

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ ΜΑΘΗΜΑ
«ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ ΣΤΗ ΜΕΣΟΓΕΙΟ»**

ΕΑΡΙΝΟ ΕΞΑΜΗΝΟ

520057

(Επιμέλεια Σημειώσεων: Ουρανία Αστρινάκη)

- I. Η ΜΕΣΟΓΕΙΟΣ ΩΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ**
- II. ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ; ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ**
- III. ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΝΤΡΟΠΗ: ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ**
- IV. ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΝΤΡΟΠΗ: Η ΣΧΗΜΑΤΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ Η ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ**
- V. ΑΠΟ ΤΗΝ «ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΝΤΡΟΠΗ» ΣΤΙΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ**

I. Η ΜΕΣΟΓΕΙΟΣ ΩΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

1. Οι πρώτες ανθρωπολογικές έρευνες στις χώρες της Μεσογείου

Οι ανθρωπολογικές έρευνες στη Μεσόγειο ξεκίνησαν όταν οι ανθρωπολόγοι αποφάσισαν να αψηφήσουν την αυστηρότητα του «ανθρωπολογικού κανόνα» για την «τελετουργία διάβασης» στην ανθρωπολογική επιστημονική κοινότητα, την επιτόπια έρευνα, υπό συνθήκες «πολιτισμικού σοκ» και σωματικής ταλαιπωρίας και να προσπαθήσουν να εφαρμόσουν τα αναλυτικά εργαλεία και μεθόδους της ανθρωπολογίας στις δυτικές κοινωνίες. Σ' αυτή την κίνηση του «επαναπατρισμού» της ανθρωπολογίας, που ξεκίνησε την δεκαετία του 1950, η Μεσόγειος αποτέλεσε τον ενδιάμεσο σταθμό, το στάδιο του «μερικού επαναπατρισμού της ανθρωπολογίας», όπως ονομάστηκε αργότερα. Χρονικά αλλά και επί της ουσίας, ο επαναπατρισμός της ανθρωπολογίας, εκτός από το επιστημονικό ενδιαφέρον, υπαγορεύθηκε από δύο επί πλέον αλληλένδετους όρους.

Ο **πρώτος** όρος ήταν η κατάρρευση της έννοιας της «παραδοσιακής κοινωνίας» -πάνω στην οποία είχε στηριχθεί ως τότε όλος ο προβληματισμός της επιστημονικής ανθρωπολογίας- με την πτώση της αποικιοκρατίας και την ίδρυση των νέων εθνικών, ή μάλλον πολυ-εθνοτικών, κρατών. Τα κράτη αυτά εντάχθηκαν θέλοντας και μη σε μια διαδικασία «εκμοντερνισμού» και «ανάπτυξης» για να αντικρύσουν την επιβεβλημένη από τη Δύση «νεωτερικότητα». Η διχοτομία παραδοσιακό/νεωτερικό διαλύθηκε στο παρόν και μετατέθηκε στο χρόνο (παραδοσιακό παρελθόν/νεωτερικό παρόν), αφού και οι λεγόμενες ή νομιζόμενες «παραδοσιακές κοινωνίες» έβαλαν στόχο τον εκμοντερνισμό, και άρχισαν πραγματικά να αντιμετωπίζουν προβλήματα που τις έθεταν εκ των πραγμάτων στην ίδια κατηγορία με τις δυτικές: προβλήματα, δηλαδή, που δημιουργούσαν κοινωνικές συνθήκες και καταστάσεις, κοινωνικά μορφώματα και μορφές κοινωνικής οργάνωσης, όχι ίδιες, αλλά του ίδιου είδους με αυτά των δυτικών κοινωνιών (αστικοποίηση, εγκατάλειψη των παραδοσιακών καλλιέργειών, συγκρότηση κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών δομών σε μεγάλη κλίμακα, κλπ.).

Με αυτή την έννοια, οι πρώην αποικιακές χώρες μπήκαν σε μια εποχή έντονων κοινωνικών μεταβολών και δυτικοποίησης που τις έσπρωξαν στο ίδιο σύμπαν με τις δυτικές και συνεπώς έπρεπε να μελετηθούν με διαφορετικά αναλυτικά εργαλεία, αλλά και με διαφορετική οπτική, από αυτά που «παραδοσιακά» χρησιμοποιούσε το κυρίαρχο ρεύμα της ανθρωπολογίας για να τις μελετήσει. (Στην πραγματικότητα, οι μεταβολές αυτές είχαν ήδη επέλθει με την επιβολή της αποικιοκρατίας και την οργάνωση των αποικιακών κρατών, άσχετα που οι ανθρωπολόγοι δεν το έλαβαν αυτό υπ' όψιν και ανέλυσαν στις μελέτες τους κοινωνικά και πολιτισμικά συστήματα που είχαν υποστεί καίρια ρήγματα). Έτσι, το κυρίαρχο πλαίσιο ανάλυσης μετακινήθηκε από αυτό της κοινωνικής ισορροπίας και της στατικότητας που χρησιμοποιούσε ο βρετανικός και ο αμερικανικός δομο-λειτουργισμός προς αυτό της κοινωνικής μεταβολής: στο τι άλλαξε και τι αλλάζει

στην πολιτισμική κοινωνική, πολιτική και οικονομική οργάνωση των κοινωνιών αυτών.

Ο **δεύτερος** όρος ήταν ότι τα «νέα κράτη», τα περισσότερα τουλάχιστον από αυτά, απέκτησαν την ανεξαρτησία τους έπειτα από πολύχρονους αγώνες εναντίον των αποικιακών καθεστώτων που τα κυβερνούσαν. Και οι ανθρωπολόγοι, που είτε χρησιμοποιούνταν ως ενδιάμεσοι από τα αποικιακά καθεστάτα (μεταξύ των ιδίων και των ιθαγενών), είτε, εν πάση περιπτώσει, βρίσκονταν εκεί δυνάμει αυτής της αποικιακής σχέσης και κινούνταν με τη βοήθεια της αποικιακής διοίκησης, ταυτίστηκαν από τους «ιθαγενείς», τόσο τον από κοινό πληθυσμό όσο και από τη νέα εθνική ηγεσία, με τα αποικιοκρατικά καθεστάτα και ήταν πολύ συχνά ανεπιθύμητοι στις χώρες αυτές. Συνεπώς έπρεπε να στραφούν αλλού. (Αυτά ισχύουν, φυσικά, για τους αγγλο-γάλλους και τους ολλανδούς ανθρωπολόγους και λιγότερο για τους αμερικανούς, οι οποίοι δεν υπήρξαν υπήκοοι ενός μεγάλου αποικιακού κράτους). Στράφηκαν λοιπόν προς πιο κοντινές κοινωνίες.

Η στροφή αυτή εγκαινιάστηκε από τη σχολή του Μάντσεστερ, που είχε ήδη εγκαταλείψει τη μελέτη «παραδοσιακών κοινωνιών» και είχε στραφεί στη μελέτη του αστικού χώρου, των πόλεων, της Κεντρικής-Νότιας Αφρικής, καθώς και στη μελέτη χωριών, κοινοτήτων, έχοντας όμως πάντα στην οπτική της τις μεταβολές που είχαν συντελεστεί μέσα από την αποικιακή κατάσταση. Οι πρώτες τέτοιες μελέτες αγγλικών και νορβηγικών κοινοτήτων δημοσιεύθηκαν τη δεκαετία του 1950. Ωστόσο η μεταφορά του πεδίου έρευνας της ανθρωπολογίας στις δυτικές χώρες προκαλούσε πολλές αντιδράσεις, τόσο από τις ίδιες τις γραμμές της ανθρωπολογίας όσο και από τους διανοούμενους της Δύσης.

Οι μεν ανθρωπολόγοι θεωρούσαν αναγκαία συνθήκη για την είσοδο στην ανθρωπολογική επιστημονική κοινότητα την έρευνα σε συνθήκες χτυπητής πολιτισμικής διαφοράς και κακουχίας, ώστε να βγει ο ερευνητής από το πολιτισμικό «πετσί» του και να προσπαθήσει να μπει σ' ένα άλλο. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ο κατ' εξοχήν τρόπος παραγωγής της ανθρωπολογικής γνώσης είναι η επαφή με το «ανοίκειο», το θεμελιακά διαφορετικό, το ξένο, το παράξενο, κλπ. Η έρευνα στο «**οικείο**», που ήταν οι ευρωπαϊκές χώρες, εκτός του ότι θεωρείτο «μαλακή» και άρα όχι γνήσια ανθρωπολογία (soft anthropology), κρινόταν επισφαλώς επιστημονικά, γιατί υπήρχε ο κίνδυνος ο ερευνητής να θεωρήσει πολλά σημαντικά πράγματα δεδομένα και να μην τα εξετάσει σε βάθος, με σοβαρές συνέπειες για την ποιότητα και την αξιοπιστία της δουλιάς του.

Οι διανοούμενοι της Δύσης, από την άλλη πλευρά, θεωρούσαν ότι η ανθρωπολογία ήταν κατάλληλη μόνο για τη μελέτη των «πρωτόγονων» ή «παραδοσιακών» εξω-δυτικών κοινωνιών, αλλά όχι για τη μελέτη των σύγχρονων ευρωπαϊκών κοινωνιών. Δεν γινόταν, κατά τη γνώμη τους, να χρησιμοποιηθούν θεωρίες και μέθοδοι που είχαν συγκροτηθεί για τη μελέτη των «πρωτόγονων» κοινωνιών στις ανεπτυγμένες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Εξ άλλου, η ανθρωπολογία, πάντα κατά τη γνώμη τους, ήταν καλά εξοπλισμένη για να μελετήσει «κοινωνίες χωρίς ιστορία», όπως «ήταν» οι περισσότερες εξω-δυτικές κοινωνίες, αλλά όχι για τη μελέτη κοινωνιών με τόσο μακρόχρονη ιστορία, όπως οι δυτικές.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι οι χώρες της Μεσογείου αποτελούσαν μια καλή ενδιάμεση λύση. Όχι εντελώς παραδοσιακές, αλλά ούτε και εντελώς μοντέρνες. Όχι εντελώς εξωτικές, αλλά ούτε και εντελώς οικείες. Γι αυτό και, σε αντίθεση με τους τολμηρούς του Μάντσεστερ που επιτέθηκαν στην καρδιά της Ευρώπης, η σχολή της Οξφόρδης που ήταν προσανατολισμένη στη μελέτη των «παραδοσιακών» κοινωνιών, προτίμησε την πιο «παραδοσιακή» ευρωπαϊκή εκδοχή, τη Μεσόγειο, με αποτέλεσμα μια δειλή στην αρχή, αλλά βαθμιαία αυξανόμενη, κίνηση προς τα εκεί. Ακόμα και εδώ όμως, όταν ο πρώτος βρετανός ανθρωπολόγος ξεκίνησε να μελετήσει μια μεσογειακή κοινωνία, στις αρχές της δεκαετίας του 1950, δέχτηκε συγχαρητήρια για το «θάρρος» και την «πρωτοβουλία» που αποκάλυπτε η απόφασή του, παραθέτω, «να δείξει ότι οι μέθοδοι της ανθρωπολογίας, που με τόση επιτυχία χρησιμοποιήθηκαν στις μελέτες των πρωτόγονων κοινωνιών, μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν εξ ίσου γόνιμα για τη μελέτη της κοινωνικής ζωής του δικού μας πολιτισμού». Ο ανθρωπολόγος αυτός ήταν ο Julian Pitt-Rivers, ο οποίος είχε ξεκινήσει τη μελέτη μιας αγροτικής κωμόπολης στην Ανδαλουσία της Ισπανίας, και ο συγχαίρων ήταν ο δάσκαλός του, ο συγγραφέας του κλασσικού έργου της ανθρωπολογίας *The Nuer*, E. E. Evans-Pritchard. Την ίδια περίπου εποχή, ένας άλλος μαθητής του Evans-Pritchard ξεκινούσε επιτόπια έρευνά σε μία άλλη περιοχή της Μεσογείου. Ήταν ο John Campbell που είχε έρθει στην Ήπειρο για να μελετήσει μια, κτηνοτροφική, αυτή τη φορά, κοινότητα, τους Σαρακατσάνους. Επίσης την ίδια περίπου εποχή έκανε την εμφάνισή της και μια αμερικανίδα ανθρωπολόγος, που ήρθε και αυτή στην Ελλάδα. Ήταν η Ernestine Friedl που εγκαταστάθηκε σε μια αγροτική κοινότητα στη Βοιωτία.

Αυτή η εμπροσθοφυλακή αυξήθηκε σημαντικά τη δεκαετία του 1960, με αποτέλεσμα σε σχετικά μικρό χρονικό διάστημα, ως τα τέλη της δεκαετίας του 1960, να μελετώνται πολλές κοινότητες της ευρωπαϊκής ακτής της Μεσογείου, πρώτιστα από ανθρωπολόγους βρετανικής παιδείας και έπειτα από αμερικανούς, γάλλους και ολλανδούς: στη Γιουγκοσλαβία, Νότια Ιταλία, Σικελία, Μάλτα, Ισπανία, Πορτογαλία, Ελλάδα, και αλλού. Η ανθρωπολογία στην Μεσόγειο είχε καθιερωθεί ως αποδεκτό κομμάτι της ανθρωπολογικής έρευνας.

Ωστόσο, οι ανθρωπολόγοι που μετοίκησαν στην ευρωπαϊκή Μεσόγειο εγκαταστάθηκαν βασικά σε μικρές και απομακρυσμένες αγροτικές και κτηνοτροφικές κοινότητες ή μικρές πόλεις, τις οποίες όντως μελέτησαν και ανέλυσαν με τα εργαλεία και την οπτική που χρησιμοποιούνταν για τη μελέτη των «παραδοσιακών» εξωδυτικών κοινωνιών. Μάλιστα τις χαρακτήριζαν ρητά «παραδοσιακές κοινότητες» που περίπου ανθίστανται στην επίδραση του εκσυγκρονισμού, τονίζοντας και αναδεικνύοντας τις παραδοσιακές αξίες και την παραδοσιακή κοινωνική τους οργάνωση (την οικογένεια, τους συγγενειακούς δεσμούς, την υπερίσχυση των δεσμών αυτών έναντι των υποχρεώσεων τους προς το εθνικό κράτος, την υπερίσχυση του τοπικού έναντι του γενικού ή του εθνικού). Έτσι, η διχοτομία «παραδοσιακές/νεωτερικές» και «δυτικές/εξωδυτικές» κοινωνίες αναπαραγόταν και στο εσωτερικό της Ευρώπης. Η Ευρώπη είχε και αυτή τους δικούς της «άλλους». (Η αλήθεια είναι ότι η διχοτομία αυτή αναπαραγόταν και στο

εσωτερικό πολλών ευρωπαϊκών κρατών: Βόρεια/Νότια Ιταλία, Βόρεια/Νότια Γαλλία, Ισπανία, κλπ.). Και οι ερευνητές των ευρωπαϊκών περιοχών της Μεσογείου αναδείκνυναν τη διχοτομία αυτή να ήθελαν να δείξουν στους υπόλοιπους συναδέλφους τους ότι απλώς μετέφεραν την αναζήτηση του «εξωτισμού» στη Μεσόγειο. Το πάγιο συμπέρασμα των μελετών της μεσογειακής «παραδοσιακότητας» ήταν ότι ο εκσυγχρονισμός που είχε ήδη τεθεί σε κίνηση στη Νότια Ευρώπη, σύντομα θα αποδιοργάνωνε τις παραδοσιακές αξίες και πιθανόν και τις ίδιες τις κοινότητες: σαν οι κοινωνίες αυτές να μην είχαν τόση ιστορία, να μην ανήκαν σε ποικίλου τύπου κράτη, εθνικά και προ-εθνικά, να μην είχαν παραμείνει αναλλοίωτες δια μέσου των αιώνων και να περίμεναν τον πρόσφατο εκμοντερνισμό από τη Δύση για να μετακινηθούν από την παραδοσιακότητά τους.

Την ίδια εποχή εκδηλώθηκε μια μετακίνηση του ενδιαφέροντος προς τη Βόρεια Αφρική, καθώς και προς τις ισλαμικές κοινωνίες της Μέσης Ανατολής, οι οποίες είχαν μείνει έξω από το πεδίο μελετών της ανθρωπολογίας ως τη δεκαετία του 1950. Και εκεί, μολονότι οι περιοχές αυτές είτε οι ίδιες συγκροτημένες σε κρατικά μορφώματα είτε ανήκαν τους τελευταίους αρκετούς αιώνες σε άλλους κρατικούς σχηματισμούς, όπως στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ή στις αποικιακές αυτοκρατορίες των δυτικών χωρών, και εν πάση περιπτώσει ζούσαν σε στενή επαφή με τη Δύση πολλούς αιώνες, ή ίσως γι αυτόν ακριβώς το λόγο, επιλέγηκαν για έρευνα φυλετικές κοινωνίες στην ενδοχώρα ή σε μεθοριακές περιοχές ή νομαδικές κοινωνίες Βεδουίνων. Επιλέγηκαν, δηλαδή κοινωνίες που επίσης «αντίσταντο» στον εξευρωπαϊσμό της Βόρειας Αφρικής. Έτσι, το Μαρόκο έγινε πολυσύχναστος τόπος των ανθρωπολόγων, καθώς σ' αυτό εγκαταστάθηκαν αρκετοί βρετανοί, γάλλοι και στη συνέχεια μια ολόκληρη ομάδα αμερικανών ανθρωπολόγων με επικεφαλής τον Clifford Geertz, οι τελευταίοι σε αστεακό και πολυ-εθνοτικό περιβάλλον. Επίσης, η Καβύλη της Αλγερίας, οι Βεδουίνοι της Κυρηναϊκής, της Ιορδανίας, του Ισραήλ, ο Λίβανος και η Τουρκία μεταξύ άλλων. Και οι κοινωνίες αυτής της πλευράς, μολονότι ήταν ιστορικές, αντιμετωπίζονταν και αναλύονταν σαν «παραδοσιακές».

Οι ανθρωπολογικές μελέτες προχωρούσαν στη βόρεια, τη νότια και την ανατολική ακτή της Μεσογείου χωρίς διάλογο μεταξύ τους. Έτσι τουλάχιστον φαινόταν. Ωστόσο, ήδη από το 1959, μια ομάδα ανθρωπολόγων από όλες τις πλευρές της Μεσογείου, είχαν αρχίσει να συναντώνται και να συγκρίνουν τα ευρήματα των ερευνών τους για να διαπιστώσουν ότι όλοι είχαν συναντήσει στο πεδίο της έρευνάς τους τις αξίες της «τιμής και της ντροπής» και να καταλήξουν στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για κοινές και θεμελιακές αξίες όλης της περιοχής της Μεσογείου. Μεταξύ των ανθρωπολόγων αυτών είναι ο J. Pitt-Rivers, ο J. Campbell, ο P. Bourdieu και ο κύριος ανθρωπολόγος Γιάννης Περιστιάνης. Η συζήτηση συνεχίστηκε σ' ένα συνέδριο κοινωνιολόγων και ανθρωπολόγων που διοργανώθηκε στην Αθήνα από το ΕΚΚΕ, το 1963, όταν διευθυντής του ήταν ο Περιστιάνης. Ένας συλλογικός τόμος που περιείχε τις ανθρωπολογικές συμβολές στο συνέδριο αυτό εκδόθηκε το 1963, από τον Pitt-Rivers, με τον τίτλο *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the*

Mediterranean [Μεσογειακοί χωρικοί: Δοκίμια στην κοινωνική ανθρωπολογία της Μεσογείου].

Το 1966, οι συζητήσεις της αρχικής ομάδας των ανθρωπολόγων για την «τιμή και την ντροπή» καταλήγουν στην έκδοση ενός συλλογικού τόμου, με επιμέλεια του Περιστιάνη και με τίτλο *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* [Τιμή και ντροπή: οι αξίες της μεσογειακής κοινωνίας]. (Η τιμή είχε ήδη απασχολήσει τόσο τον Campbell, όσο και τον Pitt-Rivers στις μονογραφίες που έγραψαν για τις κοινότητες των Σαρακατσάνων και της Ανδαλουσίας, αντίστοιχα, τις οποίες είχαν μελετήσει).

Τους δύο προηγούμενους τόμους ακολούθησαν άλλοι τρεις. Τα έργα αυτά, αλλά κυρίως το *Honour and Shame*, έδωσαν έναυσμα σε δύο αλληλο-επικαλυπτόμενες μακροχρόνιες συζητήσεις για τη Μεσόγειο, με τις οποίες θα ασχοληθούμε αμέσως παρακάτω. Η πρώτη συζήτηση αφορά στο αν η Μεσόγειος αποτελεί διακριτή περιοχή, με πολιτισμική ενότητα, όπως υπαινίσσονταν εμμέσως πλην σαφώς οι τόμοι αυτοί, ει μη τι άλλο, από τους τίτλους τους: αν είναι διαφορετική από τις περιοχές με τις οποίες γειτονεύει, καθώς και πού θεμελιώνεται η διαφορετικότητά της. Η δεύτερη αναφερόταν στο αν οι αξίες της «τιμής και ντροπής» αποτελούν διακριτό και κοινό χαρακτηριστικό της Μεσογείου. Οι συζητήσεις αυτές κράτησαν περισσότερο από δύο δεκαετίες και σημάδεψαν, στο διάστημα αυτό, την προβληματική και την θεματολογία των εθνογραφικών ερευνών στην περιοχή.

Και οι πέντε αυτοί τόμοι ασχολούνται με την Μεσόγειο του παρόντος, περιέχουν δηλαδή συγχρονικές μελέτες, και δεν ασχολούνται με την ιστορική ανάλυση και τεκμηρίωση των υποτιθέμενων κοινών χαρακτηριστικών της Μεσογείου. Ωστόσο, οι μελέτες φαίνεται να παραπέμπουν, χωρίς να το δηλώνουν ρητά -γιατί, όπως θα δούμε και παρακάτω, οι ανθρωπολογικές μελέτες στη Μεσόγειο δεν έχουν καλή σχέση με τη ιστορία- και φαίνεται να έχουν εμπνευστεί έμμεσα από το μεγαλειώδες τρίτομο έργο του γάλλου ιστορικού, Fernand Braudel.

Ο **Fernand Braudel** ήταν ηγετική φυσιογνωμία της γαλλικής ιστοριογραφικής «Σχολής των Annales», η οποία επαναπροσδιόρισε την ιστορική επιστήμη και μετέβαλε την κατανόηση της ιστορίας στη διάρκεια των μεταπολεμικών δεκαετιών. Χρησιμοποιώντας την έννοια της «μακράς δομής», η «Σχολή των Annales» εισήγαγε μια νέα οπτική, που απομακρύνθηκε από την παραδοσιακή ιστορία (η οποία έως τότε επικεντρωνόταν κατά κανόνα στην εξέταση γεγονότων) και στράφηκε στην ανάλυση ευρύτερων ιστορικών διαδικασιών. Το ογκώδες έργο του Braudel «Η Μεσόγειος και ο Μεσογειακός Κόσμος την Εποχή του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας» (MIET 1991-1999) αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα του επαναπροσανατολισμού αυτού της ιστορικής γραφής.¹

Σε καθένα από τους τρεις τόμους του έργου αυτού (που κυκλοφόρησε για πρώτη φορά στα γαλλικά το 1949) ο Braudel υιοθετεί και μια διαφορετική ιστορική

¹ Υπάρχει και μια δίτομη συντομευμένη έκδοση του έργου αυτού, με τίτλο *Η Μεσόγειος* (Α΄ Τόμος: «Ο Χώρος και η Ιστορία», Β΄ Τόμος: «Ανθρωποι και η Πολιτισμική Κληρονομιά», Αλεξάνδρεια 1990).

σκοπιά. Ο πρώτος τόμος («Ο Ρόλος του Περίγυρου») εξετάζει το περιβάλλον και, πιο συγκεκριμένα, τη σχέση των ανθρώπων με το περιβάλλον και τους τρόπους προσαρμογής τους σε αυτό. Στο επίπεδο αυτό του «γεωγραφικού χρόνου», η ιστορική μεταβολή χαρακτηρίζεται από πολύ αργούς ρυθμούς, πρόκειται για μια ιστορική κίνηση που εκδηλώνεται μέσω συνεχώς επαναλαμβανόμενων κύκλων. Στον δεύτερο τόμο τώρα («Συλλογικά Πεπρωμένα»), ο Braudel γράφει μια ιστορία των κοινωνικών ομάδων της Μεσογείου, μια ιστορία των συλλογικών πεπρωμένων και των γενικών τάσεων. Πρόκειται για μια κοινωνική ιστορία που εστιάζει στα οικονομικά συστήματα, τη δημογραφία, τα πολύτιμα μέταλλα, τα νομίσματα και τις τιμές, τα κράτη, το εμπόριο και τις μεταφορές, τις αυτοκρατορίες, την πειρατεία. Με λίγα λόγια, εξετάζει τις κοινωνικές δομές, το επίπεδο εκείνο του χρόνου στο οποίο το αμετάβλητο και το μεταβαλλόμενο συναντώνται για να αποτελέσουν αλληλένδετα στοιχεία της ζωής των ανθρώπων. Στον τρίτο τόμο του έργου («Γεγονότα, Πολιτική, Άνθρωποι») ο Braudel αλλάζει και πάλι αναλυτική σκοπιά και αναφέρεται σε μια ιστορία των γεγονότων, όπως αυτά επηρέασαν τις μεγάλες πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές που εξετάστηκαν στους προηγούμενους τόμους. Εδώ τα γεγονότα σηματοδοτούνται από τον ταχύ χρόνο που παρακολουθεί τον ρυθμό ζωής των ανθρώπων και η ιστορική γραφή προσεγγίζει το πεδίο της παραδοσιακής ιστορικής αφήγησης.

Συνεπώς, μεταβάλλοντας την οπτική γωνία της ανάλυσής του και εξετάζοντας διαφορετικούς ιστορικούς χρόνους, ο Braudel συνέδεσε την εξέταση συγκεκριμένων γεγονότων με την ανάλυση των ευρύτερων και περισσότερο αργόσυρτων κινήσεων της ιστορίας, οι οποίες αναφέρονται, καταρχήν, στο γεωγραφικό περιβάλλον και τους τρόπους προσαρμογής των ανθρώπων σε αυτό, αλλά και στην κοινωνική ιστορία πληθυσμιακών ομάδων και δομών. Άλλωστε, όπως γράφει ο ίδιος, «συχνά τα γεγονότα είναι μονάχα στιγμιαία ξεσπάσματα, επιφανειακές εκδηλώσεις αυτών των μεγαλύτερων κινήσεων, και μπορούν να γίνουν κατανοητά μόνον με τους όρους των κινήσεων αυτών».

Στο έργο αυτό, λοιπόν, ο Braudel υποστηρίζει, με δύο λόγια, ότι η Μεσόγειος είναι μια περιοχή που έχει πολλά κοινά υλικά και περιβαλλοντικά στοιχεία (κοινή, ορεινή μορφολογία του εδάφους, με σπάνιες εύφορες περιοχές, κοινές καλλιέργειες, κλπ.). Τα κοινά αυτά στοιχεία αποτελούν και το υπόβαθρο πάνω στο οποίο εκτυλίσσεται η κοινή ιστορία των λαών της Μεσογείου, δηλαδή οι κοινωνικές δομές και η κίνησή τους μέσα στον χρόνο.

2. Οι βάσεις του προβληματισμού για την ενότητα της Μεσογείου

Στην *Εισαγωγή* του στο συλλογικό τόμο *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ο Περισιτιάνης υπαινίσσεται, χωρίς να το δηλώνει ρητά, ότι η Μεσόγειος χαρακτηρίζεται από πολιτισμική ενότητα. Δεν είναι τυχαίο ότι γίνεται λόγος για **μεσογειακή κοινωνία**, στον **ενικό**. Αυτή η ενότητα της Μεσογείου, έχει ως φόντο την ιστορία της, το κοινό, σε μεγάλο βαθμό, παρελθόν των κοινωνιών που βρέχονται από τα νερά της. Ωστόσο, η ιστορία της θεωρείται δεδομένη, όπως θεωρείται δεδομένο ότι αυτή η ιστορία έχει δημιουργήσει ένα κοινό τρόπο σκέψης, ένα μεσογειακό τρόπο σκέψης, ο οποίος εξακολουθεί να είναι αισθητός, έχει μια συνέχεια ως σήμερα. Το σπουδαιότερο δείγμα αυτής της συνέχειας είναι οι αξίες της «τιμής» και της «ντροπής», οι οποίες, παρά τις διαφορές που παρουσιάζουν από τη μια κοινωνία της περιοχής στην άλλη, έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό. Αυτό δεν έγκειται τόσο στο γεγονός ότι και ο Κύπριος και ο Βερβέρος του Μαρόκου, αν προκληθούν θα πουν «κι εγώ έχω μουστάκι», όσο στις σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών, στους ρόλους και στη ρύθμιση των συμπεριφορών των δύο φύλων στις κοινωνίες της Μεσογείου. Αναφέρεται, με άλλα λόγια, στην αξιολόγηση των ανδρών και των γυναικών ανάλογα με το πόσο συμμορφώνονται και εφαρμόζουν στην εν γένει κοινωνική τους δραστηριότητα και συμπεριφορά τις αξίες της «τιμής» οι άνδρες και της «ντροπής» οι γυναίκες, ανάλογα με το πόσο δείχνουν στην πράξη ότι ενσαρκώνουν τα κοινωνικά ιδεώδη που οι αξίες αυτές εκφράζουν.

Τόσο οι σχέσεις ανδρών και γυναικών όσο και οι ρόλοι των δύο φύλων αντανακλώνται στο επίπεδο της ιδεολογίας (των ιδεών) σ' ένα σύμπλεγμα αξιών που ομαδοποιούνται γύρω από δύο πόλους την **“τιμή”** για τους άνδρες και την **“ντροπή”** για τις γυναίκες. Έτσι, **“τιμή”** και **“ντροπή”** αποτελούν κοινωνικές αξιολογήσεις για την τήρηση της κοινωνικά υποαγορευόμενης συμπεριφοράς και τη βάση των αντίστοιχων κοινωνικών κυρώσεων. Με αυτή την έννοια, η **“τιμή”** και η **“ντροπή”** αποτελούν την αντανάκλαση της κοινωνικής προσωπικότητας στον καθρέφτη των κοινωνικών ιδεωδών.

Το ιδιαίτερο σ' αυτές τις αξιολογήσεις είναι ότι χρησιμοποιούν ως μέτρο σύγκρισης ένα τύπο προσωπικότητας που χαρακτηρίζει τις κοινωνίες αυτές. Όποιος κριθεί με τα μέτρα της «τιμής» και δεν κριθεί ανεπαρκής μπορεί να παραβιάσει ορισμένους κανόνες που θεωρούνται ελάχιστονες σε σχέση με αυτούς της «τιμής». Έτσι, σε ορισμένες περιπτώσεις, ένας άνδρας μπορεί να πάρει την περιουσία, την **“τιμή”**, ακόμα και τη ζωή ενός άλλου και να διατηρήσει την **“τιμή”** του. Όμως ο άνδρας που ποτέ δεν απείλησε την περιουσία, ή την **“τιμή”** άλλων ανδρών, δεν θεωρείται ότι έχει δική του **“τιμή”** ούτε αποκτάει **“τιμή”** μέσα από την παθητική συμμόρφωσή του με τους κοινωνικούς κανόνες. Η **“τιμή”** αποκτάται μέσα από την αμφισβήτηση της «τιμής» του άλλου. Η **«τιμή»** είναι η κορυφή της πυραμίδας των κοινωνικών αξιών και ρυθμίζει την ιεραρχική τους τάξη. Διατέμνει όλες τις άλλες κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις και διαιρεί τα κοινωνικά όντα σε δύο θεμελιακές κατηγορίες: αυτούς που έχουν **“τιμή”** και αυτούς που δεν έχουν.

Είναι αλήθεια ότι κατά την αξιολόγηση της συμπεριφοράς ενός προσώπου, λαμβάνεται υπ' όψιν και η κοινωνική του κατάσταση. Είναι όμως επίσης αλήθεια ότι, κανείς, ανεξάρτητα από κοινωνική κατάσταση, δεν είναι κοινωνικά αποδεκτός, αν υστερεί στην "τιμή". Με αυτή την έννοια, η μελέτη των αξιολογικών κρίσεων σχετικά με την "τιμή" και την "ντροπή" συνεπάγεται τη μελέτη των ανώτατων, υπέρτατων ιδεωδών μιας κοινωνίας και της ενσωμάτωσής τους στον ιδεώδη τύπο άνδρα. Παραπέμπει δε στα ιδεώδη κριτήρια της δράσης.

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι μεσογειακοί λαοί προσφεύγουν διαρκώς στους όρους της «τιμής» και της «ντροπής» για να αξιολογήσουν τη δική τους συμπεριφορά και αυτή των συνανθρώπων τους. Έτσι, η "τιμή" και η "ντροπή" εκφράζουν τη μέριμνα των ανθρώπων στις μικρές κοινωνίες, όπου κυριαρχούν οι σχέσεις πρόσωπο με πρόσωπο και όπου η κοινωνική προσωπικότητα του δρώντος υποκειμένου, του ατόμου, είναι εξ ίσου σημαντική με την κοινωνική θέση και το αξίωμά του. Στο εσωτερικό των βασικών κοινωνικών ομάδων, σ' αυτές τις κοινωνίες (είτε οικογένεια είναι αυτή είτε γενιά, γένος, κλπ.), οι σφαίρες δράσης είναι καλά προσδιορισμένες και δεν είναι ανταγωνιστικές. Έξω από αυτές τις ομάδες ισχύει το ακριβώς αντίθετο. Στα ευρύτερα κοινωνικά συμφραζόμενα, αυτό που υπερισχύει είναι η αβεβαιότητα και η έλλειψη σταθερότητας στην κατάταξη, στην αξιολόγηση, με βάση την "τιμή" και "ντροπή". Ακόμα και όταν η "τιμή" κληρονομείται με το οικογενειακό όνομα, πρέπει να επιβεβαιωθεί και να αποδειχθεί. Η σπίλωση της "τιμής" του άνδρα συνεπάγεται τη σπίλωση της "τιμής" της ομάδας του. Η συμπεριφορά ενός άνδρα αντικατοπτρίζει την συμπεριφορά της ομάδας του, έτσι ώστε, στις σχέσεις του με τις άλλες ομάδες, ο άνδρας θεωρείται αναγκαστικά πρωταγωνιστής της ομάδας του. Όταν αποκτήσει πλήρη δική του κοινωνική προσωπικότητα, η "τιμή" του είναι δική του αποκλειστικά υπόθεση. Σ' αυτό τον αβέβαιο, ατομικιστικό κόσμο, που τίποτε δεν θεωρείται δεδομένο, ο άνδρας είναι αναγκασμένος να αποδεικνύει και να επιβεβαιώνει διαρκώς την αξία του. Είτε ως μέλος της ομάδας του είτε ως εκπρόσωπος του εαυτού του, είναι διαρκώς επί σκηνής, προκαλώντας διαρκώς την προσοχή των ίσων του ώστε να τον κρίνουν άξιο.

Jane Schneider. 1971. «Of vigilance and virgins: Honor, shame and access to resources in Mediterranean societies» [Περί επαγρύπνησης και παρθένων: Τιμή, ντροπή και πρόσβαση στους πόρους στις μεσογειακές κοινωνίες]. *Ethnology*, XI, no 1:1-24.

Η πρώτη ανθρωπολόγος που υποστήριξε ρητά ότι η Μεσόγειος έχει πολιτισμική ενότητα ήταν η Jane Schneider και παρατήρησε ότι την ενότητα αυτή οι ανθρωπολόγοι που εργάζονται στη Μεσόγειο σπάνια την συζητούν. Αντ' αυτού, τονίζουν τις διαφορές μεταξύ βόρειας και νότιας ακτής, Χριστιανισμής και Ισλάμ, αμφιπλευρικής συγγένειας και πατρογραμμικής καταγωγής. Από αυτούς που μελετούν τη βόρεια ακτή, όσοι μελετούν τη Δύση δεν συναλλάσσονται με αυτούς που μελετούν την Ανατολή, κ.ο.κ. Υπάρχει φυσικά συμφωνία για την κοινή ιστορία

των μεσογειακών κοινωνιών, αλλά η ιστορία ανήκει στο παρελθόν. Σήμερα οι κοινωνίες αυτές έχουν λιγότερη σχέση μεταξύ τους απ' ό,τι καθεμία από αυτές με τις βιομηχανικές χώρες της Δύσης.

Η μόνη εξαίρεση στην έλλειψη δια-πολιτισμικής σύγκρισης είναι το σύμπλεγμα της «τιμής-ντροπής» και οι σχετικές με αυτό πρακτικές, χωρίς όμως να έχει γίνει συστηματική προσπάθεια διερεύνησης της προέλευσης αυτού του κώδικα ή διάκρισής του από αντίστοιχους κανόνες και πρότυπα σε άλλες κοινωνίες. Απλώς θεωρείται χαρακτηριστικό των κοινωνιών όπου επικρατούν οι σχέσεις πρόσωπο με πρόσωπο (face-to-face communities). Ωστόσο, αυτή ακριβώς η έννοια της κοινότητας απουσιάζει από τις κοινότητες όπου υπάρχει ανταγωνισμός για την “τιμή”.

Και πράγματι, φαίνεται ότι η ενδο-κοινοτικές συγκρούσεις είναι εξαιρετικά σημαντικό χαρακτηριστικό των αγροτικών μεσογειακών κοινωνιών και στις δύο ακτές της Μεσογείου. Τις περισσότερες φορές οι συγκρούσεις αυτές έχουν αντικείμενο στρατηγικούς πόρους: καλλιεργήσιμη γη, δικαιώματα βοσκής, δουλείες διάβασης, δικαιώματα χρήσης του νερού... Οι μεσογειακοί λαοί τσακώνονται για παραβιάσεις ορίων, καταστροφές καρπών, ζωοκλοπές, μοιχεία και φόνους. Οι παραβιάσεις αυτές θεωρούνται προκλήσεις στην “τιμή” της ομάδας που είναι κάτοχος της περιουσίας αυτής. Έτσι, η “τιμή” μπορεί να ιδωθεί ως η ιδεολογία μιας ομάδας που είναι κάτοχος ορισμένης περιουσίας η οποία αγωνίζεται να οριοθετήσει, να επεκτείνει και να προστατεύσει την κληρονομιά της σε μια ανταγωνιστική αρένα (P. Schneider 1969).

Η οπτική που υιοθετεί η Schneider είναι ότι οι υλικές συνθήκες της ζωής μιας κοινωνίας, το οικολογικό περιβάλλον σε σχέση με την οικονομία τους, κυρίως, αλλά και με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ζουν, προσδιορίζουν τόσο την κοινωνική και πολιτική τους οργάνωση, όσο και τις αξίες τους. Με βάση αυτή τη λογική προχωρεί σε χωριστή εξέταση των κτηνοτροφικών και των αγροτικών κοινοτήτων γύρω από τη Μεσόγειο.

Αυτό που χαρακτηρίζει την οικονομική δραστηριότητα των κτηνοτροφικών κοινωνιών της Μεσογείου είναι η δυσκολία να βρουν μεγάλες εκτάσεις κατάλληλων βοσκότοπων, η δύσκολη πρόσβαση σε υδάτινους πόρους και οι σχετικά συχνές αλλαγές χειμερινών ιδίως βοσκότοπων. Τα στοιχεία αυτά σχετίζονται με το γεγονός ότι στη βόρεια κυρίως ακτή της Μεσογείου, και ακόμα περισσότερο στη δυτική, αλλά και στις υπόλοιπες, σε λιγότερο βέβαια βαθμό, η κτηνοτροφία συνυπάρχει με τη γεωργία. Έτσι, οι γεωργικές κοινότητες, που παράγουν προϊόντα για τα αστικά κέντρα, έχουν καταλάβει τις πιο εύφορες περιοχές (οι οποίες ούτως ή άλλως είδαμε ότι σπανίζουν στην περιοχή της Μεσογείου, το είδαμε στη μορφολογία του εδάφους που περιέγραψε ο Braudel) και έχουν εκτοπίσει τις κτηνοτροφικές κοινότητες είτε στις πιο περιθωριακές και άγονες ζώνες (στα ορεινά, για παράδειγμα) ή στις ενδιάμεσες περιοχές μεταξύ των καλλιεργούμενων αγρών.

Τα στοιχεία αυτά υπαγορεύουν την κατάτμηση των κοινωνικών και οικονομικών ενότητων στο εσωτερικό των κτηνοτροφικών κοινωνιών, γιατί

απαιτείται μια πιο ευλύγιστη μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Ούτε τα κοπάδια μπορούν να είναι τεράστια, γιατί δεν θα βρίσκουν βοσκότοπους ούτε και οι κτηνοτρόφοι, για τους ίδιους λόγους, μπορούν να είναι οργανωμένοι σε μεγάλες συγγενειακές ή συνεργαζόμενες ομάδες. Στη μεν Δυτική Μεσόγειο η κυρίαρχη οικονομική ενότητα είναι η πυρηνική οικογένεια, πηγαίνοντας προς τα ανατολικά οι οικονομικές ενότητες μεγαλώνουν, για να συμπεριλάβουν μια ομάδα αδελφών ή αμφιπλευρικών συγγενών ή/και λίγο μεγαλύτερες στα ανατολικά και τα νότια. Αντίστοιχα κατακερματισμένες είναι και οι κοινωνικές ενότητες και οι πολιτικές ενότητες στο εσωτερικό των κτηνοτροφικών κοινωνιών. Τα μεγάλα κτηνοτροφικά γένη που υπάρχουν σε άλλες κτηνοτροφικές κοινωνίες δεν υπάρχουν εδώ.

Αυτό μειώνει τη δυνατότητα των μεσογειακών κτηνοτρόφων να οργανώνουν μεγάλης εμβέλειας βίαιες επιδρομές και εχθροπραξίες εναντίον άλλων κτηνοτρόφων με στόχο να τους κλέψουν ζώα κυρίως και άλλα πράγματα, οι οποίες φαίνεται ότι αποτελούν ενδημικό στοιχείο των απανταχού κτηνοτροφικών πληθυσμών. Ο κοινωνικός κατακερματισμός μειώνει τη δυνατότητα αλληλεγγύης και συνεργασίας που απαιτούν αυτού του είδους οι επιχειρήσεις, οι οποίες σ' ό,τι αφορά τη Μεσόγειο, εμφανίζονται μόνο στη Βόρεια Αφρική και την Μέση Ανατολή, και πάλι σε περιορισμένη κλίμακα. Η μείωση της βίας, ωστόσο, δεν συνεπάγεται τη μείωση των συγκρούσεων. Η περιορισμένη πρόσβαση σε βοσκοτόπια, λόγω της επέκτασης της γεωργίας, οδηγεί σε έντονο ανταγωνισμό για τα υπάρχοντα και μειώνει ταυτόχρονα την ικανότητα των κτηνοτρόφων να αποκτήσουν βοσκοτόπια και να τα υπερασπίσουν από τον ανταγωνισμό των υπόλοιπων.

Στη θέση των επιδρομών αναπτύσσεται η ζωοκλοπή, ενώ ταυτόχρονα η οριοθέτηση της ιδιοκτησίας γίνεται πιο σύνθετη και προβληματική. Έξω από μια αυστηρά οριοθετημένη περιοχή, που συμπεριλαμβάνει το σπίτι, τα εργαλεία και τα οικίσματα ζώα, που θεωρούνται απαραβίαστη περιουσία, όλα τα υπόλοιπα αποτελούν ιδιοκτησία που αποκτήθηκε από τύχη, δεξιότητα και υπεροχή στη δύναμη και μπορούν να αμφισβητηθούν από αυτούς που είναι πιο τυχεροί, πιο επιτήδριοι και πιο δυνατοί. Η ζωοκλοπή εντάσσεται σ' αυτό ακριβώς το πλαίσιο· το ίδιο και η καταπάτηση των ορίων στους βοσκότοπους. Ταυτόχρονα, ωστόσο, αυτές οι πράξεις καταπάτησης της ιδιοκτησίας είναι εγγενώς διαφορούμενες. Είναι ασαφές αν ο δράστης τους είχε κίνητρο απλώς να αποκτήσει ένα ζώο επειδή δεν έχει ο ίδιος ή να βλάψει και να προκαλέσει τον ιδιοκτήτη του ζώου· αν τα ζώα του μπήκαν τυχαία στο βοσκοτόπι του άλλου ή αν τα έβαλε ο ίδιος με σκοπό να προκαλέσει.

Αυτό όμως σημαίνει ότι η κατανομή της ισχύος μεταξύ των κοινωνικών ενοτήτων είναι ρευστή, ανταγωνιστική και εν τέλει εξισωτική, το οποίο σημαίνει, με τη σειρά του, ότι οι άνδρες που είναι επικεφαλής τους έχουν διαρκώς διλήμματα σ' ό,τι αφορά την αντιμετώπιση τέτοιων περιπτώσεων. Επίσης, σημαίνει ότι στην προσπάθειά τους να αποτρέψουν τέτοιου είδους επιθετικές ενέργειες και να δείξουν έμπρακτα ότι μπορούν να υπερασπίσουν τα συμφέροντά τους μέσα από μια έντονη απάντηση στον αρχικό δράστη, δεν πρέπει να υπερβάλουν και να διακινδυνεύσουν μια κλιμάκωση των αντίποινων που θα μπορούσε να αποβεί σε βάρος τους. Γιατί

στην περίπτωση αυτή δεν μπορούν να υπολογίζουν στη βοήθεια των συγγενών τους, που αντιμετωπίζουν και αυτοί παρόμοια προβλήματα. Έτσι, κάθε αρχηγός μιας κοινωνικής ομάδας, (πυρηνικής) οικογένειας συνήθως, αντιμετωπίζει διαρκώς το πρόβλημα του πώς θα συμβιβάσει την υπεράσπιση των οικονομικών του συμφερόντων με την προστασία της οικογένειάς του και αυτό μπορεί να φέρει αντιμετώπους ακόμα και συγγενείς μεταξύ τους, πράγμα που επιβάλλει στους άνδρες να είναι ακόμα πιο προσεκτικοί στις αποφάσεις και τις κινήσεις τους.

Αυτός ο γενικευμένος ανταγωνισμός υπάρχει σε λανθάνουσα κατάσταση και στην ίδια την πυρηνική οικογένεια, εφ' όσον αυτή αποτελεί ταυτόχρονα μια οικονομική ενότητα. Και ναι μεν ισχύει αναμφίβολα ότι η ισχύς της βρίσκεται στους αριθμούς της, στο πόσους άνδρες διαθέτει, πόσα αρσενικά παιδιά, που της εξασφαλίζουν τη δυνατότητα να ανταπαντήσει σε παραβιάσεις της περιουσίας της, καθώς και να αυξήσει την περιουσία της σε βάρος άλλων, όπως της εξασφαλίζουν και συμμάχους μέσα από τους δεσμούς αγχιστείας που θα προκύψουν με τους γάμους των παιδιών, αλλά και εργατικά χέρια για την αύξηση του κοπαδιού της. Επειδή όμως η ιδιοκτησία των κοπαδιών και των βοσκοτόπων ανήκει στον αρχηγό της οικογένειας ή μάλλον του νοικοκυριού, όταν οι γιοι αρχίζουν να παντρεύονται και να δημιουργούν δικές τους οικογένειες και νοικοκυριά, αρχίζουν να δημιουργούνται εντάσεις και προστριβές μεταξύ του πατέρα και των γιων, αλλά και ανάμεσα στους γιους. Και αυτό, πρώτον, διότι οι γιοι αρχίζουν πια να σκέφτονται «εγωιστικά» και να βάζουν την δική τους οικογένεια πάνω από την οικογένεια προέλευσής τους, καθώς και πάνω από τη σχέση τους με τους αδελφούς τους· δεύτερον, διότι έτσι αποδυναμώνεται το παλιό νοικοκυριό και η εξουσία που διέθετε ο πατέρας· και τρίτον, διότι τίθεται θέμα χωρισμού της περιουσίας πριν από τον θάνατο του πατέρα, τον οποίο χωρισμό ο πατέρας προτιμάει να καθυστερήσει. Έτσι δημιουργούνται οι προϋποθέσεις ανταγωνισμού τόσο μεταξύ πατέρα-γιου όσο και ανάμεσα σε αδελφούς, υπό την ιδιότητά τους της κεφαλής ενός ανεξάρτητου νοικοκυριού.

Αυτό ερμηνεύει, σύμφωνα με πολλούς εθνογράφους της περιοχής της Μεσογείου, το γιατί ο ισχυρότερος δεσμός στην οικογένεια είναι μεταξύ μητέρας και παιδιών, καθώς και το γιατί είναι πολύ ισχυρός ο δεσμός μεταξύ σταυρεξαδέλφων (δηλαδή πρώτων εξαδέλφων από αδέρφια διαφορετικού φύλου) και μεταξύ του αδελφού της μητέρας και των παιδιών της αδελφής του.

Με άλλα λόγια, οι ίδιες συνθήκες που κατακερματίζουν την οικονομική και πολιτική δομή σε πυρηνικές οικογένειες, συμβάλλουν και στον κατακερματισμό της τελευταίας. Έτσι, η υπερβολική έμφαση που δίνεται από τους μεσογειακούς λαούς, στην οικογένεια, έμφαση την οποία ο Banfield αποκάλεσε «αήθη οικογενειοκρατία», λειτουργεί, κατά κάποιο τρόπο, ως προκάλυμμα του ατομικισμού που διέπει την ενότητα αυτή.

Η Schneider τοποθετεί όλες τις κτηνοτροφικές κοινωνίες της Μεσογείου στο ίδιο συνεχές με στόχο να δείξει ότι δεν υπάρχουν αντίθετες παραδόσεις, όπως ισχυρίζονται πολλοί εθνογράφοι της περιοχής. Ότι οι κοινωνίες της Βόρειας Αφρικής και της Μέσης Ανατολής, παρά την οργάνωσή τους σε γένη (lineages)

είναι πιο κατακερματισμένες απ' όσο φαίνεται και ότι οι κοινωνίες της ευρωπαϊκής Μεσογείου είναι πιο επηρεασμένες απ' όσο φαίνεται από τον κτηνοτροφικό τρόπο ζωής. Αντίστοιχη ανάλυση και με αντίστοιχη μεθοδολογία κάνει και για τις γεωργικές κοινωνίες. Και αφού τονίσει την αντιπαλότητα και τον ανταγωνισμό μεταξύ κτηνοτροφικών και γεωργικών κοινοτήτων, για τους σπάνιους πόρους σε γη και νερό, με τις γεωργικές κοινότητες να επεκτείνονται διαρκώς ιστορικά σε βάρος των κτηνοτροφικών, καταλήγει σε αντίστοιχα συμπεράσματα για την κοινωνική δομή και των γεωργικών κοινωνιών: ότι και αυτές είναι κατακερματισμένες με τις οικογένειες να βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό και συγκρούσεις μεταξύ τους και στο εσωτερικό τους για τη γη και το νερό (μ' ένα επιχείρημα όμοιο μ' αυτό για τους κτηνοτρόφους που δεν υπάρχει λόγος να αναπαραγάγω εδώ).

Ωστόσο, παρά τις φυγόκεντρες δυνάμεις που περιγράφηκαν παραπάνω, οι μεσογειακές κοινωνίες εμφανίζουν έντονη αλληλεγγύη της πυρηνικής οικογένειας, σε ορισμένα μέρη και του γένους. Επίσης δημιουργούν μια κοινωνική τάξη που στηρίζεται σε δίκτυα δυαδικών σχέσεων (κουμπαριές, βαφτίσια, κλπ.), οι οποίες συνδέουν την πυρηνική οικογένεια και το γένος με τα εξωτερικά οικονομικά και πολιτικά κέντρα. Κεντρικοί σ' αυτό το κοινωνικό σύμπαν, κατά τη Schneider, είναι οι κώδικες της «τιμής και ντροπής». Η ιδεολογία της «τιμής» συμβάλλει στην συγκρότηση και υποστήριξη της ταυτότητας της ομάδας (είτε πυρηνική οικογένεια είναι αυτή είτε γένος) και στη διατήρηση της αφοσίωσης των μελών της. Η «τιμή» καθορίζει τα κοινωνικά όρια της ομάδας, συμβάλλει στην υπεράσπισή τους εναντίον των αξιώσεων που προβάλλουν αντίστοιχες ανταγωνιστικές ομάδες. Επίσης είναι σημαντική ως υποκατάστατο της φυσικής βίας κατά την υπεράσπιση των οικονομικών συμφερόντων, καθώς η επίδειξη υπερβολικής ευθιξίας πείθει τους άλλους να συμμαζευτούν. Κατά παράδοξο τρόπο, κατά την Schneider πάντα, η ιδέα της «τιμής» νομιμοποιεί και την περιορισμένη «επιθετικότητα» κάνοντας πράξεις όπως παραβιάσεις ορίων, ζωοκλοπές, κλπ., ηθικά αποδεκτές στα μάτια όλων πλην του θύματος.

Αν όμως η οικογένεια ή το γένος είναι εγγενώς ασταθείς ή δεν έχουν μακροπρόθεσμα αδιαίρετα οικονομικά συμφέροντα από κοινού, τι άλλο εκτός από το όνομα της οικογένειας αποτελεί τον πυρήνα της «τιμής»; Ο θεματοφύλακας της «τιμής» της οικογένειας και της γενιάς, ο πυρήνας του κοινού συμφέροντος μεταξύ των ανδρών της οικογένειας είναι οι γυναίκες. Η κοινωνική θέση της γυναίκας (δηλαδή η αρετή και ο έλεγχος της σεξουαλικής της συμπεριφοράς) ορίζει τη θέση όλων των ανδρών που συνδέονται μαζί της με συγκεκριμένους τρόπους. Αυτοί οι άνδρες μοιράζονται από κοινού τις συνέπειες αυτού που της συμβαίνει, επομένως μοιράζονται και την δέσμευση να προστατεύσουν τη αρετή της. Αποτελεί μέρος της κληρονομιάς τους. Έτσι, οι γυναίκες επιλύουν το πρόβλημα του κατακερματισμού των μεσογειακών κοινωνικών ενοτήτων (της οικογένειας και της γενιάς), καθώς παίζουν σημαντικό ρόλο στην μείωσή του.

Ο ρόλος αυτός συνίσταται στο γεγονός ότι αποτελούν και αυτές, όπως η γη και το νερό, περιορισμένους και πολύτιμους πόρους: είτε ως μητέρες, με τα παιδιά που γεννούν, είτε ως σύζυγοι και νύφες, με τη διεύρυνση του δικτύου των σχέσεων

της οικογένειας ή του γένους, με τις σχέσεις αγχιστείας/συμμαχίας που δημιουργούνται μέσω αυτών που είναι πολύ σημαντικές για την επιβίωση της ομάδας. Ωστόσο, ως περιορισμένοι πόροι, γίνονται επίσης αντικείμενο ανταγωνισμού μεταξύ των ανδρών και πρέπει να μείνουν απρόσιτες για τους άλλους άνδρες, που θα (ή μπορεί να) προσπαθήσουν να τις δελεάσουν. Ταυτόχρονα όμως η γυναικεία σεξουαλικότητα θεωρείται δόλια και οι γυναίκες επιρρεπείς στο να ενδώσουν α' αυτήν. Με αυτή την έννοια, αν οι γυναίκες παραμείνουν αγνές αυτό αποτελεί ένδειξη της αναποτελεσματικότητας του ανταγωνισμού αυτού και της ανικανότητας των ανδρών που θα προσπαθήσουν να τις δελεάσουν. Αποτελεί δηλαδή ένδειξη αποτελεσματικότητας και στοιχείο ισχύος των ανδρών της ομάδας στην οποία οι γυναίκες ανήκουν. Η αγνότητά τους δηλαδή σημαίνει ότι όσοι προσπάθησαν να ανταγωνιστούν και να μειώσουν τη δύναμη των ανδρών της κοινωνικής ομάδας στην οποία ανήκουν αποδείχθηκαν κατώτεροι, βγήκαν ηττημένοι από τον ανταγωνισμό.

Ένας παράγοντας στη διατήρηση της αγνότητας των γυναικών, είτε ανύπαντρες είναι είτε παντρεμένες, και επομένως και στη διατήρηση της ισχύος της οικογένειάς τους, είναι η ίδια η συμπεριφορά τους. Ένας άλλος είναι η διαρκής επιτήρησή τους από τους άνδρες της ομάδας, οι οποίοι, ανεξάρτητα από τον μεταξύ τους ανταγωνισμό για την περιουσία, έχουν κοινό συμφέρον στην συμπεριφορά των γυναικών τους και συνενώνονται στην προσπάθειά τους να επαγρυπνούν για την τήρησή της. Γι αυτό και οι ενάρετες γυναίκες (παρθένες ή παντρεμένες) αποτελούν αντικείμενο μεγάλου σεβασμού, μεγάλης εκτίμησης. Γιατί στην αγνότητα του σώματός τους συμβολίζεται η ακεραιότητα των ορίων της κοινωνικής ομάδας. Ταυτόχρονα συντελείται, πραγματοποιείται, και συμβολίζεται και η ενότητα της κοινωνικής ομάδας.

Κατά τη Schneider λοιπόν η πολιτισμική ενότητα της Μεσογείου αντλείται από ένα συγκεκριμένο σύνολο οικολογικών δυνάμεων οι οποίες, μέσα από τη μακροχρόνια διάδρασή τους, οδήγησαν στη συγκρότηση των κωδίκων της «τιμής» σε κάθε περιοχή. Η διάδραση των ίδιων δυνάμεων εξηγεί και τις ενδο-κοινοτικές συγκρούσεις. Και οι διαφοροποιήσεις κατά περιοχή οφείλεται στο διαφορετικό σχηματισμό των δυνάμεων αυτών. Οι δυνάμεις αυτές είναι η σχετικά άγονη (λόγω του ορεινού εδάφους) γη, η ανάπτυξη, εκτός από την κτηνοτροφία και γεωργίας (που οδήγησε σε έντονο ανταγωνισμό τις γεωργικές και τις κτηνοτροφικές κοινότητες, οι οποίες εν πολλοίς συνερίζονταν την ίδια γη), το δυσπρόσιτο των περιοχών λόγω του εδάφους (που εμπόδιζε την ενσωμάτωση των κοινοτήτων από τους κρατικούς σχηματισμούς στους οποίους ανήκαν), κλπ. Η συνύπαρξη κτηνοτροφικών και γεωργικών κοινοτήτων που ανταγωνίζονταν για τους ίδιους πόρους διέσπασε την κοινωνική οργάνωση και των δύο τύπων κοινοτήτων και κατέστησε ασαφή τα μεταξύ τους όρια. Λόγω της απουσίας κράτους, οι κτηνοτροφικές και γεωργικές κοινότητες ανέπτυξαν ίδια μέσα κοινωνικού ελέγχου –τους κώδικες της “τιμής-”ντροπή”ς- τα οποία ήταν προσαρμοσμένα στις έντονες συγκρούσεις που οι εξωτερικές πιέσεις είχαν προκαλέσει στο εσωτερικό των κοινοτήτων και μεταξύ τους.

3. Η έννοια της «μεσογειακότητας»

John Davis 1977. *People of the Mediterranean: An essay in comparative social anthropology*. [Οι άνθρωποι της Μεσογείου: Δοκίμιο στην συγκριτική κοινωνική ανθρωπολογία]. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

Ο Davis είναι αναμφίβολα ο πρώτος ανθρωπολόγος που ονόμασε Μεσογειακή Ανθρωπολογία αυτή την αργή διαδικασία γενικεύσεων σε παν-μεσογειακό επίπεδο στο έργο του *People of the Mediterranean* που εκδόθηκε το 1977. Ο Davis θεωρεί την ομογένεια και τη διακριτότητα, πολιτισμική, ιστορική, πολιτική, κ.ο.κ. της Μεσογείου δεδομένη, χωρίς καν να την θεμελιώνει με την επίκληση ερευνών επί του θέματος, όπως για παράδειγμα το έργο του Braudel. Και προσπαθεί να δείξει την ύπαρξη μιας διακριτής Μεσογειακής Ανθρωπολογίας, η οποία θεμελιώνεται, κατά τη γνώμη του στην ομοιογένεια και διακριτότητα της περιοχής και την αντανάκλα.

Για τον Davis, η μεσογειακή ανθρωπολογία ήταν κάτι που προϋπήρχε των μελετών των κοινοτήτων της Μεσογείου. Αποτελεί μια ιστορική πραγματικότητα, που είχε αρχίσει να συγκροτείται ήδη από τα πρώτα βήματα της ανθρωπολογίας. Η «πραγματικότητα» αυτή της Μεσογειακής Ανθρωπολογίας συνίσταται σε πέντε στοιχεία.

Πρώτον, η Μεσόγειος προσέλκυσε τους ανθρωπολόγους πριν από κάθε περιοχή στον κόσμο. Ο Maine, ο Fustel de Coulanges, ο Robertson-Smith, ο Frazer, ο Durkheim και ο Westermarck, ήταν από τους πρώτους που συνέβαλαν στη συγκρότηση μιας διακριτής «Μεσογειακής ανθρωπολογίας». Ο λόγος που προσελκύστηκαν από τη Μεσόγειο ήταν ο πλούτος των διαθέσιμων πληροφοριών και η συνακόλουθη ανάπτυξη των φιλολογικών, αρχαιολογικών, νομικών και ιστορικών σπουδών, η οποία τους επέτρεπε να μελετήσουν τους μεσογειακούς θεσμούς χωρίς να επισκεφθούν τον τόπο. Το ενδιαφέρον όλων σχεδόν, εκτός από τον Durkheim και τον Westermarck, επικεντρώθηκε στην κλασσική και τη σημιτική αρχαιότητα, όχι στους ζώντες ανθρώπους της εποχής τους, τους οποίους θεωρούσαν επιβιώματα της αρχαίας εποχής.

Παρά ταύτα, και αυτό είναι το δεύτερο στοιχείο, το πρώιμο ενδιαφέρον για την ανάλυση των μεσογειακών θεσμών παρήγαγε δημιουργικές ιδέες και έννοιες που επηρέασαν την ανάλυση των πιο απομακρυσμένων κοινωνιών, κάτι που οι σύγχρονοι ανθρωπολόγοι συνήθως αγνοούν. Η θέση του Maine, ότι οι κοινωνίες εξελίσσονται μεταβαίνοντας από τη θέση [status] στη σύμβαση ή συμβόλαιο [contract] προέρχεται από τη μελέτη των μεσογειακών νόμων. Όμως και η θεωρία της πολυτμηματικής οργάνωσης (segmentary organization) προέρχεται από τη μεσογειακή εθνογραφία. Η γραμμή ξεκινάει από τους Hanoteau και Letourneau (δικηγόρο και στρατιωτικό αντίστοιχα), που έγραψαν ένα τρίτομο οδηγό για τους γάλλους αποικιακούς διοικητές της Αλγερίας στο τέλος του 19ου αιώνα. Το έργο αυτό έδωσε στον Durkheim το εθνογραφικό υλικό για τους Καβύλους που χρησιμοποίησε για να συγκροτήσει τη θεωρία του για την πολυτμηματική

αλληλεγγύη (segmentary solidarity) η οποία αργότερα χρησιμοποιήθηκε ευρέως στην ανθρωπολογία.

Το τρίτο σημαντικό στοιχείο της μεσογειακής ανθρωπολογίας, προήλθε και αυτό από τις δραστηριότητες των προπατόρων της ανθρωπολογίας στη Μεσόγειο και είναι η επεξεργασία ερευνητικών τεχνικών. Μουσείο ερευνητικών στρατηγικών τη χαρακτηρίζει ο Davis. Εδώ αναπτύχθηκαν μεταξύ άλλων η δομική συμβολική ανάλυση, από τον Frazer και η επιτόπια έρευνα με εντόπιους βοηθούς από τον Westermarck.

Πέρα τώρα από τους προπάτορες και την ιστορία της ανθρωπολογίας, ένα τέταρτο κοινό στοιχείο των ερευνών στη Μεσόγειο συνίσταται στη μεθοδολογία των ερευνών: ότι δηλαδή επιβάλλεται να λαμβάνουν υπ' όψιν τους την ιστορία, που ταυτόχρονα αποτελεί και το υπόβαθρο από το οποίο βγαίνουν τα κοινά στοιχεία των ερευνών στην περιοχή.

Το πέμπτο είναι η σημαντική, πολλές φορές και ιστορική, επίδραση που έχουν ασκήσει οι ανθρωπολογικές έρευνες στους λαούς της Μεσογείου. Η μια πτυχή είναι η επίδραση που άσκησε η ανθρωπολογία ως «υπασπιστής» της αποικιακής πολιτικής. Για παράδειγμα, ο γαλλικός και ο ισπανικός αποικιακός στρατός συνοδεύονταν από διορισμένους εθνογράφους, που είχαν το καθήκον να ερευνούν και να καταγράφουν τα έθιμα και τους νόμους των φυλών της Αλγερίας και του Μαρόκου. Τα έργα τους επηρέασαν βαθιά τη χάραξη της αντίστοιχης αποικιακής πολιτικής και σε ορισμένες περιοχές, όπως στο Μαρόκο, την αντίδραση των ντόπιων στην πολιτική αυτή που συχνά οφειλόταν σε μια λανθασμένη αναπαράσταση των εθίμων, των νόμων αλλά και των ανθρώπων από τους εν λόγω εθνογράφους. Η άλλη πτυχή είναι η συμβολή της στους εθνικο-απελευθερωτικούς αγώνες και στη δημιουργία των νέων εθνικών κρατών, μέσα από την παροχή μιας επιστημονικής βάσης στις εθνικές διεκδικήσεις, όπως για παράδειγμα, στα Βαλκάνια.

Ο Davis επισημαίνει και ένα έκτο στοιχείο, που σχετίζεται με μια σειρά ζητήματα των οποίων η έρευνα τότε ακόμα δεν είχε αναπτυχθεί αρκετά. Πρόκειται για την ανάλυση των τρόπων συγκρότησης των σχέσεων των κοινοτήτων με το κράτος. Το γεγονός ότι στη Μεσόγειο έχουν περιγραφεί και αναλυθεί αρκετά όμοιοι πολιτικοί θεσμοί, όπως για παράδειγμα η πατρωνεία και οι πελατειακές σχέσεις, προσφέρει μια μοναδική δυνατότητα σύγκρισης των τρόπων λειτουργίας της πολιτικής ζωής στο τοπικό επίπεδο. Επίσης θα μπορούσε κανείς να συγκρίνει τις συνέπειες που έχουν στην τοπική πολιτική τα διαφορετικά είδη γραφειοκρατίας των μεσογειακών χωρών. «Αυτή η μεγάλη ποικιλομορφία στο εσωτερικό μιας αρκετά ομοιογενούς περιοχής δίνει σοβαρές προοπτικές στη μεσογειακή ανθρωπολογία».

Ο Davis αναλύει στη συνέχεια τις ελλείψεις της μεσογειακής ανθρωπολογίας.

Η έλλειψη σύγκρισης των ανθρωπολογικών ευρημάτων είναι η πρώτη.

Η δεύτερη είναι η παραμέληση της ιστορίας: οι κοινότητες μελετώνται σε ελάχιστο ιστορικό βάθος. Δεν διερευνάται, λόγου χάριν, η μεταβολή των

συστημάτων διαστρωμάτωσης, οι μεταβολές στην οργάνωση της οικογένειας (παρ' όλο που οι ιστορικοί αναφέρουν για μορφές οικογένειας που εξαφανίστηκαν το 19ο αιώνα) οι επιδράσεις των μεταβολών στις νομοθεσίες (π.χ. η εισαγωγή του Ναπολέοντειου κώδικα για την έγγεια ιδιοκτησία, στην Ισπανία και την Ιταλία, όπου υιοθετήθηκε), η επίδραση της γαλλικής, ισπανικής ή ιταλικής κατάκτησης και διοίκησης στις χώρες της Νότιας Μεσογείου (οι εθνογράφοι προτιμούν να ανακατασκευάζουν την προ-αποικιακή εποχή και σπάνια προσπαθούν να δουν πώς αυτή μετεξελίχθηκε μέσα από την εποχή της αποικιοκρατίας). Αυτό ίσως σχετίζεται με την ανασφάλεια των εθνογράφων της Μεσογείου έναντι των εθνογράφων των εξωτικών περιοχών η οποία τους οδηγεί στην «πρωτογονοποίηση» του πεδίου της έρευνάς τους, σαν για να μοιάσουν με αυτούς, και τους κάνει να υποτιμούν τις ιδιότητες ακριβώς της Μεσογείου που θα μπορούσαν να αποτελέσουν την αρετή του έργου τους και να τους διαφοροποιήσουν από τους άλλους συναδέλφους τους.

Η επιθυμία να κάνουν τις περιοχές της έρευνάς τους να φαίνονται πρωτόγονες ευθύνεται για την τρίτη έλλειψη: την επιλογή περιθεωριακών τόπων ως πεδίων της έρευνάς τους (ορεινές ή μικρές αγροτικές κοινότητες ή τις φυλές της ενδοχώρας του Μαγρέμπ). Ελάχιστα έχουν διερευνηθεί οι σχέσεις του αγροτικού πληθυσμού με τις πόλεις (στο Λίβανο, όπου έγιναν τέτοιες έρευνες, έδειξαν στενές σχέσεις συγγένειας και πατρωνείας μεταξύ πόλεων και υπαίθρου) ενώ οι ίδιες οι έρευνες σε πόλεις είναι ακόμα λιγότερες. Και αυτό παρά το ότι όλοι οι εθνογράφοι αναφέρουν την θέση του αμερικανού ανθρωπολόγου Alfred Kroeber ότι «οι αγροτικές κοινωνίες είναι μερικές κοινωνίες με μερικούς πολιτισμούς [part-societies with part-cultures].

Με το τελευταίο σχετίζεται η τέταρτη έλλειψη των μεσογειακών ερευνών. Δεν έχουν μελετηθεί οι πολιτικοί και διοικητικοί δεσμοί των κοινοτήτων με τα εθνικά τους κράτη και η έκφραση της εθνικής πολιτικής στο τοπικό επίπεδο. Στον τομέα της πολιτικής ανθρωπολογίας της Μεσογείου, είναι εμφανής η έλλειψη πραγμάτευσης των διαδικασιών που συντελούνται σε εθνικό επίπεδο, καθώς και η έλλειψη των θεωρητικών εργαλείων που θα ανέλυαν τη συνάρθρωση των πολιτικών διαδικασιών από το Κοινοβούλιο ως το δημοτικό συμβούλιο.

Πέρα όμως και από αυτό, δεν λαμβάνεται υπ' όψιν στις εθνογραφικές αναλύσεις το γεγονός ότι όλες οι κοινότητες της Μεσογείου αποτελούν μέρη πολύ πλούσιων πολιτισμών, οι οποίοι διαμορφώνουν μέρος της ταυτότητάς τους. Έτσι, οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι στην Μεσόγειο δεν έχουν μόνο επιλέξει μικρές και περιθωριακές κοινότητες ως πεδίο έρευνας, αλλά επίσης τονίζουν την απομόνωσή τους και τις έχουν μελετήσει σαν να ήταν κλειστά συστήματα, αποκομμένα από τον γύρω κόσμο. Περιγράφουν, για παράδειγμα, τις αγροτικές και τις κτηνοτροφικές κοινότητες σαν να ήταν απομονωμένες μεταξύ τους και από ο,τιδήποτε άλλο γύρω τους, ενώ αν χαρακτήριζε πάντα κάτι την περιοχή της Μεσογείου αυτό είναι ακριβώς η ύπαρξη μεγάλων και μικρών πόλεων και η διαρκής κίνηση των ανθρώπων. Με αυτή την έννοια, ο ισχυρισμός για την ύπαρξη μιας «μεσογειακής περιοχής» πρέπει να στηρίζεται στο γεγονός της κίνησης: αγαθών, εμπορών, στρατών, νομάδων, μετακινούμενων εργατών, μεταναστών, κ.ο.κ. Αν διαβάσει

κανείς τα έργα των ιστορικών (όπως του Braudel) θα του μείνει πάνω απ' όλα η αίσθηση της κίνησης, της επαφής, της ανταλλαγής. Διαβάζοντας τα έργα των ανθρωπολόγων η εντύπωση που κυριαρχεί είναι αυτή της εγκατάστασης ως την ακινησία και της αυτάρκειας.

Μια πέμπτη έλλειψη που καταλογίζει παρακάτω ο Davis στους ανθρωπολόγους της Μεσογείου είναι η έλλειψη συμβολής στις θεωρητικές συζητήσεις και στο προχώρημα της ανθρωπολογικής θεωρίας. Και μια έκτη, ότι, επειδή ακριβώς η περιοχή αυτή τους είναι σχετικά οικεία και δεν παθαίνουν «πολιτισμικό σοκ» όταν έρχονται σε επαφή με αυτή, και ούτως ή άλλως οι διαφορές της από τις δικές τους κοινωνίες είναι πολύ μικρότερες από αυτές των «εξωτικών» κοινωνιών, έχουν θεωρήσει πολλά πράγματα δεδομένα και δεν τα έχουν διερευνήσει καθόλου. Ένα παράδειγμα είναι η οικονομία των κοινωνιών αυτών, που περιγράφουν σαν να είναι ήδη γνωστή στον αναγνώστη (στο δυτικό αναγνώστη) από την προσωπική του εμπειρία και δεν αναδεικνύουν ούτε συζητούν τα χαρακτηριστικά της στοιχεία και τις διαφορές της από τις «οικονομίες της αγοράς» των βιομηχανικών χωρών.

Ο Davis κάνει και μια έβδομη παρατήρηση για τις μελέτες των ανθρωπολόγων στη Μεσόγειο, η οποία είναι επίσης πολύ σημαντική και πρέπει να την κρατήσουμε: ότι οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι θεωρούν την έννοια της «τιμής» εξισωτική αρχή και περιγράφουν τις κοινότητες που μελετούν ως εξισωτικές ενώ στην πραγματικότητα όλες είναι κοινωνικά διαστρωματωμένες ή αναγνωρίζουν μια μορφή κοινωνικής ιεράρχησης. Ωστόσο, υποστηρίζει, ότι ορισμένες μεσογειακές κοινωνίες διαθέτουν ορισμένους εξισωτικούς θεσμούς οι οποίοι εμποδίζουν τη μετάφραση, οργάνωση και θεσμοποίηση της οικονομικής ανισότητας, της μεγάλης διαφοράς στο πλούτο, σε κοινωνική διαστρωμάτωση.

Το επιχείρημα του Davis είναι ότι οι «μεσογειαστές» (κατά το αφρικανιστές και αμερικανιστές) δεν επωφελήθηκαν αρκετά από τις διακριτές ευκαιρίες που τους πρόσφερε η Μεσόγειος, την σύγκριση και την ιστορία, και δεν συνέβαλαν στην ανάλυση των μερικών κοινωνιών στη σχέση τους με άλλα μέρη της κοινωνίας.

Το έργο δεν υποστηρίζει ότι η Μεσόγειος είναι μια διακριτή οντότητα, αυστηρά οριοθετημένη από τις περιοχές προς βορράν, ανατολή και νότο (Στουτγάρδη και Αφγανιστάν, λόγου χάριν). Και αν ισχύει ότι υπάρχει ενδιαφέρον στη σύγκριση μεταξύ Σουάτ και Μαρόκου, αλλά όχι μεταξύ Σουάτ και Ισπανίας, είναι εξ ίσου αλήθεια ότι η Ισπανία και το Μαρόκο βρίσκονται σε επαφή μεταξύ τους χιλιάδες χρόνια.

Υπάρχει λοιπόν κάτι που καθιστά την έννοια της «μεσογειακότητας» χρήσιμη κατηγορία. Είναι σαφές ότι δεν μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι υπήρξε ποτέ ένας αρχικός μεσογειακός πολιτισμός ή μια μεσογειακή κοινωνική τάξη. Επίσης δεν έχει νόημα να προχωρήσει κανείς σε αντιθετικές συγκρίσεις μεταξύ Βορρά και Νότου, όπως κάνουν ο Wolf (αντίστιξη ανάμεσα στην αμφιπλευρική συγγένεια, πυρηνική οικογένεια, ατομικό νοικοκυριό, κοινωνικά δίκτυα και προίκα του Βορά και την αρρενογονία, πολυτμηματική οργάνωση και έδνο στο Νότο) και

ο Gellner (κάτι αντίστοιχο με τη θρησκεία). Η αντίστιξη αυτή αγνοεί την ισλαμική επίδραση στο Βορρά και την γαλλο-ισπανο-ιταλική επίδραση στο Νότο.

Ούτε η αντιθετική εικόνα του καθρέφτη, αλλά ούτε ο προσδιορισμός της Μεσογείου ως πολιτισμικής περιοχής ταιριάζει (ορισμένο είδος αγροτικών καλλιεργειών, αγάπη για τις πόλεις, κλίμα, τρόπος καλλιέργειας, κλπ.). Οι άνθρωποι είναι πολύ διαφορετικοί: Μουσουλμάνοι, Χριστιανοί, και Εβραίοι· κτηνοτρόφοι, γεωργοί, εργάτες και τραπεζίτες, κλπ., διαφορετικά πολιτικά καθεστώτα... Ωστόσο, οι άνθρωποι αυτοί συναλλάσσονται εμπορικά, συνομιλούν, κατακτούν και προσηλυτίζουν ο ένας τον άλλο, παντρεύονται και μεταναστεύουν, εδώ και έξι ή επτά χιλιάδες χρόνια. Συνεπώς δεν είναι υπερβολικό να δεχτεί κανείς ότι μπορεί να δοθεί κάποιο ανθρωπολογικό νόημα στο όρο «μεσογειακός».

Ο Maunier έγραψε το 1927 για το θεσμό *taoussa* των Καβύλων (ένα σύστημα ανταλλαγών, υποχρεώσεων και ανταγωνισμού). Όταν συνάντησε παραμφερείς θεσμούς στην Αίγυπτο, την Προβηγγία και το Μαρόκο, το ανήγαγε στη θέση του «μεγάλου μεσογειακού κοινωνικού γεγονότος» (*grand fait méditerranéen*). Η επανεμφάνισή του σε τροποποιημένη μορφή σε διάφορες κοινωνίες υποδήλωνε κάτι για μια μεσογειακή κοινωνική τάξη. Τα στοιχεία που είναι υποψήφια για μια τέτοια θέση είναι λίγα: ο συλλογικός όρκος στο Μαρόκκο και την Αλβανία, οι πύργοι στην Ιταλία και τα Βαλκάνια, ίσως η πνευματική συγγένεια, ίσως η “τιμή”- ο κατάλογος είναι μικρός και κανένας από αυτούς τους θεσμούς δεν υπάρχει σε όλη τη Μεσόγειο, ούτε αποκλειστικά εκεί. Ωστόσο, η διερεύνηση θεσμών που είναι ή ήταν διαδεδομένοι μπορεί να είναι ένας τρόπος να δοθεί σάρκα στην ιδέα ότι αυτές οι πολυάριθμες και μεταβαλλόμενες κοινότητες βρίσκονται σε επαφή χιλιάδες χρόνια.

Αυτό δεν σημαίνει ότι κάποτε υπήρχε μια πλήρης κοινωνική τάξη δηλαδή μια πλήρης και ομοιογενής γκάμα κοινωνικών θεσμών (μια μεσογειακή οικογένεια, μια μεσογειακή οικονομία, θρησκεία, πολιτεία...). Πρόκειται μάλλον για θεσμούς, έθιμα και πρακτικές που είναι απόρροια συνομιλών και εμπορίου χιλιάδων χρόνων, δημιουργία διαφορετικών λαών που έχουν έρθει σε επαφή στις ακτές της Μεσογείου.

Με αυτή την έννοια, η Μεσόγειος δεν είναι μια «κοινωνία» ή μια γενίκευση, σε ένα υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, των χαρακτηριστικών των κοινωνιών που την συναποτελούν. Δεν φαίνεται δυνατό να μπορέσει κανείς να συγκροτήσει μια αφαίρεση που να συμπεριλαμβάνει όλες τις μεσογειακές κοινωνίες και ταυτόχρονα να αποκλείει τον υπόλοιπο κόσμο. Μάλλον η έννοια της «μεσογειακότητας» πρέπει να θεωρηθεί προϊόν της διάδρασης ανθρώπων από διάφορες κοινωνίες: είναι αυτοί οι θεσμοί και διαδικασίες που δημιουργήθηκαν για να διευκολύνουν τη διάδραση. Αυτά τα υπολείμματα που δημιουργήθηκαν από αυτή και τώρα εμφανίζονται διάχυτα σε ορισμένες ζώνες, αν όχι σε όλη την περιοχή.

Τα «μεγάλα μεσογειακά κοινωνικά γεγονότα» είναι προϊόν της κατά καιρούς διάδρασης ανάμεσα σε διάφορους λαούς στη διάρκεια χιλιάδων χρόνων και πρέπει να διερευνηθούν ιστορικά και συγκριτικά.

Στη συνέχεια ο Davis προχωρεί στην επισκόπηση ενός σημαντικού αριθμού μελετών, τις οποίες οργανώνει σε πέντε θεματικές ενότητες, που είναι, κατά τη γνώμη του, τα θέματα που έχουν συζητήσει, με διαφορετική επάρκεια, οι ανθρωπολόγοι της Μεσογείου. Οι ενότητες αυτές είναι: 1. Η οικονομική ανθρωπολογία των κοινωνιών της Μεσογείου· 2. Η διαστρωμάτωση· 3. Η πολιτική, με ιδιαίτερη έμφαση στην πατρωνεία, την οποία θεωρεί θεμέλιο της πολιτικής ζωής στις περισσότερες μεσογειακές κοινότητες που μελέτησαν οι ανθρωπολόγοι και η οποία επίσης αποτελεί ένα θέμα ευρέως συζητημένο από τους ανθρωπολόγους· 4. Η οικογένεια και η συγγένεια, της οποίας τα βασικά χαρακτηριστικά είναι η απουσία μητρογραμμικών ομάδων και, κατά τα άλλα, η επικράτηση πατρογραμμικών ομάδων καταγωγής (patrilineal descent groups) κυρίως στις νότιες και ανατολικές περιοχές, και αμφιπλευρική συγγένεια, που ορισμένες φορές παίρνει τη μορφή αμφιπλευρικών συγγενειακών ομάδων, στις άλλες περιοχές (υπάρχουν και επί μέρους εκδοχές αλλά ας τις αφήσουμε προς το παρόν), στις οποίες αποτελεί πολύ διαδεδομένη πρακτική η δημιουργία πρόσθετων δεσμών πνευματικής συγγένειας· και 5. Η ιστορία.

Σύμφωνα, λοιπόν, με την επισκόπηση του Davis, η ερευνητική περιοχή που υπερτερεί σαφώς στις ανθρωπολογικές μελέτες της Μεσογείου ως το 1977 (στην πραγματικότητα του 1975) είναι η μελέτη μικρών κοινοτήτων, ενώ τα θέματα που αναδεικνύονται περισσότερο είναι η “τιμή”-“ντροπή”, η πατρωνεία, οι αγροτικές κοινωνίες και οι οικογενειακές δομές.

Οι απόψεις του Davis επικρίθηκαν πολύπλευρα και οξύτατα από διάφορες οπτικές γωνίες προκαλώντας μια έντονη συζήτηση, που κράτησε πάνω από δέκα χρόνια, για το αν η Μεσόγειος είναι ή δεν είναι πολιτισμική περιοχή, αν έχει ή δεν έχει πολιτισμική ενότητα και πώς, από ποια στοιχεία, πιστοποιείται η ενότητα αυτή, αν είναι δόκιμο ή όχι να μιλάμε για μεσογειακή ανθρωπολογία και για «μεσογειανιστές» ανθρωπολόγους.

4. Προς μια Ανθρωπολογία της Μεσογείου

Jeremy Boissevain. 1979. «Towards a social anthropology of the Mediterranean» [Προς μια κοινωνική ανθρωπολογία της Μεσογείου]. *Current Anthropology*, 20, no 1:81-93.

Έτσι, το 1979, ο Jeremy Boissevain διοργανώνει μια συζήτηση για το έργο του Davis στο περιοδικό *Current Anthropology*. Ο Boissevain συμφωνεί βασικά με την άποψη του Davis για την ενότητα της Μεσογείου και για την ανάγκη συγκρότησης μιας μεσογειακής ανθρωπολογίας· το υποδηλώνει άλλωστε και ο τίτλος της συμβολής του (προς μια...της Μεσογείου). Με αυτή την έννοια, επικροτεί το έργο του Davis ως μία από τις ελάχιστες απόπειρες που έχουν γίνει για την εξέταση των ανθρωπολογικών προβλημάτων σε μια παν-μεσογειακή προοπτική. Προχωρεί δε ακόμα παραπέρα την κριτική του Davis για τις ελλείψεις της «μεσογειακής

ανθρωπολογίας», τις οποίες αποδίδει, όχι στην επιθυμία των εδώ ανθρωπολόγων να δείξουν ότι οι κοινωνίες που μελετούν είναι εξ ίσου άξιες μελέτης με αυτές των άλλων συναδέλφων τους, αλλά στη λογική του βρετανικού δομο-λειτουργισμού, που διέπνεε τους βρεττανούς ανθρωπολόγους, που κατά πλειονότητα μελέτησαν τη Μεσόγειο.

Η «φυλετικοποίηση» (to tribalize, η προσέγγιση των κοινωνιών σαν να ήταν φυλές), η εξέταση του παρόντος μόνο με τους όρους του παρόντος ή του πολύ πρόσφατου παρελθόντος και η αντιμετώπιση των κοινωνικών ενοτήτων της έρευνας σαν να ήταν θύλακες, όλα αυτά αποτελούν εγγενή στοιχεία του δομο-λειτουργιστικού αναλυτικού παραδείγματος που κυριαρχούσε στη βρετανική κοινωνική ανθρωπολογία από τα μέσα της δεκαετίας του 1930 ως τα μέσα της δεκαετίας του 1950 και εξακολουθεί να ασκεί μεγάλη επιρροή. Το ζήτημα είναι, προσθέτει ο Boissevain, ότι στους ανθρωπολόγους της Μεσογείου οι ελλείψεις αυτές είναι ίσως πιο έντονες και έχουν διατηρηθεί περισσότερο καιρό απ' ό,τι στους ειδικούς άλλων περιοχών. Δύο από τους πιο σημαντικούς λόγους γι αυτό το φαινόμενο είναι: **πρώτον**, οι συντηρητικές απόψεις των πρώτων «μεσογειανιστών», οι οποίοι είτε ήρθαν σε επαφή με την περιοχή ως στρατιωτικοί κατά τον πόλεμο ή την χρησιμοποιούσαν ως θέρετρο για τις διακοπές τους (και την έβλεπαν ως σχεδόν πρωτόγονη περιοχή) και οι οποίοι εξακολουθούν να κυριαρχούν στο πεδίο· και, **δεύτερον**, η κυριαρχία της σχολής της Οξφόρδης, απ' όπου προέρχονταν όλοι σχεδόν οι βρεττανοί «μεσογειανιστές», η οποία ήταν το προπύργιο του βρετανικού δομο-λειτουργισμού και της οποίας τη λογική ακολούθησαν ακόμα και όταν ο ίδιος ο δάσκαλός τους, ο Evans-Pritchard είχε απομακρυνθεί από την δομο-λειτουργιστική ανάλυση των Nuer και είχε στραφεί προς την ιστορική ανάλυση των Sanusi της Κυρηναϊκής (1949).

Ο Boissevain, διαφωνεί σε πολλά ζητήματα με τον Davis και του ασκεί έντονη κριτική που δεν μας ενδιαφέρει εδώ. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η διαφορετική του άποψη στον ορισμό της Μεσογείου. Κατά τη γνώμη του Boissevain, η Μεσόγειος δεν είναι απλώς ένα πεδίο διάδρασης, εμπορίου και κατάκτησης, όπως την περιέγραψε ο Davis. Κατά τη γνώμη του, και εδώ υιοθετεί την ανάλυση του Braudel, εξ ίσου μεγάλη σημασία έχουν οι υλικές παράμετροι, που ο συνδυασμός τους δίνει στην περιοχή το διακριτό της χαρακτήρα: η θάλασσα, το κλίμα, το έδαφος και ο τρόπος παραγωγής. Η θάλασσα διευκολύνει την επικοινωνία και κατά συνέπεια την πολιτική κυριαρχία και την ενότητα (που αυτή εξασφαλίζει) σε ορισμένες περιόδους, όπως και την εξέγερση, τη σχετική απομόνωση και την συγκέντρωση εξουσίας στο τοπικό επίπεδο όταν η πίεση των κατακτητών χαλαρώνει. Τα απότομα βουνά στο βορρά και την ανατολή και η έρημος στο νότο, απομονώνουν την περιοχή τόσο από την Ευρώπη όσο και από την Αφρική. Το περίπου ομοιόμορφο κλίμα της σε συνδυασμό με τον ιδιόμορφο τύπο επικοινωνίας συνέβαλε στην καλλιέργεια παρόμοιων προϊόντων από λαούς γειτονικούς και τους ανάγκασε να επιλύσουν ανάλογα προβλήματα σ' ό,τι αφορά την παραγωγή, η λύση των οποίων αντανακλάται στον τρόπο κοινωνικής οργάνωσης.

Αυτές οι υλικές παράμετροι, αν τοποθετηθούν σ' ένα συγκριτικό ιστορικό πλαίσιο, προσφέρουν τη βάση πάνω στην οποία μπορούν να συγκριθούν γόνιμα οι ποικίλες διαφορές και ομοιότητες που αποτελούν το χαρακτηριστικό της Μεσογείου. Δεν είναι, για παράδειγμα, τυχαίο, κατά τον Boissevain, ότι μητρεστιακές οικογένειες με γυναικοτοπική μεταγαμήλια εγκατάσταση έχουν καταγραφεί ανάμεσα στους ακτήμονες εργάτες γης στα πορτογαλικά *latifundia* και ανάμεσα στους βιομηχανικούς εργάτες της Μάλτας. Το γεγονός ότι και στις δύο περιπτώσεις είναι ελαχιστοποιημένοι οι δεσμοί με την ιδιοκτησία γης για οικονομική εκμετάλλευση, καθώς και ότι και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει ένας οικονομικός προσανατολισμός, των ανδρών κυρίως, προς τα έξω, εκτός του χωριού, επιτρέπει να αναπτυχθεί ένας μεγαλύτερος δεσμός μεταξύ μητέρας και κόρης. [Αυτό το βλέπουμε και στα νησιά του Αγαίου, όπου οι άνδρες ήταν ναυτικοί και έλειπαν τον περισσότερο καιρό].

Δεν είναι, επίσης, τυχαίο ότι η αμφιπλευρική καταγωγή (συγγένεια), η πατρογραμμική καταγωγή που συνοδεύεται από την ύπαρξη μεγάλων αρρενογονικών συγγενειακών ομάδων και η πατρογραμμική καταγωγή χωρίς τέτοιες ομάδες είναι συγκεντρωμένες αντίστοιχα στα βορειοδυτικά, στα νότια και στα ανατολικά, ενώ μια ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στις δύο τελευταίες εμφανίζεται στα Βαλκάνια. Ούτε ότι οι ίδιες περιοχές συνιστούν υπογεωγραφικές περιοχές με αισθητές φυσικές διαφορές μεταξύ τους, ότι οι αντίστοιχοι κυρίαρχοι τρόποι παραγωγής τους είναι η γεωργία, η κτηνοτροφία και ένας συνδυασμός των δύο, καθώς και ότι οι τρεις αυτές περιοχές έχουν διαφορετικές θρησκείες. Οι αναλύσεις αυτού του τύπου δείχνουν ότι χρειάζεται να δοθεί μεγαλύτερη προσοχή στους υλικούς και περιβαλλοντικούς παράγοντες της Μεσογείου.

Με αυτή την έννοια, η Μεσόγειος των ανθρωπολόγων **δεν** είναι μεν μια «διακριτή ενότητα», ωστόσο είναι **κάτι περισσότερο** από «αυτούς τους θεσμούς, τα έθιμα και τις πρακτικές που αποτελούν προϊόν της συνομιλίας και του εμπορίου χιλιάδων χρόνων». Γιατί οι άνθρωποι της Μεσογείου έχουν κάνει και άλλα πράγματα εκτός από συνομιλίες και ανταλλαγές. Έχουν εργαστεί σκληρά για να επιλύσουν παρόμοια προβλήματα υπό αντίστοιχες φυσικές συνθήκες.

Έτσι, κατά τη γνώμη του Boissevain, ο Davis έχει μεν επισημάνει ορισμένα ζητήματα και προβλήματα που οι ανθρωπολόγοι της Μεσογείου πρέπει να εξετάσουν. Η μελέτη του συνοψίζει, από πολλές απόψεις, τη δουλιά μιας γενιάς ανθρωπολόγων και μπορεί να αποτελέσει την αφετηρία της επόμενης γενιάς. Ωστόσο, έχουν ήδη τεθεί ορισμένα ζητήματα από ορισμένους ανθρωπολόγους της Μεσογείου τα οποία ο Davis παραλείπει εντελώς. Ένα τέτοιο ζήτημα είναι η σχέση των περιθωριακών περιοχών με τα κέντρα εξουσίας εντός και εκτός της Μεσογείου.

Ο Boissevain αναφέρεται εδώ σε μια περιοχή πρόσφατου τότε προβληματισμού στην ανθρωπολογία, ο οποίος διατυπώθηκε τη δεκαετία του 1970. Ο προβληματισμός αυτός ξεκίνησε εκτός ανθρωπολογίας, στο επίπεδο της διεθνούς πολιτικής που σύντομα έγινε αντικείμενο επεξεργασίας από την πολιτική, κοινωνιολογική και οικονομική θεωρία. Στη συνέχεια, μεταφέρθηκε και στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας, όπου προκάλεσε πολλές αναθεωρήσεις. Ο

προβληματισμός αυτός είχε αφετηρία την συνειδητοποίηση της κατάστασης που διαμορφώθηκε μετά την πτώση της αποικιοκρατίας, τη λεγόμενη «νεο-αποικιοκρατία» και αναπτύχθηκε στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ιδεολογικής αμφισβήτησης της διεθνούς κυριαρχίας της Δύσης που εκδηλώθηκε, από το τέλος της δεκαετίας του 1960 ως το τέλος της δεκαετίας του 1970, τόσο από πολλά «νέα κράτη» και διανοούμενους που προέρχονταν από αυτά, όσο και από δυτικούς διανοούμενους και από τα κινήματα της ευρύτερης αριστεράς.

Με τη δημιουργία των «νέων εθνικών κρατών» τη δεκαετία του 1950, το ζήτημα που τέθηκε ήταν η ριζική οικονομική, πολιτική και κοινωνική οργάνωση και αναδιοργάνωσή τους, η δημιουργία νέων δομών, ώστε τα κράτη αυτά να γίνουν βιώσιμα και να μπορούν να συμμετάσχουν στο διεθνή καταμερισμό της εργασίας. Για το σκοπό αυτό, για την ανάπτυξη δηλαδή των «νέων κρατών», δόθηκαν τεράστια κονδύλια από τις δυτικές χώρες και από τους διεθνείς οργανισμούς, που ιδρύθηκαν στο πλαίσιο του ΟΗΕ μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Και για το σκοπό αυτό μεταφέρθηκαν χιλιάδες δυτικοί επιστήμονες όλων των ειδικοτήτων (από μηχανικούς και τεχνικούς, αρχιτέκτονες, γεωπόνους, γεωλόγους και οικονομολόγους ως κοινωνιολόγους, ανθρωπολόγους και πολιτικούς επιστήμονες), για να μελετήσουν τις υπάρχουσες δομές των «νέων κρατών», να οργανώσουν, σε συνεργασία με τις κυβερνήσεις τους, αναπτυξιακά προγράμματα, να προσφέρουν τεχνική βοήθεια, να μεταφέρουν τεχνογνωσία, κλπ.

Έπειτα όμως από δεκαπέντε και περισσότερο χρόνια «ανάπτυξης», η ανάπτυξη δεν είχε ακόμα φανεί. Αντίθετα, αυτό που φαινόταν ήταν η αύξηση του χάσματος μεταξύ «ανεπτυγμένων» και «αναπτυσσόμενων» χωρών και ο πολλαπλασιασμός των προβλημάτων των τελευταίων. Η αισιοδοξία που επικρατούσε στην αρχή διαλύθηκε, άρχισε να συγκροτείται αντίδραση στο εσωτερικό των «νέων κρατών» εναντίον των επίσημων κυβερνήσεων, οι οποίες κατηγορήθηκαν για ξεπούλημα των χωρών τους στα συμφέροντα της Δύσης. Πολλές από τις κυβερνήσεις αυτές ανατράπηκαν, άλλες στράφηκαν και οι ίδιες εναντίον της Δύσης. Η κοινή διαπίστωση ήταν ότι η ανάπτυξη που πρόσφεραν οι δυτικές χώρες ήταν μια αποικιοκρατία με άλλο πρόσωπο: η εγκατάσταση όλων των οικονομικών και πολιτικών προϋποθέσεων για την πλήρη εξάρτηση των «αναπτυσσόμενων χωρών» από τη Δύση, η οποία εξάρτηση συντελούσε στην παραπέρα υπο-ανάπτυξη των χωρών αυτών. Αυτό ονομάστηκε «μετα-αποικιοκρατία».

Αυτή η ιδεολογική αμφισβήτηση και αντίδραση στην κυριαρχία της Δύσης δημιούργησε σοβαρές αντιδράσεις στις «νέες χώρες» εναντίον των επιστημόνων που συμμετείχαν στην υποτιθέμενη ανάπτυξή τους, με αποτέλεσμα να θεωρηθούν ανεπιθύμητοι και να απελαθούν, μεταξύ αυτών, αν όχι πρώτιστα, και οι ανθρωπολόγοι, για τους οποίους πολλές χώρες έκλεισαν τα σύνορά τους. Είχε όμως σοβαρό αντίκτυπο και στο εσωτερικό των κοινωνικών επιστημών. Αφ' ενός μεν προκάλεσε αντιδράσεις εναντίον των κυρίαρχων παραδειγμάτων, των κυρίαρχων θεωριών δηλαδή, που χρησιμοποιούνταν για την ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων. Και αφ' ετέρου οδήγησε στην προσπάθεια συγκρότησης νέων θεωριών που να δείχνουν το ρόλο της Δύσης στο στήσιμο του διεθνούς πολιτικού

και οικονομικού σκηνικού και να εξηγούν τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες επιβλήθηκε η κυριαρχία της.

Στη κοινωνιολογία, ο προβληματισμός αυτός οδήγησε στη συγκρότηση δύο διαδοχικών θεωριών. Η πρώτη είναι η λεγόμενη «θεωρία της εξάρτησης», που διατυπώθηκε από τον André Gunder Frank, στο έργο του *Capitalism and underdevelopment in Latin America: Historical studies in Chile and Brazil* που εκδόθηκε το 1969, και αναπτύχθηκε παραπέρα από πολλούς λατινοαμερικάνους πολιτικούς κοινωνιολόγους. Η θεωρία αυτή χρησιμοποιεί τη διάκριση μεταξύ κέντρου και περιφέρειας για να διατυπώσει τη βασική της θέση: ότι οι πολιτικές ελίτ, οι κυβερνώσες ομάδες της «περιφέρειας», των «αναπτυσσόμενων χωρών», ήταν εξαρτημένες από τη Δύση και ταύτιζαν τα συμφέροντά τους με αυτά του «κέντρου», των αναπτυγμένων χωρών της Δύσης· έτσι, εκμεταλλεύονταν τον πλούτο των χωρών τους σε συνεργασία με τα συμφέροντα αυτά και προς όφελός τους. Το αποτέλεσμα είναι ότι το εθνικό κράτος των χωρών της περιφέρειας δομείται με τέτοιο τρόπο ώστε να διαιωνίζει μια εξαρτημένη ανάπτυξη, που υπαγορεύεται από τους όρους τους οποίους θέτουν οι ανεπτυγμένες χώρες.

Η δεύτερη είναι η «θεωρία των παγκόσμιων συστημάτων», που διατυπώθηκε από τον Immanuel Wallerstein, το 1974, στο έργο του *The modern world system: Capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century*. Σύμφωνα με την οποία οι τοπικές, οικονομικές, πολιτικές και άλλες, πραγματικότητες στο επίπεδο του πλανήτη ή σχεδόν, έχουν διαμορφωθεί από τις παγκόσμιες διαδικασίες που έθεσε σε λειτουργία η συγκρότηση του καπιταλιστικού συστήματος στη Ευρώπη.

Στην ανθρωπολογία τώρα, αυτό το ρεύμα της κριτικής είχε πρώτα απ' όλα συνέπεια τη διερεύνηση της ιδεολογικής σχέσης της ανθρωπολογίας με την αποικιοκρατία και του βοηθητικού ρόλου που έπαιξε στη διάρκεια της. Επίσης κατέληξε στην κριτική του τρόπου με τον οποίο κατασκεύαζε το αντικείμενο μελέτης της, του τρόπου με τον οποίο αναπαριστούσε τους λαούς που μελετούσε: ως λαούς χωρίς ιστορία, που διέπονται από την παράδοση και που περιορίζονται στην αέναη επανάληψή της.

Στην προσπάθειά τους να υπερβούν αυτές τις αδυναμίες της κυρίαρχης ανθρωπολογικής προσέγγισης (ορισμένες διαστάσεις της οποίας ήδη επισημαίνει και κριτικάρει ο Davis, όπως είδαμε), πολλοί ανθρωπολόγοι στράφηκαν προς τις παραπάνω κοινωνιολογικές θεωρίες και άρχισαν να τις επεξεργάζονται στην ανθρωπολογική εκδοχή τους, να τις συμπληρώνουν, να τις διορθώνουν, κλπ.

Αυτό συνέβη και στην περιοχή της Μεσογείου, κυρίως με τις μελέτες του Peter και της Jane Schneider: βλ., λόγου χάριν, το άρθρο των J. Schneider, P. Schneider και E. Hansen, 1972, *Modernization and development: The role of regional elites and noncorporate groups in the European Mediterranean*. Επίσης το άρθρο των J. Schneider και P. Schneider, 1973, *Economic dependency and the failure of cooperatives in Western Sicily*, καθώς και το βιβλίο τους, του 1976, *Culture and political economy in Western Sicily*. Η θέση που αναπτύσσουν οι Schneiders είναι ότι επειδή οι χώρες της Μεσογείου ελέγχονται από καπιταλιστικές ελίτ που εξαρτώνται από τα βιομηχανικά κέντρα των βόρειων ευρωπαϊκών χωρών,

η εξάρτηση των μεσογειακών χωρών από τη Βόρεια Ευρώπη αυξάνεται. Και αυτό γιατί οι φτωχές χώρες και περιοχές της Μεσογείου δεν «αναπτύσσονται», δηλαδή δεν προσπαθούν να αποκτήσουν αυτόνομη βιομηχανική συγκρότηση. Απλώς «εκσυγχρονίζονται» (εκμοντερνίζονται), δηλαδή «αναπτύσσονται» οικονομικά με βάση μη βιομηχανικές δραστηριότητες, όπως ο τουρισμός και άλλες περιοχές παροχής υπηρεσιών, η εισροή ξένων κεφαλαίων ή εμβασμάτων από τους μετανάστες στο εξωτερικό. Και υφίστανται κοινωνικές μεταβολές (στην ιδεολογία, στη συμπεριφορά, στην κατανάλωση αγαθών, στους θεσμούς, κλπ.) που στην ουσία προέρχονται από τη σχέση τους με τα βιομηχανικά κέντρα. Όλο αυτό ωστόσο, δεν οδηγεί στην ανάπτυξη, αλλά στην υποανάπτυξη και την εξάρτηση και, τελικά, στη περιθωριοποίησή τους.

Ωστόσο, και εδώ ο Boissevain επισημαίνει μια επί πλέον αδυναμία της ανθρωπολογίας της Μεσογείου και ένα ζήτημα που πρέπει να τεθεί στην ατζέντα των ερευνών της, η συμμετοχή των ανθρωπολόγων της Μεσογείου σ' αυτή τη συζήτηση και τον προβληματισμό για την ανάπτυξη, στη σχέση της Βόρειας Ευρώπης και των χωρών της Μεσογείου, είναι ελάχιστη και πρέπει να πραγματοποιηθεί με όρους πιο επεξεργασμένους από αυτούς που χρησιμοποίησε το ζεύγος Schneider. Πρέπει, δηλαδή, να ληφθούν υπ' όψιν οι πολύπλευρες σχέσεις που έχουν αναπτυχθεί μεταξύ των δύο περιοχών. Πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν το γεγονός ότι αν η ευρωπαϊκή περιφέρεια επεκτείνεται προς νότον, γιατί βιομηχανική Ευρώπη αναζητά φτηνή εργατική δύναμη και νέες επενδυτικές δυνατότητες και αγορές, εξ ίσου επεκτείνεται προς τη Μεσόγειο και το κέντρο της, με τη ένταξη των χωρών της Νότιας Ευρώπης στην Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα, με αποτέλεσμα μέρος της περιφέρειας να απορροφάται από το κέντρο. Επίσης ότι η μετανάστευση κυρίως βιομηχανικών εργατών, αλλά και άλλων κατηγοριών εργαζομένων από τις μεσογειακές χώρες προς τη Βόρεια Ευρώπη έχει επεκτείνει την περιφέρεια προς το κέντρο, με τη μορφή παροικιών από μεσογειακούς λαούς σε πολλά βιομηχανικά κέντρα του Βορρά. Αντίστροφα, η Βόρεια Ευρώπη εξαρτάται όλο και περισσότερο από την τουριστική βιομηχανία των μεσογειακών χωρών, που προσφέρουν απόδραση στους κατοίκους της από τη συννεφιά και τη μόλυνση. Εξαρτάται όμως και από τις ενεργειακές πηγές, τα πετρέλαια της Βόρειας Αφρικής.

Κατά τη γνώμη, λοιπόν, του Boissevain, οι ανθρωπολόγοι της Μεσογείου πρέπει να βάλουν στην ημερήσια διάταξη των μελετών τους και το ζήτημα της ανάπτυξης των μεσογειακών χωρών και να διερευνήσουν τις επιπτώσεις μακροπρόθεσμων και περίπλοκων διαδικασιών, όπως είναι η εκβιομηχάνιση, ο τουρισμός, η αστικοποίηση, η μετανάστευση από το Νότο προς τον Βορά, και κυρίως πλέον, από τη Βόρεια Αφρική στη Νότια Ευρώπη, η αυξανόμενη (τότε) σχετική οικονομική δύναμη της Βόρειας Αφρικής, τα κινήματα για αυτονομία που αναπτύσσονται σε περιοχές της Νότιας Ευρώπης και αλλού.

II. ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ; ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ

Έως τώρα είδαμε τέσσερεις διαφορετικές απόψεις για το αν είναι η Μεσόγειος ή όχι διακριτή πολιτισμική ενότητα και για το πώς μπορεί να προσεγγιστεί και να ερμηνευθεί η ενότητα αυτή. Για το αν μπορεί να υιοθετηθεί μια συγκριτική προοπτική στις ανθρωπολογικές μελέτες της Μεσογείου και ποια μπορεί να είναι τα στοιχεία της σύγκρισης, καθώς και για το αν μπορεί να συγκροτηθεί ή έχει ήδη συγκροτηθεί μια ειδική περιοχή μελετών ή μια υπο-ειδικότητα της ανθρωπολογίας που λέγεται «μεσογειακή ανθρωπολογία» και ποια θέματα μπορεί να συμπεριλαμβάνει.

Συζητήσαμε την άποψη του Γ. Περιστιάνη, ο οποίος πιστεύει ότι υπάρχουν κοινοί μεσογειακοί τρόποι σκέψης που έχουν δημιουργηθεί από την κοινή ιστορία και εκφράζονται στις κοινές αξίες των μεσογειακών λαών, τις αξίες της τιμής και της ντροπής, τις σχέσεις και τους ρόλους των ανδρών και των γυναικών.

Είδαμε την μαρξιστικής έμπνευσης (υλιστική) ανάλυση της J. Schneider (δυτική Σικελία), που πιστεύει ότι υπάρχει πολιτισμική ενότητα της Μεσογείου και έγκειται σ' ένα κοινό σύνολο οικολογικών, δηλαδή υλικών, δυνάμεων, οι οποίες οδήγησαν στον κατακερματισμό της κοινωνικής οργάνωσης των κοινωνιών της περιοχής της Μεσογείου και στον έντονο ανταγωνισμό μεταξύ των κοινωνικών ενοτήτων τους, ο οποίος οδήγησε, με τη σειρά του, στη διαμόρφωση κοινών αξιών και των κωδίκων της τιμής σε κάθε περιοχή.

Αναλύσαμε την άποψη του J. Davis (Νότια Ιταλία), ο οποίος «βάφτισε» τις ανθρωπολογικές έρευνες στη Μεσόγειο «μεσογειακή ανθρωπολογία» και υποστήριξε ότι υπάρχει κάποια ενότητα στη Μεσόγειο, που προδίδει την ύπαρξη μιας παλιάς μεσογειακής κοινωνικής τάξης πραγμάτων (social order) και οφείλεται στη μακραίωνη επικοινωνία και διάδραση μεταξύ των λαών της.

Τέλος, μιλήσαμε για την άποψη του J. Boissevain (Μάλτα), που πιστεύει και αυτός ότι υπάρχει μια ενότητα στη Μεσόγειο, η οποία νομιμοποιεί τη συγκρότηση μιας μεσογειακής ανθρωπολογίας. Η ενότητα αυτή οφείλεται, κατά τη γνώμη του, όχι μόνο στην επικοινωνία και τη διάδραση, αλλά και σε υλικές, περιβαλλοντικές, παραμέτρους, που συνέβαλαν στην ανάπτυξη παρόμοιων οικονομιών και τρόπων παραγωγής και, κατ' επέκτασιν, και κοινωνικής οργάνωσης.

1. Ένας αρχαίος παν-μεσογειακός κτηνοτροφικός κώδικας της τιμής

Anton Blok. 1981. *Rams and billy-goats: A key to the Mediteranean code of honour* [Κριοί και τράγοι: Ένα κλειδί στο μεσογειακό κώδικα τιμής] Man, 16 (3):427-440.

Τελείως διαφορετική προσέγγιση υιοθετεί ο ολλανδός ανθρωπολόγος Anton Blok (Σικελία), για να δείξει ότι ορισμένα στοιχεία του θέματος της τιμής-ντροπής υποδηλώνουν την ύπαρξη ενός παλαιού παν-μεσογειακού κτηνοτροφικού «κώδικα

της τιμής», ο οποίος στηριζόταν στην ανδροπρέπεια και τη σωματική δύναμη. Ο Blok, για να τεκμηριώσει την άποψή του, χρησιμοποιεί ένα συνδυασμό δομικής, με τη λεβιστρωσική έννοια (όχι με τη βρετανική του δομο-λειτουργισμού) και ιστορικής ανάλυσης, επιχειρώντας ένα δύσκολο γάμο, αφ' ενός μεν γιατί η λεβιστρωσική δομική ανάλυση είναι εξ ορισμού συγχρονική και αφ' ετέρου γιατί τα ιστορικά στοιχεία που διαθέτει δεν είναι συστηματικά, αλλά διάσπαρτα και από ποικίλες πηγές με αποτέλεσμα μια ανάλυση που να θυμίζει λίγο Frazer.

Ο Blok χρησιμοποιεί την ανάλυση αυτή για να απαντήσει σ' ένα καίριο, κατά τη γνώμη του, ερώτημα, το οποίο αποτελεί κλειδί για τον εντοπισμό και την κατανόηση αυτού του παν-μεσογειακού κώδικα της τιμής: γιατί οι απατημένοι σύζυγοι στις ευρωπαϊκές κοινωνίες αποκαλούνται κοροϊδευτικά «κερατάδες», γιατί θεωρούνται ότι φέρουν ή φορούν κέρατα; Και καταλογίζει στους ανθρωπολόγους (στον Pitt-Rivers, στον Campbell και σε άλλους) ότι για να ερμηνεύσουν το συμβολισμό των κεράτων δίνουν έμφαση στα ίδια τα κέρατα, τα οποία ερμηνεύουν ως φαλλικά σύμβολα ή ως σύμβολα του διαβόλου, και όχι στα κέρατα ως σύμβολο που αποκτά τη σημασία του μέσα από τη δυαδική σχέση του με άλλα στοιχεία.

Έτσι, ο Pitt-Rivers, για παράδειγμα, για να εξηγήσει το συμβολισμό των κεράτων, μολονότι στα ισπανικά η λέξη κερατάς σημαίνει κατά κυριολεξία «τράγος» (cabron), αναφέρει ότι είναι φαλλικά σύμβολα και ταυτόχρονα σύμβολα του διαβόλου, με τον οποίο διάβολο συνδέεται μια πλευρά της σεξουαλικότητας, και της ανδρικής και κυρίως της γυναικείας. Η ανδρική σεξουαλικότητα είναι καίρια για την ίδρυση της οικογένειας, αλλά και για την υπεράσπισή της. Η μοιχεία της γυναίκας θεωρείται ένδειξη και απόρροια της ελλιπούς άσκησης των «συζυγικών καθηκόντων» του άνδρα ή της αποτυχίας του στον σεξουαλικό τομέα της συζυγικής σχέσης. Μη εκπληρώνοντας τα καθήκοντά του, προδίδει τις αξίες της οικογένειας και ατιμάζει την οικογένειά του και τον εαυτό του. Ο ανδρισμός του κηλιδώνεται, καθώς ο άνδρας πέφτει θύμα της κυριαρχίας του διαβόλου και πρέπει να φοράει το σύμβολο του διαβόλου, τα κέρατα, ως στίγμα για την προδοσία του απέναντι στην οικογένειά του.

Ωστόσο, λέει ο Blok, ο μεσογειακός κώδικας της τιμής δεν ασχολείται με τα ίδια τα κέρατα, αλλά με τα κέρατα ενός συγκεκριμένου ζώου, του τράγου. Ο απατημένος σύζυγος στην Ιταλία, την Ισπανία και την Πορτογαλία ορίζεται με την ίδια λέξη που δηλώνει τον τράγο. Το ερώτημα που τίθεται, λοιπόν, είναι γιατί ο τράγος από όλα τα ζώα που φέρουν κέρατα; Γιατί, απαντάει ο Blok, όπως οι απατημένοι σύζυγοι, οι τράγοι ανέχονται τη σεξουαλική πρόσβαση άλλων αρσενικών (τράγων) στα θηλυκά ζώα (στις κασικές δηλαδή) που έχουν στην σφαίρα δραστηριότητάς τους. Από αυτή δε τη σκοπιά, ο τράγος διαφέρει ριζικά από ένα άλλο, τυπικά μεσογειακό, ζώο με κέρατα, τον κριό. Αντίθετα από τον τράγο, ο κριός δεν ανέχεται αντιπάλους. Και οι βοσκοί πρέπει να ορίζουν με ακρίβεια τον αριθμό των κριών σε κάθε κοπάδι για να μην μαλλώνουν μεταξύ τους. Επίσης, οι κριοί είναι πολύ δυνατά από σεξουαλική άποψη ζώα, καθώς μπορούν να βατεύουν το διπλάσιο αριθμό θηλυκών απ' ό,τι οι τράγοι.

Από την αρχαιότητα ως σήμερα, ο κριός είναι γνωστός για την αρρενωπότητα, τη σωματική δύναμη, την ασυγκράτητη ορμή και τη βιαιότητά του.

επίσης για την αναπαραγωγική του ικανότητα. Με αυτά τα χαρακτηριστικά, δεν είναι περίεργο που ο κριός έχει θεωρηθεί πρόσφορο σύμβολο για τους βασιλείς και τους θεούς με την περισσότερη ισχύ και το περισσότερο γόητρο, όπως ο Άμμων, ο Δίας, ο Απόλλωνας και ο Ποσειδώνας. Ο τράγος, από την άλλη, ήταν από την αρχαιότητα γνωστός για τη λαγνεία και την ασυγκράτητη φύση του, εξ ου και στους αρχαίους μεσογειακούς μύθους οι τράγοι συμβολίζουν και αυτοί θεούς, όμως θεούς που συνδέονται με τη φύση, όπως ο Βάκχος, η Αφροδίτη, ο Πάνας, και που είναι γνωστοί για την σεξουαλική αποχαλίνωση και την ακολασία τους.

Ο Blok, όπως φαίνεται και από τα ίδια του τα λόγια, θεωρεί ότι υπήρχαν, και σ' ένα βαθμό υπάρχουν ακόμα, ένας ενιαίος μεσογειακός κόσμος, μια ενιαία μεσογειακή σκέψη και ένας ενιαίος αρχέγονος, μεσογειακός κώδικας της τιμής, που ήταν πρωταρχικά κτηνοτροφικός. Ο κώδικας αυτός δημιουργήθηκε, κατά τη γνώμη του, στα αρχαία χρόνια και επιβιώνει, έστω και αποσπασματικά ως τις μέρες μας. Για να τον ανασυνθέσει και να τον δείξει, ο Blok επικαλείται στοιχεία (μαρτυρίες, συμβολισμούς, αναπαραστάσεις, δοξασίες, αντιλήψεις) από διάφορες εποχές (από την αρχαιότητα ως το παρόν) από διάφορες πηγές (από τη μυθολογία, από την ιστορία, από κείμενα του παρελθόντος, όπως η Αγία Γραφή, και από τις εθνογραφικές μελέτες όλης της Μεσογείου). Κεντρικός άξονας της ανάλυσής του είναι η αντίθεση κριού-τράγου, όπως την είδαμε παραπάνω. Ο Blok προσπαθεί να εντοπίσει την αντίθεση αυτή σε διάφορες εποχές και σε διάφορες εκδοχές, να διερευνήσει τις ποικίλες σημασίες, προεκτάσεις και συνδηλώσεις της, να τις συγκροτήσει σε μια σειρά συμβολικές ομολογίες και να τις συνδέσει με τις αξίες της τιμής-ντροπής και τις σχέσεις ανδρών-γυναικών.

Στη μεσογειακή σκέψη, λοιπόν, κατά τον Blok πάντα, οι κριοί και οι τράγοι σχηματίζουν ένα διακριτό ζεύγος, που ορίζεται από τη συμβολική αντίθεση μεταξύ των όρων του. Η συμβολική τους αντίθεση αντανakλά τις διαφορές μεταξύ «τιμής-ντροπής». Στην Παλαιά Διαθήκη, όπως και στην Αρχαία Ελλάδα, οι κριοί είναι τα ζώα που θυσιάζονται στους θεούς ως έκφραση ευγνωμοσύνης των ανθρώπων για τη μεγαλοψυχία του θεού, ενώ οι τράγοι θυσιάζονται από τους αμαρτωλούς για να κατευνάσουν την οργή του Θεού. Ως σύμβολο τιμής και ισχύος, ο κριός αποτελεί το αντίστοιχο και το αντίθετο του τράγου που είναι το σύμβολο της ντροπής. Η αντίθεση αυτή επαναλαμβάνει και βρίσκεται σε ομόλογη σχέση με άλλες συμπληρωματικές αντιθέσεις μεταξύ αμνών και εριφίων, δεξιάς και αριστεράς, καλού και κακού, όπως αυτές εμφανίζονται στην Αγία Γραφή.

Το εθνογραφικό υλικό για τη συμβολική σημασία του κριού, ως συμβόλου σωματικής δύναμης, αρρενωπότητας, τιμής και ισχύος είναι σπάνιο. Υπάρχουν όμως έμμεσες ενδείξεις και αναφορές στους κριούς. Ο σικελός βοσκός που, δείχνοντας στον Blok ένα ωραίο κριό, του λέει: «το αληθινό αρσενικό». Τέτοια έμμεση ένδειξη είναι, κατά τον Blok, και η έκφραση «άνδρας με αρχίδα», που συνοδεύεται με την αντίστοιχη χειρονομία, που υπάρχει και στη Σικελία και χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει ένα πρόσωπο με ισχύ και επιρροή. Η έκφραση χρησιμοποιείται και για γυναίκες, όταν αναλαμβάνουν καθήκοντα ανδρών και τα καταφέρνουν εξ ίσου καλά με τους άνδρες.

Υπάρχουν όμως και στοιχεία που υπαινίσσονται ότι, στη μεσογειακή σκέψη, ο κριός ήταν από την εποχή του Ομήρου τέτοιο σύμβολο και συλλαμβανόταν σε αντίθεση με τον τράγο (κα ο Blok παραθέτει ενδείξεις, από τον Ηρόδοτο, κλπ.). Και οι λόγοι γι αυτό είναι προφανείς, ότι και τα δύο ζώα έχουν κοινά γνωρίσματα και πολλές διαφορές που προσφέρονται για την συμβολοποίηση και το συσχετισμό τους μέσα από τη συμβολοποίηση: και τα δύο ανήκουν στα κατοικίδια ζώα, και τα δύο χρησιμοποιούνται για την παραγωγή γάλακτος, τυριού, μαλλιού. Οι ταξινομήσεις που διαμορφώθηκαν τα πανάρχαια χρόνια από τους οργανωμένους σε φυλές τότε κτηνοτρόφους παραμένουν στο μεσογειακό κόσμο. Από την αρχαία εποχή, τα πρόβατα και τα κατσίκια αποτελούσαν σημαντική, αν όχι πρωταρχική πηγή συντήρησης των λαών της Μεσογείου. Η βαθμιαία εξάπλωση της γεωργίας σε βάρος της κτηνοτροφίας εκτόπισε τους κτηνοτρόφους στις περιθωριακές και άγονες περιοχές (αυτά τα υποστηρίζει, όπως είδαμε, και η Schneider). Αυτοί οι μακροχρόνιοι μετασχηματισμοί οπωσδήποτε διέβρωσαν τις κατηγορίες σκέψης σύμφωνα με τις οποίες οι κριοί και οι τράγοι συγκροτούν μια ενότητα αντιθέτων. Με αυτό τον τρόπο, ο κριός ως σύμβολο εξαφανίστηκε από τον νοητικό ορίζοντα των μεσογειακών πληθυσμών, όπως εξαφανίστηκε κυριολεκτικά από τον πραγματικό ορίζοντα του γεωργικού και του αστικού πληθυσμού.

Επειδή όμως τα πρόβατα και οι κατσίκες εξακολουθούν να αποτελούν καθημερινή πραγματικότητα σε πολλά χωριά της Μεσογείου και να φέρουν συμβολικό φορτίο, εκεί ίσως μπορούμε να βρούμε αρκετά γλωσσικά και εθνογραφικά στοιχεία που να τεκμηριώνουν την σύνδεση μεταξύ του «κερατά» και του τράγου.

Θα περίμενε κανείς, λόγου χάριν, ότι η συμβολική σχέση κριού και τράγου έχει διατηρηθεί καλύτερα στις κτηνοτροφικές κοινότητες που υφίστανται ακόμα στις περιθωριακές περιοχές της Ευρώπης, όπως είναι οι Σαρακατσάνοι. Όμως ο Campbell δεν αναφέρει κάτι τέτοιο. Αυτό σημαίνει άραγε ότι οι κριοί έχουν εξαφανιστεί ως συμβολική εικόνα και από τον κόσμο των βοσκών; Το έργο του Campbell, ωστόσο, περιέχει στοιχεία που δείχνουν ότι στη σαρακατσάνικη σκέψη οι κριοί και οι τράγοι όντως συγκροτούν ένα διακριτό ζεύγος αντιθέτων, το οποίο αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου συμβόλων και αναπαραστάσεων που συνδέονται με τις έννοιες της τιμής και της ντροπής.

Στους Σαρακατσάνους τα πρόβατα και οι άνδρες συλλαμβάνονται αντιθετικά με τις κατσίκες και τις γυναίκες: οι άνδρες αρμέγουν τα πρόβατα, ενώ οι γυναίκες αρμέγουν τις κατσίκες. Όμως η αντίθεση αυτή έχει ηθικές συνδηλώσεις: τα πρόβατα είναι τα κατ' εξοχήν δημιουργήματα του Θεού, είναι υπάκοα, αγνά, έξυπνα, υπομονητικά και αντέχουν σιωπηλά τον πόνο και οι βοσκοί που τα έχουν είναι και αυτοί ευγενή όντα. Οι κατσίκες αντίθετα ήταν αρχικά ζώα του Διαβόλου, τα οποία εξημέρωσε ο Χριστός και τα έθεσε στην υπηρεσία του ανθρώπου. Ωστόσο, ο Διάβολος εξακολουθεί να είναι μέσα τους, γιατί οι κατσίκες είναι ανυπάκοες, αχόρταγες, πονηρές και κάνουν πολλή φασαρία όταν πονούν. Γι αυτό το λόγο οι κατσίκες είναι ζώα περιφρονημένα και αφαιρούν γόητρο από τη στάνη που έχει περισσότερες απ' ό,τι πρόβατα. Οι γυναίκες, λόγω της φιλήδονης και αισθησιακής τους φύσης, που τους δίνει μια εγγενή ανυποταξία, έχουν κάτι κοινό

με τις κατσίκες και είναι ύποπτες για σχέσεις με το Διάβολο. Γιατί η φύση της σεξουαλικότητάς τους, που αποτελεί απειλή για την τιμή των ανδρών, τις κάνει θέλοντας και μη φορείς της θέλησής του.

Όλες αυτές οι αντιλήψεις συγκροτούνται στο ακόλουθο συμβολικό μοτίβο που ο Blok θεωρεί ότι είναι χαρακτηριστικό στον μεσογειακό κώδικα της τιμής:

κριοί	-	τράγοι
πρόβατα	-	κατσίκες
τιμή	-	ντροπή
ανδροπρεπής άνδρας	-	κερατάς
ανδροπρέπεια	-	θηλυκότητα
δυνατός	-	αδύναμος
καλό	-	κακό
σιωπή	-	φασαρία [θόρυβος]
καθαρότητα	-	μιαρότητα

Μέσα από αυτή τη σειρά ομολογιών, οι διαφορές τιμής και ντροπής και ιδίως μεταξύ συζύγων που διαφυλάσσουν ζηλότυπα τις γυναίκες τους και κερατάδων εκφράζονται με τους όρους της διαφοράς μεταξύ κριών και τράγων. Και μόνο σ' αυτό το πλαίσιο μπορεί να γίνει κατανοητή η συμβολική σχέση που συνδέει τα κέρατα με τον κερατά. Ο απατημένος σύζυγος θεωρείται ατιμασμένος και επονειδιστος και αυτό από δύο απόψεις. Η μοιχεία της γυναίκας του προκαλεί αμφιβολίες και αμφισβητήσεις τόσο για τη σεξουαλική του ικανότητα και επάρκεια, όσο και για την ικανότητά του να την προστατεύσει από τις ερωτικές προτάσεις άλλων ανδρών. Αμφισβητεί την ικανότητά του να ελέγχει και να μονοπωλεί τη σύζυγό του, να εξασφαλίζει τη αγνότητά της και μαζί με αυτή το απρόσβλητο και το απαραβίαστο του χώρου που έχει υπό την εξουσία του. Γιατί η επιτυχής διεκδίκηση μιας γυναίκας σημαίνει κυριαρχία στους άλλους άνδρες, τόσο από την πλευρά του συζύγου, που προσέχει και επιτηρεί τη γυναίκα του, όσο και από την πλευρά του μοιχού, ο οποίος με το ξελόγιασμα της γυναίκας ενός άλλου, καταδεικνύεται ισχυρότερος από το σύζυγο. Εξ ου και η στενή επιτήρηση των γυναικών, μια έκφανση της οποίας είναι ο «περιορισμός» τους, κατά κάποιο τρόπο, στον οικιακό χώρο που αποτελεί το πιο εντυπωσιακό χαρακτηριστικό όλων των μεσογειακών περιοχών.

Έτσι, οι διαφορές στις σεξουαλικές συνήθειες μεταξύ κριών και τράγων χρησιμοποιούνται για να εκφράσουν στο συμβολικό επίπεδο τις διαφορές μεταξύ των δυνατών, αρρενωπών, ανδροπρεπών και θαρραλέων ανδρών και των ανδρών που είναι αδύναμοι στο σώμα και στο χαρακτήρα, των ανδρών που αποδεικνύονται ανίκανοι να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της κτηνοτροφικής ζωής, στην οποία η υπόληψη είναι αδύνατη χωρίς δύναμη, όπως επισημαίνει ο Campbell.

Σε ομολογία με τις παραπάνω συμβολικές αντιθέσεις, ο μεσογειακός κώδικας της τιμής συμπεριλαμβάνει και άλλες: δεξιά και αριστερά, βοσκοτόπια και οίκος, έξω και μέσα, δημόσιο και ιδιωτικό, τυρί και γάλα, όπου το γάλα είναι η τροφή των αδύναμων (των παιδιών, των γυναικών και των γερόντων).

Παρά τη διάβρωσή της από την εξάπλωση της γεωργίας, την επέκταση των πόλεων και την δημιουργία των εθνικών κρατών, η έννοια της τιμής εξακολουθεί να είναι συνώνυμη με τη φυσική δύναμη και αντοχή, ιδίως στις μικρές κοινότητες των περιφερειακών και ορεινών περιοχών της Σαρδηνίας, της δυτικής Σικελίας, της Ελλάδας, της Ανδαλουσίας, της Καβύλης.

Η περίπτωση του «κερατά» αποτελεί εικονογράφηση του πόσο στενά διαπλέκονται οι έννοιες της φυσικής και ηθικής ακεραιότητας. Η παραβίαση της αγνότητας μιας γυναίκας καταστρέφει τη δική της υπόληψη, του συζύγου και της οικογένειάς της. Ο απατημένος σύζυγος αν δεν αποκαταστήσει την υπόληψή του με βία (αν δεν δείξει δηλαδή ένα συνδυασμό σωματικής και ηθικής δύναμης, θάρρους) δεν μπορεί να εμφανίζεται στους δημόσιους χώρους που κυριαρχούνται από άνδρες ικανούς να αντιμετωπίσουν στον ανταγωνισμό άλλους άνδρες. Η δημόσια εμφάνιση θα «κάνει κακό στα κέρατά του», όπως λένε στη Σικελία. Έτσι, οι «κερατάδες» αποφεύγουν, όπως οι γυναίκες, το δημόσιο χώρο, πράγμα που

χειροτερεύει τη θέση τους. Γιατί το κύριο γνώρισμα της τιμής είναι το να βλέπεις τον άλλο κατά πρόσωπο.

Η έννοια της τιμής εμπεριέχει παντού την έννοια της φυσικής ακεραιότητας και της σωματικής δύναμης. Στην Ανδαλουσία, ο όρος *hombria*, ανδρισμός δηλαδή, αναφέρεται στο θάρρος και την ικανότητα αντίδρασης και αντίστασης στις αξιώσεις άλλων ανδρών και στην παραβίαση αυτού που ο άνδρας θεωρεί «ιδιοκτησία» του. Η *hombria* αναφέρεται άμεσα σε μια φυσική βάση της τιμής. Όσοι ανταποκρίνονται σ' αυτό το ιδεώδες «έχουν αρχίδια», ενώ όσοι δεν δείχνονται απρόμητοι και απτόητοι υστερούν σε ανδρισμό και θεωρούνται ευνουχισμένοι και εξημερωμένοι, *manso* είναι ο ισπανικός όρος. Και στη Σικελία η έννοια της τιμής είναι συνδεδεμένη με την έννοια του ανδρισμού και της φυσικής δύναμης. Και στη Σικελία η τιμή του άνδρα διακυβεύεται όταν παραβιάζονται εκ προθέσεως τα ιδιοκτησιακά του δικαιώματα: όταν προσβάλλεται η αγνότητα μιας από τις γυναίκες του, όταν του κλέβουν ζώα ή καρπούς, όταν κάποιος καταπατάει με τα ζώα του τα όρια των βοσκοτόπων του... Εδώ μάλιστα, ο όρος που χρησιμοποιείται για να δηλώσει την προσβολή (*sfregio*) αναφέρεται στο ανθρώπινο σώμα και σημαίνει την παραμόρφωση του προσώπου από την ουλή που αφήνει μια βαθιά χαρακιά στο μάγουλο με μαχαίρι. Τέτοια ορατή και ανεξάλειπτη ουλή αφήνει και η προσβολή της τιμής του. Αυτό εξηγεί την αναστάτωση και τις βίαιες συμπλοκές που μπορεί να προκαλέσουν ακόμα και μικρές ζημιές ή προσβολές. Στο σημείο αυτό υπάρχουν αντιστοιχίες με το *point d' honneur* στη Δυτική Ευρώπη, όπου οι άνδρες όταν αισθάνονταν θιγμένοι, συχνά για ασήμαντο λόγο, καλούσαν αυτόν που τους προσέβαλε σε μονομαχία, τηρώντας μια σειρά εθιμοτυπικούς κανόνες.

Η σχέση φυσικής και ηθικής ακεραιότητας φαίνεται ακόμα πιο έντονα στους Σαρακατσάνους, όπου η φυσική τελειότητα είναι ιδεώδες τόσο για τους άνδρες όσο και για τις γυναίκες και όπου οποιαδήποτε σωματική δυσμορφία ή ελάττωμα ήταν μοιραία για τη φήμη του βοσκού. Και εδώ υπάρχει η συσχέτιση της δύναμης με τα γεννητικά όργανα και της τιμής με την αποτελεσματική πλευρά του ανδρισμού και τη φυσική δύναμη, καθώς και η συσχέτιση της διατήρησης της τιμής με τη φυσική βία και το θάρρος.

Το ερώτημα που θέτει στη συνέχεια ο Blok είναι γιατί όλα αυτά τα περί τιμής και οι κώδικές της εξαφανίστηκαν στη Δυτική Ευρώπη, μαζί με το λεξιλόγιο της τιμής, ενώ διατηρήθηκαν αρκετά ζωντανά στις περιφερειακές αγροτικές κοινότητες της Νότιας Ευρώπης;

Γιατί, απαντάει, η έμφαση στη φυσική ακεραιότητα και δύναμη που δίνει η μεσογειακή έννοια της τιμής υποδηλώνει ότι οι άνθρωποι που σκέφτονται με αυτούς τους όρους δεν μπορούν να υπολογίζουν σε σταθερά κέντρα πολιτικού ελέγχου για την προστασία της ζωής και της περιουσίας τους. Η απουσία αποτελεσματικού κρατικού ελέγχου τους υποχρεώνει να στηρίζονται στις δικές τους δυνάμεις, σε διάφορες μορφές «αυτο-δικίας». Οι συνθήκες συγκρότησης των πεδίων εξουσίας επιβάλλουν να πριμοδοτούνται στους άνδρες οι ιδιότητες που συμβάλλουν στην επιβολή τους, οι οποίες εμπεριέχουν την ετοιμότητα και την

ικανότητα να προσφεύγουν στη φυσική βία για να εξασφαλίσουν ότι δεν θα παραβιαστεί η ζωή και η περιουσία τους, στην οποία συμπεριλαμβάνονται και οι γυναίκες ως το πιο πολύτιμο και ευπρόσβλητο μέρος της περιουσίας τους. Η ακραία μορφή αυτής της αίσθησης τιμής είναι όταν ακόμα και μια απλή ματιά σε μια γυναίκα εκλαμβάνεται ως προσβολή, ως επίθεση στην ανδρική ιδιοκτησιακή περιοχή, και προκαλεί βίαιη απάντηση. Εξ ου και η στενή σχέση μεταξύ τιμής και φυσικής δύναμης.

Στην Δυτική Ευρώπη, όλο αυτό το πλέγμα ιδεών που συνεπάγεται η έννοια της τιμής έχει εξαφανιστεί, έχει πέσει σε αχρησία, λόγω ακριβώς της ανάπτυξης των κρατικών θεσμών. Διατηρείται μόνο σε δύο αρκετά διαφορετικές περιοχές των δυτικών κοινωνιών. Συναντάται σε ορισμένες περιφερειακές υπο-κουλτούρες «ανδρικών ομάδων» σε μπαρ, σε ναυπηγεία, σε φυλακές, καθώς και στους κύκλους του οργανωμένου εγκλήματος, όπου η κοινωνική θέση και ο σεβασμός είναι εν πολλοίς θέμα φυσικής δύναμης. Επίσης, η στενή σύνδεση της τιμής με το φυσικό πρόσωπο είναι ακόμα ισχυρή στο στρατό, στους αθλητές, καθώς και στα επιβιώσαντα μέλη της αριστοκρατίας. Εδώ, ωστόσο, η τιμή δεν συνδέεται μόνο με την αντοχή και τους σωματικούς άθλους των ανθρώπων, αλλά και με τη δύναμη και το γόητρο του εθνικού κράτους στο οποίο ανήκουν και το οποίο εκπροσωπούν.

Κατά τα άλλα, οι άνθρωποι στις κοινωνίες της Δυτικής Ευρώπης εξαρτώνται πολύ λιγότερο από τις δικές τους δυνάμεις για την προστασία και την ασφάλειά τους. Η αυτο-δικία έχει υποχωρήσει μπροστά σε πολλές μορφές κρατικού ελέγχου. Η ειρήνευση και ο εκδημοκρατισμός της δημόσιας ζωής είχαν επακόλουθο την καθυπόταξη και «εκλέπτυνση» των αισθημάτων και τον αυξημένο έλεγχο των σωματικών λειτουργιών –ιδίως τον έλεγχο των βίαιων παρορμήσεων στην καθημερινή κοινωνική συνένωση (Elias 1969).

Μόνο σ' αυτό το πλαίσιο μπορούμε να κατανοήσουμε το γιατί και το πώς η φυσική δύναμη και αντοχή έχασαν μεγάλο μέρος της σημασίας τους για την κοινωνική θέση, τον αυτο-σεβασμό, την προσωπική ταυτότητα και την υπερηφάνεια. Ταυτόχρονα, με την αύξηση της κλίμακας των κοινωνιών, η κοινή γνώμη και η δημόσια εικόνα των ανθρώπων απέκτησε λιγότερη βαρύτητα για την κοινωνική ύπαρξη των ανθρώπων απ' ό,τι στους κλειστούς κύκλους των μικρο-κοινωνιών, των κτηνοτρόφων και των αριστοκρατών, όπου η προσωπική ταυτότητα εξαρτιόταν από το ανήκειν στις κοινότητες αυτές.

2. Η Μεσόγειος ως πολιτισμική περιοχή και η ανθρωπολογία της Μεσογείου

David Gilmore. 1982. Anthropology of the Mediterranean area. *Annual Review of Anthropology*, 11:175-205.

Η έννοια της πολιτισμικής ενότητας της Μεσογείου, και συνακόλουθα, η άποψη ότι είναι εφικτή και επιστημονικά θεμελιωμένη μια υπο-ειδικότητα της ανθρωπολογίας για την περιοχή της Μεσογείου, μια ανθρωπολογία όχι απλώς στη Μεσόγειο, αλλά της Μεσογείου, άρχισε να επισημοποιείται και να καθιερώνεται.

Ένδειξη ήταν η δημοσίευση, το 1982, ενός άρθρου του αμερικανού ανθρωπολόγου David Gilmore στο *Annual Review of Anthropology*, το ανθρωπολογικό περιοδικό στο οποίο καταγράφονται και μορφοποιούνται οι νέες τάσεις στην ανθρωπολογική έρευνα.

Ο Gilmore δέχεται ότι υπάρχουν αντιρρήσεις στο εσωτερικό του κλάδου σ' ό,τι αφορά την ένταξη Χριστιανών και Μουσουλμάνων στην ίδια πολιτισμική περιοχή. Ωστόσο θεωρεί ότι οι συγγένειες που έχουν διαπιστωθεί εθνογραφικά από πολλούς ανθρωπολόγους ανάμεσα στην ευρωπαϊκή, την αφρικανική και την ασιατική περιοχή της Μεσογείου είναι τέτοιες που επιτρέπουν τη σύγκριση ανάμεσα στα εθνογραφικά ευρήματα των περιοχών αυτών. Οι συγγένειες αυτές ξεκινούν από το περιβάλλον, αλλά συμπεριλαμβάνουν και μια σειρά κεντρικά ζητήματα, όπως οι σχέσεις ανδρών – γυναικών, η φυσιολογία των κοινοτήτων, οι σχέσεις πάτρωνα-πελάτη και η άποψη που υποστηρίχθηκε πρόσφατα, για την περιφερειακή τους σχέση με το κέντρο της βιομηχανικής Ευρώπης.

Έτσι, ο Gilmore επαυξάνει την άποψη των Davis και Boissevain και επιχειρεί πρώτον, να προσδιορίσει τα κριτήρια για την γεωγραφική και πολιτισμική οροθέτηση της «Μεσογείου» και, δεύτερον, διεξέλθει τις πρόσφατες έρευνες που συμβάλλουν στην ιδέα της ενότητας της Μεσογείου.

Ο Gilmore, στην πρώτη φάση του εγχειρήματός του, εξετάζει ένα-ένα τα κριτήρια που θα μπορούσαν να προσδιορίσουν τη συγκρότηση της Μεσογείου σε γεωγραφική και πολιτισμική ενότητα.

Το γεωγραφικό κριτήριο αυτό καθαυτό δεν αρκεί, κατά τη γνώμη του, γιατί θα απέκλειε την Πορτογαλία, μια τυπικά μεσογειακή χώρα, κατά τη γνώμη του, η οποία δεν βρέχεται από τη Μεσόγειο, ενώ θα συμπεριλάμβανε την Λιβύη και την Αίγυπτο, παρά το γεγονός ότι η οικολογία τους (οι μεγάλες εκτάσεις ερήμου και η κοιλάδα του Νείλου) διαφέρει από την τυπικά μεσογειακή οικολογία.

Η οικολογία, και ιδίως ο συνδυασμός κλίματος και τοπογραφίας, φαίνεται πιο πρόσφορο κριτήριο. Η εκτεταμένη καλοκαιρινή ανομβρία και οι ήπιοι βροχεροί χειμώνες, που επιτρέπουν όμοιες καλλιέργειες (σιτάρι, ελιά, αμπέλι) και οδηγούν σε όμοιες αγροτικές οικονομίες, είναι ένα κριτήριο που συμπεριλαμβάνει όλες τις τυπικά μεσογειακές χώρες, ακόμα και περιθωριακές περιοχές, όπως η κοιλάδα του Ροδανού στη Γαλλία, αλλά αποκλείει την Αίγυπτο, μεγάλο μέρος της Λιβύης και του Μαγρέμπ, καθώς και την Ιταλία των Άλπεων και τη Γαλικία στην Ισπανία. Το κλίμα όμως, σε συνδυασμό με την τοπογραφία, τη διαμόρφωση του εδάφους δηλαδή, αποτελεί πρόσφορο κριτήριο: απότομοι ορεινοί όγκοι, απονιλωμένοι από δάση και άγονοι, εύφορες κοιλάδες ανάμεσά τους... Η γεωλογική ομοιομορφία οδήγησε σε όμοιες καλλιέργειες και μοτίβα εγκατάστασης.

Έχοντας να αντιμετωπίσουν ίδια σχεδόν οικολογικά προβλήματα, οι μεσογειακοί λαοί απάντησαν ιστορικά με όμοιους τρόπους. Τα μοτίβα οικιστικής εγκατάστασης είναι όμοια. Πυκνοκατοικημένες πόλεις, συγκεντρωμένες κοντά στις περιοχές με νερό· όμοιος τρόπος οργάνωσης· όμοιο σύστημα αγρανάπαυσης και εναλλαγής καλλιεργειών· δυναμική και δυνάμει συγκρουσιακή συμβίωση γεωργών και κτηνοτρόφων· συνύπαρξη μεγάλων εμπορικών καλλιεργειών με καλλιέργειες συντήρησης (δηλαδή μεγαλοκτημόνων με μικροκαλλιεργητές και με εργάτες γης.

Οι εργάτες γης, μάλιστα, αποτελούν μια πραγματική «μεσογειακή» κοινωνική κατηγορία.

Τα κοινά κοινωνικο-πολιτισμικά χαρακτηριστικά είναι μεν πιο αμφιλεγόμενα από τα οικολογικά, ωστόσο υπάρχουν: έντονη αστυφιλία, απαξίωση της αροτικής ζωής και της χειρωνακτικής εργασίας, έντονη κοινωνική, γεωγραφική και οικονομική στρωμάτωση, πολιτική αστάθεια και μια παράδοση «αδύναμων» κρατών, «ατομιστική» κοινοτική ζωή, αυστηρός διαχωρισμός των φύλων, μικρές σε βάθος και έκταση συγγενειακές ομάδες, μεγάλη έμφαση σε ευμετάβλητους, εγω-κεντρικούς μη-συσσωματωμένους συνασπισμούς και το «σύνδρομο της τιμής-ντροπής» το οποίο ορίζει επίσης τη σεξουαλικότητα και την προσωπική υπόληψη.

Η κοινοτική ζωή έχει και αυτή πολλές ομοιότητες. Διακρίνεται από έντονες τοπικιστικές αντιλήψεις και αντιζηλίες μεταξύ των χωριών, από την ταύτιση των κοινοτήτων με τη λατρεία ενός πολιούχου αγίου και από το διαχωρισμό μεταξύ των κοινοτήτων σ' αυτή τη βάση, από μια γενική εξωστρέφεια και αλληλεξάρτηση στην καθημερινή ζωή, που χαρακτηρίζει τις μικρές πυκνοκατοικημένες γειτονίες. Επίσης είναι διαδεδομένη η θεσμοποιημένη χρήση παρωνυμίων (παρατσουκλιών) και η πίστη στο κακό μάτι.

Αντιστοιχίες παρουσιάζονται και στον θρησκευτικό και τον τελετουργικό τομέα, παρ' ότι θα νόμιζε κανείς το αντίθετο. Οι βορειο-αφρικανοί τοπικοί άγιοι θυμίζουν πολύ τους νοτιο-ευρωπαϊκούς πολιούχους αγίους, τα μοτίβα της θρησκευτικής ορθοδοξίας που υπάρχουν στη βόρεια ακτή απαντώνται και στη νότια, ενώ η θρησκεία παίζει σοβαρό θεσμικό ρόλο και στις δύο ακτές, όπως και ο κλήρος, οι Άγιοι και οι κατά τόπους ζώντες άγιοι.

Κοινά στοιχεία διαπιστώνονται και στον τομέα της πολιτικής. Στο εθνικό επίπεδο, οι γραφειοκρατίες είναι αδύναμες και δεν επιβιώνουν των δυνατών ηγετών. Έτσι, τα δημοκρατικά καθεστώτα χαρακτηρίζονται από πολιτική αστάθεια και εναλλάσσονται με αυταρχικά καθεστώτα της δεξιάς και της αριστεράς. Στο επίπεδο της τοπικής πολιτικής, δίνεται περισσότερη έμφαση στην ανεπίσημη ή άτυπη προσωπική εξουσία παρά στους επίσημους θεσμούς, και αυτό αντανακλάται στη μεγάλη έκταση των σχέσεων πατρωνείας. Σύμφωνα με πολλούς ερευνητές, η πατρωνεία αποτελεί διακριτό χαρακτηριστικό της πολιτικής στη Μεσόγειο.

Ωστόσο, ακόμα μεγαλύτερη διακριτότητα από αυτή την απλή τυπολογική παράθεση των κοινών χαρακτηριστικών, έχει ο τρόπος με τον οποίο αυτά συνδέονται μεταξύ τους. Και αυτό μπορεί να αποτελέσει γόνιμη περιοχή για να αναδειχθούν τα κοινά μοτίβα που υποτείνουν τα στοιχεία αυτά και γόνιμη περιοχή για συγκριτική έρευνα. Το εντυπωσιακό κοινό μοτίβο στη βιβλιογραφία της Μεσογείου εμφανίζεται σ' ένα επίπεδο κάτω από τις επιφανειακές ομοιότητες. Το μοτίβο αυτό είναι μια διάχυτη δυναμική ένταση ανάμεσα σε αντιθετικά στοιχεία, ένας «δομικός δυϊσμός», ο οποίος εμφανίζεται σε όλες τις όψεις του πολιτισμού και της ιδεολογίας, στο συνειδητό και το ασυνείδητο επίπεδο. Το στοιχείο αυτό παρατηρείται και αλλού. Ωστόσο, στη Μεσόγειο, οι αντιθέσεις βιώνονται τόσο άμεσα, ώστε μπορεί κάλλιστα κανείς να υποστηρίξει ότι οι εσωτερικές πολιτισμικές αντιφάσεις είναι πιο ορατές και πιο συστηματικές απ' ό,τι στις άλλες κοινωνίες.

Έτσι, η έντονη έμφαση στην αρρενογονία και τους αρρενογονικούς δεσμούς, καθώς και η ιδεολογία της ανδρικής κυριαρχίας, συνυπάρχει με μια αντίθετη πραγματικότητα μητρεστιακότητας και μια τάση στήριξης στους αγχιστείες περισσότερο παρά στους συγγενείς εξ αίματος. Η οικογενειακή αλληλεγγύη και η στενή σχέση μεταξύ αδελφών είναι κοινή και σημαντική αξία στην περιοχή. Συχνά όμως συνοδεύεται από ενδο-οικογενειακή αντιπαλότητα ή ένταση και από ανταγωνισμό μεταξύ των αδελφών. Ο τονισμένος ανδρισμός των ανδρών συνυπάρχει με μεταμφιέσεις τους σε γυναίκες στα καρναβάλια. Οι γείτονες είναι ταυτόχρονα σύμμαχοι και ανταγωνιστές. Η ατομική αυτονομία είναι ο ύψιστος κοινωνικός στόχος ωστόσο πολλοί άνδρες εξαρτώνται ακόμα και για τα βασικά από άλλους ισχυρότερους άνδρες. Οι γυναίκες θεωρούνται ότι ανήκουν στον οικιακό χώρο και ότι είναι οικονομικά ανενεργές, ωστόσο η γυναικεία συμβολή στην οικιακή οικονομία είναι σημαντικότερη. Η ίδια η θεώρηση της γυναίκας είναι δυϊστική: είναι μαζί Παναγία και Εύα ή πόρνη. Παντού υπάρχει μια αντίφαση ανάμεσα στην «επίφαση» και την «πραγματικότητα» στο Μεσογειακό πολιτισμό, και αυτό απαιτεί περισσότερη έρευνα.

Η ιστορική παράμετρος είναι ένα επί πλέον στοιχείο. Από μόνο του πάλι δεν είναι αρκετό, γιατί η επικοινωνία δεν σημαίνει ενότητα. Εξ άλλου η άποψη του Braudel έχει αμφισβητηθεί σ' ό,τι αφορά την ενότητα της Δυτικής Μεσογείου. Μεταγενέστεροι ιστορικοί υποστήριξαν ότι η βόρεια και η νότια ακτή της Δυτικής Μεσογείου έχασαν στην πορεία το ενδιαφέρον τους η μία για την άλλη και οι επαφές τους χάθηκαν, ξεχάστηκαν. Η ιστορική παράμετρος αποκτάει όμως μεγάλη σημασία αν ιδωθεί σε συνδυασμό με τις συγχρονικές πολιτισμικές ομοιότητες και το ομοιογενές οικολογικό περιβάλλον. Όλα μαζί αυτά δίνουν συνοχή και διακριτότητα στην περιοχή της Μεσογείου.

Έτσι, κατά τη γνώμη του Gilmore, η διακριτότητα της Μεσογείου, ενώ δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε ένα μεμονωμένο παράγοντα, αναδύεται τόσο συγχρονικά όσο και διαχρονικά μέσα από τη συσσώρευση και μοναδική σύμπτωση όλων των παραπάνω παραγόντων: του γεωγραφικού, του περιβαλλοντικού, της οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης, των πολιτισμικών χαρακτηριστικών, καθώς και της θέσης της περιοχής στο διεθνές σύστημα της πολιτικής οικονομίας.

Η ενότητα αυτή έχει ήδη αναδειχθεί, κατά τον Gilmore, από τις έρευνες που διεξήχθησαν τα τελευταία χρόνια, ιδίως μετά τη δημοσίευση του έργου του Davis και υπό την προτροπή του τελευταίου για συγκρίσεις σε παν-μεσογειακό επίπεδο. Από την άλλη πλευρά, οι έρευνες αυτές δείχνουν επίσης ότι έχει συντελεστεί η συγκρότηση της ανθρωπολογίας της Μεσογείου σε υπο-ειδικότητα της ανθρωπολογίας, με την έννοια ότι έχουν, λίγο ως πολύ, αναδείξει κοινή θεματολογία, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι πολλά ζητήματα χρειάζονται ακόμα περισσότερη διερεύνηση επεξεργασία και εκλέπτυνση.

Έτσι, οι μετά τον Davis έρευνες στη Μεσόγειο ξεκινούν από το δεδομένο ότι όλες οι κοινωνίες γύρω από τη Μεσόγειο είναι «σύνθετες» (complex) κοινωνίες που ανήκουν σε εθνικά κράτη και αποτελούνται από αστικές και αγροτικές περιοχές, από πόλεις, κωμοπόλεις, παραγκουπόλεις, προάστεια και χωριά. Αυτό σημαίνει ότι εγκαταλείπεται βαθμιαία η ολιστική μελέτη των κοινοτήτων.

Εγκαταλείπεται δηλαδή η προσέγγιση των κοινοτήτων ως κλειστών συνόλων, αυτόνομων σχεδόν από το εθνικό κράτος στο οποίο ανήκουν και αντικαθίσταται από μια ποικιλία εναλλακτικών προσεγγίσεων. Ορισμένες έρευνες διατηρούν την αναλυτική εστίαση στην τοπική κοινότητα, προσπαθώντας να υπερβούν τους περιορισμούς που εμπεριέχει. Έτσι υιοθετούν μια προοπτική που συνδέει την τοπική κοινότητα με το έξω, με την ευρύτερη περιοχή στην οποία ανήκει ή με το εθνικό κράτος, μια προοπτική που αποτυπώνει τις ευρύτερες διαδικασίες οι οποίες συντελούνται στο επιλεγόμενο πλαίσιο και αντανακλώνται στο εσωτερικό της κοινότητας. Ή, πάλι, εστιάζουν την προσοχή και την ανάλυσή τους σε δύο ή περισσότερες κοινότητες, προσπαθώντας να ανιχνεύσουν τις μεταξύ τους παραλλαγές (τις κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές ομοιότητες και τις διαφορές). Άλλες έρευνες υιοθετούν την αντίστροφη μεθοδολογία, μελετώντας τις επιπτώσεις των παγκόσμιων οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων στο τοπικό επίπεδο ή στο επίπεδο μιας περιοχής (πώς, λόγου χάριν, το καθεστώς του Φράνκο στην Ισπανία περιόρισε την αυτονομία της περιοχής της Καταλανίας ή πώς η γαλλική αποικιακή πολιτική στο Μαρόκο πυροδότησε την ταξική διαστρωμάτωση στην πόλη Ραμπάτ). Τέλος, άλλες έρευνες εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στα άτομα και στα κοινωνικά δίκτυα που δημιουργούνται από τη δράση των ατόμων.

Οι έρευνες αυτές αναδεικνύουν ως κοινά θέματα (και κοινά χαρακτηριστικά) της περιοχής:

- 1) Την κοινωνική διαστρωμάτωση και τις κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες χωρίς ωστόσο να αναλύουν ικανοποιητικά την υπάρχουσα ή υπό δημιουργία ταξική συγκρότηση των ενοτήτων που μελετούν και ιδίως χωρίς να ασχολούνται με «σκληρά» πολιτικά θέματα. Έτσι, δεν δίνουν τη δέουσα προσοχή στις έντονες, και βίαιες πολλές φορές, πολιτικές συγκρούσεις που διαδραματίστηκαν σε πολλές χώρες της περιοχής και στις ευρύτερες προεκτάσεις και επιπτώσεις τους (εμφύλιος πόλεμος και πολυετές φασιστικό καθεστώς στην Ισπανία, εμφύλιος πόλεμος και πολυετής πολιτική καταπίεση και αστάθεια στην Ελλάδα, κ.ο.κ.).
- 2) Την ενασχόληση με την ιστορία και τις συνέπειες διαδικασιών του παρελθόντος στο παρόν (όπως η ιδιωτικοποίηση και εμπορευματοποίηση των κοινοτικών γαιών και η εμπορευματοποίηση της εργασίας) η οποία είχε συνέπεια τη μερική διόρθωση της ανισομέρειας που είχε παρατηρήσει και επικρίνει ο Davis.
- 3) Τον κοινωνικό ατομισμό, δηλαδή τον ανταγωνισμό μεταξύ των ατόμων και των οικογενειών για την τιμή και την οικογενειακή υπόληψη και τις εντάσεις που αυτός προκαλεί στις διαπροσωπικές σχέσεις, εντάσεις οι οποίες συχνά λύνονται ή ελέγχονται μέσα από κανόνες επιφανειακής εγκαρδιότητας και τελετουργικής αμοιβαιότητας.
- 4) Τις συγκρούσεις και εντάσεις στο εσωτερικό της οικογένειας, και κυρίως μεταξύ πατέρα γιού και μεταξύ αδελφών, οι οποίες έχουν καταγραφεί στην Ισπανία, στην Ελλάδα, στην Τυνησία, στο Μαρόκο, στη Σαρδηνία, στη Σικελία, κ.ο.κ.

- 5) Την έννοια της τιμής και την σχέση της με την κοινωνική θέση, μια έννοια που αποδείχθηκε εξαιρετικά πολύσημη μέσα από τις επιπρόσθετες επί μέρους εθνογραφικές αναλύσεις και γενικευτικές συζητήσεις και κριτικές, καθώς φάνηκε ότι περιέχει και εκφράζει τρία χωριστά επίπεδα ανταγωνισμού -για τον πλούτο, για την κοινωνική θέση με την έννοια του σεβασμού και για τον ανδρισμό- και ότι περιέχει κοινωνικές και ηθικές συνδηλώσεις.
- 6) Τις σχέσεις πατρωνείας οι οποίες εξακολουθούν να θεωρούνται ο κυρίαρχος τρόπος πολιτικής οργάνωσης στην περιοχή και των οποίων οι λειτουργίες έχουν γίνει, εν τω μεταξύ, αντικείμενο περισσότερης επεξεργασίας.
- 7) Τις σχέσεις ανδρών-γυναικών, και ιδίως τον κάθετο διαχωρισμό ανάμεσα στη δημόσια ανδρική και την γυναικεία ιδιωτική σφαίρα, τη θεώρηση των γυναικών ως όντων που βρίσκονται έξω από τις κοινωνικές δομές και παράγουν μη σημαντικές κοινωνικές σχέσεις, καθώς και τις αντιλήψεις που θεωρούν τις γυναίκες και τη γυναικεία σεξουαλικότητα απειλή για τους άνδρες και τις συνδέουν με το διάβολο και την κοινωνική αταξία. Έως πρόσφατα οι περισσότεροι ερευνητές συγκέντρωναν την προσοχή τους στην δημόσια σφαίρα, με αποτέλεσμα οι περιγραφές να αποδίδουν μια διαστρεβλωμένη, ανδρο-κεντρική εικόνα και των δύο κόσμων. Πρόσφατες μελέτες όμως έδειξαν ότι ο ιδιωτικός ή οικιακός κόσμος των γυναικών έχει υποτιμηθεί από τις παλαιότερες έρευνες και ότι είναι εξ ίσου «δημόσιος» (γεμάτος ανθρώπους), περίπλοκος και κοινωνικά σημαντικός με τον κόσμο των ανδρών· το ίδιο ισχύει και για τις οικονομικές, «πολιτικές» και ευρύτερες κοινωνικές δραστηριότητες των γυναικών οι οποίες είχαν επίσης υποτιμηθεί από τους εθνογράφους της περιοχής. Έτσι, η περιοχή αυτή, των σχέσεων ανδρών-γυναικών, απαιτεί περισσότερη μελέτη.
- 8) Την οπτική επίθεση, τη ντροπή και το κακό μάτι. Κατά τη γνώμη του Gilmore, οι εντονότερες συγγένειες ή ομοιότητες στην περιοχή της Μεσογείου δεν είναι τόσο δομικές όσο ψυχο-πολιτισμικές και ψυχο-σεξουαλικές και σχετίζονται με τους κανόνες της σεξουαλικής συμπεριφοράς, τον περιορισμό ή μάλλον την απομόνωση των γυναικών και τους ψυχολογικούς μηχανισμούς άμυνας μέσα από τους οποίους οι παρορμήσεις ή ενορμήσεις του εγώ προβάλλονται στους εγγύτερους άλλους στο εσωτερικό της κοινότητας. Τα παραπάνω θέματα σχετίζονται αναμφίβολα μεταξύ τους και παράγουν, κατά τον Gilmore, ένα διαδεδομένο και κυρίαρχο τύπο δόμησης της προσωπικότητας που έχει παραμεληθεί από τις ανθρωπολογικές έρευνες και που θα άξιζε τον κόπο να μελετηθεί, καθώς, σ' ό,τι αφορά τη Νότια Ευρώπη, τουλάχιστον, δεν ισχύει η αντίρρηση που προβάλλεται γενικά ότι η χρήση της ψυχανάλυσης είναι αδόκιμη επειδή αποτελεί μια δυτική θεωρία. Όψεις αυτής της ψυχο-πολιτισμικής σύγκλισης είναι η έντονη έμφαση στην οπτική έκφραση των πραγμάτων και στη σημασία του «ματιού» και της όρασης ως εργαλείου γνώσης, ισχύος, αρπαγής, κυριαρχίας και σεξουαλικότητας, καθώς και η ταύτιση του ωραίου με το ηθικό, το δυνατό και το αποτελεσματικό. Το να δει κανείς κάποιον, χωρίς να γίνει ορατός παρέχει ευχαρίστηση και ανωτερότητα σε σχέση με τον παρατηρούμενο. Αντίστροφα, το να γίνει ορατός αποτελεί

κίνδυνο για την προσωπική του ακεραιότητα και απειλή σωματικής εισβολής. Επίσης, το μάτι αποτελεί την κατ' εξοχήν ερωτογενή ζώνη στη Μεσόγειο, κάτι που έχει σχέση με τον περιορισμό των γυναικών, μήπως το γεγονός ότι θα τις δούν και θα δουν και οι ίδιες τις κάνει αντικείμενο και υποκείμενο επιθυμίας, πράγμα που εντείνει την τέτοια παρασήμανση της όρασης και του βλέμματος. Ταυτόχρονα, το μάτι είναι το κατ' εξοχήν όργανο ανακάλυψης «κρυφών» πληροφοριών και με αυτή την έννοια προσφέρει υλικό για το κουτσομπολιό και για «ντρόπιασμα». Ο φόβος της δημόσιας έκθεσης είναι το κύριο μέσο κοινωνικού ελέγχου για τους άνδρες και για τις γυναίκες στις χώρες της Μεσογείου. Γιατί η ντροπή, σε αντίθεση από την ενοχή, είναι οπτική, έχει δηλαδή περισσότερη σχέση, με την αποκάλυψη στους τρίτους του παραπτώματος ή της παραβίασης. Ο βασικός πολιτισμικός μηχανισμός μέσα από τον οποίο εκφράζονται όλα αυτά είναι η πίστη στο κακό μάτι, που αποτελεί, κατά τον Gilmore, ένα από τα λίγα πραγματικά «καθολικά» στοιχεία της Μεσογείου.

3. Η έννοια της πολιτισμικής περιοχής ως ενίσχυση των δυτικών στερεότυπων για τη Μεσόγειο

Ωστόσο, η όλο και πιο εμφατική και αυστηρή αναγωγή της Μεσογείου σε πολιτισμική περιοχή με ομοιόμορφα χαρακτηριστικά άρχισε να προκαλεί αντιδράσεις ανάμεσα σε πολλούς ανθρωπολόγους που επίσης είχαν πεδίο έρευνάς τους κάποια χώρα της Μεσογείου. Στην πραγματικότητα, η γενίκευση του συμπλέγματος «τιμή και ντροπή» ως των κατ' εξοχήν έμφυλων αξιών της Μεσογείου είχε ήδη αρχίσει να προκαλεί αντιρρήσεις στους κύκλους των γυναικών, και ιδίως των φεμινιστριών, ανθρωπολόγων, οι οποίες καταπιάστηκαν με την αναθεώρηση αυτού του «μπλοκ» των αξιών. Από την άλλη πλευρά, αντιρρήσεις προκάλεσε και η προσπάθεια συγκρότησης της έννοιας της τιμής σε θεωρητικό όρο, αρχής γενομένης από το άρθρο του M.Herzfeld, που δημοσιεύθηκε το 1980, με τίτλο *Honour and Shame: Problems in the Analysis of Moral Systems* [Τιμή και ντροπή: Προβλήματα στην ανάλυση των συστημάτων ηθικής], τον οποίο ακολούθησαν και άλλοι ερευνητές της περιοχής. Σ' αυτές θα αναφερθούμε όταν θα συζητήσουμε διεξοδικότερα το ζήτημα της τιμής-ντροπής. Προς το παρόν θα ασχοληθούμε μ' ένα μεταγενέστερο άρθρο του, στο οποίο ασκεί άμεση κριτική στο άρθρο του Blok, που ήδη συζητήσαμε, έμμεσα δε σε και άλλους που υποστηρίζουν την ενότητα της Μεσογείου και τη συγκρότησή της σε «πολιτισμική περιοχή».

Michael Herzfeld. 1984. The horns of the Mediterraneanist dilemma. [Τα κέρατα του διλήμματος των μεσογειανιστών] *American Ethnologist*, 11 (3):439-454.

Το βασικό επιχείρημα του Herzfeld στο άρθρο αυτό είναι ότι η ίδια η έννοια της «πολιτισμικής περιοχής»², σε ορισμένες εκδοχές της, ενέχει τον κίνδυνο να δώσει την εντύπωση πως αντικείμενο της ανθρωπολογικής ανάλυσης είναι να διατυπώσει γενικεύσεις για τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά συγκεκριμένων περιοχών και όχι να συνθέσει τα αποτελέσματα πολύ πιο μερικών και εντατικών μορφών εθνογραφίας σ' ένα οικουμενικό πορτραίτο του ανθρώπινου είδους. Αυτό όμως ενέχει ένα άλλο κίνδυνο: η ανθρωπολογία να ενθαρρύνει και να συμβάλει στη διαιώνιση των πολιτισμικών στερεότυπων που οι Δυτικοί έχουν διαμορφώσει για τις συγκεκριμένες περιοχές, αντί να υποβάλει τα στερεότυπα αυτά σε κριτική εξέταση. Και αυτό έρχεται σε αντίθεση με μια επιστήμη που έχει αναγάγει σε κεντρικό της πιστεύω την αποκάλυψη και απόρριψη του εθνοκεντρισμού, εκδοχή του οποίου είναι και η δημιουργία των στερεότυπων αυτών.

Αυτό ακριβώς συμβαίνει, ή κινδυνεύει να συμβεί, κατά τη γνώμη του Herzfeld, με την αναγωγή της Μεσογείου σε διακριτή πολιτισμική περιοχή: οι ανθρωπολόγοι επαναλαμβάνουν, και με αυτό τον τρόπο ενισχύουν ακούσια, τα στερεότυπα που η Δύση έχει κατασκευάσει για τη Μεσόγειο και τους μεσογειακούς λαούς, στερεότυπα που συμβάλλουν στη συνέχεια στην κατασκευή της ίδιας της εθνογραφικής πραγματικότητας την οποία μελετούν. Η ταχύτητα με την οποία η μεσογειακή εθνογραφία άρχισε να θεωρείται διακριτή υπο-ειδικότητα της ανθρωπολογίας -αν και η Μεσόγειος θεωρήθηκε πολιτισμική περιοχή σχετικά αργά και η συζήτηση για τον ορισμό της δεν έχει ακόμα λήξει λόγω διαφωνιών ως προς τα κριτήρια που την συγκροτούν- αυτό ακριβώς δείχνει: ότι η όλη υπόθεση έχει αφετηρία τα δημοφιλή στερεότυπα στον ίδιο τον αγγλοσαξωνικό, και γενικότερα το δυτικό, κόσμο για τους μεσογειακούς λαούς και την ενότητα της Μεσογείου.

Πάρτε, για παράδειγμα, την ευρέως διαδεδομένη άποψη ότι οι μεσογειακοί λαοί είναι ένα μοναδικό κράμα ηδυπάθειας, φιληδονίας, αισθησιασμού και (ηθικής) αυστηρότητας. Η άποψη αυτή αναπαράγεται στις περιγραφές των

² Η «πολιτισμική περιοχή» (culture area) είναι μια γεωγραφική περιοχή η οποία συμπεριλαμβάνει ένα αριθμό εθνοτήτων (λαών, φυλών) που αν και είναι διαφορετικές, έχουν ορισμένα κοινά ή, εν πάση περιπτώσει, συγκρίσιμα πολιτισμικά χαρακτηριστικά. Με αυτή την έννοια, αποτελεί ένα ενδιάμεσο επίπεδο ανάλυσης, γενίκευσης και σύγκρισης μεταξύ των επί μέρους εθνογραφικών περιγραφών και των οικουμενικών θεωριών. Η έννοια της πολιτισμικής περιοχής εισήχθηκε πρώτη φορά στην αμερικανική ανθρωπολογία για να διευκολύνει την παρουσίαση των εθνογραφικών αντικειμένων στα μουσεία. Αργότερα η χρήση της γενικεύθηκε για να συμπεριλάβει τόσο το ενδιάμεσο επίπεδο ανάλυσης και σύγκρισης όσο και, στις ΗΠΑ κυρίως, αντίστοιχες ακαδημαϊκές υπο-ειδικότητες. Ωστόσο, τα κριτήρια, με βάση τα οποία συγκροτούνται οι πολιτισμικές περιοχές, δεν είναι σταθερά εξ ου και οι διχογνωμίες σχετικά με αυτές είναι συχνά έντονες. Σ' ό,τι αφορά τη συζήτηση για τη Μεσόγειο, είδαμε ότι ούτε ο Περιστιάνης, ούτε η Schneider, ούτε ο Davis, ούτε ο Boissevain έκαναν λόγο για «πολιτισμική περιοχή». Ο Blok τη θεωρεί, χωρίς να το αναφέρει ρητά, και αυτός που το ρηματοποιεί είναι ο Gilmore.

εθνογράφων για την παράδοση αντίληψη που επικρατεί για τις γυναίκες, στις οποίες αποδίδεται ταυτόχρονα παρθενική αγνότητα και διαβολική σεξουαλικότητα. Έτσι, είναι πιθανό τα στερεότυπα που υποβόσκουν στον ίδιο τον πολιτισμό του ανθρωπολόγου να κατευθύνουν άρρητα τη γραμμή της έρευνάς του. Απόηχος της παραπάνω άποψης είναι η άποψη για τις αξίες της τιμής και της ντροπής ως βασικές αξίες της Μεσογείου. Απόηχος του στερεότυπου ότι οι Μεσογειακοί είναι ατομιστές και απείθαρχοι είναι η άποψη που διατύπωσε ο Banfield για την «αηθική οικογενειοκρατία» στη Μεσόγειο.

Το ζήτημα όμως είναι αρκετά πιο σύνθετο. Γιατί τα πολιτισμικά στερεότυπα συνιστούν ηγεμονικούς λόγους, που εκφέρονται από τον πολιτισμικά κυρίαρχο δυτικό πολιτισμό και υιοθετούνται από αυτούς στους οποίους ασκούν ηγεμονία (πολιτισμική και άλλη). Έτσι, το στερεότυπο για το κράμα αισθησιασμού και αυστηρότητας αναπαράγεται και στη συμπεριφορά ορισμένων νεαρών Ελλήνων (της δεκαετίας του 1970) που υπερηφανεύονταν στους Ευρωπαίους για το μεσογειακό ερωτο-σεξουαλικό τεμπεραμέντο τους, ενώ ταυτόχρονα υποστήριζαν τους κανόνες της σεξουαλικής αγνότητας στις σχέσεις τους με τους «δικούς» τους και σ' ό,τι αφορά τις γυναίκες τους (αδελφές, κλπ.). Δεν αναπαράγεται μόνο, όμως, αλλά και χρησιμοποιείται προς ίδιον όφελος. Με αυτή την έννοια, πολλές από τις απόψεις που καταγράφονται από τους εθνογράφους απηχούν δυτικά στερεότυπα για τους λαούς που μελετούν. Και το ζήτημα δεν είναι μόνο να τα ανιχνεύσουν και να μην τα πάρουν τοις μετρητοίς, αλλά επίσης να διερευνήσουν τι ακριβώς σημαίνουν στα τοπικά συμφραζόμενα και πώς χρησιμοποιούνται.

Ο Herzfeld δεν ισχυρίζεται φυσικά ότι οι οπαδοί της μεσογειακής ανθρωπολογίας επιβάλλουν ενσυνείδητα τα δυτικά στερεότυπα στους λαούς της Μεσογείου, σε μια προσπάθεια ηγεμονίας. Επισημαίνει όμως ότι τέτοιου είδους στερεότυπα παρεισφρέουν στις αναλύσεις τους. Ότι, για παράδειγμα, είναι με βάση τα στερεότυπα αυτά που, ενώ συμπεριλαμβάνεται στη Μεσόγειο η Πορτογαλία, η οποία δεν βρέχεται από αυτήν, έχουν εξαιρεθεί από τη Μεσόγειο τα Βαλκάνια. Εκτός από τους ισχύοντες ως τη δεκαετία του 1990 πολιτικούς λόγους (ψυχρός πόλεμος και δυσκολία πρόσβασης των δυτικών ανθρωπολόγων), τα Βαλκάνια είχαν διαφοροποιηθεί ήδη από τον 19ο αιώνα από την υπόλοιπη Ευρώπη, με βάση μια υποτιθέμενη ροπή τους προς τον κομμουνισμό και ούτως ή άλλως είχαν κατηγοριοποιηθεί ως μέρος του σλαβικού κόσμου, ο οποίος θεωρείτο διαφορετικός από τον υπόλοιπο ευρωπαϊκό.

Από την άλλη πλευρά, το ερώτημα που τίθεται με την αναγωγή της Μεσογείου σε πολιτισμική περιοχή και σε υπο-ειδικότητα της ανθρωπολογίας είναι τι ακριβώς μπορεί να κερδίσει η ανθρωπολογία από ένα τέτοιο εγχείρημα σ' ό,τι αφορά τις αναλυτικές και περιγραφικές της επιδιώξεις. Κερδίζει η εθνογραφική περιγραφή και γνώση για τις μεμονωμένες κοινωνίες της Μεσογείου -που αποτελεί τη βασική προϋπόθεση για οποιαδήποτε σύγκριση- από την ομογενοποίησή τους σε πολιτισμική περιοχή; Ή μήπως, αντίθετα, ένα τέτοιο εγχείρημα απειλεί την ίδια τη συγκριτική ανάλυση, στο όνομα της οποίας επιχειρείται; Μήπως, δηλαδή, με αυτόν τον τρόπο η εθνογραφική έρευνα και προβληματική κινδυνεύει να περιοριστεί στο να δείξει την ομοιογένεια της Μεσογείου, σε βάρος της λεπτομερούς εθνογραφικής

ανάλυσης που θα εξασφάλιζε την βαθύτερη γνώση κάθε μεμονωμένης περιοχής ή κοινωνίας; Μήπως η εθνογραφική ανάλυση που θεωρεί δεδομένη ή προσπαθεί να δείξει την ομοιογένεια της Μεσογείου αδυνατίζει το ίδιο το επιχείρημά της; Και μήπως ο κίνδυνος να προσφύγει κανείς σε στερότυπα βρίσκεται ακριβώς στην προσπάθεια μιας τέτοιας γενίκευσης;

Αυτό ακριβώς το ελάττωμα εντοπίζει ο Herzfeld στην ανάλυση του Blok (και άλλων ανθρωπολόγων που έχουν αφετηρία των ερευνών τους αυτή τη λογική), δείχνοντας ότι στηρίζεται σε γενικεύσεις που διαψεύδονται από το εθνογραφικό υλικό μεμονωμένων κοινωνιών της Μεσογείου και σε ελλιπή ιστορικά στοιχεία που καθιστούν την ανάλυσή του ανιστόρητη και νεο-εξελικτιστική.

Η άποψη, λόγου χάριν, ότι ο κριός ως αρσενικό σύμβολο, συνδέεται «παν-μεσογειακά» με τη σπουδαιότητα της φυσικής δύναμης του άνδρα και ιδίως με τη δυνατότητα και το θάρρος του να απαντήσει με βία στις προκλήσεις των άλλων ανδρών, άποψη που συνοδεύεται με την εμφατική ρήση ότι «η υπόληψη δημιουργείται μόνο στη βάση της φυσικής δύναμης και του θάρρους», δεν ισχύει με αυτόν ακριβώς τον τρόπο και σε αυτήν ακριβώς την έκταση. Πολλές έρευνες από χώρες της Μεσογείου, όπως από την Τουρκία, την Αραβία, τους Σαρακατσάνους, κλπ., τονίζουν ότι η δυνατότητα (και όχι κατ' ανάγκην η πραγματικότητα) της βίαιης ανταπάντησης σε μια προσβολή κάνει τον «πραγματικό άνδρα» σε πολλές από αυτές τις κοινωνίες. Αυτό όμως όχι μόνο δεν είναι αποκλειστικά μεσογειακό χαρακτηριστικό, αλλά δεν τα λέει και όλα. Στη Δυτική Κρήτη, όπως και στην Καβύλη, ο σεβασμός και ο αυτο-σεβασμός, η εκτίμηση και η αυτο-εκτίμηση ενός άνδρα μπορεί να ενισχυθεί από την άρνησή του να πάρει σοβαρά μια πρόκληση. Γιατί ο άνδρας απαντάει στις προκλήσεις μόνο των ανδρών τους οποίους σέβεται και εκτιμάει και με αυτή την έννοια μπορεί να ταπεινώσει και τον πιο αξιόλογο αντίπαλο με το να αγνοήσει ή να περιφρονήσει την πρόκλησή του. Έτσι, ο άνδρας όχι μόνο δεν οικοδομεί την κοινωνική του θέση μόνο μέσω της βίας, αλλά μπορεί και να την βλάψει ή να την χάσει αν προσφεύγει στη βία με το παραμικρό, ενώ μπορεί να την βελτιώσει αν δείξει έμπρακτα σ' έναν επίδοξο αντίπαλό του ότι δεν αξίζει τον κόπο να ασχοληθεί μαζί του.

Όμως, ούτε η αντίθεση κριού-τράγου και ο αποκλειστικός συσχετισμός του κριού με τον ιδεώδη τύπο του επιθετικού άνδρα τεκμηριώνεται εθνογραφικά σε όλη τη Μεσόγειο. Στην Δυτική Κρήτη, για παράδειγμα, το ιδεώδες του επιθετικού, ατίθασου και ανυπότακτου άνδρα συνοψίζει ο τράγος και όχι ο κριός. «Σαν είν' ο τράγος δυνατός δεν τονε στένει η μάντρα/ ο άντρας κάνει τη γενιά κι όχι η γενιά τον άντρα», λέει μια δημοφιλής στις ορεινές περιοχές κρητική μαντινάδα.

Από την άλλη πλευρά, ο Blok, για στοιχειοθετήσει τον υποτιθέμενο αρχέγονο «παν-μεσογειακό κώδικα τιμής» προσφεύγει σε ομολογίες και αντιστοιχίες που έχουν ήδη επικριθεί και αμφισβητηθεί από πολλούς εθνογράφους. Τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η ομολογία τιμή-ντροπή και άνδρες-γυναίκες, την οποία πολλοί εθνογράφοι της Ελλάδας, μεταξύ των οποίων και ο ίδιος ο Herzfeld, έχουν σχετικοποιήσει, δείχνοντας ότι τιμή έχουν και οι γυναίκες, ντροπή και οι άνδρες· επίσης η ομολογία άνδρες-γυναίκες και καλό-κακό, σχετικά με την οποία οι εθνογραφικές έρευνες τόσο στην Ελλάδα (π.χ. ο Campbell και η du Boulay) όσο

και στην Ιταλία (π.χ. η Giovanini) έχουν δείξει ότι η εικόνα της Παναγίας είναι εξ ίσου σημαντικό γνώρισμα της γυναικείας κοινωνικής υπόστασης με αυτή του Διαβόλου ή της Εύας.

Το ζήτημα είναι ότι οι εικόνες που μεταφέρουν τα σύμβολα ενεργοποιούνται διαφορετικά, ανάλογα με τις περιστάσεις. Έτσι, η καθήλωση και το πάγωμα των συμβόλων και των συμβολικών αντιθέσεων, η αντιμετώπιση των συμβολικών γνωρισμάτων κάθε φύλου σε μια δεδομένη κοινότητα, πολύ περισσότερο σε παν-μεσογειακό επίπεδο, σαν να ήταν «πράγματα» με δική τους υπόσταση είναι εθνογραφικά παραπλανητική. Γιατί τα εθνογραφικά στοιχεία δείχνουν ότι τα σύμβολα που ο Blok χειρίζεται και παρουσιάζει ως σταθερά και αναλλοίωτα χρησιμοποιούνται με σημαντικές παραλλαγές και διαρκείς δημιουργικές επανερμηνείες τόσο στο εσωτερικό κάθε κοινωνίας και χώρας όσο και από τη μια κοινωνία και χώρα στην άλλη. Και έτσι, αντί για ένα ενιαίο κώδικα, βλέπουμε μια εξαιρετικά σύνθετη σειρά αλληλοεπικαλύψεων, αντιστροφών και μετατοπίσεων στους συμβολισμούς.

Συνεπώς, τα κέρατα του μεσογειανιστικού διλήμματος είναι αν πρέπει κανείς να διακινδυνεύσει την υπεραπλούστευση ή/και την καρικατούρα επιμένοντας σε ένα ευρύτερο γεωγραφικό πλαίσιο έρευνας και ανάλυσης ή να διακινδυνεύσει την αποσύνθεση αυτού του πλαισίου δίνοντας προτεραιότητα στη λεπτομέρεια της εθνογραφικής περιγραφής. Η πρόταση του Herzfeld είναι λοιπόν σαφής: αν οι περιγραφές δεν χωρούν στο αναλυτικό πλαίσιο, τότε αυτό που πρέπει να αναθεωρηθεί είναι το πλαίσιο και όχι οι εθνογραφικές περιγραφές που οργανώνει. Ίσως να χρειάζεται και να απορριφθεί προς όφελος μιας πιο παραγωγικής στρατηγικής.

Αντίστοιχο προβληματισμό σ' ό,τι αφορά τα πολιτισμικά στερεότυπα εκφράζει και ο αμερικανός ανθρωπολόγος James Fernandez, σ' ένα άρθρο του 1983 για τις κοινωνικές τάξεις στη Νότια Ισπανία. Ο Fernandez προειδοποιεί τους ανθρωπολόγους να έχουν επίγνωση του πόσο προσβλητικά, αν και άρρητα, τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στους λαούς της Μεσογείου, όπως είναι η «αθητική οικογενειοκρατία», εξαίρουν τις αξίες των βόρειων χωρών του κέντρου και δικαιολογούν την υποδεέστερη και εξαρτημένη θέση των χωρών της νότιας περιφέρειας.

Ο ίδιος ο Herzfeld επανέρχεται, σε δύο μεταγενέστερα κείμενά του (που δημοσιεύθηκαν το 1987), στο ζήτημα των πολιτισμικών στερεότυπων ως τρόπου έκφρασης της ηγεμονίας της Δύσης και στη συμβολή της ανθρωπολογίας για την αναπαραγωγή και ενίσχυσή τους: «...Αυτό απαιτεί να επανεξεταστεί το κατά πόσον η τιμή, η ντροπή, ακόμα και η φιλοξενία [το θέμα της μελέτης του είναι για τη φιλοξενία] είναι περισσότερο προϊόντα μιας ανθρωπολογίας ριζωμένης στις ίδιες τις πολιτισμικές και ιστορικές της καταβολές παρά ενός συνόλου αντικειμενοποιημένων 'μεσογειακών κοινωνιών'. Βέβαια, αυτοί που πουλούν τις εικόνες της πεμπτουσίας τους [των στοιχείων αυτών] στους Δυτικο-Ευρωπαίους και Βορειο-Αμερικανούς τουρίστες σπάνια δίστασαν να εκμεταλλευτούν την εικόνα ενός ομοιόμορφα ρομαντικοποιημένου 'μεσογειακού πολιτισμού'. Οι

εθνογράφοι μπορεί να έχουν άθελά τους συμβάλει στη δημιουργία αυτού του στερεότυπου ... το οποίο υπηρετεί επίσης τα συμφέροντα των βιομηχανικών χωρών που πατρνάρουν τις μεσογειακές περιοχές...» (1987:76).

4. Η «τιμή» και η «ντροπή» και η ηθική ενότητα της Μεσογείου

Ωστόσο, παρά τις αντιρρήσεις που εκφράζονταν από διάφορες πλευρές και οπτικές, το 1987, είκοσι χρόνια μετά την έκδοση του συλλογικού τόμου του Περιστιάνη που ανήγαγε την «τιμή και ντροπή» σε κεντρικές αξίες της μεσογειακής κοινωνίας, εκδίδεται ένας άλλος συλλογικός, σχεδόν επετειακός, τόμος από τον David Gilmore. Ο τόμος αυτός έχει τίτλο *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* [Τιμή και ντροπή και η ενότητα της Μεσογείου] και έχει στόχο αφ' ενός μεν να εμπλουτίσει με νέα συγκρίσιμα εθνογραφικά δεδομένα το καθιερωμένο πια παράδειγμα της «τιμής και ντροπής» και αφ' ετέρου να επανεξετάσει τις βασικές απόψεις για την ενότητα της Μεσογείου που διαμορφώθηκαν στη βάση του αρχικού μοντέλου της «τιμής και ντροπής» το οποίο διατύπωσε ο Περιστιάνης.

Οι συνεργάτες του τόμου δεν υιοθετούν όλοι την άποψη που εκφράζει ο τίτλος του έργου. Δύο από αυτούς, ο Herzfeld και άλλος ένας, διαφωνούν ανοικτά, ο Davis από την πλευρά του εμμένει στην άποψη που είχε διατυπώσει το 1977, ότι η Μεσόγειος δεν αποτελεί ομοιογενή πολιτισμική περιοχή, ενώ δύο ακόμα συμφωνούν μετριοπαθώς με τον τίτλο. Ωστόσο, το μόττο του τόμου δίνεται από τον ίδιο τον επιμελητή. Ο Gilmore επαναλαμβάνει την άποψη ότι η Μεσόγειος αποτελεί πολιτισμική περιοχή, ότι διαθέτει πολιτισμική ενότητα, ότι παρουσιάζει εσωτερική συνοχή από την άποψη των ηθικών αντιλήψεων και της συνολικότερης κοσμο-αντίληψης, ότι εμφανίζει σαφή οριοθέτηση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών στο χώρο. Την ενότητα αυτή εντοπίζει σχεδόν αποκλειστικά τούτη τη φορά στο σύνδρομο της «τιμής και ντροπής», υποστηρίζοντας πως υπάρχει γενική συμφωνία (ανάμεσα στους ανθρωπολόγους) ότι το σύνδρομο αυτό αποτελεί το διακριτικό σημείο της συνοχής της Μεσογείου και ότι η διακριτότητά της σε σχέση με άλλες κοινωνίες, όπου επίσης εμφανίζεται η «τιμή» ως ύψιστη κοινωνική αξία, έγκειται στη στενή σύνδεση της «τιμής και ντροπής» με την σεξουαλικότητα και τον έλεγχο της, με τη σεξουαλικότητα τόσο των ανδρών όσο και των γυναικών.

David Gilmore. 1987. «Introduction: The Shame of Dishonor» [Η ντροπή της ατίμωσης], εισαγωγή στο D. Gilmore (επιμ.) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 1-21. Ουάσιγκτον D.C.: American Anthropological Association.

Στην εισαγωγή του τόμου, ο Gilmore συνοψίζει και δέχεται ορισμένες αντιρρήσεις που εκφράστηκαν από διάφορους ανθρωπολόγους, και κυρίως τις επισημάνσεις ότι η περιοχή της Μεσογείου είναι διάστικτη από κοινωνίες όπου άλλες ηθικές αξίες επικαλύπτουν ή επισκιάζουν την διαρκή και επιθετική διεκδίκηση της «τιμής» ως κύριου ανδρικού ιδεώδους. Πιστεύει, ωστόσο, ότι οι αξίες αυτές, λόγω χάριν η

φιλοξενία, ο σεβασμός, η εντιμότητα, η γενναιοδωρία, αφ' ενός μεν είναι χαρακτηριστικά μεσογειακές αξίες και, αφ' ετέρου, συμπληρώνουν το σύστημα της «τιμής-ντροπής», όσο και αν αυτό εμφανίζεται αδυνατισμένο σε ορισμένες περιοχές, ως προς το ανδρικό του σκέλος, λόγω των σοβαρών κοινωνικών μεταβολών που συντελέστηκαν από τη δεκαετία του 1960. Οι μεταβολές αυτές, όμως, δεν επηρέασαν το γυναικείο σκέλος του συστήματος: η έμφαση στην αγνότητα και την προγαμιαία παρθενία των γυναικών παραμένει ισχυρή, κατά την γνώμη του σε όλη την περιοχή (1987).

Με αυτή την έννοια, ο Gilmore εμμένει στην άποψη ότι εν τέλει η ενότητα της Μεσογείου, ο «μεσογειακός» κόσμος, προσδιορίζεται και ορίζεται από ένα έμφυλο ηθικό σύστημα που στηρίζεται στην «τιμή και ντροπή» (και στη διάκριση των φύλων). Διευρύνει όμως την προβληματική αυτή για να συμπεριλάβει εκτός από τους ρόλους των φύλων (έμφυλους ρόλους), τις ταυτότητες των φύλων (έμφυλες ταυτότητες), ενσωματώνοντας την προβληματική για τις έμφυλες ταυτότητες, και την πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή τους, που είχε αρχίσει να αναπτύσσεται τη δεκαετία του 1980. Ο έμφυλος ρόλος είναι η ειδική κατά φύλο συμπεριφορά που επιδεικνύει και που αναμένεται να επιδεικνύει δημόσια ο άνδρας ή η γυναίκα. Η έμφυλη ταυτότητα είναι η αυτο-επίγνωση, συνειδητή ή ασυνειδητή ότι κάποιος ανήκει στο ένα ή το άλλο φύλο, η αίσθηση του να είναι κανείς άνδρας ή γυναίκα, η αίσθηση, αν θέλετε του ανδρισμού και της θηλυκότητας. Από δε την σκοπιά της ανθρωπολογίας, μιας και ο ορισμός αυτός έχει έντονη ψυχολογική ή ψυχαναλυτική χροιά (ούτως ή άλλως ο όρος «ταυτότητα» προέρχεται από την ψυχανάλυση), η μελέτη των έμφυλων ταυτοτήτων συνίσταται στη διερεύνηση των κοινωνικών και πολιτισμικών διαδικασιών μέσα από τις οποίες συγκροτείται και γίνεται αντιληπτή η αίσθηση αυτή. Την εποχή εκείνη, το 1987, είχαν ήδη εκδοθεί δύο πολύ σημαντικές μελέτες για τον ανδρισμό. Το *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore* [Μεταφορές του ανδρισμού: Φύλο και κοινωνική θέση στη δημόδη παράδοση της Ανδαλουσίας] του Stanley Brandes, το 1980, και το *Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* [Η ποιητική του ανδρισμού: Αντιπαλότητα και ταυτότητα σ' ένα ορεινό χωριό της Κρήτης] του Michael Herzfeld, το 1985.

Αντλώντας από την προβληματική αυτή, ο Gilmore ισχυρίζεται ότι το ιδιάζον χαρακτηριστικό στις μεσογειακές κοινωνίες είναι, πρώτον, η εντελώς αντιθετική κατασκευή των φύλων και των έμφυλων ταυτοτήτων, η σύλληψή τους στη βάση ενός πολωτικού διαχωρισμού του τι είναι αρσενικό και τι θηλυκό· με δεδομένη την ανδροκεντρικότητα των κοινωνιών αυτών, αυτό σημαίνει ότι οι άνδρες πρέπει να δείχνουν διαρκώς ότι είναι πλήρως απαλλαγμένοι από οποιουδήποτε είδους θηλυκά χαρακτηριστικά. Αυτό σηματοδοτεί την πολιτισμική κατασκευή ενός εξαιρετικά ανταγωνιστικού και αμφισβητούμενου ανδρισμού, ο οποίος πρέπει διαρκώς να επιδεικνύεται και να αποδεικνύεται μέσα από παραστασιακές επιτελέσεις, μέσα από τη γενική πρακτική του άνδρα. Το δεύτερο χαρακτηριστικό είναι η στενή σύνδεση των έμφυλων ταυτοτήτων με την σεξουαλική ταυτότητα, από τη μια πλευρά, και με την κοινωνική ταυτότητα και την κοινωνική θέση, από την άλλη, δηλαδή η αναγωγή ενός αποδεδειγμένου

βιολογικού ανδρισμού (ο οποίος αποδεικνύεται μέσα από τη σεξουαλική και άλλη δραστηριότητα) σε υπέρτατο στοιχείο για την απόδοση και αναγνώριση της ανδρικής κοινωνικής ταυτότητας και υπόληψης, δηλαδή αυτού που σημαίνει ο όρος «τιμή». Με άλλα λόγια, το ιδιάζον χαρακτηριστικό των μεσογειακών κοινωνιών, και αυτό που στοιχειοθετεί την ενότητά τους είναι η σύνδεση της έννοιας του ανδρισμού και της ανδρικής ταυτότητας με την κοινωνική ταυτότητα, πράγμα που σημαίνει, με τη σειρά του, ότι η έννοια της ντροπής για τους άνδρες (ο Gilmore έχει ήδη δεχτεί ότι και οι άνδρες έχουν ντροπή) σημαίνει αναίρεση της ανδρικής τους ταυτότητας. Έτσι, η ατίμωση του άνδρα από την κακή σεξουαλική συμπεριφορά μιας γυναίκας της οικογένειάς του δεν συνεπάγεται μόνο την απώλεια του γοήτρου του, αλλά και της ανδρικής κοινωνικής ταυτότητάς του, του ανδρισμού του.

Ο Gilmore προχωρεί στη συνέχεια σε μια ψυχο-δυναμική, ψυχαναλυτική δηλαδή, ανάλυση της συγκρότησης του ανδρισμού στις μεσογειακές κοινωνίες η οποία αναδεικνύει ως κεντρικό του στοιχείο την αμφιθυμία και αμφιβολία των ανδρών ως προς φύλο τους, ως προς τον ανδρισμό τους. Και υποστηρίζει εν συντομία ότι η τόση έμφαση που δίνεται στην ανδροπρέπεια, την ανδρική σεξουαλικότητα και την ανδρική σεξουαλική ικανότητα στις κοινωνίες αυτές (η φαλλοκεντρική κοσμο-αντίληψη, όπως την ονομάζει ο Gilmore), η οποία εκφράζεται μέσα από τις «λατρείες» (cults) του ανδρισμού και τα σύνδρομα υπερανδροπρέπειας που απαντώνται, κατ' αυτόν, σε όλες τις μεσογειακές κοινωνίες (ο ισπανικός machismo είναι το πιο γνωστό από αυτά), οφείλεται ακριβώς στην ελλιπή συγκρότηση του ανδρισμού (στην ελλιπή δηλαδή ρήξη με τη θηλυκότητα και το γυναικείο κόσμο) και στο φόβο της απώλειάς του. Η απώλεια αυτή μπορεί να επέλθει από τη δράση των άλλων ανδρών, κυρίως όμως από τη δράση των γυναικών. Έτσι, ο ανδρισμός γίνεται ένας φευγαλέος και άπιαστος στόχος, πράγμα που εντείνεται από την έλλειψη θεσμοποιημένων τελετουργιών μετάβασης στην ανδρική ηλικία. Γίνεται ένας στόχος που κάθε άνδρας πρέπει να επιτύχει ατομικά, μέσα από μια διαρκή και ακατάπαυστη προσπάθεια μιας και η επίτευξή του διαρκώς υπονομεύεται από δυσπιστία και καχυποψία που προέρχονται από τα μέσα, από τον εσωτερικό κόσμο του άνδρα, και από τα έξω.

Μπροστά σ' αυτές ακριβώς τις αμφιβολίες και αμφισβητήσεις και στον κίνδυνο που αντιμετωπίζουν σ' ένα κόσμο που διοικείται μυστικά από τις γυναίκες, οι μεσογειακοί άνδρες καταφεύγουν διαρκώς στη μόνη ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα στα φύλα: στην ανατομία. Έτσι, τιμούν το πέος ως θεματοφύλακα του ανδρισμού τους και ως καθρέφτη του ανδρικού, αρσενικού, τους «εγώ». Η απόδειξη αυτού του αβέβαιου και επισφαλούς ανδρισμού είναι η επίδειξη σεξουαλικής ικανότητας μέσα από τον ερωτικό θρίαμβο (ερωτική κατάκτηση). Εν κατακλείδι, αυτό μόνο θα μπορούσε να εξηγήσει τα φανταχτερά συμπλέγματα αρσενικότητας των μεσογειακών ανδρών, την έντονη ανάγκη να αποδείξουν και να υπερασπίσουν τον ανδρισμό τους, την ανταγωνιστική εννοιολόγηση της σεξουαλικότητας και τη διαρκή τάση να υποτιμούν και να κρατούν τις αποστάσεις τους από το θηλυκό και τις γυναίκες. Οι μεσογειακές έμφυλες ιδεολογίες, μαζί με

τα παράγωγά τους που αντλούνται από τις αξίες της τιμής και ντροπής, συνιστούν ατελείωτες «τελετουργίες ανδρισμού».

Η «τιμή και ντροπή» συγκροτούν ένα σύστημα ηθικής που στηρίζεται στη διάκριση των φύλων και τη συγκρότηση των έμφυλων ταυτοτήτων, ένα σύστημα που προσδιορίζει τον κόσμο της Μεσογείου. Αυτό σημαίνει ότι συγκροτούν ένα πλαίσιο ηθικών επιλογών μέσα από το οποίο οι άνθρωποι επικοινωνούν και αποκτούν ταυτότητα (ατομική και ομαδική). Με αυτή την έννοια, μπορούν να θεωρηθούν «κεντρικά σύμβολα» (Turner 1969) των πολιτισμών της Μεσογείου.

5. Οι πολιτικές διαστάσεις της συγκρότησης της Μεσογείου σε πολιτισμική περιοχή

Εν τω μεταξύ, στη γενικότερη συζήτηση για το ζήτημα της ομοιογένειας ή όχι της Μεσογείου άρχισαν να συμμετέχουν και ανθρωπολόγοι που προέρχονταν οι ίδιοι από χώρες της Μεσογείου. Οι τελευταίοι δεν έβλεπαν με καθόλου καλό μάτι τη γενίκευση και κατηγοριοποίηση των πολιτισμών και των χωρών τους με βάση κατηγορίες που συγκροτήθηκαν από μελέτες απομονωμένων και απόμερων κοινοτήτων οι οποίες είχαν διεξαχθεί πριν από τριάντα χρόνια και με βάση μια μεθοδολογία που αντιμετώπιζε τις κοινότητες αυτές σαν «πρωτόγονες φυλές», σαν να μην ανήκαν σε σύνθετες κοινωνίες. Και συμφωνώντας με τους άλλους διαφωνούντες στη συζήτηση αυτή, κατηγόρησαν, και αυτοί για εθνοκεντρικές αντιλήψεις τους ανθρωπολόγους που τάσσονταν υπέρ της ομοιογένειας της Μεσογείου. Ο συλλογικός τόμος του Gilmore και ιδιαίτερα οι απόψεις που εξέφρασε ο ίδιος προκάλεσαν την έντονη, σχεδόν πολεμική, κριτική, ενός από αυτούς, του πορτογάλου ανθρωπολόγου Joao de Pina-Cabral.

Joao de Pina-Cabral. 1989. The Mediterranean as a Category of Regional Comparison. *Current Anthropology* 30 (3):399-406.

«...Μοιάζουν οι Ανδαλούσιοι περισσότερο με τους Τυνήσιους απ' ό,τι με τους κατοίκους της ισπανικής Γαλλικίας; Μοιάζουν οι κάτοικοι του Πίστιτσι της Ιταλίας περισσότερο με τους Λίβυους παρά με τους Πιεμοντέζους; Μοιάζουν οι Έλληνες περισσότερο με τους Αιγύπτιους απ' ό,τι οι υπόλοιποι Βαλκάνιοι;», ρωτάει στην αρχή του άρθρου του ο Pina-Cabral. Και απαντάει: «Η απάντησή μου είναι πως η ιδέα ότι η Λεκάνη της Μεσογείου αποτελεί 'πολιτισμική περιοχή' είναι πιο χρήσιμη ως μέσον για να κρατήσουν οι Αγγλο-Αμερικανοί ερευνητές την απόστασή τους από τους πληθυσμούς που μελετούν (δηλαδή για να τους θεωρήσουν «Άλλους», διαφορετικούς από τους ίδιους) παρά ως τρόπος για να κατανοήσουν τις πολιτισμικές ομοιότητες και διαφορές που χαρακτηρίζουν την περιοχή» (όπ.π.:399).

Στην κριτική του εναντίον των απόψεων του Gilmore, ο Pina-Cabral συμφωνεί με τα λόγια του Josep Llobera, ενός ανθρωπολόγου ισπανικής καταγωγής, ο οποίος υποστήριξε ότι η Μεσόγειος συγκροτήθηκε σε πολιτισμική

περιοχή, βασικά λόγω των αναγκών των τμημάτων ανθρωπολογίας στα αγγλο-σαξωνικά πανεπιστήμια. Οι εκ των υστέρων απόπειρες να δικαιολογηθεί η ενότητα της Μεσογείου δεν είναι πειστικές για πολλούς λόγους, αλλά κυρίως γιατί τα λεγόμενα τυπικά χαρακτηριστικά της περιοχής (σχέσεις πατρωνείας, σύνδρομο τιμής-ντροπής, κλπ..) επ' ουδενί λόγω εμφανίζονται παντού. Από την άλλη πλευρά, ο Pina-Cabral προσυπογράφει την κριτική του Herzfeld και θεωρεί ότι η αμφιλεγόμενη «ευρωπαϊκότητα» πολλών νοτιο-ευρωπαϊκών χωρών σ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα είναι ένας παράγοντας που πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν. Πιστεύει, με άλλα λόγια, ότι οι αμφιβολίες και αμφιθυμίες τους σ' ό,τι αφορά την ευρωπαϊκή ταυτότητά τους επέτρεψε να χαρακτηριστούν μεσογειακές (και όχι ευρωπαϊκές) χώρες και τις έκανε να συμπράξουν σ' ένα τέτοιο χαρακτηρισμό. Από αυτή την αμφισημία και αμφιθυμία επωφελείται ολόκληρη η τουριστική και άλλη βιομηχανία. Το *dolce far niente* (αραλίκι, το να είναι κανείς αργόσχολος) μετατρέπεται σε θετικό οικονομικό στοιχείο, προσόν. Ωστόσο, αυτό έχει ένα ιδεολογικό τίμημα. Η οικονομική υποανάπτυξη εξηγείται με ηθικούς όρους με βάση την έλλειψη «εργασιακού έθους», ότι δηλαδή οι άνθρωποι στις χώρες αυτές δεν ξέρουν να δουλεύουν, κοινώς ότι είναι τεμπέληδες). Οι ανθρωπολόγοι πρέπει να έχουν γνώση και επίγνωση των ιδεολογικών λειτουργιών αυτών των στερεότυπων για την δημιουργία και αναπαραγωγή των οποίων έχουν και αυτοί μερίδιο ευθύνης.

Είναι καιρός, λοιπόν, συνεχίζει ο Pina-Cabral, να επανεξετάσουμε την έννοια της Μεσογείου, θέτοντας στο στόχαστρο τις ανθρωπολογικές στρατηγικές και την ακαδημαϊκή ισχύ, που και αυτή είναι πολιτική και έχει οικονομική σημασία για τους ενδιαφερόμενους, χωρίς αυτό να μας οδηγήσει σε άρνηση της επιστημονικής εγκυρότητας της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Για το σκοπό αυτό ξεκινάει την ανάλυσή του από τις συνθήκες υπό τις οποίες διαμορφώθηκε η ανθρωπολογία στη Μεσόγειο (ή της Μεσογείου). Οι βρετανοί και οι αμερικανοί ερευνητές, των οποίων έργο είναι η λεγόμενη «μεσογειακή ανθρωπολογία», είχαν μεν στενή συνεργασία και διάλογο μεταξύ τους, κατά το εγχείρημα αυτό, στοιχεία που δεν παρατηρούνται σε άλλες «ειδικότητες» της ανθρωπολογίας, ωστόσο, ξεκίνησαν το εγχείρημα της «μεσογειακής ανθρωπολογίας» υπό ελαφρώς διαφορετικές συνθήκες, τόσο από θεωρητική όσο και από πολιτική σκοπιά.

Το ενδιαφέρον των Βρετανών για τη Μεσόγειο, τη δεκαετία του 1950, συνδέθηκε με τη βαθμιαία απομάκρυνση της ανθρωπολογίας από το βρετανικό αποικιακό εγχείρημα και, όπως ήδη είδαμε, δεν ήταν αρχικά ευπρόσδεκτο, καθώς θεωρείτο «μαλακή ανθρωπολογία». Η ανθρωπολογία είχε καθιερωθεί ως η μελέτη των «πρωτόγονων», μη-δυτικών λαών, «χωρίς ιστορία» και οι λαοί της Μεσογείου, μπορεί να διατηρούσαν για τους Βρετανούς κάποια από τη γοητεία της παλιάς Αυτοκρατορίας, όπως υποστήριξε ένας άλλος πορτογάλος ανθρωπολόγος, αλλά δεν ήταν αναγνωρίσιμα «πρωτόγονοι». Ήταν κοινωνίες με γραφή και με μεγάλες ιστορικές παραδόσεις. Ενώνοντας τις δυνάμεις τους με τους ερευνητές που μελετούσαν τη Μέση Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική, οι πρώτοι Βρετανοί ερευνητές στη Μεσόγειο κατόρθωσαν να οριοθετήσουν ένα δικό τους πεδίο και να το νομιμοποιήσουν ως κοινωνική ανθρωπολογία, δίνοντας έμφαση στην ιστορία

όχι ως μέθοδο, όπως θεωρεί ο Davis ότι θα έπρεπε να είχαν κάνει, αλλά ως προσδιοριστικό στοιχείο του αντικειμένου τους.

Οι πρώτοι βρεττανοί μελετητές έκαναν λόγο για «μεσογειακό κόσμο» για «μεσογειακούς λαούς», αλλά δεν ήταν διατεθειμένοι να υποστηρίξουν ότι η Μεσόγειος αποτελεί πολιτισμική περιοχή ή να ιδρύσουν ένα πεδίο ανθρωπολογικής ειδίκευσης. Δεδομένου ότι προέρχονταν από την Οξφόρδη, έφεραν έντονη την επίδραση της σκέψης του Evans-Pritchard, ο οποίος θεωρούσε ότι η συγκριτική μέθοδος στην ανθρωπολογία έπρεπε να στηρίζεται στην επιτόπια έρευνα και επέμενε ότι οι διαφορές έχουν μεγαλύτερη κοινωνιολογική σημασία από τις ομοιότητες.

Ο πρώτος που επιχειρεί να νομιμοποιήσει τη Μεσόγειο ως υπο-ειδικότητα στη βρεττανική κοινωνική ανθρωπολογία είναι ο Davis. Όμως και αυτός αρνείται να προτείνει την έννοια της «πολιτισμικής περιοχής» και στη θέση της προτείνει την «πολιτισμική επαφή», υποστηρίζοντας και σε μεταγενέστερο κείμενό του (1987, στον τόμο του Gilmore), ότι οι μεσογειακοί λαοί «εμπλέκονται επί πέντε χιλιετίες σε κατακτήσεις, εμπόριο... συζήτηση, κλπ., και είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς ότι δεν δημιούργησαν κοινούς θεσμούς όλο αυτό το διάστημα». Όμως αυτό θα ίσχυε όντως, αν η Μεσόγειος ήταν νησί ή αν οι μεσογειακοί λαοί δεν είχαν στενή επαφή για εξ ίσου μεγάλο διάστημα με πολλούς άλλους λαούς και πολιτισμούς. Μπορεί, για παράδειγμα, να ισχυριστεί κανείς ότι στο σημερινό πορτογαλικό πολιτισμό η ισλαμική επίδραση, που σταμάτησε το 13ο αιώνα, είναι μεγαλύτερη από την αφρικανική ή την ασιατική που είναι σε λειτουργία έκτοτε; Δεν αρνείται κανείς ότι οι περιοχές της Νότιας Ευρώπης που ανήκαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία έχουν επηρεαστεί από τον ισλαμικό πολιτισμό, ούτε ότι οι ισλαμικές περιοχές της Μεσογείου έχουν επηρεαστεί από την Ευρώπη. Αλλά γιατί θα έπρεπε να συγκροτήσουμε μια υπο-ειδικότητα που να πραγματεύεται μια συγκεκριμένη περίπτωση επαφής και επίδρασης κατ' αποκλεισμόν των άλλων

Στην αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία, το πρόβλημα της σύγκρισης τίθεται διαφορετικά, καθώς η έννοια της πολιτισμικής περιοχής έπαιξε κεντρικό ρόλο στην ανάπτυξή της. Επίσης, η ακαδημαϊκή της οργάνωση είναι πολύ ανταγωνιστική και εξειδικευμένη. Με αυτή την έννοια, η ταυτότητα της Μεσογείου πρέπει να θεωρηθεί αντανάκλαση στρατηγικών επιλογών των ανθρωπολόγων που βρίσκουν ότι είναι επωφελές να χαρακτηριστούν «μεσογειανιστές». Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να ταχθεί κανείς γενικά εναντίον της νομιμοποίησης της ακαδημαϊκής αυθεντίας, γιατί αυτή αποτελεί στόχο κάθε επιστημονικής εργασίας. Όμως το «σύνδρομο της τιμής-ντροπής» και το «σύμπλεγμα της μεσογειακής πολιτισμικής περιοχής» είναι πιο χρήσιμα εργαλεία για τη νομιμοποίηση της ακαδημαϊκής αυθεντίας παρά για ανθρωπολογική σύγκριση. Και είναι σ' αυτήν την τελευταία που πρέπει να δίνεται προτεραιότητα.

Έτσι, ο Pina-Cabral διατυπώνει emphatically την άποψη ότι ο ορισμός του κόσμου της Μεσογείου με τους όρους ενός κατά φύλα ηθικού συστήματος της τιμής-ντροπής είναι εξαιρετικά εθνοκεντρικός και στη συνέχεια τεκμηριώνει την άποψη αυτή. Αφού απορρίψει την εξήγηση των φαινομένων μιας ολόκληρης περιοχής με βάση μια θεωρία για την ατομική ψυχολογική ανάπτυξη, με το

επιχείρημα ότι οι ψυχολογικές διαδικασίες επηρεάζουν όλους τους ανθρώπους με τον ίδιο τρόπο, οπότε δεν τίθεται θέμα αναγωγής τους σε πολιτισμικά συμφραζόμενα, διερωτάται σε ποια εμπειρικά στοιχεία στηρίζονται αυτά τα μεσογειακά κοινωνικά γεγονότα που αναφέρει ο Gilmore: τα φανταχτερά συμπλέγματα ανδρισμού των μεσογειακών ανδρών, οι μεσογειακές λατρείες του ανδρισμού, οι μεσογειακές ιδεολογίες του φύλου, οι μεσογειακοί κώδικες αγνότητας.

Γιατί η «ερωτικοποίηση» της κοινωνικής υπόληψης αποτελεί ειδικά μεσογειακό χαρακτηριστικό; Μήπως η διαφοροποίηση των ηθικών αξιών κατά φύλο δεν ίσχυε σε όλη την προ-νεωτερική Ευρώπη και δεν συνεχίζει να ισχύει σε πολλές περιοχές του δυτικού κόσμου; Μήπως οι όρχεις δεν αποτελούν μεταφορά για το θάρρος σε όλο τον αγγλόφωνο κόσμο; Τι το ειδικά μεσογειακό έχει η απουσία τελετουργιών μύησης στον ανδρισμό, αφού δεν υπάρχουν σε καμία χώρα της Ευρώπης; Και τα φαλλικά σύμβολα γιατί είναι αποκλειστικότητα της Μεσογείου; Όσο για τα δομικά χαρακτηριστικά που εμποδίζουν τη συγκρότηση μιας ισχυρής ανδρικής ταυτότητας και ενθαρρύνουν μια στενή σχέση με τη μητέρα, ακόμα και αν αυτό ισχύει ως επιχείρημα για την ανθρωπολογία, είναι επίσης κάτι που ισχύει σε όλο το δυτικό κόσμο.

Γιατί η συμπεριφορά των ανδρών είναι πιο «(αντ)αγωνιστική» στα μπαρ της Ανδαλουσίας (και των άλλων μεσογειακών χωρών), από τη στιγμή που ο ίδιος ο Gilmore δεν έχει εθνογραφικά στοιχεία που να το τεκμηριώνουν, απ' ό,τι στα μπαρ της Γερμανίας και της Βρετανίας, όπου οι άνδρες έχουν όχι μόνο ανταγωνιστική αλλά συχνά και βίαιη συμπεριφορά; Έτσι, φθάνει κανείς στο συμπέρασμα ότι ένας από τους λόγους για τους οποίους οι νεαροί μεσο-αστοί και μεγαλο-αστοί αγγλο-αμερικανοί ερευνητές εντυπωσιάζονται τόσο βαθιά από την ανταγωνιστική επίδειξη ανδρισμού των νοτιο-ευρωπαϊκών αγροτών είναι ότι αγνοούν παντελώς τη συμπεριφορά της εργατικής τάξης των ίδιων τους των χωρών.

Σε τι ακριβώς συνίστανται οι «μεσογειακοί κώδικες αγνότητας»; Πώς μπορούμε να συγκρίνουμε την Ανδαλουσία, όπου οι γυναίκες δουλεύουν στους αγρούς, κληρονομούν και διατηρούν την κυριότητα της περιουσίας τους, δεν καλύπτονται μπροστά στους άνδρες ούτε περιορίζονται στο σπίτι, συνομιλούν ελεύθερα με τους άνδρες, κ.ο.κ., και όπου ο τύπος κατοικίας (εγκατάστασης) τείνει να ενισχύει τη μητρεστιακότητα με την σαφώς πιο ακραία επιβολή της γυναικείας αγνότητας στο Ισλάμ;

Και σε τι συνίσταται η υποτιθέμενη «ατομιστική και απομονωμένη» φύση των μεσογειακών οικογενειών; Τι το «ατομιστικό» υπάρχει στις πατρογραμμικές ομάδες των Βαλκανίων, της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής; Τι το «απομονωμένο» στις σικελικές οικογένειες με τα περίπλοκα συστήματα σύνδεσής τους με συγγενείς; Και πώς μπορούμε να βρούμε έναν τρόπο περιγραφής ενός ενιαίου τύπου οικογενειακής οργάνωσης που να συμπεριλαμβάνει τους τόσο διαφορετικούς μεταξύ τους τύπους οικογένειας που έχουν καταγραφεί στη Μεσόγειο; Από τις μητρεστιακές ομαδώσεις που περιγράφει ο Davis για την Ιταλία, τα νοικοκυριά κατά πυρηνική οικογένεια στη Νότια Πορτογαλία, ως την

ζάντρουγκα των Βαλκανίων; Η «μεσογειακή οικογένεια» είναι ένα στερεότυπο, που ενισχύεται από το γεγονός ότι κάθε ανθρωπολόγος ερμηνεύει και συγκρίνει τα ευρήματα της «κοινότητας» που μελετάει με αυτά των άλλων κοινοτήτων με βάση τα μοντέλα ηθικής συμπεριφοράς (όπως η «τιμή-ντροπή»), αγνοώντας πλήρως τα κοινωνικά και δομικά τους χαρακτηριστικά.

Η συγκρότηση και η επικράτηση του στερεότυπου για την «μεσογειακή οικογένεια» οφείλεται κατά μεγάλο μέρος στο άρθρο της Schneider (Of Vigilance and Virgins, που ήδη συζητήσαμε), η οποία επαναλαμβάνει στην ουσία τη θέση του Henry Maine. Θεωρεί δηλαδή ότι το πέρασμα από την κτηνοτροφία στη γεωργία και η συνακόλουθη δημιουργία των πόλεων είναι οι κύριοι παράγοντες για τη μετάβαση από μια κοινωνία που στηρίζεται στην (κοινωνική) θέση (status) σε μια κοινωνία που στηρίζεται στο συμβόλαιο (ή τη σύμβαση, contract)· με άλλα λόγια, από μια κοινωνία όπου οι βασικές κοινωνικές ενότητες είναι οι «συσσωματωμένες ομάδες» σε μια κοινωνία όπου κυριαρχεί ο ατομικισμός. Κατά την άποψή της, οι ίδιες συνθήκες που οδήγησαν στον κατακερματισμό της οικονομικής και πολιτικής δομής στις πιο μικρές συνιστώσες τους, την πυρηνική οικογένεια, οδήγησαν και στον κατακερματισμό της ίδιας της οικογένειας στην πυρηνική μορφή της (συζυγική οικογένεια). Έτσι, η συγχρονική διαφορά (η διαφορά στο σήμερα) μεταφράζεται και εξηγείται ως διαχρονική διαφορά. Θεωρείται δηλαδή ότι οι διαφορετικές μορφές της οικογένειας στη Μεσόγειο οφείλονται στο γεγονός ότι αποτελούν διαφορετικά στάδια εξέλιξης σε κάθε μέρος της ίδιας αρχικής (αρχέγονης) μορφής οικογένειας. Με αυτή τη λογική, στα σχετικά «απομονωμένα» νησιά της Σαρδηνίας και της Κορσικής, καθώς και, ως ένα βαθμό, στα Βαλκάνια, επιβιώνουν ακόμα σε υποτυπώδη μορφή υπολείμματα της οργάνωσης σε γένη και γενιές. Με τον ίδιο εξελικτιστικό τρόπο εξηγούνται και οι διαφορές στα μοντέλα οικογενειακής αναπαραγωγής ανάμεσα στη χριστιανική και την ισλαμική Μεσόγειο. Όχι με βάση τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, αλλά με το γεγονός ότι στη χριστιανική πλευρά της Μεσογείου, επειδή ήταν και η πιο εύφορη, προχώρησε περισσότερο η εξέλιξη της γεωργίας και η συνακόλουθη με αυτήν επικράτηση της πυρηνικής οικογένειας.

Βέβαια, προσθέτει ο Pina-Cabral, το 1971 που έγραφε όλα αυτά η Schneider, οι εθνογραφικές μελέτες που υπήρχαν ήταν ακόμα λίγες. Ωστόσο, μεγάλο μέρος του προβλήματος φαίνεται ότι έγκειται (όπως υποστηρίζει και ο Herzfeld) στην ίδια την έννοια της «πολιτισμικής περιοχής». Η έννοια αυτή αναπτύχθηκε την εποχή που η ανθρωπολογία συλλαμβανόταν με τρόπο αντίστοιχο της φυσικής ιστορίας και ασχολείτο με την μεθοδική και συστηματική περιγραφή των πολιτισμών του κόσμου, αποδίδοντας μεγάλη σπουδαιότητα στον γεωγραφικό και οικολογικό παράγοντα. Εξακολουθεί δε ακόμα και σήμερα να συνδέεται με ένα μάλλον υπεραπλουστευτικό οικολογικό ντετερμινισμό –να δίνει μεγάλη σημασία σε υλικές ή «περιβαλλοντικές» παραμέτρους, όπως, για παράδειγμα, κάνει ο Boissevain (1979 [στο άρθρο που συζητήσαμε]), αλλά και ο ίδιος ο Gilmore. Όμως η ανεπάρκεια αυτής της προσέγγισης να αντιμετωπίσει τη πολυπλοκότητα των ιστορικών καθορισμών και τις κοινωνικές και δομικές διαφοροποιήσεις που αυτοί επιφέρουν γίνεται ολοφάνερη όταν προσπαθήσει κανείς να κατατάξει τα

πολυάριθμα μοτίβα οικογένειας που έχουν καταγραφεί και να τα υπαγάγει στα συγκεκριμένα και αριθμητικά περιορισμένα μοντέλα «τύπων μεσογειακής οικογένειας» που συγκροτήθηκαν από διάφορους ερευνητές σε συσχετισμό με τον οικολογικό παράγοντα .

Η έννοια της «πολιτισμικής περιοχής» μπορεί να είναι χρήσιμη για μουσειολογικούς σκοπούς, είναι όμως ανεπαρκές συγκριτικό εργαλείο όταν στην ανάλυση προέχουν κοινωνιολογικοί και ιστορικοί παράγοντες. Γιατί τότε, το ερώτημα τί σημαίνει «διακριτικό γνώρισμα» και ποιο σύνολο γνωρισμάτων πρέπει να επιλεγεί ως διακριτικό δεν απαντάται ικανοποιητικά. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα έντονα στη Μεσόγειο, έτσι ώστε ο χαρακτηρισμός της ως πολιτισμικής περιοχής να καθίσταται προβληματικός ακόμα και με τους όρους της αμερικανικής ανθρωπολογίας. Γιατί απαιτείται ένας ορισμένος βαθμός πολιτισμικής ομοιογένειας τον οποίο δεν εξασφαλίζει η ύπαρξη ενός μόνο διακριτικού γνωρίσματος (όπως το σύνδρομο 'τιμή-ντροπή' που χρησιμοποιεί ο Gilmore). Από την άλλη, κατά τα λεγόμενα των ίδιων των οπαδών της (π.χ. του Herskovits και της Benedict), είναι ανεφάρμοστη σε περιοχές όπου υπάρχει έντονες κοινωνικές διαφοροποιήσεις και ταξική διαστρωμάτωση.

Ο Pina-Cabral λοιπόν αρνείται τη σύγκριση που επαγγέλλεται η έννοια της πολιτισμικής περιοχής. Ωστόσο, δεν τάσσεται ούτε υπέρ της άποψης που ονομάζουμε «πολιτισμικό μερικισμό» (cultural particularism), δηλαδή την απόρριψη της σύγκρισης και τη θεώρηση κάθε μελετώμενης ενότητας ως μοναδικής, παρότι θεωρεί ότι αποτελεί την ασφαλέστερη στάση. Εξακολουθεί να προτείνει τη σύγκριση σε επίπεδο περιοχής, καθώς, όπως υποστηρίζει η εθνογραφική γνώση αποκτάει νόημα μόνο αν ανάγεται σε ορισμένα συμφραζόμενα. Και η ανάγκη για αναγωγή της εθνογραφικής γνώσης σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα οδηγεί αναπόφευκτα στη σύγκριση σε επίπεδο περιοχής. Η αναγωγή της εθνογραφικής γνώσης σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα στο επίπεδο της περιοχής επιβάλλεται ως αναγκαία από τις πρόσφατες εξελίξεις στο χώρο της ανθρωπολογίας.

Επιβάλλεται, πρώτον, από τη διαπίστωση ότι οι αναλυτικές έννοιες που χρησιμοποιούσε η ανθρωπολογία για να περιγράψει και να ερμηνεύσει τις μη δυτικές κοινωνίες και τους θεσμούς τους (έννοιες του τύπου συγγένεια, θρησκεία, μαγεία, κλπ.) δεν αποτελούν οικουμενικές κατηγορίες και θεσμούς. Συνιστούν ιστορικά, και συνεπώς μεταβαλλόμενα στο χρόνο και το χώρο, προϊόντα συγκεκριμένων πολιτισμικών (δυτικών) διαδικασιών και έτσι δεν αποδίδουν την πραγματικότητα των άλλων κοινωνιών. Η διαπίστωση αυτή σήμανε την παραίτηση από την συγκρότηση θεωριών οικουμενικής εμβέλειας και έστρεψε την ανάλυση στην διερεύνηση των «ιθαγενών νοημάτων», στη διερεύνηση δηλαδή του τι σημαίνει κάθε θεσμός ή κοινωνικο-πολιτισμικό στοιχείο στο εσωτερικό του πολιτισμού ή της κοινωνίας όπου εμφανίζεται. Ταυτόχρονα επέβαλε την ένταξη των ερευνών σε ιστορικά συναφή κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια, που είναι αυτά μιας περιοχής, τα οποία όμως πρέπει να είναι πολύ πιο χαλαρά, έτσι ώστε να ποικίλλουν ανάλογα με την περίπτωση, καθώς και πολύ μικρότερης εμβέλειας, έτσι

ώστε να αναδεικνύονται, εμπειρικά, οι πραγματικά κοινές διαδικασίες και τα κοινά στοιχεία.

Ο δεύτερος λόγος είναι πως έχει πια διαμορφωθεί η επίγνωση στην ανθρωπολογία ότι δεν υπάρχουν κλειστά κοινωνικά ή πολιτισμικά συστήματα, ότι όλες οι κοινωνίες, σε όλα τα επίπεδα, από την τοπική κοινότητα ως το εθνικό κράτος, διαμορφώνονται σε στενή συνάφεια με διαδικασίες που βρίσκονται έξω από αυτές, οπότε τα ίδια τα ευρήματα μιας έρευνας αποκτούν νόημα μόνο αν ενταχθούν σε ευρύτερα πολιτισμικά, κοινωνικά, γεωγραφικά, κλπ., συμφραζόμενα και συσχετισθούν με αυτά. Ο τρίτος λόγος είναι ότι η σύγκριση ενυπάρχει στις ίδιες τις βιβλιογραφικές πηγές και αναφορές που χρησιμοποιούνται και που πρέπει να χρησιμοποιούνται στις εθνογραφικές έρευνες, καθώς κανείς δεν μπορεί να αγνοήσει τι έχουν πει οι συνάδελφοί του που διεξήγαγαν έρευνα σε μια γειτονική περιοχή. Αυτό όμως συνεπάγεται αυτόματα τη σύγκριση.

Η σύγκριση αυτή όμως δεν μπορεί να στηρίζεται αποκλειστικά σε πολιτισμικά στοιχεία και να αγνοεί τα κοινωνικο-δομικά. Και η διερεύνηση των κοινωνικών και πολιτισμικών ομοιοτήτων και διαφορών πρέπει να εντάσσεται σ' ένα ιστορικό και κοινωνιολογικό πλαίσιο, να λαμβάνει υπ' όψιν τις εκάστοτε ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες, καθώς ζούμε σ' ένα κόσμο όπου οι διαφορές επαναδημιουργούνται διαρκώς και διαρκώς επινοούνται νέες.

Αναφορικά λοιπόν με την περίπτωση της Μεσογείου, η περιοχή πρέπει να διαιρεθεί σε υπο-περιοχές και η σύγκριση να ξεκινήσει από το επίπεδο αυτών των υπο-περιοχών και από εκεί να προχωρούμε σε ευρύτερα επίπεδα ή ζώνες σύγκρισης. Η σύγκριση πρέπει να ξεκινάει από περιοχές που ανήκουν σε συγγενείς από γλωσσική, θρησκευτική, πολιτική, οικονομική και ιστορική άποψη χώρους. Είναι, για παράδειγμα άξιο απορίας το γιατί η Μεσογειακή Ευρώπη δεν έχει συγκριθεί ποτέ με την Ατλαντική Ευρώπη, ενώ έχει καταναλωθεί τόσο μελάνι για τις συγκρίσεις της με τη νότια ακτή της Μεσογείου.

Επί πλέον, η πολιτισμική ομοιογένεια δεν μπορεί να διαπιστώνεται ανιστορικά. Οι συνθήκες υπο-ανάπτυξης που διέκριναν τη Νότια Ευρώπη μετά τον πόλεμο έχουν αλλάξει και οι ομοιότητες μεταξύ των ισπανικών και των μαροκινών χωριών που εντυπωσίασαν τους εθνογράφους το 1950 μπορεί να είναι λιγότερο ορατές το 1990. Η επιβολή της γυναικείας αγνότητας στην Ανδαλουσία (για την οποία και ο ίδιος ο Gilmore δέχεται ότι δεν πολυσχύει πια) είναι βέβαιο ότι είναι ριζικά διαφορετική από τις πρακτικές στο Μαρόκο ή τη Λιβύη. Αυτό σημαίνει είτε ότι οι ομοιότητες ήταν επιφανειακές είτε ότι οι πολιτικές και οικονομικές αλλαγές από το 1960 προκάλεσαν αναδιάταξη του εθνογραφικού χάρτη.

Ένα πράγμα είναι βέβαιο: ότι η πολιτισμική ομοιογένεια της Μεσογείου διατυπώθηκε με αφετηρία τα πιο απομακρυσμένα και απομονωμένα χωριά και ότι αγνοήθηκαν οι αστικές παραδόσεις στο εμπόριο και τη γνώση του χριστιανικού ευρωπαϊκού πολιτισμού και του Ισλάμ. Δεν είναι τυχαίο ότι οι συζητήσεις για την τιμή και ντροπή προέρχονται από παρατηρήσεις σε τέτοια χωριά ή μικρές πόλεις. Αυτά είναι τα μέρη που οι ανθρωπολόγοι επέλεξαν για να διαφοροποιήσουν τους μεσογειακούς λαούς από τους εαυτούς τους.

Σήμερα, στα τέλη της δεκαετίας του 1980, η κατάσταση έχει αλλάξει πολύ. Αφ' ενός ανθρωπολογία δεν περιορίζεται πια στον αγροτικό χώρο και αφ' ετέρου αρχίζει να γίνεται εμφανής η σύγκλιση μεταξύ της Νότιας και της Ατλαντικής Ευρώπης. Ταυτόχρονα, η εξέλιξη στις μεσογειακές ισλαμικές κοινωνίες πήρε άλλη τροπή από αυτή που προέβλεπαν τη δεκαετία του 1960 οι οπαδοί της μοντερνοποίησης. Συνεπώς οι διαφορές επαναδημιουργούνται.

Τέλος, σ' ό,τι αφορά τις χώρες της Νότιας Ευρώπης, υπάρχει και άλλο ένα στοιχείο. Με τη δημιουργία τμημάτων ανθρωπολογίας στα πανεπιστήμια των χωρών αυτών, στελεχωμένα από ανθρωπολόγους που έχουν σπουδάσει οι περισσότεροι στα αγγλο-αμερικανικά πανεπιστήμια και δημοσιεύουν στην αγγλική γλώσσα, ο εθνοκεντρισμός των αγγλο-αμερικανών ανθρωπολόγων όχι μόνο μπορεί να ελεγχθεί, αλλά και δεν γίνεται εύκολα ανεκτός.

Henk Driessen. 1998. Η περιοχή της Μεσογείου ως πρόκληση στην πολιτισμική ανθρωπολογία και οι προκλήσεις στη μεσογειακή ανθρωπολογία. Στο *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία* (επιμ.) Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Μετά τις ριζικές αμφισβητήσεις που εξετάσαμε προηγουμένως, η διαμάχη σχετικά με την πολιτισμική ενότητα και ομοιογένεια της Μεσογείου φάνηκε να χάνεται ουσιαστικά από το προσκήνιο κατά τη δεκαετία του 1990. Ωστόσο, ο Ολλανδός ανθρωπολόγος Henk Driessen, σε ένα άρθρο του το οποίο δημοσιεύθηκε το 1998 σε έναν ελληνικό συλλογικό τόμο (σε επιμέλεια της Δήμητρας Γκέφου-Μαδιανού), επανέρχεται στο ζήτημα αυτό, επιχειρώντας να το θέσει με *νέους θεωρητικούς όρους*.

Ο Driessen υποστηρίζει ότι δεν θα έπρεπε η Μεσόγειος να εξαφανιστεί από τον ορίζοντα των ενδιαφερόντων μας, στον βαθμό που αποτελεί μια έννοια την οποία συνεχίζουν να χρησιμοποιούν οι άνθρωποι μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Επιπλέον, η έννοια αυτή μπορεί ακόμη να είναι χρήσιμη εξαιτίας της εμφάνισης μιας σειράς νέων φαινομένων στη λεκάνη της Μεσογείου, τα οποία θέτουν νέα ερευνητικά ερωτήματα στους εθνογράφους που εργάζονται στην περιοχή αυτή.

Ο Driessen δέχεται, καταρχήν, την εγκυρότητα πολλών από τις κριτικές που διατυπώθηκαν από τους ανθρωπολόγους της Μεσογείου σχετικά με την τάση «εξωτικοποίησης» και «ανατολικοποίησης» της περιοχής. Έτσι, αναφέρεται κι εκείνος στον κίνδυνο που ενέχει η αντίληψη ότι η Μεσόγειος αποτελεί πολιτισμική περιοχή με ομοιόμορφα, υποτίθεται, χαρακτηριστικά. Ο αντίληψη αυτή είναι πιθανόν να αναπαράγει παλαιά στερεότυπα κατά μήκος του άξονα Βορρά-Νότου, να εμπνέει νέα, αλλά και να αναγάγει τη διαδικασία και την πολυπλοκότητα (π.χ., τις διεθνείς διαδικασίες, όπως ο τουρισμός, το εμπόριο, η πολιτική και οικονομική ενσωμάτωση κλπ) σε απλοποίηση και στάση (σε πολιτισμικές ομοιομορφίες, όπως το σύμπλεγμα της «τιμής και ντροπής» και το σύνδρομο της «αήθους οικογενειοκρατίας»).

Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το ζήτημα της δημιουργίας στερεοτύπων. Κατά τη δεκαετία του 1990, και με αφορμή τη διαμάχη γύρω από το όνομα της «Δημοκρατίας της Μακεδονίας» ή της FYROM, καθώς και της εμπλοκής της Ευρωπαϊκής Ένωσης στη διαμάχη αυτή, επανεμφανίστηκαν μια σειρά από στερεότυπα από όλες τις εμπλεκόμενες πλευρές. Τα Ολλανδικά μέσα ενημέρωσης, π.χ., εκφράζονταν σαφώς αρνητικά για την Ελλάδα την εποχή εκείνη, μεταδίδοντας απροκάλυπτα στερεότυπα για την ελληνική διαφθορά, την έλλειψη ευταξίας, την παρορμητικότητα και την παρακώλυση της προόδου μέσα στην ΕΕ, καθώς και τη διασπάθιση των κοινοτικών κονδυλίων. Η ίδια στάση χαρακτήριζε και τα μέσα ενημέρωσης στη Δανία. Στα μάτια πολλών δυτικοευρωπαίων, η Ελλάδα ήταν ο «αταίριαστος», το ενοχλητικό παιδί της Ευρωπαϊκής Ένωσης, και οι Έλληνες ελάσσονες ευρωπαίοι. Την ίδια στιγμή όμως, διατηρούνταν σταθερά στις χώρες αυτές οι στερεοτυπικές εικόνες για την Ελλάδα ως «λίκνο του δυτικού πολιτισμού».

Από ελληνικής πλευράς, η «ανταπάντηση» είχε ουσιαστικά τον ίδιο χαρακτήρα, αφού την εποχή εκείνη είχαν επανεμφανιστεί, με ιδιαίτερη ένταση, μια σειρά από αρνητικά στερεότυπα για τους βόρειους ευρωπαίους μέσα στον δημόσιο λόγο στην Ελλάδα. Είναι αξιοσημείωτο, επίσης, λέει ο Driessen, ότι, την ίδια στιγμή, τα στερεότυπα παρουσιάζουν μια εντυπωσιακή ομοιότητα με τα αυτο-στερεότυπα. Έτσι, οι Έλληνες έχουν την τάση να διαμαρτύρονται πως τίποτα δεν λειτουργεί καλά στη χώρα τους και να αποδίδουν πολλά από εκείνα που δεν λειτουργούν στους αιώνες της «Τουρκοκρατίας». Οι Έλληνες, λοιπόν, τείνουν να βλέπουν τη χώρα τους μέσα από δύο σύνολα αλληλο-επικαλυπτόμενων εικόνων του εαυτού. Από τη μια πλευρά, η Ελλάδα ως Ευρώπη, ως λίκνο του δυτικού πολιτισμού και, από την άλλη, η Ελλάδα ως βαλκανική-μεσογειακή χώρα (όπου, σύμφωνα με τη ρητορική που αναπτύσσεται, «δεν είμαστε άξιοι εμπιστοσύνης» ή «είμαστε απείθαρχοι»). Στην Ελλάδα υπάρχει μια *εσωτερική αντίθεση* ανάμεσα στο βαλκανικό και το μεσογειακό, λέει ο Driessen.

Επιπλέον, τα ίδια στερεότυπα που διατυπώνουν οι βόρειοι για την Ελλάδα συχνά γενικεύονται για ολόκληρη την περιοχή της Μεσογείου. Τι μπορούμε να κάνουμε λοιπόν με τα στερεότυπα αυτά; Ο Driessen προτείνει να μην τα αγνοήσουμε αλλά να τα μελετούμε μέσα στα συμφραζόμενα των σχέσεων εξουσίας. Στον βαθμό που οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τις εικόνες αυτές του Εαυτού και του Άλλου μέσα στα συμφραζόμενα της κοινωνικής τους ζωής, οφείλουμε ως εθνογράφοι να πάρουμε στα σοβαρά το περιεχόμενο και την κοινωνικο-πολιτική χρήση των εικόνων αυτών.

Ο Driessen θέτει το ζήτημα αυτό στα πλαίσια της γενικότερης θέσης του αναφορικά με τις αντιλήψεις για την πολιτισμική ενότητα, ομοιογένεια και διακρίσιμότητα της Μεσογείου. Θεωρεί ότι δικαίως έχουν επικριθεί τέτοιες αντιλήψεις από τους Michael Herzfeld, Josep Llobera, και Joao de Pina-Cabral (βλ. τις κριτικές που αναλύθηκαν προηγουμένως). Ωστόσο, όπως υποστηρίζει, η εναλλακτική λύση απέναντι στα προβλήματα που δημιούργησαν οι αντιλήψεις των «κλασικών» εθνογράφων της περιοχής δεν είναι οι απλές μονογραφίες των μεμονωμένων χωρών της Μεσογείου. Η απλοποίηση της συγκριτικής κλίμακας δεν

λύνει από μόνη της τα λεπτά ζητήματα του ορισμού, της γενικότητας, της ιδιαιτερότητας και της εσωτερικής διαφοροποίησης.

Η θέση του λοιπόν είναι ότι θα πρέπει, καταρχήν, να ορίσουμε με έναν σχετικά χαλαρό τρόπο το μεσογειακό πλαίσιο και, στη συνέχεια, να εντοπίσουμε τα θέματα που προσφέρονται για σύγκριση ανάμεσα στις μεσογειακές χώρες. Ένας τέτοιος προσανατολισμός μπορεί να αποφέρει, κατ' αυτόν, ευρετικά πλεονεκτήματα και να οδηγήσει σε γόνιμες συγκρίσεις σε επίπεδο εθνογραφικής έρευνας και ανάλυσης.

Ο Driessen θεωρεί ότι η περιοχή της Μεσογείου αποτελεί πρόκληση για τη σύγχρονη Ανθρωπολογία. Ο λόγος είναι ότι, σε αντίθεση με τη μεταπολεμική εποχή κατά την οποία η περιοχή της Μεσογείου έπαιζε δευτερεύοντα ρόλο (όχι μόνο στην ανθρωπολογία, αλλά και αναφορικά με την παγκόσμια πολιτική σκηνή), η Μεσόγειος έχει μεταβληθεί, σε μια περισσότερο πρόσφατη περίοδο, σε σημαντικό επίκεντρο διεθνών εξελίξεων. Το σημείο αυτό της συνάντησης τριών ηπείρων έχει μεταβληθεί σε μια εξαιρετικά ευαίσθητη περιοχή για τη διαχείριση οικονομικών, πολιτικών και πολιτισμικών εντάσεων μεταξύ Βορρά και Νότου. Οι χώρες της βόρειας Μεσογείου, άλλωστε, συνδέονται με τη βόρεια Ευρώπη μέσω του NATO, της Ευρωπαϊκής Ένωσης και του Συμβουλίου της Ευρώπης, ενώ οι ανατολικές και νότιες μεσογειακές χώρες συνδέονται με τους γείτονές τους της αφρικανικής και ασιατικής ενδοχώρας μέσω της Συνδιάσκεψης των Ισλαμικών Κρατών.

Από τη σκοπιά αυτή λοιπόν, η ανάλυση των παραπάνω μεταβλητών σε τοπικό, εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο αποτελεί ερευνητική πρόκληση για την ανθρωπολογική έρευνα. Ο ίδιος προτείνει την επικέντρωση του εθνογραφικού ενδιαφέροντος σε τρία, σχετικά παραμελημένα, ζητήματα στον χώρο της Μεσογείου.

α. Τη μελέτη της χρήσης και του ελέγχου της βίας, δηλαδή την εξέταση του πολιτισμού, του ιδιώματος, της ορολογίας και της νοσηματοδότησης της βίας. Πέρα από την εθνογραφική μελέτη περισσότερο «παραδοσιακών» μορφών βίας (όπως η ληστεία, η βεντέτα, και η φυλετική βία), υπάρχουν σήμερα στη Μεσόγειο μια σειρά από εστίες στις οποίες εκδηλώνονται βίαιες εντάσεις και συγκρούσεις: Όπως, για παράδειγμα, στην Κύπρο, στη χώρα των Βάσκων, στις ισπανικές κτήσεις στο Μαρόκο, στη Λωρίδα της Γάζας, στη Χερσόνησο του Σινά, στον Λίβανο, ή στο Ισραήλ. Η εθνογραφική έρευνα, λοιπόν, θα έπρεπε να ενδιαφερθεί για τις συνθήκες υπό τις οποίες εκδηλώνονται αυτές οι μορφές βίας, αλλά και για τις πολιτισμικές μορφές με τις οποίες αυτές εκφράζονται.

β. Τη μελέτη των πολιτικών και οικονομικών προσφύγων, καθώς και των παράτυπων μεταναστών, δηλαδή των «μεταναστών χωρίς χαρτιά» (όλους εκείνους που ένας κυρίαρχος λόγος ορίζει απαξιωτικά ως «παράνομους μετανάστες» ή «λαθρομετανάστες»). Οι άνθρωποι αυτοί διεισδύουν στις χώρες του ευρωπαϊκού νότου επιδιώκοντας να κινηθούν προς βορρά, αλλά ολοένα και περισσότερο καταλήγουν να εγκλωβίζονται στις ίδιες τις χώρες εισόδου στη νότια Ευρώπη. Έτσι, η Ισπανία, η Πορτογαλία, η Ιταλία και η Ελλάδα, οι οποίες στο παρελθόν υπήρξαν χώρες μεταναστευτικές, έχουν μετατραπεί σήμερα σε χώρες υποδοχής

μεταναστών, αφού οι τελευταίοι έχουν όλο και δυσκολότερη πρόσβαση στις χώρες της Δυτικής Ευρώπης. Το ζήτημα αυτό των νέων μεταναστών, γράφει ο Driessen φέρνει ξανά στην επιφάνεια το σχίσμα Βορρά-Νότου στο εσωτερικό της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Τα βόρεια κέντρα επιβάλλουν στους νότιους γείτονές τους να εγκαταστήσουν οι ίδιοι τους μετανάστες που φθάνουν στα εδάφη τους, ενώ οι νότιες χώρες δηλώνουν ανίκανες να ανταπεξέλθουν στο καθήκον αυτό.

γ. Τη μελέτη της διαχείρισης της ταυτότητας των εθνοτικών ομάδων, οι οποίες είναι εγκατεστημένες ή κινούνται κοντά σε περιοχές εθνικών συνόρων στη νότια Ευρώπη. Αναφερόμενος στο εθνογραφικό παράδειγμα της δικής του επιτόπιας έρευνας στα ισπανο-μαροκινά σύνορα, ο Driessen μάς δίνει μια εικόνα της διαχείρισης της ταυτότητας αφρικανών παράτυπων μεταναστών, οι οποίοι διασχίζουν τον πορθμό του Γιβραλτάρ και εγκαθίστανται σε ευρωπαϊκό έδαφος. Ο ίδιος επικεντρώνει, μάλιστα, το ανθρωπολογικό του ενδιαφέρον στο φαινόμενο της μετατροπής των μεσογειακών συνόρων της Ευρώπης από σχετικά ανοιχτά και τοπικά σύνορα σε κλειστά και ευρωπαϊκά σύνορα, καθώς και στην πρόσληψη, συμβολοποίηση και διαχείριση πολιτισμικών κατηγοριών, όπως «Ευρώπη», «Μεσόγειος», «Αφρική», «μετανάστης», «πρόσφυγας» και «άσυλο». Οι διαδικασίες αυτές, καθώς και η ένταξη ή ο αποκλεισμός αυτών των ομάδων στις συνοριακές ζώνες της Μεσογείου, θέτει με σαφή και έντονο τρόπο την *πολιτική και εξουσιαστική διάσταση των πολιτισμικών ταυτοτήτων*.

Μπορούμε να εμβαθύνουμε λίγο περισσότερο στις ιδέες αυτές, αφού ο Driessen τις έχει αναπτύξει και σε άλλες ενδιαφέρουσες παρεμβάσεις του στα τέλη της δεκαετίας του 1990. Σε αυτές, η συζήτηση περιστρέφεται και πάλι γύρω από το ζήτημα εάν η Μεσόγειος αποτελεί, εν τέλει, μια πραγματικότητα ή μια φαντασίωση των ανθρωπολόγων.³

Κατά την πρόσφατη περίοδο, λοιπόν, η λεκάνη της Μεσογείου έχει μετατραπεί, για μια φορά ακόμη, σε εστία προστριβών ανάμεσα στις βόρειες και νότιες ακτές της (ανάμεσα στη Νότια Ευρώπη και τη Βόρεια Αφρική). Οι διαφορές τους σ' ότι αφορά τα έσοδα, το επίπεδο ζωής και την οικονομική ανάπτυξη διαρκώς εντείνονται. Το αποκαλούμενο δημογραφικό χάσμα επίσης διευρύνεται, αφού η πληθυσμιακή αύξηση στη Βόρεια Αφρική είναι δέκα φορές μεγαλύτερη από εκείνη που παρατηρείται εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Η Μεσόγειος, όμως, δεν αποτελεί μόνον μια πολιτική, οικονομική και δημογραφική γραμμή διαχωρισμού, αλλά και ένα ηθικό και ιδεολογικό σύνορο, καθώς όλο και περισσότερο οι κάτοικοι της Ευρωπαϊκής Ένωσης την αντιλαμβάνονται ως ένα φράγμα ανάμεσα στην ελευθερία, τη δημοκρατία και την κοσμικότητα από τη μια πλευρά, και την καταπίεση, τη δικτατορία και τον ισλαμικό φανατισμό από την άλλη. Η εμβάθυνση της μεσογειακής διαχωριστικής γραμμής συνδέεται στενά με τη διαδικασία ενοποίησης της Ευρωπαϊκής Ένωσης,

³ Βλ., για παράδειγμα, Hank Driessen. 1999. *Pre- and Post -Braudelian Conceptions of the Mediterranean Area. The Puzzle of Boundaries* [Οι Προσλήψεις της Περιοχής της Μεσογείου Πριν και Μετά τον Μπροντέλ: Το Αίνιγμα των Ορίων]. Ανακοίνωση σε Συνέδριο, Ζάγκρεμπ 1999.

τη μερική κατάργηση των εσωτερικών συνόρων της, αλλά και την ενίσχυση των εξωτερικών συνόρων της.

Επίσης, σε άλλα τμήματα του μεσογειακού κόσμου παρατηρούμε μια διαδικασία επαναχάραξης των ορίων και των συνόρων. Μετά τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας και του κομμουνιστικού μπλοκ, λαμβάνει χώρα μια αναδιάταξη των κατηγοριών «Μεσόγειος», «Ευρώπη», «Βαλκάνια», «Μέση Ανατολή», καθώς και μια αναδιαμόρφωση των εθνικών ταυτοτήτων. Οι παλαιές γραμμές του διαχωρισμού ανάμεσα στην «Ανατολή» και τη «Δύση» ενισχύονται, ιδιαίτερα στο τμήμα αυτό της Ευρώπης.

Συνεπώς, η περιοχή που ονομάζεται «Μεσόγειος» επανακατασκευάζεται διαρκώς και επηρεάζεται από δυνάμεις που βρίσκονται εντός και εκτός των γεωπολιτικών ορίων της. Πέρα όμως από τους διαχωρισμούς αυτούς υπάρχει και η επαφή. Στο Ίντερνετ, για παράδειγμα, υπάρχει ένας ιστότοπος «Μεσογειακού Πολιτισμού», ο οποίος δηλώνει ότι «παρέχει έναν μεγάλο αριθμό διασυνδέσεων σχετικά με την περιοχή της Μεσογείου, ιδιαίτερα στον τομέα των διεθνών σχέσεων, με σκοπό να ενδυναμώσει την αλληλοκατανόηση και τα κοινά στοιχεία της μεσογειακής ταυτότητας».

Τι σημαίνουν όλα αυτά τα νέα δεδομένα, λοιπόν, για την εθνογραφική έρευνα στις μεσογειακές κοινωνίες; Υπάρχουν «κοινά στοιχεία της Μεσογειακής ταυτότητας» και, εάν ναι, τότε ποιά είναι αυτά; Συνδέονται, για παράδειγμα, με τις κοινές ιστορικές συνθήκες και με ένα σύνολο από κεντρικά σύμβολα; Και, το σημαντικότερο, πώς συνδέονται μεταξύ τους τα κοινά αυτά στοιχεία;

Ο Driessen είναι κατηγορηματικός σ' ότι αφορά την άποψή του ότι θα πρέπει, καταρχήν, να πάψουμε να αναζητούμε την ουσία της Μεσογειακής ζωής, ή της «μεσογειακής ενότητας». Άλλωστε, όπως λέει, οι φιλόδοξες γενικευτικές προσπάθειες του Davis, του Gilmore, ή του Boissevain δεν μπόρεσαν εν τέλει να μας οδηγήσουν στην ανακάλυψη κάποιας τέτοιας ουσίας. Από την άλλη πλευρά όμως, είναι επίσης αρνητικός απέναντι στο ρεύμα της «εθνογραφίας του μερικού» (όπως αυτή που προτείνει ο Herzfeld, για παράδειγμα), λύση την οποία θεωρεί ως μια υπερβολικά εύκολη, βραχυπρόθεσμη και καθόλου ικανοποιητική επιλογή απέναντι στο «μεσογειακό δίλημμα».

Σύμφωνα με τον ίδιο, η ανθρωπολογία θα πρέπει να στοχεύει σε αναλύσεις που υπερβαίνουν τα τοπικά πλαίσια: «Η θέση μου είναι ότι δεν μπορούμε να γράψουμε με σοβαρότητα σχετικά με τις κοινωνίες ή τις κοινότητες στο Μαρόκο, την Ισπανία ή την Ιορδανία (όπως και για τον πολιτισμό της Ανδαλουσίας, του Ριφ και των βεδουίνων), χωρίς να συζητήσουμε εκείνες τις «οντότητες», όπως η «Μεσόγειος», η «Ευρώπη», η «Μέση Ανατολή», και, φυσικά, χωρίς να χαρτογραφήσουμε και να συγκρίνουμε τους *τοπικούς ορισμούς* των «οντοτήτων» αυτών».

Εν κατακλείδι, λοιπόν, η άποψη του Driessen είναι ότι η μελέτη της κατηγορίας της «Μεσογείου» θα πρέπει να απομακρυνθεί από ατέρμονες και στείρες συζητήσεις σχετικά με τα χαρακτηριστικά της περιοχής αυτής, και να κινηθεί προς μια δυναμικότερη διερεύνηση της *πολιτικής της πολιτισμικής ταύτισης*. Χωρίς να παραγνωρίζεται το γεγονός ότι η κατηγορία «Μεσόγειος» δεν είναι ούτε

ομοιόμορφη ούτε αμετάβλητη, υποστηρίζει ότι θα ήταν υπεροπτικό και άτοπο να αγνοήσουμε οτιδήποτε αποκαλείται «μεσογειακό». Οι ανθρωπολόγοι που ισχυρίζονται ότι ο πολιτισμός της Μεσογείου δεν υφίσταται, ξεχνούν ότι για πολλούς και διαφορετικούς ανθρώπους η «Μεσόγειος» αποτελεί μια πολιτισμική πραγματικότητα. Οι άνθρωποι *χρησιμοποιούν* την κατηγορία αυτή ως αυτο-ορισμό (σε συγκεκριμένες περιστάσεις και μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα), ως επιχείρημα για την οικονομική συνεργασία τους εντός της περιοχής, ως μια θετική αυτο-εικόνα (η φιλοξενία και η θερμή κοινωνικότητα του νότου, σε αντίθεση με την κοινωνική ψυχρότητα του βορρά), ή ως ένα αρνητικό στερεότυπο (η διαφθορά και η συντεχνιακή νοοτροπία). Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, οι παραπάνω αντιλήψεις *επηρεάζουν* τις κοινωνικές πρακτικές.

III. ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΝΤΡΟΠΗ: ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Είδαμε ήδη ότι ο συλλογικός τόμος που εξέδωσε ο Περισιτιάνης το 1966 έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην πορεία των ανθρωπολογικών μελετών στις χώρες της Μεσογείου. Αφ' ενός μεν ξεκίνησε, αθέλητα ή ηθελημένα, τη συζήτηση για την ενότητα της Μεσογείου και αφ' ετέρου έθεσε τους όρους της ανθρωπολογικής συζήτησης για τις κοινωνίες της Μεσογείου γενικά, τόσο από την άποψη της προβληματικής, όσο και από την άποψη της θεματολογίας, προβάλλοντας ως κυρίαρχο θέμα τις αξίες της τιμής και τη ντροπής. Είδαμε, επίσης, ότι, αν και η συζήτηση για την τιμή και τη ντροπή κατέληξε στην πορεία σε σχηματικές αναλύσεις, που είχαν πιο πολύ στόχο να επιβεβαιώσουν την ύπαρξη των αξιών και να τις συγκροτήσουν σε αναλυτικές έννοιες για τις κοινωνίες της Μεσογείου, παρά να τις διερευνήσουν, να τις περιγράψουν και, φυσικά, να τις αμφισβητήσουν στα συμφραζόμενα κάθε κοινωνίας, η συζήτηση αυτή είχε ξεκινήσει από τους συνεργάτες του τόμου του Περισιτιάνη με πολύ διεξοδικές και λεπτομερείς εθνογραφικές περιγραφές. Ας δούμε, λοιπόν δύο δείγματά της. Το πρώτο είναι το άρθρο του Julian Pitt-Rivers και το δεύτερο του John Campbell.

Julian Pitt-Rivers, 1967. Honour and Social Status [Τιμή και κοινωνική θέση]. Στο J. Peristiany (επιμ.) Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society, 21-77. Σικάγο: The University of Chicago Press..

Η έννοια της τιμής, λέει ο Pitt-Rivers, ο αξιότιμος άνδρας, ή το επίθετο έντιμος αφορούν σε οποιαδήποτε κοινωνία εφ' όσον συνιστούν όρους αξιολόγησης. Ωστόσο, η έννοια της τιμής είναι κάτι περισσότερο από ένα μέσον έκφρασης επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας. Διαθέτει μια γενική δομή, η οποία εκδηλώνεται στους θεσμούς και τις εθιμικές αξιολογήσεις που προσιδιάζουν σε κάθε δεδομένο πολιτισμό. Μπορούμε να την παρομοιάσουμε με την έννοια της «μαγείας», από την άποψη ότι ενώ οι αρχές της μπορεί να ανιχνευθούν οπουδήποτε, επενδύονται με αντιλήψεις που δεν είναι ακριβώς ισοδύναμες ή ταυτόσημες από τον ένα τόπο στον άλλο. Σ' αυτή τη βάση, το άρθρο του Pitt-Rivers είναι γραμμένο σε δύο μέρη. Στο πρώτο εξετάζει την «τιμή» ως γενική δομή όπως την συναντάμε στην Δυτική Ευρώπη, χωρίς να τον απασχολούν οι τοπικές ή χρονικές εκφάνσεις της. Στο δεύτερο μέρος εξετάζει το σημασιολογικό πεδίο της έννοιας της «τιμής» στην κοινωνία της Ανδαλουσίας την εποχή που έκανε την επιτόπια έρευνά του. Συνεπώς, ο Pitt-Rivers δεν έχει σημείο αναφοράς τη Μεσόγειο, αλλή τη Δυτική Ευρώπη, ενώ ταυτόχρονα θέτει τις βάσεις για τη θεωρητικοποίηση και γενίκευση της έννοιας της «τιμής».

1. Η έννοια της «τιμής»

Η τιμή είναι η αξία ενός προσώπου στα μάτια του, αλλά και στα μάτια της κοινωνίας του. Είναι η εκτίμησή του για την αξία του, η αξίωσή του στην υπερηφάνεια, είναι όμως ταυτόχρονα και η αναγνώριση της αξίωσης αυτής, η

αναγνώριση της ανωτερότητας, της αξίας και της αρετής του από την κοινωνία, το δικαίωμά του στην υπερηφάνεια.

Η τιμή παρέχει ένα σύνδεσμο μεταξύ των ιδεωδών μιας κοινωνίας και της αναπαραγωγής τους από το άτομο, μέσω της φιλοδοξίας του να τα ενσαρκώσει, να τα προσωποποιήσει. Με αυτή την έννοια, η τιμή δεν συνεπάγεται μόνο μια συνηθισμένη προτίμηση για ένα ορισμένο τρόπο συμπεριφοράς, αλλά και το δικαίωμα σε ορισμένη μεταχείριση ως ανταπόδοση. Το δικαίωμα στην υπερηφάνεια είναι το δικαίωμα στην κοινωνική θέση και η κοινωνική θέση εγκαθιδρύεται μέσω της αναγνώρισης μιας ορισμένης κοινωνικής ταυτότητας.

Όποιος προβάλλει αξίωση στην τιμή πρέπει να κάνει αποδεκτή από τους άλλους την δική του αξιολόγηση για τον εαυτό του, πρέπει να κάνει να του αναγνωριστεί η υπόληψη που διεκδικεί, διαφορετικά η αξίωσή του είναι ματαιόδοξη. Να του αναγνωριστεί όμως από ποιον; Πώς, σε ποια βάση, και από ποιον αναγνωρίζεται η αξίωση στην τιμή;

Κάθε πολιτική εξουσία ισχυρίζεται ότι ενσαρκώνει τις ηθικές αξίες της κοινωνίας που εξουσιάζει, επιβάλλει το δίκαιο και απαγορεύει το άδικο. Συνεπώς αξιώνει το δικαίωμα να απονέμει τιμές και υποτίθεται ότι αυτοί τους οποίους τιμά είναι αξιότιμοι. Όταν αυτό γίνεται αποδεκτό από όλο τον πληθυσμό, δεν υπάρχει δίλημμα. Η διαδικασία είναι η εξής: το αίσθημα τιμής εμπνέει αξιότιμη συμπεριφορά· η συμπεριφορά αυτή αναγνωρίζεται και εδραιώνει τη φήμη και η φήμη επικυρώνεται από την απόδοση τιμών. Η τιμή ως αίσθημα και ως βίωμα γίνεται αξίωση και η τιμή ως αξίωση γίνεται τιμή ως ανταμοιβή. Όμως αυτό το επιχείρημα δεν ισχύει πάντα σε μια σύνθετη κοινωνία, καθώς δεν υπάρχει απόλυτη συναίνεση. Η άποψη για την αξία ενός ατόμου μπορεί να διαφέρει από τη μια ομάδα στην άλλη.

Επίσης, αν η τιμή εγκαθιδρύει την κοινωνική θέση, ισχύει το αντίστροφο. Και όπου η κοινωνική θέση αποδίδεται με βάση την καταγωγή, η τιμή δεν αντλείται μόνο από την ατομική φήμη, αλλά και από την καταγωγή. Ορισμένες φορές αυτά τα δύο μπορεί να έρχονται σε σύγκρουση, η οποία λύνεται με την παρέμβαση τρίτων· της κοινής γνώμης, του μονάρχη, κλπ.

Η αξίωση στην υπεροχή είναι σχετική. Συνίσταται στην αξίωση να υπερέρχει κανείς έναντι των άλλων. Εξ ου και η τιμή είναι η βάση για την ανωτερότητα, για την αναγνώριση του προβαδίσματος. Σε μια κοινωνία ίσων, όπως σε μια κοινότητα χωρικών, το να αποκτήσει κανείς το σεβασμό των άλλων μπορεί να είναι το ύψιστο σημείο της τιμής. Σε μια ιεραρχημένη κοινωνία όμως, όπου η τιμή εγκαθιδρύεται μέσω απόδοσης τιμών, ο ανταγωνισμός για την επίτευξή της είναι αναπόφευκτος. Όπου υπάρχει ιεραρχία στην τιμή, όποιος υποκλίνεται στα πρωτεία του άλλου, αυτόματα παραδέχεται την κατωτερότητα της δικής του θέσης. Και ατιμάζεται, με την έννοια ότι απαρνείται την αξίωσή του σε υψηλότερη κοινωνική θέση. Ωστόσο, δεν είναι μόνο ανάμεσα στους αριστοκράτες που η τιμή έχει μια ανταγωνιστική πλευρά, αν και ο αγώνας για το προβάδισμα είναι πιο έντονος εκεί. Ο νικητής σε οποιοδήποτε ανταγωνισμό για την τιμή βλέπει την υπόληψή του να ενισχύεται από την ταπείνωση του ηττημένου. Αυτό ισχύει παντού, από «τις συμμορίες της γωνίας του δρόμου» (street corner societies) ως τις βασιλικές αυλές.

Φυσικά μια τέτοια αντίληψη έρχεται σε κατάφωρη αντίθεση με τις χριστιανικές αρχές και τη χριστιανική ηθική. Από το 16ο αιώνα, οπότε άρχισαν να εμφανίζονται οι πρώτες πραγματείες για την τιμή, η Εκκλησία και ο κλήρος τόνιζαν ότι η πραγματική βάση της τιμής είναι η αρετή. Δεν φαίνεται όμως να έπεισαν ποτέ τους πρωταγωνιστές του ανταγωνισμού για την τιμή, ούτε τους μονάρχες που απένειμαν τιμές με βάση κάθε άλλο από ηθικά κριτήρια. Ωστόσο, δεν ήταν μόνο οι μονάρχες που αρνούνταν να αποδώσουν τιμές μόνο στους ενάρετους. Το ίδιο έκανε και κάνει και ο λαός. Ο σεβασμός και το προβάδισμα αποδίδεται σ' αυτούς που τα αξιώνουν και είναι αρκετά ισχυροί ώστε να τα επιβάλουν. Η επίτευξη της τιμής εξαρτάται από την ικανότητα του άνδρα να καταπνίξει τις φωνές εκείνων που θα μπορούσαν να του αμφισβητήσουν τον τίτλο. Η φήμη ενός επικίνδυνου ανθρώπου μπορεί να του εξασφαλίσει το προβάδισμα έναντι ενός ενάρετου. Ένας τέτοιος άνθρωπος μπορεί να μην θεωρείται αξιότιμος ιδιωτικά, καθώς όμως κανείς δεν είναι διατεθειμένος να εκφράσει δημόσια αμφιβολίες για το πρόσωπό του, αντιμετωπίζεται σαν να ήταν αξιότιμος και του παρέχεται η θέση που απαιτεί. Στο πεδίο της τιμής, η ισχύς έχει το δικήο με το μέρος της.

Υπάρχουν λόγοι στην ίδια τη φύση της τιμής που την κάνουν να υπόκειται στις μεταπτώσεις της εξουσίας και αυτό καθίσταται σαφές αν εξετάσουμε πώς αναγνωρίζεται ή προσβάλλεται η τιμή και από ποιον. Σημαντικό στοιχείο εδώ είναι η σχέση της τιμής με το φυσικό πρόσωπο. Οι τελετουργίες και οι άλλες πρακτικές με τις οποίες απονέμεται ή αναγνωρίζεται έχουν κέντρο το κεφάλι του πρωταγωνιστή (από τη στέψη ενός μονάρχη ως το άγγιγμα της κεφαλής με ένα βιβλίο με το οποίο παρέχεται ο ακαδημαϊκός τίτλος στην Οξφόρδη). Στην καθημερινή ζωή, η τιμή αναγνωρίζεται με την παραχώρηση του προβαδίσματος, της προτεραιότητας (που συχνά εκφράζεται μέσω μιας αναλογίας με το κεφάλι –ο επικεφαλής) και με μια επίδειξη σεβασμού που συνήθως συνδέεται με το κεφάλι (είτε πρόκειται για υπόκλιση, ή κλίση της κεφαλής, για άγγιγμα της κεφαλής, για κάλυψη ή αποκάλυψη της κεφαλής). Από την άλλη πλευρά, το κεφάλι του τιμώμενου προσώπου χρησιμοποιείται για να δείξει την κοινωνική του θέση (κοσμεύεται, επενδύεται μ' ένα διακριτό τρόπο, κλπ.).

Κάθε φυσική δημόσια προσβολή ενός ατόμου συνεπάγεται προσβολή της τιμής του, αφού κηλιδώνεται η ιδεώδης σφαίρα που περιβάλλει την τιμή του. Επί πλέον, η παρουσία του έχει μεγάλη σημασία για την τιμή του. Αυτό που συνιστά προσβολή αν του ειπωθεί κατά πρόσωπο, μπορεί να μην είναι προσβλητικό αν ειπωθεί πίσω από την πλάτη του. Αυτό που είναι προσβλητικό αν γίνει κατά την παρουσία του, μπορεί να μην είναι αν δεν είναι ο ίδιος εκεί για να το αισθανθεί έτσι. Αυτό που είναι προσβλητικό δεν είναι τόσο η ίδια η πράξη όσο το γεγονός ότι γίνεται ενώπιό του προσβαλλόμενου και τον υποχρεώνει να καταστεί αυτόπτης μάρτυς της προσβολής του. Έτσι, για παράδειγμα, στην αγροτική Ανδαλουσία ο πατέρας δεν μπορεί να γίνει μάρτυρας της παρουσίας του «θαυμαστή» της κόρης του –οι δύο άνδρες πρέπει να αποφεύγονται, σύμφωνα με το τοπικό έθιμο. Όμως αυτό που θα θεωρείτο ατιμωτικό για τον ίδιο, θα ήταν να παντρευτεί η κόρη του χωρίς να τη φλερτάρει προηγουμένως κανείς και όχι το αντίστροφο.

Όλα αυτά δείχνουν ότι η τιμή εξυψώνεται ή κηλιδώνεται μέσω του φυσικού προσώπου και μέσω πράξεων που σχετίζονται με αυτό και δεν αποτελούν απλές συμβολικές αναπαραστάσεις μιας ηθικής κατάστασης πραγμάτων, αλλά πραγματικές συναλλαγές της τιμής. Επομένως, το ίδιο το γεγονός του να αισθανθεί κανείς προσβεβλημένος αποτελεί τη λυδία λίθο της τιμής, γιατί η δημόσια φυσική προσβολή αποτελεί ατίμωση και δημιουργεί μια κατάσταση όπου η τιμή του προσβαλλόμενου διακυβεύεται, τίθεται σε κίνδυνο και απαιτεί «ικανοποίηση» για να επανέλθει στην κανονική της κατάσταση. Αυτή η ικανοποίηση μπορεί να επιτευχθεί αν ο προσβάλλων ζητήσει συγγνώμη, που αποτελεί μια λεκτική πράξη αυτο-ταπείνωσης. Όμως η ικανοποίηση μπορεί να απαιτεί, και αν δεν ζητηθεί συγγνώμη απαιτεί, εκδίκηση. Το να αφήσει κανείς μια δημόσια προσβολή ανεκδίκητη σημαίνει να αφήσει την τιμή του κηλιδωμένη, πράγμα που ισοδυναμεί με δειλία. Η εξομοίωση της τιμής με την ανδρεία (παλληκαριά) και της ατίμωσης με την δειλία προκύπτει από την ίδια τη δομή της τιμής.

Δεν έχουμε ως τώρα θίξει το ζήτημα της πρόθεσης και αφήσαμε να εννοηθεί ότι είναι δευτερεύον σ' ό,τι αφορά την προσβολή. Ωστόσο, οι προθέσεις είναι πολύ σημαντικό πράγμα για την εδραίωση της τιμής, γιατί δείχνουν το αίσθημα και τον χαρακτήρα από τα οποία πηγάζει η τιμή ως συμπεριφορά. Με αυτή την έννοια, η εκδήλωση ατιμωτικών προθέσεων είναι ατιμωτική ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα, από το αν δηλαδή η πρόθεση έγινε πράξη. Επί πλέον, η πρόθεση είναι απαραίτητος παράγοντας του ανταγωνισμού για την τιμή που εκφράζεται στην πρόκληση: η ουσία μιας προσβολής είναι ότι κάποιος τολμάει να προκαλέσει ή να προσβάλει. Επομένως, όταν ο προσβάλλων ζητάει συγγνώμη, συνήθως αρνείται την πρόθεσή του να προσβάλει. Με τη δήλωσή του ότι η πράξη του ήταν ακούσια, χωρίς πρόθεση προσβολής, ο προσβάλλων μειώνει τη βαρύτητα της προσβολής και έτσι διευκολύνει την αποδοχή της αίτησης συγγνώμης από τον προσβαλλόμενο, ενώ ταυτόχρονα μειώνει την δική του ταπείνωση. Έτσι, μπορεί κανείς να πει ότι η τιμή εγκαθιδρύεται ή τίθεται υπό αμφισβήτηση μέσα από τη φυσική, ορατή, συμπεριφορά γιατί σ' αυτήν εκδηλώνονται ορισμένες προθέσεις. Όταν αφαιρεί κανείς την πρόθεση από την πράξη του σημαίνει ότι ζητάει την επιείκεια του άλλου, ο οποίος μπορεί να του την παραχωρήσει, αν η προσβολή που υπέστη δεν είναι πολύ μεγάλη. Γιατί οι πράξεις είναι πιο εύλογες από τα λόγια, όταν αυτό που διακυβεύεται είναι η τιμή. Ωστόσο, και τα λόγια έχουν την αξία τους και μπορούν να θεωρηθούν πράξεις και από αυτή την άποψη ο τρόπος με τον οποίο λέγεται κάτι είναι πιο σημαντικός από το περιεχόμενο των λόγων. Μια απολογία ειπωμένη με το λάθος τρόπο επιτείνει την προσβολή.

Για να συνοψίσουμε, τόσο οι λόγοι όσο και οι πράξεις έχουν σημασία στον κώδικα της τιμής, γιατί εκφράζουν στάσεις και συμπεριφορές που διεκδικούν, αναγνωρίζουν ή αρνούνται την τιμή. Η τιμή, ωστόσο, απειλείται ανεπανόρθωτα από συμπεριφορές που εκδηλώνονται ενώπιον τρίτων, παρουσία εκπροσώπων της κοινής γνώμης. Το θέμα της δημόσιας γνώσης μιας προσβολής και η έκταση της γνώσης αυτής είναι σημαντικό συστατικό στοιχείο της προσβολής, έστω και αν κανείς μπορεί να αισθανθεί προσβεβλημένος από πράξεις ή λόγια που του απευθύνθηκαν εν τη απουσία τρίτων. Η κοινή γνώμη σχηματίζει ένα είδος

«δικαστηρίου της υπόληψης», ενώπιον του οποίου φέρονται οι αξιώσεις στην τιμή και του οποίου οι αποφάνσεις δεν αναιρούνται εύκολα.

Με δεδομένο ότι η τιμή ενός άνδρα ανατίθεται στην εκτίμησή του για τις προθέσεις των άλλων, όλα εξαρτώνται από την ερμηνεία μιας πράξης: από το πώς την ερμηνεύει ο ίδιος και πώς την ερμηνεύουν οι άλλοι. Ορισμένες πράξεις έχουν συγκεκριμένη, τελετουργική και καθιερωμένη σημασία, που αναγνωρίζεται σαν από σύμβαση. Η σημασία άλλων όμως είναι θέμα ερμηνείας και εξαρτάται από τις αποχρώσεις του τρόπου της συμπεριφοράς. Η διφορούμενη πρόκληση ή προσβολή επιτρέπει στον προκαλούντα να επιτύχει το στόχο του, χωρίς ίσως να υποχρεωθεί να αντιμετωπίσει την απάντηση στην πρόκλησή του. Αυτό του επιτρέπει να προκαλέσει τον ανταγωνιστή του με τρόπο ώστε να αποφύγει την ευθύνη για τη βίαιη αναμέτρηση που πιθανόν να επακολουθήσει. Η διφορούμενη πρόκληση ή προσβολή έχει το πλεονέκτημα ότι θέτει τον ανταγωνιστή του προκαλούντος σε δίλημμα: αν απαντήσει, ο άλλος μπορεί να αρνηθεί, να μην αναγνωρίσει, την πρόκληση ή την προσβολή και τότε ο ίδιος μπορεί να θεωρηθεί υπερβολικά εύθικτος και εριστικός και συνεπώς γελοίος· αν δεν απαντήσει, μπορεί να φανεί άνανδρος και να ατιμαστεί, να εξευτελιστεί. Αν ο ίδιος ο ενδιαφερόμενος άνδρας δεν βλέπει, δεν αντιλαμβάνεται, κάτι προσβλητικό και μπορεί να θεωρηθεί δικαιολογημένος γι αυτό, τότε η τιμή του δεν απειλείται, δεν διακυβεύεται. Εξ ου και η δυνατότητα του να «κάνει κανείς τα στραβά μάτια». Αν όμως αντιληφθεί ότι κάποιος τον προσέβαλε (κάτι που οι άλλοι συνήθως τον βοηθούν να αντιληφθεί, του το επισημαίνουν με διάφορους τρόπους), και δεν κάνει τίποτε, τότε ατιμάζεται. Συνεπώς, η διφορούμενη πρόκληση που δεν προκαλεί αντίδραση συνήθως ακολουθείται από μια σαφέστερη πρόκληση, αν ο δράστης της έχει πραγματικά πρόθεση να προκαλέσει. Το θύμα της προσβολής ατιμάζεται μόνο αν αναγκαστεί να αναγνωρίσει ότι ατιμάστηκε. Με αυτή την έννοια, ο άνδρας είναι πάντα ο φύλακας και ο κριτής της τιμής του, αφού εναπόκειται στη συνείδησή του και είναι πολύ στενά συνδεδεμένη με τη φυσική του ύπαρξη, τη βούληση, τη διάθεση και την κρίση του για να αναλάβει την ευθύνη άλλος.

Έτσι, το να αντιδράει κάποιος στην προσβολή της τιμής κάποιου άλλου σημαίνει ότι εμπλέκεται και η δική του η τιμή. Η δυνατότητα απάντησης από τρίτον αναγνωρίζεται μόνο αν ο ενδιαφερόμενος κρίνεται ανίκανος να υπερασπιστεί την τιμή του αυτοπροσώπως: αν είναι γυναίκα, ηλικιωμένος, ασθενής ή ανάπηρος ή, πάλι, μέλος του κλήρου. Κατά τα άλλα, είναι θέμα προσωπικής επιλογής το αν θα διατηρήσει ή θα εγκαταλείψει κανείς την αξίωσή του στην τιμή, το αν θα αντιδράσει σε μια προσβολή και θα υπερασπίσει τον εαυτό του ή θα την αποδεχθεί και μαζί με αυτήν, την ατίμωση που τη συνοδεύει. Έτσι, ατιμάζεται όποιος επιτρέπει σε άλλον να σηκώσει το γάντι, ενώ μπορεί να το σηκώσει ο ίδιος.

Η έσχατη υπεράσπιση της τιμής είναι η φυσική βία και όταν τα άλλα μέσα αποτυγχάνουν, είναι κανείς υποχρεωμένος, όχι μόνο σύμφωνα με τον επίσημο κώδικα της τιμής που υπήρχε στη μεσαιωνική Ευρώπη αλλά και σε περιπτώσεις που δεν υπάρχει τέτοιος κώδικας, να προσφύγει σ' αυτήν. Αυτό είναι σύμφωνο με την σχέση που ήδη αναφέραμε μεταξύ της τιμής και του φυσικού προσώπου. Στον επίσημο κώδικα της μεσαιωνικής Ευρώπης, η μονομαχία φανερώνει όλες τις αρχές

που εμπλέκονται: το θύμα της προσβολής, όταν έκρινε ότι η τιμή του διέτρεχε κίνδυνο, καλούσε τον προσβολέα του, στο όνομα της δικής του τιμής, να επανορθώσει. Ο προσβάλλων ήταν υποχρεωμένος ή να ανακαλέσει και να ζητήσει συγγνώμη (κάτι που ίσως ήταν ασύμβατο με την αντίληψή του για τη δική του την τιμή, ήταν προσβλητικό για τον ίδιο) ή να δεχθεί τη μονομαχία. Με την τυπική διαδικασία που επακολουθούσε (ραντεβού σε συγκεκριμένο τόπο, συγκεκριμένη ώρα, με μάρτυρες ένθεν και ένθεν και συμφωνία για το όπλο που επρόκειτο να χρησιμοποιηθεί), η μονομαχία σήμαινε τη λήξη του θέματος. Με άλλα λόγια, η διένεξη δεν μπορούσε να συνεχιστεί έκτοτε ούτε από τους ενδιαφερόμενους ούτε από το περιβάλλον τους. Και από αυτή την άποψη η μονομαχία διαφέρει ριζικά από την αντεκδίκηση, γιατί, μολονότι κινούνται και οι δύο από τα ίδια αισθήματα, η αντεκδίκηση δεν απαιτεί την τυπική ισότητα της μονομαχίας ούτε το τελετουργικό της στήσιμο και, επί πλέον, δεν προσδίδει νομικές διαστάσεις στο αποτέλεσμα της. Γιατί η μονομαχία ήταν ένας τρόπος διευθέτησης των διαφορών που σχετιζόνταν με την τιμή. Αυτός είναι και ο λόγος που το κράτος την αντιμετώπιζε αποδοκιμαστικά και συχνά την απαγόρευε ακόμα και σε περιόδους που αποτελούσε ένα αποδεκτό έθιμο στους κύκλους της αριστοκρατίας.

Η προσφυγή σε ιδιωτική διευθέτηση των διαφορών αμφισβητούσε το ρόλο του ηγεμόνα και του κράτους στον προσδιορισμό της κοινωνικής θέσης των υπηκόων του, αλλά και την εξουσία του στο εσωτερικό της επικράτειάς του, την τάξη που προσπαθούσε να επιβάλει, μέρος της οποίας ήταν η διαιτησία του στις ιδιωτικές διαφορές μέσω των δικαστηρίων. Από την σκοπιά του ατόμου, όμως, το να προσφύγει στη δικαιοσύνη σήμαινε να αποποιηθεί, να απαρνηθεί την απαίτησή του να διευθετεί μόνος του τα «χρέη» του σ' ό,τι αφορά την τιμή του που ήταν ο μόνος τρόπος να διευθετηθούν. Γιατί όταν κανείς προκαλείται να μονομαχήσει ή να παλέψει, δεν είναι αξιότιμο να ζητάει την προστασία της αστυνομίας. Έτσι, η νομοθεσία που κήρυσσε τη μονομαχία εκτός νόμου δεν ήταν καθόλου αποτελεσματική: κανένας άνδρας που ενδιαφερόταν για την τιμή του, και πολύ περισσότερο ένας αριστοκράτης, δεν ήταν διατεθειμένος να αναθέσει στα δικαστήρια την υπεράσπισή της.

Η σύγκρουση μεταξύ τιμής και νομιμότητας με βάση την έννομη τάξη είναι θεμελιακή και υφίσταται ως σήμερα. Γιατί το να προσφύγει κανείς στο νόμο για επανόρθωση μιας προσβολής που υπέστη ισοδυναμεί με δημόσια ομολογία από μέρους του ότι υπήρξε αντικείμενο προσβλητικής συμπεριφοράς. Και η δημόσια παραδοχή του ότι υπήρξε τρωτός θέτει σε κίνδυνο την τιμή του, ένα κίνδυνο που δεν εξαφανίζεται από την «αποζημίωση» που θα του επιδικάσει μια δικαστική αρχή. Από την άλλη πλευρά, ο άνδρας που ενδιαφέρεται για την τιμή του δεν μπορεί να παραπονείται σε τρίτους για την προσβολή που υπέστη. Απλώς «περιμένει στη γωνία», περιμένει τη κατάλληλη στιγμή να απαντήσει στην προσβολή. Η αρχή του «κανείς δεν μπορεί να με θίξει ατιμωρητί» δεν είναι προσφιλής μόνο στην αριστοκρατία, αλλά και σε όλες τις ομάδες που αποδίδουν αξία στην έννοια της τιμής. Με αυτή την έννοια, υπάρχει μια ομοιότητα ανάμεσα στα ήθη των «συμμοριών της γωνίας του δρόμου» και της αριστοκρατίας: και οι δύο περιφρονούν τη νομιμότητα. Οι μεν αριστοκράτες αξιώνουν το δικαίωμα στην

«τιμή ως προβάδισμα» λόγω της παράδοσης που τους έκανε ηγετική τάξη στην κοινωνία, κριτές και ρυθμιστές μάλλον παρά κρινόμενους και υπεράνω του νόμου, γι αυτό το λόγο έχουν το δικαίωμα να «παίρνουν το νόμο στα χέρια τους». Οι δε συμμορίες της γωνίας του δρόμου παίρνουν το νόμο στα χέρια τους γιατί είναι εκτός του νόμου και γιατί η εκδοχή της τιμής που προβάλλει το κράτος και η εκκλησία, της τιμής ως αρετής, δεν ανήκει στις βλέψεις τους.

Είδαμε ότι όταν η τιμή αμφισβητηθεί, ο φορέας της πρέπει να την υπερασπίσει. Ωστόσο, η δύναμη ή η δυνατότητα αμφισβήτησης της τιμής ενός άλλου άνδρα εξαρτάται από τη κοινωνική του θέση σε σχέση με αυτήν του αμφισβητούντος. Ο κατώτερος δεν θεωρείται ότι έχει αρκετή τιμή ώστε να προσβληθεί από τη συμπεριφορά ή τις πράξεις ενός ανωτέρου του. Ο ανώτερος μπορεί να αγνοήσει την πρόκληση του κατώτερου, αφού η τιμή του δεν απειλείται από αυτήν, αν και μπορεί να επιλέξει να τον τιμωρήσει για την αναίδειά του. Οι όροι της μονομαχίας επίσης υπαγόρευαν την ισότητα των αντιπάλων και δεν ήταν στις πρακτικές της εποχής οι ευγενείς να δέχονται την πρόσκληση σε μονομαχία ανδρών από τις κατώτερες τάξεις. Μιλώντας για την αριστοκρατία, ωστόσο, και σε αντίθεση με αυτά που ισχύουν αλλού (στην Καβύλη, για παράδειγμα) το αίτημα για την ισότητα των αντιπάλων δεν φαίνεται να έθετε σε κίνδυνο την τιμή των ευγενών όταν φέρονταν με άτιμο τρόπο στους κατώτερούς τους. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο άνδρας ήταν υπόλογος για την τιμή του μόνο στους κοινωνικά ίσους του, σ' αυτούς με τους οποίους μπορούσε θεωρητικά να ανταγωνιστεί.

Όλα τα παραπάνω αφορούν στην τιμή ως ατομικό χαρακτηριστικό. Είναι ώρα να δούμε λίγο πώς σχετίζεται με τις κοινωνικές συλλογικότητες. Οι κοινωνικές ομάδες διαθέτουν συλλογική τιμή, στην οποία μετέχουν όλα τα μέλη τους: η ατιμωτική συμπεριφορά ενός μέλους τους αντανακλά και επιδρά στην τιμή όλων. Η τιμή αφορά κοινωνικές ομάδες οποιουδήποτε μεγέθους: από την πυρηνική οικογένεια, ο επικεφαλής της οποίας είναι υπεύθυνος για την τιμή όλων, ως το έθνος, η τιμή των μελών του οποίου είναι συνυφασμένη με την πίστη τους στον ηγεμόνα τους, περνώντας από την αριστοκρατία, όπου επίσης ο επικεφαλής φεουδάρχης ενσάρκωνε την τιμή των υποτελών του. Η αρχή όμως αυτή ισχύει και για κοινωνικές ομάδες των οποίων οι επικεφαλής είναι εκλεγμένοι αντιπρόσωποι: σωματεία, κοινότητες και δημοκρατίες.

Ωστόσο, η σχέση της τιμής με τις κοινωνικές συλλογικότητες είναι πολύ πιο σύνθετη, πράγμα που μας επαναφέρει στο ερώτημα από ποιον και σε ποια βάση αναγνωρίζεται, καθώς και στο ζήτημα της σχέσης της τιμής με την εξουσία.

Με την έλευση του Διαφωτισμού και την αμφισβήτηση στο φιλοσοφικό επίπεδο των αξιών της μοναρχίας και της ιεραρχίας πάνω στην οποία στηριζόταν, μεταξύ αυτών και της έννοιας της τιμής, και με την παράλληλη προβολή των αξιών της ισότητας, άρχισε να τονίζεται η έννοια της αρετής, που είδαμε ότι προσπαθούσε να επιβάλει η Εκκλησία. Άρχισε μια ολόκληρη συζήτηση για την τιμή ως διακριτικό στοιχείο της μοναρχίας και την αρετή ως διακριτικό στοιχείο της δημοκρατίας, άποψη που διατύπωσε ο Montesquieu, στην οποία αντιτέθηκαν άλλοι, που υποστήριζαν ότι και η μοναρχία είχε αρετή, όπως και η δημοκρατία τιμή. Αυτό που φάνηκε από τη συζήτηση αυτή είναι ότι η έννοια της τιμής φέρει

δύο σημασίες ταυτόχρονα, οι οποίες είναι αδιαχώριστες στο σύστημα όπου ισχύει· ότι σημαίνει ταυτόχρονα αρετή και υπεροχή, πρωτείο. Οι σημασίες αυτές είναι τόσο διαφορετικές που διερωτάται κανείς γιατί δηλώνονται με τον ίδιο όρο.

Η πολιτική σημασία του ιερού είναι ότι ρυθμίζει θέματα αξιών και θέτει όρια στις πράξεις των ανθρώπων, πέραν των οποίων αυτές θεωρούνται ιερόσυλες. Αντίστοιχη ηθική αυθεντία διεκδικεί και η πολιτική εξουσία η οποία όμως της αμφισβητείται από τη στιγμή που έχει στη διακριτική της ευχέρεια τη δυνατότητα χρήσης βίας για να επιβάλει τις ηθικές αξίες που εκπροσωπεί. Όμως η πολιτική εξουσία δεν δέχεται ποτέ ότι οι πράξεις της στερούνται νομιμότητα. Η έννοια της τιμής διακρίνεται από την ίδια δυαδικότητα: ταυτίζεται με ένα σύνολο αξιών τις οποίες μπορεί να παραβαίνει, γιατί είναι αξία καθεαυτή. Όπως η εξουσία ενσωματώνει τις ηθικές αξίες, έτσι τις ενσωματώνει και η τιμή, και με αυτή την έννοια ταυτίζεται με την αρετή. Κανένας αξιότιμος άνδρας δεν θα δεχόταν ποτέ ότι η τιμή=πρωτείο του δεν είναι συνώνυμη με την τιμή=αρετή του. Για αυτόν υπάρχει μία μόνο έννοια, η τιμή του. Έτσι, όσο και αν φαίνεται ότι απέχουν μεταξύ τους οι δύο σημασίες της τιμής συνενώνονται στο ατομικό επίπεδο συμπεριφοράς. Έτσι, μια πράξη μπορεί να είναι δυνητικά άτιμη-επαίσχυντη, δεν επιφέρει όμως ατίμωση παρά μόνον αν καταδικαστεί δημόσια. Όμως η κατοχή τιμής (αν ιδίως κανείς διαθέτει αρκετή) εξασφαλίζει τον κάτοχό της από την ατίμωση, για τον απλούστατο λόγο ότι τοποθετεί τον άνδρα σε μια θέση που κανείς δεν μπορεί να τον προκαλέσει ή να τον κρίνει. Συμβαίνει κάτι αντίστοιχο με το μονάρχη, ο οποίος δεν μπορεί να ατιμαστεί γιατί αυτό που είναι εγγυάται την αξιολόγηση των πράξεων του και τις θέτει υπεράνω κριτικής.

Στο επίπεδο της πολιτικής δράσης, η έννοια της πολιτικής εξουσίας είναι της ίδιας φύσης. Ο μονάρχης δεν μπορεί να κάνει λάθος ή να έχει άδικο, γιατί είναι ο μονάρχης και συνεπώς είναι και ο κριτής του ορθού. Η αναφορά στην αυθεντία, στην πολιτική εξουσία, έχει το προβάδισμα σε σχέση με ιδιωτικές αξιολογήσεις. Αυτό που λέει ο Θεός, ο Βασιλιάς, η Χώρα, το Κόμμα είναι πάντα το σωστό. Με αυτή την έννοια, ο σεβασμός προς το μονάρχη έχει κάτι από την ιερή δύναμη που εμπνέει τη λατρεία προς το Θείο. Αποδίδοντας αυτό το σεβασμό, απαρνούμαστε το δικαίωμά μας να θέτουμε ερωτήματα και δεσμευόμαστε να δεχτούμε ό,τι θα μπορούσε διαφορετικά να μας φανεί λάθος ή άδικο. Η αυθαίρετη φύση της ιερής δύναμης εκτείνεται πέρα από τα όρια της θρησκείας.

Οι τελετουργικές και εθιμοτυπικές όψεις της τιμής δεν διασφαλίζουν μόνο την ευκαιρία σε όσους αισθάνονται σεβασμό να τον εκδηλώσουν, αλλά δεσμεύουν και όσους δεν αισθάνονται σεβασμό να δείξουν σεβασμό. Οι περιστάσεις αυτές συμβάλλουν στην εγκαθίδρυση της συναίνεσης της κοινωνίας, ανεξάρτητα από ιδιωτικά αισθήματα, σ' ό,τι αφορά την τάξη προτεραιότητας. Δείχνουν τι είναι δεκτό με αναφορά σ' αυτό που έχει ήδη γίνει αποδεκτό. Αν η τιμή που αισθάνεται το άτομο (για τον εαυτό του) γίνεται τιμή που αποδίδεται από την κοινωνία, συμβαίνει επίσης η τιμή που αποδίδεται από την κοινωνία να θέτει τα κριτήρια για αυτό που θα έπρεπε να αισθάνεται το άτομο. Οι συναλλαγές της τιμής λοιπόν εξυπηρετούν αυτούς τους σκοπούς: δεν παρέχουν μόνο το σύνδεσμο μεταξύ των ιδεωδών της κοινωνίας και της αναπαραγωγής τους από τις πράξεις και τη

συμπεριφορά των ατόμων -η τιμή δεσμεύει τους ανθρώπους να δρουν όπως πρέπει, ακόμα και αν οι γνώμες διαφέρουν ως προς το πώς πρέπει να δρουν. Παρέχουν και τον σύνδεσμο μεταξύ ιδεώδους τάξης και επίγειας τάξης, επικυρώνοντας τις πραγματικότητες της εξουσίας και κάνοντας την καθαγιασμένη σειρά προτεραιότητας να αντιστοιχεί με αυτές.

Ο Pitt-Rivers λοιπόν θεωρεί ότι η «τιμή» είναι μια «γενική δομή», όπως η μαγεία, η συγγένεια ή η οικογένεια, η οποία παίρνει διαφορετικές μορφές στο χώρο και το χρόνο. Προσπάθησε δε να διερευνήσει τα γενικά χαρακτηριστικά της στη Δυτική Ευρώπη γενικά, παραβλέποντας, όπως αναφέρει, την ιδιαίτερη έμφαση που δίνεται από τη μια εποχή στην άλλη στις διάφορες συνιστώσες, θρησκευτικές, πολιτικές, οικονομικές ή σεξουαλικές της τιμής, καθώς και τις «παραλλαγές» με τις οποίες μπορεί να εμφανίζεται ακόμα και στο εσωτερικό του πολιτισμού μιας περιοχής την ίδια εποχή. Οι διαφορές αυτές δεν σχετίζονται μόνο με την εμφάνιση νέων κοινωνικών δυνάμεων από τη μια εποχή στην άλλη που προσπαθούν να επιβάλουν τις δικές τους αξιολογήσεις, αλλά και με το γεγονός ότι διαφορετικά κομμάτια κάθε κοινωνίας σκέπτονται και φέρονται με διαφορετικούς τρόπους. Γιατί το σύστημα αξιών δεν είναι ποτέ ένας ομοιογενής κώδικας αφηρημένων αρχών στις οποίες υπακούουν όλα τα μέλη μιας κοινωνίας, αλλά ένα σύνολο εννοιών που διαπλέκονται μεταξύ τους και εφαρμόζονται διαφορετικά από τις διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, ανάλογα με την ηλικία, το φύλο, την τάξη, το επάγγελμα, κλπ., στα διαφορετικά κοινωνικά συμφραζόμενα όπου αποκτούν το νόημά τους. Έτσι, οι παραλλαγές των συνιστωσών της έννοιας της τιμής στην Ανδαλουσία αντανακλούν τις διαφορές στην κοινωνική δομή και πρέπει να μελετηθούν σε σχέση με αυτήν.

2. Τιμή και κοινωνική θέση στην Ανδαλουσία

Αν στην Αγγλία υπάρχει μια αμηχανία σ' ό,τι αφορά το ζήτημα της τιμής (ίσως επειδή η λέξη ηχεί παλιομοδίτικη), στην Ανδαλουσία το ζήτημα αυτό συζητείται ευρέως και έχει μεγάλη σημασία, πράγμα που φαίνεται τόσο από τις θεωρητικές συζητήσεις για την ευπρεπή συμπεριφορά, όσο και στις καθημερινές κοινωνικές συναλλαγές: η αξιότιμη θέση των μελών της κοινότητας είναι αντικείμενο διαρκούς σχολιασμού. Η υπόληψη δεν είναι μόνο θέμα υπερηφάνειας, αλλά και πρακτικής χρησιμότητας (το καλό όνομα έχει μεγάλη σημασία για τις οικονομικές και άλλες επαγγελματικές συναλλαγές). Οι προσπάθειες σπίλωσης της υπόληψης των άλλων είναι συχνές και κάθε διένεξη οδηγεί σε κατηγορίες για πράξεις και προθέσεις που είναι απόλυτα άτιμες και που μπορεί να μην έχουν καμμία σχέση με το αντικείμενο της διένεξης. Οι συζητήσεις για την τιμή γίνονται συχνά μέσα από περιφράσεις και η φήμη ενός προσώπου διαμορφώνεται περισσότερο από υπονοούμενα παρά από την εκφορά άμεσων κρίσεων.

Ωστόσο, το να σχολιάζει κανείς ή να επικρίνει τη συμπεριφορά των άλλων πίσω από την πλάτη τους είναι ένα πράγμα και να τους φέρεται με περιφρόνηση κατά πρόσωπο είναι ένα άλλο. Αυτή η κοινωνία δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην

αβροφροσύνη (στην ευγένεια με την τυπική έννοια). Όταν, για παράδειγμα, δύο άνθρωποι έχουν διαπληκτιστεί και δεν είναι έτοιμοι να φερθούν ο ένας στον άλλο με ευγένεια, αποφεύγουν να συναντηθούν στο ίδιο μέρος και οι τρίτοι βοηθούν σ' αυτό. Υπάρχει βέβαια μία κατηγορία ανθρώπων για τους οποίους αυτή η ευγένεια δεν ισχύει, οι λεγόμενοι «ξεδιάντροποι, αναισχυντοι». Είναι οι άνθρωποι για τους οποίους η φήμη ότι είναι «άτιμοι» είναι αναντίρρητη και στηρίζεται στο γεγονός ότι επιδίδονται σε επαίσχυντες πρακτικές: μικρο-κλοπές, επαιτεία και σεξουαλική ελευθεριότητα στην περίπτωση των γυναικών. Οι άνθρωποι αυτοί, που θεωρούνται ηθικά απόβλητοι προσφωνούνται με τα παρωνύμιά τους (πράγμα γενικά ανεπίτρεπτο) και αντιμετωπίζονται με φανερή περιφρόνηση. Το δε γεγονός ότι ανέχονται αυτή τη συμπεριφορά επιβεβαιώνει το γεγονός ότι είναι ξεδιάντροποι.

Από τα παραπάνω προκύπτουν δύο πράγματα. Πρώτον, η στενή σύνδεση μεταξύ των ιδεών της «τιμής» και της «ντροπής», που σε πολλές περιπτώσεις εμφανίζονται ως συνώνυμα και, δεύτερον, ότι αυτή η ιδιότητα, της ντροπής, άπαξ και χαθεί, δεν μπορεί πια να ανακτηθεί. Η ισπανική λέξη που αποδίδεται ως «ντροπή», *vergüenza*, έχει μεγάλο σημασιολογικό βάρος και καλύπτει ένα ευρύ φάσμα νοημάτων (σε σύγκριση με τα αγγλικά, που είναι η γλώσσα στην οποία γράφει ο Pitt-Rivers). Σημαίνει μέριμνα και ανησυχία για την υπόληψη, τόσο με τη μορφή του συναισθήματος όσο και με τη μορφή της αναγνώρισης αυτού του συναισθήματος. Έτσι, η «ντροπή» είναι αυτό που κάνει ένα πρόσωπο ευαίσθητο στις πιέσεις που ασκεί η κοινή γνώμη. Με τις παραπάνω σημασίες της, η «ντροπή» είναι συνώνυμη με την «τιμή». Όμως το συναισθημα της «ντροπής» έχει και εκφάνσεις που διαφοροποιούνται εντελώς από την «τιμή», όπως είναι η αιδημοσύνη (ντροπαλότητα, συστολή), η ερυθρίαση και οι αναστολές, η συγκράτηση, που προέρχονται από το φόβο μήπως εκτεθεί κανείς στο σχόλια και τις επικρίσεις των άλλων.

Ως βάση της υπόληψης, η τιμή και η ντροπή είναι συνώνυμες, αφού η αναισχυντία, η ξεδιαντροπιά είναι ατιμωτική. Όποιος έχει καλή φήμη θεωρείται ότι έχει και τα δύο, όποιος έχει κακή, τα στερείται και τα δύο. Με αυτή την έννοια, αποτελούν και οι δύο συνιστώσες της αρετής. Ενώ όμως ορισμένες αρετές είναι κοινές και στα δύο φύλα, όπως η εντιμότητα, η αφοσοίωση, η μέριμνα για την υπόληψη, άλλες δεν είναι. Γιατί η συμπεριφορά που δημιουργεί τη φήμη και την υπόληψη εξαρτάται από την κοινωνική θέση του ατόμου και διαφέρει ανάλογα με το φύλο. Έτσι, η «τιμή» της γυναίκας και του άνδρα συνεπάγονται διαφορετικούς τρόπους συμπεριφοράς. Η γυναίκα ατιμάζεται, χάνει την «ντροπή» της, όταν κηλιδωθεί η σεξουαλική της αγνότητα, αυτό όμως δεν συμβαίνει στον άνδρα. Ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις η ίδια συμπεριφορά είναι έντιμη και για τα δύο φύλα, η ταύτιση της «τιμής» με τη «ντροπή» (τιμή=ντροπή) υπαγορεύει και απαιτεί σε άλλες περιπτώσεις ιδιαίτερη συμπεριφορά σε κάθε φύλο. Επιβάλλει στον άνδρα να υπερασπίζεται την δική του τιμή και αυτήν της οικογένειάς του και στη γυναίκα να διαφυλάσσει την αγνότητά της.

Ωστόσο, η «τιμή» και η «ντροπή» εκτείνονται ως το σημείο που δεν είναι πια συνώνυμες, και σ' αυτό το σημείο χάνουν την ηθική τους έννοια και σημασία. Η «ντροπή» ως αιδημοσύνη, ερυθρίαση και συστολή, που δεν είναι πια ισοδύναμη

με την «τιμή», θεωρείται ιδιάζουσα στις γυναίκες, χωρίς να συνιστά πια αρετή. Η «τιμή», αντίστοιχα, που δεν είναι πια ισοδύναμη με τη «ντροπή», γίνεται αποκλειστικά ανδρικό γνώρισμα και μεταφράζεται στη μέριμνα του άνδρα για το προβάδισμά του (ή την προτεραιότητα, ανωτερότητα και την υπεροχή του) και την προθυμία ή ετοιμότητά του για την προσβολή ενός άλλου άνδρα. Οι συγκεκριμένοι τρόποι συμπεριφοράς και γνωρίσματα τώρα, θεωρούνται ατιμωτικοί αν επιδεικνύονται από το αντίθετο φύλο: α άνδρας που δείχνει συστολή και ερυθρία μπορεί να γελοιοποιηθεί και η γυναίκα που επιδίδεται στη χρήση φυσικής βίας ή που προσπαθεί να ιδιοποιηθεί το ανδρικό προνόμιο της εξουσίας ή, ακόμα περισσότερο, της σεξουαλικής ελευθερίας, χάνει τη «ντροπή» της. Έτσι, η «τιμή» και η «ντροπή», όταν δεν είναι ισοδύναμες και συνώνυμες, συνδέονται με το ένα φύλο κατ' αποκλεισμόν του άλλου και είναι αντιθετικές μεταξύ τους.

Υπάρχει όμως άλλη μια χρήση της λέξης «ντροπή» που είναι κοινή και στα δύο φύλα και αυτή έχει την έννοια του «ντροπιάζω» (εξευτελίζω) και «ντροπιάζομαι» (εξευτελίζομαι). Το «ντρόπιασμα» σχετίζεται με τη μέριμνα για την υπόληψη, καθώς όποιος ενδιαφέρεται για την υπόληψή του είναι πιο εύκολο να ντροπιαστεί από αυτόν που δεν ενδιαφέρεται γι αυτήν. Όποιος έχει «ντροπή» είναι ευαίσθητος για την υπόληψή του και συνεπώς αξιοτίμος, αλλά αν του προκαλέσει κάποιος ντροπή, ταπεινώνεται και χάνει την «τιμή» του. Γιατί έμμεσα θεωρείται ότι δεν είχε ποτέ. Διαφορετικά δεν θα εξέθετε τον εαυτό του στον κίνδυνο της ταπείνωσης. Το πρόσωπο που έχει ήδη «ντροπή» δεν εκθέτει τον εαυτό του στο κίνδυνο της ταπείνωσης. Σύμφωνα με τη γενική δομή της τιμής, που είδαμε στο πρώτο μέρος, ντροπιάζεται κανείς μόνο όταν αναγκαστεί να παραδεχτεί ότι δέχθηκε ταπείνωση. Υπό αυτή την έννοια, εφ' όσον η ντροπή είναι κάτι που δεν είναι εγγενές στο άτομο, αλλά επιβάλλεται από τα έξω, στην περίπτωση αυτή ισοδυναμεί με ατίμωση. Η «τιμή» είναι η βλέψη σε μια κοινωνική θέση και η επικύρωση μιας κοινωνικής θέσης, ενώ η «ντροπή» ως αντίθετο της «τιμής», είναι η αναστολή μιας τέτοιας βλέψης (η δειλία, η ατολμία), καθώς και η απώλεια της κοινωνικής θέσης. Έτσι, όπως η «τιμή» είναι ταυτόχρονα κάτι που κανείς το αισθάνεται, το διεκδικεί και το αποκτάει (του αναγνωρίζεται), έτσι και η «ντροπή» είναι η ατίμωση που επιβάλλεται σε κάποιον (από έξω), την αποδέχεται και την αισθάνεται. Με αυτή την έννοια, η «τιμή» πηγάζει από τον εαυτό και επιβάλλεται στην κοινωνική σφαίρα, ενώ η «ντροπή», υπό αυτή τη σημασία της, πηγάζει από τις πράξεις των άλλων ως άρνηση της τιμής του εαυτού και μεταφέρεται στον εαυτό. Οι έννοιες λοιπόν της «τιμής» και «ντροπής» είναι, ανάλογα με τα συμφραζόμενα, είτε συνώνυμες με τη σημασία της αρετής είτε αντίθετες, με τη σημασία της ανωτερότητας/υπεροχής η «τιμή» και της ταπείνωσης η «ντροπή».

Πρέπει να τονίσουμε ότι οι ηθικά ουδέτερες ιδιότητες, οι οποίες συνίστανται αποκλειστικά στην «τιμή» ή την «ντροπή», είναι ταυτόχρονα αναγκαία συστατικά των ηθικά σημασιοδοτημένων ιδιοτήτων που συνδέονται με το ένα ή με το άλλο φύλο και αντιστοιχούν στην περιοχή όπου η τιμή και η ντροπή είναι συνώνυμες. Αυτό συμβαίνει γιατί οι ιδιότητες αυτές αντλούνται από φυσικές ιδιότητες. Η αυτο-συγκράτηση είναι η φυσική βάση της σεξουαλικής αγνότητας, όπως ο φυσικός ανδρισμός [αρσενικότητα] είναι η φυσική βάση της εξουσίας και

της υπεράσπισης της οικογενειακής τιμής. Το ιδεώδες του αξιότιμου άνδρα εκφράζεται από τη λέξη *hombría*, ανδρισμός. Ο (κοινωνικός) ανδρισμός εμπεριέχει τη ντροπή και τον φυσικό ανδρισμό. Ωστόσο είναι δυνατόν κάποιος να έχει φυσικό ανδρισμό χωρίς να έχει ντροπή, γι αυτό και ο φυσικός ανδρισμός χαρακτηρίζεται ηθικά ουδέτερος. Ο φυσικός ανδρισμός (αρσενικότητα, ανδροπρέπεια) σημαίνει θάρρος, ανεξαρτήτως αν το θάρρος χρησιμοποιείται για ηθικούς ή ανήθικους σκοπούς. Είναι ένας όρος που ακούγεται συνεχώς στην κωμόπολη (*pueblo*) και η έννοια εκφράζεται με τη φυσική σεξουαλική πεμπτουσία του αρσενικού, τα γεννητικά όργανα (τους όρχεις). Η αντίθετη έννοια εκφράζεται με το επίθετο *manso*, που σημαίνει ήμερος, άτολμος και ευνουχισμένος. Μη έχοντας την αντίστοιχη φυσιολογική βάση οι γυναίκες, δεν μπορεί να απαιτηθεί από αυτές να διαθέτουν θάρρος, το οποίο δεν ανήκει στις απαιτήσεις της γυναικείας τιμής. Όμως, η γυναικεία τιμή δεν στερείται απόλυτα φυσιολογική βάση, καθώς η σεξουαλική αγνότητα αναφέρεται στην παρθενία. Αντίστροφα πάλι, ο άνδρας όχι μόνο στερείται τη φυσιολογική βάση της αγνότητας, αλλά αν τη διατηρήσει, διακινδυνεύει την αμφισβήτηση της αρσενικότητάς του. Γι αυτόν δηλαδή, η αυτο-επιβαλλόμενη ημερότητα ισούται με ευνουχισμό, εξ ου και αποκλείεται από την λαϊκή έννοια της ανδρικής τιμής. Οι φυσικές ιδιότητες της σεξουαλικής ικανότητας ή αγνότητας και οι ηθικές ιδιότητες που συνδέονται με αυτές προσφέρουν το νοητικό πλαίσιο πάνω στο οποίο οικοδομείται το σύστημα αξιών.

Ο καταμερισμός της εργασίας στις όψεις της τιμής αντιστοιχεί στον καταμερισμό των ρόλων στο εσωτερικό της πυρηνικής οικογένειας. Αναθέτει την αρετή που εκφράζεται με τη σεξουαλική αγνότητα στις γυναίκες και το καθήκον της υπεράσπισης της γυναικείας αρετής στους άνδρες. Έτσι, η τιμή ενός άνδρα ενέχεται στη σεξουαλική αγνότητα της μητέρας, της συζύγου, των θυγατέρων και των αδελφών του, αλλά όχι στη δική του. Το παλιό ρητό «η έντιμη/αξιότιμη γυναίκα: κλειδωμένη στο σπίτι με σπασμένο πόδι» δείχνει τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει η ανδρική τιμή επί του θέματος, γιατί, από τη στιγμή που η ευθύνη για το ζήτημα αυτό έχει ανατεθεί στον άνδρα, η ευθύνη της ίδιας της γυναίκας είναι μειωμένη. Η αδυναμία στη βούληση των γυναικών είναι το αναπόφευκτο παρακολούθημα αυτής της εννοιολόγησης (αντίληψης) και η ιδέα δεν απαρέσκει ίσως στους άνδρες που μπορεί να βλέπουν σ' αυτήν μια ενθάρρυνση των ελπίδων τους για σεξουαλική κατάκτηση.

Έτσι, μια έντιμη γυναίκα, που γεννιέται με το αρμόζον αίσθημα της ντροπής προσπαθεί να αποφύγει επαφές που θα μπορούσαν να την εκθέσουν στην ατίμωση. Αλλά δεν μπορεί να απαιτείται από αυτήν να επιτύχει αυτή της την φιλοδοξία χωρίς υποστήριξη από την ανδρική εξουσία. Αυτή η αντίληψη δικαιολογεί την άλλη, αυτήν που καθιστά τον απατημένο σύζυγο και όχι τον εραστή (μοιχό) αντικείμενο γελοιοποίησης, επιτίμησης και υποτίμησης. [Το θέμα αυτό το είδαμε και στη συζήτηση του άρθρου του Blok για τα κέρατα και τον κερατά. Χωρίς να επεκταθούμε στο συμβολισμό των κεράτων, θα επαναλάβουμε εδώ εν συντομία το βασικό επιχείρημα του Pitt-Rivers για τη σημασία που αποδίδεται στη μοιχεία σε σχέση με τον ανδρισμό και τον φυσικό ανδρισμό].

Η ανδρική σεξουαλικότητα είναι ουσιώδης για την ίδρυση μιας οικογένειας και απαραίτητη, στο βαθμό που συνδέεται με το θάρρος, όπως είδαμε παραπάνω, για την υπεράσπισή της. Μπορεί να είναι δύναμη επικίνδυνη (δηλαδή να χρησιμοποιείται για ανήθικους σκοπούς, όπως, για παράδειγμα, για την σεξουαλική κατάκτηση άλλων γυναικών), όμως όταν συνδυάζεται με τη «ντροπή» υπό τη μορφή του (κοινωνικού) «ανδρισμού» (βλ. αμέσως παραπάνω) είναι θετική. Ο (κοινωνικός) «ανδρισμός» ενός άνδρα ασκείται πάνω απ' όλα στην υπεράσπιση της «τιμής» της συζύγου του από την οποία εξαρτάται η δική του «τιμή». Η μοιχεία της, κατά συνέπεια, δεν απεικονίζει μόνο μια παραβίαση των δικαιωμάτων του άνδρα (από έναν άλλο άνδρα), αποτελεί και την απόδειξη της αποτυχίας του στο καθήκον του. Με την ελλιπή άσκηση των καθηκόντων του πρόδωσε τις αξίες της οικογένειας και έφερε την ατίμωση σε όλες τις κοινωνικές ομάδες που εμπλέκονται στην «τιμή» του: στην οικογένεια και την κοινότητά του. Ο (κοινωνικός) «ανδρισμός» του κηλιδώθηκε (ατιμάστηκε), γιατί η ευθύνη ήταν δική του, και όχι του μοιχού, να διαφυλάξει την «τιμή» της γυναίκας του. Ο εραστής απλώς ενήργησε σύμφωνα με την ανδρική του φύση και θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι ο ίδιος θα υπερασπιζόταν αυτές τις αξίες αν το καλούσαν οι περιστάσεις, αν, δηλαδή διακυβευόταν η δική του «τιμή». Η αντίληψη αυτή για τον απατημένο σύζυγο, ως πρότυπο της ανδρικής ατίμωσης, συνάδει με τη θετική ηθική αξιολόγηση του (κοινωνικού) «ανδρισμού» και την ηθικά ουδέτερη αξιολόγηση του «φυσικού ανδρισμού». (Ο μοιχός τώρα διαπράττει αμάρτημα στα μάτια της Εκκλησίας και αδίκημα με βάση το νόμο, αλλά αυτό αποτελεί μια παλιά σύγκρουση μεταξύ Εκκλησίας και κράτους, από τη μια πλευρά, και του κοσμικού κώδικα της τιμής, από την άλλη, ο οποίος έχει αποδειχθεί ισχυρότερος – τουλάχιστον ως την εποχή που γράφει ο Pitt-Rivers· αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η ηθική της κοινότητας δεν έχει επηρεαστεί σε άλλα θέματα από τη διδασκαλία του Χριστιανισμού).

Οι κυρώσεις που συνέβαλλαν στη διατήρηση του κώδικα της τιμής στο pueblo ήταν πολύ δημοφιλείς και διαδεδομένες και στηρίζονταν στην ιδέα της δημόσιας γελοιοποίησης των παραβατών του είτε από ένα άτομο, είτε συλλογικά, από όλη την κοινότητα. Οι συλλογικές κυρώσεις ασκούσαν από διάφορες πρακτικές και θεσμούς, από την επιπόνηση παρωνυμίων (παρατσουκλιών) ως τη σύνθεση στίχων και τραγουδιών που λέγονταν στο Καρναβάλι και σε άλλες περιστάσεις με την συνοδεία κουδουνιών, τενεκέδων και άλλων αντικειμένων και αφορούσαν διάφορες συγκεκριμένες περιπτώσεις άτιμης συμπεριφοράς και ιδίως σεξουαλικής συμπεριφοράς και μοιχείας.

Οι κυρώσεις αυτές ίσχυαν, ωστόσο, μόνο για τους «πληβείους» της κοινότητας. Η ανώτερη τάξη των «κυρίων» (των γαιοκτημόνων, *senoritos*) δεν γινόταν αντικείμενο κριτικής, γιατί αυτοί δεν ανήκαν στην κοινότητα των πληβείων και έτσι οι πράξεις τους δεν προσέβαλαν τα πρότυπά της με τον ίδιο τρόπο. Αυτοί θεωρούνται διαφορετικοί και είχαν διαφορετικά κριτήρια για την αξιολόγηση της (δικής τους) συμπεριφοράς. Στους *senoritos* επιτρέπονταν πολλές πρακτικές που θεωρούνταν «άτιμες» και «ατιμωτικές» για τους πληβείους. Ενώ ο πλειβείος σύζυγος θεωρείτο ότι βεβήλωνε την οικογένειά του αν γινόταν μοιχός, και ιδίως αν

συντηρούσε μια ερωμένη, ο σύζυγος της ανώτερης τάξης που έκανε το ίδιο, αν τηρούσε τα προσχήματα και δεν γινόταν ορατός, θεωρείτο, στο δικό του κύκλο, ότι με αυτή του πράξη έδειχνε τον ανώτερο (φυσικό) ανδρισμό του. Συνεπώς, η κοινωνική αξιολόγηση σ' ό,τι αφορά την «τιμή» είναι διαφορετική ανάλογα με την κοινωνική θέση και με το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ζει κανείς.

Το γεγονός ότι η ανδρική «τιμή» συνδέεται περισσότερο με την οικογένεια, και με τις ιδιότητες που είναι αναγκαίες για την υπεράσπισή της, και όχι τόσο με την ηθική, θρησκευτική ή άλλη, της σεξουαλικής συμπεριφοράς δεν σημαίνει ότι αυτή η ηθική δεν παίζει κανένα ρόλο για τους άνδρες στην Ανδαλουσία. Είναι μάλιστα περίεργο ότι αυτή η όψη της χριστιανικής ηθικής έχει μεγαλύτερη βαρύτητα για τους πληβείους, που είναι ως επί το πλείστον αντι-κληρικαλιστές και άθρησκοι, παρά για τη μεσαία και την ανώτερη τάξη, που έχουν στενές σχέσεις με την Εκκλησία και είναι, ως επί το πλείστον, βαθιά θρήσκοι. Στην πραγματικότητα, οι πληβείοι ασχολούνται πολύ με την έννοια της ανηθικότητας και των ηθικών ελαττωμάτων (της ακολασίας, της έκλυσης ηθών, του πάθους, της διαφθοράς) τα οποία καταλογίζουν ελεύθερα σε κάθε είδους υπέρμετρη παράδοση στις σαρκικές και άλλες απολαύσεις, ιδίως αυτές που έχουν σχέση με τις γυναίκες και το ποτό. Αυτά τα ηθικά ελαττώματα θεωρούνται αποκλειστικότητα του εξωτερικού κόσμου και προσδιορίζουν ιδίως τους πλούσιους. Η θέαση αυτή για την ανηθικότητα εκφράζει μια κοινωνική πραγματικότητα: στο pueblo, ο μόνος τρόπος για να αποφύγει κανείς τις κοινωνικές κυρώσεις που συνεπάγεται μια τέτοιου είδους «ακόλαστη» συμπεριφορά είναι να φύγει από την κοινότητα. Η «ντροπή» που συνδέεται με τη συλλογική «τιμή» της κωμόπολης αντιπαρατίθεται στην «ξεδιαντροπιά» των πόλεων, όπου είναι συνήθης η παραπάνω συμπεριφορά, αφού η ακολασία συνεπάγεται «ξεδιαντροπιά». Η αντίληψη αυτή υπονοεί ότι οι πλούσιοι θεωρούνται «ξεδιαντροποί», και όντως αυτό λέγεται συχνά στην κοινότητα.

Από την άλλη πλευρά, είδαμε ότι η «ντροπή» στην κοινωνική της όψη ορίζεται ως ευαισθησία στην γνώμη των άλλων, πράγμα που σημαίνει ότι ακόμα και η ανώτερη τάξη (οι *senoritos*) της κωμόπολης ενδιαφέρονται για την κοινή γνώμη και την κρίση του συνόλου της κοινότητας. Έτσι, συναντά κανείς διαφορετική στάση απέναντι στη σεξουαλική ελευθεριότητα στους *senoritos* μιας μικρής κωμόπολης από αυτούς μιας μεγάλης πόλης, καθώς οι πρώτοι ασπάζονται την ιδέα ότι η ανδρική συζυγική απιστία είναι ατιμωτική, γιατί αποτελεί έλλειψη σεβασμού στο πρόσωπο της συζύγου (μια έλλειψη σεβασμού που σηματοδοτείται κυρίως από το γεγονός ότι η συζυγική απιστία γίνεται δημόσια γνωστή πολύ πιο εύκολα στις μικρές πόλεις).

Ωστόσο, αν η κρίση της κοινότητας έχει βαρύτητα για τα ήθη της ανώτερης τάξης της κωμόπολης και τα επηρεάζει, είναι εξ ίσου αλήθεια ότι οι επιρροές του έξω κόσμου διαχέονται και στους πληβείους της κωμόπολης. Επί πλέον, ο «πουριτανισμός» της κωμόπολης δεν αρκεί για να εξαλείψει την αντίληψη που επικρατεί για την αξία της σεξουαλικής κατάκτησης ως δικαίωσης της αρσενικότητας (του φυσικού ανδρισμού). Συνεπώς υπάρχει μια άρρητη σύγκρουση αξιών ανάμεσα στην ανδρική υπερηφάνεια (στον ανδρικό εγωισμό) που εκφράζεται με μια ευγένεια, περιποιητικότητα και λεπτή ερωτοτροπία προς τις

γυναίκες και στην ανδρική υπερηφάνεια που στηρίζεται σε μια σταθερή προσήλωση στα καθήκοντα του οικογενειάρχη.

Η «τιμή» των πληβείων διαφέρει και σε ένα άλλο σημείο από αυτή των ανώτερων τάξεων. Η «τιμή» είναι κληρονομική ιδιότητα. Η πλευρά της που σχετίζεται με τη «ντροπή» κληρονομείται από τη μάνα. Έτσι, η έλλειψή της σε κάποιον μπορεί να αποδοθεί στη καταγωγή του, εξ ου και η δύναμη που έχουν οι βρισιές και οι προσβολές που θίγουν την αγνότητα της μάνας. Στη συνέχεια, η μεγαλύτερη ατίμωση για τον άνδρα είναι η έλλειψη αγνότητας (ανηθικότητα) της γυναίκας του. Από την άλλη πλευρά, αν η δική του συμπεριφορά αποδειχθεί ατιμωτική, η «τιμή» της οικογένειάς του δεν έχει προστάτη. Επομένως, από την άποψη της «τιμής» ως ισοδύναμου της «ντροπής», η πυρηνική οικογένεια έχει κοινή, συλλογική, «τιμή». Οι οι «έντιμες» και «άτιμες» πράξεις των γονιών αντανακλώνονται στα παιδιά και των παιδιών στους γονείς και στα αδέρφια τους.

Η κοινωνική θέση, κληρονομείται από τον πατέρα, καθώς και η οικονομική. Επομένως, στην έκφασή της ως δικαίωμα στο προβάδισμα, στην ανωτερότητα, η «τιμή» κληρονομείται από τον πατέρα. Η διάκριση συνάδει με το γεγονός ότι η υπεροχή αποκτάται κυρίως από τη δράση –την ανδρική πρωτοβουλία και τολμηρότητα- ενώ η «ντροπή» δεν μπορεί να αποκτηθεί, απλώς να διατηρηθεί, με την αποφυγή της συμπεριφοράς που θα μπορούσε να την καταστρέψει.

Σ' ό,τι όμως αφορά την «τιμή ως υπεροχή» υπάρχει διαφορά μεταξύ της «τιμής» των πληβείων και αυτής των ανώτερων τάξεων, όπως ήδη είπαμε. Η διαφορά αυτή συνίσταται στο πώς συγκροτείται η «υπεροχή» στους μεν και τους δε. Στις ανώτερες τάξεις, η υπεροχή αντλείται βασικά από την καταγωγή και συνδέεται με την κοινωνική θέση. Όσο δε ψηλότερα ανεβαίνουμε στην κλίμακα της κοινωνικής ιεραρχίας, τόσο μεγαλύτερη η σπουδαιότητα της «τιμής ως υπεροχής» -υπεροχής στην κοινωνική θέση- (και τόσο μικρότερη η σημασία της «τιμής ως αρετής»), ώσπου να φθάσουμε στην αριστοκρατία και τα ανώτερα κλιμάκια της επίσημης γραφειοκρατίας, όπου η προτεραιότητα ορίζεται με πρωτόκολλα και είναι όλο και πιο ζωτική.

Στην κωμόπολη, οι πληβείοι προσλαμβάνουν την κοινότητά τους ως κοινότητα ίσων, στην οποία δεν συγκαταλέγονται τα μέλη της ανώτερης τάξης, που θεωρούνται ανώτεροι. Οι οικονομικές διαφορές μεταξύ των πληβείων, μολονότι μπορεί να είναι σημαντικές, δεν ανάγονται σε διαφορές στην κοινωνική τάξη. Η θέση του σεβαστού γέροντα σε μια κοινότητα ίσων, στο νοητό επίπεδο, ανθρώπων είναι η ανώτερη που μπορεί να προσδοκά ένα μέλος της κοινότητας. Οι θέσεις εξουσίας τις οποίες κατέχουν διάφορα πρόσωπα στην κωμόπολη οφείλονται στην ισχύ που τους έχουν μεταβιβάσει οι ανώτερες τάξεις και όχι σε ιδιότητες των ίδιων των προσώπων. Επομένως δεν υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες απαιτείται μια σειρά κοινωνικής προτεραιότητας ή περιπτώσεις όπου τα μέλη της διαχωρίζονται με βάση την κοινωνική τους θέση (στην εκκλησία, λόγου χάριν), μολονότι ορισμένα μέλη της κοινότητας αντιμετωπίζονται με μεγαλύτερο σεβασμό από τους άλλους, καθώς διαθέτουν μια κάπως ανώτερη θέση.

Με αυτή την έννοια, κυριαρχεί το ιδεώδες της ισότητας στην «τιμή» και απουσιάζει η ανωτερότητα με βάση την καταγωγή. Σε περίπτωση σύγκρουσης

μεταξύ ανδρών, το στοιχείο που προβάλλεται για να προσδιορίσει το ποιος από τους δύο υπερέχει έναντι του άλλου είναι το *προσωπικό* γνώρισμα της αρσενικότητας (του «φυσικού» ανδρισμού). Τότε ακούγεται η λέξη «αρχίδα», ένας όρος που εκφράζει έναν ανεπιφύλακτο θαυμασμό για τον πρωταγωνιστή, άσχετα από το αν η συμπεριφορά του είναι αξιοθαύμαστη από άλλες απόψεις ή όχι. Και εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι ο όρος αυτός σπάνια χρησιμοποιείται ή κατανοείται στην κυριολεξία του.

Η φυσική βία δεν θεωρείται γενικά ένας θεμιτός τρόπος να επιτύχει ο άνδρας το σκοπό του. Αν όμως παραβιαστούν τα δικαιώματά του, ο άνδρας είναι υποχρεωμένος να υψώσει το ανάστημά του, αλλιώς θα θεωρηθεί δειλός. Έτσι, στις περιπτώσεις που σημειώνονται βίαια επεισόδια, είναι χαρακτηριστικό ότι και τα δύο μέρη θεωρούν ότι βρίσκονται σε άμυνα, ότι απλώς υπερασπίζονται την δικαιωματική τους υπερηφάνεια. Ωστόσο, αυτό το ιδεώδες της ισότητας είναι σχετικό. Στις εορταστικές εκδηλώσεις συνήθως αναμένεται να ξεχάσουν οι άνθρωποι τις εχθρότητες και τις αντιπαλότητές τους και να συνευρεθούν σ' ένα πνεύμα ομόνοιας. Όμως, η μεγάλη κατανάλωση κρασιού δεν είναι σπάνιο να οδηγήσει νέους άνδρες σε καυγά και συμπλοκή, που δεν είναι τόσο για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων τους όσο εκδήλωση αντιπαλότητας.

Τα περιστατικά αυτού του τύπου δείχνουν ότι υπάρχει ένας ανταγωνισμός για το γόητρο, ο οποίος, στην καθημερινή ζωή υποτάσσεται στην αντίληψη ότι πρόκειται για μια κοινότητα ίσων η οποία υπαγορεύει να μη ταπεινώνει ο ένας άνδρας τον άλλο. Οι καταστάσεις αυτές προκύπτουν συνήθως, γιατί, μολονότι δεν θεωρείται ατιμωτικό δύο άνδρες που είναι σε διένεξη να αποφεύγουν ο ένας τον άλλο, στις δημόσιες εορτές καθένας θεωρεί ότι ο άλλος είναι υποχρεωμένος να τον αποφύγει. Η θεώρηση της πόλης (από τους κατοίκους της) ως μιας κοινότητας έντιμων ανθρώπων συνάδει με την αντίληψη ότι κάθε άτομο έχει το δικαίωμα στην «τιμή». Και ο ανταγωνισμός για το γόητρο, οριοθετείται από την υποχρέωση του σεβασμού της υπερηφάνειας των άλλων πράγμα που ισχύει για όλα τα επίπεδα της κοινωνικής δομής. Έτσι, πολλές από αυτές τις διενέξεις (όταν, για παράδειγμα, έχουν αφετηρία την αμφισβήτηση του «φυσικού ανδρισμού» των άλλων) καταδικάζονται ως «άσχημη» συμπεριφορά.

Η συλλογική «τιμή» της κοινότητας εκφράζεται μέσα από μια αντιπαλότητα μεταξύ κοινοτήτων. Αυτή η συλλογική τιμή δεν συνοδεύεται από εχθρική στάση απέναντι σε μεμονωμένους «ξένους», οι οποίοι, αντίθετα, δίνουν μια ευκαιρία στην κοινότητα να δείξει την εντιμότητα και την φιλοξενία της, ιδίως αν είναι σημαίνον πρόσωπο και ανήκει στην τάξη των *senoritos*. Οι πληβείοι επισκέπτες δέχονται και αυτοί φιλοξενία, ωστόσο εγείρουν κάποιες υποψίες, ιδίως αν έχουν έρθει για δουλιά. Αν ο αριθμός των επισκεπτών είναι σχετικά μεγάλος οι υποψίες μήπως έχουν σκοπό την ταπείνωση της κοινότητας εντείνονται.

Σε κάθε περίπτωση πρόκλησης, αυτό που κάνει τον άνδρα να αισθανθεί προσβολή και τον υποχρεώνει να απαντήσει είναι η «τιμή» του. Ωστόσο, η πρόκληση είναι κάτι που μπορεί να απευθυνθεί μόνο από κάποιον που είναι νοητά ίσος του. Η ισχύς και το νόημα της προσβολής έγκεινται στο ότι συνιστά μια προσπάθεια απόκτησης ανωτερότητας σε σχέση με τον προσβαλλόμενο. Αν αυτό

δεν ισχύει, αν ο προσβολέας δεν είναι ίσος, δεν υπάρχει πρόκληση. Αυτό συμβαίνει τόσο αν είναι κατώτερος ή έχει το ακαταλόγιστο για κάποιο λόγο (είναι, λόγου χάριν, ανάπηρος ή διανοητικά καθυστερημένος), όσο και προς τα πάνω. Τότε, πάλι, η διαφορά στην κοινωνική θέση δίνει στον ανώτερο, σ' αυτόν που κατέχει θέση εξουσίας, το δικαίωμα να ασκεί εξουσία και να διατάσσει, δικαίωμα που δεν έχει ο ίσος και εκλαμβάνεται ως προκλητική ή προσβλητική συμπεριφορά αν προσπαθήσει να το ασκήσει. Αυτό το γεγονός είναι καίριο για την κατανόηση του πόσο αποτελεσματική είναι η «τιμή» στις σχέσεις ιεραρχίας στην κοινωνία. Το να αποδεχτεί κανείς προστασία από κάποιον που δεν αναγνωρίζεται (ή που δεν αναγνωρίζει ο ίδιος) ως ανώτερός του είναι ταπεινωτικό. Αλλά από τη στιγμή που δέχεται την προστασία του, παραδέχεται και την ανωτερότητά του και τότε η προσφορά υπηρεσίας σ' αυτό το πρόσωπο δεν είναι πια ταπεινωτική. Η προσφορά υπηρεσίας και προστασίας είναι οι αμοιβαίοι δεσμοί που συνέχουν το σύστημα πατρωνείας. Ο πάτρωνας αυξάνει το γόητρό του μέσα από την απόκτηση πελατών, ενώ οι πελάτες συμμετέχουν στη δόξα του πάτρωνά τους. Τα δύο στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους μέσα από ένα προσωπικό δεσμό, ο οποίος δίνει στον καθένα διάχυτα δικαιώματα πάνω στον άλλο: υπηρεσία όταν την ζητάει, βοήθεια όταν τη χρειάζεται. Το σύστημα αυτό ενισχύεται από το θεσμό της τελετουργικής συγγένειας (ritual kinship) και εκφράζεται στο ιδίωμά της (νονός, κουμπάρος, κλπ.). Στην πραγματικότητα, στον αγώνα της ζωής, η επιτυχία εξαρτάται πολύ λιγότερο από την ικανότητα να υπερασπίζεται κανείς τα δικαιώματά του έναντι των ίσων του, παρά από το να προσελκύει την εύνοια των ισχυρών.

Η κοινωνική τάξη των *senoritos* προσδιορίζεται από τον τρόπο ζωής τους, αλλά το γόητρό τους σχετίζεται με την ικανότητά τους να χειρίζονται ένα σύστημα άρρητων (σιωπηρών) αμοιβαιοτήτων: να διαθέτουν πελάτες που τους οφείλουν πίστη και σεβασμό, «κουμπάρους» με τους οποίους ανταλλάσσουν εκδουλεύσεις και πάτρωνες, από τους οποίους μπορούν, με τη σειρά τους, να ζητήσουν «χάρες» όχι μόνο για τον εαυτό τους αλλά και για τους πελάτες τους. Έτσι, οικοδομούν τη φήμη του γενναιόδωρου, που είναι μία από τις όψεις της τιμής. Επομένως, η γενναιοδωρία μετατρέπει την οικονομική δύναμη σε «τιμή». Ας δούμε τώρα πώς σχετίζεται η «τιμή» με το χρήμα.

Η εντιμότητα στις οικονομικές συναλλαγές συνδέεται ευθέως με την «τιμή», με την έννοια ότι είναι «άτιμο» να εξαπατάει και να κλέβει κανείς. Ωστόσο, αυτό χρειάζεται να εξειδικευθεί, εφ' όσον σε ορισμένες περιπτώσεις, στο παζάρι, λόγου χάριν, είναι επιτρεπτό να ξεγελάει κανείς. Έτσι, η υποχρέωση της εντιμότητας στις συναλλαγές είναι περισσότερο προσωπική παρά θέμα γενικής αρχής. Οφείλει κανείς να είναι έντιμος σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, όπως οφείλει αφοσοίωση σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο: σε πρόσωπα με τα οποία έχει ή επιθυμεί να αποκτήσει δεσμούς, στους συγγενείς, στους φίλους, στους εργοδότες, ιδίως αν είναι και νονοί. Στις αφηρημένες οντότητες, όπως οι επιχειρήσεις, οφείλει λιγότερη αφοσοίωση και στο κράτος καθόλου, καθώς και οι δύο δεν είναι (φυσικά) πρόσωπα και δεν μπορούν να παρέχουν την αμοιβαιότητα που απαιτείται στο σύστημα πατρωνείας.

Στο εσωτερικό της κοινότητας, υπάρχει η υποχρέωση να σέβεται κανείς τις δεσμεύσεις του και τα παράπονα που ακούονται για όσους δεν το κάνουν τονίζουν ότι πρόκειται για κανόνα συμπεριφοράς, αλλά συγχρόνως δείχνουν ότι δεν τον τηρούν όλοι. Εν τέλει οι άνδρες μαθαίνουν σιγά-σιγά ποιον να εμπιστεύονται, καθώς ελέγχουν ο ένας τον άλλο στην πορεία. Στην περίπτωση που κάποιος παραβεί τις υποχρεώσεις του, υπάρχει η προσφυγή στο δικαστήριο της κοινής γνώμης, όπου μπορούν να προσβάλουν την υπόληψη του άλλου. Ορισμένους εργοδότες, όπως τους γαιοκτήμονες, είθισται να τους κλέβουν, εν γνώσει τους και αδιαμαρτύρητα υπό τον όρο να μην υπερβαίνουν οι καλλιεργητές ορισμένα όρια. Η δημιουργία θέματος για πενταρο-δεκάρες δεν ταιριάζει με το ιδεώδες της αριστοκρατικής συμπεριφοράς.

Η δυνατότητα να πληρώνει κανείς είναι αναπόσπαστο μέρος της τιμητικής και έντιμης συμπεριφοράς, είτε στο πλαίσιο της φιλοξενίας είτε στο πλαίσιο της παρρέας, οπότε διεκδικεί υπεροχή μεταξύ των ίσων του ή παρέχει προστασία στους κατώτερους του. Το να πληρώνει κανείς είναι προνόμιο του άνδρα που υπερέχει, που είναι ανώτερος. Αντίστροφα, το να πληρώνεται κανείς τον θέτει σε κατάσταση κατωτερότητας. Γι αυτό οι άνδρες συνερίζονται ποιος θα πληρώσει το λογαριασμό, όποτε δεν υπάρχει ανάμεσά τους κάποιος εμφανώς ανώτερος που να επιβάλει το δικαίωμά του αυτό.

Το αίτημα της γενναιοδωρίας δεν συμβαδίζει με την επίδειξη φιλαργυρίας (τσιγγουνιάς) ή φιλοχρηματίας. Από την άλλη πλευρά όμως, όποιος δεν φροντίζει να διατηρήσει ή να αυξήσει τους πόρους του, μπορεί να μην έχει τη δυνατότητα να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της «τιμής» του αργότερα. Στις πόλεις υπάρχουν πολλοί τέτοιοι σπάταλοι άνδρες, που συχνά τους ενδιαφέρει περισσότερο η επίδειξη και ο ανταγωνισμός με τους ίσους τους παρά η εκπλήρωση των υποχρεώσεών τους απέναντι στους άνδρες που εξαρτώνται από αυτούς. Αυτή η αντίληψη έχει οδηγήσει στη διατύπωση των πιο αντιφατικών απόψεων σ' ό,τι αφορά τη στάση των Ισπανών απέναντι στο χρήμα. Άλλοι ισχυρίζονται ότι οι Ισπανοί διακρίνονται για την ανιδιοτέλεια και την αδιαφορία τους για το χρήμα και άλλοι ότι είναι εξαιρετικά φιλοχρήματοι. Η αντίφαση αυτή μπορεί να λυθεί μόνο αν προσφύγουμε στα συμφραζόμενα. Αν μεταφέρουμε το ιδεώδες της γενναιοδωρίας στην πραγματικότητα της συμπεριφοράς, θα δούμε ότι υποσημαίνει, από τη μια πλευρά, ένα ενδιαφέρον για την απόκτηση χρημάτων και άλλων πραγμάτων, με απώτερο στόχο, από την άλλη, την αύξηση της «τιμής», με την γενναιοδωρή διάθεση αυτό που έχει αποκτηθεί. Για να προσφέρεις κάτι πρέπει να το έχεις. Έτσι, η ίδια μέριμνα για την «τιμή», μέσα από την επίδειξη γενναιοδωρίας και όχι μέσα από το γεγονός της απόκτησης και κατοχής πραγμάτων και χρημάτων εξηγεί τις παραπάνω αντιφατικές απόψεις. Γιατί η «τιμή» αντλείται από την κυριαρχία πάνω σε πρόσωπα και όχι σε πράγματα και αυτό είναι που διαφοροποιεί την αξία της απόκτησης στην Ανδαλουσία από αυτά που ισχύουν στις αγγλοσαξονικές χώρες. Είναι περιττό να πούμε ότι ο στόχος αυτός είναι εχθρικός προς την καπιταλιστική συσσώρευση.

Η έννοια της «τιμής» παρουσιάζεται σε διαφορετικό πλαίσιο συμφραζομένων, ανάλογα με τη θέση του ατόμου στην κοινωνική δομή, πράγμα που εξηγεί και τη διαφορετική αξία με την οποία επενδύεται στην έννοια αυτή. Έτσι, ο ανταγωνισμός μεταξύ ίσων συντελείται υπό διαφορετικούς όρους σε κάθε επίπεδο της κοινωνικής ιεραρχίας. Στα χαμηλότερα επίπεδα της κοινωνικής ιεραρχίας, η κοινή γνώμη αναγνωρίζει την αρετή περισσότερο, ως στοιχείο του ανταγωνισμού. Όσο ανεβαίνουμε στην κοινωνική κλίμακα, η τιμή ως υπεροχή-πρωτείο αντικαθιστά όλο και περισσότερο την τιμή ως αρετή. Ωστόσο, αυτό σημαίνει επίσης ότι όσο ανεβαίνουμε στην κοινωνική ιεραρχία, τόσο η τιμή αποκτάται περισσότερο από την κοινωνική θέση και λιγότερο από την προσωπική δράση. Ταυτόχρονα, όλα αυτά σχετίζονται και με το μέγεθος της κοινότητας. Όσο μικρότερη είναι, τόσο εντονότερες οι πιέσεις για συμμόρφωση προς τον κώδικα της τιμής και οι ηθικές κυρώσεις στην αντίθετη περίπτωση.

Αντίστοιχα ποικίλλει και η σχέση της τιμής με τη σεξουαλικότητα, των ανδρών, πρώτα απ' όλα, οι οποίοι διαθέτουν μεγαλύτερη σεξουαλική ελευθερία, γιατί έχουν μεγαλύτερη ελευθερία κίνησης και των οποίων η τιμή δεν θίγεται μόνο από την πίστη των συζύγων τους, αλλά από αυτήν οποιασδήποτε άλλης γυναίκας με την οποία έχουν συνδεθεί (της ερωμένης τους, δηλαδή). Η διαφορά στη σχέση της τιμής με τη σεξουαλικότητα είναι ακόμα πιο εμφανής στις γυναίκες. Ενώ οι γυναίκες της μεσαίας τάξης έχουν λιγότερες δικαιοδοσίες στο εσωτερικό της οικογένειας απ' ό,τι οι γυναίκες των λαϊκών τάξεων, καθώς και λιγότερη ελευθερία κίνησης και δράσης, εφ' όσον όλα τα οικιακά καθήκοντα τα αναλαμβάνει το υπηρετικό προσωπικό, και με αυτή την έννοια, η συμπεριφορά τους είναι ακόμα πιο συγκρατημένη από αυτήν των γυναικών που ανήκουν στις λαϊκές τάξεις, στις ανώτερες τάξεις όλα αυτά αντιστρέφονται. Οι γυναίκες των ανώτερων τάξεων, και ιδίως οι γυναίκες της αριστοκρατίας, απολαμβάνουν μεγάλη ανεξαρτησία και δεν βρίσκονται υπό την κηδεμονία των ανδρών, πράγμα που συμβαίνει και στις χήρες ή τις ανύπαντρες γυναίκες κάποιας ηλικίας. Έχουν τα ίδια δικαιώματα με τους άνδρες και είναι, συμπεριφέρονται, σαν άνδρες. Γι' αυτές, συνεπώς, εφ' όσον υιοθετούν «ανδρική» συμπεριφορά, δεν ισχύουν οι κανόνες και οι κυρώσεις της «ντροπής». Όπου καταρρέει ο κατά φύλα καταμερισμός της εργασίας, οι γυναίκες γίνονται άνδρες και όπου αυτό συμβαίνει, δεν διαθέτουν ούτε «τιμή» (=αρετή) ούτε ντροπή.

John Campbell, 1966. Honour and the Devil [Η τιμή και ο διάβολο], όπ.π., σελ. 139-170.

Κατά τον Campbell, η τιμή είναι η αναγνωρισμένη ακεραιότητα και αξία της ατομικής προσωπικότητας και ήταν πολύ σημαντική για τους Έλληνες όλων των κοινωνικών κατηγοριών, από τους αγρότες ως τους υπουργούς, μολονότι οι εγωιστικές, κατά κάποιο τρόπο, αξίες της και η αντίστοιχη συμπεριφορά που υπαγορεύουν αντιβαίνουν στις επιταγές της χριστιανικής ηθικής. Το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο μελετάει και αναλύει την τιμή είναι μια κοινότητα

Σαρακατσάνων στο Ζαγόρι. Την εποχή που διεξήγαγε την έρευνά του ο Campbell, οι Σαρακατσάνοι ζούσαν με βάση έναν αυστηρό παραδοσιακό κώδικα τιμής, ο οποίος του ενέπνευσε τον τίτλο του έργου του αλλά και το περιεχόμενο της έρευνάς του (Τιμή, οικογένεια και πατρωνεία: Μελέτη των θεσμών και των ηθικών αξιών σε μια ελληνική ορεινή κοινότητα, 1964)⁴.

Ημι-νομάδες κτηνοτρόφοι, οι Σαρακατσάνοι του Ζαγοριού ζούσαν το χειμώνα στο βουνό, το καλοκαίρι στην πέδιάδα, στο περιθώριο και των δύο οικισμών και σε συνθήκες έντασης τόσο με τους άλλους χωρικούς της κοινότητάς τους, στο Ζαγόρι, όσο και με τους πεδινούς, ένταση που οφείλεται στην κτηνοτροφική δραστηριότητά τους και στις ζημιές που προκαλούν τα ζώα τους στις γεωργικές καλλιέργειες. Οι ίδιοι, ως κοινότητα, δεν διέθεταν επίσημους πολιτικούς θεσμούς και με δεδομένο ότι οι τοπικές ομάδες οικογενειών που είχαν βοσκοτόπια στην ίδια εδαφική περιφέρεια δεν ήταν συγκροτημένες σε «συσσωματωμένες ομάδες» (corporate groups)⁵, η βασική ενότητα της κοινωνικής οργάνωσης ήταν η οικογένεια, στη βασική ή τη διευρυμένη της μορφή. Ένας αριθμός οικογενειών, που συνδέονταν μεταξύ τους με δεσμούς συγγένειας ή αγχιστείας συνεργάζονταν σχεδόν θεσμοποιημένα για τη φροντίδα των ζώων τους και αυτό ονομαζόταν «παρέα». Η «παρέα» αποτελείτο 15-50 άτομα υπό την εξουσία μιας ομάδας έγγαμων αδελφών και σπάνια συμπεριλάμβανε άνδρες που δεν συνδέονταν με τέτοιους δεσμούς, αν εξαιρέσει κανείς βοσκούς που δούλευαν για το μεροκάματό τους. Η μεγάλη δυσπιστία και η καχυποψία που διείπε τις σχέσεις μεταξύ μη συγγενών και μη αγχιστέων εμπόδιζε οποιαδήποτε μορφή συνεργασίας μεταξύ τους.

Για τους Σαρακατσάνους, ο κόσμος χωριζόταν σε τρεις κατηγορίες προσώπων: στους συγγενείς εξ αίματος, στους οποίους ανήκαν οι αμφιπλευρικοί συγγενείς ως τα δεύτερα εξαδέλφια και με τους οποίους υπήρχαν σχέσεις αγάπης, στοργής και εμπιστοσύνης· στους συγγενείς εξ αγχιστείας, στους οποίους φέρονταν έντιμα, αλλά δεν τους εμπιστευόταν απόλυτα, είχαν όμως σχέσεις συνεργασίας και περιορισμένης εμπιστοσύνης· και στους ξένους, που θεωρούνταν σχεδόν εχθροί και γι αυτό το λόγο θεωρείτο ανόητο να τους εμπιστευεται κανείς και άνανδρο να μην τους εκμεταλλεύεται μέσα σε ορισμένα όρια.

Σ' αυτό τον εχθρικό κόσμο που αποτελείτο βασικά από ξένους, οι συγγενείς και οι αγχιστείες όφειλαν να αλληλο-υποστηρίζονται ηθικά και πρακτικά, και πάλι όμως μέσα σε ορισμένα όρια, που προσδιορίζονταν από την απόλυτη

⁴ (Και για να μεταφερθούμε στη συζήτηση για τις έρευνες στη Μεσόγειο και την πολιτισμική ενότητά της, για την οποία σας είπα ότι οι όροι της τέθηκαν από τις πρώτες μελέτες που έγιναν στην περιοχή, βλέπουμε ήδη στον τίτλο του Campbell τρία από τα βασικά θέματα που απασχολούσαν [απασχόλησαν] τις ανθρωπολογικές έρευνες στην περιοχή σχεδόν ως την εποχή που δημοσιεύθηκε το άρθρο του Pina-Cabral: τιμή, οικογένεια και πατρωνεία· τρία από τα θέματα που υποτίθεται ότι δείχνουν την ενότητα της Μεσογείου και συγκροτούν την ενότητα της μεσογειακής ανθρωπολογίας).

⁵ Σ' αυτό το σημείο της ανάλυσης του Campbell είναι εμφανής ο «φυλετισμός» για τον οποίο κατηγορήθηκαν, από τον Davis και τον Boissevain, οι πρώτοι ανθρωπολόγοι που διεξήγαγαν έρευνες στη Μεσόγειο· ότι αντιμετωπίζουν τους ευρωπαϊκούς λαούς σαν να ήταν αφρικανικές φυλές και να μην ανήκαν σε εθνικά κράτη. Αυτό ακριβώς σημαίνει η άποψη ότι οι Σαρακατσάνοι δεν διαθέτουν επίσημους πολιτικούς θεσμούς.

προτεραιότητα των αναγκών και των συμφερόντων της πυρηνικής οικογένειας, ακόμα και σε σχέση με έναν αδελφό. (Έτσι, για παράδειγμα, και μεγάλο κοπάδι να είχε κανείς δεν έδινε μερικά ζώα σ' ένα συγγενή για να τον βοηθήσει, ούτε ήταν υποχρεωμένος να εκδικηθεί το φόνο ενός συγγενούς ή την ατίμηση μιας γυναίκας συγγενούς του). Σ' αυτό το πλαίσιο, η οικογένεια αναδυόταν ως ένας απομονωμένος κοινωνικός θύλακας, που αντιμετώπιζε την πλειονότητα της κοινότητας με εχθρότητα και καχυποψία και δεχόταν σημαντική αλλά περιορισμένη υποστήριξη από τους συγγενείς και τους αγχιστείς.

Αυτή η εχθρότητα εκφραζόταν με την προσπάθεια αμάυρωσης της υπόληψης των άλλων, με μυστικότητα σ' ό,τι αφορά την κατάσταση και τα πεπραγμένα κάθε οικογένειας, με κλοπές και φυσική βία. Εκφραζόταν επίσης με πολύ επιφυλακτικές συζητήσεις μεταξύ μη συγγενών ανδρών ή γυναικών στις οποίες καθένας προσπαθούσε να αποσπάσει πληροφορίες για τις προθέσεις και τις δραστηριότητες του άλλου, και οι οποίες, με αυτή την έννοια, δεν αποτελούσαν μορφές κοινωνικότητας αλλά εκφράσεις κοινωνικής αντίθεσης και απόστασης. Η εχθρότητα εκδηλωνόταν με αμοιβαίες ζωοκλοπές στο παρελθόν, οι οποίες είχαν περιοριστεί, την εποχή που ήταν ο Campbell, λόγω των αυστηρών ποινών που επέβαλε η κυβέρνηση και είχαν αντικατασταθεί με οργανωμένες παραβιάσεις από τους βοσκούς των βοσκότοπων των γειτόνων τους, με στόχο την χορτοκλοπή. Εκδηλωνόταν επίσης με καυγάδες και συμπλοκές μεταξύ των βοσκών για πραγματικές ή φανταστικές, ασήμαντες ή σημαντικές προσβολές, οι οποίοι, ωστόσο, πρόσεχαν να μην φθάσουν ως το φόνο. Γιατί, με δεδομένο ότι η υποχρέωση της εκδίκησης περιοριζόταν στην οικογένεια προέλευσης, αν ήταν άγαμοι, ή στη δική τους οικογένεια, αν ήταν έγγαμοι, οι ομάδες αυτές ήταν κακά εξοπλισμένες για να εμπλακούν σε μια παρατεταμένη βεντέτα.

Γενικά, ο τρόπος ζωής των κτηνοτρόφων είναι υπερβολικά δύσκολος για να αντέξει πάνω από ένα ορισμένο μέτρο βίας στο εσωτερικό της κοινότητας. Έτσι, η αντίθεση και η εχθρότητα μεταξύ των οικογενειών εκφράζεται περισσότερο έμμεσα, με τον ανταγωνισμό για το όνομα και το γόητρο. Οι οικογένειες ανταγωνίζονται για την κοινωνική αναγνώριση, η οποία εξαρτάται από το αν και κατά πόσο τα μέλη τους αποδέχονται και προσχωρούν σ' ένα κοινό σύστημα αξιών, καθώς και από το πόσο τα άλλα μέλη της κοινότητας, ξένοι στην πλειονότητά τους, επιδοκιμάζουν τον τρόπο με τον οποίο κάνουν πράξη τις αξίες αυτές. Έτσι, μολονότι οι αξίες του γοήτρου ενθαρρύνουν την ενασχόληση κάθε άνδρα με τα δικά του συμφέροντα, επιτελούν μια συνδυαστική λειτουργία, ταυτόχρονα, που συνίσταται στο γεγονός ότι όλοι προσπαθούν να τις τηρήσουν.

Η βάση της κοινωνικής υπόληψης μιας οικογένειας, που αποτελεί και το διακύβευμα του ανταγωνισμού, είναι η τιμή (που, στα ελληνικά, σημαίνει ταυτόχρονα τίμημα και αξία, οικονομική, κοινωνική και άλλη). Τιμή είναι λοιπόν η κοινωνική αξία που αποδίδεται στις ανταγωνιζόμενες ομάδες και άτομα. Ωστόσο, με εξαίρεση τα πρόσωπα ή τις οικογένειες που βρίσκονται στο χαμηλότερο επίπεδο της ιεραρχίας με βάση το γόητρο, όλοι οι Σαρακατσάνοι γεννιούνται με τιμή σε οικογένειες που έχουν τιμή. Συνεπώς δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για ανταγωνισμό για την τιμή. Είναι όμως μια ιδιότητα ή ένα χαρακτηριστικό της

οικογένειας που μπορεί να παραβιαστεί και να προσβληθεί και έτσι να χαθεί σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως σε περίπτωση φόνου ή τραυματισμού σε καυγά (όπου, δηλαδή χύνεται αίμα της οικογένειας) ακόμα και λεκτικής προσβολής ενός άνδρα, «διαφθοράς» ή βιασμού μιας γυναίκας, κ.ά. Η τιμή, συνεπώς είναι η κατάσταση ακεραιότητας της οικογένειας και του ατόμου, το να μένουν ανέγγιχτοι και προφυλαγμένοι από τέτοιου είδους επιθέσεις και προσβολές. Η ακεραιότητα της οικογένειας και η κοινωνική της θέση εξασφαλίζεται και αναγνωρίζεται όταν οι άλλοι φροντίζουν να μην την προσβάλουν με αυτούς τους τρόπους. Αν το κάνουν χωρίς λόγο και δεύτερη σκέψη, δείχνουν με σαφήνεια ότι δεν υπολογίζουν την αξία της. Και σ' αυτή την περίπτωση, η προσβληθείσα οικογένεια οφείλει να ανταπαντήσει άμεσα και με βία, αν θέλει να διατηρήσει την υπόληψή της. Αν δεν το κάνει, η τιμή της χάνεται.

Η τιμή είναι συλλογική και ατομική. Η συλλογική τιμή της οικογένειας εξαρτάται από την τιμή των μελών της και ξαναεπιστρέφει στα άτομα, των οποίων η ατομική τιμή εξαρτάται από αυτήν της οικογένειας. Η τιμή της οικογένειας, στοιχείο της οποίας είναι η αλληλεγγύη της τελευταίας, συμβολίζεται με την ιδέα του αίματος και κληρονομείται με το αίμα. Γιατί το αίμα φέρει τα ηθικά και φυσικά γνωρίσματα κάθε οικογένειας και, με αυτή την έννοια, ο χαρακτήρας και η κοινωνική προσωπικότητα των παιδιών καθορίζονται από το αίμα των οικογενειών των γονιών τους. Αν οι γονείς δεν είναι από αξιότιμη οικογένεια, πράγμα που οφείλεται στο γεγονός ότι το αίμα τους δεν παίρνει φωτιά στην παραμικρή προσβολή, αυτό μεταβιβάζεται και στα παιδιά, όπως μεταβιβάζεται και η έλλειψη άλλων σοβαρών ιδιοτήτων που έχουν την προέλευσή τους στο αίμα, όπως είναι η δύναμη και το θάρρος, ιδιότητες απαραίτητες για τους άνδρες.

Αν χαθεί η τιμή χάνεται και το κοινωνικό γόητρο, το οποίο είναι, ουσιαστικά, το αντικείμενο του ανταγωνισμού μεταξύ των οικογενειών. Το γόητρο βέβαια έχει και άλλες συνιστώσες, υλικές, όπως είναι ο πλούτος και ο αριθμός των γιων σε μια οικογένεια. Και στην πραγματικότητα, τόσο η ίδια η τιμή, όσο και άλλα στοιχεία του γοήτρου, όπως η ποιότητα των γάμων των παιδιών και η δυνατότητα δημόσιας επίδειξης υπερηφάνειας, εξαρτώνται από τον πλούτο της οικογένειας και τον αριθμό των γιων της. Οι πολύ φτωχές οικογένειες δεν θεωρούνται ότι έχουν τιμή, έστω και αν δεν έχουν κάτι κάτι που να τις ατιμάζει.

Όπως ήδη είδαμε, η τιμή της οικογένειας εξαρτάται, εκτός από την καταγωγή της, και από την τιμή των μελών της, από την δημόσια αξιολόγηση της συμπεριφοράς τους. Οι εγγενείς αρχές της προσωπικής τιμής αναφέρονται σε δύο ιδιότητες που συνδέονται με τα φύλα οι οποίες διακρίνουν και διαχωρίζουν το ιδεώδη ηθικό χαρακτήρα των ανδρών και των γυναικών. Αυτές είναι ο *ανδρισμός* για τους άνδρες και η *ντροπή* για τις γυναίκες, ιδιότητες τις οποίες οι άνδρες και οι γυναίκες διαθέτουν από τη φύση τους, αλλά που, όπως η τιμή, οι Σαρακατσάνοι θεωρούν εύκολα μπορούν να χαθούν, καθώς δεν είναι δύσκολο ούτε για τους άνδρες ούτε για τις γυναίκες να κινηθούν προς την αντίθετη κατεύθυνση της πραγματικής τους κλίσης. Μία όψη, λοιπόν, της τιμής είναι ο αγώνας για αυτοπειθαρχία εναντίον της δειλίας και της λαγνείας, οι οποίες, ως κατάλοιπα της ζωώδους φύσης του, απειλούν να αμαυρώσουν τη φυσική ευγένεια του ανθρώπου.

Οι ιδιότητες του ανδρισμού είναι φανερές και οικείες: είναι η δύναμη του σώματος και του πνεύματος στον άνδρα, η εμπιστοσύνη στις δυνάμεις του και η στήριξη του αποκλειστικά σ' αυτές, το θάρρος και η αποτελεσματικότητά του, γιατί εν τέλει αυτό που μετράει δεν είναι οι προθέσεις αλλά τα αποτελέσματα. Τα φυσικά χαρακτηριστικά, που συμβολίζονται με τους όρχεις και τη δύναμη που υποτίθεται ότι αντλείται από αυτούς και συνοψίζονται στο χαρακτηρισμό βαρβάτος, είναι μεν σημαντικά, ωστόσο δεν πρέπει να είναι ανεξέλεγκτα. Ο ανδρισμός που συνδέεται με την τιμή απαιτεί πειθάρχηση της ζωώδους δύναμης και του πάθους ώστε να υπηρετούν τους δικούς του ιδεώδεις στόχους. Η παρθενία πριν από το γάμο ήταν και για τους άνδρες ένα ιδεώδες. [Βλέπουμε εδώ ότι ο ανδρισμός στους Σαρακατσάνους συλλαμβάνεται διαφορετικά απ' ό,τι τον περιγράφει ο Pitt-Rivers για την Ανδaluσία].

Η ιδιότητα που απαιτείτο από τις γυναίκες ήταν η ντροπή και κυρίως η σεξουαλική ντροπή. Η ντροπή δεν πηγάζει μόνο από το φόβο των εξωτερικών κυρώσεων, αλλά ιδίως από μια ενστικτώδη αποστροφή για τη σεξουαλική δραστηριότητα, που την οδηγεί στην προσπάθεια να κρύψει στο ντύσιμο, στην κίνηση και στη γενικότερη στάση της τα φυσικά χαρακτηριστικά του φύλου της. Η παρθενία ήταν το ιδεώδες για τα κορίτσια, όμως και οι παντρεμένες γυναίκες έπρεπε να είναι παρθένες στη σκέψη και συγκρατημένες στη σεξουαλική τους επιθυμία και δραστηριότητα. Ωστόσο, επειδή η τιμή της εξαρτιόταν από την υπόληψη που η κοινότητα ήταν διατεθειμένη να της αναγνωρίσει, ο μόνος τρόπος για να προστατεύσει μια γυναίκα την τιμή της ήταν να συμμορφώνεται απολύτως σε κάθε εξωτερική όψη της συμπεριφοράς της με τον κώδικα της σεξουαλικής ντροπής. Η σεξουαλική ντροπή θεωρείτο ότι μεταβιβάζεται από τη θηλυκή γραμμή, από μάνα σε κόρη. Η απώλειά της, ωστόσο, ενέπλεκε πάντα την τιμή των ανδρών της οικογένειας και επηρέαζε τον ανδρισμό του συζύγου, των αδελφών και των γιών.

Είναι σαφές ότι ο ανδρισμός και η ντροπή είναι συμπληρωματικές ιδιότητες σε σχέση με την τιμή. Ο ανδρισμός των ανδρών κάθε οικογένειας προστατεύει την σεξουαλική ντροπή των γυναικών της από τις εξωτερικές προσβολές και παραβιάσεις. Ενώ, από την άλλη πλευρά, οι γυναίκες πρέπει να έχουν ντροπή, αν δεν θέλουν να ατιμαστεί ο ανδρισμός των ανδρών της οικογένειάς τους.

Η τιμή, λοιπόν, αν θεωρηθεί ταυτόσημη με την κατοχή από άνδρες και γυναίκες των παραπάνω ιδιοτήτων, είναι μια προσπάθεια σύνδεσης της ύπαρξης με ορισμένα αρχέτυπα μοτίβα συμπεριφοράς. Οι γυναικείες αξίες αναφέρονται στην ιδεώδη συμπεριφορά της Παναγίας: αιδημοσύνη, παρθενία και ανιδιοτελής αγάπη. Οι ανδρικές αξίες έχουν διαφορετικά πρότυπα. Ο Χριστός εκπροσωπεί το ιδεώδες της εγκράτειας και της ανιδιοτελούς θυσίας ακόμα και της ζωής. Οι έφιπποι Άγιοι, Δημήτριος και Γεώργιος, εκπροσωπούν το πρότυπο του φυσικού και πνευματικού θάρρους. Πιο κοντά στην πραγματικότητα των βοσκών, αυτές οι δύο όψεις του ιδεώδους ανδρισμού συνενώνονται στη θρυλική μορφή του Κλέφτη ήρωα, ενσάρκωσης της δύναμης, του θάρρους και της εγκράτειας. Οι άνδρες και οι γυναίκες λοιπόν αγωνίζονται να επιτύχουν αυτούς τους ιδεώδεις τρόπους ύπαρξης και συμπεριφοράς. Στην περίπτωση που απέχουν πάρα πολύ, η τιμή τους χάνεται.

Αν κατορθώσουν να πλησιάσουν τον ιδεώδη τύπο συμπεριφοράς και προσωπικότητας που αρμόζει στο φύλο τους και τη θέση τους στον κύκλο της ζωής, χαρακτηρίζονται, και οι άνδρες και οι γυναίκες, τίμιοι-τίμιες.

Ο ιδεώδης τύπος προσωπικότητας αλλάζει με την ηλικία. Οι νέοι ανύπαντροι άνδρες, τα παλληκάρια, ηλικίας 20-30 ετών, διακρίνονται, ή πρέπει να διακρίνονται, για τον ηρωισμό, τη δύναμη και το θάρρος τους, και για την ετοιμότητά τους ακόμα και να πεθάνουν για την τιμή της οικογένειάς τους. Η φυσική τελειότητα είναι ένα σημαντικό ιδεώδες χαρακτηριστικό τους και, αντίστροφα, κάθε είδος φυσικής ατέλειας μοιραίο για την υπόληψή τους. Αυτή η περίοδος είναι του «τέλειου ανδρισμού», που δεν έχουν ακόμα αναλάβει οικογενειακές ευθύνες και δεν χρειάζεται ακόμα να είναι προσεκτικοί, να κάνουν συμβιβασμούς και να λένε ψέμματα.

Η κρίσιμη στιγμή για την ανάπτυξη της υπόληψής τους είναι ο πρώτος τους καυγάς, ο οποίος πρέπει να γίνει, και συνήθως γίνεται, δημόσια γνωστός, καθώς αποτελεί, αυτός και όσοι θα επακολουθήσουν -γιατί οι καυγάδες είναι συχνοί σ' αυτή την ηλικία- κρίσιμη δοκιμασία και έλεγχο του ανδρισμού του. Γι αυτόν ακριβώς το λόγο, τα παλληκάρια είναι πολύ εύθικτα και αρπάζονται με το παραμικρό. Όταν ο άνδρας γίνει ο ίδιος κεφαλή μιας οικογένειας, γίνεται πιο προσεκτικός και δεν καταφεύγει στη βία παρά όπου είναι απαραίτητο. Η ιδιότητα που πρέπει να καλλιεργήσει είναι η εξυπνάδα, η ταχύτητα της σκέψης και η διορατικότητα, η ικανότητα να μηχανεύεται τεχνάσματα και να λέει ψέμματα με αποτελεσματικότητα. Η ορθή κρίση για το συμφέρον του πρέπει τώρα να συνδυάζεται με την τιμή με τρόπο που να μη βλάπτει την υπόληψή του. Μόνο όταν γεράσει ο άνδρας αρχίζει να ζει σχετικά απαλλαγμένος από την ένταση του ανταγωνισμού.

Η έννοια της τιμής και του τίμιου άνδρα επισφραγίζονται από τα συναίσθηματά του εγωισμού και της ντροπής. Ο εγωισμός είναι η εσώτερη ανάγκη και υποχρέωση να επιτύχει κανείς την ταύτιση με την εικόνα του ιδεώδους εαυτού. Ο εγωισμός δεν έχει σχέση με ένα κώδικα ηθικών ή τελετουργικών απαγορεύσεων, αλλά με τα δέοντα θετικά επιτεύγματα, δηλαδή με το ιδεώδες της κοινωνικής προσωπικότητας που διαθέτει συγκεκριμένες ηθικές ιδιότητες, από την μια πλευρά, και ορισμένα υλικά γνωρίσματα, από την άλλη. Ο εγωισμός θίγεται όταν κάποιος φερθεί στον άνδρα με τρόπο που φαίνεται ότι δεν τον υπολογίζει, όταν τον προσβάλει -ή και όταν ο ίδιος απλώς πιστεύει ότι αυτό συνέβη- γιατί του δείχνει ότι δεν τον αναγνωρίζει. Σ' αυτή την περίπτωση θίγεται ο πυρήνας της προσωπικότητας του άνδρα, ο ανδρισμός και η υπεροχή του, και αν θέλει να διατηρήσει τον αυτο-σεβασμό του, πρέπει να απαντήσει με βία. Η απαίτηση αυτή είναι ακόμα πιο έντονη αν στη σκηνή της ταπείνωσής του παρευρίσκονταν και τρίτοι.

Αν ο εγωισμός είναι η ανάγκη να επιτύχει ο άνδρας την ταύτιση με την εικόνα ενός ιδεώδους εαυτού, η ντροπή είναι το συναίσθημα που αισθάνεται κανείς όταν είναι φανερό ότι απέτυχε. Όπως στην περίπτωση του εγωισμού, παρότι ο άνδρας μπορεί να αισθάνεται ντροπή για κρυφές αδυναμίες ή λάθη του, το συναίσθημα της ντροπής πάντα συνεπάγεται σύγκριση με τα επιτεύγματα άλλων

και είναι ακόμα πιο έντονο όταν η ανεπάρκεια του άνδρα εκτεθεί δημόσια. Ο άνδρας μπορεί να αισθάνεται ντροπή και για τα λάθη και τις αδυναμίες άλλων προσώπων με τα οποία έχει στενή σχέση (των μελών της οικογένειάς του). Επίσης, η ντροπή μπορεί να αποδοθεί από τους άλλους, όταν κάνουν αρνητικά σχόλια για τη συμπεριφορά του, λέγοντας ότι το φέρσιμό του σε κάποιο ζήτημα είναι ντροπή και ότι αν ήταν τίμιος θα είχε ντραπεί να ενεργήσει με αυτό τον τρόπο· η *ντροπή* δηλαδή θα τον είχε αποτρέψει [πρβλ. τη ντροπή στην Ανδαλουσία, όπως την περιγράφει ο Pitt-Rivers]. Έτσι, η έννοια της *ντροπής* στους άνδρες εμπεριέχει την έννοια της έλλειψης και της αποτυχίας, έχει δηλαδή αρνητική σημασία.

Στις γυναίκες η έννοια της *σεξουαλικής ντροπής* έχει δύο όψεις. Η πρώτη είναι όταν η γυναίκα έχει επίγνωση της δύναμης της σεξουαλικότητάς της και του πόσο απειλητική είναι για την τιμή των ανδρών, πράγμα που της προκαλεί την αίσθηση ότι δεν έχει επιτύχει την ιδεώδη προσωπικότητα και γι αυτό «αισθάνεται ντροπή». Η δεύτερη, όταν, λέγεται, για παράδειγμα, ότι είναι «ένα κορίτσι με ντροπή», σημαίνει την προσεκτική συμμόρφωση με τον αυστηρό κώδικα της σεμνής συμπεριφοράς και κίνησης, που εκφράζει το φόβο της κοπέλλας μήπως αποτύχει στην πειθάρχηση της σεξουαλικότητάς της με βάση το ιδεώδες της συμπεριφοράς για τις κοπέλες.

Είναι σαφές ότι, ώς ένα βαθμό [και όχι απόλυτα, όπως σχηματοποιήθηκε αργότερα], τα συναισθήματα του εγωισμού και της ντροπής είναι επιμερισμένα κατά φύλα. Ο *εγωισμός*, ο οποίος ενθαρρύνει μια θετική ανταγωνιστική στάση μεταξύ των ανδρών, της ίδιας ηλικίας ιδίως, δεν είναι γενικά μια ιδιαίτερα ευπρόσδεκτη ιδιότητα για τις γυναίκες. Από την άλλη πλευρά, το περιοριστικό καθεστώς που επιβάλλει στο άτομο η ακραία αίσθηση της ντροπής είναι ασύμβατο με τον (ανδρικό) κοινωνικό ρόλο της κεφαλής της οικογένειας, σύμφωνα με τον οποίο ο άνδρας πρέπει να υψώνει διαρκώς το ανάστημά του, να επιβάλλεται, και, σε ορισμένες περιπτώσεις, να προβαίνει σε πράξεις αμφίβολης εντιμότητας. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο άνδρας δεν αισθάνεται ντροπή όταν η δράση του κρίνεται ανεπιτυχής, σημαίνει όμως ότι δεν μπορεί να παραμένει σε μια κατάσταση ντροπής, με την έννοια του να περιορίζει τη δραστηριότητά του από φόβο μήπως αποτύχει.

Σ' αυτό το πλαίσιο, μπορούν να γίνουν τρεις σημαντικές διαπιστώσεις για το σύστημα των κοινωνικών αξιών που διαπνέουν αυτή την κατακερματισμένη κοινότητα.

Η πρώτη είναι ότι η μορφή της παραδεκτής και εκτιμώμενης συμπεριφοράς καθορίζεται απόλυτα από τη μορφή των σχέσεων, με βάση δηλαδή διαφορετικά κριτήρια για κάθε είδους σχέση. Από τη στιγμή που όλα εξαρτώνται από τη διατήρηση της τιμής, επικρατεί η άποψη ότι οι ατυχίες ή οι αποτυχίες μιας οικογένειας, η οποία χάνει την τιμή και το γόητρό της λόγω φτώχειας ή ατίμωσης, επικυρώνει, κατά κάποιο τρόπο, και ενισχύει την κοινωνική θέση και ακεραιότητα των άλλων. Έτσι, θεωρείται σχεδόν αρετή, μέσα σε ορισμένα όρια, να κακολογεί κανείς, να εξαπατά και να ξεγελάει τους μη συγγενείς, ενώ η συμπεριφορά αυτή

απέναντι στους συγγενείς θεωρείται αμαρτία και ντροπή. Οι αξίες της τιμής και του γοήτρου είναι αποκλειστικές και επιμεριστικές, μερικευτικές και μερικευμένες.

Δεύτερον, είναι ολοφάνερα εγωιστικές. Η έννοια της τιμής εκφράζει την ιδέα της αξίας του ατόμου και της οικογένειας, η οποία εκτιμάται ρητά μεν με γνώμονα τα ιδεώδη πρότυπα συμπεριφοράς, άρρητα όμως με γνώμονα την συμπεριφορά των άλλων. Η τιμή είναι, όπως είδαμε, η ακεραιότητα, το να παραμένει κανείς στο απυρόβλητο των προσβολών, ενώ οι έννοιες του εγωισμού και της ντροπής υποστηρίζουν την έννοια της τιμής και σημαίνουν την υποχρέωση ανδρών και γυναικών να επιτύχουν την εικόνα του ιδεώδους εαυτού.

Αυτές οι έννοιες και αξίες αφορούν στην εκτίμηση και το σεβασμό του εαυτού και όχι των άλλων. Αυτό που ενδιαφέρει τον άνδρα στην προσπάθειά του να επιτύχει μια συγκεκριμένη ιδεώδη συμπεριφορά είναι η επιτυχία του εγχειρήματός του όχι οι επιπτώσεις των πράξεών του στους άλλους. Όταν ο άνδρας κρίνει την συμπεριφορά των άλλων και απαντάει σ' αυτήν, δεν σκέφτεται μήπως έχει καταλάβει λάθος, ούτε του περνάει από το μυαλό να δεχτεί τη συγγνώμη του (που ούτως ή άλλως κανένας Σαρακατσάνος δεν θα ζητούσε). Σκέφεται μόνο την τιμή του και τις συνέπειες που θα έχει η συμπεριφορά του άλλου αν δεν αντιδράσει αμέσως σ' αυτήν. Ο εγωισμός απογορεύει κάθε πράξη που θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως αδυναμία, και αυτό συμπεριλαμβάνει κάθε αλτρουιστική συμπεριφορά απέναντι σε μη συγγενή. Η συνεργασία, η ανεκτικότητα και η αγάπη αντικαθίστανται από την αλλαζονική αυτονομία, την υπεροψία και την εχθρότητα. Ακόμα και όταν φέρεται μεγαλόψυχα στους άλλους, το κάνει από μέριμνα για τον εαυτό του και για την ιδεώδη εικόνα που πρέπει να ενσαρκώσει. Και γενικά δεν υπάρχει τίποτε μεμπτό, που να προκαλεί ντροπή, στο να κάνει κανείς προσβολές, μόνο στο να δέχεται.

Στην έννοια του εγωισμού υπάρχει μια ένταση μεταξύ αυτού που ο άνδρας είναι και αυτού που θα έπρεπε να είναι. Το τι είναι όμως εξαρτάται από την αξιολόγηση της κοινότητας, δηλαδή από το τι θεωρείται ότι είναι. Η ανάγκη να εξισώσει την αξιολόγηση της κοινότητας με τη δική του ιδεώδη εικόνα οδηγεί συχνά τον άνδρα σε ένα είδος ασυνείδητης απάτης ή αυτο-εξαπάτησης. Προσπαθώντας να δώσει την εντύπωση ότι είναι παλληκάρι, γίνεται παλληκάρι. Ο άνδρας κομπάζει και υψώνει το ανάστημά του περισσότερο όταν ο φόβος ότι θα κληθεί να αποδείξει τι είναι είναι μειωμένος. Και τραβάει το μαχαίρι του με περισσότερη παλληκαριά όταν είναι βέβαιο ότι είναι παρόντες άλλοι που θα τον εμποδίσουν να το χρησιμοποιήσει.

Η τρίτη διαπίστωση για τις αξίες της *τιμής* είναι η έμφαση που δίνουν στη δύναμη και τη δεξιότητα. Η φυσική δύναμη είναι, όπως είδαμε, πολύ σπουδαίο στοιχείο της κρίσιμης ιδιότητας του ανδρισμού και η φυσική αδυναμία ή ασθενικότητα αρνητικό στοιχείο. Μεγάλη σημασία έχει και η δύναμη των αριθμών. Μια οικογένεια χωρίς γιους δύσκολα προστατεύει την τιμή των θυγατέρων της. Και είναι πιο φρόνιμο να προσβάλει κανείς έναν άνδρα χωρίς αδελφούς παρά έναν άνδρα με αδελφούς. Η αδυναμία προκαλεί περιφρόνηση. Μειώνει από μόνη της το γόητρο, προτού καν οδηγήσει στην απώλεια της τιμής.

Η εξυπνάδα, η πονηριά και η επιδεξιότητα εκτιμώνται ιδιαίτερα ως ικανότητες απαραίτητες για την διαχείριση του κοπαδιού (για την εξασφάλιση καλών βοσκότοπων, σε καλή τιμή, καλών τιμών στα προϊόντα του κοπαδιού, κλπ.). Αν ο άνδρας δεν διαθέτει τις ικανότητες αυτές, είναι πολύ πιθανό να μείνει ή να γίνει φτωχός, και αν είναι φτωχός δεν έχει γόητρο, και χωρίς γόητρο είναι και η τιμή σε κίνδυνο. Γιατί η τιμή είναι θέμα αναγνώρισης. Η υπόληψη λοιπόν, είναι αδύνατη χωρίς δύναμη, επιδεξιότητα και εξυπνάδα. Ο άνδρας είναι καλός μόνο όταν είναι και δυνατός. Μολονότι η άσκοπη βία είναι ατιμωτική, δεν κρύβεται η ευχαρίστηση που δίνει όταν, λόγου χάριν, ένας άνδρας αφηγείται ένα φόνο που ήταν υποχρεωμένος να κάνει· ούτε το γόητρο που του αποφέρει. Δεν υπάρχει πιο πειστικός τρόπος να δείξει κανείς ότι είναι δυνατότερος από το να πάρει τη ζωή ενός άλλου. Αντίστροφα, όλες οι μορφές αδυναμίας είναι επαίσχυντες. Συνεπώς, οι αδύναμοι, οι ταπεινοί και οι συνεσταλμένοι, ακόμα και αυτοί που είναι απλώς καλόκαρδοι και συνεργάσιμοι ή εξυπηρετικοί, δεν θεωρούνται ενάρετοι.

Όλα αυτά δείχνουν ότι οι αξίες της τιμής, συγκροτούν ένα ιδεώδες που αντιφάσκει με τις αρχές της χριστιανικής θρησκείας.

IV. ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΝΤΡΟΠΗ: Η ΣΧΗΜΑΤΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ Η ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ

Οι έξι μελέτες που συμπεριλαμβάνονταν στο συλλογικό τόμο του Περιστιάνη αποτέλεσαν, όπως ήδη είπαμε, την απαρχή μιας εκτεταμένης και μακρόχρονης συζήτησης για τη θέση και σημασία των αξιών της «τιμής και ντροπής» στις κοινωνίες της Μεσογείου. Για πάνω από μια δεκαετία, φαινόταν δεδομένο όχι μόνο ότι απαντώνται σε όλες τις κοινωνίες της Μεσογείου, αλλά και ότι αποτελούν τις κεντρικές τους αξίες. Έτσι, εκτός του ότι αναφέρονταν και συζητούνταν σε όλες τις μονογραφίες των κοινοτήτων της Μεσογείου, πολλές μελέτες είχαν κεντρικό θέμα τους τις αξίες αυτές.

Από αυτές τις μελέτες, άλλες επαναλάμβαναν τις αρχικές αναλύσεις και τις σχηματοποιούσαν στην πορεία, έτσι ώστε οι εκλεπτυσμένες περιγραφές των πρωτεργατών της συζήτησης αυτής να καταλήξουν στη σχηματική συνταύτιση της τιμής με τους άνδρες και της ντροπής με τις γυναίκες. Άλλες, πάλι, μολονότι δέχονταν ως βάση συζήτησης αυτό το αντιθετικό, συμπληρωματικό δίπολο, πρόσφεραν εθνογραφικές περιγραφές που έδειχναν ότι η κοινωνική πραγματικότητα ήταν πολύ πιο σύνθετη. Έδειχναν δηλαδή ότι οι αξίες, οι κοινωνικές δραστηριότητες και αξιολογήσεις των ανθρώπων και των δραστηριοτήτων τους ήταν πιο περίπλοκες και δεν μπορούσαν να υπαχθούν αναγωγιστικά στο σχήμα τιμή-ντροπή, το οποίο αποτελούσε μια υπεραπλουστευτική μετάφραση και συμπύκνωση πολλών ιθγενών (τοπικών) αξιών και αξιολογήσεων. Άλλες έρευνες, τέλος, αμφισβήτησαν πλήρως το σχήμα αυτό δείχνοντας πόσο περιοριστικό και εθνοκεντρικό είναι και πόσο διαφέρουν οι πραγματικότητες των κοινωνικών σχέσεων αλλά των φύλων τις οποίες υποτίθεται ότι περιγράφει. Οι έρευνες αυτές αμφισβήτησαν, με άλλα λόγια, όλα τα σημεία πάνω στα οποία στηριζόταν, ή με τα οποία συσχετιζόταν, η αναπαράσταση των μεσογειακών κοινωνιών με βάση το σύμπλεγμα «τιμή και ντροπή»: ότι το βασικό κριτήριο για την αξιολόγηση των ανδρών ως κοινωνικών όντων είναι ο έλεγχος της σεξουαλικής συμπεριφοράς των γυναικών τους· ότι το μοναδικό κριτήριο για την αξιολόγηση των γυναικών είναι η σεξουαλική τους συμπεριφορά· ότι η γυναικεία υπόσταση συνοψιζόταν στην παθητική διατήρηση μιας ιδιότητας· ότι η ανδρική κυριαρχία ήταν γεγονός αναμφισβήτητο, εφ' όσον οι κοινωνικοί κανόνες έθεταν τις γυναίκες υπό τον πλήρη ανδρικό έλεγχο· ότι οι γυναίκες είναι περιορισμένες στον οικιακό χώρο και παντελώς αποκλεισμένες από το δημόσιο· ότι αυτό ισχύει σε όλες τις κοινωνίες των χωρών της Μεσογείου, σε όλους τους χώρους, από τις μεγαλουπόλεις ως τις μικρές κοινότητες και σε όλες τις κατηγορίες του πληθυσμού, από τους αγρότες και τα εργατικά στρώματα ως τα ανώτερα στρώματα.

Αυτές οι μετατοπίσεις στον προβληματισμό δεν σχετίζονται μόνο με το προχώρημα της συζήτησης στο ίδιο το θέμα αυτό και τη βαθμιαία ανάδειξη πτυχών της κοινωνικής ζωής που οι πρώτες αναλύσεις δεν είχαν λάβει υπ' όψιν. Σχετίζονται επίσης με μια σειρά ευρύτερες μετατοπίσεις στην ανθρωπολογική θεωρία και πρακτική. Μια τέτοια μετατόπιση είναι η στροφή από την περιγραφή και την ανάλυση των «ιδεατών κανόνων» και των «κανονιστικών μοντέλων» της κοινωνικής συμπεριφοράς, από την ανάλυση δηλαδή της ιδεώδους συμπεριφοράς

και των κοινωνικών ιδεωδών για τη συμπεριφορά, στην ανάλυση των κοινωνικών πρακτικών και του πώς κρίνεται και αξιολογείται η συμπεριφορά των ανθρώπων σε συγκεκριμένες περιπτώσεις της κοινωνικής διάδρασης. Ένα δεύτερο στοιχείο είναι η στροφή από την προσπάθεια συγκρότησης αναλυτικών εννοιών οικουμενικής εμβέλειας (δηλαδή εννοιών που να μπορούν να εφαρμόζονται σε όλες τις κοινωνίες και να μπορούν να ερμηνεύουν όλες τις κοινωνικές πραγματικότητες) οι οποίες είναι έννοιες που αντλούνται από τον πολιτισμό των ανθρωπολόγων και φέρουν τις σημασίες και τις συνδηλώσεις που έχουν στον πολιτισμό αυτό, η στροφή λοιπόν από αυτές τις εθνοκεντρικές έννοιες στους «ιθαγενείς όρους» και τα «ιθαγενή νοήματα»· προς την διερεύνηση, δηλαδή, του τι σημαίνει ο τοπικός όρος, που αποδίδεται με το υποτιθέμενα αντίστοιχό του στη γλώσσα του ανθρωπολόγου, στην ιθαγενή γλώσσα και στην ιθαγενή πραγματικότητα, τι σημασίες φανερές ή άρρητες έχει και πώς συνδέεται με άλλα στοιχεία του εντόπιου πολιτισμού για να αποκτήσει το νόημά του. Μια τρίτη μετατόπιση είναι η τοποθέτηση των γυναικών στην εθνογραφική εικόνα οι οποίες απουσίαζαν, σε μεγάλο βαθμό, από τις εθνογραφίες και η εθνογραφική διερεύνηση της δικής τους δράσης και συμβολής στην κοινωνική ζωή. Με δεδομένο ότι η απουσία τους ήταν ιδιαίτερα έντονη στην εθνογραφική περιγραφή και ανάλυση των κοινωνιών της Μεσογείου, η μελέτη και η ανάδειξη της δράσης τους επρόκειτο να οδηγήσει σε σημαντική αναθεώρηση, αν όχι σε πλήρη ανατροπή, της εννοιολόγησης των κοινωνιών της Μεσογείου με βάση το δίπολο «τιμή και ντροπή». Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά.

1. Η σχηματοποίηση του συμπλέγματος «τιμή και ντροπή»

Το γεγονός ότι, μετά την έκδοση του συλλογικού τόμου του Περισιτιάνη, οι αξίες της «τιμής και ντροπής» ανιχνεύθηκαν σε πολλές άλλες κοινωνίες της περιοχής της Μεσογείου δεν οδήγησε μόνο στην προσπάθεια που ήδη αναλύσαμε, να συγκροτηθεί δηλαδή η Μεσόγειος σε πολιτισμική περιοχή και οι εθνογραφικές έρευνες στην περιοχή σε υπο-κλάδο της ανθρωπολογίας. Οδήγησε επίσης στην προσπάθεια γενίκευσης της έννοιας της «τιμής» και συγκρότησής της σε αναλυτική έννοια για την περιγραφή των κοινωνιών της περιοχής. Θεωρήθηκε, με άλλα λόγια, ότι έχει, ή πρέπει να έχει, κοινό περιεχόμενο, κοινό παρονομαστή, κοινή σημασία σε όλες τις κοινωνίες και έγινε προσπάθεια να εντοπιστεί το περιεχόμενο αυτό, πίσω από τις επί μέρους σημασίες των τοπικών όρων και πίσω από τις διαφορετικές εκφάνσεις της έννοιας σε κάθε κοινωνία και τη διαφορετική έμφαση σε κάποιο από τα στοιχεία που την συναποτελούν.

Στη βάση αυτή διατυπώθηκαν δύο, κυρίως, γενικευτικές θεωρήσεις.

Η πρώτη διατυπώθηκε το 1971 από την Jane Schneider, στο άρθρο της που ήδη συζητήσαμε. Η Schneider ισχυρίζεται, όπως είδαμε, ότι η έννοια της «τιμής» ταυτίζεται με την αγνότητα των γυναικών και παραπέμπει αποκλειστικά σ' αυτήν. Και αυτό γιατί η διαφύλαξη της αγνότητας των γυναικών είναι ο ιστός που συνέχει τα αρσενικά μέλη της οικογένειας και εμποδίζει τον μεταξύ τους ανταγωνισμό για την πρόσβαση στους οικονομικούς πόρους να οδηγήσει στον κατακερματισμό της

οικογένειας. Εδώ, ο ηθικός κώδικας ερμηνεύεται με βάση τις υλικές και οικονομικές συνθήκες: η «τιμή» εκφράζει μια ιδεολογία άμυνας· συνδέεται με την υπεράσπιση της περιουσίας σε περιοχές χωρίς κεντρική, ή χωρίς αποτελεσματική κεντρική, κυβέρνηση.

Η δεύτερη γενικευτική προσπάθεια ανήκει στον John Davis και διατυπώθηκε στο έργο του που έχουμε επίσης ήδη συζητήσει. Ο Davis υποστηρίζει ότι από όλες τις αναλύσεις για την «τιμή» προκύπτει πως, στη πραγματικότητα, η «τιμή» και τα χαρακτηριστικά της συγκροτούν, σε όλες τις (μεσογειακές) κοινωνίες ένα σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης και ιεράρχησης με βάση τον πλούτο. Αυτό προκύπτει, κατά τη γνώμη του, ακόμα και από τις αναλύσεις του Pitt-Rivers και του Campbell, οι οποίοι θεωρούν ότι η «τιμή» είναι μια εξισωτική αρχή που αναφέρεται σε ηθικές αρχές και σε διαφορές στην κοινωνική θέση οι οποίες αντλούνται από την συμμόρφωση προς ηθικές αρχές, και όχι σε διαφορές στην κοινωνική θέση που οφείλονται στον πλούτο και το γόητρο που αυτός αποφέρει. Κατά την άποψη λοιπόν του Davis, η «τιμή» και τα χαρακτηριστικά της συνθέτουν ένα σύστημα κοινωνικής ιεράρχησης που περιγράφει την κατανομή του πλούτου με βάση ένα ιδίωμα (μια γλώσσα) για τις κοινωνικές σχέσεις και υπαγορεύει την αρμόζουσα συμπεριφορά στα διάφορα επίπεδα της κοινωνικής ιεραρχίας. Με αυτή την έννοια, η «τιμή» συνεπάγεται την αποδοχή της ανωτερότητας και της κατωτερότητας και εγκαθιδρύει τον ανταγωνισμό για την εξασφάλιση της θέσης του καθενός στην ιεραρχία, ενώ ταυτόχρονα εξασφαλίζει την εξάρτηση αυτών που έχουν λιγότερη «τιμή» από αυτούς που έχουν περισσότερη και την ανάγκη να συνεργαστούν μαζί τους. Έτσι, ο Davis πιστεύει ότι το ιδίωμα της «τιμής» είναι ένας λόγος για την οικονομική εξουσία (πάνω στην οποία στηρίζεται η πολιτική και κοινωνική εξουσία) και ότι είναι αφέλεια και ιδεαλισμός των ανθρωπολόγων να επαλαμβάνουν στις αναλύσεις τους ως εθνογραφικά δεδομένα τις δηλώσεις των πληροφορητών τους για την ισότητα των κοινωνιών τους, ή, για το πιο διαφορετικά, για την ανυπαρξία κοινωνικών ανισοτήτων στις κοινωνίες τους. Γιατί, στην πράξη, παρά τα όσα υποστηρίζουν ανθρωπολόγοι και πληροφορητές, οι μεσογειακές κοινωνίες δεν είναι εξισωτικές.

2. Η «αποδόμηση» του δίπολου «τιμή και ντροπή»

Στις απόψεις που εξέφρασαν η Schneider και ο Davis άσκησε έντονη κριτική ο Herzfeld, μ' ένα άρθρο του που δημοσιεύθηκε το 1980, με τίτλο Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems [Τιμή και ντροπή: Προβλήματα στη συγκριτική ανάλυση των συστημάτων ηθικής]. Το άρθρο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ότι εγκαινίασε την κριτική της προσέγγισης των κοινωνιών της Μεσογείου με βάση τις αξίες της «τιμής και ντροπής». Ήταν η αρχή μιας σειράς κριτικών τοποθετήσεων, τόσο από τον ίδιο τον Herzfeld (όπως, για παράδειγμα, στο άρθρο που δημοσίευσε το 1984, ως απάντηση στις απόψεις του Blok, το οποίο συζητήσαμε ήδη, αλλά και στο βιβλίο του *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη*, που εκδόθηκε το 1987), όσο και από άλλους ανθρωπολόγους, όπως η Unni Wican

και η Alison Lever, τις απόψεις των οποίων θα δούμε παρακάτω. Οι κριτικές αυτές κατέληξαν με το χρόνο στην εγκατάλειψη του μοντέλου της «τιμής και ντροπής» (με εξαίρεση ορισμένους επίμονους οπαδούς του, που εξακολούθησαν, όπως είδαμε, να το φέρνουν στο προσκήνιο και μεταγενέστερα, όπως ο Gilmore και ορισμένοι συνεργάτες του στον τόμο που επιμελήθηκε, καθώς και άλλοι).

Michael Herzfeld. 1980. Honour and Shame: Problems in the Analysis of Moral Systems. *Man* (N.S.)15(2):339-351.

Το επιχείρημα που αναπτύσσει ο Herzfeld εναντίον της άποψης της Schneider και κυρίως του Davis αρθρώνεται από τη σκοπιά των «ιθαγενών νοημάτων» και έχει δύο σκέλη.

Το ένα αναφέρεται στην στενή, κατά τη γνώμη του, εννοιολόγηση από τον Davis της «τιμής» ως πρωταρχικά οικονομικού φαινομένου, σε αντίθεση με τις εθνογραφικές περιγραφές που, επαναλαμβάνοντας τις απόψεις των ίδιων των εντόπιων υποκειμένων στις κοινωνίες της Μεσογείου, θεωρούν τις κοινωνίες αυτές εξισωτικές. Εφ' όσον οι αξίες της «τιμής» συγκροτούν, όπως έχει φανεί από όλες σχεδόν τις εθνογραφικές έρευνες, ηθικές ταξινομήσεις –δηλαδή αποτελούν συστήματα για την αξιολόγηση και κατάταξη των ανθρώπων με βάση ένα σύνολο ηθικών κριτηρίων- είναι λάθος, κατά τη γνώμη του Herzfeld, να προσεγγίζει κανείς τις ταξινομήσεις αυτές συλλήβδην ως διαστρωμάτωση, και ιδίως οικονομική διαστρωμάτωση. Γιατί ανάγει τις αναμφισβήτητα έντονες μη υλικές όψεις αυτής της κοινωνικής ταξινόμησης σε μια οικονομική λογική, που δεν αποδίδει τη λογική με βάση την οποία συγκροτείται η κοινωνική ταξινόμηση στις υπό μελέτη κοινωνίες.

Κατά τον Herzfeld, αυτό που έχει σημασία, σ' ό,τι αφορά τις αξίες της «τιμής» και τη σχέση τους με την κοινωνική ταξινόμηση δεν είναι αν υπάρχουν ή όχι διαφορές στην οικονομική και την κοινωνική θέση, που αναμφισβήτητα υπάρχουν. Είναι το γεγονός ότι τα ίδια τα εντόπια υποκείμενα αρνούνται την ύπαρξη τέτοιων διαφορών και συχνά αντιπαραθέτουν την «τιμή», ως γνώμονα ηθικής αξιολόγησης, και τον πλούτο. Και αυτό το γεγονός απαιτείται να εξηγηθεί από τους ανθρωπολόγους. Γιατί η αντινομία που παρουσιάζει το αξιακό σύστημα της «τιμής» είναι ότι ενώ υποδηλώνει μια κανονιστική μορφή εσωτερικής κοινωνικής ιεράρχησης, ταυτόχρονα διέπεται από ένα εξ ίσου ρητό κανόνα εξισωτισμού. Θα ήταν όμως ανακόλουθο αν οι ανθρωπολογικές αναλύσεις τόνιζαν την εσωτερική ιεράρχηση και αγνοούσαν τον εξισωτικό κανόνα. Και θα ήταν ακόμα πιο ανακόλουθο, αν, προκειμένου να λύσουμε αυτή την αντινομία, την αντίφαση, θεωρούσαμε ότι η «τιμή» έχει πρωταρχικά οικονομικό προσανατολισμό. Ακόμα περισσότερο, που σε πολλές εθνογραφικές περιγραφές αναφέρεται συχνά η αντιστάθμιση της ταπεινωτικής, λόγω φτώχειας, θέσης από την «τιμή», όπως στη Σικελία, στη νότια Ιταλία ή στην Κρήτη. Εδώ είναι παροιμιώδης η περίπτωση της πάμπτωχης γιαγιάς, που προσφέρει στους απροσδόκητους καλεσμένους της σκέτο ψωμί με ελιές και νερό αντί για ρακή και η οποία αναφέρεται στις τοπικές

αφηγήσεις ως υπόδειγμα «φιλότιμου», και μάλιστα σε αντιπαράθεση με πολλούς πλούσιους που δεν εκδηλώνουν τέτοιου τύπου «αισθήματα». Με αυτή την έννοια, ο επονομαζόμενος εξισωτισμός των μεσογειακών (και άλλων) κοινωνιών έγκειται σε μια ονομαστική ισότητα πρόσβασης στους ηθικούς πόρους, ανεξάρτητα από κοινωνική και οικονομική διαφοροποίηση ή, μάλλον, λαμβανομένων υπ' όψιν των γενικότερων κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών του καθενός.

Το άλλο σκέλος του επιχειρήματος του Herzfeld αναφέρεται στην ίδια την έννοια της «τιμής», δηλαδή στην γενίκευση και τη χρήση της ως αναλυτικής έννοιας, καθώς και στην εθνοκεντρική συγκρότησή της. Η άποψη που προβάλλει ο Herzfeld είναι ότι από τότε που ξεκίνησε η συστηματική ανθρωπολογική έρευνα στις χώρες της Μεσογείου, οι όροι «τιμή» και «ντροπή» χρησιμοποιούνται για να αποδώσουν μια ευρύτατη γκάμα και ποικιλία τοπικών κοινωνικών, σεξουαλικών, πολιτικών, οικονομικών και άλλων αξιών και κριτηρίων για την αξιολόγηση της κοινωνικής συμπεριφοράς, χωρίς να έχει δοθεί η δέουσα προσοχή στη σημασία που έχουν οι αξίες αυτές στα τοπικά συμφραζόμενα του κάθε πολιτισμού. Αντίθετα, η παραδοχή ότι όλοι οι ιθαγενείς όροι σημαίνουν περίπου το ίδιο πράγμα όπου εμφανίζονται και ότι η γλωσσική και κοινωνική σημασία τους είναι περίπου η ίδια με αυτήν που έχουν στην αγγλική γλώσσα, δεν έχει τεθεί υπό κριτική εξέταση. Επίσης δεν έχουν μελετηθεί, ούτε έχουν συγκριθεί μεταξύ τους, οι χρήσεις και οι σημασίες των τοπικών όρων στο εσωτερικό της κάθε γλωσσικής παράδοσης, της κάθε γλώσσας. Ωστόσο, χωρίς αυτές τις εσωτερικές συγκρίσεις, η δια-πολιτισμική σύγκριση των εννοιών δεν έχει νόημα.

Απαραίτητη λοιπόν προϋπόθεση για να προχωρήσει κανείς σε δια-πολιτισμικές συγκρίσεις είναι η εξέταση του πώς οι ιθαγενείς όροι συναρθρώνονται νοηματικά μεταξύ τους σε κάθε κοινότητα, η θεώρησή τους δηλαδή ως ανεξάρτητου νοηματικού συστήματος σε κάθε κοινότητα και, στη συνέχεια, η σύγκρισή τους στο εσωτερικό της ίδιας γλωσσικής περιοχής (ελληνικά, ιταλικά, ισπανικά, κλπ.). Μια τέτοια ανάλυση θα δείξει ότι, στην πραγματικότητα, στους όρους της αγγλικής γλώσσας «τιμή» και «ντροπή», και στους άλλους όρους που σχετίζονται με αυτούς, όπως είναι ο σεβασμός και ο εγωισμός, έχουν υπαχθεί τοπικές έννοιες και αξίες που δεν έχουν καθόλου την ίδια σημασία που έχουν στην αγγλική γλώσσα και κοινωνική ζωή.

Για να δείξει του λόγου του το αληθές, ο Herzfeld προχωρεί στην ανάλυση και σύγκριση των εθνογραφικών δεδομένων από την επιτόπια έρευνά του σε δύο ελληνικές κοινότητες, στη Ρόδο και την ορεινή Κρήτη, καθώς και τη σύγκριση αυτών με τα δεδομένα του Campbell από τους Σαρακατσάνους. Και παρ' όλο που και τα τρία ταξινομικά συστήματα (της Ρόδου, της ορεινής Κρήτης και των Σαρακατσάνων) εκδηλώνουν κοινή μέριμνα όχι απλώς για απόλυτα, ηθικά ή οικονομικά, κριτήρια κοινωνικής αξιολόγησης, αλλά για την ικανότητα των ανθρώπων να ανταποκριθούν σε υπάρχουσες κοινωνικές προσδοκίες σ' ό,τι αφορά τη συμπεριφορά τους, τόσο τα κριτήρια όσο και οι προσδοκίες διαφέρουν από τη μια κοινότητα στην άλλη. Αντίστοιχα διαφέρουν και οι όροι της ηθικής αξιολόγησης, καθώς και το αξιολογικό περιεχόμενο των όρων, που γλωσσικά μπορεί να είναι ίδιοι.

Έτσι, για παράδειγμα, τόσο στη Ρόδο όσο και στην ορεινή Κρήτη, ο όρος «τιμή» σημαίνει την ανάληψη της κοινωνική ευθύνη και την γυναικεία αγνότητα και ο όρος «φιλότιμο» (αγάπη για την τιμή) σημαίνει την επίδειξη της κοινωνικά αποδεκτής και αναμενόμενης συμπεριφοράς και την αναγνώριση των κοινωνικών υποχρεώσεων. Και στα δύο μέρη το «φιλότιμο» εκδηλώνεται με τη φιλοξενία. Όμως στην κοινότητα της Ρόδου, που είναι μια νομοταγής κοινότητα, η κοινωνικά αναμενόμενη συμπεριφορά με βάση το «φιλότιμο» προϋποθέτει αυτο-συγκράτηση και μη επίδειξη βίαιης και παράνομης συμπεριφοράς. Στην κοινότητα της Κρήτης, αντίθετα, που είναι μια ανυπότακτη στους νόμους του ελληνικού κράτους κοινότητα, η αυτο-συγκράτηση, η υποταγή στους νόμους του ελληνικού κράτους και η μη επίδειξη βίαιης συμπεριφοράς δεν δείχνουν «φιλότιμο», αλλά δειλία και συνεπώς δεν συμπεριλαμβάνονται στον ορισμό του «φιλότιμου». Αντίστοιχα, ο «εγωισμός», που για τους Ρόδιους είναι πρακτικά το αντίθετο του «φιλότιμου», καθώς συνδηλώνει διασάλευση των κοινωνικών σχέσεων, για τους ορεινούς Κρήτες και τους Σαρακατσάνους εμπεριέχει το «φιλότιμο» και είναι απόλυτα θετικά αξιολογημένος όρος. Και αντίθετα, πάλι, από τη Ρόδο (ή και από την σημασία του στην αγγλική γλώσσα) δεν φέρει εγωκεντρική σημασία, αλλά παραπέμπει στην οικιακή ομάδα, στην ομάδα καταγωγής (τη γενιά), το χωριό, κλπ.. Με άλλα λόγια, ο όρος «εγωισμός» φέρει ευρύτερες κοινωνικές σημασίες.

Οι διαφορές αυτές στον ορισμό της ηθικής οπωσδήποτε σχετίζονται με ευρύτερες οικολογικές, οικονομικές, κοινωνικές και άλλες, διαφορές μεταξύ των εξεταζόμενων κοινοτήτων. Όμως δείχνουν την ανάγκη πολλαπλασιασμού τέτοιου είδους αναλύσεων προτού μπορέσουμε να προχωρήσουμε σε οποιοδήποτε είδος γενίκευσης, όπως δείχνουν και ότι οι μαζικές γενικεύσεις της «τιμής και ντροπής» δεν είναι παραγωγικές. Και με αυτή την έννοια, όσο και αν φαίνεται παράδοξο, ο εθνογραφικός μερικισμός έχει πολύ περισσότερες πιθανότητες να οδηγήσει σε βαθύτερες θεωρητικές επεξεργασίες απ' ό,τι η αναγωγιστική γενίκευση που στηρίζεται στη κατά λέξη μετάφραση των ιθαγενών όρων στους υποτιθέμενα αντίστοιχους τους αγγλικούς όρους.

Unni Wican. 1984. Honour and Shame: A Contestable Pair [Τιμή και ντροπή: ένα αμφισβητήσιμο ζεύγος]. *Man* (N.S.) 19(4): 635-652.

Αμφισβητήσιμο ζεύγος θεωρεί την «τιμή και ντροπή» και η νορβηγίδα ανθρωπολόγος Unni Wikan, σε άρθρο της που φέρει ακριβώς αυτόν τον τίτλο και δημοσιεύθηκε το 1984. Χρησιμοποιώντας εθνογραφικό υλικό από το Κάιρο και το Ομάν, τονίζει την ανάγκη για συγκεκριμένες και διεξοδικές αναλύσεις των συγκεκριμένων συμφραζομένων της κοινωνικής αλληλόδρασης μέσα στα οποία εμφανίζονται και χρησιμοποιούνται οι έννοιες της «τιμής» και της «ντροπής», καθώς και οι άλλες έννοιες που εκφράζουν την αξία ενός προσώπου στα μάτια του και στα μάτια των άλλων. Επίσης επισημαίνει ότι πρέπει να διερευνάται κάθε φορά ποιοι αποτελούν για κάθε κατηγορία προσώπων τους «σημαντικούς άλλους», οι οποίοι εν τέλει συγκροτούν την δική τους κοινωνία, υπαινιγισμένη, με άλλα λόγια,

ότι δεν κρίνουν όλοι όλους με τα ίδια κριτήρια, γιατί δεν αφορά με τον ίδιο τρόπο όλους η δράση και η συμπεριφορά όλων. Έτσι, σε πολλές κοινωνίες της Μέσης Ανατολής παρατηρούνται σημαντικές διαφορές ανάμεσα στα φύλα (ανάμεσα δηλαδή στα κριτήρια με τα οποία κρίνουν οι γυναίκες τις γυναίκες και τους άνδρες και οι άνδρες τους άνδρες και τις γυναίκες).

Με αυτή την έννοια, οι προηγούμενες αναλύσεις, που θεωρούν την «τιμή» ανδρικό αποκλειστικά χαρακτηριστικό και αφήνουν την «ντροπή» για τις γυναίκες, διαπνέονται από «ανδρική προκατάληψη». Ωστόσο, είναι αμφίβολο αν η «τιμή» και η «ντροπή» αποτελούν καν δίπολο εννοιών που η μία είναι η αντίθεση της άλλης. Από την άλλη πλευρά, από τις δύο, αυτή που φαίνεται να εκφράζει τη «σκοπιά του ιθαγενούς» [για να θυμηθούμε το Malinowski], δηλαδή τα «ιθαγενή νοήματα» είναι, κατά τη γνώμη της Wikan, η «ντροπή», ενώ η «τιμή» είναι συχνά έννοια κατασκευασμένη από τον αναλυτή. Η «τιμή», ως έννοια ποιητική και επική, που θυμίζει παλαιές ένδοξες εποχές, όταν οι άνδρες ήταν γενναίοι και έντιμοι, ασκεί μια ιδιαίτερη, αλλά ανομολόγητη, έλξη στους (άνδρες) ανθρωπολόγους, με αποτέλεσμα να έχει εκτρέψει τις ανθρωπολογικές μελέτες από τη διερεύνηση και ανάλυση του τι σημαίνει και πώς χρησιμοποιείται στην καθημερινή ζωή και να τις έχει προσανατολίσει στην ανάλυση του κανονιστικού λόγου τον οποίο εκφέρουν οι άνδρες. Σ' αυτή τη διαδικασία, παραμερίστηκε και παρέμεινε πρακτικά αδιερεύνητο το ερώτημα του τι γίνεται με το άλλο μισό του πληθυσμού, το ερώτημα του αν, πώς και από ποιες απόψεις οι γυναίκες σκέφτονται με άξονα την έννοια της «τιμής» και διαθέτουν καν «τιμή». Η κριτική, λοιπόν, της Wikan ασκείται από μια φεμινιστική οπτική, ή τουλάχιστον εισάγει τη σκοπιά, ή, μάλλον, και τη σκοπιά, των γυναικών η οποία δεν φαίνεται να είναι ίδια με αυτή των ανδρών.

Το επιχείρημα της Wikan συνοψίζεται σε τέσσερα σημεία. Πρώτον, για ορισμένους, τουλάχιστον, λαούς της Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής, η κυρίαρχη μέριμνα δεν είναι η «τιμή» αλλά η «ντροπή». Δεύτερον, δεν είναι αυτονόητο ότι η «τιμή» είναι ο άλλος πόλος της «ντροπής» σε μια αντιθετική σύζευξη. Υπάρχουν ενδείξεις ότι σε ορισμένες κοινωνίες η «ντροπή» συνδέεται αντιθετικά με άλλες έννοιες και όχι με την «τιμή». Τρίτον, έχει μεγάλη σημασία να διερευνάται το αν οι άνθρωποι ασχολούνται περισσότερο με την «τιμή» ή με την «ντροπή», γιατί οι δύο έννοιες συσχετίζονται διαφορετικά με τη συμπεριφορά. Ενώ η «τιμή» αναφέρεται στο πρόσωπο συνολικά, η «ντροπή» αναφέρεται σε πράξεις μόνο. Τέταρτον, στο βαθμό που και οι δύο έννοιες αποδίδονται μέσα από την κοινωνική αλληλόδραση, η εκτίμηση, η απόδοση, της μίας ή της άλλης πρέπει να στηρίζεται στην ανάλυση του συγκεκριμένου πλαισίου κάθε κοινωνικής αλληλόδρασης, ώστε να προσδιορίζεται, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, η φύση του κοινού, το ποιοι άνθρωποι δηλαδή, έχουν την εξουσία να αποδώσουν ή να μην αποδώσουν στον «κρινόμενο» ή την «κρινόμενη» «τιμή» ή «ντροπή». Με άλλα λόγια, οι έννοιες αυτές πρέπει να τοποθετούνται στα συμφραζόμενα της καθημερινής ζωής και όχι στα συμφραζόμενα ενός επιλεγμένου ή επιλεκτικού λόγου. Αν αυτό δεν γίνει, υπάρχει ο κίνδυνος να συγχέεται η κρίση των γυναικών με αυτή των ανδρών, σε κοινωνίες όπως αυτές της Μέσης Ανατολής, όπου οι

άνδρες και οι γυναίκες συγκροτούν διαφορετικούς κόσμους, εφ' όσον ζουν σε μεγάλο βαθμό χωριστά.

Ας δούμε εν συντομία τα εθνογραφικά της παραδείγματα.

Το Κάϊρο πρώτα. Η λέξη που είναι διαρκώς στα χείλη των ανθρώπων στις φτωχο-γειτονιές του Καΐρου είναι η λέξη «ντροπή». Είναι σχεδόν η πρώτη λέξη που οι άνθρωποι ακούν στη ζωή τους και παραμένει η πιο συχνή. Χρησιμοποιείται δε για να χαρακτηρίσει μια ευρύτατη γκάμα πράξεων: από ασήμαντα παραπτώματα, όπως η κακή συμπεριφορά σ' ένα φιλοξενούμενο, το κουτσομπολίο και η (μικρο-) κλοπή, ως τις πράξεις που θεωρούνται εξαιρετικά ανήθικες, όπως η ομοφυλοφιλία, η γυναικεία μοιχεία ή η απώλεια της παρθενίας προ του γάμου. Οι άνθρωποι παραπονούνται ότι οι άλλοι είναι πάντα τόσο πρόθυμοι και πανέτοιμοι να πουν τη λέξη «ντροπή!», ώστε κανείς δεν έχει ελευθερία κίνησης. Με αυτό εννοούν ότι όλοι απομονώνουν κομμάτια της συμπεριφοράς των άλλων από τα συμφραζόμενα στα οποία εκδηλώθηκε και την κρίνουν με βάση τόσο απόλυτα κριτήρια ώστε όλοι είναι καταδικασμένοι να κατακριθούν. Και οι ίδιοι όμως που τα λένε αυτά κάνουν το ίδιο ακριβώς πράγμα, όταν κρίνουν τους άλλους, με αποτέλεσμα να δημιουργείται ένα περιβάλλον όπου η λέξη «ντροπή!» είναι σε πρώτη ζήτηση μέσα από το θεσμό του «τι λένε οι άλλοι». Το «τι θα πουν οι άλλοι» είναι κάτι που όλοι σκέφτονται πριν κάνουν κάτι, όχι με την έννοια του «πώς θα κρίνουν και θα αξιολογήσουν» αλλά με την έννοια του «πόσο θα διαστρεβλώσουν και θα καταδικάσουν». Αυτό σημαίνει ότι για τον καθένα ανεξαιρέτως θα βρεθεί κάποιος από τους σημαντικούς άλλους που θα τον καταδικάσει. Και στο βαθμό που η «ετυμηγορία» κοινοποιείται δημόσια, δεν υπάρχουν, όπως λέει ο Περισιτιάνης, δύο κατηγορίες ανθρώπων, αυτοί που έχουν «τιμή» και αυτοί που δεν έχουν. Υπάρχει μόνο μία κατηγορία ανθρώπων, οι «επαίσχυντοι». Φυσικά οι ίδιοι οι άνθρωποι διαφωνούν με αυτή τη δημόσια ετυμηγορία, όπως διαφωνούν και αυτοί με τους οποίους έχουν κάθε φορά καλές σχέσεις.

Από την άλλη πλευρά, για τους ανθρώπους που φέρονται σωστά, που πληρούν ακόμα και τα πιο απαιτητικά κριτήρια, δεν λέγεται ότι έχουν «τιμή» ή ότι είναι έντιμοι/αξιότιμοι. Αυτοί χαρακτηρίζονται με τους όρους καλός, ευγενικός, γενναιόδωρος, καλόκαρδος. Η λέξη «τιμή» χρησιμοποιείται μόνο για τη σεξουαλική τιμή. Στην κυριολεξία της, η λέξη «τιμή» σημαίνει υπεροχή και αξιοπρέπεια. Όταν όμως οι άνθρωποι διεκδικούν τη θέση του ανώτερου σε σχέση με κάποιον άλλον, δεν λένε «έχω περισσότερη τιμή από σένα», αλλά «είμαι καλύτερος από σένα», και αυτό ανεξαρτήτως αν η υπεροχή είναι ηθική ή υλική.

Επίσης, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο όρος «ντροπή!» αναφέρεται και χαρακτηρίζει πράξεις και όχι ανθρώπους. Το παιδί, που από μικρό ακούει τη μητέρα του να το επιπλήττει με την έκφραση «ντροπή!» δεν αισθάνεται ότι καταδικάζεται για αυτό που είναι, αλλά για αυτό που έκανε, ότι δηλαδή η συμπεριφορά του ήταν λάθος. Αυτές οι ιθαγενείς διακρίσεις πρέπει να συμπεριλαμβάνονται στις αναλύσεις του τι σημαίνει η «τιμή» και η «ντροπή» σε κάθε πολιτισμό.

Με αυτή την έννοια, η «ντροπή» είναι μια έννοια «κοντά στην εμπειρία» (experience-near), όπως λέει ο Geertz, δηλαδή οι άνθρωποι την χρησιμοποιούν

αυθόρμητα και ασυνείδητα, χωρίς να έχουν την αίσθηση ότι έννοια καν. Με την «τιμή» δεν συμβαίνει το ίδιο. Κανένας ενήλικας ή παιδί δεν την χρησιμοποιεί ασυναίσθητα. Δεν αποκλείεται να είναι, σε ορισμένους πολιτισμούς, έννοια «κοντά στην εμπειρία», αλλά αυτό δεν φαίνεται να συμβαίνει στους λαούς που χρησιμοποιούν με απόλυτα φυσικό τρόπο την λέξη «ντροπή», και αν συμβαίνει, αυτό μπορεί να έχει σχέση με μεταβλητές όπως το φύλο, η τάξη και η περιοχή. Αυτό, πάλι, δεν σημαίνει ότι πρέπει να αμφισβητηθεί η σπουδαιότητα της έννοιας της «τιμής» σε πολλές κοινωνίες της Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής. Κατά τη γνώμη της Wikan, ωστόσο, η «τιμή» είναι πάντα «έννοια που αφίσταται από την εμπειρία» (experience-distant), σε σχέση με την «ντροπή» και οι άνθρωποι που χρησιμοποιούν τη λέξη «ντροπή» αβίαστα δεν φαίνεται να αισθάνονται το ίδιο με την έννοια της «τιμής».

Οι έννοιες που «απέχουν από την εμπειρία» είναι αυτές που μπορούν να χρησιμοποιούν οι διάφοροι ειδικοί, ακόμα και οι οπαδοί διάφορων ιδεολογιών, για να προχωρήσουν τους επιστημονικούς, φιλοσοφικούς ή πρακτικούς τους στόχους. Αυτό ισχύει και με την έννοια της «τιμής». Αυτή έχει σχέση με την ανδρική ιδεολογία (όπως είπε ήδη παραπάνω) και γι αυτό δεν μπορεί να συγκριθεί με την «ντροπή».

Η Wikan αναγνωρίζει ότι με την άποψή της αυτή αντιπαράκειται τόσο στα δημοφιλή στερεότυπα της Δύσης όσο και στις άρρητες παραδοχές της ανθρωπολογίας, όπως αυτές αναδύονται από τα λεγόμενα και τα γραφόμενα του Περιστιάνη και των άλλων ανθρωπολόγων που ασχολούνται με το θέμα. Ωστόσο, τα στοιχεία που παραθέτουν αυτοί οι ανθρωπολόγοι δεν αρκούν για να στηρίζουν την άποψη ότι οι λαοί της Μεσογείου χρησιμοποιούν διαρκώς τις έννοιες της τιμής και της ντροπής για να αξιολογήσουν τη δική τους συμπεριφορά και τη συμπεριφορά των άλλων. Οι έννοιες που μεταφράζονται ως «τιμή», η ιταλική, η ισπανική, η ελληνική, κλπ., φαίνεται να χρησιμοποιούνται σπάνια, με εξαίρεση ορισμένα κοινωνικά συμφραζόμενα, όπως τα καφενεία των ανδρών. Επίσης, φαίνεται να υπάρχει αρκετή διαφορά σ' ό,τι αφορά τα συμφραζόμενα της κοινωνικής αλληλόδρασης στα οποία χρησιμοποιούνται οι δύο όροι. Η «ντροπή» φαίνεται να υπεισέρχεται συχνά στην καθημερινότητα, τόσο στα σχόλια όσο και στις συναλλαγές. Η «τιμή» εμφανίζεται κυρίως στο «θεωρητικό» λόγο και δεν αποτελεί μέρος του πάρε-δώσε της κοινωνικής αλληλόδρασης.

Η διαφορά είναι σημαντική και έγκειται κυρίως στο ότι η «τιμή» και η «ντροπή» έχουν διαφορετική σχέση με τη συμπεριφορά. Ενώ η «ντροπή» προέρχεται από μια αναγνωρίσιμη και συγκεκριμένη πράξη, η «τιμή» αναδύεται ως χαρακτηριστικό του προσώπου στο σύνολό του. Έτσι έχει μεγάλη διαφορά αν οι άνθρωποι αμφισβητούν ο ένας την «τιμή» του άλλου ή αν απλώς αποδίδουν ο ένας στον άλλο επαίσχυντες πράξεις. Στο Κάϊρο, όπως είδαμε, συμβαίνει το δεύτερο.

Η «τιμή», λένε οι ανθρωπολόγοι αναλυτές της, έχει να κάνει με την αυτο-εκτίμηση και την εκτίμηση των άλλων και θεωρούν ότι έχει σημασία να διερευνηθούν οι διαδικασίες μέσα από τις οποίες αναγνωρίζεται: πώς, σε ποιά βάση και από ποιον αναγνωρίζεται η αξίωση καθενός στην «τιμή». Ωστόσο, αυτή ακριβώς η διαδικασία της αναγνώρισης έχει παραμεληθεί τελείως στις αναλύσεις

τους, με την έννοια ότι μας δίνουν πληροφορίες για τα κριτήρια με βάση τα οποία κρίνεται η «τιμή», αλλά όχι για το πώς αυτό γίνεται και από ποιόν, στις συγκεκριμένες, πραγματικές, κοινωνικές σχέσεις. Μας λένε ότι τα κριτήρια ποικίλλουν ανάλογα με τον τόπο, το χρόνο, την τάξη. Είναι όμως εντυπωσιακό ότι, με εξαίρεση ελάχιστους ερευνητές, όλοι βρίσκουν ότι η τιμή των ανδρών στηρίζεται εν τέλει στην σεξουαλική συμπεριφορά των γυναικών και ότι οι γυναίκες, κατά συνέπεια, δεν έχουν δική τους τιμή, αλλά έχουν μόνο «ντροπή» ή ότι δεν μπορούν να αποκτήσουν «τιμή», αφού η γυναικεία τους θέση δεν τους επιτρέπει να χρησιμοποιήσουν δύναμη για να την αποκτήσουν.

Αυτό όμως φαίνεται παράλογο. Μπορεί κανείς να υποστηρίξει στα σοβαρά ότι μια γυναίκα δεν μπορεί να αποκτήσει αξία στα μάτια της και στα μάτια των άλλων, και ότι αυτό είναι αποκλειστικά ανδρικό προνόμιο; Φαίνεται λογικό να θεωρούν οι άνδρες ότι η αξία μιας γυναίκας εξαρτάται εξ ολοκλήρου από τη σεξουαλική της συμπεριφορά, έτσι ώστε, αν συμπεριφερθεί απρεπώς, να μην έχει καθόλου αξία; Και φαίνεται λογικό οι απόψεις των ίδιων των γυναικών να ταυτίζονται με αυτές των ανδρών; Τέτοιοι ισχυρισμοί δεν εξηγούνται παρά από την παράλειψη των ανθρωπολόγων να διερευνήσουν τα συμφραζόμενα και τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες αναγνωρίζεται η «τιμή» στους ανθρώπους, σε διάφορα περιβάλλοντα και τμήματα μιας κοινωνίας (στα οποία συμπεριλαμβάνονται και το 50% των θηλυκών μελών της). Μήπως η γοητεία που ασκεί στους ανθρωπολόγους η έννοια της «τιμής», στο πλαίσιο του «θεωρητικού» λόγου των ανδρών, είναι τόσο έντονη ώστε τους έχει τυφλώσει ως προς τα συνεπαγόμενα των θέσεων που υιοθετούν;

Τα ερωτήματα που έθεσε η Wikan στο πρώτο μέρος του άρθρου της φωτίζει το εθνογραφικό υλικό που παραθέτει από το Ομάν. Η Wikan είχε πάει στο Ομάν, στη πόλη Σοχάρ, όπου διεξήγαγε την επιτόπια έρευνά της, πιστεύοντας, με βάση όσα γνώριζε από τις μελέτες των ανθρωπολόγων για την τιμή και τη ντροπή, ότι η σεξουαλική ηθική ήταν πρωταρχικό στοιχείο για τον προσδιορισμό της «τιμής» της γυναίκας για όλους τους ανθρώπους της πόλης. Επίσης πίστευε ότι η έννοια της «τιμής» (sharaf στα αραβικά) είχε σαφές και μονοδιάστατο νόημα και ότι η χρήση της και από τις γυναίκες του Σοχάρ διέτεμνε όλες τις άλλες αξιολογήσεις της συμπεριφοράς. Επίσης θεωρούσε, πάλι με βάση την ανθρωπολογική της εκπαίδευση, ότι η κοινωνία ή ο κόσμος των γυναικών αποτελείτο από άνδρες (με την έννοια ότι οι «σημαντικοί άλλοι», από την κρίση και αξιολόγηση των οποίων εξαρτιόταν τόσο η κοινωνική αξιολόγηση όσο και η αυτο-εκτίμηση των γυναικών, ήταν οι άνδρες), καθώς και ότι ο πολιτισμός ή οι αντιλήψεις των γυναικών αποτελούσε πιστό αντίγραφο του πολιτισμού των ανδρών. (Η κοινωνία στο Σοχάρ, όπως οι περισσότερες ισλαμικές κοινωνίες, διακρινόταν από το διαχωρισμό των δύο φύλων στο χώρο, έτσι ώστε οι άνδρες και οι γυναίκες να ζουν, εν πολλοίς, σε άλλους κόσμους ή, ακριβέστερα, να περνούν τον περισσότερο χρόνο τους σε ομόφυλες σχέσεις και συναναστροφές).

Η κοινωνία του Σοχάρ έδινε, εκ πρώτης όψεως, την εντύπωση ότι εναρμονιζόταν με τις ανθρωπολογικές περιγραφές του μοντέλου της «τιμής και ντροπής». Η σεξουαλική ανηθικότητα των γυναικών θεωρείτο η μέγιστη ντροπή.

Οι γυναίκες έπρεπε να είναι παρθένες πριν από το γάμο και για πάντα πιστές στους άνδρες τους μετά το γάμο. Ο χωρισμός των φύλων στο χώρο ήταν απόλυτος. Τα κορίτσια πάνω από δύο ετών δεν επιτρεπόταν να πηγαίνουν στην αγορά και οι γυναίκες χρειάζονταν την άδεια των συζύγων τους για να πάνε οπουδήποτε εκτός γειτονιάς. Φορούσαν μαύρα φουστάνια σαν αάκκους και κάλυπταν τα πρόσωπά τους με μπούρκες. Τα κορίτσια παντρεύονταν σε πολύ νεαρή ηλικία, συχνά από δεκατριών ετών, και τη βραδιά του γάμου υποβάλλονταν σε έλεγχο παρθενίας. Αν η νύφη δεν ήταν παρθένα, αυτό θεωρείτο μεγάλη «ντροπή» και ο γαμπρός, για να διαφυλάξει την «τιμή» του, «έπρεπε» θεωρητικά να προβεί σε δημόσια κατακραυγή. Ο φόβος των ανδρών για την ανηθικότητα των γυναικών τους είναι έντονος και διάχυτος, γι αυτό και έπαιρναν μια σειρά προφυλάξεις για να την εμποδίσουν. Αν, παρ' όλα τα μέτρα, αποδεικνυόταν ότι μια σύζυγος έκανε απιστία, η τιμή του άνδρα της απαιτούσε να την χωρίσει.

Έχοντας όλα αυτά κατά νου, η Wikan βρέθηκε μπροστά στο ακόλουθο περιστατικό. Στον κύκλο των γυναικών με τις οποίες είχε αναπτύξει στενές φιλικές σχέσεις βρίσκονταν οκτώ γυναίκες διάφορων ηλικιών, κοινωνικών θέσεων και εθνοτήτων, οι οποίες αποτελούσαν μια τυπική γειτονική ομάδα στο Σοχάρ. Η ηθική τους ήταν και αυτή διαφορετική. Οι έξι ήταν απολύτως ενάρετες, μία είχε μια παλιά ιστορία μοιχείας και η τελευταία είχε αρχίσει πρόσφατα να απατάει σκανδαλωδώς τον άνδρα της. Η γυναίκα αυτή, η Sheikha, ήταν είκοσι πέντε ετών, μητέρα δύο παιδιών, και επιδιόταν στις μοιχευτικές δραστηριότητές της σε ανοικτή αντίθεση και με φανερή περιφρόνηση προς τη δημόσια αντίληψη για την ηθική. Έφευγε και επέστρεφε με ένα αυτοκίνητο που την άφηνε μπροστά στην πόρτα του σπιτιού της, για να τη δουν όλοι, εκτός από τον άνδρα της. Ο χρόνος της απουσίας της ήταν προσεκτικά συγχρονισμένος με την απουσία του άνδρα της. Υπήρχαν όμως περιπτώσεις που αυτό ήταν οριακό και κατά τις οποίες όλη η γειτονιά παρακολουθούσε με αγωνία την εξέλιξη. Ωστόσο, κανένας ποτέ δεν της είπε τίποτε γι αυτές τις δραστηριότητές της, ούτε και αυτή αναφερόταν ποτέ σ' αυτές.

Η Sheikha, παρά τον κατάφωρο τρόπο με τον οποίο παραβίαζε τα πιο θεμελιώδη κοινωνικά ιδεώδη για την ηθική, εξακολουθούσε να κάνει στενή παρρέα και να είναι αποδεκτή ως μέλος της μικρής ομάδας γυναικών της γειτονιάς. Οι γειτόνισσές της, απ' ό,τι έβλεπε η Wikan, δεν την επέκριναν ποτέ κατά πρόσωπο, αλλά την δέχονταν απόλυτα ανάμεσά τους. Αυτό εξέπληττε τη Wikan, που, έχοντας διαβάσει τις εθνογραφίες για τη Μέση Ανατολή, περίμενε ότι όποιος παραβίαζε τους θεμελιώδεις ηθικούς κανόνες είτε θα θεωρείτο αποσυνάγωγος και θα αποκλειόταν από τις κοινωνικές συναναστροφές ή, τουλάχιστον, θα καταδικαζόταν από τους «αναμάρτητους». Ρώτησε λοιπόν τις γειτόνισσες της Sheikha γιατί δεν αγανακτούν και δεν καταδικάζουν τη συμπεριφορά της, αφού θεωρούν ότι η πορνεία είναι ντροπή και αμαρτία. «Ναι είναι μεγάλη ντροπή», απάντησαν, «αλλά μόνο ο άνδρας της έχει δικαίωμα να αγανακτήσει για τη συμπεριφορά της και να την τιμωρήσει. Εμείς γιατί να θυμώσουμε; Δεν έχει κάνει τίποτε κακό απέναντί μας. Αντίθετα, είναι πάντα καλή, ευγενική, εξυπηρετική και φιλόξενη».

Η Wikan, ξαφνιασμένη από τόση ανεκτικότητα, ρώτησε για τη δική τους υπόληψη. Δεν θά' πρεπε να αποφεύγουν τη Sheikha, για να προφυλάξουν την υπόληψή τους; «Όχι, καθόλου!», τής απάντησαν οι φίλες της με απόλυτη βεβαιότητα, «ο κόσμος μας γνωρίζει, όπως γνωρίζει και αυτήν... Όλοι οι γείτονες την συναναστρέφονται και την επισκέπτονται. Και αυτή είναι πάντα φιλική και φιλόξενη, δεν κουτσομπολεύει, είναι καλή και εξυπηρετική. Μόνο από αυτή την άποψη δεν είναι καλή». Στην ερώτηση όμως «δεν νοιάζεται η Sheikha για την 'τιμή' της;», δίστασαν λίγο πριν απαντήσουν «όχι, δεν νοιάζεται». Ο δισταγμός τους στο άκουσμα της λέξης «τιμή» εξέπληξε την Wikan, εφ' όσον της είχαν δηλώσει ρητά ότι αυτό που έκανε η Sheikha ήταν απόλυτα επαίσχυντο. Και αργότερα μόνο κατάλαβε ότι, στην πραγματικότητα, της είχαν πει επανειλημμένα πόσο πολύ νοιαζόταν για την «τιμή» της, όταν της τόνιζαν ότι «είναι πάντα καλή, φιλόξενη και εξυπηρετική» και ότι αυτή η συμπεριφορά της Sheikha έδειχνε πόσο ειλικρινά νοιαζόταν για την αξία της, τόσο στα δικά της μάτια όσο και στα μάτια της κοινωνίας της. Η Wikan κατάλαβε, με άλλα λόγια, πως το γεγονός ότι οι κάτοικοι του Σοχάρ καταδικάζουν την πράξη της γυναικείας μοιχείας ως υπέρτατη «ντροπή» δεν συνεπάγεται ότι θεωρούν πως η συζυγική πίστη των γυναικών ισοδυναμεί με, ή αποτελεί, τον πυρήνα, την ουσία, της «τιμής» τους, ούτε σημαίνει ότι η «τιμή» (όπως την ορίζουν) εξαρτάται από την παντελή απουσία επαίσχυντων πράξεων.

Αυτό όμως που είναι εντυπωσιακό στο Σοχάρ (και ίσως στο Ομάν γενικότερα), σε σχέση με το Κάϊρο, είναι το πόσο σπάνια οι γυναίκες, και ακόμα σπανιότερα οι άνδρες, χρησιμοποιούν την έννοια «ντροπή» στις καθημερινές, αυθόρμητες συζητήσεις τους. Και αυτό παρά το γεγονός ότι πολλές πράξεις θεωρούνται «ντροπή», όπως, λόγου χάριν, το να δείξει μια γυναίκα τα μαλλιά της σε άλλον άνδρα εκτός από το σύζυγό της, να φιλήσει τον άνδρα της με δική της πρωτοβουλία, να τρώει μπροστά του, να μιλήσει απότομα σε κάποιο καλεσμένο στο σπίτι της, να κομπάζει, να ντυθεί καλά στο γάμο της κόρης της, κλπ., και, φυσικά, και η μοιχεία. Ωστόσο, η λέξη «ντροπή» αναφέρεται σε πράξεις, όχι σε ανθρώπους. Με αυτή την έννοια, η μοιχεία είναι ντροπή, αλλά ο άνθρωπος που τη διαπράττει λέγεται ότι «δεν είναι καλός», όχι ότι είναι ξεδιάντροπος ή επαίσχυντος. Από την άλλη πλευρά, όποτε κάνει κάποιος μια πράξη που θεωρείται «ντροπή», οι άνθρωποι στο Σοχάρ δεν ξεκινούν από αυτή την πράξη για να χαρακτηρίσουν το πρόσωπό του στο σύνολό του, αλλά αμέσως προσπαθούν να απαλύνουν την επενέργεια της «ντροπής», επισημαίνοντας την κατά τα άλλα καλή συμπεριφορά του συγκεκριμένου προσώπου ή προσπαθούν να βρουν ελαφρυντικά για τη θέση του. Στην περίπτωση της Sheikha, οι άνθρωποι τόνιζαν πόσο πραγματικά καλή, συμπαθητική και όμορφη ήταν. Σχεδόν κάθε αναφορά της λέξης «ντροπή» σε σχέση με ένα πρόσωπο ακολουθείται από την άρνησή της, σαν για να αναιρεθεί, να ξεγίνει, η ζημιά που έγινε. Έτσι, στο Σοχάρ, όπως και στο Κάϊρο, η «ντροπή» έχει ως ζεύγος της, ως συνοδευτικό της, το «καλός, -ή, συμπαθητικός, -ή».

Η έννοια «τιμή» χρησιμοποιείται ακόμα πιο σπάνια στις καθημερινές συζητήσεις. Η Wikan την άκουσε μόνο δύο φορές όσο καιρό έμεινε στο Σοχάρ. Αυτό που οι γυναίκες λένε για τους άνδρες είναι ότι πρέπει να έχουν χαρακτήρα

και ηθικές αρχές και οι άνδρες για τους άνδρες ότι πρέπει να έχουν ευγενική και υπεύθυνη συμπεριφορά, ή απλώς, ότι «πρέπει να είναι άνδρες». Ωστόσο, όλοι οι άνθρωποι στο Σοχάρ όταν κρίνουν τους άλλους, το κάνουν τμηματικά, για συγκεκριμένες πράξεις, και ποτέ συλληβδην' δεν αρθρώνουν δηλαδή ποτέ γενικές κρίσεις με αφετηρία συγκεκριμένες συμπεριφορές. Από την άλλη πλευρά, στις κρίσεις τους, αναφέρονται, όπως οι περισσότεροι λαοί της Μέσης Ανατολής, στην «ντροπή» και όχι στην «τιμή». Αυτό που τους διακρίνει όμως είναι η απρόθυμη χρήση ακόμα και της έννοιας της «ντροπής». Αυτό αντανakλά τη βασική στάση των ανθρώπων του Σοχάρ απέναντι στους άλλους, που είναι να τους αποδίδουν και να τους αναγνωρίζουν αξία και όχι να αμφισβητούν την αξία τους. Η «τιμή» ενός προσώπου στα μάτια του και στα μάτια των άλλων απαιτεί, στην πραγματικότητα, να τιμάει τους άλλους και όχι να αμφισβητεί την αξία τους.

Για να συνεχίσουμε την ιστορία της Sheikha, οι φίλες της την «τιμωρούσαν» σε ένα μόνο σημείο: αρνούσαν να μουν μόνες μαζί της σε ταξί. Ο λόγος ήταν ότι φοβούνταν μήπως αυτό καταστρέψει την υπόληψή τους, καθώς το ταξί θα περνούσε από γειτονιές όπου η Sheikha ήταν ήδη γνωστή, αφού τριγύριζε παντού, ενώ εκείνες δεν ήταν γνωστές (και οι άνθρωποι θα τις εξομοίωναν μαζί της). Ποτέ όμως δεν της το έλεγαν κατάμουτρα. Επινοούσαν διάφορες δικαιολογίες και προφάσεις. Στη Wikan φάνηκε στην αρχή περίεργο ότι αυτές οι γυναίκες, που κινούνταν με τόση αυτοπεποίθηση στη γειτονιά, ενδιαφέρονταν για το τι θα σκέφτονταν γι αυτές οι άγνωστοι, αυτοί που δεν ανήκαν στον κόσμο τους. Οι παραπέρα διευκρινίσεις έδειξαν ότι οι γυναίκες αυτές δεν νοιάζονταν για τους εαυτούς τους. Τις ενδιέφερε τι θα πουν οι άγνωστοι από σεβασμό προς τους άνδρες τους. Γιατί η «τιμή» του άνδρα εξαρτάται και από την συμπεριφορά ή, μάλλον, τη φήμη, των γυναικών του στο δημόσιο χώρο των φίλων, των γνωστών και των ξένων εν μέσω των οποίων κινείται ο άνδρας.

Η «τιμή» όμως της γυναίκας δεν εξαρτάται από αυτά τα πράγματα. Στο βαθμό που δεν είναι «δημόσια μορφή», τα πρόσωπα προς τα οποία απευθύνεται για να αντλήσει την αίσθηση της προσωπικής της αξίας και τη δημόσια υπόληψή της δεν ανήκουν σε μια απρόσωπη «κοινή γνώμη» που βρίσκεται «εκεί έξω». Είναι οι άνθρωποι που βρίσκονται γύρω της: οι γειτόνισσες, οι συγγένισσες, κλπ. Η κοινωνικοποίησή της ώστε να είναι σεμνή και συνεσταλμένη την στρέφει μακριά από το δημόσιο χώρο. Έτσι, ενώ η γυναίκα συναναστρέφεται με πολλά είδη γυναικών και νοιώθει ασφαλής ότι τη γνωρίζουν, αυτό δεν ισχύει για τον άνδρα. Αυτόν τον παρατηρούν και τον κρίνουν πολλοί άνθρωποι που δεν τον γνωρίζουν και που σχηματίζουν τη γνώμη τους γι αυτόν με βάση φευγαλέες και θραυσματικές ματιές και γνώσεις. Γι αυτό και πρέπει να παρακολουθεί προσεκτικά τη δημόσια εικόνα τη δική του και της γυναίκας του. Γιατί αν η τελευταία δεν ανταποκρίνεται στα κριτήρια που ισχύουν στο δημόσιο κόσμο των ανδρών, η «τιμή» του θα υποστεί ζημιά, καθώς υπεύθυνος για τη σεξουαλική ηθική της γυναίκας του θεωρείται εκείνος, εφ' όσον η γυναίκα βρίσκεται υπό την εξουσία του. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι, σε μια τέτοια περίπτωση, οι άνδρες θα θεωρούσαν ότι η γυναίκα στερείται εντελώς τιμή. Οι γυναίκες, από την άλλη πλευρά, θεωρούν τις γυναίκες υπεύθυνα δρώντα υποκείμενα και συνεπώς υπεύθυνες για τη

σεξουαλικότητά τους. Τι επιπτώσεις έχει, λοιπόν, κατά τη γνώμη τους, η μοιχεία στην «τιμή» μιας γυναίκας;

Για να απαντήσουμε σ' αυτό το ερώτημα πρέπει να γνωρίζουμε πώς εκτιμάται «η αξία ενός προσώπου στα μάτια του και στα μάτια της κοινωνίας του» [εδώ η Wican αναφέρεται στον ορισμό του Pitt-Rivers για την «τιμή»]. Και ιδίως πώς εκτιμάται σε κοινωνίες, όπως του Σοχάρ (ή του Ομάν), όπου οι κυρώσεις είναι χαμηλών τόνων και εκφράζονται σχεδόν άφωνα. Επίσης, πώς εκφράζεται από τις γυναίκες, που, αν όντως είναι τόσο συνεσταλμένες όσο θα έπρεπε να είναι, σύμφωνα με τα κριτήρια των ανδρών, αυτό θα σήμαινε ότι και οι αξιώσεις τους στη δική τους υπερηφάνεια και η καταδίκη ή ο σεβασμός τους προς τους άλλους θα είναι επίσης πολύ διακριτικές.

Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στην υποκειμενική αίσθηση της αξίας και την αυτο-εκτίμηση και στον κοινωνικό σεβασμό, πώς βιώνει κανείς την αξία του και πώς ανιχνεύει την εκτίμηση της κοινωνίας του; Από αυτά που οι άλλοι λένε, από αυτά που κάνουν ή από αυτά που σκέπτονται; Αν είναι από αυτά που λένε, στο Σοχάρ λένε πολύ λίγα, γιατί το κουτσομπολιό θεωρείται μεγάλη αγένεια και είναι πιο επιζήμιο για αυτόν που επιδίδεται στην πρακτική αυτή παρά για αυτόν στον οποίο αναφέρεται. Αν είναι από αυτά που κάνουν, η «τιμή» της Sheikhha δεν έχει υποστεί καμία ζημιά, αφού όλοι της φέρονται με φανερό σεβασμό. Γιατί αυτοί που αποτελούν την κοινωνία της είναι αναγκασμένοι, για να έχουν καλή γνώμη για τον εαυτό τους, να τιμούν και να δείχνουν σεβασμό στους άλλους. Αν είναι από αυτά που σκέπτονται, πώς μπορεί να διαβάσει ο ενδιαφερόμενος τις σκέψεις των άλλων; Από λεπτές αποχρώσεις στη συμπεριφορά και διακριτικούς υπαινιγμούς; Όμως στο Σοχάρ, αυτά, από τη στιγμή που θα γίνονταν αισθητά, θα θεωρούνταν κακοί τρόποι και θα είχαν αρνητικό αντίκτυπο στο ίδιο το πρόσωπο που τα έδειχνε. Με βάση, λοιπόν, αυτό το σκεπτικό, η μοιχεία της Sheikhha δεν φαινόταν να έχει διακριτή συνέπεια στην υπόληψή της. Έτσι, η μοιχεία, μολονότι θεωρείτο η έσχατη ντροπή, δεν φαινόταν να φέρνει ατίμωση στην γυναίκα που τη διέπραττε.

Το συμπέρασμα αυτό φαινόταν αναπόφευκτο, αλλά η Wican συνέχιζε να διερωτάται πού μπορεί να βρίσκεται η σχέση μεταξύ ηθικής, κυρώσεων για παράβαση των ηθικών κανόνων και συμπεριφοράς. Οι φίλες της εν τέλει της έδωσαν μια είσοδο, ένα κλειδί, στο ερώτημά της. «Εμάς μας είναι αδύνατο, ξέρεις, να φερθούμε χωρίς λεπτότητα και με αγένεια σε κάποιον, όταν δεν έχουμε λόγο. Πρέπει να μιλάμε ευγενικά σε όλους και να καλοδεχόμαστε όλους όσοι έρχονται στο σπίτι μας. Γιατί είναι «ντροπή» να φέρεσαι αλλοιώς». «Ακόμα και τους ανθρώπους που δεν σας αρέσουν; Δεν μπορεί να φέρεστε σε όλους με τον ίδιο τρόπο!». «Μα φυσικά και τους αγαπάμε όλους! Δεν υπάρχει κανείς που να μη τον συμπαθούμε. Και θέλουμε όλοι να έρχονται και να γεύονται τη φιλοξενία μας».

Αυτή η συζήτηση έκανε την Wican να διαπιστώσει ότι οι γυναίκες ζουν σ' ένα κόσμο όπου η αλληλεγγύη μεταξύ τους στη γειτονιά είναι πρωταρχική αξία. Και αυτό την έκανε να συσχετίσει τη σεξουαλική συμπεριφορά με άλλες συμπεριφορές που εκτιμώνται ή δεν εκτιμώνται στην κοινότητα: με τη φιλοξενία, τη διακριτικότητα, τη μη παρέμβαση στη ζωή των άλλων, σε αντίθεση με το

κουτσομπολιό, τη τσιγγουνιά, κλπ. Η πιστοποίηση της σχετικής τους σημασίας ήταν αδύνατη, το γεγονός όμως ότι στον κόσμο των γυναικών η φιλοξενία θεωρείτο ιδιαίτερα σημαντική μπορούσε να φωτίσει την περίπτωση της Sheikhha.

Η γυναίκα αυτή, πριν ξεκινήσει την καριέρα της μοιχαλίδας, δεν μπορούσε να προσφέρει παρά περιορισμένη φιλοξενία, γιατί ο άνδρας της ήταν γνωστός τσιγγούνης. Με τη νέα της ζωή υπερείχε στη φιλοξενία από όλες τις γειτόνισσές της. Και αυτό, κατά γενική ομολογία των γυναικών, χάρη στα δώρα που της έκαναν οι εραστές της. Αλλά όταν η Wican εξέφρασε στις φίλες της την άποψη ότι ίσως αυτός ήταν ο λόγος που η Sheikhha ξεκίνησε αυτή την ατιμωτική γι αυτήν δραστηριότητα, οι φίλες της το απέκλεισαν κατηγορηματικά. Υπήρχαν και άλλοι τρόποι, πιο έντιμοι, να κερδίσει χρήματα. Αν επέλεξε την πορνεία ήταν γιατί το ήθελε η φύση της. Όμως, ό,τι και αν είχε οδηγήσει τη Sheikhha σ' αυτή τη συμπεριφορά, η αξία της (στα μάτια της και στα μάτια των άλλων γυναικών στην κοινωνία της) είχε επηρεαστεί από το γεγονός ότι τώρα μπορούσε να ξεπερνάει όλες τις γειτόνισσές της στη φιλοξενία.

Το παράδειγμα της γυναίκας αυτής δείχνει ότι η αξία ενός προσώπου στα μάτια του και στα μάτια της κοινωνίας του δεν είναι μονοκόμματα και μονολιθική ούτε μπορεί να καταστραφεί μονομιάς, με μία πράξη. Μια επαίσχυντη συμπεριφορά μπορεί να επιδράσει στην αξία ενός προσώπου, αλλά η αξία από άλλες συμπεριφορές παραμένει.

Όμως το παράδειγμα αυτό δείχνει και κάτι άλλο. Ότι υπάρχει μια διαφορά στις αξίες μεταξύ ανδρών και γυναικών στο Σοχάρ. Η διαφορά αυτή, σε συνδυασμό με τα διαφορετικά δίκτυα σχέσεων στα οποία εμπλέκεται κάθε φύλο σημαίνει ότι, κατά μία έννοια, στο Σοχάρ υπάρχουν δύο είδη κοινωνίας. Υπάρχει μία πληθώρα γυναικείων μικρόκοσμων, στους οποίους εμφανίζονται και οι άνδρες, αλλά περιθωριακά και υπό τη μερική ιδιότητα των συζύγων, των αδελφών, των γιων, κλπ. Και υπάρχει ένας ενιαίος μεγάλος κόσμος των ανδρών, ο οποίος επίσης περιλαμβάνει και γυναίκες, υπό τη μερική τους ιδιότητα της μητέρας, της συζύγου, της κόρης, της αδελφής, κλπ. Και οι δύο κόσμοι περιέχουν κριτήρια τόσο για τους άνδρες όσο και για τις γυναίκες, με τη διαφορά ότι ο ένας περιλαμβάνει τα κριτήρια που ενστερνίζονται οι άνδρες και ο άλλος αυτά που ενσταρνίζονται οι γυναίκες. Στον ανδρικό κόσμο, οι γυναίκες έχουν ενδιαφέρον κυρίως για τη σεξουαλική αξιοπιστία τους (ή μη αξιοπιστία τους), γιατί σ' αυτό το σημείο επιδρούν έντονα στη ζωή των ανδρών. Στο γυναικείο κόσμο, η φιλοξενία και άλλες σχετικές ιδιότητες των γυναικών έχουν μεγάλη σημασία και προτεραιότητα. Και όπως μπορεί κανείς να καταλάβει το γιατί, σ' ένα κόσμο χωρισμένο κατά φύλα, δεν ενδιαφέρει έναν άνδρα αν η φιλοξενία μιας άλλης γυναίκας, εκτός από τη δική του, είναι καλή ή όχι, με τον ίδιο τρόπο μπορεί να καταλάβει το γιατί η σεξουαλικότητα των άλλων γυναικών δεν αποτελεί θέμα που απασχολεί τις γυναίκες και, με αυτή την έννοια, η μοιχεία θεωρείται μεν κακό πράγμα, αλλά δεν θεωρείται αποτρόπαιη, όπως θεωρείται από τους άνδρες.

Έτσι, αν θέσουμε το ερώτημα ποια είναι η αξία της γυναίκας στα μάτια της κοινωνίας της, η απάντηση θα είναι ότι η μεν γυναικεία κοινωνία της γυναίκας υπολογίζει την αξία με βάση τόσες πολλές και διαφορετικές πράξεις και

συμπεριφορές της γυναίκας, ώστε η «τιμή» ως (σεξουαλική) ακεραιότητα και η «τιμή» ως το σύνολο της εκτίμησης που απολαμβάνει μια γυναίκα μπορεί να είναι πολύ διαφορετικές. Η ανδρική κοινωνία της γυναίκας, από την άλλη πλευρά, ο σύζυγος και οι άνδρες συγγενείς της, δίνει έμφαση στη σεξουαλική ακεραιότητα των γυναικών και, με αυτή την έννοια, η διαφορά ανάμεσα στη «τιμή» ως σεξουαλική ακεραιότητα και την «τιμή» ως σύνολο της αξίας της είναι μικρή.

Ωστόσο, ούτε εδώ τα πράγματα είναι μαύρο-ασπρο. Οι άνδρες αρνούνται ότι η «τιμή» της γυναίκας χάνεται, ή διακυβεύεται καν, αν δείξει κακή σεξουαλική συμπεριφορά. Η ευθύνη ανήκει στους γονείς και τον άνδρα της. Για τον άνδρα της, η μοιχεία της αποτελεί φοβερή ντροπή, θεωρητικά μεν είτε το γνωρίζει είτε όχι, πρακτικά δε, αν το γνωρίζει και δεν την χωρίζει. Στην πράξη, όμως, συμβαίνει αρκετές φορές άνδρες, που πρέπει να γνωρίζουν ότι οι γυναίκες τους τούς απατούν, να μην τις χωρίζουν. Οι γυναίκες λένε ότι ο λόγος είναι πως στους άνδρες αυτούς λείπει ο χαρακτήρας. Αλλά οι γυναίκες δεν υποτιμούν κατ' ανάγκην τους άνδρες που ζημιώνουν την «τιμή» τους, με αυτή τη στενή έννοια, και μπορεί να εκτιμήσουν πολύ έναν άνδρα που βάζει την αγάπη πάνω από την «τιμή». Οι άνδρες όμως αρνούνται ότι αυτό μπορεί να συμβεί: αν κρατάει τη γυναίκα του ένας άνδρας σημαίνει ότι δεν ξέρει. Και αν δεν ξέρει, κανείς δεν θα του το πει, ούτε καν θα του το δείξει έμμεσα, γιατί είναι «ντροπή», όπως δήλωσαν απερίφραστα και οι άνδρες και οι γυναίκες. Έτσι, ο άνδρας πρέπει να στηρίζεται στον εαυτό του για να ελέγχει τη γυναίκα του.

Η ζωή, λοιπόν, των ανδρών, σε μια κοινωνία όπου οι κυρώσεις εκφράζονται με τόση διακριτικότητα, αν εκφράζονται και καθόλου, και όπου καθένας διαθέτει ένα «κοινό» που τον «τιμάει», κατά κάποιο τρόπο, δεν είναι και τόσο εύκολη. Γιατί πρέπει να κινούνται επιδέξια λαμβάνοντας ελάχιστα σήματα από αυτό το κοινό που είναι οι κριτές του. Και δεν μπορούν ποτέ να είναι σίγουροι ότι η αξία τους είναι αυτή που νομίζουν ότι είναι, κρίνοντας από την αβρότητα με την οποία τους αντιμετωπίζουν οι ευγενικοί τους θεατές, αν και το τόσο υψηλό επίπεδο διακριτικότητας σίγουρα οδηγεί στην ανάπτυξη μιας ευαισθησίας σ' ό,τι αφορά την ανίχνευση και των ελάχιστων ακόμα υπαινιγμών.

Με αυτή την έννοια, η κατάσταση στο Ομάν εμφανίζεται εντελώς διαφορετική απ' ό,τι στο Κάιρο, όπου ο εξωτερικός έλεγχος και η ενασχόληση των ανθρώπων με το τι κάνουν οι άλλοι είναι μεγάλη. Επίσης διαφέρει από τις άλλες κοινωνίες που εμφανίζονται στις περιγραφές των ανθρωπολόγων για την «τιμή και ντροπή». Το πού οφείλονται οι διαφορές είναι ένα μεγάλο θέμα. Πάντως είναι βέβαιο ότι αυτές οι διαφορές δεν γίνονται αντιληπτές μέσα από την ανάλυση των κανόνων και των κανονιστικών ιδεών και εννοιών, και μία τέτοια κανονιστική έννοια είναι η «τιμή». Βγαίνουν από τα συμφραζόμενα της κοινωνικής αλληλόδρασης που δίνουν σ' αυτές τις έννοιες και ιδέες νόημα και τις καθιστούν καθημερινές πραγματικότητες.

Alison Lever. 1986. Honour as a Red Herring [Η τιμή ως δόλωμα]. *Critique of Anthropology* 6(3):81-106.

Το ιδεώδες της «τιμής και ντροπής» ως κοινό εσωτερικό σύστημα αξιών μιας κοινότητας, το οποίο, επί πλέον, χαρακτηρίζει όλες τις μεσογειακές κοινότητες, αμφισβητεί, από μια διαφορετική οπτική γωνία και η Alison Lever, σ' ένα άρθρο της με τίτλο *Honour as a Red Herring* [Η τιμή ως κόκκινη ρέγγα, ως δόλωμα δηλαδή] που δημοσιεύθηκε το 1986.

Με αφετηρία την έρευνά της σ' ένα pueblo της Καστίλλης στην Ισπανία, η Lever υποστηρίζει ότι η «τιμή και ντροπή» τις οποίες οι ανθρωπολόγοι πραγματεύονται ως σύστημα αξιών που το μοιράζονται ολόκληρες οι κοινότητες, στην πραγματικότητα δεν εκπροσωπούν παρά τις αξίες των μεσηλικών παντρεμένων ανδρών με παιδιά της μεσαίας τάξης, στις μεταξύ τους σχέσεις. Με άλλα λόγια, οι αξίες αυτές δεν αποτελούν τις αξίες ενός γενικού κοινωνικού συστήματος που είναι εσωτερικά κοινωνικά αδιαφοροποίητο (δηλαδή χωρίς τάξεις και διαστρωματωμένες ομάδες), αλλά εκφράζουν τις αξίες αυτών που διαθέτουν την εξουσία, στις μικρές κοινότητες, και μπορούν να επιβάλουν τις απόψεις τους στους άλλους· τις αξίες της κυρίαρχης ομάδας στο εσωτερικό κάθε κοινότητας.

Έτσι, οι έρευνες για την «τιμή και ντροπή» δεν κάνουν καμμία αναφορά για το πώς βλέπουν τις συγκεκριμένες αξίες αυτοί που έχουν διαφορετική οικογενειακή κατάσταση (είναι, λόγου χάριν, ανύπαντροι), ανήκουν σε διαφορετικές ηλικιακές κατηγορίες (είναι, για παράδειγμα, νεώτεροι), και σε διαφορετικό φύλο (οι γυναίκες αγνοούνται), αλλά και σε διαφορετική τάξη. Όλες αυτές οι διαφορετικές κατηγορίες ανθρώπων μπορεί να υιοθετούν στα λόγια μόνο τις αξίες της κυρίαρχης ομάδας, αλλά να έχουν οι ίδιοι πολύ διαφορετικές απόψεις. Με αυτή την έννοια, ο τρόπος με τον οποίο περιγράφονται οι εν λόγω αξίες από τους ανθρωπολόγους είναι παραπλανητικός. Η «τιμή και ντροπή» λειτουργούν σαν «κόκκινη ρέγγα», σαν δόλωμα δηλαδή, που αποσπάει την προσοχή από τις αξίες των μη-κυρίαρχων ομάδων, ίσως και από την ίδια την ύπαρξη μη-κυρίαρχων ομάδων, καθώς και, συνακόλουθα, από την ύπαρξη διαιρέσεων στο εσωτερικό κάθε κοινότητας που στηρίζονται σε υλικές, οικονομικές, διαφορές.

Το δεύτερο στοιχείο για το οποίο η Lever μέμφεται τους συναδέλφους της μελετητές της Ισπανίας ειδικότερα είναι ότι αυτή η φαινομενική δια-ταξική κοινωνική συνοχή, την οποία αναπαράγουν οι ανθρωπολόγοι στα κείμενά τους χωρίς να την περνούν από κριτικό έλεγχο, ήταν αποτέλεσμα της πολιτικής του φρανκικού καθεστώτος και ταυτόχρονα μέρος της προπαγάνδας του καθεστώτος αυτού. Το ίδιο ισχύει και για την υποτιθέμενη υποτέλεια των γυναικών. Έτσι, οι ανθρωπολογικές περιγραφές είναι, κατά τη γνώμη της, ανιστόρητες, όπως τις έχει ήδη κατηγορήσει και ο Davis. Επιχειρούν να ερμηνεύσουν την κοινωνική ζωή στις ισπανικές κοινότητες χωρίς να λαμβάνουν καθόλου υπ' όψιν την ιστορία τους. Παραβλέποντας όμως τις ιστορικές διαδικασίες, καθώς και τους δεσμούς μεταξύ του τοπικού και του εθνικού πολιτισμού, αφ' ενός μεν υποτιμούν την συνθετότητα, την περιπλοκότητα και την ετερογένεια των αξιακών συστημάτων στα pueblos και αφ' ετέρου παρουσιάζουν ένα κοινωνικό μοντέλο που αδυνατεί να εξηγήσει το πώς

ακριβώς επήλθαν οι σοβαρές κοινωνικές μεταβολές που εμφανίστηκαν στην Ισπανία από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Το πώς, για παράδειγμα, οι γυναίκες μετατράπηκαν ξαφνικά, μέσα σε λιγότερα από δεκαπέντε χρόνια από «Μαντόνες» σε μοντέρνες γυναίκες, πώς άνοιξαν οι υποτιθέμενες «κλειστές» κοινωνίες των μικρών και μεγαλύτερων κοινοτήτων, κλπ.

Στην πραγματικότητα, λοιπόν, μία σειρά από στοιχεία που οι ανθρωπολόγοι αναλύουν ως «παραδοσιακά», για να το πούμε έτσι, στοιχεία των ισπανικών κοινοτήτων, αποτελούν σχετικά πρόσφατα δημιουργήματα. Ανάγονται στη δεκαετία του 1940 και στα βίαια, κυριολεκτικά και μη, κατασταλτικά μέτρα που πήρε το καθεστώς του Φράνκο για να επιβληθεί πολιτικά στην ισπανική κοινωνία και να εξουδετερώσει και τις τελευταίες εστίες αντίστασης των αντιπάλων του, οι οποίοι ανήκαν στην εργατική τάξη οι περισσότεροι. Γιατί ο ισπανικός πόλεμος, έτσι όπως εκδηλώθηκε στις αγροτικές κοινότητες ήταν ένας πόλεμος μεταξύ των ιδιοκτητών γης και των ακτημόνων γεωργών που δούλευαν ως εργάτες γης, καθώς και των εργατών σε άλλους τομείς της οικονομίας. Εκτός από τις αθρόες εκτελέσεις των αντιπάλων του και οπαδών της σοσιαλιστικής ένωσης, την κατάσχεση των περιουσιών τους, κλπ., το καθεστώς του Φράνκο στηρίχθηκε στους ιδιοκτήτες γης και τους εργοδότες και εγκατέστησε ένα πλέγμα στενότητας πολιτικού αλλά και οικονομικού ελέγχου των κατώτερων τάξεων. Εκτός του ότι, πάλι, απαγορεύθηκε η λειτουργία κάθε συνδικάτου, για να βρουν δουλιά οι μισθωτοί, στις μικρές ιδίως κοινότητες, έπρεπε να συμμορφώνονται με τα πρότυπα συμπεριφοράς που απαιτούσαν από αυτούς οι εργοδότες, να ανταποκρίνονται στην εικόνα των εργοδοτών για τους «καλούς εργάτες»· να πηγαίνουν, λόγου χάριν, στην εκκλησία (παρότι πολλοί ήταν αντι-κληρικοί), να μην αγωνίζονται για τη βελτίωση των οικονομικών τους συνθηκών (καθώς τα ημερομίσθια μειώθηκαν πολύ μετά το 1940, όπως και οι αγροτικές δουλιές), να είναι οπαδοί του καθεστώτος, κλπ. Οι σοσιαλιστές δεν μπορούσαν να βρουν εύκολα δουλιά. Γενικώς το οικονομικό και πολιτικό κλίμα ήταν τέτοιο ώστε πολλοί άνθρωποι εγκατέλειψαν τα χωριά τους για τις πόλεις ή μετανάστευσαν στο εξωτερικό. Μεταξύ όλων αυτών, λοιπόν, στις κατώτερες τάξεις επιβλήθηκαν και οι ηθικές αξίες των κυρίαρχων.

Με τον ίδιο τρόπο επιβλήθηκε και η υποτέλεια των γυναικών, την οποία οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι θεωρούν δεδομένη από την «παράδοση». Ωστόσο, οι χρήσεις της παράδοσης, ακόμα και αν πρόβλεπαν την εξουσία του άνδρα πάνω στη γυναίκα και την οικογένεια, ήταν πιο χαλαρές, καθώς πρόβλεπαν και άλλα πράγματα μαζί. Έτσι, ορισμένοι ανθρωπολόγοι, όπως ο Lison-Tolosana, αναφέρουν ότι «ο άνδρας αντλεί την εξουσία και τη θέση του ενώπιον του νόμου από το αυτόματο στάτους του ως ‘κεφαλής της οικογένειας’· και όλο το βάρος της παράδοσης ενισχύει τη θέση του συζύγου ως άρχοντα της οικογένειας, του οίκου και όλων των πραγμάτων που ανήκουν και στους δύο συζύγους. Η γυναίκα πρέπει απλώς να υπακούει τον άνδρα της». Αυτό που δεν αναφέρει είναι ότι ο νόμος αυτός τον οποίο επικαλείται έγινε επί Φράνκο. Συνεπώς, με αυτή τουλάχιστον τη μορφή, δε μπορεί να θεωρηθεί, και θα ήταν άστοχο να θεωρηθεί, έκφραση των λαϊκών αξιών των κοινοτήτων, γιατί οι αξίες τους είναι σαφώς πιο ετερογενείς.

Εξ άλλου είναι γνωστό πόσο επηρέασαν την ηθική και ιδεολογική πολιτική του φρανκικού καθεστώτος η Φάλαγγα και η ανώτατη ιεραρχία της Εκκλησίας. Όπως τα άλλα φασιστικά κόμματα της εποχής της, η Φάλαγγα θεωρούσε ότι η θέση της γυναίκας είναι στο σπίτι και υποστήριζε την υποτέλεια των γυναικών. Όμως και η Εκκλησία εξήρε τον οικιακό ρόλο της γυναίκας. Η επίδραση της Φάλαγγας μειώθηκε μετά την πτώση του καθεστώτος. Της Εκκλησίας όμως παραμένει εξ ίσου σημαντική, σχεδόν, ως σήμερα. Ως πρόσφατα, οπότε καταργήθηκε από ένα προοδευτικό ιερέα, στην κοινότητα όπου έζησε η Lever, η καμπάνα της εκκλησίας κτυπούσε μία φορά όταν πέθαινε ένα παιδί, δύο φορές όταν πέθαινε μια γυναίκα και τρεις φορές όταν πέθαινε ένας άνδρας. Μάλιστα, το 1981, ένας ιερέας αρνήθηκε να επιτρέψει στις γυναίκες να συμμετάσχουν στην πομπή του Πάσχα, με το αιτιολογικό ότι θα φλυαρούσαν συνέχεια και θα διατάρασσαν την επιβλητικότητα και σοβαρότητα της περίπτωσης.

Με βάση τους νόμους του Φράνκο, οι παντρεμένες γυναίκες είχαν ελάχιστο έλεγχο του κεφαλαίου και των εισοδημάτων που κέρδιζαν από την εργασία τους, αλλά οι νόμοι αυτοί διαμεσολαβούνταν και μεταβάλλονταν από τις τοπικές πρακτικές. Έτσι, λόγου χάριν, οι γυναίκες που είχαν γεωργική περιουσία υποτάσσονταν στη γνώμη των ανδρών τους σχετικά με τη χρήση της, γιατί η γεωργία είναι ανδρική υπόθεση. Όμως οι γυναίκες που εργάζονταν σε βιοτεχνίες είχαν τον έλεγχο των εισοδημάτων τους. Επίσης υπήρχαν και πολλές γυναίκες επιχειρηματίες, ήδη από εκείνη την εποχή.

Με αυτή την έννοια το αν οι γυναίκες αποτελούν υποτελή ομάδα και σε ποιο βαθμό δεν είναι καθόλου σαφές. Αυτό που είναι βέβαιο, είναι ότι η υπαρξη «πατριαρχικού ελέγχου» σ' ένα γενικότερο επίπεδο δεν είναι εξ ίσου εμφανής στο ατομικό επίπεδο. Στις οικογενειακές σχέσεις η δύναμη των γυναικών είναι ορατή.

Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά σημεία της ευρέος φάσματος ανάλυσης που επιχειρεί η Lever είναι η ανάδειξη, σ' ένα ιδιαίτερο υποκεφάλαιο, των αξιών των γυναικών σε σχέση με τους άνδρες και την οικογένεια. Η προσπάθειά της είναι να αναπτύξει ένα αντίλογο στην «ανδροκεντρική» περιγραφή των γυναικών στην Ισπανία, και γενικότερα στις κοινότητες της Μεσογείου, όπου οι γυναίκες εμφανίζονται περισσότερο ως αντικείμενα τα οποία πρέπει να ελεγχθούν, παρά ως δράντα υποκείμενα, με ό,τι αυτό σημαίνει, και όπου περιγράφονται ως απειλή για την τιμή της οικογένειας, γι αυτό και πρέπει να ελέγχονται από τους άνδρες, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι για τη διατήρηση της ενότητας της οικογένειας.

Η Lever αναφέρει ότι από τις συζητήσεις της με τις γυναίκες του pueblo όπου διεξήγαγε την επιτόπια έρευνά της, η παραπάνω εικόνα αντιστρέφεται και είναι οι άνδρες που περιγράφονται ως απειλή για την οικογένεια. Οι γυναίκες, σε γενικές γραμμές, ισχυρίζονται ότι, αν τους άφηναν να κάνουν ό,τι ήθελαν, θα ξόδευαν όλα τους τα χρήματα στο ποτό και τον τζόγο, ότι είναι επιρρεπείς στην τεμπελιά και την τρυφηλότητα και ότι χρειάζονται μια γυναίκα για να τους συγκρατεί. Και επειδή οι άνδρες έχουν μικρό αυτο-έλεγχο, οι γυναίκες φέρουν το βάρος της συγκράτησής τους και δουλεύουν σκληρά για να μη διαλυθεί η οικογένειά τους. Γι αυτό και έχουν στραμμένη την προσοχή και την κύρια δραστηριότητά τους προς το σπίτι και τα παιδιά. Και όταν δουλεύουν, που οι

περισσότερες από αυτές δουλεύουν στις τοπικές βιοτεχνίες κεντημάτων, απασχολούνται στο σπίτι.

Αντίθετα από την εικόνα που έδιναν οι άνδρες ανθρωπολόγοι, οι γυναίκες, στην κοινότητα αυτή, εκτός του ότι δούλευαν διπλάσιο σχεδόν χρόνο από τους άνδρες, αν συνυπολογίσει κανείς τις ώρες της οικιακής εργασίας, εμφανίζονταν και ως σημαντικά οικονομικά στηρίγματα της οικογένειας, καθώς οι άνδρες, που ήταν μισθωτοί ή μάλλον ημερομίσθιοι, εργάτες, δεν είχαν πάντοτε δουλιά. Έτσι, το σταθερό σημείο του εισοδήματος της οικογένειας ήταν οι γυναίκες. Και όμως, ενώ πολλές από τις γυναίκες στηλίτευαν τους άνδρες τους ως τεμπέληδες, άλλες υποτιμούσαν τη σημασία του δικού τους εισοδήματος και προσυπέγραφαν την ιδέα ότι το ψωμί το φέρνει ο άνδρας. Πάντως όλες οι γυναίκες της εργατικής τάξης θεωρούσαν ότι ο καλός σύζυγος είναι *trabajador y sin vicios*, εργατικός και χωρίς κακές συνήθειες, άποψη που υποστήριζαν και οι γυναίκες από τα πιο εύπορα στρώματα.

Από την ανάλυση της Lever προκύπτει μια πολλαπλότητα αξιών, αξιολογήσεων, συμπεριφορών και πρακτικών, οι οποίες ποικίλλουν ανάλογα με την κοινωνική θέση, το φύλο, την ηλικία, κλπ., ακόμα και ανάλογα με την πολιτική τοποθέτηση, και οι οποίες δεν είναι ορατές στις αντίστοιχες, σύγχρονες ή κατά λίγο προγενέστερες, αναλύσεις της «τιμής και ντροπής».

Αντίστοιχη ανάλυση και κριτική του συμπλέγματος «τιμή και ντροπή», με φόντο τις ευρύτερες κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές δομές, έκανε και η Sally Cole, το 1991, στο έργο της *Women of Praia* [Γυναίκες της Πράια], όπου αναλύει τις ιστορίες ζωής πέντε γυναικών εργατριών-ψαράδων σ' ένα χωριό του Ατλαντικού στη Βόρεια Πορτογαλία. Η Cole συγκρίνει το εθνογραφικό της υλικό με ευρήματα από άλλες χώρες της Νότιας Ευρώπης και υποστηρίζει ότι η εμμονή ορισμένων ανθρωπολόγων στις αξίες της «τιμής και ντροπής» αντανακλά την κυρίαρχο λόγο της επίσημης Καθολικής Εκκλησίας και των δικτατορικών καθεστώτων που βρίσκονταν στην εξουσία την εποχή που πολλοί από αυτούς τους ανθρωπολόγους διεξήγαν επιτόπια έρευνα στις χώρες αυτές.

V. ΑΠΟ ΤΗΝ «ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΝΤΡΟΠΗ» ΣΤΙΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ

Ενώ η συζήτηση για την «τιμή και ντροπή» βρισκόταν σε εξέλιξη στο τοπικό επίπεδο των εθνογραφικών ερευνών στις χώρες της Μεσογείου, δύο άλλες συζητήσεις ξεκίνησαν με εφαπτόμενες θεματικές.

Η πρώτη ήταν η συζήτηση για τη «θέση των γυναικών» που εγκαινιάστηκε από τις φεμινίστριες ανθρωπολόγους στο τέλος της δεκαετίας του 1960 και αρχές της δεκαετίας του 1970 για να καταλήξει στη συγκρότηση του ρεύματος που έγινε γνωστό με το όνομα «ανθρωπολογία των γυναικών». Η συζήτηση αυτή αναπτύχθηκε γύρω από το ερώτημα που έθεσε το φεμινιστικό κίνημα προς την ανθρωπολογία, αν οι γυναίκες είναι παντού, σε όλες τις κοινωνίες, κατώτερες από τους άνδρες· αν η γυναικεία υποτέλεια και η ανισότητα των φύλων είναι οικουμενικό φαινόμενο.

Κατά την αναζήτηση της απάντησης, διαπιστώθηκε σημαντική έλλειψη σε περιγραφές των γυναικών και των δραστηριοτήτων τους. Μόνο στα κεφάλαια για τη συγγένεια και την οικογένεια υπήρχαν αναφορές στις γυναίκες. Η διαπίστωση αυτή ισχύει στο ακέραιο, όπως διαπιστώσαμε, στις μελέτες των χωρών της Μεσογείου. Αιτία για αυτή την ελλιπή περιγραφή των γυναικών θεωρήθηκε ο ανδροκεντρισμός των εθνογραφικών περιγραφών, αφού η ανθρωπολογία γραφόταν βασικά από άνδρες. Οι άνδρες εθνογράφοι, σύμφωνα με την άποψη των φεμινιστριών ανθρωπολόγων, προέβαλλαν τις (δυτικές) πολιτισμικές κατηγορίες τους για τις γυναίκες (σύμφωνα με τις οποίες οι γυναίκες είναι κατώτερες, με δομικά ασήμαντη συμβολή στην κοινωνική ζωή και τις κοινωνικές δραστηριότητες) στους άλλους πολιτισμούς και γι αυτό το λόγο υποτιμούσαν τη θέση των γυναικών σ' αυτούς.

Για να διορθωθεί η κατάσταση αυτή, έπρεπε να διερευνηθεί η θέση των γυναικών, στο συμβολικό και το «πραγματικό» επίπεδο, να περιγραφούν και να αναλυθούν οι κοινωνικοί ρόλοι και δραστηριότητές τους στους διάφορους πολιτισμούς. Στόχος ήταν η ανάδειξη της εικόνας του μισού πληθυσμού, που ήταν κρυμμένος, και κυρίως η διερεύνηση της δύναμης και της εξουσίας ή των εξουσιών που διαθέτουν οι γυναίκες στους άλλους πολιτισμούς. Συνεπώς, οι γυναίκες έπρεπε να καταστούν αντικείμενα μελέτης της ανθρωπολογίας, το οποίο προϋπέθετε την ενεργοποίησή τους ως υποκειμένων της έρευνας. Με άλλα λόγια, οι γυναίκες έπρεπε να μελετήσουν γυναίκες, για αυτό και το όνομα «ανθρωπολογία των γυναικών».

Στο ερώτημα αν η υποτέλεια των γυναικών είναι οικουμενικό φαινόμενο δόθηκαν δύο διαφορετικές απαντήσεις. Η μία απάντηση ήταν θετική, διατυπώθηκε βασικά από τις συμβολικές προσεγγίσεις της S. Ortner και M. Rosaldo και υποστήριζε ότι οι γυναίκες, λόγω του ειδικού τους ρόλου στην ανθρώπινη αναπαραγωγή και του ρόλου τους ως μητέρων και τροφών, ήταν παντού υποτελείς στους άνδρες. Η δεύτερη απάντηση ήταν αρνητική, διατυπώθηκε από τη σκοπιά του μαρξισμού και του νεο-εξελικτισμού και υποστήριζε ότι η υποτέλεια των γυναικών είναι ιστορικό φαινόμενο, που εμφανίστηκε με τη διαμόρφωση των τάξεων στις κοινωνίες και την ανάδυση των κρατικών σχηματισμών.

Η συζήτηση αυτή με τα χρόνια αποδείχτηκε αδιέξοδη. Η θέση και οι εξουσίες των γυναικών δεν ήταν, εν τέλει, μετρήσιμα και συγκρίσιμα πράγματα. Ούτε οι άνθρωποι στους άλλους πολιτισμούς προσλάμβαναν και όριζαν το τι σημαίνει άνδρας και γυναίκα, τις διαφορές και τις σχέσεις τους με τον ίδιο τρόπο. Εξ άλλου υπήρχαν εμφανείς διαφορές και στο εσωτερικό κάθε πολιτισμού στο πώς κρίνονταν και αξιολογούνταν οι γυναίκες (διαφορές ανάμεσα στα στερεότυπα και το συμβολικό επίπεδο από τη μια πλευρά και στις κοινωνικές πρακτικές από την άλλη).

Επομένως η έρευνα έπρεπε να στραφεί στη μελέτη αυτού που συνιστά τις διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών, στο τι σημαίνει γυναίκα και άνδρας, ανδρικό και γυναικείο, αρσενικό και θηλυκό, σε κάθε πολιτισμό. (Εδώ υπεισέρχεται και πάλι η στροφή της ανθρωπολογίας τα «ιθαγενή νοήματα»). Η έρευνα, δηλαδή, έπρεπε να στραφεί στην έννοια του κοινωνικού φύλου, γιατί οι διαφορές, σε διαπολιτισμικό επίπεδο, μεταξύ ανδρών και γυναικών δεν είναι ευθυγραμμισμένες, δεν βρίσκονται σε αντιστοιχία, με τις βιολογικές διαφορές. Κάθε κοινωνία προσλαμβάνει και ερμηνεύει με διαφορετικό τρόπο τις βιολογικές διαφορές. Επομένως η έννοια άνδρας και γυναίκα είναι κοινωνικά και πολιτισμικά κατασκευασμένη και διαφέρει από τον ένα πολιτισμό στον άλλο. Επίσης, το τι είναι αρσενικό και τι θηλυκό και το πώς αξιολογείται το καθένα αφ' ενός μεν διαφέρει από τον ένα πολιτισμό στον άλλο, αφ' ετέρου δεν βρίσκεται, ούτε αυτό, σε αντιστοιχία με τους άνδρες και τις γυναίκες και τη «θέση» τους στην κοινωνία. Όλα αυτά οδήγησαν στο διαχωρισμό του βιολογικού φύλου από το κοινωνικό.

Αυτό μετατόπισε και το αντικείμενο της μελέτης. Δεν είναι πια οι ρόλοι των ανδρών και των γυναικών, καθώς πίσω από την έννοια του ανδρικού και του γυναικείου «ρόλου» βρίσκεται ο βιολογισμός, δηλαδή θεωρείται δεδομένο ότι η βάση του κοινωνικού ρόλου είναι η βιολογία. Είναι η έννοια της ταυτότητας: το πώς δηλαδή συγκροτείται η έννοια του γυναικείου και του ανδρικού, της κοινωνικής άποψης, ή της κοινωνικής αντίληψης, και της υποκειμενικής αίσθησης ότι κάποιος ανήκει στο ένα φύλο ή στο άλλο. Εδώ, με άλλα λόγια, υπάρχει μια αντιστροφή της αντίληψης: στο βαθμό που δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένο τι είναι ανδρικό και τι γυναικείο, δεν είναι το φύλο που προσδιορίζει τις δραστηριότητες, αλλά οι δραστηριότητες και οι πρακτικές που προσδιορίζουν το φύλο, και μέσα από αυτές, μέσα από τη διερεύνησή τους, πρέπει να ανιχνευθεί η ταυτότητα του φύλου.

Αυτό το σώμα μελετών, που άρχισε να εμφανίζεται στις αρχές της δεκαετίας του 1980, ονομάστηκε ανθρωπολογία των φύλων και, σε αντίθεση με την ανθρωπολογία των γυναικών, η οποία κατείχε περιθωριακή θέση στην επιστήμη, κατέλαβε μια θέση, λιγότερο ή περισσότερο σημαντική, ανάλογα με τις εκτιμήσεις, στον κεντρικό κορμό της ανθρωπολογίας. Η ανθρωπολογία των γυναικών και των φύλων ανέτρεψε μεγάλο μέρος των αντιλήψεων της ανθρωπολογίας, δείχνοντας ότι πρόκειται για δυτικές κατασκευές, για δυτικά ιδεολογήματα και, σε συνδυασμό με άλλα κριτικά ρεύματα που αναπτύχθηκαν την ίδια εποχή, συνέβαλε σε μια γενικότερη αλλαγή του τοπίου στην ανθρωπολογία. Ωστόσο, ανεξάρτητα από τις μεταγενέστερες επαγγελίες του, αυτό το σώμα

μελετών που αφορούσαν στο φύλο ήταν αποκλειστικά σχεδόν προσανατολισμένο στις γυναίκες, τις γυναικείες ταυτότητες, δραστηριότητες, κλπ.

Η δεύτερη συζήτηση άρχισε να αναπτύσσεται στις αρχές της δεκαετίας του 1980 και συνίσταται στις ονομαζόμενες «μελέτες του ανδρισμού». Σαφώς μικρότερες σε όγκο, οι μελέτες αυτές, μπορούν μεν να θεωρηθούν και αυτές «μελέτες για το φύλο», ωστόσο, δεν συνδέθηκαν παρά ελάχιστα, ρητά τουλάχιστον, με την προβληματική για τα φύλα που ανέπτυξαν οι γυναίκες (είναι χαρακτηριστικό ότι και οι αναφορές τους στις μελέτες των γυναικών είναι από ελάχιστες ως ανύπαρκτες, και αυτό όχι μόνο στην αρχή, αλλά ακόμα ως σήμερα). Επίσης, είναι σαφώς μικρότερης εμβέλειας σε προβληματισμό (με ορισμένες εξαιρέσεις, στις οποίες θα αναφερθώ αμέσως παρακάτω), εφ' όσον διατήρησαν, σε μεγάλο βαθμό, τα «παραδοσιακά αποδεκτά και παραδεδεγμένα» για τους άνδρες. Έτσι, παρά το ότι κατέληξαν και αυτές στην άποψη της «πολιτισμικής κατασκευής του ανδρισμού», πραγματεύονται τον ανδρισμό σχεδόν ως «φυσική» ιδιότητα ή έννοια, που απλώς εμφανίζεται σε διαφορετικές πολιτισμικές εκδοχές ή ενσαρκώσεις.

Οι μελέτες αυτές ξεκίνησαν ταυτόχρονα, και άνθισαν ως απί το πλείστον, σε δύο περιοχές βασικά: η μία είναι η περιοχή της Μεσογείου, και μάλιστα κυρίως η Ισπανία (και η Ελλάδα, αλλά σε μικρότερο βαθμό, αρχικά τουλάχιστον) με προεκτάσεις στη Λατινική Αμερική, και η δεύτερη είναι η Μελανησία. Οι μελέτες στη Μελανησία τώρα, ήδη από το ίδιο το περιεχόμενο των φαινομένων που περιέγραφαν, που ήταν οι ομόφυλες σεξουαλικές πρακτικές (πρακτικές ομοφυλοφιλίας), οι οποίες διείπαν το πέρασμα στον ανδρισμό, τις τελετουργίες περάσματος στον ανδρισμό, προκάλεσαν πολλές ανατροπές στα δεδομένα για την έννοια του ανδρισμού. Εκτός του ότι ενίσχυσαν τις θέσεις των φεμινιστριών ανθρωπολόγων, ότι το φύλο είναι ζήτημα πολιτισμικής κατασκευής, γιατί οι πρακτικές αυτές είχαν ακριβώς στόχο να μεταγγίσουν την ανδρική ουσία από ένα ανδρικό σώμα σε ένα άφυλο σώμα, καθώς άφυλο θεωρείτο το σώμα των παιδιών, ανέτρεψαν και τις επικρατούσες αντιλήψεις για την ευθεία αντιστοιχία μεταξύ φύλου και σεξουαλικότητας, αφού κατέληξαν στο παράδοξο για τη δυτική αντίληψη συμπέρασμα ότι οι ομοφυλοφιλικές πρακτικές έχουν στόχο ακριβώς τη συγκρότηση του ανδρισμού και όχι την άρνησή του (Gilbert Herdt, 1981, *The Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity* (επιμ.), 1982, *Rituals of Manhood* (επιμ.), 1984, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*).

Κατά μία έννοια και οι δύο αυτές γραμμές συζήτησης ξεκίνησαν από την περιοχή της Μεσογείου (για τις γυναίκες θα πω αμέσως παρακάτω το γιατί) και εκπροσωπήθηκαν από αρκετά ως πάρα πολύ. Κάποια στιγμή συγχωνεύθηκαν με τη συζήτηση για την «τιμή και ντροπή», για τους περισσότερους ανθρωπολόγους εκτός από τους αμετανόητους. Επίσης ακολούθησαν την ίδια βασική κατεύθυνση του κατά φύλα διαχωρισμού. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι η συζήτηση για τα φύλα και τις έμφυλες ταυτότητες είναι η μετεξέλιξη της συζήτησης για την «τιμή και ντροπή», όπου οι άνδρες μελετούν άνδρες και οι γυναίκες μελετούν γυναίκες, όπου οι άνδρες μελετούν την «τιμή» και οι γυναίκες

την «ντροπή», με μία διαφορά. Η διαφορά είναι ότι σ' ένα μεγάλο μέρος η «τιμή» μεταγλωττίζεται σε «ανδρισμό», δηλαδή απλώς αλλάζει ο όρος. Οι βασικές παραδοχές που συνόδευαν την ανάλυση της «τιμής» παραμένουν οι ίδιες. Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι ο πρώτος ερευνητής που εισήγαγε την έννοια του ανδρισμού, ο Stanley Brandes, με το έργο του *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore* (1980), υποστήριξε, έστω και με μετριοπάθεια ότι η «τιμή και η ντροπή» είναι κοινές αξίες στη Μεσόγειο και δείχνουν την ενότητά της. Οι γυναίκες, αντίθετα, όπως θα δούμε παρακάτω, προσπαθούν να ανατρέψουν την έννοια της «ντροπής» και να βάλουν, και όντως κατορθώνουν να βάλουν, πολλά άλλα πράγματα στη θέση της.

Οι μελέτες για τον ανδρισμό, λοιπόν, στηρίζονται στις ίδιες ιδέες για τον κοινωνικό κόσμο, τη θέση και τους ρόλους των ανδρών σ' αυτόν, και τη σχέση ελέγχου των γυναικών από τους άνδρες, στις οποίες στηριζόταν και η έννοια της τιμής. Ευδοκίμησαν ιδιαίτερα στην Ισπανία, όπου έχουμε μια καλή γενεαλογική γραμμή μελετών, αρχής γενομένης από τον Brandes. Ο Brandes, λόγου χάριν, επισημαίνει ότι το μείζον πρόβλημα ταυτότητας που οι άνδρες αντιμετωπίζουν στην πόλη που διεξήγαγε την έρευνά του είναι το πρόβλημα του φύλου. Κάθε άνδρας πρέπει να προσδιορίσει σε τί διαφέρει και σε τι μοιάζει με τις γυναίκες. Οι άνθρωποι της πόλης αυτής δίνουν μεγάλη έμφαση στις διαφορές των φύλων και πιστεύουν ακράδαντα ότι οι διαφορές αυτές είναι φυσικές, βιολογικές και όχι κοινωνικές. Οι άνδρες δίνουν μεγάλη σημασία στη συμπεριφορά τους, στο να συμπεριφέρονται με αρρενωπό, ανδρικό, τρόπο, όπως δίνουν μεγάλη σημασία στον προσδιορισμό του πώς πρέπει να διαφέρουν οι αντιδράσεις τους από αυτές των γυναικών, σε κάθε κατάσταση που προκύπτει. Σ' αυτή τη μέριμνα για τη διαφοροποίηση των φύλων ενυπάρχει το στοιχείο της μέριμνας για την κυριαρχία πάνω στις γυναίκες, για τον έλεγχο των γυναικών.

Η άλλη χαρακτηριστική και σημαντική εθνογραφία που έχει γραφεί για τον ανδρισμό είναι η μελέτη του Herzfeld για τους άνδρες στην ορεινή Δυτική Κρήτη, που εκδόθηκε το 1985 και φέρει τον τίτλο *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* [Η ποιητική του ανδρισμού: Αντιπαλότητα και τατότητα σ' ένα ορεινό χωριό της Κρήτης]. Οι άνδρες εδώ δεν έχουν αντίπαλο τις γυναίκες, αλλά ο ένας τον άλλο· ο ανδρισμός συνίσταται στο να υπερβούν ο ένας τον άλλο σε διάφορους τομείς της κοινωνικής δραστηριότητας: να κλέβουν καλύτερα ζώα, να μιλούν καλύτερα, και να αποστομώνουν καλύτερα, να επινοούν καλύτερα, να... με άλλα λόγια, να δίνουν καλύτερες παραστάσεις/επιτελέσεις. Ο ανδρισμός συνίσταται στην άριστη επιτέλεση (επιτελεστική υπεροχή ή αρτιότητα), η οποία όμως, εμφανίζεται από τον Herzfeld ως χαρακτηριστικό όλων των ανδρών, αλλά και ως επίτευγμα όλων των ανδρών. Η ανδρική ταυτότητα είναι κάτι που επιτελείται και επιτελείται μέσα από πράξεις με σημασία, μέσα από πράξεις που χαρακτηρίζονται για την επινοητική και αυτοσχεδιαστική τους μοναδικότητα και για το ριψοκίνδυνο χαρακτήρα τους (βλ. το σχετικό άρθρο στο φάκελλο).

Σ' ότι αφορά την Ελλάδα, τώρα, ο Ε. Παπαταξιάρχης, στηριζόμενος ρητά στην φεμινιστική προβληματική των φύλων, παρουσιάζει ένα διαφορετικό μοντέλο ανδρισμού, έναν μη ανταγωνιστικό, «εκφραστικό», ανδρισμό, ο οποίος

στηρίζεται στη μέθεξη και τη θετική αμοιβαιότητα των ανδρών στο καφενείο (βλ. το σχετικό άρθρο στο φάκελλο).

Ανεξάρτητα από τις επί μέρους προσεγγίσεις, το κοινό χαρακτηριστικό όλων των μελετών του ανδρισμού είναι ότι διερευνούν τον κόσμο των ανδρών, τις εικόνες των ανδρών, χωρίς να τις συσχετίζουν με τις εικόνες που έχουν οι γυναίκες για τους άνδρες και με τη δράση και επίδραση των γυναικών στην κατασκευή των ανδρικών ταυτοτήτων. Επίσης διερευνούν αποκλειστικά τις δραστηριότητες των ανδρών σε δημόσιους χώρους: μπαρ, παμπ, καφενεία, πολιτική... κλπ. και μάλιστα σε ομόφυλους χώρους, μεταξύ ανδρών. Σύμφωνα λοιπόν με όλες τις μελέτες του ανδρισμού στην περιοχή, ο ανδρισμός κατασκευάζεται μεταξύ των ανδρών και με αποδέκτη τους άνδρες.

Οι γυναίκες τώρα. Είπα προηγουμένως ότι, κατά μία έννοια, και οι δύο γραμμές συζήτησης ξεκίνησαν από τις μελέτες στη Μεσόγειο. Γιατί, την ίδια στιγμή που διαμορφωνόταν το παράδειγμα, το μοντέλο της «τιμής και ντροπής», με τις παραδοχές για τις γυναίκες που είδαμε, το 1967, εκδιδόταν ένα ειδικό αφιέρωμα σ' ένα αμερικανικό περιοδικό από την Louise Sweet, με τίτλο *Appearance and Reality: Status and Roles of Women in Mediterranean Societies* [Επίφαση και πραγματικότητα: Θέση και ρόλοι των γυναικών στις μεσογειακές κοινωνίες]. Το αφιέρωμα αυτό, που ανήκε στους «προάγγελους» της λεγόμενης «ανθρωπολογίας των γυναικών», καθώς προηγήθηκε αρκετά από το κύμα των φεμινιστικών μελετών, αμφισβητούσε πολλές από τις παραδοχές στις οποίες στηρίζονταν οι αναλύσεις της «τιμής και ντροπής».

Η Friedl, για παράδειγμα, επισήμαινε, στη συμβολή της στον τόμο αυτό, πως, μολονότι οι άνδρες όντως δέσποζαν στο δημόσια χώρο και διέθεταν περισσότερο γόητρο, η "πραγματικότητα" της κατανομής των εξουσιών ήταν διαφορετική. Στον οικιακό χώρο και το νοικοκυριό, που αποτελούσε πολύ σημαντικό πολιτισμικό και δομικό στοιχείο της κοινότητας, οι μεν άνδρες διέθεταν την «επίσημη εξουσία», ενώ οι γυναίκες την "πραγματική δύναμη" στην ανεπίσημη οργάνωσή του. Με δεδομένη την ευρύτερη σημασία του νοικοκυριού, η "ανεπίσημη δύναμη" των γυναικών πρέπει να έχει επιπτώσεις στην κατανομή της δύναμης σ' ολόκληρη την ελληνική κοινωνία (Friedl 1986[1967]:51). Σε αντίστοιχο συμπέρασμα καταλήγει και η Riegelhaupt από τη δική της έρευνα στην Πορτογαλία σ' ό,τι αφορά την πραγματική συμμετοχή των γυναικών στη λήψη πολιτικών και οικονομικών αποφάσεων σε τοπικό και εθνικό επίπεδο μέσα από "άτυπα [ανεπίσημα] πολιτικά πεδία".

Ως το τέλος της δεκαετίας του 1980, δουλεύοντας σαν τα μυρμήγκια, οι γυναίκες ανθρωπολόγοι έδωσαν διαφορετική διάσταση ή ανέτρεψαν μία-μία όλες τις παραδοχές στις οποίες στηριζόταν η προβληματική για την «τιμή και ντροπή»:

- ♦ ότι οι γυναίκες είναι συνδεδεμένες με τη φύση και οι άνδρες με τον πολιτισμό·
- ♦ ότι οι γυναίκες είναι συνδεδεμένες με την υποταγή και οι άνδρες διαθέτουν όλη την εξουσία·

- ♦ ότι οι γυναίκες περιορίζονται στον οικιακό χώρο και ασχολούνται με ιδιωτικά θέματα και οι άνδρες δεσπόζουν στο δημόσιο και ασχολούνται με τα κοινά, εξ ου και διαθέτουν όλες τις θέσεις εξουσίας·
- ♦ ότι είναι συνδεδεμένες με το κακό, το βέβηλο, και το μιαρό, ότι με, λίγα λόγια είναι συνδεδεμένες με το διάβολο, ενώ οι άνδρες με τα αντίθετα όλων αυτών·
- ♦ ότι αυτό που προσδιορίζει τις γυναίκες είναι η άμετρη σεξουαλικότητά τους, η οποία είναι επικίνδυνη για την κοινωνική ευταξία.

Κυρίως δε ανέτρεψαν την παραδοχή ότι ο κοινωνικός κόσμος, όπως τον βλέπουν οι ανθρωπολόγοι είναι αποκλειστική κατασκευή των ανδρών και οι γυναίκες δεν έχουν καμία απολύτως συμβολή στη δημιουργία του, ούτε άλλη αποστολή από το να φέρουν στον κόσμο και να φροντίζουν τις επόμενες γενιές των ανθρώπων. Και ανέδειξαν αφ' ενός την κοινωνική σημασία των οικιακών δραστηριοτήτων των γυναικών και αφ' ετέρου τη δημόσια σημασία των δραστηριοτήτων αυτών, πολλές από τις οποίες υπερβαίνουν τον οικιακό χώρο (άσχετα από το ότι κατηγοριοποιούνται ως «οικιακές», καθώς και τις ευρύτερες, μη οικιακές και δημόσιες δραστηριότητές τους (π.χ. τις θρησκευτικές -προσκυνήματα, κλπ.- και τελετουργικές -κηδείες, κλπ.- δραστηριότητές τους). Σ' αυτή την κίνηση, πολύ σημαντική ήταν η συμβολή των εθνογράφων της Ελλάδας. Μάλιστα θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι, με κάποιες εξαιρέσεις, ο βασικός κορμός των εθνογραφικών ερευνών από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 ως τις αρχές της δεκαετίας του 1990 είναι έρευνες για τα φύλα.

Στηριζόμενες στην προβληματική της Friedl [1986[1967] για την "ανεπίσημη" δύναμη των γυναικών στον οικιακό/ιδιωτικό χώρο (σε αντίστιξη με την "επίσημη εξουσία" των ανδρών στο δημόσιο), διερευνούν παραπέρα, στα συμφραζόμενα της κάθε κοινωνίας, την έννοια

- ♦ της "οικιακής" και γενικότερα "άτυπης",
- ♦ αλλά και της "αρνητικής", δύναμης των γυναικών (αρνητική, όπως η μαγεία, το κουτσομπολιό)
- ♦ τις εκδηλώσεις, τις δομικές, "υλικές", αλλά και συμβολικές, παραμέτρους της, τις στρατηγικές χρήσεις της από τις γυναίκες (οικονομική δραστηριότητα, περιουσία)
- ♦ καθώς και τις ευρύτερες προεκτάσεις της στη γενικότερη κατανομή της εξουσίας ανάμεσα στα φύλα. Abu-Zahra 1974, Dubisch 1974, Nelson 1974.

Άλλες έρευνες επισήμαναν ότι στις ιδεολογίες για τα φύλα στη Ν. Αμερική και την Ευρωπαϊκή Μεσόγειο, οι γυναίκες, υποτιμώνται μεν για μια σειρά ιδιότητες, επενδύονται όμως με μεγάλη κοινωνική αξία για άλλες, και ιδίως για αυτές της μητρότητας και της αγνότητας, έτσι ώστε να καθίστανται και κεντρικά σύμβολα ορισμένων κεντρικών αξιών και σχέσεων στις κοινότητες αυτές (Giovanini για τις γυναίκες στη Σικελία). Οι ιδιότητες αυτές προσδίδουν δύναμη στις γυναίκες και χρησιμοποιούνται και από τις ίδιες για να αυξήσουν την αίσθηση της προσωπικής τους αξίας και να εξασφαλίσουν μια προνομαχική θέση στον εαυτό

τους (βλ. Stevens 1973, du Boulay 1974 και ιδίως 1986). Άλλες έρευνες εστίασαν την προσοχή τους στη μουσουλμανική πρακτική της κάλυψης της κεφαλής και του προσώπου, δείχνοντας ότι δεν πρόκειται απλώς για μια πρακτική ελέγχου και περιορισμού της σεξουαλικότητας και των κινήσεων των γυναικών, αλλά για μια πρακτική που συνδέεται με την ηθική, καθώς και με ευρύτερους κοινωνικούς παράγοντες. Ορισμένες έρευνες ανάδειξαν το σημαντικό θρησκευτικό ρόλο που επιτελούν οι γυναίκες, καθώς είναι επιφορτισμένες με τη διαμεσολάβηση στο θείο για το καλό, την υγεία και την ευημερία της οικογένειάς τους (βλ. το άρθρο της Dubisch στο φάκελλο). Ή έδειξαν ότι και η ίδια η σεξουαλικότητα είναι υπό όρους θετική, αν συνδέεται με τα συμφραζόμενα του γάμου και την γέννηση παιδιών (Hirschon, Mernissi).

Η Dubisch προτείνει να ξαναδιαβαστούν οι οικιακές συγκρούσεις που προκαλούν οι γυναίκες (ή αυτές που αναφέρονται μεταξύ γυναικών), στις οικιακές ομάδες, ως στρατηγικές για την απόκτηση εξουσίας και για την προώθηση των συμφερόντων τους, δηλαδή ως πολιτικές πράξεις που έχουν ευρύτερες συνέπειες στην ζωή των ομάδων αυτών. Επισημαίνει τη συμβολή των γυναικών στην οικονομία, στη συγγένεια (kin work), στη συγκρότηση του κοινωνικού ιστού, σχέσεις μεταξύ γυναικών, σχέσεις γειτονιά. Τέλος, η Dubisch αναδεικνύει την ορατή παρουσία των γυναικών στο δημόσιο χώρο και και εφιστά την προσοχή στις δημόσιες, συχνά δραματικές, παραστάσεις των γυναικών, όπως στο προσκύνημα.