράρχηση, με βάση την οποία συγκροτούνται στερεότυπα που λειτουργούν συγχρόνως ως αρχική πυξίδα και ως τελική προσφυγή, κρίση και ερμηνεία. Η διάκριση αυτή ανήκει εν μέρει στο αυτονόητο και εν μέρει σ' αυτά που μισο-λέγονται και μισο-αποσιωπώνται. Ακόμα και όταν ομοιοθεύεται, τα εντόπια υποκείμενα σπεύδουν να προσθέσουν ότι "αυτά ισχύανε παλιά· σήμερα δεν ισχύουν", δήλωση που διαψεύδεται από την άρρητη χρήση της διάκρισης αυτής στην καθημερινότητα, με συνεχείς αναφορές όχι σ' αυτή την ίδια αλλά στα κριτήρια που την θεμελιώνουν.

Η διάκριση "καθόσειροι-κακόσειροι" παίρνει τη μορφή της κοινωνικής ιεράρχησης, με όλη τη σημασία και τις προεκτάσεις του όρου, και παίζει καθοριστικό ρόλο (ίσως κάπως λιγότερο τώρα απ' ό,τι παλαιότερα, όπως λένε οι ίδιοι, χωρίς αυτό να είναι βέβαιο) όχι μόνο στην αξιολόγηση των ατόμων, των συμπεριφορών τους και των ίδιων των "οικογενειών", αλλά επίσης στις επιχαμίες, στις σχέσεις μεταξύ των "οικογενειών", στην κοινωνική ζωή της

---

ένδειξη κοινωνικότητας γενικά, αλλά και σεβασμού, εκτίμησης, αποδοχής, υποχρέωσης και άλλων παρόμοιων προς το πρόσωπο του νεοεισερχόμενου ειδικότερα. Μπορεί, με την είσοδο κάποιου, να ακουστεί μόνο ένα "κέρασέ τον!" ένας μέσος όρος είναι δύο με τέσσερα. Πολλές φορές όμως τα κέρασματα είναι πολύ περισσότερα, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις περιπτώσεις ακούεται μια οχλοβοή· πρακτικά όλοι οι παρόντες φωνάζουν στον καφετζή "κέρασέ τον!". Εδώ φυσικά υπεισέρχονται πολύ ιδιοσυγκρασιακοί παράγοντες σε σχέση με το πρόσωπο του νεοεισερχόμενου, με τους οποίους δεν θα ασχοληθώ προς το παρόν. Αν όμως γνωρίζει κανείς ποιος προέρχεται από ποια "οικογένεια", θα διαπιστώσει ότι *οι περισσότεροι* από αυτούς τους τόσο τιμώμενους άνδρες "ανήκουν" σε συγκεκριμένες "οικογένειες".

<sup>31</sup> Τον όρο "ποιητική" χρησιμοποιώ με την αρχαιοελληνική έννοια της "ποίησης", δηλαδή της δημιουργίας, της επινόησης και της φαντασίας που τον χρησιμοποιεί η Seremetakis 1991:1 (βλ. και de Certeau 1984:xi) και όχι της κοινωνικής ποιητικής του Herzfeld (1985, 1991α, 1992β και 1998).

κοινότητας γενικότερα<sup>32</sup>. Με σημερινούς όρους, θα λέγαμε ότι οι "καθόσιρες οικογένειες" διαθέτουν όλα τα εύσημα της πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής ισχύος και χοήτρου ενώ οι "κακόσιρες" κανένα.

Η ιεράρχηση όμως που στοιχειοθετείται δεν είναι κάθετη και απόλυτη τύπου κάστας στο σύνολό της. Κλιμακώνεται σχηματίζοντας διαστρωματώσεις και ομαδοποιήσεις "οικογενειών" που αξιολογούνται σχετικά, έτσι ώστε κάθε τέτοια ομάδα να θεωρούνται "καθόσιρες" σε σχέση με τις παρακάτω και "κακόσιρες" σε σχέση με τις παραπάνω και να διατηρούν αντίστοιχα δίκτυα σχέσεων προς τα πάνω και προς τα κάτω, με αποτέλεσμα η διάκριση να μην ισχύει απόλυτα παρά μόνο σ' ό,τι αφορά τις "οικογένειες" που βρίσκονται στην ανώτατη και την κατώτατη βαθμίδα της (τις "καλά καθόσιρες" και τις "καλά κακόσιρες") και τις μεταξύ τους σχέσεις. Επίσης δεν είναι άκαμπτη και αμετάβλητη στο χρόνο επιδέχεται μεταβολές στην πορεία, περισσότερο φυσικά στις ενδιάμεσες διαβαθμίσεις της παρά στα δύο της άκρα.

Αυτό που παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον, ωστόσο, δεν είναι τόσο η ίδια η ύπαρξη της ιεράρχησης αυτής, η οποία συγκροτεί εν τέλει μια μορφή διαστρωματώσεως στα τοπικά συμφραζόμενα, εξ ίσου ορατή παλαιότερα<sup>33</sup>. Είναι περισσότερο τα κριτήρια που την στοιχειοθετούν, η αξιοζήλευτη για τη συνεκτική λογική της εντόπια κοινωνική θεωρία που την υποτείνει, καθώς και τα πολιτικά συνεπαχόμενα που παράγει και προϋποθέτει. Τα τελευταία μάλιστα αποκτούν ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον, αν ιδωθούν με φόντο το γεγονός ότι παρ' όλο που η ιεράρχηση (ή/και διαστρωματώση) αυτή είναι παρούσα και σε άλλες κοινότητες

<sup>32</sup> Η διάκριση αυτή, έτσι διατυπωμένη και με όμοιο περιεχόμενο, εμφανίζεται στο Μεγάλο Χωριό και στα Σφακιά. Στην περιοχή του Κάστρου δεν άκουσα την ίδια έκφραση, υπήρχε όμως ατόφιο το περιεχόμενό της. Φαίνεται ότι στα Σφακιά είχε τόσο έντονο χαρακτήρα, ώστε οι δύο ομάδες, όχι μόνο δεν παντρεύονταν μεταξύ τους, όπως και στο Μεγάλο Χωριό, αλλά επίσης εκκλησιάζονταν σε χωριστούς ναούς και είχαν χωριστά νεκροταφεία (Χρυσουλάκη 1958:383). Αντίστοιχη είναι η διάκριση των κατοίκων της Μέσα Μάνης σε Νικηλιάνους και Αχαμνόμερους (Seremetakis 1991:35-37).

<sup>33</sup> Θρυλικές για τη μεγαλοπρέπειά τους έχουν μείνει οι κουρές των προβάτων των προεστών του Μεγάλου Χωριού πριν από τις επαναστάσεις του 19ου αιώνα, ώστε να τις θυμούνται ακόμα, από τις διηγήσεις που άκουαν ως νέοι, οι πολύ ηλικιωμένοι: πολλοί αριθμοί επίσημοι τούρκοι ποροσκεκλημένοι, μεγάλη ποικιλία εδεσμάτων, χορευτές, κλπ. Αντίστοιχες εικόνες για την ίδια εποχή παρουσιάζει και ο Μ. Σκουλάς (1962) για το δικό του χωριό.

της Μεσοχείου<sup>34</sup>, επισκιάζεται, ή μάλλον συσκοτίζεται, από την εμμονή των ανθρωπολογικών αναλύσεων να θεωρούν την κοινωνική ιδεολογία των εν λόγω κοινοτήτων εξισωτική και να μην τη συσχετίζουν με τις όποιες αντιθέσεις συνεπάγεται η ιεράρχηση αυτή, στη βάση της άρρητης παραδοχής ότι η έλλειψη πολιτικο-οικονομικής διαφοροποίησης τις καθιστά ομοιογενείς και δεν επιτρέπει την παραγωγή τέτοιων αντιθέσεων. Το αποτέλεσμα είναι η ιδεολογία και η ιεράρχηση να ανάχονται και οι δύο στη σφαίρα της "ηθικής", έννοια κατ' εξοχήν απολίτικη στις κοινωνικές επιστήμες, έτσι ώστε ακόμα και οι πιο "πολιτικοποιημένες" αναλύσεις να μη τις θεωρούν άξιες να χαρακτηριστούν περισσότερο από "στοιχειώδεις μορφές κυριαρχίας" (Bourdieu 1977:190· ηββλ. Abu-Lughod 1986:97).

Ας δούμε πρώτα εν συντομία τι είναι οι "καλόσειροι" και οι "κακόσειροι" και με ποια κριτήρια διαχωρίζονται. Τα εντόπια υποκείμενα παρουσιάζουν πέντε διαδοχικά, αλλά συνδυαστικά και αλληλοσυμπληρούμενα διποδικά σύνολα κριτηρίων (αφήνοντας τελευταία τα σημαντικότερα), τα οποία διαπερνώνται ρητά ή υπόρητα, από πολλαπλές και συντρέχουσες σημασίες και αντιλήψεις της ιστορίας και της ιστορικότητας.

Σε μια "κλειστή" κοινωνία, όπου όλες οι κινήσεις και ενέργειες κάθε ατόμου αποτελούν αντικείμενο κοινωνικής καταγραφής και κρίσης που μεταβιβάζεται από τη μια γενεά στην άλλη, "καλόσειρες" είναι, πρώτον, οι "οικογένειες" των οποίων τα μέλη, και ειδικά οι άνδρες, έχουν αποδειχθεί σε μια ιστορική προοπτική ότι διαθέτουν τα κοινωνικά απαιτούμενα ηθικά χαρακτηριστικά με τις αντίστοιχες συμπεριφορικές αποδείξεις, ότι "έχουν λόχο" και τον "κρατούν", ότι είναι "φιλότιμοι" και γενικότερα σωστοί στην κοινωνική τους συμπεριφορά. Οι "κακόσειροι" αναπαρίστανται ως το ακριβώς αντίθετο: "άτιμοι" δηλαδή, χωρίς λόχο, μπέσα και φιλότιμο, στιγματισμένοι για την κακή κοινωνική τους συμπεριφορά.

Σε σχέση με το πρώτο, "καλόσειρες" είναι, δεύτερον, οι "οικογένειες" που επίσης σε μια μακρόχρονη ιστορική προοπτική "βγάζουν" όχι μόνο πολλούς αλλά και "καλούς", "δυνατούς" άνδρες

<sup>34</sup> Βλ., για παράδειγμα, Campbell 1964:263-268), Bourdieu 1966, Abu-Lughod 1986.

και βοσκούς, ικανούς να επιβάλλονται "δυναμικούς άντρες", ικανούς να τις συσπειρώνουν και να τις κινητοποιούν. "οι κακόσειροι κάνανε τη δουλιά τους"<sup>35</sup>. "Καλόσειρες" είναι, τρίτον, οι "οικογένειες" που, λόγω των "καλών αντρών" τους κατόρθωσαν να διατηρήσουν και να αυξήσουν τα κοπάδια τους, συγκεντρώνοντας έτσι την κοινωνικά καταξιωμένη και συμβολικά φορτισμένη μορφή πλούτου, που είναι τα πολλά ζώα.

Τέταρτον, "καλόσειρες" είναι οι "μεγάλες και ιστορικές οικογένειες" του χωριού. Η έννοια της ιστορικότητας παραπέμπει ταυτόχρονα στην (σχετική) αυτοχθονία και στην προσφορά στη ιστορία του χωριού. "Ιστορικές" είναι οι παλαιότερες "οικογένειες", των οποίων οι άνδρες πρωτοστάτησαν στους αγώνες του χωριού κατά των κατακτητών και από τους κόλπους των οποίων αναδείχθηκαν οι καπετάνιοι και τα γενναιότερα παλληκάρια. Αυτές που ανέδειξαν δυνατούς άνδρες στις εθνικά και τοπικά κρίσιμες περιστάσεις. Δείτε πώς έθεσε το ζήτημα αυτό ένας από τους πιο έναρθρους συνιμιλητές μου: "Εδώ το χωριό ήταν πάντα ελεύθερο, έτσι ψηλά που είναι. Πάντα κάποιοι εύρισκαν καταφύγιο εδώ που για διάφορους λόγους δεν μπορούσαν να ζήσουν στα χωριά τους. Οι "καλόσειροι" είναι οι παλιές εκείνες "οικογένειες" που όρθωσαν το ανάστημά τους στους Τούρκους, που δεν δίστασαν να τα βάλουν με τον κατακτητή [και μου ανέφερε τις σπουδαιότερες]. Οι κακόσειροι ήταν εκείνοι σκύβανε το κεφάλι και κοιτάζανε τη δουλιά τους. Οι "καλόσειροι" βγάλανε καπετάνιους, οι άλλοι δεν συμμετείχαν. Βέβαια με τα χρόνια αυτό άλλαζε. Εμφανίστηκαν και άλλες "οικογένειες" στο προσκήνιο, στους μεταγενέστερους αγώνες του χωριού...".

Η σχετική αυτοχθονία ή η παλαιότητα ορισμένων από τις "καλόσειρες οικογένειες" "πιστοποιείται" από μύθους καταγωγής ή εγκατάστασής τους στο χωριό, καθώς και από τις γενεαλογίες τους. Οι τελευταίες, αχνές σήμερα πια (απλώς αποτελεί κοινή συνείδηση ότι οι "καλά καλόσειρες οικογένειες" είναι και οι παλαιότερες), ήταν ακόμα ζωντανές πριν από πενήντα ή και λιγότερα χρόνια οπότε και καταγράφηκαν από ένα εντόπιο λόγιό, ο οποίος "πιστοποιεί" την αντίληψη αυτή σχετικοποιώντας την:

---

<sup>35</sup> Την άποψη αυτή μου την διατύπωσε και αντίστροφα ένας ηλικιωμένος αριστερός συνομιλητής μου, ο οποίος έβλεπε και κριτικά τις αντιλήψεις αυτές: "οι άλλοι ήτανε κακόσειρους γιατί εκάνανε τη δουλιά τους και έτσι εκάνανε και οι άλλοι [δηλ. οι καλόσειροι] τη δουλιά τους".

αρκετές "καθόσεις" είναι επήλυδες, ενώ πολλές αυτόχθονες είναι "κακόσεις". Από τις σημειώσεις του προκύπτει κάτι που αποσιωπάται κατά την περιγραφή των μεν και των δε είναι ότι οι "κακόσεις οικογένειες" αποτελούσαν τμήματα "καθόσεων" που διασπάστηκαν από αυτές.

Σ' ό,τι αφορά την ιστορική προσφορά τώρα, τόσο από τα μοιρολόγια και τα επικά τραγούδια που συντάχθηκαν με αφορμή μείζονα συμβάντα στην ιστορία του χωριού, όσο και από τις αναφορές μεγαλοχωριανών αγωνιστών σε ιστορικά συγγράμματα, χρονικά και απομνημονεύματα, οι αγωνιστές που διακρίθηκαν και οι καπετάνιοι που αναδείχθηκαν (κυρίως οι τελευταίοι) προέρχονται βασικά από τις "οικογένειες" αυτές.

Τέλος, και περισσότερο απ' όλα, η διάκριση αυτή ερμηνεύεται με βάση το κοινωνιο-βιολογικό ιδίωμα της *ράτσας*, το οποίο θεμελιώνεται στο κοινό αίμα. Το ιδίωμα αυτό διαπερνά εμπειρέχει και καθορίζει όλα τα άλλα κριτήρια, καθώς συνιστά, με την (κληρονομική) επαναληπτικότητα την οποία προϋποθέτει, τη *ratio essendi* τους, εδραιώνοντας έτσι τη διαφορά του "ήθους" στην ισχυρότερη και σταθερότερη νοητικά βάση, στο "είδος", στη φύση. Γιατί αυτό που σε τελευταία ανάλυση προσδίδει την ειδοποιό διαφορά στις "καθόσεις οικογένειες" δεν είναι αυτή η ίδια η τυπική ανταπόκριση στα προηγούμενα κριτήρια, όπου υπεισέρχεται ως ένα βαθμό η (ιστορική) συκυρία και απροσδιοριστία, είναι η γενεσιουργός αιτία της ανταπόκρισης αυτής και η εμβαπτισμένη στη φύση, μέσω του αίματος, κληρονομική (σειραϊκή) εξασφάλιση της συνέχειάς της.

Οι "καθόσεις" λοιπόν είναι από "καλές ράτσες" ή "σειρές". Από "ράτσες" που διακρίνονται για την υγεία, τη σωματική αρτιότητα, ευρωστία και ευμορφία τους, για το αρχοντικό και επιβλητικό παρουσιαστικό τους, για την ευστροφία και οξύνοια του πνεύματός τους, για τη δύναμη του σώματος και του χαρακτήρα τους. Οι "ράτσες" αυτές "βγάζουν υγιή, έξυπνα, ωραία, ψηλά και δυνατά παιδιά και καλούς, δυνατούς άντρες". Οι "κακόσεις" είναι άσχημοι, κοντοί, καχεκτικοί, έχουν συχνά κληρονομικές ασθένειες, κακή συμπεριφορά<sup>36</sup> και βγάζουν ασημαντούς άνδρες. Επιστέγασμα

<sup>36</sup> Συζητώντας κάποια μέρα με μια μεγαλοχωριανή φίλη που είναι εκπαιδευτικός, μου ομολόγησε ότι η ίδια έκανε μεγάλη προσπάθεια για να ξεφύγει και να θήσει

αυτής της ειδοποιού διαφοράς είναι τα εύηχα επώνυμα των πρώτων και τα κακόηχα και εμφανώς μειωτικής παρωνυμιακής προέλευσης επώνυμα των δεύτερων.

Η έννοια της "ράτσας" αποτελεί τον τόπο συγκρότησης μιας φυσικοποιημένης και "βιολογικά" προσδιορισμένης κοινωνικής αισθητικής, η οποία συγχωνεύει μεταφορικά, συμπυκνώνει και αναπαριστάνει τις ηθικές επιταχές και τους κοινωνικούς κανόνες, συμπτύσσει σε ένα το είναι και το φαίνεσθαι. Κεντρικό θέμα αυτής της μεταφορικής αισθητικής είναι η δύναμη και οι συνιστώσες της στις διάφορες εκδοχές της η οποία "κατασκευάζεται" στο αίμα, ιδεογραφείται με το αίμα, μεταβιβάζεται, διαιωνίζεται και μεταβάλλεται με το αίμα, εφ' όσον αυτό είναι συγχρόνως ο θεμέλιος λίθος της έννοιας της "ράτσας".

Έτσι, η "δύναμη της οικογένειας", ως τρόπος συμπύκνωσης του ηθικού χαρακτήρα, της σωστής κοινωνικής συμπεριφοράς, της παραγωγής "καλών αντρών", του πλούτου και της ιστορικής της δράσης, συνίσταται στη δύναμη της "ράτσας". Και αυτή εδράζεται στην, και καθορίζεται από την, ποιότητα του αίματος που ρέει στις φλέβες των μελών της, διαιωνίζεται με αυτό, συνταυτίζεται συμβολικά με αυτό, με τη δύναμη, αλλά και με τη δυναμική του, και ερμηνεύεται με αυτό: η δύναμη της "ράτσας" είναι η δύναμη του αίματός της. Φέρει τη διαφοροποίηση και τη ρευστότητά του, υπόκειται στις μεταπτώσεις του. Μεταβάλλεται και ανανεώνεται με τις προσμίξεις του. Χάνεται μαζί με αυτό. Αυξάνεται και εμπλουτίζεται όταν το αίμα αναμιχθεί με άλλο καλό αίμα και εμπλουτισμένη εμβολιάζει και ενισχύει με τη σειρά της το αίμα της "ράτσας". Μειώνεται, όπως το αίμα "κόβει" στις επιμειξίες "αν ανακατευτεί με λιχότερο καλό αίμα", ενώ συγχρόνως προσθέτει κάτι από τις ιδιότητές της, συμβάλλοντας έτσι στη βελτίωση του "κακού" αίματος. Συγχρόνως όμως, όσο και αν αναμιχθεί, όσο και αν

---

υπό κρίση τα στερεότυπα αυτά. Ο αδελφός της, αντίθετα, τα πιστεύει ακράδαντα. Ωστόσο, ακόμα και έχοντάς τα αμφισβητήσει, θεωρεί ότι, σε τελευταία ανάλυση, είναι ορατά στη συμπεριφορά και των μεγάλων και των μικρών. Τα παιδάκια των "καλόσειρων" φέρονται πολύ καλύτερα από αυτά των "κακόσειρων" και αυτή την "ηλικρή διαπίστωση", όπως την χαρακτήρισε, την έκανε διδάσκοντας τα παιδιά των μεν και των δε. Μαζί της συμφώνησε και ένας άλλος εκπαιδευτικός που ήταν παρών στη συζήτηση αυτή. Σ' ό,τι με αφορά, δεν ξέρω αν έφθασα στο σημείο να βλέπω με τα μάτια τους, αλλά το παράδοξο είναι ότι, στην εμφάνιση τουλάχιστον, μου φαινόταν και μένα αισθητή η διαφορά.



αλλάξει, μερικά χαρακτηριστικά του παραμένουν: "το αίμα δεν αλλάζει". Και αυτό συνθέτει και την διαχρονική ταυτότητα και κοινότητα της αρρενογονικής ομάδας ως "ράτσας", καθώς και εκείνης τα βασικά γνωρίσματα παραμένουν αναγνωρίσιμα.

Η έννοια της δύναμης λοιπόν κατασκευάζεται συμβολικά σ' ένα τόπο δυναμικό, ρευστό και ευμετάβλητο, συνάμα όμως εχθενώς, "φύσει", σταθερό. Η κατασκευή αυτή συνεπάγεται μια δέσμη αντιλήψεων που ερμηνεύουν τόσο τη δυναμική όσο και την ρευστότητα και ευμεταβλησία της, καθώς το αίμα και οι αναπαραστάσεις του συνιστούν πρόσφορο και εύκαμπτο εννοιολογικό εργαλείο για την κατανόηση και ερμηνεία, αλλά και μοχλό για τη διαμόρφωση, διάταξη και αναδιάταξη, της κοινωνικής ιεράρχησης ειδικά και των κοινωνικών σχέσεων γενικότερα.

Το ιδίωμα του αίματος θεμελιώνει τη διαφορά των φύλων, καθώς το αίμα του άνδρα θεωρείται ισχυρότερο από της γυναίκας. Εγκαθιστά τη συνέχεια και την υπεροχή της αρρενογονίας επί της μητροπλευρικής συσχέτισης. Με το αίμα ερμηνεύονται τα ιδιαίτερα βιολογικά συμπεριφορικά και χαρακτηριστικά, χαρακτηριστικά κάθε "οικογένειας", καθώς και οι διαφορές τους ανάμεσα στις "οικογένειες". Με αυτό νομιμοποιούνται οι επιθετικές επιχαμίες των "καθσειρων" μεταξύ τους οι οποίες επικυρώνουν και αναπαράχουν, με τη σειρά τους, την κοινωνική ιεράρχηση, στο βαθμό που όχι μόνο διατηρούν τη ποιότητα του "αίματος της οικογένειας", αλλά και την ενισχύουν "μπολιάζοντάς" την με εξ ίσου "καλό αίμα" ("γυναικών από καλή ράτσα", όπως λένε ακόμα και σήμερα στο Μεγάλο Χωριό), με αίμα που φέρει άλλα εξ ίσου δυνατά χαρακτηριστικά<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Όλα αυτά δεν συνιστούν μια δική μου ερμηνεία των συμφραζομένων, αλλά ένα λόγο αρθρωμένο με σαφήνεια από τα εντόπια υποκείμενα. Τα "οικογενειακά" χαρακτηριστικά εξετάζονταν (και εξετάζονται) επιμελώς και λαμβάνονται αποφασιστικά υπ' όψιν στους γάμους. "Τότε συνεδρίαζαν οι γεροντότεροι", μου εξηγεί ένας σχετικά ηλικιωμένος συνομιλητής μου, "ο πατέρας του χαμπρού με τους αδελφούς του και άλλους ανθρώπους με κύρος από την οικογένεια και συζητούσαν τα υπέρ και τα κατά του υποψήφιου συζύγου". Ο συνομιλητής μου συνεχίζει τη συζήτηση απευθυνόμενος στον ανηψιό του: "όταν επρόκειτο να παντρευτεί ο πατέρας σου τη μάνα σου, όλοι προβάλαμε αντίρρηση γιατί η οικογένειά της έχει πρόβλημα με την κυκλοφορία του αίματος". [Και είναι γεγονός ότι η γυναίκα αυτή πέθανε από τέτοιου τύπου αρρώστεια όταν ήταν ο ανηψιός του (ή των ετών)]. "Οι ... πάσχουν από άσθμα, και αυτό ήταν κάτι που μας απασχόλησε πριν από το γάμο της κόρης μου, παρ' όλο που οι ... είναι από καλή σειρά. Αντίθετα, όταν επρόκειτο να παντρευτείς εσύ, θυμάσαι που σου είπα 'πάρε την

Αντίστροφα, μέσω αυτού, μέσω δηλαδή της "διασταύρωσης" με καλύτερο αίμα, ("με γυναίκες από ράτσα") επιχειρείται η (προοπτική) βελτίωση της θέσης στην κοινωνική ιεραρχία, αλλά επισφραγίζεται και εδραιώνεται η απόκτηση-κατάκτηση της κοινωνικής αναχνώρισης.

Το αίμα διαμεσολαβεί τη σχέση ατόμου και ομάδας: στις μέσω της επιχαμίας μίξεις του αρρενοχορικού αρσενικού και του θηλυκού αίματος ως μοναδικά γεγονότα αποδίδονται τα ιδιαίτερα, εξαιρετικά ή ιδιοσυγκρασιακά χαρακτηριστικά των ατόμων όταν υπερβαίνουν ή διαφοροποιούνται από αυτά της "οικογένειας", η οποία, ωστόσο, "μπολιάζεται", με τη σειρά της, από αυτό το ιδιοσυστασιακό αίμα, που επιδρά στο δικό της και το μεταβάλλει τοπικά. Σε μια μακρόχρονη προοπτική, το σύνολο των επί μέρους μοναδικών μίξεων και τοπικών μεταβολών του αίματος επηρεάζουν, επαναπροσδιορίζουν διαρκώς, διαφοροποιούν και μεταβάλλουν αενάως, προς το καλύτερο ή προς το χειρότερο, το αίμα της "οικογένειας". Με αυτή την έννοια τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της αποτελούν και προϊόν της διαδικασίας αυτής.

Από την άλλη πλευρά, η συγκεκριμένη αντίληψη για τη διαδικασία "δημιουργίας" του αίματος της "οικογένειας" εξηγεί και τις σχετικές διαφορές που διαπιστώνονται μεταξύ των διάφορων "κλάδων μιας οικογένειας" σ' ό,τι αφορά την ανταπόκρισή τους στα παραπάνω κριτήρια οι οποίες σηματοδοτούν και ελάσσονες μεν, πλην όμως υπαρκτές, διαφοροποιήσεις στην κοινωνική θέση και υπόληψή τους (προς το καλύτερο ή προς το χειρότερο, ανάλογα με τη συνολική θέση της "οικογένειας") και επί μέρους ιεραρχήσεις στο εσωτερικό τους. Εξηγεί δηλαδή το γεγονός ότι και στις "καλόσειρες οικογένειες" υπάρχουν σχετικά "κακόσειροι" κλάδοι ή "σπιτιές", αλλά και σε όλες, ακόμα και στις "κακόσειρες", υπάρχουν σχετικά καλύτερες και χειρότερες "σπιτιές", διότι, οι σημαντικές μίξεις με χειρότερο αίμα μπορεί να "κόψουν το καλόσειρο αίμα", και το αντίστροφο, οι μίξεις με καλύτερο αίμα, βελτιώνουν το κακό, με τη

---

χωρίς δισταχμό, γιατί είναι γυναίκα από καλή ράτσα; Είδες τι ωραία και χερά κοπέλλα σου' βγαλε, Ακόμα και η αδελφή της, που δεν είναι όμορφη, δεν είναι γυναίκα από καλή σειρά.", λέει απευθυνόμενος σε μένα, "είδες πόση αρχοντιά 'χει πάνω της; Πόσο φιλότιμη και κοινωνική είναι;" Το αίμα δεν αλλάζει. Ανακατεύεται με άλλα αίματα από άλλες ράτσες, αλλά κάποια στιχμή το ελάττωμα θα βγει στην επιφάνεια".

διαφορά ότι τις περισσότερες φορές οι διαφοροποιήσεις αυτές απορροφώνται από την συνοδική θέση και στάση της "οικογένειας".

Επίσης, "στο μπόλιασμα των άλλων οικογενειών με το αίμα των καλόσειρων" αποδίδονται και οι ίδιες οι μεταβολές στην κοινωνική ιεράρχηση της κοινότητας, η ανάδειξη νέων "οικογενειών", μέσα από τη δράση τους, σε σχετικά "καλόσειρη" θέση, καθώς οι "διασταυρώσεις και το ανακάτεμα του αίματος" επέφεραν συν τω χρόνω τη βελτίωση των επιδόσεών τους, ως το πούμε έτσι, την ανάδειξη "καλών αντρών" από τους κόλληπους τους, την εμφάνισή τους στο προσκήνιο των αγώνων του χωριού, την αύξηση της δύναμης και του χοήτρου τους. Η διαδικασία αυτή έχει επηρεάσει ακόμα και τους "κακόσειρους" και από αυτούς μπορεί να αναδειχθούν "καλοί άντρες" και σωστοί άνθρωποι, και αυτό επί σειρά γενεών. Μόλις όμως εμφανιστεί κάποιο "κρούσμα" που να παραπέμπει στο παλαιό στίγμα, η φήμη αναβιώνει και λειτουργεί ως αυτο-εκκληρούμενη προφητεία: "Τι περίμενες να κάνει; Τα ίδια δεν είχε κάνει και ο αδερφός του παππού του;". "Και φαίνεται ότι τα πράγματα έρχονται έτσι, ώστε αυτό να ανταποκρίνεται σε μεγάλο βαθμό στην πραγματικότητα", είπε ένας συνομιλητής μου, "κάποια στιχμή κάποιο μέλος της οικογένειας επιβεβαιώνει τη φήμη της". Γιατί, όλες αυτές οι διαφοροποιήσεις, τα "μπολιασμάτα" και οι "διασταυρώσεις" δεν μεταβάλλουν τη "φύση" του αίματος: το αίμα δεν αλλιάζει. "Όπως και νά' χει, το κακόσειρο αίμα βγαίνει κάποια στιχμή στην επιφάνεια, ακόμα και στην πέμπτη γενιά. Και τότε επιβεβαιώνεται η φήμη για τη συγκεκριμένη οικογένεια: "Κούλης δεν είναι; Γάιδαρος θά' ναι!", είπε εμφιατικά ένας άλλος.

Και φυσικά, εν τέλει δεν μεταβάλλεται στην ουσία της ούτε η κοινωνική ιεράρχηση. Οι "καλόσειροι" παραμένουν στην πρωτοκαθεδρία, οι "κακόσειροι", ό,τι και αν κάνουν, "κακόσειροι" θα είναι, ενώ οι ενδιάμεσοι, στο χώρο των οποίων συμβαίνουν οι πιο σημαντικές διαφοροποιήσεις, όσο και αν "μιμούνται" ή πλησιάζουν στους τρόπους τους "καλόσειρους", μπορεί να μειώσουν τη διαφορά που τους χωρίζει, αλλά δεν θα εξομοιωθούν ποτέ με αυτούς.

Οι "οικογένειες", μέσα στην ευμεταβλησία τους, φαίνονται ψηλές σαν "μάντρες" και τα άτομα εγκλωβισμένα στη "μάντρα" όπου γεννήθηκαν, από την οποία είναι αδύνατον να δραπετεύσουν. Με αυτή την έννοια, ο νοητός τοπικός κοινωνικός χάρτης τοποθετεί τον καθένα στη "θέση του" και κανονίζει τη δοσολογία

του "εχθισμού" που του αναλογεί. Και αυτή η ακινησία του status quo επιτυγχάνεται χάρη στη φυσικοποίηση της κοινωνικής ιεράρχησης, μέσα από την νοητική θεμελίωση των προαπαιτούμενων της, της έννοιας δηλαδή της δύναμης που την υποτείνει, ως "φυσικών" ιδιοτήτων της "φυσικής" ουσίας του αίματος, μια θεμελίωση που μεταφυσικοποιεί την κοινωνική ιεράρχηση, αφού εχκαθιστά τα προαπαιτούμενά της σε σχέση κυκλικότητας με τα συνεπαχόμενά της, στη σχέση δηλαδή της κότητας με το αυγό: όσο πιο "καθόσειροι" τόσο πιο "δυνατοί" και όσο πιο "δυνατοί" τόσο πιο "καθόσειροι".

**Το αίμα ως τύπος κατασκευής "οικογενειακών" έξεων: μια "ισαχενής" θεωρία της δομοποίησης**

Η κοινωνική ιεράρχηση, ωστόσο, δεν εδραιώνεται παρά σε τελική ανάληψη στη φύση, και μάλιστα εκ των υστέρων και αναδρομικά. Δεν είναι μεταφυσική στη σύλληψή της και αδιαμεσοθάβητη. Διαμεσοθαβείται από τη δράση και νοείται ως απόρροια της δράσης, ως προϊόν μιας δράσης που ενσωματώνει την ιστορία στις ποικίλες συνιστώσες και εκδοχές της, όχι μόνον επειδή συγκροτείται, εκτείνεται και τεκταίνεται στη διάρκειά της, αλλά και επειδή προσδιορίζεται από αυτήν και την προσδιορίζει, την δημιουργεί.

Με αυτή την έννοια, αυτή η ίδια η κοινωνική ιεράρχηση εννοιολογραφείται ως προϊόν πράξεων και ιστορικών διαδικασιών: "καθόσειροι" και "κακόσειροι" ορίζονται από τις πράξεις τους με βάση μια κλίμακα αξιών. Και είναι η επαναληπτικότητα των πράξεων αυτών που οδηγεί στο να αποδίδονται στο αίμα και τις μεταμορφώσεις του, έτσι ώστε οι πράξεις να ερμηνεύονται εκ των υστέρων (και μόνο αφού έχουν εκδηλωθεί και αξιολογηθεί) ωςπραχμάτωση ιδιοτήτων που το αίμα ήδη εμπεριείχε και να θεωρούνται εχχεγραμμένες στη "φύση" εξ υπαρχής. Με αυτή την έννοια, οι ίδιες οι ιδιότητες αυτές παράγονται και εκλύονται στη δράση και από τη δράση.

Έτσι, το ιδίωμα του αίματος ως αιχμή και ratio essendi του συλλοχικοποιητικού ιδιώματος της "οικογένειας" αρθρώνει σε μεταφορική γλώσσα μια συνεκτική κοινωνική θεωρία για την κοινωνική δομή, για την "οικογένεια" και την "κοινότητα", για την

"καταγωγή" και την συγκρότησή τους, μια θεωρία η οποία επιδέχεται "ανάγνωση" σε περισσότερα από ένα επίπεδα στο βαθμό που, έχοντας άξονα τη "δύναμη", αρθρώνει ένα λόγο για την ισχύ και την κρυστάλλωσή της σε εξουσία και η οποία ως εκ τούτου συνιστά τον κυρίαρχο λόγο στα εντόπια συμφραζόμενα, ενώ συγχρόνως θέτει τους όρους της αμφισβήτησής του.

Η θεωρία αυτή λοιπόν, σ' ένα πρώτο επίπεδο, εννοιολογραφεί την "οικογένεια" όχι ως δεδομένο, ενιαίο, ομοιόμορφο και αμετάβλητο στο χρόνο θεσμό ή οντότητα<sup>38</sup>, αλλά ως ομάδα δυναμική, που δεν "ήταν πάντα", αλλά "έχινε" και "γίνεται", είναι ακόμα in the making, σε πληθυντική εκδοχή και με επιμεριστική λογική. Ως ομάδα δομούμενη μέσα από την ιστορία της, που νοείται ως σωρευτική διαχρονική διαδικασία συλλογικής δράσης στην οποία συμμετέχουν οι διαδοχικές γενεές των μελών της. Με αυτή την έννοια επομένως, η "δομή" είναι προϊόν της ανθρώπινης δράσης, στην πορεία της οποίας μερικές "οικογένειες" παράχουν περισσότερη "δομή" από άλλες.

Η διαδικασία δόμησης της "δομής" συλλαμβάνεται με όρους που μοιάζουν εντυπωσιακά με τη θεωρία των "έξων" (habitus) και της ενσωμάτωσης (embodiment) του P. Bourdieu (1977) και με αυτήν της "δομοποίησης" του A. Giddens (1984). Στη διαδικασία αυτή, οι πρακτικές που αναδύονται σε μια διαχρονική προοπτική μέσα από τη δράση των μελών της "οικογένειας", συγκροτούνται σε συνήθειες, που μετατρέπονται σε συμπεριφορικά γνωρίσματα, τα οποία αποκρυσταλλώνονται σε "παράδοση", που προσδιορίζει την "δομή", καθώς συνιστά και σφυρηλατεί τη διακριτή πολιτισμική ταυτότητα και ενότητα της "οικογένειας", μια ταυτότητα που επιβεβαιώνεται, αλλά και επαναπροσδιορίζεται και μεταβάλλεται διαχρονικά -με λίγα λόγια είναι υπό συνεχή "κατασκευή"- με μια συνεχή επανάληψη αυτής της διαδικασίας.

Έτσι, κατά τη διαδικασία δόμησης της συλλογικότητας διαμορφώνονται ορισμένες "έξεις" (habitus), οι οποίες ενορχηστρώνουν πρακτικές, οι οποίες επηρεάζουν και μεταβάλλουν

---

<sup>38</sup> Ως δομή με τη στατική έννοια που της προσέδωσε τελικά ο Evans-Pritchard, ομάδα δηλαδή που παραμένει ίδια ανεξάρτητα από το ειδικό περιεχόμενό της σε άτομα, έτσι ώστε η μία γενεά μετά την άλλη να περνούν από αυτήν και η δομή να παραμένει αναλλοίωτη (Evans-Pritchard 1940: 262 πρβλ. την κριτική του Rosaldo 1986α:94).

την παραπέρα πορεία δόμησής της, δηλαδή την ίδια τη "δομή". Με αυτή την έννοια, η ίδια η "δομή", η "οικογένεια", δεν είναι ανεξάρτητη από τις αλληλεπιδράσεις γενεές αυτών που την δημιούργησαν, από τους φορείς της δράσης του παρελθόντος και του παρόντος και από τη δράση τους. Δεν είναι ανεξάρτητη από την ιστορία της, αλλά προϊόν της. Αντίστροφα, κάθε γενεά, και κάθε φορέας της δράσης ξεχωριστά φέρει ως habitus τη συλλογικότητα και την ιστορία της, την εκδραματίζει, και την επιβεβαιώνει, μέσα από το "οικογενειακό" έθος, ενώ συγχρόνως την επαναδημιουργεί, αλλά και την τροποποιεί ενδεχομένως μέσα από τη δράση του, η οποία μπορεί να εδραιώσει πρακτικές που θα συγκροτήσουν νέα habitus, που θα επαναπροσδιορίσουν τη "δομή".

Η θεμελίωση της διαδικασίας αυτής στο ιδίωμα του αίματος από την τοπική κοινωνική θεωρία, εκτός του ότι συνυφαίνει την έννοια της δομής με την δυναμική της κίνησης και της δράσης, της προσδίδει δύο πολύ σημαντικές και αλληλένδετες διαστάσεις.

Πρώτον, στο βαθμό που η δράση είναι το τελικό κριτήριο της κοινωνικής ιεράρχησης, το ιδίωμα του αίματος επιτρέπει την αναχνώριση του φορέα της δράσης ως παράγοντα που συμβάλλει, θετικά ή αρνητικά, διαμεσοθαβημένα βέβαια, στην ίδια τη διαδικασία δόμησης της "δομής" και την ενσωμάτωση σ' αυτήν των επιπτώσεων της δράσης του, χωρίς να θίγεται η συλλογικοποιητική σύλληψή της. Έτσι λοιπόν οι "οικογενειακές έξεις" είναι συνάρτηση της δράσης των ατόμων και των πρακτικών που αυτά επινοούν και με αυτή την έννοια, άλλες "οικογένειες" παράχουν περισσότερο habitus και άλλες λιγότερο.

Δεύτερον, θεμελιώνει την έννοια της "δομής", τη διαδικασία δόμησής της και, κατ' επέκτασιν, την κοινωνική ιεράρχηση, στο σώμα, συνδέοντας άρρηκτα τη δράση με τη "φύση", μέσα από την έννοια της "δύναμης" που προέρχεται από τη φύση και παράγει δράση. Στη διαδικασία δόμησης λοιπόν αυτού του συμβολικού συλλογικού σώματος που ονομάζεται "οικογένεια", τόσο οι ήδη κρυσταλλωμένες "έξεις", όσο και οι μεταγενέστερες πρακτικές και εξωτερικές συμπεριφορές που αναδύονται από τη δράση των μελών της ερμηνεύονται με βάση "βιολογικές" προδιαθέσεις και από τη στιχμή που εκδηλώνονται μετατρέπονται νοητικά σε κληρονομικότητα, φυσικοποιούνται. Με αυτή δε τη μορφή

ενσωματώνονται στη συλλογικότητα και την "εμβολιάζουν" ως "βιολογική" κληρονομιά της, μια κληρονομιά που συμβάλλει στην παραπέρα διαμόρφωση της φυσιογνωμίας του συλλογικού σώματος.

Έτσι, ο ηθικός χαρακτήρας, η σωστή κοινωνική συμπεριφορά, η ανάδειξη "καλών αντρών", όλα αυτά συγχωνεύονται με τα φυσικά, μορφολογικά χαρακτηριστικά και θεωρούνται και τα δύο ιδιότητες των χονιδίων του συλλογικού σώματος. Στο σώμα, λοιπόν, και ειδικά στο αίμα, κατασκευάζεται και η συμπεριφορική και "πραξολογική" ομοιότητα, η ταυτότητα της "οικογένειας", η οποία φέρεται ως κοινές σωματικές "έξεις", σωματικές στάσεις και κινήσεις, χειρονομίες και εκφράσεις, αλλά και ως κυριολεκτικά κοινά φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά: "Και να δεις που κάθε 'οικογένεια' έχει κάτι κοινό ακόμα και στη φυσιογνωμία. Εχώ τα κοπέλια τα βχάζω από το 'σιφούνι' [σιφούνι είναι η μούρη του ζώου]. Οι Ράπηδες, για παράδειγμα, έχουν ένα ιδίτυπο μέτωπο· σα να φουσκώνει λίγο. Οι Μύρηδες είναι μέτριοι και εύσωμοι, με τετράγωνα πρόσωπα...<sup>39</sup>".

Με την συνένωση δράσης και φύσης, η εντόπια κοσμοθεώρηση αρνείται το διπολική αντίθεση φύση-πολιτισμού της δυτικής σκέψης και συνενώνει τα δύο στο ανθρώπινο σώμα: η φύση παράγει πολιτισμό και ο πολιτισμός φύση· μια αντίληψη που έχει μεγάλη σημασία για τη θεώρηση του βίαιου έθους. Ταυτόχρονα όμως αρνείται και τον δυισμό σώμα-πνεύμα ή σώμα-ψυχή, ήθος-είδος, είναι-φαίνεσθαι και διατυπώνει μια άποψη για τη "φύση" του ανθρώπου ως ολιστικού όντος, που δεν σπαράσσεται από τις αντιθέσεις που του έχει εμφυσήσει ο δυτικός πολιτισμός.

Η κοινωνική ιεράρχηση παίρνει άλλες διαστάσεις, αν εξεταστεί υπό το πρίσμα της ανάληψης αυτής.

Οι "καλόσπερες οικογένειες" δεν οφείλουν το στάτους τους σε μια μεταφυσική αρχή καταγωγής, "ευγένειας αίματος" ή δαρβινικής οντογένεσης, αλλά στο γεγονός ότι κατά τη μακρόχρονη ζωή και δράση τους "παρήγαξαν" περισσότερες και ισχυρότερες "έξεις", περισσότερη δύναμη, ιστορία, ηθική, μνήμη,

<sup>39</sup> Αυτό δεν είναι υπερβολή. Στους γάμους και τις βαφτίσεις, όπου στην αρχή του γλεντιού το τελετουργικό επιβάλλει να χορεύουν οι άνδρες κατά "οικογένεια", η μεταξύ τους ομοιότητα στη φυσιογνωμία, στην έκφραση, στο στήσιμο του σώματος, ακόμα και στο τρόπο που χορεύουν, είναι το λιγότερο εντυπωσιακή. Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνεται ακόμα περισσότερο όταν γνωρίσει κανείς καλύτερα τις "οικογένειες" του χωριού.

ομορφιά, περισσότερο κοινωνικό έλεγχο, συσπείρωση, ενότητα... περισσότερη ταυτότητα... δηλαδή περισσότερη δομή.

Παρήγαξαν περισσότερη "κοινωνία", καθώς αποτελούν όχι μόνο τις πολλαπληθέστερες και αρτιότερα συγκροτημένες ομάδες της, αλλά και αυτές που έχουν διαμορφώσει τις ισχυρότερες συνήθειες και κρατούν ζωντανότερες τις "παραδόσεις" τους, θέτοντας έτσι και τις βάσεις της συγκρότησης της κοινωνίας και εκκαθιστώντας το πρότυπο που προσπαθούν να φθάσουν οι άλλες. Με αυτή την έννοια η ίδια η "κοινωνία" είναι προϊόν της δράσης και του habitus τους, ενός έθους το οποίο εν πολλοίς είναι κοινό.

Με άλλα λόγια, "παρήγαξαν" περισσότερη ισχύ, εφ' όσον απέκτησαν habitus ισχύος ώστε να επιβάλλουν σε όλους την αναχνώριση των αξιών τους, δηλαδή της ιδεολογίας τους, ως κυρίαρχων αξιών της κοινότητας, και μέσω αυτών την αναχνώριση της πρωτοκαθεδρίας τους, δηλαδή της κυριαρχίας τους. Από αυτή την άποψη, και σε ένα άλλο επίπεδο, το ιδίωμα του αίματος λειτουργεί και ως λόγος που νομιμοποιεί αυτήν την κυριαρχία εναντίον των αξιώσεων όσων προβάλλουν την πρόσφατη ιστορική δράση και προσφορά της δικής τους "οικογένειας" αντιπαραθέτοντάς στην υποτιθέμενη ιστορική αδράνεια ορισμένων "καλά καθόσειρων οικογενειών" για να αμφισβητήσουν "τα καπετανάτα και τα μουστάκια", όπως τους αποκαλούν, δηλαδή το εξακολληθητικό ανώτερο στάτους των τελευταίων.

Σ' ένα άλλο επίπεδο, η θεωρία του αίματος θεμελιώνει την κοινότητα, την τοπική κοινωνία, όχι ως ipso facto ενιαίο και ολιστικό, σύμπαν, αλλά ως χωριστικό σύνολο, ως συμβολικό πεδίο όπου εκτυλίσσονται και (ανα)διατάσσονται, "εχχράφονται", διαχρονικά ποικίλες σχέσεις (στο εσωτερικό του πεδίου αυτού αλλά και με τρίτους παράγοντες), που νοούνται ως σχέσεις διάδρασης μεταξύ "αυτόνομων" ομάδων και των μελών τους. Ως σύνολο που ουδέποτε συσσωματώνεται, καθώς συγκροτείται ως τέτοιο μέσα από μια κυρίαρχη ιδεολογία η οποία αφ' ενός μεν αποτελεί το στοιχείο που συναρθρώνει τις επί μέρους σχέσεις μεταξύ των ομάδων, αφ' ετέρου δε τις εκκαθιστά στη βάση του χωρισμού και του ανταγωνισμού με φόντο τον συγκεκριμένο χώρο, τον τόπο, ο οποίος τις διαμεσοθαβεί.



Έτσι, η "κοινότητα" συλλαμβάνεται περισσότερο ως παράταξη ομάδων στον τόπο, ως "κοινός τόπος", κοινότητα τόπου ή κοινότητα στον τόπο, -τόπος μεστός από βιωμένη εμπειρία, φορτισμένος με κοινωνικές μνήμες, σημασιοδοξημένος, ως τόπος που γίνεται κοινός από την εχαραχμένη πάνω του ιστορία των διαδοχικών γενεών των ανθρώπων του- και ως "κοινότητα στην ιστορία" -ως ομάδες ανθρώπων που συνδέονται από παράλληλες και τεμνόμενες ιστορίες, αλλά και που έχουν βιώσει, υποστεί και δημιουργήσει μια κοινή ιστορία-.

Με άλλα λόγια συλλαμβάνεται περισσότερο ως ένα σύνολο σχέσεων μεταξύ ατόμων και ομάδων στον τόπο, το χρόνο και την ιστορία παρά ως "κοινότητα ανθρώπων" με την έννοια της υποστασίωσης, ως "ηθική κοινότητα" με τη ντυρκείμιανή έννοια, καθώς δεν αποτελεί σύνολο ομοταχές και ομόρροπο με το σύνολο των μελών του, αλλά διαφοροποιημένο, ειδικά ως προς την "ηθική", και συνυφασμένο με διαχωρισμούς, στο βαθμό που οι ομάδες εμμένουν στην διακρίτοσή τους. Ένα σύνολο του οποίου η ενότητα, με εξαίρεση ορισμένες κρίσιμες περιόδους, δομείται και αποδομείται ευκαιριακά κατά μήκος πολλαπλών διαχωριστικών γραμμών, με φόντο τον κοινωνικό ιστό που εκκρίνουν οι σχέσεις από τις γυναίκες ή, για να χρησιμοποιήσω τη μεταφορά του αίματος, το "αδύναμο" αίμα της μητροπλευρικής συσχέτισης.

## 2. Τόπος II: Η χωριστική κατασκευή του χώρου

Η ιδεολογία της "οικογένειας" και οι κοινωνικές σχέσεις τις οποίες δρομοδοχεί χαρτογραφούνται, εχγράφονται, παράχονται και αναπαράχονται σε πολλαπλά επίπεδα στο χώρο. Επικαθορίζουν την αντίληψη, τη διευθέτηση και τις χρήσεις του και τον εννοηματοώνουν ως περιβάλλον μέσα στο οποίο ζουν, κινούνται, συμβιώνουν και σχηματίζουν κοινωνία οι άνθρωποι. Τον συκροτούν αλλά και συκροτούνται από αυτόν (Tilly 1994:17).

Τα νοητά όρια της ομάδας αποτυπώνονται ως "πραγματικά" όρια στο χώρο και τον μετατρέπουν σε "τόπο της", επισφραχίζοντας συμβολικά τη συσσωμάτωσή της: κάθε "οικογένεια" έχει τη δική της "επικράτεια" τόσο εντός όσο και εκτός του χωριού η οποία είναι

νοητικά απαραβίαστη, είναι συνδεδεμένη με αυτήν, ταυτίζεται με αυτήν και αντλεί από αυτήν μέρος της ταυτότητάς της. Συγχρόνως, η ίδια η ανάγκη για συμβολική επισφράγιση της συσσωμάτωσης μέσα από τη θέσπιση ορίων μετατρέπει το χώρο σε διακύβευμα των κοινωνικών σχέσεων, σε μέσο και αποτέλεσμα της καθημερινής κοινωνικής πράξης (Tilley 1994:10 και 23).

Έτσι η "ιθαγενής" κοινωνική κατασκευή του χώρου ως χωριστών οικογενειακών τόπων, που ενσωματώνονται και συναρτώνται στη δράση και την ιστορία της "οικογένειας", δεν ενδυναμώνει απλώς την ιδεολογία της "οικογένειας", αλλά παίζει και "πρωταγωνιστικό" ρόλο στη διάταξη, την ανα-παραγωγή και το μετασχηματισμό του κοινωνικού σύμπαντος ως τέτοιου.

Η πολλαπλά χωριστική κατασκευή του χώρου (ο χωρισμός του κατά "οικογένειες" τέμνεται από τον χωρισμό κατά φύλα) δημιουργεί ασυνέχειες και ιεραρχήσεις, προκαλεί συγκρούσεις αλλά και επί μέρους συνάψεις ποικίλης πυκνότητας, μέσα από την αμφισημία και την απροσδιοριστία των ορίων του, τη συνεχή κατασκευή και μετατόπιση των ορίων του δημόσιου και του ιδιωτικού, του επιβεβλημένου, του επιτρεπόμενου και του ανεπίτρεπτου, συγκρούσεις και συνάψεις που επίσης εγχράφονται στο χώρο και τον αναδιατάσσουν.

#### **Η κοινότητα ως συμπάρταξη "οικογενειακών τόπων"**

Η ιδεολογία της "οικογένειας" αποτυπώνεται, πρώτα απ' όλα, και καθορίζει την χωροταξική διάταξη αλλά και την "συμβολική κατασκευή της κοινότητας" (Cohen 1985) ως συνύπαρξης στο χώρο, και σχετικής συμπάρταξης, "ετεροτήτων" ("οικογενειών" με διαφορετική καταγωγή, όπως ήδη ανέφερα) ή ως συμπάρταξης "επί μέρους τόπων". Αυτό συντελείται σε πολλά επίπεδα, από το πιο ορατό ως το πιο άορατο, και είναι αλλού πιο αισθητό και αλλού λιγότερο.

Με αυτή την έννοια, οι κοινότητες αυτές -ακόμα και οι μικρότερες- δεν συνιστούν ένα ενοποιημένο σύμπαν, όπως τα χωριά που περιγράφουν οι "κλασσικές" μελέτες κοινοτήτων της

ελληνικής εθνογραφίας<sup>40</sup>, το οποίο αρθρώνεται γύρω από ένα κέντρο, σηματοδοτημένο από ορισμένες δραστηριότητες (η πλάτεια με την εκκλησία και γύρω τα καφενεία, το κτίριο της κοινότητας και άλλα). Αποτελούν μια νοητική συμπαράταξη λιγότερο ή περισσότερο διακριτών οικισμών κατοικημένων με βάση την αρχή της αρρενογονίας και της ανδρο-νεο-τοπικής κατοικίας από "οικογένειες" που συνδέονται μεταξύ τους από ποικίλους δεσμούς αχχιστείας και πνευματικής συγγένειας. Και το κέντρο του χωριού, που σε ορισμένες από αυτές δεν είναι καν ορατό<sup>41</sup>, δεν είναι τόπος σύμνηοιας και αρμονίας, αλλά αμφισημίας: ένας τόπος όπου το σχετίζεσθαι εμπειρέχει αχωνιστική αντιπαράθεση και κατατείνει στην αναμέτρηση.

Στην ακραία μορφή της συμπαράταξης αυτής βρίσκεται το "κομηδόν" οικιστικό μοντέλο της περιοχής του Κάστρου: εδώ η "κοινότητα" ως τόπος εχγεγραμμένος στο χώρο απουσιάζει και στη θέση της βρίσκονται πολλοί μικροί διακριτοί μεταξύ τους οικισμοί<sup>42</sup>. Σε κάθε οικισμό<sup>43</sup> μένει μία "οικογένεια", από την οποία και παίρνει το όνομά του (Λόχου χάριν, τα Κουρταδιανά, τα Παπαδιανά, κλπ.), και ίσως ορισμένοι συγγενείς από τις γυναίκες,

<sup>40</sup> Βλ. για παράδειγμα, Friedl 1967 και du Boulay 1974. Την αίσθηση αυτή ωστόσο δίνουν, από τα έξω τουλάχιστον, τα χωριά της κεντρο-ανατολικής και ανατολικής Κρήτης. Για το αντίθετο, βλ. Herzfeld 1985:56-67.

<sup>41</sup> Βλ. για παράδειγμα, Herzfeld 1985:62.

<sup>42</sup> Ωστόσο, τα χωριά αυτά δεν προέκυψαν από διοικητική συνένωση των επί μέρους οικισμών τους, δομήθηκαν έτσι εξ υπαρχής. Τα περισσότερα αναφέρονται (και με το σημερινό τους όνομα) από τον Basilicata το 1630 (Σπανάκης 1969:137). Η οικιστική τους διάταξη δεν σημαίνει ότι δεν λειτουργούσαν σε πολλά επίπεδα ως κοινότητες, από την κοινή δράση των κατοίκων τους στις κρίσιμες ιστορικές στιγμές του 19ου και του 20ού αιώνα ως τη κοινή συμμετοχή σε γάμους, βαφτίσια, εορτές, και άλλες δραστηριότητες, πολλώ δε μάλλον που οι "οικογένειες" συνδέονταν μεταξύ τους με σχέσεις αχχιστείας, κουμπαριάς, κλπ.

<sup>43</sup> Ο αριθμός των οικισμών μπορεί να φθάνει και τους είκοσι. Οι συνοικισμοί αυτοί σε άλλα χωριά απέχουν ελάχιστα μεταξύ τους και φαίνονται σχεδόν σαν χειτονίες, και σε άλλα απέχουν τόσο ώστε να μην φαίνεται ο ένας από τον άλλο. Συνήθως ένας από αυτούς σηματοδοτεί το κέντρο του χωριού και αυτόν διασχίζει ο δρόμος που οδηγεί σ' αυτό, αλλά τις περισσότερες φορές δεν έχει κανείς την αίσθηση ότι μπαίνει σε χωριό, καθώς ο συνοικισμός αυτός αποτελείται από μερικά σπίτια (ίσως ένα καφενείο και μια εκκλησία και παρακάτω στο δρόμο (αν αυτός δεν τελειώνει εκεί) μερικές ακόμα συστάδες σπιτιών ή και τίποτε άλλο: οι άλλοι συνοικισμοί φαίνονται από μακριά (ή δεν φαίνονται καθόλου), μπορεί να έχουν και αυτοί το καφενείο και την εκκλησία τους, συνήθως έχουν το δικό τους δρόμο, έτσι ώστε να μην είναι κανείς υποχρεωμένος να περάσει από τον κεντρικό οικισμό για να πάει εκεί, και δικό τους δρόμο για τους αγρούς και τα βοσκοτόπια. Το μοντέλο αυτό δεν ανιχνεύεται πια στο ίδιο το σύγχρονο Κάστρο.

που είχαν αναγκαστεί να εγκαταλείψουν το δικό τους τόπο για να αποφύγουν αντεκδικήσεις. Μερικές φορές οι πολυπληθέστερες "οικογένειες" ήταν διεσπαρμένες σε οικισμούς περισσότερων χωριών, είτε για τους παραπάνω λόγους ή και για λόγους οικονομικούς<sup>44</sup>.

Στο άλλο άκρο είναι η πυκνοκατοικημένη και σχετικά μεγάλη κοινότητα του Μεγάλου Χωριού. Οι οικισμοί της, κτισμένοι σε σχετικά μικρή απόσταση μεταξύ τους, σχεδόν δεν είναι πια ορατοί (εκτός από έναν, ο οποίος εξακολουθεί να ξεχωρίζει). Έτσι, το χωριό δίνει την εντύπωση μια συμπαχούς κοινότητας, κτισμένης ένθεν και ένθεν του κεντρικού δρόμου, με δύο πλάτες στο μέσο περίπου του χωριού (η πρώτη υποδέχεται τους επισκέπτες, στη δεύτερη είναι το ηρώον και το δημοτικό μέγαρο), και άλλη μία στο τέλος του χωριού (ή στην είσοδό του, αν έρχεται κανείς από την αντίθετη κατεύθυνση). Την εντύπωση αυτή ενισχύει η θέρμη με την οποία ομιλούν οι Μεγαλοχωριανοί για το χωριό τους και η υπερηφάνεια που αισθάνονται για αυτό και για την ιδιαιτερότητά του, που συνιστά και τη δική τους ιδιαιτερότητα και ιδιαίτερη ταυτότητα. Αυτή τη σαφή συνείδηση της κοινότητας ενισχύει η πρόσφατη ιστορία του χωριού (του 19ου και του 20ού αιώνα), όπου πάντα εμφανιζόταν και δρούσε ως κοινότητα, υποτάσσοντας ως κοινότητα τις αντιθέσεις και "διαφορές" μεταξύ των "οικογενειών" της χάριν της ενότητάς της μπροστά στον κοινό εχθρό<sup>45</sup>, καθώς και παλαιότερες ιστορικές μαρτυρίες<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Πολύ συχνά ίσχυαν και τα δύο σωρευτικά. Οι "οικονομικοί λόγοι" όπου αναφέρονται σημαίνουν είτε ότι δεν υπάρχει διαθέσιμο οικόπεδο για κτίσιμο στην επικράτεια της "οικογένειας" ή/και ότι, στη διανομή της περιουσίας μεταξύ των αδελφών, κάποιος πήρε χη από γυναίκες (μητέρα, γιαγιά ή και σύζυγο) σε άλλη περιοχή. Στην πρώτη περίπτωση, ο ενδιαφερόμενος αναγκάζεται να κτίσει το σπίτι του σε οικόπεδο που περιήλθε στην ιδιοκτησία του από γυναίκες και να ενταχθεί στην εδαφική επικράτεια μιας άλλης "οικογένειας" (στο ίδιο ή σε άλλο χωριό), με την οποία συγγενεύει. Αν δεν υπάρχει τέτοιο οικόπεδο, είναι δύσκολο να αγοράσει χη που ανήκει σε "ξένη οικογένεια", και ακόμα δυσκολότερο να ζήσει δίπλα της, και τότε θα κτίσει το σπίτι του σε χη που διαθέτει η "οικογένειά" του έξω από το χωριό, και θα εγκαταστήσει προοπτικά ένα νέο οικισμό. Στη δεύτερη, αναγκάζεται να μετοικήσει σε άλλο χωριό, πάλι όμως κοντά σε συγγενείς του.

<sup>45</sup> Επανειλημμένα στην ιστορία του χωριού, η κοινότητα ανάγκασε "οικογένειες" που χωρίζονταν από "διαφορές" να συμφιλιωθούν επίσημα προκειμένου να καταταχούν οι άνδρες τους στο σώμα των πολεμιστών με το οποίο το χωριό συμμετείχε στις εξεχέρσεις κατά των Οθωμανών.

<sup>46</sup> Χωρίς αυτό να προκαθορίζει τίποτε για την προηγούμενη περίοδο, για την οποία δεν υπάρχουν στοιχεία προς το παρόν, το Μεγάλο Χωριό αναφέρεται ως όνομα στην περιγραφή της Κρήτης από τον Βενετό Fr. Barozzi το 1577. Στην απογραφή του P. Castrolilaca, το 1583, εμφανίζεται να έχει 911 κατοίκους. Αναφέρεται και από

Ωστόσο, και εδώ, η πιο προσεκτική "ανάχνωση" του χώρου θολώνει την εικόνα και δυσκολεύει τον απόλυτο προσδιορισμό του κέντρου του χωριού από τον "ξένο", καθώς η καταδήλωσή του από την ύπαρξη του δημοτικού μεγάρου και του ηρώου στη μία από τις πλατείες αποδυναμώνεται αφ' ενός από την έκκεντρη τοποθέτηση των δύο πρώτων πλατειών σε σχέση με το νοητό κέντρο του χωριού, και αφ' ετέρου από το γεγονός ότι και οι τρεις φαίνονται εξ ίσου κεντρικές, με την εκκλησία, τα καφενεία και την έντονη κοινωνική ζωή της η καθεμία, σαν να επρόκειτο για τρία χωριά το ένα δίπλα στο άλλο.

Όταν μάλιστα γνωρίσει κανείς το χωριό, διαπιστώνει ότι αυτό που φαίνεται μια συμπαχής κοινότητα είναι, στην πραγματικότητα, ένα πολυδιασπασμένο πεδίο που συνδέεται όχι από ένα οργανικό, αλλά από ένα *suí generis* κέντρο. Στη συνείδηση των κατοίκων του, το χωριό συνίσταται στους οικισμούς του και έτσι η χωροταξική διάταξή του, στην αφηρημένη της μορφή, αναπαράγει την κομηδόν συμπαράταξη των χωριών του Κάστρου, σε μια συμπυκνωμένη εκδοχή της στο χώρο: οι οικισμοί είναι χωρισμένοι σε χείτονιές, η καθεμία από τις οποίες έχει δικό της όνομα και αποτελεί την οικιστική επικράτεια μίας ή περισσότερων (αν είναι μικρές) "οικογενειών" (με τη διαφορά ότι εδώ το όνομα της "οικογένειας" φέρουν τα σπίτια της, όχι η (δια η συνοικία).

Ο χωρισμός του χωριού σε οικισμούς συνιστά μια τοπογραφική αναπαράσταση του χωρισμού του κατά "οικογένειες" -με τη νοητική συγχώνευση τόπου και "οικογενειών" που κατοικούν τον τόπο- και μια συντομογραφία της εχθραφής και της διάταξής τους στο χώρο που συμπεριλαμβάνει και τις διαμεσοθαβημένες από το χώρο μεταξύ τους σχέσεις. Η τέτοια εννοιολογία του χωριού υπερβαίνει τον απλό προσδιορισμό τόπου και κοινωνικών οντοτήτων

---

τον Fr Basilicata, το 1630 (Faure 1981 Σπανάκης 1969 και 1991) Στην τουρκική απογραφή του 1671 το χωριό εμφανίζεται με 212 χαράτσια και στην απογραφή του 1881 ο πληθυσμός του είναι 1973 Χριστιανοί (το χωριό δεν κατοικήθηκε ποτέ από Μουσουλμάνους) Σπανάκης 1991 Φυσικά, οι αναφορές αυτές δεν μας δίνουν πληροφορίες ούτε για την οικιστική δομή ούτε για τις κοινωνικές σχέσεις στο εσωτερικό του χωριού, ούτε βέβαια για το πώς βίωσαν οι άνθρωποι τον τόπο τους. Η πληροφορία όμως για το όνομα και το μέγεθος του χωριού αποτελεί και εδώ, όπως και στην περιοχή του Κάστρου, ένδειξη ότι η κοινότητα δεν προέκυψε από σχετικά πρόσφατη διοικητική ένωση χωριστών επί μέρους οικισμών.

και επικεντρώνεται στην χάραξη συμβολικών ορίων, πάνω στα "πραγματικά" όρια των οικισμών.

Τα όρια αυτά περι-ορίζουν και περι-γράφουν τη ζωή και τις κινήσεις των κατοίκων του, τον "τόπο" όπου κατασκευάζεται η ταυτότητα και την ίδια τη διαμόρφωσή της. Συγχρόνως όμως προσδιορίζουν τις κοινωνιακές σχέσεις και την κοινωνική διάδραση στο εσωτερικό της κοινότητας ως διάσχιση ορίων και κοινωνικά προσδιορισμένα "τέχνη κίνησης στο χώρο", για να παραφράσω τον Tilley (1994:28), η οποία γεννάει επί μέρους κοινωνικές πρακτικές των φορέων της δράσης (στρατηγικές κατά τον Bourdieu [1977] ή τακτικές κατά τον de Certeau [1984:xi]) που μπορούν να συγκροτηθούν σε "πολιτική του χώρου" (Tilley 1994:20) και να τεθούν στην υπηρεσία αποκωδικοποιήσιμων επιδιώξεων μιας "πολιτικής της ταυτότητας", αλλά και της "ισχύος".

#### **Ο οικισμός, μια αμφίσημη ενότητα**

Σ' αυτό το πλαίσιο, ο οικισμός συνιστά μια διακριτή μεν και νοητά οριοθετημένη, πῆλη όμως αμφίσημη ενότητα. Από τη μια πλευρά αποτελεί ένα ιδιαίτερο κοινωνικό χώρο που κατασκευάζεται και διαμεσολαμβάνεται στον τόπο. Ως τέτοιος, διαθέτει ιδιαίτερα κοινωνικο-πολιτισμικά χαρακτηριστικά, που του προσδίδουν ιδιαίτερη ταυτότητα και "ιδιοσυγκρασία", και συγκροτούνται σε στερεότυπα αντιπροσωπευτικά των κατοίκων του. Έτσι, ο ένας οικισμός "έχει πολλούς μερακλήδες", "κάνει καλούς τραγουδιστές και θυράρηδες", "κάνει τα καλύτερα γλέντια" και "είναι φημισμένος για τους μαντιναδολόγους του"<sup>47</sup>· ο άλλος έχει βαρείς ανθρώπους, χωρίς πετάχματα, ένας άλλος χαρακτηρίζεται περιφραστικά "από εκεί να πάρεις γάιδωρο ή γελάδα, ποτέ μην πάρεις άνθρωπο...".

Η ταυτότητα αυτή συγκροτείται, όπως είναι ήδη εμφανές, με διαφορετικό άξονα από αυτόν που διαφοροποιεί τις "οικογένειες", και

---

<sup>47</sup> Στα γλέντια, το ιδίωμα της αντιπαθότητας που διέπει την ευρύτερη κοινωνική ζωή εκδραματίζεται με τη μορφή ενός ποιητικού ανταγωνιστικού "διαλόγου" με δίστιχα, τις μαντινάδες, όπου κρίνεται η ετοιμοθολογία και η δυνατότητα ενθουσιασμού σ' αυτή τη συμβατική αισθητική μορφή τον ακριβέστερο (και ανατρεπτικότερο) ορισμό της κατάστασης με στόχο τη συμβολική εξουδετέρωση του ανταγωνιστή. Περισσότερα για τη μαντινάδα, βλ. Herzfeld 1985:141-147, καθώς και 1993

με αυτή την έννοια οι οικισμοί δεν είναι τοποθετημένοι σε ιεραρχική σχέση μεταξύ τους ούτε στη βάση της αντίθεσης κέντρου-περιφέρειας ούτε στη βάση της κοινωνικής αξιολόγησης των "οικογενειών" που τους συναποτελούν. Οι "καθόσεις" και "δυνατές οικογένειες" είναι διεσπαρμένες εξ ίσου σχεδόν σ' όλους τους οικισμούς, οπότε οι διακρίσεις τις οποίες συνεπάγεται η κοινωνική ιεράρχηση τέμνουν εσωτερικά κάθε οικισμό.

Ως διακριτή ενότητα, ο οικισμός είναι ένας τύπος κοινωνικά οριοθετημένος. Η ταύτιση τύπου και ανθρώπων αναδύεται με ενάρχεια από το γεγονός ότι, όπως στο συλλογικοποιητικό ιδίωμα της "οικογένειας", ο τύπος λειτουργεί ως μετωνυμία τόσο του συνόλου, όσο και του μέρους, χαράζοντας κοινωνικά όρια. Έτσι, ο τύπος δεν έχει μόνο το δικό του κέντρο, με την εκκλησία, τα καφενεία και τα μαγαζιά του, αλλά και τη δική του κοινωνική ζωή. Τα γλέντια, οι γάμοι και τα βαφτίσια των κατοίκων του νοούνται ως δικά του: "στο Ψηλό έχουν γάμο σήμερα" "ο Πλάτανος έχει βάφτιση". Και περιορίζονται στα κοινωνικά του όρια σ' αυτά οι κάτοικοι των άλλων οικισμών δεν συμμετέχουν παρά στο βαθμό που έχουν "οικογενειακή" σχέση ως αχχιστείς ή στενοί μητροπλευρικοί συγγενείς με τη "οικογένεια" που έχει το γλέντι ή έχουν ειδικά προσκληθεί από αυτήν. Οι προσκεκλημένοι επίσης προσδιορίζονται από τον οικισμό τους: "το Ψηλό δεν έφτασε ακόμα", ήνε οι διοργανωτές του γλεντιού για τους συγγενείς τους από αυτό τον οικισμό: "το Ψηλό (ή ο Πλάτανος..) στην πίστα", καλεί και ο θυράρης, εννοώντας τους συγγενείς της "οικογένειας από τους εν λόγω οικισμούς. Οι "τελετές" όμως του οικισμού (κηδείες και μνημόσυνα) και οι εκκλησιαστικές του εορτές σηματοδοτούν το "άνοιγμα" των ορίων του, αποτελώντας τρόπο συμμετοχής και συνεύρεσης όλου του χωριού που πάλι νοείται με βάση το συλλογικό εδαφικό ανήκειν: "κατεβαίνει το Ψηλό για την κηδεία στον Πλάτανο" ή "ανεβαίνει ο Πλάτανος να προσκυνήσει στον Άγιο Αντώνιο".

Το σπουδαιότερο όμως είναι ότι, ως κοινωνικά οριοθετημένος τύπος, ο οικισμός εμπεριέχει, κατά το σημαντικότερο μέρος της, την κοινωνική ζωή των κατοίκων του, των "οικογενειών" του, πράγμα που μετατρέπει τα κοινωνικά όρια σε τοπικά όρια, έτσι ώστε η κίνηση από και προς κάθε οικισμό να συνιστά διάσχιση συμβολικών ορίων και ο ίδιος ο οικισμός να συνίσταται σ' ένα

ιδιόρρυθμο κράμα δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, ανάλογα με το αν το κοιτάζει κανείς από τα μέσα ή από τα έξω και με την περίπτωση.

### Ο οικισμός, περι-ορισμένος χώρος

Αυτό σημαίνει ότι οι μετακινήσεις από τον ένα οικισμό στον άλλο γίνονται με φειδώ και έχουν κάποιο λόγο ή στηρίζονται σε κάποια "οικογενειακή" ή φιλική σχέση, και πάντως όταν εμφανίζονται ως επιβεβλημένες: οι άνθρωποι κινούνται στο χώρο για να διεκπεραιώσουν τις "δουλιές" τους (τις οποίες φυσικά μπορεί και να επινοούν) και όχι για να "σκοτώσουν" την ώρα τους. Έτσι, οι μεν γυναίκες δεν εγκαταλείπουν τον οικισμό τους για να μεταβούν σ' άλλον, παρά μόνο αν κατάχονται από εκεί ή έχουν (μητροπλευρικούς) συγγενείς (τους οποίους, ωστόσο, συνήθως επισκέπτονται με κάποια αφορμή). Οι μόνες φορές που μεταβαίνουν σ' έναν οικισμό όπου δεν έχουν τέτοιου είδους σχέσεις είναι την παραμονή της εορτής του αγίου του και στους θανάτους<sup>48</sup>. Με βάση όμως τη λογική της κίνησης στο χώρο, ανάλογοι "περιορισμοί" στη διάσχιση των συμβολικών ορίων φαίνεται να ισχύουν και για τους άνδρες. Και μολονότι, ο "περιορισμός" στην κίνηση των γυναικών έχει επισημανθεί και υπερτονιστεί από τους εθνογράφους της Ελλάδας, για τους άνδρες υφάρπει μια γενική αντίληψη περί ελεύθερης κινητικότητας σ' έναν γενικευμένο "δημόσιο χώρο"<sup>49</sup>.

Όπως ο καθημερινός χώρος των γυναικών είναι το σπίτι και η χειτολιά τους, ο *καθημερινός* χώρος των ανδρών δεν είναι ο κεντρικός δρόμος συλλήβδην και τα καφενεία του, αλλά το κέντρο

<sup>48</sup> Με αυτή τη λογική, μπορεί να περάσει πολύς καιρός χωρίς να πάει μια γυναίκα σ' έναν οικισμό, ή να πάει ελάχιστες φορές στη ζωή της, ενώ δεν απέχει παρά λίγες μόλις εκατοντάδες μέτρα, ίσως και πολύ λιγότερο, από το σπίτι της. Αυτό σημαίνει ότι ελάχιστα γνωρίζει και τους κατοίκους του όχι μόνο προσωπικά αλλά και ως φυσιογνωμίες, ασχέτως αν μπορεί να έχει ακούσει γι αυτούς. Οι γυναίκες που συναναστράφηκα στενά, λόγου χάριν, ελάχιστα γνώριζαν το Ψηλό και τους ανθρώπους που έμεναν εκεί, ενώ και οι γνώσεις τους *για* αυτούς ήταν επίσης περιορισμένες.

<sup>49</sup> Θέτω σε εισαχιακά τη συμβατική χλωσσο της ανθρωπολογίας, στο βαθμό που όχι μόνο δεν υπάρχει ρητός περιορισμός, αλλά και τα εντόπια υποκείμενα, γυναίκες και άνδρες, ρηματοποιούν με τελείως διαφορετικούς όρους τον περιορισμό των κινήσεών τους στο χώρο, δηλαδή όχι με όρους στέρησης ή υστέρησης, αλλά έλλειψης βούλησης και έλλειψης ασχολίας: "τι να πάω να κάνω;"



του οικισμού τους. Και μάλιστα όχι όλα τα καφενεία του, αλλά ένα κυρίως και δευτερευόντως ορισμένα άλλα τα οποία επιλέχουν (ή τους επιβάλλονται) με ορισμένα κριτήρια<sup>50</sup>. Δεν πηγαίνουν εύκολα σε καφενείο στο οποίο δεν συχνάζουν, παρά μόνον αν ζητούν κάποιον που ξέρουν ότι συχνάζει εκεί ή αν τους προσκαλέσει κάποιος, ο οποίος ήδη κάθεται εκεί.

Με αυτή την έννοια, ούτε οι άνδρες, ως γενική κατηγορία, απομακρύνονται τόσο συχνά από τον οικισμό τους, και δεν μετακινούνται "ελεύθερα" από τον ένα οικισμό στον άλλο, αν δεν έχουν συγκεκριμένο λόγο (να "χαρίσουν" σ' ένα χάμο, να πάνε σε κηδεία ή σε γλέντι χάμου ή βάφτισης, να δουν ένα μητροπληρικό συγγενή, συγγενή εξ αχχιστείας ή απλώς γνωστό, για κάποια δουλιά...). Αντίστοιχος λόγος θα τους φέρει και στα καφενεία του, εκτός αν περνούν και κάποιος τους προσκαλέσει. Και αν αυτό είναι λιγότερο ορατό στη κίνηση από τους ακρινούς προς τους κεντρικούς οικισμούς, επειδή εκεί είναι το διοικητικό κέντρο του χωριού, είναι πολύ αισθητό στις μετακινήσεις με την αντίθετη φορά, καθώς και σ' αυτές μεταξύ των δύο ακρινών οικισμών (που ήταν ακριβώς αυτά που με έκαναν να εντοπίσω ότι η πρακτική αυτή είναι γενική).

Ακόμα πιο εντυπωσιακό βέβαια είναι ότι και αυτοί που μένουν στους κεντρικούς οικισμούς δεν συχνάζουν οι μόνον στα καφενεία του άλλου, αλλά στην καθημερινότητά τους "προτιμούν" την πλάτεια του οικισμού τους και τα καφενεία στον κεντρικό δρόμο που βρίσκονται κοντά της, ενώ η μετάβαση στην πλάτεια του άλλου οικισμού αποτελεί την εξαίρεση, με αφορμή εορτές ή άλλες έκτακτες περιπτώσεις<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Αρρενογονική ή συγγενική σχέση με τον ιδιοκτήτη, παράδοση φιλίας μεταξύ των δύο "οικογενειών", συγγένεια πολιτικών πεποιθήσεων ή γενικότερη συνάφεια με ιδιοκτήτη και θαμώνες και άλλα.

<sup>51</sup> Στην παρατήρηση αυτή με οδήγησε η προσωπική μου εμπειρία. Κατά τύχη οι άνθρωποι με τους οποίους συνδέθηκα στενότερα έμεναν στον ίδιο οικισμό με το σπίτι που με φιλοξενούσε. Πολλές φορές οι άνδρες με κάλεσαν μαζί τους στο καφενείο και πάντα με πήγαιναν στα ίδια, που ήταν όλα εκεί κοντά. Επανειλημμένα ζήτησα από αυτούς με τους οποίους είχα οικειότητα να πάμε σε μια από τις κεντρικές πλατείες που μου άρεσε πάρα πολύ και πάντα μου αρνούσαν, λέγοντάς μου "δεν πάω εγώ εκεί!", και με πήγαιναν στην άλλη πλατεία. Το αποτέλεσμα είναι ότι στην πλατεία αυτή πήγα ελάχιστες φορές και πάντα με αφορμή κάποιο γλέντι που γινόταν εκεί (χάμος χοροεσπερίδα του συλλόγου και άλλα τέτοια), στο οποίο συγκεντρωνόταν κόσμος από όλο το χωριό. Ούτε όμως και στα άλλα καφενεία της περιοχής αυτής έτυχε ποτέ να πάω.

Τα "δεύτερα" σπίτια των ανδρών λοιπόν βρίσκονται περίπου στη νοητή ευθεία του σπιτιού τους προς τον κεντρικό δρόμο. Αυτό σημαίνει ότι, στην πράξη, ο βασικός όγκος της κοινωνικότητάς τους προσδιορίζεται, και "περιορίζεται", όπως και των γυναικών, από τις ευρύτερες "οικογενειακές" σχέσεις που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της γειτονιάς και του οικισμού τους<sup>52</sup> (όπου, όπως ήδη είπα, υπάρχει και μία αυξημένη τάση επιχαμιών, εν είδει "κανόνα" προτίμησης). Φυσικά, επίσης στην πράξη, τόσο ο ίδιος ο όγκος της κοινωνικότητας, όσο και η σύνθεσή της, που καθορίζουν και την κινητικότητά κάθε άνδρα στο χώρο, δεν είναι τα ίδια για όλους: αποτελούν συνάρτηση της κοινωνικής θέσης ("οικογενειακής" και ατομικής) του καθενός. Έτσι, άλλοι είναι πιο ευπρόσδεκτοι ή και περιζήτητοι σε περισσότερα μέρη και άλλοι λιγότερο και, συνεπώς, άλλοι μπορούν να σπάσουν αυτές τις άρρητες συμβάσεις και να εμφανίζονται στα περισσότερα καφενεία και άλλοι όχι.

Για τους κατοίκους του χωριού, συνεπώς, στο επίπεδο της καθημερινής εμπειρίας, "τόπος" τους είναι ο οικισμός τους και "κέντρο" της ζωής τους το κέντρο του, και από αυτή την άποψη η έννοια του κέντρου, και μαζί με αυτήν η έννοια της κοινότητας, εμφανίζεται επιμερισμένη. Η κοινότητα αποτελείται από πολλά κέντρα, καθένα από τα οποία συνιστά ένα ιδιότυπο κράμα δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, με συχνές μετατοπίσεις σχετικοποιήσεις, ακόμα και αντιστροφές των δύο αυτών εννοιών. Συνιστά έναν ιδιωτικό χώρο, που είναι ο δημόσιος χώρος των κατοίκων του, πιο "ανοικτό" για ορισμένους από τους "έξω", πιο "κλειστό" για άλλους, και ο οποίος σε ορισμένες περιστάσεις μετατρέπεται σε ιδιωτικό δημόσιο (όπως, για παράδειγμα στους χάρμους), ενώ σε άλλες σε δημόσιο χώρο (λόγου χάριν, στις εκκλησιαστικές εορτές), χωρίς ωστόσο ποτέ να χάνει εντελώς τον ιδιωτικό του χαρακτήρα. Αυτό σημαίνει πρακτικά ότι αλλοιώς συμπεριφέρεται, ή

---

<sup>52</sup> Αυτό σημαίνει επίσης ότι και η έρευνά μου προσδιορίστηκε και περιορίστηκε, και μάλιστα στο έπακρο, από τους παράγοντες αυτούς. Είναι χαρακτηριστικό ότι σ' όλη τη διάρκεια της εκεί παραμονής μου, αλλά και στις μεταγενέστερες επισκέψεις μου στο χωριό, δεν "έτυχε" να πάω ούτε μία φορά στο Ψηλό και οι μόνοι άνθρωποι που γνώρισα από εκεί είναι η οικογένεια του αδελφού μιας γειτόνισσάς "μας" που έρχονταν να τη δουν όσο ήταν άρρωστη. Αλλά και στον Πλάτανο είχα πάει ελάχιστες φορές και είχα γνωρίσει πολύ λίγους ανθρώπους και μόνο όταν παντρεύτηκε εκεί μία φίλη μου, προς το τέλος της έρευνάς μου, τον γνώρισα καλύτερα.

οφείλει και νομιμοποιείται να συμπεριφέρεται, κανείς στο δικό του οικισμό και αλλοιώς στους άλλους.

**Ο οικισμός, ένα σύνολο διακριτών "οικογενειακών τόπων"**

Ωστόσο, όπως ήδη ανέφερα, ο οικισμός είναι μια αμφίσημη ενότητα. Δεν αποτελεί ενιαίο σύμπαν, μια κοινότητα στη θέση της "κοινότητας", αλλά (τόσο σε μια από τα μέσα θέαση, όσο και από τη σκοπιά του υπόλοιπου χωριού) μια συμπάρταξη ομάδων ταυτισμένων με μια συγκεκριμένη εδαφική επικράτεια η καθεμία. Συνίσταται δηλαδή σε επί μέρους διακριτούς τόπους, τις χειτονιές, "σύμφυτους" με τις "οικογένειες" που τους κατοικούν: η πρωταρχική σχέση εδώ είναι αυτή των "οικογενειών" με τον τόπο τους και όχι μεταξύ τους (και ας τις συνδέουν πυκνά δίκτυα αγχιστείας).

Αυτό εχγράφεται ποικιλότροπα στο χώρο. Είναι ορατό στο επίπεδο της χαρτογράφησης: οι "τόποι" αυτοί έχουν δικό του όνομα ο καθένας: είναι διατεταγμένοι γύρω από μια υπαρκτή ή νοητή πλάτεια και κατά μήκος του κεντρικού δρόμου και οριοθετημένοι από ορατά, συνήθως, στο χώρο σημεία, όπως είναι η πλάτεια και ο ίδιος ο κεντρικός δρόμος, ή μικρότεροι εσωτερικοί δρόμοι και πλατώματα. Αυτοί οι ονοματισμένοι τόποι δεν ήταν πάντα, είχαν. Δημιουργήθηκαν ως τέτοιοι από το ίδιο το γεγονός ότι τους κατοίκησε μια "οικογένεια", από την κοινή εμπειρία και τις μνήμες των διαδοχικών γενεών των μελών της, από την ιστορία της, και με αυτή την έννοια αποτελούν προϊόν της δράσης της.

Τα όριά τους φέρουν την επέκταση ή τη συρρίκνωση των συμβολικών ορίων του σώματός της, τα σημάδια πάνω τους τις μεταβολές στο εσωτερικό της. Ούτε υπάρχουν για πάντα. Αποδημιουργούνται, χάνουν το όνομά τους και βυθίζονται στην ανυπαρξία, όταν τους εγκαταλείπει η "οικογένεια" που τους κατοικούσε: ένα μεγάλο ερειπωμένο σπίτι περιτρυχυρισμένο από χαλάσματα και ένα "κενό" χώρο "εδώ έμενε ο... από τους μεγαλύτερους κτηνοτρόφους της εποχής: τονε σκοτώσανε δυο... την αποκριά του δεκαπενταύχουστου το βράδυ γιατί τους είχε βρίσει μέσα στο χωριό: δεν είχε ανθρώπους δυναμικούς να τους κυνηγήσουνε: διαλύθηκε το κοπάδι του και το σπίτι του". Όλοι οι "τόποι" γύρω αναφέρονται με το όνομά τους, αυτός, ο ακατοίκητος, δεν έχει όνομα ούτε ταυτότητα: είναι το ερειπωμένο

οπίτι δίπλα στην Ελιά αναφέρεται μόνο με την ιστορία του -αν την ρωτήσει κανείς. Άλλοτε πάλι "προσαρτώνται" και ενσωματώνονται στους διπλανούς "τόπους" ή κατοικούνται από άλλους ανθρώπους, και τότε συνήθως, εφ' όσον αλλιάζει το "τοπίο", αλλιάζουν με το χρόνο και όνομα.

Ο "οικογενειακός τόπος" συνιστά και αποτυπώνει, στο υποκειμενικό, βιωματικό επίπεδο, τον "υπαρξιακό χώρο" της "οικογένειας" (Tilley 1994:16) που αναγνωρίζεται από τους τριτους ως σύμβολο της ταυτότητάς της, ως locale της (όπ.π.:18), αποτελεί τη νοητική προέκτασή της στο χώρο. Τα όριά του είναι, όπως και τα δικά της, απαραβίαστα: περιχαράσσουν ένα χώρο "ιδιωτικό" της, όπου, όπως δείχνει η κοινωνική πρακτική, "δικαίωμα εισόδου" έχουν συγκεκριμένοι άνθρωποι με βάση συγκεκριμένες σχέσεις και "δικαίωμα διάβασης" οι αντίστοιχοι των γειτόνων.

Το όνομά του λειτουργεί ως μετωνυμία του δικού της: "πώ στην Ελιά" σημαίνει πηγαίνω να δω κάποιον από τους Μύρηδες: "έχινε η Ελιά ανάστατη" ότι κάτι κακό συνέβη στην "οικογένεια" αυτή. Η συγκέντρωση όλων των μελών της σε αυτόν είναι δείκτης της συσπέρωσης και της δύναμής της και η ταύτισή της με αυτόν τέτοια<sup>53</sup>, ώστε οι μετοικήσεις των ανδρών από και προς τους οικισμούς και τις γειτονιές να είναι αδιανόητες χωρίς αποχρώντα λόγιο ("οικογενειακές διαφορές" ή οικονομικούς λόγους)<sup>54</sup>. Κανείς δεν εγκατέλειπε τον "τόπο του" άνευ λόγιο για να μείνει αλλού μέσα στο χωριό διότι το "αλλού" και στις δύο περιπτώσεις σηματοδοτούσε κάποιου είδους ρήξη όχι μόνο με τον "τόπο", αλλά και με το ανήκειν, με την ταυτότητα (αλλά και με τη δύναμη) που ο τόπος παρέχει. Το "όνομα" του τόπου, η φήμη του, ταυτίζεται με τη δράση της "οικογένειας": ο τόπος προσδιορίζεται και ιεραρχείται από αυτήν, όπως οι "οικογένειες", και έτσι λειτουργεί και ως μετωνυμία της κοινωνικής ιεράρχησης, ιεραρχεί: οι άνθρωποι είναι "από καλό" ή "από κακό τόπο"<sup>55</sup> (από καλή ή κακή "οικογένεια").

<sup>53</sup> Το ίδιο συνέβαινε και στην περιοχή του Κάστρου.

<sup>54</sup> Βλ. παραπάνω

<sup>55</sup> Την ίδια ακριβώς έκφραση με το ίδιο νόημα χρησιμοποιούν οι άνθρωποι και στην περιοχή του Κάστρου.

### Η συμβολική χαρτογράφηση της "οικογενειακής δύναμης"

Από την άλλη πλευρά, η θέση του "οικογενειακού τύπου" σε κάθε οικισμό εχγράφει και αντανakλά, απόλυτα και σχετικά, μαζί με την "παλαιότητα", τη δράση, την ιστορία και τη δύναμη της "οικογένειας", και με αυτή την έννοια ο τύπος, ο οικισμός, και η διάταξή του είναι δημιούργημα της δράσης των "οικογενειών" που είναι εγκατεστημένες σ' αυτόν, προϊόν της δυναμικής της αλληλόδρασης τους και της κοινωνικής ιεράρχησης που απορρέει από αυτήν. Την αποτυπώνει και την επαναδημιουργεί, ενώ συγχρόνως υπόκειται και αντικατοπτρίζει τις μεταπτώσεις της.

Έτσι, η κεντρική θέση του "οικογενειακού τύπου" στον οικισμό δεν σχετίζεται ευθύγραμμα με την παλαιότητα της "οικογένειας", την προτεραιότητα της εγκατάστασής της σε σχέση με άλλες και τη θέση της στην κοινωνική ιεραρχία, καθώς το ίδιο το κέντρο του οικισμού συλλαμβάνεται ως συνάρτηση της δύναμης και της ικανότητας των "οικογενειών" που κατοικούν γύρω από αυτό να το επιβάλουν, δηλαδή να το δημιουργήσουν, και να το διατηρήσουν ως κέντρο.

Με αυτή την έννοια, μοιρονότι στα κέντρα των οικισμών όντως κατοικούν συνήθως οι παλιές και "καθόσειρες οικογένειές" τους, αυτό δεν είναι απόλυτο (υπάρχουν τέτοιες "οικογένειες" που δεν κατόρθωσαν να επιβάλουν τον "τύπο" τους ως κέντρο και πηγαίνουν στο κέντρο των "άλλων"), ενώ μπορεί να συμβεί το locale του κέντρου ενός οικισμού να μετατοπιστεί, να αλλάξει πυκνότητα ως πόλος έλξης ή να αναδειχθεί μεταγενέστερα ως τέτοιος, ακόμα και να παραμείνει διάχυτο. Η ίδια η ύπαρξη κέντρου και κοινωνικής ζωής στον οικισμό εξαρτάται από την δυναμική της κοινωνικής διάδρασης και τη δυνατότητά της να κρατήσει τους άνδρες του εκεί, δηλαδή από την "δυναμικότητα" των "οικογενειών" του ώστε να λειτουργήσουν ως πόλος έλξης. Και αυτό δεν είναι δεδομένο, ούτε ισχύει σε όλους τους οικισμούς.

Όλα αυτά σημαίνουν ότι, στην ουσία, και το κέντρο του οικισμού αναλύεται σε επί μέρους κέντρα, τα οποία λειτουργούν ως επί μέρους πόλοι συσπείρωσης μεμονωμένων ή συστάδων "οικογενειών", πράγμα που φαίνεται όχι μόνο από τον μεγάλo, αν όχι υπερβολικό, αριθμό των καφενείων σε σχέση με τον πληθυσμό του κάθε οικισμού, αλλά και από τη διάταξη αυτή καθαυτή των

καφενείων στο χώρο που αποτελεί το κέντρο: αφ' ενός μεν τα καφενεία είναι έκκεντρα τοποθετημένα ακόμα και στην ίδια την πλατεία, στις απολήξεις των "οικογενειακών τόπων" στους οποίους ανήκουν, αφ' ετέρου δε η πλατεία, που βλέπει πάντοτε στον κεντρικό δρόμο, προεκτείνεται νοητά στα πλάγια της με αραιότερα τοποθετημένα και πιο απόκεντρα καφενεία, που επίσης βρίσκονται στις απολήξεις των εκεί "οικογενειακών τόπων".

Ωστόσο, στο βαθμό που η έννοια της διάδρασης μεταξύ των "οικογενειών" είναι πολυδιάστατη, εγχράφεται στην ιστορία -τη δική τους, του οικισμού, και του χωριού γενικότερα-, είναι αλληλένδετη με αυτήν και την δημιουργεί, όλα αυτά σημαίνουν επίσης ότι η καθιέρωση και διατήρηση ενός τόπου ως κέντρου του οικισμού συνδέεται (και) με τη διαχρονική συσσώρευση στον τόπο αυτό σημαντικών συμβάντων για την τοπική ιστορία που τον επενδύουν με στρώματα σημαντικών νοημάτων τα οποία τον δημιουργούν ως τέτοιο ή συμβάλλουν στην καθιέρωση της κεντρικότητάς του<sup>56</sup>.

Η διαχρονική και σωρευτική διάδραση μεταξύ των "οικογενειών" στον τόπο, καθώς και η μεμονωμένη δράση της καθεμίας (ή ορισμένων μελών της) και η υποδοχή της δράσης αυτής από τις άλλες, καθορίζουν την ίδια τη σύνθεση και τη χωροταξία του οικισμού σε κάθε χρονική στιγμή, αμβλύνοντας κατά τόπους και κατά περιόδους το απόλυτο των ορίων: αυτό συμβαίνει για παράδειγμα, στην περίπτωση ατόμων και "οικογενειών" παρεμφερούς κοινωνικού στάτους που συνδέονται από υπερκαθορισμένες σχέσεις: χειτνίαση, πυκνά δίκτυα συσχέτισης, "συντεκνιάς" και φιλίας, κοινές πολιτικές πεποιθήσεις και κοινούς αγώνες. Επίσης χαράζουν ποικίλα επιπρόσθετα ορατά ή άορατα όρια στο εσωτερικό του ή τα αναδιατάσσουν με τον (έμμεσο) εξαναγκασμό σε φυγή ορισμένων από αυτές.

Μια "θάθος κίνηση" μιας "οικογένειας" (ενός άνδρα και των αδελφών του, ανεξαρτήτως, όπως ήδη είδαμε, αν όντως "φταίνουν" οι τελευταίοι ή όχι) προς μία άλλη (και δη προς ορισμένα άρρενα

<sup>56</sup> Τέτοια συμβάντα είναι οι αναμετρήσεις μεταξύ ανδρών που έμειναν ιστορικές για τη βία ή την εξουσία και την πρωτοτυπία τους, οι συνελεύσεις των οπλαρχηγών και των πολεμιστών πριν από μια εξέγερση, η σύλληψη ή η θανάτωση χωριανών από τους Τούρκους ή τους Γερμανούς και άλλα.

μέλη της) που δείχνει έλλειψη σεβασμού απέναντι στην ίδια, αν είναι ισχυρότερη, αλλά και προς τις εντόπιες ηθικές αρχές μπορεί να ενεργοποιήσει μια διαδικασία αποκλεισμού των "δραστών" από την κοινωνική συνάφεια και συναναστροφή του οικισμού (περιορίζοντάς τους στις παρυφές της, στα απόκεντρα καφενεία του "τόπου" τους) η οποία μπορεί να καταλήξει στο βαθμιαίο ορθοσχερή εκτοπισμό ολόκληρης της "οικογένειάς" τους, με τη μορφή της χονοστιβάδας, από τον οικισμό ή και από το χωριό (να τους κάνει να μην "έχουν θέση" εκεί).

Για παράδειγμα, η ζωοκλήση από ένα "φαμέχιο" σε βάρος του αφεντικού του ή στενών συγγενών του τελευταίου μπορεί να αποκλείσει τον πρώτο και τα αδέρφια του για πάντα από αυτή τη δουριά και να τους αναγκάσει να ψάξουν την τύχη τους εκτός κτηνοτροφίας και εκτός χωριού, φυσικά. Η ζωοκλήση από έναν σχετικά ασήμαντο άνδρα που "κάνει το σπουδαίο" σε βάρος ενός "κοζαλή" ή των στενών του συγγενών μπορεί να στοιχίσει το δικό του το κοπάδι και αυτό των αδελφών του, άρα και το κοινωνικό τους πρόσωπο, και να τους αναγκάσει να "ξεβοσκέψουν".

Αντίστοιχη διαδικασία μπορεί να ενεργοποιηθεί και από μια "θάθος κίνηση" απέναντι σε μια κοπέλλα (αν δεν έχει αίσια έκβαση), είτε για την ίδια την κοπέλλα και την "οικογένειά" της (αν η τελευταία αδυνατεί να επανορθώσει λόγω έλλειψης ή απουσίας ανδρών, λόγω αδυναμίας ή μη επιθυμίας τους να εμπλακούν σε "ιστορίες") είτε και για τον υπάτιο και την "οικογένειά" του, αν η πράξη του κρίθηκε "άτιμη" (οπότε "δεν έχει θέση στο χωριό", από όποια "οικογένεια" και αν είναι) ή αν η αναμέτρησή τους με την πρώτη είναι αδύνατη ή θα αποβεί καταφανώς προοπτικά σε βάρος τους.

Οποιαδήποτε σοβαρή "διαφορά" μεταξύ δύο "οικογενειών" είναι δυνατόν να εξαναγκάσει την πιο ολιγομέλη και "αδύνατη" να εγκαταλείψει τον "τόπο" της, για να αποφύγει το "χειρότερο", ενώ το "φονικό" υποχρεώνει το "φονιά", από όποια "οικογένεια" και αν είναι, να αλλάξει οικισμό ή, το συνηθέστερο, τουλάχιστον στον 20ό αιώνα, να φύγει οριστικά από το χωριό, ακολουθούμενος πολλές φορές από ολόκληρη την "οικογένειά" του. Είναι πολλές οι περιπτώσεις όπου μεμονωμένες "σπιτιές" έφυγαν από το χωριό ή όπου "οικογένειες" ολόκληρες χάθηκαν ως όνομα από τα "μητρώα" του.

Το αόρι: χωριστικός τόπος της αρρενογονίας, ενωτικός τόπος της ιστορίας

Αν ο τόπος στο χωριό αποτυπώνει και αναπαράγει την "ιδεολογία της οικογένειας", η επιτομή της βρίσκεται στο "αόρι", όπου είναι τα βοσκοτόπια των "οικογενειών" (ή/και στις γύρω κοιλάδες ειδικότερα για τις γεωργικές ή μικτές περιοχές<sup>57</sup>). Το "αόρι" αποτελεί τη νοητή προέκταση της "κοινότητας" μέσα στην αμφισημία της συμβολικής κατασκευής της. Εχθράει αφ' ενός μεν την ενότητά της με τη μορφή μιας ενιαίας κοινοτικής έκτασης, οριοθετημένης σε σχέση με αυτές των γειτονικών κοινοτήτων, και αφ' ετέρου τη χωριστική συγκρότησή της από επί μέρους "οικογενειακούς τόπους". Ωστόσο, η ανδροκεντρική αιχμή της ιδεολογίας της καθιστά το "αόρι" ταυτόχρονα έμφυση, κατά κάποιο τρόπο, αντίστιξη της κοινότητας και πυρήνα, ή μάλλον συμβολική αφητηρία, της αμφισημίας της κατασκευής της.

Το "αόρι" είναι ο κατ' εξοχήν χώρος των ανδρών και ο κατ' εξοχήν τόπος όπου κατασκευάζεται (και αποδεικνύεται) η ανδρική ταυτότητα, η οποία στη συνέχεια επιδεικνύεται στο χωριό. Είναι ο τόπος όπου εκδιπλώνεται και υλοποιείται η αφαιρετική, αποκλειστικά ανδρική, κοινωνία την οποία οραματίζεται η ανδροκεντρική ιδεολογία και η οποία ήταν για τους άνδρες η "κοινωνία" tout court, με τις γυναίκες να καταλαμβάνουν μια σκιώδη θέση στο "αλλού".

---

<sup>57</sup> Το είδικό συμβολικό βάρος της γης διαφοροποιείται ανάλογα με τη βασική ασχολία των κατοίκων κάθε κοινότητας. Έτσι είναι σαφές ότι είναι μικρότερο στις κυρίαρχα κτηνοτροφικές περιοχές, σαν το Γλέντι και το Μεγάλο Χωριό. Ωστόσο, και σ' αυτές υπάρχουν μεγαλύτερες ή μικρότερες εκτάσεις γης (αμπέλια, για παράδειγμα), παραδοσιακά συνδεδεμένες με ορισμένες "οικογένειες". Λόγω της "σπάνης" της καλλιεργήσιμης γης σ' αυτές τις άγονες περιοχές, η γη πρόσθετε χόητρο στις λίγες "οικογένειες" των κτηνοτρόφων που διέθεταν και αφαιρούσε χόητρο από τις "οικογένειες" που ασχολούνταν αποκλειστικά με τη γεωργία (οι οποίες δεν υπερέβαιναν ποτέ το 20-25%). Σε περιοχές, όπως αυτή του Κάστρου, όπου κυριαρχεί η γεωργία, η καλλιεργήσιμη γη αποτελεί το συμβολικό ισοδύναμο των βοσκοτόπων, ενώ ο συμβολικός της ρόλος είναι αυξημένος και στις μικτές περιοχές. Φυσικά, με δεδομένη την ορεινή μορφολογία του εδάφους στα μέρη αυτά, ακόμα και οι καλλιεργήσιμες εκτάσεις είναι ένα είδος "αοριού", καθώς αποτελούνται από μικρά κυρίως πλάτωματα που βρίσκονται πάνω στις πλαγιές των βουνών ή από μικρότερα τμήματα γης που έχουν ισοπεδωθεί από ανθρώπινα χέρια, τις γνωστές "πεζούλες" που υπάρχουν και στα νησιά του Αιγαίου.



Η αποκλειστικά ανδρική κοινωνία δεν είναι σχήμα λόγου. Το "αόρι" είχε μια δική του κοινωνική ζωή, που, για τους περισσότερους άνδρες, αντιπροσώπευε το μεγαλύτερο κομμάτι της ζωής τους, καθώς περνούσαν όλο το χρόνο τους με τα ζώα τους στο μητάτο, και επειδή φοβούνταν μην τους τα κλέψουν και επειδή αυτά, και αυτή, ήταν η ζωή τους, και δεν κατέβαιναν στο χωριό παρά σπάνια. "Εκεί" δεν ήταν ο καθένας μόνος του, σαν την εικόνα του μοναχικού βοσκού με τη φλοχέρα που έχουμε οι περισσότεροι στο νου μας, η ζωή τους ήταν αρκετά συλλογική. Κανείς δεν είχε τα ζώα του μόνος του, υπήρχαν τα μητάτα (μια συνεταιριστική μορφή οργάνωσης), που αποτελούσαν μια ανδρική μικρο-κοινωνία, καθώς συγκεντρώναν αρκετούς άνδρες: εκτός από τους τρεις-τέσσερεις "συνιδιοκτήτες" τους απασχολούσαν και ένα αριθμό βοσκών το καθένα.

Τα μητάτα ήταν κοντά το ένα στο άλλο και οι άνδρες τους έκαναν παρρέα μεταξύ τους. Συνήθως τα χειτονικά μητάτα ανήκαν σε συγγενείς, αλλά ακόμα και αν ήταν απλοί γείτονες πήγαιναν από το ένα στο άλλο, έτρωγαν μαζί, αντάλλασσαν νέα ("αν βέβαια δεν ήταν τσακωσμένοι", όπως πρόσθεσε μια φίλη που μου περιέγραφε τη ζωή των ανδρών στ' "αόρι"). Εξ άλλου, με τα "αρωτήματα" και άλλα ζητήματα που σχετιζόνταν με την κτηνοτροφική δραστηριότητα, όλο και κάποιος ερχόταν σε κάθε μητάτο, έφερνε νέα, τον φίλευαν και συχνά τον φιλοξενούσαν. Αντίστοιχη ήταν ή ζωή και στα χειμαδιά το χειμώνα. Ο ανδρικός κόσμος ήταν ένας κανονικός, χωριστός κόσμος.

Αυτό ισχύει μεν ακόμα, αλλά μετατοπισμένα. Οι επιδοτήσεις της Ε.Ε., από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 και πέρα, που επέτρεψαν σε όλους τους κτηνοτρόφους να εφοδιαστούν με τετρακίνητα οχήματα, και η διάνοιξη δρόμων στ' "αόρι" μείωσαν κατά πολύ το χρόνο της μετακίνησης "αόρι-χωριό", που πριν γινόταν με τα πόδια, και χειμαδιά-χωριό και μετέβαλλαν άρδην το προηγούμενο σκηνικό. Σήμερα πια οι κτηνοτρόφοι έχουν τη δυνατότητα το μεν χειμώνα να έρχονται στο χωριό πολύ συχνά, το δε καλοκαίρι να περνούν με τα ζώα τους τον χρόνο που είναι απαραίτητος για την περιποίησή τους και τον υπόλοιπο χρόνο τους να το περνούν στο χωριό, στα καφενεία, τα οποία, με αυτή την

έννοια λειτουργούν ως διάθλαση ή ως απισχνωμένο αντίγραφο του ανδρικού κόσμου και της ζωής στο βουνό.

Με αυτή την έννοια, το "αόρι" συλλαμβάνεται αντιθετικά με την "κοινότητα", όπως το αρσενικό με το θηλυκό και πριμοδοτείται συμβολικά με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Ως χώρος των ανδρών νοείται, σε αντίθεση με το χωριό, που είναι ο χώρος των γυναικών, των παιδιών και των γερόντων. Οι γυναίκες δουλεύουν μεν για το "αόρι", ετοιμάζοντας φαγητό για τους άνδρες τους και τους βοσκούς τους δεν "ανεβαίνουν" όμως εκεί παρά σε συγκεκριμένες περιπτώσεις (στις κουρές των ζώων, για παράδειγμα). Εξαιρέση αποτελούν τα ανύπαντρα κορίτσια, αν οι αδελφοί τους δεν επαρκούν για τη φροντίδα των ζώων (και, πράγμα σπάνιο, τις χήρες που δεν έχουν άλλον να ασχοληθεί με αυτά). Το "αόρι" είναι "πάνω", και τόπος ανώτερος, ενώ το χωριό είναι "κάτω"<sup>58</sup>. Είναι της "φύσης"<sup>59</sup>, της "ελευθερίας" και της "αρρενοχονίας", ενώ το χωριό είναι του "πολιτισμού" και της "δέσμευσης", της οικιακότητας, της αχχιστείας και της μητροπλευρικής συσχέλισης<sup>60</sup>.

Ως ανδρικός τόπος, το "αόρι" είναι και ο τόπος της δράσης. Ο χώρος όπου αναδεικνύονται οι "καλοί άντρες", ο χώρος όπου, σε μια διαχρονική και ιστορική προοπτική, αναδείχθηκαν (και αναδεικνύονται) οι "οικογένειες", όπου εκτυλίχθηκε (και εκτυλίσσεται) η δράση των ανδρών τους που τις έκανε αυτό που είναι. Συνεπώς είναι ο τόπος όπου "γράφηκε" η ιστορία της "οικογένειας", όπου δημιουργήθηκε (και δημιουργείται) η ίδια ταυτότητά της, η φήμη και ο "μύθος" της και, κατ' επέκτασιν, ο τόπος όπου στοιχειοθετείται η κοινωνική ιεράρχηση.

<sup>58</sup> Για μια διεξοδική ανάλυση αυτής της συμβολικής αντίθεσης, βλ. Herzfeld 1985.

<sup>59</sup> Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, η συμβολική αναλογία του "αοριού", ως τόπου κατασκευής της ανδρικής ταυτότητας, με το "πάνω" και τη "φύση" υποδηλώνει μια ιδιόρρυθμη συνύφανση της ανδρικής ταυτότητας με τη "φύση" η οποία είναι καθοριστικής σημασίας για την κατανόηση του *modus operandi* του βίαιου έθνους των περιοχών αυτών. Βλ., επίσης Herzfeld 1985:155· ηββλ. Dubisch 1983.

<sup>60</sup> Αυτές οι συμβολικές αντιθέσεις, για τις οποίες περιττεύει να πω ότι δεν πρέπει να εκληφθούν ως απόλυτες πραγματικότητες, αλλά ως σχηματικός τρόπος αναπαράστασης μιας άπειρα πιο σύνθετης πραγματικότητας, συγχροτούνται ως τέτοιες μέσα από την διαμεσολάβηση και αλληλοδιείσδυση των στοιχείων που τις συναποτελούν. Λόγω έλλειψης χώρου, περιορίζομαι στη σχηματική αυτή αναπαράσταση και επιφυλάσσομαι να την αναλύσω διεξοδικότερα σε άλλη εργασία μου.

Με άλλα λόγια, είναι ο τόπος όπου κατ' εξοχήν εκδραματίζεται η "ιδεολογία της οικογένειας" και ο ανταγωνισμός τον οποίο συνεπάγεται, και όπου συντελείται η συνάρθρωση της "οικογένειας" με την ιστορία (της κοινότητας, της περιοχής, της Κρήτης), η οποία τον δημιουργεί και δημιουργείται από αυτόν: ο τόπος όπου πολέμησαν στους εθνικούς αγώνες και διακρίθηκαν για την ανδρεία τους οι πρόγονοι των σημερινών "οικογενειών". Πάνω απ' όλα αυτά όμως και ως σύνθεσή τους, το "αόρι" είναι το locale, το σύμβολο και η επιτομή της ιστορίας αυτής, στοιχεία που διαθλώνται στην κοινότητα, για να αποτελέσουν το θεμέλιο της συμβολικής κατασκευής και της ταυτότητάς της ως κοινότητας μέσα στην ιστορία -ίσως καλύτερα: ως κοινότητας που φέρει την ιστορία αυτή και να οδηγήσουν στην υπέρβαση, σ' ένα άλλο επίπεδο, της χωριστικότητάς της.

Έτσι, το "αόρι" είναι ένας τόπος πολύσημος, έντονα και πολλαπλά συμβολικά φορτισμένος, χωριστικός και ενωτικός, συνυφασμένος με την καθημερινή δραστηριότητα γενεών επί γενεών κτηνοτρόφων, με τις ιστορίες της κάθε "οικογένειας" χωριστά και όλων των "οικογενειών" μαζί μέσα από την αλληλεδρασή τους, συνυφασμένος όμως και με την ιστορία του χωριού ως συνόλου, της περιοχής και της Κρήτης γενικότερα. Είναι ένας τόπος ζωντανός, "κατοικημένος", κοινωνικοποιημένος εκπολιτισμένος και κοινωνικά σηματοδοτημένος, σηματοδοτημένος και δημιουργημένος από την κοινωνική εμπειρία αιώνων, γνωστός και ονοματισμένος σπιθαμή προς σπιθαμή.

Ως τόπος χωριστικός, το "αόρι" τέμνεται από αόρατες γραμμές, που συγκροτούν αυτή τη σχεδόν ομοιόμορφη, στα μάτια του "ξένου", πετρώδη και διάσπαρτη από χαμηλούς θάμνους επιφάνεια σε ονοματισμένους "τόπους": "Εδώ είναι το Καμπαθούρι, παραμέσα το Σώπατο", ρέει ο μεγαλοχωριανός "ξεναγός" μου και συνεχίζει καθώς ανηφορίζουμε "τα Σμαχδάλια, οι Ρεικιάδες, το Μετερίζι... τα Αμπέλια... η Σηηλιάρα...". Σε καθέναν από τους "τόπους" αυτούς είναι συγκεντρωμένα όλα (ή σχεδόν) τα βοσκοτόπια, οι ρεχόμενες "αποστροφές", και τα ζώα κάθε "οικογένειας": στο Καμπαθούρι οι Κούρτηδες, στα Σμαχδάλια οι Μύρηδες, στα Αμπέλια οι Μπουργνάζοι... στη Σηηλιάρα οι Δοχάνηδες".

Εν μέσω νοερών γραμμών, ένα "χαράκι" [βράχος], ένας "ταύκος" [χαντάκι], ένα δέντρο, ένα μονοπάτι, είναι τα γνωστά και ορατά σε όλους σύνορά τους<sup>61</sup>. Όπως τα σήματα στο χωριό, εσωτερικά όρια επιμερίζουν τα βοσκοτόπια στους επί μέρους κλάδους της, η ενότητά τους όμως ως "οικογενειακών τόπων" υποδηλώνεται από το όνομά τους στις "μεγάλες οικογένειες" και από τον προστάτη άγιο, του οποίου η εκκλησία βρίσκεται εντός των ορίων τους. Και όπως η χειτονιά στο χωριό, "οικογένεια" και "αποστροφές" (και άγιος) παραπέμπουν το ένα στο άλλο και έχουν ταυτιστεί με τα χρόνια. Από τους "τόπους" αυτούς ορισμένοι είναι ιδιόκτητοι, στην πλειονότητά τους όμως είναι κοινοτική ιδιοκτησία και τελούν υπό ένα ιδιόρρυθμο καθεστώς "ενοικίασης": οι "οικογένειες" τους κατέλαβαν πρώτα κάποτε στο παρελθόν και εκ των υστέρων τους αναγνωρίστηκε το δικαίωμα της νομής, το οποίο είναι κληρονομικό, με την υποχρέωση να καταβάλλουν στην κοινότητα ένα σχετικά χαμηλό ετήσιο χρηματικό ποσό.

Αυτός ο "οικογενειακός τόπος", πέρα από αναπόσπαστο μέρος, αποτελεί την αφετηρία και την καρδιά του "υπαρξιακού χώρου της οικογένειας". Το κατ' εξοχήν σύμβολό της, το *locale* της. Γιατί είναι το σήμα κατατεθέν της ταυτότητάς της νοούμενης ως προϊόντος της δύναμής της στο παρελθόν και στο παρόν και συνεπώς είναι το σήμα κατατεθέν της ίδιας της δύναμής της. Η ταύτιση "οικογένειας" και "αποστροφών" θεμελιώνεται νοητικά εν μέρει σε μια αμετάβλητη και αμετάκλητη αρχή σχετικής "αυτοχθονίας" ή προτεραιότητας, καθώς και στη μακρόχρονη κατοχή του "τόπου" από την "οικογένεια".

Κυρίως όμως θεμελιώνεται στη δυναμική αρχή της κατάληψης, όπως ήδη είπα, και στην επιβολή μιας *de facto* κατάστασης. Η εννοιολογία αυτή υποδηλώνει ότι η κτήση νοείται ως απόρροια της ισχύος<sup>62</sup>. Κάποτε τρεις μεγαλοχωριανές

<sup>61</sup> Πρβλ. Saulnier 1980.104

<sup>62</sup> Ούτως ή άλλως, ακόμα και σε περίπτωση συμβατικού καθεστώτος, που προφανώς θα ισχύει σήμερα στις πιθανές νέες "ενοικιάσεις", δύσκολα φαντάζεται κανείς κάποιον να διεκδικεί -με την προσφορά, λόγου χάριν, μεγαλύτερου μισθώματος στην κοινότητα- την ενοικίαση βοσκοτόπων που είναι ήδη ενοικιασμένα σε κάποιον άλλον, ο οποίος δεν τα έχει εγκαταλείψει, χωρίς να είναι αποφασισμένος να συγκρουστεί, σε μεγαλύτερη ή μικρότερη έκταση, μαζί του, όπως επίσης δύσκολα φαντάζεται κάποιον να το επιχειρεί αν δεν βρίσκεται σε θέση υπεροχής, η οποία θα του επιτρέψει να αντέξει τη σύγκρουση.

φίλες με πήγαν στο βοσκότοπο που είχε καταλάβει ο παππούς τους, γύρω στα 1900, μια τοποθεσία ψηλά στο βουνό, ανοικτή, με πανέμορφη θέα ως τη θάλασσα, και, το σπουδαιότερο, στην περιοχή όπου είχε τα μητάτα της μια από τις ισχυρότερες "οικογένειες" του χωριού "αυτός, να φανταστείς ότι ήταν μόνος του δεν είχε αδερφούς ούτε μεγάλη "οικογένεια" πίσω του" και κατάφερε με το θάρρος και την παλληκαριά του να μπει στην περιοχή που ήταν ο..... που ξέρεις ποιοι είναι, και να την κρατήσει". Η εννοιολογία αυτή εισάγει λοιπόν και την αντίληψη ότι συνάρτηση της ισχύος είναι και η διατήρηση της κτήσης, η δυνατότητα υπεράσπισής της από επόμενες δυναμικές απόπειρες κατάληψης από άλλους.

Με αυτή τη λογική, βοσκοτόπια απέκτησαν όσοι είχαν τη δύναμη, τους κατάλληλους άνδρες, να τα καταλάβουν και "τα κράτησαν" όσοι είχαν τη δύναμη να τα υπερασπιστούν: στην αντίθετη περίπτωση "τους τα παίρνουν" αυτοί που έχουν περισσότερη δύναμη. Και αυτό δεν είναι ρητορικό σχήμα. "Εδώ, τα Σμαχδάλια, τα είχανε οι Μπούκηδες από αυτούς τα πήραμε", μου είπε μια άλλη φίλη, για το βοσκότοπό τους, στις κουρές των ζώων τους που βρεθήκαμε εκεί, "τους τα πήραμε γιατί εμείς έχουμε καλύτερους άντρες", πρόσθεσε χαριτολογώντας, αλλά σοβαρά. (Αργότερα έμαθα ότι αυτό είχε συμβεί τριάντα χρόνια πριν και ότι ο πατέρας της με τους αδελφούς του, από μικρή σχετικά αλλά "δυνατή οικογένεια", και "καλά καλοί άντρες" και οι πέντε, είχαν έρθει σε έντονη σύγκρουση με την σαφώς πιο ποθυάριθμη "οικογένεια" που κατείχε την περιοχή και "θα φτάνανε στο φονικό", αν δεν είχαν επέμβει τρίτοι να "τους τα σώσουν" και να τους κανονίσουν μια "συντεκνιά"). Αυτό (ίσως δεν είναι και τόσο συχνό φαινόμενο, και αυτό ακριβώς συγκροτεί ως δυνατή, "δυναμική", την ταυτότητα τόσο εκείνων που κατορθώνουν να διατηρήσουν την κτήση τους, όσο και εκείνων που κατορθώνουν να εκτοπίσουν τους άλλους.

Η παραπάνω λογική έχει την κλιμάκωσή της: οι "ισχυρές οικογένειες" κατέλαβαν τα καλύτερα βοσκοτόπια τα διατήρησαν, και τα διατηρούν, όσες από αυτές εξακολούθησαν να είναι ισχυρές, έτσι ώστε, στο παρόν, η "δύναμη της οικογένειας" και η ποιότητα των βοσκοτόπων της να είναι ποσά ευθέως ανάλογα, ποσά που ενδυναμώνουν το ένα το άλλο, αλλά και που μετουσιώνονται το ένα στο άλλο και συγχωνεύονται σε ένα. Έτσι, οι "καθόσιρες" και

"δυνατές οικογένειες" κατέχουν τους καλύτερους "τόπους": τους "τόπους" που έχουν πιο πολύ χορτάρι (όπως αυτούς όπου βρίσκονται οι λίγχοι μικροί κάμποι που σχηματίζονται στο βουνό) και ηχές. Ταυτόχρονα, σύμφωνα με την συμβολική κατασκευή του χώρου, την οποία περιέγραψα παραπάνω, όπου το "πάνω" ιεραρχείται ως ανώτερο του "κάτω", οι ίδιες "οικογένειες" κατέχουν (σε γενικές γραμμές) και τους ψηλότερους τόπους, αλλά και τους ωραιότερους σύμφωνα με την εντόπια αισθητική (η αισθητική του τόπου ανακαλεί την αισθητική της "ράτσας", που ήδη είδαμε), έτσι ώστε η κοινωνική ιεράρχηση στο χωριό να χαρτογραφείται ανάγλυφα με τη μορφή πυραμίδας στο "αόρι".

Η τέτοια εννοιολογία των "οικογενειακών τόπων" και της σχέσης τους με την ταυτότητα, σε συνδυασμό με το ποθύτιμο από κάθε άποψη "αγαθό" για το οποίο προορίζονται, τα ζώα, καθιστά ζωτικής σημασίας, (ως ζωτικότερης απ' οπουδήποτε αλλού, τη θέσπιση και το απαραβίαστο των ορίων τους, και την υπεράσπιση σε περίπτωση παραβίασής τους. Τα αόρατα, αλλά γνωστά σε όλους, όρια που χωρίζουν τα βοσκοτόπια καθιστούν τα τελευταία "τόπους" ιδιωτικούς και θέτουν όρια στις (μετα)κινήσεις όσων ευρίσκονται εκτός τους, περιορίζοντάς τους στους δημόσιους δρόμους ή στα μονοπάτια και αφήνοντας περιθώρια να τα διασχίσουν μόνο σε όσους σχετίζονται με κάποιο τρόπο με τους ιδιοκτήτες τους. Συγχρόνως οριοθετούν τους τρόπους με τους οποίους αρμόζει να γίνεται η διάσχιση αυτή, προσδιορίζοντας την συμπεριφορά των τρίτων ως συμπεριφορά που αρμόζει σε ιδιωτικό χώρο.

Αυτό καθιστά το "αόρι" ένα χώρο αμφίσημο, κράμα δημόσιου και ιδιωτικού: δημόσιο σε ορισμένα μέρη και συμφραζόμενα και ιδιωτικό σε άλλα, με ποικίλα και μετατοπιζόμενα επίπεδα ένταξης και αποκλεισμού: ιδιωτικό της "κοινότητας" (δηλαδή δημοσιο-ιδιωτικό), όταν πρόκειται για την θέσπιση και υπεράσπιση των κοινοτικών ορίων και άρα της "κοινοτικής ταυτότητας", σε σχέση με των γειτονικών κοινοτήτων. Και ιδιωτικό των "οικογενειών", σ' ό,τι αφορά τους "άλλους" κτηνοτρόφους (πρώτιστα) εντός και εκτός κοινότητας (με τις αποχρώσεις των επί μέρους πυκνότερων συναφειών). Μια αμφίσημία που εντείνεται και μετατρέπεται σε

διφορούμενο από το "άυλο" των ορίων, τα οποία σαν να τίθενται για να παραβιαστούν<sup>63</sup>.

Ως τόπος ενωτικός, από την άλλη πλευρά, το "αόρι" αποτέλεσε το υπόβαθρο των αγώνων για την ανεξαρτησία του νησιού, το συλλογικό "τόπο της ελευθερίας", αλλά και το συλλογικό "μύθο" της: το κρησφύγετο και το ορμητήριο των Χαϊνηδων, τον τόπο όπου συναθροίζονταν, αποφάσιζαν, εξορμούσαν, υποχωρούσαν και κατέφευχαν οι εξεχερμένοι, μαχητές και χυναικόπαιδα. Είναι διάστικτος από τα σημάδια της κοινής ιστορίας: από "τοποθεσίες" (σηηλιές, χείμαροι, χαντάκια, βράχια) που δημιουργήθηκαν και ονοματίστηκαν από τα συμβάντα που διαδραματίστηκαν πάνω τους οι οποίες φέρουν τη μνήμη τους και την ανακαλούν με το ίδιο το όνομά τους: του Μπασιά το σηηλιάρι, του Φονιά ο ποταμός, ο Ρουσόλακκος<sup>64</sup>...

Κάθε χωριά του "αοριού" έχει, και αφηγείται με το όνομά της, την δική της ιστορία, πάνω στην οποία καθιζάνουν μεταγενέστερες. Οι ιστορίες αυτές ενδυναμώνουν την ιστορία του "οικογενειακού locale" στο οποίο διαδραματίστηκαν<sup>65</sup> και, φυσικά,

<sup>63</sup> Σ' ό,τι αφορά τις γεωργικές εκτάσεις, εκτός από το μικρότερο ειδικό τους βάρος στην ιδεολογία της κοινότητας, η εξατομικευμένη, συνήθως, ιδιοκτησία τους, η διασπορά τους σε διαφορετικά μέρη, ο κατακερματισμός τους με τη διαδοχή σε συνδυασμό με τη μεταβίβασή τους και στις κόρες -πράγμα που σημαίνει πρακτικά ότι χειτονούντα τμήματά τους αλλάζουν "οικογένεια"- δεν τους προσδίδει το ρόλο του συλλογικού τόπου κατασκευής της συλλογικής ταυτότητας και δεν τους καθιστά τόπους άμεσης (δυνάμει) έκφρασης μιας αρρενοχονικής αλληλεχγής ευρείας κλίμακας, σε περίπτωση παραβίασής τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν παίζουν ρόλο, απλώς σημασιοδοτούνται διαφορετικά. Ο ρόλος τους διαμεσολαμβάνεται από την ατομική ταυτότητα και έτσι σε περίπτωση παραβίασης των ορίων, που εδώ είναι ορατά, ενεργοποιούνται, σε πρώτη φάση τουλάχιστον, μικρότερες συσπειρώσεις, καθώς δεν διακυβεύεται αμέσως η συλλογική ταυτότητα, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των βοσκοτόπων. Πρβλ. Herzfeld (1985 και 1992β).

<sup>64</sup> Του Μπασιά το σηηλιάρι ονομάστηκε έτσι διότι εκεί σύρθηκε και πέθανε μετά τον τραυματισμό του από τους Τούρκους ο οπλαρχηγός Μπασιάς. Ο ποταμός ονομάστηκε του Φονιά, διότι εκεί σκότωσε ο ανωχειανός Χαϊνης, Σταύρος Νιώτης το μισητό στους συγχωριανούς του Γενίταρο Ασάν Αχά. Ο Ρουσόλακκος ονομάστηκε έτσι επειδή κοκκίνησε από το αίμα σε μια σφαγή Χριστιανών από τους Τούρκους...

<sup>65</sup> Οι ορεινές κοινότητες που μας απασχολούν εδώ σήκωσαν, [όπως έχω ήδη πει], μεγάλο, αν όχι το μεγαλύτερο, βάρος της αντίστασης κατά των Γερμανών. Σύμφωνα με την έκθεση του Σμιθ-Χιουζ για τη δράση της βρετανικής Υπηρεσίας Ειδικών Επιχειρήσεων (S.O.E.), τα μέλη της Αποστολής "έμεναν όχι σε σπίτια, αλλά σε σηηλιές και σε καλύβες βοσκών" (1991:11) και οι κύριες περιοχές δραστηριότητας της ήταν: "α το Όρος Ψηλορείτης με τα χωριά που είναι στους πρόποδες του και ειδικά η Επαρχία Αμαρίου στην νοτιοδυτική πλευρά του. β. Η βοσκώδης περιοχή του δυτικού και ανατολικού Ρεθύμνου. γ. Η ΝΔ περιοχή των Λευκών Ορέων στην Επαρχία Σελίνου" (όπ.π. 13-14). Πρβλ. Γιανναδάκης 1987. 16 "Όμως

επίσης την κοινωνική θέση της "οικογένειας" που συμμετείχε σ' αυτές. Συγχρόνως όμως τα locales αυτά χαράζουν γραμμές που διατέμνουν τους χωριστούς τόπους και ενώνονται για να εξυφάνουν έναν ιστό από κοινές μνήμες, από κοινή ιστορία των εθνικών αγώνων των διακοσίων και πάνω τελευταίων ετών.

Η σχετικά σταθερή διάταξη του ορεινού χώρου που παρατηρείται στο Μεγάλο Χωριό και στις άλλες ορεινές κοινότητες της ευρύτερης περιοχής που έχουν αντίστοιχη οικιστική δομή και πληθυσμιακή σταθερότητα με αυτό<sup>66</sup> δεν επαναλαμβάνεται με τους ίδιους όρους στις μικρότερες και λιγότερο συνεκτικές κτηνοτροφικές ορεινές κοινότητες της πιο δυτικής Κρήτης των οποίων ο πληθυσμός αποψιλωνόταν διαρκώς τα τελευταία διακόσια χρόνια λόγω των εξεχέρσεων και των "οικογενειακών διαφορών".

Ο χώρος είναι και εδώ αντίστοιχα νοηματοδοτημένος ως τόπος κατασκευής της (συλλογικής σε διάφορα επίπεδα και ατομικής) ταυτότητας, με τη διαφορά ότι, επειδή ακριβώς η "ιδεολογία της οικογένειας" ήταν (και είναι) ισχυρότερη από την αίσθηση της κοινότητας, η διάταξή του παρουσίαζε μικρότερη σταθερότητα, που οφειλόταν στην πρόκληση αιματηρών "οικογενειακών" συγκρούσεων με αφορμή τις "οικογενειακές" διεκδικήσεις στην (δια τη διάταξη του χώρου. Η μετακίνηση πληθυσμού από εδώ προς τις λιγότερο ορεινές γεωργοκτηνοτροφικές (ή και κυρίως γεωργικές) χειτονικές περιοχές ενέτεινε την αντίστοιχη κατάσταση και για τους ίδιους λόγους που επικρατούσε σ' αυτές -η οποία περιηλεκόταν από την ύπαρξη

---

πολύ περισσότερο σημαντική υπήρξε η οργάνωση στους κτηνοτρόφους εξολοκλήρου της Κρήτης, όπου εκεί στηρίχτηκε ο εθνικός αγώνας κατά οχδόντα τοις εκατό -η περίθαλψη η τροφοδοσία και η μυστικότητα". Οι "οικογενειακοί τόποι" στο άδρι έχιναν τόποι ενέδρας, απιμαχιών, διαβουλεύσεων, συνεννοήσεων: "Η συνάθροιση των ομάδων έγινε στο μητάτο του... στη Μίθια και αποφασίστηκε να χτυπήσουμε... Μετά τις εχτελέσεις των προδοτών ...συναντηθήκαμε στο μητάτο του... στην Κορακόπετρα..." (όπ.π.:20-22).

<sup>66</sup> Αυτό το στηρίζω σε μια γενική εικόνα που έχω για τις χειτονικές, με την ευρεία έννοια, κοινότητες. Ο Herzfeld δεν αναφέρεται ρητά στη διάταξη αυτή σ' ό,τι αφορά το Γλέντι, πιστεύω όμως ότι αυτή τεκμαίρεται από τα συμφραζόμενά του και ιδίως από το ότι δεν αναφέρει ως πρόβλημα την εξεύρεση θερινών βοσκοτόπων, αλλά μόνο χειμαδιών. Αυτό συνάδει και με μια παρατήρηση της Saulnier (1980 104) ότι στους ορεινούς οικισμούς διατηρήθηκε το καθεστώς της κοινοτικής ιδιοκτησίας, σε αντίθεση με τους πεδινούς (και ημι-ορεινούς) όπου η γη δόθηκε στους ιδιώτες για καλλιέργεια.



μεγαλύτερων εκτάσεων καλλιεργήσιμης γης- προκαλώντας μια ακόμα πιο ασταθή διάταξη του χώρου εκεί.

Τα φαινόμενα λοιπόν που συνδέονται με την ίδια τη θέσπιση των ορίων του εμφανίζονται εντονότερα απ' ό,τι στο Μεγάλο Χωριό και σ' ό,τι αφορά τη θέσπιση του "αοριού" ως συλλογικού ιδιωτικού χώρου<sup>67</sup>, και σ' ό,τι αφορά τη θέσπιση των "οικογενειακών ορίων" (στις διάφορες εκδοχές τους). Έτσι, την ίδια εποχή που οι αντίπαλοι του πατέρα της φίλης μου επέλεξαν το "σασμό", ορισμένοι από τους "ριχμένους" στα δυτικά επέλεξαν την ανοικτή σύγκρουση. Σε μία περίπτωση, ο παλιός ενοικιαστής των βοσκοτόπων, θέλοντας να εκτοπίσει με απειλητικό τελεσίγραφο τον νέο, πήγε να τον βρει στα ζώα του, φέροντας μαζί του πυροβόλο όπλο, στη συζήτηση λοχόφεραν και εκείνος έβγαλε το όπλο και τον σκότωσε με πολλούς πυροβολισμούς. Σε μία δεύτερη η εξέλιξη ήταν ακόμα πιο αιματηρή. Ο παλιός ενοικιαστής τραυμάτισε, αλλά σοβαρά (και με ανθρωποκτόνο πρόθεση) το νέο. Μια "συντεκνιά" -που πρακτικά σήμαινε τη μεταβολή των καταθέσεων από την πλευρά του θύματος ώστε να ελαφρυνθεί η θέση του δράστη- φάνηκε ότι θα έδινε τέλος στη "διαφορά". Όμως, στη δίκη, η οικογένεια του θύματος επανέλαβε τις κατηγορίες και ο δράστης δικάστηκε σύμφωνα με το κατηγορητήριο σε 15 χρόνια κάθειρξη. Για να εκδικηθεί την "προδοσία", δραπετεύει από τις φυλακές, επιστρέφει στο χωριό με τον αδελφό του και σκοτώνουν με καραμπίνα, στην πλάτη του χωριού, τον πατέρα και τη μάνα του θύματος και ένα συγγενή του πρώτου, ενώ τραυματίζουν σοβαρά το μικρό γιο του τελευταίου.

### Η πολιτική του χώρου: η διάσχιση των ορίων ως άφωνος λόγος

Η συνύφανση των κοινωνικών ενοτήτων και της ταυτότητάς τους με τον υπαρξιακό τους χώρο και η νοητική συγχώνευση των

---

<sup>67</sup> Με αυτή την έννοια, υπάρχουν στοιχεία που υπαινίσσονται ότι, επί τουρκokratίας, τα Λευκά Όρη δεν ήταν και τόσο συλλογικός τόπος συλλογικής ελευθερίας, όσο αφήνει να εννοηθεί ο "μύθος", μιας και η πρόσβαση σ' αυτά δεν ήταν ελεύθερη σ' όλους τους Χριστιανούς που ήθελαν να γίνουν Χαινήδες, απαιτούσε "διαβατήρια": "Την εποχήν εκείνην της δουλείας και των αγώνων, όποιος επρόκειτο να βγη εις τον Ομαλόν και γενικώτερον εις τα Λευκά Όρη, έπρεπε να συνδεθή ποικιλοτρόπως με τους Λακκιώτες (Κυδωνίτας) και τους Σφακιανούς, αλλά και με τους Λακκοσχυραφιώτες (=Αγία Ειρήνη-Πανηχώρι). Σχετικώς η δημώδης μούσα λέγει Που θέ να βγη στον Ομαλό νάν' αναχυρισμένος/ Λακκιώτης κάμη σύντεκνον και Σφακιανό κουμπάρο/ κι Αχιερηνιώτη αδερφοχτό, Πανηχωριτή φίλο/ τότες να βγη στον Ομαλό, νάν' αναχυρισμένος" (Σειστάκης 1969 78-79) (Αναχυρισμένος σημαίνει ξακουσμένος κατά μία άποψη, αλλά κατά μία άλλη αυτόν που εμπνέει σεβασμό, προ του οποίου υποχωρούν όλοι [όπ.η 78])

ορίων κοινωνικού σώματος και κοινωνικού τόπου από την "ιδεολογία της οικογένειας" προσδίδουν εξαιρετική συμβολική σημασία στην έννοια των ορίων, καθιστώντας τα μεν όρια τόπο διαφύλαξης της ταυτότητας, άρα διακύβευμα των κοινωνικών σχέσεων, και όχι αυτόν ακριβώς το λόχο εύθραυστα και ευπαθή, το δε χώρο ασυνεχές πεδίο. Αυτό προσδίδει στα όρια μια διάχυτη αμφισημία, που διαπνέει τόσο την κίνηση των ατόμων και των ομάδων στο χώρο, όσο και τις κοινωνιακές σχέσεις και την κοινωνική διάδραση (μεταξύ "οικογενειών", οικισμών, αλλά και κοινοτήτων), προσδιορίζοντάς τις ως διάσχιση ορίων, με αποτέλεσμα οι επί μέρους κοινωνιακές σχέσεις να εγχράφονται στο χώρο κάθε στιγμή. Φυσικά, έτσι προσδιορίζεται ως διάσχιση ορίων και η ίδια η συγκρότηση των κοινοτήτων ως τέτοιων. Τα συνεπαχόμενα της αντίληψης αυτής είναι ευρείας κλίμακας για τη δρομολόγηση των κοινωνιακών σχέσεων και της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της.

Σ' ό,τι αφορά την κίνηση στο χώρο, ο τελευταίος είναι έτσι διατεταχμένος ώστε οι χρήσεις του -εξ ίσου "διατεταχμένες" και οι ίδιες, στο βαθμό που προσδιορίζονται ή υπαγορεύονται από τις κοινωνιακές σχέσεις που υπηρετούν ή από τις οποίες επηρεάζονται- να συγκροτούνται σε σημαίνουσες κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες, ως ενδείκτες ιδιοποίησης του χώρου, συνιστούν, πέρα από μια "πράξη ομιλίας" (όπως επισημαίνουν οι de Certeau (1984) και Tilley (1994:28)) ένα είδος άφωνου ή εξω-λεκτικού, σωματικού, λόχου αναφερόμενου στις κοινωνιακές σχέσεις και αποκωδικοποιήσιμου από τους τρίτους.

Αυτό δεν είναι τόσο ορατό στην κανονικότητα των πρακτικών αυτών, οι οποίες διέπονται από επαναληπτικότητα: οι άνθρωποι στις μετακινήσεις τους ακολουθούν συγκεκριμένες διαδρομές, τις ίδιες πάντα, που θεωρούνται δεδομένες και αναμενόμενες και σχετίζονται με το φύλο τους<sup>6B</sup> και τον προορισμό τους. Οι διαδρομές αυτές φαίνονται τυχαίες επιλογές ανάμεσα στα πιθανά δρομολόγια, ωστόσο η μεταβολή τους, στιχμιαία ή διαρκείας,

<sup>6B</sup> Σε γενικές γραμμές, για παράδειγμα, οι γυναίκες, αν πρέπει να πάνε στον κεντρικό δρόμο ή να περάσουν από εκεί, θα διανύσουν όλη την απόσταση ως εκεί από τα στενά του χωριού έτσι ώστε να βγουν στο σημείο ακριβώς που θέλουν οι άνδρες, αντίθετα, οι οποίοι μάλλον αποφεύγουν να περνούν από τα στενά, θα διανύσουν το μεγαλύτερο διάστημα από τον κεντρικό δρόμο.

διαβάζεται ως κώδικας και νοηματοδοτείται ως ενδείκτης μιας μεταβολής στις κοινωνικές σχέσεις ή επιδιώξεις, ως κώδικας που περιέχει ένα μήνυμα συνήθως ηθελημένο και πάντως ανιχνεύσιμο και δημοσιοποιησιμο: "ο Βασιλογιάννης άρχισε να περνά από τη χειτονιά μας, κάποια κοπελλιά θά' χει βάλει στο μάτι" (εννοείται για να πάρει "πράσινο φως" ώστε "να τη ζητήσει" [σε χάμο] και ήταν θέμα χρόνου να προσδιοριστεί ποια: όταν δε εκείνη έδειξε ότι δεν ενδιαφερόταν, επανέκαμψε στο παλαιό του δρομολόγιο)· ή "ο Βασιλογιάννης είχε μια παραξήγηση με τον Πικροχιώρη και έλλαξε [άλλαξε] δρομολόγιο για το σπίτι του [ή καφενείο...] για να μη συναντιούνται".

Αυτά καταδεικνύουν ότι η εκάστοτε επιλογή διαδρομής (για τα ζώα, τα χωράφια, το σπίτι, το καφενείο, κλπ.) δεν είναι τυχαία. Ακόμα και αν δεν είναι πάντα απόλυτα συνειδητή και ρηματοποιήσιμη και αποτελεί αυτό που ο Bourdieu ονομάζει *practical mastery* (του χώρου στη συγκεκριμένη περίπτωση), συνοψίζει και αποτυπώνει στο χώρο την τρέχουσα, κανονική ή έκτακτη, κατάσταση των προσωπικών ή και "οικογενειακών" σχέσεων και επιδιώξεων. Καταδεικνύουν όμως και κάτι άλλο: ότι τα δρομολόγια αυτά συγκροτούνται σε "συνήθειες", που αποτελούν μέρος ενός προσωπικού ή "οικογενειακού" *habitus*, οι οποίες επίσης καταγράφονται κοινωνικά (όπως τα στοιχεία που είδαμε στην ενότητα για την "οικογένεια"), έτσι ώστε να καταγράφονται και οι ελάχιστες μεταβολές των "έξεων" αυτών μέσα από ένα συλλογικό *habitus* συλλογικής αλληλοπαρατήρησης, εν είδει συλλογικού "πανοπτικού", για την εξαγωγή πληροφοριών και συμπερασμάτων, "γνώσης", για την κοινωνική ζωή της κοινότητας. Μια διαδικασία που συντελείται μεν αυτόματα και με αυτή την έννοια ασυνείδητα, όχι όμως και ανεπίγνωστα, απόδειξη η ευκολία με την οποία ρηματοποιείται και "θεωρητικοποιείται".

Κάποτε, ένας από τους εκεί φίλους με πήγε να γνωρίσω το θείο του. Εκείνος στεκόταν έξω από την πόρτα του καταστήματός του και συζητούσε με τρεις άνδρες. Ο φίλος μου τους είδε από μακριά: "πάμε να πιούμε έναν καφέ", μου λέει, "γιατί έχει δουλιά". Η συζήτηση φαινόταν σοβαρή, διότι οι άνδρες ήταν αποροφημένοι και πολύ κοντά ο ένας στον άλλο, σαν να μιλούσαν χαμηλόφωνα. Όταν καθήσαμε, μου λέει: "αυτοί τώρα έχουν έρθει εδώ για αρώτημα"· "και σιπώς το ξέρεις αυτό," ρώτησα με φανερό έκπληξη. "Να σου πω: εμείς εδώ

Ξέρομε... αν δούμε δύο επιφανείς άντρες να συζητούν, καταλαβαίνουμε ότι κάτι συμβαίνει. Ο ένας είναι ο Τάδε που μένει στον Πλάτανο, οι άλλοι δυο είναι από άλλο χωριό. Ο θείός μου ξέρω ότι δεν έχει άλλες σχέσεις με αυτόν: για να έχει έρθει να τον βρει, σημαίνει ότι κάτι τον θέλει. Και επειδή ο θείός μου δεν έχει πια ζα, θα τον 'αρωτάει' για το χαμπρό του...". Το εσωτερικευμένο συλλογικό "πανοπτικόν" του καθενός καταγράφει αδιαλλείπτως, στο βαθμό που θα υποπέσουν στην αντίληψή του (η οποία είναι οξύτατη, οφείλω να πω), τις "έκτακτες" κινήσεις όλων.

Η "γνώση" αυτή αποθηκεύεται και παραμένει άρρητη, (σως και αδιαμόρφωτη, νεφελώδης ή ασαφής: ανασύρεται δε όταν χρειαστεί να διερευνηθεί ένα συμβάν ή μια συμπεριφορά, οπότε συσχετίζεται με άλλες, παλαιότερες ή πιο πρόσφατες, παρατηρήσεις, νοηματοδοτείται και ερμηνεύεται αναδρομικά για να αποτελέσει ένα κρίκο στο συλλογισμό για το σχηματισμό μιας υπόθεσης, για την επιβεβαίωση μιας υποψίας, για τη διαμόρφωση μιας κρίσης ή απλώς μιας γνώμης σε σχέση με το συμβάν και τα πρόσωπα που εμπλέκονται σ' αυτό ή, γενικότερα, σε σχέση με τη δράση ή την κατάσταση ατόμων και "οικογενειών".

Η εκλέρτυση των παρατηρήσεων τέτοιου είδους είναι τόση, ώστε οι κινήσεις φαίνονται σχεδόν κωδικοποιημένες: η εμφάνιση, λόγου χάριν, ενός άνδρα από τους κεντρικούς οικισμούς σε καφενείο του Πλατάνου παρρέα μ' ένα "σύντεκνό" του, όταν είναι γνωστό ότι δεν συχνάζει προς τα εκεί, θα οδηγήσει στην υπόθεση ότι υπέστη ζωοκλοπή και θέτει σε ενέργεια το δίκτυο των "συντέκνων" του. Το θύμα μιας ζωοκλοπής μπορεί να εντοπίσει τον "δράστη" της, αν είναι συγχωριανός, από το γεγονός ότι είχε παρατηρήσει πως εκείνη την ημέρα ο συγκεκριμένος άνδρας είχε εμφανιστεί στο καφενείο πριν από την συνήθη "ώρα του", ακριβώς για να αποστρέψει, υποτίθεται, τις υποψίες που θα προκαλούσε η παντελής απουσία του. Η δημόσια ανακοίνωση της συμφωνίας για ένα γάμο (που γίνεται με πυροβολισμούς από το σπίτι του χαμπρού) ερμηνεύει εκ των υστέρων την (ασυνήθη) σύναξη πολλών ανδρών από την ίδια "οικογένεια" στο καφενείο: "είδα τσι χω μαζεμένους όλους στου... και κάτι κατάλαβα...".

Το γεγονός ότι όλα καταγράφονται και αποθηκεύονται από όλους τα παρατηρούν δεν συνεπάγεται αυτόματα και ότι όλα δημοσιοποιούνται και διαδίδονται σε όλο το χωριό ούτε ότι

συζητώνται ευρέως και από όλους, ιδίως κατά τη στιγμή της παρατήρησης. Αντίστοιχη με την προσοχή στις κινήσεις είναι και η προσοχή στα λόγια, όχι μόνο στα λόγια του καθενός για τις δικές του προσωπικές ή "οικογενειακές" υποθέσεις, αλλά και στα λόγια του για τις υποθέσεις των άλλων. Ό,τι βλέπει κανείς και ό,τι σκέπτεται για αυτό που βλέπει συνήθως το κρατάει για τον εαυτό του και δεν θα το συζητήσει, με την έννοια του πλήρους σχολιασμού, ούτε καν με τον φίλο του που είναι δίπλα του και βλέπει το ίδιο πράγμα. Το πολύ να κάνει ένα υπαινιχμό. Γίνονται ευρέως γνωστά και συζητώνται ευρέως και ανοικτά μόνο τα συμβάντα που διαδραματίστηκαν ενώπιον και εις επήκοον πολλών στο κέντρο του χωριού ή σε κάποιο γλέντι, ή τα γενικότερα κοινωνικά συμβάντα, όπως οι γάμοι και οι απαγωγές, οι γεννήσεις, οι βαφτίσεις, οι αρρώστειες (και αυτές όχι όλες), οι θάνατοι κλπ.

Με αυτή την έννοια, η παρουσία στο χώρο δεν παραπέμπει στον ίδιο το χώρο, αλλά στους ανθρώπους που τον "κατοικούν", κυριολεκτικά ή μεταφορικά. Από αυτή τη σχεσιακή αντίληψη του χώρου σε συνδυασμό με την αυστηρή οριοθέτησή του αναδύεται μια εντόπια πολυδιάστατη "πολιτική του χώρου", η οποία, εκτός του ότι ανάγει τις χρήσεις του σε "ιδιοποίησή" του από μέρους των υποκειμένων και υπαγορεύει το θελοχρισμένο των χρήσεων αυτών, σχετίζεται με και απηχεί την κοινωνική ιεράρχηση: καθένας έχει ή αναμένεται να έχει, κατά κάποιο τρόπο, μια "συγκεκριμένη θέση" και σε συγκεκριμένο χρόνο στο χώρο, θέση που προσδιορίζεται από την κοινωνική του θέση, νοούμενη ως το σύνολο των κοινωνιακών του σχέσεων, στο οποίο συμπεριλαμβάνεται και η υφή των τελευταίων. Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι κινούνται, και "οφείλουν" να κινούνται, στο χώρο ανάλογα με τις σχέσεις τους, οι οποίες χαρακτηρίζουν τον τρόπο με τον οποίο τον "ιδιοποιούνται".

Έτσι, ο χώρος ενώνει και χωρίζει, με διαφορετικές πυκνότητες, και σ' ένα άλλο επίπεδο, που τέμνει αυτό της χωριστικής κατασκευής του και η "πολιτική του χώρου" -στο βαθμό που δεν συκροτείται σε σαφείς "κανόνες" και δεν "νομοθετεί", αλλά υπόκειται στη ρευστότητα και τις μεταπτώσεις των κοινωνιακών σχέσεων, αποτελώντας ένα σύνολο αρχών από τις οποίες αντλούν τα δρώντα υποκείμενα στην καθημερινή τους

δραστηριότητα- καθιστά την κίνηση στο χώρο και την πρόσληψή της υποδοχή της από τους τρίτους πραγματική "τέχνη" (Tilley 1994:28).

Στο βαθμό που ο χώρος και τα όριά του αποτελούν διακύβευμα της ταυτότητας και των κοινωνικών σχέσεων, η κατοχή της "τέχνης" αυτής από τους φορείς της δράσης είναι *sine qua non* στοιχείο της πολιτικής της ταυτότητας και ισχύος τους, εφ' όσον μάλιστα οι πολιτικές αυτές συγκροτούνται *και* μέσα από τις πρακτικές της χρήσης του χώρου από μέρους τους. Η πολλαπλή χάραξη ορίων, από τη μια πλευρά, και οι πρακτικές της χρήσης του χώρου από τους άλλους φορείς της δράσης, οι οποίοι είναι δυνατόν να προσφεύχουν σε "στρατηγικές" (Bourdieu 1977) ή "τακτικές" (de Certeau 1984:xix) χρήσεις του για να ενισχύσουν τη δική τους πολιτική της ταυτότητας και ισχύος (στρατηγικές που άλλοτε είναι υπαρκτές και άλλοτε αποδιδόμενες), από την άλλη, δυσχεραίνουν τη διάκριση ανάμεσα στη διάσχιση και την υπέρβασή τους.

Η διάκριση αυτή, ωστόσο, είναι διαρκώς απαραίτητη, εφ' όσον στην υπέρβασή τους ελλοχεύει ο κίνδυνος της παραβίασής τους, δηλαδή της διάσχισής τους από αυτούς που για οποιοδήποτε λόγο δεν "νομιμοποιούνται" να τα διασχίσουν, πράγμα που θέτει σε κίνδυνο την ίδια την ταυτότητα, θέτοντας και το αίτημα της υπεράσπισής της. Και τούτο διότι, αν στην περίπτωση της απλής διάσχισης ο "άφωτος σωματικός λόγος" της κίνησης είναι ουδέτερος, "διαπιστωτικός", για να χρησιμοποιήσω τους όρους του Austin (1962)<sup>69</sup> (επιβεβαιώνει μια υπάρχουσα κατάσταση), και στην περίπτωση της απλής υπέρβασης διφορούμενος (υπαινίσσεται μια μεταβολή, η οποία παραμένει σε εκκρεμότητα)<sup>70</sup>, στην

69 Βλ. Ducrot-Todorov 1972:427-430.

70 Η διάσταση αυτή βγαίνει με αρκετή σαφήνεια από τα παραδείγματα που ανέφερα παραπάνω. Η αλλαγή διαδρομής για τη βολιδοσκόπηση της διάθεσης της μέλλουσας νύφης, πριν από την πρόταση γάμου, εμπεριέχει μια πρόταση δημιουργίας μιας νέας σχέσης, αχχιστείας: η πρόταση όμως παραμένει "αναδυόμενη" στο βαθμό που η πρόταση δεν έχει εκφραστεί σαφώς και ως τέτοια μπορεί και να ανασκευαστεί, στην περίπτωση που η κοπέλλα φανεί αποθαρρυντική, χωρίς να εκτεθεί ο ενδιαφερόμενος (ο οποίος, ειρήσθω εν παρόδω, θα κάνει αντίστοιχες κινήσεις και προς την πλευρά του πατέρα ή/και των αδελφών, πριν να διατυπώσει με τον τυπικό τρόπο την πρότασή του). Η αλλαγή διαδρομής στην περίπτωση της "παραξήχησης", από την άλλη πλευρά, αποτελεί ένα εξ ίσου εναρχές παράδειγμα θέσης σε εκκρεμότητα μιας ήδη υπάρχουσας σχέσης, ώσπου να κριθεί

περίπτωση της παραβίασης συνιστά ένα "επιτελεστικό" εκφώνημα: λέει απερίφραστα: "δε σε υπολογίζω", και με αυτή την έννοια συνιστά ένα λόχο "ποιητικό", μια πράξη-λόχο που μετασχηματίζει τις υπάρχουσες σχέσεις.

Με τη διαφορά ότι αυτό το "δε σε υπολογίζω", το οποίο δύσκολα, αν ποτέ, εκστομίζεται, δύσκολα αρθρώνεται ως τέτοιο σε απερίφραστο έμπρακτο λόχο και έτσι είναι δύσκολο να προσδιοριστεί με βεβαιότητα το πότε ακριβώς "λέχεται". Γιατί αντίθετα από το λεκτικό λόχο, ο οποίος, σύμφωνα με την εντόπια αντίληψη, είναι δεσμευτικός και είναι σαφής, ακόμα και όταν είναι υπαινικτικός ή μεταφορικός (πράγμα που συμβαίνει πολύ συχνά)<sup>71</sup>, το νόημα στο σωματικό λόχο της κίνησης (πλην λίγων πολύ συγκεκριμένων εξαιρέσεων) απλώς αναδύεται και άρα εχθενώς διφορούμενο, μάλιστα δε πολιτισμικά κατασκευασμένο έτσι, ώστε να επιδέχεται πολλές ερμηνείες και να "μετατοπίζεται".

Με αυτή την έννοια, το νόημα κάθε μεμονωμένης πράξης-λόχου μπορεί να γίνει αντικείμενο διαπραγματεύσεως: μπορεί να επαναπροδιοριστεί ή/και να αναιρεθεί λεκτικά από το φορέα της και να αποδοθεί σε λάθος ή σε ανεξέλεγκτους παράχοντες. Έτσι το "μετατοπιζόμενο" νόημα κάθε επί μέρους πράξης "σταθεροποιείται", συνάχεται, αποκλειστικά από ένα σύνολο συμφραζομένων, και συσχετισμών μεταξύ διαφορετικών συμφραζομένων, και

---

αν τελικά θα επανέλθει στην πρότερη κατάσταση, μέσω ενός "σασμού" ή αν θα εξελιχθεί σε σχέση "διαφοράς".

<sup>71</sup> Όπως είδαμε ήδη, στην ενότητα για την "οικογένεια", η τήρηση του λόχου είναι ένα από τα κριτήρια που στοιχειοθετούν την κοινωνική ιεράρχηση. Και η διατύπωσή του ένα "συμβόλαιο" (ο λόχος του είναι συμβόλαιο, όπως λένε), κάτι που μεταφράζεται πρακτικά και με την αποκλειστικά προφορική συμφωνία για *οποιαδήποτε* συναλλαγή και που πολύ πρόσφατα άρχισε να αλλάζει για τα ακίνητα, λόγω όμως των υποχρεώσεων που επέβαλε η κρατική γραφειοκρατία (με την εισαγωγή του Ε9 στις φορολογικές δηλώσεις) Όπως η γραφή στις "γραφοκεντρικές" κοινωνίες (ας μου επιτραπεί η χρήση του όρου αυτού), εδώ ο λόχος, ως λεκτική παραγωγή, αφ' ενός σταθεροποιεί, κατά κάποιο τρόπο, τα νοήματα και, αφ' ετέρου, συλλαμβάνεται από τους εντόπιους με τον ίδιο τρόπο που ο Foucault ορίζει το "λόχο" γενικά ως πρακτική που συστηματικά διαμορφώνει τα αντικείμενα για τα οποία ομιλεί (1972:49). Ως μορφή κοινωνικής δράσης που παράγει κοινωνικά ορατά αποτελέσματα, τα οποία μετασχηματίζουν την κοινωνική πραγματικότητα (Abu-Lughod και Lutz 1990:7-14). Γι αυτό ακριβώς, ο λόχος, παντού γενικά, αλλά ειδικότερα στην περιοχή της πολιτικής της ταυτότητας και της ισχύος, χρησιμοποιείται σπάνια και με προσοχή, ποτέ για λόχους απλής έκφρασης ή επικοινωνίας και συνήθως με τη μορφή υπαινιγμών και υπονοουμένων. Διότι οι λεκτικές αναμετρήσεις μπορεί να έχουν μοιραία αποτελέσματα σε ελάχιστο χρόνο, όπως θα δούμε πρακτικά.

στοιχειοθετείται από την καταγραφή μιας αλληλουχίας επί μέρους κινήσεων.

Η κατοχή της "τέχνης της κίνησης στο χώρο" και της γλώσσας της είναι απαραίτητη για την πολιτική της ταυτότητας και της ισχύος για έναν επί πλέον σημαντικό λόγο: διότι ο ανταγωνισμός και οι πολιτικές επιβολής και αμφισβήτησης των "άλλων" αρθρώνονται σπανιότερα ευθέως και δια του λόγου και συχνότερα εμμέσως και δια του χώρου και εξ (σου σπάνια λεκτικοποιούνται καν, ενώ συγχρόνως σκοπούνται και προσλαμβάνονται ως παραβιάσεις ορίων, κυριολεκτικών και συμβολικών, όπου ακόμα και τα συμβολικά κυριολεκτικοποιούνται, καθώς και οι πιο συμβολικές παραβιάσεις λαμβάνουν χώρα στον "τόπο".

Αυτό φυσικά δεν είναι πουθενά πιο ορατό από τις "μεγάλες διαφορές" που αναφύονται "για λίγα μέτρα της" -επειδή κάποιος από τους δύο τοποθέτησε τους πασσάλους λίγα πέρα από τα "γνωστά" πήδη όμως κατά προσέγγισιν, όρια-, "για μια κουτσουνάρα" (υδροροπή) -που έπεφτε στην αυλή του άλλου-, ή επειδή τα ζώα του ενός "εισέβαλαν" για να βοσκήσουν στο βοσκοτόπι ή το ελαιόφυτο του άλλου. Είναι επίσης αισθητό στη ζωοκλοπή, η οποία μπορεί να νοηθεί ως παραβίαση των συμβολικών ορίων του "σώματος της "οικογενείας" (όπως είναι η φήμη και τα αγαθά της) αλλά και των πραγματικών του "τόπου" της (των αποστροφών της). Είναι εμφανές και στην "απαχωχή" (που πραγματοποιείται αν όχι από το σπίτι -πράγμα όχι και τόσο σπάνιο- από κάποιο "οικογενειακό τόπο").

Επομένως, οι άνδρες, και γενικότερα όλα τα "μέλη" των "οικογενειών" οφείλουν να είναι διαρκώς σε θέση να διακρίνουν όχι μόνο το blink από wink, όπως λέει ο Geertz, αλλά και για τι ακριβώς είδους wink πρόκειται. Να ανιχνεύουν την πολιτική και τις προθέσεις των άλλων μέσα από τις κινήσεις τους, για να είναι σε θέση να εκτιμήσουν πότε διασχίζουν και πότε παραβιάζουν τα όρια, ώστε να επιβάλλουν το σεβασμό τους και να αποτρέπουν το ενδεχόμενο "να τις καταφρονέσουν". Η εκτίμηση αυτή, που εξαρτάται (μαζί με τα λαμβανόμενα μέτρα) από το "ποιον" του εκτιμούντος και το "ποιον" του διασχίζοντος, θα τους κάνει να αποφασίσουν αν ο γείτονάς τους, τον οποίο βρήκαν μέσα στο βοσκοτόπι τους,



εισέβαλε για να τους κλέψει ή για να ψάξει ένα δικό του ζώο, όπως υποστηρίζει. Αν άφησε επίτηδες τα ζώα του να μπουκωθούν στο δικό τους χώρο ή αν αυτά απλώς του έφυγαν και μπήκαν μόνα τους. Αν η οπλισμένη παρουσία κάποιου κοντά στον "τόπο" τους είναι κανονική (αυτός, λόγω χάριν, συνηθίζει να πηγαίνει προς εκείνη τη μεριά, διότι έχει δική του δουλειά και συνήθως πηγαίνει οπλοφορώντας) ή αν πέρασε από εκεί επί τούτου για να τους προκαλέσει σε καυχή ή, τέλος, τι σημαίνει η ταυτόχρονη συνεύρεση μιας ομάδας αδελφών στο χωράφι κάποιου, όταν την προηγούμενη ο ίδιος ή ο αδελφός του είχε παρεξηγηθεί με τον έναν από αυτούς.

Έτσι λοιπόν, αν από τη διάσχιση των ορίων δημιουργούνται οι σχέσεις που γεννούν την κοινότητα, από την υπέρβασή τους δημιουργούνται, δυνάμει τουλάχιστον, οι προϋποθέσεις που γεννούν τη σύγκρουση και τη βία. Η συνάφεια μεταξύ των δύο καταστάσεων πιστοποιείται από το γεγονός ότι συχνά οι πρώτες και οι δεύτερες αναφέρονται στο ίδιο μέρος και στα ίδια όρια: μεταξύ γειτόνων (στο χωριό, στις "αποστροφές", στα χωράφια). Όταν δε, σ' αυτό το σύμπαν όπου τα όρια έχουν τόση σημασία, η διάσχιση μετατραπεί σε παραβίαση, η σύγκρουση που προκαλείται εγγράφεται και αυτή στο χώρο, καθώς αναδιατάσσει ή μετακινεί τα ήδη υπάρχοντα όρια και δημιουργεί νέα, ανάλογα με τη βαρύτητα της "διαφοράς".

Τότε ο χώρος παρεμβάλλεται για να χωρίσει: η απόσταση στο χώρο είναι και απόσταση στην κοινότητα. Ο χωρισμός μπορεί να είναι κυριολεκτικός, με τη μετοίκηση της "οικογένειας του "φονιά" ή και του "σκοτωμένου" σε άλλο χωριό ή περιοχή (έστω και μερικά χιλιόμετρα μακρύτερα) ή μερικές εκατοντάδες μέτρα. Τα δύο ξαδέλφια που έφθασαν στο "φονικό" "για μια κουτσουνάρα", όπως μου είχε πει ένας συνομιλητής μου στο Κάστρο, έμεναν δίπλα. Όταν ο γιος του θύματος εκδικήθηκε τον πατέρα του, τριάντα πέντε χρόνια αργότερα, σκοτώνοντας το γιο του "φονιά" του, τα δύο σπίτια απείχαν αρκετή απόσταση. Και στο Μεγάλο Χωριό, οι περισσότεροι από αυτούς που μένουν εκτός του "οικογενειακού τόπου" και οικισμού μετακινήθηκαν πολλές δεκαετίες πριν λόγω κάποιου "φονικού". Ο χωρισμός μπορεί να είναι και "τακτικός": οι εμπλεκόμενοι σε μια "διαφορά" με άρρητη συμφωνία χαράζουν μεταξύ τους όρια για να αποφύγουν να συναντηθούν χωρίζοντας

την κοινότητα (ή την περιοχή, αν προέρχονται από διαφορετικά χωριά) σε επικράτειες. Συχνάζουν σε άλλα καφενεία, ακολουθούν διαφορετικές διαδρομές, δεν πηγαίνουν οι μιν στην περιοχή όπου κατοικούν οι δε και αυτό μπορεί να διαρκέσει πολύ καιρό, χρόνια ή δεκαετίες.

Μπορεί όμως να είναι και συμβολικός: τα όρια που τίθενται είναι ένας νοερός τοίχος, ο οποίος εμποδίζει τους "αντίπαλους" να δουν ο ένας τον άλλο και έτσι αγνοούν συμβολικά ο ένας τον άλλο. Αυτοί δεν είναι λιγότερο χωρισμοί από τον κυριολεκτικό: η μη τήρηση της σιωπηρής αυτής συμφωνίας εκλαμβάνεται ως παραβίαση των ορίων και μπορεί να εκκαινιάσει ένα νέο κύκλο σύγκρουσης και αναδιάταξης, ίσως βαρύτερο από τον προηγούμενο. Έτσι η απόσταση στην κοινότητα είναι και απόσταση στο χώρο.

Όπως φέρει τα σημάδια της "κοινότητας", ο χώρος φέρει και τα σημάδια του χωρισμού αυτού: τα εγκαταλελειμμένα σπίτια, τις εγκαταλελειμμένες χειτονιές ή τα εγκαταλελειμμένα χωριά των δυτικών περιοχών που ερημώθηκαν από τους κατοίκους τους, εμπλεκόμενους και μη στη "διαφορά" που έβαλε την αρχή των αναχωρήσεων και που άφησε πίσω λίγους σιωπηλούς χέρους, που δεν έχουν σε ποιον να πουν την ιστορία τους. Σαν οι άνθρωποι τους να ήθελαν να φύγουν από ένα "κακό" που "στοιχειώνει" τον τόπο, που το γεννάει ο ίδιος ο τόπος, ή, πράγμα που είναι το ίδιο, οι μνήμες που φέρει, που πάντως είναι βέβαιο ότι τουλάχιστον το υποβάλλει<sup>72</sup>, υποβάλλοντας ταυτόχρονα και την πολιτισμική κατασκευή της "εγκατάλειψης".

### 3. Τόπος III: Το ατομικίζον ιδίωμα της "αντρείδας"

Αν η "οικογένεια" και ο χώρος χαράζουν τα όρια της ταυτότητας, οι αξίες της "αντρείδας" προσδιορίζουν μέσα ποια διαδικασία "ποιούνται" τα όρια αυτά, με ποια "πρώτη ύλη" και τι είδους όρια είναι. Οι αξίες αυτές συγχωνεύουν την "οικογένεια" και το χώρο, ως τόπους της ταυτότητας, και της βίας, εφ' όσον, όπως

<sup>72</sup> Την υποβολή του χώρου, σε συνδυασμό αλλά και ανεξάρτητα από τις προσωπικές μνήμες από το χώρο που σχετίζονται με την "οικογενειακή" ιστορία της έχθρας αναπαριστάνει θαυμάσια η Καρυστιάνη στο μυθιστόρημά της (2000).

ήδη είπα, η ποιότητα και η αξία, η ίδια η συγκρότηση της "οικογένειας" ως τέτοιας και του τόπου της κρίνονται εν τέλει από το πόσο "καλούς άντρες βγάζει" και διαθέτει σε κάθε χρονική στιγμή. Με αυτή τη έννοια, θα μπορούσε κανείς να πει ότι, προϊόν μιας ισορροπημένης εντόπιας κοινωνιολογικής σκέψης, απλώς συμπληρώνουν το ντυρκείμιανό ιδίωμα μ' ένα βεμπεριανίζον, το οποίο εισάγει το φορέα της δράσης προσδιορίζοντας και διαμορφώνοντας, ως ένα βαθμό φυσικά, τους όρους και τα όρια της δράσης του.

Η προσεκτική μελέτη των αξιών της "αντρειάς" ωστόσο, καταδεικνύει ότι το συλλογικό ιδεώδες της ανδρικής ταυτότητας που οραματίζονται συμπληρώνει μεν και ενισχύει το συλλογικοποιητικό ιδίωμα της "οικογένειας", συγχρόνως όμως αντιφάσκει με αυτό, το υποσκάπτει και το αντιστρέφει, εισάχοντας μίαν "ατομικίζουσα" αρχή που βρίσκεται σε συνεχή ένταση με την αρχή της συλλογικότητας. Γιατί η ιδεολογική έμφαση στην ομάδα, που εξαφανίζει πρακτικά το άτομο στους κόλπους της "οικογένειας", συνοδεύεται από μια εξ ίσου έντονη ιδεολογική έμφαση και εξύμνηση, σχεδόν λατρεία, σ' έναν τύπο άνδρα ο οποίος δεν αρκεί να διαθέτει ορισμένες ιδιότητες και χαρακτηριστικά, να τηρεί ορισμένους κανόνες συμπεριφοράς, πρέπει, επί πλέον, να ξεχωρίζει από τους άλλους άνδρες σ' ό,τι αφορά την κατοχή των ιδιοτήτων αυτών και τη δημιουργική και πρωτότυπη εκδραμάτιση των αξιών του ανδρισμού<sup>73</sup>. Και ακόμα παραπέρα, να αναδεικνύεται καλύτερος και ικανότερος από όλους τους άλλους σε μια διαβάθμιση που δεν είναι σχετική, αλλά απόλυτη. Με άλλα λόγια, πρέπει να διακρίνεται για τις "ατομικές" του ιδιότητες και να διαφοροποιείται λόγω της απόστασης που τον χωρίζει από τους άλλους ως προς αυτές.

Ο άνδρας για να είναι "ΑΝΤΡΑΣ", πρέπει να "εκκρίνει" ή να "εκλύει" με μοναδικό τρόπο και σε υπερθετικό βαθμό την οιοειδή σωματική ουσία της "αντρειάς", που αποτελεί τη συναίρεση και την ηχηρή όλη των ιδιοτήτων και αξιών του ανδρισμού. Ως ιδεολογική επιταγή, η υπεροχή, η μοναδικότητα στην "αντρεία" εμπεριέχει το στοιχείο της υπερβολής και προυποθέτει την υπέρβαση των ορίων. η

---

<sup>73</sup> Βλ. τη διεισδυτική ανάλυση του M. Herzfeld (1985) στο θέμα αυτό.

"αντρεία" εκκρίνεται ή εκλύεται, επιδεικνύεται και αποδεικνύεται, από μοναδικές και οριακές πράξεις που υπερβαίνουν τα όρια του εαυτού και του κοινού ανθρώπου και προκαλούν θαυμασμό για τη γενναιότητα και το παράτολμό τους, δηλαδή για την ανδρεία τους, αλλά και για την "ετοιμότητα" και την ευστοχία τους, δηλαδή για την αποτελεσματικότητά τους. Οι πράξεις αυτές, έχουν οπωσδήποτε μεγάλη αξία καθεαυτές, κυρίως όμως θαυμάζονται ως όχημα και ενδείκτης της σχεδόν "μαχικής" ουσίας της "αντρειάς"<sup>74</sup> και αντανakλώνται πίσω στο ενεργούν υποκείμενο προσδιορίζοντάς το ως "καλό άντρα".

Έτσι, περισσότερο από τις ίδιες τις πράξεις, εκτιμάται, και εκθειάζεται ο πράξας ως φορέας της "ουσίας" αυτής. Αυτό τον διαφοροποιεί τόσο ώστε τον αίρει πάνω από τη συλλοχικότητα της "οικογένειας". Για τους άλλους δεν είναι πια "ένας Δοχάνης", λόγου χάριν, αλλά "ο Βασίλης ο Δοχάνης"<sup>75</sup>. Σ' ό,τι αφορά τον ίδιο, η διαφοροποίηση αυτή δημιουργεί μια αίσθηση ξεχωριστής εαυτότητας και συγκροτεί ένα εαυτο-κεντρικό αίσθημα "εχωισμού", που συνενώνεται μεν με τον "οικογενειακό εχωισμό", ο οποίος αποτελεί και τη μαχιά του, συγχρόνως όμως αυτονομείται από αυτόν, και αυτονομεί και το φορέα του, επιτρέποντάς του αυτό το "εγώ είμαι και κιανείς άλλος" που αναφέρει και ο Herzfeld· κάνει δηλαδή τον "καλό άντρα" και "καλό εχωιστή", αναγνωρίζοντάς του και το δικαίωμα να φέρεται ως τέτοιος.

Φυσικά, το ιδεώδες της "αντρειάς" δεν επιτάσσει αυτόβουλη δράση αυτό καθεαυτό, ούτε συνδέεται με μια αρχή της ελευθερίας

<sup>74</sup> Τηρουμένων των πολιτισμικών και άλλων αναλογιών, έννοιες αντίστοιχες με την "αντρεία" έχουν ανιχνευθεί από τους ανθρωπολόγους σε πολλούς από τους λαούς που διακρίνονται (ή διακρίνονταν) για το βίαιο έθος τους, όπως το *maisug* στους *Tausug* (Kiefer 1972) και το *liget* στους *Ilongot* των Φιλιππίνων (Rosaldo 1980). Επίσης είναι πιθανό να επιδέχονται μια τέτοια ανάγνωση και οι έννοιες του ανδρισμού σε άλλες κοινωνίες της Μεσογείου που έχουν αναλυθεί με πιο στενούς όρους έμφυλων ρόλων ή ανδρικής ταυτότητας, όπως ο ανδρισμός στους Σαρακατσάνους (Campbell 1964) ή η *hombría* στους Ανδαλουσιανούς (Pitt-Rivers 1961: 89 και Gilmore 1990:44) ή "σχεδόν θρησκευτική πίστη στον ανδρισμό" των τελευταίων που συνοδεύεται από χαρακτηρισμούς όπως "πολύ άντρας" (*muγ hombre*) και "πολλά άντρας" (*mucho hombre*) (Gilmore 1990:32) θυμίζουν έντονα την "αντρεία" των ορεινών Κρητών

<sup>75</sup> Το πιθανότερο είναι ότι θα επινοήσουν ένα παρωνύμιο που θα ανακαλεί μια χαρακτηριστική ιδιότητά του ή μια σκηνή ή ρήση από τη δράση του. Το παρωνύμιο αυτό μπορεί να επεκταθεί στους γιους, ίσως και στα αδέρφια του και ο άνδρας αυτός να χίνει η αφετηρία ενός διακριτού υποκλάδου της "οικογένειας".

της βουλήσεως ενός αυτοπροσδιοριζόμενου ατόμου δυτικού τύπου. Οι πράξεις που εμπνέει, και οι "πράττοντες" που διαμορφώνει, αντλούν τη δύναμη και την αίχλη τους από το γεγονός ότι ενσαρκώνουν σε υπερθετικό βαθμό, ως την εξιδανίκευση, τα κοινωνικο-πολιτισμικά ιδεώδη της συλλογικότητας και με αυτή την έννοια, εναρμονίζονται με αυτά, κατά βάση και ως προς τη λογική τους, αλλά και δεσμεύονται από αυτά.

Ωστόσο, οι άνδρες που ενσαρκώνουν στην πράξη το ιδεώδες της "αντρειάς", οι "καλά καλοί", όπως τους λένε στο Μεγάλο Χωριό, για αυτό ακριβώς διακρίνονται, για την αυτοβουλία τους. Για τη δυνατότητά τους να δράσουν κατά το δοκούν, κατά παράβαση μάλιστα των "κανόνων" και συμβάσεων της συλλογικότητας για την ορθότητα και ευστοχία της δράσης αυτής και, προοπτικά, για την ικανότητά τους να επιβάλλονται στους άλλους άντρες (της "οικογένειας", με τη στενότερη ή την ευρύτερη μορφή της, της κοινότητας, ή και ευρύτερα, ανάλογα με το θέμα), να επιβάλλουν τις απόψεις τους, πριν ή και μετά τη δράση, και να χαράσσουν κοινές (στα διάφορα επίπεδα) στρατηγικές.

Πέρα όμως και από την αυτοβουλία, ο φορέας της "αντρειάς" χαρακτηρίζεται από το ότι είναι, κατά κάποιο τρόπο, ικανός για όλα: "όντεν ήμουν νέος, ένοιωθα πραγματικά ότι δεν υπήρχε τίποτα που να μην μπορώ να το κάμω", άκουσα έναν από αυτούς να λέει σ' ένα φίλο του. Και αυτός ακριβώς είναι ο ορισμός της "αντρειάς": ότι τον "καλό άντρα" "δεν τον στένει [σταματά] τίποτα". Η αντίληψη αυτή, που ουσιαστικά υποστηρίζει ότι η "αντρεία" είναι το μέτρο του εαυτού της, εμπεριέχει μια sui generis "ελευθερία της βουλήσεως", η οποία σαν να μην ανήκει στον βουλούμενο, αλλά να είναι εχχενής στην "ουσία" της οποίας είναι φορέας. Γιατί ουσιαστικά, επιτάσσοντας την υπερβολή και την προσπάθεια υπέρβασης των ορίων του εαυτού, αν δεν επιτάσσει, τουλάχιστον επιτρέπει, και πάντως συγχωρεί, την υπέρβαση ακόμα και την (ανοικτή) παραβίαση των κοινωνικο-πολιτισμικών συμβάσεων, ιδεών και αξιών, τα οποία επικαλείται (και τα οποία επικαλούνται) το ιδεώδες της "αντρειάς".

Βέβαια, οι "καλά καλοί" άνδρες, που είναι ελάχιστοι σε κάθε γενιά σε μια κοινότητα και θεωρούνται αποκλειστικό σχεδόν προϊόν των "καλοσειρών οικογενειών", "συλλογικοποιούνται" από το ιδίωμα της "οικογένειας", εφ' όσον θεωρούνται συλλογικό προϊόν της

(το οποίο συμβάλλει στην ενίσχυσή της με τη διαδικασία που ήδη είδαμε). Ωστόσο, η απόσταση στην "αντρεία" που τους χωρίζει από τους άλλους θέτει σε εκκρεμότητα και υποσκελίζει, τη σειραϊκή αντίληψη του ατόμου που διαπνέει το ιδίωμα της "οικογένειας" για να οδηγήσει σ' ένα είδος "εξατομίκευσης" στο παρόν. Αυτή η υποκειμενικά βιούμενη και από τρίτους αποδιδόμενη "ατομικότητα" δεν νοείται ως απλή διάκριση των ανδρών αυτών ανάμεσα σε άνδρες που ήδη συλλαμβάνονται ως "αυτόνομες" οντότητες. Είναι προϊόν μιας αξιολόγησης που επιβάλλεται από το ίδιο το αξιακό πλαίσιο και επιβάλλει την αναχνώρισή τους, τόσο στους κόλπους της "οικογένειας" από την οποία προέρχονται όσο και ευρύτερα, ως ανώτερων και καλύτερων από τους άλλους, οι οποίοι υπάχονται στους "κανόνες" της συλλογικότητας.

Η τέτοια αναχνώριση τους αντιπαραθέτει ποικιλότροπα στη συλλογικότητα της "οικογένειας", διότι η "ελευθερία της βουλήσεως" την οποία επικυρώνει εμπριέχει δύναμη την υπέρβαση της "μάντρας": η υπεροχή στην "αντρεία" τους επιτρέπει εναλλακτικά να πείσουν, να πειθαναγκάσουν για τη γνώμη τους ή απλώς να την επιβάλλουν, να διαφοροποιηθούν αυτενερχώντας ή και να συγκρουστούν· και όλα αυτά χωρίς αρνητικές κοινωνικές κυρώσεις. Αντίθετα, σε μια προοπτική, η υπεροχή στην "αντρεία" τους επιβάλλει ως εξέχουσες μορφές στην "οικογένεια" και στην εντόπια κοινωνία, ως "επιφανείς άντρες", όπως τους ονόμασαν πολλοί συνομιλητές μου στο Μεγάλο Χωριό. Ως "ηγετικές" φυσιογνωμίες, οι οποίες, με το σεβασμό, την εκτίμηση και το θαυμασμό που προκαλούν, "το επιβάλλουν", όπως λέχεται, που διαθέτουν, συσπειρώνουν γύρω τους την "οικογένειά" τους (σε στενότερη ή ευρύτερη εκδοχή της), χαράζουν στρατηγικές, επιβάλλουν αποφάσεις και αυξάνουν το γόητρο και τη δύναμή της. Έτσι, η "αποσυλλογικοποίηση" και η "εξατομίκευσή" τους δημιουργούν εν τέλει συλλογικοποίηση, με άλλα λόγια, παράχουν συλλογικότητα.

Αυτό όμως σηματοδοτεί αντιστροφή του συλλογικοποιητικού ιδιώματος στη συγχρονία και στη "μικρή διάρκεια": η δύναμη και η αξία της "οικογένειας" εξαρτάται όχι τόσο από το πόσους απλώς "καλούς άντρες βγάζει", αλλά κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, από το αν διαθέτει "καλά καθούς", "επιφανείς" άνδρες στο εκάστοτε παρόν και πόσους. Αυτοί, με την προσωπικότητα και τη δράση τους, δίνουν

"σώμα", ενσαρκώνουν το νοερό και αφηρημένο κέντρο της "οικογένειας" και επομένως συνιστούν το "ποιητικό αίτιό" της: η "οικογένεια" είναι δημιούργημα των ανδρών της.

Έτσι, το ιδίωμα της "αντρείας" αποκαλύπτει ότι ο κοινωνικός ρόλος του "ατόμου", ενός δρώντος υποκειμένου με ατομικίζοντα χαρακτηριστικά, είναι πολύ σημαντικότερος απ' ό,τι ομοιοχεί αυτό της "οικογένειας" και υποδεικνύει ότι εν τέλει η "οικογένεια" είναι προϊόν της αλληλεπενέργειας ατομικού και συλλογικού. Αποκαλύπτει όμως και κάτι ακόμα: ότι ουσιαστικά η "οικογένεια" και τα όριά της ποιούνται μέσα από την υπέρβασή τους.

Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι και το ιδίωμα της "αντρείας", με τη σειρά του, εξαίρει το "ατομικό" και μειώνει τη σημασία του συλλογικού υποδηλώνει ότι η αλληλεπενέργεια αυτή δεν είναι χωρίς εντάσεις και σοβαρές αντιφάσεις. Οι εντάσεις και οι αντιφάσεις αυτές συνθέτουν ένα πομπηλοκο σύμπλεγμα αντιπαλοτήτων σε πολλαπλά επίπεδα. Το ιδίωμα της "αντρείας" αποτελεί το όχημα μέσω του οποίου εκφράζεται η αντιπαλοότητα μεταξύ των "οικογενειών". Συγχρόνως όμως, το *modus operandi* του διοχετεύει την αντιπαλοότητα και στις σχέσεις μεταξύ των ανδρών, υπό την ανδρική ιδιότητά τους, στο βαθμό που θέτει ως πρόταγμα για τον ανδρικό εαυτό να ενσαρκώσει, ανεξαρτήτως "οικογενειακού" υπόβαθρου, το ιδεώδες της απόλυτης "αντρείας", επιβάλλοντάς το ως προϋπόθεση για την αναχνώριση της πλήρους ανδρικής ιδιότητας στον άνδρα, και με αυτή την έννοια ως κυρίαρχο.

Οι αντιπαλοότητες αυτές σχετίζονται με το είδος της ιδανικής ανδρικής ταυτότητας, την οποία το ιδεώδες αυτό περιγράφει και συγκροτεί, και με το έθος με το οποίο την εφοδιάζει, δηλαδή με το βίαιο έθος, καθώς η πραγμάτωσή του περνάει μέσα από τις βίαιες πρακτικές: η ιδεώδης ανδρική ταυτότητα ταυτίζεται με, και προϋποθέτει, τη δυνατότητα χρήσης της βίας και την κοινοποίηση της δυνατότητας αυτής. Έτσι, το βίαιο έθος είναι σύμφυτο με το έθος της "αντρείας" και εν μέρει ταυτόσημο με αυτό, στο βαθμό που και το ίδιο συνιστά ένα λόγο περί "αντρείας" και ανδρικής ταυτότητας και μέσω αυτών περί "οικογένειας". Άλλωστε δεν είναι τυχαίο ότι οι βίαιες πρακτικές αρθρώνονται πρώτιστα στο ιδίωμα της "αντρείας" και επικαλούνται τις επιταχές του ωθώντας σε δεύτερο πλάνο την "οικογένεια", της οποίας διακυβεύεται η

"συλλογική", ας το πούμε έτσι, "αντρεία" μέσα από αυτήν των μεμονωμένων ανδρών της.

Αυτό εκκαθιστά ένα πολύπλοκο παιχνίδι μεταξύ "ατομικού" και συλλογικού το οποίο τέμνει τα επίπεδα της ταυτότητας, εμπλέκοντας και αντιπαράσσοντας όχι μόνο τις ομάδες ως τέτοιες ή τους άνδρες ως "μέλη" τους, όπως υποστηρίζει το ιδίωμα της "οικογένειας", αλλά επίσης διάφορους συνδυασμούς μεμονωμένων ανδρών ή επί μέρους ομαδώσεων μεταξύ των "οικογενειών", καθώς και στο εσωτερικό της "οικογένειας". Έτσι, το ιδίωμα της "αντρείας" συνυφαίνει τη σύγκρουση στον κοινωνικό ιστό, εκκαθιστώντας διαδικασίες οι οποίες υπερβαίνουν τους άνδρες και την ανδρική ταυτότητα, εμπλέκονται και εμπλέκουν το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και αναδύονται από το σύνολο της κοινωνίας προσδιορίζοντας τη μορφή και την υφή της. Για το λόγο αυτό είναι απαραίτητη η ανάβυσή του σε συνάρτηση με τις διαδικασίες αυτές, ώστε να φωτιστούν οι πλευρές τις οποίες η κυριολεξία του αφήνει αθέατες.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

### ΕΝΑ ΧΩΡΙΣΤΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΠΑΝ

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι το κοινωνικό σύμπαν των κοινοτήτων αυτών είναι συγκροτημένο με τρόπο ώστε να εμπεριέχει και να αναπαράγει την αντιπαλότητα και ότι η ίδια η ταυτότητα, στα διάφορα επίπεδά της, συγκροτείται μέσα από το στοιχείο αυτό. Είδαμε επίσης ότι αν η "ιδεολογία της οικογένειας" εισάγει την αντιπαλότητα μεταξύ των ομάδων, καθιστά την έκβασή της προκείμενη της κοινωνικής ιεράρχησης και αναδεικνύεται σε κυρίαρχο λόγος, αλλά και σε λόγος κυριαρχίας ορισμένων "οικογενειών", η εκδραμάτιση της αντιπαλότητας αυτής διοχετεύεται μέσα από τις ιδέες, αξίες και αντιλήψεις που συνθέτουν το ιδεώδες της "αντρειάς", το οποίο συνιστά και τον πυρήνα της "ιδεολογίας της οικογένειας" και δεν διαχωρίζεται από αυτήν παρά χάριν της ανάλυσης.

Στο κεφάλαιο αυτό, θα διερευνήσω και θα συζητήσω τις ευρύτερες σημασίες και συνιστώσες της έννοιας της "αντρειάς", οι οποίες υπερβαίνουν την κυριολεξία της σ' ό,τι αφορά την σχέση της με την ανδρική ταυτότητα και την καθιστούν συντομογραφία της ηθικής, του θάρρους, της γενναιότητας, της λεβεντιάς και της παλληκαριάς, έννοιες που αρθρώνονται γύρω από την έννοια της δύναμης, σε όλες τις εκδοχές της και συμπυκνώνουν τις κύριες πολιτισμικές και κοινωνικές αξίες στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Στη συνέχεια θα επιχειρήσω να δείξω ότι η "αντρειά" συγκροτείται σ' ένα δομικά χωριστικό και ανταγωνιστικό ιδεώδες, το οποίο, εκτός του ότι αποτελεί το όχημα εκδραμάτισης της αντιπαλότητας μεταξύ των "οικογενειών", επειδή ακριβώς αποτελεί

διακύβευμα των ταυτοτήτων και κριτήριο της ιεράρχησής τους, διασπάει και σχετικοποιεί τα συλλογικοποιημένα συμφραζόμενα στα οποία την τοποθετεί το "ιδίωμα της οικογένειας" και την διαχέει σ' ολόκληρο τον κοινωνικό ιστό. Ταυτόχρονα καθιστά τις μορφές της αντιπαρότητας αυτής δύναμει βίαιες, καθώς οι "ανδρικές" ταυτότητες που δημιουργεί συγκροτούνται μέσα από αναμετρήσεις και συγκρούσεις και με αυτή την έννοια αποτελεί τον τόπο συγκρότησης του βίαιου έθους των κοινοτήτων αυτών. Από την άλλη πλευρά, επειδή η δύναμη αποτελεί πρόκριμα για την ενσάρκωση του ιδεώδους αυτού, η διαδικασία επίτευξης της "αντρειάς" συνιστά και διαδικασία ανάδυσης μιας ιδιόμορφης "αντι-εξουσιαστικής" εξουσίας.

### 1. Πέρα από το ανδρικό φύλο: η "Αντρεία" ως μητέρα όλων των αξιών

Το ιδίωμα της "αντρειάς" είναι τόσο θορυβώδες και η παρουσία των ανδρών στις περιοχές αυτές τόσο έντονη ώστε πείθουν για την κυριολεξία του. Δίνουν δηλαδή την εντύπωση ότι αρθρώνει έναν ανδρικό λόγο για τους άνδρες, για τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν την ανδρική κοινωνική συμπεριφορά, διαμορφώνουν μια συλλήβδην νοούμενη ανδρική κοινωνική ταυτότητα και συγκροτούν τους άνδρες σε διακριτή από τις γυναίκες κοινωνική κατηγορία και εν πολλοίς ανταγωνιστική με αυτές, όπως την συλλαμβάνουν και τηνπραγματεύονται οι "μελέτες του ανδρισμού"<sup>1</sup>. Κατ' επέκτασιν, δίνουν την εντύπωση ότι αρθρώνει ένα λόγο για την κατασκευή των φύλων και των έμφυλων ταυτοτήτων γενικότερα, όπως την συλλαμβάνει το κύριο ρεύμα της ανθρωπολογίας των φύλων<sup>2</sup>. Στο πλαίσιο της ουσιαστικά εξίσου ητικής και ευρωκεντρικής με την προηγούμενη προσέγγισης που

<sup>1</sup> Για τις μελέτες του ανδρισμού, βλ. Κεφ. II. Για μια κριτική θεώρησή τους, βλ. Strathern 1988:53-65 και Cornwall και Lindisfarne 1994α, 1994β, καθώς και όλες τις συμβολές στο Cornwall και Lindisfarne 1994.

<sup>2</sup> Αναφέρομαι βασικά στην "κοστροκτιβιστική" προσέγγιση που εκκαινίασε ο συλλογικός τόμος-μανιφέστο *Sexual Meanings: The cultural Construction of Gender and Sexuality*, των Orner και Whitehead (1981). Βλ. Moore 1988, Παπαταξιάρχης 1992α και Μπακαλάκη 1994.

υιοθετεί αυτή η φεμινίζουσα τάση της ανθρωπολογίας η οποία θεωρεί δεδομένη και οικουμενική τη δυτική αντίθεση και θεμελιακή αντιπαράθεση σε ασυμμετρική βάση μεταξύ αρσενικού-θηλυκού και ανδρών-γυναικών<sup>3</sup>, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο λόγος αυτός αντιπαράθεται νοερά σ' ένα γυναικείο "άφωνο" λόγο, τον οποίο αποσιωπά. Και ότι αντιπαράθεται σε μια γυναικεία ταυτότητα που παραμένει αθέατη, ως υποτιμημένη και κυριαρχούμενη (και ως τέτοια αποτελεί ζητούμενο σε μια ανάληψη της ταυτότητας των φύλων). Επίσης, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως ο λόγος αυτός υποδηλώνει ότι το βίαιο έθος είναι υπόθεση μεταξύ ανδρών και για άνδρες και ότι οι γυναίκες διαφωνούν ή απηώς τον υφίστανται (όπως υφίστανται και τα συνεπαχόμενά του), πάντως διαθέτουν μια δική τους, διαφορετική, "άναρθρη" έστω, οπτική επί του θέματος (την οποία επίσης καλείται να ανακαλύψει και να αποκαλύψει μια ανθρωπολογική ανάληψη).

Στην αντίληψη αυτή συμβάλλει η ίδια η ετυμολογία και ο λεξικολογικός ορισμός της "αντρειάς", που αποτελεί εντόπια απόδοση της ελληνικής λέξης "ανδρεία", μιας λέξης που συναιρεί νοηματικά την ιδιότητα του άνδρα, την ανδροπρέπεια και τη νοούμενη ως κατ' εξοχήν ανδρική αρετή, την γενναιότητα, την παλληκαριά. Ωστόσο, το ιδίωμα της "αντρειάς" ανθίσταται σ' αυτή τη δυσιστική προσέγγιση, στην αντιστοίχιση του μ' ένα μονοθετικό ανδρισμό και στη μονοδιάστατη θεώρησή του.

Όπως αφήνει να διαφανεί και ο παραπάνω ορισμός, η έννοια της "αντρειάς" έχει μια έντονα εξιδανικευτική και επιτελεστική χροιά, σημαίνει *και* την "γενναία πράξη"<sup>4</sup>, που την διαφοροποιεί αισθητά από τον λιχότερο αξιολογικά φορτισμένο όρο του

<sup>3</sup> Βλ. την κριτική που άσκησε η M. Strathern με μια σειρά έργα της τόσο στην "ανθρωπολογία των γυναικών" όσο και στην "ανθρωπολογία των φύλων", για παράδειγμα 1980, 1981, 1984 και 1987 με κατακλείδα το *The Gender of the Gift* (1988). Επίσης βλ. την κριτική που άσκησαν στην κονστρουκτιβιστική ειδικά προσέγγιση των φύλων, στηριχμένες στο έργο της Strathern, οι Cornwall και Lindsfarne 1994β.

<sup>4</sup> Πρβλ., για παράδειγμα τους ορισμούς του Ορθογραφικού Ερμηνευτικού Λεξικού του Δημητράκου (1969: 138): Άνδρας ο κ. άντρας Δ. ο ενήλικος άρρην, ανήρ. 2. συνεκδ., γενναίος... Ανδρεία... ΑΝ αντρεία Δ ανδροπρέπεια, 2 γενναία πράξις. 3 Α ανδρική ηλικία. Βλ. επίσης τους ορισμούς της Εγκυκλοπαίδειας του Ελευθερουδάκη: άνδρας: ανήρ, γενναίος: ανδρεία: η ανδρική αρετή, παλληκαριά γενναιότητα.

"ανδρισμού"<sup>5</sup>. Γιατί δεν είναι ένα σύνολο χαρακτηριστικών τα οποία διαθέτουν ή "κατέχουν" όλοι οι άνδρες, αλλά ένα ιδεώδες που "δέον να" διαπνέει τη δράση τους. Συνεπώς, άνδρες, ανδρισμός και "αντρεία" δεν συνιστούν ομοταχείς και αλληλεπικαλυπτόμενες κατηγορίες (Cornwall και Lindisfarne 1994α:10). Το ιδεώδες αυτό δεν εξαντλείται ούτε ενυπάρχει στα στοιχεία που το περιγράφουν, τα οποία ωστόσο θεωρούνται προϋποθέσεις του, αλλά "δέον να" εκλύεται από τη δράση των ανδρών και να την χαρακτηρίζει, χαρακτηρίζοντας συγχρόνως "καλούς άντρες" εκείνους των οποίων η δράση το "εκλύει" ή το εκδραματίζει. Επομένως, η απόδοση "αντρείας" είναι απόδοση μιας αξιολογικής κρίσης για τη δράση και η "αντρεία" μια κατηγορία της δράσης.

Με αυτή την έννοια, η "αντρεία" είναι μια έμφυθη κατηγορία για την αξιολόγηση της δράσης (Strathern 1988), και ως τέτοια, όχι μόνο δεν ταυτίζεται με την έννοια του "ανδρισμού", όπως την αναλύουν οι ανθρωπολογικές μελέτες του "ανδρισμού" (τόσο του "πρώτου κύματος" που ήδη ανέφερα, όσο και αυτές που υιοθετούν την κονστρουκτιβιστική σκοπιά της ανθρωπολογίας των φύλων<sup>6</sup>), αλλά επί πλέον συμβάλλει στην αμφισβήτηση της αναλυτικής ισχύος του. Γιατί δεν συγκροτεί απλώς μια χλωσσα για την κοινωνικο-πολιτισμική κατασκευή της ανδρικής ταυτότητας και του ανδρικού εαυτού γενικά, σε αντίστιξη με τη γυναικεία, όπως προϋποθέτουν οι παραπάνω μελέτες. Συνιστά ένα λόγο για τον "εξιδανικευμένο", τον ιδεώδη "ανδρισμό" (Strathern 1988:65) ως κριτήριο για την αξιολόγηση, άρα και για την ιεράρχηση, της δράσης το οποίο αυτόματα αξιολογεί και ιεραρχεί τα δρώντα υποκείμενα. Και μολλονότι, στο κυριολεκτικό επίπεδο, η κρινόμενη δράση γενικά, αλλά και η αξιολογούμενη ως "αντρεία" ειδικότερα, είναι η δράση των ανδρών, το *modus operandi* του ιδεώδους αυτού έχει κοινωνικά και πολιτικά συνεπαχόμενα που υπερβαίνουν τους άνδρες ως κοινωνική κατηγορία. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, μέσω της έννοιας της "αντρείας" αναπαρίστανται, εξηγούνται, αλλά

<sup>5</sup> Βλ. Ο.Ε. Λεξικό Δημητράκου (1969:138): ανδρισμός ΑΝ παν ό,τι χαρακτηρίζει τον άνδρα, ιδ γενναίον φρόνημα, ανδρικότης, ανδροπρέπεια

<sup>6</sup> Βλ., για παράδειγμα Παπαταξιάρχης 1991, Παπαταξιάρχης 1992β, Vale de Almeida 1997.

και παράγονται ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις (Strathern 1988) και διενεργούνται και άλλες ιεραρχήσεις (Cornwall Lindisfarne 1994β).

Έτσι, η "αντρεία" αποτελεί ένα κριτήριο αξιολόγησης της δράσης που είναι στενότερο από την κατηγορία των ανδρών. Στενότερο, κατά το ότι η ίδια η πράξη της διατύπωσης των προϋποθέσεων της ως προϋποθέσεων μιας "ιδανικής" ανδρικής ταυτότητας και, ακόμα περισσότερο, το ίδιο το γεγονός ότι η δράση των ανδρών αξιολογείται με γνώμονα την "αντρεία" της συνιστούν ταυτόχρονα πράξεις πρωταρχικής ιεράρχησης και αντιπαράθεσης των ανδρών, ανάλογα με το αν ανταποκρίνονται ή όχι και σε ποιο βαθμό στα κριτήρια αυτά, αλλά και απόπειρα καθήλωσής τους στην ιεράρχηση αυτή. Συγκροτούν δηλαδή αυτό που οι Cornwall και Lindisfarne ονομάζουν "ηγεμονικό ανδρισμό" (1994α:3 και 1994β:19-23). Ταυτόχρονα, ωστόσο, είναι ένα κριτήριο αξιολόγησης της δράσης πολύ και πολλαπλά ευρύτερο από την κατηγορία των ανδρών.

#### Η "αντρεία" ως τόπος συμβολικής ενοποίησης της κοινότητας

Το ιδίωμα της "αντρείας" είναι ευρύτερο από τους άνδρες, από τη μια πλευρά, γιατί συναρθρώνεται και συναιρείται με το ιδίωμα της "οικογένειας", για να συστήσει τον άξονα αξιολόγησης και ιεράρχησης της τελευταίας, της ίδιας της συκρότησής της, και να ενορχηστρώσει βίαιες κοινωνικές πρακτικές, που εκφέρονται μεν στο ιδίωμα της "αντρείας", έχουν όμως ευρύτερα κοινωνικά και πολιτικά συνεπαχόμενα και ενεργοποιούν διαχρονικές διαδικασίες του σχετίζεσθαι οι οποίες εχγράφονται στο συμβολικό συλλογικό σώμα και αναπαράγονται ως ιστορία, επηρεάζοντας το σύνολο του κοινωνικού ιστού.

Από την άλλη, η "αντρεία", γιατί, επειδή ακριβώς προσυπογράφεται από όλους και αποτελεί τον κατ' εξοχήν "τόπο" πολιτισμικής, κοινωνικής και πολιτικής συναίνεσης, δηλαδή την κυρίαρχη "ιδεολογία", συγκροτεί το οριζόντιο αξιακό στερέωμα που τέμνει τις κάθετες γραμμές της "ιδεολογίας της οικογένειας" και "εκκρίνει" τον αξιακό ιστό που συνέχει και ενοποιεί συμβολικά το χωριστικό σύμπαν το οποίο η τελευταία εχκαθιστά. Η ενοποίηση αυτή συντελείται από το ίδιο το γεγονός ότι η "αντρεία" αποτελεί

το διακύβευμα της "χωριστικότητας" αυτής το οποίο συγχρόνως συντελεί στη διαιώνισή της. Από την άλλη πλευρά, το ιδεώδες της "αντρειάς" και το βίαιο έθος, αν και προσυπογράφονται από όλους, δεν εκδραματίζονται από όλους. Εκδραματίζονται μόνο από όσους έχουν το υπόβαθρο της δύναμης που καθιστά δυνατή την εκδραμάτιση αυτή, με αποτέλεσμα να συκροτούν, αν ιδωθούν σε συνάρτηση με το ιδίωμα της "οικογένειας", ένα λόχο που ιεραρχεί, (ανα)παράγει ιεράρχηση, ενώ συγχρόνως την ανανεώνει, και διαιωνίζει την υφιστάμενη ιεράρχηση που εξασφαλίζει την αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων και αλληλεξαρτήσεων οι οποίες αναπαράχουν την κοινωνία ως τέτοια. Όλα αυτά συντελούνται υπό το πένθο του ιδιώματος της "αντρειάς" και μέσω των αντιφατικών αποχρώσεων τις οποίες εμπεριέχει.

Η "αντρεία" λοιπόν εξυφαίνει τον ιστό που συκροτεί συγχρονικά και διαχρονικά τις επί μέρους τοπικές κοινωνικές ομάδες σε λιγότερο ή περισσότερο (ανάλογα με τις περιοχές) συνεκτικές κοινότητες. Αποτελεί το διαχρονικό "τόπο" της συμβολικής κατασκευής αυτής της (δίας της κοινότητας (Cohen 1985), τον άξονα της ιστορίας που τη συκροτεί ως τέτοια και το συστατικό στοιχείο της. Το "χωριό", παρά την εχθρή χωριστικότητα και τις διαιρέσεις του, αναδύεται, σε πολλά εντόπια συμφραζόμενα (και όχι μόνο κατά την παρουσίασή του από τους χωριανούς σε "ξένους"), ως νοερή ενότητα και συλλογικότητα, ή/και ως "οντότητα" -που εμπεριέχει και υπερβαίνει τις διαιρέσεις του χωρίς να τις αγνοεί ή να τις υποτιμά- η οποία οικειοποιείται και ενσωματώνει τη δράση των ανδρών της. Έτσι, το "χωριό" έχει τη δική του "αντρεία" ή "βγάζει καλούς άντρες" το ίδιο (όπως "καλούς άντρες βγάζει", λόχου χάριν, και το διηλιανό χωριό σε αντίθεση με το παραδίηλα, που "βγάζει βρώμους"), "σηκώνει" ή "δε σηκώνει" ορισμένες ενέργειες, "αφήνει" ή "δεν αφήνει" ορισμένα πράγματα να συμβούν. Διαθέτει, δηλαδή, (οιονεί) "συλλογική" σκέψη, βούληση και δράση.

Συγχρόνως, το ιδίωμα της "αντρειάς" συνθέτει μια εντόπια θεωρία για την ίδια την "κοινωνία". Με τη διαφορά ότι ο ορισμός της δεν ταυτίζεται με τις εννοιολογικές προδιαγραφές της δυτικής αντίληψης για την "κοινωνία", ως "ολιστική οντότητα" στηριχμένη στην καθυπόταξη των "ατομικών συμφερόντων" που "κοινωνεί" μέσα από την αποσόβηση, τον συμβιβασμό ή την

καταστολή των αντιθέσεων και συγκρούσεων μεταξύ των μελών της<sup>7</sup> και στοχεύει στην εξαθίρωση μιας ιδεατής σύμπνοιας και αρμονίας<sup>8</sup>.

Η "κοινωνία" της "αντρείας" δεν έχει πρόταγμα την αρμονία και τη σύμπνοια. Αντίθετα, οικοδομείται τόσο πάνω στην, και μέσα από την, ομοιότητα ή κοινό-τητα όσο και πάνω στην, και μέσα από την, διαφοροποίηση και τη διαφορά. Και "κοινωνεί" και μέσα από τις ποικίλης έντασης, θανθάνουσες ή έκδηλες, εντάσεις ή/και συγκρούσεις μεταξύ των μη ατομοκεντρικά νοούμενων ενοτήτων που την συναποτελούν, είτε σειραϊκά συλλαμβανόμενα μεμονωμένα "άτομα" είναι αυτές, είτε ποικίλης έκτασης συλλογικότητες και ομαδώσεις. Με άλλα λόγια, δεν εξοβελίζει εκτός της κοινωνικής της ευταξίας, αλλά συμπεριλαμβάνει στον ορισμό της τον "καυχά", την ενεπίλυτη σύγκρουση και την ανοικτή βία και διαπραγματεύεται με αυτά. Συνακόλουθα, δεν συλλαμβάνεται ως συσσωματωμένο και συνεκτικό όλο, ανεξάρτητο από τις ενότητες που το αποτελούν, τις οποίες δεσμεύει, αλλά συνίσταται σε επί μέρους ρευστές κοινωνικές σχέσεις, "κοινωνικότητες" (Strathern 1988:10, 13 και 92-97; Torén 1996), ποικίλης έκτασης, έντασης και πυκνότητας, οι οποίες προκύπτουν από την κοινό-τητα όσο και από τη διαφορά και τις "διαφορές" των ενοτήτων που εμπλέκονται σ' αυτές.

Έτσι, το ιδίωμα της "αντρείας" συνιστά τον πυρήνα και το νήμα που διαπερνάει τις κοινωνικές, πολιτισμικές, πολιτικές, αισθητικές και άλλες ιδέες και αξίες, το όχημα έκφρασης και εκδραμάτισής τους, αλλά και το όχημα αξιολόγησης κάθε μορφής κοινωνικής δράσης. Ο λόγος αυτός εστιάζεται στην αποτελεσματικότητα της δράσης (Strathern 1988:92-97) και περιστρέφεται γύρω από τη "δύναμη" ως προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα της δράσης, μιας δράσης που τότε μόνο θεωρείται αποτελεσματική, τότε μόνο παράγει κοινωνικά αποδεκτά

<sup>7</sup> Βλ. Strathern 1988:9, 30-32, 94-95 και αλλού, Ingold 1996, Sahlin 1996:404-407. Πρβλ. Τσουκαλάς 1999:108-113. Επίσης, βλ. Strathern 1996 και Torén 1996, οι οποίες θεωρούν ότι ο όρος "κοινωνία", όπως έχει εννοιολογηθεί στην δυτική κοινωνική σκέψη είναι θεωρητικά ξεπερασμένος και αποτελεί εμπόδιο για την κατανόηση των κοινωνικών σχέσεων και προτείνουν την αντικατάστασή του από τον όρο "κοινωνικότητα" (sociality).

<sup>8</sup> Βλ. Nader 1990 και Colson 1995.

αποτελέσματα, όταν πληροί τα ηθικά, αισθητικά αλλά και ιστορικά κριτήρια της "αντρειάς", οπότε παράγει ακόμα περισσότερη δύναμη. Έτσι, συνοψίζει τις κεντρικές κοινωνικές αξίες των κοινοτήτων αυτών και διατυπώνει μια θεωρία για την κοινωνική δράση που εδράζεται στην "αισθητική της δύναμης" και η οποία υπερβαίνει τους άνδρες, το ανδρικό ιδεώδες και την ανδρική δράση αυτά καθαυτά.

#### Το φύλο της "αντρειάς";

Η μετατόπιση της θεώρησης της "αντρειάς" και των στοιχείων που την συναποτελούν από στοιχείο της ανδρικής ταυτότητας σε γενικό κοινωνικό ιδεώδες της δράσης την αποσπάει από το στενό πεδίο των έμφυλων σχέσεων, της κατασκευής των φύλων και των έμφυλων ταυτοτήτων. Από την άλλη πλευρά, ακόμα και αν την τοποθετήσουμε στο πεδίο αυτό, η θέση της ως κοινού κοινωνικού ιδεώδους θέτει όλα αυτά τα στοιχεία σε διαφορετική βάση απαιτώντας τον επαναπροσδιορισμό τους. Γιατί αν δεχθούμε ότι η "αντρεία" είναι συνώνυμη με τη "δύναμη" ως προϋπόθεση της αποτελεσματικής της δράσης, τότε η "αντρεία" αποτελεί στοιχείο και της γυναικείας ταυτότητας, καθώς η "δύναμη" συνιστά τη βασική αρχή οργάνωσης και το κύριο κριτήριο αξιολόγησης και της δράσης των γυναικών, τόσο από τις ίδιες όσο και από τους άνδρες, τόσο σ' ό,τι αφορά όσο και σ' ό,τι αφορά τους άνδρες. Με άλλα λόγια, το πρόταγμα της δύναμης δεν ιεραρχεί μόνο τους άνδρες με βάση τη δράση τους, αλλά και τις γυναίκες με βάση τη δική τους.

Αυτό προκύπτει από την ίδια τη διατύπωση των στοιχείων που "δέον να" διαπνέουν τη συμπεριφορά, τη δράση, αλλά και την σωματική και διανοητική συγκρότηση των γυναικών, μια διατύπωση που διαπνέεται και αυτή από την "αισθητική της δύναμης" και με αυτή την έννοια, χωρίς να ταυτίζεται, δεν είναι *θεμελιωδώς* διαφορετική από εκείνη των ανδρών. Αποτελεί τη γυναικεία εκδοχή της. Συνεπώς δεν προβάλλεται ως θετικό πρότυπο για τη βελτίωση μιας υπαρκτής αρνητικής κατάστασης, δεν αντιπαρά τίθεται δηλαδή σε υποτιθέμενα "πραγματικές" αρνητικές ιδιότητες των γυναικών περισσότερο απ' ό,τι η ανδρική σε "πραγματικές" αρνητικές ιδιότητες των ανδρών. Ή, αντίστροφα,



είναι και οι δύο εξ ίσου ιδανικές. Με αυτή την έννοια, οι έμφυτες ταυτότητες "κατασκευάζονται" μεν στη βάση διαφορετικών και συμπληρωματικών δραστηριοτήτων και σε διαφορετικούς χώρους, όχι όμως και στη βάση διαφορετικών αρχών και αντιτιθέμενων ιδιοτήτων, αλλά αρχών που συγκλίνουν και ιδιοτήτων που μέσα από, και παρά, τις διαφορές τους τείνουν προς την ομοιότητα, έτσι ώστε η εικόνα του άνδρα και της γυναίκας να είναι παραλλαγή η μια της άλλης.

Υπάρχει όμως κάτι περισσότερο από αυτό: οι έμφυτες ταυτότητες δεν "κατασκευάζονται" μόνο στη βάση συγκλινουσών νοητικών αρχών, αλλά και στη βάση μιας δράσης που συγκροτείται και διαπνέεται από κοινές ή συγκλινουσες αρχές και κοινούς ή συγκλινόντες στόχους. Γιατί αν η δράση προσδιορίζει την ταυτότητα και προσδιορίζεται από αυτήν, το γεγονός ότι η ταυτότητα και η εαυτότητα ανδρών και γυναικών αντιθούνται πρωτίστως από το ανήκειν σε μια "οικογένεια" καθιστά τις έμφυτες ταυτότητές τους "παράγωγες" ή δευτερογενείς, κατά κάποιο τρόπο, υπό την έννοια ότι αποδίδονται και αυτές στην "οικογένεια" και συνεπώς εμπεριέχονται και προσδιορίζονται από αυτήν, ενώ συγχρόνως συλλοχικοποιούνται. Το γεγονός μάλιστα ότι η ίδια η "οικογένεια" δομείται, κρίνεται και ιεραρχείται διαχρονικά "από τους καθούς άντρες που βγάζει", δηλαδή από την "αντρεία" των ανδρών της, μαρτυράει ότι το μητρώο της "αντρειάς", όπως ο λόγος της αρρενοχονίας, δεν συμπεριλαμβάνει μόνο τους άνδρες, αλλά και τις γυναίκες, και ότι οργανώνει τόσο τους "άνδρες" όσο και τις "γυναίκες", καθώς και τις μεταξύ τους σχέσεις.

Το γεγονός, ωστόσο, ότι η οργάνωση αυτή συντελείται στη βάση μιας ενιαίας αρχής, σε συνδυασμό με το ότι διαμεσολαμβάνεται από το ιδίωμα της "οικογένειας" υποδηλώνει ότι οι "άνδρες" και οι "γυναίκες" δεν συλλαμβάνονται ως αυτόνομες ούτε ως ενιαίες κοινωνικές κατηγορίες, αλλά αποτελούν έννοιες επιμερισμένες και σχετικές. Έτσι, τουλάχιστον κατ' αρχήν, άλλος άνδρας είναι, για παράδειγμα, ένας Δοχάνης, άλλος ένας Κούρτης και άλλος ένας Κούλης και άλλη γυναίκα μια Δοχανοπούλα, άλλη μια Κουρτοπούλα και άλλη μια Κουλοπούλα και πάλι ακόμα πιο διαφορετικοί γίνονται μέσα από τη δράση τους

Με αυτή την έννοια, αν ο βασικός διαχωρισμός και το πρώτιστο μέλημα στις κοινωνίες αυτές δεν είναι η διαφοροποίηση των ανδρών από τις γυναίκες, αλλά η "οικογένεια", με τη συγκεκριμένη εννοιολόγηση και τις αυξομειούμενες ομαδώσεις της, δηλαδή ακόμα και η "πυρηνική οικογένεια", η βασική αρχή, ο πρώτιστος στόχος και το κύριο μέλημα της δράσης και των δύο φύλων είναι το πώς συμβάλλουν οι άνθρωποι ανεξαρτήτως φύλου στην ανάδειξή της και το πώς αντεπεξέρχονται στις επιταχές της αντιπαλότητας που η ίδια η εννοιολόγησή της συνεπάγεται. Αυτό σημαίνει όχι ότι οι άνθρωποι (άνδρες και γυναίκες) δεν λειτουργούν με βάση και "ατομικές" στρατηγικές, αλλά ότι αυτές ακριβώς οι στρατηγικές συγκροτούνται, έπειτα από σκληρή διπαραχμάτευση φυσικά, ανάλογα με την περίπτωση, με γνώμονα ένα ευρύτερο, συλλογικό, συμφέρον και μέλημα, στο οποίο υποκλίνονται ή υποτάσσονται, ή πάντως το λαμβάνουν σοβαρά υπ' όψιν τους, όχι μόνο οι γυναίκες, αλλά και οι άνδρες.

Ας πάρουμε το παράδειγμα του γάμου. Η "οικογένεια", σ' οποιαδήποτε εκδοχή της (ο πατέρας και η μάνα, ο πατέρας και οι αδελφοί του... πολλές φορές και η μάνα μόνο), δεν παντρεύει μόνο τις γυναίκες της με γνώμονα τις στρατηγικές συμμαχίας που θέλει να δρομολογήσει για να ενισχύσει ή να εδραιώσει τη θέση της. Παντρεύει και τους άνδρες της με τον ίδιο τρόπο, και, εξ ίσου συχνά με τις γυναίκες παρά τη θείησή τους, ή παρά το γεγονός ότι οι ίδιοι "αγαπούσαν μια άλλη κοπελαιά", όπως άκουσα να λένε για πολλούς και όπως μου ομολόγησαν προσωπικά δύο. Εξ ίσου με τις γυναίκες, η "οικογένεια" μπορεί να αντιτεθεί στην επιθυμία ενός άνδρα να παντρευθεί μια γυναίκα επειδή δεν είναι "καλή" (από "καλή οικογένεια", από "καλή σπιτιά" ή από "χερή οικογένεια" [υγιή και εύρωστη] ή ακόμα επειδή δεν είναι "χερή" η ίδια) ή επειδή οι δύο "οικογένειες" χωρίζονται από "διαφορές", που πολλές φορές οι ίδιοι δεν τις γνωρίζουν ακριβώς γιατί είναι πολύ παλιές ή γιατί η εμπλοκή των δύο "οικογενειών" είναι έμμεση, μια στενή φίλια με τους πραγματικούς έχοντες τη "διαφορά". Το γεγονός ότι "κλέφτουν τις κοπελαίες" όταν δεν "τις δώσει" ο πατέρας τους, επειδή "προσβάλλονται", διακινδυνεύοντας μια ρήξη με τους μέλλοντες "συμπεθέρους", δεν σημαίνει ούτε ότι παντρεύονται όποια θέλουν ούτε βέβαια ότι "τις κλέφτουν" σε ρήξη με τη δική τους "οικογένεια", γιατί

πολλές φορές και αυτές οι απαχωχές υποβάλλονται από αυτήν και πάντα σχεδόν υλοποιούνται με τη συμβολή της και όχι σε ρήξη με αυτήν (χωρίς να αποκλείεται και η ρήξη, που όμως ισχύει ως δυνατότητα και για τις κοπέλλες, με την "εκούσια απαχωγή" τους).

Συνακόλουθα, όσοι "κάνουν του κεφαλιού τους" ή δρουν συστηματικά (γιατί και το συλλογικό συμφέρον είναι διαπραγματεύσιμο) με αποκλειστικό γνώμονα το άτομό τους, χωρίς εισαχωχικά, περιθωριοποιούνται ή τουλάχιστον "δεν τους έχουν σε υπόληψη" ακόμα και αν επιτύχουν κοινωνικά (και ακόμα και αν τους χρησιμοποιούν, όπως συμβαίνει συχνά, "για να τους κάνουν τις δουλιές τους").

Στο πλαίσιο, συνεπώς, αυτού του κοινού στόχου, οι έμφυτες ταυτότητες δεν συλλαμβάνονται ανταγωνιστικά, αλλά *συναγωνιστικά*. Με μία διαφορά, και όχι ευκαταφρόνητη: ότι οι μεν άνδρες εκπροσωπούν δεδομένα τους σταθερούς κρίκους της "οικογένειας", και παραμένει ζητούμενο η δράση τους, ενώ οι γυναίκες τους ασταθείς τόσο εκείνης από την οποία προέρχονται, αφού θα παντρευθούν και θα φύγουν, όσο και εκείνης στην οποία εισέρχονται, αφού θεωρούνται "ένθετο σώμα" μιας άλλης "οικογένειας". Και είναι ζητούμενο το τι δράση θα επιδείξουν στο πλαίσιο του κοινού της στόχου.

Υπό αυτό το πρίσμα, η βασική διαχωριστική γραμμή της διαφοράς που χαράζεται από τις έμφυτες αναπαραστάσεις (sexual imagery) δεν αφορά τα ίδια τα φύλα. Οι έμφυτες αναπαραστάσεις αποκαλύπτουν ότι όχι οι γυναίκες, αλλά *ορισμένα* "θηλυκά" στοιχεία δεν έχουν θέση σ' ένα τέτοιο κοινωνικό σύμπαν. Η έντονη αντίθεση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού στο επίπεδο των έμφυτων αναπαραστάσεων και η σύστοιχη ρεκτική υποτίμηση του θηλυκού γενικότερα και ενίοτε των γυναικών ειδικά ως φορέων του δεν αντιστοιχεί στη συγκρότηση των έμφυτων ταυτοτήτων σε αντιθετική και καταστατικά ασύμμετρη βάση ούτε αποτελεί αντανάκλαση των "πραγματικών" σχέσεων μεταξύ των δύο φύλων. Οι τελευταίες είναι ούτως ή άλλως διαπραγματεύσιμες και υποκείμενες σε πολλαπλές ιεραρχήσεις, τόσο κατά φύλα όσο και στο εσωτερικό κάθε φύλου, ανάλογα με τη συγκεκριμένη θέση

καθενός στην οικογένεια, στην κοινωνική κλίμακα και, κυρίως, στην κλίμακα της κοινωνικής δράσης.

Αυτό λοιπόν που υποτιμάται δεν είναι οι γυναίκες, αλλά το "θηλυκό" στοιχείο της "αδυναμίας" ως αντίθετο της δύναμης και των συνδηλώσεών της. Και η έντονη αντίθεση αρσενικού-θηλυκού μάλλον κατατείνει στη σφυρηλάτηση έμφυτων ταυτοτήτων, ανδρικών και γυναικείων, απαλλαχθέντων από αυτό ακριβώς το "θηλυκό" στοιχείο, το οποίο ελλοχεύει με διαφορετικές εκφάνσεις και διαφορετικά συστατικά και στα δύο φύλα και το οποίο μπορεί να συμπεριλαμβάνει και στοιχεία που κατά την τοπική αντίληψη θεωρούνται "αρσενικά", όπως η υπερβολική και αδικαιολόγητη εριστικότητα και επιθετικότητα (πρβλ. την έκφραση "κάνει τον Άντρα").

Αυτό δηλαδή που το ιδίωμα της "αντρειάς" διακηρύσσει μεγαλόφωνα, ότι οι αδύναμοι άνδρες δεν είναι αποδεκτοί στο συγκεκριμένο κοινωνικό σύμπαν, διότι "δεν είναι Άντρες", ισχύει απερίφραστα και τηρουμένων των αναλοχιών και για τις αδύναμες γυναίκες: ούτε αυτές θεωρούνται "Γυναίκες". Είναι σαν η υπερβολική έμφαση στις αντιθέσεις να στοχεύει ή να καταλήγει στην άμβλυσή τους, έτσι ώστε η αντιθετική εννοιολόγηση δύναμη:αδυναμία της σχέσης αρσενικό:θηλυκό (και τα παράγωγά της, όπως γενναιότητα:δειλία, τόλμη:φόβος σταθερότητα:αστάθεια, κ.ο.κ.) να μετατρέπεται, στο επίπεδο των έμφυτων ταυτοτήτων, σε δύναμη:δύναμη, στην ανδρική και γυναικεία εκδοχή της, που ορίζεται από τις κοινωνικά καταμερισμένες δραστηριότητες των ανδρών και των γυναικών.

Αυτή η έμφυτη κατασκευή της δύναμης, ωστόσο, εμπεριέχει συμπληρωματικότητα, αλλά δεν νοείται συμπληρωματικά, αν με αυτό εννοούμε διαμετρικά αντίθετες ιδιότητες. Σ' ένα κόσμο όπου το άτομο ως περικλειστη και αυθύπαρκτη οντότητα ανήκει στη σφαίρα του αδιανόητου και όπου η προσωπική ταυτότητα και αίσθηση του εαυτού του καθενός ορίζεται σε συνάρτηση με τη συγκεκριμένη θέση του σε μια συλλογικότητα και σε σχέση μ' ένα σύνολο άλλων ανθρώπων (που μεταβάλλεται στη διάρκεια της ζωής του), καθώς και σε σχέση με τη δράση *του* και τη δράση *τους*, οι έμφυτες ταυτότητες δομούνται και αυτές συναρτησιακά. Δεν συγκροτούνται ατομικά κατά φύλο, αλλά οι μεν σε σχέση με

τις δε. Με αυτή την έννοια, η κατασκευή της δύναμης που "δέον να" χαρακτηρίζει άνδρες και γυναίκες είναι ανδρό-γυνη στην σύλληψη και την κατασκευή της, προϊόν ενός σύνθετου και μεταβαλλόμενου συστήματος σπονδυλωτών σχέσεων στο οποίο μετέχουν τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες. Και ναι μεν η δύναμη των ανδρών καθίσταται κοινωνικά πιο έμφωνη, πιο ορατή, κάτι στο οποίο συμβάλλει η αρρενοχονική "συσσώρευση" και "συγκεντροποίησή" της μέσα από την "οικογένεια" που επαυξάνονται από την πιο έντονα συλλογική ζωή τους. Επίσης μπορεί να μετατραπεί και σε ορατή εξουσία, κάτι που δεν συμβαίνει με τις γυναίκες. Ωστόσο, όπως δεν ανήκει στο "άτομό" τους (με τη δυτική έννοια του όρου), δεν ανήκει και στο φύλο τους. Είναι προϊόν συλλογικής κατασκευής και υποστήριξης, να το πω έτσι.

Σ' αυτήν συμμετέχει πρώτα απ' όλα η σύ-ζυγος στο πλαίσιο του ανδρό-γυνου, αλλά και ένας ολόκληρος ιστός, για τον καθένα από αυτούς, του οποίου αποτελούν την αιχμή, την εμπροσθοφυλακή, και στον οποίο οι γυναίκες, υπό τις ποικίλες ιδιότητες και ικανότητές τους παίζουν σημαντικό ρόλο, τόσο, ώστε η "δυναμική" προοπτική ενός άνδρα να ακυρώνεται αν ο κρίκος της συ-ζύγου δεν συμπληρωθεί σωστά ή η κατάσταση της δύναμής του να ανατρέπεται αν σπάσει κάποιος άλλος. Ο ιστός αυτός παραμένει αθέατος στα μάτια ενός εξωτερικού παρατηρητή και άρρητος ως δεδομένος, υπό κανονικές συνθήκες, από τους ίδιους τους άνδρες. Η σημασία του όμως αναδεικνύεται ανάγλυφα και ρηματοποιείται σε περίπτωση που κάποιος από τους γυναικείους κρίκους (ή στύλους) λυγίζει, καθώς και στην επιλογή της μέλλουσας συ-ζύγου (και του μέλλοντος συ-ζύγου), διότι η δύναμη είναι προϊόν και της "ποιητικής του αίματος".

Σ' αυτό το πλαίσιο, και φυσικά στα συμφραζόμενα των εν λόγω κοινοτήτων, τίθενται εν αμφιβόλω, αν δεν αναδεικνύονται ανίσχυρες, ορισμένες από τις βασικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί από ανθρωπολογικής πλευράς για τις λεγόμενες "ανδροκεντρικές κοινωνίες", στην Ελλάδα, τη νότια Ευρώπη και αλλού. Ότι το ιδίωμα του ανδρισμού αναφέρεται αποκλειστικά στην ανδρική ταυτότητα και συγκροτεί μια ανδρική φυλετική ιδεολογία, που σηματοδοτεί την ανδρική σύλληψη και εννοιολογράφηση των κοινωνικών σχέσεων η οποία συνεπάγεται και την "ανδρική"

παραχωγή τους, τη συνταύτιση δηλαδή του κοινωνικού κόσμου με τους άνδρες και της κοινωνικής τάξης με μια ανδρική κοινωνική τάξη<sup>9</sup>. Γιατί δεν εδράζεται στον αποκλεισμό ή έστω στην απουσία των γυναικών, ούτε συνεπάγεται την υποταγή και την "αφωνία" τους, ώστε να αναζητήσουμε ένα κρυμμένο κυριαρχούμενο, και άναρθρο λόγω της κυριαρχίας, γυναικείο ιδίωμα, ούτε, αντίθετα, επισύρει την αντίθεση ή την αντίστασή τους<sup>10</sup>.

Το ιδίωμα της "αντρειάς" δεν είναι κυρίαρχα ένα ιδίωμα κυριαρχίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες, αλλά ένα ιδίωμα για τη δράση που παράγει κυριαρχία, έστω και αν πρόκειται για μια ιδιόρρυθμη εκδοχή της, και μια θεωρία για την ανάδυσή της (ένα ιδίωμα δηλαδή για "την παραχωγή της διαφοράς", όπως λέει η Strathern [1988:65]). Την κυριαρχία αυτή παράχουν όχι μόνο άνδρες, αλλά και γυναίκες και υφίστανται όχι μόνο γυναίκες αλλά και άνδρες, το ίδιο της δε είναι ότι δεν την υφίστανται μόνο οι κυριαρχούμενοι, αλλά και οι κυρίαρχοι ή πολλοί από αυτούς. Και με αυτή την έννοια προφανώς και "αμφισβητείται" όχι μόνο από πολλές γυναίκες και μεταξύ γυναικών, αλλά και από πολλούς άνδρες και μεταξύ ανδρών, και μάλιστα αποτελεί μια πηγή διαρκούς έντασης στις σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών στο εσωτερικό των "οικογενειών" (στη στενότερη ή την ευρύτερη εκδοχή τους). Πρέπει όμως να είμαστε προσεκτικοί στον προσδιορισμό του νοήματος και του διακυβεύματος της αμφισβήτησης αυτής, διότι και αυτή αρθρώνεται (από άνδρες και γυναίκες) στο ιδίωμα της "αντρειάς", ως διαφορετική ερμηνεία ή επαναδιαπραχμάτευση της έννοιας της και όχι ως ανατροπή της. Και στο βαθμό που δεν αρθρώνει εναλλακτικό λόγο, αλλά παραμένει διάχυτη, αφ' ενός μεν είναι δυσδιάκριτη από την άλλη διάχυτη "αμφισβήτηση", αυτήν που εκκαθιστά και όπου εδράζεται το ίδιο το ιδίωμα της "αντρειάς", το οποίο καθιστά την αναχνώριση της αξίας καθενός αντικείμενο διαρκούς διαπραχμάτευσης και

<sup>9</sup> Στην ελληνική εθνογραφία, βλ. για παράδειγμα, Campbell 1964, du Boulay 1974 και 1986, Danforth 1983 και 1992, Herzfeld 1985

<sup>10</sup> Οι παραδοχές αυτές υφέρπουν σε πολλές, αν όχι στις περισσότερες, μελέτες για τα φύλα και τις έμφυλες ταυτότητες στην Κρήτη, σε άλλες περιοχές της Ελλάδας και της Νότιας Ευρώπης. Βλ. για παράδειγμα, Handman 1983, Caraveli 1986, Herzfeld 1985, 1986 και 1991, Kennedy 1986, Seremetakis 1991 και 1993β.

εστία διαρκούς έντασης, και αφ' ετέρου το ενισχύει, εξασφαλίζοντας την "ανανέωσή" του.

Ας έλθουμε τώρα στο βίαιο έθος, τον κατ' εξοχήν τόπο όπου ο κοινωνικός κόσμος φαίνεται μοιρασμένος στα δύο και έχει παρουσιαστεί μοιρασμένος στο λίγχο που οι μελέτες ασχολήθηκαν με αυτό, με το ήμισυ της κοινωνίας να δρα και το άλλο ήμισυ να υφίσταται. Με τις βίαιες πρακτικές να θεωρούνται ανδρικές υποθέσεις και ανδρικές πρακτικές, έριδες μεταξύ ανδρικών υποκειμένων με διακύβευμα την κυριαρχία τους σε γυναίκα ή θηλυκά αντικείμενα, σε μια "εμπορευματική θοχική", για να χρησιμοποιήσω την έκφραση της Strathern (1988). Και βέβαια είναι γεγονός ότι οι *άνδρες* οπλοφορούν, οι *άνδρες* κάνουν ζωοκλοπές, οι *άνδρες* κάνουν απαγωγές, οι *άνδρες* προκαλούν άλλους άνδρες, καυχαδίζονται και δημιουργούν "παραξηγήσεις" και "διαφορές", οι *άνδρες* κάνουν "φονικά" και οι *άνδρες* αποφασίζουν για τα "οικογενειακά" και τα συνεχίζουν, και εν πάση περιπτώσει, για ό,τι και αν συμβεί, οι *άνδρες* "καθαρίζουν" κατά το ανδρικό δοκούν. Ερήμην των γυναικών όμως; Εκείνες απλώς παρατηρούν, υφίστανται, σιωπούν διαφωνώντας και διαφωνούν σιωπώντας; Αυτή η "εμπορευματική θοχική" όμως, αν την υιοθετήσουμε, λειτουργεί και αντίστροφα και περιέχει μια "λεπτομέρεια" που την αποθμελιώνει: μέσα σ' αυτό το σύμπλεγμα, ιδίως αν το δούμε στην ακραία του μορφή που είναι η "βεντέτα" της περιοχής του Κάστρου και της υπόλοιπης δυτικής Κρήτης, οι άνδρες είναι οι αναλώσιμοι<sup>11</sup>, αποτελώντας τα "αντικείμενα" ενός ιδιόρρυθμου ανθρώπινου "πότλατς" (στο οποίο κατ' εξοχήν αναλώνονται οι κυρίαρχοι, οι "καλά καθοί"), και οι γυναίκες διασώζονται, για να το συνεχίσουν, συχνά ex nihilo... από τα έμβρυα που εγκυμονούν, σιωπώντας ή μιλώντας, αδιάφορο, πάντως όχι διαφωνώντας και κυρίως όχι ως κυριαρχούμενες περισσότερο απ' ό,τι ως κυρίαρχες. Έτσι, η απόφανση για το αν το "φύλο της κυριαρχίας" είναι αυτό που "έχει" και ανταλλάσσει ζωντανά "αντικείμενα" (εμπορεύματα)

<sup>11</sup> Το εντυπωσιακό είναι ότι αυτό είναι και εντόπια επίγνωση πρβλ. το μαιρολόι μιας μάνας στη σωρό του έκτου γιου που της έφεραν σκοτωμένο: "Μα ένα θεριό που τό'τρεμε Ανατολή και Δύση/κρίμα' τονε ένας κακούρες για να το *καταλύσει*" (το ρήμα είναι καταλώ (από το καταλώω), που στην κρητική ντοπιολογαία σημαίνει "καταναλώνω": έτσι, σε μια ίσως όχι και πολύ τραβηγμένη ερμηνεία οι άνδρες "καταλιούνται" όπως ένα ζευγάρι παπούτσια.

με αντίτιμο την καταστροφή του ή αν η "τελευταία λέξη" ανήκει στο φύλο που ζει και επιβιώνει ως "αντικείμενο" είναι ειρωνεία.

## 2. Αμφισβητούμενες ταυτότητες

Σε μια από τις εξεχέρσεις κατά των Τούρκων, ένας οπλαρχηγός έκανε μια πολύ ριψοκίνδυνη πράξη: για να αναγκάσει τρεις Τούρκους, που πολεμούσαν οχυρωμένοι σ' ένα μύλο, να παραδοθούν, αναρριχήθηκε αθόρυβα στη στέγη και πήδησε αιφνιδιαστικά ανάμεσά τους. Όταν οι συμπολεμιστές του τού είπαν σχολιάζοντας την τρέλλα του: "Μα κουζουλάδα 'δα τουτηνά πού' καμες καπετάν Κώστα!", αυτός απάντησε: "Ναι μουρέ, μ' α δεν κάμεις *κουζουλάδα, αντρεία δε βγαίνει!*" (Σμπώκος 1992:160). Ο ίδιος οπλαρχηγός, όταν αρχότερα κινδύνευε να σκοτωθεί σε μια δύσκολη αναμέτρηση μ' έναν Τούρκο και τον έσωσε από το θάνατο ένας συγχωριανός του πολεμιστής σκοτώνοντας τον Τούρκο, είπε με παράπονο στο σωτήρα του: "Καλλιά' χα μουρέ Κονιό να με σκοτώσει ο Τούρκος παρά να τονε σκοτώσεις εσύ!" (ό.π.:161). "Το θάρρος, η τόλμη και η αποφασιστικότητά του *ξεπερνούσαν τα όρια της λοχικής*", σχολιάζει εξυμνώντας τον ήρωα ο συγγραφέας Γ. Σμπώκος (ό.π.:160) και γράφει παρακάτω: "Στην 'Αντρεία' που είχε αναχάξει σε *θρησκεία* ορκιζόταν 'μα την αντρεία μου'" (ό.π.:161).

*Κουζουλάδα*, δηλαδή γενναιότητα, αποφασιστικότητα, θάρρος, τόλμη και δύναμη που ξεπερνούν τα όρια της "λοχικής" και ωθούν στην επιζήτηση του "ρίσκου" μέσα από την πρόκληση οριακών καταστάσεων σε μια υπέρβαση του εαυτού που δεν λοχαριάζει ούτε το θάνατο<sup>12</sup>. *Εγχισμός*, δηλαδή υπεροχή, ανάδειξη του εαυτού σε καλύτερο απ' όλους τους άλλους. *Ζήθεια*, δηλαδή δυσανεξία "μέχρι θανάτου" στην ανάδειξη του άλλου σε καλύτερο από τον εαυτό<sup>13</sup>. Αναγωγή της *αντρείας* σε θρησκεία<sup>14</sup>. Το απόσπασμα αυτό συμπυκνώνει την περιγραφή αυτής της "ουσίας" που οι φορείς της αναδείχθηκαν πρωτεργάτες της ιστορίας της κοινότητας, της περιοχής και του νησιού συνολικά: του ιδεώδους

<sup>12</sup> Πρβλ. τα λεχόμενα ενός οπλαρχηγού για έναν άλλον, ο οποίος έδρασε την ίδια περίοδο με τον πρώτο: "Δεν τον θαύμασα τόσο όταν εξόρμησε εναντίον των Τούρκων, όσο... όταν επέστρεψε προς αναζήτηση του μαχαιριού [του]. Αυτός ο άνθρωπος έχει καρδιά λιονταριού και φτερά στα πόδια" (Σμπώκος 1992:164).

<sup>13</sup> Πρβλ. τα λεχόμενα του Σμπώκου για τον πολέμαρχο της προηγούμενης υποσημείωσης: "Υπήρξε ένας αδειλιαστος πολέμαρχος, που *ζηλότυπα* διεκδικούσε την πρωτοπορία σε κάθε μάχη και πάντα διακρινόταν και πάντα στεκόταν ένας αληθινός περιφρονητής του θανάτου" (1992:164, η έμφαση δική μου).

<sup>14</sup> Πρβλ. τους στίχους από ένα τραγούδι αφιερωμένο σ' έναν άλλο ακόμα ήρωα της ίδιας εποχής. Την ώρα που ντύνεται τα άρματα για να πάει στη μάχη, η μάνα του, που έχει ήδη χάσει άλλον ένα γιο, τον παρακαλεί να προσέχει τη ζωή του, διότι δεν έχει παρά αυτόν στον κόσμο και εκείνος απαντά: "Βλέπω τη μάνα, βλέπω την, δεν έχει παρά τη ζωή μου/μα αν δεν βγάλω κι αντρεία, δεν το βαστά η ψυχή μου". (Καλοκύρης 1970:44, Σμπώκος 1992:122).



που οι ενσάρκωτές του στις διάφορες φάσεις της ιστορίας του νησιού, οι "αντρειωμένοι", λατρεύτηκαν και υμνήθηκαν επώνυμα και προσωπικά<sup>15</sup>. Της "ουσίας" που αποτελεί αναμφισβήτητα το κυρίαρχο, *το κατ' εξοχήν* ιδεώδες στις κοινότητες αυτές και συνιστά τον πυρήνα αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε "κυρίαρχη ιδεολογία" τους.

Εκατό χρόνια αργότερα, η εικόνα φαίνεται αναλλοίωτη και συνηχεί με δεκάδες ιστορίες που άκουσα στο Κάστρο και στο Μεγάλο Χωριό για άνδρες που δραπέτευσαν με ασύλληπτους τρόπους την ώρα που οι Γερμανοί τους πήχαιναν για εκτέλεση, που ξέφυχαν από μολόκα των Γερμανών ή των μεταβατικών αποσπασμάτων (στον εμφύλιο και τη μετεμφυλιακή περίοδο) πηδώντας κυριολεκτικά μέσα και πάνω από τους διώκτες τους, κινούμενοι "σα να παίζανε σκάκι" (όπως λέχανε στο Μεγάλο Χωριό για κάποιον από αυτούς), που έκρυψαν με κίνδυνο της ζωής τους μέλη αντιστασιακών ομάδων<sup>16</sup>, που προτίμησαν να συλληφθούν, να βασανιστούν ή να εκτελεστούν οι ίδιοι προκειμένου να μαρτυρήσουν ό,τι γνώριζαν για τις κινήσεις των ομάδων αυτών, που "εκδικήθηκαν" δοσίλοχους για τα εγκλήματά τους και τους σκότωσαν μέσα στο δικαστήριο μπροστά στους πάνοπλους φρουρούς τους ή τους "ρεζίλεψαν" μέσα στο αστυνομοκρατούμενο χωριό τους τα δύσκολα χρόνια μετά τον εμφύλιο που, αντάρτες στον εμφύλιο, κατόρθωσαν να μη συλληφθούν ποτέ και "να κατεβούν από το βουνό" το 1974 που, μοναχικοί "εκδικητές", "έκλεισαν" με ευφάνταστα στρατηγήματα "κύκλους" πορθημάτων φονικών.

Και συνηχεί με άλλες ιστορίες των ίδιων ή άλλων ανδρών, εκείνης της εποχής καθώς και των μεταγενέστερων, λιγότερο ηρωικών, εποχών, οι οποίοι θαυμάστηκαν εξ ίσου, στο βαθμό που επίσης "δεν τους έστενε τίποτα" προκειμένου να "βγάλουν αντρεία" στη "κλεψά" (όπου αν και νεότεροι ή λιγότερο ισχυροί, δεν δίστασαν "να τα βάλουν" με μεγάλους και ισχυρούς κτηνοτρόφους), στη "απάντηση" μιας "προσβολής" που υπέστησαν ακόμα και αν ο προσβολέας ήταν

<sup>15</sup> Βλ. για παράδειγμα, Ο θάνατος του Γ. Δασκαλάκη ή Τσελεπή, Ο Σήφακας Ιωσήφ Κωνσταντουδάκης, Ιωάσαφ Ξωπατέρας (Βλαστός 1893) επίσης βλ. του Δασκαλοχιάννη, του Λεράτο, του Παπαδομανόλη, του Μπαλμέτη, του Καπετάν Μιχάλη Σκουλά, του Στεφανοχιάννη, κ.ο.κ. (Σμπώκος 1992).

<sup>16</sup> Υπενθυμίζω ότι οι περιοχές αυτές σήκωσαν το μεγαλύτερο βάρος της αντίστασης κατά των Γερμανών.

ισχυρότερος, στην υπεράσπιση των πολιτικών και ηθικών αρχών τους (όπου, σε χαλεπούς καιρούς, δεν "έσκυψαν το κεφάλι" μπροστά σε πολιτικά ισχυρότερους) και των αξιών και αντιλήψεών τους (όπου σε κάθε καιρό αφηφούν αστυνομία, κρατικούς νόμους, φυλακίσεις και εξορίες προκειμένου να δράσουν σύμφωνα με αυτές). Και αυτές οι παλαιές και νεότερες ιστορίες "γενικεύονται" και "θεωρητικοποιούνται" από τη μαντινάδα: "φρόνιμοι και νοικοκυροί δεν ζουν στον Ψηλορείτη / οι κουζουλοί την κάμανε αθάνατη την Κρήτη".

### Η "αντρεία" ως επίτευξη της δράσης

Το ιδεώδες της "αντρείας", ανεξαρτήτως αν συγκροτήθηκε στο απώτερο παρελθόν και ακτινοβολεί ακόμα ή αν αποτελεί μεταγενέστερη κατασκευή που προβάλλεται στο παρελθόν, και παρά τις μεταβολές που αναμφίβολα υπέστη και υφίσταται, στοιχειώνει τις κοινωνικές αναπαραστάσεις και πρακτικές των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης, διαπνέει τη σκέψη, τη δράση και τη ζωή τους, διαποτίζει την ιστορία τους. Κοινωνική και πολιτισμική αξία χένους, αυταξία, η "αντρεία" εκθειάζεται και λατρεύεται, όπως ήδη είπα, σχεδόν σαν ιερή και "μαχική ουσία", που "εκκρίνεται" από τους ανθρώπους, "εκλύεται" από τις πράξεις τους, εμπεριέχει και προσδίδει ακατανίκητη δύναμη, ασκεί ακαταμάχητη επιρροή. Η απόδοση και η αναγνώρισή της, που επιδαψιλεύουν στο φορέα της το χαρακτηρισμό του "Άντρα", του "καλού άντρα", ο οποίος εικονογραφεί το ιδεώδες της "αντρείας", προϋποθέτουν επαναληπτικότητα στην "έκκρισή" της. Και μοιλονότι είναι επίμαχο τόσο το πώς "βγαίνει", αν κληρονομείται, αν αποκτάται ή αν κατακτάται μέσα από τη δράση, όσο και το σε τι ακριβώς συνίσταται, επιζητείται διαρκώς, γίνεται διαρκώς αντικείμενο διεκδίκησης, σύγκρισης και διαπραχμάτευσης και αποτελεί το γνώμονα για την επιτέλεση κάθε πράξης, ατομικής ή συλλογικής, καθώς και για την αποτίμηση της ίδιας και του φορέα της.

Το μέγεθος και η συχνότητα της μέριμνας και της ενασχόλησης των ανθρώπων, στα σπίτια, στα καφενεία και στα δθέντια, με την "αντρεία", ως γενική έννοια και ως ειδική εκδήλωση από συγκεκριμένες πράξεις μεμονωμένων ανδρών, εντυπωσιάζει τον "εξωτερικό παρατηρητή". Η ανίχνευση, ο προσδιορισμός και το ζύχισμά της συνιστούν το φακό μέσα από τον

οποίο προσλαμβάνεται η κοινωνική διάδραση, βρίσκονται αδιάλειπτα στο φόντο της, διαπερνούν τον καμβά της (ατομικής, διαπροσωπικής και συλλογικής, με τη στενότερη ή ευρύτερη έννοια) αναπαράστασής της και κατατείνουν σε μια διαρκή κοινωνική κριτική της.

Οι άνδρες παρακολουθούν άχρυνα και καταγράφουν νοερά τις κινήσεις των άλλων ανδρών, σχολιάζοντας συνεχώς σιωπηρά ή υπόρητα (μ' ένα αυστηρό και ειρωνικό βλέμμα, μ' ένα φρύδι που σηκώνεται, μ' ένα χέρι που κουνιέται κυκλικά, μ' ένα μμμ... που ακούεται στο πέρασμα κάποιου) ή ρητά, σε συζητήσεις, ποιός "είναι Άντρας", "χνήσιος άνδρας" και ποιός "δεν είναι άντρας", "είναι ψευτάντρας" ή "κάνει τον άντρα", δηλαδή υιοθετεί ρητορικές πόζες που μιμούνται χωρίς αντίκρουσμα τη "χνήσια" "αντρικεία" συμπεριφορά: "Γιάε άντρα που σηκώνεται και να χορέψει", λέει με περιφρόνηση σ' ένα χλέντι ένας συνομιλητής μου για έναν άνδρα κοντό και κακοφτιαχμένο, "σα δεν είναι ο άντρας χουβαρντάς!..".

Το ίδιο όμως κάνουν και οι γυναίκες: "Μάνα μου πώς δεν τον πάω, τι άντρας είναι αυτός;", ψιθυρίζει μια νέα κοπέλλα βλέποντας ένα νεαρό χείτονά της, από μη κτηνοτροφική "οικογένεια", ψηλό, καλοφτιαχμένο, με ήπιο και ευγενικό παρουσιαστικό και μια άλλη συμπληρώνει: "αυτός δεν είναι άντρας, αυτός συνεχώς σαλιαρίζει με τις κοπελλές". Για τον επόμενο που πέρασε είχαν καλύτερα λόγια να πουν: "αυτός μάλιστα! αυτόν τον θέλουν όλες οι κοπελλές είναι σοβαρός και μετρημένος, ωραίος, από τις καλύτερες οικογένειες, έξυπνος, με περιουσία καλός άντρας".

Όλοι συγκρίνουν χιους με πατεράδες, αδελφούς ή ξαδέλφους μεταξύ τους: "Τα Αετάκια", σχολιάζουν δύο συνομιλητές μου, για τους τέσσερεις χιους του Αητού, ενός από τους "καλά καλούς άντρες" του χωριού που χορεύουν σ' ένα χλέντι: "είναι όλοι τους μπουρνέδες· ο πρώτος είναι ο καλύτερός τους, αλλά και αυτός μπουρνελίζει· είναι όμως καλός ζωοκλέφτης· ο δεύτερος δε λέει πράμα [δηλαδή είναι ασήμαντος], ο τρίτος..." και αφού τους βγάλουν όλους μείον στην "αντρεία", απόλυτα και σε σχέση με τον πατέρα τους, στρέφονται προς το μέρος μου και μου διευκρινίζουν: "τα παιδιά του δεν λένε τίποτα· ο ίδιος όμως ήτονε ο καλύτερος και ομορφύτερος άντρας του Μεγάλου Χωριού και των χύρω χωριών· αυτόν αν τον έβλεπες νέο...". Μια νεαρή συνομιλήτριά μου λέει για κάποιους χείτονές της: "ο πατέρας τους ήταν από τους καλύτερους

άντρες του χωριού μας κανένας τους δεν τού 'μοιασε· έχουνε μόνο το τσιπούε ότι είναι γιοι ντου· οι δυο κάτι λένε, αλλά οι άλλοι..., γι αυτό έχουνε μείνει και απάντρευτοι· δεν πάνε οι κοπελλιάς να μπουνε εκεί μέσα...". Ένας χείτονας σχολιάζει: "ακούς που λένε οι ... που είναι μεγάλοι και τρανοί.. ο ένας τους είναι καλός, και αυτός τους έχει αναβαθμίσει· οι άλλοι πατούνε απάνω του και κάνουν τους σπουδαίους".

Η σύγκριση είναι μερικές φορές συντριπτική: ο γιος τόσο πολύ δεν είναι αντάξιος του πατέρα του ώστε λέχεται "γιος της μάνας του", συχνά και από τον ίδιο τον πατέρα. Είναι συντριπτική και για τις γυναίκες, που αναπόφευκτα συγκρίνουν τον άνδρα τους με τον πατέρα τους: "Εσύ, με τον πατέρα που είχες, καλά πήρες αυτόν που πήρες", λέει μια μέρα, μεταξύ σοβαρού και αστείου, η μάνα μιας φίλης μου στην κόρη της, παντρεμένη μ' ένα γεωργό που είχε συκροτημένη άποψη εναντίον της κυρίαρχης ιδεολογίας της "αντρείας": "*εχωί*, έχω πως μπόρεσα, με τον παλληκαρο πατέρα που είχα, να πάρω αυτόν που πήρα· πώς μπόρεσα να κάνω τέτοια προδοσία;".

Οι όροι με τους οποίους διεξάχεται η συζήτηση, καθιστούν σαφές ότι η "αντρεία" δεν είναι μια εχγενής ιδιότητα των ανδρών που απορρέει από το βιολογικό τους φύλο<sup>17</sup>. Δεν συνίσταται στην κατοχή ορισμένων προσόντων και ιδιοτήτων, βάσει των οποίων οι άρρενες στρατολογούνται στην "κατηγορία" των ανδρών, ούτε ταυτίζεται με την άσκηση ορισμένων πρακτικών, μέσω των οποίων κατασκευάζεται και επιτελείται μια μονοθιτική ανδρική ταυτότητα. Είναι μια άπιαστη κοινωνική "ουσία", που αναπαρίσταται ως σωματική, αλλά και ενσωματωμένη, σωματοποιημένη ηθική και διανοητική, δύναμη, η οποία εκλύεται στιγμαία, φευγαλέα και σε οριακές καταστάσεις της δράσης και ανιχνεύεται στην ίδια τη μορφή και τον τρόπο της δράσης. Η δύναμη αυτή, την οποία "δε βγάζουν" όλοι οι άνδρες (ούτε όλοι στον ίδιο βαθμό), συγκροτεί τη βάση ενός συστήματος αξιολόγησης της δράσης και των δρώντων υποκειμένων.

Έτσι, η αναχνώρισή της δεν προσδιορίζει το φορέα της απλώς ως χένους αρσενικού. Τον κατατάσσει στην υπερθετική βαθμίδα μιας κοινωνικής αξιολογικής κλίμακας που εκφράζει το

<sup>17</sup> Εξ άλλου, μετά την έννοια "γυναίκα", προβληματοποιήθηκε και η έννοια "άνδρας" και έπαψε να θεωρείται "φυσική", δεδομένη και αδιαφοροποίητη οικουμενική κατηγορία (βλ. Cornwall και Lindisfarne 1994α και 1994β, καθώς και όλες τις συμβολές στον τόμο τον οποίο επιμελήθηκαν [1994])

απόλυτο. Ο χαρακτηρισμός "καλός άντρας" αποτελεί αδιαμφισβήτητη την ύψιστη διάκριση, τον ανώτατο "τίτλο", το ανώτατο "κοινωνικό αξίωμα" για τον άνδρα, ένα "τίτλο" που τον διαφοροποιεί και τον καθιστά ανώτερο από όλους τους άλλους, και συνακόλουθα, αποτελεί την ύψιστη φιλοδοξία και καταξίωσή του στο υποκειμενικό επίπεδο, όπως ο χαρακτηρισμός "σορά καλού άντρα" αποτελεί τη μεγαλύτερη φιλοφρόνηση. Κανένας πλούτος, κανένα αξίωμα, πολιτικό ή άλλο, εντός ή εκτός κοινότητας, όσο ψηλό και να είναι, δεν μπορεί να υπερκεράσει την αίχλη, το χόητρο, την εκτίμηση, αλλά και την επιρροή, που διαθέτει ο "καλός άντρας" μέσα στην κοινότητα. Μάλιστα, τις περισσότερες φορές, αν όχι πάντα, η επιτυχία ενός χωριανού σε άλλους στίβους, όπως η άνοδος σ' ένα πολιτικό αξίωμα, δεν θεωρείται προσωπικό του επίτευγμα, αλλά αποδίδεται στη σωστή στρατηγική και τις ικανότητες ενός "καλού άντρα" της "οικογένειας", στενού συγγενούς του επιτυχόντος.

Η ίδια η διατύπωση της έννοιας του "καλού άντρα" προϋποθέτει αυτό που αναδύθηκε από την παραπάνω συζήτηση, ότι υπάρχουν και άνδρες που δεν είναι καλοί. Συνεπώς αποκλείει εξ ορισμού ένα μεγάλο μέρος από αυτούς και παραδειχματοποιεί τους λίγους για να υποδείξει πώς θα "έδει" να είναι όλοι. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι αποκλειόμενοι στερούνται την ανδρική ιδιότητα ή έμφυλη ταυτότητα, όπως φαίνεται να υποδηλώνει η έλλειψη "αντρειάς", αλλά ότι είναι υποδεέστεροι, ότι μειονεκτούν κοινωνικά, σε σχέση με τους άλλους, πράγμα που σηματοδοτεί μια συμβολική εκθήλυσή τους. Έτσι, η έννοια της "αντρειάς", ακόμα και αν περιοριστεί στα φύλα, δεν αποτελεί τον πόλο συγκρότησης μιας ενιαίας, αδιαφοροποίητης ανδρικής ταυτότητας. Στο βαθμό που δεν νοείται σε αντιδιαστολή με μια υποτιθέμενη "θηλυκότητα" ή "γυναικότητα", πόλο συγκρότησης της γυναικείας, αλλά με την "έλλειψη αντρειάς", δηλαδή με μια "οιονεί θηλυκότητα" των ανδρών, συνιστά, σε συνδυασμό με την τελευταία, ένα άξονα διαφοροποιήσεων στο εσωτερικό της ίδιας της ανδρικής ταυτότητας.

Ωστόσο, η "αντρεία" δεν περιορίζεται καν στην έννοια του φύλου *stricto sensu*. Συνιστά το κυρίαρχο ιδεώδες και πρότυπο ταυτόχρονα (το *model of* και *model for* του Geertz [1973:93-94]) της κοινωνικής δράσης, μέσα από την οποία συγκροτούνται και

διαφοροποιούνται οι ευρύτερες κοινωνικές ταυτότητες και οντότητες των αρρένων, στη συγκεκριμένη περίπτωση, φορέων της δράσης. Το ιδεώδες αυτό, που αποτελεί και το πρότυπο με βάση το οποίο συγκροτείται η ανδρική ταυτότητα, αρθρώνεται στη γλώσσα των φύλων συγχωνεύοντας νοητικά την ευρύτερη κοινωνική και την έμφυλη ανδρική ταυτότητα και συναρτώντας έτσι την τελευταία στις μεταπτώσεις της πρώτης. Αυτό αφ' ενός μεν επιμερίζει και ιεραρχεί τις εκδοχές της ανδρικής ταυτότητας ("καλός άντρας", "άντρας" "ψευδάντρας" και "μη άντρας"), αφ' ετέρου δε υποδεικνύει ότι και η ίδια η ανδρική ταυτότητα (ή ταυτότητες) συλλαμβάνεται ως στόχος και προϊόν ταυτόχρονα, δηλαδή ως επίτευξη, της κοινωνικής δράσης και διάδρασης.

#### **Αμφισβητούμενες ταυτότητες: η "αντρεία", διακύβευμα των ταυτοτήτων**

Σχετικό με το ότι η "αντρεία" είναι ιδεώδες και πρότυπο, στόχος και προϊόν, επίτευγμα και κατηγορία της κοινωνικής δράσης είναι και το βασικό χαρακτηριστικό της, ότι πρόκειται για μια έννοια και "ιδιότητα" εξαιρετικά αμφισβητούμενη και αμφισβητήσιμη. Έτσι, ενώ εμφανίζεται σαν "ουσία" σχεδόν μετρήσιμη, σαν έννοια την οποία τα εντόπια υποκείμενα μπορούν να ορίσουν με σαφήνεια και να προσδιορίσουν με ακρίβεια (μπορούν, λόγου χάριν, να περιγράψουν αφηρημένα τα τυπικά γνωρίσματα του "καλού άντρα", να αποφανθούν για το ποιες πράξεις στοιχειοθετούν "αντρεία" και ποιες το αντίθετό της), στην πράξη είναι επίμαχο το πώς προσωποποιείται, ποιοι ενσαρκώνουν το ιδεώδες του "καλού άντρα", δηλαδή πώς αποδίδεται και σε ποιόν.

Η "κανονιστική" τακτοποίηση την οποία θα επιχειρήσει ο "παρατηρητής" για τα στοιχεία που συνιστούν τους "Άντρες" και τους διαχωρίζουν από τους απλούς "άντρες", από αυτούς "κάνουν τους Άντρες" και από αυτούς που "δεν είναι άντρες", ο συσχετισμός τους με συγκεκριμένα πρόσωπα και η αντιστοίχιση των τελευταίων με τις "οικογένειες" και την ιεράρχησή τους θορώνουν όταν γνωρίσει τα πρόσωπα και διασταυρώσει τα σχόλια που αναφέρονται σ' αυτά. Γιατί η συναίνεση που παρατηρείται στην αναγνώριση της "αντρείας" σε άνδρες των περασμένων γενεών (ή ως ίδιου των περασμένων γενεών συνολικά) μετατρέπεται σε *σχετική* συμφωνία

σ' ό,τι αφορά τους σχετικά ηλικιωμένους και παροπλισμένους άνδρες και αντικαθίσταται σταθερά από μια αυξανόμενη διάσταση απόψεων όσο πλησιάζουμε στη σύγχρονη γενεά των "ενεργών" ανδρών. Για τους τελευταίους, ανεξαρτήτως "οικογένειας", "ο καθένας θέει τα δικά του", όπως με είχε προειδοποιήσει από την αρχή ο συνομιλητής μου.

Για το ίδιο πρόσωπο, που ορισμένοι παρουσιάζουν ως "καλόν άντρα", τα σχόλια άλλων μπορεί να είναι διαφορετικά: "αυτός είναι ένας ψευτο-εγωιστής, που δεν μπορεί να βάλει σε τάξη τον εαυτό του...". Μπορεί να τον αντιπαραβάλλουν με κάποιον άλλον, της ίδιας ή άλλης "οικογένειας", τον οποίο προτείνουν στη θέση του: "μπα, δεν είναι αυτός τίποτα το σπουδαίο· σπουδαίος ήτονε ο πατέρας του· αυτός μάλιστα!", με τον οποίο θα διαφωνήσουν κάποιοι άλλοι, ίσως και και οι ίδιοι σε άλλα συμφραζόμενα. Για κάποιον, τον οποίο πολλοί στο χωριό επικρότησαν και εκτίμησαν για ένα "φονικό" που διέπραξε, άλλοι είπαν ότι είναι "αιμοβόρος", άλλοι ότι δεν έπρεπε "να τα βάλει" με άοπλο (υπονοώντας ότι ήταν δειλός), άλλοι ότι δεν έπρεπε να φθάσει ως εκεί, χωρίς να το συζητήσει με τους αδελφούς του... Για έναν τρίτο, ότι είναι σκληρός και "ήφασε πολλούς ανθρώπους στην κατοχή" και ότι πάτησε επί πτωμάτων και δεν είχε έλεος για κανένα, ούτε για τα ίδια τα παιδιά του. Για ένα τέταρτο ότι "έχινε σπουδαίος επειδή συνεργάστηκε με τους Άγγλους στην κατοχή και με τις μετακατοχικές κυβερνήσεις και κατέβιδε αριστερούς και ζωοκλέφτες"...

Σπάνια, σε ιδιωτικά συμφραζόμενα και σε προσωπικές συζητήσεις τουλάχιστον, συμφωνούν ανεπιφύλακτα πολλοί άνθρωποι μεταξύ τους στο ποιες πράξεις συγκεκριμένων ανδρών συνιστούν "αντρεία" ή στο ότι η συνολική τους συμπεριφορά τους καθιστά "καλούς άντρες", καθώς και στο ποιό είναι (οι) "καλοί άντρες". Για όλα αυτά υπάρχει αντίλογος και διχογνωμία. Έτσι, το ποιος είναι "καλός άντρας" δεν φαίνεται να αποτελεί τόπο γενικής, ίσως ούτε καν πολύ ευρείας, κοινωνικής συναίνεσης και αποδοχής ούτε να προσδιορίζεται μέσα από μια αυτόματη και ομοιογενή διαδικασία, αλλά από μια διαδικασία κατά την οποία αναπαράχεται πολλαπλοασιαστικά και διαχέεται η κοινωνική χωριστικότητα την οποία έχει εγκαταστήσει το "ιδίωμα της οικογένειας".

Η διχογνωμία αυτή εντείνεται όταν το πρόσωπο που αξιολογεί είναι κάποιος που επίσης διεκδικεί ή διαθέτει τον τίτλο

του "καλού άντρα". Απρόθυμα θα παραδεχτεί ρητά προς τρίτους ότι κάποιος άλλος είναι ισάξιος ή καλύτερός του. Ίσως να αναγνωρίσει με συγκατάβαση ότι "κάτι λείπει", αν είναι αισθητά λιγότερο καλός από τον ίδιο, ή να παραδεχτεί απρόθυμα ότι "καλός είναι, αλλά..." (και αυτό το αλλά να μείνει ημιτελής), αν είναι ορατά καλύτερος ή αρκετά μεγαλύτερος στην ηλικία. Με άλλα λόγια, είναι πιθανότερο να αναγνωρίσει την "αντρεία" κάποιου που δεν βρίσκεται στο αυτό επίπεδο συγκρισιμότητας με τον ίδιο, από αυτήν κάποιου με τον οποίο είναι ή αισθάνεται συγκρίσιμος. Και συγκρίσιμος αισθάνεται όχι μόνο με συνηθισμένους του αλλά και με αρκετά νεότερους του<sup>18</sup> άνδρες των άλλων "οικογενειών" αλλά και της δικής του, ακόμα και με αδελφούς του. Όσες φορές έτυχε να αναφέρω σε συνομιλητή μου για κάποιον ότι μου τον είχαν επαινέσει ως "καλό άντρα", διέκρινα φανερή ενόχληση ανάμικτη με ένταση στο πρόσωπο και τη φωνή του σαν να του έλεγα ότι ο περί ού ο λόγος ήταν καλύτερος από τον ίδιον. Ανεξάρτητα από τις υπαρκτές, πολλές φορές, διαφωνίες καθενός με την εν χένει συμπεριφορά του άλλου, γενικά τους ενοχλεί να τους πεις ότι κάποιος άλλος είναι "καλός άντρας", το βλέπουν ανταγωνιστικά και ακόμα και αν εκτιμούν κάποιον ως ισάξιο τους, δεν φαίνεται να τους είναι ευχάριστο να το ομολογούν.

Έτσι, όταν ένας "καλός άντρας" κληθεί να αξιολογήσει έναν άλλον, ενδέχεται να αποδώσει τη φήμη του σε άλλους παράχοντες (στη "δύναμη της οικογένειάς" του, η οποία, ελλείψει καλύτερων, τον επέβαλε ως τέτοιο, και στη συγκυρία, που του τα έφερε όλα δεξιά, ώστε να αναδειχθεί χωρίς να το αξίζει) ή να αναφέρει όλα τα άλλα χαρακτηριστικά του, που στην ουσία συνθέτουν την έννοια της "αντρειάς", χωρίς να παραδεχτεί ευθέως ότι είναι "καλός άντρας" και σίγουρα δεν θα παραλείψει να τονίσει τα αρνητικά του στοιχεία, τα ελαττώματα, τις "στραβές" (τις "θαντουριές", όπως τις λένε) που έχει κάνει. Για τον ίδιο άνδρα, λόγου χάριν, που πολλοί συνομιλητές μου (άνδρες και γυναίκες) μού επάινεσαν με θαυμασμό ως τον "καλύτερο άντρα" του χωριού και της περιοχής, άλλοι "καλοί άντρες" εκφράστηκαν πολύ διαφορετικά. Ο ένας μίλησε

<sup>18</sup> Έχω την αίσθηση ότι οι ηγραιότεροι είναι πιο ανταγωνιστικοί απέναντι στους νεότερους και τους παραδέχονται λιγότερο, ενώ, αντίθετα, οι νεότεροι είναι πιο πρόθυμοι να αναγνωρίσουν την "αντρεία" των μεγαλύτερών τους.



με ένταση και μειωτική διάθεση, αλλά δήθεν αδιάφορα και αποστασιοποιημένα: "ε αυτός είναι από τους Δοχάνηδες, μεγάλη οικογένεια, ιστορική, είχαν καπετάνιους... αυτός είναι και πολύ πλούσιος· έχει πολλά ζώα, έχει βοσκοτόπια, χειμαδιά..., έκανε και μερικές "λαντουριές", έχει πολλά αρσενικά κοπέλλια, και ο ίδιος και οι γιοί του κάνουνε ζωοκλοπές, είναι καλοί ζωοκλέφτες, έχουν πολλές σχέσεις, συμπεθεριά, συντεκνιές και βρίσκουν τα κλεμμένα οζά των άλλων, έχουν σχέση με τις αρχές· είναι δυναμικοί στον κύκλο των κτηνοτρόφων με όλα αυτά που έχουν". (ο συνομιλητής μου περιέγραψε όλα σχεδόν τα επιτεύγματα του "καλού άντρα", χωρίς να του αναγνωρίσει ρητά την ιδιότητα αυτή). Ο δεύτερος μίλησε σαφώς πιο νευρικά και κοφτά: "τι είναι αυτός; τίποτε· απλώς είναι έξυπνος· έκανε πολλά λεφτά, τώρα είναι επιχειρηματίας, έχει ζώα... πήρε λεφτά από τον... έκανε τον κομματάρχη στον... έχει πολλά κοπέλλια και δουλεύουν όλοι...".

Επίσης δεν θα παραλείψει να τονίσει τις λάθος κινήσεις που έχει κάνει στη ζωή του, στις οποίες ενδέχεται και να αποδώσει μέρος της "επιτυχίας" του, και οι οποίες άρρητα θεωρεί ότι του αφαιρούν από την "αντρεία" του: "Αυτός ήτονε παλληκάρι στην κατοχή, αλλά μετά, από βλακεία του, τον εχρησιμοποίησανε οι δικοί του και έκαμε πράματα που δεν έπρεπε να κάμει", είπε ένας συνομιλητής μου για κάποιον από τους "καλά καλούς" του χωριού. Δεν θα φεισθεί ούτε τους αδελφούς του: έμεινα άναυδη όταν ένας "πληροφορητής" μου μού ανέφερε τον αδελφό του πατέρα του ως τον "καλό άντρα" του δικού τους "οικογενειακού" κλάδου και έπειτα άκουσα τον πατέρα του να λέει ότι ο αδελφός του ήταν "άχρηστος" και ότι αν δεν τον είχε "βάλει σε μια σειρά" ο ίδιος, "δεν θα είχε χίνει τίποτα". Επίσης, όταν πολλοί στο χωριό μου ανέφεραν τέσσερεις αδελφούς ως "βαρβάτους" (δηλαδή "καλούς") άντρες και άκουσα τον έναν από αυτούς να περιγράφει τους αδελφούς του με τα χρώματα της συγκατάβασης και να λέει ότι αν δεν ήταν ο ίδιος, δεν θα τα είχαν καταφέρει τόσο καλά...

Αν λάβουμε υπ' όψιν ότι, παρά ταύτα, οι "καλοί άντρες" είναι *υπαρκτή* κατηγορία που αναδύεται με σαφήνεια, αφού τελικά οι διιστάμενες απόψεις συγκλίνουν στην υπόδειξη των ίδιων ανδρών ως "καλών αντρών", η διχογνωμία αυτή αποκαλύπτει ότι η "αντρεία", μέσα στην απολυτότητά της, είναι εν τέλει έννοια ρευστή, απροσδιόριστη και διαπραγματεύσιμη. Ότι είναι μια "ιδιότητα" της οποίας η αναγνώριση εξαρτάται από τα συμφραζόμενα της δράσης που την προκαλεί, του λόγου που την αποδίδει ή την αρνείται

(ιδιωτικά ή δημόσια), από την (κοινωνική, πολιτική...) θέση του ομιλούντος υποκειμένου και τη σχέση του με αυτόν στον οποίον αποδίδεται ή δεν αποδίδεται, από τη σχέση των "οικογενειών" τους, από την "οικογενειακή" τους ιστορία αλλά και από τη συνολική προσωπική τους δράση και ιστορία. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο διεξάχεται η διαπραχμάτευσή της και η απροθυμία που περιβάλλει την αναχνώρισή της καταδεικνύουν ότι η διαπραχμάτευση συντελείται μέσα από την αμφισβήτησή της.

Στην πραγματικότητα, η ίδια η έννοια της "αντρείας" ως πράξης διατυπώνεται μέσα από την αμφισβήτησή της: το τι είναι ορίζεται μέσα από, σε σχέση και σε αντιπαράθεση με το τι *δεν* είναι, το ποιός ή ποιοί τη διαθέτουν μέσα από, σε σχέση και σε αντιπαράθεση, με το ποιοί *δεν* τη διαθέτουν. Και σχεδόν πάντα στη σύγκριση αυτή, που αντιπαραθέτει το είναι και το φαίνεσθαι, ελλειμματικός κρίνεται ο παρών, ο ορατός, πόθος της, ο εκάστοτε άνδρας που είναι αντικείμενο συζήτησης, ο οποίος αμφισβητείται ως κατώτερος, "απομίμηση", απλό "φαίνεσθαι", σε σχέση με έναν απόντα, ο οποίος εξιδανικεύεται και λειτουργεί ως πρότυπο και μέτρο της "γνησιότητας", ως "είναι".

Έτσι, η "αντρεία είναι αλλού", για να παραφράσω τον Κούντερα. Είναι μια ιδιότητα την οποία όλοι επικαλούνται ως ιδεώδες που κατευθύνει τη δράση τους και όλοι αμφισβητούν στους άλλους. Ένα ιδεώδες που διεκδικείται και προσδιορίζεται μέσα από την αμφισβήτησή του, που επαναπροσδιορίζεται, ακόμα και αποκρυσταλλώνεται ως "παράδοση", μέσα από αυτήν, και τούτο από ποικίλες οπτικές γωνίες και κατά μήκος ποικίλων διαχωριστικών δραμμών, τόσο ατομικών, όπως τα παραδείγματα που ανέφερα παραπάνω, όσο και λιγότερο ή περισσότερο συλλογικών.

Οι κτηνοτρόφοι τη διεκδικούν για τον κύκλο τους και την αμφισβητούν στους γεωργούς και τους άλλους επαγγελματίες, θεωρώντας ότι "δεν είναι Άντρες"<sup>19</sup>, αλλά και οι τελευταίοι αμφισβητούν την "αντρεία" των κτηνοτρόφων, προσάπτοντάς τους ότι "(παρα)κάνουν τους Άντρες": "Ο ψευτοεχρισμός και η υπερβολική επίδειξη "αντρείας" είναι η κυρίαρχη άποψη στο Μεγάλο Χωριό, γιατί είναι κυρίαρχη η ιδεολογία των κτηνοτρόφων", μου είπε ένας γεωργός, "οι δικές μου απόψεις

<sup>19</sup> Την αντίθεση αυτή έχει αναλύσει διεξοδικά στο έργο του ο Herzfeld, βλ. για παράδειγμα 1985 και 1992β.

είναι μειοψηφία. Εγώ δε θέλω να κάθωμαι τόσες ώρες στο καφενείο και δουλεύω όσο πιο πολύ γίνεται για αυτό ακριβώς το λόγο. Οι βοσκοί έχουν άπειρες ελεύθερες ώρες να κάθονται στο καφενείο και να συζητούν τι έκανε ο ένας και ο άλλος... Να προημερών εμπαιλόταρε κάποιος έναν άλλο, μπήκανε στη μέση οι μεσάζοντες και τους συντεκνιάσανε. Τελικά αποδείχτηκε ότι τονε μπαλόταρε για αυτό το λόγο· για να δημιουργήσουνε μια στενότερη σχέση. Σ' εμάς τους γεωργούς, αυτό αποκλείεται να συμβεί. Αν έχομε με κάποιον διαφορές, ή αν καυχαδίσομε και μπαλοταριστούμε, δε συντεκνιάζομε έτσι εύκολα. Αυτοί..."

Οι "καλόσειροι" τη θεωρούν δικό τους αποκλειστικό προνόμιο και διακριτικό τους σημείο σε σχέση με τους "άλλους", αλλά και οι "άλλοι" διεκδικούν το μερίδιό τους σ' αυτήν και αποκαλούν τους πρώτους ειρωνικά "τα μουστάκια και τα καπετανάτα", καταμαρτυρώντας τους επίφαση "αντρείας" μέσα από την υπερβολική επίδειξή της. Οι ηλικιωμένοι και οι μεσήλικες αμφισβητούν, συχνά μηδενιστικά, τον επαναπροσδιορισμό της από τους νεότερους, κατηγορώντας τους ότι η "αντρεία" τους εξαντλείται στη φόρμα, στο "φαίνεσθαι", και ξεχνάει το "είναι": "Τσι νέους, το μόνο που τσι ενδιαφέρει είναι να αγοράζουν καινούργια όπλα και καινούργια ρούχα και να κάνουν τους άντρες· δεν έχουν καμιά ιδεολογία", ήταν ένα σχόλιο που άκουσα πολλές φορές από τους μεγαλύτερους σε ηλικία. Άλλοι είναι ακόμα αυστηρότεροι: "Η γενιά μου είχε καλούς άντρες", έλεγε ένας μεσήλικας συνομιλητής μου σε κάποιον άλλον, "αλλά χυρνάω πίσω και δε βλέπω τίποτα· μπορεί να κλέφτουνε και να κάνουνε..., αλλά πού είναι το φιλότιμό τους; τι άντρες είναι μωρέ αυτοί; αυτοί δεν είναι σαν εμάς!". Αλλά και οι νέοι προσάπτουν "οπισθοδρομικότητα" στους πρώτους. Η μια "οικογένεια" αμφισβητεί και καυτηριάζει τις αξιώσεις στην "αντρεία" της άλλης: "χιάε θα ποιοί κάνουν τους άντρες;" ή "αυτοί, αυτοί έχουνε μόνο τό νομα".

Οι γυναίκες αμφισβητούν την "αντρεία" των ανδρών άλλοτε από την "παραδοσιακή" οπτική, υπαινισσόμενες με κάτι μεταξύ συγκατάβασης και υποτίμησης ότι οι σύγχρονοι άνδρες γενικά, ακόμα και οι κάποιες ηλικίας, δεν είναι αντάξιοι των παιδιών: "άντρες; πούν' τζι να τσι ιδώ κι εχώ; οι άντρες ήτονε παλιά! δεν έχει πια τέθιους". Η ότι δεν είναι η δράση τους αντάξια της δράσης των παιδιών ανδρών: "αυτοί το μόνο που τσι χνοιάζει είναι να κάθονται στο καφενείο και να παίζουν ο χεις τον άλλο· πού'ναι οι παλιοί...". Όρες-ώρες η αμφισβήτηση αρθρώνεται σαν καταπέδητης, αλλά και σαν κραυγή απόγνωσης: "ετόλμησα να ανακατευτώ και κάτι να πω", έλεγε μια γυναίκα

φωνάζοντας σε μια άλλη, εις επήκοον όλων, γυναικών και ανδρών, στην πλατεία μπροστά στο σπίτι που με φιλοξενούσε, αναφερόμενη σε μια μεγάλη ζωοκλοπή που είχαν κάνει στον άνδρα της μερικές μέρες πριν, "και ο ...μού' πε ότι αυτές είναι υποθέσεις των αντρών και να μην ανακατεύομαι και εχώ ξέρω τι τραβάω μ' αυτές τσι υποθέσεις των αντρών, που τους ζω εχώ ουσιαστικά όλους, με τον αρχαλιό μου, γιατί τού' χουνε κλεμμένα τρακόσα ζα σε λιχότερο από δυο χρόνια: και είναι αντρικές υποθέσεις, αλλά δεν έχει πια άντρες!": σαν ηχώ της πρώτης έρχονται τα λόγια μιας άλλης, ειπωμένα σε κάπως ηπιότερο τόνο, αλλά πάρι δημόσια, για τους χιους της: "και να μην ανακατεύομαι, λέει, γιατί είναι δουλιές των αντρών! δεν ξέρω εχώ τι θα πει δουλιές των αντρών ούτε ποιι είναι οι άντρες: ξέρω τι τραβάω, που δεν κοιμούμαι το βράδυ από το φόβο μου και καρδιοχτυπώ όλη τη μέρα, γιατί πάνε εκεί και αλληλοπουροβολιούνται συνέχεια, στ' αόρι με αυτούς τους βρώμους τους ... [από ένα χειτονικό χωριό], και δεν ξέρω αν έχουν ήδη σκοτωθεί και πότε θα μου τους φέρουν τυλιχμένους σε κουβέρτα...".

Άλλοτε αμφισβητούν και την ίδια την παραδοσιακή οπτική της "αντρείας": "αυτοί' ναι οι άντρες! ένα χιλιάρικο νά' χουνε στη τζέπη θα το φάνε στα κεράσματα, στο καφενείο, και ας μείνουνε τα παιδιά ντως χωρίς χάλα!". Η αυτό που θεωρούν "κακή εφαρμογή" της: "μα το διανοάσαι, νά' χει πέντε κόρες και αντί να μαζώνει κανένα φράγκο να τσι παντρέψει να δίνει τα λεφτά ντου στα όπλα και στσι σφαίρες και στα χαρθιά;". Πολλές φορές η αμφισβήτηση αυτή σηματοδοτεί σαφή ενστερνισμό ενός αιτήματος "εκσυγχρονισμού" το οποίο, επί πλείον, αντιπαραθέτει στην "αντρεία": "δεν ξανοίχουνε, που κοιμούνται όλοι σ' ένα δωμάτιο και δεν έχουνε μουδε ψυχείο, που λέει ο λόγος, να σάξουνε ένα σπίτι μόνο κάνουνε κλεψές και τσσε κλέφτουνε μετά κι αυτηνών τα 'ζα και πού να ορθοποδήσουνε". Η πάρι: "χρόνια τονε παρακαλούσα να σάξομε το σπίτι, να βάλουμε τη ντουαλέτα μέσα, λιχο την κουζίνα, να μπορώ να κουνηθώ, αυτός ανένδοτος: μόνο το έξω τον ήχνοιαζε, το καφενείο, τα κεράσματα...". Αλλά και πολλοί άνδρες κατηγορούν τις γυναίκες εξ ίσου ότι αναμιχνύονται στισ υποθέσεις τους και τους υποσκάπτουν, αντί να τους στηρίζουν, ότι δηλαδή τους λείπει η "γυναικεία αντρεία", η γενναιότητα, που είχαν κάποτε οι γυναίκες (και που ορισμένες έχουν ακόμα): "παλιότερα εφεύχαμε μήνες ούτε λεφτά τσσε δίναμε ούτε πράμα... και τα βγάζανε πέρα: κι εδά όλο δώσε είναι, όλο κάτι θέλουνε...".

Οι αδιάκοπες διχογνωμίες αυτού του τύπου αποκαλύπτουν ότι η "αντρεία" ανάχεται σε διακύβευμα των ταυτοτήτων και

υποδεικνύουν ότι η αμφισβήτηση αποτελεί μια "δομική" της ιδιότητα που καθιστά τις ταυτότητες αμφισβητούμενες και τελοῦσες υπό αμφισβήτησιν και υπό διαμόρφωσιν σ' όλη τη διάρκεια της ζωής των ανδρών. Γιατί, πράγματι, μόνο με το θάνατό τους, όπου ολοκληρώνεται η δράση τους, σταθεροποιείται και η εικόνα χι αυτήν και μόνο τότε παίρνει τέλος και η διαρκής διαπραχμάτευση της ταυτότητάς τους.

### Η αμφισβήτηση ως πρόκριμα της "αντρείας"

Αυτό που καθιστά την αμφισβήτηση "δομική" ιδιότητα της "αντρείας" είναι η αξίωση στην οποία συνοψίζεται ως ιδεώδες και πρότυπο της δράσης: η αξίωση στην ολόπλευρη υπεροχή του άρρενος υποκειμένου έναντι παντός άλλου: υπεροχή στη γενναιότητα, το θάρρος, την τόλμη, στην παλληκαριά, τη λεβεντιά και τη δύναμη. Η αξίωση αυτή σημαίνει ότι ο άνδρας πρέπει να αναδειχθεί ανώτερος και δυνατότερος έναντι των συνηθικιωτών του, εμπεριέχει όμως και την επιταχή να καταδειχθεί και διαφορετικός, να ξεχωρίζει με απόσταση από τους άλλους, ενεργώντας με τρόπο μοναδικό, χαρακτηριστικά δικό του και ιδίως διακινδυνεύοντας πράξεις και πράγματα που οι άλλοι δεν τολμούν να διακινδυνεύσουν. Τα παραπάνω αιτήματα συνεπάγονται τη συγκρότηση της "αντρείας" ως πράξης μέσα από την αναμέτρηση και καθιστούν την αμφισβήτηση προϋπόθεση και πρόκριμά της: ο άνδρας, για να αποκτήσει την υπεροχή, καλείται να αμφισβητήσει την "αντρεία" των άλλων ανδρών, να αναμετρηθεί με αυτήν και να την υπερβεί.

Έτσι, ο άνδρας, για να γίνει "καλός άντρας", δεν καλείται να αναμετρηθεί μόνο με τους συνηθικιώτες του, και να αναδειχθεί υπέρτερος από αυτούς, αλλά *και* με την προηγούμενη γενιά των "καλών αντρών", τους οποίους επίσης οφείλει να υπερβεί (αλλοιώς, η σύγκριση, που είναι διαρκώς εκεί όπως είδαμε, αποβαίνει εις βάρος του). Η αξίωση δε αυτή κατευθύνεται τόσο προς τους άνδρες των άλλων "οικογενειών", όσο και προς αυτούς της δικής του. Με δεδομένο αυτό που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι όλα τα "μέλη" της "οικογένειας" φέρουν στο αίμα τους την παράδοσή της (στις ευρύτερες ή στενότερες συλλογικότητές της), αν η "οικογενειακή" παράδοση στην "αντρεία" είναι ήδη καλή, πράγμα που

θέτει το αίτημα της επιβεβαίωσης και διαιώνισής της, η υπέρβασή της αποτελεί προϋπόθεση τόσο για την αξίωση στην "αντρεία" του ίδιου του άνδρα, όσο και για την ανανέωση και την εξασφάλιση της συνέχειας της παράδοσης αυτής. Η αξίωση λοιπόν στην υπεροχή επιβάλλει στον άνδρα να επιβεβαιώσει ξεπερνώντας και να ξεπεράσει επιβεβαιώνοντας την "οικογενειακή" παράδοση, να δημιουργήσει τομή με αυτήν και να διαφοροποιηθεί, ξεπερνώντας τους, από όλους τους "καλούς άντρες" της "οικογένειας".

Το αίτημα αυτό είναι τόσο ισχυρότερο, αλλά και τόσο πιο δυσεπίτευκτο, όσο στενότερος είναι ο δεσμός αίματος που τον συνδέει με αυτούς. Η μικρή διαφοροποίηση μεταξύ των "ατόμων" στο επίπεδο αυτό, όπου καθένας προσδιορίζεται από τη σχέση του με τους άλλους (ως γιος, εγγονός ή αδελφός του...), οδηγεί αυτόματα όχι μόνο στη σύγκριση, αλλά και στην (συν)ταύτιση, αν η διαφοροποίηση στη συμπεριφορά δεν είναι τόσο ορατή ώστε να τον "εξατομικεύει" σε σχέση με αυτούς. Με αυτή την έννοια, ο γιος ή ο αδελφός, ακόμα και ο εγγονός, για να γίνει "καλός άντρας", καλείται να αναμετρηθεί με την εικόνα του πατέρα, του αδελφού ή του πάππου του (αν και η σχέση εγγονού-πάππου είναι πιο διαμεσοδομημένη, ιδίως αν ο γιος δεν υπερέβη τον πατέρα, οπότε ο εγγονός θεωρείται συνέχεια του πάππου). Και μέσα από την αναμέτρηση καλείται αφ' ενός μιν να προκαλέσει τομή με την εικόνα αυτή και να διαφοροποιηθεί τόσο ώστε να μην επισκιάζεται από αυτήν, καθιστώντας ορατή τη δική του εικόνα, αφ' ετέρου δε να τη σεβαστεί, να μην την προδώσει προβαίνοντας σε πράξεις που εκείνοι θα καταδίκασαν ως μη "αντρίκειες" ή ως επίφαση "αντρείας", κοντολοχής ως ανάξιες, για οποιοδήποτε λόγο, της "οικογένειάς" τους (στη στενότερη ή την ευρύτερη εκδοχή της). Μόνο έτσι θα αποδειχθεί αντάξιός τους· διαφορετικά είναι καταδικασμένος "να μη λείει τίποτα", όπως τα παραδείγματα που είδαμε, παραμένοντας ο γιος, αδελφός... ενός "καλού άντρα". Μάλιστα ο γιος ενός "καλού άντρα" που "δε λείει τίποτα" βρίσκεται σε αισθητά χειρότερη, αναλογικά, θέση από κάποιον που είναι ισοδύναμός του στην "αντρεία", εξ ίσου σχετικά σημαντικός ή σχετικά ασήμαντος, έχοντας εκείνος υπερβεί τις δικές του καταβολές.

Εξ ίσου ισχυρή είναι και η επιταγή της υπέρβασης των "καλών αντρών" της ευρύτερης "οικογένειας", αλλιώς αφ' ενός μιν ο

άνδρας χάνεται σε μια συλλογικότητα που γενικώς έχει παράδοση στην "αντρεία" και αφ' ετέρου η ίδια η "οικογένεια", αν δεν επιδεικνύει αλληπάλληλες γενεές "καλών αντρών", κινδυνεύει να χάσει την παράδοσή της και να θεωρηθεί ότι "έχει μόνο το όνομα", ορθόκληρη ή οι επί μέρους κλάδοι της που δεν ανταποκρίθηκαν στο αίτημα αυτό. Από την άλλη πλευρά, αν η "οικογενειακή παράδοση" δεν είναι καλή, ο άνδρας καλείται να έλθει σε ρήξη με αυτή και να την υπερβεί, ώστε να άρει τη μειονεκτική θέση του και να έλθει σε θέση να αναμετρηθεί με τους "καλούς άντρες" των άλλων "οικογενειών", εχχείρημα δύσκολο.

Με αυτή την έννοια, το αίτημα της υπεροχής καθιστά την "αντρεία" ένα ιδεώδες δομημένο πάνω στην αμφισβήτηση και την αναμέτρηση που μορφοποιείται και εκδραματίζεται από τα δρώντα υποκείμενα άλλοτε με ιδεατές και άλλοτε με πραγματικές αντιπαραθέσεις και συγκρούσεις. Η υπεροχή του ενός οικοδομείται μέσα από την αμφισβήτηση της υπεροχής του άλλου η οποία επισύρει την αμφισβήτηση του τελευταίου και πυροδοτεί μια διαλεκτική διαδικασία αλληλο-αμφισβητήσεων με στόχο και διακύβευμα την "αντρεία". Μια διαδικασία εχχενώς συγκρουσιακή και δυνάμει βίαιη (ανεξαρτήτως αν φθάνει ως την ανοικτή βία ή όχι), που συντελείται μέσα από πολλές εντάσεις και ποικίλης έκτασης και έντασης, θανθάνουσες και ανοικτές, διενέξεις, διαμάχες και συγκρούσεις και συνίσταται σε "επιτελεστικά εκφωνήματα" (για να δανειστώ και πάλι τον Austin [1962]), σε λόγους-πράξεις ή πράξεις-λόγους που στοχεύουν στην ταυτόχρονη καταδήλωση της υπεροχής του ενός και αμφισβήτηση της υπεροχής του άλλου. Το ότι στοχεύουν δεν σημαίνει και ότι παράχουν κατ' ανάγκην το ποθούμενο αποτέλεσμα. Αυτό εναπόκειται στους άλλους να το κρίνουν.

### Ένα δομικά χωριστικό και "(αντ)αχωνιστικό" ιδεώδες

Η "αντρεία" λοιπόν είναι αμφισβητούσα και χι αυτό αμφισβητήσιμη και αμφισβητούμενη. Ένας "αχώνας" του οποίου η έκβαση είναι άδηλη, και αυτό ακριβώς την καθιστά διακύβευμα της ταυτότητας και των κοινωνικών σχέσεων στο σύνολό τους. Γιατί η "κοινωνική αισθητική" (Brenneis 1990:116) με βάση την

οποία αξιολογείται η υπεροχή της δράσης και του φορέα της εχθηνώς δεν μπορεί να είναι ενιαία.

Σ' ένα επίπεδο, η αξιολόγηση της υπεροχής επιμερίζεται, καθώς υπόκειται στις μεταπτώσεις των συγκυριακών υποκειμενικών κρίσεων και της διατμηματικής θέασης του κόσμου, όπου υπερτιμώνται οι εκάστοτε "δικοί" κάθε "οικογένειας", στις αλληπάλληλες διευρυνόμενες, συρρικνούμενες, ή ad hoc δημιουργούμενες, ομάδες της και στις επιλεκτικές, επίσης ρευστές σε έκταση, σχέσεις αχχιστείας που έχουν αναπτύξει με άλλες "οικογένειες", ή οι "δικοί" μιας άλλως πως συγκροτούμενης ομάδας ή κατηγορίας (ανάλογα με την ασχολία, με την ηλικία, κλ.) και υποτιμώνται οι "ξένοι" ή οι "εκτός". Σ' ένα άλλο επίπεδο κατακερματίζεται: εφ' όσον συνιστά το ιδεώδες που, θεωρητικά τουλάχιστον, εμπνέει και καθοδηγεί τη δράση όλων, η ρητή αναχνώρισή της στον οποιονδήποτε "άλλο", ακόμα και αν είναι αδελφός ή εξάδελφος, ισοδυναμεί με την αναχνώρισή του ως υπέρτερου ή τουλάχιστον ίσου με τον εαυτό και αυτό αναιρεί ή υποσκάπτει την (αξίωση στην) υπεροχή του εαυτού, δηλαδή τον "ατομικό" ή/και συλλογικό "εχθισμό", και συνεπάγεται περιστολή των βλέψεών του σ' αυτήν.

Σ' αυτό το πλαίσιο, θεωρητικά τουλάχιστον, κάθε άνδρας και ομάδα διεκδικούν την "αντρεία" αδιαπραχμάτευτη για τον εαυτό τους ως απαραίτητο στοιχείο του "εχθισμού" τους και καταβάλλουν διαρκή προσπάθεια κατάδειξης της υπεροχής τους σ' όλες τις κοινωνικές πρακτικές μέσα από τις οποίες αυτή συγκροτείται. Ταυτόχρονα τη διαπραχματεύονται αμφισβητώντας την στους άλλους, ακόμα και όταν, και ιδίως όταν, διαπιστώνουν ότι είναι εφάμιλλη ή ανώτερη, της δικής τους. Με αυτή την έννοια, η αμφισβήτηση δεν σημαίνει πάντα άρνηση της αξίωσης του άλλου ή εκφορά διαφορετικής άποψης. Στην περίπτωση της ανωτερότητας του άλλου, σηματοδοτεί μια αμφίσημη κατάφαση εκδηλώνοντας την αμφίσημη κατάσταση-συναίσθημα που βιώνει ο "ατομικός" ή/και συλλογικός εαυτός η οποία αποδίδεται στον εντόπιο λόγο με τον όρο "ζήλεια"<sup>20</sup>. Όπως στο λεξικογραφικό της ορισμό, η "ζήλεια" εδώ δεν σημαίνει μόνο δυσαρέσκεια ή φθόνο για την ξένη

<sup>20</sup> Με αυτή την έννοια, η "ζήλεια", όπως ο "εχθισμός" (βλ. κεφ. V) είναι ένας όρος με κοινωνικές, και όχι ψυχολογικές (ή στενά ψυχολογικές), σημασίες.



επιτυχία, αλλά έχει ταυτόχρονα ως άλλη όψη την έννοια του θαυμασμού και της άμιλλας<sup>21</sup>. Το γεγονός, άλλωστε, ότι χρησιμοποιείται και στην περίπτωση που το υποκείμενο επαινεί ανοικτά τον άλλο δείχνει πόσο η ζήλεια και ο θαυμασμός συνδέονται ως όψεις η μια του άλλου και τούμπαν<sup>22</sup>. Συνεπώς τα υποκείμενα της δράσης αμφισβητούν την υπεροχή των άλλων επειδή τη ζηλεύουν και τη ζηλεύουν αφ' ενός μεν επειδή τη θαυμάζουν και αφ' ετέρου επειδή μειώνει τη δική τους αξίωση στην υπεροχή, το δικό τους "εχθισμό".

Λογική και πραγματική βάση της αμφισβήτησης στα διάφορα επίπεδά της είναι ότι η "αντρεία" είναι τόσο απόλυτο, πολύπλευρο και πολύσημο ιδεώδες, ώστε οι ατέλειες και οι ανεπάρκειες κατά την συγκρότηση και εκδραμάτισή της είναι αναπόφευκτες. Από την άλλη πλευρά, η ευρεία γκάμα των κριτηρίων που την "πιστοποιούν" επιτρέπει στα υποκείμενα να επιλέξουν διαφορετικά σύνολα κριτηρίων κατά την αξιολόγησή της, ακόμα και να αντιπαραθέσουν τα κριτήρια αυτά μεταξύ τους, υπερτονίζοντας ορισμένα σε βάρος άλλων. Ταυτόχρονα, και για τους ίδιους λόγους, είναι αναπόφευκτη και η από την σκοπιά των φορέων της δράσης μορφοποίηση της "αντρείας" στην πράξη σε πολλές, διαφορετικές, ακόμα και διιστάμενες μεταξύ τους εκδοχές, τις οποίες επικαλούνται στη συνέχεια ως δρώντα υποκείμενα ή ως "κριτές". Και είναι αναπόφευκτη αν λάβουμε υπ' όψιν αφ' ενός μεν το αίτημα της ατομικής διαφοροποίησης που ήδη ανέφερα και αφ' ετέρου το γεγονός ότι η "αντρεία", παρά το αίτημα αυτό ή ακριβώς λόγω αυτού, συγκροτείται σε *habitus* μέσα από τη δράση των διαδοχικών γενεών των ανδρών της "οικογένειας" το οποίο αποτελεί αναπόσπαστο μέρος των ευρύτερων "έξεών" της. Έτσι, κάθε "οικογένεια" αναπτύσσει τις δικές της "συνήθειες" και μέσω αυτών, στην πορεία, τονίζει, εκ των πραγμάτων ή από επιλογή (για να διαφοροποιηθεί από άλλες), ορισμένα στοιχεία ή πλευρές του ιδεώδους αυτού τα οποία και θεωρεί ότι συνιστούν την "αυθεντική"

21 Βλ. Δημητράκος 1969:650: Ζήλεια - δυσάρεσκεια δια ξένην επιτυχίαν. 2 Ζηλοτυπία. 3 Ζήλος και ζήλος φθόνος, ζηλοτυπία. 2...πρόθυμος άμιλλα. 3 ...προθυμία προς μίμησιν, θαυμασμός...

22 "Πάντα μου ζηλεύει και μιλάει με θαυμασμό για μένα", μου είπε μια μέρα ένας συνομιλητής μου για ένα φίλο του ο οποίος είχε μόλις πηξεί μπροστά μου το εγκώμιο για την "αντρεία" του.

εκδοχή του, βάσει της οποίας αμφισβητεί την "αντρεία" άλλων "οικογενειών" και παραδέχεται (κάποτε ρητά, τις περισσότερες φορές άρρητα, και αυτό είναι κάτι που φαίνεται πολύ στις επιχαμίες) την "αντρεία" των "οικογενειών" με τις οποίες έχει συναφή habitus.

Οι "μπαλοτιές", για παράδειγμα, είναι απαραίτητο στοιχείο σε κάθε αρραβώνα, γάμο ή βάφτιση. Ορισμένες "οικογένειες" θεωρούν ότι πρέπει να πέφτουν με μέτρο και ρίχνουν πυροβολισμούς σε ορισμένες συμβολικές στιχμές και αυτό είναι όλο. Άλλες θεωρούν ότι όσο περισσότερες τόσο καλύτερα και οι άνδρες τους πυροβολούν συνέχεια και στις συμβολικές στιχμές της τελετής και στη διάρκεια του γληεντιού. Ακόμα και αν είναι περίπου ισοδύναμες στην "αντρεία", οι πρώτοι θα κατηγορήσουν τους δεύτερους ότι "(παρα)κάνουν τους άντρες" (άρα δεν είναι γνήσιοι) και οι δεύτεροι τους πρώτους ότι "κάνουν τους άντρες", αλλά δεν είναι, ο καθένας από τη σκοπιά του και με βάση τις δικές του πρακτικές. Οι διαφορές μπορεί να είναι μεγαλύτερες από αυτό. Πάλι μεταξύ περίπου ισοδύναμων "οικογενειών", οι άνδρες της μίας μπορεί να βγάζουν, ή και να χρησιμοποιούν, πιο εύκολα το όπλο τους στους καυχάδες, με αποτέλεσμα να δημιουργούν συχνότερα και σοβαρότερες "διαφορές" από τους άνδρες μιας άλλης που είναι πολύ πιο προσεκτικοί και πάλι οι μεν θα αμφισβητήσουν τους δε και τούμπαλιν. Ή μπορεί οι άνδρες της μίας να μην αναχνωρίζουν άλλη δέσμευση από τη διατήρηση και κατάδειξη της υπεροχής της δικής τους "οικογένειας" στην "αντρεία" και να υποτάσσουν με "αήθη" τρόπο σ' αυτήν όλες τους τις υποχρεώσεις απέναντι σε άλλους και στην κοινότητα και οι άνδρες μιας άλλης να συμπεριλαμβάνουν στην αίσθηση της υπεροχής της το σεβασμό και τη μέριμνά τους για τις ίδιες ακριβώς υποχρεώσεις, και πάλι θα αλληλοαμφισβητούνται.

Σ' αυτό το πλαίσιο λοιπόν, η αξίωση της υπεροχής καθιστά την "αντρεία" ένα δομικά διχαστικό, χωριστικό και "αγωνιστικό" ιδεώδες, το οποίο εγκαθιστά και διαχέει τον ανταγωνισμό σ' όλο τον κοινωνικό ιστό, καθώς για την κατάκτησή του ανταγωνίζονται όχι μόνο οι άνδρες ως εκπρόσωποι διαφορετικών "οικογενειών" και οι "οικογένειες" ως ομάδες μεταξύ τους, αλλά και οι άνδρες της ίδιας "οικογένειας", ως "άτομα" και ως εκπρόσωποι διαφορετικών ομαδώσεων της, καθώς και οι διαφορετικές τέτοιες ομαδώσεις

μεταξύ τους. Έτσι, η "αντρεία" δίνει περιεχόμενο στη ρητή αντιπαλότητα μεταξύ των "οικογενειών", συγκροτώντας το διακύβευμά της, εφ' όσον η "δύναμη" και η αξία τους κρίνονται, όπως είδαμε, από το πόσο "καλούς άντρες βγάζουν", και μεταξύ των ανδρών, ως μελών διαφορετικών "οικογενειών", για το ποιος (ή ποιοι) θα αναδείξει τη δική του "οικογένεια" ισχυρότερη επιδεικνύοντας υπεροχή έναντι των άλλων. Συγχρόνως όμως ανοίγει δρόμο και σε μια άρρητη, και αποσιωπούμενη από τον επίσημο κανονιστικό λόγο αντιπαλότητα στο εσωτερικό των "οικογενειών", για το ποιος άνδρας ή ποια ομάδα θα αποκτήσει υπεροχή έναντι των άλλων.

Αυτό συνθέτει ένα κοινωνικό σύμπαν διάστικτο από διαφωνίες, διχογνωμίες, αντιζηλίες και εντάσεις, βουβές, υπόκωφες, ανομολόγητες και ομολογημένες, που πλανώνται στην ατμόσφαιρα, ρέουν σαν υπόχεια ρεύματα κάτω από τον κοινωνικό ιστό και αναδύονται κάθε τόσο με (μικρο)καυχάδες, (μικρο)διαπηκτισμούς, (μικρο)παρεξηγήσεις, (μικρο)προστριβές, (μικρο)διενέξεις για ασήμαντες ή σημαντικές αφορμές, που σχηματίζουν κατά τόπους "κόμπους" στον κοινωνικό ιστό και αποτελούν δυνάμει εστίες ανάφλεξης.

### 3. Ιδεώδες εξισωτισμού ή λόγος για την κατασκευή της εξουσίας;

Το γεγονός ότι κανείς, ή σχεδόν κανείς, δεν (φαίνεται να) αναγνωρίζει την υπεροχή του άλλου και ότι καθένας θεωρεί (ή δείχνει ότι θεωρεί) πως είναι (ή μπορεί να αναδειχθεί) υπέρτερος του άλλου προσδίδει μια ρητορική ισότητα στις αξιώσεις των φορέων της δράσης και στις διάφορες εκδοχές του ιδεώδους της "αντρείας" και δημιουργεί την εντύπωση ότι, και αν ακόμα δεν το ενσαρκώνουν πράγματι όλοι, όλοι *δύνανται* να το ενσαρκώσουν στιγμαία έστω, όλοι δηλαδή έχουν *κατ' αρχήν ίσες δυνατότητες* να το ενσαρκώσουν.

Αυτό θα μπορούσε να εκληφθεί ως έκφραση μιας άρρητης ημικής αρχής εξισωτισμού. Γιατί, σε μια ητική προσέγγιση, το όλοι υπερέχουν, ή δύνανται να υπερέχουν, από όλους θα μπορούσε να

μεταφραστεί αντίστροφα, ως απουσία υπεροχής: εφ' όσον η υπεροχή φαίνεται προσωρινή και εύκολα ανατρέψιμη, στην ουσία αποτελεί δύναμη προνόμιο όλων, άρα είναι ιδεατή, άυλη ή ονομαστική περισσότερο, παρά "πραγματική", διότι, σε τελευταία ανάληψη, ουδείς υπερέχει ουσιαστικά και απτά από ουδένα. Σε επίρρωση της θέσης αυτής θα μπορούσε να προβληθεί η άποψη ότι με το αίτημα της "αμοιβαιότητας" στην αμφισβήτηση (καθώς η αμφισβήτηση της υπεροχής του άλλου επισύρει και τη δική του ανταπάντηση στην αμφισβήτησή του), ως προϋπόθεση για τη συγκρότηση της υπεροχής του εαυτού, κάθε εαυτού, το ιδίωμα της "αντρείας" αρθρώνει μια ιδεολογία που εκκαθιστά και ρητά τον εξισωτισμό, παρέχοντας μάλιστα και τα μέσα για τη διασφάλισή του, και εξαίρει την αμφισβήτηση της έννοιας της αυθεντίας και της εξουσίας γενικά, υπο-επι-βάλλοντας την αντίσταση και την άρνηση υποταχής σε κάθε είδος εξουσίας που δεν πηγάζει από τον (οποσδήποτε νοούμενο) εαυτό. Με άλλα λόγια, ότι ανάγει ένα "άναρχο" εξισωτισμό σε συστατική ιδεολογική αρχή του. Σ' αυτή τη λογική, ακόμα και η ευθυγράμμιση με τις βουλές της "οικογένειας" ή της κοινότητας, (που δεν είναι ούτε αυτή απαλλοτριωμένη από αμφισημίες και εντάσεις) μπορεί να αποδοθεί ως "αφοσοίωση" ή αλληλεγγύη σε μια προέκταση του εαυτού, σ' ένα συλλογικό εαυτό, και όχι ως υπακοή ή υποταγή σε μια αυθεντία ή εξουσία.

Έτσι, θα μπορούσε κανείς να πει ότι πρόκειται για ένα είδος "κοινωνιών εναντίον του κράτους", για να δανειστώ τον Ρ. Clastres (1974), κοινωνιών που ανθίστανται σφόδρα στην παραγωγή τοπικής θεσμοποιημένης εξουσίας, ακόμα και στη συγκρότηση των de facto ανισοτήτων σε οποιαδήποτε μορφή, άτυπη έστω, σταθερής και αναπαραχόμενης εξουσίας (και, φυσικά, ποθού περισσότερο στην επιβολή από τα έξω και τα πάνω μιας εξουσίας όπως είναι η κρατική). Ότι πρόκειται για κοινωνίες όπου η μόνη αποδεκτή εξουσία είναι η διάχυτη "εξουσία" της "οικογένειας" και ό,τι εξομοιώνεται νοητικά με αυτήν.

Η θέση αυτή, που φαίνεται πρόσφορη για την ερμηνεία της ανυποταξίας στους νόμους και την εξουσία του ελληνικού κράτους, έχει διατυπωθεί και με την αντίστροφη μορφή, με οικονομικο-

πολιτικούς όρους<sup>23</sup>· ότι δηλαδή στις κοινωνίες αυτού του τύπου, η ένδεια των πόρων δεν επιτρέπει την παραχωρή πλεονάσματος ικανού να οδηγήσει σε σημαντικές οικονομικές ανισότητες σε τοπικό επίπεδο και από εκεί στη συγκρότηση μιας εντόπιας θεσμοποιημένης πολιτικής εξουσίας (που θα συνέδεε το τοπικό με τις κρατικές δομές). Έτσι, το μόνο πολιτισμικά διαθέσιμο πεδίο διαφοροποίησης είναι αυτό των αξιών, που αντανακλά και αναπαράγει αυτές τις "ελλείψεις" της κοινωνικής δομής, εχκαθιστώντας μια διαφοροποίηση χωρίς αντίκρουσμα (και διαιωνίζει τις κοινότητες αυτές ως "οιονεί ακέφαλες" χρόνια μετά την ένταξή τους στο ελληνικό εθνικό κράτος).

Η οπτική αυτή, ωστόσο, αρνείται στο αγωνιστικό ιδίωμα της "αντρειάς" κάθε υλικότητα και "πραγματική" πραγματικότητα για τα εντόπια υποκείμενα και το εξομοιώνει με παιχνίδι ρητορικής πόζας, αφού δεν αναχνωρίζει κοινωνική σημασία στην διάκριση των ανδρών σε "καλούς άντρες", "άντρες", "ψευτάντρες", κ.ο.κ. ούτε ορατά πολιτικά συνεπαχόμενα στην κοινωνική ιεράρχηση την οποία αυτή ακριβώς η διάκριση παράγει. Τα κοινωνικά, ωστόσο, συνεπαχόμενα της αίθλης και του χοήτρου των "καλών αντρών" υποδηλώνουν ότι, αντίθετα, οι άνδρες αυτοί προβάλλουν ως ανώτερη, *ηγεμονική* ταυτότητα και οι άλλοι ως *υποδεέστερες* (Cornwall και Lindisfarne 1994α και 1994β) σε σχέση με αυτούς.

Έτσι, μοιλονότι το ιδίωμα της "αντρειάς" προβάλλει την επίτευξη του ιδεώδους του "καλού άντρα" ως μοναδικής νοητής "ανδρικής" ταυτότητας, την οποία κάθε άνδρας καλείται και *δύναται* θεωρητικά να ενσαρκώσει, από τη διαδικασία συγκρότησής της, ως αποτέλεσμα της προσυπογραφής του ιδεώδους της από τα υποκείμενα της δράσης και με κριτήριο την ανταπόκρισή τους στα στάνταρντς της, προκύπτει μια πυραμίδα διαφορικών και άνισων (ανδρικών) ταυτοτήτων που συγκροτούνται αμοιβαία και προϋποθέτουν η μια την άλλη<sup>24</sup>: η ηγεμονική αναδεικνύεται με

<sup>23</sup> Πρόκειται για τη βασική θέση της κλασικής βρετανικής κοινωνικής και πολιτικής ανθρωπολογίας που υφέρπει, όπως έχω ήδη πει, στις περισσότερες μελέτες των κοινοτήτων της Νότιας Ευρώπης και άλλων χωρών γύρω από τη Μεσόγειο, τόσο στο πλαίσιο των παραδειγμάτων της "τιμής-ντροπής" και των "διατηρηματικών ομάδων" όσο και των μεταγενέστερων προσεγγίσεων των φύλων (βλ. όμως και Bourdieu 1966, Jamous 1981· επίσης Abu-Lughod 1986).

<sup>24</sup> "Διαφορικών ανδρισμών", σύμφωνα με τις Cornwall και Lindisfarne (1994β). Εδώ αναφέρομαι στο ίδιο το ιδεατό μοντέλο και όχι στην ασυμφωνία ανάμεσα στη

φόντο τις υποδεέστερες και στη διάδρασή της με αυτές, και τούμπαλιν.

Αυτό σημαίνει ότι το *modus operandi* του στηρίζεται ακριβώς στην αντιστροφή του, στο ότι *δεν δύνανται* όλοι να ενσαρκώσουν το ιδεώδες αυτό. Και με αυτή την έννοια, ονομαστική δεν είναι η ίδια η υπεροχή, παρά τη ρευστότητα και την αβεβαιότητά της, αλλά η αξίωση όλων σ' αυτήν, δηλαδή η ισότητά τους στη *δυνατότητα* επίτευξής της. Αυτή η έλλειψη ισότητας μπορεί να κρίνεται εκ των υστέρων από την έκβαση της δράσης, αλλά τίθεται εξ υπαρχής και σχεδόν καταστατικά, όπως θα φανεί με ενάρχεια από τα κριτήρια που "πιστοποιούν" την "αντρεία", αλλά και από τις αναπαραστάσεις των στοιχείων που συνθέτουν τον "καλό άντρα".

Έτσι λοιπόν, το ιδίωμα της "αντρείας" αρθρώνει, μεταξύ άλλων, και ένα λόχο όχι για την ισότητα, αλλά για το πώς παράγεται η ανισότητα. Παράγει, εξηγεί και νομιμοποιεί την ανισότητα, θεμελιώνοντάς την στη σωματικότητα, την υλικότητα, και την αισθητική της δύναμης: ακόμα και αν περιοριστούμε στην ορολογία του, "καλός άντρας" είναι αξιωματικά ο "δυνατός", ο "δυναμικός" άνδρας. Η ανισότητα αυτή δεν είναι ιδεατή. Η δύναμη μεταγράφεται ως κοινωνική δύναμη, ως ισχύς, που επιδαψιλεύει εξουσία: αυτοί που ενσαρκώνουν την "ηγεμονική" ταυτότητα, οι "καλοί και δυνατοί άντρες", αναδεικνύονται, *δυνάμει* ακριβώς της κατάδειξης των ικανοτήτων και της αποτελεσματικότητάς τους, *δυνάμει* της πιστοποίησης ότι *δύνανται*, σε "επιφανείς άντρες", σε ηγετικές φυσιογνωμίες της "οικογένειας" και της κοινότητας. Με άλλα λόγια, το ίδιο το γεγονός ότι ενσαρκώνουν το ιδεώδες της "αντρείας" τους προσπορίζει, εκτός από αίχλη και γόητρο, τη δύναμη να επηρεάζουν, αλλά και να επιβάλλονται, να καθορίζουν τη στρατηγική και να προσδιορίζει τις "τύχες" της "οικογένειας", και πέρα από αυτήν. Να ασκούν δηλαδή, μεγαλύτερη ή μικρότερη, αλλά πάντως εξουσία<sup>25</sup>.

---

δημόσια προσυπογραφή της κυρίαρχης ιδεολογίας και την πρακτική των ανθρώπων, όπως την αναλύει η Lindisfarne (1994), ούτε στη δημιουργία "διαφορικών ανδρισμών" ως αντίδραση των "υποδεέστερων" ανδρών στην επίσημη εκδοχή του ανδρισμού, όπως την πραγματεύονται οι Cornwall και Lindisfarne 1994β:24.

<sup>25</sup> Αυτή η εντόπια αντίληψη για τη δύναμη-εξουσία είναι συναφής με όσα επισημαίνει η Strathern (1988: 98-132) για τις μελανησιακές κοινωνίες, ότι η

Με αυτή την έννοια, το ιδεώδες της "αντρείας", στο βαθμό που προσδιορίζει τους όρους και τη διαδικασία συγκρότησης της δύναμης, αρθρώνει ταυτόχρονα ένα λόγιο για την "κατασκευή της εξουσίας", για τη διαδικασία και τους όρους της συγκρότησης, της εδραίωσης και της αναπαραγωγής της. Ένα λόγιο που την "εξηγεί" και τη νομιμοποιεί με αναγωγή στη διαδικασία της συγκρότησής της και όχι ως δεδομένη ή τεθειμένη υπόσταση. Η διαδικασία αυτή εμφανίζεται σαν μια αντιστροφή των αντιλήψεων της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας για τους όρους συγκρότησης της εξουσίας, καθώς εδώ η ίδια η συγκρότηση της δύναμης εδράζεται στην προκείμενη της άρνησης της ισχύος και της προσωποποιημένης εξουσίας των άλλων, δηλαδή στην προκείμενη της ανυποταξίας του "δυνατού άντρα" στην εξουσία οποιουδήποτε άλλου. Η αντίληψη αυτή εννοιογραφεί την εξουσία ως "αντι-εξουσία" και τη θεμελιώνει στο *αίτημα* της σύγκρουσης και στην ίδια τη σύγκρουση, και όχι στην άρση των συγκρούσεων, όπως προϋποθέτει η κυρίαρχη αντίληψη της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας για τη συγκρότηση της εξουσίας, η οποία είναι ταυτόσημη με την έννοια του κράτους<sup>26</sup>.

Σ' αυτό το πλαίσιο, η εξουσία συγκροτείται στη βάση της επίδειξης της μεγαλύτερης ανυποταξίας που αποτελεί και τη βάση της αναγνώρισης και προσυπογραφής της από τους κυριαρχούμενους. Ως "δυνατός άντρας" και "ηγέτης" αναδύεται ο πιο ανυπότακτος και αναγνωρίζεται ως τέτοιος *λόγω* και *βάσει* ακριβώς της ανυποταξίας του, η οποία κάμπει, χωρίς ποτέ να εξαφανίζεται, την ανυποταξία των άλλων όχι μόνο επειδή κατισχύει σε μια άμεση αντιπαράθεση (οπότε συνεπάγεται κάτι μεταξύ

---

δύναμη-εξουσία (power) δεν νοείται ως κτήση ή κατοχή (possession), ως κτήμα ή ιδιοκτησία, όπως την εννοιογραφεί η δυτική σκέψη, και κατ' επέκτασιν δεν έγκειται στον "έλεγχο πάνω σε άλλους", αλλά εδράζεται περισσότερο στην ικανότητα δράσης και στη μαρτυρία που αυτή στοιχειοθετεί για την ύπαρξη μιας εσωτερικής ικανότητας (όπ.π.:114). Αντίστοιχη υφή αποδίδει και η Abu-Lughod στην αντίληψη της κοινωνίας των Βεδουίνων της Αιγύπτου την οποία μελέτησε για την εξουσία, αντίληψη που στην περίπτωσή τους εδράζεται στην ηθική αξία (1986:85 και 99).

<sup>26</sup> Εδώ αναφέρομαι στη χομπεσιανή κυρίως, αλλά και στη ρουσική, αντίληψη για την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, καθώς και στην ευρύτερη μέριμνα της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας και κοινωνικής επιστήμης για την ευταξία και την αρμονία ως προϋποθέσεων τόσο για τη συγκρότηση της ίδιας της κοινωνίας όσο και για τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας. Για μια ενδιαφέρουσα της αντίληψης αυτής, βλ. Sanlins 1996:404-407· επίσης, βλ. Caplan 1995α και Colson 1995

ακούσιας υποταχής και κρυφής ανυποταξίας), αλλά και επειδή αναγνωρίζεται προκαταβολικά ως ακαταμάχητη, και αυτό ακριβώς την κάνει αποδεκτή και σεβαστή (οπότε προκαλεί εκούσια αποδοχή, απρόθυμη συναίνεση ή απλώς αποχή από αντενέργειες ανάμικτες με θανθάνουσα ανυποταξία).

Με λίγα λόγια, αυτός που έχει το θάρρος και τη δύναμη "να τα βάλει", να αναμετρηθεί, να αντιπαρατεθεί ή/και να συγκρουστεί με την ισχύ (και την εξουσία) πολλών άλλων, λιγότερο ή περισσότερο ισχυρών, και να αντεπεξέλθει ή/και να αναδειχθεί ισχυρότερος, καθίσταται ικανός, μέσα από αυτή τη διαδικασία και επειδή ακριβώς με αυτή τη δράση του ενσαρκώνει το ιδεώδες της δύναμης και της ανυποταξίας, να ασκεί εξουσία, περιβάλλεται ή επενδύεται *de facto* με την δυνατότητα αυτή, με την έννοια ότι την ενσωματώνει.

Υπό αυτό το πρίσμα, η "αντρεία" όχι μόνο δεν είναι ένα αντιεξουσιαστικό ιδεώδες, αλλάπραχματεύεται, μεταξύ άλλων, την κρυστάλλωση της δύναμης σε ισχύ και τη μετατροπή της σε εξουσία και κυριαρχία, ένα ιδίωμα που τις συκροτεί και τις επιβάλλει, δηλαδή ένας λόγος κυριαρχίας. Ωστόσο, αυτή η "πολιτισμική κατασκευή" της εξουσίας ως "αντι-εξουσίας" αφ' ενός μεν την καθιστά παρεπόμενο και παρακοιούθημα της ενσάρκωσης του ιδεώδους του "καλού άντρα", *συνακόλουθο* δηλαδή, και *όχι στόχο* της δύναμης και ικανότητας που αυτό συνεπάγεται, "ηρόνομιο" ή έπαθλο της ανυποταξίας. Και αφ' ετέρου την εξαρτά και την υπάχει στους όρους επίτευξης του ιδεώδους αυτού, στις σημασιοδογήσεις του, καθώς και στη ρευστότητα και την αβεβαιότητά του.

Αυτό, από τη μια πλευρά, οριοθετεί την εξουσία και προσδιορίζει τη μορφή της, δηλαδή την αναπτύσσει κατά μήκος των γραμμών του ιδιώματος της "οικογένειας", εμποδίζοντας την κάθετη συγκεντροποίησή της και ευνοώντας μια ποθυκεντρικότητα που συνάδει με το ιδεώδες αυτό, και, από την άλλη, τής προσδίδει και μια ιδιαίτερη υφή.

Πρώτον, δεν την εννοιογραφεί ως εντολή-υπακοή, αλλά ως αυτοδυναμία, αυτονομία ή ανεξαρτησία-προστασία<sup>27</sup>. Έτσι, η

<sup>27</sup> Από την άλλη πλευρά, η σύμπτυξη της έτσι συλλαμβανόμενης εξουσίας με την "αντρεία" και η εκφορά της στο ιδίωμα της δεύτερης δεν επιτρέπει ούτε μια



εξουσία ενσωματώνεται σ' αυτόν που η δύναμή του εμπνέει "φόβο" και "σεβασμό" και αποτρέπει τους άλλους από την έμπρακτη αμφισβήτησή της (σ' αυτόν που "κανείς δεν τολμά να τα βάλει μαζί του"), σ' αυτόν που είναι "ποιητής του εαυτού του", αυτοδύναμος, αυτοδημιούργητος, αυτάρκης και ανεξάρτητος, δηλαδή ικανός να αντεπεξέλθει στη ζωή με τις δικές του δυνάμεις, χωρίς να εξαρτάται από κανένα ή να υπόκειται στην εξουσία κανενός, και είναι σε θέση να "προστατεύσει" τους πιο αδύναμους που χρειάζονται τη βοήθειά του (πράγμα που τους καθιστά κατά κάποιο τρόπο "υποτελείς" του).

Η έννοια της "αυτοδυναμίας"<sup>28</sup> δεν έχει μόνο σχέση με την δυνατότητα κτήσης των "πραγματικών υλικών αγαθών" (ζώων, χης, κλπ.), αλλά επίσης με τη δυνατότητα διατήρησής τους, καθώς ένα μικρό κοπάδι, για παράδειγμα, γίνεται ούτως ή άλλως δύσκολα μεγάλο, ενώ ένα μεγάλο μπορεί εύκολα και γρήγορα να γίνει μικρό, αν ο κάτοχός του είναι "κακός βοσκός", δηλαδή ανίκανος να αντεπεξέλθει στις ζωοκλοπές που υφίσταται. Είναι λοιπόν εύλογο να αξιολογείται τόσο θετικά, και μάλιστα με ρητό και κατηγορηματικό τρόπο, και να αποτελεί στοιχείο για το οποίο οι άνδρες που το κατόρθωσαν αισθάνονται υπερήφανοι για τον εαυτό τους και το θένε, ιδίως όταν η ζωή δεν τους τα έφερε πολύ δεξιά. Στις συζητήσεις που είχα μαζί τους, δύο άνδρες μεγάλης ηλικίας, που είχαν και οι δύο ορφανέψει από πατέρα σε πολύ μικρή ηλικία και δεν υπήρχαν αδελφοί του πατέρα για να τους προστατεύσουν, επαναλάμβαναν κάθε τόσο: "εχώ ό,τι έκαμα το έκαμα μοναχός μου· δε με βοήθησε κανείς και δεν είχα την ανάγκη κανενός" ή πάλι "εμείς δεν είχαμε οικογένεια να μας στηρίξει· ήμασταν μικροί όντε πέθανε ο πατέρας μας· παρ' όλα αυτά, δημιουργηθήκαμε, εκάμαμε δικό μας κοπάδι, *δε συναιτεριστήκαμε με κανέναν άλλο και γίναμε πολύ δυνατοί κτηνοτρόφοι*". Ο "συναιτερισμός" για τον οποίο κάνει λόγο ο συνομιλητής μου είναι το "μητάτο", που συγκροτούσαν οι μεγάλοι κτηνοτρόφοι, όπου έπαιρναν "υπό την προστασία τους" τους "μικρότερους" και "αδύναμους", που δεν θα άντεχαν να αντιμετωπίσουν μόνοι τους τις

εστιασμένα στα δρώντα υποκείμενα (actor oriented) ανάλυση που θα ερμήνευε τον αγώνα για την κατάκτηση της "αντρείας" ως αγώνα για την απόκτηση ισχύος.

<sup>28</sup> Πρβλ. τις αξίες της αυτονομίας ή της ανεξαρτησίας που αναφέρει η Abu-Lughod (1986:78-98), που συνιστούν και στους Βεδουίνους της Αιχθύτου τη βάση της κοινωνικής ιεράρχησης.

ζωοκλοπές, πράγμα που δεν επικύρωνε μόνο την αδυναμία και την κατωτερότητά τους, αλλά τους δημιουργούσε και υποχρεώσεις απέναντι στον "ιδιοκτήτη" του μητάτου. Παρακολουθήματα της "προστασίας" που η αυτοδυναμία επιτρέπει, υποβάλλει και επιβάλλει στο "δυνατό" είναι αφ' ενός μεν η πολιτική υποστήριξη και βοήθεια προς τους αρρενοχονικούς συγγενείς και προς κυμαινόμενα δίκτυα αχχιστέων, "συντέκνων", "κουμπάρων" και φίλων, στην οποία συμπεριλαμβάνεται η γνωστοποίηση, καθώς και η έμπρακτη κατάδειξη, προς τρίτους ότι "όποιος τα βάλει μαζί τους, τα βάζει και μαζί του". Και αφ' ετέρου η γενναιοδωρία και η μεγαλοψυχία<sup>29</sup>, η "ηρόνοια" δηλαδή και η κοινωνική και φυσικά οικονομική βοήθεια και υποστήριξη προς τους συγγενείς και συγχωριανούς, όπου και όποτε την έχουν ανάγκη, και μάλιστα χωρίς να χρειαστεί να την ζητήσουν ρητά<sup>30</sup>.

Το δεύτερο στοιχείο της ιδιαίτερης υφής της εξουσίας είναι ότι εδραιώνεται στη συγκρουσιακότητα του ιδεώδους της "αντρείας", το οποίο προδιαγράφει έτσι και τη δική της συγκρουσιακότητα και την προσδιορίζει ως συνισταμένη άπειρων επί μέρους συγκρούσεων σε πολλαπλά επίπεδα.

Αυτό δεν είναι τόσο ορατό στο μεσαίο ή στο μακρο-τοπικό επίπεδο. Στο επίπεδο αυτό, συνεπάγεται βέβαια, στη "μικρή

<sup>29</sup> Πρβλ. Jamous 1981:100-109, Abu-Lughod 1986: 86-90. Σύμφωνα με πηγές που αναφέρονται στο 19ο αιώνα, οι προεστοκαπετανέοι κάθε χωριού άνοιξαν τις αποθήκες τους και μοίραζαν τρόφιμα στους φτωχούς συγχωριανούς σε δύσκολες εποχές. Επίσης σύμφωνα με τις μαρτυρίες των Μεγαλοχωριανών για το παρελθόν ιδίως, που υπήρχε μεγάλη φτώχεια, οι μεγάλοι κτηνοτρόφοι (που ήταν "καλοί βοσκοί", δηλαδή "καλοί άντρες") και βοηθούσαν τους ενδεείς συγχωριανούς στις δύσκολες στιγμές του χειμώνα.

<sup>30</sup> Αποφεύγω ενσυνείδητα τη χρήση των όρων "πελάτες" και "πελατειακές σχέσεις", στους οποίους είναι βέβαιο ότι θα παραπέμψουν τον υποψιασμένο αναγνώστη της ανθρωπολογίας (και όχι μόνο) οι σχέσεις αυτού του είδους, και τους οποίους χρησιμοποιεί ακόμα και η Abu-Lughod (1986) σε αντίστοιχο πλαίσιο, διότι τους θεωρώ αδόκιμους. Εκτός του ότι έχουν πρώτιστα και κυρίαρχα οικονομικές συνδηλώσεις, ακόμα και όταν χρησιμοποιούνται για να υποδηλώσουν πολιτικές σχέσεις, και αποδίδουν πρώτιστα και κυρίαρχα τις σχέσεις αυτές ως οιονεί οικονομικές, και πάντως σαφείς και απερίφραστες, συναλλαγές, εξαιρούν ως προσδιοριστικό τους στοιχείο την έννοια και αίσθηση του συμφέροντος. Αυτό δεν τις αποψιλώνει μόνο από τα έντονα ηθικά στοιχεία με τα οποία είναι φορτισμένες, αλλά επίσης απάδει τόσο προς τη λογική και την αισθητική με την οποία δρομολογούνται οι σχέσεις αυτές, η οποία ακριβώς εμπεριέχει μια βαθιά πολιτισμική υποτίμηση και άρνηση της έννοιας του συμφέροντος και δη του οικονομικού, όσο και προς τη λογική και την αισθητική της συγκρότησης της εξουσίας του "δυνατού άντρα", όπως την περιέγραφα παραπάνω.

διάρκεια", την πολυκεντρικότητα της εξουσίας στο εσωτερικό της κοινότητας (τόσα κέντρα, δηλαδή τόσες ισχυρές "οικογένειες", όσοι οι ισχυροί), ίσως και στο εσωτερικό της "οικογένειας" (μία "οικογένεια" μπορεί να διαθέτει πάνω από ένα "δυνατό άντρα", που συσπειρώνει επί μέρους κλάδους της) και πιθανώς την κινητικότητά της στο εσωτερικό της "οικογένειας" (από τον ένα κλάδο στον άλλο, αν ο "δυνατός άντρας" δεν αφήσει αντάξιο του διάδοχο, γιο ή ανηψιό, ή/και αν αναδειχθεί από άλλο κλάδο κάποιος "καλύτερος" από αυτόν). Επίσης συνεπάγεται και τη ρευστότητά της τόσο στο εσωτερικό της "οικογένειας", όσο και στο εσωτερικό της κοινότητας.

Η ρευστότητα στο εσωτερικό της "οικογένειας" ενυπάρχει στο γεγονός ότι θεωρητικά οποιαδήποτε αναμέτρηση μπορεί να οδηγήσει το "δυνατό άντρα" είτε στην "πολιτική ήττα", είτε, και σήμερα ακόμα, στο θάνατο, ή στο "φονικό" και στη φυλακή. Η τελευταία αυτή εξέλιξη είναι μεν σπάνια πια στην περιοχή του Μεγάλου Χωριού, αλλά δεν αποκλείεται. Απλώς συνήθως προλαμβάνεται ποικιλότροπα. Στο διάστημα όμως της παραμονής μου, για παράδειγμα, ένας από τους "καλούς άντρες" πυροβόλησε κάποιον από ένα άλλο χωριό με τον οποίο είχε "μεγάλες διαφορές" με ζωοκλοπές και απ' ό,τι μου είπαν τουλάχιστον, τον είχε σημαδέψει στην καρδιά και θα τον σκότωνε, αν κάποιος από τους παρευρισκόμενους δεν του είχε κατεβάσει την κάννη, με αποτέλεσμα να τον τραυματίσει στο μηρό. Στις πιο δυτικές περιοχές όμως, που δεν υπάρχει τέτοια πρόληψη, τα περιστατικά αυτά, είναι αρκετά συχνότερα.

Η ρευστότητα στα εσωτερικά της κοινότητας, από την άλλη, ελλοχεύει και αυτή σε κάθε αναμέτρηση, καθώς η "πολιτική ήττα", ο θάνατος, τόσο ο φυσικός, όσο και ο φόνος, ή η φυλάκιση του "επιφανούς" της άνδρα μπορεί να συνεπιφέρει τον "πολιτικό" αποκεφαλισμό και συνακόλουθα την "πολιτική" αποδυνάμωση της "οικογένειάς" του, στις δε δυτικές περιοχές, και την κυριολεκτική αποδυνάμωση, ολόκληρης της "οικογένειάς" του. Γιατί εκεί, οι αναμετρήσεις αυτές, ακόμα και αν δεν είχαν (που είχαν συχνά) συνέπεια το ξεκλήρισμα ή μεγάλες απώθειες σε άρρενα πληθυσμό (και ιδιαίτερα σε "καλούς άντρες") της μίας ή και των δύο εμπλεκόμενων "οικογενειών" ή τη μετοίκηση τους σε άλλο τόπο,

κατέβηχαν πολύ συχνά στη φυλάκιση των πιο "δυνατών" τους ανδρών, που συνήθως ήταν αυτοί που "έκαναν τα φονικά". Σε μια σπονδυλωτή περίπτωση που βρήκα στα δικαστικά αρχεία, λόγου χάριν, πέντε "φονικά" έστειλαν στη φυλακή πέντε από τους επτά άνδρες μιας "πολύ δυνατής οικογένειας" (αποτελούμενης από δύο αδελφούς και τους γιους τους).

Παρά ταύτα, ωστόσο, στη "μεσαία διάρκεια", μέσα από μια διαδικασία που θυμίζει τον ορισμό της εξουσίας του Foucault (1976:123-129), δημιουργούνται λίγο-πολύ σταθεροί κρύσταλλοι ισχύος που συγκεντρώνονται σ' ένα (περιορισμένο αριθμό ισχυρών "οικογενειών" σε κάθε κοινότητα ή περιοχή -οι οποίες, στις περιοχές ιδιαίτερα όπου οι "οικογενειακές διαφορές" δεν αφήνονται να πάρουν μεγάλη έκταση, εμφανίζουν εντυπωσιακή σταθερότητα και παρουσία στο χρόνο. Οι "οικογένειες" αυτές πέρα από την άτυπη και de facto κυριαρχία που ασκούν στις άλλες, καταλάμβαναν και στο παρελθόν και καταλαμβάνουν ακόμα και τις θέσεις της (τοπικής ή κεντρικής) θεσμοποιημένης εξουσίας που θεσπίζονται από την εκάστοτε κεντρική εξουσία. Από αυτές επιλέχονταν οι δημοχέροντες και οι εκπρόσωποι στα κατά καιρούς συμβούλια και συνελεύσεις που συνέστησε η οθωμανική διοίκηση το 19ο αιώνα, καθώς και οι τοπικοί άρχοντες μεταγενέστερα. Στο πλαίσιο μάλιστα του ελληνικού κράτους, μέλη των "οικογενειών" αυτών πολύ συχνά ανεβίχθηκαν και ανεβίσσονται και σε πολύ ψηλά κεντρικά αξιώματα: είναι εντυπωσιακό πόσοι κατά καιρούς βουλευτές της Κρήτης, αλλά και πόσα ανώτατα στελέχη του κρατικού μηχανισμού, και δη του στρατιωτικού τομέα και των διάφορων αστυνομικών σωμάτων, προέρχονται, από την αρχή της ένωσης της Κρήτης με την Ελλάδα, από τον σχετικά ολιγάριθμο πληθυσμό των περιοχών αυτών. Και φυσικά αυτή η ποικιλόμορφη συνάρθρωση της τοπικής εξουσίας με την κεντρική συνέβαλε στην εδραίωση και διαιώνιση της εξουσίας τους στο τοπικό επίπεδο.

Αν όμως θεωρήσει κανείς την εξουσία στο μικρο-τοπικό επίπεδο και εστιάζει την προσοχή του στο πώς αναδύεται από τα σπάρχανα, από τη διαδικασία συγκρότησης της "αντρείας", η συγκρουσιακότητα την οποία συνεπάγεται η εννοιολογία της ως αντι-εξουσίας βγαίνει ανάγλυφα. Η σύγκρουση είναι η αρχή, και η "αντρεία" το (αβέβαιο) προϊόν της, και "τίθεται" ήδη από τον

πρωταρχικό άρρητο "κανόνα" της ότι ο άνδρας για να γίνει "Άντρας" πρέπει να αμφισβητήσει την "αντρειά" ενός άλλου.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

## Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΙΜΑΤΟΣ

Υπό το πρίσμα όσων είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η θεώρηση του ιδεώδους της "αντρειάς" στη διαχρονία και την [δι]ιστορικότητά του αποκαλύπτει ότι από την ίδια τη σύλληψη και το *modus operandi* της, ο ανταγωνισμός για αυτήν κατ' αρχήν προορίζεται για και περιορίζεται σε συγκεκριμένους κύκλους ανδρών και "οικογενειών", οι οποίοι θέτουν και τους όρους του και στους οποίους δεν μπορεί να διεισδύσει ο καθένας. Και το τι ακριβώς σημαίνει και συνεπάγεται αυτό μπορούμε να το αναλοχιστούμε αν αντικαταστήσουμε τη λέξη "αντρεία" με τον όρο του οποίου αποτελεί συντομογραφία, με τη δύναμη στη σύνθετη εννοιολόγησή της. Δεν πρέπει να είναι τυχαίο άλλωστε ότι, στο Μεγάλο Χωριό τουλάχιστον (και απ ό,τι φαίνεται και στην ευρύτερη περιοχή του), όπου δεν υπάρχει η ρευστότητα και η κινητικότητα των "οικογενειών" η οποία παρατηρείται στις πιο δυτικές περιοχές λόγω των "οικογενειακών", οι ίδιες "καθόσιρες οικογένειες" δεσπόζουν στην "αντρεία", στη γραπτή και προφορική ιστορία του χωριού, από τις αρχές του 19ου αιώνα ως σήμερα. Από τις άλλες, ορισμένες ίσως να μετέβαλαν κάπως τη θέση τους, αλλά ουσιαστικά καμία δεν τις συν(αντ)αγωνίστηκε. Την παρατήρηση αυτή έκανε και ένας συνομιλητής μου στο θείο του, όταν τον άκουσε να λέει ότι με τα χρόνια έχουν αναδειχθεί και νέες "καθόσιρες οικογένειες": "κία! [σιγά!] στα σαράντα χρόνια που θυμούμαι εχώ και από αυτά που άκουγα για τα παλιά, δεν έχει αλλάξει τίποτα! Οι ίδιοι ήτανε και οι ίδιοι είναι!".

## 1. Η "αντρεία" οικογενειακή έξη (habitus);

Αν λοιπόν θεωρήσει κανείς το "ιδίωμα της αντρειάς" στη διστορικότητά του και το συνδέσει με τη διαδικασία δόμησης των "οικογενειών", όπως την περιέγραφα στο πέμπτο κεφάλαιο, όπου η δράση των "μελών" τους συγκροτείται σε habitus, εχχράφεται στο συλλογικό σώμα και ενορχηστρώνει τις πρακτικές του και όπου η παραχωγή "καλών αντρών" συλλαμβάνεται ως "ποιητική του αίματος", δεν θα δυσκολευθεί να κατανοήσει ότι η κοινωνική ιεράρχηση λειτουργεί ως αυτοεκπληρούμενη προφητεία. Ότι οι άνδρες κάθε άλλου παρά ίσες αφετηρίες έχουν στον "αχώνα" τους για την επίτευξη ή κατάκτηση της υπεροχής που επιτάσσει η "αντρεία", ενώ η "διαγενεακή συγκεντροποίηση" της τελευταίας σε "συμβολικό κεφάλαιο", κατά κάποιο τρόπο, της προσδίδει επίσης άνιση κατάληξη (άνιση αποτελεσματικότητα, άνισες προοπτικές και κοινωνικά συνεπαχόμενα).

Γιατί είναι μεν αναμφίβολα δύσκολο για τους χόνους των "καλόσειρων οικογενειών" να υπερβούν τους "καλούς άντρες" της "οικογενειάς" τους, ούτως ή άλλως, αυτό το ιδεώδες χι αυτό ακριβώς "επινοήθηκε", για να κάνει δύσκολη τη ζωή των ανθρώπων. Αυτοί είναι όμως και "χονιδιακά" καλύτερα εφοδιασμένοι και εξοπλισμένοι με τα απαιτούμενα κοινωνικά στηρίγματα, λόγω της "οικογενειακής συγκεντροποίησης της υπεροχής", για να ανταποκριθούν στις επιταχές ενός ιδεώδους του οποίου η επίτευξη είναι εν τέλει ένα σύνθετο, συναρτησιακό και εν πολλοίς συλλογικό εχχείρημα (όπως σύνθετη και συναρτησιακή είναι και η ταυτότητα που απορρέει από αυτό) και το οποίο εν πολλοίς στοιχειοθετούν, επιβάλλουν και τροφοδοτούν οι ίδιοι. Όπως είπε ένας σημαντικός συνομιλητής μου, ο Φουμοχιώρχης: "ο κανόνας είναι να επιβληθεί η μεγάλη οικογένεια, με τους πολλούς, αν δε σκέβχεσαι [σκέφτεσαι] τον ένα σκέβχεσαι τον άλλο...".

Οι "άλλοι", δηλαδή οι "μικροί" και οι "κακόσειροι", οφείλουν να επιχειρήσουν μια κοινωνική ρήξη της οποίας η επίτευξη και ιδίως η εδραίωση είναι ακόμα δυσκολότερη. "Συνήθως στους μικρούς, στη μικρή γενιά, για να βχει ένας καλός... είναι εξαιρέσεις... δύσκολο...", είπε ο παραπάνω συνομιλητής μου. Γι αυτούς η ρήξη τούτη φέρει εξ υπαρχής τις παλινδρομήσεις που συνεπάχεται η έλλειψη habitus

και "know how" της "αντρείας" και η απουσία κοινωνικών στηριχμάτων, με την κοινωνική "μοναξιά" που την συνοδεύει. Γιατί, σε αντίθεση με τους "καλόσειρους", οι "μικροί" που θα την επιχειρήσουν είναι "μόνοι τους": και λίγους αρρενογονικούς συγγενείς έχουν συνήθως "πίσω τους", για να τους καλύψουν και να τους υποστηρίξουν έμπρακτα, αλλά και δεν μπορούν να υπολογίζουν στη συνδρομή τους (ακόμα και αν είναι πολλοί, καθώς, όπως είδαμε, υπάρχουν και "πολυμελείς" τέτοιες "οικογένειες"). Επίσης, η ρήξη αυτή φέρει τις δυσκολίες που εμπειριέχει η υπέρβαση μιας ολόκληρης "οικογενειακής ιστορίας" έλλειψης "αντρείας", όπως αυτή έχει καταγραφεί στη μνήμη και τη συνείδηση των τρίτων, και ενός αντίστοιχου habitus έλλειψης "αντρείας", ας το πω έτσι. Ελλείψεις που, σύμφωνα πάντα με τον επίσημο (και κυρίαρχο) εντόπιο λόγο, οδήγησαν ιστορικά τις "οικογένειες" αυτές στον εξοβελισμό τους ως ομάδων από τον "αχώνα" των "οικογενειών" για την "αντρεία", για διαφορετικούς λόγους την καθεμία οι οποίοι αξιολογούνται και διαφορετικά. Άλλο είναι, για παράδειγμα, μια "οικογένεια" ταπεινών ανθρώπων, "μαύρων και καταφρονεμένων", όπως λένε, "που δεν έχουνε στον ήλιο μοίρα", οι οποίοι δεν κατόρθωσαν ποτέ να επιβληθούν ως βοσκοί και φυτοζωούν με τριάντα πρόβατα ή παραμένουν "φαμέχιοι" σε μεγάλους κτηνοτρόφους και άλλο μια "οικογένεια" που επειδή ουδέποτε κατόρθωσαν να χύνουν "σεβαστοί" ως "άντρες" έγιναν δοσίλοχοι στην κατοχή και κατέδιδαν τους χωριανούς τους που συμμετείχαν στην αντίσταση. Οι πρώτοι προκαλούν συγκατάβαση ή και "συμπόνοια", οι τελευταίοι επισύρουν τη βαθύτατη περιφρόνηση του μεγάλου εκείνου τμήματος του χωριού που δεν συνήρχησε στην κάλυψή τους, σε σημείο που να λένε ακόμα και σήμερα τα εγχόνια τους "γκεσταμπιτάκια".

Όλα αυτά λειτουργούν απαγορευτικά, ή τουλάχιστον αποτρεπτικά, για τους ίδιους σ' ό,τι αφορά τη συμμετοχή τους στον "αχώνα" αυτό. Άλλωστε, το ίδιο το modus operandi του "συστήματος", όπως αναδύεται από την πρακτική των φορέων της δράσης, "απαλλάσσει" από την επιταγή του ανταγωνισμού τους "αδύναμους" που απλώς θα αποδεχθούν την κατάσταση τους και θα παραιτηθούν προκαταβολικά από την ιδέα συμμετοχής σ' αυτόν. Και τους επιτρέπει να διαβιώνουν ταπεινά αλλά αξιοπρεπώς στο περιθώριο των μεγάλων ιδανικών και αξιώσεων, χωρίς να τους



"πειράζει", δηλαδή να τους "προκαλεί" και να τους "προσβάλλει", κανείς. Μάλιστα θεωρείται "άναντρο", "ατιμία" ή "χρυσουζιά" "να τα βάζει" κανείς με "μαύρους και καταφρονεμένους", δηλαδή να καταδηλώνει την υπεροχή του αμφισβητώντας άνδρες που εξ ορισμού δεν διαθέτουν υπεροχή ή που δεν έχουν την οπωσδήποτε νοούμενη δύναμη να απαντήσουν και να ανταποδώσουν το ίσο, "σαν άντρας με άντρα". Φυσικά, μια τέτοια "αξιοπρεπής" διαβίωση δεν είναι εφικτή παρά ως ένα βαθμό -διότι η κοινωνική απαξίωση απέναντί τους δεν τους εγκαταλείπει ποτέ, αφού ως "αδύναμοι", "δε μετράνε για άντρες". Ως το βαθμό δηλαδή που αποδεικνύονται "φιλότιμοι", ανταποκρίνονται στις υποχρεώσεις τους<sup>1</sup>, αποδέχονται τη θέση τους και "κοιτάνε τη δουλιά τους", χωρίς να προσπαθούν να υποδυθούν κάτι που δεν είναι, να "πουλήσουν μια μούρη που δεν έχουν".

Ωστόσο, με εξαίρεση τις ακραίες περιπτώσεις, όπως αυτή των δούλοχων που ανέφερα παραπάνω, οριακά και τηρουμένων των αναλοχίων, πολλοί από αυτούς τους χωρίς αξιώσεις στην υπεροχή, αλλά αξιοπρεπείς και "φιλότιμους" ανθρώπους πιθανό να εκτιμώνται περισσότερο από άλλους, που, αν και προέρχονται από "δυνατές οικογένειες", και "είχαν τα φόντα" να γίνουν "δυνατοί", αποδείχθηκαν "αδύναμοι". Ακόμα δε πιο αξιοκαταφρόνητοι είναι αυτοί, που, όπως χαρακτηριστικά, και με βαθιά υποτίμηση, τους περιέγραψε ο Φουμοχιώρχης, "μπορεί να είναι από μεγάλες οικογένειες και να κάνουνε φιάκες και φιχούρες, αλλά δεν έχουνε το τσαχανό να επιβάλλουνε ορισμένα πράγματα". Αυτοί δηλαδή που αποδείχτηκαν "ψευτάντρες", αλλά "κάνουν τους άντρες". Στις δύο αυτές κατηγορίες μπορεί να ανήκουν μεμονωμένα άτομα, ή "σπιτιές", αλλά και ολόκληροι "κλάδοι", "καλών" ή/και "δυνατών οικογενειών".

Παρά ταύτα, οι "αδύναμοι κρίκοι" των "δυνατών οικογενειών" είναι εξ ορισμού σε πολύ καλύτερη θέση από τους "μικρούς και αδύναμους". Γιατί ενώ οι τελευταίοι ακόμα και αν "κοιτάνε τη δουλιά τους", δεν εξασφαλίζονται, στην πράξη, από τις "προκλήσεις" και τις "προσβολές" των άλλων, οι πρώτοι μπορούν να αντλήσουν από τη γενική "δύναμη της οικογένειας", η οποία, όσο πιο "δυνατή" είναι, τόσο περισσότερο μπορεί να απορροφήσει, να προστατεύσει και να στηρίξει, μέσω των "δυνατών" ανδρών της, τους "αδύναμους" κρίκους

<sup>1</sup> Βλ. και Herzfeld 1980: επίσης πρβλ. την "τιμή των αδύναμων" την οποία αναφέρει η Abu-Lughod 1987:103-117.

της. Με αυτή την έννοια, έναν "Δοχάνη", έστω και αν είναι "Δοχανάκης" ή "Δοχανέλος", δηλαδή μικρός και ασήμαντος Δοχάνης, δεν θα τον "πειράξει" κανείς εύκολα, γιατί είναι όλοι οι Δοχάνηδες πίσω του, εκτός αν έχει αποφασίσει "να τα βάλει και μαζί τους". Στην πραγματικότητα δε, η "πραγματική" "δύναμη της οικογένειας", σε αντίθεση, ως πούμε, με την "κατ' όνομα", αποδεικνύεται και από την ικανότητα συσπείρωσής της γενικά, κυρίως όμως από το βαθμό στον οποίο μπορεί να προστατεύσει συλλογικά και έμπρακτα τα "αδύναμα" μέλη της, δρώντας για λογαριασμό τους. Από την άλλη πλευρά, ακόμα και σε περίπτωση που η "οικογένεια" δεν είναι τέτοια, πάντα θα υπάρχει ένας λίγος ή πολύ "δυνατός άντρας" ή "κλάδος" σ' αυτήν, στον οποίο μπορούν να προσδεθούν (με άρρητα ανταλλάγματα) και να μεταστρέψουν κάπως τη θέση τους. Φυσικά και οι "μικροί" έχουν τη δυνατότητα να προσδεθούν σε πιθανούς "δυνατούς" μητροπλευρικούς συγγενείς, αχχιστείς, "κουμπάρους" ή "συντέκνους", πλην όμως με όρους ακόμα πιο δυσμενείς και υποτιμητικούς<sup>2</sup>.

#### **Δρόμος μετ' εμποδίων...**

Αν όμως οι "μικροί και αδύναμοι" δεν αποδεχθούν τη θέση που κληρονόμησαν και αισθανθούν ότι διαθέτουν την απαιτούμενη "δύναμη" ώστε να προχωρήσουν στη ρήξη και να αλλάξουν την "ιστορία" τους, ο "αχώννας" τους θα είναι σκληρός, καθώς τότε αίρεται η (όποια) προστασία τους παρείχε η θέση τους ως "κατώτερων". Αν και πολλοί θα τους επικροτήσουν, και θα τους βοηθήσουν ίσως, ή θα τους ανεχθούν, άλλοι θα προσπαθήσουν με κάθε τρόπο να τους κλείσουν το πέρασμα, αγνοώντας τους, δοκιμάζοντάς τους σκληρά ή/και "κλαδεύοντας" εν τω γενάσθαι οποιαδήποτε αξίωσή τους στην "αντρεία", με προκλητικούς υπαινιγμούς, βλέμματα και κινήσεις, ή με προσβλητικά σχόλια στο καφενείο ενώπιον άλλων, του τύπου "κασαλώς τον καπετάνιο" ή "κέρασε μπρε από δω *τον καπετάνιο* έναν καφέ" ή "εμεγαλοπιαστήκαμε...", με βαριές ζωοκλοπές "για να τους δείξουν..." και με πολλούς άλλους τρόπους.

<sup>2</sup> Παράδειγμα "θεσμοποιημένης" τέτοιας προστασίας από τη ζωοκλοπή ήταν παλαιότερα η συλλογική οργάνωση του "μητάτου", για το οποίο ήδη έκανα λόγο στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Αυτό γίνεται πολλές φορές με άκομπο και ιδιαίτερα προσβλητικό τρόπο, παρουσία τρίτων, επειδή ακριβώς υπολογίζουν ότι ο "άλλος" δεν θα "τολήσει να απαντήσει και να τα βάλει μαζί τους". Και αν δεχτεί να υποστεί τέτοια ταπείνωση, "δεν θά' χει μούτρα" να αποπειραθεί ξανά την προβολή τέτοιας αξίωσης. Αν το αποτολήσει, οι τρίτοι θα την απορρίψουν ως αβάσιμη και θα τον "αποάρουν", με τη χλιώσσα ή με το σώμα: "ντα χιά' δε ντό' κανες τότε, τώρα...", δείχνοντάς του ότι δεν έχει θέση χι αυτόν εκεί, ότι "θέλει να παίξει ένα ρόλο παραπάνω από το μπόι του". Έτσι, "του κόβουν τον αέρα" άπαξ και δια παντός, όπως στο περιστατικό που μου αφηγήθηκε πάλι ο Φουμοχιώρχης: "Ο... και ο ..., δυο από τα καλά παλληκάρια της εποχής (πριν από τον πόλεμο), είχαν πάει σ' ένα χλέντι και εκεί στην παρρέα ήταν ένας "παρακατιανός", που ήνε συνήθως, ένας... απλός άνθρωπος, που δεν είχενε ούτε φηγούρες να κάνει, και φορούσε έτσι επιδειχτικά ένα μαχαίρι στη μέση του. Αυτοί λοιπόν οι δυο τονε θεωρούσανε ας πούμε... "χιάε δα ποιος κάνει τον παλληκαρά". Του βγάζανε λοιπόν το μαχαίρι... "ήντα μπρε το θες εσύ το μαχαίρι", τονε πειράζανε... Αυτός τως είπε μια μαντινάδα... τάξε μου, "χιάηντα με περιφρονείτε;", αυτοί δεν του δώκανε σημασία. Φεύχουνε και παίρνουνε και το μαχαίρι του μαζί ντως... Του θίξανε δηλαδή το φιλότιμο αυτού του ανθρώπου... τονε κάμανε κουρέλι. Γιατί είναι μεγάλη προσβολή να του πάρουν το μαχαίρι...". Έτσι, "έδειξαν" έμπρακτα σ' αυτόν τον "παρακατιανό", που "τόλησε" να φέρει πάνω του το κατ' εξοχήν "αντρίκειο" σύμβολο και "τόλησε να διανοηθεί" καν ότι μπορεί να αντιπαραβληθεί με αυτούς έστω και στο επίπεδο του εμπλήματος, ότι κακώς "τόλησε", χιαιτί δεν μπορεί "να το τιμήσει". Σ' αυτήν ειδικά την περίπτωση, του αφοηισμού, όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο, στον άνδρα αυτό, "δεν κόψανε τον αέρα" απλώς, αλλά "τα πόδια". Να ξανατολήσει να πει τι; Ότι είναι άντρας; Ένας αφοηισμένος;...

Ούτως ή άλλως, η έλλειψη habitus "αντριάς" κινδυνεύει να προσδώσει ipso facto στην αξίωση στην υπεροχή, εφ' όσον αυτή αρθρωθεί, το χαρακτήρα (απο)μίμησης της "αντριάς", υπερφίαλης ρητορικής πόζας. Κινδυνύει να εκληφθεί σαν, αλλά και να καταντήσει πράγματι, ρητορική πόζα, και να βγάλει ταχέως τους άνδρες εκτός ανταγωνισμού, κατατάσσοντάς τους στην κατηγορία αυτών που "κάνουν τους άντρες". Γιατί, οι "άντρες" δεν κρίνονται μόνο από την "κόψη" (από τη δράση και τις οριακές και ριψοκίνδυνες πράξεις αυτές καθαυτές), αλλά και από την "όψη". Και η "όψη"

δεν συνοψίζεται τόσο, ή μόνο, στη φορμαλιστική θεαματικότητα ή ευρηματικότητα των πράξεών τους, ούτε εξαντλείται στην (επι)τέλεση-παράσταση, όπως την πραγματεύεται ο Herzfeld (1985), αυτή καθαυτή. Συνίσταται πρωτίστως, σε κάτι πολύ προχενέστερο από αυτήν, πιο πρωτογενές και "αρχέγονο": αναδύεται από τον ίδιο τον ενσωματωμένο τρόπο της (επι)τέλεσης, από τις ίδιες τις κινήσεις, από το ίδιο το σώμα τους. Συνίσταται σε αυτό που διαφοροποιεί τη βαθιά γνώση και "κυριότητα" και τον απόλυτο έλεγχο μιας μητρικής (πατρικής, μάλλον εδώ) σωματικής χλωσσίας σε σχέση με μια εκμαθημένη και τους προδίδει. Και φαίνεται ότι τον τρόπο που περπατάει, που κοιτάει, που απευθύνεται στους άλλους, που χορεύει ή, για να παραμείνω στο όπλο που είναι το σύμβολο της "αντρειάς", τον τρόπο που φέρει και κρατάει ένας "καλός άντρας", με "οικογενειακό habitus αντρειάς", το όπλο του, τον τρόπο που το χέρι του το βγάζει από τη ζώνη και ρίχνει μια "μπαλοτιά", έστω και για το "κέφι" του, δεν μπορεί να τον εκμάθει, να τον μιμηθεί, να τον αναπαραστήσει ή να τον συναγωνιστεί κανείς από τους "άλλους", ακόμα και αν εξασκείται χρόνια ή και αν είναι καλύτερος στο σημάδι. Αυτό που θα επιτύχει θα κυμαίνεται ανάμεσα σε μια κακόχουστη και σε μια απλή (απο)μίμηση, αν κρίνω από τα σχόλια που άκουσα κατά καιρούς, από διάφορους, και ιδίως από τη Θεοδώρα, μια φίλη φανατική πολέμια της οπλοφορίας και των "άσκοπων πυροβολισμών", που έχουν πρόσφατα γνωρίσει μεγάλη άνθιση στο χωριό, η οποία δαιμονιζόταν όποτε άκουγε "μπαλοτιές" και κάθε φορά έλεγε: "τι πάνε να αποδείξουν... παλληκαριά; αφού δεν ξέρουνε ούτε να τα κρατάνει!". Γιατί η κίνηση προϋπάρχει του άνδρα ως habitus της "οικογένειας" και ενσωματώνεται σ' αυτόν από τη σύλληψή του, με το αίμα που ρέει στις φλέβες του.

Το "κλάδεμα", ωστόσο, μπορεί να είναι πολύ βαρύτερο. Ο Γιάννης, ένας από τους κύριους συνομιλητές μου στο Κάστρο, μου αφηγήθηκε την εξής περίπτωση μιας "οικογένειας" από εκεί: "Εδώ ήτανε οι Σμάρηδες: αυτοί αν και θεωρούντανε "παρακατιανοί", φανήκανε πολύ άντρες στην αντίσταση, στην κατοχή, και μπήκανε στο μάτι κάποιων άλλων, από τους "καλούς", τσι ζηλέψανε. Βρήκανε αφορμή λοιπόν αυτοί, επειδή οι Σμάρηδες ήτανε με τον ΕΛΑΣ και ακολουθήσανε και στο αντάρτικο, τώρα το αντάρτικο ξέρεις, τα χωριά δεν απείχανε πάρα πολύ από τα λημέρια των ανταρτών και υπήρχε επικοινωνία. Είχε γίνει λοιπόν ένα μπλόκο από τσι άλλους και οι Σμάρηδες που

ήτανε στο χωριό εστειλανε συνδέσμους δυο κοπελλάκια δικά τους να μεταφέρουνε ένα μήνυμα στει αντάρτες, πιστεύοντας πως επειδή τα παιδιά ήτανε μικρά, ήτανε δεν ήτανε δέκα-δώδεκα χρονώ, οι άλλοι δε θα τ' αχχίζανε. Αυτοί όμως τέτοιο άχτι είχανε στει Σμάρηδες, που διακριθήκανε τόσο, που τα σκοτώσανε και τα δυο, και μάλιστα όχι να πεις στο πηχαιμό, για να τα εμποδίσουνε να βρούνε τει αντάρτες, αλλά στο χυρισμό... τάξε μου, ως εδώ ήτανε...δεν θα ανεχτούμε παραπάνω...".

Τα εμπόδια δεν έχουν πάντα αυτή την ακραία, οριακή μορφή. Πάντως οι δοκιμασίες και η αμφισβήτηση στις οποίες θα υποβληθούν οι άνδρες των "μικρών οικογενειών", ώστε να κλείσει ο δρόμος τους προς την "αντρεία" θα είναι αισθητά μεγαλύτερες από τις ήδη μεγάλες που υφίστανται οι υπόλοιποι. Ωστόσο, αυτό δεν ισχύει μόνο για τους απόλυτα "κακόσειρους"<sup>3</sup>. Ισχύει και για αυτούς που προέρχονται από μεσαίες "οικογένειες", οι οποίες δεν έχουν μεν βεβαρυμένο "οικογενειακό" μητρώο, αλλά δεν έχουν επιδείξει και αξιόλογη δράση ώστε να δημιουργήσουν σημαντική "παράδοση στην αντρεία". Γιατί είναι σαφές σ' αυτές τις κοινωνίες ότι "ου παντός πλιν εις Κόρινθον".

**Σαν είν' ο τράχος δυνατός δεν τονε στένει η μάντρα...**

Ταυτόχρονα όμως, αν οι "μικροί" επιτύχουν (τις λίχες σχετικά φορές που αυτό συμβαίνει), οι άλλοι αποκαλύπτονται άρρητα και με κρυφό θαυμασμό μπροστά τους, τους παραδέχονται, τους εκτιμούν και τους σέβονται περισσότερο από αυτούς που βρήκαν ήδη το δρόμο χαραχμένο. Έτσι, σε *τελευταία* ανάλυση, το όνομα και το "μεγαλείο" της "οικογένειας" δεν παίζει απόλυτο ρόλο. Έχουμε περιστατικά αντρών από μικρότερες οικογένειες, συνεχίζει ο Φουμοχιώρχης, δίνοντας ταυτόχρονα τον *απόλυτο ορισμό* του "καλού άντρα": "που δεν ετολμούσανε ούτε να τους κοιτάξουνε οι άλλοι. Ήτανε γενναίοι *από δικού ντωνε*, παλληκάρια. Δεν ελοχαριάζανε τίποτα. Και όταν ξέρεις τώρα ότι ο άλλος είναι αποφασισμένος για τα πάντα, δύσκολα του αντιστέκεσαι. Ήτανε εδώ δίπλα ο Δεμερτζονικόλας, ένα παλληκάρι από τα λίχα στο χωριό, από μικρή οικογένεια. Γενναία μορφή... Αλλά κι εμείς έχομε ένα συχχενή... από τα παλληκάρια πού' βγαλε αυτός ο τόπος, που δεν ετολμούσε κανείς να... είχε τα πρόβατά του σε μια περιοχή και επερνούσανε οι ζωοκλέφτες από απόσταση...Ένας άνθρωπος να σε πιάσει στα χέρια του... Ύστερα ήτανε και ο καυμένος ο Βουρνάς, ο

<sup>3</sup> Βλ. κεφάλαιο 5.

Παύλος, ένας άνθρωπος... πολύ μεγάλο παλληκάρι και αυτός, πολύ λεβέντης, ωραίος άντρας... τονε σκοτώσανε...".

Βέβαια, όπως φάνηκε και από τα λόγια του, ο Φουμοχιώργης είναι και αυτός όχι από "κακόσειρη" αλλά από μικρή σχετικά "οικογένεια" και η κρίση του θα μπορούσε να εκληφθεί ως μεροληπτική. Τα ίδια σχόλια όμως άκουσα για τα συγκεκριμένα πρόσωπα από πολλούς άλλους στο χωριό. Για τον ένα μάλιστα από αυτούς και τον αδελφό του, ένας νέος συνομιλητής μου είπε ότι είναι "από τους λίγους εναπομείναντες "βαρβάτους άντρες Μεγαλοχωριανούς", και πρόσθεσε "βαρβάτους όχι με την έννοια που το λέμε σήμερα, αλλά γνήσιους άντρες". Και το σπουδαιότερο, είδα με τι σεβασμό μιλούσαν και οι άνδρες από τις μεγάλες "οικογένειες" για το πρόσωπό τους (ανεξάρτητα από το "αλλά..." που πιθανόν να έλεχαν σ' όποιον τους ρωτούσε ευθέως αν οι συγκεκριμένοι είναι "καλοί άντρες").

Το απόλυτο δε κριτήριο της "αντρειάς" τους ήταν ότι δεν δίστασαν να υπερβούν τελείως τα όριά τους και να αντιπαρεθούν ανοικτά και πρόσωπο με πρόσωπο, όταν χρειάστηκε, ακόμα και με άνδρες των πιο "ισχυρών οικογενειών" του χωριού. Μία από αυτές τις συγκρούσεις που μου αφηγήθηκαν αποτελεί πραγματικά σχεδόν θεατροποιημένη (ανα)παράσταση της αντίθεσης αυτής ανάμεσα στην "καλή καταγωγή" και την "έλλειψη" της και της υπέρβασής της και αξίζει να την αναφέρω εδώ. Κάποτε ο ένας από τους άνδρες που ανέφερε ο Φουμοχιώργης είχε μια έντονη διαφωνία για ένα θέμα ηθικής τάξης με έναν "καλό άντρα" από τους Μύρηδες, που ήταν τότε η "ισχυρότερη" ίσως "οικογένεια" του χωριού, στην πηλατεία του οικισμού όπου έμεναν οι τελευταίοι, και αυτό έχει μεγάλη σημασία. Η διαφωνία οξύνθηκε πολύ και ο Μύρης προσπάθησε να κάνει το Φούμη να υποχωρήσει επικαλούμενος το "χατήρι" της καταγωγής του με μια μαντινάδα. Του λέει λοιπόν:

"Σαν είν' ο άντρας από χενιά και από μεγάλο σκλέτι/ το πράμα σου όλο ξόδεψε και κάνε του ραέτι".

Και ο Φούμης, έξαλλος από θυμό, του απαντάει αμέσως:

"Σαν είν' ο τράχος δυνατός δεν τονε στένει η μάντρα/ ο άντρας κάνει τη χενιά και όχι η χενιά τον άντρα.

Και λέγοντας αυτά βγάζει το πιστόλι του να τον σκοτώσει, πού, εν μέσω των συχγενών του. Το φονικό αποφεύχθηκε, γιατί μπήκαν

άλλοι στη μέση και τους χώρισαν, αλλά αυτό δεν άλλαξε την πρόθεση και την τόλμη της κίνησης.

### Η έλλειψη της μάντρας

Αυτοί οι άνδρες, ωστόσο, που θαυμάζονται από όλους για τη "δύναμη" που τους έκανε να μην "τους στέσει η μάντρα", επειδή ακριβώς δεν έχουν χύρω τους τη "μάντρα" που θα τους περιβάλλει, θα τους στηρίξει και θα τους προστατεύσει, είναι πιο εύτρωτοι στις "βολές" των άλλων και χρειάζονται πολύ περισσότερη δύναμη, προσπάθεια και ευελιξία για να σταθούν στη θέση που κατέκτησαν. Και τούτο για δύο σχετικούς μεταξύ τους λόγους.

Πρώτον, σ' ένα πιο συγκεκριμένο επίπεδο, γιατί η ίδια η ανάδειξή τους, όπως και η ανάδειξη άλλων των "καλών αντρών", πέρασε και περνάει μέσα από πραγματικές αντιπαραθέσεις τους με άλλους άνδρες, στις οποίες κατίσχυσαν. Πέρασε, δηλαδή, μέσα από καταστάσεις στις οποίες εμπιάκηκαν με υλικό τρόπο στη διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης<sup>4</sup> με συγκεκριμένους άλλους και με εξ ίσου υλικό τρόπο κατέδειξαν ότι είναι "καλύτεροι" από αυτούς. Και επειδή ακριβώς δεν βρήκαν το δρόμο στρωμμένο, όπως οι "μεγάλοι" -που μπορούν να στηριχθούν είτε στη γενικότερη "οικογενειακή παράδοση", ή/και στα επιτεύγματα της δικής τους "σπιτιάς", του πατέρα τους και του παππού τους, και έπειτα από την ανάλοχη απόδειξη ότι είναι αντάξιοί τους, να μη χρειάζεται να προκαθούν διαρκώς αντιπαραθέσεις για να επιβληθούν, αλλά να προσπαθούν απλώς να διατηρήσουν τα κεκτημένα- επειδή λοιπόν στους "μικρούς" δεν συμβαίνουν όλα αυτά, για να επιβληθούν, είναι πολλές φορές αναγκασμένοι να ακολουθούν "σκληρή επιθετική πολιτική", ώστε να εξαναγκάσουν τους άλλους να τους αναγνωρίσουν. Μια "πολιτική" της οποίας η "σκληρότητα" εντείνεται από το γεγονός ότι σχεδόν πάντα εκκαινιάζεται, και πρέπει να εκκαινιαστεί, κατευθυνόμενη πρώτιστα σε άνδρες με τις

<sup>4</sup> Χρησιμοποιώ τον όρο "διαλεκτική", εναλλακτικά της αμφισβήτησης ή της πρόκλησης, τον οποίο δανείζομαι από τον Bourdieu 1966, διότι, αν και έχει το μειονέκτημα να υπαινίσσεται μια καταστατικά αμφίδρομη διαδικασία, έχει, περισσότερο από όσους όρους έχω υπ' όψιν μου (όπως η ανταλλαγή ή η αρνητική αμοιβαιότητα, που χρησιμοποιούνται από πολλούς ερευνητές) το πλεονέκτημα να υποδηλώνει μια διαδικασία και να αφήνει ανοικτή τη δυναμική της. Μπορεί δηλαδή να συμπεριλάβει την ανισομέρεια και την ασυμμετρία της διαδικασίας αυτής, καθώς και την κλιμάκωσή της.

"οικογένειες" των οποίων υπάρχουν "προηγούμενα", σε άνδρες δηλαδή που είτε οι ίδιοι είτε κάποιος στενός συγγενής τους "καταφρόνησαν", "πρόσβαλαν" δηλαδή επανειλημμένα, στον ένα ή στον άλλο βαθμό, στο παρελθόν κάποιον από το στενό περιβάλλον τους ή το σύνολο του περιβάλλοντος αυτού. Και έτσι υπαγορεύεται και από έντονα προσωπικά συναισθήματα "εκδίκησης" που επιτάσσουν την πλήρη αποκατάσταση της "καταφρόνιας".

Αυτή η "σκληρή πολιτική", ωστόσο, που είναι το "ατού" τους, γιατί με αυτήν κοινοποιούν σε όλους ότι τα "ρίσκα" που είναι διατεθειμένοι "να πάρουν" δεν έχουν όρια, μπορεί να είναι και η καταστροφή τους, ακριβώς γιατί όσο συνεχίζεται η διαλεκτική της "πρόκλησης-ανταπάντησης" -και η "πολιτική" αυτή επιβάλλει τη συνέχισή της ώσπου να κατισχύσουν πλήρως έναντι των "αντιπάλων" τους-, η κατίσχυσή τους είναι προσωρινή και δεν προδικάζει το τι τροπή θα πάρει στο μέλλον η αναμέτρηση αυτή. Η συνέχισή της, από την άλλη, ενέχει τον κίνδυνο να δημιουργήσει μια κατάσταση χωρίς όρια, να οδηγήσει σε μια ανεξέλεγκτη αναμέτρηση, στην οποία θα αναδυθεί ως καθοριστικό και κρίσιμο το πρώτο τους σημείο: η κοινωνική τους "μοναξιά", η έλλειψη "μάντρας". Στην οποία δηλαδή οι ίδιοι δεν θα μπορούν να αντεπεξέλθουν, ενώ, αντίθετα, οι "μεγάλοι", στην αντίστοιχη περίπτωση μπορούν. Γιατί όταν η κατάσταση φθάσει στο απροχώρητο, θα συμπαραταχθεί γύρω τους ο άμεσος περίγυρος και θα τους προστατεύσει.

Με αυτή την έννοια, η διατήρηση και η εδραίωση των ανδρών αυτών στη θέση που κατέκτησαν προϋποθέτει "στρατηγικές" που να "εξουδετερώνουν" την θεμελιακή αυτή έλλειψη, της "οικογένειας". Πριν απ' όλα όμως προϋποθέτει να μην "εξαπατηθούν" από την "πανουργία", για να ξαναδανειστώ τον Balandier (1985), του επίσημου κανονιστικού λόγου, ο οποίος αποσιωπά το ρόλο της "οικογένειας" και εναποθέτει την επίτευξη της κοινωνικής υπεροχής και της κατίσχυσης στις αναμετρήσεις αποκλειστικά στην προσωπική δύναμη του άνδρα. Με άλλα λόγια, προϋποθέτει ότι δεν θα παρασυρθούν από τη "μέθη", από την "αλλοζονεία της δύναμης" που διαθέτουν μεταφράζοντάς την σε "παντοδυναμία", αλλά ότι αφ' ενός μεν θα μπορούν να υπολογίσουν πού πρέπει να σταματήσουν και αφ' ετέρου ότι θα ακολουθήσουν



πολύ μελετημένες "στρατηγικές συμμαχιών", στοιχεία και τα δύο που προϋποθέτουν, με τη σειρά τους, εξαιρετικές "στρατηγικές ικανότητες" από μέρους τους. Γιατί η "παθηκαριά" μόνη της δεν φθάνει.

Δεν θα επεκταθώ άλλο σ' αυτό το μάθημα "τακτικής πολεμού", θα εικονογραφήσω την ανάβυσσό μου με ένα από τα πολλαπλά παραδείγματα που άκουσα. Είναι μια ιστορία που μου είπε η Θεοδώρα, η βασική μου οδηγός στον αντιφατικό κοινωνικό κόσμο του χωριού, και αφορά σ' ένα μητροπληθυσιακό εξάδελφο του πατέρα της, από την "οικογένεια" των Πάλληδων και τη μακρόχρονη σχετικά αντιπαράθεσή του με τους Μουρούζηδες: "Οι Μουρούζηδες ήτανε πάντα όλοι δεξιοί και οι Πάλληδες ήτανε φιλελεύθεροι. Εκεί γύρω στο 1960, που τα πολιτικά πάθη ήτανε οξυμμένα, έγινε ένας μεγάλος καυχάς, συμπλοκή δηλαδή, εδώ, στη μεγάλη πλατεία του χωριού, και οι Μουρούζηδες, ετραυματίσανε τον πατέρα του θείου μου του Πάλλη. Μάλλον επίτηδες, γιατί τού' χανε άχτι επειδή το Κέντρο είχε ρεύμα στο χωριό και αυτός είχε συμβάλει σ' αυτό, και δεν ξέρω και τι άλλα προηγούμενα μπορεί νά' χανε... Ο τραυματισμός έγινε μέσα στη συμπλοκή, του ρίξανε δηλαδή με όπλο, ήτανε πολλοί και από τις δυο μεριές, και μέσα στην φασαρία κανένας δεν εκατάλαβε ποιος τό' κανε. Αυτοί πάρι, εφροντίσανε να θολώσουνε τα νερά για μην τηνε πληρώσει κανείς τους. Ο χέρος είχε τρεις γιους ή τέσσερεις, θα σε γελάσω, αλλά δεν είχε αδέρφια. Οι γιοι του τώρα εθέλανε βέβαια να εκδικηθούνε αλλά ποιον; Ύστερα ο ένας έφυγε στη Γερμανία, θαρρώ πως έφυγε και άλλος ένας και μείνανε δυο στο χωριό. Ο ένας τους δεν έλαχε τίποτα, ο άλλος ήτανε καλός, τούτος τώρα που σου λέω. Αφού δεν εμπορούσε να βρει αυτόν που ετραυμάτισε τον πατέρα του αποφάσισε να τους εκδικηθεί αλλοιώς. Και τους άρχισε στις "κλέψεις", όλους τους Μουρούζηδες. Τάκα τον ένα, τάκα τον άλλο... Τους τάραξε. Αυτοί δεν τον είχανε χι άντρα και δε τον υποψιαστήκανε στην αρχή. Κόντεψε να τους "ξεκουραδώσει" [να τους διαλύσει τα κοπάδια]. Μοναχός του τώρα αυτός. Ο αδερφός του τίποτα, ξαδέρφους πρώτους δεν είχε... Δεν προσπάθησε να τραβήξει ούτε τους αδερφούς της χυναίκας του, που είχανε και αυτοί δικούς τους λόγους εναντίον των Μουρούζηδων. Τό' χε πάρει πολύ προσωπικά. Αλλά μια μέρα εξυπνήσανε οι Μουρούζηδες... Συσπειρωθήκανε, εσυνεννοηθήκανε και τον αρχινήσανε στις συστηματικές επιθέσεις. Πότε ο ένα, πότε ο άλλος, πότε ο άλλος. Όλοι. Αυτός εσυνέχισε να απαντά, αλλά η ιστορία είχε πια χυρίσει σε βάρος του. Ώσπου, αφού τον είχανε σχεδόν "ξεκουραδώσει", τού' χανε κλέψει πάνω από τα μισά ζα, βρίσκει μια φορά γκρεμισμένα σ' ένα ταύκο τα μισά κεφάλια απ' αυτά που τού' χανε μείνει. Φτάσανε δηλαδή στο φονικό. Εκινδυνεύανε να σκοτωθούνε και

είχε καταστραφεί κιόλας. Και αυτός ήτανε μόνος του, και τα κοπέλλια του μικρά. Οι χαμπροί του δεν εμπορούσανε να του συντράμουνε γιατί είχανε τα δικά ντως... Το υπόλοιπο σόι, μακρινοί συγγενείς, δεν ήτανε διατεθειμένοι να αναμετρηθούνε με τους Μουρούζηδες... Ευτυχώς επέσανε οι μεσάζοντες και "τσι σάξανε". Αλλά αυτός ξεβόσκει, με τι ζα να συνεχίσει να κάνει το βοσκό; Και έφυγε απο το χωριό και πήε κι αυτός στην Αθήνα, με τον αδερφό του".

Ανέφερα παραπάνω ότι οι λόχοι που οι άνδρες αυτοί χρειάζονται ακόμα περισσότερη δύναμη για να "σταθούν" στη θέση που κατέκτησαν είναι δύο. Ο δεύτερος είναι γενικόκερος και σχετίζεται με τον ίδιο το θαυμασμό που προκαλούν. Γιατί ο θαυμασμός πάντα εμπεριέχει "ζήθεια", για την ακρίβεια είναι η άλλη όψη της. Και εξαρτάται από πολλούς παράγοντες το ποια από τις δυο πλευρές θα υπερισχύσει στους τρίτους. Έτσι, πολλοί, είτε πληγέντες που δεν μπόρεσαν ή δεν τόλμησαν να ανταπαντήσουν, είτε απλοί θεατές αυτής της ανοδικής πορείας, караδοκούν την ευκαιρία να τους καταφέρουν το πλήγμα που θα τους μειώσει και θα τους αποδυναμώσει, ίσως και για το λόγο ακριβώς ότι, ξεπερνώντας τη "μάντρα", "παραξεχώρισαν" και αναδείχθηκαν πολύ υπέρτεροι από τους ίδιους. Και υπάρχει πάντα ο κίνδυνος (ασχέτως αν γίνεται ποτέ πραγματικότητα ή όχι, και πόσο συχνά, πράγμα που ποικίλλει από τη μια περιοχή στην άλλη) το πλήγμα αυτό εκτός από καίριο, να είναι και θανατηφόρο.

Τέτοια ήταν η περίπτωση και η τύχη του Βουρνά, του τελευταίου από τους τρεις άνδρες που ανέφερε ο Φουμοχιώρης. Αυτός προερχόταν από αυτές τις μεσαίες "οικογένειες" που δεν είχαν διακριθεί ιδιαίτερα για τη δράση τους στην ιστορία του χωριού ούτε για τη "δυναμική" τους παρέμβαση στο εσωτερικό του (από αυτούς που ήτανε "καλοί, αλλά τίποτε το σπουδαίο", όπως λένε σ' αυτές τις περιπτώσεις οι Μεγαλοχωριανοί). Ο ίδιος όμως έχινε "πολύ δυνατός και πλούσιος άντρας, από τους καλύτερους άντρες του χωριού", όπως είπε σε μια συζήτηση ο Μάντακας, ένας από τους "καλούς άντρες" της νεότερης γενιάς (σχόλιο που άκουσα και από πολλούς άλλους), "Άντρας, όι ψευτιές", όπως μου είπε και η κόρη του. "Και του ζηλεύανε, χι αυτό τονε φάνανε", πρόσθεσε ο Μάντακας. "Του ζηλεύανε γιατί στο χωριό δε θέλουνε να βλέπουνε ανθρώπους καλύτερους τως και κάνουνε ό,τι μπορούνε για να τους εξοντώσουνε", γενίκευσε, εξειδικεύοντας και η κόρη του, διότι δεν εννοούσε το χωριό ολόκληρο αλλά μια

ορισμένη μερίδα του χωριού. "Αυτοί εθέλανε να τονε ξεπαστρέψουνε", συνέχισε ο Μάντακας, "και το κάνανε με την πρώτη ευκαιρία και όχι με αντρίκειο τρόπο. Γιατί ο Βουρνάς ετσακωνόντανε μ' ένα χωροφύλακα (ξένος ήταν αυτός, δεν ήτανε από το χωριό), έξαλλος από το θυμό μαζί του επειδή δεν είχε σεβαστεί το λόγο που του είχε δώσει, ότι δε θα παρεμβεί σε μια υπόθεση, και είχε τραβήξει το μπιστόλι του να του ρίξει. Και τότε, οι άλλοι που ήτανε παρόντες τονε φοβηθήκανε ότι θα τσι σκοτώνε και αυτούς, τόσο παλληκάρι ήτανε, δεν τον έστενε τίποτα (και είχε λόγους να τσι σκοτώσει), και αντί να τονε σταματήσουνε, να μη ρίξει στο χωροφύλακα, του ρίξανε αυτουνού και τονε σκοτώσανε. Γι αυτό λέω ότι επάχνανε την ευκαιρία, γιατί εδιαλέξανε να το κάνουνε σε μια συκυρία που ήτανε πολλοί παρόντες και ανάκατοι, από διάφορες "οικογένειες", και ύστερα εσουννεοηθήκανε μεταξύ ντως "να μην το πάρει κανείς το φονικό" για να μη μάθουνε οι Βουρνάδες ποιος ήτανε ο φονιάς και να μην μπορούνε να εκδικηθούνε, γιατί δεν εμπορούσανε βέβαια να τσι σκοτώσουνε όλους". Μαζί με τον ίδιο το Βουρνά χάθηκε και ότι είχε, συνεχίζει η κόρη του: "Είχε πάνω από χίλια πρόβατα [κοπάδι τεράστιο και για την εποχή και για σήμερα], ελιές, αμπέλια... Όλα χαθήκανε. Η μάνα μου, με έξι μικρά παιδιά στην πλάτη, τι να πρωτοέκανε; Ο ένας αδερφός του είχε σκοτωθεί στην κατοχή. Ο άλλος έφυγε, δε του πήχαινε να μείνει στο χωριό και να τσι θωρεί [να τους βλέπει] χωρίς να εκδικηθεί, γιατί ποιον να σκοτώσει, αφού δεν ήξερε ποιος ήτανε ο φονιάς;"

Ταυτόχρονα, λοιπόν, τα πλήγματα αυτά, που τραβούν τη λογική της "ζήλειας" στο όριό της, δείχνοντας τα όριά της, αποκαλύπτουν και άλλη μία πτυχή της. Το φόβο ότι οι άνδρες αυτοί, αν εδραιωθεί η υπέρβαση που επέτυχαν, θα εχκαινιάσουν "αλλαγή παράδοσης", τουλάχιστον για τη "σπιτιά" τους, η οποία ενδέχεται μελλοντικά να συκροτηθεί σε "οικογενειακή παράδοση" και να αμφισβητήσει την ήδη αμφισβητούμενη κυριαρχία τους στην "αντρεία". Και αποσκοπούν ακριβώς στον αποφεκαλισμό αυτής της δυνητικής παράδοσης. Η ιστορία αυτή συνέβη πριν από πενήντα χρόνια και δεν έχει ξανασυμβεί κάτι τόσο τρανταχτό έκτοτε. Το θεγονός όμως ότι τέτοια ακραία περιστατικά τείνουν να εκλείψουν σήμερα στο Μεγάλο Χωριό, οι φόννοι δηλαδή, όχι οι τραυματισμοί, δεν υποδηλώνει τόσο μεταβολή στη λογική των πραχμάτων -γιατί τη σημερινή λογική περιέγραφα εδώ, και, όπως τόνισα, ο κίνδυνος μιας τέτοιας εξέλιξης ελλοχεύει πάντα, κατά την αντίληψη των ανθρώπων- όσο ότι τα πλήγματα αυτά σήμερα επιχειρούνται με λιγότερο άμεσο και ποικιλότροπα διαμεσολαβημένο τρόπο.

Με αυτή την έννοια, η "αντρεία" στην ιστορική της διάσταση, στη "μακρά διάρκεια" ως το πούμε έτσι, διαβαθμίζει και ιεραρχεί τις "οικογένειες", στη "μικρή διάρκεια" διαβαθμίζει και ιεραρχεί και τους άνδρες στο εσωτερικό των "οικογενειών", ενώ σε μια "μεσαία", που εκτείνεται σε δύο, τρεις ή και παραπάνω γενεές, στο βαθμό που η τελική επίτευξη της είναι σύνθετο εγχείρημα (όπως θα δούμε παρακάτω), διαβαθμίζει και ιεραρχεί και τις επί μέρους μικρότερες ομαδώσεις κάθε "οικογένειας" μεταξύ τους.

## 2. Ένας λόγος κυριαρχίας

Αυτό μας φέρνει σ' ένα τελευταίο ζήτημα. Ότι ανεξαρτήτως ισχυρισμών και αμφισβητήσεων, και παρά την ένταση με την οποία οι "οπαδοί" κάθε εκδοχής υποστηρίζουν την άποψή τους για την "αντρεία", όπως είπα στο προηγούμενο κεφάλαιο, και παρά τις εντάσεις που αυτό συνεπάγεται για τις κοινωνικές σχέσεις, οι διάφορες εκδοχές της "αντρείας" δεν είναι ισότιμες, ούτε απλές ή ουδέτερες παραλλαχές και διαθλάσεις η μια της άλλης. Σε κάθε εποχή υπάρχει ένα στερέωμα κυρίαρχων εκδοχών, ορισμένες από τις οποίες αποτελούν παραλλαγή η μια της άλλης και άλλες διαφέρουν σε αρκετές πτυχές, όπως είδαμε.

Ενδέχεται όμως και να διαφέρουν τόσο ώστε να συγκροτούν διαφορετικό "παράδειγμα" στα μάτια των δρώντων υποκειμένων, όπως συμβαίνει σήμερα. Και εδώ αναφέρομαι σ' ένα ευρύ κύμα μεταβολών και μετατοπίσεων, που σχετίζονται με τις επιπτώσεις των ευρύτερων πολιτικο-οικονομικών αλλαγών στην υλικοτεχνική υποδομή της κτηνοτροφίας (και της γεωργίας) και τείνουν να συγκροτήσουν ένα νέο "μοντέλο αντρείας", καθιστώντας τον ορισμό της αντικείμενο έντασης και οξύτατων αντιπαραθέσεων μεταξύ των γενεών. Οι μεταβολές αυτές είναι ιδιαίτερα ορατές, όπως ήδη επεσήμανα, στην οπλοφορία και στη ζωοκλοπή. Στη μεν πρώτη εκφράζονται με τη γενίκευση της κατοχής όπλων, της συνεχούς οπλοφορίας και της οπλοχρησίας, του "μπαλωτοκοπήματος", όπως αποκαλούν ειρωνικά οι Μεγαλοχωριανοί τους "άσκοπούς πυροβολισμούς". Στη δε ζωοκλοπή, με την αύξηση του αριθμού των κληπτομένων ζώων και την εμπορευματοποίησή τους, που σε

συνδυασμό με την κλοπή τους υπό συνθήκες απόλυτης ασφάλειας (αφού τα ζώα είναι πια αφύλακτα), μετέτρεψε τη ζωοκλοπή από "παιχνίδι αντρειάς" σε μάστιχα των μικρομεσαίων αλλά και των μεγαλύτερων κοπαδιών.

Οπωσδήποτε, η ακραία αυτή περίπτωση, η ύπαρξη δύο τόσο διιστάμενων εκδοχών της "αντρειάς", φαίνεται να μην έχει προηγούμενο. Είναι δε και πολύ πιθανό, αν ιδωθεί σε συνδυασμό με ορισμένα άλλα φαινόμενα, να σηματοδοτεί ευρύτερες αλλαγές στο τοπικό κοινωνικό και αξιακό στερέωμα που ίσως είναι πρόωπο να προβλέψει κανείς προς τα πού ακριβώς οδηγούν. Αυτό τουλάχιστον διαβλέπει κανείς αν κρίνει από την οξύτητα των αντιπαραθέσεων μέσα στην κοινότητα και από την ένταση της κατακραυγής όλων των παλαιότερων ανδρών κάθε κατηγορίας, ακόμα και πάρα πολλών νέων, εναντίον αυτού του υπό παχίωσιν "νεωτερι(στι)κού παραδείγματος". Και ενώ όλοι του αρνούνται ανεπιφύλακτα και κατηγορηματικά, χωρίς διηλή γλώσσα και διαφωνίες μεταξύ τους, το χαρακτηρισμό της "αντρειάς" και πολλοί προσάπτουν την κατηγορία της "ψευταντρειάς" σ' όσους το ακολουθούν, συγχρόνως όλοι είναι υποχρεωμένοι να το ακολουθήσουν, καθιστώντας το παρά τη θέλησή τους μία από τις κυρίαρχες εκδοχές της "αντρειάς"<sup>5</sup>. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι οι άλλες κυρίαρχες εκδοχές του παρόντος και αυτές του παρελθόντος, ακόμα και αν επρόκειτο για παραλλαχές της ίδιας εκδοχής, διαπνέονται ή διαπνέονταν ποτέ από consensus, χωρίς να προκαλούν εντάσεις και διχογνωμίες μεταξύ των υποστηρικτών τους για τον ορισμό της "αντρειάς".

Οι εκδοχές αυτές, που στο Μεγάλο Χωριό ανήκουν πάντα στους κτηνοτρόφους, διαμορφώνονται άμεσα μεν από τη διαδικασία ανάδειξης των "καλών αντρών", την οποία ενσαρκώνουν, εκπροσωπούν και άρα προσδιορίζουν οι εκάστοτε "καλοί" στο απόχαιο της ακμής τους. Έμμεσα όμως προσδιορίζονται από τα "οικογενειακά habitus αντρειάς" τα οποία φέρουν οι άνδρες αυτοί, συνεπώς συγκροτούνται κατά βάση από τα habitus των "οικογενειών" που κατά παράδοσιν "βγάζουν πολλούς καλούς άντρες". Εξ ου η

<sup>5</sup> Η εξέλιξη αυτή έχει εκδηλωθεί σ' όλες τις κτηνοτροφικές κοινότητες (ηρβη Herzfeld 1985) και τείνει να εδραιωθεί, διότι ακόμα και όσοι διαφωνούν είναι υποχρεωμένοι, για να επιβιώσουν ως κτηνοτρόφοι και να υπερασπίσουν το κοπάδι τους, να ακολουθήσουν και αυτοί την ίδια πρακτική.

πολλαπλότητα, αλλά και η μεταξύ τους διάσταση στο οριζόντιο επίπεδο. Είδαμε ήδη ότι κάθε "οικογένεια" αναπτύσσει τη δική της "παράδοση" στο πλαίσιο της "αντρείας" η οποία ενσωματώνεται στο habitus της ομάδας και το ενορχηστρώνει. Κάθε άνδρας οφείλει μεν να επεξεργάζεται μια δική του προσωπική εκδοχή που να τον διαφοροποιεί από τους άλλους, είτε πρόχονοι είναι αυτοί, είτε ανταγωνιστές, συγχρόνως όμως, εκτός του ότι προσδιορίζεται αναπόφευκτα από το "οικογενειακό habitus", αντλεί από αυτό και στηρίζεται σε αυτό για να αναδειχθεί. Επί πλέον οφείλει, στην τομή που θα κάνει, να σεβαστεί τις βασικές αρχές και παραδόσεις της "οικογένειας" που είναι αυτές που την διαφοροποιούν από τις άλλες, οφείλει δηλαδή να σεβαστεί την ιστορία της. Γιατί η υπερβολική διαφοροποίηση είναι μεν αναμφισβήτητα ένδειξη "μεγάλης αντρείας", κινδυνεύει όμως να τον φέρει σε σύγκρουση με την "οικογένεια" και να τον απομονώσει και αυτό είναι δίκαιο μαχαίρι, διότι ο "καλός άντρας" παραμένει "καλός άντρας" όταν ενσαρκώνει το "νοερό κέντρο" της "οικογένειας". Σε κοινωνίες όπου η κοινωνική μοναξιά είναι κοινωνική μειονεξία, ο μοναχικός δρόμος συνεπάγεται δύσκολες και εύθραυστες ισορροπίες.

### Η κυριαρχία της ιστορίας

Η διάσταση αυτή επαναλαμβάνεται και καθέτως στο χρόνο: οι εκδοχές αυτές συγκροτούνται σε νοητική αντιπαράθεση με τις προηγούμενές τους, αφού προϋπόθεση για την αναχνώρισή τους είναι οι εκάστοτε "καλοί άντρες" να ξεπεράσουν την προηγούμενη γενιά των "καλών αντρών". Με αυτή την έννοια, προσλαμβάνονται και αναπαρίστανται, τόσο από τα υποκείμενα της δράσης όσο και από την προηγούμενη γενιά (που αρνείται την αμφισβήτηση της δικής της υπεροχής και αμφισβητεί, ως κατώτερους, αυτούς που την αμφισβητούν), ως *ρήξη* μάλλον παρά ως συνέχεια με τις προγενέστερες. Ωστόσο, η επίτευξη αυτής ακριβώς της ρήξης εξασφαλίζει τη συνέχεια και μάλιστα υπό τριπλή έννοια.

Πρώτον, η διαλεκτική της ρήξης καθιερώνει τους "καλούς άντρες" ως τέτοιους, και αυτή η ίδια η καθιέρωση τους συλλοχικοποιεί, τους συνδέει με τις προηγούμενες γενεές και τους εντάσσει στο μητρώο των "καλών αντρών", ως άξιους συνεχιστές της "παράδοσης της αντρείας" κάθε "οικογένειας" χωριστά και της

κοινότητας ως συνόλου που αποτελεί άρρηκτο μέρος της ιστορίας και των δύο. Γιατί οι "καλοί άντρες" του παρελθόντος, που είναι, όπως είδαμε, οι ήρωες και οι "ποιητές" της ιστορίας της "οικογένειάς" τους και της κοινότητας, αλλά ταυτόχρονα και προϊόντα της ιστορίας αυτής, αναβιώνουν διαρκώς μέσα από το συλλογικό σώμα της "οικογένειας" στο πρόσωπο των αποχόνων τους (οι οποίοι, είτε τους μοιάζουν είτε όχι, είτε είναι αντάξιοί τους είτε όχι, πάντα συγκρίνονται με αυτούς). Και έτσι διαιωνίζονται στη συλλογική μνήμη μιας κοινότητας που συγκροτείται ως τέτοια βασικά μέσα από την ιστορία της. Με αυτό τον τρόπο συγκροτούνται σ' ένα "νοερό ηρώον" που ενθουσιάζει και τις επόμενες γενεές και θυμίζει τους "μυθικούς πρόχονους" των εξωδυτικών κοινωνιών, οι οποίοι αποτελούσαν ταυτόχρονα σύμβολα της συνέχειας της ομάδας και πρότυπο για τη δράση των ζώντων. Εικονογράφηση του "ηρώου" αυτού αποτελούν οι φωτογραφίες των προχόνων (που συνήθως είναι αρχηγοί και οπλαρχηγοί στις διάφορες εξεχέρσεις εναντίον της οθωμανικής κατοχής το 19ο αιώνα και ήρωες που αναδείχθηκαν στους μετέπειτα εθνικούς αγώνες) οι οποίες είναι κρεμασμένες στα περισσότερα σπίτια, και τις οποίες οι άνθρωποι παρουσιάζουν ανελλιπώς σχεδόν στους επισκέπτες τους.

Δεύτερον, η παραπάνω διαδικασία εξασφαλίζει, σε βασικές γραμμές, τη συνέχεια στο ποιος ορίζει τις εκάστοτε κυρίαρχες εκδοχές. Εξασφαλίζει δηλαδή στις κυρίαρχες "οικογένειες" την άρθρωση του κυρίαρχου λόγου για την "αντρεία". Και τούτο αφ' ενός μεν διότι, ακόμα και σε μια τέτοια λογική ρήξης, και ιδίως σ' αυτήν, οι των "καλύτερων οικογενειών" έχουν να υπερβούν "καλύτερους" και συνεπώς θα γίνουν "καλύτεροι" από τους άλλους. Και αφ' ετέρου, διότι σ' αυτό το "ηρώον" οι "μεγάλες οικογένειες" έχουν την πρωτοκαθεδρία, όχι επειδή είναι οι μόνες που πρόσφεραν ήρωες, αλλά επειδή πρόσφεραν τους οπλαρχηγούς, τους καπετάνιους και τους περισσότερους από αυτούς που επηρέασαν σημαντικά την τύχη του χωριού. Με αυτή την έννοια, το ίδιο το "ηρώον" συνοψίζει την κυριαρχία τους.

Τρίτον, η ίδια η διαλεκτική της ρήξης δημιουργεί τις ρωχμές που επιτρέπουν το δημιουργικό επαναπροσδιορισμό του ιδεώδους και τη διαφοροποίησή του με τα χρόνια σε συνάρτηση με

τις διαρκώς μεταβαλλόμενες συνθήκες, μια διαδικασία που το καθιστά διαχρονικό, εφ' όσον κάθε νέα κυρίαρχη εκδοχή συναιρείται σε μια ενιαία παράδοση με τις προηγούμενες, όχι όμως και άχρονο, όπως το εμφανίζει η ρητορική της εννοιολογικής σταθερότητάς του. Εικονογράφηση αυτής της διαδικασίας όπου η συνέχεια εξασφαλίζεται μέσα από τη ρήξη και την "ανανέωση" είναι οι περιπτώσεις της οπλοφορίας και της ζωοκλοπής που ανέφερα μόλις παραπάνω. Υπάρχουν και άλλες πολύ πιο σημαντικές. Δεν έχω χώρο να επεκταθώ περισσότερο στην "αποδόμηση" της έννοιας της "αντρειάς", θα περιοριστώ να πω το εξής. Μοιρόντι το ίδιο το ιδεατό μοντέλο δίνει μεγάλη έμφαση στην προσωπική πρωτοβουλία κάθε άνδρα και στο habitus της "οικογένειάς" του σ' ό,τι αφορά την δική του εκδοχή της "αντρειάς", αν εξετάσει κανείς από πιο κοντά, θα δει ότι διαμορφώνονται και άλλες "παραδόσεις", δευτερογενή habitus. Οι παραδόσεις διατέμνουν τις γραμμές της "οικογένειας" και αναπτύσσονται κατά μήκος γραμμών που συνδιαλέχονται με τις ευρύτερες εξελίξεις στην ελληνική κοινωνία και τις εχχράφουν στο εσωτερικό της κοινότητας ως δικό της στοιχείο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η πολιτική τοποθέτηση. Εκεί αριστεροί, κεντρώοι και δεξιοί διαμόρφωσαν αισθητά διαφορετικά μεταξύ τους habitus "αντρειάς", τα οποία ενσωμάτωναν μεταξύ άλλων όχι μόνο τη σχέση κάθε παράταξης με την εξουσία αλλά και τις πολιτικές πρακτικές της. Αλλά και οι μεταβολές στα τοπία της πολιτικής, της πολιτικής ηθικής, της πολιτικής πρακτικής των τελευταίων είκοσι χρόνων, που επίσης αφομοιώθηκαν και συνέτειναν στη διαμόρφωση νέων habitus "αντρειάς", τα οποία έχουν μάλιστα προκαλέσει οξείες διαμάχες στο εσωτερικό της κοινότητας.

Αν ιδωθούν υπό αυτό το πρίσμα, οι κυρίαρχες εκδοχές θέτουν τους όρους όχι μόνο της δράσης και της συζήτησης, αλλά και της αντίδρασης, χωρίς να αφήνουν περιθώρια στην τελευταία να αρθρωθεί σε εναλλακτικό λόγος. Το αποτέλεσμα είναι η εικόνα που είδαμε παραπάνω: όλες οι διαφωνίες και οι αμφισβητήσεις, είτε είναι μερικές (όπως, λόγου χάριν, αυτές μεταξύ των "οικογενειών" ή αυτές που εκφράζουν όσοι αναδεικνύονται "υποδεέστεροι" και, αρνούμενοι να αποδεχθούν την "ήττα" τους, προβάλλουν μια πιο συμφέρουσα σ' αυτούς εκδοχή του ιδεώδους για να στηρίξουν τις



αξιώσεις τους), είτε είναι ευρύτερες (όπως αυτές που σχετίζονται με το νέο "παράδειγμα"), όλες παρουσιάζονται ως διαφορετικές ερμηνείες της έννοιας της "αντρειάς".

Αλλά ακόμα και οι απόψεις που (υπο)δηλώνουν αποστασιοποίηση από την ίδια την ιεραρχία των επιτευχμάτων της και τάσσονται υπέρ κάποιας μορφής "εκσυγχρονισμού των "εθίμων του χωριού τους" (όπως αυτές αρκετών γεωργών και άλλων επαγγελματιών, πολλών γυναικών, ακόμα και ορισμένων κτηνοτρόφων), δεν προβάλλουν άλλες έννοιες, όπως υποθέτει ο Loizos (1994:78). Επικαλούνται και αυτές την "αντρεία" του παλαιού καλού καιρού και παρουσιάζουν τις διαφωνίες τους με την κυρίαρχη εκδοχή, οι οποίες εκφράζονται συχνά ως απαξίωσή της, ως διαφορεική ερμηνεία του ιδεώδους, αντιπαραθέτοντας το τότε με το τώρα.

Φαίνεται ότι και εδώ η εξέλιξη κάθε άλλο παρά ευθύγραμμη είναι. Πολλοί συνομιλητές μου υποστήριξαν ευθέως ότι οι "μειονοτικές" απόψεις ήταν αισθητά πιο έναρθρες πριν από είκοσι χρόνια, οπότε η παρακμή της κτηνοτροφίας είχε συμπαρασύρει τις αξίες της "αντρειάς" αλλά και της "οικογένειας", που εδώ συνδέονται με την ποιμενική ζωή. Η ενίσχυση της κτηνοτροφίας με τις επιδοτήσεις της Ευρωπαϊκής Ένωσης από τις αρχές της δεκαετίας του 1980, που είχε συνέπεια τη στροφή πολλών νέων προς τα εκεί, μαζί με άλλους παράγοντες, όπως η διαδικασία της "πολιτισμικής" αναβάθμισης των περιοχών αυτών που ενεργοποιήθηκε με τη μεταπολίτευση και εντάθηκε με την άνοδο του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία, με την πολιτική του "της επιστροφής στις ρίζες", συνέτειναν στην αναβάθμιση και ενίσχυση του ιδεώδους της "αντρειάς" (καθώς και στη μεταλλαγή του, όπως πιστεύουν πολλοί στο χωριό), το οποίο σήμερα δεν μπορεί κανείς να αμφισβητήσει έμπρακτα.

Έτσι η "αντίστασή" τους περιορίζεται σε συζητήσεις, σε δευτερεύουσες διαφοροποιήσεις της συμπεριφοράς τους. Κατά τα άλλα, οι προσωπικές ή πιο ομαδικές εναλλακτικές προτάσεις τις οποίες αρθρώνουν συνίστανται σε στοιχεία που αντιθούν επιλεκτικά από το μητρώο της "αντρειάς", χωρίς να αμφισβητούν τον πυρήνα της.

Η ίδια γυναίκα, για παράδειγμα, που διαμαρτύρεται για τη συνήθεια των "κερασμάτων" στα καφενεία, όπου ο άνδρας της "θέλει κάθε μέρα ένα κανονικό μεροκάματο", χαρακτηρίζει έναν άλλον αντικοινωνικό και "αφιλότιμο", διότι ενώ είναι συγγενείς, δεν την "κέρασε ποτέ ούτε μια γκαζόζα!". Η διαμαρτύρεται όταν ο άνδρας και οι γιοι της κάθονται πολλή ώρα στο σπίτι και βλέπουν τηλεόραση: "αμέτε [πηγαίνετε] μπλιο [πια] στο καφενείο και ξεβαρέθηκα να μαζώνω πιάτα και ποτήρια...". Η "κάνει έλεγχο" στον άνδρα της όταν βγαίνουν μαζί στην πλατεία του χωριού, στις εορτές και τις επετείους, "έκέρασε τον Τάδε;..." (μερικές φορές του υποδεικνύει κιάλας) και τον επιληττει γιατί δεν κάλεσε στο σπίτι τον αδελφό του "συντέκνου" του για να τον περιποιηθεί. Η ίδια γυναίκα που στηλιτεύει τον "ψευτοεχρισμό που υπάρχει στο χωριό και παραξηχιούνται με το παραμικρό", ανησυχεί όταν ο μικρός γιος της παρουσιάζει δείγματα ηπιότητας και υποχωρητικότητας και προσπαθεί να του εμψυήσει αδιαλλαξία και ισχυρογνωμοσύνη, να τον κάνει "πιο δυναμικό".

Ο ίδιος άνδρας που χαρακτηρίζει τον "εχρισμό των μεχάλων οικογενειών" "οικογενειοπληξία", αναφέρει με "κρυφό καμάρι" ότι ο θείος του ήταν από τους "λίγους άντρες στο χωριό". Ακόμα και ο πιο φανατικός ποθέμιος της οπλοφορίας και του "μπαλωτοκήματος" έχει, και διότι *θέλει να έχει* και διότι *δεν μπορεί να μην έχει*, όπλο και "ρίχνει μια μπαταριά", σπάνια έστω, όταν το καλεί η περίσταση. Και φυσικά, κανείς δεν θα διανοηθεί να εκφράσει την άποψη ότι πρέπει να εφαρμόζονται στο τοπικό επίπεδο οι νόμοι που απαγορεύουν την "οπλοκατοχή", την "οπλοφορία" και την "οπλοχρησία", ότι πρέπει να δίνονται αυστηρά και συστηματικά από τις τοπικές αστυνομικές αρχές όσοι τους παραβαίνουν ή ότι ο ριζικότερος τρόπος για την αντιμετώπιση του "προβλήματος" είναι δίωξη του λαθρεμπόριου όπλων. Όπως δεν θα διανοηθεί να προσφύγει στη δικαιοσύνη, παρά μόνον αν δεν μπορεί να κάνει αλλοιώς ή να απευθυνθεί στην τοπική αστυνομία για να του λύσει οποιοδήποτε πρόβλημα με κάποιο συγχωριανό. Και αν κανείς όντως διανοηθεί ότι η συστηματική αστυνόμευση θα λύσει αυτά που όλοι αντιλαμβάνονται ως προβλήματα και τοημήσει να "το πει και δυνατά" και να προτείνει "ριζικές λύσεις" τέτοιου τύπου, το πιθανότερο είναι ότι θα "υποστεί έμπρακτη" κοινωνική αντίδραση. Αυτό "έπαθε" πριν από λίγο καιρό ένας συγχωριανός, "πολιτευτής" του κυβερνώντος κόμματος, ο

οποίος τόλμησε να προτείνει την ίδρυση σταθμού ΕΚΑΜ στο χωριό για τη ριζική αντιμετώπιση της ζωοκλοπής, "και δεν εντράπηκε και να το πει", όπως σχολίασε η φίλη που με ενημέρωσε για το γεγονός. "Αλλά απαντήσανε αυτοί όπως έπρεπε", πρόσθεσε. Η δε "απάντηση" δεν δόθηκε από τους υπέρμαχους του σύγχρονου "παράδειγματος" της ζωοκλοπής, αλλά από ποθέμιούς της, και μάλιστα από ένα κύκλο κτηνοτρόφων που ερχάζονταν για να πείσουν τους άλλους να εγκαταλείψουν την πρακτική αυτή πολύ πριν αναδυθεί το πρόσφατο "παράδειγμα" της.

Η πολιτισμική ισχύς του ιδιώματος αυτού, ως ιδεώδους που ουδέποτε αμφισβητήθηκε, και η συνύφανσή του με την κοινότητα ως συμβολική οντότητα και την ιστορία της, που την συγκροτεί ως τέτοια, έτσι ώστε να σηματοδοτεί τη συνέχειά της και να επιβεβαιώνει την ταυτότητά της, το έχει ενσωματώσει στις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις και τα σώματα των μελών της κοινότητας και το έχει κάνει, πέρα από στοιχείο του κοινωνικού ελέγχου, συνώνυμο με το "υπάρχειν" στην κοινότητα.

Με αυτή την έννοια, ακόμα και οι πιο αποστασιοποιημένοι "εκσυγχρονιστές" αφ' ενός μεν χρησιμοποιούν τους ίδιους κώδικες επικοινωνίας, κρέμονται από τον ίδιο "ιστό νοημάτων", για να δανειστώ τον Geertz (1973:5 και 145), έστω και για να δείξουν τη δυσaréσκείά τους απέναντι στον κυρίαρχο τρόπο που γίνονται τα πράγματα ή να υποδείξουν τον εναλλακτικό τρόπο που θα μπορούσαν να γίνουν. Και αφ' ετέρου, επειδή κρέμονται και από τον ίδιο "ιστό σχέσεων", στις "κρίσιμες" στιγμές της κοινωνικής ζωής, τις δικές τους, άλλων και της κοινότητας συνοδικά, ευθυγραμμίζονται με τα "νοήματα" αυτά και τον κυρίαρχο τρόπο εκφοράς τους. Άλλοτε ενσυνείδητα και από επιλοχή, καθώς η διαφοροποίησή τους θα τους έθετε εκτός κοινότητας. Άλλοτε πηγαία, καθώς εν τέλει *αυτός* είναι ο τρόπος που έχουν μάθει ότι γίνονται τα πράγματα. Άλλοτε πάλι επειδή η διαφοροποίησή τους θα συνιστούσε και στα μάτια των ίδιων "προδοσία" προς την κοινότητα και δεν πηγαίνει το σώμα τους ούτε βέβαια και ο νους τους να ενεργήσουν διαφορετικά.

Δείτε πώς το συνοψίζει αυτό η Όλγα, μια νεαρή συνομιλήτριά μου, φοιτήτρια τότε στο πανεπιστήμιο: "Το χωριό μας έχει πολλά καλά αλλά έχει μια πολύ βαρεία παράδοση που μας βαραίνει όλους πολύ και

μας είναι αδύνατο να την ξεπεράσουμε, ακόμα και όταν έχουμε φύγει από το χωριό. Εγώ βλέπω τους φοιτητές που κάνω παρρέα ... [στην πόλη όπου σπούδαζε]. Τα πράγματα είναι πολύ στενά, οι άνθρωποι δέχονται πολλές πιέσεις για να ακολουθήσουν ένα συγκεκριμένο μοντέλο συμπεριφοράς και αν δεν το κάνουν περιορίζονται. Δεν είναι μόνο στον τομέα της "σεμνοτυφίας" έτσι, αλλά σε όλους τους τομείς της ζωής. Τα ήθη και τα έθιμά μας είναι βαρεια. Δες, για παράδειγμα τον Γ. [κάποιον που είχε σκοτώσει λίγο καιρό πριν, τον εραστή της κόρης του]. Όλοι επικρότησαν το φονικό που έκανε και αν δεν το είχε κάνει δεν θα είχε θέση στο χωριό. Και στην άλλη περίπτωση [μιας αντεκδίκησης με κάποιους από ένα άλλο χωριό], όλοι επικρότησαν την ενέργεια των Κ., άσχετα πως απέτυχε. Αυτό βέβαια δεν εκφράστηκε ποτέ ως ανοικτή πίεση, όλοι όμως άρρητα περίμεναν την ενέργεια αυτή...".

Όμως και ο Μάντακας, που είναι κτηνοτρόφος, και από τους "πολύ καλούς άντρες" του χωριού, χύρω στα σαράντα τότε, και η νεαρή αδελφή του, η Κλειώ, που έχει μείνει όλη της τη ζωή στο χωριό, δεν είχαν πολύ διαφορετική γνώμη. Απλώς αντικατέστησαν το "βάρος" με τη "στενότητα": "Πολύ στενά τα πράγματα εδώ και δεν μπορείς να αποκλίνεις· δηλαδή μπορείς, αλλά το πόσο θα το αξιολογήσουν εξαρτάται από τον αποκλίνοντα. Εσένα μπορεί να σε βαθμολογήσουν με δύο (να μην είναι αυστηροί μαζί σου και να μην το σπουδαιολογήσουν δηλαδή) κι εμένα με εφτά", λέει ο Μάντακας. Και η Κλειώ προσθέτει: "Εξαρτάται από το πόσο σου ζηλεύουν". Και οι δύο μαζί συνεχίζουν συμπληρώνοντας ο ένας τον άλλον: "Οι οικογενειακές σχέσεις είναι στενές, ασφυκτικές ώρες-ώρες. Και δεν είναι εύκολο, συναισθηματικά κυρίως, να πάρει κανείς τις αποστάσεις του· έχει ενοχές και τελικά προτιμάει να υποταχτεί και να ευθυγραμμιστεί με την οικογένεια".

Όπως φαίνεται και από τα λόγια του Μάντακα και της Κλειώς, αυτόνομα αλλά και σε σχέση με το προηγούμενο, αυτή η πολιτισμική ισχύς του ιδιώματος της "αντρειάς" εξειδικεύεται και σε κοινωνική ισχύ στο πλαίσιο της "οικογένειας". Γιατί διαπερνά το σύνολο των σχέσεων που τη συγκροτούν οι οποίες προσδιορίζουν την ταυτότητα κάθε μέλους της ως συνάρτηση των επί μέρους "οικογενειακών" σχέσεων, αλλά και την "εαυτότητά" του, την αίσθηση του εαυτού του, οι οποίες είναι, όπως είδαμε, αδιανόητες εκτός της.

Όλα αυτά συγκεκριμενοποιούνται διαφορετικά για κάθε είδος διαφωνούντων. Αλλοίως για τις γυναίκες και ανάλογα με το από πού προέρχονται, πού έχουν παντρευτεί και τι θα γίνουν τα παιδιά

τους. Αλλοιώς για τους κτηνοτρόφους, που δεν μπορούν παρά να δρουν σύμφωνα με τον κυρίαρχο τρόπο όσο και αν τους είναι επαχθής. Αλλοιώς για τους γεωργούς και τους άλλους επαγγελματίες. Όλα όμως λειτουργούν σαν πλέγμα που τους συγκρατεί όλους στον κυρίαρχο λόγο, καθηλώνοντας τις διαφωνίες τους στα όρια μιας "πολιτισμικής αμφιθυμίας", την οποία δεν αφήνουν να διατυπωθεί σε μειονοτικό έστω, και κυριαρχούμενο λόγο αμφισβήτησής του, αρθρωμένο γύρω από διαφορετικές αρχές.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ ΩΣ ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ  
ΒΙΑΣ

Η λειτουργία της "αντρειάς" ως έννοιας που εμπεριέχει και παράγει ιεράρχηση αναδύεται ανάγλυφα από αυτό που εν τέλει προσδιορίζεται ως διαδικασία επίτευξής της. Γιατί, όπως φάνηκε από το προηγούμενο κεφάλαιο, η διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπόκρισης, που αποτελεί πρόκριμα της επίτευξης της "αντρειάς", εκτρέπει, στην πορεία, σημαντικό μέρος της επιζήτησης του "ρίσκου" προς την κατεύθυνση της (έμπρακτης) αναμέτρησης με άλλους άνδρες, και ιδίως με "καλούς άντρες", και ταυτίζει σημαντικό μέρος του αιτήματος της υπέρβασης των ορίων του εαυτού με την παραβίαση των ορίων των άλλων. Έτσι, η "αντρειά" και η υπεροχή την οποία αξιώνει δεν αποκτάται απλώς έναντι των άλλων αλλά κυρίως *εναντίον* των άλλων. Και "νικητής" στον "αχώνα" αυτό είναι ο άνδρας που αναδεικνύεται ως το τέλος *συστηματικά υπέρτερος* στις αναμετρήσεις τις οποίες συνεπάγεται η επίτευξή της. Αυτός που θα καταδειχθεί τόσο "δυνατός" ώστε κανείς να μην τολμάει να τον προκαλέσει και να τον αμφισβητήσει, μια πρόταση που εμπεριέχει αναμφισβήτητα και τον καλύτερο ορισμό του "καλού άντρα". Το γεγονός ότι ως "ανώτερος" αναδύεται ο αδιαμφισβήτητα "δυνατότερος" φαίνεται ανάγλυφα από την ίδια την αναπαράσταση του "καλού άντρα".

Η αναπαράσταση αυτή αποτελεί μια αναλυτική περιγραφή των ποικίλων συνιστωσών της έννοιας της "δύναμης", όπως αυτή συλλαμβάνεται στις περιοχές αυτές, και καταδεικνύει από μόνη της ότι δύναμη και "αντρειά" είναι συνώνυμες. Ότι η επίτευξη της δεύτερης περνάει μέσα από την κατάδειξη της πρώτης, αλλά και

ότι η κοινωνική αποδοχή της πρώτης περνάει μέσα από την υπαγωγή της στα ηθικά και αισθητικά κριτήρια της δεύτερης, τα οποία συγκροτούνται σε μια καλά αρθρωμένη θεωρία για την "κοινωνική αισθητική", και ηθική, της δύναμης. Ταυτόχρονα, το γεγονός ότι η "δύναμη" και η "αντρεία", μοιραζόταν είναι κοινωνικές κατηγορίες, κατηγορήσεις της δράσης και των κοινωνικών συνεπαγομένων της, "φυσικοποιούνται", αποδίδονται στο σώμα ως εχγενείς ιδιότητές του και ανιχνεύονται στο σώμα, ορισμένων ανδρών, όχι όλων, ως συνακόλουθο μιας συνολικά νοούμενης "ωραιότητάς" του, τις συνδέει εμμέσως πλην σαφώς με την έννοια της "ράτσας". Τις αποδίδει στην "ποιητική του αίματος" των "δυνατών οικογενειών" και νομιμοποιεί έτσι τη θέση που καταλαμβάνουν στην κοινωνική ιεραρχία.

Από την άλλη πλευρά, η ίδια η εννοιολόγηση της δύναμης αυτής ως *σωματικής*, η αξιολόγησή της με κριτήριο το "φόβο" που εμπνέει και η ιδεογράφησή της με το όπλο, ως κεντρικό σύμβολο και μετωνυμία της δύναμης και της "αντρείας", την ανάγει σε θεμέλιο του βίαιου έθους, καθιστώντας τον "καλό άντρα" ένα εχγενώς βίαιο ιδεώδες. Το βίαιο έθος βρίσκεται εκεί ήδη από την αναπαράστασή του ιδεώδους αυτού. Συνυφαίνεται στο ίδιο το ιδεώδες της "αντρείας", "ενσωματώνεται" στο ίδιο το σώμα που κατασκευάζει και αποτελεί προϋπόθεση της σωματικά εννοιολογημένης "δύναμης" που το ιδίωμα της "αντρείας" επιτάσσει και συγκροτεί.

## 1. Η εννοιογράφηση της δύναμης: ο "καλός άντρας"

Ο Β. Μορο, Γενικός Προβλεπτής του Βασιλείου της Κρήτης, περιγράφοντας τους Σφακιανούς στην έκθεση που υπέβαλε στο Συμβούλιο των Παρακλητών της Γαληνοτάτης Δημοκρατίας της Βενετίας το 1602, έλεγε τα εξής: "...υπερέχουν από όλους τους άλλους κατοίκους εκείνων των διαμερισμάτων, όχι μόνο γιατί είναι αρρενωποί στην όψη, ικανοί και ευκίνητοι, με σώματα στεγνά, ρωμαλαία και αγέρωχα, τολμηροί και ευγενικοί στους τρόπους, μα, αυτό που ενδιαφέρει περισσότερο, γιατί έχουν οξύτητα πνεύματος, ψυχικό μεγαλείο και άφθαστη ικανότητα για να χειρίζονται τα όπλα, τόσο το τόξο όσο και το αρκομπούζιο, όπου είναι εξαιρετικοί, γιατί, τέλος, είναι, δίχως αμφιβολία, οι πιο τολμηροί, οι πιο ανδρείοι και οι πιο γενναίοι άνδρες που υπάρχουν στο Βασίλειο" (Σπανάκης 1958:78)

Είναι άγνωστο αν η εικόνα αυτή ανταποκρινόταν τότε σε όλους ανεξαιρέτως τους Σφακιανούς ή αν περιέγραφε μόνο τους "ευγενείς" των Σφακιών<sup>1</sup>, όμως είναι βέβαιο ότι, με εξαίρεση τα τόξα και τα αρκομπούζια, η περιγραφή αυτή ανταποκρίνεται στη σημερινή αναπαράσταση του "καλού άντρα" -καθώς και σε ένα "σωματότυπο" που χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό την εμφάνιση και τη συμπεριφορά των ανδρών στις ορεινές περιοχές της κεντρικής και δυτικής Κρήτης. Με αυτή την έννοια, η "αντρεία", μοιλονότι συνιστά μια κοινωνική ουσιαστικά κατηγορία, εμφανίζεται ως επίτευξη που εκλύεται από το σώμα, ως ένα σύνολο φυσικών ιδιοτήτων που "κείνται" στο σώμα και αποδίδεται στη φύση το γεγονός ότι δεν την διαθέτουν όλοι.

Η "αντρεία" στενογραφεί μια σειρά ηθικές αρετές που δεν συλλαμβάνονται ως αφηρημένες ηθικές αρχές αλλά ως απόλυτες αρχές της δράσης (και μάλιστα σε μια ακραία, "εξωλοχική", μορφή τους). Οι αρετές αυτές ανιχνεύονται εμπειρικά στις πράξεις των δρώντων υποκειμένων και θεωρούνται απόρροια "φυσικών", σωματικών τους ιδιοτήτων, που ανάγονται σε *προϋπόθεση* των αρχών αυτών, σε *προϋπόθεση* της ίδιας της "αντρείας". Γιατί, αν η "αντρεία" σηματοδοτεί, και σηματοδοτείται από, μια ηθική υπεροχή, αυτή είναι αδιανόητη χωρίς σωματική και διανοητική υπεροχή και αυτό την καθιστά ταυτόσημη με την έννοια της υπεροχής η οποία είναι, με τη σειρά της, συνώνυμη της δύναμης. Από την άλλη πλευρά, η προϋπόθεση της συνδρομής όλων αυτών των προϋποθέσεων "εξηχεί", αλλά και δικαιολοχεί, το γιατί δεν είναι όλοι "καλοί άντρες".

Με αυτή την έννοια, το ιδεώδες του "καλού άντρα" δεν συνιστά ένα απλό πρότυπο συμπεριφοράς, ένα σύνολο από ρητορικές πόζες τις οποίες μπορεί να υιοθετήσει κανείς, για να το ενσαρκώσει. Συνιστά, αδιαχώριστα, ένα ηθικό και συναισθηματικό, ένα σωματικό και βιολογικό, ένα διανοητικό και ψυχο-νοητικό πρότυπο, ένα πρότυπο δεξιοτήτων<sup>2</sup>. Τα πρότυπα αυτά, περιδινούνται γύρω από την έννοια της δύναμης, αποτελούν διαφορετικές

<sup>1</sup> Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η κοινωνία ήταν διαστρωματωμένη και τότε στα Σφακιά, καθώς και σε όλες αυτές τις περιοχές. Υπήρχαν παντού εντόπιες "οικογένειες ευγενών", οι λεγόμενοι "αρχοντορωμαίοι" (βλ. Σπανάκης 1947, 1953:135-146).

<sup>2</sup> Πρβλ. την περιγραφή του J. Campbell για τους Σαρακατσάνους (1966:148-152).



εκφάνσεις και αλληλένδετες προϋποθέσεις της και συγκλίνουν στην κατασκευή της, που έχει τόπο της το σώμα<sup>3</sup>. Στην κατασκευή μιας έννοιας της δύναμης που χαρακτηρίζεται από μια δυσεπίτευκτη και εύθραυστη ισορροπία ανάμεσα σε δύο πόλους και δύο αντιφατικά πολιτισμικά προτάγματα: την "ανεξέλεγκτη" ένταση της φύσης της, από τη μια πλευρά, τον έλεγχο, το δαμασμό της και τη "λελογισμένη χρήση" της από τον φορέα της, από την άλλη.

Τα πρότυπα αυτά συγχωνεύονται και συνοψίζονται στο αισθητικό "σωματικό" πρότυπο του "καλού άντρα", μέσω του οποίου σηματοδοτούνται και καθίστανται ορατά, ένα πρότυπο που εδράζεται σε μια επεξεργασμένη τοπική θεωρία για την αισθητική της δύναμης ενώ ταυτόχρονα αποτελεί και τη βάση κάθε "αισθητικής" κρίσης. Και το πρότυπο του "καλού άντρα" περι-γράφεται από τη μια πλευρά από το ότι "κανείς δεν τολμά να τα βάλει μαζί του", ενώ ο ίδιος υποκειμενικά "δε γνώρισε φόβο", και από την άλλη ότι "νοιώθει πως δεν υπάρχει τίποτα που να μην μπορεί να το κάμει" και ότι "δεν τον στένει τίποτα".

Ο "καλός άντρας" λοιπόν διακρίνεται για την "παλληκαριά" και για την ανυποταξία του. Είναι γενναίος, θαρραλέος, ατρόμητος, τολμηρός και ριψοκίνδυνος, "ψυχωμένος", "το λέει η καρδιά του", "δε λοχαριάζει τίποτα, ούτε τη ζωή του". Είναι "αισθημαλής", "άντρας με αιστήματα", όπως λένε στο Μεγάλο Χωριό, και σε άλλα μέρη της Κρήτης, δηλαδή γενναϊόφων<sup>4</sup>. "έχει λόγο", είναι "φιλότιμος", "χουβαρντάς", φιλόξενος, γενναϊόψυχος, μεγαλόθυμος, "σέβεται και υπολογίζει τους άλλους": εδώ ο "σεβασμός" νοείται περισσότερο ως συμμόρφωση στους τύπους της κοινωνικής συμπεριφοράς και ως

<sup>3</sup> Για το σώμα ως πεδίο εχθραφής του "πολιτισμού" και της "κοινωνίας", βλ. Mauss 1980[1950] (στην πραγματικότητα 1934), Douglas 1973 και 1975(1971):83-89, Clastres 1974:152-160, Foucault 1976 και Connerton 1989. Για το σώμα ως πεδίο συγκρότησης και υποκείμενο του "πολιτισμού" και της "κοινωνίας", βλ. ιδιαίτερα τη θεωρία του habitus του Bourdieu 1977[1972]:78-95 και 1980:87-134· επίσης βλ. Blacking 1977, Turner 1984, Comaroff 1985, Johnson 1987, Schepher-Hughes και Lock 1987, Csordas 1990, Schepher-Hughes 1992, Strathern και Lambek 1998. Για μια διεξοδική ανάλυση και παρουσίαση των μελετών και των απόψεων που έχουν διατυπωθεί για το σώμα ως φορέα και υποκείμενο του πολιτισμού, βλ. Δημητρίου 2001.

<sup>4</sup> "Αισθηματίας", στην ελληνική γλώσσα, δεν είναι μόνο ο ευαίσθητος και ο επιρρεπής στα αισθήματα, αλλά και αυτό ακριβώς που εννοούν οι ορεινοί Κρήτες, ο γενναϊόφων· βλ. Δημητράκος 1969:52.

αποχή από πράξεις που θίχουν, "προκαθούν" ή "προσβάλλουν" τον άλλον παρά ως θαυμασμός ή απόδοση τιμής. Είναι υπερήφανος, "δεν ανέχεται να τον καταφρονεύουν", είναι "εχριστής" και εύθικτος ("αισηματίας", όπως ήνεε στο Κάστρο, για να υποδηλώσουν αυτόν που "δεν σηκώνει μύγα στο σπαθί του"). Είναι όμως και μετρημένος στα λόγια, τις πράξεις και τις αντιδράσεις του.

Ο βαθμός της ευθιξίας παρουσιάζει διαφορές στις δύο περιοχές. Στο Μεγάλο Χωριό, η έννοια του "αισηματή" εμπεριέχει μια αίσθηση του μέτρου -που δεν είναι βέβαια ίδιο για όλους. Πάντως, με ελάχιστες εξαιρέσεις, η υπερβολική ευθιξία και η αλόγιστη υπερβολή στην αντίδραση, αξιολογείται μάλλον αμφίσημα παρά θετικά, σε πολλές δε περιπτώσεις και αρνητικά, ακριβώς διότι ενέχει τον κίνδυνο μιας βίαιης εξέλιξης, που είναι απευκταία, αν δεν πρόκειται για σοβαρό λόγο. Στο Κάστρο, αντίθετα, και στις άλλες δυτικές περιοχές, η ευθιξία δεν υπόκειται σε τέτοιου τύπου περιορισμούς: ο "αισηματίας" δεν καταδικάζεται για την υπερβολική του αντίδραση. Ο ορισμός του μάλλον την εμπεριέχει. Έτσι, για να το πω και διαφορετικά, ενώ στο Μεγάλο Χωριό είναι ευθύνη του "καλού άντρα" να επιβάλει το "σεβασμό" που απαιτεί (όπου εδώ ο "σεβασμός" νοείται τόσο με την έννοια που μόλις ανέφερα όσο και ως θαυμασμός ή απόδοση τιμής) χωρίς να προσφεύγει επιδεικτικά και αλόγιστα στη βία, στο Κάστρο είναι ευθύνη των άλλων να τον σεβαστούν και τόσο το χειρότερο χι αυτούς αν δεν το κάνουν. Όπως μου είπαν σχεδόν όλοι οι συνομιλητές μου στο Κάστρο, "οι μικρές οικογένειες, φυλάχονταν, πρόσεχαν να μη δίνουν αφορμές και να μην αρπάζονται με τους άλλους". Έτσι, στις δύο περιοχές αναδύονται δύο "εκδοχές" της "αντρειάς" οι οποίες έχουν μεν αρκετά κοινά, έχουν όμως και αρκετές διαφορές (που δεν είναι άσχετες και με τις διαφορές στην έκταση και ένταση των "οικογενειακών διαφορών" στα στα δύο μέρη), τις οποίες δεν έχω χώρο να αναπτύξω ισότιμα. Γι αυτό θα αναφερθώ διεξοδικότερα στο "μοντέλο" του Μεγάλου Χωριού, και θα περιοριστώ στην επισήμανση των έντονων διαφορών του άλλου με αυτό.

Μέσο και τόπος έκφρασης της "αντρείας" είναι ένα "ευφυές" σώμα<sup>5</sup>. Καλά διαπαισμένο, "χερό και δυνατό", χεμάτο ζωηράδα, εύρωστο, σφριγηλό, σβέλοτο, ευκίνητο, σε ετοιμότητα: με οξύτατες όλες τις αισθήσεις, ιδιαίτερα την όραση και την ακοή<sup>6</sup>, για να ελέγχει το χύρω περιβάλλον, καλά αντανakλαστικά και μεγάλη μυική δύναμη, "σαν του θεριού", σεξουαλικά δραστήριο. Ένα σώμα που να εξασφαλίζει το "φόβος ίσον σέβας"<sup>7</sup>, απαραίτητο όρο ιδίως για τους κτηνοτρόφους, οι οποίοι, αν δεν εμπνέουν το φόβο δεν μπορούν να επιβιώσουν από τίς ζωοκλοπές.

Επίσης όμως ένα "έξυπνο σώμα", "χεμάτο μυαλό", για να παραφράσω τις Schepher-Hughes και Lock (1987), και "δυνατό" μυαλό. Ένα σώμα σε εχρήγορη, προικισμένο με οξεία αντίληψη, ευστροφία, οξύνοια, οξυδέρκεια και ετοιμόνοια, που εξασφαλίζουν χρήση και σφαιρική αντίληψη της κατάστασης, χρήση και πρωτότυπες αντιδράσεις, ταχύτητα και πρωτοβουλία στη λήψη αποφάσεων, επινοητικότητα και φαντασία. Ιδιότητες απαραίτητες, δεδομένου ότι το σημαντικότερο μέρος της κοινωνικής διάδρασης συντελείται στο εξω-λεκτικό επίπεδο και ότι μεγάλο μέρος της περιβάλλεται με εμπρόθετη μυστικότητα, άλλοτε με στόχο να αντιληφθούν μόνο οι ενδιαφερόμενοι ένα συγκεκριμένο μήνυμα και να αντιδράσουν σ' αυτό και άλλοτε με διακύβευμα το αν ο ενδιαφερόμενος θα το αντιληφθεί ή όχι -χι αυτό και χίνονται αντικείμενο συνειδητής, ρητής και συστηματικής φροντίδας στα μικρά παιδιά και ιδιαίτερα στα αγόρια. Ένα "σώμα" προικισμένο επίσης με "ετοιμολογία", ώστε ο άνδρας να μπορεί να απαντάει αμέσως και να "βάζει τον άλλο στη θέση του", αλλά και με επιβλητικό λόγο, τόσο για να επιβάλλεται στο καφενείο με τις παραστατικές και πρωτότυπες αφηγήσεις των δικών του "ιστοριών" και των "ιστοριών" άλλων, όσο και για να επιβάλλει στους άλλους τη γνώμη του.

<sup>5</sup> Υπενθυμίζω ότι ευφυής είναι ο καλά σχηματισμένος, αυτός που έχει καλή διαπαιση, ο καλοφτιαχμένος, ο όμορφος και ο οξύνους, ο έξυπνος (Δημητράκος 1969:639).

<sup>6</sup> Για τη μεγάλη σημασία της ακοής ειδικά για τους βοσκούς, πρβλ. Πανόπουλος 1997:174.

<sup>7</sup> Αν λάβουμε υπ' όψιν ότι η "αντρεία" αποτελεί κεντρική πολιτισμική έννοια στις περιοχές αυτές, το παράδειγμα της ορεινής Κρήτης τεκμηριώνει εθνογραφικά την προσέγγιση του Csordas (1990 και 1994) για το σώμα ως υποκείμενο του πολιτισμού, ως υπαρξιακό πεδίο του πολιτισμού.

Ένα τέτοιο σώμα είναι δεν μπορεί παρά να είναι και εύμορφο. Ο "καλός άντρας" είναι και ωραίος άνδρας, με βάση την εντόπια αισθητική της "λεβεντιάς", που αποτελεί ταυτόχρονα ηθική και αισθητική κατηγορία, και συνοψίζεται στην ανδροπρέπεια και την "αρχοντιά": είναι ένας "λεβέντης ίσαμε εκεί πάνω", ψηλός, δυνατός και "στετός", "σαν κυπαρίσσι", με σώμα ρωμαλέο και νευρώδες, με αχέρωχη κορμοστασιά, με ανάλαφρη και υπερήφανη "περπατησιά" με ωραία ανδρικά, αδρά και αχρωπά, χαρακτηριστικά προσώπου, ματιά διαπεραστική που καθηλώνει (που "πετάει σπίθες" από την εξυπνάδα και "φωθιές" από το θυμό). Με αρχοντιά και "επιβάλλον" που συναιρούνται στον όγκο, στο εκτόπισμα<sup>β</sup>: ένας τέτοιος άνδρας "πιάνει τόπο", "χεμίζει τον τόπο".

Η "λεβεντιά" είναι η αισθητική πλευρά της δύναμης, ο απαραίτητος κρίκος της "ηθικής", της "σωματικής" και της "πνευματικής" εκδοχής της, σε μια ολιστική και κυκλική λογική, που θέτει αξιωματικά ότι όποιος είναι "Άντρας" είναι και ηθικός, δυνατός στην ψυχή, και δυνατός στο σώμα, και έξυπνος, και ωραίος, ανδροπρεπής. Η πρόταση είναι γενικεύσιμη: "ό,τι είναι *αντρίκειο* είναι *δυνατό* και ηθικό και ό,τι είναι *δυνατό* και ηθικό είναι και *ωραίο* και λειτουργεί ως γενική αισθητική αρχή.

Επίσης λειτουργεί συστηματικά: η απουσία ενός στοιχείου ακυρώνει και τα υπόλοιπα. Δεν νοείται "καλός άντρας" και "αφιλότιμος", τσιχχούνης, "χάιδaros", καχεκτικός ή ασθενικός. Αυτοί "δε μετράνε για Άντρες". Ούτε "καλός άντρας" και κοντός ή αδύνατος -αν μάλιστα είναι και τα δύο, ενσαρκώνει τον ορισμό του "κακάντρα"- αν και εδώ η ζωή έχει πολλές φορές ανατρέψει την αντίληψη αυτή, προκαλώντας ένα είδος πολιτισμικής αμηχανίας, όταν άνδρες "τόσινέ, μια χροιά, που δεν τσι κόβει το μάτι σου", όπως μου τόνισαν πολλοί συνομιλητές μου, "σε δύσκολες φερθήκανε τόσο παλληκαρία, πού' ληχες, μα από πού βγήκε τόσηνε ψυχή!". Όπως δεν νοείται, σ' ένα επίπεδο, "καλός άντρας" και αφελής ή βλαξ, αν και πάλι εδώ η ηθική δύναμη, η "παλληκαριά" και τα "αιστήματα" κατέχουν σαφώς το προβάδισμα σε σχέση με την εξυπνάδα. Η κυκλικότητα

<sup>β</sup> Το αξιοπερίεργο είναι ότι το "επιβάλλον" τους, όπως το λένε, πείθει τόσο πολύ, ώστε πολλοί τέτοιοι άνδρες δίνουν εκ πρώτης όψεως την εντύπωση ότι είναι πανύψηλοι και θεόρατοι, "θεριά", όπως τους λένε, χωρίς να είναι καν ψηλοί (δεν είναι φυσικά και κοντοί). Σαν να περιβάλλονται από μια αύρα που τους μεγεθύνει.

επηρεάζει και τις επί μέρους κατηγορίες. Δεν νοείται ούτε έξυπνος άνδρας και καχεκτικός, ωραίος και ασθενικός, λεβέντης στο παρουσιατικό και δειλός, αναποφάσιτος ή υποχωρητικός ("κρίμα στην ομορφιά του!", όχι "στη λεβεντιά" του λένε σ' αυτές τις περιπτώσεις).

Οριακά δεν νοείται ούτε "καλός άντρας" και άσχημος, αν και η ασχήμια είναι μια κατηγορία που διατυπώνεται περισσότερο από τις γυναίκες παρά από τους άνδρες, ή, καλύτερα, φαίνεται ότι, για τους άνδρες, η ανδρική ομορφιά ταυτίζεται με την αρρενωπότητα και τη λεβεντιά και δεν αρθρώνεται ως ξεχωριστή κατηγορία (πράγμα που δεν συμβαίνει για τη γυναικεία ομορφιά). Αντίθετα, οι γυναίκες διαχωρίζουν αρρενωπότητα και ομορφιά και θεωρούν την τελευταία κριτήριο εξ ίσου σημαντικό με την "αντρεία" για την επιλογή του συζύγου τους: "ήτονε καλός άντρας, καλός βοσκός", μου έλεγε μια γυναίκα για τον άνδρα της, "μόνο που ήταν άσχημος και δεν τον ήθελα στην αρχή... ήτονε πολύ ανοιχτόχρωμος και από τον ήλιο, το δέρμα του ήτονε γεμάτο φακίδες".

Ακόμα και ένα ελάττωμα που στα δικά μας τα μάτια μπορεί να μην φαίνεται πολύ σημαντικό, λόγου χάριν μια ελαφριά βαρηκοΐα ή λίγη μυωπία, είναι ικανό να αναιρέσει όλα τα άλλα, όχι τόσο για τη δυσλειτουργία που προκαλεί, όσο γιατί καταστρέφει την αναπαράσταση της δύναμης που κάνει τον "καλό άντρα". Και την καταστρέφει τόσο ως υποκειμενική αίσθηση όσο και ως προς το πώς προσλαμβάνεται από τους τρίτους. Η αντίληψη αυτή παίζει καθοριστικό ρόλο στον κύκλο των κτηνοτρόφων, όπου, ακόμα και στις πιο εύπορες "οικογένειες", και ιδίως σ' αυτές, τα ζώα της "οικογένειας" παίρνουν τα πιο γερά, έξυπνα και ατίθασα αγόρια<sup>9</sup>. Όταν δεν υπάρχουν σχετικά δυνατοί αδελφοί (ή έστω ξάδελφοι) για να κρατήσουν το κοπάδι και να τα στηρίξουν, οι διορατικοί γονείς προσανατολίζουν αλλού τα για οποιοδήποτε λόγο πιο "αδύναμα" αγόρια, τα οποία είναι βέβαιο ότι δεν θα γίνουν "καλοί βοσκοί". Είναι ενδεικτικό ότι ακόμα και δυνατοί κτηνοτρόφοι "ξεβοσκέβουν", και σε νέα σχετικά ηλικία -αν δεν έχουν γιους ή

<sup>9</sup> Αντίθετα από άλλα μέρη, όπου τα έξυπνα παιδιά τα προσανατολίζουν στα χράμματα και τα "μέτριας αντίληψης" μένουν στο χωριό, εδώ στα χράμματα προσανατολίζουν πρωτίστως τα αγόρια που δεν διαθέτουν τις ικανότητες να γίνουν βοσκοί.

μεγάλους χιους-, όταν αρρωστήσουν ή χάσουν την υποκειμενική αίσθηση της δύναμής τους. Η μακριά απουσία από τα ζώα τους, καθώς και η γνωστοποίηση της αδυναμίας τους ενέχει τον κίνδυνο να αποδεκατιστεί το κοπάδι τους από τις ζωοκλοπές. Η υποκειμενική αίσθηση της απώλειας της δύναμης και ο φόβος για τις συνέπειές της φαίνονται μερικές φορές ακραίοι, όπως στην περίπτωση ενός χείτονα, χωρίς χιους, που ενώ ήταν δυνατός βοσκός, "ξεβόσκειψε", αν και ήταν κάτω από τα εξήντα, επειδή έχασε τα περισσότερα δόντια του.

Όλα αυτά μπορεί να "φαντάζουν ευφάνταστα", ίσως και εξιδανικευτικά, γιατί στην αστική και αστακή Ελλάδα επικρατεί το στερεότυπο ότι οι "βοσκοί", επειδή δεν διαθέτουν, οι περισσότεροι, σχολική παιδεία πέραν της πρωτοβάθμιας (και αυτήν όχι όλοι), είναι και περιορισμένης, για να μην πω μειωμένης, αντίληψης και νοημοσύνης. Και ότι το να "φυλάει κανείς πρόβατα" είναι μια χειρωνακτική εργασία που απαιτεί ελάχιστες διανοητικές ικανότητες και ειδικές γνώσεις, ακόμα και σε σχέση με άλλα "χειρωνακτικά" επαγγέλματα, και την οποία ασκούν αυτοί που δεν έχουν τις ικανότητες και τις δεξιότητες να κάνουν οτιδήποτε άλλο. Ωστόσο, τα στερεότυπα αυτά δεν ανταποκρίνονται στην "κτηνοτροφική" και την ευρύτερη πραγματικότητα των περιοχών αυτών. Αντίθετα, εδώ, ο ίδιος ο τρόπος άσκησης της κτηνοτροφίας προσδιορίζεται από την γενικότερη αντιπαλότητα που διέπει τις κοινωνικές σχέσεις και απαιτεί και επιβάλλει τη συνύφανση της ισχυρής πολιτισμικής έμφασης στη σωματική δύναμη και την ευρωστία με μια εξ ίσου ισχυρή πολιτισμική έμφαση στις ιδιότητες που ορίζουμε γενικά ως "εξυπνάδα", "νοημοσύνη", "αντίληψη"<sup>10</sup> (έμφαση που έχει συνέπεια (ή αντιστοιχία) τη διαμόρφωση ατόμων με οξύτατη αντίληψη και υψηλή νοημοσύνη<sup>11</sup>). Και τούτο γιατί το σημαντικότερο μέρος της αντιπαλότητας και των βίαιων πρακτικών "παίζεται" πάνω στην ικανότητα ταχείας αντίληψης, πρόβλεψης

<sup>10</sup> Πτυχές της έμφασης αυτής αναδύονται και από την ανάλυση του Herzfeld (1985) για την αναζήτηση της σημασίας.

<sup>11</sup> Αυτό φαίνεται και από το πώς επιβιώνουν και, πολύ συχνά κατορθώνουν να διακριθούν επαγγελματικά, οι άνθρωποι που φεύγουν από το χωριό για να ζήσουν στην πόλη. Οι Μεγαλοχωριανοί, λόγου χάριν, εκτός από την πολιτική, έχουν διαπρέψει επαγγελματικά και στις κοντινές πόλεις, αλλά και στην Αθήνα, όπου αποτελούν σημαντικό μέρος της επιστημονικής και άλλων επαγγελματικών ελίτ.

κινήσεων, συσχετισμού στοιχείων για την ερμηνεία των κινήσεων και των συμπεριφορών, χρήσιμη εκτίμησης του ρίσκου μιας ενέργειας. Αν λάβουμε υπ' όψιν ότι, για τους κτηνοτρόφους, κεντρικό πεδίο έκφρασης της αντιπαλότητας αυτής είναι η ζωοκλοπή και το πώς θα την επιτύχουν εις βάρος των άλλων, πώς θα την αποτρέψουν σ' ό,τι αφορά τους ίδιους, πώς θα εντοπίσουν αυτόν που τους έκλεψε, τι στάση θα τηρήσουν απέναντί του, πώς θα διαπραγματευθούν τη σχέση τους μαζί του ώστε να αντιστρέψουν τη μειονεκτική θέση στην οποία βρέθηκαν και άλλα πολλά, δεν είναι δύσκολο να δούμε ότι, αντίθετα από όσα υποστηρίζουν τα στερεότυπα αυτά, η δουλιά του βοσκού *απαιτεί* και *προϋποθέτει* σημαντικές "πνευματικές" ικανότητες, ειδικές και γενικές. Δεν είναι τυχαίο ότι μόνο οι πολύ ικανοί άνδρες μπορούν να γίνουν "καλοί βοσκοί", δηλαδή να διατηρήσουν ή/και να αυξήσουν τα ζώα τους. Οι περισσότεροι "βουλοπλήουν" μεταξύ φθοράς και αφθαρσίας, ενώ πολλοί αναγκάζονται να "ξεβοσκέψουν".

Συναφές με το αίτημα της έμφασης στις διανοητικές ικανότητες είναι και το αίτημα της "δύναμης του λόγου", η ετοιμολοχία, και γενικότερα η ικανότητα αποτελεσματικού χειρισμού του λόγου, καθώς η αντιπαλότητα των κοινωνικών σχέσεων εκφράζεται και στο λεκτικό επίπεδο και έχει γίνει αντικείμενο ιδιαίτερης πολιτισμικής επεξεργασίας. Εδώ διακύβευμα του ανταγωνισμού είναι, μετά την ταχεία σύλληψη του έκδηλου και κυρίως του υπαινικτικού νοήματος μιας λεκτικής επιτέλεσης -γιατί οι άνθρωποι μιλούν πολύ συχνά με μεταφορές και υπονοούμενα-, η ταχεία άρθρωση μιας σωστής "απάντησης" και με το σωστό τρόπο. Δηλαδή μιας απάντησης καλά ζυγισμένης και επακριβώς προσαρμοσμένης στα συμφραζόμενα της λεκτικής διάδρασης και στις προθέσεις αυτού που απαντάει (έτσι ώστε να βάζει τον άλλο στη θέση του χωρίς να τον "προσβάλλει", αν δεν έχει τέτοια πρόθεση). Ωστόσο, οι διαφορές στη χρήση του λόγου ως μέσου αντιπαλότητας ανάμεσα σε μέρη όπως το Μεγάλο Χωριό και το Γλέντι και στις εντελώς δυτικές περιοχές είναι αισθητές. Στη δυτική Κρήτη, οι άνθρωποι, και κυρίως οι άνδρες, φοβούνται, κατά κάποιο τρόπο, τη δύναμη του λόγου, αυτά που "μια κουβέντα παραπάνω" μπορεί να προκαλέσει, και δεν παίζουν μεταξύ τους πολύ με το λόγο. Αποφεύχουν τις λεκτικές προκλήσεις και προσέχουν πολύ τα

λόγια τους. Έτσι είναι βαρείς και λιχομίλητοι, χωρίς αυτό να σημαίνει φυσικά ότι δεν χειρίζονται θαυμάσια το λόγο. Στο Μεγάλο Χωριό αντίθετα, όπως και στο Γλέντι (Herzfeld 1985), η επεξεργασία της λεκτικής αντιπαρότητας την έχει αναγάγει σε τέχνη. Εδώ διακύβευμα του ανταγωνισμού (αντικείμενο δηλαδή της ίδιας της αντιπαρότητας) είναι αφ' ενός μεν είναι η λεκτική ικανότητα αυτή καθαυτή των δρώντων υποκειμένων δηλαδή η ικανότητά τους να διηγούνται με ωραίο και πρωτότυπο τρόπο "ιστορίες" που να κινούν το ενδιαφέρον των ακροατών τους. Και αφ' ετέρου, η ικανότητά τους να μετατρέπουν την ευρύτερη αντιπαρότητα σε λεκτική αντιπαράθεση μέσω της ετοιμολοχίας. Έτσι, η πρόκληση-απάντηση παίρνει τη μορφή μιας μικρής "μονομαχίας", με την ανταλλαγή καυστικών χιουμοριστικών σχολίων, που έχει στόχο την αλληλοεξουδετέρωση στο λεκτικό επίπεδο, και το διακύβευμα είναι συγκρατηθεί σ' αυτό το επίπεδο της αλληλοδιακωμώδησης και του αλληλοσαρκασμού χωρίς να εξελιχθεί σε άλλου τύπου αναμέτρηση.

Ο αλληλοσαρκασμός και η αλληλοδιακωμώδηση παίρνουν και τη μορφή "ποιητικού αγώνα". Στα γλέντια των γάμων και στα άλλα γλέντια, διεξάγονται "μαντιναδο-μαχίες", λιγότερο συστηματικά σήμερα από παλαιότερα, οπότε ήταν "θεσμοποιημένη" πρακτική. Οι καθοί "μαντιναδολόγοι" του χωριού συναγωνίζονται στο αυτοσχεδιαστικό "ταίριασμα" ενός εύστοχου δίστιχου που να απαντάει και να "εξουδετερώνει" τα λεχόμενα του προηγούμενου, με στόχο να θέσουν ο ένας τον άλλο "εκτός μάχης", δηλαδή "εκτός θέματος" όπως μου είπε χαρακτηριστικά ο οικοδεσπότης μου<sup>12</sup>.

Όλα αυτά, εκτός του ότι κάνουν τους ανθρώπους εδώ πιο ομιλητικούς και προσδίδουν στο λόγο τους και μια εντυπωσιακή "σπιρτάδα" και ποιητικότητα, καθιστούν την ίδια την επιτυχημένη και εύστοχη χρήση του λόγου στοιχείο δύναμης και επιβολής με τρόπο που δεν είναι στη δυτική Κρήτη. Ακόμα δε πιο εντυπωσιακό είναι αυτό που η τέτοια χρήση του λόγου αποκαλύπτει. Η δυνατότητα των ανθρώπων αυτών, ανδρών και γυναικών, να είναι μέσα σ' αυτό το αξιακό και κοινωνικό στερέωμα και να το

<sup>12</sup> Τα ίδια ισχύουν και στο Γλέντι: για μια διεξοδικότερη ανάλυση της "ετοιμολοχίας" και της "μαντιναδο-μαχίας", βλ. Herzfeld 1985:136-149 και 1993.



εκδραματίζουν, διακυβεύοντας την ίδια τους την ύπαρξη και το ψωμί των παιδιών τους, και ταυτόχρονα να το βλέπουν από "έξω". Να το αντικειμενοποιούν, να το αναστοχάζονται, να βλέπουν τις δυσκολίες, τα αδιέξοδα και τον "παραλοχισμό" του, και να το ανατρέπουν ληκτικά, σαρκάζοντάς το "κατάμουτρα", σαρκάζοντας ταυτόχρονα τους ίδιους τους εαυτούς τους, τους οποίους βλέπουν, ως θεατές, να "παίζουν" σ' αυτή τη δύσκολη "παράσταση".

## 2. Η αναγνώριση της δύναμης: Φόβος ίσον σέβας

Η δύναμη λοιπόν, στην ηθική, την σωματικο-διανοητική και την αισθητική έκφασή της, αποτελεί τη σύνοψη και το βασικό εννοιολογραφικό εργαλείο της "αντρειάς", η οποία λειτουργεί ως μεταφορά της, με μια λοχική που συνενώνει το είναι -όπως αυτό αναδεικνύεται από το πράττειν- και το φαίνεσθαι, θεωρώντας ότι το πρώτο προβάλλεται στο δεύτερο και ότι το δεύτερο επικυρώνει το πρώτο. Ο άντρας έχει "αντρειά" όταν είναι "καλός". Και "καλός άντρας" είναι ο "δυνατός άντρας". Αυτός που έχει την υποκειμενική αίσθηση ότι "δε γνώρισε φόβο", που "νοιώθει πως δεν υπάρχει τίποτε που να μη μπορεί να το κάμει". Και αυτός που έχει την αναγνώριση των τρίτων ότι "δεν τον στένει τίποτα", διότι, όπως είπε ο Φουμοχιώρχης, "όταν ξέρεις ότι ο άλλος είναι αποφασισμένος για όλα, δύσκολα του αντιστέκεσαι", δύσκολα τον "προκαλείς" και τον "προσβάλλεις", δύσκολα εμπλέκεσαι σε διαδικασία αλληλοαμφισβήτησης μαζί του, διότι το πιθανότερο είναι ότι θα αποβεί εις βάρος σου. Γιατί ο "καλός άντρας" είναι και "καλός κλέφτης" -χωρίς να ισχύει κατ' ανάγκην το αντίστροφο- "καλός βοσκός" και κακός αντίπαλος.

Η δύναμη αυτή, εφ' όσον καταδεικνύεται μέσα από αληθινές αντιπαραθέσεις ποικίλης έντασης, δεν εξαντλείται μεν σ' αυτήν, αλλά εμπεριέχει την προσφυχή στις βίαιες πρακτικές. Η ζωοκλοπή, λόγου χάριν, που είναι *sine qua non* για να καθιερωθεί ο νέος κτηνοτρόφος ως "δυνατός" και να επιβάλει στους άλλους το "σεβασμό" του, μπορεί να καταλήξει, και συχνά καταλήγει, σε καταστάσεις όπως αυτές που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο: "Ξεκουράδωμα", ζώα να "γκρεμιστούν σε ταύκους" ή να σφαχτούν και

εγκαταλείφθουν επί τόπου, αλληλοτραυματισμοί, δηλαδή σε καταστάσεις έντονες και επώδυνες, που εμπειρεύουν τον "κίνδυνο σκοτωμού". Με αυτή την έννοια, η δύναμη εμπειρεύει και προϋποθέτει τη χρήση ή την απειλή χρήσης ανοικτής βίας. Σ' αυτό ακριβώς άλλωστε συνίσταται και η αίσθηση του "φόβου" που εμπνέει ο "καλός άντρας": στην πιθανότητα κάθε αντιπαράθεσης και αναμέτρησης μαζί του να φθάσει "στο απροχώρητο", σύμφωνα με τον εντόπιο ευφημισμό, να εξελιχθεί σε μια ανοικτά βίαιη αναμέτρηση. Και όχι ότι αυτό εξελίσσεται πάντα έτσι, γιατί τότε δεν θα υπήρχαν ούτε ζώα ούτε άνθρωποι στις περιοχές αυτές, αλλά η σκέψη και μόνο ενός τέτοιου ενδεχόμενου αρκεί για να αποτρέψει την εμπλοκή σε μια αναμέτρηση μαζί του.

Γιατί η διαφορά του με τους άλλους άνδρες είναι ότι δεν θα διστάσει να τραβήξει την κατάσταση στα άκρα και να προχωρήσει στη χρήση ανοικτής βίας, δηλαδή ακόμα και να σκοτώσει, αδιαφορώντας παντελώς για τις τρομακτικές συνέπειες που η πράξη του, και η ίδια η διαδικασία τέλεισής της, θα έχει για τον ίδιο. Ότι δηλαδή, εκείνη ακριβώς την ώρα κάποιος άλλος μπορεί να τον σκοτώσει, ότι θα περάσει ένα μεγάλο διάστημα της ζωής του στη φυλακή, ότι θα διαλυθεί η ζωή και η οικογένειά του, ότι θα υποστεί, το πιθανότερο, ο ίδιος ή ένας γιος του, την "εκδίκηση" της "οικογένειας" του θύματος, και αν όχι θα ζουν όλοι με το φόβο της "εκδίκησης" αυτής.

Από την άλλη πλευρά, αυτό ακριβώς υποβάλλει και την άλλη όψη του "φόβου", που, εκτός από τον αμιχή "φόβο" (και τους πραγματιστικούς υπολογισμούς του συσχετισμού δύναμης και των πιθανών απωλειών) και μαζί με αυτόν, υπο-επιβάλλει στους άλλους την αποχή όχι στενά από ενέργειες που θα σηματοδοτούσαν εμπλοκή σε μια σχέση αντιπαράθεσης μαζί του, αλλά και από ενέργειες που θα (υπο)δήλωναν αμφισβήτηση της "αντρείας" του. Και η άλλη όψη του "φόβου" είναι το "σέβας". Ο "φόβος μετά σεβασμού" και ο "θαυμασμός"<sup>13</sup> που προκαλεί ο άνδρας ο οποίος δεν υπολογίζει αυτές τις συνέπειες. Και είναι για αυτό το λόγο που το "φονικό" θεωρείται πράξη ανδρείας και "αντρείας", και όχι ως επιβράβευση μιας "δύναμης" της οποίας η ύστατη και ανώτατη

<sup>13</sup> Βλ. Δημητράκος 1969:1216.

έκφραση είναι η αφαίρεση της ζωής του άλλου<sup>14</sup>. Και είναι για αυτό το λόγο που ο άνδρας αυτός κερδίζει το "σεβασμό" των άλλων. Για το ότι, ως ένα σημείο τουλάχιστον της ζωής του, ώσπου να "καθιερωθεί" ως "καλός άντρας", αλλά και σ' όλη του τη ζωή, αν το καλέσουν οι περιστάσεις, επειδή "δε γνωρίζει φόβο", εμπλέκεται εκ των πραγμάτων σε βίαιες, ή δυνάμει βίαιες, αντιπαραθέσεις και εκθέτει διαρκώς τον εαυτό του στον κίνδυνο του θανάτου και στους υπόλοιπους κινδύνους που ανέφερα. Επί πλέον, λόγω της θέσης που καταλαμβάνει ως "επιφανής" άνδρας της "οικογένειάς" του, αν η αντιπαλότητα μεταξύ εκείνης και μιας άλλης "οικογένειας" πάρει τη μορφή βίαιης αναμέτρησης, ο άνδρας αυτός αποτελεί ρητά τον προτιμητέο στόχο, καθώς, σ' αυτές τις περιπτώσεις, ανεξάρτητα του ποιος έκανε τι, "σκοτώνουν τον καλύτερο", τον οποίο θεωρούν "εγκέφαλο" του σώματος της "οικογένειας", για να την "αποκεφαλίσουν" και να την αποδυναμώσουν. Αν λοιπόν, περάσει από τόσες "συμπληγάδες" και βγει αλώβητος, ο "σεβασμός" των άλλων είναι εξασφαλισμένος.

Θα εικονογραφήσω τους ισχυρισμούς μου με ένα περιστατικό που μου αφηγήθηκε ο Φουμοχιώρχης για έναν από τους "καλούς άντρες" που γνώρισα, το Βαρδοθεωνίδα, ο οποίος μαχαίρωσε ένα συνεργάτη των Γερμανών στην κεντρική πλατεία του χωριού. Όπως ανέφερα ήδη, οι συνεργάτες των Γερμανών στο χωριό προστατεύθηκαν από ορισμένους ισχυρούς τοπικούς κύκλους και όχι μόνο δεν είχαν την τύχη που είχαν σε άλλα μέρη, της Κρήτης τουλάχιστον, αλλά ούτε καν δικάστηκαν. Ωστόσο, επειδή το χωριό συμμετείχε σύσσωμο στην αντίσταση και υπέστη πολλά στη διάρκεια της κατοχής, η ύπαρξη και η ελεύθερη κυκλοφορία τους στο χωριό αποτελούσε πρόκληση, αν όχι για όλους, για μια πολύ μεγάλη μερίδα των χωριανών. Ο Βαρδοθεωνίδας είχε πολεμήσει στην Αλβανία, ήταν από τα "μεγάλα παλληκάρια" της αντιστασιακής ομάδας του χωριού και, τόσο εκεί όσο και μεταγενέστερα, είχε επιδείξει μια τολμηρή και θαραλλέα δράση σε δύσκολες περιστάσεις, η οποία τον επέβαλε, αν και ήταν από "μικρή οικογένεια", ως έναν από τους "καλά καλούς άντρες" του χωριού. Από την ίδια του τη δράση δεν μπορούσε να "καταπεί" τη διευθέτηση

<sup>14</sup> Αυτό υποστηρίζει ο J. Campbell για τους Σαρακατσάνους (1966:152).

που έχινε με τους δασίλοχους, και, ως άνδρας ισχυρός και με λόχο στο χωριό, "τσ' είχε προειδοποιημένους", λέει ο Φουμοχιώργης, "να μην ανεβαίνουνε στον κεντρικό δρόμο παραπάνω από το ύψος του σπιτιού και της χειτονιάς τως και, κυρίως, να μην περνούνε μπροστά από το ύψος του δρόμου που είναι το δικό του το σπίτι, και το καφενείο που κάθεται", (αυτές οι δύο χειτονιές είναι η μία κοντά στην Άλλαη), "γιατί αν τύχει και τσι δει, χαθήκανε". (Επαναλαμβάνω ότι οι άνθρωποι αυτοί προστατεύονταν από "δυνατές οικογένειες" του χωριού, οι οποίες, όπως είναι ευνόητο, είχαν ισχυρούς δεσμούς με την τότε κυβερνώσα παράταξη και την εποχή εκείνη δέσποζαν στο χωριό. Και υπενθυμίζω ότι στον κεντρικό δρόμο είναι τα καφενεία όπου συγκεντρώνονται όλοι οι άνδρες της περιοχής). "Ένας από "αυτούς" απήφισε την "απαχόρευση" και τόληψε να περάσει, με ύψος προκλητικό μάλιστα, επειδής επίστευε ότι "είχε ισχυρές πλάτες", μπροστά από το καφενείο του Βαρδολεωνίδα. Μετεμφυλιακά χρόνια, τώρα, και ο Βαρδολεωνίδας ανήκε στσι Άλλους, στη μειοψηφία, σου λέει δεν θα τόληψει. Εκεινού όμως του ανέβηκε το αίμα στο κεφάλι, επήε στο σπίτι ντου, επήε το μαχαίρι ντου και τονε περίμενε να κατεβεί το δρόμο. Και εκειέ, έξω από του... , χωρίς να λοχαριάσει τσι "Άλλους" [τους προστάτες του] που ήτονε και αυτοί μπροστά, "δε σου' πα" του λέει, "να μη σε δω μπροστά μου;" και τονε μαχαιρώνει. Δεν τον εσκότωσε όμως, εκεί μεταξύ ώμου και χέρας του την έδωσε", προσθέτει όχι χωρίς κάποια αποχοήτευση ο συνομιλητής μου, "γιατί εν τω μεταξύ είχε μπει στη μέση ο ..., που το περίμενε ότι θα χενεί και ήτανε σε ετοιμότητα για να παρεμβεί, και του κούνησε τη χέρα και ύστερα τσι χώρισε".

Μια τέτοια παράτολη πράξη θα προκαλούσε από μόνη της το "σέβας", το φόβο, το σεβασμό και το θαυμασμό των Άλλων, έστω και αν η τέλεσή της πραγματοποιούνταν σε ομαλότερες συνθήκες και ο "δράστης" της ήταν ένας άνδρας από "δυνατή οικογένεια. Το να αποπειραθεί κανείς να σκοτώσει κάποιον, στην πλάτεια του χωριού, ανάμεσα στους φίλους και τους συγγενείς του, αφηφώντας τις άμεσες και πιο μακρινές συνέπειες, είναι ήδη πολύ παράτολη και απαιτεί δύναμη για να πραγματοποιηθεί. Ταυτόχρονα, ωστόσο, αυτός ο θαυμασμός ίσως να ήταν ανάμικτος με επίκριση, καθώς υπάρχει μια άρρητη σύμβαση τέτοιες πράξεις να μη γίνονται μέσα στο χωριό, διότι το "κακό κινδυνεύει να πάρει χρήχορα μεγάλης διαστάσεις". Οι ευρύτερες όμως πολιτικές συνθήκες, αλλά και οι συγκεκριμένες περιστάσεις υπό τις οποίες τελέστηκε η πράξη αυτή, σε συνδυασμό με την ίδια την προέλευση και το πολιτικό "ποιόν" του

Βαρδολεωνίδα, ο οποίος διακινδύνευσε στην κυριολεξία, όχι μόνο να σκοτωθεί ή να φυλακιστεί, αλλά και να μην έχουν "τα μικρά παιδιά του στον ήλιο μοίρα" για δεκαετίες, έκαναν την πράξη του ιδιαίτερα "γενναία" και ιδιαίτερα "σεβαστή", με όλες τις παραπάνω έννοιες. Ακόμα δε σεβαστότερη την καθιστούσε το γεγονός ότι θα ήθελαν, και στη συνείδηση πολλών χωριανών θα έπρεπε, να την είχαν κάνει πολλοί άλλοι πριν από αυτόν, "με περισσότερες ηλιές" από αυτόν, που είχαν και πολύ πιο σοβαρούς λόγους, γιατί είχαν θρηνηήσει πολλά θύματα από τη δράση των συγκεκριμένων ανθρώπων στην κατοχή. Το γεγονός δηλαδή ότι εξέφραζε ένα "πρέπει" του χωριού που άλλοι λόγοι, και με την ανοχή άλλων, είχαν εμποδίσει να πραγματοποιηθεί.

Έτσι, η πράξη του Βαρδολεωνίδα προκάλεσε το "σεβασμό" άλλων. Ακόμα και εκείνοι που, όντας "φύσει και θέσει" ισχυρότεροι στις συγκεκριμένες συνθήκες, θα μπορούσαν άνετα "να τα βάλουν μαζί του" και να τον θέσουν ποικιλότροπα "εκτός μάχης", "τον σεβάστηκαν" και "δεν τόλησαν να τον πειράξει". Αντίθετα, κέρδισε, άλλη μια φορά, την αναχνώριση άλλων, που ήταν ακόμα μεγαλύτερη, γιατί το θέμα ήταν, για τους περισσότερους, ηθικής τάξεως. Ο Βαρδολεωνίδας, για όλη αυτή τη δράση του, ανήκε στην υπόλοιπη ζωή του στην κατηγορία αυτών που "κανείς δεν τοημάει να τα βάλει μαζί τους".

Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι όντως "δεν τα έβαλε κανείς μαζί του", ότι ο συγκεκριμένος και οποιοσδήποτε άλλος σε αντίστοιχη θέση επαναπαύθηκε ποτέ "στις δάφνες του" και ότι δεν χρειάστηκε να επιβεβαιώσει το "φόβο" ώστε να διατηρήσει το "σεβασμό". Και αν "δίσταζε" να τον επιβεβαιώσει όποτε χρειαζόταν, δεν είναι απόλυτα βέβαιο ότι θα διατηρούσε δια βίου και το "σεβασμό". Σημαίνει όμως ότι από εκείνη την κρίσιμη καμπή της ζωής του και πέρα όντως δύσκολα "τα έβαζε κανένας μαζί του". Έπρεπε να έχει μεγάλη "αυτοπεποίθηση" για να το κάνει, γιατί εκτός από το "πραγματιστικό" ζήτημα της "δύναμης", την ισχύ, ετίθετο έμμεσα και ένα ζήτημα ηθικής τάξης: ότι δηλαδή δεν είναι, κατά κάποιο τρόπο, ηθικό να αναμετρείται κανείς με άνδρες που έχουν δείξει ότι αξίζουν πολλά. Η έννοια της δύναμης δεν είναι εχθενώς αήθης, ασχέτως αν πολύ συχνά της γίνεται αήθης χρήση. Με αυτή την έννοια, κάθε επί πλέον "νίκη" ενός "καλού άντρα" προσαυξάνει

το χόητρό του, ενώ, μια "ήττα", αν δεν είναι επαναλαμβανόμενη και δεν πλήττει πολύ καίριο σημείο της ταυτότητάς του ούτε αναφέρεται σε θέμα αρχής, όπως τα παραδείγματα που θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, δεν το πλήττει σημαντικά. Και αντίστροφα, ούτε η τολμή του πιθανού "αντιπάλου" του "να τα βάλει μαζί του" ούτε η πιθανή του νίκη θα είναι αναμφίλεκτες, γιατί πολλοί, αν όχι οι περισσότεροι, θα αντιτάξουν σε μια τέτοια πράξη ότι "όφειλε να τον είχε σεβαστεί και να πάει να δείξει την αντρεία του αλλού". Ο Μαντακοβασίλης, για παράδειγμα, ένας άλλος άνδρας-θρύλος του χωριού, και μερικοί άλλοι αντίστοιχου βεληνεκούς με αυτόν και με το Βαρδολεωνίδα, από ένα σημείο και πέρα της ζωής τους, είχαν ταχθεί, για λόγους που δεν έχω χώρο να εξηγήσω εδώ, εναντίον της ζωοκλοπής και δεν έκλεβαν. Αυτό ήταν γνωστό σε όλους. Άλλοι τους "σεβάστηκαν" και δεν τους έκλεφταν και άλλοι θεώρησαν ότι βρίσκονταν σε θέση αδυναμίας την οποία μπορούσαν να εκμεταλλευθούν. Αυτό όμως δεν μείωσε το χόητρό τους ούτε έκανε αυτούς που τους έκλεβαν "καλούς άντρες" στη συνείδηση των περισσότερων χωριανών.

Αλλά και αν ακόμα η "ήττα" είναι σε καίριο σημείο της ταυτότητά τους, όπως οι περιπτώσεις που ανέφερα στο προηγούμενο κεφάλαιο, του Βουρνά, που εν τέλει τον σκότωσαν, ακόμα και του Πάλλη, που τον "ξεκουράδωσαν" και τον ανάγκασαν να "ξεβοσκέψει", τα πράγματα δεν είναι πάντα μονοδιάστατα. Πρώτον, οι "καταχραφές" τους στο "μητρώο της αντρείας" και οι "επιδόσεις" τους ήταν τέτοιες, δεύτερον, η μάχη που έδωσαν και οι δύο τόσο άνιση και τρίτον, η συμπεριφορά των "αντιπάλων" τους είχε τέτοιες "ελλείψεις" ως προς το ηθικό σκέλος της "αντρείας", ώστε το γεγονός ότι "έχασαν τη μάχη" να μην επηρεάσει την αναγνώριση των περισσότερων άλλων ανδρών. Έτσι δεν μετέβαλε καθόλου την εικόνα του πρώτου, ο οποίος έμεινε στην ιστορία ως "ένας από τους καλύτερους άντρες του χωριού", και μετέβαλε ελάχιστα την εικόνα του δεύτερου, ο οποίος έμεινε στην ιστορία ως κάποιος που δεν ανήκει μεν στην παραπάνω κατηγορία, όπου ούτως ή άλλως δεν είχε φθάσει ποτέ, ο οποίος όμως έδειξε μεγάλη γενναιότητα υπερασπίζοντας από εχθρώς μειονεκτική θέση το όνομα του πατέρα και της "οικογένειάς" του, ενάντι "αντιπάλων" που δεν είχαν το θάρρος να αναλάβουν την ευθύνη της πράξης τους (να

δημοσιοποιήσουν ποιος απ' όλους είχε τραυματίσει τον πατέρα του). Αντίστροφα, η "νίκη" των "άλλων" στις δύο αυτές περιπτώσεις, δεν καταγράφηκε στη συνείδηση των περισσότερων στο χωριό ως υπεροχή τους στην "αντρεία". Παρέμεινε αμφίσημη και αμφιλεγόμενη, ενώ από πολλούς κρίθηκε αρνητικά.

Οι άνδρες που έχουν επιδείξει δράση αντίστοιχη με αυτή του Βαρδοθεωνίδα, κερδίζουν την αναγνώριση και το "σεβασμό" *σχεδόν* άλλων στο χωριό. Και, το σημαντικότερο, κερδίζουν και την αναγνώριση των άλλων "καλών αντρών", ασχέτως αν αυτό ομοιοθετείται ρητά ή όχι (όπως είδαμε στο έκτο κεφάλαιο). Τα οριακά επιτεύγματα είναι ένα "τόπος συνάντησης και αλληλοαναγνώρισής τους" και ένας "τόπος οικοδόμησης σχέσεων" μεταξύ τους, ασχέτως αν στην αναγνώριση αυτή είναι (πιθανόν να) ενυπάρχει και "ζήλεια" και ανταγωνισμός και θανθάνουσα αντιπαλότητα. Για να αναφέρω ένα πιο καθημερινό περιστατικό, που μου είπε η Ειρήνη για τον πατέρα της, έναν άνδρα αντίστοιχου βεληνεκούς με τον Βαρδοθεωνίδα: "Όταν ο πατέρας μου ζήτηξε τη μάνα μου από τον παππού μου, αυτός αρνήθηκε, γιατί είχε δυο κόρες μεγαλύτερες απάντρευτες. Ύστερα από λίγο καιρό την ξαναζήτηξε (δεν ήθελε να τη κλέψει) και ο παππούς μου το ξανασκέφτηκε και ζήτηξε τη γνώμη του Μαντακοβασίλη [τον άλλο θρύλλο του χωριού που ανέφερα μόλις παραπάνω] που ήτανε δα ο πιο επιφανής συγγενής του. Και ο Μαντακοβασίλης τονε ξανοίγει [κοιτάζει] έκπληκτος και του λέει: "στο Κουρτολικούργο δεν θα τηνε δώσεις!", τάξε μου, θα τολμήσεις να μην τηνε δώσεις σ' ένα τόσο άξιο άνθρωπο και καλό παλληκάρι; Θα του χαλάσεις το χατήρι;".

Παρά την σχεδόν γενική αλληλοαναγνώριση, ωστόσο, μεταξύ των "καλών αντρών", οι στενές σχέσεις, οι φιλίες, που δημιουργούνται μεταξύ τους -γιατί δημιουργούνται βαθιές φιλίες μεταξύ τους- είναι συνήθως επιλεκτικές. Τείνουν να συναντηθούν και να συνδεθούν στενά οι άνδρες που είτε συνδέονται από προϋπάρχουσες "οικογενειακές" σχέσεις, είτε έχουν συγγενή προσέγγιση στην εκδοχή της "αντρείας" που υποστηρίζουν και έχουν επιδείξει. Πολλές φορές σημαντικό ρόλο και στα δύο αυτά παίζει η πολιτική τοποθέτηση, των "οικογενειών" τους, καθώς παλαιότερα ιδίως, αλλά και σήμερα ακόμα, όλες σχεδόν οι "οικογένειες" ακολουθούσαν σύσσωμες την ίδια πολιτική παράταξη, ή η δική τους, αν τυχόν έχουν διαφοροποιηθεί από την "οικογένειά" τους.

Από την άλλη πλευρά πάλι, παρά την σχεδόν γενική αλληλοαναχνώριση, η "ζήλεια" και ο ανταγωνισμός που υφέρπουν στην αναχνώριση μετατρέπουν πολλές φορές τη θανθάνουσα αντιπαλότητα σε ανοικτή οδηγούν σε αντιπαραθέσεις ποικίλης έντασης και με ποικίλες αφορμές μεταξύ των "καλών αντρών" που ανήκουν σε διαφορετικές "οικογένειες" (ή/ και στην ίδια, αλλά ας μην επεκταθώ τόσο πολύ). Αυτό μπορεί να έχει προσωπική βάση, τον προσωπικό "εγωισμό", ο οποίος δύσκολα αποδέχεται ότι ο άλλος είναι εφάμιλλος του εαυτού και φοβάται μήπως αναδειχθεί και "καλύτερος". Το πιθανότερο όμως είναι (αν και αυτά δύσκολα διαχωρίζονται μεταξύ τους) ότι ο προσωπικός "εγωισμός" και ανταγωνισμός ενθυθακώνει τον ανταγωνισμό μεταξύ των αντίστοιχων "οικογενειών" τους, των οποίων το νοερό κέντρο ενσαρκώνουν, για το ποια είναι "καλύτερη", έναν ανταγωνισμό που εκδραματίζουν οι ίδιοι ως εκπρόσωποι των "οικογενειών" τους.

Με αυτή την έννοια, και σχηματοποιώντας αρκετά, μοιρονότι οι πράξεις αμφισβήτησης "καταστέλλονται" βασικά από την πλευρά αυτών που καταδείχθηκαν "κατώτεροι", "λιγότερο δυνατοί", και μπορεί να ανανεωθούν από άνδρες της επόμενης γενιάς, που θα θελήσουν να "δοκιμάσουν την τύχη τους" στην "αντρεία" προκαλώντας ήδη "φτασμένους" άνδρες, ο ανταγωνισμός, παρά την αναχνώριση, συνεχίζεται "σε επίπεδο κορυφής" ή κινδυνεύει να αναδυθεί κάθε στιγμή. Βέβαια, σ' αυτό το επίπεδο, συνήθως έχει σαφώς πιο "πολιτική" χροιά. Δεν παίζεται τόσο το ποιος είναι "καλύτερος άντρας" από τον άλλο, αλλά το ποιος άνδρας, ως εκπρόσωπος της "οικογένειάς" του -όπερ εστί μεν μεθερμηνευόμενο ποια "οικογένεια", αλλά παραμένει, ως ένα σημείο, κατ' αρχήν μεταξύ των "ατόμων-θα επιβάλει στον άλλο ή τους άλλους, τη γνώμη του και την πολιτική του, ποιος δηλαδή θα αναδειχθεί ισχυρότερος. Ωστόσο, η αναμέτρηση αυτή περιβάλλεται με τον μανδύα της "αντρείας" και διεξάχεται τις περισσότερες φορές στο ιδίωμα της "αντρείας". Έτσι, ο "καλός άντρας", παρά την αναχνώριση που έχει λάβει, και λόγω ακριβώς της αναχνώρισης αυτής, πρέπει να είναι διαρκώς σε ετοιμότητα να υπερασπιστεί την "αντρεία" του, να προκαλεί "φόβο" για να επιβάλει το "σεβασμό". Με τη διαφορά ότι αν χάσει την αναμέτρηση, αν δεν επιβάλει τη γνώμη του, γιατί εδώ παίζει μεγάλο ρόλο το τι ακριβώς έχει ο άνδρας πίσω του, πόσο ισχυρή



είναι η "οικογένειά" του και με ποιες άλλες "οικογένειες" συμμαχεί, δεν μπορεί κανείς να του καταλογίσει ότι "δεν είναι (καλός) άντρας". Ακραίο τέτοιο παράδειγμα ως προς τη διαφορά "δύναμης" των "οικογενειών" αποτελεί το περιστατικό με τις μαντινάδες που περιέγραψα στο προηγούμενο κεφάλαιο της αντιπαράθεσης του Φούμη με το Μύρη στην πλατεία του οικισμού του τελευταίου, όπου ο Φούμης τράβηξε το μαχαίρι του για να κτυπήσει τον άλλον. Στο θέμα ηθικής τάξης για το οποίο διαφώνησαν επικράτησε η άποψη του Μύρη και της "οικογένειάς" του διότι ήταν μεγαλύτερη και ισχυρότερη. Αυτό δεν άλλαξε την εικόνα του Φούμη. Αντίστοιχες καταστάσεις συμβαίνουν και ανάμεσα σε άνδρες είτε από "οικογένειες" που τις χωρίζει λιγότερη διαφορά, είτε από περίπου ισοδύναμες "οικογένειες", που, ανάλογα με τον ευρύτερο συσχετισμό των δυνάμεων, άλλοτε επικρατεί η μία και άλλοτε η άλλη.

Έτσι λοιπόν, η αναγνώριση της δύναμης του άνδρα συντελείται σ' ένα σχεδόν σωματικό, αμφίσημο και ρευστό πεδίο έντασης, μεταξύ σφύρας και άκμονος, που συγκροτείται ανάμεσα στον (απλό) "φόβο" και το "σέβας", το "φόβο μετά σεβασμού" και το θαυμασμό, που προκαλεί στους άλλους η έλλειψη "φόβου" του άνδρα η οποία υποτείνει την κατάδειξη της δύναμής του και την οποία η τελευταία αποκαλύπτει. Αυτό ακριβώς εννοούσε ο οπληρχηγός Σμπώκος όταν είπε "μ' α δεν κάμεις κουζουλάδα αντριά δεν βγαίνει". Ότι προϋπόθεση της δύναμης είναι η έλλειψη φόβου. Και αυτό μου επαναλάμβανε συνέχεια ένας από τους πολύ "δυνατούς άντρες" του χωριού τον οποίο συναντούσα πολύ συχνά: "εχώ στη ζωή μου δε γνώρισα φόβο".

Αυτό το δυναμικό πεδίο συγκροτείται πάνω στη βία, την πραγματική χρήση ή την απειλή χρήσης της, η οποία ενθουσιάζει και υποτάσσει την αντιπαλότητα και την αμφισβήτηση των περισσότερων, και τις αμβλύνει έτσι, χωρίς ωστόσο να τις εξουδετερώνει ποτέ. Αντίθετα, ορισμένοι επιχειρούν διαρκώς να ανατρέψουν το πεδίο αυτό, μέσα από μια διαρκή προσπάθεια συντριβής και αντιστροφής των όρων συγκρότησής του, έτσι ώστε να υποβληθεί στο "φόβο" και να εξαναγκαστεί στο "σέβας" αυτός του οποίου η δράση δημιούργησε το πεδίο. Όσπου να χίνει αυτό όμως, αν χίνει, το πεδίο της αναγνώρισης, διαπερνάται μεν από υπόχειρα και υπόκωφα ρεύματα αντιπαλότητας και "ζήθειας" -τα οποία μπορεί

να τείνουν κάθε τόσο να αναδυθούν στην επιφάνεια- ωστόσο σηματοδοτείται από αισθητά διαφορετικές, για να μην πω διαμετρικά αντίθετες, συμπεριφορές.

Από τη μια πλευρά, σηματοδοτείται από συμπεριφορές αποφυγής και αποχής τόσο από σχέσεις αναμέτρησης με το συγκεκριμένο άνδρα, όσο και από ενέργειες απέναντί του που θα υποδήλωναν ότι οι άλλοι "δεν τον υπολογίζουν". Έτσι, ο "δυνατός άντρας" είναι "κοζαλής", όπως λένε, "έχει κόζι", και "χατήρι" και γι αυτό "δεν τον πειράζει κανείς". Και από την άλλη πλευρά, σηματοδοτείται από κινήσεις "θετικής" (ας το πω έτσι, αλλά σε εισαγωγικά) "αμοιβαιότητας", σε αντίθεση με την "αρνητική", που εκφράζει η αμφισβήτηση" -η οποία δεν είναι ούτε και αυτή ακριβώς αρνητική, γιατί ουσιαστικά κάθε αμφισβήτηση συνδηλώνει έμμεσα και αναχνώριση. Από συμπεριφορές που δηλώνουν, άρρητα αλλά με σαφήνεια, αναχνώριση και ταυτόχρονα (υπο)δηλώνουν την επιθυμία προσεταιρισμού του, την πρόθεση και την επιδίωξη σύναψης στενών σχέσεων μαζί του.

Αυτές οι συμπεριφορές αναχνώρισης είναι ιδιαίτερα ορατές στα κεράσματα στο καφενείο, τα οποία αποτελούν γενικότερο "δείκτη" της αναχνώρισης και της υπόληψης καθενός. Όταν, για παράδειγμα, μπαίνει ένας κανονικός άνδρας στο καφενείο, ακούονται, ανάλοχα με τον αριθμό των παρόντων, δύο τρία, πέντε "κέρασέ τον!" προς τον καφετζή. Όταν μπαίνει ένας τέτοιος αναχνωρισμένος άνδρας, ο αριθμός των κερασμάτων (ή μάλλον των εντολών για κέρασμα) πολλαπλασιάζεται και πολλές φορές το καφενείο αντηχεί από μια οχλοβοή από "κέρασέ τον!", "κέρασέ τον!". Αυτό μπορεί να σχετίζεται και με χρησιμοθηρικά κίνητρα, γιατί ένας "δυνατός άντρας" είναι κακός για αντίπαλος αλλά "καλός", χρήσιμος, για φίλος. Σχετίζεται όμως και με μια γενικότερη στάση, γιατί ένας "δυνατός άντρας" είναι *αξία καθ'εαυτός* και τιμάει καθέναν να τον έχει φίλο. Έτσι, ο άνδρας αυτός είναι περιζήτητος ως αχχιστέας, ως "συμπέθερος" ή ως σύζυγος μιας αδελφής ή μιας κόρης, ως "σύντεκνος", ως "κουμπάρος" και φυσικά ως φίλος. Επίσης είναι περιζήτητος ως σύζυγος για τις ίδιες τις γυναίκες. Αποτελεί το ομοιοχημένο ή ανομοιοχητο όνειρο των περισσότερων κοριτσιών.

Η δύναμη την οποία ενσαρκώνει ο άνδρας αυτός σε συνδυασμό με το αυξημένο ειδικό κοινωνικό βάρος που αποκτά αποκρυσταλλώνονται, στο επίπεδο της αναπαράστασής του, σε εικόνες απτής δύναμης, ορμής, βάρους και όγκου, εικόνες με τις οποίες στολίζουν τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες τις αναφορές τους στους άνδρες αυτούς: "Ήταν καλός άντρας, δυνατός. Πατούσε και σειόταν η γης", "έσπιβε την πέτρα", "δεν τον χωρούσε το σπίτι", "έμπαινε στο καφενείο και χέμιζε ο τόπος" "ήταν ένα θεριό ανήμερο". Ή, όπως μου είπε η χιαχιά του οικοδεσπότη μου για τον άνδρα της, για τον οποίο όλοι συμφωνούσαν ότι εκτός από "καλός άντρας" ήταν και πάρα πολύ ωραίος: "κατέβαινε τη στράτα και ο αέρας που έκανε με την ορμή που επερπάθει εφύσα πίσω το μαντήλι του όντε τον είδα είπα αυτόν θέλω...".

Όλες αυτές οι μεταφορές αναδεικνύουν και υπογραμμίζουν μια άλλη, άυλη άμα και βαθύτατα υλική, πραγματικότητα αυτής της ολιστικής ηθικής, σωματικής και πνευματικής δύναμης του Άνδρα την οποία οφείλω να τονίσω εδώ. Την "επιβολή που επιβάλλει", που αναδίδει και διαχέει η ίδια η παρουσία του από μόνη της και η οποία εισπράττεται σωματικά, προκαλεί μια σωματική και σωματοποιημένη αίσθηση "δέους" στους άλλους, που "μαζεύονται" και σαν να υποκλίνονται "στη θωριά του". Και σ' αυτό είμαι "πληροφορήτρια του εαυτού μου", όπως λέει η Hastrup (1995:128). Δεν θα ξεχάσω ποτέ το "σεβασμό" που μου προκαλούσε ένα τέτοιο "θεριό ανήμερο" -και μάλιστα προχωρημένης ηλικίας, γύρω στα εβδομήντα ήταν τότε-. Πώς έβαζε επιτακτικά το πιάτο με τους μεζέδες μπροστά μου και μ' ένα προστακτικό βλέμμα, που αγνοούσε τις διαμαρτυρίες μου ότι δεν πεινούσα, με ανάγκαζε να χαμηλώνω σιγά-σιγά τον τόνο της εκφοράς τους και στο τέλος να τρώω σε ώρες ανήκουστες για μένα, ή ενώ είχα μόλις σηκωθεί από το τραπέζι στο σπίτι, μόνο και μόνο για να του κάνω το "χατήρι" και να μην τον στενοχωρήσω. Πώς σήκωνε, μ' ένα σπρώξιμο με το χέρι και με μια κοφτή εντολή "άμε πιο κει" ηλικιωμένους άνδρες από την καρέκλα τους στο καφενείο για να καθήσει ο ίδιος (στις κόρες του, σήκωνε την ίδια την καρέκλα για να τις "αδειάσει" σαν να ήταν χάτες) και πώς αποστόμωνε τους συνομήλικους και τους νεότερους συνομιλητές του μ' ένα "δεν κατέ[χ]εις [ξέρεις] του λόγου σου", οι οποίοι "μαζεύονταν" και δεν "έβγαζαν τσιμουδιά" και τον άφηναν όχι μόνο να δώσει την αυθεντική εκδοχή για τα

γεγονότα που συζητούσαν, αλλά και να μονοπωλήσει τη συζήτηση χωρίς να τον διακόπτουν. Όταν, κάποτε ομολόγησα αυτή μου την αίσθηση στην κόρη του, μου απάντησε: "Και δεν είδες τίποτα που να βλεπες τον αδερφό του, το μεγάλο αυτός κι αν ήταν επιβλητικός. Μόνο που σε ξάνοιχε έλεγχες, τι έχω κάνει άραγε· εμείς, τα παιδιά, και μεγάλα όταν ήμασταν, δεν εμπορούσαμε να καθήσομε πολλή ώρα μαζί του, δεν αντέχαμε. Να φανταστείς ότι και ο ίδιος ο πατέρας μου, που είναι αυτός που ξέρεις, εμαζευότανε μπροστά στον αδερφό του, δεν ετοημούσε να του πάει κόντρα".

Η δύναμη, και κατ' επέκτασιν η "αντρεία", εδράζεται στο σώμα, και με αυτή την έννοια, ανάχεται στη "φύση", ποιείται από τη "φύση", όχι τη γενική και αμετάβλητη φύση του άνδρα γενικά, με τη φιλοσοφική ή τη βιολογική έννοια, αλλά τη συγκεκριμένη, σωματική και μεταβλητή "φύση" του καθενός, όπως αυτή προσδιορίζεται από το αίμα του. Το γεγονός ότι τόπος κατασκευής της δεν θεωρείται ένα σώμα που συλλαμβάνεται ως μύες και νους ή ως ύλη και πνεύμα αλλά ως ολότητα που διέπεται από την ίδια αρχή ζωής, προσδιορίζει και την ολιστική σύλληψή της, ενώ ταυτόχρονα τη συσχετίζει με την ιδιοσυστασία της ουσίας αυτής και την εξηγεί με βάση τις ιδιότητές της. Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι τόπος κατασκευής της είναι το σώμα και το αίμα την καθιστά εχγενή ιδιότητα, σύμφυτη με τον άνδρα. Ιδιότητα την οποία φέρει ως κληρονομιά των μίξεων από τις οποίες προέρχεται το αίμα του, πράγμα που παραπέμπει στην έννοια της "ράτσας" και "εξηγεί" με το ιδίωμα της το γιατί η προέλευση των "καλών αντρών" από τους "καλόσειρους" αποτελεί "φυσικό νόμο", ενώ από τους "άλλους" "ατύχημα της φύσης". Επίσης "ερμηνεύει" τις διαφορετικές εκφάνσεις και διαβαθμίσεις της δύναμης ανάλογα με την ηλικία: στους νέους "βράζει το αίμα", στους μεγαλύτερους "καταλαχιάζει", χάνει τη δύναμή του. Τέλος, εξηγεί το γιατί δεν "βγάζουν" όλοι οι άνδρες "αντρεία": γιατί οι περισσότεροι φέρουν "αδύνατο" αίμα μέσα τους, αίμα κακών μίξεων, ή αίμα που "έχει κόψει".

Αίμα και δύναμη παραπέμπουν το ένα στο άλλο, αποτελούν ενδεικτική το ένα του άλλου: "είχα μόλις κατεβεί από τ' αόρι", μου είπε ένας από τους "καλούς άντρες", "και είχα τόση δύναμη που το αίμα μου πετιόταν θύμωνα και προσβαλλόμουν με το παραμικρό". Αυτό ερμηνεύει με το ιδίωμα της "φύσης" την παρουσία ή την απουσία δύναμης σε κάθε άνδρα: οι "καλοί άντρες" είναι "ζωηροί", δηλαδή δυνατοί και

ευέξαπτοι διότι το αίμα τους κυλάει με τόση ορμή, ώστε "ακούνε τη δύναμή τους", "ανάβει εύκολα", "παίρνει γρήγορα φωτιά", τους "ανεβαίνει στο κεφάλι", και γι αυτό είναι και σεξουαλικά δραστήριοι και "παραχωχικοί", δηλαδή έχουν "δυνατό σπέρμα", και "κάνουν" πολλά παιδιά και ιδίως αρσενικά.

Με αυτή την έννοια και σ' αυτά τα συμφραζόμενα, η σεξουαλικότητα, ή μάλλον ο βαθμός και η έντασή της, διαμεσοθαβείται από την έννοια της δύναμης. Καταχράφεται δηλαδή ως ειδική ένδειξη της γενικότερης δύναμης και ευρωστίας του άνδρα, αποδίδεται σε αυτήν και αυτήν ενισχύει. Συνεπώς δεν συλλαμβάνεται ως τεκμήριο ενός ανδρισμού πουπραγματώνεται μέσα από τη σεξουαλική δραστηριότητα αυτή καθαυτή· ή, για να το πω διαφορετικά, η σεξουαλική δραστηριότητα από μόνη της και μόνη της, αν δεν συνοδεύεται από τις ιδιότητες που προανέφερα, δεν αποτελεί τεκμήριο "αντρειάς". Το ίδιο ισχύει και για την ερωτική δραστηριότητα ή την "επιτυχία" στις γυναίκες η οποία ούτως ή άλλως, για να είναι αποδεκτή εκτός των συμφραζομένων του χάμου (πράγμα που ισχύει για όσους πληρούν τα υπόλοιπα στάνταρντς), πρέπει να "συντελείται" εκτός χωριού, γιατί όταν γίνεται εντός, σηματοδοτεί "έλλειψη σεβασμού" τόσο προς τις γυναίκες, όσο και προς τους άνδρες με τους οποίους σχετίζονται· γι αυτό το λόγο, δεν είναι μόνο οι γυναίκες "ντροπαλές" προς τους άνδρες, αλλά και οι άνδρες προς τις γυναίκες, όταν δεν έχουν στενή συγγενική σχέση μαζί τους, πράγμα που μειώνεται και για τα δύο φύλα με την ηλικία.

Εξ άλλου, σ' ένα μεγάλο βαθμό, η σεξουαλικότητα κρίνεται από τα πρακτικά της αποτελέσματα, από τα παιδιά που γεννιούνται. Η χέννηση πολλών παιδιών που καταδεικνύει τη δύναμη του σπέρματος του άνδρα αποτελεί και την απόδειξη της σεξουαλικότητάς του, η οποία έτσι, αφ' ενός μεν δεν νοείται ως στείρα επιτέλεση και, αφ' ετέρου, υποδηλώνει μια σχεσιακή αντίληψη για τη δύναμη και την "αντρειά", στην οποία θα αναφερθώ στο επόμενο κεφάλαιο. Αυτό τουλάχιστον υποδηλώνει η διπλή χρήση της λέξης "ζωηρός", που αποτελεί θετικό χαρακτηρισμό. "Ζωηρός" χαρακτηρίζεται ο άνδρας ο οποίος είναι ευέξαπτος, "αρπάζεται και καυχαδίζει" εύκολα, "πιάνεται στα χέρια" και "τραβάει

μαχαίρι ή πιστόλι" εύκολα, ο άνδρας δηλαδή που έχει τόση δύναμη μέσα του ώστε του είναι δύσκολο να την ελέγχει πάντα. Ο χαρακτηρισμός όμως αυτός χρησιμοποιείται μόνο για όσους έχουν επιδείξει αυτή τη δύναμη και σε άλλα συμφραζόμενα, όχι μόνο στους καυχάδες, και διαθέτουν συγχρόνως τα ηθικά χαρακτηριστικά που ήδη ανέφερα. Αν το μόνο που κάνουν είναι να καυχαδίζουν και να τραβούν τα μαχαίρια τους, δεν είναι "ζωηροί άντρες", αλλά "κάνουν τους άντρες". "Ζωηρός" όμως, χαρακτηρίζεται, με λίγχο υπαινικτικό ύφος, και ο άνδρας που έκανε πολλά παιδιά, δηλαδή ο σεξουαλικά δραστήριος, όπως στην έκφραση που άκουσα επανειλημμένα: "ο Τάδε... αυτός έκανε πολλά παιδιά...ήτανε... ζωηρός άντρας". Η έκφραση αυτή χρησιμοποιείται με τον ίδιο τρόπο και για γυναίκες: "ήταν ζωηρή γυναίκα, έκανε πολλά παιδιά". Με αυτή την έννοια, η εντόπια "πολιτισμική κατασκευή της σεξουαλικότητας" (Carlan 1987) συσχετίζεται με τη "δύναμη" που οι άνδρες και οι γυναίκες έχουν μέσα τους, φέρουν στο σώμα τους, η οποία τους δίνει "ζωή", ζωντάνια και "παράχει ζωή".

### 3. Τα σύμβολα της δύναμης: τα όπλα

Αν η δύναμη και η "αντρεία" εννοιολογραφούν η μια την άλλη, το ιδεογραφικό εργαλείο και η μετωνυμία και των δύο δεν είναι τα γεννητικά όργανα του άνδρα<sup>15</sup>, αλλά το όπλο, το μαχαίρι και το πιστόλι. Αυτά αποτελούν την επισφράγιση και το επιστέγασμα του Άνδρα. Δεν πάει εξ άλλου και πάρα πολύς καιρός που τα αρσενικά παιδιά τα μετρούσαν ως ντουφέκια.

"Ο άντρας πρέπει πάντα *κάτι*<sup>16</sup> να κρατάει πάνω του, για να προστατεύει τον εαυτό του αλλά και γιατί τό'χει το έθιμο", είναι μια ρήση που ακούεται συχνά και ισχύει ακόμα περισσότερο όταν ο άνδρας βρίσκεται "στ' αόρι" και στα χωράφια. Η "προστασία του εαυτού του" παραπέμπει στη "δυνητικότητα" μιας βίαιης αναμέτρησης με όποιον

<sup>15</sup> Άλλωστε, κάτι που σχετίζεται με ό,τι είπα μόλις πριν, ακόμα και όταν χρησιμοποιούνται μεταφορές όπως "αρχιδάτος" ή "βαρβάτος", δεν αναφέρονται στην "κυριολεξία" αυτού που υποδηλώνουν, στη σεξουαλική ικανότητα του άνδρα ή στη σεξουαλικότητα ως βασικό στοιχείο της ταυτότητας του άνδρα, αλλά στη δύναμη που αυτές σηματοδοτούν.

<sup>16</sup> Η λέξη "κάτι" χρησιμοποιείται πολύ συχνά για να υποδηλώσει το "όπλο".

αμφισβητήσει την "αντρεία" του. Το "έθιμο", παραπέμπει στο σύνολο των ιδεών και αξιών της "παλληκαριάς", στην πεποίθηση πως "ο άντρας που δεν έχει όπλο και δεν ξέρει να χειρίζεται όπλο, δεν είναι Άντρας" (απόφανση που άκουσα επανειλημμένα και στο Κάστρο και στο Μεγάλο Χωριό), και στη σχέση της με το παρελθόν και την ιστορία, της "οικογένειας" και του τόπου. Τα όπλα (όσα χρίτωσαν από τις καταστροφές), άλλοτε θαμμένα στη γη, άλλοτε φυλαχμένα στα σεντούκια ή κρεμασμένα στους τοίχους, συμβόλιζαν τη συνέχεια των γενεών. Καθένα ήταν το ισοδύναμο ή η μετωνυμία της φωτογραφίας του προχόνου στον οποίο ανήκε, καθένα είχε το δικό του όνομα και τη δική του ιστορία. Ο οπλισμένος άνδρας (ο "καπετάνιος") ήταν μια κυρίαρχη, ποθυσήμαντη και λατρεμένη εικόνα και μια κυρίαρχη κατάσταση.

Η εικόνα αυτή, ωστόσο, δεν είναι πια επιτρεπτή παρά μόνον ως παχωμένη στο χρόνο φοθκλορική αναπαράσταση της "Κρητικής Λεβεντιάς" στην επίσημη τοπική στολή του Κρητικού, με τα περίτεχνα κουμπούρια και τις μαχαίρες του 19ου αιώνα, που φοριέται από χορευτές και εκπρόσωπους των τοπικών συλλόγων στις επίσημες εθνικές και τοπικές εορτές και εκδηλώσεις. Σήμερα η υπερήφανη και επιδεικτική περίζωση των ασημοποικιλτων κουμπουριών έχει αντικατασταθεί από ένα εξ ίσου υπερήφανα φερόμενο υπαινικτικό "φούσκωμα" στην αριστερή πλευρά του "μαύρου ποκάμισου", πάνω από τη ζώνη, ενώ τα μαχικά ονόματά τους έχουν αντικατασταθεί στο δημόσιο χώρο και στις δημόσιες συναλλαγές από τον υπαινιχμό "κάτι", ο οποίος κατέληξε να είναι και ο επίσημος ευφημισμός τους. Ασχέτως του ότι είναι παράνομα, τα όπλα εξακολουθούν να είναι η μετωνυμία και το έμβλημα του Άνδρα, και μάλιστα, όπως έχω ήδη πει, με σαφώς πιο ορατό και επιδεικτικό τρόπο τις τελευταίες δύο δεκαετίες απ' ό,τι παλαιότερα.

Στη πραγματικότητα, στα μέρη αυτά οι άνδρες δεν έπαψαν ποτέ να έχουν και να φέρουν, εκτός από μαχαίρια (για τα οποία δεν ετίθετο θέμα νομιμότητας), και όπλα, όταν πήγαιναν στα ζώα ή στα χωράφια τους. Τα είχαν κρατήσει από τους πολέμους και ιδίως από το δεύτερο πόλεμο. Αυτό ίσχυε ακόμα περισσότερο για τους άνδρες των "οικογενειών" που ήταν εμπλεχμένες σε "οικογενειακές διαφορές", οι οποίοι οπλοφορούσαν ακόμα και αν έμεναν

στις πόλεις: μια φίλη από τα Χανιά μου ανέφερε ότι όταν ήταν στο γυμνάσιο, τη δεκαετία του 1960, μερικοί συμμαθητές της, προερχόμενοι από μια "οικογένεια" που είχε μια μεγάλη "βεντέττα", πήγαιναν οπλισμένοι και στο σχολείο ακόμα.<sup>17</sup> Ωστόσο, στις πολιτικές συνθήκες που επικρατούσαν από το τέλος του εμφύλιου πολέμου ως τη μεταπολίτευση, η οπλοφορία και η οπλοχρησία, ως "ρίψη άσκοπων πυροβολισμών", ήταν διακριτικές, ίσως και απαγορευτικές για τους περισσότερους δημοκρατικούς, αλλά και για πολλούς οπαδούς της κυβερνώσας παράταξης, πλην εξαιρέσεων, που βέβαια δεν ήταν και πολύ λίγες. Τα όπλα κινδύνευαν να κατασχεθούν και όποιος είχε τα φύλασσε με προσοχή, καθώς δεν ήταν εύκολο να αγοράστούν καινούρια (εκτός από κυνηγετικά). Ταυτόχρονα, θα μπορούσε να πει κανείς ότι οι περιοχές αυτές τελούσαν υπό άρρητο πολιτισμικό και πολιτικό "διωχμό", κατά κάποιο τρόπο, ως δυνάμει εχθρικές προς την κυβερνώσα παράταξη (λόγω ακριβώς της ανυποταξίας τους), ένα "διωχμό" ανάμικτο με "χάιδεμα" και ευνοιοκρατία προς ορισμένες "φίλα διακείμενες" οικογένειες, των οποίων οι "επιφανείς άντρες" ήταν τα στηρίγματα (ίσως και τα "μάτια") της κεντρικής εξουσίας στα μέρη αυτά. Έτσι, οι άνθρωποι ήταν επιφυλακτικοί και φοβισμένοι. Η διαδικασία της "πολιτισμικής" αναβάθμισης των περιοχών αυτών, που ενεργοποιήθηκε με τη μεταπολίτευση και εντάθηκε με την άνοδο του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία (όπως ήδη ανέφερα), σε συνδυασμό με τον εκδημοκρατισμό της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, αναπτέρωσε ποικιλότητα, αναδιατάσσοντάς τις, τις εντόπιες αξίες και πρακτικές της "αντρείας". Μία από τις συνέπειες της διαδικασίας αυτής είναι η άνθιση, επέκταση, καθολικοποίηση, αλλά και η αύξηση της θεατότητας, των οπλικών πρακτικών στην οποία συνεπικούρησε η "απελευθέρωση" της διακίνησης όπλων σε παγκόσμιο επίπεδο.

Η εξέλιξη αυτή προκαλεί, όπως ήδη ανέφερα, μεγάλες εντάσεις και αντιπαραθέσεις στο εσωτερικό των κοινοτήτων αυτών με επίμαχο θέμα τη διαπραχμάτευση και τον προσδιορισμό των

---

<sup>17</sup> Πρβλ. τις περιγραφές την Α. Νάκου στην *Κυρία Ντορεμί* (1997), που πρέπει να αναφέρεται στην περίοδο πριν από τον δεύτερο πόλεμο, ότι οι πιο πολλοί μαθητές της οπλοφορούσαν και μάλιστα καθάριζαν κρυφά τα όπλα τους την ώρα του μαθήματος.



ορίων μεταξύ της "αντρειάς" και της "ψευτοαντρειάς" σ' ό,τι αφορά την κατοχή όπλων, την οπλοφορία και το "μπαλωτοκόπημα" (τη "ρίψη άσκοπων πυροβολισμών"). Και αυτό στο πλαίσιο ενός λόγου που καθιστά σαφές ότι, ενώ δεν είναι άνδρας όποιος δεν έχει όπλο, δεν σημαίνει ότι είναι και όποιος έχει, γιατί "δεν κάνουν τα όπλα τους Άνδρες αλλά οι Άνδρες τα όπλα", γιατί δεν είναι το όπλο που δίνει δύναμη στον Άνδρα, αλλά απλώς αποτελεί το σύμβολο μιας δύναμης που ήδη έχει, και ότι, συνεπώς, δεν θα έπρεπε να έχουν όλοι, διότι δεν τα φέρουν όλοι επάξια.

### Η συνέχεια του χεριού: το μαχαίρι

Το μαχαίρι είναι ο αχώριστος σύντροφος του άνδρα, η "συνέχεια του χεριού" του. Απαραίτητο εργαλείο χρήσης και μέσον άμυνας ή κατίσχυσης, ο άνδρας έχει πάντα μαζί του έστω και ένα "τσακί"<sup>18</sup>, αν και συνήθως φέρει ένα μεγαλύτερο<sup>19</sup>, και ξέρει να το χρησιμοποιεί αριστοτεχνικά. Σ' ένα απόλυτα ιδανικό επίπεδο, ιδίως αν δεν υπάρχουν "οικογενειακές διαφορές", για την απερχόμενη γενιά και αρκετούς μεσήλικες (και όχι πια για τους νεότερους), το μαχαίρι είναι το κατ' εξοχήν "αντρικό" όπλο. Αυτό που απλώς υποβοηθεί τη μεγάλη σωματική δύναμη, ετοιμότητα και δεξιότητες του άνδρα (ενώ το πιστόλι μπορεί να θεωρηθεί και ότι την υποκαθιστά). Γιατί, η "αντρειά" αξιώνει η "αντρικία" αναμέτρηση να είναι σώμα με σώμα ("μπέτη με μπέτη" [στήθος με στήθος], όπως λένε) και με τη λογική της, ο "δυνατός άντρας" είναι ιδεατά άτρωτος.

Πρώτον, είναι βέβαιος ότι "κανείς δεν θα τοημήσει να τον πειράξει". Δεύτερον, και αν ακόμα κάποιος τοημήσει, "αν είναι Άντρας", θα έχει την "παλληκαριά" να τον αντιμετωπίσει σαν "Άντρας προς Άντρα", δηλαδή να τον προκαλέσει (σε καυχά που θα οδηγήσει) σε σωματική αναμέτρηση όπου το μαχαίρι είναι αρκετό. Αλλά, τρίτον, ακόμα και αν ο άλλος δεν έχει αυτή την "παλληκαριά" και του

<sup>18</sup> Ένα μεσαίο προς μικρό μαχαίρι που έχουν πάντα οι κτηνοτρόφοι μαζί τους και το χρησιμοποιούν στη δουλιά τους (για να κόβουν σχοινιά, να ανοίχουν σακκιά, για χίλια δυο πράγματα) αλλά και στο φαγητό τους, και κυρίως για να κόβουν και να "ξεκοκκαλίζουν" καλά το κρέας.

<sup>19</sup> Τις λίγες φορές που έτυχε να δω τη "διαδικασία", το μαχαίρι αυτό φυλασσόταν κρυμμένο κάτω από διάφορα πράγματα κοντά στην είσοδο και ο άνδρας το έπαιρνε την ώρα που έβγαινε από το σπίτι.

επιτεθεί εν ψυχρώ με πιστόλι, πρέπει να (και είναι βέβαιο ότι θα) το αντιληφθεί εκκαίρως και θα κατορθώσει είτε να φυλαχθεί είτε να τον αποτρέψει με το επιβάλλον του ή/και να τον αφοπλίσει (σ' αυτή τη ροζική στηρίζεται και η "χωσά"<sup>20</sup> της δυτικής Κρήτης). Στην άλλη όψη αυτής της θετικής βεβαιότητας ελλοχεύει, κατά κάποιον τρόπο, η σκληρή στα δικά μας μάτια άποψη, που εμπεριέχει και μια αρνητική αξιολόγηση, ότι, αν δεν κατορθώσει να επιδείξει υπεροχή σ' αυτό το παιχνίδι της "αντρειάς", είναι μοιραίο, αλλά και "δίκαιο", με μια έννοια, να χάσει ακόμα και τη ζωή του, γιατί αποδείχτηκε ότι "δεν είναι άντρας".

Σ' ένα ακόμα πιο ιδανικό επίπεδο, ο "δυνατός άντρας", στο βαθμό που και άοπλος ακόμα δείχνει τη δύναμή του, στην ουσία, δείχνει κατ' εξοχήν τη δύναμή του άοπλος. Η αντίληψη αυτή δεν είναι απλό ρητορικό σχήμα. Εικονογραφείται από ακραία βέβαια και σπάνια, αλλά υπαρκτά παραδείγματα, όπως το ακόλουθο, που μου διηγήθηκε η Θεοδώρα για τον Κουρτονίκο, έναν από τους "καλύτερους άντρες" της απερχόμενης γενεάς στο Μεγάλο Χωριό: "Αυτός είχε μια σημαντική διαφορά με μια "δυνατή" και πολιτικά ισχυρή "οικογένεια" του χωριού, για τα όρια μιας έκτασης. Ήτανε λοιπόν στο μέρος αυτό με τα ζώα του, άοπλος (αν και η διαφορά που είχε με τους άλλους δικαιολογούσε το να είναι οπλισμένος) και ξαφνικά εμφανίστηκε ο "δυνατότερος" από τους άλλους στη διαφορά αυτή, και αυτός ένας από τους "καλύτερους άντρες" στο χωριό, εμφανίστηκε με το πιστόλι του και τονε σημαδεύει. "Ρίξε σα μπορείς", του είπε ο Κουρτονίκος με το ύφος του που καθήλωνε και με την απόκοσμη αταραξία που τον

---

<sup>20</sup> "χωσά" ή "μπροσκάδα" είναι η ενέδρα, το απροειδοποίητο κτύπημα, που αποτελούσε και αποτελεί, τον ενδεδειχμένο τρόπο εκδίκησης μετά το πρώτο "φονικό", στις "οικογενειακές διαφορές". Ιδεατά, η "χωσά" στήνεται σε μη κατοικημένο τόπο, στην εξοχή, πρακτικά βέβαια οπουδήποτε, από το δικαστήριο ως την πλατεία της κοντινής πόλης, και από το πλοίο ως ένα κατάστημα της οδού Δροσοπούλου στην Αθήνα, όπως περιγράφει η Καρυσιάνη (2000:152-175). Η ροζική βάση του απροειδοποίητου είναι ότι το υποψήφιο θύμα και πρώην θύτης είναι προειδοποιημένο από την ίδια του την πράξη. Ξέρει ότι είναι η σειρά του, είναι προετοιμασμένος για αυτό και φυλάσσεται (η Καρυσιάνη, στις παραπάνω σελίδες, περιγράφει με μαεστρία έμπειρου εθνογράφου το πώς φυλάσσονται οι άνδρες σ' αυτές τις περιπτώσεις και παραπέμπω τον αναχνώστη σ' αυτές). Αν ξέρει να φυλάσσεται και είναι διαρκώς σε εχρήγορη, και αν είναι άξιος, μπορεί να ξεφύγει, διαφορετικά, τόσο το χειρότερο για αυτόν. Οι Μεγαλοχωριανοί βέβαια είναι κάθετοι εναντίον της "χωσάς". Την θεωρούν άνανδρη. Κατ' αυτούς, ακόμα και στην περίπτωση της εκδίκησης, ο άνδρας πρέπει να προκαλέσει το υποψήφιο θύμα του σε καυχά ή τουλάχιστον να το προειδοποιήσει εκείνη την ώρα, πριν να το πυροβολήσει, με τη ροζική προφανώς ότι πρέπει να του δώσει την ευκαιρία να αντιδράσει, για να φανεί ποιος από τους δυο είναι "καλύτερος".

χαρακτήριζε, "ρίξε". Ο άλλος δεν άντεξε την αντιπαράθεση· μάζεψε (ή πέταξε;) το όπλο του και το έβαλε στα πόδια με δάκρυα στα μάτια".

Ταυτόχρονα, ωστόσο, παρά τις ιδανικές αυτές "επιταχές" και εικόνες, όσοι έχουν "ανοικτές διαφορές" οποιουδήποτε είδους, εντός και εκτός χωριού, από "φωνικά", από τραυματισμούς ή και από επανειλημμένες ζωοκλοπές, "δικαιολογούνται", για λόγους πιθανής άμυνας, να κυκλοφορούν διαρκώς οπλισμένοι με πιστόλι, αρκεί αυτό να μην γίνεται επιδεικτικά. Αυτού του είδους οι "απαγορεύσεις" δεν φαίνεται να ισχύουν στις πιο δυτικές περιοχές, όπου οπωσδήποτε οι "ανοικτές διαφορές" είναι και σοβαρότερες και περισσότερες, παρά μόνο ως ρητορική υιοθετημένη από τον "επίσημο κρατιστικό λόγο" την οποία επικαλούνται οι μάρτυρες στα δικαστήρια ως επιβαρυντικό στοιχείο για να αποδείξουν την "εκ προμελέτης ανθρωποκτόνο πρόθεση" του "κατηγορουμένου". Ωστόσο, και εδώ ανιχνεύεται η επιταγή της "μετρημένης" χρήσης του και της διακριτικής οπλοφορίας.

Από την άλλη πλευρά, οι συγκεκριμένες συνθήκες χρήσης του μαχαιριού, και ειδικότερα η κοντινή σωματική απόσταση και η σώμα με σώμα αντιπαράθεση που προϋποθέτει, το καθιστούν μεν πιο εύχρηστο και πιο εύκολο να το τραβήξει κανείς, συγχρόνως όμως περιστέλλουν τη χρήση του στα συμφραζόμενα μιας εν θερμώ αντιπαράθεσης και αυτό την περιορίζει. Ταυτόχρονα, αν η ρήξη είναι απρόοπτη και δεν υπάρχει έστω και θανθάνουσα προηγουμένη πρόθεση φόνου, το κτύπημα με το μαχαίρι και ελαφρότερο μπορεί να είναι, αλλά και "ελαφρότερα" μπορεί να εκληφθεί, εφ' όσον είναι κάτι που οι άνδρες ούτως ή άλλως έχουν πάνω τους. Η χρήση πιστολιού ή άλλου μηχανικού όπλου, αντίθετα, μπορεί να ερμηνευθεί ως ένδειξη προμελετημένης πράξης. Αυτό δεν αναιρεί το ιδεατά αναπόφευκτο της εκδίκησης -η οποία, σε περιοχές σαν το Κάστρο, είναι πολύ πιθανό να υλοποιηθεί, έστω και ως απλός τραυματισμός του δράστη- ωστόσο διευκολύνει τις προσπάθειες "σασμού" ή περιορισμού και παχώματος της "διαφοράς" που είναι το σύνηθες αίτημα σε κοινότητες όπως το Μεγάλο Χωριό.

Για όλους αυτούς τους λόγους, πολλοί άνδρες, μοιλονότι συμφωνούν με τη ρήση ότι "άντρας που δεν έχει όπλο, δεν είναι Άντρας" και μοιλονότι και όπλο έχουν και άριστα ξέρουν να το χειρίζονται, αρνούνται, ρητά και έμπρακτα, τη ρητορική της καθημερινής

οηθοφορίας. Και της αντιτάσσουν την τελετουργική θεώρησή του όπλου και την πιο τελετουργοποιημένη χρήση του εμμένοντας στη διατήρηση της "ιερότητάς" του: Ένας από τους ήρωες της Καρυστιάνη στο *Κουστόύμι στο χύμα*, όταν εκτέλεσε το χρέος του και σκότωσε το "φονιά" του γιού του, "έκανε το σταυρό του, φίλησε το όπλο και το παρέδωσε..." (2000:160). Τη σκηνή αυτή, όπως μου είπε η ίδια, τη δανείστηκε από την πραγματικότητα. Την κίνηση αυτή έκανε τη δεκαετία του 1980 ένας αθηναίος πατέρας που σκότωσε το "φονιά" του γιού του μέσα στο δικαστήριο. Αυτή η "ιερότητα" λοιπόν απειλείται από τη διαφαινόμενη τάση μετατροπής του όπλου σε "εμπόρευμα" και σε προϊόν ευρείας κατανάλωσης, αν κρίνει κανείς από το γεγονός ότι, σήμερα, οι νέοι άνδρες ξοδεύουν μεγάλα ποσά για την αγορά όπλων και σφαιρών και ότι μέρος του ανταγωνισμού τους για την "αντρεία" εκφράζεται από τις μάρκες και τις επιδόσεις των όπλων που διαθέτουν και από το πόσα όπλα έχει κάθνας. Και η διαδικασία αυτή ενέχει τον κίνδυνο να μετατραπεί σε "εμπόρευμα" η ίδια η "αντρεία" και να συνταυτιστεί με το αντικείμενο που τη συμβολίζει. Ταυτόχρονα, οι αντίπαλοι της ρητορικής αυτής αντιτάσσουν και μια διαφορετική αισθητική, να το πω έτσι, στη χρήση του όπλου, θεωρώντας φθύαρη και προκλητική, και ως εκ τούτου αντι-αισθητική, αυτή την υπερβολική επίδειξη όπλων, διότι ακριβώς την θεωρούν επίδειξη που δεν στηρίζεται ούτε ανταποκρίνεται σε έργα. Αυτή η αισθητική της μετρημένης και "τελετουργικής" χρήσης παραπέμπει σε μια διαφορετική αίσθηση της αισθητικής, και της ηθικής, της "αντρείας", που κριτήριό της δεν είναι η αναίτια πρόκληση αλλά η μετρημένη συμπεριφορά και τόπος επίτευξής της η δράση. Κατά συνέπεια, παραπέμπει σε ένα διαφορετικό ορισμό της ίδιας της έννοιάς της.

#### **Το όπλο: η φωνή του Άντρα**

Το πιστόλι είναι η μετωνυμία του Άνδρα, ο εκφραστής της ταυτότητάς του, το απαραίτητο στοιχείο της ανδροποίησής του. "Ο αδερφουλάς<sup>21</sup> μου", μου είπε ένας συνομιλητής μου, "πήγε στην Αθήνα, παντρεύτηκε Αθηναία και ξέκοψε τα κοπέλλα του από το χωριό. Το αποτέλεσμα

<sup>21</sup> Η έκφραση χρησιμοποιείται για έναν αδελφό που, για οποιοδήποτε λόγο, δεν τον έχουν σε υπόληψη.

ήταν να βγούνε κάτι βουτυρόπαιδα, που δεν έχουνε πιάσει ποτέ όπλο στα χέρια τους. Άντρες είναι αυτοί;", είπε με μορφάζοντας με περιφρόνηση, "να είναι δεκαεφτά χρονώ και να μην έχουνε παίξει μισμαλοτιά στη ζωή τους; Τώρα όμως ήρθανε φέτος το καλοκαίρι, και οι δυο, και μου ζητήσανε να παίξουνε πυροβολισμούς. Μου ζητήσανε μάλιστα και σφαίρες και ο ένας από αυτούς μου υποσχέθηκε να μου στείλει δεκαηθάρια από αυτές που του έδωσα. Εχώ τον πρόκληξα, αμφισβητώντας το λόγο του ότι θα μου τις στείλει. Και μου τις έστειλε το παιδί με τον αδελφό μου...". Σε ανύποπτο χρόνο, αργότερα, στο σπίτι του, η γυναίκα του μου έδειξε με κρυφό καμάρι ένα φιλμ με φωτογραφίες του γιου της να μαθαίνει στα ξαδέλφια του σκοποβολή "στ' αόρι", και πρόσθεσε, για τους άνδρες του σπιτιού: "ο γιος μου παίρνει το μπιστόλι του μόνο αν(ε) πηχαίνει κάπου που υπάρχει λόγος να το χρησιμοποιήσει, αυτό όμως συμβαίνει πολύ συχνά. Ο άντρας μου, αυτός δεν το αποχωρίζεται παρά σπάνια. Και οι δυο έχουνε ο καθένας το τόπο του που το φυλάχουνε...".

Στα μέρη αυτά, η σχέση των ανθρώπων, και ειδικά των ανδρών φυσικά, με τα όπλα είναι "έξη". Γεννιούνται με αυτήν και πεθαίνουν με αυτήν. Τα όπλα αποτελούν σημαντικό στοιχείο των ακουστικών, των οπτικών, των αισθητικών γενικότερα, αλλά και πολλών άλλων παραστάσεων, καθημερινών ή εξαιρετικών. Οι ακόλουθες σκηνές, για παράδειγμα, δεν λείπουν από κανένα σχεδόν χιόντι χάμου ή βάρφτισης: μερικοί άνδρες να είναι έξω, μόνοι τους ή σε παρέες και να πυροβολούν· οι μάνες να παίρνουν από το χέρι τα στρατάρικα αχόρια τους και τα να πηχαίνουν, από κάποια απόσταση βέβαια, να δουν "το μπαμπά (ή το θείο) που παίζει μαλοτιές"· ο άνδρας να πυροβολεί, ένα αχորάκι τριών χρόνων να κρέμεται από τα παντελόνια του και να τον κοιτάει εκστατικό, ενώ από πίσω ακούεται μια στριγγιά φωνή "Παναχία μου, το κοπέλα! το κοπέλα!", της μάνας που φοβάται μην εξοστρακιστεί καμία σφαίρα και κτυπήσει το παιδί, ο πατέρας να απαντάει "άσε μουρέ, μα δε πειράζει!" και η μάνα να ορμάει και να αρπάζει το παιδί για να το απομακρύνει. Ομάδες παιδιών, αγοριών κυρίως αλλά και κοριτσιών, από τεσσάρων ως οκτώ ή δέκα χρόνων, να περνούν σαν τις κατσαρίδες ανάμεσα από τα πόδια των μεγάλων και να αθωνίζουν σκυφτά τον τόπο για να μαζέψουν τις κάλυκες από τις σφαίρες (όπως εμείς, στη δική μου τη γενιά, μαζεύαμε τα πώματα από τις λεμονάδες και τις γκαζόζες), με υπόκρουση τις επιτακτικές φωνές

των μεγάλων: "μην πάτε κοντά! φυγέτε από κει!", ενώ μια γυναίκα σηκώνεται βιαστικά από την καρέκλα της φωνάζοντας "βγάλε το από το στόμα σου!": κάποιο αγοράκι, που το πηγαίνει βόλτα ο πατέρας του, έχει προλάβει, χωρίς εκείνος να το αντιληφθεί, να πιάσει μια κάλυκα, να την κοιτάξει λίγο με περιέργεια και να τη βάλει στο στόμα του. Ένας πατέρας να οδηγεί το δεκάχρονο γιο του (ή ένας θείος τον ανηψιό του) παράμερα, σε απόσταση από τους πολλούς, και να του δίνει το όπλο του για να "παίξει μια...", κρατώντας το συγχρόνως και ο ίδιος και δίνοντάς του τις απαραίτητες οδηγίες (πώς να το κρατήσει, προς τα πού να σκοπεύσει...). Ομάδες μεγαλύτερων αγοριών, από οκτώ ή δέκα ως δεκατεσσάρων χρόνων, να στέκονται, σε κάποιο απόσταση από τα "χαρακώματα", και να σχολιάζουν τα όπλα, τον ήχο τους, τις βοθές τους, τον τρόπο που τα κρατούν οι κάτοχοί τους, πώς στέκονται, πώς σκοπεύουν, το ύψος τους...: σ' αυτή την ηλικία ήδη γνωρίζουν αρκετά από όπλα. Τα αγόρια πιάνουν όπλα στα χέρια τους, τα κοιτάζουν, τα περιεργάζονται, από πολύ μικρή ηλικία. Μαθαίνουν τους τύπους που υπάρχουν, πώς λειτουργεί ο καθένας, τα αναγνωρίζουν από τον ήχο τους και φυσικά γνωρίζουν, καλύτερα σχεδόν από τους μεγάλους, ποιος έχει τι μάρκα όπλο.

Τα "βοσκάκια", που ανεβαίνουν "στ' αόρι" σε ηλικία δώδεκα με δεκαπέντε το πολύ χρόνων, συχνά ακόμα μικρότερα, μυσούνται από μικρά στα μυστικά των όπλων από τον πατέρα, ένα θείο ή ένα μεγαλύτερο εξάδελφο. Μαθαίνουν σκοποβολή, ασκούνται στο τράβηγμα του πιστολιού, και έχουν το χρόνο και την άνεση να εξασκήσουν και να τελειοποιήσουν τις γνώσεις και την "τεχνική" τους, ώσπου να φθάσουν στην ηλικία να αποκτήσουν δικό τους όπλο. Αλλά και τα άλλα αγόρια, μόλις αποκτήσει το χέρι τους τη δύναμη που απαιτείται για να κρατήσει με σταθερότητα το πιστόλι τα ανεβάζουν οι άνδρες της "οικογένειας" στ' αόρι και τα μαθαίνουν σκοποβολή και όλα τα απαραίτητα<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Τα τελευταία χρόνια μάλιστα, σε ορισμένα μέρη της δυτικής Κρήτης, οι νέοι επινόησαν ένα νόμιμο τρόπο εξάσκησης στη σκοποβολή ανάγοντάς της σε κανονικό "σπορ": ίδρυσαν σκοπευτικούς συλλόγους, οι οποίοι τους επιτρέπουν αφ' ενός μεν να εξασκούνται ελεύθερα, αφ' ετέρου δε, και ίσως το σημαντικότερο, μιας και οι δραστηριότητές τους με τίποτε δεν περιορίζονται στο πλαίσιο των συλλόγων, να προμηθεύονται σφαίρες σε πολύ χαμηλότερη τιμή.

Γιατί ο "καλός και δυνατός άντρας" είναι άσσος στο σημάδι και απaráμιλλος στην ταχύτητα τραβήχματος του πιστολιού του: έτσι, πολλές φορές το θύμα σε μια διένεξη είναι αυτός που πρώτος επιτέθηκε με πιστόλι γιατί ο άλλος, ως πιο δυνατός, τον πρόλαβε. Το πιστόλι είναι η προέκταση του χεριού του. Και για να σκοτώσει ή, εν πάση περιπτώσει, για να πυροβολήσει και ενδεχομένως να τραυματίσει, αν χρειαστεί. Ακόμα περισσότερο όμως για να αποκρούει προκαταβολικά τις πιθανές επιθέσεις των άλλων και αυτό να είναι σε γνώση τους, κάτι που φαίνεται προτιμητέο στο Μεγάλο Χωριό και την περιοχή του: "ο πατέρας μου ήταν από τους καλύτερους και ωραιότερους άντρες της εποχής του", συνέχισε τη συζήτηση ο παραπάνω συνομιλητής μου, "κάποτε τσακωνότανε οι βενιζελικοί με τους λαϊκούς στην πλατεία του χωριού, κοντά στο σπίτι μας, αυτός ήτανε λαϊκός, και βγαίνοντας να δει τι συμβαίνει ακούει τον..., που ήτανε βενιζελικός, να λέει: 'να ο... ρίχτε του' αυτός όμως όμως επρόλαβε και τράβηξε το πιστόλι του πρώτος και κανείς δεν τόλμησε να κουνηθεί και τα εσχόνια του να μην έχουνε πιάσει πιστόλι!..."<sup>23</sup>.

Με αυτή την έννοια, ακόμα και σ' αυτές τις ακραίες και όχι καθημερινές περιστάσεις, το πιστόλι δεν είναι το χέρι, αλλά η προέκταση του χεριού. Και περισσότερο από αυτό είναι η προέκταση και η συμπλήρωση της ταυτότητάς του Άνδρα, του εαυτού του, της παρουσίας του και του εκτοπίσματός του. Η προέκταση και η συμπλήρωση της "φωνής" του και της "χθώσας" του, μέσα από μια "χθώσσα" ήχων και κινήσεων που λέει σ' ένα άλλο μητρώο, αυτά που ο ίδιος δεν μπορεί, δεν πρέπει, αλλά και δεν αρκεί να πει με λόγια, αυτά που είναι αδιαπραχμάτευτα.

Έτσι, το όπλο είναι η "φωνή" συναισθημάτων που η μετρημένη παρουσία του δεν επιτρέπει να εκδηλωθούν με λόγια, ή που το ιδίωμα της "αντρείας" απαιτεί να μετουσιωθούν σε δύναμη και να "βροντήσουν", όπως η χαρά και το "κέφι", η λύπη ή ο θυμός. Αυτό είναι το κύριο νόημα των πυροβολισμών στα χθόνια ή "στ' αόρι". Το όπλο είναι το ακουστικό συμπλήρωμα και ο τόνισμός της οπτικής και γενικότερης αισθητικής στιβαρής παρουσίας του

---

<sup>23</sup> Ένα αντίστοιχο επεισόδιο στην πιο δυτική Κρήτη την εποχή εκείνη (μιλούμε για τη δεκαετία 1920-1930) το πιθανότερο είναι ότι θα είχε συνέπεια πάνω από ένα φονικά.

άνδρα, η ακουστική του παρουσία σε ακτίνα που δεν είναι ορατός, και η φωνή που αναχθέλλει την αναχώρησή του στο θάνατό του.

Αν αυτό το δούμε στην κίνηση και τη σύνθεσή του στο επίπεδο της κοινότητας, οι "μπαλοτιές" συγκροτούν μια συνθηματική γλώσσα αντίστοιχη με τη "γλώσσα των τυμπάνων"<sup>24</sup> στις αφρικανικές φυλές, καθώς αποτελούν το μέσο κοινοποίησης πολλών κοινωνικών συμβάντων που εμπριέχουν τέτοια συναισθήματα. Μία ομοβροντία πυροβολισμών που της απαντάει αμέσως μία άλλη συνήθως σημαίνει το κλείσιμο ενός γάμου και όλοι αρχίζουν αμέσως να ρωτούν ο ένας τον άλλο "ποιος παντρεύεται;". Πολλές μπαλοτιές από πολλά όπλα μαζί σημαίνουν το "μπάσιμο του χαμπρού" στο σπίτι της νύφης και της νύφης στο σπίτι του χαμπρού κατά τους αρραβώνες, ή την άφιξη των "νιόπαντρων" στο σπίτι του αμέσως μετά το γάμο. Πυροβολισμοί ανακοίνωναν και ανακοινώνουν ακόμα πολλές φορές τη χέννηση αρσενικών παιδιών, κ.ο.κ.

Το όπλο όμως είναι επίσης το μέσον που καθιστά αισθητή και επιβάλλει την παρουσία και φωνή του άνδρα σε περίπτωση που δεν είναι μεταφορικά ορατός, με άλλα λόγια, που δεν είναι σεβαστός: ένας άνδρας που πυροβολεί, όπου και αν κατευθύνεται ο πυροβολισμός του (στον αέρα ή σε ανθρώπινο σώμα) θέει στην ουσία "εδώ είμαι εχώ", είτε ατομικό είναι αυτό το "εχώ" είτε συλλογικό "και απαιτώ σεβασμό". Στο πλαίσιο αυτό, αν η "αντρεία" προσδιορίζεται από την υπέρβαση των ορίων του εαυτού, το όπλο είναι το κατ' εξοχήν μέσον που καθιστά υλική την υπέρβαση αυτή και τη συμβολοποιεί, συμβολοποιώντας ταυτόχρονα ως αποκορύφωμα της τον αφορισμό ενός άνδρα από έναν άλλο.

Ο αφορισμός, με οποιαδήποτε μορφή (είτε ο άνδρας φέρει απλώς το όπλο πάνω του, είτε, πολύ περισσότερο, το κρατάει στο χέρι του, είτε ύστερα από πάλη, είτε, ασύγκριτα περισσότερο, με οικειοθελή παράδοση, για να μην αναφέρω την ακραία περίπτωση της εγκατάλειψης του όπλου που συνοδεύεται με άτακτη φυγή) και από οποιονδήποτε και αν πραγματοποιείται (των αστυνομικών αρχών συμπεριλαμβανομένων φυσικά), είναι το σοβαρότερο πλήγμα

<sup>24</sup> Η "γλώσσα των τυμπάνων" είναι ένα σύστημα ηχητικής σηματοδότησης που ίσχυε σε ορισμένες περιοχές της Αφρικής και επέτρεπε τη μετάδοση μηνυμάτων σε μεγάλη απόσταση. Βλ., για παράδειγμα Herzog 1945 και Zemp 1971:86-92.



στην "αντρεία" ενός άνδρα. Η μεγαλύτερη προσβολή που μπορεί να δεχθεί, και μάλιστα μια προσβολή που δεν επανορθώνεται ούτε μπορεί να απαντηθεί, ακόμα και αν ο αφοπλισθείς σκοτώσει αυτόν που τον αφοπλίζει. Καμία "απάντηση" δεν είναι αρκετή για αυτό το ισοδύναμο του εκμηδενισμού, της συμβολικής αφαίρεσης της "αντρείας" που ταυτόχρονα σηματοδοτεί την αδιασφισβήτητα υπεροχή στην "αντρεία" του αφοπλιζοντος. Ένα τέτοιο περιστατικό συνέβη στη διάρκεια της παραμονής μου στο Μεγάλο Χωριό. Μια ομάδα αδελφών είχε χρόνια ιστορίες με ζωοκλοπές με κάποιους από ένα γειτονικό χωριό και οι σχέσεις τους με αυτούς ήταν εξαιρετικά τεταμένες. Μια μέρα πήγαν στα "ζα τους" και τους βρήκαν εκεί. Είχαν προφανώς πάει για να τους κλέψουν. Τους επιτέθηκαν, τους ξυλοκόπησαν άγρια, και τους πήραν τα όπλα ("και ήταν πολύ ωραία τα πιστόλια που τους πήραν", δεν παρέλειψε να τονίσει ο άνδρας που διηγήθηκε το περιστατικό) και στη συνέχεια κατέβηκαν χαρούμενοι στο χωριό να ανακοινώσουν το γεγονός και να το εορτάσουν...

Οριακά, στο επίπεδο του ιδεατού, που δεν παραμένει πάντα ιδεατό, είναι προτιμότερος ο θάνατος του Άνδρα από τον αφοπλισμό του και με αυτή την έννοια πρέπει κανείς να έχει "άχτι" στον Άλλο, να μη τον "σέβεται" καθόλου, και να θέλει να του αφαιρέσει κάθε αξίωση και στο σεβασμό των Άλλων, για να τον αφοπλίζει. Αυτός είναι ο λόγος που, σε πολλές περιπτώσεις, οι άνδρες των περιοχών αυτών προβάλλουν σθεναρή αντίσταση στους αστυνομικούς που προσπαθούν να τους αφοπλίσουν, ιδίως αν ο αφοπλισμός γίνει με άκομφο τρόπο.

Εικονογράφηση αυτού του οριακού και ιδεατού αποτελεί ένα περιστατικό που βρήκα στα αρχεία του κακουρχιοδικείου στο οποίο εμπλεκόταν ένας από τους "καλά καθούς άντρες" του Μεγάλου Χωριού ("αυτό του "αοριού" τους και "άρχοντα" των δύο δυτικών νομών τον αποκάλυψε ένας από τους μάρτυρες υπεράσπισης, έκφραση που άκουσα και από Άλλους για το πρόσωπό του). Στο χειμαδιό του έφτασαν τρία αυτοκίνητα με αστυνομικούς για να ελέγξουν αν είχε κλεμμένα ζώα. Καθώς έμπαινε στο αυτοκίνητό του για να τους οδηγήσει στο κοπάδι του, ο επικεφαλής του αποσπάσματος τον ρώτησε αν "κρατάει τίποτε", και όταν εκείνος του απάντησε "ένα μαχαίρι", του ζήτησε να του το παραδώσει, πράγμα που έκανε. Στη

συνέχεια όμως ο αστυνομικός είδε ότι "κάτι φάνηκε στη μέση του" και ζήτησε να του κάνει σωματική έρευνα, την οποία ο κτηνοτρόφος απέκλεισε (και η οποία ήταν καταχρηστική, καθώς είχαν πάει για άλλο λόγο). Οι αστυνομικοί του επιτέθηκαν για να του πάρουν το περίστροφο που όντως είχε πάνω του. "Δεν το δίνω, μόνο αν πεθάνω", έλεγε, παλεύοντας και χωνρίζοντας πολύ καλά ότι διακινδύνευε τη ζωή του, όπως και έχινε: οι αστυνομικοί, για να τον κάνουν να το παραδώσει, τον πυροβόλησαν και τον τραυμάτισαν σοβαρά, αφήνοντάς τον ανάπηρο για όλη του τη ζωή.

Ως σύμβολο της "αντρειάς", λοιπόν, το όπλο επενδύεται με την ίδια ιερότητα, το ίδιο δέος και την ίδια λατρεία με εκείνη που του έδειξε ο "φονιάς του φονιά του χιου του" στο δικαστήριο. Και η χρήση του διέπεται από αντίστοιχους περιορισμούς. Αν αποτελεί τη "φωνή" του Άνδρα, αυτή πρέπει να είναι, όπως η συνοδική του παρουσία και δράση και όπως η πραγματική του φωνή, στιβαρή και μετρημένη, όχι φλύαρη και "φωνακλάδικη". Ο άνδρας, που με το όπλο του λέει "εδώ είμαι εχώ", υποχραμμίζει ένα "εχώ" ηχηρό, με βαρύ, βροντερό, κοφτό και ευκρινή ήχο, αλλά όχι θορυβώδες. Αν αυτό το "εχώ" φλυαρεί και κάνει θόρυβο, αν δηλαδή ο άνδρας βγάζει το όπλο του με την παραμικρή αφορμή, αν "μπαλοτοκοπά" διαρκώς και χωρίς λόγο, ή επειδή ήπια και "μερακλώθηκε..." (ειρωνικά σχόλια συνοδευτικά των πυροβολισμών που ακούονται) "δεν είναι άντρας", "κάνει τον άντρα".

Αυτή η είναι και η βασική ένσταση των παλαιότερων (από τα σαράντα και πάνω) αλλά και αρκετών νεώτερων ανδρών απέναντι στη σημαντική μερίδα νέων και μεγαλύτερων που λειτουργούν με τον παραπάνω θορυβώδη τρόπο "και θαρρούν πως αυτό είναι η αντρειά". Ο τέτοιος επαναπροσδιορισμός της "αντρειάς" από τους νεότερους συναντάει την έντονη αμφισβήτηση, ίσως και τη μηδενιστική κριτική, των παλαιότερων, οι οποίοι τους προσάπτουν ούτε λόγο ούτε πολύ ότι η "αντρειά" τους εξαντλείται στο "φαίνεσθαι" και διαγράφει το "είναι", ότι ταυτίζεται με τη φόρμα της πράξης της οπλοφορίας (και της ζωοκλοπής) και άρα ότι αποτελεί μίμηση ή απομίμηση της "χνήσιας αντρειάς". Ωστόσο, εκτός του ότι δεν συντάσσονται όλοι οι νέοι με τις "νεωτεριστικές" απόψεις, ούτε οι παλαιότεροι είχαν ποτέ καταλήξει σε συμφωνία για τον ακριβή ορισμό της. Ως εκ τούτου οι διαφωνίες

συνέχεια όμως ο αστυνομικός είδε ότι "κάτι φάνηκε στη μέση του" και ζήτησε να του κάνει σωματική έρευνα, την οποία ο κτηνοτρόφος απέκλεισε (και η οποία ήταν καταχρηστική, καθώς είχαν πάει για άλλο λόγο). Οι αστυνομικοί του επιτέθηκαν για να του πάρουν το περίστροφο που όντως είχε πάνω του. "Δεν το δίνω, μόνο αν πεθάνω", έλεγε, παλεύοντας και χωνρίζοντας πολύ καλά ότι διακινδύνευε τη ζωή του, όπως και έχινε: οι αστυνομικοί, για να τον κάνουν να το παραδώσει, τον πυροβόλησαν και τον τραυμάτισαν σοβαρά, αφήνοντάς τον ανάπηρο για όλη του τη ζωή.

Ως σύμβολο της "αντρειάς", λοιπόν, το όπλο επενδύεται με την ίδια ιερότητα, το ίδιο δέος και την ίδια λατρεία με εκείνη που του έδειξε ο "φονιάς του φονιά του χιου του" στο δικαστήριο. Και η χρήση του διέπεται από αντίστοιχους περιορισμούς. Αν αποτελεί τη "φωνή" του Άνδρα, αυτή πρέπει να είναι, όπως η συνολική του παρουσία και δράση και όπως η πραγματική του φωνή, στιβαρή και μετρημένη, όχι φλύαρη και "φωνακλάδικη". Ο άνδρας, που με το όπλο του λέει "εδώ είμαι εχώ", υπογραμμίζει ένα "εχώ" ηχηρό, με βαρύ, βροντερό, κοφτό και ευκρινή ήχο, αλλά όχι θορυβώδες. Αν αυτό το "εχώ" φλυαρεί και κάνει θόρυβο, αν δηλαδή ο άνδρας βγάζει το όπλο του με την παραμικρή αφορμή, αν "μπαλοτοκοπά" διαρκώς και χωρίς λόγο, ή επειδή ήπια και "μερακλώθηκε..." (ειρωνικά σχόλια συνοδευτικά των πυροβολισμών που ακούονται) "δεν είναι άντρας", "κάνει τον άντρα".

Αυτή η είναι και η βασική ένσταση των παλαιότερων (από τα σαράντα και πάνω) αλλά και αρκετών νεώτερων ανδρών απέναντι στη σημαντική μερίδα νέων και μεγαλύτερων που λειτουργούν με τον παραπάνω θορυβώδη τρόπο "και θαρρούν πως αυτό είναι η αντρειά". Ο τέτοιος επαναπροσδιορισμός της "αντρειάς" από τους νεότερους συναντάει την έντονη αμφισβήτηση, ίσως και τη μηδενιστική κριτική, των παλαιότερων, οι οποίοι τους προσάπτουν ούτε λόγο ούτε πολύ ότι η "αντρειά" τους εξαντλείται στο "φαίνεσθαι" και διαγράφει το "είναι", ότι ταυτίζεται με τη φόρμα της πράξης της οπλοφορίας (και της ζωοκλοπής) και άρα ότι αποτελεί μίμηση ή απομίμηση της "χνήσιας αντρειάς". Ωστόσο, εκτός του ότι δεν συντάσσονται όλοι οι νέοι με τις "νεωτεριστικές" απόψεις, ούτε οι παλαιότεροι είχαν ποτέ καταλήξει σε συμφωνία για τον ακριβή ορισμό της. Ως εκ τούτου οι διαφωνίες

οι σχετικές με τα όπλα και τη χρήση τους που ανέφερα παραπάνω προϋπήρχαν, με διαφορετικούς οπωσδήποτε όρους κάθε φορά, των πρόσφατων εξελίξεων και ανάχονται στον ίδιο τον ορισμό της. Στη διαφορά που "διαφοροποιεί" τον "καλό άντρα", το μόνο που ξέρει να φέρει όπλο και το μόνο άξιο να το φέρει, από τους άλλους, που απλώς τον μιμούνται.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΧ

### ΤΟ "ΠΑΙΓΝΙΔΙ ΤΗΣ ΑΝΤΡΕΙΑΣ"

Το πέταγμα του γερακιού τ' άλλα πουλιά ζηλένε  
γιατί πετούνε χαμηλά, α θένε και α δε θένε

Το κοινωνικό σκηνικό της κυριαρχίας ορισμένων "οικογενειών" που διαθέτουν το προνόμιο του κυρίαρχου ορισμού της "αντρείας", και ο κυρίαρχος ρόλος της "οικογένειας" στην ανάδειξη "καλών αντρών", στα οποία αναφέρθηκα στα προηγούμενα κεφάλαια, "στήνονται και ξαναστήνονται" διαρκώς, για κάθε "οικογένεια", για κάθε μεμονωμένο άνδρα και για κάθε στιγμή της ζωής τους. Γιατί αποτελούν τη "συνισταμένη" των άπειρων "συνιστωσών" αυτού του χωριστικού κοινωνικού σύμπαντος που συγκροτεί το "ιδίωμα της αντρείας", τη "συνισταμένη" του ανταγωνισμού για την "ατομική" και συλλογική κατάκτηση της υπεροχής, αλλά και τη "συνισταμένη" των συμβολικών αναμετρήσεων και των πραγματικών αντιπαραθέσεων και συγκρούσεων τις οποίες ο ανταγωνισμός αυτός συνεπάγεται<sup>1</sup>. Συνεπώς δεν προδιαγράφει, παρά ως ένα, και μάλιστα κυμαινόμενο και απροσδιόριστο, βαθμό, το πώς εκτυλίσσονται τα πράγματα στη συγχρονία και τη "μεσαία διάρκεια", τόσο για τις ίδιες τις "οικογένειες", όσο και, κυρίως, για κάθε άνδρα χωριστά.

---

<sup>1</sup> Είδαμε ήδη (στο πρώτο, στο πέμπτο και στο έβδομο κεφάλαιο) ότι ο ανταγωνισμός μπορεί να έχει ποικίλες εκβάσεις και συνέπειες για τις επί μέρους "οικογένειες". Απόρροιά του μπορεί να είναι τόσο η διατήρηση και διαιώνιση της δύναμης πολλών από αυτές, όσο και η αποδυνάμωσή τους ή η ανάδειξη νέων κυρίαρχων (δυνατών) "οικογενειών". Επίσης η μετοίκηση ορισμένων σε άλλο τόπο, στις δε πιο δυτικές περιοχές, όπου ο ανταγωνισμός παίρνει τη μορφή της "βεντέττας", η εξαφάνιση ή το ξεκληρίσμα ορισμένων.

Αντίθετα, το *modus operandi* του ανταγωνισμού για την "αντρεία" καθιστά τόσο αμφίσημες και αντιφατικές τις κοινωνικές σχέσεις τις οποίες δομεί, και από τις οποίες δομείται, το ιδίωμά της, ώστε το στοιχείο που κυριαρχεί, στο επίπεδο αυτό, να είναι εν τέλει η απροσδιοριστία. Ο συνδυασμός των αιτημάτων που διέπουν τη διαδικασία επίτευξης της "αντρείας", το "ρίσκο", η αμφισβήτηση (και η ανταπάντηση) και η διάρκεια και διατήρηση της υπεροχής καθιστά τη διαδικασία αυτή ένα ισόβιο αγωνιστικό *zero sum* "παιχνίδι"<sup>2</sup>, όπου καθένας αγωνίζεται για να κερδίσει ένα οσοδήποτε αβέβαιο, φευγαλέο και πρόσκαιρο πλεονέκτημα έναντι του άλλου (Herzfeld 1985:11), αλλά όπου εν τέλει "καλοί άντρες" είναι οι "νικητές", που παραμένουν ως το τέλος "νικητές".

Οι όροι διεξαγωγής του καθιστούν το "παιχνίδι της αντρείας" πολύπλοκο όχι μόνο για τον "εξωτερικό παρατηρητή", για να το κατανοήσει και να το περιγράψει, αλλά και για τα δρώντα υποκείμενα που συμμετέχουν, τα οποία καθορίζουν τη δράση τους σε κινούμενη άμμο. Και τούτο γιατί, από τη μια πλευρά, το αίτημα της αμφισβήτησης και η δυναμική της διάδρασης την οποία πυροδοτεί και, από την άλλη, το γεγονός ότι οι όροι και ο κώδικας του ανταγωνισμού, καθώς και η ίδια η αξιολόγηση και νοηματοδότηση της δράσης, προσδιορίζονται από τα συμφραζόμενα της δράσης, και αυτά, με τη σειρά τους, από το "ποιόν" και την εκάστοτε "θέση" του δρώντος υποκειμένου στη "σκακιέρα του παιχνιδιού", λειτουργούν έτσι ώστε καμία από τις συνιστώσες του να μην είναι δεδομένη και σταθερή.

Η διαβίου αβεβαιότητα της έκβασης, η απροσδιοριστία των όρων της διεξαγωγής του "παιχνιδιού της αντρείας", και κυρίως το γεγονός ότι το ζωτικό αλλά "άυλο" διακύβευμά του, η

---

<sup>2</sup> Τον όρο "παιχνίδι" δεν δανείζομαι από την θεωρία των παιχνιδιών, αλλά από την εντόπια ορολογία, στην οποία έχει μεν τη γενική σημασία με την οποία τον χρησιμοποιούμε στην καθομιλούμενη ελληνική, εν τούτοις χρησιμοποιείται πιο συστηματικά και ειδικά σ' ό,τι αφορά την "αντρεία". Η χρήση του αναφέρεται άλλωστε σε μια πολύ αόριστη ή χαλαρά ορισμένη (τοπικά, χρονικά και από άποψη "παικτών") διάδραση, όπως, για παράδειγμα, ότι κάποιος άνδρας είναι τόσο ήπιος ή αδύναμος ή γελοίος ώστε δεν μπορεί "να παίξει" ή "να συμμετάσχει στο παιχνίδι" ή ακόμα ώστε "αποκλείεται από το παιχνίδι", εννοείται "της αντρείας", η οποία άλλες φορές λέγεται και άλλες υπονοείται. Πολλές φορές όμως η χρήση του παραπέμπει σε συγκεκριμένη διάδραση με πολύ σαφέστερους όρους παιχνιδιού, όπως, λόγου χάριν, ότι "οι Χ κερδίζουν στην αντρεία, χάνουν όμως πολλά ζα" ή "ο Ψ χάνει και στα ζα και στην αντρεία".

ταυτότητα και η κοινωνική καταξίωση, συγχωνεύεται με, και μεταγράφεται σε, βαθύτατα "υλικά" διακυβεύματα, γιατί για χάρη του "άυλου" διακυβεύματος ο άνδρας διακυβεύει όλα τα υλικά -τα ζώα του, τη γη του, τη δυνατότητα διαβίωσης του ίδιου και της οικογένειάς του, το μέλλον των παιδιών του αλλά και την ίδια τη ζωή του, υποθηκεύοντας έτσι και τη ζωή των γιων του- κάνει το "παιχνίδι" αυτό ένα "παιχνίδι με τη φωτιά" (Geertz 1973:432). Με αυτή την έννοια, ο όρος "παιχνίδι", που τον χρησιμοποιούν και τα ίδια τα υποκείμενα της δράσης για να ορίσουν αυτό που κάνουν και αυτό που βιώνουν, δεν πρέπει να μας εξαπατά για την κυριολεξία του. Το γεγονός ότι πολύ συχνά οι κινήσεις στο "παιχνίδι" αυτό περιγράφονται από τους άνδρες σαν να επρόκειτο για μια παρτίδα πόκερ δεν το καθιστά απλή μεταφορά στη ζωή μιας παρτίδας πόκερ. Ούτε το γεγονός ότι πολύ συχνά παρουσιάζεται σαν "αναζήτηση της έντονης συγκίνησης" και του συναρπαστικού (Elias και Dunning 1986), "και είναι ωραίο γιατί είναι επικίνδυνο", άκουσα πολλούς άνδρες να λένε για τη ζωοκλοπή, το καθιστά ένα "παιχνίδι για να περνάει η ώρα". Μοιρολότι παίρνει τη μορφή του πόκερ και αποτιμάται φλεγματικά από τους άνδρες σε "κέρδη και απώλειες", τα στοιχεία που ανέφερα παραπάνω του προσδίδουν το χαρακτήρα ενός βαθύτατου κοινωνικού και υπαρξιακού δράματος (Geertz 1973:432).

### 1. Το "παιχνίδι της αντρειάς", μια διαδικασία ζωής

Το αίτημα της διατήρησης της υπεροχής, ώστε να μπορεί να θεωρηθεί τέτοια, που σημαίνει πρακτικά συνεχή αμφισβήτηση όσων τείνουν να αναδειχθούν υπέρτεροι και συνεχή κατίσχυση στην αναμέτρηση με όσους αμφισβητούν, εξακτινώνει τη διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης στο χώρο και το χρόνο, εχθράφοντάς την ως κεντρικό στοιχείο της ζωής του άνδρα. Αυτό καθιστά την "αντρειά" "ιδιότητα" ή χαρακτηρισμό ρευστό, προσωρινό, εύρωτο, υπό αίρεσιν, υπό διαρκή διαμόρφωση και επίτευξη, δηλαδή *διαδικασία* και *στόχο* ζωής. Γιατί στη ρευστότητα της αξιολόγησης της δράσης προστίθεται η αβέβαιη έκβαση της ίδιας της δράσης, που προσδιορίζεται από την αβέβαιη έκβαση των συγκρούσεων, με

αποτέλεσμα την αβεβαιότητα της ταυτότητας, της "περιουσίας", αλλά και ολόκληρης της ζωής του άνδρα. Και αυτό καθιστά το "παιχνίδι της αντρειάς", εκτός από αγωνιστικό, και ισόβιο. Το "παιχνίδι" αυτό εκτυλίσσεται σε όλο το φάσμα των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών με ορατούς πρωταγωνιστές τους άνδρες (νοούμενους όχι ως "άτομα" αλλά ως "αιχμές" ενός δόρατος που ενσωματώνει πολλές και ποικίλες σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, όσο και μεταξύ ανθρώπων και έμψυχων ή άψυχων "αντικειμένων") και τις γυναίκες να συμμετέχουν αθέατες στα παρασκήνια.

### Το "παιχνίδι της αντρειάς", μια δια βίου τελετουργία διάβασης

Το "παιχνίδι της αντρειάς" αρχίζει ανεπίσημα ήδη πριν από την εφηβεία. Η "επίσημη" έναρξή του όμως για το νεαρό άνδρα "κηρύσσεται" με την πρώτη του ζωοκλοπή, με την οποία "βγαίνει στο κλαρί" (βλ. και Herzfeld 1985)<sup>3</sup> ανακοινώνοντας έμπρακτα την αξίωση του στην υπεροχή, την πρόθεσή του να ξεχωρίσει από τη μάζα και να πετάξει "ελεύθερος σαν το πουλί". Αυτό συμβαίνει στην ηλικία των δεκαπέντε ετών περίπου, ίσως λίγο νωρίτερα ή αργότερα, και αποτελεί ακόμα πιο εντυπωσιακή και αξιοθαύμαστη πράξη αν ο νεαρός άνδρας την φέρει σε πέρας με δική του πρωτοβουλία και χωρίς τη βοήθεια μεγαλύτερων σε ηλικία συγγενών ή φίλων του, ιδίως αν την εκτελέσει χωρίς να υποψιαστεί κανείς τίποτε.

Η ίδια η έκφραση "βγαίνει στο κλαρί", που στην "κυριολεξία" σημαίνει "βγαίνω ως παράνομος στο βουνό", φέρει βαριές ιστορικές συνδηλώσεις, καθώς παραπέμπει σε μια πρακτική που διαπνέει ολόκληρη την ιστορία των περιοχών αυτών τον τελευταίο και κάτι αιώνα της οθωμανικής κατοχής. Παραπέμπει στους Χαϊνηδες<sup>4</sup>, στον τρόπο συγκρότησης των αντάρτικων ομάδων που σήκωσαν το μεγαλύτερο βάρος των εξεχέρσεων κατά Οθωμανών

<sup>3</sup> Η έκφραση αυτή χρησιμοποιείται και στην περιοχή του Κάστρου όπου επίσης υποδηλώνει την έναρξη της διαδικασίας συγκρότησης της "αντρειάς" με την πρώτη ζωοκλοπή.

<sup>4</sup> Οι Χαϊνηδες ήταν το αντίστοιχο των κλεφτών της ηπειρωτικής Ελλάδας, που όμως δεν πήρε ποτέ στην Κρήτη την ίδια έκταση (Δετοράκης 1986:303-306). Ήταν νέοι άνδρες που "έβγαιναν στο κλαρί", έπαιρναν τα όπλα και ανέβαιναν στα βουνά, για να εκδικηθούν τους Τούρκους για σοβαρά αδικήματα που είχαν διαπράξει σε βάρος των οικογενειών τους ή και των χωριών τους. Αυτή τουλάχιστον είναι η επίσημη εκδοχή. Η άλλη εκδοχή είναι ότι ήταν το τοπικό ισοδύναμο των "ληστών".



όλο το 19ο αιώνα, αλλά και στην πρακτική μεμονωμένων ατόμων που έχοντας σκοτώσει κάποιο Μουσουλμάνο ή Χριστιανό, "έβχαιναν στο κλαρί", ανέβαιναν στο βουνό, για να αποφύγουν τον ποινικό κολλασμό, αλλά και την εκδίκηση<sup>5</sup>. Η πρακτική αυτή διατηρήθηκε, ωστόσο, στις δυτικές περιοχές ιδίως, και τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, από αυτούς που, έχοντας διαπράξει φόνο, ήθελαν να αποφύγουν τον ποινικό κολλασμό ή την "εκδίκηση" εναντίον τους, καθώς από και από αυτούς που ήθελαν να οργανώσουν πιο αποτελεσματικά και αφηνιδιαστικά τη δική τους "εκδίκηση". Επίσης ακολουθήθηκε στην αντίσταση εναντίον των Γερμανών, και βέβαια στο αντάρτικο του εμφυλίου. Έτσι, παρά το γεγονός ότι η πρακτική αυτή έχει πια εκλείψει, η έννοια του "βχαίνω στο κλαρί" είναι συνυφασμένη με την παρανομία (είτε σε σχέση με επίσημες κρατικές δομές και αρχές, είτε σε σχέση με συγκεκριμένους ανθρώπους) και με την καταδίωξη.

Με αυτή την έννοια, το "βχαίνει στο κλαρί" είναι μια μεταφορά που αποκαλύπτει πολλαπλά για το "παιχνίδι" αυτό καθαυτό. Για τον τρόπο διεξαγωγής του, για τα συνεπαχόμενα και κυρίως για τις αμφισημίες του, σ' ένα τόπο όπου το κυνήγι είναι προσφιλέστατη ασχολία, αλλά και όπου ο αετός και το χεράκι είναι ζώα-πρότυπα, "τοτεμικά" σχεδόν, ιερά. "Βχαίνοντας στο κλαρί", ο νεαρός άνδρας δηλώνει την επιθυμία του να αρθεί και να "πετάξει ψηλότερα" από τους άλλους, να μην υποταχθεί στους κοινωνικούς καταναγκασμούς τους οποίους υφίστανται όσοι είναι ή "πετούν χαμηλά", να διαφοροποιηθεί από αυτούς.

Αυτό σηματοδοτεί μια πολλαπλά αμφισημη κατάσταση. Αμφισημη (και αβέβαιη), από τη μια πλευρά, διότι το να "βχει στο κλαρί" είναι ένα πρώτο βήμα που δεν προδιαγράφει τι "είδους πουλιά θα γίνει" (γιατί άλλο ο αητός και άλλο το κοτσύφι) ούτε το "είδος" του πετάχματός του (γιατί άλλα πουλιά πετούν ψηλά και άλλα χαμηλά). Και από την άλλη, διότι έτσι αίρεται μεν υπεράνω των άλλων και ξεχωρίζει από αυτούς, καθίσταται ορατός, αισθητός και ακουστός, όπως είναι ο στόχος του, ταυτόχρονα όμως εκτίθεται και σε κοινή θέα και γίνεται "στόχος" των άλλων (όπως τα πουλιά

<sup>5</sup> Αντίστοιχο δρόμο ακολουθούσαν οι "φονιάδες" στους Σαρακατσάνους, αποτελώντας μόνιμη πηγή ανεφοδιασμού σε έμψυχο υλικό των κλέφτικων σωμάτων. Βλ. Campbell 1992β.

γίνονται στόχος των κυνηγών). Γιατί, μεταξύ άλλων, αυτός που προσπαθεί να πετάξει ψηλά γίνεται και "ζηλευτός". Και η δυνατότητά του να ξεφύγει από τα "πυρά" των άλλων παραπέμπει σε κινήσεις που μοιάζουν με τις κινήσεις του πουλιού στο κλαρί. Εξαρτάται εξ ίσου από την ταχύτητα και τη δύναμη του "πετάχματος" που θα αναπτύξει, δηλαδή από το πόσο γρήγορα και αποτελεσματικά μπορεί να υπερασπίσει ανά πάσα στιγμή την αναδυόμενη "αντρεία" του, αλλά και από τη δεξιότητα και την ευελιξία του. Οι κινήσεις του (πρέπει να) είναι σαν τις κινήσεις ενός έξιπνου πουλιού που είναι στο κλαρί και προκαλεί με την ίδια την παρουσία του τον κυνηγό: άλλοτε ορατές, άλλοτε ακουστές, άλλοτε μόλις αισθητές, άλλοτε ανεπαίσθητες και άλλοτε υπαινικτικές και διαφορούμενες, προσλαμβάνόμενες με τη φαντασία περισσότερο παρά με τις αισθήσεις.

Αυτήν ακριβώς την περίτεχνη υφή, έχουν και οι κινήσεις του "παιχνιδιού της αντρείας", με τους άνδρες να εναλλάσσονται στις μεταξύ τους σχέσεις και διαδράσεις στους "ρόλους" του πουλιού, του κυνηγού και του θεατή -των πουλιών, των κυνηγών και της διαδικασίας του κυνηγιού-. Με αυτή την έννοια, από τη στιγμή που ο άνδρας θα "βγει στο κλαρί" μπαίνει σε μια διαδικασία η οποία συνεχίζεται και αφότου το "πουλί" έχει μάθει να πετάει, και έχει προσδιοριστεί χονδρικά το είδος του "πετάχματός" του. Και συνεχίζεται αδιάπτωτα, αν και με διαφορετικούς για κάθε φάση της ζωής του όρους, *stricto sensu* ως τη λήξη της ενεργής επαγγελματικής δραστηριότητάς του που συμπίπτει χονδρικά με την περίοδο που οι γιοι του αναλαμβάνουν την ευθύνη του κοπαδιού (ή των χωραφιών)<sup>6</sup>. Στην ουσία όμως προεκτείνεται ως τη "λήξη" της κοινωνικής του δραστηριότητας, η οποία συμπίπτει με την απώλεια, λόγω γήρατος, της ικανότητάς του να εισακούεται από και να επιβάλλεται στους γιους του και τον στενότερο ή ευρύτερο

<sup>6</sup> Η περιοδολόγηση την οποία παρουσιάζω εδώ είναι ενδεικτική, καθώς οι άνδρες, και ακόμα περισσότερο οι "δυνατοί" άνδρες, έχουν την τάση να διατηρούν τα ηνία της κτηνοτροφικής ή αγροτικής δραστηριότητας της "οικογένειας" έστω και από τη θέση της οπισθοφυλακής, αρκετό καιρό αφότου παραδώσουν τυπικά την ευθύνη της στους γιους τους, δηλαδή και μετά το γάμο των τελευταίων. Και δεν αποσύρονται ουσιαστικά παρά έπειτα από τη σθεναρή επιμονή και διεκδίκηση των γιων τους η οποία συνήθως σηματοδοτεί μια διαδικασία εντάσεων και "καυχάδων", καθώς οι μεγάλοι αισθάνονται ότι οι νέοι θέλουν να τους θέσουν στο περιθώριο και αντιδρούν σφοδρά σ' αυτό.

περίγυρο της "οικογένειας" και της κοινότητας, αλλά και πέρα από αυτήν, ως το θάνατό του. Γιατί τότε μόνο, όταν ολοκληρωθεί ο κύκλος του "πετάχματός" του, έρχεται η τελική απόφαση για το τι είδους άνδρας ήταν. Και πάλι όμως, η απόφαση αυτή κρίνεται στην πράξη από το πόσο θα τηρήσουν οι άλλοι το "σεβασμό" που έτρεφαν για αυτόν "σεβόμενοι" τους γιους του, τις θυγατέρες του, ακόμα και τους χαμπρούς του, και γενικότερα τους αποχόνους του.

Μια ενδεικτική και ενδιάμεση κρίση για την έκβαση του "παιχνιδιού" διατυπώνεται στο σπουδαιότερο σταθμό της ζωής του, στο γάμο του -που αποτελεί και σταθμό του ίδιου του "παιχνιδιού", καθώς σηματοδοτεί ταυτόχρονα μια μεταβολή των όρων και των "κανόνων" της εκτύλιξής του. Η κρίση αυτή εκδηλώνεται κυρίως από το "ποιόν" της νύφης, της "οικογένειάς" της και των "κουμπάρων", από τον αριθμό και το "ποιόν" των ανδρών και των "οικογενειών" που θα τον τιμήσουν με την παρουσία τους αλλά και από το συνολικό ύψος του γάμου. Δηλαδή από το "κέφι" που θα χίνει στο γλέντι, ποιοι θα χορέψουν και πόσο, πόσες "μπαλοτιές" θα πέσουν και από ποιους, από τα "χαρίσματα" στο γάμο και τα "χρυσαιφικά" της νύφης και βέβαια από το πόσα χρήματα θα εισπράξει ο θυράρης, όλα αδιάσειστα τεκμήρια του χοήτρου του άνδρα, καθώς μεταφράζει το πόσα είναι διατεθειμένοι οι καλεσμένοι να ξοδέψουν για το "χατήρι" του. Η τελική κρίση για την έκβασή του, ωστόσο, κρυσταλλώνεται με το θάνατό του, που σημαίνει και το πραγματικό "τέλος του παιχνιδιού", και εκφέρεται ρητά και έμπρακτα στην κηδεία του, με τον αριθμό και το "ποιόν" αυτών που θα τον αποχαιρετήσουν: "ο άντρας φαίνεται τι αξίζει στο γάμο ντου και στη κηδεία ντου" λένε στο χωριό, ως κατακλείδα του σχολιασμού κάθε τέτοιας τελετής. Και επικυρώνεται από το πόσοι εξακολουθούν να διατηρούν τη μνήμη του ζωντανή με την παρουσία τους στα μνημόσυνά του.

Το γεγονός ότι η τελική κρίση για την "αντρεία" έρχεται μετά το θάνατο του άνδρα δείχνει ότι η έκβαση του "παιχνιδιού" είναι αβέβαιη και η "αντρεία" του υπό αίρεσιν, ως το τέλος. Επίσης, ότι ανεξάρτητα από τα δείγματα γραφής που έχει δώσει ως νέος ή και ως μεσήλικας, η εικόνα του μπορεί να διαφοροποιηθεί σημαντικά ή και να ανατραπεί όλο αυτό το διάστημα, ακόμα και

την περίοδο που έχει ουσιαστικά αποσυρθεί από την κοινωνική ζωή. Φαίνεται δε ότι αυτό δεν συμβαίνει και τόσο σπάνια.

Η ανατροπή αυτή μπορεί να οφείλεται σε σοβαρή λάθος κίνηση ή σειρά κινήσεων του ίδιου του άνδρα που συνίσταται είτε στην εκδήλωση σχετικής "αδυναμίας" στην αναμέτρησή του μ' έναν άλλον, είτε στην επίδειξη υπερβολικής ισχύος εκ του ασφαλούς, χωρίς ρίσκο, και πολλές φορές χωρίς καν άρρενα "παραλήρητη". Επίσης στην καταχρηστική επίκληση του ιδιώματος της "αντρείας" και στην εξώφθαλμη υπαχωγή του σε προσωπική ή "οκογενειακή" στρατηγική, αποχυμνωμένη από κάθε ηθικό έρεισμα. Σε κινήσεις δηλαδή που στην τοπικό λεξιλόγιο ονομάζονται "ατιμίες" και οι οποίες μπορεί να τον μετατάξουν στην κατηγορία αυτών "που κάνουν τους άντρες".

Να καταρρακώσει, λόγου χάριν, "από εχωισμό" την εικόνα ενός άλλου "καλού" (ώς τότε) άνδρα, επειδή αρνήθηκε να του δώσει σε χάμο την κόρη του, σκηνοθετώντας μια απαχωγή που τον χελοιοποιεί δια παντός και σε βαθμό που οποιαδήποτε απάντηση από μέρους του θα ήταν ανώφελη. Ή να "κλέψει μια κοπελλιά" που είναι ήδη αρραβωνιασμένη και δεν έχει στενούς αρρενογονικούς συγγενείς (πατέρα, αδελφούς ή πρώτους εξαδέλφους) για να "του την πάρουν πίσω". Οι συνομιλητές μου στο Κάστρο που μού αφηγήθηκαν αυτές τις δύο ιστορίες, ήταν πολύ αυστηροί με τους πρωταγωνιστές τους: "δεν είναι έτσι οι άντρες", τόνισαν.

Να κλέβει ζώα από άνδρες "αδύναμους", που δεν έχουν τα φόντα ούτε τη φιλοδοξία να τον αμφισβητήσουν και να του αντιπαρατεθούν, μια πράξη που ονομάζεται και "χρουσουζιά". Ή, πάλι, να προκαλεί συστηματικά και από δόλο "διαφορές" με "μικρές οικογένειες" και να "κάνει φονικά", ως επακόλουθό τους, με εμφανές κίνητρο συμφέροντος, λόγου χάριν, να τους εκτοπίσει από τα βοσκοτόπια, τα χειμαδιά ή τις περιουσίες τους και να τα ιδιοποιηθεί, ο ίδιος ή κάποιοι από την ευρύτερη "οικογένειά" του.

Η "τελική κρίση" μπορεί να είναι τόσο αυστηρή ώστε να συνιστά αντιστροφή της εικόνας, όπως η περίπτωση που μου ανέφερε η θεοδώρα, ενός χωριανού από "μεγάλη οικογένεια" που πέθανε πριν από χρόνια. Αυτός, ενώ στα νιάτα του θεωρείτο "μεγάλο παλληκάρι" λόγω της δημοκρατικής του δράσης, για την οποία είχε διωχθεί επανειλημμένα, έκανε αρχότερα κάποιες πολιτικές

κινήσεις που περιέπλεξαν την πολιτική ζωή του χωριού. Και αυτό εξέφρασε την αρνητική του κρίση με την απουσία του στην κηδεία του, όπου δεν παρευρέθηκε ούτε καν όλη του η "οικογένεια".

Ωστόσο, φαίνεται επίσης ότι δεν αποκλείεται, για ορισμένους τουλάχιστον από αυτούς τους άνδρες, τέτοιες ενέργειες να αποδειχθούν ή να θεωρηθούν μεμονωμένο και συγχυριστικό επεισόδιο. Ή πάλι ορισμένα τέτοια επεισόδια να αντισταθμίζονται από μια εξαιρετική και υποδειγματική δράση σε άλλους τομείς, έτσι ώστε, χωρίς να σβύσει ποτέ η "κηλίδα", η εικόνα τους εν τέλει να ανακτήσει με το χρόνο μέρος ή το όλην της προηγούμενης αίγλης.

Για να το συσχετίσω με όσα έλεγα σε προηγούμενο κεφάλαιο, ενέργειες όπως όλες οι παραπάνω δύσκολα θα σηματοδοτηθούν αρνητικά από τη δική του "οικογένεια", ιδιαίτερα αν πρόκειται για κάποιον από τους πραγματικά "καθούς της άντρας". Το πιθανότερο είναι ότι θα συγκαλυφθούν και θα παρασιωπηθούν ή θα αλλοιωθεί "επιθετικά" το νόημά τους. Αντίθετα, θα αποτελέσουν την "πραγματολογική βάση" της ρητής αμφισβήτησης της "αντρειάς" του από τους άνδρες άλλων "οικογενειών", ακόμα και στην περίπτωση που η εικόνα του εν τέλει θα αποκαταταθεί.

Με αυτή την έννοια, το "παιχνίδι της αντρειάς" μοιάζει με μια ισόβια, συνεχή "τελετουργία διάβασης" (Van Gennep 1909, Turner 1969). Η "τελετουργία" αυτή αρχίζει ουσιαστικά αν όχι από τη γέννηση, τουλάχιστον από τη βάφτιση του άνδρα. Αφ' ενός μεν με την επιλογή του σωστού ονόματος, του παππού ή άλλου προχόνου τον οποίο θα "αναστήσει" το παιδί. Και, αφ' ετέρου, με την επιλογή του κατάλληλου νονού, που διενεργείται με γνώμονα τη δυνατότητα του νονού να στηρίξει τον πατέρα, ή να μη τον βλάψει -μιας και πολλές "συντεκνιές" είναι αποτέλεσμα "σασμού"- όσο και το ίδιο το αγόρι στη μετέπειτα ζωή του<sup>7</sup>. Συνεχίζει με το γάμο του και τελειώνει με τις επιθανάτιες τελετές, την κηδεία και τα μνημόσυνα, οι οποίες, με τα πλούσια γεύματα που προσφέρονται σε μεγάλο αριθμό ατόμων, με αντίστοιχη σχεδόν διαδικασία με τη βάφτιση και το γάμο (σφάζονται αρνιά, αυτο-επιστρατεύονται

<sup>7</sup> Ο ανάδοχος του αγοριού είναι πάντα άνδρας (μόνο τα κορίτσια βαφτίζουν γυναίκες, αλλά και αυτό δεν συμβαίνει πολύ συχνά). Πολύ συχνά μάλιστα οι νονοί, όπως και οι κουμπάροι στο γάμο, είναι περισσότεροι από ένας για μια διεξοδική ανάληψη αυτού του φαινομένου βλ. Herzfeld 1992β.

χείτονες, αγχιστείες και συχχενείς για να βοηθήσουν, κ.ο.κ.) ανακαθούν έντονα τις δύο αυτές τελετές.

Η έκβαση αυτής της "τελετουργίας" εξαρτάται από τη σωστή επιτέλεση από το μυσούμενο όρων των επί μέρους "τελετουργικών". Ωστόσο, η μεταφορά της "τελετής διάβασης" φαίνεται ότι μπορεί να πάει ακόμα πιο πέρα, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω.

#### Παιχνίδι αιώνιας νεότητας;

Όπως οι "τελετές διάβασης", το "παιχνίδι της αντρειάς" συνιστά και αυτό ένα είδος "τελετουργικής διαδικασίας" (Turner 1969) που δεν είναι ομοιόμορφη ούτε διαρκεί με τους ίδιους όρους σ' όλη τη ζωή του άνδρα, αλλά μπορεί να αναλυθεί σε επί μέρους διακριτά μεταξύ τους "στάδια", σε στάδια κορύφωσης και μετριασμού της δράσης, καθώς και σε φάσεις κορύφωσης και μετριασμού της δράσης στο εσωτερικό των σταδίων. Και η απουσία της διάκρισης και διακριτότητας των σταδίων αυτών στη δράση του άνδρα κινδυνεύει να επηρεάσει εξ ίσου αρνητικά με τις παραπάνω ενέργειες την τελική έκβαση του "παιχνιδιού", δηλαδή την ταυτότητα του άνδρα.

Η κυρία Ειρήνη, η οικοδέσποινά μου, εκφράστηκε με τα παρακάτω λόγια για ένα μεγάλο ανύπαντρο ζωοκλέφτη γύρω στα πενήντα, από ένα διπλανό χωριό, που είχε "διαφορές" με κάτι χωριανούς: "Αυτός είναι μια μαχαρισά... ολομόναχος είναι, οικογένεια δεν έχει, κοπέλλια δεν έχει, έτσι ρεμπέτ ασκέρ είναι και *κάνει τον άντρα*". Και μοιλονότι η έμφαση στην οικογένεια και η ρητή στήριξη της κρίσης για το πρόσωπό του στην έλλειψή της θα μπορούσε να θεωρηθεί ίδιον ή ένδειξη μιας "γυναικείας" σκοπιάς ή ενός "γυναικείου" λόγου, με την έννοια ότι ένας άνδρας δεν θα χρησιμοποιούσε αυτούς τους όρους -που ισχύουν, έστω και αν οι άνδρες τους παραδέχονται με απροθυμία και υπό την πίεση των όποιων καταστάσεων- το περιεχόμενο της κρίσης που θα εξέφερε ένας άνδρας δεν θα ήταν διαφορετικό. Γιατί, η εντατική επιθετική "ζωοκλεπτική δραστηριότητα", ένδειξη δύναμης και τόλμης στην αρχή της καριέρας του βοσκού (πρβλ. Herzfeld 1985), σε μεγαλύτερη ηλικία θεωρείται πλεονασμός και "περιττολογία". Με άλλα λόγια, εξ ίσου "θάθος κίνηση" μπορεί να θεωρηθεί η εμμονή

του άνδρα σε μεταγενέστερη φάση της ζωής του σε πρακτικές και συμπεριφορές που αρμόζουν και εκτιμώνται σε νεώτερη ηλικία.

Αυτό σημαίνει ότι το "παιχνίδι της αντρειάς" παίζεται με διαφορετικούς όρους από τη μια ηλικία στην άλλη και συνεπώς ότι και η ίδια η "αντρειά" αλλάζει περιεχόμενο και νοηματοδοτείται διαφορετικά ανάλογα με την ηλικία. Η συνεχής προσπάθεια επίδειξης και κατάδειξης δύναμης, τόλμης και υπεροχής από μέρους του άνδρα μέσα από τη διαρκή επιζήτηση του ρίσκου με κίνδυνο της ζωής του, από τη μια πλευρά, και ο ακραίος τρόπος δράσης, οι ακραίες δραστηριότητες και οι βίαιες αντιδράσεις που αυτές συνεπάγονται και υπαγορεύουν, από την άλλη, αποτελούν ίδιον της "σωματικής" κατάστασης (με την έννοια που έδωσα στο "σωματικό" στο προηγούμενο κεφάλαιο) του "παλληκαριού", της νεαρής ηλικίας του άνδρα. Της εποχής που η δύναμη του είναι -και πρέπει να είναι- τόσο πληθωρική ώστε αναβλύζει με σχεδόν ανεξέλεγκτη ορμή από μέσα του.

Έτσι, οι συχνές και ριψοκίνδυνες επιθετικές ζωοκλοπές (δηλαδή οι ζωοκλοπές όπου ο κύκλος ξεκινάει ή ανανεώνεται με δική του πρωτοβουλία). Η συχνή αμφισβήτηση και πρόκληση των συνηθισμένων του (αλλά και των μεγαλύτερων σε ηλικία ανδρών) σε αναμέτρηση. Η συνεχής ετοιμότητα για ανταπάντηση των προκλήσεων σε αναμέτρηση που του απευθύνονται από τους άλλους, η οποία μεταφράζεται σε μεγάλη ευθιξία, δηλαδή σε επίδειξη "μεγάλου εγωισμού", και οδηγεί σε συχνές "παρεξηγήσεις" και "καυχάδες"<sup>β</sup>, που, με τη σειρά τους, κινδυνεύουν να δημιουργήσουν (ή δημιουργούν) σοβαρές εστίες "διαφορών". Όλα αυτά θαυμάζονται και εκτιμώνται στο νέο άνδρα. Υπό την προϋπόθεση βέβαια να αποτελούν *όντως* πράξεις *τόλμης*, να απευθύνονται δηλαδή σε άνδρες και "παλληκάρια" εξ ίσου ή ακόμα πιο "δυνατούς", γιατί αν γίνονται σε βάρος αδύναμων, θεωρούνται "άναντρες" και με αυτή την έννοια, οι πράξεις αυτές δεν καθαγιαζονται καθεαυτές ως στοιχεία "αντρειάς", είναι η τόλμη που εκφράζουν που τους προσδίδει αξία και "σημασία". Θαυμάζονται και εκτιμώνται στα συμφραζόμενα της νεότητας, επειδή θεωρούνται ενδείξεις της ικμάδας και της ζωντάνιας της και συνακόλουθα

<sup>β</sup> Αντίστοιχη παρατήρηση κάνει ο Campbell για τους νεαρούς Σαρακατσάνους (1966:148).

αυτής της "άχριας" δύναμης που αναβλύζει από το σώμα των νέων ανδρών. "Νομιμοποιούνται" δε, σ' αυτή την έκταση, στο πλαίσιο της νεότητας, εφ' όσον θεωρούνται ότι έχουν στόχο και άξονα τη δημιουργία και στερέωση της φήμης, της εικόνας, του "ονόματός" του νέου άνδρα.

Η παράταση της πρωτοβουλίας τέτοιων πράξεων και με την ίδια ένταση σε μεγαλύτερη ηλικία, όπως στον άνδρα που σχολίασε η κυρία Ειρήνη, δεν έχει νόημα. Γιατί η εικόνα του άνδρα έχει πια χονδρικά διαμορφωθεί και έστω και αν είναι αρνητική, δεν θα βελτιωθεί με τέτοιου είδους πράξεις, εκτός αν συνιστούν ανταπάντηση σε παλαιότερες προκλήσεις. Έτσι, και αν ακόμα αποτελούν ένδειξη τόλμης, όχι μόνο δεν αποτελούν ένδειξη "αντρείας", αλλά κινδυνεύουν και να αναιρέσουν το υπάρχον οικοδόμημά της και ο άνδρας να θεωρηθεί ότι "κάνει τον άντρα". Ένα τέτοιο "άντρα" μπορεί να τον φοβούνται οι άλλοι, ακόμα και να προσπαθούν να μην τού δίνουν αφορμές για αναμέτρηση ή μπορεί να "κάνουν πως δε βλέπουν" ή και να "υποχωρούν επειδή δεν έχουνε όρεξη για φασαρίες", όπως τόνισαν πολλοί συνομιλητές μου στο Κάστρο, με αποτέλεσμα να τους επιβάλλεται τελικά<sup>9</sup>. Όμως δεν τον εκτιμούν, ούτε τον σέβονται πραγματικά. Γιατί, θεωρητικά, μετά τα τριάντα, ο άνδρας, ώριμος πια, έχει ήδη δημιουργήσει την εικόνα του, έχει δείξει την υπεροχή του και δεν έχει πια ανάγκη να την επι- και απο-δεικνύει διαρκώς, αλλά ασχολείται με την, και περιορίζεται στην, υπεράσπιση και εδραίωσή της, το οποίο σημαίνει ότι "βάλλει" μόνο προς τις κατευθύνσεις από τις οποίες απειλείται ή κινδυνεύει να απειληθεί.

Με αυτή την έννοια, την περίοδο των άκρων, το στάδιο δηλαδή της "κορύφωσης" της "τελετουργίας διάβασης", που είναι η νεότητα του άνδρα, διαδέχεται η περίοδος της μετριότητας και της αυτο-συγκράτησης. Μια περίοδος "εξημέρωσης" της "άχριας" δύναμης. Η περίοδος της ωριμότητάς του, όπου αυτό που "μετράει στον άντρα" και τον κάνει να "μετράει σαν άντρας" είναι η *δυνατότητα* να κάνει αυτά που έκανε ως νέος και όχι η αέναη επανάληψή τους ούτε η διάπραξή τους αυτή καθαυτή. Και αν η "αντρεία" είναι

<sup>9</sup> Πίσω από τα λόγια αυτά των συνομιλητών μου από το Κάστρο διακρίνεται κάτι που θυμίζει την *omertà*, το σικελικό νόμο της σιωπής, ή τη βία της σιωπής, όπως την ονομάζει η M. P. Di Bella (1984).



ένα ιδεώδες "αιώνιας νεότητας", είναι περισσότερο για τη *δυνατότητα* και τη *δύναμη* της νεότητας, παρά για τη διαιώνιση των πρακτικών της.

## 2. Μοναχικοί ήρωες ή αιχμές ενός δόρατος;

Η αιχμή του σχολίου της οικοδέσποινας μου, ωστόσο, αχχίζει μια βαθύτερη και ουσιαστικότερη διάσταση της "αντρειάς" που ξεπερνάει τον κανονιστικό λόγο των πρακτικών και θίγει τους όρους της δυνατότητας διαιώνισής τους σε μεγαλύτερη ηλικία. Στο παράδειγμά μας, ο χαρακτηρισμός "*κάνει τον άντρα*" δεν σχετίζεται μόνο με την ίδια τη διαιώνιση των πρακτικών, αλλά και με το "ολομόναχος είναι, οικογένεια δεν έχει, κοπέλλια δεν έχει...", που είναι μια άλλη εκδοχή της "μοναξιάς" την οποία σχολίασα στην ενότητα για την "οικογένεια" και αφήνει να εννοηθεί πως και μόνη της θα ήταν αρκετή για να ανατρέψει την (πιθανή) εικόνα του "καλού άντρα" της νεότητάς του. Η αντίληψη αυτή εικονογραφείται ανάγλυφα αν συσχετιστεί με την ιστορία του "χεροντοπαλλήκαρου", πρώην "μεγάλου ζωοκλέφτη" που τώρα του έκλεβαν κάθε τόσο ζώα και που είχα ακούσει επανειλημμένα να οικτιρούν με τα εξής λόγια: "*αυτός ο μαύρος ήτονε καλός άντρας και καλός κλέφτης, μα τονε βρήκανε εδά που χέρασε και δεν έχει κοπέλλια* και τον εκδικούνται για τις κλεψές πού'κανε παλιά και τού'χουνε ρημάξει το κοπάδι".

Ο συσχετισμός των δύο περιστατικών αφήνει να διαφανούν δύο σημαντικά στοιχεία της "αντρειάς".

Το πρώτο είναι ότι η εικόνα του άνδρα διαφοροποιείται ή ανατρέπεται, αν δεν εξακολουθεί να είναι "σεβαστή" και "αποτελεσματική" ακόμα και όταν δεν είναι πια σε θέση να την υπερασπίσει και να την επιβάλλει. Ακόμα και όταν έχει αποσυρθεί από την ενεργή κοινωνική ζωή, οριακά, ακόμα και όταν έχει πια πεθάνει. Και με αυτή την έννοια, η τελική κρίση για την έκβαση του "παιχνιδιού" εξαρτάται από (και άρα ενσωματώνει) την απτή αισθητή και ορατή απήχηση της αίχλης και του χοήτρου του ακόμα και όταν ο ίδιος είναι απών.

Ο δεύτερος λοιπόν άνδρας, ο "πρώην μεγάλος ζωοκλέφτης" εξέπεσε από την "αντρειά" του επειδή "δεν τονε σέβονται" *μια* οι άλλοι.

Στο ιδανικό επίπεδο, θα έπρεπε να είχε δειχθεί τόσο "καλός και δυνατός", ώστε οι άλλοι "νά' χουν το φόβο του", όπως λέμε, και να "σέβονται" ακόμα και τη μνήμη του. Σ' αυτό επέτυχε μεν εν μέρει, διότι, αν και γιος ενός *σχετικά* "καλού άντρα" και από "καλή οικογένεια", ήταν μοναχογιός, με πρώτους εξαδέλφους "όχι και τόσο σπουδαίους", αλλά με "δυνατούς" αχχιστείς και από "δυνατή οικογένεια" από την αδελφή του. Με αυτή την έννοια, το γεγονός ότι αναδείχθηκε σε "καλό άντρα" στην ακμή της ηλικίας του σήμαινε ήδη ότι υπερέβη αρκετές αντίξοες συνθήκες και επέδειξε μεγάλες ικανότητες. Πρακτικά όμως, χωρίς σύζυγο -συνεπώς και χωρίς προσωπικούς αχχιστείς και συμμάχους- χωρίς παιδιά, και ιδίως χωρίς γιους -παρότι και οι κόρες, αυτόνομα, με την εργασία τους στο σπίτι όσο είναι ανύπαντρες, αλλά και μέσω των χαμπρών, όταν παντρευτούν, συμβάλλουν στο οικοδόμημα- το εγχείρημά του έμεινε ημιτελές, ανολοκλήρωτο. Χωρίς αυτά τα στηρίγματα και τις προεκτάσεις, και ιδίως χωρίς την ανανέωσή της μέσω των γιων, η "αντρεία" του έμεινε μετέωρη και κατέρρευσε όταν εκείνος δεν είχε πια τη "δύναμη" να την υπερασπίσει και να την συντηρήσει. Το μόνο στηρίγμα που διέθετε ήταν ο γιος της αδελφής του που όμως "δεν έμοιασε του πατέρα του" και δεν στάθηκε ικανός να στηρίξει αποτελεσματικά το θείο του. Έτσι, αυτοί *εναντίον* των οποίων απέκτησε την υπεροχή, και οι οποίοι διαθέτουν τα στηρίγματα αυτά, και ιδίως γιους, γιατί οι γιοι κυρίως "εκδικούνται" τις ζωοκλοπές που υπέστη ο πατέρας, αναστρέφουν τώρα, μέσω των γιων τους, τους όρους του "παιχνιδιού" προς όφελός τους.

Υπό αυτή την έννοια, η θέση του άνδρα αυτού δεν θα ήταν πολύ διαφορετική αν είχε παντρευτεί και δεν είχε κάνει παιδιά. θυμηθείτε την παρατήρηση που μου έκανε μια νέα κοπέλλα δείχνοντάς μου ένα λεβεντάνθρωπο χύρω στα εβδομήντα που χόρευε ανάλαφρα στην πίστα: "θωρείς τονε; αυτός ήτονε από τσι καλύτερους άντρες του χωριού μας κι εδά δεν είναι πράμα και κατέεις χιάνητα; χιά' δεν ήκαμε κοπέλλα;" και αντιπαραθέστε την με μια άλλη ρήση που επίσης έχω ήδη αναφέρει: "αυτός έχει έξι γιους: ποιος θα τολμήσει να τα βάλει μαζί του;".

Έτσι λοιπόν, η "αντρεία", όπως είναι ένας στόχος που δύσκολα επιτυγχάνεται χωρίς "οικογενειακές πλάτες", και ιδίως χωρίς αδελφούς, είναι και ένας στόχος που δεν ολοκληρώνεται

παρά υπό την αίρεση της συνέχισης και της ανανέωσής της μέσω των παιδιών και ιδίως των γιων. Η διατήρηση από τον άνδρα του πεδίου "αναχνώρισης" της δύναμής του προϋποθέτει την προέκτασή του στην επόμενη γενεά, τη (σωματική) ανανέωσή του. Συνεπώς όπως δεν είναι "παιχνίδι αιώνιας νεότητας", δεν είναι ούτε "παιχνίδι μοναχικών ηρώων". Προϋποθέτει τη συμμετοχή και τη συνέργεια πολλών και ανανεούμενων συναγωνιστών, όπως οι "τελετουργίες διάβασης", για να συνεχίσω τη μεταφορά με την οποία ξεκίνησα, που δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν χωρίς τη συμμετοχή πολλών άλλων εκτός από τους μούσους. Είναι εν τέλει ένα "συλλογικό παιχνίδι". Η έννοια της "συλλογικότητας", ωστόσο, δεν νοείται λειτουργιστικά, δηλαδή απλώς ως απαραίτητη πρακτική προϋπόθεση για αυτή την ίδια την υπεράσπιση και διατήρηση της "αντρείας". Αποκαλύπτει μια βαθύτερη εντόπια "ανθρωπολογία".

Αυτό μας φέρνει στο δεύτερο στοιχείο της "αντρείας" που αποκαλύπτει το σχόλιο της οικοδέσποινάς μου. Ότι, κατά μία έννοια, οι άνδρες των δύο πρώτων παραδειχμάτων μας, εφ' όσον δεν παντρεύτηκαν, δεν έγιναν καν ολόκληροι "άντρες". Παρέμειναν κοινωνικά αλλά και ανθρωπολογικά στην κατάσταση του "παλληκαριού" - αυτό εξ άλλου συνδηλώνει και η λέξη "χεροντοπαλληκαρο".

Κοινωνικά, γιατί ο γάμος (δηλαδή η σχέση με μια γυναίκα) καθιστά τα "παλληκάρια" άνδρες και τις "κοπελλιές" γυναίκες, πρώτα απ' όλα σ' ό,τι αφορά την ίδια την έμφυλη ταυτότητά τους: μια χειτόνισσα μάθωνε τον ανηψιό της που ήταν ανύπαντρος και, αν και μεγαλούτσικος στην ηλικία, δεν φαινόταν να σκέφτεται να παντρευτεί: "δεν είσαι άντρας εσύ; γι' αυτό δεν παντρεύεσαι!" (και δεν νομίζω ότι εννοούσε ή υπονοούσε μήπως ήταν ομοφυλοφιλικός)<sup>10</sup>.

Τους παρέχει πλήρη κοινωνική υπόσταση εχκαθιστώντας τους στον κοινωνικό ιστό ως πλήρη κοινωνικά όντα, με την κοινωνιολογική σημασία του όρου. Τους δίνει ρίζες εξασφαλίζοντας την προοπτική αυτών που ήδη έχουν. Διαφορετικά είναι σαν τις "ελεύθερες ρίζες", κοινωνικά μετέωροι. Ένας από

<sup>10</sup> Βλ. Cornwall και Lindisfarne 1994β και Lindisfarne 1994.

τους ηλικιωμένους "καλούς άντρες" του χωριού τον οποίο συναντούσα σε αραιά χρονικά διαστήματα, και ο οποίος με εκτιμούσε πολύ, αδυνατούσε να "χωνέψει" το γεγονός ότι είμαι ανύπαντρη και, κάθε φορά που με έβλεπε, με έδειχνε, "Γιάε τέθλια γυναίκα και να στέκει!" έλεγε με στενοχώρια και κτυπούσε με το χέρι το μηρό του. Το "στέκω", δεν είναι τόσο ή δεν είναι μόνο το αντίθετο και ιεραρχικά κατώτερο του "κάθομαι", αλλά σημαίνει αυτήν ακριβώς τη μετέωρη, τη μεταβατική, την εκκρεμή κατάσταση, στην οποία βρίσκεται κανείς όταν στέκει πριν κάνει κάτι ή περιμένοντας να κάνει κάτι. Με το γάμο λοιπόν, οι άνδρες και οι γυναίκες "κάθονται", "στερεώνονται", "υφαίνονται" στον κοινωνικό ιστό, αποτελώντας την αφετηρία ενός δικού τους δικτύου κοινωνικών σχέσεων και υποχρεώσεων, και αυτό είναι που τους προσδίδει πλήρη κοινωνική προσωπικότητα.

Έτσι, ο γάμος σηματοδοτεί για τον άνδρα την επικύρωση της ήδη δρομολογημένης αποδέσμευσής του από την πατρική εξουσία και τα συνεπαχόμενά της και την συγκρότηση ενός δικού του πεδίου εξουσίας, το οποίο νοείται τόσο ως ρήξη με το πεδίο εξουσίας που έχει συγκροτήσει ο πατέρας, όσο και ως συνέχεια και προέκτασή του. Με το γάμο, ο άνδρας αποκτά όλα τα στοιχεία που τον καθιστούν "αυτοδύναμο" και "αυτόνομο", που τον κάνουν δηλαδή "Άνδρα". Αναλαμβάνει τη διαχείριση της περιουσίας και του κοπαδιού, καθώς ο πατέρας, μετά το γάμο του πρώτου του γιου, αρχίζει βαθμιαία να αποσύρεται. Αποκτάει δικό του σπίτι, δικές του κοινωνικές υποχρεώσεις και χαράζει αυτόνομες στρατηγικές για το πώς θα τις διαπραγματευθεί και πώς θα τις δρομολογήσει (πού θα συνταχθεί με τη στάση και τις αποφάσεις της στενότερης ή ευρύτερης "οικογένειάς" του σε κάθε θέμα που προκύπτει, πού θα διαφοροποιηθεί από αυτές και πώς, σε ποιο γάμο θα πάει, τι θα χαρίσει, ποιον θα καλέσει στο σπίτι του, κ.ο.κ.). Αποκτά δικούς του αχχιστείς, στους οποίους μπορεί να στηρίζεται, τους οποίους οφείλει να στηρίζει, αλλά και με τους οποίους είναι δική του ευθύνη να καλλιεργήσει τη σχέση που πρέπει και να τη διαφυλάξει. Γιατί, οι αχχιστείς, αν επιθεθούν σωστά, πράγμα που εξαρτάται τόσο από την κοινωνική καταγωγή, όσο και από τη δράση του ίδιου, μπορούν να του επαυξηθούν σημαντικά τη δύναμή του. Και τέλος, αποκτά δικά του παιδιά, που σηματοδοτούν την ολοκλήρωση

της κοινωνικής ταυτότητας και της δύναμής του και αποτελούν τη ζωντανή επικύρωση της ένταξής του στην "οικογένεια", στο "δέντρο", και της πλήρους "ύφανσής" του στον κοινωνικό ιστό.

Με αυτή την έννοια, ένας άνδρας που δεν έχει κάνει όλα αυτά, δεν είναι ολοκληρωμένος άνδρας. Έτσι, ο λόγος εν τέλει για τον οποίο η "αντρεία" δεν συνίσταται στις ίδιες τις ακραίες πρακτικές της νεότητας, που θεωρούνται απαραίτητη προϋπόθεση της αναγνώρισής της, και ο λόγος για τον οποίο δεν μπορεί να ολοκληρωθεί χωρίς "συναχωνιστές" είναι ότι δεν συνιστά ατομική ιδιότητα, αλλά σχέση. Δηλαδή συνίσταται σε, και ορίζεται από, ένα σύνθετο πεδίο σχέσεων που δημιουργεί ο άνδρας γύρω του.

Το πεδίο αυτό προσδιορίζεται μεν τόσο από την προηγούμενη δράση του και από το πεδίο των σχέσεων που οι πρακτικές της νεότητάς του έχουν συγκροτήσει, όσο και από τη δράση του πατέρα του, από την ύπαρξη ή όχι αδελφών, από τη δική τους δράση και από την κοινή δράση άλλων των αδελφών μαζί, που επαυξάνει τη δύναμη καθενός χωριστά, καθώς επίσης και από τη δράση και το όνομα της ευρύτερη "οικογένειας". Ωστόσο, πρέπει να συγκροτηθεί σε "αυτόνομο" πεδίο σχέσεων για να ολοκληρωθεί η "αντρεία". Ταυτόχρονα, το πεδίο αυτό απειλείται τόσο από τη διαιώνιση των εν λόγω πρακτικών από τον ίδιο τον άνδρα, αν, για παράδειγμα, συνεχίσει να επιδεικνύει υπερβολικό "εγωισμό" και να συγκρούεται με όλους τους γύρω του (συμπεθερούς, κουνιάδους, ξαδέλφους εξ αχχιστείας κ.ο.κ.) όσο και από τις πρακτικές και τις "προκλήσεις" των άλλων. Και με αυτή την έννοια, η "αντρεία" του θα κριθεί, μεταξύ άλλων, και από τον τρόπο με τον οποίο θα διαχειριστεί τις αντιφατικές καταστάσεις και τις εύθραυστες ισορροπίες ώστε να διαφυλάξει τις σχέσεις αυτές.

Σ' αυτό το πεδίο σχέσεων, ωστόσο, εφ' όσον μόνον ο γάμος καθιστά δυνατή τη συγκρότησή του, πολύ σημαντικό, και μάλιστα "δομικά" σημαντικό, ρόλο παίζει η γυναίκα και οι σχέσεις από τη γυναίκα. Έτσι, η "αντρεία" και η ταυτότητα του άνδρα δεν είναι, αυθύπαρκτη και αυτοδημιούργητη, δημιουργήμα ομόφυλων σχέσεων, όπως υπονοούν οι "μελέτες του ανδρισμού", αλλά κατασκευάζεται μέσα από τη σχέση του με τη γυναίκα γενικά, και μέσα από τη διάδρασή του με μια συγκεκριμένη γυναίκα ειδικότερα. Με αυτή την έννοια, η γυναίκα αποτελεί συστατικό στοιχείο και φορέα της

"αντρειάς" του άνδρα, χι αυτό και επιλέχεται, όπως έχω ήδη πει, με μεγάλη προσοχή. Και αυτό τόσο επειδή είναι φορέας σχέσεων σημαντικών χια την "αντρεία" του άνδρα της και του φέρει ως "ηρόικα" την ίδια τη "δύναμη της οικογένειάς" της (διότι άλλο είναι να έχει παντρευτεί ο άνδρας μια Δοχανοπούλα και άλλο μια Κουλοπούλα, άλλο την κόρη του Βαρδοθεωνίδα και άλλο την κόρη του Δοσίλοχου), όσο και λόγω των ικανοτήτων, της "οικογενειακής αντρειάς και δύναμης", που θεωρείται ότι φέρει ως χέννημα της "οικογένειάς" της, και οι οποίες προσδιορίζουν τη δική της "δύναμη".

Αν, ωστόσο, στα παραπάνω υπάρχει ένα παθητικό στοιχείο, με την έννοια ότι η χυναίκα είναι απλός "φορέας" σχέσεων που επαυξάνουν ή μειώνουν την "αντρεία" του άνδρα της, ή ενός "καλού αίματος" που θα του δώσει χερά και ωραία παιδιά, υπάρχει ένα εξ ίσου σημαντικό ενεργητικό. Η δύναμη και οι ικανότητες τις οποίες (θεωρείται ότι) φέρει από την "οικογένειά" της (θεωρείται ότι) προσδιορίζουν τη δράση της χυναίκας και τη συμβοθή της στην "κατασκευή" της "αντρειάς" του άνδρα της, ένας προσδιορισμός, τον οποίο (όπως και στους άνδρες) η δράση της μπορεί να υπερβεί ή να διαψεύσει. Γιατί, μολονότι αυτό ομολοχείται σε πολύ χαμηλούς τόνους, οι οποίοι υψώνονται μόνο όταν κάτι δεν πάει καλά χια να της το προσάψουν, δηλαδή σε περίπτωση εμφανούς ανεπάρκειάς της να σταθεί στο πλευρό του άνδρα της, η χυναίκα με τη δράση της συμμετέχει στην "κατασκευή" της εικόνας και της δύναμης του άνδρα. Αποτελεί βασικό στήριχμά της και με αυτή την έννοια, μπορεί να την ενισχύσει, να την υποσκάψει ή και να την καταρρακώσει. Η δε δράση της στο πλαίσιο του κοινού αυτού στόχου, που είναι η δύναμη του άνδρα, αποτελεί και τη βάση χια την κοινωνική της αξιολόγηση, αν είναι "καλή" ή "άχρηστη". Γιατί σ' αυτό το στόχο πρέπει να υποτάσσονται όλοι οι άλλοι και να ξοδεύεται όλη η πρωτοβουθία και η επινοητικότητα της χυναίκας, ή εν πάση περιπτώσει, με αυτόν πρέπει να εναρμονίζονται οι υπόλοιπες προσωπικές της επιλοχές και οι στρατηχικές χια την επίτευξή τους, καθώς η δύναμη του άνδρα εκπροσωπεί όλους και αντανακλά σε όλους, προσδιορίζοντας τη ζωή όλων, είτε είναι θετική είτε είναι αρνητική.

Η δράση αυτή δε δεν περιορίζεται στη γυναικεία οικιακή εργασία, που είναι σημαντική αυτή καθαυτή για την εικόνα του άνδρα: από το να είναι καθαρός και "σιδερωμένος" ο ίδιος και τα παιδιά ως το να είναι έτοιμη ανά πάσα στιγμή να στήσει (από το μηδέν και πολλές φορές με αδύνατα οικονομικά) ένα ολόκληρο και ωραίο τραπέζι για να περιποιηθεί τους απροσδόκητους καλεσμένους του και να τον αναδείξει "φιλόξενο" και "φιλότιμο", όπως πρέπει να είναι, για να μην αναφέρω παρά δύο κοινά παραδείγματα.

Επεκτείνεται πέρα από αυτήν. Ώς πριν από είκοσι χρόνια, που οι ενεργοί επαγγελματικά άνδρες περνούσαν λίχο χρόνο στο χωριό, ενώ έλειπαν έξι μήνες το χρόνο στα χειμαδιά, οι γυναίκες έμεναν μόνες στο πόδι τους, έχοντας όλες τις ευθύνες του σπιτιού και των παιδιών. Η ανταπόκρισή τους στις ευθύνες αυτές επηύξανε την "αντρεία" των ανδρών τους, οι ανεπάρκειές τους τη μείωναν. Στις συνθήκες δε που υπήρχαν τότε χρειαζόταν μεγάλη δύναμη για να τα "βγάλουν πέρα" και οι περισσότερες "τα έβγαζαν πέρα σαν άντρες", όπως λένε και οι ίδιες και οι άνδρες για αυτές. Εξ άλλου, υπό τις συνθήκες της μακράς απουσίας των ανδρών, οι μητέρες ήταν βασικά υπεύθυνες για τη διατροφή των μικρών αγοριών, και κοριτσιών, στο ιδεώδες της "αντρείας", αλλά και για τη συνοδική τους "αντρικεία" παιδεία. Από την άλλη πλευρά, από ομοιοχίες των ίδιων των ανδρών, επειδή τότε η κτηνοτροφία δεν απέφερε σπουδαία εισοδήματα (ούτε τώρα αποφέρει, αλλά τώρα υπάρχουν οι επιδοτήσεις της Ε.Ε.), οι περισσότεροι έφευχαν για τα χειμαδιά χωρίς να δώσουν στις γυναίκες τους ούτε μία δραχμή. Έτσι, οι γυναίκες είχαν και την οικονομική ευθύνη της οικογένειας, δηλαδή, πάλι έπαιζαν ένα "ανδρικό ρόλο". Και όχι μόνο ζούσαν, με τον αρχαιολόγο τους οι περισσότερες, τα παιδιά τους, αλλά επί πλέον τα σπούδαζαν (γιατί τότε, αντίθετα από σήμερα, σπούδαζαν στο πανεπιστήμιο πολλά παιδιά), πολύ συχνά χωρίς καμία βοήθεια από τους άνδρες τους. Όλα αυτά ήταν ακόμα εντονότερα στις πιο δυτικές περιοχές, όπου οι άνδρες συχνά σκοτώνονταν στις βεντέτες, και οι γυναίκες επωμίζονταν μόνες τους τη συνοδική ευθύνη της οικογένειάς τους (τη διαχείριση της περιουσίας, την ανατροφή των παιδιών, κ.ο.κ.), καθώς, σ' αυτές τις περιπτώσεις, επίσης συχνά, είχαν ήδη σκοτωθεί ή σκοτώνονταν εν τω μεταξύ, ή πάλι εγκατέλειπαν το χωριό για να αποφύγουν την "εκδίκηση", και

οι αδελφοί των ανδρών τους. Με αποτέλεσμα και στις δύο περιπτώσεις, αλλά ακόμα περισσότερο στα δυτικά, μια ιδιόρρυθμη "γυναικοκρατία" στο πλαίσιο μιας αρρενογονικής οικογενειακής δομής και ιδεολογίας, όπου αν και "ξένες" ως προς την αρρενογονική δομή, οι γυναίκες την αναπαρήχαν, ενσυνείδητα, με τη δράση τους. Μάλιστα στα δυτικά ήταν, με το λόγο τους ή με τη σιωπή τους, βασικός φορέας της διαιώνισης της "βεντέττας"<sup>11</sup>.

Για να επανέλθω στο Μεγάλο Χωριό, σήμερα βέβαια οι άνδρες δεν λείπουν πια. Ωστόσο πολλές γυναίκες εξακολουθούν να εργάζονται, είτε στο σπίτι στον αρχαλειό, είτε (επειδή τα υφαντά δεν έχουν πια μεγάλη ζήτηση) έξω από το σπίτι· μόνο οι πολύ εύπορες περιορίζονται στην οικιακή εργασία. Γιατί, παρά τις επιδοτήσεις, που αποτελούν το μόνο σχεδόν κέρδος από τη κτηνοτροφία, το εισόδημα δεν επαρκεί σε πολλά νοικοκυριά, καθώς το χωριό, πλήρως ενταχμένο πια στην οικονομία της αγοράς, έχασε την όποια αυτάρκεια είχε, ενώ ταυτόχρονα η δημιουργία νέων αναγκών, πολύ μεγαλύτερων από πριν, έχει αυξήσει σημαντικά τα έξοδα κάθε νοικοκυριού. Ένας από τους όχι λιγότερο σημαντικούς παράγοντες της αύξησης των εξόδων είναι ότι οι άνδρες, μένοντας πλέον στο χωριό, ξοδεύουν πολλά στα κεράσματα στο καφενείο, όπου περνούν το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας τους. Από την άλλη πλευρά, σ' αυτά έχουν προστεθεί τα έξοδα των εφήβων, οι οποίοι, μη μένοντας πια με το κοπάδι "στ' αόρι", αρχίζουν και αυτοί από την ηλικία των δεκατεσσάρων-δεκαπέντε χρόνων και πάνω, να πηγαίνουν και να κερνούν στο νεανικό αντίστοιχο του καφενείου, στην καφετέρια. Έτσι, πολλές γυναίκες αναγκάζονται να εργάζονται για να εξασφαλίσουν τα έξοδα της "αντρείας" των συζύγων και των γιων τους.

Συνεπώς, η γυναίκα συμβάλλει και με τη δράση της στη διαμόρφωση της κοινωνικής δύναμης του άνδρα, έστω και αν αυτό δεν είναι ορατό εκ πρώτης όψεως και, κυρίως, έστω και αν το ιδίωμα της "αντρείας" το αποσιωπά. Επομένως εμπεριέχεται σ' αυτήν και εκπροσωπείται από αυτήν, όπως εμπεριέχονται σ' αυτήν και συμμετέχουν στην "κατασκευή" της και τα παιδιά, ιδίως τα αγόρια, και οι γονείς και οι αδελφοί και οι αχχιστείς και τα ζώα

<sup>11</sup> Πολύ καλή εικόνα αυτής της κατάστασης δίνει η Καρυστιάνη, στο *Κοστούμι στο Χώμα* (2000).



και η γη κ.ο.κ. Με αυτή την έννοια, αν η "αντρεία" είναι μια σχέση, προϊόν συλλογικής κατασκευής, που συνεπάγεται συλλογική προσπάθεια και συλλογικά οφέλη, μια σχέση που συγκεντρώνεται στον άνδρα, προβάλλεται και φέρεται από αυτόν, τότε και ο άνδρας δεν την φέρει υπό την ιδιότητα του φυσικού προσώπου, αλλά μιας persona, ενός κοινωνικού προσώπου το οποίο ενσωματώνει, εμπεριέχει και εκπροσωπεί πολλά πρόσωπα και πολλές σχέσεις μαζί. Δεν είναι λοιπόν ένας μοναχικός ήρωας, αλλά συνιστά την "αιχμή" ενός δόρατος που αποτελείται από όλα αυτά τα πρόσωπα και όλες αυτές τις σχέσεις. Η εννοιολόγηση αυτή θα φανεί με μεγαλύτερη ενάρχεια στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου. Πριν όμως περάσω σ' αυτό θέλω να σταθώ σε άλλη μια πτυχή του χάμου.

Αν ο χάμος σηματοδοτεί τη διαδικασία ένταξης του "παλληκαριού" στον κοινωνικό ιστό και συγκρότησής του σε "άνδρα" με την κοινωνική έννοια, σ' ένα πιο συμβολικό επίπεδο, σηματοδοτεί τη διαδικασία συγκρότησής του σε κοινωνικό ον με μια ανθρωπολογική ή φιλοσοφική έννοια: το κάνει "άνθρωπο". Το αποσπάει από τη "φύση" της οποίας μετέχει όταν "βγαίνει στο κλαρί" και αίρεται εκτός και υπεράνω της κοινωνίας, και το "εκπολιτίζει", το επανεντάσσει στον "πολιτισμό"<sup>12</sup>, στην κοινωνική ζωή του χωριού, από την οποία αποσπάστηκε "βγαίνοντας στο κλαρί".

Αυτή η διαδικασία της απόσπασης και της επανένταξης σήμερα δεν είναι πολύ ορατή, διότι οι περισσότεροι κτηνοτρόφοι έχουν ιδιότητα αυτοκίνητα, πράγμα που τους επιτρέπει να επιστρέφουν όλοι καθημερινά στο χωριό όταν τελειώσουν τις δουλιές τους. Έτσι δεν μένουν πια συνεχώς με τα ζώα τους, παρά μόνο το διάστημα που είναι στα χειμαδιά, αλλά και τότε ακόμα επιστρέφουν πολύ συχνά στο χωριό. Ωστόσο, πριν από είκοσι ακόμα χρόνια, ήταν κυριολεκτική: τα αγόρια ήδη πριν από την εφηβεία τους αποσπώνταν από τον κόσμο του χωριού, ζούσαν συνεχώς "στ' αόρι" με τα ζώα τους, σαν "αχρίμια", και δεν κατέβαιναν παρά σπάνια στο χωριό. Οι άνδρες, από τη μέση ηλικία και πάνω, ως

<sup>12</sup> Αυτό δεν ισχύει με τον ίδιο τρόπο για τις γυναίκες, αλλά δεν έχω περιθώρια να επεκταθώ. Παραπέμπω τον αναγνώστη στην ενότητα για το χώρο και την ανάληψη για τη σχέση χωριού-αοριού που έκανα εκεί.

τέτοια την έχουν βιώσει, ως απόσπαση από τον κοινωνικό κόσμο, κι αυτό και πολλές φορές περιγράφουν οι ίδιοι τους εαυτούς ως "αχρίμια".

"Είμαστε σαν τ' αχρίμια, ούτε να φερθούμε εξέραμε, μα ούτε καλά-καλά και να μιλήσομε. Εμουγκρίζαμε, δεν μιλούσαμε", έλεγε ο Κουρτοχιώρης, χύρω στα εξήντα πέντε χρόνων τότε. Ο Μάντακας, μόλις σαράντα, συμπλήρωνε τον Κουρτοχιώρη σε μια άλλη συζήτηση: "Γυναίκα; Καλά-καλά δεν είχαμε δει, όχι αχχίξει. Εντρέπουμάστενε και να τσι ξανοίξομε, ότι να τωσε μιλήσομε! Να τύχαινε καμιά φορά σε κανένα γάμο, παλληκαράκια τώρα, δεκαοχτώ χρονώ, να χορέψομε δίπλα σε καμιά "ξένη" κοπελλιά [μη συγγενή] και να τση πιάσομε το χέρι, ιδρώναμε ολόκληροι... Αχρίμια. Και στο καφενείο καλά-καλά εντρέπουμάστενε να μπούμε". Και η Θεοδώρα, μου εξήγησε γιατί ένας χείτονάς της που είχε καθίσει δίχο μαζί μας (και με τον αδελφό της βέβαια) στην καφετέρια ήταν λιχομίλητος με τα εξής λόγια: "Αυτός έμεινε ως μεγάλος στ' αόρι. Δεν έχει κοινωνική πείρα. Γι αυτό είναι έτσι συνεσταθμένος, κλειστός και αμίλητος. Ντρέπεται!".

Στο χωριό άρχιζαν να εμφανίζονται με κάπως μεγαλύτερη συχνότητα (που σχετιζόταν με το αριθμητικό δυναμικό σε άνδρες κάθε κτηνοτροφικής μονάδας), να ηγαίνουν στα γλέντια και στα καφενεία, μετά τα είκοσι, χονδρικά μετά το τέλος της στρατιωτικής τους θητείας, οπότε άρχιζαν να είναι και σε ηλικία γάμου. Και μόνο μετά το γάμο τους έρχονταν με μεγαλύτερη συχνότητα (πάντα ανάλοχα με τις δυνατότητες), που αυξανόταν όσο περνούσαν τα χρόνια.

Ο γάμος λοιπόν σήμαινε για το νέο άνδρα το τέλος της περιόδου της "απομόνωσής" του "στ' αόρι" η οποία παρουσιάζει έντονες αναλογίες με τις "μεθοριακές περιόδους" της "τελετουργικής διαδικασίας" του Turner (1969). Το γεγονός ότι η περίοδος αυτή συμπίπτει με την "εποχή των άκρων" σ' ό,τι αφορά τη δράση του νέου άνδρα για την "οικοδόμηση" της "αντρείας" του σημαίνει ότι όλο διάστημα από την εποχή που θα "βγει στο κλαρί" ως το γάμο του περιβάλλεται από "μεθοριακότητα". Είναι μια περίοδος κατά την οποία εκτός του ότι δεν είναι πια παιδί ούτε ακόμα άνδρας, είναι "αχρίμι" και όχι ακόμα άνθρωπος.

Αυτό όμως καθιστά "μεθοριακή", όχι απόλυτα "κοινωνική", και την ίδια τη δράση που χαρακτηρίζει την περίοδο αυτή. Δεν πρέπει να είναι άσχετο με μια τέτοια αντίληψη ότι ο γάμος του

άνδρα σηματοδοτεί και μια αλλαγή στους όρους και τον τρόπο διεξαγωγής του "παιχνιδιού της αντρειάς" που συνεπάγεται μείωση των υπερβολών στην επιζήτηση του ρίσκου, τουλάχιστον αυτών που θέτουν σε άμεσο κίνδυνο τη ζωή του. Ότι σηματοδοτεί δηλαδή την περίοδο της ωριμότητας και αυτο-συγκράτησης.

Έτσι, ο γάμος του σηματοδοτεί και την "εξημέρωσή" του, το "συμμάζεμμά" του, όπως λένε. Δείτε πώς εκφράστηκε η οικοδόσποινά μου μιλώντας μου για τον πατέρα της: "Ο πατέρας μου ήταν ζωντανός, παθητικός, πήχαινε στις κλεψές... ένας παράνομος. Όταν όμως παντρεύτηκε συμμαζεύτηκε, και έγινε ένας καλός νοικοκύρης". Την ίδια ακριβώς έκφραση χρησιμοποίησε μια συνομιλήτριά μου στο Κάστρο για να περιγράψει την αλλαγή μετά το γάμο ενός άνδρα συγγενούς της, μπροστά στον οποίο ο πατέρας της κυρίας Ειρήνης πρέπει να ήταν άγιος. Αυτός είχε σκοτώσει σε ένα καυχά τον αδελφό του πατέρα του, διότι δεν τον άφησε να παντρευτεί μια ξαδέλφη του. Και σ' έναν άλλο καυχά, διαδοχικά τον πατέρα του και τρεις χείτονες επειδή κτυπούσε την αδελφή του και παρενέβηκαν λέγοντάς του "τι κάνεις εκεί". Στη διάρκεια του εμφυλίου υπηρέτησε στα Τάγματα Ασφαλείας και "οργίασε", όπως χαρακτηριστικά είπε η γυναίκα αυτή, "έφτασε στα όριά του". Αυτός λοιπόν ο άνδρας, "όταν τελείωσε ο πόλεμος, ήρθε πίσω, παντρεύτηκε μια πολύ καλή κοπέλλα και έγινε άλλος άνθρωπος. Έκανε παιδιά, (τρία αγόρια και ένα κορίτσι), συμμαζεύτηκε, έγινε πολύ φιλότιμος για τους δικούς του, τους βοηθούσε όσο μπορούσε. Δεν έχει δημιουργήσει κανένα επεισόδιο από τότε".

Σ' αυτή τη μετάβαση του άνδρα στην "κατάσταση του ανθρώπου", σημαντικό ρόλο παίζει η γυναίκα, τόσο στο συμβολικό επίπεδο, όσο και στο έμπρακτο. Γιατί όσο και αν παρουσιάζεται ως δεδομένη και αυτόματη, σύμφυτη με το πέρασμα του άνδρα σε μια άλλη "κοινωνική θέση", δεν είναι αυτονόητη. Δεν ξέρω τι συμβαίνει στις δυτικές περιοχές, όμως στο Μεγάλο Χωριό η γυναίκα, άρρητα πάλι, θεωρείται υπεύθυνη για το "συμμάζεμμά" του, υπεύθυνη για το μετριασμό των υπερβολών του. Και αν δεν βρει τον τρόπο να το επιτύχει, δεν είναι "άξια" γυναίκα, αν και σ' αυτή τη δύσκολη διαδικασία πολύ σημαντικοί παράγοντες είναι επίσης η μητέρα και οι αδελφές, αλλά και όλος ο γυναικείος ιστός που τον περιβάλλει, που προσπαθούν και πριν από το γάμο του να παρέμβουν προς αυτή την κατεύθυνση.

Η παρέμβαση της συζύγου, όπως εξ άλλου και των άλλων γυναικών, στο "συμμάζεμμα" του άνδρα συνεπάγεται μεν σοβαρές εντάσεις, ίσως και συγκρούσεις στο ανδρόγυνο, αλλά σπάνια επιτυγχάνεται με κατά μέτωπο σύγκρουση, ή έστω με "γκρίνια" και "μουρμούρα". Αντίθετα, προϋποθέτει την ανάπτυξη συγκεκριμένων αντιληπτικών και διαισθητικών δεξιοτήτων από την πλευρά της -καθώς, όπως ήδη είπα, οι άνδρες περιβάλλουν με μυστικότητα τις "υποθέσεις" τους- ώστε να αντιλαμβάνεται έγκαιρα πότε η κατάσταση κινδυνεύει να γίνει κρίσιμη και να παρεμβαίνει με διαβήματα μέσω των σωστών τρίτων, ενός μεγάλου αδελφού του, ενός δικού της αδελφού τον οποίο ο άνδρας της "ακούει", ενός άλλου συγγενούς του ή της, με μεγάλο κύρος, οι οποίοι θα τον αποτρέψουν από το να οδηγήσει την κατάσταση στο απροχώρητο, δηλαδή θα τον υποχρεώσουν "να τα σάσει" με τον "αντίπαλό" του.

Θα αναφέρω ένα παράδειγμα. Μερικά χρόνια πριν πάω στο χωριό, ένας άνδρας από μια όχι "μεγάλη", αλλά πολύ ευσημείωτη "οικογένεια" σκότωσε τον εραστή της κόρης του, επειδή δεν ήθελε να την παντρευτεί. Οι περισσότεροι άνθρωποι στο χωριό συντάχθηκαν με την πράξη του. Πολλοί, ωστόσο, τη θεώρησαν ταυτόχρονα "εκτός χρόνου", με την έννοια ότι τέτοιες πρακτικές σήμερα πια, όταν ιδίως δεν υπάρχει γύρω ο κοινωνικός ιστός για να τις περιβάλλει και να τις υποστηρίξει (ο άνθρωπος αυτός με την οικογένειά του έμεναν αλλού) και κυρίως να στηρίξει ηθικά και κοινωνικά τα παιδιά και τη σύζυγο, είναι καταστροφικές και για τον ίδιο το "δράστη" και για την οικογένειά του και είναι προτιμότερο να αποφεύγονται. Στη βάση αυτής της λογικής, άκουσα αρκετούς ανθρώπους στο χωριό να αποδίδουν το συμβάν στο γεγονός ότι η σύζυγος του ανθρώπου αυτού δεν ήταν Μεγαλοχωριανή, δεν γνώριζε πώς λειτουργούν οι άνδρες στο χωριό και έτσι δεν μπόρεσε να αντιληφθεί την κατάσταση και να προλάβει το "κακό". Γιατί, αν το είχε αντιληφθεί, θα το είχε πει στους αδελφούς του και αυτοί θα τον είχαν εμποδίσει.

Την πρόληψη των ακραίων ενεργειών "οργανώνουν" πολλές φορές δίκτυα γυναικών, που συνδέονται μεταξύ τους με κάποια μορφή συγγένειας ή αχχιστείας, με πρωτοβουλία είτε της συζύγου ή κάποιας άλλης συγγενούς σε συνεργασία με τη σύζυγο, οι οποίες πείθουν και ορισμένους άνδρες να συνεργαστούν μαζί τους.

Εικονογράφηση μιας τέτοιας δράσης είναι μια ιστορία που μου είπε η Κλειώ για το Μυροπαύλο, ένα από τα θηρία που δεν μπορούσε κανείς να τα "παλέψει": "Αυτός είχε μια διαφορά με ένα θείο μου, Κούρτη, εκινδυνεύανε δηλαδή να σκοτωθούνε, και δε δεχότανε να τα σάσει, αν δεν τού'δινε πρώτα ένα καλό μάθημα. Η γυναίκα του κόντευε να σκάσει, γιατί δεν ήξερε ήντα μάθημα θα ήτανε αυτό, και συζήτηξε το θέμα με το πατέρα μου, που είναι θείος τση από τη μάνα τση. Τ' ακούει η μάνα μου, που είναι ξαδέρφη του Κούρτη και λέει στον πατέρα μου, έτσιέ κι έτσιέ [έτσι και έτσι] θα κάνομε. Θα τονε βάλωμε να βαφτίσει το γιο του Μυροπαύλου. Ο Κούρτης τώρα είχε κάνει ό,τι είχε κάνει, αλλά δεν εμπόρειε να συνεχίσει την αναμέτρηση με το Μυροπαύλο, γιατί σου λέω ήτανε θηρίο, και ήθελε να τα σάσει. Πάει λοιπόν η μάνα μου και τονε βρίχγει και του λέει "εκιέ απάνω είναι ένα κοπέλλι και πρέπει να το βαφτίσεις", χωρίς να του ποιο, αλλά εκάτεχε αυτός, είχε καταλάβει, "μόνο πάρε λεφτά μαζί σου να του κάνεις καλή χέρα, κι έλα να πάμε να το δεις". Παίρνει λοιπόν τον Κούρτη και πάνε στου Μυροπαύλου. Βρίσκουνε το κοπέλλι, "έλα να δεις το νονό σου", του λέει η μάνα μου, του δίνει αυτός τα λεφτά και κάθεται το κοπέλλι αμέσως στα χόνατά του. Μπαίνει μέσα η μάνα ντου, θωρεί το κοπέλλι να κάθεται στα χόνατα του Κούρτη, "μα, ήρθε ο νονός μου", τση λέει, μπαίνει αυτή στο νόημα. Έρχεται μετά ο Μυροπαύλος, "το κοπέλλι βρήκε το νονό του", του λέει, και του ανακοινώνει ποιος είναι. Εδαγκώθηκε αυτός, αλλά ήντα να κάμει. Βρέθηκε προτετελεσμένου και εσυμφώνησε. Και έτσι τα σάσανε". Οι γυναίκες δηλαδή εδώ έκαναν ό,τι θα έκαναν οι "μεσάζοντες", με λίγχο ανορθόδοξο τρόπο είναι η αλήθεια, αλλά αποτελεσματικό, και όχι μόνο δεν τις κατέκρινε κανένας που "ανακατεύτηκαν" και με αυτό τον άμεσο και έμμεσο ταυτόχρονα τρόπο στις "υποθέσεις των αντρών", αλλά αντίθετα τις επαίνεσαν, σαν να έκαναν κάτι που όλοι περίμεναν, χωρίς κανείς να το εκφράσει ρητά. Η δε μάνα της Κλειώς, επειδή ακριβώς είχε κάνει και άλλες παρόμοιες ενέργειες, ήταν από τις γυναίκες που έχαιραν μεγάλη εκτίμηση στο χωριό, τη θεωρούσανε "πολύ άξια" γυναίκα.

Ο άλλος σημαντικός παράγοντας στη μετάβαση του άνδρα στην "κατάσταση του ανθρώπου" είναι η χέννηση παιδιών, και μάλιστα αρσενικών, που θα προβάθουν το όνομά του στο μέλλον και θα τον συνδέσουν με το παρελθόν, θα τον εντάξουν δηλαδή στο κορμό του δέντρου της "οικογένειας". Για τα παιδιά έχω ήδη μιλήσει και δεν θα επεκταθώ άλλο εδώ. Θα ήθελα όμως να σταθώ για λίγο στον ίδιο το συμβολισμό του γάμου. Η άποψη ότι ο γάμος

"εξανθρωπίζει" τον άνδρα ενισχύεται και από ένα ακόμα στοιχείο. Ότι στο πλαίσιο των ανοικτών σχέσεων βίας μεταξύ "οικογενειών" το χρέος της εκδίκησης το αναλαμβάνουν οι ανύπαντροι. Πίσω από την εντόπια εξήγηση ότι αυτό συμβαίνει επειδή δεν έχουν κοινωνικές υποχρεώσεις, υφέρπει προφανώς η αντίληψη ότι, σε μια άλλη, συμβολική, πραγματικότητα, στο συλλογικό καταμερισμό της εργασίας στην "οικογένεια", σ' αυτούς ανατίθεται ο θάνατος, αυτοί είναι οι αναλώσιμοι, επειδή ακριβώς, κατά μία έννοια, δεν είναι ολόκληροι άνθρωποι. Έτσι, όχι μόνο αναλαμβάνει την εκδίκηση ο ανύπαντρος αδελφός, ούτε μόνο μένει επί τούτου ανύπαντρος αυτός που πρόκειται να εκδικηθεί, αλλά επίσης, πολλές φορές, το "φονικό" (ή γενικότερα την πράξη που προκάλεσε τη "διαφορά") που διέπραξε ένας παντρεμένος άνδρας της το "παίρνει" ο ανύπαντρος. Με άλλα λόγια, η "οικογένεια", με συλλογική απόφασή της, το αποδίδει δημόσια σε ανύπαντρο μέλος της (ώστε να υποστεί εκείνος την εκδίκηση). Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι, ορισμένες φορές, το "φονικό το παίρνει" ο πιο αδύναμος άνδρας (αυτός που αν αναλωθεί, θα αποτελέσει λιγότερο σημαντική απώλειά της) υποδεικνύει ότι σ' ένα συμβολικό επίπεδο οι ανύπαντροι, ακόμα και αν είναι "δυνατοί", εξομοιώνονται, ως προς τη σημασία τους για την "οικογένεια", με τους "αδύναμους". Αυτό ισχύει και αντίστροφα, όταν η "οικογένεια" θέλει να αποτρέψει την εμπλοκή ενός άνδρα της σε "διαφορά", τον πιέζει να παντρευτεί ή τον παντρεύει tout court, ενώ όσο μένει έστω και ένας αδελφός (χιος, ή/και ανηψιός στις πιο δυτικές περιοχές) ανύπαντρος, η "οικογένεια του φονιά" δεν μπορεί να κοιμάται ήσυχη.

Με αυτή την έννοια, "καλός άντρας" "ανακηρύσσεται" εν τέλει αυτός που, παρά τη χεμάτη "ρίσκα" νεότητά του, επιβιώνει τελικά αυτή τη μεθωριακή περίοδο και στα πενήντα του μπορεί να μένει διαρκώς στο χωριό και να κάθεται ήσυχος στο καφενείο, έχοντας τους νεαρούς χιους του στο πόδι του "στ' αόρι" που θα διαιωνίσουν και αυτοί με τη "αντριά" τους το όνομά του. Αυτός και όχι (με ελάχιστες εξαιρέσεις) εκείνος που πεθαίνει ένδοξα νέος, χωρίς να έχει αφήσει τίποτε πίσω του. Ο τελευταίος, όσο "καλός" και αν ήταν, είναι περίπου καταδικασμένος στη λήθη.

### 3. "Παιχνίδι" συναρτήσεων: κόρες, ανηψιοί, χαμπροί...

Η συλλογικότητα του "παιχνιδιού της αντρειάς", που ανέφερα παραπάνω, και το γεγονός ότι οι άνδρες που συμμετέχουν σ' αυτό συνιστούν την "αιχμή" ενός δόρατος που αποτελείται από πολλές σχέσεις αποκαλύπτεται και από ένα άλλο στοιχείο, το οποίο ταυτόχρονα καθιστά την επίτευξη της "αντρειάς" ακόμα πιο σύνθετη. Ότι αυτοί που συναποτελούν το κοινωνικό πρόσωπο του άνδρα επηρεάζουν και αυτοί με τη δράση τους θετικά ή αρνητικά την τελική έκβασή του "παιχνιδιού". Έτσι, η διαφοροποίηση ή η ανατροπή της εικόνας του άνδρα μπορεί να είναι ανεξάρτητη από τον ίδιο προσωπικά και να οφείλεται σε ενέργειες ανθρώπων του στενού του περιβάλλοντος οι οποίες εξομοιώνονται νοητικά με δικές του λάθος κινήσεις.

Την πιθανότητα αυτή εικονογραφεί το παρακάτω παράδειγμα. Καθόμουν στο καφενείο συντροφιά με δύο άνδρες γύρω στα εξήντα οι οποίοι άρχισαν να συζητούν για έναν από τους παλιούς άνδρες από "καλή οικογένεια" που είχε πεθάνει χρόνια πριν. "Αυτός εν τέλει δεν ήτανε πράμα ένας ψεύτης ήτανε, που δεν εκατάφερε τίποτα στη ζωή ντου", λέει ο ένας. "Λάθος κάνεις", του απαντάει ο άλλος με έμφαση, "αυτός ήτανε *καλός* άντρας· μόνο σκοτωθήκανε οι γιοι ντου και *δεν τονε σεβαστήκανε* οι θυγατέρες του· αυτές τονε φάχανε· οι αναποδιές τονε ρίξανε κάτω και δεν συνήρθε ποτέ". Η γνώμη και η στάση του δεύτερου συνομιλητή μου απηχούσε τη γνώμη και τη στάση των περισσότερων ανθρώπων, ανδρών και γυναικών, που έτυχε να σχολιάσουν μπροστά μου το πρόσωπό του: ότι ενώ είχε παίξει καλά στο "παιχνίδι της αντρειάς", εν τέλει το έχασε με ευθύνη άλλων<sup>13</sup>.

Οι κόρες του δεν έδειξαν ακριβώς μεμπτή σεξουαλική συμπεριφορά, όπως αυτή που περιγράφουν οι μελέτες της τιμής-

<sup>13</sup> Η ιστορία αυτή, όπως και η επόμενη, σ' ένα σημαντικό τομέα της σύγχρονης ανθρωπολογίας: στα συναισθήματα (βλ. Rosaldo M. 1984, Lutz και White 1986, Lutz 1988, Lutz και Abu-Lughod 1990). Στα συναισθήματα που εμπλέκονται στη συγκρότηση της "αντρειάς" και την πολιτισμική τους δύναμη, για να δανειστώ τον R. Rosaldo (1984), και ιδίως στην "υπερηφάνεια" και τον "εχθισμό" των νικητών και τον "πόνο" των ηττημένων. Στην πραγματικότητα, ολόκληρο το *modus operandi* της "αντρειάς" μπορεί να αναλυθεί, και μάλιστα πολύ διαφωτιστικά, από τη σκοπιά των συναισθημάτων. Ωστόσο, μοιλονότι έχω ήδη συμπεριλάβει στην ανάλυσή μου τα συναισθήματα, αφήνω για το μέλλον μια πιο ολοκληρωμένη ανάλυση.

ντροπής. Τις είχαν ζητήσει σε γάμο δύο άνδρες τους οποίους δεν ήθελε για χαμπρούς. Ο ένας ήταν από πολύ "δυνατή οικογένεια" και ο άλλος "παρακατιανός". Έχοντας προσβληθεί από την άρνησή του και οι δύο, προχώρησαν σε απαγωγή των κοριτσιών (τα περιστατικά είχαν κοντά το ένα στο άλλο) η οποία φάνηκε, από τον τρόπο που έγινε, ότι ήταν με τη συναίνεσή τους. Ωστόσο, συναινώντας στην απαγωγή τους, οι κόρες του στην ουσία συναίνεσαν και συνήρησαν στην τρώση της "αντρειάς" του πατέρα τους, από τους απαγωγείς τους, καθώς και αυτές, όπως η σύζυγος, αποτελούν συστατικό στοιχείο και φορείς της. Συνήρησαν δηλαδή με την πράξη τους στο στόχο των τελευταίων, να "βάλουν", στο πρόσωπο των κοριτσιών, την "αντρειά" του πατέρα, που τους "πρόσβαλε" με την άρνησή του. Οι απαγωγείς μπορεί να προσπαθούσαν ούτως ή άλλως να "κλέψουν τις κοπελλιές", και χωρίς τη θέλησή τους (αυτό εξ άλλου συνέβαινε αρκετά συχνά), και αν το επιτύχχαναν, η "αντρειά" του πατέρα θα δεχόταν ούτως ή άλλως πλήγμα, το οποίο δεν θα ήταν τόσο βαρύ ούτε θα εθεωρείτο υπαιτιότητα των κοριτσιών.

Φαίνεται όμως ότι, στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι απαγωγές δεν θα είχαν ίσως καν επιχειρηθεί, χωρίς τη συναίνεσή τους, διότι ο πατέρας ήταν ακόμα σεβαστός ως "καλός άντρας". Όμως εκείνες πήραν το μέρος των αντιπάλων του. Αυτήν ακριβώς την έννοια έχει η έκφραση "δεν τονε σεβάστηκαν" εδώ, όπως θα δούμε και παρακάτω. Έτσι, η "αντρειά" του έχασε άλλα δύο στηρίγματά της, τις κόρες του. Σα να τον εγκατέλειψε ένα κομμάτι της που μάλιστα ενίσχυσε την "αντρειά" των άλλων. Και αυτοί επέτυχαν το στόχο τους επειδή, μετά το θάνατο των γιων του, ο πατέρας, μεγαλωπός πια ήδη στην ηλικία, και χωρίς αξιόλογους άνδρες ως αδελφούς, δηλαδή ήδη "αδυνατισμένος", δεν θα άντεχε στην κατά μέτωπο σύγκρουση μαζί τους που συνεπαχόταν η οποιαδήποτε προσπάθεια "να τις πάρει πίσω". Ακόμα περισσότερο που η "οικογένεια" του πρώτου ήταν ούτως ή άλλως άνισος αντίπαλος. Ο ίδιος ο χαμπρός είχε τέσσερεις αδελφούς που ήταν όλοι "καλοί άντρες" και η ευρύτερη "οικογένειά" του ήταν από αυτές που "δύσκολα τα βάζει κανείς μαζί τους". Έτσι, ανίκανος να "ανταπαντήσει", η "αντρειά" του κλονίστηκε και κατέρρευσε (τον "φάχανε"). Κατέρρευσε, σχετικά μιλώντας φυσικά, διότι εδώ δεν υπάρχει κάτι αξιόμημπο στην



προσωπική του δράση που να τον εξοβελίζει σε κάποια από τις υποτιμητικές κατηγορίες των ανδρών.

Στο σημείο αυτό αναδύεται και πάλι το μη μονοδιάστατο *modus operandi* του ιδιώματος της "αντρειάς", στο οποίο έκανα ήδη νύξη στο έβδομο κεφάλαιο. Το πώς ιεραρχεί με βάση όχι φορμαλιστικά και αποσαρκωμένα κριτήρια, αλλά με βάση ανθρώπινα κριτήρια και κριτήρια ανθρωπιάς. Με αυτή την έννοια, όση περιφρόνηση τρέφουν αυτές οι κοινωνίες για όσους μιμούνται πόζες "αντρειάς" που δεν ανταποκρίνονται σ' αυτό που όντως είναι, τόση μεγαλοψυχία και "συμπάθεια" δείχνουν σ' εκείνους που έπαιξαν αξιοπρεπώς στο "παιχνίδι της αντρειάς" και έχασαν για λόγους ανεξάρτητους από τους ίδιους. Ιδίως αν ο αγώνας ήταν άνισος εξ υπαρχής ή/και ο αντίπαλος μεταχειρίστηκε πανουργία. Αλλά και σ' εκείνους που, για οποιοδήποτε λόγο, δεν προέβλεψαν αξίωση στην υπεροχή ή παραιτήθηκαν νωρίς από αυτήν και αρκέστηκαν στο να ζουν αξιοπρεπώς, ανταποκρινόμενοι με "φιλότιμο" στις "οικογενειακές και κοινωνικές υποχρεώσεις τους. Μια αντίληψη που αποτελεί την αθέατη και χαμηλότονη πλευρά του ηχηρού λόγου της "αντρειάς".

Με αυτή την έννοια, αυτό που συνέβη στον άνδρα του παραπάνω παραδείγματος δεν αποδίδεται με τους όρους της δικής του ανικανότητας ή αναποτελεσματικότητας, της "έλλειψης ελέγχου" πάνω σε πρόσωπα που *από θέση* ώφειλε να ελέγχει και να εξουσιάζει. Αλλά με τους όρους της αναχνώρισης αφ' ενός μεν των προσώπων αυτών ως διακριτών φορέων δράσης και αφ' ετέρου της μετασηματιστικής επενέργειας της δράσης τους πάνω στη δική του κοινωνική υπόσταση.

Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες είναι θεματοφύλακες της "αντρειάς" των ανδρών<sup>14</sup> γιατί η "αντρεία" μπορεί να ανατραπεί ή να διαφοροποιηθεί και από παράχοντες που σχετίζονται με τη συμπεριφορά ανδρών, όπως στην παρακάτω ιστορία που άκουσα μια μέρα από την οικοδέσποινά μου για έναν άνδρα που είχε πεθάνει αρκετά χρόνια πριν: "ο χέρος ήτανε καλός βοσκός και καλός άντρας: ήτανε άνθρωπος με χατήρι και αίσθημα και δεν τονε πείραζε κανείς. Όταν εχέρασε, γιος δεν είχε, έδωσε τα ζα του στον ανηφό του και αυτός

<sup>14</sup> Και αυτό το επισημαίνω διότι εδώ η "αντρεία" θα μπορούσε, με αρκετές αφαιρέσεις βέβαια, να εκληφθεί ως συνώνυμη της "τιμής".

δεν εμπόρειε να κρατήξει και τα πουλήσε. Ο χέρος, εστενοχήθηκε τόσο που εχώ λῆε ότι κατέρρευσε και μαράζωσε από τον καύμό του... Ύστερα... όντεν επρωτοβήκε τούτηνῆ η κυβέρνηση [του ΠαΣοκ], ο άντρας τση κόρης του επανηχύριζε που βγήκε στην εξουσία. Κάτι από τους "άλλους" [από τους δεξιούς] που ο χέρος ήξερε ποιοί ήτανε, του χκρεμίσανε πολλά ζώα, χύρω στα σαράντα κεφάλια, σ' ένα ταύκο [χκρεμό]. Ο χέρος καταστενοχωρήθηκε που *τανέκαναν* αυτό το πράγμα, *που δεν τον σεβάστηκαν*, και από τότε αρρώστησε και πήρε την κάτω βόλτα".

Η ιστορία αυτή, που αναφέρεται σε δύο περιστατικά, δείχνει ότι η "αντρεία" μπορεί να τρωθεί και μέσω προσώπων που υπερβαίνουν τον κύκλο της πυρηνικής οικογένειας, ενώ ταυτόχρονα φωτίζει και ορισμένες "υποκειμενικές" όψεις της "αντρείας". Ο "χέρος" ανήκε σε μία από τις "δυνατότερες" οικογένειες του χωριού και μοιλονότι ο στενός του κλάδος δεν ήταν ιδιαίτερα "δυνατός" (ένας αδελφός του πέθανε νέος και ένας άλλος έφυγε μετανάστης), δηλαδή "ήταν μόνος του", έχινε "καλός βοσκός" (πράγμα δύσκολο, όπως έχω ήδη εξηγήσει) επειδή ήταν και "καλός άντρας". Παντρεύτηκε μια χυναίκα από "πιο δυνατή οικογένεια" με έξι "δυνατούς" αδελφούς.

Το γεγονός ότι αποδείχτηκε "καλός άντρας" ο ίδιος προσωπικά, σε συνδυασμό με το "οικογενειακό" του υπόβαθρο, αλλά και με τη σχέση αγχιστείας που δημιούργησε, εδραίωσε τόσο πολύ τη θέση του, ώστε τού επέτρεψε να έχει "χατήρι", "να τον σέβονται και να μην τον κλέφτουνε" όχι μόνο όσο ήταν νέος, αλλά και αφότου μεχάλωσε. Και τούτο παρά το σημαντικό γεγονός, ότι δεν είχε χιους χια να τον στηρίζουν, και ο ανηπιός του, χιος του αδελφού του, τον οποίο είχε μαζί του, μάλλον στηριζόταν ο ίδιος στο "χέρο". Ο χάμος μιας κόρης του μ' ένα κτηνοτρόφο από μια τρίτη εξ ίσου "δυνατή οικογένεια" οπωσδήποτε συνέβαλε σ' αυτό, ουσιαστικά όμως η διατήρηση της "δύναμης" του ήταν δικό του επίτευγμα.

Ο "χέρος" "ξεβόσκειπε" αφήνοντας τα ζώα του στον ανηπιό του, στο χιο του αδελφού του, χια τον οποίο ήξερε ότι δεν θα μπορούσε "να τα κρατήξει". Προφανώς όμως θεωρούσε ότι το δικό του όνομα θα απέτρεπε τους άλλους, ενόσω τουλάχιστον ο ίδιος ήταν εν ζωή, να του δείξουν "έλλειψη σεβασμού", και "να του κλέφτουν" ζώα. Δεν συνέβη όμως αυτό και ο ανηπιός ύστερα από τις αλληπάλληλες ζωοκλοπές που υπέστη, αναγκάστηκε να πουλήσει τα ζώα που του απέμειναν και να "ξεβοσκέπει" και αυτός.

Αυτό που συνέβη στον ανηψιό του ήταν ενδεικτής δικής του έλλειψης. Ο "χέρος" όμως θεώρησε, ότι δυνάμει της *σχέσης* του με τον ανηψιό του, η έλλειψη σεβασμού στο πρόσωπο του τελευταίου στοιχειοθετούσε και έλλειψη σεβασμού στο δικό του πρόσωπο. Με άλλα λόγια, ο ανηψιός ήταν και αυτός στοιχείο και φορέας της "αντρειάς" του.

Αντίστοιχα και με το χαμπρό του. Ο "χέρος" πίστευε ότι και μόνο το γεγονός ότι ήταν χαμπρός του, και ας ήταν Πασοκατζής, θα τον προφύλασσε από κάθε πράξη πολιτικής εχθρότητας των δικών του φίλων και ομοϊδεατών (ο "χέρος" ήταν δεξιός και από γνωστή δεξιά "οικογένεια"). Και όταν αυτό δεν συνέβη, πάλι θεώρησε ότι η σχέση του μαζί του καθιστούσε την πραγματικά μεγάλη "προσβολή" που έκαναν στο χαμπρό του προσβολή στο πρόσωπό του. Με αυτή την έννοια, εκτός από τον ανηψιό, και ο χαμπρός του ήταν στοιχείο και φορέας της δικής του "αντρειάς" και η "αντρειά" του συνάρτησή της.

#### 4. Σύνθετες ταυτότητες, "συλλογικά άτομα"

Σ' όλες τις παραπάνω "ιστορίες", το εύρωστο της "αντρειάς" των ανδρών από τη δράση άλλων προσώπων με τα οποία σχετίζονται, από την παρουσία ή απουσία ορισμένων σχέσεων και από την συμπεριφορά τρίτων προς τα πρόσωπα που ενσαρκώνουν τις σχέσεις αυτές αποκαλύπτει μια θεμελιώδη ιδιότητά της, την οποία αποκρύπτει η κανονιστική εκδοχή του ιδιώματός της: πως μοιρασί εμφανίζεται ως αποκλειστικά και εξαιρετικά ατομική ιδιότητα (και είναι εντυπωσιακό το πόσο οι ίδιοι οι άνδρες αυτοί και οι τρίτοι εξαίρουν την "παντοδυναμία" αλλά και την αυτοδυναμία τους), είναι μεν αναμφίβολα προσωπική και "εξατομικεύουσα", επίτευγμα της προσωπικής δράσης, ταυτόχρονα όμως είναι σχεσιακή και συναρτησιακή. Σχετίζεται και συναρτάται με όλα τα πρόσωπα, με όλες τις σχέσεις, που συνθέτουν τον άμεσο κοινωνικό κόσμο του άνδρα και συνεπώς υπόκειται στις μεταπτώσεις των σχέσεων αυτών και των προσώπων που τις ενσαρκώνουν.

Έτσι, η "αντρειά" του άνδρα, η κοινωνική υπόστασή του, αποτελεί συνάρτηση -την προσδιορίζει και προσδιορίζεται από

αυτήν- της δράσης ενός (όχι κλειστού αλλά διευρύνσιμου) συνόλου προσώπων που συλλαμβάνονται ως διακριτοί φορείς δράσης. Πέρα από αυτό, αποτελεί και συνάρτηση της ύπαρξής τους: η "αντρεία" του τότε μόνο μπορεί να συγκροτηθεί ως τέτοια, να ολοκληρωθεί, όταν οι προβλεπόμενες από τον κοινωνικό καταστατικό χάρτη θέσεις (των αδελφών και των γιων κυρίως, αλλά επίσης της συζύγου, των αδελφών της και των γιων τους, των θυματέρων, των ανδρών τους και των γιών τους κ.ο.κ.) είναι συμπληρωμένες, και μάλιστα με τα σωστά πρόσωπα και όταν οι αντίστοιχες σχέσεις είναι ενεργοποιημένες με το σωστό τρόπο. Όταν οι αδελφοί είναι δεμμένοι και συνεργάζονται στενά μεταξύ τους, έτσι ώστε οποιοσδήποτε αποπειραθεί "πρόκληση" ή "προσβολή" στο πρόσωπο του ενός να βρίσκει αντιμέτωπους και τους άλλους. Όταν οι γυναίκες τους συνεργάζονται και αυτές μεταξύ τους και δεν "σπέρνουν ζιζάνια" στις σχέσεις μεταξύ των ανδρών τους, αλλά, αντίθετα, κρατούν αυτές τον "οικογενειακό" ιστό σε περίπτωση που οι αδελφοί, για οποιοδήποτε λόγο, όπως συμβαίνει πολλές φορές, "παρεξηγηθούν και τσακθούν" μεταξύ τους, όπου επίσης πολλές φορές, σ' αυτές τις περιπτώσεις, την κατάσταση αυτή αποσοβούν ή μετριάζουν οι γυναίκες τους. Όταν όλα τα μέλη της πυρηνικής οικογένειας, σύζυγος, γιοι και θυγατέρες υποτάσσουν ή εναρμονίζουν τη δράση τους και τις επιλογές τους στην ανάγκη διαφύλαξης της κοινωνικής υπόστασης του άνδρα που είναι και η δική τους κοινωνική υπόσταση. Όταν και οι θυγατέρες, εκτός από τους γιους, επιλέξουν τον σύζυγό τους και με γνώμονα, την ενίσχυση της θέσης του πατέρα αλλά και των αδελφών τους, ή και αποκλειστικά με το γνώμονα αυτό, αν το επιβάλλει η κατάσταση, να γίνει, λόγου χάριν, ένα συμπεθεριό, για να αποφευχθεί η επέκταση μιας "διαφοράς" -ή για να κλείσει μια "διαφορά", όπως συμβαίνει στη δυτική Κρήτη. Συνεπώς, η δυνατότητα συνέχισης και ανανέωσης της "αντρείας" στοιχειοθετεί προϋπόθεση για την ολοκλήρωσή της, ταυτόχρονα όμως ενέχει και τον κίνδυνο της ανατροπής ή της διαφοροποίησής της.

Υπό αυτό το πρίσμα ειδωμένο, το ιδίωμα της "αντρείας", ενώ υπογραμμίζει και ενισχύει το ιδίωμα της αρρενογονίας και της "οικογένειας", η οποία είναι το αφετηριακό σημείο της, ταυτόχρονα το διασπάει. Και από τη διάσπαση αυτή αναδύονται ως δομικά και

ιδεολογικά σημαντικές για τη συγκρότηση της "αντρειάς" τόσο οι ίδιες οι γυναίκες όσο και οι σχέσεις από τις γυναίκες, έστω και αν εκφέρονται ή μεταμορφώνονται σε σχέσεις μεταξύ ανδρών: τα δίκτυα της αχχιστείας που επέχουν θέση δικτύων "συμμαχίας". Αναδύονται, με άλλα λόγια ως σημαντικές και οι "άτυπες" συλλογικότητες που αρθρώνονται γύρω από τις γυναίκες και που αποσιωπώνται τόσο από το ίδιο όσο και από το ιδίωμα της "οικογένειας".

Στην πράξη, οι χαμπροί (οι άνδρες των αδελφών και των θυματέρων), οι αδελφοί της συζύγου, οι μητροπλευρικοί εξάδελφοι αποτελούν πολύ σημαντικά στηρίγματα για τον άνδρα, κι αυτό και η ύπαρξη και η "ποιότητά" τους είναι ένα σοβαρό κριτήριο για την επιλογή της γυναίκας σε οποιαδήποτε από αυτές τις "θέσεις". Οι μητροπλευρικοί θείοι, λόγω χάριν, είναι πολύ συχνά αυτοί που μισούν το νεαρό άνδρα στα μυστικά της "αντρειάς" (που τον μαθαίνουν, μεταξύ άλλων, σκοποβολή, που υποθάηπουν τις πρώτες του ζωοκλοπές, που τον συμβουλεύουν και σε πιο "ιδιωτικά" πράγματα). Οι μητροπλευρικοί εξάδελφοι είναι πολύ συχνά αυτοί με τους οποίους κάνει τις ζωοκλοπές του. Οι ίδιοι, καθώς και οι αδελφοί της γυναίκας του, πολλές φορές κάνουν για λογαριασμό του ζωοκλοπές ή "απαντούν" σε ζωοκλοπές που ο ίδιος έχει υποστεί, αν για οποιοδήποτε λόγο δεν θέλει να γίνει γνωστή η ταυτότητά του στο "θύμα" του ή σε τρίτους.

Ωστόσο, οι σχέσεις αχχιστείας είναι ταυτόχρονα αμφίρροπες, επειδή η αντιπαλότητα που πηγάζει από την αρρενογονική ιδεολογία δεν εκλείπει ποτέ ούτε από αυτές. Και μοιλονότι η πολυπλευρη σημασία τους αναχνωρίζεται, άρρητα έστω, σ' όλες αυτές τις κοινότητες, δεν γίνεται σε όλες αντικείμενο της ίδιας προσοχής και περιφρούρησης. Στο Μεγάλο Χωριό, όπου πολύ συχνά είναι και σχέσεις χειτονίας, περιβάλλονται με συνειδητή φροντίδα. Οι άνθρωποι προσέχουν πολύ να μη δίνουν αφορμές για σοβαρές προστριβές με τους "συμπεθέρους" τους. Στις πιο δυτικές περιοχές όμως, οι σχέσεις αχχιστείας εμφανίζονται σαφώς πιο αμφίρροπες και ασταθείς, παρ' όλο που εκεί η αχχιστεία είναι και ο βασικός τρόπος αποτροπής ή "κλεισίματος μιας διαφοράς". Η θανθάνουσα αντιπαλότητα βγαίνει τόσο συχνά στην επιφάνεια, ώστε είναι σαν η ίδια η σχέση να προκαλεί, να γεννά, τη σύγκρουση. Έτσι, όπως

προκύπτει τόσο από τις αφηγήσεις που συνέλεξα, όσο και από τα αρχεία των κακουρχειοδικείων, ένα εντυπωσιακά μεγάλο ποσοστό των "διαφορών" και των "αντεκδικήσεων" δημιουργούνται σ' αυτόν ακριβώς το χώρο της αγχιστείας, ενώ η δημιουργία μιας σχέσης αγχιστείας μεταξύ των αντιμαχόμενων "οικογενειών" δεν προεξοφλεί το "κλείσιμο μιας διαφοράς", καθώς στην πράξη αυτή αρκετά συχνά πυροδοτείται ξανά.

Όλα αυτά όμως λένε κάτι για τις ταυτότητες που συγκροτεί το ιδίωμα της "αντρειάς". Γιατί, αν οι σχέσεις αυτές και οι *συγκεκριμένοι* άνθρωποι που τις ενσαρκώνουν εμπεριέχονται στην και συμπροσδιορίζουν την ιδιότητα της "αντρειάς" και αν η τελευταία εμφανίζεται εν πολλοίς ως σύνθετο, συναρτησιακό και εν τέλει συλλογικό εγχείρημα, αυτό σημαίνει ότι υπερβαίνει τα "σωματικά" όρια του άνδρα και τον άνδρα ως "άτομο". Ότι ο άνδρας, ως κοινωνικό ον αλλά και ως βιούμενος εαυτός, συνιστά τον "τόπο" απόληξης, μοναδικής μίξης και *ενσωμάτωσης* των σχέσεων που τον δημιούργησαν και αυτών που δημιούργησε και δημιουργεί ο ίδιος (Strathern 1988:13), στοιχειώνεται και στοιχειώνεται από αυτές. Μέσα στην "ατομικότητα" και τη μοναδικότητά του, εμπεριέχει μια συλλογικότητα, αλλά είναι και ο ίδιος μια συλλογικότητα, κατά κάποιο τρόπο, ένα συλλογικό σώμα, ένα συλλογικό "άτομο", και ταυτόχρονα ένα (σωματικό) πεδίο έντασης μεταξύ του "ατομικού" και του (ενσωματωμένου) συλλογικού. Με αυτή την έννοια, η προσωπική ταυτότητά του δεν είναι "ατομική", με τη δυτική έννοια του όρου, αλλά σύνθετη, συλλογική. Και αυτό ακριβώς εννοούσα παραπάνω λέγοντας ότι οι άνδρες πρωταγωνιστούν στο "παιχνίδι της αντρειάς" όχι ως "άτομα" αλλά ως "αιχμές" ενός δόρατος.

Όλα αυτά λένε κάτι και για την "τελετή της αντρειάς" ως "τελετή διάβασης" -για να συνεχίσω τη μεταφορά με την οποία ξεκίνησα. Δίνουν τη μοναδική νοητή απάντηση στο εύλογο ερώτημα, αν όλη η ζωή του άνδρα είναι μια "τελετή διάβασης" που δεν κλείνει ούτε με το θάνατο, πού οδηγεί η τελετή αυτή; Η τελετή αυτή οδηγεί τους άνδρες σ' αυτό το "νοερό ηρώον", που ήδη ανέφερα. Στην αθανασία, η οποία μετουσιώνεται σε "οικογενειακή ιστορία", που ενσωματώνεται, ανανεώνεται και επαναπροσδιορίζεται με κάθε γέννηση - θάνατο και με κάθε γενεά.

Πέρα όμως από την "οικογενειακή", μετουσιώνεται και σε ιστορία της κοινότητας (και πέρα από αυτήν -σε αλληπαλάλληλα επίπεδα). Γιατί οι "καλοί άντρες" δεν ανήκουν μόνο στην "οικογένειά" τους, αλλά και στην κοινότητα. Και διαιωνίζονται στη συλλογική μνήμη (όπως, φυσικά, και οι "αρνητικοί" ήρωες) όχι μόνο επειδή ξαναζούν στο σώμα και στο πρόσωπο των απογόνων τους, αλλά και επειδή ζουν διαρκώς και στο λόγιο όλων. Αναβιώνουν διαρκώς στις "ιστορίες" τους, στα "κατορθώματα", στα "παθήματα" και στα θεχόμενά τους, που όλοι επαναλαμβάνουν κάθε τόσο στις παρρέες, άλλοτε ολόκληρες και άλλοτε συμπυκνωμένες σε λίγες λέξεις, ως απλούς υπαινιγμούς, για να διανθίσουν τα θεχόμενά τους και να "περάσουν την ώρα τους", για να τις επικαλεστούν ως επιχείρημα στις συζητήσεις τους, ή για να σχολιάσουν τα έργα και τις ημέρες των άλλων. Έτσι, οι νεκροί ζουν ανάμεσα στους ζωντανούς, μέσω των "ιστοριών" τους, το παρελθόν, η ιστορία, ξαναζει, μέσω του λόγου, στο παρόν και το επηρεάζει, το βαραίνει. Και μέσω του λόγου συγκροτείται ένα ιδιόρρυθμο, ποθυ-χροικό και όχι άχρονο, "εθνογραφικό παρόν" έτσι ώστε παλαιά γεγονότα να φαίνεται σαν να έγιναν πριν από μερικά μόλις χρόνια και άνθρωποι νεκροί από ποθύ καιρό να φαίνεται σαν να ζούσαν ως πέρυσι.

Συγχρόνως, ωστόσο, όλα αυτά θένε κάτι και για το ίδιο το "παιχνίδι της αντρειάς". Ο μεταφορικός όρος "παιχνίδι", τον οποίο χρησιμοποιούν και τα εντόπια υποκείμενα, δεν είναι κάτι που διεξάγεται σε ιδιαίτερες στον κοινωνικό χώρο και χρόνο περιοχές της κοινωνικής διάδρασης, όπου σε οριοθετημένα στο χώρο σκηνικά, μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων, υπό ορισμένες συνθήκες, υποδύονται συγκεκριμένους ρόλους, εκδραματίζουν ειδικές συμπεριφορές και δρουν σύμφωνα με ορισμένους "κανόνες".

Ο "αχώνας" αυτός έχει βέβαια "δραματικές" στιχμές κατά τις οποίες αναδύεται ως διακριτή και περιχεγραμμένη περιοχή της κοινωνικής διάδρασης, όπου η μεταφορά του "παιχνιδιού" είναι ιδιαίτερα πρόσφορη και προφανής, καθώς οι ομοιότητες τόσο ως προς τυπικά χαρακτηριστικά όσο και ως προς τη ροική των δύο καταστάσεων είναι σαφείς. Έχει κορυφώσεις, σημεία όπου καθίσταται πιο "ορατός", στιχμές όπου ορισμένοι πρωταγωνιστές έρχονται στο προσκήνιο και δεσπόζουν και όπου οι κινήσεις τους

πρέπει να είναι ριψοκίνδυνες μεν, όπως στα ζάρια, μελετημένες δε, υπολογισμένες και προσεκτικές όπως στο σκάκι ή στο πόκερ<sup>15</sup>, στιχμές κατά τις οποίες και οι ίδιοι οι πρωταγωνιστές αισθάνονται και σκέπτονται ως "παίκτες". Ωστόσο, οι "προετοιμασίες" και τα προαπαιτούμενά του, για τις οποίες επιστρατεύονται και συστρατεύονται, εκτός από τους ορατούς πρωταγωνιστές, όλες οι κοινωνικές δυνάμεις, διεξάγονται "αθέατες" στα παρασκήνια, ενώ και το μεγαλύτερο μέρος του, που αποτελεί και την "ουσία" του, δεν είναι απλώς αθέατο, αλλά επίσης διαδραματίζεται, εσκεμμένα και από πρόβλεψη του ίδιου του "παιχνιδιού, στα κρυφά.

Από την άλλη πλευρά, τα συνεπαχόμενά του διαθλώνται σε ευρύτερες περιοχές των κοινωνικών σχέσεων και τις επηρεάζουν. Αυτό σημαίνει πρακτικά ότι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων είναι έτσι αρθρωμένο ώστε να το προετοιμάζει, να το υποθάλλει, να το καθύπτει, να το προκαλεί, να το υποδέχεται και να το (ανα)παράγει.

Έτσι, το "παιχνίδι της αντρειάς" διαχέεται στον κοινωνικό ιστό και διαποτίζει το πνεύμα των κοινωνικών σχέσεων. Η λογική του αναδύεται σε μικρογραφία και με διάφορες μορφές σαν αίτιο-μοτίβ από τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίες οργανώνονται και προσλαμβάνονται με άξονα τη διαλεκτική της αμφισβήτησης ή πρόκλησης-ανταπάντησης και το καθιστούν κυρίαρχο τρόπο του σχετίζεσθαι, κυρίαρχη μορφή κοινωνικότητας στις κοινωνίες αυτές. Με αυτή την έννοια, οποιοδήποτε θέμα και οποιαδήποτε διαφωνία προκύψει στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, δηλαδή όλο σχεδόν το περιεχόμενο της κοινωνικής διάδρασης, μπορεί να "μεταθλωτιστεί" στο "ιδίωμα της αντρειάς" και να δρομολογηθεί πάνω στη λογική του, πάνω στη λογική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης, με απρόβλεπτες συνέπειες. Γιατί, σε

---

<sup>15</sup> Δεν πρέπει, άλλωστε, να είναι και τυχαίο ότι, αν όχι όλοι, μεγάλο ποσοστό των ανδρών στο Μεγάλο Χωριό και την περιοχή του τουλάχιστον, όπως και στο Γλέντι (βλ. Herzfeld 1985), δεν γνωρίζω αν αυτό ισχύει και στις δυτικότερες περιοχές, χωρίς να είναι ακριβώς "χαρτοπαίκτες" (υπάρχουν και τέτοιοι φυσικά), έχουν μια μορφή "πάθους με το τζόχο", με τα χαρτιά, τα ζάρια, ακόμα και με τα ηλεκτρονικά παιχνίδια, όπου παίζουν μεγάλα για το βαλλάντιό τους ποσά. Η επιζήτηση και η χορηγία του "ρίσκου", της πρόκλησης και της αναμέτρησης έχει οργανωθεί σε ψυχογονητική προδιάθεση και "αίσθηση", σε "έξη", με τους όρους του Bourdieu, σε στάση ζωής που διαπνέει όλο το φάσμα των στάσεων, των συμπεριφορών και των δραστηριοτήτων.



αυτό το σύμπαν όπου τα όρια του "άυλου", της ταυτότητας, συγχωνεύονται με τα όρια του "υλικού", όπου το υλικό δεν αυτονομείται ως αντικείμενο, αλλά θεωρείται φορέας της ταυτότητας, και όπου κάθε διακύβευμα της ταυτότητας μεταγράφεται σε υλικά διακυβεύματα, είναι εύκολο κάθε υλικό διακύβευμα να ιδεολογικοποιηθεί και να μετατραπεί σε διακύβευμα της ταυτότητας.

## 5. Παιχνίδι με την απροσδιοριστία των ορίων

Κλείνοντας λοιπόν το θέμα της "αντρειάς", η κατακλείδα όσων ανέπτυξα ή απλώς υπαινίχθηκα στα τέσσερα τελευταία κεφάλαια είναι ότι στην ερώτηση "σε τι ακριβώς συνίσταται το "παιχνίδι της αντρειάς", σε τι ακριβώς συνίσταται η ίδια η "αντρειά", ή τι ακριβώς συνιστά "αντρειά", η μοναδική σαφής, θετική και απερίφραστη απάντηση που μπορεί να δώσει κανείς είναι "εξαρτάται".

Μακριά από το να διέπεται από ρητούς και συγκεκριμένους, ή έστω και δημιουργικά επαναπροσδιοριζόμενους από τα δρώντα υποκείμενα, "κανόνες", είναι ένα παιχνίδι με την απροσδιοριστία. Όχι μόνο η έκβαση και η υφή του, αλλά εν τέλει και το ίδιο το "παιχνίδι" συνίσταται σε, και προσδιορίζεται από, το γεγονός ότι τίποτε δεν είναι δεδομένο, σταθερό και αμετακίνητα οροθετημένο σε αυτό. Συνεπώς είναι και ένα "παιχνίδι" με την απροσδιοριστία των ορίων. Με την έννοια αυτή, η "αντρειά" αναδύεται ως η δυνατότητα επιτυχούς δράσης στις πολλαπλά απρόβλεπτες και απροσδιόριστες εκ των προτέρων συνθήκες και καταστάσεις που δημιουργεί η ανάληψη "ρίσκων", ως η δυνατότητα "παιξίματος" με τα όρια, με τη μεταβλητότητα και τη δυνατότητα μετατόπισής τους. Η απροσδιοριστία αυτή ανιχνεύεται σε πέντε αλληλένδετα επίπεδα της δράσης τα οποία δεν διαχωρίζονται παρά χάριν της ανάλυσης.

Πρώτα απ' όλα, δεν είναι δεδομένο *μεταξύ ποιών* διεξάχεται το "παιχνίδι" αυτό και *με ποιους όρους*. Στο βαθμό που οι συμμετέχοντες νοούνται ως μοναδικές εκδοχές και ταυτόχρονα ως ενσωματωμένες παρουσίες μιας συλλογικότητας, το "παιχνίδι της

αντρείας" "παίζεται" και νοηματοδοτείται ανάλογα με τον ορισμό της συλλογικότητας αυτής, ως *συναγωνισμός* στο εσωτερικό της με στόχο την ανάδειξη από τους κόλπους της ανδρών που θα φανούν υπέρτεροι στον *ανταγωνισμό* και την αναμέτρησή τους με τους άνδρες άλλων συλλογικοτήτων. Και είναι βέβαια γεγονός ότι (σύμφωνα με τον κανονιστικό λόγο) ως τέτοια συλλογικότητα νοείται πρωταρχικά η "οικογένεια" στην ευρύτετη εκδοχή της. Ωστόσο, παρότι ο ανταγωνισμός μεταξύ των "οικογενειών" παραμένει ως σταθερά του "παιχνιδιού", η "ατομικίζουσα" χροιά της "αντρείας" μετατρέπει συχνά, όπως ήδη ανέφερα, το συναγωνισμό μεταξύ των ανδρών της ίδιας "οικογένειας" σε ανταγωνισμό για το ποιος είναι καλύτερος, σε αντιπαλότητα, όχι σπάνια και σε αναμέτρηση, που μάλιστα πολλές φορές εκδηλώνεται με την ίδια μορφή όπως αυτή μεταξύ ανδρών από άλλες "οικογένειες".

Με αυτή την έννοια, σε οποιαδήποτε στιχμή της διάδρασης στο εσωτερικό της "οικογένειας", είναι πιθανό και δυνατό, με αφορμή πολλές φορές πολύ μικρά πράγματα, κάποιος από τους άνδρες της να προτάξει τον "εγωισμό" του με ό,τι αυτός εκπροσωπεί, είτε για να διεκδικήσει περισσότερη δύναμη και να επιβληθεί στους άλλους, ακόμα και για να διεκδικήσει περισσότερη περιουσία (που μεταφράζεται σε δύναμη), είτε για να αντιτεθεί στη διαφαινόμενη περισσότερη δύναμη ενός άλλου, και αυτό να εισαγάγει τη διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης στο εσωτερικό της "οικογένειας" και να οδηγήσει σε μια αναμέτρηση που μπορεί να φθάσει από την ψύχρανση και τη διακοπή των σχέσεων ως την ανοικτή ένοπλη αντιπαράθεση και το "φονικό". Στην αντιπαλότητα αυτή μπορεί να συμπαρασυρθούν και οι στενότερες "οικογενειακές" ομαδώσεις στις οποίες ανήκουν. Αυτό μετατοπίζει τις διαχωριστικές γραμμές του ανταγωνισμού προς το εσωτερικό της "οικογένειας" και την αποσυλλογικοποιεί, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό. Συγχρόνως όμως σημαίνει ότι τα όρια μεταξύ συναγωνισμού και ανταγωνισμού, και ακόμα παραπέρα, τα όρια της ίδιας της "οικογένειας" είναι εχθενώς μεταβλητά και μετατοπίσιμα.

[Δεύτερον, δεν είναι δεδομένο σε τι συνίσταται η ίδια η "αντρεία", καθώς εν τέλει απροσδιόριστη είναι τόσο η ίδια η δράση όσο και η αξιολόγησή της. Και τούτο αφ' ενός γιατί, με εξαίρεση τις οπλικές πρακτικές και τη ζωοκλοπή, οι οποίες επ' ουδενί λόγω

την εξαντλούν και με τις οποίες επ' ουδενί λόγω ταυτίζεται, η κωδικοποίηση των πράξεων μέσα από τις οποίες καταδεικνύεται είναι ελάχιστη. Και αφ' ετέρου, γιατί, παρά την υφέρπουσα διάχυτη αντίληψη ότι η υπεροχή ανακοινώνεται με πράξεις που "μιλούν από μόνες τους" - αντίληψη που παραπέμπει στον τρόπο της επιτέλεσης και αναδύεται από τις αξιολογήσεις των ίδιων των ανδρών στις κοινότητες αυτές για τις πράξεις των άλλων - στην πραγματικότητα, ελάχιστες πράξεις "μιλούν από μόνες τους", ελάχιστες πράξεις έχουν δεδομένη και σταθερή ή εχθενή κοινωνική σημασία και αξία. Και ναι μεν αυτές είναι που κάνουν και τη διαφορά, ωστόσο, ούτε αυτές "λένε" σε όλους το ίδιο πράγμα.

Η κοινωνική σημασία κάθε πράξης αναδύεται από τα συμφραζόμενα της δράσης, παράχεται και σταθεροποιείται από τους τρίτους έξω και από αυτά, με φόντο τις γενικές αρχές δράσης που υπο[επι]βάλλει η επιζήτηση του "ρίσκου" και η πρόκληση οριακών καταστάσεων, και είναι ανεξάρτητη από αυτήν που της αποδίδει το δρων υποκείμενο. Τα συμφραζόμενά αυτά είναι βασικά το "ποιόν" τόσο εκείνου που είχε την πρωτοβουλία της δράσης όσο και αυτού ή αυτών προς τους οποίους απευθύνθηκε άμεσα ή έμμεσα. Έτσι, η κοινωνική σημασία μιας πράξης *"εξαρτάται"*, όπως το διατύπωσε χαρακτηριστικά και νομο-θετικά σχεδόν, ένας συνομιλητής μου, *"από το ποιος λέει"*, ή κάνει, *"τι σε ποιον και από ποια οικογένεια είναι ο καθένας"*. Το τι ακριβώς διαδραματίστηκε και πώς, με ποιο τρόπο, είναι εν τέλει δευτερεύοντα στοιχεία, ως ένα σημείο τουλάχιστον, εφ' όσον προσδιορίζονται από τα πρώτα. Το "ποιόν" αυτό λοιπόν προσδιορίζεται αφ' ενός από την καταγωγή και αφ' ετέρου από την καταχεχραμμένη σωρευτική δράση που έχει επιδείξει καθένας από αυτούς, δηλαδή από την ιστορία του καθενός, η οποία λειτουργεί ως συμφραζόμενα της περαιτέρω δράσης του την οποία διαδοχικά ενσωματώνει.

Με αυτή τη λογική, κάποιος που φέρει διαρκώς και επιδεικτικά όπλο, "μπαλοτοκοπά" συχνά ή εμφανίζεται ιδιαίτερα εύθικτος, προκαλεί φασαρίες και "τραβάει" το όπλο του με το παραμικρό, ενώ είναι "ελλειμματικός" σε όλους τους άλλους τομείς, ενώ δεν έχει, για παράδειγμα, ούτε μία επιτυχημένη ζωοκλοπή στο ενεργητικό του ή ενώ του κλέβουν ζώα και δεν

βρίσκει ούτε ποιος το κάνει ούτε μπορεί να ανταπαντήσει, "δεν είναι άντρας", "κάνει τον άντρα". Το ίδιο ισχύει και για κάποιον που είναι μεν "καλός κλέφτης", αλλά είτε είναι υποχείριο άλλων, είτε "δε σέβεται τίποτε και κανένα" (ούτε χήρες ούτε ορφανά, ούτε φτωχούς ούτε "φτασμένους" ούτε τον ίδιο τον "κώδικα" της ζωοκλοπής) ή δεν είναι "φιλότιμος και χουβαρντάς" (θυμηθείτε ένα σχόλιο που ήδη ανέφερα "σα δεν είναι ο άντρας χουβαρντάς...").

Από την άλλη πλευρά, ναι μεν η ζωοκλοπή (μπορεί να) θεωρείται ένδειξη "αντρείας", αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οποιαδήποτε ζωοκλοπή γενικά αποτελεί ένδειξη "αντρείας". Εξαρτάται ποιος την κάνει εναντίον ποιου και τι κίνδυνο εμπεριέχει. Έτσι, ακόμα και η πιο "θεαματική" και τολμηρή ζωοκλοπή, όποια και αν είναι η κοινωνική θέση του "κλέφτη", σε βάρος όχι μόνο ενός "αδύναμου" αλλά και κάποιου που "δε λέει τίποτα", έστω και αν αυτός είναι από "καλή" ή "πολύ δυνατή οικογένεια", ακυρώνει την κοινωνική σημασία και της ίδιας της πράξης. Και αντίστροφα, ωστόσο, παρά το γεγονός ότι το νοηματικό πλαίσιο του "ρίσκου" αποδίδει "αντρεία", καθώς και ηθική, στην πρόκληση ανδρών "δυνατότερων" από τον προκαλούντα, η απεύθυνση "πρόκλησης" προς κάποιον που έχει τεθεί περίπου εκτός αμφισβήτησης, που έχει δηλαδή επιβάλει το "σεβασμό" του, από έναν καταφανώς "κατώτερό" του είναι πολύ πιθανόν να μη θεωρηθεί "αντρεία", αλλά "έλλειψη σεβασμού", ("ύβρις", κατά κάποιο τρόπο), για το πρόσωπο του "αντρειωμένου". Και με αυτή την έννοια κινδυνεύει να θεωρηθεί κατάχρηστική εκδήλωση "αντρείας", ότι ο συγκεκριμένος, "χιάε δα ποιος!", "κάνει τον άντρα", και να καταγραφεί ως μείον, αντί για συν, στο ενεργητικό του. Όλες αυτές τις αποχρώσεις τις θοιώνει η απολυτότητα με την οποία φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, ότι διατυπώνεται το "ιδίωμα της αντρείας" στα μάτια του "εξωτερικού παρατηρητή" που έχει την τάση να αναζητά "κανόνες" και κανονικότητες.

Στην ουσία λοιπόν, τα συμφραζόμενα κάθε πράξης, που είναι η κατάσταση η οποία προκύπτει από τη "συνάντηση" αυτών των "ιστοριών δράσης", παράγονται εν πολλοίς έξω από την ίδια την πράξη. Τα παραδείγματα που έδωσα περιέχουν γενικά κριτήρια και περι-γράφουν τα άκρα. Ωστόσο, οι διαφορετικές εκτιμήσεις και εκδοχές της "αντρείας", καθώς και η χειραχώρηση της έννοιας από

τα δρώντα υποκείμενα, από τη μια πλευρά, και η επιμερισμένη "κοινωνική αισθητική" που όλα αυτά συνεπάχονται, από την άλλη, καθιστούν ρευστή και σχετική τόσο τη γενική εφαρμογή και το σεβασμό αυτών των γενικών κριτηρίων, όσο και τη διατύπωση μιας γενικής αξιολόγησης σε σχέση με το αν τα εφαρμόζει κανείς ή όχι, ακόμα και για το αν ισχύουν καν ως γενικά κριτήρια. Συνεπώς στην πράξη δεν είναι "θέσφατα" παρά για ορισμένους και σε σχέση με ορισμένους.

Γιατί, εν τέλει δεν αποκλείεται να βγει σε καλό στον "κατώτερο" το "ρίσκο που θα πάρει" και να κερδίσει το θαυμασμό και την αναγνώριση ως "αυτός που τόλμησε να τα βάλει με τον Χ που όλοι τον φοβούντανε", ή ως κάποιος που "αν και δεν είχε τα [κοινωνικά, σωματικά και άλλα] φόντα να τα βάλει με έναν τόσο δυνατότερό του, παρ' όλα αυτά το τόλμησε". Όπως δεν αποκλείεται, μέσα από την αμφισβήτηση ή την πρόκληση που άνανδρα θα του απευθύνει ένας "ανώτερός" του, ο "κατώτερος", με μια τολμηρή και απροσδόκητη κίνηση, να στρέψει την "πρόκληση" σε βάρος του προκαλούντος, μεταβάλλοντας πιθανά αισθητά τη θέση του. Αντίστροφα, και ο "ανώτερος", μη ανταπαντώντας σ' έναν "κατώτερό" του, πιθανόν να "παίρνει ένα εξ ίσου μεγάλο ρίσκο". Γιατί, να μην οφείλει κατ' αρχήν να μην ανταπαντήσει, καθ' όσον θεωρητικά δεν κινδυνεύει από αυτόν, και αν το κάνει, αφ' ενός μειώνει ηθικά τον εαυτό του "βάζοντάς τα με παρακατιανό" και αφ' ετέρου του προσφέρει την αναγνώριση που επιζητεί. Ωστόσο, αυτή η έλλειψη ανταπάντησης, αν δεν έχουν άριστα εκτιμηθεί οι συνέπειές της και επακριβώς υπολογιστεί οι πιθανές προεκτάσεις της, μπορεί να αποδειχθεί κάποτε μοιραία λάθος κίνηση, γιατί εν τέλει σ' αυτό το κοινωνικό σύμπαν κανείς δεν είναι Άτρωτος. Αν, πάλι, εκτιμήσει ότι ο "χιάε δα ποιος!" χρειάζεται μια απάντηση για το θράσος του ή προς αποτροπή μιας μελλοντικής εξέλιξής του σε επικίνδυνο αντίπαλο, αυτή πρέπει να είναι πολύ προσεκτική και μετρημένη, διαφορετικά, όσο "καλός άντρας" και αν είναι, κινδυνεύει να κατηγορηθεί ότι "παρκάνει τον άντρα", γιατί εν τέλει σ' αυτό το κοινωνικό σύμπαν κανείς δεν είναι Άμεμπτος.

Τα πράγματα είναι ακόμα πιο δυσδιάκριτα στο εσωτερικό αυτών των ορίων, ως προς το πότε, δηλαδή μεταξύ ποιων, η αμφισβήτηση συνιστά "αντρεία", σε τι συνίσταται και πώς

αξιολογείται η προσωπική και η "οικογενειακή" ιστορία του καθενός, καθώς σ' αυτή την περιοχή της κοινωνικής κλίμακας, η "κοινωνική αισθητική" είναι ακόμα πιο επιμερισμένη και επιμεριστική. Από τη μια πλευρά, δεν ταυτίζεται ποτέ η εικόνα που έχει κάθνας για τον εαυτό του, την "οικογένειά" του και την (κοινωνική) θέση της τελευταίας με αυτήν που έχουν οι άλλοι, με την έννοια ότι είναι σχεδόν εξ ορισμού καλύτερη απ' ό,τι οι άλλοι είναι διατεθειμένοι να αναγνωρίσουν. Μάλιστα ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύεται η διάσταση αυτή, ως "ζήλεια" των άλλων από τον πρώτο και ως "υπερβολικός εχθισμός" ή "ψευτοεχθισμός" του πρώτου (και της "οικογένειάς" του) από τους άλλους, την επισφραχίζει και την παχύνει. Και από την άλλη, το πιθανότερο είναι ότι και οι άλλοι έχουν περισσότερες από μία εικόνες για αυτούς, οι οποίες επίσης διαφέρουν πολύ μεταξύ τους, ενώ στηρίζονται σε κριτήρια που στερούνται συστηματικότητα ως προς τις αρχές τους (λόγου χάριν, σε προσωπικές και "οικογενειακές" συνάψεις στο έθος της "αντρειάς").

Υπο το πρίσμα της απροσδιοριστίας της αξιολόγησης κάθε πράξης, η απροσδιοριστία του *μεταξύ ποιών* διεξάγεται και *υπό ποιους όρους* εμφανίζεται ακόμα μεγαλύτερη. Γιατί, ενώ φαίνεται ότι, στο "παιχνίδι" αυτό, δεν αμφισβητούν ούτε προκαλούν, αλλά και δεν "νομιμοποιούνται" να αμφισβητήσουν, όλοι όλους, το ποιος αμφισβητεί ή προκαλεί ποιον και με τι κριτήριο είναι ζητούμενο και όχι δεδομένο. Αυτό εισάγει ένα τρίτο στοιχείο απροσδιοριστίας: την εκάστοτε θέση κάθε άνδρα στην αξιολογική κλίμακα της "αντρειάς". Γιατί, μοιρολότι οι άνδρες που συμμετέχουν στο "παιχνίδι της αντρειάς" είναι διαφορετικά τοποθετημένοι, τόσο από την καταγωγή όσο και από τη δράση τους, στην κλίμακα της "αντρειάς", οι διαφορετικές εκτιμήσεις για τη δράση τους, από τους ίδιους και μεταξύ των τρίτων, σχετικοποιούν τη θέση αυτή. Μια σχετικοποίηση που καθιστά πρακτικά απροσδιόριστο, και αυτό έχει σημασία εδώ, τον "εχθισμό" του καθενός.

Τα λόγια όμως του συνομιλητή μου έχουν και μία άλλη διάσταση, που διασπάει κάθε δυνατότητα γενίκευσης, και αυτό μας φέρνει στο τέταρτο επίπεδο της απροσδιοριστίας. Ότι, στην ουσία, εκτός από την κοινωνική σημασία, και το νόημα κάθε πράξης είναι απροσδιόριστο. Ότι κάθε πράξη είναι εχθενώς πολύσημη, πράγμα

που επιτρέπει τη διαφορεική πρόσληψή της από αυτούς προς τους οποίους απευθύνεται άμεσα ή έμμεσα. Και με αυτή την έννοια, το σημαντικότερο μέρος του "παιχνιδιού της αντρειά" "παίζει" με την πολυσημία αυτή.

Έτσι, κάθε ενέργεια, ανεξαρτήτως αν είναι λεκτική ή έμπρακτη, σαφής ή υπαινικτική, φέρει δυνάμει τέσσερεις ταυτόχρονες σημασίες και έχει (δυνάμει) τέσσερεις ταυτόχρονους στόχους: αποτελεί επίδειξη ή κατάδειξη της υπεροχής του εαυτού άμα και αμφισβήτηση της υπεροχής του ή των άλλων, αξίωση ή αίτηση αναγνώρισης της υπεροχής αυτής από τον ή τους άλλους άμα και έμμεση ή άρρητη αναγνώριση της αξίας του αμφισβητουμένου. Οι σημασίες αυτές δεν συνυπάρχουν σ' όλες τις ενέργειες με την ίδια έμφαση ταυτόχρονα. Ποικίλλουν ανάλογα με τη μορφή της κοινωνικής διάδρασης, η οποία, εντελώς σχηματικά, συντελείται με δύο κατ' αρχήν διακριτές μεταξύ τους μορφές. Είτε παίρνει τη μορφή της επιτέλεσης-παράστασης, δηλαδή της μονομερούς "ανακοίνωσης" της υπεροχής μέσα από λεκτικές, έμπρακτες ή υπαινικτικές "πράξεις", όπως, λόγου χάριν, ένας χορός ή μια "μπαταριά" σ' ένα χλέντι, που απευθύνονται εν είδει "παρουσίασης του εαυτού" (Goffman 1959), σ' ένα αόριστο κοινό παρόντων και θεατών-κριτών. Είτε παίρνει λιχότερο ή περισσότερο ρητά τη μορφή της διαλεκτικής "αμφισβήτηση-ανταπάντηση" μεταξύ συγκεκριμένων ανδρών, οι οποίοι απευθύνονται ο ένας στον άλλο, όπως μια ζωοκλοπή. Έτσι, στη μεν πρώτη περίπτωση, τα νοήματα που αναδύονται κατ' αρχήν σε πρώτο πλάνο είναι η επίδειξη της υπεροχής του εαυτού και η αίτηση αναγνώρισής της από τους άλλους, στη δε δεύτερη, πάλι κατ' αρχήν, η αμφισβήτηση της υπεροχής του άλλου, ενώ τα υπόλοιπα θανθάνουν στο υπόβαθρο. Από την άλλη πλευρά, η ένταση και το ειδικό βάρος κάθε σημασίας μπορεί να διαφέρει ανάλογα με την πράξη. Αν, για παράδειγμα, η ζωοκλοπή, λέει έμπρακτα "σε προκαλώ", η απαχωγή της θυγατέρας και το γκρέμισμα των ζώων σ' ένα ταύκο λένε "δεν σ' έχω για άντρα".

Στην πράξη, ωστόσο, η κωδικοποίηση είναι και εδώ ελάχιστη. Με εξαίρεση τις τελευταίες ακραίες περιπτώσεις, που και αυτών το νόημα μπορεί να χίνει αντικείμενο ρητής ή σιωπηρής διαπραχμάτευσης, όλα αυτά τα νοήματα απλώς αναδύονται. Η

έμφαση, η ένταση και το ειδικό τους βάρος σε κάθε ενέργεια διαφέρει ανάλογα με τη διαφαινόμενη (ενσυνείδητα ή ασυνείδητα) ή απλώς τεκμαιρόμενη και αποδιδόμενη από τρίτους πρόθεση του δρώντος υποκειμένου, το οποίο, με κάθε ενέργειά του μπορεί να θέλει να τονίσει ορισμένες από αυτές τις σημασίες γενικά (όπως να καταδείξει απλώς την υπεροχή του) ή ορισμένες για ορισμένους άνδρες και άλλες για ορισμένους άλλους (όπως να αμφισβητεί κάποιον και να ζητάει αναχνώριση από τους άλλους). Ωστόσο, πάσι στην πράξη, τίποτε από αυτά δεν διασαφηνίζεται. Όλα παραμένουν διαφαινόμενες προθέσεις και μετέωρες υποθέσεις. Αυτός εξ άλλου είναι ο μοναδικός "κανόνας του παιχνιδιού": ο καθένας να ανιχνεύει, δηλαδή να ερμηνεύει, τις προθέσεις του άλλου. Έτσι, από τη μια πλευρά, το "παιχνίδι της αντρειάς" "παίζεται" με πράξεις εμπρόθετα διαφορούμενες ως προς το νόημα και την πρόθεσή τους ή/και ως προς την ταυτότητα του πράττοντος (όπως η ζωοκλοπή), με στόχο ακριβώς τον έλεγχο των κοινωνικών "αντανακλαστικών" του άλλου, της ικανότητάς του να ανιχνεύει τις προθέσεις των άλλων και να τις [αντ]απαντά, και μαζί με αυτόν, τη δοκιμασία των ορίων του. Και από την άλλη, εμπεριέχει τη δυνατότητα διαφορετικής ερμηνείας των πράξεων από αυτόν προς τον οποίο απευθύνονται ή από τους τρίτους, δηλαδή τη δυνατότητα επιλογής άλλου νοήματος από αυτό που ενδεχομένως τους έδινε ή διατείνεται ότι τους έδινε ο πράξας.

Με αυτή την έννοια, ο προσδιορισμός του νοήματος και της πρόθεσης κάθε πράξης εξαρτάται από τα συμφραζόμενά της. Και αυτό που υπονοούν τα λόγια του συνομιλητή μου είναι ότι μέρος των συμφραζομένων μιας πράξης και συστατικό στοιχείο για την πρόσληψη και την ερμηνεία του νοήματός της είναι, αφ' ενός μεν η προσωπική και η "οικογενειακή ιστορία" των δύο μερών, ο απροσδιόριστος, όπως είδαμε παραπάνω, "εχθισμός" του καθενός γενικά, του οποίου η ένταση και η "ευαισθησία" ποικίλλουν ανάλογα με τον "εχθισμό" που θεωρεί ότι εμπεριέχει η ενέργεια του συγκεκριμένου άλλου, και αφ' ετέρου η συγκεκριμένη ιστορική σχέση μεταξύ τους και μεταξύ των "οικογενειών" τους.

Έτσι, ένας χορός ή μια "μπαταριά" σ' ένα γλέντι γάμου, για παράδειγμα, από απλή "ανακοίνωση υπεροχής" του άνδρα, μπορεί να εκληφθεί ως "πρόκληση" ή και ως "προσβολή" από κάποιον παρόντα



με τον οποίο έχει ένα προηγούμενο (από ζωοκλοπή ή από καυχιά, λόγου χάριν). Μια "πρόκληση" ή "προσβολή" που μπορεί να απαντηθεί επί τόπου ή μεταγενέστερα. Ή πάλι μια ζωοκλοπή, αν είναι σε βάρος ενός άνδρα που θεωρεί ότι ο συγκεκριμένος "κλέφτης" όφειλε "να τον σέβεται" είναι πολύ πιθανό να μη θεωρηθεί "πρόκληση" αλλά "προσβολή". Αν απευθύνεται σ'έναν άνδρα με την "οικογένεια" του οποίου, ακόμα και με μακρινούς συγγενείς του, προϋπάρχει μια παλιά "οικογενειακή" κατάσταση έντασης, ένας παλιός "τσακωμός", μια παλιά διένεξη για τα όρια των βοσκοτόπων, πάλι είναι πιθανό να θεωρηθεί "προσβολή". Με την ίδια λογική, "πρόκληση" μπορεί να και ένα (φαινομενικά) τυχαίο συμβάν, καθώς πρόθεση μπορεί να αποδοθεί και σε κάτι (φαινομενικά) άσχετο με τη δράση του ίδιου του άνδρα: ένας σκύλος που κατορθώνει να λυθεί, να μπει στο διπλανό βοσκοτόπι και να κυνηγήσει ή να πνίξει μερικά πρόβατα του γείτονα. Ή μερικά ζώα που ξεφεύχουν και μπαίνουν στο διπλανό χωράφι για να βοσκήσουν με ό,τι έχει σπείρει ο γείτονας εκεί. Όλα αυτά όμως μπορούν να συμβούν αφ' ενός διότι είναι εχθρώς διφορούμενη η ίδια η κίνηση και διότι γίνεται έτσι ώστε να είναι διφορούμενη και αφ' ετέρου διότι με τον ίδιο τρόπο που όλα θεωρούνται φορείς της ταυτότητας (οι άνθρωποι που βρίσκονται σε μια μικρότερη ή μεγαλύτερη ακτίνα σχέσεων με τον άνδρα, το σπίτι του, τα ζώα του, ο σκύλος του, η γη του, κ.ο.κ.), όλα θεωρούνται, κατά ένα "μαχικό" τρόπο, και φορείς της δράσης του.

Η απροσδιοριστία του νοήματος κάθε πράξης συνεπάχεται φυσικά το πέμπτο, και καθοριστικό, επίπεδο απροσδιοριστίας, που είναι η κατάληξη και οι επιπτώσεις της. Τα αποτελέσματα που θα παράξει. Και είναι αυτές ακριβώς οι απρόβλεπτες συνέπειες κάθε ενέργειας που καθιστούν το "παιχνίδι της αντρειάς" παιχνίδι με τη φωτιά.

Όλα αυτά σημαίνουν ότι, στο "παιχνίδι της αντρειάς", κάθε δρών υποκείμενο καλείται, παράλληλα με την ανάληψη "ρίσκων", κατά την ανάληψή τους, αλλά και σ' όλη την "πολιτεία" του, να προσδιορίζει κάθε στιγμή το πλαίσιο κάθε διάδρασης, να εκτιμάει τη θέση του εαυτού του, τη θέση του άλλου και τις προθέσεις του άλλου, να ερμηνεύει την κατάσταση που διαμορφώνεται στο

πλάνο αυτο και να καθορίζει τη δράση του με βάση την ερμηνεία αυτή, αναλαμβάνοντας ταυτόχρονα όλα τα "ρίσκα" που αυτή περιλαμβάνει. Και "καλός άντρας" αναδεικνύεται ο "στρατηγικός νους" που κατορθώνει να προβλέπει με ακρίβεια το απρόβλεπτο και να διαβαίνει μέσα από τις συμπληγάδες πέτρες, πείθοντας στην πορεία και άλλους να τις διαβούν μαζί του.

Όλα αυτά σημαίνουν επίσης ότι, στην πράξη, όσοι συμμετέχουν στο "παιχνίδι της αντρειάς" επιχειρούν διαρκώς υπερβάσεις, επινοούν οριακές καταστάσεις καταστρώνοντας (με ταχύτητα) μελετημένες τακτικές και στρατηγικές για την εξασφάλιση της κατά το δυνατόν αποτελεσματικότερης (πρωτότυπης και αιφνιδιαστικής) "πρόκλησης" που θα πιθανολογεί και θα προβλέπει τις αντιδράσεις του "αντιπάλου". Επίσης ότι προσέχουν διαρκώς τη συμπεριφορά και τις κινήσεις τους σαν να είναι συνεχώς "επί σκηνής". Και, από την άλλη πλευρά, ότι βρίσκονται σε διαρκή εγρήγορση, παρατηρώντας αδιάκοπα το γύρω τους περιβάλλον και αποκωδικοποιώντας αδιάκοπα τη συμπεριφορά των άλλων απέναντί τους, ώστε να αντιληφθούν ακόμα και την παραμικρή "πρόκληση" εναντίον τους, και σε διαρκή ετοιμότητα ώστε να την ανταπαντήσουν, αν εκτιμήσουν ότι αυτό ενδείκνυται να κάνουν. Γιατί δεν είναι ποτέ σίγουροι ότι δεν θα δεχθούν "βοή" από οπουδήποτε (ακόμα και από εκεί που δεν το περιμένουν) και, στην πραγματικότητα, από πουθενά δεν αποκλείεται κάτι τέτοιο.

Στην πρακτική, η απροσδιοριστία δημιουργεί μεν προηγούμενα και μετατρέπεται στη διαχρονία σε ιστορία, η οποία ενσωματώνεται στην ιστορία των "οικογενειών" και προ-προσδιορίζει σ' ένα βαθμό τις σχέσεις μεταξύ των ανδρών ανάλογα με τις "οικογένειες" στις οποίες ανήκουν, διαχράζοντάς τις ως κατ' αρχήν δύναμει εχθρικές, φιλικές ή ουδέτερες. Όμως η ιστορία αυτή ποτέ δεν μετατρέπεται σε προκαθορισμό, παρά μόνο ίσως σ' ό,τι αφορά τις "παραδοσιακά" συκροτημένες σχέσεις εχθρότητας. Κατά τα άλλα, παρά τις αχχιστείες και τις συμμαχίες που αναπτύσσονται μεταξύ "οικογενειών", παρά τις παραδόσεις φιλίας που συνδέουν άνδρες ή/και ολόκληρες "οικογένειες", ακόμα και παρά την συσχένεια, δεν εκλείπει ποτέ ο κίνδυνος -και η υποκειμενικά βιούμενη αίσθηση ή υποψία του κινδύνου- κάποιος να

"παρασπονδήσει" και, στην προσπάθειά του να καταδείξει την υπεροχή του, να "προκαλέσει" ή και να "προσβάλλει" κάποιον με τον οποίο τον συνδέει τέτοια σχέση<sup>16</sup>.

Έτσι, όλοι πρέπει να είναι προετοιμασμένοι για ο,τιδήποτε, εξ ού και η ευθιξία που εκδηλώνουν οι άνδρες -την οποία εξ άλλου εκδηλώνουν και οι γυναίκες- στα μέρη αυτά, αλλά και η προσοχή και η επιφυλακτικότητα με την οποία κινούνται. Κι αυτό γιατί ταυτόχρονα απ' ενός προσέχουν πολύ ποιον "προκαλούν", και απ' ετέρου προσέχουν πολύ τη συμπεριφορά τους ώστε, κατά την επίδειξη της υπεροχής τους, να μην "προκαλέσουν" αυτούς που, για κάποιο λόγο, δεν πρέπει ή δεν θέλουν να "προκαλέσουν" ή ακόμα δεν μπορούν, διότι δεν θα αντεπεξέλθουν σε μια αναμέτρηση μαζί τους.

Με λίγα λόγια, οι άνδρες ζουν "στην κόψη του ξυραφιού" στις κοινότητες αυτές, όπως πολύ εύστοχα έχει πει ο Herzfeld, καθώς, οδηγώντας τις καταστάσεις στο όριό τους, αναπλάθουν μεν (ποιούν) την καθημερινότητα ως εξαιρετικότητα (μετατρέποντας έτσι και την εξαιρετικότητα σε καθημερινότητα) και ανάχουν την καθημερινή τους ζωή σε "τέχνη" με την ποιητική, δημιουργική ή και καλλιτεχνική έννοια του όρου. Πλην όμως ταυτόχρονα την ανάχουν και σε μια δύσκολη "τέχνη", γιατί ο τρόπος που την "επινοούν" απαιτεί μεγάλη *τέχνη* για να την ζήσουν. Αρκεί να προσέξει κανείς πώς κάθονται στα καφενεία, για να διαιθανθεί ή να αντιληφθεί τις εντάσεις που η "τέχνη" αυτή συνεπάγεται. Να δει με τι συστηματικότητα οι πρώτοι καταλαμβάνουν τις θέσεις που βρίσκονται κοντά στους τοίχους, ώστε τα νώτα τους να είναι καλυμμένα από τον τοίχο και με πόσο αυτοματισμό οι επόμενοι στρέφουν έτσι τις καρέκλες τους και βρίσκουν με ακρίβεια γεωμέτρη που φέρει ένα αόρατο μοιροχωνμόνιο, τη χωνία από την οποία θα έχουν όλους τους άλλους στο οπτικό τους πεδίο, ενώ ταυτόχρονα στο "τυφλό σημείο" της πλάτης τους δεν θα βρίσκεται

---

<sup>16</sup> Σ' αυτό ακριβώς αναφέρεται και η ειρωνική μαντινάδα ή αντίστοιχες ιστορίες που λέγονται σ' όλες τις περιοχές: "Σύντεκνε σκοτεινά 'τονε και τη σαμιά δεν είδα/ κι απείς την είδα τη σαμιά, μόνο τριάντα επήρα" (ηρβλ. την ιστορία που αναφέρει ο Μαυρακάκης: "ο κλέφτης σύντεκνος", 1983:58). Επίσης, βλ. το μοιρολόι της Λιάπαινας: "Σήφη μου, δε σου τό' λεγα, νά' χεις πάντα το νου σου/ να μη θαρριεύεις κιανιούς [κανενός], μουδέ και τ' αδερφού σου;" (Τσουδερός 1976:54). Και η μεν Λιάπαινα τα έλεγε αυτά στα τέλη του 19ου αιώνα. Στο Μεγάλο Χωριό μου ανέφεραν ένα πολύ μεταγενέστερο περιστατικό για κάποιον που έκλεβε τα ζώα του ίδιου του πατέρα του.

κανείς. Να παρατηρήσει πώς κινείται το βλέμμα τους όταν κάθονται αμίλητοι ή μόνοι, πώς στυλώνουν, με ύφος αδιάφορο και σαν αφηρημένοι, τα μάτια τους σ' ένα σημείο από το οποίο, στην πραγματικότητα, βλέπουν και παρακολουθούν ό,τι συμβαίνει στον γύρω χώρο, εντός και εκτός καφενείου. Και να προσέξει πώς δεν κοιτάζουν ποτέ το συνομιλητή τους βαθιά στα μάτια, όταν συζητούν, αλλά μετακινούν αδιάκοπα, και τόσο χρήχορα που είναι ανεπαίσθητη η κίνηση αυτή, το βλέμμα τους, σαν περισκόπιο, στην περιφέρεια των ματιών και του μετώπου του, ώστε να βλέπουν τα μάτια του, ολόκληρο τον ίδιο, αλλά και το γύρω περιβάλλον. Να προσέξει τα μάτια τους, που "ακόμα και τυπωμένα στο χαρτί", όπως λέει η Καρυστιάνη, παίζουν μια αριστερά, μια δεξιά, να προλάβουν κάθε ύποπτη κίνηση (2000:164).

Εκτός από τους άνδρες και μαζί με τους άνδρες, στην "κόψη του ξυραφιού" ζουν, για άλλους βέβαια λόγους, και οι γυναίκες. Αυτές που, επειδή σημαντικό μέρος της δράσης των ανδρών διεξάγεται στα κρυφά αλλά και επειδή οποιασδήποτε πράξη τους μπορεί να έχει οποιαδήποτε στιχμή δυσάρεστα απρόβλεπτη εξέλιξη, ποτέ δεν γνωρίζουν τι ακριβώς τεκταίνεται στον "ανδρικό τομέα" του σπιτιού τους. Σε τι "ιστορίες" μπορεί να έχει εμπλακεί ο άνδρας τους, ο αδελφός τους, ο γιος τους ή ο πατέρας τους (διαζευτικά ή σωρευτικά) ούτε είναι ποτέ βέβαιες για το τι είδους μέρα θα ξημερώσει για αυτές. Φυσικά εδώ ενιαιοποιώ και γενικεύω τις γυναίκες, όπως εξ άλλου και τους άνδρες παραπάνω, για λόγους έμφασης. Από την άλλη πλευρά, παρά τις διαφορές που τις χωρίζουν (διαφορετικά ισχύει αυτό για τη σύζυγο, διαφορετικά για τη μητέρα ή την αδελφή, ενός μεγάλου ή μικρού βοσκού, ενός γεωργού, κ.ο.κ.) υπάρχει ένα ίζημα μιας διακριτής γυναικείας εμπειρίας στο πλαίσιο του κοινωνικού σύμπαντος που συγκροτεί το ιδίωμα της "αντρείας" η οποία αρθρώνεται και σε λόγο. Όχι όμως τόσο σε λόγο αντίθεσης προς τους άνδρες και τις "πρακτικές" τους, όσο σε λόγο αναστοχασμού των δυσκολιών που οι κοινές, για άνδρες και γυναίκες, αξίες συνεπάγονται και για τους δύο, αλλά και για τις ίδιες χωριστά. Με συγκατόικους την αβεβαιότητα, τον κίνδυνο, και τη διαρκή αίσθηση της απειλής τους, και ο δικός τους βίος απαιτεί εξ ίσου μεγάλη τέχνη για να είναι βιώσιμος ή για να μην είναι αβίωτος.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Χ

### Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΒΙΑΣ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΧΩΡΙΣ ΤΕΛΟΣ...

Εδώ, η εργασία αυτή πλησιάζει στο τέλος της, κλείνοντας ένα κύκλο και αφήνοντας πολλούς ανοικτούς.

Πάντα, διαβάζοντας στις εισαγωγές ή στο κλείσιμο των εθνογραφιών και των άλλων βιβλίων ότι κάθε βιβλίο είναι μια περιπέτεια ή ένα ταξίδι, πίστευα ότι αυτά ήταν η έρευνα που προηγείται του βιβλίου και ιδίως η επιτόπια έρευνα, που είναι κυριολεκτικά και τα δύο. Και ότι η συγγραφή μιας εθνογραφίας αποτελούσε περιπέτεια για τη δυσκολία του εγχειρήματος του να μετατρέψει ο εθνογράφος την κοινωνική εμπειρία που απέκτησε σε γραπτό λόγο και να την αρθρώσει σε ανθρωπολογική γνώση (Hastrup και Hervik 1994α).

Τώρα όμως που τελειώνει αυτή η εργασία συνειδητοποιώ ότι η συγγραφή μιας εθνογραφίας είναι ταξίδι ή περιπέτεια και διότι στη διάρκεια του εγχειρήματος του εθνογράφου να συγκροτήσει την "τοπική γνώση" σε επιστημονικό λόγο συντελείται και το μεγαλύτερο μέρος της "ανθρωπολογικής κατανόησης" (Geertz 1983α), δηλαδή η οικειοποίηση, δηλαδή η ίδια η γνώση, της "τοπικής γνώσης". Στη διάρκειά της, η ίδια η ανάλυση συγκροτεί μια καινούρια θέαση, καθώς οδηγεί σε συσχετισμούς που ρίχνουν με τη σειρά τους διαφορετικό φως στα "εθνογραφικά δεδομένα", έτσι ώστε, ο εθνογράφος, στην προσπάθειά του να αναπλάσει και να ερμηνεύσει μια "πραγματικότητα", τη "βλέπει" να μεταμορφώνεται μαχικά σε μια άλλη. Είναι όμως επίσης μια περιπέτεια, διότι, στην πορεία, το "εθνογραφικό υλικό" "αυτονομείται" από αυτόν που το "συνέλεξε", αρνείται το ρόλο του αντικειμένου της μελέτης και απαιτεί να γίνει συνδημιουργός

της, επιβάλλοντας τους δικούς του όρους κατανόησης και τα δικά του ερμηνευτικά σχήματα και οδηγώντας τη μελέτη με μια δική του δυναμική.

Με αυτή την έννοια, ξεκίνησα τη συγγραφή αυτής της εργασίας με "εθνογραφικές αποσκευές" την επιτόπια έρευνα, τα δικαστικά αρχεία, τις συνεντεύξεις από το Κάστρο και τις χραπτές πηγές. Ενώ όμως ο πλούτος του "εθνογραφικού υλικού" μου πρόσφερε ένα ευρυχώνιο φακό -στο παρελθόν και στο παρόν, στο εθνικό, το τοπικό και το εντόπιο, και σε πολλές "κοινότητες" ταυτόχρονα- και μου επέτρεψε να ανοίξω πολλά θέματα, η διεξοδικότερη επεξεργασία του μέσα από τη συγγραφή μου επέβαλε να κρατήσω μεν την θέα αυτή ως γενική και βασική οπτική, αλλά να επικεντρώσω το αναλυτικό μου ενδιαφέρον σε μία δέσμη της, αφήνοντας ανοικτά πολλά από τα θέματα που άνοιξα. Ορισμένα από τα θέματα της δέσμης αυτής απέκτησαν, ενώ τα έγραφα, άλλο ειδικό βάρος και άλλη ερμηνευτική σημασία από αυτήν που τους είχα αποδώσει και απαίτησαν μεγαλύτερο μέρος αναλυτικής προσοχής από αυτό που τους προόριζα και, συνεπώς, μεγαλύτερη παρουσία στην ίδια την εργασία. Επίσης, στην πορεία, προέκυψαν και επέβαλαν την επεξεργασία τους θέματα που δεν σκόπευα να θίξω εδώ, ενώ αναδύθηκαν πτυχές, θεάσεις, ακόμα και θεωρητικές προσεγγίσεις, που δεν είχα προβλέψει, ίσως ούτε καν φανταστεί. Αυτά με οδήγησαν σε τρεις αποκλίσεις από τις αρχικές μου εξαγγελίες.

Πρώτον, ξεκίνησα με τη διατύπωση μιας καταστατικής προβληματικής που υποστηρίζει ότι το βίαιο έθος των ορεινών κοινοτήτων της δυτικής Κρήτης είναι άρρηκτα δεμμένο με την ιστορία του νησιού. Ότι οι ταυτότητες, η βία και η ιστορία αρθρώνονται σ' ένα ενιαίο σύνολο, αλληλοπροσδιορίζονται και αλληλοειδρούν διαρκώς και συγκροτούνται σε "πολιτισμό ανταρσίας". Ότι αυτός ο "πολιτισμός" ενισχύθηκε και παχιάθηκε σε ιδεολογικό μόρφωμα με τη συνδρομή του επίσημου και ανεπίσημου ελληνικού κράτους και της ιδεολογίας που έκτισε την ελληνική εθνική ταυτότητα, μέσα από μια διαδικασία που οδήγησε στη διαμόρφωση μιας διακριτής ηρωικής κρητικής ταυτότητας, η οποία, με τη σειρά της συνέβαλε στην εσωτερική διαιώνιση του

"πολιτισμού ανταρσίας", με εμπειρικά ανιχνεύσιμους τρόπους και μηχανισμούς.

Στην πορεία της συγγραφής, ωστόσο, το εθνογραφικό υλικό των γραπτών πηγών ανέδειξε ένα πλούτο που δεν είχα υποπτευθεί, ασφυκτιούσε στις υποσημειώσεις και διεκδίκησε αυτόνομη επεξεργασία. Η Κρήτη είναι μια "μεγαλόνησος" ιστορίας, για να παραφράσω τον Sahlins (1985), αλλά και μια "αποθέωση" της ευρωπαϊκής, εθνικής και τοπικής "μυθοποιίας", για να παραφράσω και τον τιμητή του (Obeyesekere 1992), η οποία έχει πλεχθεί με τόσο αριστοτεχνικό κροσέ πάνω στην ιστορία, ώστε η δαντέλα έχει πείσει για την "πραγματικότητά" της και έχει επιβληθεί ως "η πραγματικότητα". Και τώρα που φαίνεται με αρκετή σαφήνεια η βούληση "ξηλώματός" της, φαίνεται με ακόμα περισσότερη η ανθεκτικότητά της. Η ανθεκτικότητα του μύθου που έχει αυτονομηθεί από την ιστορία πάνω στην οποία πλέχθηκε, και από τη δική του ιστορία, και, αποσιλωμένος πια από τη "χρηστική" του αξία, από τη σημασία του στη συγκρότηση μιας ηρωικής εθνικής ταυτότητας, μετουσιώθηκε σε "εθνοτοπίο" (Appadurai 1991) και στοιχειώνει τη "φαντασίωση της ταυτότητας" (Moore 1994:151), σε μια εποχή όπου η "φαντασίωση είναι μια κοινωνική πρακτική" (Appadurai 1991:198). Έτσι, ο νεαρός νικητής του Μεγάλου Αδελφού του Μεγάλου Καναλιού, του "Μπαρ", υποδέχτηκε τους δημοσιογράφους με την εξής μαντινάδα που ταίριαξε ο ίδιος: "η Κρήτη έχει διαφορά από τους άλλους τόπους/ γιατί έχει αντάρτικα παιδιά και κουζουθούς ανθρώπους". Με αυτή την έννοια, η μυθοποιία της "Λεβεντοχέννας" και της "κουζουθιάδας των Λεβεντοχέννητων" αξίζει μια ιδιαίτερη προσοχή, που υπερέβαινε τα όρια τούτης της εργασίας, και την άφησα για πιο εύθετο χρόνο.

Διατήρησα, ωστόσο, την καταστατική προβληματική του πρώτου κεφαλαίου ως βασική σκοπιά από την οποία προσέγγισα και το εσωτερικό κοινωνικό σύμπαν των κοινωνιών αυτών, εστιάζοντας την προσοχή μου στον τρόπο με τον οποίο η μυθοποιημένη ιστορία και ο ιστορικοποιημένος μύθος αναδύονται από, και διαθλώνται στην, θέαση των ανθρώπων συγχωνευμένα, σε μια ενιαία εντόπια αρχή της ιστορίας ως δράσης και της δράσης ως ιστορίας, ως κληρονομιάς και ως μνήμης (παράδοσης). Η αρχή αυτή μεταφράζεται σε μια εντόπια αίσθηση ιστορικότητας και ανάχεται

σε εσωτερική αρχή συγκρότησης των ταυτοτήτων αλλά και των ίδιων των κοινωνιών ως τέτοιων. Έτσι, ταυτότητες, βία και ιστορία αρθρώνονται σ' ένα ενιαίο σύνολο και στο εσωτερικό των κοινωνιών αυτών, ως διαφορετικά αποτελέσματα, προϊόντα ή εκδοχές της ανθρώπινης δράσης, αλληλοπροσδιορίζονται και αλληλεπιδρούν σε μια διαχρονική διαδικασία διαρκούς μεταβολής τους. Και αυτό είναι το πρίσμα υπό το οποίο προσέγγισα την ανάλυση των ταυτοτήτων.

Στην ανάλυση των ταυτοτήτων, ωστόσο, υπεισήλθε η δεύτερη "απομάκρυνσή" μου από την αρχική σύλληψη του θέματος. Είχα ξεκινήσει με την προοπτική της κατασκευής ενός "αφηρημένου", θεωρητικού σχεδόν, πεδίου, τόσο για χάρη της ανάλυσης, ώστε να μπορέσω να εντάξω στο ίδιο αναλυτικό πλαίσιο όλο το "υλικό" που έχω στη διάθεσή μου και να επικαλούμαι παραδείγματα από όλες τις πηγές μου, όσο και για να εξασφαλίσω την αοριστία του τόπου προέλευσης των παραδειγμάτων αυτών, από φόβο μήπως, εκθέτοντας την "ευαίσθητη γνώση" που κατέχω, εκθέσω πρόσωπα και πράγματα. Στην πορεία όμως, οι "ζωντανοί" άνθρωποι αυτού του ιδιόρρυθμου εθνογραφικού παρόντος που περιέγραφα στο προηγούμενο κεφάλαιο (που σημαίνει ότι μπορεί να ήταν και νεκροί) και η σχέση μου με αυτούς υπερίσχυσαν των "κειμενικών", επιβλήθηκαν σχεδόν ως παρουσίες, ως "σωματικά πεδία" (Hastrup 1994:227), και αποτέλεσαν τις "εικόνες" που κινητοποίησαν τις περιγραφές και την ανάλυσή μου. Ακόμα και η έμμεση, η "υποκατάστατη" (Okely 1994), γνώση των καταστάσεων ασκεί διαφορετική δύναμη στο φορέα της όταν αποκτάται στα συμφραζόμενα όπου διαδραματίστηκαν απ' ό,τι όταν διαβάζεται σε κείμενα. Οι ζωντανές αφηγήσεις και η βιωμένη γνώση μέσα από τη συμμετοχική εμπειρία (Okely 1992) του πώς το βίαιο έθος συνυφαίνεται στις ταυτότητες και πώς η συνύφανση αυτή αναδύεται από την καθημερινότητα και την διαπερνά, διεκδίκησαν την πρωτοκαθεδρία και την απέσπασαν. Δεν αντιτάχθηκα: το "υλικό" που είχα συγκεντρώσει υπερέβαινε κατά πολύ το πλαίσιο μιας διατριβής, με αποτέλεσμα τα δικαστικά αρχεία να αξιοποιηθούν ελάχιστα ως αυτόνομη πηγή της ερχασίας αυτής.

Έτσι, η ανάλυσή μου στηρίχθηκε βασικά στην επιτόπια έρευνα και τις συνεντεύξεις, ενώ το "υλικό" των δικαστικών



αρχείων χρησίμευσε περισσότερο αφ' ενός μεν ως "δεξαμενή σκέψης", για τη γενικότερη κατανόηση του θέματος, και αφ' ετέρου ως πηγή άντλησης "πληροφοριών" και παραδειγμάτων που συμπλήρωναν τα κενά της επιτόπιας. Η διεξοδική ανάλυση των ταυτοτήτων στη σχέση τους με την ιστορία και τη μνήμη, από τη μια πλευρά, και στη ρευστότητα, τη μεταβλητότητα και τη συγκρουσιακότητά τους, από την άλλη, προϋπέθετε πιο συνοδικές και συνεχείς, στο χώρο και το χρόνο, (ανα)παραστάσεις για τις ίδιες τις ταυτότητες και για τις διεργασίες των οποίων είναι προϊόν από τις θραυσματικές εικόνες που περιέχονταν στα αρχεία. Ταυτόχρονα, ωστόσο, η ίδια η ανάλυση της συγκρότησης, της μεταβλητότητας και της ιεράρχησής τους αφ' ενός ανέδειξε και συμπεριέλαβε ευρύτερα δομικά και ιδεολογικά ζητήματα και αφ' ετέρου πρόσφερε μια πλούσια πρόσβαση και θέα στη βία. Με αυτή την έννοια, η επεξεργασία των δικαστικών αρχείων ως αυτόνομης πηγής εθνογραφικής γνώσης παρέμεινε μερική και θα επανέλθω σ' αυτήν αναλυτικότερα στο μέλλον.

Από την άλλη πλευρά, δεν μπόρεσα να αποφύγω τα "διλήμματα" που υποβάλλει στον "εντόπιο ανθρωπολόγο" η προοπτική των "πολλοπληθών ακροατηρίων" (Γκέφου-Μαδιανού 1998β:406-419) και κυρίως αυτά που μου υπέβαλε το αίσθημα ευθύνης προς αυτούς για τους οποίους γράφω (όπ.π.:409). Η εργασία αυτή γράφεται σε μια εποχή όπου, μαζί με μια βίαιη προσπάθεια ελέγχου και καταστολής της ανυποταξίας<sup>1</sup> (που η αποτελεσματικότητά της είναι ακόμα άδηλη και ακόμα πιο άδηλες οι μακροπρόθεσμες επιπτώσεις της), δρομοδοχείται από τα έξω (αν δεν βρίσκεται ήδη μεσοστρατίς) μια διαδικασία πομπήλευρης πολιτισμικής και κοινωνικής περιθωριο-ποίησης των κοινοτήτων αυτών, μέσα από την εικονογράφηση των κατοίκων τους ως συλλήβδην παραβατών και παρεκκλιόντων. Ο φόβος μήπως η εργασία αυτή λειτουργήσει ως labeling που θα ενισχύσει αυτά τα

---

<sup>1</sup> Εκτός από τις Ειδικές Μονάδες που έχουν συγκροτηθεί και διεξάχουν ελέγχους στους δρόμους για κλεμμένα ζώα και για όπλα, πρόσφατα άκουσα ότι έχει δοθεί εντολή στους τοπικούς αστυνομικούς σταθμούς να επιβάλλουν πρόστιμα στους ανήλικους και χωρίς άδεια οδηγούς αυτοκινήτων, πράγμα που ουδέποτε είχε συμβεί ως τώρα. Το πώς ακριβώς εφαρμόζονται αυτές οι εντολές στο τοπικό επίπεδο, για ποιους τηρούνται και για ποιους όχι, είναι φυσικά ένα άλλο θέμα. Σημασία έχει και το ίδιο το γεγονός ότι δόθηκαν, κάτι που ήταν αδιανόητο ως τώρα.

ήδη έντονα, και διαρκώς διογκούμενα μέσα από τα ΜΜΕ, αρνητικά στερεότυπα, σε συνδυασμό με την επιθυμία μου να κατανοήσω, και να κάνω κατανοητή και στους άλλους, την εσωτερική λογική πρακτικών που μου είναι ανοίκειες, προσανατόλισε τη σκέψη και την ανάλυσή μου, σε τούτη την πρώτη φάση, περισσότερο στη διερεύνηση των (κοινωνικών, ιστορικών και πολιτισμικών) όρων παραγωγής της βίας, παρά στο ίδιο το *modus operandi* της. Στη διερεύνηση περισσότερο του "γιατί" είναι αναπόφευκτη, παρά του "πώς" εκδραματίζεται, στην ψηλάφηση των συμβολικών της προϋποθέσεων και διαστάσεων, παρά της υλικής, "πραγματικής" "πραγματικότητάς" της. Έτσι, εστίασα το ενδιαφέρον μου στο πώς "στήνεται το σκηνικό" που την παράγει και τη νοηματοδοτεί, με μια λογική που συμφωνεί με την Toren, ότι δεν έχει νόημα η διάκριση πραγματικής και συμβολικής βίας, καθώς στην εμπειρία καθενός η μία υποδηλώνει αναπόφευκτα την άλλη (1994:35), στην συγκεκριμένη περίπτωση την προϋποθέτει επί πλέον, αλλά και με την Hoskins, ότι τα υλικά στοιχεία ή γεγονότα της βίας δεν μπορούν να κατανοηθούν ανεξάρτητα από τη συμβολική και τελετουργική επεξεργασία τους (1996α:2). Και αυτός υπήρξε άλλος ένας λόγος που με έκανε να χρησιμοποιήσω ελάχιστα το "υλικό" των δικαστικών αρχείων.

## 1. Ανακεφαλαίωση: ταυτότητες, βία και ιστορία

Η βασική "θεωρητική" προβληματική που διατρέχει, αλλού με αλλότρη και αλλού με περισσότερη σαφήνεια, όλη την εργασία και αναπτύσσεται με μια εκτενή συζήτηση των θεωρητικών προσεγγίσεων της βίας, είναι ότι απαραίτητος όρος για την κατανόησή της στα συμφραζόμενα των ορεινών κοινοτήτων της δυτικής Κρήτης είναι η μετατόπιση της θεωρητικής βάσης για την προσέγγισή της. Η θεώρησή της όχι ως στοιχείου "κατάρρευσης" της κοινωνικής ευταξίας, αλλά ως εχθρούς και αναπόσπαστου στοιχείου της ευταξίας αυτής. Ως στοιχείου που όχι μόνο μπορεί να είναι πολιτισμικά και κοινωνικά αποδεκτό, αλλά επίσης επιθυμητό, προσδοκώμενο και θετικά αξιολογημένο, ως στοιχείου που όχι μόνο μπορεί να έχει θετικές μετασχηματιστικές συνέπειες (Harris 1994,

Harvey και Gow 1994α, Toren 1994), αλλά επί πλέον να αποτελεί αρχή συγκρότησης και βάση νομιμοποίησης αυτής της ευταξίας. Συνακόλουθη με την παραπάνω μετατόπιση είναι και η ανάγκη μετακίνησης από μια έννοια της κοινωνίας που εδράζεται στο αίτημα της αρμονίας και της επίλυσης ή της καταστολής των συγκρούσεων, σε μια εννοιολόγησή της ως επί μέρους κοινωνικοτήτων (Strathern 1996, Toren 1996), ώστε να μπορεί να συμπεριλάβει τη σύγκρουση ως στοιχείο κοινωνικότητας και, συνεπώς, να θεωρήσει κοινωνικές, τις σχέσεις ποικίλης πυκνότητας και υφής που απορρέουν από τις συγκρούσεις, όπως είναι οι σχέσεις αποφυγής, ψύχρασης ή και ανοικτής εχθρότητας.

Με βάση αυτή τη λογική, οι ορεινές κοινότητες της δυτικής Κρήτης εννοιολογούνται όχι ως ολιστικές "οντότητες" που "διαιρούνται" από συγκρούσεις, αλλά ως καταστατικά και πολλαπλά χωριστικές ενότητες, οι οποίες συγκροτούνται χωριστικά εξ υπαρχής, τόσο από τη δομή, όσο και από την κοινωνική τους ιδεολογία, το "ιδίωμα της οικογένειας" και το "ιδίωμα της αντρειάς". Η πρωταρχική χωριστική συγκρότησή τους από διακριτές αρρενογονικές ομάδες, οι οποίες συλλαμβάνονται ως "ξένες" μεταξύ τους και νοούνται σε θανάουσα ή ανοικτή αντιπαλότητα, αποτυπώνεται στο χώρο και συνεπάγεται τη χωριστική "κατασκευή" του, προσδιορίζοντας τη "συμβολική κατασκευή" της κοινότητας ως συμπαράταξη "ετεροτήτων "στο χώρο, και τον ίδιο το χώρο της κοινότητας ως συμπαράταξη "επί μέρους τόπων", καθένας από τους οποίους αποτελεί τη μετωνυμία της ταυτότητας μιας "οικογένειας". Περιεχόμενο στην εκδραμάτιση της αντιπαλότητας από τους φορείς της δράσης σ' αυτό το κάθετα "οργανωμένο" κοινωνικό σύμπαν που εχκαθιστά η "ιδεολογία της οικογένειας" δίνει το "ιδεώδες της αντρειάς". Ως διακύβευμα της αντιπαλότητας, το ιδεώδες αυτό διασπάει τα συλλογικοποιημένα, κατά "οικογένεια" συμφραζόμενά της, την "εξατομικεύει" και την διαχέει σε όλο τον κοινωνικό ιστό, συντελώντας στον περαιτέρω κατακερματισμό σε διάφορα επίπεδα αυτού του ήδη χωριστικού κοινωνικού σύμπαντος.

Έτσι, οι κοινότητες αυτές είναι δομημένες, σε όλη τους την έκταση, πάνω στην αντιπαλότητα και με βάση την αντιπαλότητα, η οποία δεν συλλαμβάνεται ως απλός ιδεατός ανταγωνισμός, αλλά και ως πράξη, ως βίαιη αναμέτρηση. Με αυτή την έννοια, η

αντιπαλότητα συγκροτείται αδιαχώριστα σε "κοσμοαντίληψη" και σε "έθος", για να υιοθετήσω τη διάκριση του Geertz (1973:126-127), ιδεογραφείται, στο συμβολικό επίπεδο, με το "συνθετικό σύμβολο" (Geertz 1973:127), το "σύμβολο-κλειδί" (Ortner 1984), της *δύναμης* και εγχράφεται στο κοινωνικό και στο ανθρώπινο σώμα ως "έθος" με τον ορισμό του Bourdieu (1977:77), ως habitus που ενορχηστρώνει βίαιες πρακτικές. Συνεπώς οι βίαιες πρακτικές (ζωοκλοπές, απαγωγές γυναικών, τραυματισμοί, φόνοι και αντεκδικήσεις) συνιστούν σχεδόν "θεσμοθετημένες" μορφές αυτής της συγκροτημένης σε έθος αντιπαλότητας και επομένως οι διενέξεις και οι συγκρούσεις που προκαλούνται από αυτές δεν προκύπτουν ως "ατυχήματα" της κοινωνικής ζωής. Αντίθετα, εφ' όσον συμπεριλαμβάνονται στις "ιδέες της ευταξίας" που συνιστούν τη συγκεκριμένη "κοσμοαντίληψη", για να δανειστώ και πάλι τον Geertz (όπ.π.:127), ενυπάρχουν και εμπεριέχονται στην ίδια την "κοινωνική δομή", "προβλέπονται" από αυτήν, "παράγονται" από τη ρευστότητα και τις αντιθέσεις της και προκαλούνται από την κοινωνική, και όχι την αντι-κοινωνική, δράση των δρώντων υποκειμένων. Με δεδομένο λοιπόν ότι η βία αποτελεί "δομικό" στοιχείο αυτής της κοινωνικής ευταξίας δεν θα είχε ευρετική αξία η προσέγγιση των "προϊόντων" της με βάση το αναλυτικό πλαίσιο της σύγκρουσης και των διενέξεων, αλλά η αναζήτηση της κοινωνικής και πολιτισμικής λογικής που διέπει και τα δύο. Η στροφή του φακού της ανάλυσης στους όρους που συγκροτούν την αντιπαλότητα σε έθος ή αυτό το χωριστικό σύμπαν ως τέτοιο: στην ίδια τη συγκρότηση των κοινωνικών ομάδων, στις μεταξύ τους σχέσεις και στην ιδεολογία που διέπει τις σχέσεις αυτές, με άλλα λόγια, στους τόπους όπου συγκροτούνται οι ταυτότητες των φορέων του βίαιου έθους.

Αν λοιπόν η βία προσεχχιστεί ως έθος και όχι ως μεμονωμένες πράξεις ή πρακτικές, οι τόποι συγκρότησης της ταυτότητας αποτελούν ταυτόχρονα τους τόπους αφέτηρίας και συγκρότησής της βίας. Οι τόποι αυτοί είναι τρεις: η "οικογένεια", ο χώρος και οι αρχές δράσης της "αντρείας".

Οι συλλογικές και ατομικές ταυτότητες, αποδιδόμενες και βιούμενες, συγκροτούνται πρωταρχικά στο πλαίσιο της ομάδας αρρενογονικής καταγωγής, της "οικογένειας", ιδεογραφούνται με το

"αίμα" και υπόκεινται στην πολυμορφία, τη ρευστότητα και τη μεταβλητότητα αυτής της ομάδας. Στην πολυμορφία, γιατί κάθε ομάδα ενώνεται ως κοινό-τητα και συγκροτείται ως συλλογικό συμβολικό σώμα από το αίμα και χωρίζεται από το αίμα από τις άλλες. Στη ρευστότητα, γιατί η ίδια η ομάδα συλλαμβάνεται ως αφανές και νοερό κέντρο επί μέρους ομαδώσεων των οποίων το εύρος αυξομειώνεται μέσα στη δράση, ανάλογα με την κατάσταση, αλλά ανάλογα και με την ίδια τη δράση των "μελών" της. Στη μεταβλητότητά της, τέλος, γιατί κάθε ομάδα δομείται και αναδομείται ως τέτοια, σε μια αέναη διαδικασία, από την ιστορική δράση των αλληπάλληλων γενεών των αρρένων ιδίως μελών της με βάση τις ηθικές αρχές της "αντρειάς". Και η δράση αυτή προσδιορίζει και την κοινωνική δύναμη, καθώς και την ιεράρχηση της ομάδας στο πλαίσιο της κοινότητας, εφ' όσον η ανάδειξη ή όχι "καλών και δυνατών αντρών" από τους κόλπους της την αναδεικνύει καλύτερη ή χειρότερη στον ανταγωνισμό με τις άλλες ομόλογές της ο οποίος έχει διακύβευμα αυτές ακριβώς τις αρχές της "αντρειάς". Συνεπώς δεν υπάρχει "οικογένεια", αλλά "οικογένειες": η δομή "αποδομείται": νοείται εξ υπαρχής σε πληθυντική εκδοχή και ως δυναμικό σύνολο υπό διαρκή "δόμηση", καθώς ενσωματώνει τη δράση, συναρτάται στις διακυμάνσεις της και θεωρείται δημιουργήμα και δημιουργός της. Με αυτή την έννοια θεωρείται προϊόν της ιστορίας το οποίο παράγει ιστορία (Sahlins 1981 και 1985). Έτσι, όχι μόνο οι συλλογικές ταυτότητες, αλλά και οι ατομικές νοούνται και βιώνονται και αυτές εξ υπαρχής σε πληθυντική εκδοχή, προσδιορίζονται από την ιστορία της ομάδας και ιεραρχούνται κατ' αρχήν με βάση τη δύναμή της, παραπέμπουν δε σε επίσης πληθυντικές και εχθενώς άνισες εννοιολογήσεις και βιώσεις του εαυτού, οι οποίες εκφέρονται ως "εχθισμός". Γιατί τα άτομα θεωρούνται ότι φέρουν και θεωρούν ότι φέρουν το αίμα της ομάδας, επομένως θεωρούνται ότι φέρουν και θεωρούν ότι φέρουν ως σωματική έξη και τις ηθικές, σωματικές, πνευματικές, χαρακτηρισολογικές και άλλες ιδιότητές της, καθώς και τις παραδόσεις της, ενώ ταυτόχρονα οφείλουν να επιβεβαιώσουν, για να αναπαραχθούν, μέσα από τη δράση τους, αυτή την ιστορία, τη δύναμη και την ιεράρχηση.

Αυτές οι αρρενοχοδικές ομάδες, διατηρώντας ταυτόχρονα τη διακριτότητά τους, συγκροτούνται σε ιδιόρρυθμη κοινότητα, μέσα από την κοινή δράση και τη συνύπαρξή τους στο χώρο, την κοινή ιστορία που δημιουργήσαν και τα πυκνά δίκτυα αχχιστείας που τις συνδέουν. Ωστόσο, δεν συσσωματώνονται ποτέ σε ενιαία κοινότητα, καθώς και ο χώρος εχχράφει και αναπαράγει, νοητικά και "υλικά", το χωρισμό τους. Νοητικά, γιατί αποτελεί συστατικό μέρος της ταυτότητας και της ιστορίας τους, το δεύτερο τόπο συγκρότησης των ταυτοτήτων: κάθε αρρενοχοδική ομάδα είναι ιστορικά συνδεδεμένη μ' έναν ορισμένο τόπο, τον οποίο έχει "κατασκευάσει" και επιβάλλει και του οποίου η θέση και η έκταση συλλαμβάνεται ως συνάρτηση και ένδειξη της δύναμής της. "Υλικά", γιατί ο τόπος αυτός περι-χράφει και τα "απαραβίαστα" όρια του συλλοχικού της σώματος, τα οποία δεν διασχίζονται από τους "μη έχοντες εργασία" και σχέση. Με αυτή την έννοια ο χώρος αποτυπώνει όλες τις αμφισημίες της διακριτότητας και της κοινό-τητας. Το μὲν "ἀόρι" είναι ο χωριστικός και απαραβίαστος τόπος της αρρενοχοδικίας ἀλλὰ και ο ενωτικός τόπος της ιστορίας, το δε "χωριό" ο κατ' εξοχήν αμφισημος τόπος όπου εχχράφονται και οι συμβολικά "απισχνωμένοι" δεσμοί της αχχιστείας και της μητροπλευρικής συχχένειας. Ταυτόχρονα, ωστόσο, ο χώρος εχχράφει και τις συχχεκκριμένες σχέσεις μεταξύ των "οικογενειών", μέσα από τις οποίες αναδύεται ένα είδος επί μέρους κοινότητας, ο οικισμός και η χειτονιά, που αποτυπώνεται σε μια "τοπική" ταυτότητα, η οποία νοείται ως προϊόν της διαχρονικής πυκνότερης αλληλόδρασης των "οικογενειών" μεταξύ τους στο χώρο. Όλα αυτά καθιστούν το χώρο αμφισημο και ασυνεχή, διασχιζόμενο από λιχότερο ή περισσότερο αποκλειστικά όρια, τα οποία περι-χράφουν ποικίλης έκτασης ταυτότητες και αποτελούν τόπους άντλησης και διαπραχμάτευσης ποικίλων ταυτοτήτων. Τα όρια αυτά υποβάλλουν και επιβάλλουν στα υποκείμενα της δράσης μια περίπλοκη πολιτική κίνησης στο χώρο, καθώς κάθε παραβίασή τους μπορεί να εκληφθεί ως αμφισβήτησή τους και συνεπώς ως αμφισβήτηση των ορίων των ταυτοτήτων αυτών.

Ο τρίτος τόπος της ταυτότητας είναι οι αρχές της "αντρείας", οι οποίες συχχωνεύουν την "οικογένεια" και το χώρο ως τόπους της ταυτότητας και της βίας, εφ' όσον η ίδια η ιστορική δράση που

συγκροτεί τις "οικογένειες" ως ομάδες συνοψίζεται στην εκδραμάτιση των αρχών της "αντρειάς" από τις διαδοχικές γενεές των ανδρών τους. Ταυτόχρονα υποδεικνύουν ότι η διαδικασία και η πρώτη ύλη με την οποία ποιούνται τα όρια της ταυτότητας που χαράζουν οι δύο πρώτοι τόποι είναι ο ανταγωνισμός και η αντιπαλότητα μεταξύ των "οικογενειών" με διακύβευμα τις αρχές αυτές. Το "ιδίωμα της αντρειάς" θέτει ως πρόταγμα στον άνδρα την υπεροχή και τη διαφοροποίησή του από όλους τους άλλους στην κατοχή και επίδειξη ορισμένων ιδιοτήτων και χαρακτηριστικών: γενναιότητας, τόλμης, θάρρους, ηθικής, δύναμης, μη υποχώρησης ενώπιον οποιουδήποτε εμποδίου. Αυτές οι ιδιότητες καταδεικνύονται μόνο στη δράση από μοναδικές και οριακές για τη γενναιότητα, το παράτολμο και την αποτελεσματικότητά τους πράξεις, που υπερβαίνουν τα όρια του εαυτού και του κοινού ανθρώπου. Με αυτή την έννοια, είναι και ένα ιδίωμα "εξατομίκευσης", καθώς οι άνδρες που θα "δείξουν αντρειά", στο βαθμό που ξεχωρίζουν από τους άλλους, αίρονται πάνω από τη συλλογικότητα, αυτενεργούν και την προσδιορίζουν, αποτελώντας ταυτόχρονα το ποιητικό της αίτιο. Με άλλα λόγια, η "οικογένεια" είναι προϊόν της δράσης των "καλών της αντρών".

Σε μια πρώτη προσέγγιση, στηριχμένη στην κυριολεκτική ανάγνωσή του, το "ιδίωμα της αντρειάς", εφ' όσον θέτει το αίτημα της υπεροχής σε όλους ανεξαιρέτως τους άνδρες, καλώντας τους να ενσαρκώσουν, ασχέτως οικογενειακής προέλευσης, το ιδεώδες του "καλού άντρα", διατυπώνει το ιδεώδες με βάση το οποίο συγκροτείται η ανδρική (έμφυλη) ταυτότητα, αλλά και αναγνωρίζεται η "πλήρης" ανδρική ιδιότητα. Ένα ιδεώδες που αφ' ενός μεν εδράζει την ταυτότητα αυτή πάνω στον ανταγωνισμό και την αντιπαλότητα των ανδρών μεταξύ τους για το ποιος θα αναδειχθεί υπέρτερος, διασπώντας, όπως ήδη είπα, τα συλλογικοποιημένα συμφραζόμενα της αντιπαλότητας και διαχέοντάς την σ' ολόκληρο τον κοινωνικό ιστό. Και αφ' ετέρου συναρτά την πραγμάτωσή της, μεταξύ άλλων, με ορισμένες τουλάχιστον βίαιες πρακτικές και προϋποθέτει τη δυνατότητα χρήσης βίας και τη διαρκή κοινοποίηση της δυνατότητας αυτής μέσα από συμβολικές πράξεις.

Έτσι, το βίαιο έθος είναι ενσταλαχμένο και ενσωματωμένο στην ίδια τη σύλληψη και εννοιολόγηση, στο βίαιο "είδος", της ιδανικής ανδρικής ταυτότητας, είναι ομοταχές και ομόρροπο με αυτήν. Δομείται και "κατασκευάζεται" πάνω στο σώμα που κατασκευάζει το ιδεώδες της "αντρειάς" και αποτελεί προϋπόθεσή του. Και τούτο γιατί οι ιδιότητες στις οποίες παραπέμπει το τελευταίο αρθρώνονται γύρω από την έννοια της "δύναμης", η οποία στοιχειοθετείται, ανιχνεύεται και κοινοποιείται μέσα από το βίαιο έθος.

Η διερεύνηση, ωστόσο, της ίδιας της έννοιας της "αντρειάς" αποκαλύπτει ότι η έντονα επιτελεστική και εξιδανικευτική χροιά της δεν αναφέρεται στους ίδιους τους άνδρες, αλλά σ' ένα ιδεώδες που πρέπει να διαπνέει τη δράση τους, με βάση το οποίο αξιολογείται η δράση τους και με βάση το οποίο χαρακτηρίζονται "καλοί άντρες" εκείνοι των οποίων η δράση εκθύει τις ιδιότητες που το περιγράφουν (γενναιότητα, τόλμη, κ.ο.κ.). Αυτό υποδηλώνει ότι η "αντρεία" δεν αποτελεί έμφυλη ιδιότητα των ανδρών αλλά κατηγορία της δράσης (Strathern 1981 και 1988). Μια έμφυλη κατηγορία για την αξιολόγηση της δράσης των υποκειμένων με βάση την οποία αξιολογούνται και ιεραρχούνται και τα ίδια τα υποκείμενα. Και μοιρολότι, στο κυριολεκτικό επίπεδο, η κρινόμενη δράση γενικά και η αξιολογούμενη ως "αντρικεία" ειδικότερα είναι η δράση των ανδρών, το *modus operandi* του ιδεώδους αυτού έχει κοινωνικά και πολιτικά συνεπαχόμενα που υπερβαίνουν την "κατηγορία" των ανδρών, καθώς μέσω της έννοιας της "αντρειάς" παράχονται, αναπαρίστανται και εξηγούνται ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις (Strathern 1988), ενώ ταυτόχρονα διενεργούνται και άλλες ιεραρχήσεις (Cornwall και Lindisfarne 1994β). Έτσι, η απόσπαση της έννοιας της "αντρειάς" από την αποκλειστική σύνδεσή της με την ανδρική έμφυλη ταυτότητα, η προσέγγισή της ως κριτηρίου αξιολόγησης κάθε δράσης και η συνακόλουθη θεώρησή της σε σχέση με ευρύτερα κοινωνικά συμφραζόμενα ανοίχουν χόνιμες κατευθύνσεις για την κατανόηση του *modus operandi* της στο εντόπιο κοινωνικό και συμβολικό σύμπαν, αλλά και για την κατανόηση του ίδιου του σύμπαντος αυτού.

Πρώτον, προσφέρουν προνομιακή πρόσβαση στον ίδιο τον τρόπο συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων, αλλά και στην



κατανόηση του πώς εγχράφεται και συνυφαίνεται η βία σ' αυτές. Γιατί καταδεικνύουν ότι η "αντρεία", ως συντομογραφία της δύναμης, της γενναιότητας, της τόλμης και του θάρρους αποτελεί τον πυρήνα και το νήμα που διαπερνάει και συνέχει όλες τις κοινωνικές, πολιτισμικές, πολιτικές, αισθητικές και άλλες ιδέες, αξίες και αντιλήψεις των κοινοτήτων αυτών. Με άλλα λόγια, οι αρχές που συμπυκνώνει συγκροτούνται σε ένα ιδεώδες το οποίο συνιστά τον πυρήνα της κοινωνικής ιδεολογίας των κοινοτήτων αυτών, τη μητέρα-αξία από την οποία πηγάζουν όλες οι άλλες, την αρχή και ταυτόχρονα την κλίμακα αξιολόγησης κάθε δράσης.

Με αυτή την έννοια, η "αντρεία", από τη μια πλευρά, συναίρειται με το "ιδίωμα της οικογένειας", από το οποίο τη διαχώρισα μόνο για χάρη της ανάληψης, για να αποτελέσει τον άξονα αξιολόγησης, ιεράρχησης, ακόμα και συγκρότησης, όπως είπα παραπάνω, της "οικογένειας". Από την άλλη πλευρά, μοιραία συντελεί στον μεγαλύτερο κατακερματισμό του κοινωνικού σύμπαντος των κοινοτήτων αυτών, επειδή ακριβώς αποτελεί το διακύβευμα της χωριστικότητας αυτής, συγκροτεί ταυτόχρονα το οριζόντιο αξιακό στερέωμα που συνέχει και ενοποιεί συμβολικά αυτό το χωριστικό σύμπαν, καθώς αποτελεί το κυρίαρχο ιδεώδες που προσυπογράφεται από όλους. Ταυτόχρονα, στο βαθμό που προσυπογράφεται μεν από όλους, αλλά δεν καταδεικνύεται εξ ίσου από όλους, συνιστά ένα λόγο που ιεραρχεί, που παράχει ιεράρχηση και την διαιωνίζει, συνιστά δηλαδή ένα λόγο κυριαρχίας. Συνεπώς εξυφαίνει πολυπλευρα τον ιστό που συγκροτεί συγχρονικά και διαχρονικά τις χωρισμένες κοινωνικές ομάδες σε κοινότητα, αποτελώντας τον τόπο της συμβολικής κατασκευής και της ιστορίας της.

Δεύτερον, η θεώρηση της "αντρειάς" με φόντο τα ευρύτερα κοινωνικά συμφραζόμενα οδηγεί σε μια αποδόμηση της έννοιας της η οποία προσφέρει μια ενδιαφέρουσα θέαση τόσο στη συμβολική σημασία των φύλων και των έμφυλων ταυτοτήτων στα συμφραζόμενα των κοινοτήτων αυτών, όσο και στην "κατασκευή" τους. Το γεγονός ότι η "αντρεία" αποτελεί την αρχή συγκρότησης και της "οικογένειας" η οποία αποτελεί την πηγή κάθε ταυτότητας δεν υποδηλώνει τόσο ότι η "οικογένεια" είναι ανδρικής κατασκευής όσο ότι οι έμφυλες ταυτότητες, και κατά συνέπεια και η ανδρική,

δεν συλλαμβάνονται ως ατομικές αλλά αντιθούνται από τη συλλοχικότητα και υπόκεινται στην ποικυμορφία και τις μεταπτώσεις της. Συνεπώς νοούνται σε πληθυντική εκδοχή και άρα σχετικοποιούνται. Με άλλα λόγια, δεν είναι τα φύλα που προσδιορίζουν την "οικογένεια", αλλά το αντίστροφο. Η "οικογένεια" είναι η κύρια διαχωριστική γραμμή και στο πλαίσιο της συκροτούνται και τα φύλα, οι έμφυτες ταυτότητες. Σχετική με αυτό είναι αφ' ενός η μη αντιθετική σύλληψη των έμφυτων ταυτοτήτων, αλλά η υπαγωγή τους στην ίδια αρχή συκρότησης, με βάση τις αρχές δράσης της "αντρειάς", και κυρίως με βάση τη δύναμη, σε μια ανδρό-γυνή σύλληψή της, και αφ' ετέρου η απόλυτα συσχετιστική τους θεώρηση, η αντίληψη δηλαδή ότι η μία ταυτότητα συκροτείται μέσα από την άλλη και στη σχέση της με την άλλη, με φόντο την ενίσχυση της θέσης της "οικογένειας". Αυτή η θέση αναλύθηκε ως ένα βαθμό μόνο σε τούτη τη μελέτη, καθώς το θέμα της δεν ήταν τα φύλα αυτά καθαυτά. Πιστεύω όμως ότι διαγράφει ένα χόνιμο πεδίο για την περαιτέρω προσέγγιση των φύλων.

Τρίτον, η σύλληψη της "αντρειάς" ως κατηγόρησης της δράσης προβληματοποιεί και σχετικοποιεί την ανδρική ταυτότητα και από μία άλλη σκοπιά. Την καθιστά συνάρτηση της δράσης και της αποτελεσματικότητάς της, συκροτώντας την εξ ύπαρχής ως πολλαπλές και ιεραρχημένες μεταξύ τους, ανώτερες και υποδεέστερες, ταυτότητες, με συνακόλουθο την αποδόμηση και της κατηγορίας "άνδρες" και την ιεράρχηση των αρρένων υποκειμένων με βάση τα επιτεύγματά τους στην κλίμακα της "αντρειάς" σε λιγότερο ή περισσότερο "άνδρες", δηλαδή σε κατώτερους και ανώτερους άνδρες. Έτσι, συχωνεύει την ταυτότητα του φύλου με την κοινωνική και την καθιστά συνώνυμη με αυτήν, εκφέροντας την τελευταία στη γλώσσα του φύλου και ανάγοντας και τις δύο σε επίτευξη της δράσης, δηλαδή σε προϊόν της.

Τέταρτον, υπό αυτό το πρίσμα, η "αντρεία" δεν είναι έννοια εξισωτική, αλλά ένα ιδεώδες ανισότητας και ιεράρχησης, το οποίο μάλιστα έχει ακόμα πιο σύνθετα ευρύτερα πολιτικά συνεπαχόμενα, δεδομένου ότι καθύπτεται πίσω από μια αντι-εξουσιαστική γλώσσα και πρακτική. Με αυτή την έννοια, από τη μια πλευρά, ο άνδρας που ενσαρκώνει το ιδεώδες του "καλού άντρα" που την περιγράφει,

δυνάμει ακριβώς της κατάδειξης της δύναμης, της ανυποταξίας και της αποτελεσματικότητάς του, καθίσταται ικανός να ασκεί εξουσία, περιβάλλεται με τη δυνατότητα αυτή, γιατί την ενσωματώνει. Έτσι, η δύναμή του μεταφράζεται σε κοινωνική δύναμη, κρυσταλλώνεται σε ισχύ και μετατρέπεται σε εξουσία. Από την άλλη πλευρά, η δύναμη αυτή αφ' ενός μεν αντανakλάται και ενισχύει τη δύναμη και τη θέση της "οικογένειάς" του στο παρόν και αφ' ετέρου συνιστά ένα προηγούμενο και την προσδιορίζει και στο μέλλον, με αποτέλεσμα η "συσσώρευση" της δράσης των "καλών αντρών" να μετατρέπεται διαχρονικά σε "οικογενειακό" habitus, σε "οικογενειακή παράδοση αντρειάς", δηλαδή δύναμης, η οποία εντάσσεται στη σπείρα της δομοποίησης της "οικογένειας" και λειτουργεί αυτοεκπληρωτικά. Γιατί, στο βαθμό που όλα τα "μέλη" μιας "οικογένειας" θεωρούνται, σ' ένα επίπεδο, "ηροϊόν" της, η δυνατότητα άντλησης των δυνατοτήτων της δύναμης και της αποτελεσματικής δράσης από τη δύναμη και το habitus της "οικογένειας" προκαθορίζει σ' ένα βαθμό τη δυνατότητα των ανδρών της να ενσαρκώσουν το ιδεώδες του "καλού άντρα". Ταυτόχρονα, η ένταξη των αποτελεσμάτων της δράσης τους σ' αυτά "συγκεντροποιεί" τα επιτεύγματα (ή την έλλειψή τους) στο πλαίσιο της και ενισχύει τη δυνατότητα (ή την έλλειψη δυνατότητας) της περαιτέρω (ανα)παραγωγής τους από το ανθρώπινο δυναμικό της, δηλαδή τη δυνατότητα (ανα)παραγωγής της δύναμης της "οικογένειας" μέσω της εξουσίας των "καλών αντρών" της. Με αυτή την έννοια, η "αντρεία" γίνεται προνόμιο των δυνατών "οικογενειών", όχημα της κοινωνικής ιεράρχησης και της κυριαρχίας των τελευταίων, οι οποίες το επιβάλλουν ως κυρίαρχο ιδεώδες, νομιμοποιώντας και δικαιωνίζοντας με αυτόν τον τρόπο την ίδια την κυριαρχία τους, η οποία και καταλήγει στη συγκρότηση, ιδιόρρυθμων μεν και ρευστών, αλλά αναγνωρισίμων δομών εξουσίας.

Πέμπτον, στο ενδιάμεσο διάστημα μεταξύ "ατόμου" και ομάδας, αυτή η συνεχής αλληλοδράση, αλληλοδιείσδυση και ο διαρκής αλληλοπροσδιορισμός μεταξύ "ατομικού" και συλλογικού, "ατόμου", ή "εαυτού", και "οικογένειας", σ' ό,τι αφορά την επίτευξη της "αντρειάς", όπου η ομάδα προσδιορίζει την "αντρεία" του ατόμου και το άτομο την "αντρεία" της ομάδας, οδηγεί σε μια διαφορετική σύλληψη και εννοιολόγηση τόσο της κοινωνικής και της έμφυλης

Αυτά σ' ό,τι αφορά τις ευρύτερες εξακτινώσεις του *modus operandi* της "αντρειάς", οι οποίες αποκαλύπτουν και την πολιτισμική κεντρικότητα της έννοιας και το είδος των ταυτοτήτων που συγκροτεί. Ταυτόχρονα, ωστόσο, αναιρούν την άποψη που διαφαίνεται από την κυριολεκτική ανάγνωση του "ιδιώματος της αντρειάς", ότι το βίαιο έθος είναι ομοταχές και ομόρροπο με το "βίαιο είδος" της ανδρικής ταυτότητας και καταδεικνύουν ότι είναι το έθος που διαποτίζει τη συγκρότηση της "οικογένειας" και ολόκληρης της κοινωνίας και (ανα)παράχεται από ολόκληρη την κοινωνία. Με αυτή την έννοια, είναι αυτονόητο ότι συμπεριλαμβάνει και τις γυναίκες, έστω και αν, στο πλαίσιο του καταμερισμού της εργασίας ανάμεσα στα φύλα, οι βίαιες πρακτικές αυτές καθαυτές και η επιτέλεσή τους "ανατίθενται" στους άνδρες.

Η θεώρηση του ιδεώδους της "αντρειάς" ως οχήματος ιεράρχησης των ανδρών ειδικά, και όσων συναποτελούν την κοινωνική ταυτότητά τους γενικότερα, με βάση την αξιολόγηση της δράσης τους, βοηθάει στην κατανόηση του *modus operandi* του *stricto sensu*. Στην κατανόηση δηλαδή του ότι τόσο η δράση όσο και η κατηγορήσή της παράγει σχέσεις ανταγωνισμού και παράχεται από τέτοιες σχέσεις ενώ ταυτόχρονα προϋποθέτει μια συγκρουσιακή διαδικασία συγκρότησης των ταυτοτήτων που συγκροτεί. Γιατί, ως κυρίαρχο ιδεώδες, από τη μια πλευρά, συνώνυμο με την υπεροχή και τη δύναμη, από την άλλη, η "αντρειά", διατυπώνεται θεωρητικά ως αξίωση από όλους, αλλά επιτυγχάνεται από ελάχιστους, εγκαθιστώντας συνθήκες σκληρού ανταγωνισμού μεταξύ των ανδρών για το ποιος θα αναδειχθεί "καλύτερος" και αποτελώντας "αντικείμενο" διαρκούς ανίχνευσης, σύγκρισης και κρίσης στη δράση των άλλων ανδρών και αντικείμενο διαρκούς διαπραγματεύσεως και διεκδίκησης στη δράση του εαυτού. Από την άλλη πλευρά, ακριβώς επειδή συνιστά ένα απόλυτα απόλυτο ιδεώδες, εν τέλει ένα ιδεώδες μ' όλη τη σημασία της λέξης, το οποίο είναι ταυτόχρονα στόχος και προϊόν, επίτευγμα και κατηγορήση της δράσης, και το οποίο αποτελεί διακύβευμα της αντιπαλότητας στα πολλαπλά επίπεδά της, η "αντρειά" συνιστά μια έννοια και "ιδιότητα" εξαιρετικά αμφισβητούμενη και αμφισβητήσιμη. Κανείς δεν την αναγνωρίζει

πρόθυμα στον άλλο και όλοι την αμφισβητούν σε όλους και, με αυτή την έννοια, αποτελεί διακύβευμα περισσότερο, παρά περιεχόμενο των ταυτοτήτων. Η απόδοση και η αναγνώρισή της υπόκεινται στην χωριστική "κοινωνική αισθητική" που εγκαθιστά αφ' ενός μεν η αξίωση όλων σ' αυτήν και αφ' ετέρου η σε ποικίλα επίπεδα χωριστική κατασκευή του κοινωνικού σύμπαντος και στη συνακόλουθη μείωση της αξίωσης του οπωσδήποτε νοούμενου εαυτού, αν αναγνωριστεί στον "άλλον".

Η περαιτέρω διερεύνηση του *modus operandi* της "αντρειάς" καταδεικνύει ότι η αμφισβήτηση βρίσκεται στον πυρήνα της λογικής της. Συνιστά δομικό της στοιχείο, καθώς αποτελεί πρόκριμά της. Γιατί η επίτευξή της από έναν άνδρα προϋποθέτει να αμφισβητήσει την "αντρεία" των άλλων ανδρών, να αναμετρηθεί με αυτήν και να την υπερβεί. Με αυτή την έννοια, το αίτημα της υπεροχής δομεί την "αντρεία" πάνω στη διαλεκτική της αμφισβήτησης, καθώς κάθε αμφισβήτηση επισύρει την ανταπάντηση του αμφισβητούμενου, που είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη διατήρηση της δικής του "αντρειάς", με αποτέλεσμα η "αντρεία" να είναι το διακύβευμα, ο στόχος και το τελικό προϊόν μιας ατέλειωτης διαλεκτικής αμφισβητήσεων και ανταπαντήσεων, δηλαδή αναμετρήσεων με διάφορους άνδρες, στις οποίες ο άνδρας πρέπει να κατισχύει. Έτσι, σε μια προέκταση της λογικής του ανταγωνισμού, εν τέλει η υπεροχή που επιτυγχάνεται έναντι των άλλων ανδρών είναι μετατρέψιμη σε υπεροχή εναντίον τους: οποιοσδήποτε μπορεί να θωρήσει την "αντρεία" του αμφισβητούμενη από την υπεροχή κάποιου άλλου και να ανταπαντήσει για να την επιβεβαιώσει. Και πρέπει να είναι μετατρέψιμη σε υπεροχή εναντίον τους και από αυτόν που κατέκτησε την υπεροχή, γιατί απαραίτητη προϋπόθεση της επίτευξης της "αντρειάς" είναι να την διατηρήσει και να μην επιτρέψει σε κανέναν την αμφισβήτησή της. Αυτό το "εναντίον", ωστόσο, σημαίνει σύγκρουση.

Έτσι, η "αντρεία" αποτελεί προϊόν σύγκρουσης που παράγει συγκρούσεις. Η σύγκρουση είναι εχθρής της στοιχείο. "Καθώς άντρας" αναδεικνύεται αυτός που "παίρνει το ρίσκο" να συγκρουστεί, διότι δεν φοβάται τη σύγκρουση, και αυτός που από κάθε σύγκρουση καταδεικνύεται ισχυρότερος. Κατ' επέκτασιν, αυτός του οποίου η καταβεδωμένη δύναμη εμπνέει το "φόβο" και

αποτρέπει τους άλλους από την αμφισβήτησή της, επιβάλλοντας το "σεβασμό" του. Άλλωστε και η ίδια η περιγραφή του "καλού άντρα" αυτό ακριβώς εικονογραφεί. Αφ' ενός μεν τη "δύναμη" σ' όλες της τις εκφάνσεις: την ηθική, την πνευματική, τη σωματική, που εννοιολογούνται όλες ως σωματική και εγχράφονται στο σώμα. Και αφ' ετέρου το έμμονο της σύγκρουσης στη "δύναμη" αυτή που αποτρέπεται προκαταβολικά με την κοινοποίηση από μέρους του της δυνατότητάς του να χρησιμοποιήσει ακόμα και βία σ' όποιον τοημήσει να αμφισβητήσει σοβαρά την "αντρεία" του. Έτσι ώστε εν τέλει η "αντρεία" να είναι συνώνυμη με τη δυνατότητα αυτή και τα όπλα να αποτελούν τη μετωνυμία της.

Η προϋπόθεση της δυνατότητας σύγκρουσης και κατίσχυσης στη σύγκρουση περιορίζει την προβολή της αξίωσης στην "αντρεία" σ' αυτούς που διαθέτουν ή θεωρούν ότι διαθέτουν τη δυνατότητα αυτή και την περιστέλλει στο μέτρο των δυνατοτήτων τους, καθιστώντας δύσκολη την προβολή της αξίωσης αυτής ενώπιον, έναντι και κυρίως εναντίον, των ανδρών που διαθέτουν ένα ισχυρότερο "οικογενειακό" σύστημα υποστήριξης της δικής τους. Και εδώ αποδεικνύεται ότι η επίτευξη της "αντρείας" δεν είναι "ατομική" υπόθεση του άνδρα, αλλά προϊόν μιας ευρύτερης συνάρτησης. Αυτό θέτει εκτός ανταγωνισμού, για τους άνδρες που προέρχονται από "μικρές" και "αδύνατες οικογένειες", αυτούς που προέρχονται από "δυνατές" και "ανακυκλώνει" την "αντρεία" μεταξύ των τελευταίων, οι οποίοι εσκεμμένα προσπαθούν να ανακόψουν ο δρόμο στους άλλους. Οι εξαιρέσεις, αυτοί που υπερβαίνουν την εχθρική αδυναμία της "οικογένειάς" τους και προβάλλουν επιτυχή αξίωση στην "αντρεία", επιβιώνουν δύσκολα από τις αναμετρήσεις στις οποίες διαρκώς τους εχκαλούν οι άλλοι. Όσοι όμως το κατορθώσουν, ενσαρκώνουν την πεμπτουσία της "αντρείας", την αυτοδύναμη δύναμη και υπεροχή.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, τίποτε δεν προδιαγράφει την πορεία ακόμα και εκείνων που προέρχονται από "δυνατές οικογένειες". Το αίτημα της δια βίου διατήρησης της υπεροχής εναντίον κάθε αμφισβήτησής της καθιστά την "αντρεία" μια δια βίου τελετή διάβασης με αβέβαιη έκβαση που όταν επιτύχει οδηγεί τον άνδρα στην αθανασία: τον εντάσσει στην ιστορία της "οικογένειας" και της κοινότητας, στην ιστορία της οποίας είναι "προϊόν" και την

οποία διαιωνίζει. Ταυτόχρονα, η ανάληψη ρίσκων και η διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης την κάνει να μοιάζει με ένα αγωνιστικό "παιχνίδι" του οποίου η "λήξη" κηρύσσεται με το θάνατο και στο οποίο "καλός άντρας" "ανακηρύσσεται ο νικητής" που παραμένει ως το τέλος νικητής. Αυτό, ωστόσο, είναι ένα "παιχνίδι με τη φωτιά". Στη διάρκειά του, ο άνδρας, στο όνομα της "αντρείας" του, μπορεί να χάσει ό,τι έχει, από τα ζώα και την όποια προσωπική και οικογενειακή χαρήνη ως τη ζωή του, και να υποθηκεύσει και το μέλλον των παιδιών του. Γιατί, από τη στιγμή που θα εκκαινιαστεί η διαλεκτική της πρόκλησης-ανταπάντησης μεταξύ δύο ανδρών, που είναι η λογική του "παιχνιδιού της αντρείας", η δυναμική της μπορεί να το "χοντύνει" ανά πάσαν στιγμή και να το οδηγήσει στην ανοικτή σύγκρουση και την ανοικτή βία. Επίσης όμως γιατί το πότε ακριβώς εκκαινιάζεται η διαλεκτική αυτή και με ποιον ξεφεύγει σε μεγάλο βαθμό από τον έλεγχο του άνδρα.

Έτσι, δεν είναι μόνο αβέβαιη η "τελική νίκη" στο "παιχνίδι". Το ίδιο το "παιχνίδι" προσδιορίζεται από την απροσδιοριστία των όρων διεξαγωγής του και καταλήγει ένα "παιχνίδι με την απροσδιοριστία των ορίων". Και με αυτή την έννοια είναι ακόμα περισσότερο ένα "παιχνίδι με τη φωτιά". Γιατί στα κενά της απροσδιοριστίας εμφανιστεί η βία. Αν μάλιστα λάβουμε υπ' όψιν ότι το "παιχνίδι της αντρείας" διαποτίζει όλες τις κοινωνικές σχέσεις, καθώς η διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης αποτελεί ένα κυρίαρχο τρόπο του σχετίζεσθαι σ' αυτές τις κοινωνίες, όπου τα πάντα μπορούν να "μεταχλωτιστούν" στο "ιδίωμα της αντρείας", μπορούμε να αντιληφθούμε ότι οι κοινωνίες αυτές "κάθονται" πάνω στη βία. Ότι συγκροτούνται σ' ένα "ναρκοθετημένο πεδίο", με το οποίο καλούνται να συνδιαλεχθούν και να συνδιαλαχούν και στο οποίο οι άνθρωποι καλούνται να συμβιώσουν, δηλαδή να υπάρξουν.

## 2. Η κοινωνική παραγωγή της βίας: ιστορία χωρίς τέλος

Με αυτή την έννοια, οι διενέξεις, οι συγκρούσεις, οι διαφορές, η ίδια η ανοικτή βία, δεν αποτελούν ατυχήματα της

κοινωνικής ζωής, αλλά πρώτη ύλη της. Αποτελούν ιστούς με τους οποίους οι άνθρωποι εξυφαίνουν σχέσεις μεταξύ τους. Αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της ζωής του καθενός και της συλλογικής ζωής τους, καθώς αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της συγκρότησης των ταυτοτήτων, της ιστορίας που δημιουργούν οι ταυτότητες και της ιστορίας από την οποία δημιουργούνται. Είναι εχγεγραμμένες στην ιστορία της κάθε "οικογένειας" και όλης της κοινότητας. Είναι η ελλείπουσα διαμεσολάβηση του κοινωνικού ιστού από την αρρενοχονική σκοπιά, το στοιχείο που πληρώνει το "δομικό χάσμα", ως το πούμε έτσι, το οποίο καταλείπει η χωριστική κατασκευή του κοινωνικού σύμπαντος της αρρενοχονίας.

Στην πραγματικότητα είναι εκεί πριν υπάρξουν. Γιατί εδώ σύγκρουση και βία δεν έχουν τη σχέση αιτίου-αιτιατού που είθισται να τους αποδίδεται. Εδώ η βία προϋπάρχει της σύγκρουσης και είναι η αιτία της. Προσδιορίζει τη μορφή της μάλλον παρά που προσδιορίζεται από αυτήν ως ειδική έκφανση και ratio της έντασής της. Είναι εχγεγραμμένη στο ιδεώδες της "αντρειάς" και ενσωματωμένη στο σώμα του "καλού άντρα". Ενυπάρχει στην έννοια της "δύναμης" και στην έννοια του "ρίσκου" και από εκεί μεταχρίζεται στις βίαιες πρακτικές.

Αυτό που ονόμασα εδώ "παιχνίδι της αντρειάς" "παίζεται" με μια ευρεία γκάμα (θεκτικών, εξω-θεκτικών και έμπρακτων) τρόπων, που περιλαμβάνουν μια ευρεία γκάμα στοιχείων και συμπεριφορών. Τα στοιχεία αυτά συμπεριλαμβάνουν μεν τις βίαιες πρακτικές -που άλλοτε είναι συστατικό στοιχείο της "αντρειάς" και άλλοτε μέσον και ρεπερτόριο για τη συγκρότηση ή την υπεράσπιση της- αλλά δεν ταυτίζονται με αυτές. Παρά ταύτα, με τη διαλεκτική της πρόκλησης-ανταπάντησης, όλα αυτά τα στοιχεία και οι συμπεριφορές κατατείνουν, μέσα από την ίδια την εκτύλιξη και τη δυναμική του "παιχνιδιού", στο συνεχές των βίαιων πρακτικών και μπορούν γρήγορα να αναχθούν και να μετεχγραφούν σ' αυτό. Εφ' όσον το "παιχνίδι" αυτό συνιστά τη διαδικασία της εντόπιας κοινωνικής "κατασκευής της δύναμης", η βαθύτατα σωματική εννοιολόγηση και πολιτισμική κατασκευή της τελευταίας, το καθιστά ταυτόχρονα ένα "παιχνίδι" με τη βία, καθώς η βία αναπαρίσταται ως η πεμπτουσία της δύναμης αυτής. Ως προϊόν και ένδειξη μιας εσωτερικά ακατανίκητης και δύναμει



ανεξέλεγκτης δύναμης, που ποιείται στο αίμα από τη δύναμη της ροής του, και στην οποία αποδίδεται μεγάλη κοινωνική και πολιτισμική αξία, γιατί αποτελεί την ένδειξη που συνοψίζει την έννοια της δύναμης tout court. Και τούτο γιατί προϋπόθεση της βίας είναι ο κίνδυνος, το "ρίσκο", που ενέχει για τη ζωή αυτού που την χρησιμοποιεί, έτσι ώστε η ίδια η δύναμη να συγκροτείται, και να "αποδεικνύεται" μέσω των ποικίλων εκφάνσεων της βίας και να εννοιολογραφείται ως η καταδεδειγμένη δυνατότητα και ικανότητα (ανάληψης του κινδύνου) χρήσης και χειρισμού της βίας, που, όπως ακριβώς στη μάχη, μπορεί να οδηγήσει το χρήστη στο φόνο ενός άλλου και στο δικό του θάνατο: "Όταν τους έκαψα, τόξερα πως καίγομα.", δηλώνει ένας ήρωας του Πρεβελάκη (1965[1950]:525), μια φράση που ενθουσιάζει όλο το νόημα της βίας.

Υπό αυτό το πρίσμα ειπωμένη, η εκδραμάτιση της βίας δεν αποτελεί "τυφή επιταγή της φύσης" ούτε ένδειξη εχθρούς επιθετικότητας, διότι δεν οφείλεται σε υποθετικά βίαια ένστικτα. Αποτελεί μια μεθοδικά κοινωνικά ενσταλαχμένη και πολιτισμικά αποθηκευμένη στο σώμα επιταγή του "πολιτισμού". Ολόκληρη η διαδικασία επίτευξης της "αντρείας" στηρίζεται σ' έναν επεξεργασμένο "κώδικα" της βίας και αναπτύσσεται γύρω από την συμβολική και πραχματική χρήση της, τις αναπαραστάσεις και τις μετωνυμίες της. Ταυτόχρονα, ωστόσο, στο πλαίσιο αυτό, η βία και η εκδραμάτισή της δεν αποτελεί το μέσον για την απόκτηση της δύναμης, αλλά τον τρόπο εκδήλωσης, τον τόπο και την προϋπόθεση της κατασκευής της. Γι αυτό αποτελεί και τον τρόπο εκδήλωσης, τον τόπο και την προϋπόθεση επίτευξης της "αντρείας".

Αν προσεχίσουμε τη βία από αυτό το πρίσμα, ως στοιχείο που προϋπάρχει της σύγκρουσης και ενυπάρχει στην "αντρεία", μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί ενυπάρχει και στη διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης. Γιατί δηλαδή, στο μυαλό των εντόπιων υποκειμένων, η δυναμική της διαλεκτικής αυτής οδηγεί νοητικά, με μαθηματική σχεδόν ακρίβεια στο συνεχές της βίας. Γιατί κάποια στιγμή, μέσα από αυτή τη διαλεκτική, κατά την οποία οι εμπλεκόμενοι ανοίχουν ένα άρρητο και σιωπηρό "διάλογο" για το "ποιος είναι άντρας", υπάρχει ο κίνδυνος κάποιος από τους δύο να φέρει τον άλλο στο όριο του "λέχοντάς του" την έμπρακτη ρήση που δεν πρέπει να πει, "δε σ' έχω κι άντρα", να τον "καταφρονέσει",

όπως θένε στο Μεγάλο Χωριό, και να προκαλέσει την ύστατη έμπρακτη αναίρεση της "προσβολής" αυτής, να εξωθήσει τον άλλον να αναιρέσει τη ζωή του, να τον σκοτώσει. Μπορούμε επίσης να κατανοήσουμε ότι οι συγκρούσεις δεν αναφύονται αλλά προκαλούνται εσκεμμένα, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο.

Κλειδί για την κατανόηση, εκτός από την ίδια την έννοια της αμφισβήτησης, είναι αφ' ενός μεν η λογική της διαλεκτικής της και αφ' ετέρου η έννοια του "εχθισμού" και η απροσδιοριστία του, που συνεπάγεται και την απροσδιόριστη πρόσληψη των πράξεων καθενός από τους άλλους. Ωστόσο, ένα άλλο κλειδί για την κατανόηση και των δύο είναι η απομάκρυνση από την "τιμωρία" ως αυτόνομο σκοπό, ακόμα και από την έννοια της "εκδίκησης", εφ' όσον αυτή νοείται ως "ανταπόδοση", και μάλιστα "του ίσου", δηλαδή ως "αποκατάσταση" ή "επανόρθωση", καθώς και από το περιεχόμενο της "αμοιβαιότητας", η οποία ισχύει μόνο ως μορφή.

Ρητός κανόνας για την ίση ανταπόδοση δεν υπάρχει. Η διαλεκτική της αμφισβήτησης-ανταπάντησης δεν είναι, για να χρησιμοποιήσω την περίφημη ρήση "οφθαλμόν αντί οφθαλμού και οδόντα αντί οδόντος", αλλά "οφθαλμόν αντί οδόντος". Ο κανόνας που ρηματοποιείται έμμεσα στην περίπτωση αυτή, και πάντως ο "κανόνας" που συνάχεται από την πρακτική είναι η "επιστροφή" περισσότερου από αυτό που πήρε κανείς, με άλλα λόγια, όχι η επαναφορά στην πρότερη κατάσταση αλλά η κλιμάκωση. Αν παρατηρήσει κανείς, λόγου χάριν, τη διαλεκτική των ζωοκλιονών, θα διαπιστώσει ότι, όχι σε κάθε "κύκλο", αλλά σε κάθε κίνηση τα κλεμμένα ζώα είναι περισσότερα. Αυτό που "εξαρτάται" είναι το πόσο περισσότερα θα είναι, δηλαδή πόσο ταχεία θα είναι η κλιμάκωση.

Το ένα λοιπόν χαρακτηριστικό της διαλεκτικής αυτής είναι η κλιμάκωση. Το δεύτερο είναι η νοητικά αναπόφευκτη συνέχισή της επ' άπειρον. Από τη στιχμή που θα "τεθεί σε λειτουργία", με την πρώτη "πρόκληση", δεν "κλείνει" με την ανταπάντηση, αλλά μπορεί να αυτοτροφοδοτείται επ' άπειρον χωρίς τίποτε εσωτερικό της να μπορεί να τη σταματήσει ή να την ανακόψει. Το σχήμα που την ιδιοχραφεί δεν είναι ο κύκλος, αλλά ο "χύρος" ή ο ανοικτός λογαριασμός, και "νικητής" αναδεικνύεται αυτός που θα "γράψει"

περισσότερα. Αυτό ακριβώς σημαίνει η "διαφορά". Ο χρόνος επιτέλεσης της επόμενης κίνησης, είτε ανταπάντηση είναι αυτή είτε αντι-ανταπάντηση, είναι αόριστος και άγνωστος, θέμα στρατηγικής επιλογής ή απλής δυνατότητας, όπως είναι άγνωστο αν τελικά θα υπάρξει επόμενη κίνηση, καθώς πολλοί δεν "αντέχουν" να τη δώσουν και εγκαταλείπουν, είτε από την αρχή είτε σε κάποιο επόμενο "χύρο". Επίσης, αρκετά συχνά η επόμενη κίνηση προέρχεται από την ίδια πλευρά. Η διαλεκτική μπορεί να είναι και μονομερής, για πάντα ή ως ένα σημείο, ή και από ένα σημείο και πέρα, αν ο ένας εμπλεκόμενος έχει βάλει στόχο, για κάποιο λόγο -κυρίως "εκδίκησης" για παλαιότερη ταπείνωση- να καταρρακώσει τον άλλον. Σε κάθε περίπτωση, κάθε επόμενη κίνηση, έστω και αν είναι η "ανταπόδοση" της πρώτης, ανοίγει την "ψαλίδα" της "διαφοράς", δεν την κλείνει. Ωστόσο, και αν ακόμα δεν υπάρξει επόμενη κίνηση, ανταπάντηση ή αντι-ανταπάντηση, ο "λοχαριασμός" δεν κλείνει, δεν θεωρείται ποτέ λήξας. Καταγράφεται στο συλλογικό συμβολικό σώμα ολόκληρου του "δόρατος", περνάει στο "αίμα" και ιστορικοποιείται. Το νήμα μπορεί να το ξαναπιάσει ο ίδιος άνδρας με κάποια άλλη αφορμή, ένας αδελφός με ακόμα μία άλλη ή και ο γιος του. Πολλοί νεαροί βοσκοί "έβχαιναν και βγαίνουν ακόμα στο κλαρί" "εκδικούμενοι" τους "κλέφτες" των πατεράδων τους. Έχγραφη μαρτυρία από ένα άλλο χωριό για αυτό που σπάνια ρηματοποιείται και ομοιοθετείται ως "κανόνας": "Πολλοί γονέοι έλεχαν μπροστά στα παιδιά τους πως "ο τάδε κερατάς μου' κλεψε μια φορά τα ζα. Τα μεγάλωναν με πνεύμα μισαλλοδοξίας, κι όταν γινόταν έφηβοι, νέοι βοσκοί, έκλεβαν τα ζα του "τάδε κερατά", που τους έλεγε ο πατέρας τους, κι ας είχαν περάσει πολλοί χρόνοι", γράφει ο Σταυρακάκης (εμφανώς πολεμικός της ζωοκλοπής ο ίδιος, [2000:203]). Η πρόκληση που δεν έχει απαντηθεί ποτέ καταγράφεται και υπενθυμίζεται και από τους τρίτους. Η θεοδώρα μου έλεγε για κάποιο συγχωριανό, ο οποίος είχε αρρωστήσει και δεν μπορούσε να ανταπαντήσει τις ζωοκλοπές που του έκαναν κάποιοι από ένα κοντινό χωριό, τα Ψηλά, ότι τα τελευταία χρόνια στις κουρές των ζώων του, όλοι οι παρευρισκόμενοι αναφέρονταν συνεχώς στους Ψηλιώτες μπροστά στο μικρό ακόμα γιο του και "αστειεύονταν" συνεχώς μαζί του, λέγοντάς του "πού είναι ο Ψηλιώτης, ο κερατάς; νά' τος εδά περνά", για να του εμφυσήσουν το "χρέος" της ανταπάντησης.

Πρόσφατα έμαθα ότι το παιδί επιλήφθηκε του χρέους αυτού σε συνεργασία μ' ένα φίλο του, στα δεκαπέντε τους και οι δύο.

Ο συνδυασμός των δύο αυτών χαρακτηριστικών συνεπιφέρει ένα τρίτο, την τάση για αυξανόμενη συλλοχικοποίηση των ένθεν και ένθεν εμπλεκομένων κατά την ανάπτυξη της διαλεκτικής αυτής, μια συλλοχικοποίηση που συντείνει στην περαιτέρω έντασή της. Έτσι, εντελώς σχηματικά, η διαλεκτική αυτή περιλαμβάνει θεωρητικά τρία διακριτά, στη συνείδηση των υποκειμένων, κλιμακούμενα επίπεδα, την *αμφισβήτηση*, την *πρόκληση* και την *προσβολή*. Από αυτά, τα δύο πρώτα τείνουν να συναιρεθούν, θεκτικά και νοηματικά, στην "πρόκληση", ως διαβαθμίσεις της, με την έννοια ότι ο όρος "αμφισβήτηση", που χρησιμοποιείται ευρέως σε άλλα συμφραζόμενα, δεν χρησιμοποιείται ποθύ συχνά στην περίπτωση αυτή, δεν λέγεται δηλαδή ότι ο Χ. αμφισβήτησε τον Ψ. Προφανώς γιατί, με δεδομένο ότι το νόημα των περισσότερων πράξεων είναι "αναδυσόμενο", από τη στιχμή που μια ενέργεια θα αναδυθεί, θα εντοπιστεί, θα συκροτηθεί και θα καταγραφεί ως "αμφισβήτηση", στο πλαίσιο μιας διάδρασης, έχει ήδη προκαλέσει μια κατάσταση έντασης και, υπό αυτή την έννοια, έχει ήδη ανοίξει ο δρόμος για να εννοιολοχηθεί ως "πρόκληση".

Αυτό, ωστόσο, που διαχωρίζεται, όσο διαχωρίζεται, στο θεκτικό επίπεδο εμφανίζεται ποθύ πιο ρευστό στο επίπεδο της πρακτικής. Το τι ακριβώς εννοιολοχεύεται ως "πρόκληση" μπορεί χαλαρά να περιγραφεί ως "οποιαδήποτε παραβίαση των συμβολικών ορίων", των άορατων μεν αλλά υπαρκτών και γνωστών ορίων στον τόπο και στο συμβολικό συλλοχικό σώμα που φέρει ο άνδρας. Στην πράξη, ελάχιστες ενέργειες έχουν συμβολοποιηθεί ως "προκλήσεις". Σ' αυτές ανήκει κατ' εξοχήν η ζωοκλοπή (υπό τον όρον ότι τα ζώα δεν θα "αφανιστούν" όλα ή δεν θα ενσωματωθούν στο κοπάδι αυτού που τα έκλεψε γιατί τότε κατατείνει προς την "προσβολή"). Επίσης, χωρίς να συνοδεύονται από την μεγάλη πολιτισμική επεξεργασία που έχει υποστεί η ζωοκλοπή, "προκλήσεις" θεωρούνται οι ποικίλες παραβιάσεις, εμπρόθετες και μη, των ορίων στον τόπο από τον ίδιο τον προκαλούντα και τους ανθρώπους περί αυτόν ή από τα ζώα του: η είσοδος του ίδιου, κάποιου μέλους της οικογένειάς του, των ζώων του ή και του σκύλου του στο βοσκότοπο ή στα χωράφια του άλλου, στον κήπο του σπιτιού του, ακόμα και η περιπλάνησή του

στη γειτονιά του, αν δεν είναι γείτονας και δεν έχει συχκεκριμένο λόγο ή εργασία.

Στην πράξη όμως η εννοιολόγηση της "πρόκλησης" μπορεί να επεκταθεί προς εντελώς άορατα και αξιούμενα όρια, έτσι ώστε οι ενέργειες που μπορούν να ερμηνευθούν ως "προκλήσεις" είναι σχεδόν όσες και οι ενέργειες γενικά. Με άλλα λόγια, οποιαδήποτε πράξη, από μια κακοφτιαχμένη υδρορροή του ενός που ρίχνει το νερό της βροχής στο οικόπεδο του άλλου, μέχρι ένα κατά λάθος σπάσιμο ενός μπουκαλιού στο καφενείο από τον ένα που βρέχει τον άλλον ή που φθάνουν τα χυαλιά του στον άλλον και την παρέα του, μπορεί να ερμηνευθεί ως "πρόκληση". Αυτό εξαρτάται από δύο παράγοντες που μπορεί να είναι ανεξάρτητοι ή να συντρέχουν: από το μέγεθος του "εχθισμού" του άλλου, που προσδιορίζει την ευθιξία του ή/και από το αν έχει ήδη εκκαινιαστεί η διαλεκτική της πρόκλησης μεταξύ αυτών προσωπικά ή μεταξύ στενών αρρενογονικών συχγενών τους (ή φυσικά μεταξύ των ευρύτερων "οικογενειών" τους) στην οποία διαλεκτική εντάσσεται και προστίθεται η ενέργεια αυτή, ερμηνευόμενη ως "πρόκληση". Από την άλλη πλευρά, όπως δεν υπάρχει "αντικειμενικό" κριτήριο για τον προσδιορισμό του τι συνιστά "πρόκληση", δεν υπάρχει αντικειμενικό κριτήριο και για τη σπουδαιότητά της, που θα προσδιόριζε έστω και κατά προσέγγισιν την έκταση και τη βαρύτητα της "ανταπάντησης". Η τελευταία αφήνεται στην κρίση του ανταπαντώντος, εξαρτάται δηλαδή από τον "εχθισμό" και από την ευρύτερη στρατηγική του. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να ανταπαντήσει με μια "προσβολή".

Η "προσβολή", αντίθετα, είναι, εκ πρώτης όψεως, σαφώς πιο περι-χεχραμμένη νοηματικά και πιο διαβαθμισμένη και, με αυτή την έννοια, αφ' ενός υπόκειται λιχότερο σε υποκειμενικές κρίσεις και αφ' ετέρου είναι πιο συμβοληπονημένη ως προς τις ενέργειες που την συνιστούν. Ως "προσβολή" θα μπορούσαμε να ορίσουμε την παραβίαση της σωματικής ακεραιότητας του συμβολικού συλλογικού σώματος του άνδρα. Η απαχωγή μιας χυναίκας και η "καταστροφή" ζώων, που είτε "γκρεμίζονται σε ταύκους" είτε σφάζονται και εκκαταλείπονται επί τόπου, είναι οι πιο συχνές στο Μεγάλο Χωριό και τις άλλες κτηνοτροφικές κοινότητες σήμερα. "Προσβολές" είναι επίσης η "σεξουαλική ασέλχεια" σε βάρος μιας χυναίκας (πράγμα που δεν φαίνεται να ήταν πολύ σπάνιο στο παρελθόν), η

σύναψη ερωτικής σχέσης μαζί της ή η ψευδής διάδοση ότι υπάρχει τέτοια σχέση, η χειροδικία σε βάρος ενός "αδύναμου" μέλους του συλλογικού σώματος (παιδιού, γέροντα ή γυναίκας) και φυσικά σε βάρος κάποιου "δυνατού" μέλους του (του ίδιου του άνδρα, ενός αδελφού του, γιου του, κ.ο.κ.), με αποκορύφωμα την ύστατη "προσβολή", τον τραυματισμό ή το φόνο κάποιου μέλους αυτού του σώματος.

Οι "προσβολές" φθάνουν τη διαλεκτική της αμφισβήτησης στο όριό της. "Όταν η υπόθεση περνάει στους ανθρώπους το πράγμα αλλάζει". Το "φονικό" διαφαίνεται ως η μοναδική δυνατή και νοητή ανταπάντηση. Και όταν χυθεί το πρώτο "αίμα", "το αίμα φέρνει αίμα", λένε οι άνθρωποι εκεί, ενεργοποιεί τη διαδικασία των "αντεκδικήσεων" η οποία πλέον τροφοδοτείται από τον εαυτό της, από το αίμα που χύνεται κάθε φορά, σκιάζοντας ότι προυπήρξε, σαν να ήταν από την αρχή ο στόχος ή σαν όλα να ήταν προετοιμασμένα και στημένα εκ των προτέρων για να την προκαλέσουν και ότι μεσοδιάβησε να ήταν απλώς η αφορμή της ενεργοποίησής της. Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο ότι και οι ίδιοι οι αφηγητές τέτοιων ιστοριών χρησιμοποιούν τον όρο "αφορμή" και όχι αιτία, ενώ έπειτα από λίγο καιρό έχει ξεχαστεί και η ίδια αφορμή. Η διαδικασία των "αντεκδικήσεων" αυτονομιμοποιείται από την αυτοτροφοδοσία της. Μετατρέπεται σε ιστορία, εγχράφεται στην ιστορία της "οικογένειας" και την προκαθορίζει, καθώς ενσωματώνεται στο αίμα της ως "μίσος" και καθίσταται σχεδόν "σωματική προδιάθεση", η οποία μπορεί να αναπαράχεται στο διηνεκές. Και αυτό που έχει ξεκινήσει ως διαδικασία αναμέτρησης δύο ανδρών για την ανάδειξη του "νικητή" στη "δύναμη" και την "αντρεία" καταλήγει σε μια διαδικασία καταστροφής της "δύναμης" και της "αντρείας" δύο "οικογενειών", καθώς "στη βεντέτα δεν υπάρχουν νικητές", όπως ομολόγησε με πίκρα στο δικαστήριο, ο πέμπτος από τους επτά άνδρες μιας "οικογένειας" "νικητών" που θα καταδικαζόταν σε ισόβια κάθειρξη για το πέμπτο "φονικό" της σε βάρος άλλων.

Το ζήτημα, ωστόσο, είναι ότι αυτά τα επίπεδα, της "πρόκλησης" και της "προσβολής" δεν είναι στάδια τα οποία διανύονται εύτακτα και υποχρεωτικά. Είναι έννοιες για την ερμηνεία μιας πραγματικότητας και οπτικές από την οποία την "βλέπουν" και την βιώνουν τα υποκείμενα της δράσης, δηλαδή και

οπτικές από την οποία την "αισθάνονται", "αντιδρούν" και διαδρούν αυτήν, με βάση πολιτισμικά ενσταλαχμένες προδιαθέσεις και κοινωνικά εχκατεστημένα "σωματικά" "αντανεκλαστικά". Αυτό σημαίνει ότι και η "προσβολή" μπορεί να ερμηνευθεί "διασταθτικά" και να εκληφθεί ως τέτοια μια ενέργεια που δεν ανήκει στις παραπάνω, με τα ίδια συνακόλουθα. Ότι κάποιος από τους δύο εμπλεκόμενους μπορεί να απαντήσει με "προσβολή" στην αρχική φάση της διαλεκτικής διαδικασίας ή απλώς ότι μια παραμικρή ενέργεια προστιθέμενη σε μια συσσώρευση μικρών ή μεγάλων "προκλήσεων" μπορεί να αποτελέσει τη "σταγόνα που ξεχειλίζει το ποτήρι". Σημαίνει όμως επίσης ότι ολόκληρη η διαλεκτική αυτή μπορεί να συμπυκνωθεί και να παραχθεί σε μία και μόνη κοινωνική διάδραση, γιατί το βίαιο έθος διαμορφώνει εύθικτους ανθρώπους, που πολλές φορές τους "ανάβουν" εύκολα "τα αίματα" και προχωρούν με λιγότερο υπολογισμό στην ύστατη των πράξεων. Κοντολογής, όλα είναι ανοικτά και όλα οδηγούν "εκεί", στο φόνο.

Αυτό αποτυπώνεται και στην ίδια την εντόπια ορολογία που καταδηλώνει τις καταστάσεις της έντασης οι οποίες οργανώνονται γύρω από τα "επίπεδα" αυτά και οι οποίες είναι μόνο δύο, η "παρεξήγηση" και η "διαφορά". Η μεν "παρεξήγηση" αντιστοιχεί σε μια πρώτη κατάσταση έντασης που δημιουργεί η αμφισβήτηση-πρόκληση, η δε "διαφορά" αρχίζει να μορφοποιείται ως κατάσταση μετά την πρώτη ανταπάντηση, και όσο και αν "μεγαλώσει", δεν αλλάζει ο λεκτικός της προσδιορισμός. Απλώς αν χυθεί αίμα, πράγμα που συνεπάγεται την πλήρη συλλογικοποίησή της, στο επίπεδο της αίσθησης τουλάχιστον, ονομάζεται "οικογενειακή διαφορά" ή "οικογενειακά" (όπου η λέξη "διαφορά" υπονοείται). Στην πιο δυτική Κρήτη, όπου η συλλογικοποίηση της ευρύτερης "οικογένειας" διατυπωνόταν και στο επίπεδο της δράσης, μέσα από τις μεγάλες "βεντέτες", που επεκτείνονταν σε πρόσωπα αρκετά απομακρυσμένα ως προς το βαθμό συγγένειας από τους αρχικούς εμπλεκόμενους, χρησιμοποιείται ενίοτε ο όρος "έχθρα".

Η ίδια η έλλειψη εννοιολογικής διάκρισης και ο χαλαρός διαχωρισμός στο λεκτικό επίπεδο της σημαντικής διαφοράς μεταξύ της κατάστασης που δημιουργεί η "πρόκληση", ή μια αλληλοουχία προκλήσεων, και αυτής που δημιουργεί η "προσβολή", αν και ομοιολογείται και υπογραμμίζεται η αλλαγή της κατάστασης "όταν το

πράμα περνάει στους ανθρώπους", σηματοδοτεί μια ρευστότητα που υποδηλώνει αυτό που υπαινίχθηκα στην αρχή αυτής της ανάλυσης. Ότι από τη στιγμή που μια αμφισβήτηση θα μορφοποιηθεί σε "πρόκληση" και θα ενεργοποιήσει μια ανταπάντηση, από τη στιγμή δηλαδή που θα εκκινήσει αυτή η διαλεκτική, η κατάσταση που δημιουργείται κατατείνει στο "φονικό", έστω και αν δεν φθάσει ποτέ ως εκεί, ή μάλλον, έστω και αν φθάνει σπάνια ως εκεί. Και αυτό ακριβώς αναδύεται από τη διερεύνηση των "κοινωνικών συνθηκών παραγωγής" των περισσότερων φόνων τόσο στο Μεγάλο Χωριό και στο Κάστρο, όσο και στις υποθέσεις των δικαστικών αρχείων. Υπάρχουν οι φόννοι για μια "σοβαρή προσβολή", που και αυτή τις περισσότερες φορές χι αυτό έχινε, χι να προκαλέσει αυτή την πράξη: "ένας Τ. ατίμασε την αδελφή ενός Γ. χι ατι δεν τον υπολόχιζε χι άντρα", μου είπε ένας συνομιλητής μου στο Κάστρο χι μια "βεντέττα" που είχε πάνω από εβδομήντα νεκρούς σε δέκα χρόνια. Οι περισσότεροι όμως χίνονται πάνω σε "καυχά" "με αφορμή" "μια κουτσουνάρα" [υδρορροή], ένα μπουκάλι που σπάει στο καφενείο και βρέχει το φόρεμα μιας χιναίικας, μερικά πρόβατα που βόσκησαν στο διπλανό βοσκότοπο, ή είναι το τελικό προϊόν μιας συρροής αντίστοιχων περιστατικών. Είναι φόννοι που υπήρχαν πριν υπάρξουν και πιθανόν να αντηχούν άλλους φόννους που έχιναν πριν από αιώνες από προηγούμενες χενεές με άλλο όνομα, χάθηκαν από τη μνήμη και αναδύονται από τη μνήμη του σώματος. Από τέτοιες "αφορμές" ξεκινούν οι "οικογενειακές διαφορές" που σαν να χιαναθέτουν σε ενέρχεια μια παλιά "ιστορία" χι να δημιουργήσουν μια νέα.

Κοντά σ' αυτούς τους πραγματωμένους φόννους, που είναι οι λίχοι, υπάρχουν και οι άλλοι, που είναι οι πολλοί και αποτελούν διαθλάσεις των πρώτων: οι λανθάνοντες, οι ελλοχεύοντες, οι αποφευχθέντες παρ' ολίγον, που όλοι μπορεί να είναι εκκολλητόμενοι. Οι "παρεξηγήσεις" που προκαλούνται από διάφορες ασήμαντες πολλές φορές διαφωνίες, μια δυσπιστία, λόχου χάριν, στη μεταφερόμενη πληροφορία ότι υπάρχει μη φυλλοβόλος πλάτανος που εκλαμβάνεται ως διάψευση και κάνει δυο άνδρες "να μη μιλιούνται" χι καιρό, ίσως και χι πάντα. Οι "παρεξηγήσεις" που προκαλούνται "με το παραμικρό", όπως μου είπε ένας από τους πρώτους συνομιλητές μου στο χωριό, από αυθόρμητους "καυχάδες", και δεν χιχνιούνται ποτέ, οι οποίες συντηρούνται στο επίπεδο της



"παρεξήγησης" και δεν αφήνονται να εξελιχθούν σε "διαφορές", με διάφορες "τεχνικές ψύχρανσης" των σχέσεων, αχνόησης της παρουσίας του άλλου ή αποφυγής του στο χώρο. Ακόμα και οι "διαφορές" που επίσης με διάφορες τεχνικές στη χρήση του χώρου συγκρατούνται και δεν αφήνονται να μετατραπούν σε "οικογενειακές" ή να γενικευθούν αν είναι ήδη τέτοιες. Ωστόσο, από τη μια πλευρά οι καταστάσεις αυτές αποτελούν διαρκή "πονοκέφαλο" για αυτούς που τις ζουν, διότι πρέπει να προσέχουν συνεχώς και αδιαλείπτως πού πηγαίνουν και από ποιο δρόμο, πού κοιτάζουν και πώς, σε ποιο καφενείο είναι ποιος ώστε να κρίνουν αν μπορούν να μπουν ή όχι, δίπλα σε ποιον μπορούν να καθήσουν και πολλα άλλα. Γιατί μια παρουσία στο "λάθος" μέρος ή στη "λάθος" θέση κινδυνεύει να θεωρηθεί η "πρόκληση" που ξεχειλίζει το ποτήρι. Και από την άλλη αποτελούν ημιτελές μέτρο, καθώς ανά πάσαν στιγμήν και με οποιαδήποτε αφορμή το "ψυχρό" μπορεί να μετατραπεί σε "θερμό". Οι κινήσεις και οι αντιδράσεις των ανθρώπων δεν είναι πάντα ελεγχόμενες. Μία κίνηση σ' ένα χιόντι και το "κακό έρχεται". Και τα χιόντια είναι οι κατ' εξοχήν τόποι δημιουργίας αλλά και αναθέρμανσης "παρεξηγήσεων" και "διαφορών".

Ο μόνος τρόπος εξόδου από αυτόν τον ανοικτό κύκλο της υπαρκτής ή ελλοχεύουσας βίας είναι ο "σασμός". Σχεδόν ακατόρθωτος στη δυτική Κρήτη, "αυτοί εκεί είναι πολύ πιο εχριστές από εμάς", αποφαινόμενοι οι Μεγαλοχωριανοί, στο Μεγάλο Χωριό απορροφάει ένα μεγάλο μέρος της κοινωνικής ενέργειας και διάδρασης, καθώς τίθεται ως στόχος μόλις εμφανιστούν "τα πρώτα σύννεφα" σε μια σχέση μεταξύ δύο ανδρών, ακόμα και αν είναι αδελφοί, οτιδήποτε "σύννεφα" και αν είναι αυτά και από οποιαδήποτε "αιτία" και αν προέρχονται. Η επίγνωση ότι τα "μικρά μεγαλώνουν εύκολα" και δεν "ξαναμικραίνουν", οδηγεί σε προσπάθειες "σασμού" ακόμα και στις πιο μικρές "παρεξηγήσεις". Οι προσπάθειες αυτές ξεκινούν από τρίτους, ουδέτερους σε σχέση με τους "αντίπαλους", και συχνά απαιτούν χρονοβόρες διαβουλεύσεις και από τις δύο πλευρές, καθώς ο "εχρισμός" του καθενός δεν του επιτρέπει να υποχωρήσει. Και είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμα και στις πιο μικρές "παρεξηγήσεις" τηρείται η επίσημη τελετουργία του "σασμού", όπου οι "αντίπαλοι" πίνουν μαζί κρασί και συμποσιάζονται, παρουσία μιας μεγάλης παρέας ανθρώπων, και των δύο φύλων και

όλων των ηλικιών, ανάμικτης "οικογενειακής" προέλευσης. Όταν τα "σύννεφα είναι σκούρα", όταν η αλυσίδα των αμοιβαίων ζωοκλοπιών έχει φθάσει σε οριακό σημείο ή τα ζώα βρίσκονται σκοτωμένα σε "ταύκους" ή κάποιος βρίσκεται στο νοσοκομείο κτυπημένος από κάποιον άλλον, η προσπάθεια που καταβάλλεται είναι ακόμα μεγαλύτερη και "πιο ειδικευμένη", καθώς εδώ επιστρατεύονται, με δική τους πρωτοβουλία ή καλούμενοι από την περιφέρεια των "οικογενειών" των εμπλεκόμενων, από τους μακρινούς συγγενείς, και ιδίως από τους μητροπλευρικούς και τους αχχιστείς, οι "μεσάζοντες". Άνδρες "επιφανείς", με κύρος στο χωριό, από τις "μεσαιές ή τις μικρές οικογένειες" οι περισσότεροι, που έχουν τεθεί, είτε λόγω του επαγγέλματός τους (δηλαδή δεν είναι κτηνοτρόφοι) είτε από τη δράση τους, εκτός αυτού του "συστήματος των βίαιων ανταλλαγών", και ασχολούνται συστηματικά και με σχετική επιτυχία με τη διαμεσολάβηση στις "διαφορές" των άλλων.

Ακόμα και αν η προσπάθεια των "μεσαζόντων" δεν τελεσφορήσει, μητροπλευρικοί συγγενείς, αχχιστείς, σύντεκνοι και φίλοι, ένα ολόκληρο δίκτυο ανθρώπων, παρεμβάλλονται ανάμεσα στους πιο "θερμούς" άνδρες των δύο "αντίπαλων οικογενειών" και τους περιβάλλουν σ' όλες τους τις κινήσεις για να αποτρέψουν "το κακό" ώσπου να "κρυώσει η κατάσταση" και είτε να επαναληφθεί η προσπάθεια "σασμού" είτε να σταθεροποιηθεί σε μια βιώσιμη κατάσταση "ψύχρανσης και αποφυγής". Και αυτό γιατί, όταν ιδίως οι "αντίπαλοι" είναι και συγχωριανοί, το να αφεθούν οι "διαφορές" στην προδιαγεγραμμένη πορεία τους, φέρνει σε δύσκολη θέση όλο το χωριό. Με δεδομένη την ενδογαμία του, όλες οι "οικογένειες" έχουν κάποια συγγενική σχέση και με τις δύο εμπλεκόμενες "οικογένειες" και τους είναι δύσκολο να ταχθούν με το μέρος του ενός ή του άλλου, ενώ πάλι η "ουδετερότητα" είναι δύσκολη, πολλές φορές μάλιστα και αδύνατη.

Ένας οικογενειακός φίλος από το Μεγάλο Χωριό μου αφηγήθηκε κάποτε τη δική του "ιστορία" που διαδραματίστηκε τη δεκατία του 1940, όταν ο ίδιος ήταν μικρό παιδί. Ένας ετεροθαλής αδελφός της μητέρας του (από τον ίδιο πατέρα), γύρω στα δεκαεπτά τότε, σκότωσε μάλλον κατά λάθος, ενώ έπαιζαν με κάτι όπλα, ένα γιο του αδελφού του πατέρα του, στην ίδια περίπου

ηλικία με αυτόν. Επειδή οι δύο "οικογένειες" είχαν "διαφορές από ζωοκλοπές", και επειδή ούτως ή άλλως στα μέρη αυτά οι ανθρωποκτονίες εξ αμελείας, ακόμα και αυτές που προέρχονται από καθαρό ατύχημα (με αυτοκίνητο, λόγου χάριν) καταλογίζονται ως φόνοι, ο φόνος θεωρήθηκε εμπρόθετος και οι δύο "οικογένειες" έφθασαν σε ανοικτή ρήξη. Ο θείος και οι αδελφοί του έφυγαν από το χωριό και τους ακολούθησε και ο παπούς του αφηγητή μου. Λίγο καιρό αργότερα, ο παππούς επισκέφθηκε κρυφά το χωριό για να τον δει και αυτός, ταυτισμένος με την "οικογένεια" του πατέρα του, είπε στη μάνα του "τι τον έφερες αυτόν εδώ;" και αρνήθηκε να του απευθύνει το λόγο. Όταν έφευγε ο παππούς του από το σπίτι, ο αφηγητής μου μάζεψε τα ξαδέλφια του από τον πατέρα του και του πετούσαν πέτρες. Και δεν του ξαναμίλησε ως το θάνατό του, ούτε βέβαια και στους θείους του.

Στην περίπτωση που η κατάσταση καταλήξει στο φόνο, ακόμα και αν φύγει ο "φονιάς" και η στενότερη "οικογένειά" του από το χωριό, όπως γίνεται συνήθως, οι αντηχήσεις παραμένουν και παράχουν αποτελέσματα και εν τη απουσία του. Γιατί εδώ μπορεί να μην υπάρχουν μεγάλες "αντεκδικήσεις", όπως στη δυτική Κρήτη, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι τα πράγματα βιώνονται ελαφρύτερα ή ότι η μνήμη είναι βραχύτερη. Ούτε εν τέλει ότι και το ίδιο "το χωριό, που δε σηκώνει τα φονικά", όπως λένε πολλές φορές οι Μεγαλοχωριανοί, έχει σαφή άποψη υπέρ του "κλείσιματος των διαφορών" έστω και με τη λήθη. Στην πραγματικότητα, ο καθένας χωριστά και όλοι μαζί, διακατέχονται από μια βαθύτατη πολιτισμική αμφιθυμία, που τελικά δεν συνιστά αμφιταλάντευση ανάμεσα στη διατήρηση και το κλείσιμο των διαφορών ή στη διατήρηση αυτών των αντιλήψεων για τις "διαφορές" και την εξάλειψή τους, αλλά ανάμεσα στην προσδοκία, την επιταγή και την επιθυμία της πλήρους εκδραμάτισης των "διαφορών" αυτών, από την μια πλευρά, και τις δυσβάστακτες συνέπειές της για όλους, καθώς και την επίγνωση ότι αυτό δεν θα οδηγούσε παρά σε άλλο ένα "χύρο", με ακόμα περισσότερες συνέπειες, από την άλλη. Με αποτέλεσμα να εναποθέτουν όλοι την επίλυση του διλήμματος αυτού στους ενδιαφερόμενους, προσδοκώντας άρρητα ή και απαιτώντας σιωπηρά από αυτούς να κάνουν το πρώτο, το οποίο θα

αποτελούσε την ύστατη ένδειξη "αντρειάς" στα μάτια τους, ενώ με τα λόγια και με άλλες πράξεις τους "λένε" να κάνουν το δεύτερο.

Στην "ιστορία" του οικογενειακού φίλου που ανέφερα παραπάνω, κανείς δεν του "είπε" ότι έπρεπε να σκοτώσει το θείο του. Παρά ταύτα, επειδή ο ξάδελφός του δεν είχε αδέρφια, τόσο η ευρύτερη "οικογένεια" όσο και το υπόλοιπο χωριό περίμεναν άρρητα από αυτόν "να εκδικηθεί" τον ξάδελφό του, πράγμα που αυτός αρνήθηκε να κάνει, έχοντας μετοικήσει ούτως ή άλλως (ή και χι αυτό το λόγο, δεν ξέρω) στην πόλη. Αυτό όμως αποτελεί μια σιωπηρή "κηλίδα" που τον συνοδεύει και που πολύ έμμεσα μου έκαναν σ' αυτή νύξη στο χωριό. Το χρέος αυτό ανέλαβαν δεύτεροι ή τρίτοι ξάδελφοι, οι οποίοι "του έκαναν δύο ή τρεις απόπειρες", όπως λένε, έχοντάς τον τραυματίσει μερικές φορές, χωρίς να κατορθώσουν να τον σκοτώσουν. Και δεν τις σταμάτησαν παρά τη δεκαετία του 1980, σαράντα τόσα χρόνια μετά το επεισόδιο, όταν ο άνθρωπος αυτός είχε πια γεράσει και δεν είχε νόημα να τον σκοτώσουν, αλλά και αφού τους είχε ξεφύξει τόσες φορές (γιατί όλα έχουν και την άλλη όψη τους) που επίσης δεν είχε νόημα να τον σκοτώσουν. Γιατί ο άνθρωπος αυτός επέζησε ως "θρύλος" στο χωριό.

Η περίπτωση μιας άλλης "παλιάς διαφοράς" εικονογραφεί ακόμα καλύτερα πώς ακριβώς γίνεται όλο αυτό. Η "διαφορά" αυτή ξεκίνησε επίσης τη δεκαετία του 1940, στη διάρκεια μιας συμπλοκής μεταξύ μιας "οικογένειας" χωριανών με μια "οικογένεια" από το κοντινό χωριό των Ψηλών, με αφορμή ορισμένες ζωοκλοπές, όπου οι Ψηλιώτες τραυμάτισαν σοβαρά κάποιον από τους χωριανούς και, νομίζοντάς τον νεκρό, ένας από τους τελευταίους σκότωσε ένα Ψηλιώτη. Είκοσι πέντε χρόνια μετά, ενώ το "φονικό" φαινόταν ξεχασμένο, ο αγέννητος τότε αδελφός του έσφαξε σαν το αρνί, σε μια αίθουσα δικαστηρίου, αυτόν από τους Μεγαλοχωριανούς που "είχε πάρει το φονικό" (που μάλλον δεν ήταν ο δράστης). Οι χιοι του θύματος ήταν μικροί, ο δράστης φυλακίστηκε, και ούτε οι αδελφοί του πατέρα ούτε η μητέρα ανέθρεψαν τα παιδιά με την ιδέα της εκδίκησης. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι κανείς ξέχασε το "φονικό" είτε από την "οικογένεια" του θύματος είτε από το χωριό. Στους μεν μεγάλους της "οικογένειας" "ανέβαινε το αίμα στο κεφάλι" όποτε έβλεπαν έστω και αυτοκίνητο να περνάει με το όνομα της

"οικογένειας" του Ψηλιώτη και διαρκώς συζητούσαν για την "πρόκληση" που συνιστά στα μάτια τους "να τολμούν" οι συγκεκριμένοι, ακόμα και αν δεν ήταν στενοί συγγενείς του δράστη, να περνούν από το χωριό. Οι ίδιοι δεν περνούσαν ποτέ από τα Ψηλά. Το "φονικό" συζητιόταν ευρέως από όλους. Από την άλλη πλευρά, στο όνομα της αποτροπής της διαιώνισης αυτής της ιστορίας, οι περισσότεροι χωριανοί πληροφορούσαν παντού, στο χωριό, στην πόλη, οπουδήποτε και αν βρίσκονταν, τους άνδρες της "οικογένειας" του θύματος και τους γιους του, όσο μεγάλωναν, τότε εμφανίζονταν οι "άλλοι" και που. Για να τους αποφύγουν; Ή και για να τους υπενθυμίσουν ότι "κάτι" έπρεπε να κάνουν; Ασαφές. Εν τω μεταξύ πέρασαν τα χρόνια, ο "φονιάς" βγήκε από τη φυλακή και το δίλημμα των γιων μεγάλωσε. Ο ένας έφυγε από το χωριό να δουλέψει στην πόλη, παντρεύτηκε, έκανε παιδιά. Και ο άλλος έφυγε να δουλέψει εκτός χωριού. Ο τρίτος έμεινε. Κανείς δεν ξέχασε. Όλα θυμίζουν ότι το "φονικό" είναι εκεί, "ανοικτό": οι Ψηλιώτες "χαρίζουν" χωριστά, άλλη μέρα από τους χωριανούς, στους γάμους των Μεγαλοχωριανών, όλη η "οικογένεια" ακούει ακόμα το όνομα των "άλλων" και "τους ανεβαίνει το αίμα στο κεφάλι", ακόμα και ένας συνομιλητής μου που έχει μεγαλώσει με την "οικογένεια" της μητέρας του. Όλοι εξακολουθούν να προειδοποιούν, τους γιους τώρα πια, από πού περνούν και πού βρίσκονται οι "άλλοι", και όλοι περιμένουν τι θα κάνουν και φοβούνται για αυτό που θα κάνουν. Είκοσι πέντε χρόνια μετά το "φονικό", και δέκα χρόνια μετά την αποφυλάκιση του δράστη, ο μικρός γιος του θύματος αποφασίζει να "εκδικηθεί", και δυστυχώς ή ευτυχώς αστοχεί. Έκανε μεν το "χρέος" του, και "την ενέργεια που όλοι άρρητα περίμεναν, χωρίς ποτέ αυτό να εκφραστεί ως ανοικτή πίεση", όπως μου είπε η φοιτήτρια που ήδη ανέφερα. Ωστόσο, ο δράστης είναι ζωντανός και η κατάσταση συνεχίζεται όπως και πριν: "η υπόθεση έχει μείνει ανοικτή", όπως μου είπε μια ξαδέλφη των παιδιών αυτών. Και όλοι περιμένουν και φοβούνται δεύτερη κίνηση και τον παρακολουθούν άχρυπνα, όταν ιδίως του κάνουν ζωοκλοπές (οι οποίες πιθανολογούνται ότι είναι από την πλευρά των Ψηλιωτών): "Εδώ τόσοι και τόσοι άνθρωποι πεθαίνουν", συνέχισε η ξαδέλφη τους, συνοψίζοντας την κατάσταση, "δεν το κάνει ο θεός να πεθάνει και αυτός, μα μεγάλος άνθρωπος είναι. Γιατί όσο ζει, η

ιστορία κινδυνεύει να αναφλεχθεί! Και ο μεγάλος έχει παντρευτεί, έχει κοπέλια τώρα. Αν ξαναρχίσει, αυτά είναι σαν τις κάρτες, η μια ακολουθεί την άλλη".

Εξήντα χρόνια από το πρώτο "φονικό", και σ' ένα γάμο που πήγα, όπου η νύφη είναι από την "οικογένεια" του "φονιά", ο ίδιος απουσίαζε από το γάμο, διότι, όπως με πληροφορήσε μία ξαδέλφη της, κάποιος σχετικά μακρινός μεν συγγενής του χαμπρού, ωστόσο από τους "επιφανείς" άνδρες της "οικογένειας", που δεν μπορούσε να απουσιάζει, είναι παντρεμένος με την αδελφή του θύματος, και θα ήταν "προσβολή" στο πρόσωπό του και το δικό της. Άλλα εξήντα από ένα άλλο, και όταν ένας ανηψιός της *γυναίκας* κάποιου στενού συγγενούς του "φονιά", δηλαδή ανηψιός του "φονιά" εξ αχχιστείας θέλησε να παντρευτεί μία κοπέλλα από τον "κλάδο της οικογένειας του θύματος", το "φονικό" εμπόδισε το γάμο αυτό. Άλλα εξήντα από ένα τρίτο, μέσα στο χωριό και αυτό, και οι "οικογένειες", που μένουν σε διαφορετικούς οικισμούς του χωριού, δεν πηγαίνουν ποτέ η μία στον οικισμό που μένει η άλλη, "χαρίζουν" χωριστά στους γάμους, και όταν τύχει τα "μέλη" τους να συναντηθούν, στρέφουν ο καθένας το κεφάλι προς την αντίθετη κατεύθυνση. Τα "φονικά" είναι ακόμα ζωντανά και προσδιορίζουν τη ζωή των ανθρώπων.

Όσοι σκότωσαν έφυχαν από το χωριό και δεν επέστρεψαν ποτέ στη ζωή τους. Δύο μόνο έμειναν. Ο ένας ασφαλής, γιατί δεν υπήρχε κοντινός συγγενής για να "εκδικηθεί τον σκοτωμένο", ο άλλος, που δεν ήταν και ο πραγματικός "φονιάς", απλώς ένας "αδύναμος κρίκος" της "οικογένειας" στον οποίο αποδόθηκε το "φονικό" για να χθυσώσουν "οι πιο δυνατοί", πέρασε τη ζωή του περιμένοντας να τον σκοτώσουν, χωρίς να του κάνει κανείς τη χάρη αυτή. Είτε έμειναν όμως είτε έφυχαν, τα "φονικά" είναι εκεί, σχέσεις και όχι πράξεις.

Είναι σχέσεις που ανα-βιώνονται, ανα-βιώνουν, ανα-δημιουργούνται, ανα-κατασκευάζονται και ανα-διαμορφώνονται μέσα ακριβώς από τις μικρές επιτελέσεις των "εκφράσεων", για να δανειστώ τον Bruner (1986:11), μέσα από τις μικρές "παραστάσεις" που οργανώνονται επιμελώς και μεθοδικά από όλους για να αποφευχθεί αυτό που ταυτόχρονα υπενθυμίζουν, κρατώντας το έτσι ζωντανό και αποθηκεύοντάς το βαθιά στη σωματική μνήμη όλων, ως ενσωματωμένη και σωματοποιημένη προδιάθεση. Αυτός ακριβώς είναι και ο τρόπος με τον οποίο ρηματοποιείται (αυτό το

"μου ανεβαίνει το αίμα στο κεφάλι") και καθίσταται ορατό: "Μια μέρα ήμασταν μια μεγάλη παρρέα και είχαμε ξεκινήσει να πάμε στον Πλάτανο" [στον κάτω οικισμό], μου περιγράφει μια άλλη φοιτήτρια, "μαζί μας ήταν και ένα παιδί, Κούρτης," [από τις δύο οικογένειες που δεν πηγαίνουν η μία στον οικισμό της άλλης] "φοιτητής του Πολυτεχνείου, που δεν είχε διαφωνήσει με την ιδέα να πάμε στον Πλάτανο. Αυτός τώρα μακρινός συγγενής του Κούρτη που είχε σκοτωθεί και είναι ζήτημα αν τον είχε γνωρίσει και ο πατέρας του. Ε, αμέσως μετά τη στροφή του δρόμου, που αρχίσαμε να να πλησιάζουμε, άρχισε να "κομπιάζει", το ζάλο [βήμα] του επιβαδύνθηκε, έχινε διστακτικό, άρχισε να χρονοτριβεί, σαν να μη μπορούσε πραγματικά να προχωρήσει, και στο τέλος μας ανακοίνωσε ότι θα χυρίσει πίσω. "Εχώ ο ίδιος δεν έχω κανένα λόγο", είπε, "αλλά αν με δει κάποιος από αυτούς [από την αντίπαλη οικογένεια], θα το θεωρήσει προσβολή και μπορώ να βάλω σε μελάδες και φασαρίες την οικογένειά μου".

Τα "φωνικά" είναι σχέσεις για τι οποίες όλοι εν τέλει κάνουν αυτό ακριβώς που περιγράφει η Καρυστιάνη, αφήνουν πίσω τις παλιές φωτιές να σβύσουν μόνες, αλλά να που πότε πότε στρέφουν το κεφάλι και με δυο βαθιές ανάσες αναζωπυρώνουν τις τελευταίες σπίθες (2000:198). Τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες. Παρότι γνωρίζουν το αδιέξοδο: "Η μάνας μας", μου λέει η κόρη του θύματος στο παραπάνω "φωνικό", "παρώτρυνε τους γιούς της να κάνουν τόπο στην ορχή και να το αφήσουν να περάσει, για να μην διαιωνιστεί η βεντέτα. Αλλά έχουνε περάσει σαράντα πέντε χρόνια και η κατάσταση είναι ίδια. Και θα διατηρηθεί αιώνια έτσι. Τα οικογενειακά δεν ξεχνιούνται. Νά' χεν ήξερε ο μικρός μου αδερφός, με σιγουριά ποιος ήτονε, σίγουρα θα τον είχε σκοτώσει και έτσι θα είχε αποφευχθεί η σημερινή κατάσταση, που αποφεύχουμε οι μεν τους δε και βρισκόμαστε συνεχώς στην τσίτα, μη τυχόν και δουμε κανέναν από "αυτούς. Νά' χεν τον είχε σκοτώσει, τώρα θα είχε βγει από τη φυλακή, όσα χρόνια και να είχε μείνει". Μόνη της όμως πρόσθεσε ότι αυτό λίγο θα είχε βελτιώσει την κατάσταση, αφού θα ξανάρχιζε δεύτερος γύρος φονικών. "Αυτές οι ιστορίες δεν τελειώνουν", πρόσθεσε.

Και αυτό μας οδηγεί σ' ένα τελευταίο ερώτημα: η βία είναι εν τέλει χένους αρσενικού; Τι κάνουν οι γυναίκες μέσα σ' όλα αυτά; Εκεί όπου υπήρχαν μεγάλες "βεντέτες", οι γυναίκες φύλασσαν τα ματωμένα πουκάμισα των σκοτωμένων για να τα βλέπουν οι γιοι τους και τους χαλούχουσαν έμφωνα τότε, σιωπηλά

ίσως ακόμα σήμερα, στην "εκδίκηση". Ενώ έθραβαν τους χιους τους, μπαινόβχαιναν αχέρωχες στο νεκροταφείο λέχοντας ότι "έχουν ένα καλάθι αρχίδια να πάρουν εκδίκηση" (πραγματική ρήση μιας μάνας σε μια μεγάλη "βεντέττα", όπως με πληροφορόρησε η Καρυστιάνη). Έρριχναν, και ίσως ρίχνουν ακόμα, πετρέλαιο και έβαζαν φωτιά στις χυναίκες της αντίπαλης "οικογένειας", όπως οι δύο περιπτώσεις που βρήκα στα δικαστικά αρχεία, και όχι πολύ παλιές, των δεκαετιών 1970 και 1980. Έπαιρναν κάποτε το όπλο και σκότωναν τους "φονιάδες" των ανδρών ή των αδελφών τους<sup>2</sup>. Γίνονταν και οι ίδιες θύματα εκδίκησης, "θερμής" και "ψυχρής", και χίνονται ακόμα, αν κρίνω πάλι από τις πέντε, πάλι σχετικά πρόσφατες, τέτοιες περιπτώσεις βρήκα στα αρχεία των κακουρχιοδικείων, και τις ακόμα περισσότερες που άκουσα. Γίνονταν θύματα και της διαφωνίας τους με τους άνδρες της ευρύτερης "οικογένειας" όταν απειλούσαν ότι θα μαρτυρήσουν την ψευδή απόδοση σ' ένα χιο τους φόνου που διέπραξε κάποιος άλλος. Διαμεσολλαβούσαν στις "διαφορές" ως νύφες. Ωστόσο ήταν και είναι "συμπαραχωχοί" αυτού του σύμπαντος και πολύ συχνά αυτές που κατ' εξοχήν το αναπαρήχαν και το διαιώνιζαν, όταν όλοι οι άνδρες είχαν φύγει, ο καθένας για αλλού. Και εκεί όπου οι "διαφορές" είναι πιο περιορισμένες οι χυναίκες είναι συμπαραχωχοί, της βίας και της συγκράτησής της. Με τη διαφορά ότι στο σύμπαν αυτό οι σχέσεις αχχιστείας και μητροπλευρικής συχχένης των οποίων είναι φορείς είναι πιο "αναβαθμισμένες" με αποτέλεσμα οι χυναίκες να αποτελούν, και να έχουν επίχνωση του χεχονότος αυτού, τη βάση του κοινωνικού ιστού και να επιτελούν de facto ένα πιο αισθητό διαμεσολλαβητικό ρόλο, τον οποίο έχουν επίσης περισσότερο επεξεργαστεί ως φορείς της δράσης. Ταυτόχρονα δεν είναι λίχες οι φορές που "βάζουν οι ίδιες φωτιά". Αλλά και όταν η κατάσταση οξύνεται, ταυτίζονται με το "ιδίωμα της οικογένειας", όχι μόνο καταχωχής τους, αλλά και αυτής στην οποία παντρεύτηκαν: η αφηγήτρια της Μιτσοτάκη στο *Flora Mirabilis*, περιχράφει μια τέτοια κατάσταση στο χωριό της, με θύμα την ίδια, σε μια "διαφορά από φονικό" της δικής της "οικογένειας" με μια άλλη. Μια συνάντησή της με μια *νύφη* της "άλλης οικογένειας", όπου αν και η ίδια άλλαξε

<sup>2</sup> Αυτό κάνει και μια ηρωίδα του Πρεβελάκη στον *Κρητικό*, εκδικείται τον άνδρα της προσπαθώντας να σκοτώσει το "φονιά" του (1965[1950]:495-510).



δρόμο για να μην τη συναντήσει, η άλλη σταμάτησε και της πέταξε μια πέτρα και ένα αντίστοιχο περιστατικό με μια κόρη, που είχε ανεβεί σ' ένα ύψωμα και πετούσε σ' όλα τα κορίτσια της "οικογένειάς" της πέτρες, ενώ συνόδευαν τον Επιτάφιο (Μιτσοτάκη 1996:35-36)..

Εν τέλει, λοιπόν, η βία, όπως και η "αντρεία", όπως και η "δύναμη": χένους ανδρό-χυνου, με τις αρσενικές και τις θηλυκές εκδοχές της, με τις ανδρικές και τις γυναικείες "δουλιές" της, με τα ανδρικά και τα γυναικεία διλήμματά της.

### 3. Αντί για επίλογο: Η ζωή ως δύσκολη τέχνη

Στη διάρκεια της συγγραφής της μελέτης αυτής, συντελέστηκε και συκροτήθηκε μια "άλλη κατανόηση", εκτός από τη (δια)νοητική διαδικασία της σύλληψης και "αποκωδικοποίησης" του "μηχανισμού" με τον οποίο λειτουργεί η πολιτισμική λογική "των άλλων" και του *modus operandi* των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής πρακτικής. Στην προσπάθειά μου να βγάλω ένα πιο συνοδικό νόημα από τα "δικά του καθενός" (που αποτελούσαν, όπως είπα στην αρχή, το "εθνογραφικό υλικό" μου), ένα νόημα που να αντλείται από αυτήν ακριβώς την πολυ- ή δια-φωνία και να την ερμηνεύει, και στην προσπάθειά μου να μετατρέψω αυτό το νόημα σε συνεκτικό λόγο και να το εικονογραφήσω μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα, "είδα" και από "άλλη σκοπιά" την πληθθυντική πλέον σήμερα "σκοπιά του ιθαγενούς" (Malinowski 1922:25). Συνέλαβα διαστάσεις της πραγματικότητας που προσπαθούσα να αποδώσω οι οποίες μου ήταν αθέατες ή συγκεχυμένες και θορές, και άρα α-σήμαντες, κατανοώντας έτσι και άλλες "πραγματικότητες" που υπάρχουν πίσω από αυτήν και παράλληλα με αυτήν, τις οποίες δεν είχα επι-σημάνει.

Γιατί, ενώ έχραφα, και περίπου στη μέση της εργασίας μου, αναστοχάστηκα τα συνεπαχόμενα της πολιτισμικής λογικής και του *modus operandi* των κοινωνικών σχέσεων στο ανθρώπινο επίπεδο και τότε πρώτη φορά αναλογίστηκα τη δυσκολία του να ζει κανείς μέσα σ' αυτά και με αυτά. Και συνειδητοποίησα ότι στην

αγωνία μου να συγκεντρώσω, ή μάλλον να "κλέψω", "πληροφορίες", αλλά, το σπουδαιότερο, να αποκωδικοποιήσω την ανοίκεια λογική κοινωνικών πρακτικών που μου ήταν οικείες ως άκουσμα και ως υπαρκτή, πηλην όμως "άλλη", λογική για τα πράγματα, μιας και είμαι προσωπικά χέννημα-θρέμμα της Κρήτης, χωρίς, ωστόσο, να μου για αυτό λιχότερο ακατανόητες, δεν διερωτήθηκα τι μπορεί να σημαίνουν "για αυτούς που τα κατοικούν" (Cohen 1992:220 και 1994:14). Στην προσπάθειά μου να τις κατανοήσω καθ' υπέρβαση του κοινωνικο-πολιτισμικά προσδιορισμένου εαυτού μου: δηλαδή, από τη μια πλευρά, χωρίς τη μεσολάβηση ηθικής αξιολόγησης (γιατί καλά η ζωοκλοπή, αλλά το φονικό;) και από την άλλη, χωρίς να τις θεωρήσω δεδομένες και να χρησιμοποιήσω ως αφετηρία και βάση της ανάλυσής μου την άρρητη "δημώδη γνώση" που έφερα μέσα μου ως "μέτοχος", με την ευρεία έννοια, ενός κοινού ευρύτερου κοινωνικού σύμπαντος με τους φορείς τους, στην προσπάθειά μου αυτή λοιπόν, κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου επικέντρωσα την προσοχή μου στη κατανόηση της φόρμας, του "πώς λειτουργεί", και όχι του "τι σημαίνει" για τους ίδιους τους ανθρώπους. Σαν να είχα θεωρήσει αυτό τον κόσμο τόσο καταστατικά διαφορετικό, ώστε η διαφορετική πολιτισμική λογική των πρακτικών του να υπαχόρευε και ένα δεδομένα διαφορετικό από το δικό μου υπόβαθρο ανθρωπίνης εμπειρίας αυτών των πρακτικών, το οποίο θεωρούσα ασυναίσθητα ότι έπρεπε να είναι ομοταχές και ομόρροπο με αυτές, ότι δηλαδή "έφτιαχνε" ανθρώπους από "άλλη πάστα". Η, ίσως σαν να έπρεπε να τον "ετεροποιήσω" για να τον κατανοήσω.

Η "ουδετεροποίηση" του εαυτού μου (Cohen 1992:224), ώστε να αποφύγω, κατά το δυνατόν, την πρόσληψη της πραγματικότητας μέσω των δικών μου αξιολογικών κρίσεων (θετικών και αρνητικών), δεν μου επέτρεπε να διερωτηθώ έχω η ίδια πάνω σ' αυτά που έβλεπα και άκουα, και να τα σχολιάσω μέσα μου, διότι αισθανόμουν ότι θα ήταν σαν να τα έκρινα. Ταυτόχρονα όμως με έκανε να "ουδετεροποιήσω" και τους εαυτούς των συνομιλητών μου και να μην αξιολογώ ως αυτό που ήταν, όχι μόνο ό,τι αντιλαμβανόμουν, αισθανόμουν, ή έβλεπα, αλλά και ό,τι άκουα ή ό,τι μου έλεχαν οι ίδιοι που (υπο)δήλωνε ή αποκάλυπτε τις δυσκολίες και τα προβλήματα που συνεπάγεται η ισχύουσα

πολιτισμική λοχική τους για τους ίδιους. Όλα αυτά τα ενέχραφα είτε στο μητρώο της γενικής διαφωνίας, αμφισβήτησης και διαπραχμάτευσης που υπαγορεύει το "ιδίωμα της αντρειάς", είτε στο μητρώο του "λοχικά αναπόφευκτου, *rebus sic standibus*", με άλλα λόγια, τα ερμήνευα με βάση ένα κοινωνικό ντετερμινισμό και τα θεωρούσα "φυσικά".

Ότι δεν πρόκειται για ένα σύμπαν όπου οι άνθρωποι εκτελούν αυτομάτως και σαν αυτόματα "άχραφους νόμους", "κανόνες" ή ηθικές επιταχές αυτό το είχα αντιληφθεί ήδη από την πρώτη φάση της έρευνάς μου. Ότι οι ιστορίες της βίας, τα "φονικά", οι "αντεκδικήσεις", ακόμα και οι ζωοκλοπές είναι καταστάσεις έμπληρες από έντονα, και μάλιστα βίαια και ποικιλότροπα έντονα, πολιτισμικά ομοιοσημένα και αρθρωμένα συναισθήματα, και αυτό το είχα συνειδητοποιήσει και συναισθανθεί από την αρχή. Ότι οι άνθρωποι έπρεπε να υπολοχίζουν διαρκώς κάθε τους κίνηση, γιατί αισθάνονταν ότι ήταν, και ήταν, διαρκώς υπό κρίσιν, και ότι ζούσαν μέσα στην αβεβαιότητα, χωρίς να ξέρουν "τι θα τους ξημερώσει" επίσης το είχα καταλάβει. Ότι όλα αυτά τους προκαλούσαν τόσες εντάσεις που δεν μπορούσαν να σταθούν σ' ένα μέρος χαλαροί και να συζητήσουν αμέριμνα, αλλά ήταν διαρκώς σε εχρήχωση και υπερένταση, και αυτό το αισθανόμουν, και μάλιστα στο ίδιο μου το σώμα, γιατί αισθανόμουν μια διαρκώς τεντωμένη ατμόσφαιρα γύρω μου, και αυτό μου προκαλούσε και μένα ένα είδος "ακαθησίας". Ότι, επί πλέον, είχαν πλήρη επίχωση της κατάστασης στην οποία ζούσαν και ήταν σε θέση να την αντικειμενοποιήσουν και να την αναστοχαστούν με μεχάλη ενάρχεια, και αυτό το είχα θαυμάσει από την αρχή.

Όλα αυτά όμως τα είχα περιχαράκώσει σε μια περιοχή των κοινωνικών σχέσεων, στις βίαιες πρακτικές αυτές καθαυτές και τις καταστάσεις που προκαλούν, τα ταξινομούσα στο "κουτάκι" της γενναιότητας και τα "άκουα" σαν τη "Συμφωνία της Λεβεντιάς". Δεν είχα συνειδητοποιήσει ούτε το βαθμό στον οποίο τα συνεπαχόμενα του "ιδιώματος της αντρειάς" διαχέονται και διαποτίζουν ακόμα και τις πιο μικρές και "ασήμαντες" λεπτομέρειες της καθημερινότητας, ούτε το πόσο επηρεάζουν, περιπλέκουν και δυσχεραίνουν τη ζωή των ανθρώπων, οι οποίοι εν τέλει μπορεί να την ήθελαν, και να την "φαντάζονται", και

διαφορετική. Γιατί δεν είχα διερωτηθεί τι μπορεί να σημαίνουν όλα αυτά στο υποκειμενικό επίπεδο.

Τι σημαίνει "ένα πεντοχίλιορο τη μέρα", για κάθε άνδρα του σπιτιού, για "κεράσματα στο καφενείο". Τι σημαίνει να "ξεβοσκεύεις" επειδή σου έπεσαν τα δόντια ή να αυτοκτονείς, επειδή χέρασες και δεν αντέχεις να νοιώθεις αδύναμος και ανήμπορος. Τι σημαίνει να αγαπάς μία γυναίκα, έστω και από μακριά, να σε αγαπάει και αυτή, και να παντρεύεσαι μία άλλη, που δεν τη θέλεις, επειδή έδωσες μεθυσμένος "το λόγο σου" στον αδελφό της και "δεν μπορείς να τον πάρεις πίσω". Τι σημαίνει να παντρεύεσαι τον απαγωγέα σου, χωρίς τη θέλησή σου, για να αποφευχθούν "τα χειρότερα". Τι σημαίνει να σου κλέβουν την κόρη ή την αδελφή και να μην μιλήσεις στην υπόλοιπη ζωή σου με το χαμπρό σου που μένει δέκα μέτρα πιο κάτω από σένα. Τι σημαίνει να πετάς πέτρες στον παππού σου, από τη μητέρα σου, επειδή είναι πατέρας του "φονιά" του πρώτου εξαδέλφου από τον πατέρα σου. Τι σημαίνει να ξυπνάς ένα πρωί και να λείπουν τα μισά σου ζώα, ή να τα βρίσκεις σφαγμένα επί τόπου. Τι σημαίνει εν τέλει και να σκοτώσεις ή να περιμένεις να σε σκοτώσουν. Αλλά και τι σημαίνει να ζεις υπολογίζοντας την κάθε σου κίνηση.

Συναρμολογώντας λοιπόν τα θραύσματα του "ιδιώματος της αντρειάς" για να αποδώσω τις διάφορες όψεις αυτής της "ηρωικής πραγματικότητας" του, η ίδια η δυσκολία του εγχειρήματος της περιγραφής, της σύνθεσης αλλά και της αναγωγής που αυτή αναπόφευκτα συνεπάχεται, με έκανε να συνειδητοποιήσω σε όλη της την έκταση την πραγματική περιπλοκότητα της πραγματικότητας του: πόσο πολυπλοκές σχέσεις δημιουργεί και πόσο περιπλέκει τη ζωή των ανθρώπων. Οι εύθραυστες ισορροπίες που αναδεικνύονταν από την ανάληψη κάθε παραδείγματος που ανακαλούσα για να το χρησιμοποιήσω, ειδικά στην αλληλουχία των παραδειγμάτων, ανέδιδαν την καθημερινή έχνοια, τα προβλήματα, τα διλήμματα και τα αδιέξοδα που βίωναν οι άνθρωποι αυτοί, τη φαιά ουσία που κατανάθωναν για τη διευθέτησή τους, το βάρος, την (υπερ)ένταση και την αβεβαιότητα με τα οποία συμβίωναν καθημερινά, μ' ένα τρόπο που δεν τον είχα συλλάβει στη διάρκεια της έρευνας. Τότε μόνο "είδα" ότι η καθημερινότητα των ανθρώπων αυτών, "νικητών" τε και "ηττημένων", ανδρών τε

και γυναικών, συνοψίζεται σε μια ζωή στην κόψη του ξυραφιού και η ζωή αυτή ως "δύσκολη τέχνη". Ότι το "ιδεώδες της αντρειάς", περισσότερο από την "ποιητική της αντρειάς", την οποία ελάχιστοι επιτυγχάνουν, συνίσταται στην "ποιητική της δυσκολίας", την οποία δεν αποφεύγει κανείς. Ότι συνιστά μια εκλεπτυσμένα επεξεργασμένη πολιτισμική κατασκευή που σαν να επινοήθηκε για να κάνει τη ζωή των ανθρώπων δύσκολη και που, φυσικά, όχι μόνο δεν αντανακλά, αλλά ισχνά μόνο ανακαλεί τις δυσκολίες, στο παρελθόν ιδίως, υλικές συνθήκες της ζωής των ανθρώπων αυτών.

Πραγματικά ήταν σαν όλα αυτά να τα συναισθάνθηκα και να τα "οικειοποιήθηκα" γράφοντάς τα. Από την ίδια την ανάδυση και το συσχετισμό των παραδειγμάτων "είδα" να αναδύεται, πίσω από την "ηρωική πραγματικότητα" που είχα ξεκινήσει να αναπαραστήσω και να αναλύσω, και μια "δραματική πραγματικότητα", αυτή των συνεπαχόμενων της πρώτης, την οποία δεν είχα σημασιοδοχήσει. Και όταν ρηματοποίησα τα ερωτήματα σε τι δική τους "αυτογνωσία" αντιστοιχεί η "κοινωνική γνώση" που μεταφέρω *εξώ* στο χαρτί, τι σημαίνει αυτή η πολιτισμική λογική για αυτούς που βιώνουν τα συνεπαχόμενά της, οι "εικόνες" που είχα ζήσει και οι φωνές που είχα ακούσει και παρερμηνεύσει ή μη ερμηνεύσει ήχησαν και αυτές εντελώς διαφορετικά και απέκτησαν άλλη ευκρίνεια στα αυτιά και στη σκέψη μου. Ωστόσο, μπορεί να μην τα είχα συναισθανθεί και ρηματοποιήσει ποτέ χωρίς την οξεία αναστοχαστική κρίση της Θεοδώρας, της μεγαλοχωριανής φίλης που θέλησε να μου ανοίξει τη θύρα των ενδότερων διαμερισμάτων και να μοιραστεί μαζί μου τις μνήμες, τις σκέψεις και τις αγωνίες της για τον τόπο της, ενορχηστρώνοντας τα θραύσματα των άλλων "φωνών" που είχα ακούσει.

Τότε συνειδητοποίησα ότι σε κάθε "ισαχενή" αντιστοιχούν περισσότερες από μία "σκοπιές", γιατί και αυτοί ως δράμα βίωναν, σε μεγάλο βαθμό, τον κοινωνικό κόσμο που ζούσαν και ως καταναγκασμό, τον οποίο έφεραν με εναχώνια αξιοπρέπεια. Γιατί τα συνεπαχόμενά του δεν τα βίωναν ούτε τα εξηγούσαν με τη λογική του "έτσι τα βρήκαμε και έτσι κάνουμε", ή του "έτσι είναι αυτά", ούτε καν του "έτσι πρέπει", αλλά του "σαν μπορείς κάνε κι αλλιώς, μπορείς; δεν μπορείς!", "δεν γίνεται αλλιώς", ή "δεν το σηκώνει το χωριό" εκφράσεις που εκστομιζόνταν καθημερινά από γυναίκες και άνδρες

όταν συζητούσαν μεταξύ τους, με αφορμή οποιοδήποτε θέμα. Από τα σημαντικά χρηματικά ποσά που απαιτούνται για τα κεράσματα των ανδρών και των γιων στο καφενείο ή για τα χαρίσματα στους γάμους και τα δώρα στις βαφτίσεις, ως τις "κλεψές", από την ευθυγράμμιση (έστω και τύποις) με την απόφαση ενός συγγενούς να μην πάει στο γάμο της κόρης του που κλέφτηκε, ως το γάμο ενός άνδρα με τη γυναίκα που θέλει η μάνα του "για να της κάνει το χατήρι" ή ως την υποστήριξη ενός αρρενοχορικού συγγενούς (ή και μητροπαιευτικού, αν είναι κοντινός) που κατεβαίνει υποψήφιος στις εκλογές. Ακόμα και ως το φονικό. Ανέφερα ήδη ότι αρκετό καιρό πριν πάω στο χωριό, ένας πατέρας σκότωσε τον εραστή της κόρης του. Η θεοδώρα μου έλεγε ότι όταν ρώτησε τον πατέρα της "μα χιάντα τό' καμε;", αυτός την κοίταξε και της απάντησε κοφτά: "κι' αμ' ηντά' θελεις να κάμει". Όχι γιατί έτσι έπρεπε. Εκφράσεις που, ταυτόχρονα, από τη στιχμή που αρθρώνονται, λειτουργούν και ως υπενθύμιση στον εαυτό, αλλά και στους άλλους, των καταναγκασμών αυτών, ως προληπτική ανάκληση στην τάξη. Η μόνη κατεύθυνση προς την οποία μπορεί κανείς "να κάνει αλλοιώς" είναι της "αντριχιάς" (άλλη λεκτική εκδοχή της "αντρείας"). Εκεί μόνο μπορεί να υπερβάλλει ή να "παρεκκλίνει". Και αν αυτήν την έχει πάει στο έπακρο, μπορεί να του δικαιολογηθούν και μερικές, όχι πολλές, άλλες "παρεκκλίσεις".

Σε όλους τους άλλους τομείς της κοινωνικής και της προσωπικής ζωής, η μεταχλιώτιση στο "ιδίωμα της αντρείας" *οποιασδήποτε* "παρέκκλισης" από τη γενικώς αναμενόμενη, και ειδικώς για τον καθένα προσδιοριζόμενη, συμπεριφορά και *οποιασδήποτε* ανεπάρκειας, πραχματικής ή νοητής, και οι συνέπειες που μπορεί να επιφέρει η μεταχλιώτιση αυτή, οι οποίες κυμαίνονται από την απόδοση κοινωνικής μειονεξίας ως την πιθανότητα "παρεξήγησης" και πρόκλησης μιας εστίας μελλοντικής σύγκρουσης, προκαλούν ένα παράδοξο. Καθιστούν κάθε πράξη, ακόμα και κάθε διεκπεραίωση, πρόβλημα, άχθος: πηγή άχθους και ανησυχίας και αντικείμενο έντονης προσοχής, σκέψης, συζήτησης και διαπραχμάτευσης, για το "πώς θα γίνει αυτό που δεν μπορεί να γίνει αλλοιώς", σαν η παραμικρή λάθος κίνηση, αμέλεια ή παραπραξία να εχκυμονούσε κάτι μοιραίο, που ήταν πάντα ante portas και έπρεπε να αποτραπεί. Στην πραχματικότητα,

για το πώς θα διευθετούνταν όλα έτσι ώστε και οι πράττοντες να βγούν ασπροπρόσωποι και κανείς να μη θιχθεί, πράγμα όντως δύσκολο, δεδομένης της κατά (αρκετά πυκνούς) τόπους ύπαρξης "κόμπων" στις κοινωνικές σχέσεις και της απειλής δημιουργίας νέων. Και σ' αυτό συνίστανται, εν πολλοίς, και οι "ατομικές" στρατηγικές, καθώς όλοι είναι εμπλεχμένοι σ' ένα ευρύ δίκτυο κοινωνικών σχέσεων και υποχρεώσεων που διατηρείται και αναπαράγεται υπό την απειλή της διακοπής ή της διασάλευσής του. Μια απειλή την οποία δεν παύουν να υπενθυμίζουν ο ένας στον άλλον, με αποτέλεσμα, για όλες τις δουλιές, από μια αγορά μεγάλης ποσότητας σταφυλιών, ως το κλείσιμο μιας συνερχασίας ή ενός χάμου, και φυσικά, ως ένα "σασμό", να κινητοποιείται ένα ολόκληρο δίκτυο ανθρώπων, για να παρεμβληθεί και να απορροφήσει τους κραδασμούς. Γιατί φαίνεται ότι η σύγκρουση είναι ο μόνος τρόπος υπέρβασης των καταναγκασμών αυτών, με την έννοια της επιβολής άλλων όρων, μια υπέρβαση, ωστόσο, προσωρινή, αφού προκαλεί νέους τόσο στο συγκρουόμενο όσο και στους άλλους.

Έτσι, η κοινωνία των καταναγκασμών του Durkheim, την οποία η σύγχρονη ανθρωπολογία έχει τόσο κριτικάρει, φαίνεται εδώ μια βιούμενη και επίγνωση πραγματικότητα, που αποτελεί και αντικείμενο αναστοχασμού. Με τη διαφορά ότι εδώ τα όρια ατόμου και κοινωνίας είναι δυσδιάκριτα, όχι μόνο γιατί κάθε άτομο φέρει μια μικρή κοινωνία μέσα του, αλλά και γιατί εδώ η κοινωνία του Durkheim είναι σαν την εξουσία του Foucault: διαχέεται σε όλους και προσωποποιείται στον καθένα χωριστά και σε όλους μαζί, με αποτέλεσμα όλοι να υπενθυμίζουν, με ποικίλους τρόπους, έναρθρους ή άναρθρους άμεσους ή έμμεσους, σε όλους τις υποχρεώσεις τους. Και ίσως αυτή ακριβώς η επίγνωση του σφικτού αλληλοεναγκαλισμού σ' έναν ιστό της αράχνης, από τον οποίο ορισμένοι μπορεί να κρέμονται με μακρύτερα νήματα, αλλά κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει, να αποτεθεί την πηγή του χιούμορ, του αυτο- και αλληλοσαρκασμού τους και της συμπόνοιας που έχουν ο ένας για τον άλλο. Και ίσως πάλι αυτή η επίγνωση "μιας κοινότητας στη μοίρα" να αποτελεί και την "πραγματική" βάση της "κατασκευής της κοινότητας".

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ABU-LUGHOD, LILA. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* Μνέκρεϋ: University of California Press.

\_\_\_\_\_ 1990. "Shifting politics in Bedouin love poetry". Στο C. A. Lutz και L. Abu-Lughod (επιμ.), *Language and the politics of emotion*, 24-45. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.

ABU-LUGHOD, LILA και CATHERINE A. LUTZ. 1990. "Introduction: emotion, disourse and the politics of everyday life". Στο C. A. Lutz και L. Abu-Lughod (επιμ.), *Language and the politics of emotion*, 1-23. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.

ADLER, ALFRED. 1982. *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moudang du Tchad* Παρίσι: Payot.

ALES, CATHERINE. 1984. "Violence et ordre social dans une société amazonienne: Les Yanomami du Venezuela. Στο *La Violence, Études Rurales* 95-96: 89-114

ALLEN, PETER. 1993. "Διαχείριση και επίλυση των συγκρούσεων στη Μάνη. Η βεντέτα στο σύγχρονο πλαίσιο". Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, 135-155. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

APPADURAI, ARJUN. 1990. "Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India". Στο C. A. Lutz και L. Abu-Lughod (επιμ.), *Language and the politics of emotion*, 92-112. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". Στο R. G. Fox (επιμ.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, 191-210. Σάντα Φε, Νιού Μέξικο: School of American Research Press.

\_\_\_\_\_ 1992[1988]. "Putting Hierarchy in Its Place". Στο G. Marcus (επιμ.), *Rereading Cultural Anthropology*, 34-47. Ντέραμ και Λονδίνο: Duke University Press.

ARDENER, EDWIN. 1975. "Belief and the Problem of Women". Στο S. Ardener (επιμ.), *Perceiving Women*, 1-27. Λονδίνο: Malaby Press.

AUGÉ, MARC. 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Introduction à une anthropologie de la répression* Παρίσι: Flammarion.



- AUSTIN, J. L. 1975[1962]. *How to do Things with Words* Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
- BAILEY, FREDERICK, G. 1960. *Tribe, Caste and Nation* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_ 1969. *Strategems and Spoils: A Social Anthropology of Politics* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (επιμ.). 1971. *Gifts and Poison: The Politics of Reputation* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- BALANDIER, GEORGES. 1967. *Anthropologie politique* Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_ 1971. *Sens et puissance: Les dynamiques sociales* Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_ 1974. *Anthropo-logiques* Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_ 1980. *Le pouvoir sur scènes* Παρίσι: Balland.
- \_\_\_\_\_ 1985. *Le détour: Pouvoir et modernité* Παρίσι: Fayard.
- \_\_\_\_\_ 1986. "An Anthropology of Violence and War". *International Social Science Journal* 110: 499-510.
- BANFIELD, EDWARD. 1958. *The moral Basis of a Backward Society* Γκλνέκκοου, Ιλινόι: Free Press.
- BARNES, JOHN. 1972. *Social Networks* Ρέντινγκ, Μασαχουσέτης: Addison-Wesley.
- BATESON, GREGORY. 1986[1936]. *La cérémonie du Naven*. Παρίσι: Les Éditions de Minuit.
- BLACKING, JOHN (επιμ.). 1977. *The Anthropology of the Body* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Academic Press.
- BLACK-MICHAUD, JACOB. 1975. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle-East* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- BLOCH, MAURICE. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1996. "La 'consommation' des jeunes hommes chez les Zafimaniry de Madagascar". Στο F. Héritier (επιμ.), *De la Violence*, 201-222. Παρίσι: Éditions Odile Jacob.
- BLOK, ANTON. 1975. *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Entrepreneurs* Νέα Υόρκη: Harper & Row.

- \_\_\_\_\_ 1981. "Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour". *Man*, 16, 3: 426-440.
- BOEHM, CHRISTOPHER. 1984. *Blood Revenge: The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies* Λόρενς Κάνσας: University of Kansas Press.
- BOHANNAN, PAUL (επιμ.). 1967. *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict* Ώστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_ 1967α. "Introduction". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, xi-xiv. Ώστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_ 1967β[1965]. "The Differing Realms of the Law". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 43-56. Ώστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- BOND, GEORGE, C. 1976. *The Politics of Change in a Zambian Community* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- BOURDIEU, PIERRE. 1966. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". Στο J. G. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 191-241. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ 1977[1972]. *Outline of a Theory of Practice* Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1980. *Le sens pratique* Παρίσι: Les Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_ 1994[1992]. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* Κάιμπριτζ: Polity Press.
- BOWEN, SMITH, ELEANOR. 1954. *Return to Laughter*. Γκάρντεν Σίτυ, Νιου Τζέρσεϊ: Anchor Books.
- BRANDES, STANLEY. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore* Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_ 1981. "Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town". Στο S. Ortner και H. Whitehead, (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 216-239. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1987. "Reflections on Honor and Shame in the Mediterranean". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and*

*the Unity of the Mediterranean*, 121-134. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.

---

1992. "Sex Roles and Anthropological Research in Rural Andalusia". Στο J. de Pina-Cabral και J. Campbell (επιμ.), *Europe Observed*, 24-38. Οξφόρδη: Macmillan Press.

BRENNEIS, DONALD. 1990. "Shared and solitary sentiments: the discourse of friendship, play, and anger in Bhatgaon". Στο C. A. Lutz και L. Abu-Lughod (επιμ.), *Language and the politics of emotion*, 113-125. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.

BRETEAU, CLAUDE και NELLO ZAGNOLI. 1980. "Le système de gestion de la violence dans deux communautés rurales méditerranéennes: la Calabre méridionale et le N. E. Constantinois". Στο R. Verdier (επιμ.), *La vengeance, tom. 1: Vengeance et pouvoir dans les sociétés extra-occidentales*, 43-73. Παρίσι: Éditions Cujas.

BRIGGS, JEAN. 1970. *Never in Anger*. Κάιμπριτζ Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

BRINGA, TONE R. 1991. *Gender, Religion and the Person: The Negotiation of Muslim Identity in Rural Bosnia*. Διδακτορική διατριβή L.S.E., University of London.

BRUNER, EDWARD, M. 1986. "Experience and Its Expressions". Στο V. Turner και E. Bruner (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, 3-30. Ουμπάνα και Σικάγο: University of Illinois Press.

CALLAWAY, HELEN. 1992. "Ethnography and experience: Gender implications in fieldwork and texts". Στο J. Okely και H. Callaway (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*, 29-49. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

CAMERON, DEBORAH και ELIZABETH FRAZER. "Cultural difference and the lust to kill". Στο P. Harvey και P. Gow (επιμ.), *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, 156-171. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

CAMPBELL, JOHN. 1964. *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Oxford University Press.

---

1966. "Honour and the Devil". Στο J. G. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 139-170. Σικάγο: The University of Chicago Press.

---

1992α. "Fieldwork among the Sarakatsani, 1954-55". Στο J. de Pina-Cabral και J. Campbell (επιμ.), *Europe Observed*, 148-166. Οξφόρδη: Macmillan Press.

- \_\_\_\_\_ 1992β. "The Greek Hero". Στο J. G. Peristiany και J. Pitt-Rivers (επιμ.), *Honor and Grace in Anthropology*, 129-149. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- CAPLAN, PAT (επιμ.). 1987. *The Cultural Construction of Sexuality* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (επιμ.). 1995. *Understanding Disputes: The Politics of Argument* Όξφορντ Πρόβιντενς: Berg.
- \_\_\_\_\_ 1995α. "Introduction: Anthropology and the Study of Disputes". Στο P. Caplan (επιμ.), *Understanding Disputes: The Politics of Argument*, 1-10. Όξφορντ Πρόβιντενς: Berg.
- CARAVELI, ANNA. 1986. "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 169-194. Πρίνστον: Princeton University Press.
- CHAGNON, NAPOLEON A. 1977[1968]. *Yanomama: The Fierce People* Νέα Υόρκη, Σικάγο και Λονδίνο: Holt, Rinehart & Winston.
- CHELHOD, JOSEPH. 1980. "Equilibre et parité dans la vengeance du sang chez les Bédouins de Jordanie". Στο R. Verdier (επιμ.), *La vengeance, tom. 1: Vengeance et pouvoir dans les sociétés extra-occidentales*, 125-143. Παρίσι: Éditions Cujas.
- CLASTRES, PIERRE. 1974. *La Société contre l'État: Recherches d'Anthropologie Politique*. Παρίσι: Les Éditions de Minuit.
- CLAVERIE, ÉLISABETH. 1984. "Une ethnographie de la violence est-elle possible?" *Études Rurales, Ethnographie de la Violence*, 95-96: 12-16.
- CLIFFORD, JAMES και GEORGE E. MARCUS (επιμ.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- CLIFFORD, JAMES. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 1986. "Introduction: Partial Truths". Στο J. Clifford και G. E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1-26. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* Κάιμπριτζ, Μασσαχουσέττη: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Κάιμπριτζ, Μασσαχουσέττη: Harvard University Press.

- CODERE, HELEN. 1970. "Field Work in Rwanda, 1959-1960". Στο P. Golde (επιμ.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, 143-164. Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- COHEN, ABNER. 1965. *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- COHEN, ANTHONY, P. 1985. *The Symbolic Construction of Community* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1992. "Self-conscious anthropology". Στο J. Okely και H. Callaway (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*, 221-241. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- COHEN, ANTHONY P. και NIGEL RAPPORT 1995. *Questions of Consciousness* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- COLE, JOHN, W. 1977. "Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe". *Annual Review of Anthropology*, 6: 349-378.
- COLLIER, JANE. 1975. "Legal Processes". *Annual Review of Anthropology*, 4: 121-144.
- COLLIER, JANE και MICHELLE ROSALDO. 1981. "Politics and gender in simple societies". Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 275-329. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- COLSON, ELIZABETH και MAX GLUCKMAN, (επιμ.). 1951. *Seven Tribes of British Central Africa* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- COLSON, ELIZABETH. 1953. "Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society". *Africa* 23(3): 199-212.
- \_\_\_\_\_ 1960. *The Social Organization of the Gwembe Tonga* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_ 1974. *Tradition and Contract: The Problem of Order*. Νέα Υόρκη: Aldine.
- \_\_\_\_\_ 1976. "From Chief's Court to Local Court". Στο Myron Aronoff (επιμ.), *Freedom and Constraint*, 15-29. Άμστερνταμ: Van Gorcum.
- \_\_\_\_\_ 1989. "Overview". *Annual Review of Anthropology* 18:1-16.

- 
- \_\_\_\_\_ 1992. "Conflict and Violence". Στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, 277-283. Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1995. "The Contentiousness of Disputes". Στο P. Caplan (επιμ.), *Understanding Disputes: The Politics of Argument*, 65-82. Όξφορντ Πρόβιντενς: Berg.
- COMAROFF, JEAN. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People* Σικάγο: University of Chicago Press.
- COMAROFF, JOHN και SIMON ROBERTS. 1981. *Rules and Processes: The Cultural Logic of Disputes in an African Context* Σικάγο: Chicago University Press.
- CONNERTON, PAUL. 1989. *How societies remember*. Κάμπριτζ: Cambridge University Press.
- COPET-ROUGIER, ELISABETH. 1986. "'Le Mal Court': Visible and Invisible Violence in an Acephalous Society - M'koko of Cameroon". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, 50-69. Όξφόρδη: Basil Blackwell.
- CORNWALL, ANDREA και NANCY LINDISFARNE, (επιμ.). 1994. *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- 
- \_\_\_\_\_ 1994α. "Introduction". Στο A. Cornwall και N. Lindisfarne, (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, 1-10. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- 
- \_\_\_\_\_ 1994β. "Dislocating Masculinity: Gender, power and anthropology". Στο A. Cornwall και N. Lindisfarne, (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, 11-47. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- COSER, LEWIS. 1965[1986]. *The Functions of Social Conflict* Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- 
- \_\_\_\_\_ 1968. "Conflict: Social Aspects". Στο D. Sills (επιμ.), *The Encyclopedia of the Social Sciences*, 232-236. Νέα Υόρκη: Crowell, Collier & Macmillan.
- COWAN, JANE. 1991. *Dance and the Body Politic* Πρίνστον: Princeton University Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1992. Η κατασκευή της γυναικείας εμπειρίας σε μια μακεδονική κωμόπολη. Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 127-150. Αθήνα. Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

CRAPANZANO, VINCENT. 1973. *The Hamadsha: A study in Moroccan Ethnopsychiatry* Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.

\_\_\_\_\_ 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan* Σικάγο: University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description". Στο J. Clifford και G. E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 51-76. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.

CSORDAS, THOMAS. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* 18(1):5-47.

\_\_\_\_\_ (επιμ.). 1994. *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.

DANFORTH, LORING. 1983. "Power Through Submission in the Anastenaria". *Journal of Modern Greek Studies* 1:203-223.

\_\_\_\_\_ 1992. "Η ρύθμιση των συγκρούσεων μέσα από το τραγούδι στην τελετουργική θεραπευτική". Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύθο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 171-192. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

DAS, VEENA, (επιμ.). 1990. *Mirrors of Violence* Οξφόρδη: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ 1990α. "Our Work to Cry: You Work to Listen" Στο V. Das (επιμ.), *Mirrors of Violence*, 345-398. Οξφόρδη: Oxford University Press.

DAVIS, JOHN. 1973. *Land and Family in Pisticci* Λονδίνο: Athlone Press.

\_\_\_\_\_ 1977. *People of the Mediterranean: An essay in comparative social anthropology* Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

\_\_\_\_\_ 1987. "Family and State in the Mediterranean". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 22-34. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.

DE CERTEAU, MICHEL. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Μπέρκλεϋ Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.

- DE HEUSCH, LUC. 1958. *Essais sur le symbolisme de l'inceste royale en Afrique* Βρυξέλλες: Université Libre de Bruxelles.
- \_\_\_\_\_ 1972. *Le roi ivre ou l'origine de l'État* Παρίσι: Gallimard.
- DELANEY, CAROL. 1987. "Seeds of Honor, Fields of Shame". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 35-38. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.
- DI BELLA, MARIA, PIA. 1984. "La "violence" du silence dans la tradition sicilienne". *Études Rurales* 95-96, ειδικό τεύχος Ethnographie de la violence: 195-203.
- DOUGLAS, MARY. 1967. *Purity and Danger*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ 1973. *Natural Symbols* Μίντλσεξ: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_ 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- DOUGLASS, CARRIE. 1984. "Toro Muerto, Vaca Es: An Interpretation of the Spanish Bullfight". *American Ethnologist* 11:242-258.
- DRIESSEN, HENK. 1983. "Male sociability and rituals of masculinity in rural Andalusia". *Anthropological Quarterly* 56: 125-134.
- \_\_\_\_\_ 1992. "Drinking on masculinity: Alcohol and Gender in Andalusia". Στο D. Gefou-Madianou (επιμ.), *Alcohol, Gender and Culture*, 71-79. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1998. "Η περιοχή της Μεσοχείας ως πρόκληση στην πολιτισμική ανθρωπολογία και οι προκλήσεις στη μεσοχειακή εθνογραφία". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*, 619-644. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- DUBISCH, JILL. 1983. "Greek Women: Sacred or Profane". *Journal of Modern Greek Studies* 1: 185-202.
- \_\_\_\_\_ (επιμ.). 1986. *Gender and Power in Rural Greece* Πρίνστον: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1986α. "Introduction". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 3-41. Πρίνστον: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1986β. "Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 195-214. Πρίνστον: Princeton University Press.



- \_\_\_\_\_ 1992. "Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία". Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 99-126. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- \_\_\_\_\_ 1995. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine* Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.
- DU BOULAY, JULIET. 1974. *Portrait of a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ 1986. "Women- Images of their Nature and Destiny in Rural Greece". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 139-168. Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.
- DUCROT, OSWALD ΚΑΙ TZVETAN TODOROV. 1972. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* Παρίσι: Éditions du Seuil.
- DUMONT, JEAN-PAUL. 1978. *The Headman and I*. Ωστιν, Τέξας: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_ 1992. "Ideas on Philippine Violence: Assertions, Negations, and Narrations". Στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, 133-153. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Οξφόρδη: University of California Press.
- DUMONT, LOUIS. 1971. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale* Παρίσι-Χάγη: Mouton.
- \_\_\_\_\_ 1978. "Préface". Στη 2η έκδοση του E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer: Descriptions des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, 1-χv, μτφ. στα γαλλικά L. Evrard. Παρίσι: Éditions Gallimard.
- DWYER, DAISY HILSE. 1987. *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco* Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- DWYER, KEVIN. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.
- ELIAS, NORBERT και ERIC DUNNING. 1986. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilising Process* Οξφόρδη: Blackwell.
- ÉTUDES RURALES. 1984. *Ethnographie de la Violence* Ειδικό τεύχος, 95-96.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD, EVAN. 1968[1940]. *Les Nuer: Description des modes de vie et des institutions politiques s'*

- un peuple nilote* Μτφ. στα γαλλικά L. Evrard. Παρίσι: Éditions Gallimard
- FABIAN, JOHANNES. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- FALK MOORE, SALLY. 1978. *Law as Process: An Anthropological Approach* Λονδίνο, Χέντλεϋ και Βοστώνη: Routledge and Kegan Paul.
- FALLERS, LLOYD. 1956. *Bantu Bureaucracy* Καίμπριτζ: Heffer.
- FAURE, PAUL. 1981. "Villes et villages du nome de Rhethymnon, listes inédites (1577-1629)". *Κρητολογία*, 12-13:221-244.
- FAVRET, JEANNE. 1968. "Relations de dépendence et manipulation de la violence en Kabylie". *L'Homme*, VIII, 18-43.
- FELDMAN, ALLEN. 1991. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- FIRTH, RAYMOND. 1965[1936]. *We the Tikopia* Βοστώνη: Beacon Press.
- FISCHER, MICHAEL. 1986. "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory". Στο J. Clifford και G. E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 194-233. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1998. "Ο κινηματογράφος ως εθνογραφία και ως πολιτισμική κριτική". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*, 109-152. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- FOGELSON, R. 1971. *Violence as Protest: a study of riots and ghettos* Γκάρντεν Σίτυ, Νέα Υόρκη: Anchor Books.
- FORTES, MEYER και EDWARD, EVAN, EVANS-PRITCHARD (επιμ.). 1940. *African Political Systems* Λονδίνο: Oxford University Press.
- FOUCAULT, MICHEL. 1972[.]. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language* Νέα Υόρκη: Pantheon.
- 
- \_\_\_\_\_ 1976. *Histoire de la sexualité*, τομ. 1: Παρίσι: Éditions Gallimard.
- FOSTER, GEORGE, M. 1967. *Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world* Βοστώνη: Little, Brown & Company.
- FRANKENBERG, RONALD. 1966. *Communities in Britain* Χάρμοντσγουερθ: Penguin.

- FRIEDL, ERNESTINE. 1986[1967]. "The Position of Women: Appearance and Reality". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 42-52. Πρίνστον: Princeton University Press.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1968. *Islam Observed* Νιού Χέιβεν: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_ 1973. *The Interpretation of Cultures Selected Essays* Λονδίνο: Fontana Press.
- \_\_\_\_\_ 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* Νέα Υόρκη: Basic Books.
- \_\_\_\_\_ 1983α [1974]. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". Στο C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, 55-70. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- GEFOU-MADIANOU, DIMITRA. 1992. "Exclusion and unity, retsina and sweet wine: commensality and gender in a Greek agrotown". Στο D. Gefou-Madianou (επιμ.), *Alcohol, Gender and Culture*, 108-136. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1999. "Cultural Polyphony and Identity Formation: Negotiating Tradition in Attica". *American Ethnologist*, 26,2: 412-439.
- GELLNER, ERNEST. 1969. *Saints of the Atlas* Λονδίνο: Weidenfeld and Nicolson.
- GEORGE, KENNETH. 1996. *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth Century Headhunting Ritual* University of California Press.
- GIBBS, JAMES. 1967[1963]. "The Kpelle Moot". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 277-289. Όστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- GIDDENS, ANTHONY. 1984. *The Constitution of Society: Outline for a Theory of Structuration* Καίμπριτζ: Polity Press.
- GILMORE, DAVID. 1987 (επιμ.). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.
- \_\_\_\_\_ 1987α. "Introduction: The Shame of Dishonor". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 2-21. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.
- \_\_\_\_\_ 1987β. "Honor, Honesty, Shame: Male Status in Contemporary Andalusia". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 90-103. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.

- \_\_\_\_\_ 1990. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* Νιού Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press.
- GIOVANNINI, MAUREEN. 1981. "Woman: A Dominant Symbol Within the Cultural System of a Sicilian Town". *Man*, 16: 408-426.
- \_\_\_\_\_ 1987. "Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 61-74. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.
- GLUCKMAN, MAX. 1955α. *The Judicial Process among the Barotse* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_ 1955β. *Custom and Conflict in Africa* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa* Λονδίνο: Cohen & West.
- \_\_\_\_\_ 1965α. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1965β. *The Ideas of Barotse Jurisprudence* Νιού Χέιβεν: Yale University Press.
- GODDARD, VICTORIA, A.. 1987. "Honour and Shame: the control of women's sexuality and group identity in Naples". Στο P. Caplan (επιμ.), *The Cultural Construction of Sexuality*, 166-192. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1994. "From Mediterranean to Europe: Honour, Kinship and Gender". Στο V. A. Goddard, J. R. Llobera Cris Shore (επιμ.) *The Anthropology of Europe: Identity and Boundaries of Conflict*, 57-92. Όξφορντ Πρόβιντενς: Berg.
- GOLDE, PEGGY (επιμ.). 1970. *Women in the Field: Anthropological Experiences* Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 1970α. "Introduction". Στο P. Golde (επιμ.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, 1-15. Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- GRAMSCI, ANTONIO. 1971. *Selections from the Prison Notebooks* Επιμ., μτφ. Quintin Hoare και Geoffrey Nowell Smith. Νέα Υόρκη: International Publishers.
- GULLIVER, PHILIP. 1963. *Social Control in an African Society* Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

- \_\_\_\_\_ 1971. *Neighbours and Networks: The Idiom of Kinship among the Ndendeuli* Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 1979. *Disputes and Negotiations: A Cross-Cultural Perspective* Νέα Υόρκη: Academic Press.
- HALLPIKE, CHRISTOPHER, ROBERT. 1977. *Bloodshed and Vengeance in the Papuan Mountains: The Generation of Conflict in Tauade Society* Οξφόρδη: Clarendon Press.
- HANDMAN, MARIE-ÉLISABETH. 1983. *La violence et la ruse: Hommes et femmes dans un village grec* Λα Καθάντ, Εξ-αν-Προβάνς: Édisud.
- HANNERZ, ULF. 1989. "Notes on the global ecumene". *Public Culture* 1(2):66-75.
- HARRIS, OLIVIA. 1994. "Condor and bull: the ambiguity of masculinity in Northern Potosi". Στο P. Harvey και P. Gow (επιμ.), *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, 40-65. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- HARVEY, PENELOPE και PETER GOW (επιμ.). 1994. *Sex and violence: Issues in representation and experience*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1994α. "Introduction." Στο P. Harvey και P. Gow (επιμ.), *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, 1-17. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- HASLUCK, MARGARET. 1967[1954]. "The Albanian Blood Feud". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 381-408. Ώστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- HASTRUP, KIRSTEN, (επιμ.). 1992. *Other Histories* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1992α. "Introduction". Στο K. Hastrup (επιμ.), *Other Histories*, 1-13. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1992β. "Writing Ethnography. State of the Art". Στο H. Callaway και J. Okely (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*, 116-133. Λονδίνο: Routledge, ASA Monographs, 27.
- \_\_\_\_\_ 1994. "Anthropological knowledge incorporated: discussion. Στο K. Hastrup και P. Hervik (επιμ.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, 224-240. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

- 
- \_\_\_\_\_ 1995. *A passage to anthropology: between experience and theory* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- 
- \_\_\_\_\_ 1998. "Ιθαγενής ανθρωπολογία: μια αντίφαση στους όρους;" Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 337-364. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες,
- HASTRUP, KIRSTEN και PETER HERVIK (επιμ.). 1994. *Social Experience and Anthropological Knowledge* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- 
- \_\_\_\_\_ 1994α. "Introduction". Στο Κ. Hastrup και P. Hervik (επιμ.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, 1-12. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- HERDT, GILBERT. 1981. *The Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity* Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- HEELAS, PAUL. 1982. "Anthropology, violence and catharsis". Στο P. Marsh και A. Campbell (επιμ.), *Aggression and Violence* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- 
- \_\_\_\_\_ 1989. "Identifying peaceful societies". Στο S. Howell και R. Willis (επιμ.), *Societies at peace: anthropological perspectives*, 225-243. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- HÉRITIER, FRANCOISE (επιμ.). 1996. *De la Violence I*. Παρίσι: Éditions Odile Jacob.
- 
- \_\_\_\_\_ 1996α. "Réflexions pour nourrir la réflexion". Στο F. Héritier (επιμ.), *De la Violence*, 11-53. Παρίσι: Éditions Odile Jacob.
- 
- \_\_\_\_\_ (επιμ.). 1999. *De la Violence II*. Παρίσι: Éditions Odile Jacob.
- HERZFELD, MICHAEL. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems". *Man (n.s.)* 15(2): 339-351.
- 
- \_\_\_\_\_ 1982. *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece* Ωστιν: University of Texas Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1983α. "Reciprocal Animal-Theft in Crete: At the Intercession of Ideologies". *Production Pastorale et Société*, 13: 47-53.
- 
- \_\_\_\_\_ 1983β. "Interperting Kinship Terminology. The Problem of Patriliney in Rural Greece". *Anthropological Quarterly* 56,4: 157-166.

- \_\_\_\_\_ 1984. "The Horns of the Mediterranean Dilemma". *American Ethnologist*, 11: 439-454.
- \_\_\_\_\_ 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1986. "Within and Without: The Category of "Female" in the Ethnography of Modern Greece". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 215-233. Πρίνστον: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1991α. "Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womanhood". Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, 79-97. Πρίνστον: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1991β. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1992α. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berg.
- \_\_\_\_\_ 1992β. "Η ρητορική των αριθμών: Συντεκνία και κοινωνική υπόσταση στην ορεινή Κρήτη". Στο E. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 345-371. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- \_\_\_\_\_ 1993. "Η κρητική μαντινάδα και η κοινωνική έκφραση της αντιπαλότητας". *1ο Συμπόσιο Κρητικής Παράδοσης Δήμου Ανωχείων: Η Κρητική Μαντινάδα*, 16-21. Ανώχεια.
- \_\_\_\_\_ 1998. "Η κοινωνική ποιητική: Όψεις από την ελληνική εθνογραφία". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*, 477-518. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- HERZOG, G. 1945. "'Drum-Signaling of a West African Tribe". *Word* 1: 217-238.
- HIRSCHON, RENÉE. 1978. "Open Body, Closed Space: The Transformation of Female Sexuality". Στο S. Ardener, (επιμ.),

*Defining Females: The Nature of Women in Society*, 66-88.  
Νέα Υόρκη: John Wiley & Sons.

HOBBS, THOMAS. 1989[1651]. *Λεβιάθαν: Η Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*  
Τόμος Ι. Μτφ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος. Αθήνα:  
Εκδόσεις "Γνώση".

HOEBEL, ADAMSON, E. 1967[1954]. "Song Duels among the Eskimo".  
Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 255-262. Ώστιν και Λονδίνο:  
University of Texas Press.

HOSKINS, JANET, (επιμ.). 1996. *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia* Στάνφορντ: Stanford University Press.

---

\_\_\_\_\_ 1996α. "Introduction: Headhunting as Practice and as Trope". Στο J. Hoskins (επιμ.), *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, 1-49. Στάνφορντ: Stanford University Press.

HOWELL, SIGNE και ROY WILLIS, (επιμ.). 1989. *Societies at peace: anthropological perspectives* Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

---

\_\_\_\_\_ 1989α. "Introduction." Στο S. Howell και R. Willis (επιμ.), *Societies at peace: anthropological perspectives*, 1-28. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

HOWELL, SIGNE. 1989. "To be angry is not to be human, but to be fearful is: Chewong concepts of human nature". Στο S. Howell και R. Willis (επιμ.), *Societies at peace: anthropological perspectives*, 45-59. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

HYMES, DELL (επιμ.). 1969. *Reinventing Anthropology* Νέα Υόρκη: Random House.

INGOLD, TIM. 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". Στο T. Ingold (επιμ.), *Key Debates in Anthropology*, 57-59. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

JACKSON, ANTHONY (επιμ.). 1987. *Anthropology at Home* Λονδίνο: Routledge, ASA Monographs 25.

JAMIN, JEAN. 1984. "Une ethnographie de la violence est-elle possible?" *Études Rurales, Ethnographie de la Violence*, 95-96, 16-21.

JAMOUS, RAYMOND. 1981. *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Παρίσι: Éditions de la Maison des Sciences de l' Homme.



- JOHNSON, MARK. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- KAPFERER, BRUCE. 1988. *Legends of Pople, Myths of State*. Ουάσιγκτον D.C.: Smithsonian Institution Press.
- KARSTEN, RAPHAEL. 1967[1923]. "Blood Revenge and War among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 303-325. Ώστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- KENNEDY, ROBINETTE. 1986. "Women's Friendship on Crete: A Psychological Perspective". Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 121-138. Πρίνστον: Princeton University Press.
- KIEFER, THOMAS, M. 1986 [1972]. *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem society*. Πρόσπεκτ Χάιτς, Ιλινόις: Waveland Press.
- KNUDSEN, ANNE. 1992. "Dual histories: a Mediterranean problem". Στο K. Hastrup (επιμ.), *Other Histories*, 82-101. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- KOCH, KLAUS-FRIEDRICH. 1978. "Pigs and Politics in the New Guinea Highlands: Conflict Escalation Among the Jalé". Στο L. Nader και H. Todd (επιμ.), *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, 41-58. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- KUPER, ADAM. 1983[1973]. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ 1998. "Ιθαγενής εθνογραφία, πολιτική ευηρέπεια και το σχέδιο μιας κοσμοπολίτικης ανθρωπολογίας. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 297-336. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- LEACH, EDMUND. 1977. *Custom, Law and Terrorist Violence*. Εδιμβούργο: Edimburgh University Press.
- LENCLUD, GÉRARD. 1984. "Une ethnographie de la violence est-elle possible?" *Études Rurales, Ethnographie de la Violence*, 95-96, 9-12.
- LE ROY LADURIE, EMMANUEL. 1982[1975]. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Παρίσι: Éditions Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1955. *Tristes Tropiques*. Παρίσι: Librairie Plon.
- \_\_\_\_\_ 1958. *Anthropologie Structurale*. Παρίσι: Librairie Plon.

- LINDISFARNE, NANCY. "Variant masculinities, variant virginities: Rethinking 'honour and shame'". Στο A. Cornwall και N. Lindisfarne (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, 82-96. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- LINGER, DANIEL TURO. 1992. *Dangerous Encounters: Meanings of Violence in a Brazilian City*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- LLEWELLYN, K. N. ΚΑΙ E. ADAMSON HOEBEL. 1941. *The Cheyenne Way Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Νόρμαν: University of Oklahoma Press.
- LOIZOS, PETER. 1994. "A broken mirror: masculine sexuality in Greek ethnography". Στο A. Cornwall και N. Lindisfarne (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, 66-81. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- LOIZOS, PETER ΚΑΙ EVTHYMIOS PAPATAXIARCHIS (επιμ.). 1991. *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.
- LONG, NORMAN. 1968. *Social change and the individual: A study of the social and religious responses to innovation in a Zambian rural community*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- LUTZ, CATHERINE, A. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- LUTZ, CATHERINE ΚΑΙ GEOFFREY WHITE. 1986. "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology* 15: 405-436.
- LUTZ, CATHERINE, A. ΚΑΙ LILA ABU-LUGHOD (επιμ.). 1990. *Language and the politics of emotion*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- MAKRIS, JULIE. 1992. "Ethnography, History and Collective Representations: Studying Vendetta in Crete". Στο J. de Pina-Cabral και J. Campbell (επιμ.), *Europe Observed*, 56-72. Οξφόρδη: Macmillan Press.
- MALINOWSKI, BRONISLAV. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- 
- \_\_\_\_\_ 1941. "An anthropological analysis of war". *The American Journal of Sociology*, τόμ. XLVI: 521-550.
- 
- \_\_\_\_\_ 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

- MALKKI, LIISA, H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* Σικάγο: University of Chicago Press.
- MARCUS, GEORGE, E. και DICK CUSHMAN. 1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- MARCUS, GEORGE, E. και MICHAEL, M. J. FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- MARCUS, GEORGE, E. 1998. "Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 67-108. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- MARCUS, MICHAEL, A. 1987. "'Horsemen are the Fence of the Land': Honor and History among the Ghijata of Eastern Morocco". Στο D. Gilmore (επιμ.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 49-60. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.
- MARGOLD, JANE, A. 1999. "From 'Cultures of Fear and Terror' to the Normalization of Violence". Στο *Critique of Anthropology*, τομ. 19, 1: 63-88.
- MARVIN, GARRY. 1984. "The Cockfight in Andalusia: Images of the Truly Male". *Anthropological Quarterly* 57: 60-70.
- \_\_\_\_\_ 1986. "Honour, Integrity and the Problem of Violence in the Spanish Bullfight". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, 118-. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- MAUSS, MARCEL. 1980[1950]. "Les techniques du corps". Στο *Sociologie et Anthropologie*, 363-386. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- McFARLANE, GRAHAM. 1986. "Violence in Rural North Ireland: Social Scientific Models, Folk Explanation and Local Variation (?)". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, 184-203. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- MIDDLETON, JOHN και DAVID TAIT. 1958. *Tribes without rulers: studies in African segmentary systems* Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- MIDDLETON, JOHN. 1958. "The Political System of the Lugbara of the Nile-Congo Divide". Στο J. Middleton D. Tait, *Tribes without rulers: studies in African segmentary systems*, 203-229. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- MITCHELL, CLYDE. 1956α. *The Kalela Dance* Rhodes-Livingston Papers, no 27. Μάντσεστερ: Manchester University Press.

\_\_\_\_\_ 1956β. *The Yao Village* Μάντσεστερ: Manchester University Press.

\_\_\_\_\_ (επιμ.). 1969. *Social Networkkks in Urban Situations* Μάντσεστερ: Manchester University Press.

MOERAN, BRIAN. 1986. "The beauty of Violence: *Jidaigeki, Yakuza* and 'Eroduction' Films in Japanese Cinema". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, 103-117. Οξφόρδη: Basil Blackwell.

MOORE, HENRIETTA. 1988. *Feminism and Anthropology* Κάιμπριτζ: Polity Press.

\_\_\_\_\_ 1994. "The problem of explaining violence in the social sciences". Στο P. Harvey και P. Gow (επιμ.), *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, 138-155. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

MURPHY, MICHAEL. 1983. "Coming of Age in Seville: The Structuring of a Riteless Passage to Manhood". *Journal of Anthropological Research* 39: 376-392.

MYERHOFF BARBARA και JAY RUBY. 1982. "Introduction" στο J. Ruby (επιμ.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, 1-35. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

NADEL, SIEGFRIED, FREDERICK. 1947. *The Nuba: an anthropological study of the hill tribes of Kordofan* Λονδίνο: Oxford University Press.

NADER, LAURA. 1967[1964]. "An Analysis of Zapotec Law Cases". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 117-138. Ώστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.

\_\_\_\_\_ 1990. *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village* Στάνφορντ: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ 1995. "Civilization and its Negotiations". Στο Pat Caplan (επιμ.), *Understanding Disputes: The Politics of Argument*, 39-63. Όξφορντ Πρόβιντενς: Berg.

NADER, LAURA και HARRY F. TODD (επιμ.). 1978. *The Disputing Process: Law in Ten Societies* Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_ 1978α. "Introduction: The Disputing Process". Στο L. Nader και H. Todd (επιμ.), *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, 1-40. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

NASH, JUNE. 1977. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: The Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

NORDSTROM, CAROLYN και JOANN MARTIN (επιμ.). 1992. *The Paths to Domination, Resistance and Terror*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Οξφόρδη: University of California Press.

---

\_\_\_\_\_ 1992α. "The Culture of Conflict: Field Reality and Theory". Στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, 3-17. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Οξφόρδη: University of California Press.

NORDSTROM, CAROLYN. 1992. "The Backyard Front". Στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, 260-274. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Οξφόρδη: University of California Press.

NORDSTROM, CAROLYN και ANTONIUS ROBBEN (επιμ.). 1995. *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival* Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.

OBEYESEKERE, GANANATH. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* Πρίνστον, Νιού Τζέρσεϊ: Princeton University Press.

OKELY, JUDITH και HELEN CALLAWAY, (επιμ.). 1992. *Anthropology and Autobiography*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

OKELY, JUDITH. 1992. "Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge". Στο J. Okely και H. Callaway (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*, 1-26. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

---

\_\_\_\_\_ 1994. "Vicarious and sensory knowledge of chronology and change: ageing in rural France". Στο K. Hastrup και P. Hervik (επιμ.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, 45-64. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

---

\_\_\_\_\_ 1996. *Own or Other Culture* Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

---

\_\_\_\_\_ 1996α [1975]. "The self and scientism". Στο J. Okely, *Own or Other Culture*, Κεφ. 2, 27-44. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

---

\_\_\_\_\_ 1996β [1978]. "Privileged, schooled and finished: Boarding education for girls". Στο J. Okely, *Own or Other Culture*, Κεφ. 8, 147-174. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

- OLIVIER, GUILLAUME, A. 1794. *Voyage dans l' Empire Ottoman, l' Égypte et la Perse*. Παρίσι.
- O' NELL CARL. 1989. "The non-violent Zapotec". Στο S. Howell και R. Willis (επιμ.), *Societies at peace: anthropological perspectives*, 117-132. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- ONG, AIHWA. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Work in Malaysia* Ὀρντνυ: State University of New York Press.
- ORTNER, SHERRY. 1978. "The Virgin and the State". *Feminist Studies* 4: 19-36.
- \_\_\_\_\_ 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.
- ORTNER, SHERRY και HARRIET WHITEHEAD, (επιμ.). 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1981α. "Introduction: Accounting for sexual meanings". Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 1-27. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- PANOFF, MICHEL ΚΑΙ MICHEL PERRIN. 1973. *Dictionnaire de l' Ethnologie* Παρίσι: Payot.
- PAPATAXIARCHIS, EVTHYMIOS. 1991. "Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender, and Kinship in Aegean Greece". Στο P. Loizos και Evthymios Papataxiarchis. (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, 156-179. Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϋ: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ 1994. "Émotions et stratégies d' autonomie en Grèce égéenne". *Terrain* 22: 5-20.
- PARKIN, DAVID. 1986. "Violence and Will". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, 204-223. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- PERISTIANY, JOHN (επιμ.). 1966. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ 1966α. "Introduction". Στο J. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 9-18. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ 1966β. "Honour and Shame in a Cypriot Highland Village. Στο J. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 171-190. Σικάγο: The University of Chicago Press

- PERROT, GEORGES. 1867. *L'île de Crète. Souvenirs de voyage*. Παρίσι: Hachette.
- PETERS, EMRYS. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica". *Africa*, XXXVII, 3: 261-282.
- \_\_\_\_\_ 1975. "Foreword". Στο J. Black-Michaud, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle-East*, ix-xxvii. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- PINA-CABRAL, JOAO DE. 1989. "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison". *Current Anthropology*, 30, 5: 399-406.
- PITT-RIVERS, JULIAN. 1966. "Honour and Social Status". Στο J. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 19-77. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ 1971[1954]. *The People of the Sierra*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- POCOCK, DAVID. 1961. *Social Anthropology* Λονδίνο και Ν. Υόρκη: Sheed and Ward.
- POSPISIL, LEOPOLD. 1967[1958]. "The Attributes of Law. Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 25-41. Όστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.
- POWDERMAKER, HORTENSE. 1967. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist* Νέα Υόρκη: W.W. Norton and Co.
- PRATT, MARY LOUISE. 1986. "Fieldwork in Common Places". Στο J. Clifford και G. E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 27-50. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- QUINN, NAOMI ΚΑΙ HOLLAND, DOROTHY. 1987. "Culture and cognition". Στο D. Hollad και N. Quinn (επιμ.), *Cultural models in language and thought* Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- RABINOW, PAUL. 1975. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* Σικάγο: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco* Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- REDFIELD, ROBERT. 1967[1964]. "Primitive Law". Στο P. Bohannan (επιμ.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, 3-24. Όστιν και Λονδίνο: University of Texas Press.

- RICHES, DAVID (επιμ.). 1986. *The Anthropology of Violence*. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1986α. "Preface". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, vii-ix. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1986β. "The Phenomenon of Violence". Στο D. Riches (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, 1-27. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1991. "Aggression, War, Violence: Space/time and Paradigm". *Man* 26(2): 281-297.
- ROBARCHEK, CLAYTON, A. 1989. "Hobbesian and Rousseauan images of man: autonomy and individualism in a peaceful society". Στο S. Howell και R. Willis (επιμ.), *Societies at peace: anthropological perspectives*, 31-44. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- ROSALDO, MICHELLE, Z. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". Στο R. Shweder και R. Levine (επιμ.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, 137-157. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- ROSALDO, RENATO. 1984. "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions". Στο E. Bruner (επιμ.), *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, 178-195. Πρόσπεκτ Χάιτς, Ιλινόι: Waveland Press.
- \_\_\_\_\_ 1986α. "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor". Στο J. Clifford και G. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 77-97. Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 1986β. "Ilongot Hunting as Story and Experience". Στο V. Turner E. Bruner (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, 97-138. Ουμπανά και Σικάγο: University of Illinois Press.
- ROSEN, LAURENCE. 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- RUBY, JAY (επιμ.) 1982. *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press



\_\_\_\_\_ 1989. "Representing the colonized: anthropology's interlocuters". *Critical Inquiry* 15: 205-225.

RUFFINI, JULIO. 1978. "Disputing Over Livestock in Sardinia". Στο L. Nader και H. Todd (επιμ.), *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, 209-246. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

SAHLINS, MASHALL. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* Av 'Αμμονορ: The University of Michigan Press.

\_\_\_\_\_ 1983. "Other times, other customs: The anthropology of history". *American Anthropologist* 85:514-544.

\_\_\_\_\_ 1985. *Islands of History* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ 1996. "The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology*, 35, 395-428.

SAÏD, EDWARD. 1978. *Orientalism* Νέα Υόρκη: Pantheon. [Ελληνική έκδοση 1996: Οριενταλισμός, μτφ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: Νεφέλη]

SAULNIER, FRANCOISE, 1980. *Anoya, un village de montagne crétois* Παρίσι: Études et Documents Balkaniques 2.

SCHEPER-HUGHES, NANCY. 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Λονδίνο: The University of California Press.

SCHEPER-HUGHES και NANCY MARGARET LOCK. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1(1):6-41.

SCHOLTE, BOB. 1974. "Towards a Reflexive and Critical Athropology". Στο D. Hymes (επιμ.), *Reinventig Anthropology*, 430-457. Νέα Υόρκη: Vintage Books.

SCHNEIDER, JANE. 1971. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies". *Ethnology* 10: 1-24.

SCHNEIDER, PETER. 1969. "Honor and Conflict in a Sicilian Town". *Anthropological Quarterly*, 42:130-155.

SCHNEIDER, JANE και PETER SCHNEIDER. 1976. *Culture and Political Economy in Western Sicily* Νέα Υόρκη: Academic Press.

SCOTT, JAMES, C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts* Νιού Χέιβεν: Yale University Press.

- SEREMETAKIS, NADIA, C. 1991. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1993α. "Gender, Culture and History: On the Anthropologies of Ancient and Modern Greece." Στο N. C. Seremetakis (επιμ.), *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*, 11-34. Νέα Υόρκη: Pella Publishing Company.
- 
- \_\_\_\_\_ 1993β. "Durations of Pain: The Antiphony of Death and Women's Power in Southern Greece". Στο N. C. Seremetakis (επιμ.), *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*, 119-149. Νέα Υόρκη: Pella Publishing Company.
- 
- \_\_\_\_\_ 1994α. "The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory". Στο N. C. Seremetakis (επιμ.), *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, 1-18. Μπόουλντερ, Σαν Φρανσίσκο: Westview Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1994β. "The Memory of the Senses, Part II: Still Acts". Στο N. C. Seremetakis (επιμ.), *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, 23-43. Μπόουλντερ, Σαν Φρανσίσκο: Westview Press.
- SHORE, BRADD. 1981. "Sexuality and gender in Samoa: Conceptions and missed conceptions". Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 192-215. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- SILVERMAN, SYDEL. 1979. "On the uses of history in anthropology: The Palio of Sienna". *American Ethnologist* 6: 413-436.
- SLUKA, JEFFREY, A. 1992. "The Anthropology of Conflict". Στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, 18-36. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Οξφόρδη: University of California Press.
- STARR, JUNE. 1978. "Turkish Village Disputing Behavior". Στο L. Nader και H. Todd (επιμ.), *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, 122-151. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- STARR, JUNE KAI JANE F. COLLIER. 1989. *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology* Ίθακα και Λονδίνο: Cornell University Press.
- STIRLING, PAUL. 1960. "A death and a youth club. feuding in a Turkish village". *Anthropological Quarterly* 33:51-75.
- 
- \_\_\_\_\_ 1965. *Turkish Village* Λονδίνο: Weidenfeld and Nicolson.

- STOLLER, PAUL. 1989. *The Taste of Ethnographic Things*  
Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- STRATHERN, ANDREW και MICHAEL LAMBEK, (επιμ.). 1998. *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia* Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- STRATHERN, MARILYN. 1980. "No nature, no culture: The Hagen case". Στο C. McCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*, 174-222. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1981. "Self-interest and the social good: Some implications of Hagen gender imagery". Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 166-191. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1984. "Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highland New Guinea". Στο R. Hirschon (επιμ.), *Women and Property, Women as Property*, 158-175. Λονδίνο: Croom Helm.
- 
- \_\_\_\_\_ 1987. "An awkward relationship: the case of feminism and anthropology". *Signs* 12 (2):276-292.
- 
- \_\_\_\_\_ 1988. *The Gender of the Gift* Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- 
- \_\_\_\_\_ 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". Στο T. Ingold (επιμ.), *Key Debates in Anthropology*, 60-66. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- SUAREZ-OROSCO, MARCELO. 1992. "A Grammar of Terror: Psychocultural Responses to State Terrorism in Dirty War and Post-Dirty War Argentina". Στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, 219-259. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Οξφόρδη: University of California Press.
- SWARTZ, MARC, VICTOR TURNER και ARTHUR TUDEN. 1966. *Political Anthropology* Νέα Υόρκη: Aldine.
- 
- \_\_\_\_\_ 1966α.  
"Introduction". Στο M. Swartz, V. Turner A. Tuden (επιμ.), *Political Anthropology*, 1-41. Νέα Υόρκη: Aldine.
- TAMBIAH, STANLEY, J. 1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America* Τσόνεπ Χιλ: University of North Carolina Press.

- \_\_\_\_\_ 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- TILLEY, CHRIS. 1994. *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Movements* Οξφόρδη και Πρόβιντενς: Berg.
- TOREN, CHRISTINA. 1994. "Transforming love: Representing Fijian hierarchy". Στο P. Harvey και P. Gow (επιμ.), *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, 18-39. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- \_\_\_\_\_ 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". Στο T. Ingold (επιμ.), *Key Debates in Anthropology*, 72-76. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- TOURNEFORT, PITTON DE. 1717. *Relation d'un voyage du Levant*. Παρίσι.
- TURNER, BRYAN. 1984. *The Body and Society* Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- TURNER, VICTOR. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_ 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ιθάκα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ 1986. "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience". Στο V. Turner E. Bruner (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, 33-44. Ουρμπάνα και Σικάγο: University of Illinois Press.
- TURNER, VICTOR και EDWARD BRUNER (επιμ.). 1986. *The Anthropology of Experience* Ουρμπάνα και Σικάγο: University of Illinois Press.
- VALE DE ALMEIDA, MIGUEL. 1997. "Gender, masculinity and power in southern Portugal". *Social Anthropology* 5,2:141-158.
- VAN GENNEP, ARNOLD. 1909. *Les rites de passage* Παρίσι: Éditions Noury.
- VELSEN, VAN, JAAP. 1964. *The Politics of Kinship, a Study of Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland* Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- VERDIER, RAYMOND (επιμ.). 1980. *La vengeance, tom. 1: Vengeance et pouvoir dans les sociétés extra-occidentales* Παρίσι: Éditions Cujas.
- \_\_\_\_\_ 1980α. "Le système vindicatoire: Esquisse théorique". Στο R. Verdier *La vengeance, tom. 1*

*Vengeance et pouvoir dans les sociétés extra-occidentales*,  
11-42 Παρίσι: Éditions Cujas.

- WACQUANT, LOÏC, J. D. 1992. "Towards a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology". Στο P. Bourdieu και Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 1-59. Καίμπριτζ: Polity Press.
- WICAN, UNNI. 1984. "Shame and Honour: A Contestable Pair". *Man (n.s.)* 19(4): 635-652.
- WILLIAMS, RAYMOND. 1977. *Marxism and Literature* Οξφόρδη: Oxford University Press.
- WOLF, ERIC. 1982. *Europe and the People Without History*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- WORSLEY, PETER. 1968[1957]. *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia* Νέα Υόρκη: Schocken Books.
- XANTHAKOY, MARGARITA. 1999. "Violence en trois temps: vendetta, guerre civile et désordre nouveau dans une région grecque". Στο F. Héritier (επιμ.), *De la Violence II*, 171-189. Odile Jacob.
- YANNAKOPOULOS, KOSTAS. 1996. "Amis ou amants? Amours entre hommes et identités sexuelles au Pirée et à Athènes". *Terrain* 27:59-70.
- \_\_\_\_\_ 1998. "Corps érotique masculin et identités sexuelles au Pirée et à Athènes". *Gradhiva*, 23: 101-108.
- ZEID, ABOU, A. M. 1966. "Honour and Shame among the Bedouins of Egypt". Στο J. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 244-259. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- ZEMP, HUGO. 1971. *Musique Dan: La musique dans la pensée et la vie sociale d'une société africaine*. Παρίσι, Χάγη: Mouton.
- ZULAIKA, JOSEBA. 1988. *Basque Violence: Metaphor and Sacrament* Ρήνο και Λας Βέγκας: University of Nevada Press.

#### ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΓΓΕΛΗΣ, ΝΙΚΟΛΑΟΣ. 1956. "Τα 'οικογενειακά'". [Σειρά τριών άρθρων σε εφημερίδα των Χανίων, με ημερομηνία 14,15 και 16-11-1956]

\_\_\_\_\_ "Το ξεκαθάρισμα: Ζωοκλήπτες στα βουνά και τους λόγγους. [Άρθρο

- ΑΛΕΞΑΚΗΣ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ. 1988. *Μάνη: γένη και οικογένεια*  
Αθήνα: Τροχαλία.
- ΑΜΟΥΤΖΟΠΟΥΛΟΣ, ΘΕΜΟΣ. 1956. "Αι ρίζαι της εκκλησιαστικότητος  
εις την Κρητικήν Μεγαλόνησον". [Άρθρο σε αθηναϊκή  
εφημερίδα]
- ΑΝΔΡΙΑΝΑΚΗΣ, ΕΜΜΑΜΟΥΗΛ. 1968. *Η εκκλησιαστικότης εν Κρήτη*  
Διατριβή επί Διδακτορία Νομικής Σχολής Αριστοτελείου  
Παν/μίου Θεσσαλονίκης. Αθήναι χ.χ.
- ΑΡΑΒΙΤΗΣ, ΦΡΙΞΟΣ. 1950. "Οι Κρητικοί και το τουφέκι". *Κρητική Ε*  
*στία Β'*, τεύχος 15: 15-16.
- ΒΛΑΣΤΟΣ, ΠΑΥΛΟΣ. 1893. *Ο γάμος εν Κρήτη. Ήθη και έθιμα*  
*Κρητών*. Αθήναι: [Εκ του Τυπογραφείου] Π. Δ. Σακελλαρίου
- ΒΟΥΡΔΟΥΜΠΑΚΗΣ, ΑΝΔΡΕΑΣ. 1939. "Δύο ανέκδοτα έγχραφα εκ  
Σφακίων". *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών Β'*: 256-  
262.
- \_\_\_\_\_ 1940. "Ανέκδοτα κρητικά έγχραφα".  
*Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών Γ'*: 206-214.
- ΓΙΑΝΝΑΔΑΚΗΣ, ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ. 1987. *Απομνημονεύματα Ηράκλειο*  
*Κρήτης*.
- ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, ΚΩΣΤΑΣ. 2002. "Έμφυλη τάξη και αταξία:  
"Φυσικός" ανδρισμός και άσκηση εξουσίας". Στο Δ.  
Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ταυτότητες και Πρακτικές* Αθήνα:  
Gutenberg (υπό έκδοσιν).
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ, ΔΗΜΗΤΡΑ. 1993. "Ανθρωπολογία Οίκοι: Για μια  
κριτική της 'Γηγενοϋς Ανθρωπολογίας'". *Διαβάζω*, 323: 44-  
51.
- \_\_\_\_\_ 1998α. "Εισαγωγή: Από την ολιστική  
προσέγγιση στις μερικές αλήθειες". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού  
(επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες*  
*Τάσεις*, 11-66. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα,  
Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες
- \_\_\_\_\_ 1998β. "Αναστοχασμός, ετερότητα και  
ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις". Στο Δ.  
Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και*  
*Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 365-435. Αθήνα: Ελληνικά  
Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- \_\_\_\_\_ 1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από*  
*τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική* Αθήνα:  
Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες
- \_\_\_\_\_ (επιμ.). 2002. *Ταυτότητες και Πρακτικές*  
Αθήνα: Gutenberg, υπό έκδοσιν.

- 
- 2002α. "Το 'δημόσιο' και το 'ιδιωτικό' ως τόποι κατασκευής της ταυτότητας". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ταυτότητες και Πρακτικές* Αθήνα: Gutenberg (υπό έκδοσιν).
- ΓΡΥΛΛΑΚΗΣ, ΝΙΚΟΣ. 1982. "Τα κουμπούρια βροντούν στα Χανιά". Κρητικές Εικόνες, 13-12-1982.
- ΔΑΜΙΑΝΑΚΟΣ, ΣΤΑΘΗΣ. 1987. *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*. Αθήνα: Πλέθρον.
- ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, ΘΕΟΧΑΡΗΣ. 1978. "Η αδελφοποιία στην Κρήτη". *Κρητολογία*, VII.131-151.
- 
1986. *Ιστορία της Κρήτης* Αθήνα.
- ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ-ΚΟΤΣΩΝΗ, ΣΙΒΥΛΛΑ και ΣΩΤΗΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ. 1996. *Ανθρωπολογία και Ιστορία* Αθήνα Εκδόσεις Καστανιώτη.
- ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, ΣΩΤΗΡΗΣ. 2001. *Η εξέλιξη του ανθρώπου, τόμος V: Γλώσσα-Σώμα* Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ ΚΕΝΤΡΟΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ. 1956. *Προσχέδιον Συστηματικών Μέτρων Καταπολεμήσεως της εν Κρήτη Βεντέττας* Αθήναι.
- ΖΑΪΜΑΚΗΣ, ΓΙΑΝΝΗΣ. 1997. *Ο κοινωνικός κόσμος των πορνείων του Λάκκου και η ποιητική της μαγκιάς (Ηράκλειο 1900-1940). Αστικό χώρο και πολιτισμική διαφοροποίηση*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΗΣ, ΑΣΚΛΗΠΙΟΣ. 1971. *Η Εθνική Αντίσταση Κρήτης 1941-1945*. Ηράκλειο.
- ΘΕΟΤΟΚΗΣ, Σ. 1933. *Η Κρήτη το 1570...*
- ΙΩΣΗΦΙΔΟΥ, ΜΑΡΙΝΑ. 1998. "Δύναμη και γνώση στις πολιτισμικές αναπαραστάσεις: Σκέψεις από την επιτόπια έρευνα". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 437-473. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ, ΝΙΚΟΣ. 1953. *Ο Καπετάν Μιχάλης* Αθήνα: Μαυρίδης.
- ΚΑΛΛΙΒΡΕΤΑΚΗΣ, ΛΕΩΝΙΔΑΣ. 1998. *Η ζωή και ο θάνατος του Γουσταύου Φλουράνης* Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.
- ΚΑΛΛΟΝΑΣ, ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ. 1964. "Κρίσεις επί των αιτίων και αφορμών του φόνου του Μελιδόνη υπό του Ρ. Βουρδουμπά". *Κρητική Εστία ΙΣΤ*, τ. 144: 431-433.
- ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ, ΜΑΝΟΛΗΣ. 1970. *Ανώγεια, Μυθοποτάμου, Ρεθύμνης (Λαογραφική Συλλογή)* Ηράκλειο.

- ΚΑΛΠΟΥΡΤΖΗ, ΕΥΑ. 2001. *Συγγενικές σχέσεις και στρατηγικές ανταλλαγών: Το παράδειγμα της Νάξου τον 17ο αιώνα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- \_\_\_\_\_ 2002. *Για τη Γαλαζιανή και για τον Σκλάβο: Δοκιμές ιστορικής εθνογραφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- ΚΑΡΥΣΤΙΑΝΗ, ΙΩΑΝΝΑ. 2000. *Κουστούμι στο χύμα*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- ΚΕΛΑΪΔΗΣ, ΣΤΑΥΡΟΣ. 1956α. "Όρκος ζωοκλεπτών". *Κρητική Εστία* Η' 64: 11-12.
- \_\_\_\_\_ 1956β. "Ο περιορισμός της βεντέτας και της ζωοκλοπής που επιχωριάζουν στη Μεγαλόνησο". *Εφημερίδα Κήρυξ* 18-10-1956.
- \_\_\_\_\_ 1956γ. "Το έγκλημα και η τιμωρία του" [άρθρο σε εφημερίδα των Χανίων, 24-10-1956]
- ΚΟΚΟΛΑΚΗΣ, ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ. 1973. "Η "βεντέτα" εν Ελλάδι". *Επιστημονική Επετηρίς Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών Α.Π.Θ.*, τ. ΙΕ': 1411-1452.
- ΚΡΗΤΙΚΟΣ, ΑΝΔΡΕΑΣ. 1950. "Ξεσηκωμού και ξενητεμού συνέπειες: Κρητικές Παροιμίες". *Κρητική Εστία*, Β', τεύχος 13:6-9.
- ΜΑΜΑΛΑΚΗΣ, ΚΩΣΤΑΣ. 1981. "Η βεντέτα στην Κρήτη" *Εφημερίδα "Η Αθήαχ"* αρ. φ. 2101 (7/11/1981).
- ΜΑΝΟΥΡΑΣ, ΣΤΕΡΓΙΟΣ. 1979. "Το τραγούδι του Κώστα Σμπώκου". *Προμηθεύς*, περ. Β', έτος Γ', αρ. φ. 14:9-11.
- \_\_\_\_\_ 1980. "Ο Δήμος Ανωχείων: Στοιχεία διοικητικής και πληθυσμιακής εξέλιξης". *Κρητική Εστία*, 31/250-51, 21-36.
- ΜΑΡΗΣ, ΑΝΤΩΝΙΟΣ. "Η βεντέτα εις την Κρήτην" [Άρθρο σε εφημερίδα των Χανίων].
- ΜΑΥΡΑΚΑΚΗΣ, ΓΙΑΝΝΗΣ. 1983. *Λαογραφικά Κρήτης*. Αθήνα: Ιστορικές Εκδόσεις Σ. Βασιλόπουλος.
- ΜΙΤΣΟΤΑΚΗ, ΚΛΑΙΡΗ. 1996. *Flora Mirabilis*. Αθήνα: Το Ροδακίό.
- ΜΟΥΡΕΛΛΟΣ, ΙΩΑΝΝΗΣ. 1938. *Η κρητική ψυχή*. Ηράκλειο: Εκδοτικά Καταστήματα Σπυρ. Δ. Αλεξίου.
- ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ, ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ. 1994. "Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των χυναϊκών στην ανθρωπολογία των φύλων". Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, 13-74. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.



- 
1998. "Λόγοι για το φύλο και αναπαραστάσεις της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας στην Ελλάδα του 19ου και του 20ού αιώνα". Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 519-581. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες.
- ΝΑΚΟΥ, ΛΙΛΙΚΑ. [1997]. *Η Κυρία Ντορεμί* Αθήνα: Δωρικός.
- ΞΑΝΘΟΥΔΙΔΗΣ, ΣΤΕΦΑΝΟΣ. 1909. *Επίτομος Ιστορία της Κρήτης*. Αθήναι.
- 
1939. *Η Ενετοκρατία εν Κρήτη και οι κατά των Ενετών αγώνες των Κρητών*. Αθήνα.
- ΠΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ. 1997. *Το τραγούδι ως συμβολική πρακτική: Ταυτότητα, κοινωνικό φύλο και κοινότητα στην προφορική ποίηση της ορεινής Νάξου* Αδημοσίευτη Διδακτορική διατριβή. Πανεπιστήμιο Αιγαίου. Μυτιλήνη.
- ΠΑΠΑΔΟΠΕΤΡΑΚΗΣ, ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ. 1888. *Ιστορία των Σφακίων*. Αθήναι.
- ΠΑΠΑΜΑΝΟΥΣΑΚΗΣ, ΣΤΡΑΤΗΣ. 1979. *Η ξενοκρατία στην Κρήτη* Αθήνα: Κάβος.
- 
1981. *Η ποινική δικαιοσύνη στα πρώτα χρόνια της τουρκοκρατίας στην Κρήτη*. Χανιά.
- ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, ΕΥΘΥΜΙΟΣ και ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ (επιμ.). 1992. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- 
1993. *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας* Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, ΕΥΘΥΜΙΟΣ. 1992α. "Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας". Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 11-98. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- 
- 1992β. "Ο κόσμος του καφενείου. Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό". Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 209-250. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- 
- 1993α. "Εισαγωγή: Το παρελθόν στο παρόν. Ανθρωπολογία, ιστορία και η μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας". Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές*

στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας, 13- 74.  
Αθήνα: ΑΡΕΞάνδρεια.

---

1993β. "Για την ανθρωπολογία σήμερα: θέσεις, αμφισβητήσεις, αναθεωρήσεις". *Διαβάζω*, 323: 36-43.

ΠΑΡΛΑΜΑΣ, ΜΕΝΕΛΑΟΣ. 1953. "Ανέκδοτα έγγραφα εκ Σφακιών (1799-1832). *Κρητικά Χρονικά Ζ'*: 235-257.

PASHLEY, ROBERT. 1994/1991[1837]. *Ταξίδια στην Κρήτη*. Τόμ. 1-11. Μετάφραση: Δάφνη Γόντικα. Ηράκλειο: Σύνδεσμος Τ.Δ.Κ. Κρήτης.

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΗΣ ΒΟΥΛΗΣ. Πρακτικά Τμήματος Διακοπών -θέρος 1982. Συνεδρίαση ΛΖ' -14 Σεπτεμβρίου 1982.

ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ, ΠΑΝΤΕΛΗΣ. 1965[1950]. *Ο Κρητικός- Η Πολιτεία*. Αθήνα: Εκδόσεις Γαλαξία.

ΡΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, ΑΓΝΗ. 1956. "Βεντέτα και χυναίκες". [Άρθρο σε εφημερίδα των Χανίων]

ΣΕΙΣΤΑΚΗΣ, ΓΕΩΡΓΙΟΣ. 1969. "Το Επανοχώρι Σελίνου". *Κρητική Εστία*, 20, τεύχος 191-192:76-86.

SIMONELLI, VITTORIO. 1996[1897]. *Κρήτη 1893. Οι περιηγητικές αναμνήσεις του Vittorio Simonelli*. Μετάφραση: Ι. Φουντουλάκη. Ρέθυμνο...

ΣΚΟΠΕΤΕΑ, ΕΛΛΗ. 1988. *Το "Πρότυπο Βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα: Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*. Αθήνα, Πολύτυπο.

SCOTT, ROCHEFORT, C. 1995[1837]. *Περιηγήσεις στην Κρήτη*. Μετάφραση: Λίζα Εκκεκάκη. Ρέθυμνο.

ΣΚΟΥΛΑΣ, ΜΙΧΑΗΛ. 1962. "Κουρές στον κάμπο της Νίδας". *Τουριστική Κρήτη*, Γ', Α' τεύχος 25:11-13 και Β' τεύχος 26:18-20.

ΣΜΙΘ-ΧΙΟΥΖ, ΤΖΑΚ. 1991. *Απόρρητη Αναφορά της δράσεως της S.O.E. στην Κρήτη 1941-45*. Μετάφ. Ελ. Παπαχιαννάκης. Αθήνα: Ελεύθερη Σκέψις.

ΣΜΠΩΚΟΣ, ΓΕΩΡΓΙΟΣ. 1992. *Ανώγεια: Η ιστορία μέσα από τα τραγούδια τους*. Αθήνα.

ΣΠΑΝΑΚΗΣ, ΣΤΕΡΓΙΟΣ. 1940 [1589]. *Μνημεία της Κρητικής Ιστορίας. Τόμος Ι: Zuane Mocenigo, Provveditore Generale del Regno di Candia. Relazione presentata nell' Eccellentissimo Consiglio, Nel 17 Aprile M.D.LXXXIX. Candia M.CM.XL*. Ηράκλειο.

---

1947. "Δύο αναφορές των Σφακιανών προς βενετούς προβλεπτές". *Κρητικά Χρονικά Α'*: 431-444.

- \_\_\_\_\_ 1953 [1594]. *Μνημεία της Κρητικής Ιστορίας. Τόμος III: Filippo Pascualigo, Capitano di Candia e Provvedore della Canea. Relazione letta nell' Eccellentissimo Consiglio, M.D.XCIV, Candia M.CM.LIII.* Ηράκλειο.
- \_\_\_\_\_ 1958 [1602]. *Μνημεία της Κρητικής Ιστορίας. Τόμος IV: Benetto Moro, Ritornato di Provveditor General del Regno di Candia. Relazione Letta in Pregadi a 25 Giugno 1602. Candia M.CM.LVIII.* Ηράκλειο.
- \_\_\_\_\_ 1969 [1630]. *Μνημεία της Κρητικής Ιστορίας. Τόμος V: Francesco Basilicata, All' Illmo ed Eccmo Sre et Padrone mio Col.mo Il Sr Pietro Giustiniano, Dignissimo Cap.no G. nel Regno di Candia. Candia M.CM.LXIX.* Ηράκλειο.
- \_\_\_\_\_ 1991 *Πόλεις και χωριά της Κρήτης στο πέρασμα των αιώνων.* Ηράκλειο: Γ. Δετοράκης.
- ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ, ΜΙΧΑΛΗΣ (ΝΙΔΙΩΤΗΣ). 1994. *Ντούκου-ντούκου το σοφασάκι...* Ηράκλειο: ΝΕ Ηρακλείου του ΚΚΕ.
- \_\_\_\_\_ 2000. *Θύελλες και κατατρεχμοί. Αθηναίες διηγήσεις των κατατρεχμένων στα χρόνια της θύελλας.* Αθήνα.
- ΣΤΑΥΡΑΚΗΣ, ΝΙΚΟΛΑΟΣ. 1890. *Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης.* Αθήνα.
- ΣΤΑΥΡΙΝΙΔΗΣ, ΝΙΚΟΛΑΟΣ. 1986. *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τομ. Β'.* Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου.
- ΤΑΧΑΤΑΚΗ, ΕΙΡΗΝΗ. 1984. "Η ζωοκλοπή και η ποιμενική ζωή στην Κρήτη στην αρχή του 20ού αιώνα". *Αμάθεια, 1Ε'*, τεύχος 60-61: 159-176.
- ΤΡΑΚΑΚΗΣ, ΑΝΤΩΝΙΟΣ. 1955. "Οι Σεβινιώται Τούρκοι και τα χωριά των". *Κρητική Εστία...*
- ΤΣΑΝΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ. 2000. *Η "βεντέτα" στην ορεινή κεντρική Κρήτη: "Οικογενειακές" συγκρούσεις και κοινωνική οργάνωση* Πανεπιστήμιο Αιγαίου. Μυτιλήνη.
- ΤΣΕΒΑΣ, ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ. 1971-1972. "Οι λόχοι τιμής και το έγκλημα-Ιδία εν Κρήτη". *Αναγέννησις, Ορθόδοξον Χριστιανικόν περιοδικόν*, αρ.φ. 100-112.
- ΤΣΟΥΔΕΡΟΣ, ΙΩΑΝΝΗΣ. 1976. *Κρητικά Μοιρολόγια* Αθήνα.
- ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ. 1999. *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών* Αθήνα: Θεμέλιο.
- ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, ΙΩΣΗΦ. 1881. *Περιήγησις εις Κρήτην* Ερμούπολις [Τύποις] Νικολάου Βαρβαρέσου.