

Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΟΥ ΚΑΦΕΝΕΙΟΥ

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ ΣΤΟΝ ΑΝΔΡΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΑΣΜΟ

Ευθύμιος Παπαταξιάρχης

1. Το δώρο του ποτού

Το αντικείμενο της εργασίας αυτής είναι καταρχάς εύκολο να οροθετηθεί. Το «καφενείο» ξεχωρίζει ως γεωγραφικό σημείο: τόπος συνάθροισης των αντρών, όχι όμως και των γυναικών, συχνά δεσπόζει σε περιοχές του χτισμένου χώρου που θεωρούνται δημόσιες, όπως η πλατεία, η αγορά ή ο σταθμός, επιτελεί δε πολλές λειτουργίες.¹ Για να περιοριστώ στην εθνογραφική μου εμπειρία στη βόρεια Λέσβο, στο καφενείο οι άντρες διασκεδάζουν («περνούν την ώρα τους»), αλλά συγχρόνως διεκπεραιώνουν και οικονομικές ή πολιτικές συνεργασίες, κουβεντιάζουν —κρίνοντας και κρινόμενοι— ρυθμίζουν συγκρούσεις, παίζουν χαρτιά ή τάβλι, τραγουδούν ή χορεύουν, κάποιες φορές μαγειρεύουν ή ακόμα κοιμούνται.² Στο καφενείο συγκροτούνται ομάδες αλληλοβοήθειας και συνεργασίας, εδώ, υπό κάποια έννοια, αναγνωρίζεται το τοπικό σύνορο, άρα και πραγματοποιείται η υποδοχή του ξένου αλλά και ο μαζικός εορτασμός και η «λαϊκή συνέλευση».³ Εντούτοις, δεν υπάρχει αμφιβολία πως το διακριτικό του γνώρισμα, η δραστηριότητα που συνέχει τις διαφορετικές του λειτουργίες είναι η επί πληρωμή κατανάλωση ποτών.⁴

Οι πρακτικές του καφενείου είναι πρακτικές κατανάλωσης, στην περίπτωση που εξετάζω δε, προϋποθέτουν χρηματικά εισοδήματα που προέρχονται από αυτοαπασχόληση, μισθωτή εργασία και δανεισμό. Σε αντίθεση με τη στερεότυπη εικόνα που ταυτίζει τον άντρα με την παραγωγή, εδώ ο εαυτός αναγνωρί-

14 Ταυτότητες και ρόλο στη σύγχρονη Ελλάδα

ζεται σε ένα πρότυπο κατανάλωσης που στρέφεται εναντίον της παραγωγής, που αντιστρατεύεται τον εξαρτημένο χαρακτήρα της διαδικασίας στην οποία αποκτήθηκαν τα χρήματα που το στηρίζουν. Στην εργασία αυτή, ωστόσο, οι αξίες της κατανάλωσης και ο συμβολισμός του χρήματος θα εξεταστούν ως όψεις μιας μόνο, αν και πολυπρισματικής, δραστηριότητας: του ποτού.

Στην περιοχή που μελέτησα οι κοινωνικές επιπτώσεις του ποτού είναι μεγάλες. Η σημασία του ποτού δε συναρτάται τόσο από το βαθμό στον οποίο καταναλώνεται αλλά από τον τρόπο. Η ιδιαίτερη γνώση, που αποτελεί συνθήκη ιθαγένειας για το καφενείο, είναι όχι τόσο το πώς να παραγγείλει κανείς ένα ποτό για τον ίδιο, αλλά πώς να παραγγείλει το ποτό κάποιου άλλου και πώς να αντιδράσει όταν κάποιος άλλος παραγγείλει το δικό του ποτό. Το εξαιρετικό ενδιαφέρον, δηλαδή, του ποτού συνίσταται στο ότι πολλές φορές κανείς το αποκτά χωρίς να το παραγγείλει. Το ποτό, και ειδικότερα το οινόπνευματώδες, είναι συμβολικό μέσο ανταλλαγής, η στοιχειώδης μορφή δωρήματος. Έτσι, πίνω σημαίνει συμποσιάζομαι και άρα σχετίζομαι, ή, με άλλα λόγια, ο συμποσιασμός είναι ο βασικός τρόπος με τον οποίο δημιουργείται συνάφεια στο καφενείο.

Αν όμως το ποτό που προσφέρεται παράγει συνάφεια, τότε η ανθρωπολογική μελέτη του καφενείου δεν είναι παρά μια ανθρωπολογία της ανταλλαγής. Κατά προέκταση, για να διερευνήσουμε τις κοινωνικές επιπτώσεις του δώρου του ποτού, για να μελετήσουμε τις σχέσεις και τα κοινωνικά μορφώματα που συναντάμε μέσα στο καφενείο, δεν μπορεί παρά να στηριχτούμε στις κλασικές διαπιστώσεις του M. Mauss (1979) για το δώρο. Κλειδί για την κατανόηση της αμοιβαιότητας στην ανταλλαγή είναι η τριαδική δομή του δώρου: οι υποχρεώσεις της προσφοράς, της αποδοχής και της ανταπόδοσης. Το κοινωνικό περιεχόμενο του συμποσιασμού αντικειμενικά διαμορφώνεται μέσα από την κατά περίπτωση πραγματοποίηση των τριών αυτών υποχρεώσεων.

Οι υποδείξεις του Mauss είναι εξαιρετικά χρήσιμες στην ανάλυση του κώδικα του «κεράσματος», που θα μας απασχολήσει παρακάτω, θίγουν όμως μία μόνο πλευρά του συμποσιασμού.

Το ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο του συμποσιασμού που παρατήρησα είναι ότι ενώ υπάρχουν κάποιες μορφές του που ρητά στηρίζονται στον κώδικα της ανταλλαγής, υπάρχουν και κάποιες άλλες στις οποίες συντελείται υπέρβαση της ανταλλαγής. Μια τέτοια διαπίστωση αναγκαστικά μας εμπλέκει σε μια διαμάχη πάνω στο έργο του Mauss. Πολύ επιγραμματικά, για μεγάλο διάστημα στην ανθρωπολογία επικρατεί η αντίληψη ότι ο Mauss προτείνει μια γενική θεωρία του κοινωνικού, που έχει ως αξιωματική της αφετηρία την ανταλλαγή, υποστηρίζει, δηλαδή, ότι δε νοείται κοινωνικότητα εκτός ανταλλαγής. Στη θέση αυτή, που δίνει εξηγητική προτεραιότητα στην ανταλλαγή, οδηγούνται από διαφορετική σκοπιά μια κατά Malinowski (πρβλ. Sahlin 1974) αλλά και μια κατά Lévi-Strauss (1965) ανάγνωση του Mauss. Εδώ όμως τίθεται το πρόβλημα: πώς μια ανθρωπολογία της ανταλλαγής μπορεί να εξηγήσει συνάφειες που δεν έχουν ανταλλακτικό περιεχόμενο, συνάφειες, δηλαδή, που τοποθετούνται πέραν της αμοιβαιότητας;

Για να αντιμετωπίσουμε ένα τέτοιο ζήτημα, δεν μπορούμε παρά να καταφύγουμε σε μια άλλη, ευρύτερη, κατά τη γνώμη μου, ανάγνωση του Mauss, που διακρίνει στο έργο του έναν πρώιμο συμβολιστή, ευαίσθητο στις θρησκευτικές και κοσμολογικές προϋποθέσεις της ανταλλαγής (Parry 1986). Σύμφωνα με αυτή τη συμβολική θεώρηση της ανταλλαγής και του συμποσιασμού, το δώρο του ποτού, όπως άλλωστε και κάθε μορφή δώρου, μέσω της συμβολικής συνέχειας ανάμεσα σε πρόσωπα και πράγματα, εκφράζει μεταφορικά και συγκροτεί την πολιτισμική ταυτότητα του δότη αλλά και του αποδέκτη.⁵ Το δώρο, εκτός από ανταλλαγή, είναι και ταυτότητα: ταυτότητα που μπορεί να καταφάσκει, αλλά και να αντιφάσκει στην ανταλλαγή. Όπως θα δούμε, η ταυτότητα που καταφάσκει στην ανταλλαγή προϋποθέτει τη διαφορά, ενώ, αντίθετα, η ταυτότητα που συγκροτείται όταν συντελείται η υπέρβαση της ανταλλαγής επικεντρώνεται στην ομοιότητα.

Η συμβολική θεώρηση επιτρέπει τη σύνδεση του συμποσιασμού με άλλες περιοχές της κοινωνικής ζωής. Το ποτό ως με-

ταφορά της ταυτότητας έχει συμβολική βαρύτητα όχι μόνο στο καφενείο αλλά και σε σφαίρες δράσης στις οποίες η κατά καφε-νείον αντίληψη ενεργοποιείται. Η μεταφορική ισχύς του ποτού εδράζεται σε σημασίες που νοηματοδοτούν και οργανώνουν το συμποσιασμό ως «ιδιαιτέρη» δραστηριότητα, αντίληψεις που φαίνεται να διαμορφώνονται πάνω στο ποτό, είναι «του ποτού», παράλληλα όμως εμπλέκονται στην αποτίμηση και οργάνωση και άλλων δραστηριοτήτων εκτός συμποσιασμού. Μιλώ, λοιπόν, για ένα στερέωμα σημασιών που αναφέρονται σε πρακτικές και σχέσεις τόσο εντός, όσο και εκτός καφενείου: το καφε-νείο ως εστιακό σημείο θέασης και αξιολόγησης της πραγματι-κότητας, όψη μιας «σύνθετης», πολυπρισματικής κοινωνίας.

Τέλος, πρέπει να τονίσω ότι οι επιστημάνσεις αυτές είναι στρατηγικής σημασίας για τη μελέτη του φύλου στο καφενείο. Όπως θα προσπαθήσω να δείξω, το αυτόνομο πολιτισμικό περιεχόμενο ορισμένων μορφών του συμποσιασμού και οι κοινωνι-κές συνάψεις, στις οποίες ένας αυτόνομος συμποσιασμός οδη-γεί, περιέχουν μια σήμανση αποκλειστικότητας: αυτά είναι μό-νο για άντρες. Πίσω, λοιπόν, από την αναμφισβήτητη κυριαρχία των αντρών στον κόσμο του καφενείου, πίσω από τις θεωρού-μενες ως κατ' εξοχήν ανδρικές πρακτικές βρίσκεται η πολιτι-σμική κατασκευή του ανδρισμού. Όμως το ενδιαφέρον του ζη-τήματος δεν εξαντλείται στη διαπίστωση ότι η ανδρική πρα-κτική είναι, κυρίως, πρακτική του ανδρισμού.⁶ Η κατά καφε-νείον αντίληψη για τον εαυτό είναι ταυτόχρονα άποψη για τη «φύση» του συναισθήματος, για την οικιακότητα και την εξου-σία, είναι θεωρία γοήτρου και δύναμης, συνιστά θέση αυτονο-μίας και ετεροδοξία, αποτελεί μέρος μιας προοπτικής για τη συμβολική υπέρβαση των ιεραρχιών. Ο περιεκτικός και συστη-ματικός χαρακτήρας της κατά καφενείον θεώρησης του κόσμου, οι κοσμολογικές εμβέλειες αναφορές αυτής της ταυτότητας προσδίδουν μια ιδιαίτερη βαρύτητα στις πρακτικές του ανδρι-κού συμποσιασμού, ενώ καθιστούν το καφενείο βασικό πόλο της κοινωνικής ζωής. Αυτή την έννοια έχει η αναφορά στο καφε-νείο ως «κόσμος» (βλ. Douglas 1987). Και υπ' αυτή την έννοια

η κατά καφενείο ταυτότητα του κοινωνικού φύλου αποτελεί και μια κοσμολογία.

Πριν προχωρήσω, κρίνω αναγκαίες κάποιες γενικές επιστη-μειώσεις για τις κοινότητες στις οποίες θα αναφερθώ. Η Μου-ριά και η Σκάλα είναι δυο μικροί γειτονικοί οικισμοί στη βό-ρεια Λέσβο.⁷ Τα δύο χωριά συγκροτούν ενιαία διοικητική μονά-δα («κοινότητα»): οι κάτοικοί τους ασχολούνται κυρίως με την καλλιέργεια της ελιάς και το ψάρεμα. Ιδιαίτερη εντύπωση προ-καλεί ο έντονος διαχωρισμός των φύλων στο χώρο αλλά και όσον αφορά στις δραστηριότητες. Οι δύο οικισμοί εμφανίζονται χωρισμένοι σε κατά φύλα περιοχές. Ο χώρος του σπιτιού και της γειτονιάς κυριαρχείται από τις γυναίκες και τα παιδιά. Η πλατεία στο κέντρο των οικισμών με τα καφενεία και τα λίγα καταστήματα «ανήκει» στους άντρες. Έντονα έμφυλος αποδει-κνύεται και ο χαρακτήρας των οικιακών και οικονομικών δρα-στηριοτήτων, αλλά και των αξιών που διέπουν τη συμπεριφορά.

Από τη σκοπιά αυτής της εργασίας έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να αναφερθούμε στον κώδικα που οργανώνει τις σχέσεις στον οικιακό χώρο. Η έννοια του «νοικοκυριού» είναι μια κανονιστι-κή αντίληψη που καθορίζει τους γυναικείους και ανδρικούς ρό-λους εντός και εκτός σπιτιού. Σύμφωνα με αυτή, τα δύο φύλα συναντώνται σε μια συζυγική σχέση συμπληρωματικότητας, καθαγιασμένη από την εκκλησία (βλ. Papataxiarchis 1991). Παραπέρα, η οικιακότητα αποτελεί το κριτήριο με το οποίο προσδιορίζεται και αποτιμάται το περιεχόμενο των ενδο- και δι-οικιακών σχέσεων ή της στάσης στα οικονομικά και πολιτικά ζητήματα. Ενώ όμως η σύναψη του γάμου και η δημιουργία του συζυγικού νοικοκυριού αποτελούν συνθήκη για την πραγμα-τοποίηση του γυναικείου προσορισμού, της μητρότητας, και υπ' αυτή την έννοια η συγγένεια είναι η βάση της πολιτισμικής κατασκευής της γυναικείας ταυτότητας, δεν ισχύει το ίδιο για τους άντρες. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι αξίες του νοικοκυ-ριού εμπλέκουν την ανδρική ταυτότητα, μένει, ωστόσο, να δει κανείς αν ο κώδικας της συζυγικής οικιακότητας οργανώνει τις συνάψεις στον ανδρικό κόσμο του καφενείου και σε ποιο βαθμό

το περιεχόμενο των σχέσεων συμποσιασμού αντανακλά τις σχέσεις συγγένειας που διέπουν την κατ' οίκον ζωή.

2. Κέρασμα: τελεστικές και κοινωνικές όψεις του συμποσιασμού

Το καφενείο αναμφισβήτητα αποτελεί τον πόλο γύρω από τον οποίο οργανώνεται η κοινωνική ζωή των αντρών. Οι Μουριανοί μοιράζουν το χρόνο τους ανάμεσα στο σπίτι, τη δουλειά και το καφενείο. Το σπίτι είναι χώρος γυναικείος, στον οποίο οι άντρες αισθάνονται άβολα και όπου η παρουσία τους ίσως δικαιολογείται αν πρόκειται να κοιμηθούν ή να φάνε. Αντίθετα, η παρουσία των αντρών στο καφενείο θεωρείται «φυσική». Από εδώ οι περισσότεροι θα ξεκινήσουν την ημέρα τους με έναν πρωινό καφέ και εδώ θα καταλήξουν επιστρέφοντας από το χωράφι ή το ψάρεμα, μετά από ένα σύντομο διάλειμμα στο σπίτι. Η σχέση των αντρών με το καφενείο εκφράζεται στην έννοια του «στεκιού». Ο κάθε Μουριανός έχει το στέκι του: το καφενείο στο οποίο «συχνάζει» περισσότερο και στο οποίο μπορεί να τον αναζητήσει κανείς. Η ετυμολογία της λέξης στέκι (από το στέκω = ίσταμαι) συνοψίζει το ρευστό, ανοιχτό χαρακτήρα της ένταξης των αντρών στο θεωρούμενο ως δημόσιο χώρο σε αντιδιαστολή προς τις πιο μόνιμες και σταθερές εξαρτήσεις από τον οικιακό χώρο, τις κυρωμένες από τον κώδικα του γάμου και της συζυγικής οικιακότητας.⁸ Η χαλαρή πρόσδεση των αντρών σε ένα καφενείο άλλωστε θεωρείται ότι αντανακλά την πιο κινητική ανδρική φύση. Οι άντρες «περνούν» από το καφενείο, δεν ανήκουν σ' αυτό. Πράγματι, οι Μουριανοί συνηθίζουν να επισκέπτονται όλα τα καφενεία, ενώ αλλάζουν αρκετά στέκια κατά τη διάρκεια της θητείας τους στο καφενείο.⁹ Στη Μουριά υπάρχει ένας σχετικά μεγάλος αριθμός αντρών που, επειδή είναι άγαμοι ή έρχονται από την Αθήνα μόνοι να μαζέψουν τις ελιές τους, είναι αποκλειστικά προσανατολισμένοι στο καφενείο και αποτελούν ιδιαίτερα δυναμικό τμήμα του ανδρικού χώρου.

Η σχέση του καφενείου με την ανδρική «φύση», όπως θα φανεί στη συνέχεια, εξηγεί και την έντονη παρουσία των α-

ντρών σ' αυτό. Οι γυναίκες είναι δυνατό να παρευρίσκονται στο καφενείο μόνο σε ειδικές περιπτώσεις και υπό συνοδεία αντρών συγγενών. Η παρουσία των γυναικών στο καφενείο θεωρείται εν γένει ότι αντιφάσκει προς τα οικιακά καθήκοντα, μέσω των οποίων οι γυναίκες «πραγματοποιούν τη φύση τους».¹⁰

Η κοινωνική συγκρότηση του καφενείου εξαρτάται από αρκετούς παράγοντες, όπως η ηλικία, τα ποτά που προσφέρονται και ενδεχομένως κάποιες συνάφειες καταγωγής, συγγένειας, κοινωνικής θέσης ή πολιτικής προτίμησης ανάμεσα στον καφετζή και τον πελάτη. Τέτοιοι παράγοντες ως ένα βαθμό επηρεάζουν τη συγκρότηση του καφενείου και κάποιες φορές οδηγούν σε ομαδώσεις που επικεντρώνονται στον καφετζή, ενώ μπορεί να εναλλάσσονται στον προσδιορισμό του χαρακτήρα του καφενείου κατά τη διάρκεια της ημέρας ή της εβδομάδας.¹¹ Έτσι, για παράδειγμα, συμβαίνει το απόγευμα οι «ανοικοκυραίοι» να συγκεντρώνονται για καφέ ή τσάι σε ένα καφενείο, όμως το βράδυ το ίδιο καφενείο, που πλέον σερβίρει αποκλειστικά ρακί, να αποτελεί πόλο έλξης των χαμηλότερων κοινωνικών στρωμάτων. Με τα ίδια κριτήρια θα μπορούσαμε να ταξινομήσουμε τα καφενεία σ' αυτά που ειδικεύονται μόνο σε ελαφρά ή και σε οινόπνευματώδη ποτά, σ' εκείνα που έχουν πιο έντονο προσφυγικό ή πληθειακό χαρακτήρα, σ' αυτά με περισσότερο ενδοστρεφή ή εξωστρεφή προσανατολισμό κτλ.

Παρόμοια κριτήρια, ενώ μας επιτρέπουν να προσλάβουμε την ιδιαιτερότητα του κάθε καφενείου και να περιγράψουμε τον αναπτυσσόμενο κύκλο της ανδρικής συμμετοχής, αποκαλύπτουν μόνο δευτερεύουσες όψεις της συνάφειας που οργανώνει το καφενείο. Πράγματι, αν και οι εντός καφενείου σχέσεις μπορεί να αντανακλούν γνωρίσματα εξωτερικά του καφενείου, ωστόσο αυτές οι εξωτερικές ιδιότητες έρχονται να καταγραφούν σ' ένα πεδίο σχέσεων που ανήκουν στο καφενείο, που καταρχάς διαμορφώνονται μέσα σ' αυτό και σύμφωνα με έναν κώδικα που προσιδιάζει αποκλειστικά στο καφενείο. Το καφενείο κοινωνικά συγκροτείται μέσα από το συμποσιασμό και τον κώδικα που τον οργανώνει, το «κέρασμα». Το βασικό κοινωνικό μόρφωμα

του συμποσιασμού είναι η «παρέα», η οποία αρχικά συγκροτείται ανεξάρτητα και συχνά αντιθετικά προς τη συγγένεια ή άλλες όψεις της κοινωνικής θέσης.

Το «κέρασμα» ή «κερασιά» εννοιολογικά κατάγεται από το αρχαίο ελληνικό κεράννυμι = αναμειγνύω ποτό και το προσφέρω σε ξένο — κλασική του εικονογράφηση είναι η απόδοση φιλοξενίας όπως περιγράφεται στο ομηρικό έπος. Στη Μουριά, εντούτοις, κέρασμα πρωταρχικά σημαίνει προσφορά ποτού μέσα στο καφενείο. Η οικιακή φιλοξενία, που προβλέπει την προετοιμασία ποτού ή γλυκού και το σερβίρισμά του, κυρίως από γυναίκες, συχνά καλείται «τρατάρισμα». Το κέρασμα είναι τόσο η στοιχειώδης και τυποποιημένη, θα έλεγα, τελετουργική προσφορά ποτού, όσο και ο εξισωτικός κώδικας με τον οποίο οργανώνονται, μέσω της ανταλλαγής ποτών, οι συνάψεις του καφενείου.

Ας ξεκινήσουμε από την τελεστική πλευρά. Η επιτέλεση του κέρασματος στην πλήρη της μορφή διακρίνεται σε τέσσερις φάσεις, που αντιστοιχούν σε τέσσερις διακριτές λεκτικές πράξεις. Σε μια πρώτη φάση, ο υποψήφιος κεραστής γνωρίζει στον καφετζή την πρόθεσή του να κεράσει. Μπορεί είτε να πει δυνατά «βάλε ένα ποτό στον Βαγγέλη» ή «ο καφές του Κώστα είναι δικός μου», έτσι ώστε να ακουστεί από τον υποψήφιο αποδέκτη αλλά και από το υπόλοιπο καφενείο, είτε απλώς με μία κίνηση και με χαμηλή φωνή να διαμηνύσει την πρόθεσή του. Στη συνέχεια ο καφετζής σερβίρει το ποτό λέγοντας «από τον Στράτο» ή «ο Στράτος κερνά». Αν δεν εκφωνήσει την προέλευση του ποτού, το κέρασμα ακυρώνεται ακόμα κι αν ο παραλήπτης έχει ακούσει την αρχική παραγγελία. Με τη σειρά του ο αποδέκτης του κέρασματος προσφωνεί τον κεραστή, διαλέγοντας ένα λεκτικό τύπο που να αντανακλά το βαθμό οικειότητας. Οι πιο συνήθεις μορφές είναι «έβα» ή «στην υγεία σου» ή «έλα», ενώ η προσθήκη του ονόματος δίνει έναν πιο επίσημο τόνο. Τέλος, ο κεραστής απαντά με τον ίδιο λεκτικό τύπο ή με έναν λιγότερο επίσημο, που καταδεικνύει τη δομική του υπεροχή ως προς την ανταλλαγή. Γενικά, κέρασμα που δεν αναγνωρίζεται λεκτικά

δεν ισχύει. Εντούτοις, σε ορισμένες περιπτώσεις κάποια στάδια της λεκτικής ανταλλαγής είναι δυνατό να παραλειφθούν.

Η λεκτική ανταλλαγή κεραστή και αποδέκτη χαρακτηρίζεται ως «χαιρετισμός».¹² Οι Μουριανοί είναι αρκετά πληθωρικοί στην απόδοση χαιρετισμών, δείγμα καλής κοινωνικής συμπεριφοράς. Οι διαβάτες που συναντιούνται θα ανταλλάξουν ένα χαμηλόφωνο «γεια σου», οι οικιακές γιορτές προσφέρονται για πιο συστηματική απόδοση χαιρετισμών και ευχών, ενώ ο χαιρετισμός χαρακτηρίζει κάθε κίνηση πάνω στο τοπικό όριο. Σε κάθε επιστροφή μου μετά από ολιγοήμερη απουσία από το χωριό δεχόμουν το συστηματικό «καλωσόρισες», μια αμφίσημη υπενθύμιση ότι έχω μεν θέση στο χωριό, όμως αυτή συναρτάται από την καλή θέληση και συναίνεση των χωριανών. Ύπ' αυτή την έννοια ο νεοεισερχόμενος στο καφενείο πρέπει να χαιρετήσει: αυτό του δίνει το δικαίωμα να καθίσει. Έτσι και το κέρασμα είναι ένας τρόπος για να προκαλέσει κανείς ένα χαιρετισμό με τον οποίο κυρώνεται η θέση την οποία καταλαμβάνει στο καφενείο, τακτική στην οποία καταφεύγουν οι Μουριανοί που λείπουν για καιρό στην Αθήνα όταν επιστρέφουν στο χωριό για τις θερινές τους διακοπές. Ωστόσο, κέρασμα και χαιρετισμός διακρίνονται: η λεκτική αναγνώριση δεν καταργεί τις κοινωνικές επιπτώσεις (δηλαδή, τις υποχρεώσεις) του κέρασματος.

Ο ίδιος κώδικας οργανώνει και τις σωματικές κινήσεις που συνοδεύουν το κέρασμα. Ο αποδέκτης σηκώνει το ποτήρι στο ύψος του στήθους και το στρέφει προς το μέρος του κεραστή. Η ίδια κίνηση, αν και όχι υποχρεωτικά, μπορεί να γίνει από τον κεραστή. Επίσης, μπορεί να χτυπήσουν με το ποτήρι το τραπέζι. Αν κάθονται στο ίδιο τραπέζι, μπορεί να τσουγκρίσουν τα ποτήρια, όπως σφίγγουν τα χέρια στον κλασικό χαιρετισμό.

Η επιτέλεση του κέρασματος κατασκευάζει μια εικόνα κοινωνικής συμμετρίας: κεραστής και αποδέκτης αναγνωρίζονται ως ίσοι. Η εξισωτική διάσταση του κέρασματος γίνεται ιδιαίτερα αισθητή στις αντιλήψεις που αφορούν το τσούγκρισμα των ποτηριών. Στο γρίφο: «το χιλέλι μου στο χιλέλι σου, το δακτυλέλι μου στο κουλελί σου», το ραχοπότηρο (που είναι η απά-

ντηση) αναπαρίσταται σαν ανθρώπινο σώμα με χείλη και οπίσθια. Η εικόνα αυτή εμπεριέχεται και στις αντιλήψεις για το τσούγκρισμα. Τα δύο ποτήρια πρέπει να κάνουν επαφή στο ίδιο ύψος. Διαφορετικά θα είναι σαν τα χείλη του ενός να ακουμπούν τον πισινό του άλλου. Κάτι τέτοιο ισοδυναμεί με υποτίμηση ή περιφρόνηση, άρα συνιστά προσβολή.

Οι αξίες του συμποσιασμού, αξίες κοινωνικότητας, γενναιοδωρίας και εξισωτισμού, φαίνονται άλλωστε και στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται το χρηματικό κόστος του κεράσματος. Όταν οι Μουριανοί ισχυρίζονται πως το «κέραςμα είναι μια καλημέρα», δηλώνουν ότι το δώρο του ποτού είναι στοιχειώδης μορφή κοινωνικότητας και φιλίας, κριτήριο «φιλότιμου» και γενναιοδωρίας.¹³ Πρόκειται για την πιο βασική μορφή δώρου, για μια απλή, σχεδόν ανέξοδη κίνηση προς τον άλλο, ανοιχτή προς όλους. Αυτός που αποτυγχάνει να εκδηλώσει την κοινωνικότητά του μέσω του κεράσματος είναι «αδιαφόρητος» — άτομο, δηλαδή, που στερείται εσωτέρου συναισθηματικού ενδιαφέροντος προς το συνάνθρωπό του αλλά και προς τα αποτελέσματα των πράξεών του.¹⁴ Υπάρχουν ορισμένες περιπτώσεις όπου το κέρασμα αποσυνδέεται από το χρηματικό του κόστος. Τα ποτά συχνά αντιμετωπίζονται σαν να μην έχουν τιμή.¹⁵ Η ρητορική απάρνηση του χρήματος δεν ισχύει για όλα τα ποτά. Στην περίπτωση του καφέ, το χρηματικό αντίτιμο συχνά τοποθετείται από τον κεραστή στο τραπέζι του υποψήφιου αποδέκτη και έτσι εξασφαλίζεται το κέρασμα. Εδώ το κέρασμα του καφέ και το χρηματικό του αντίτιμο βρίσκονται σε σχέση συμβολικής ισοδυναμίας. Στην ίδια συμβολική σημασία παραπέμπει και η αντίληψη ότι το χύσιμο του καφέ «φέρει παράδες». Στη ρακοποσία, αντίθετα, οι χρηματικές συναλλαγές γίνονται στο παρασκήνιο. Δε θεωρείται σωστό να πληρώσει κανείς το κέρασμα του ρακιού κατά τη διάρκεια της ρακοποσίας. Η πληρωμή γίνεται αθόρυβα στο τέλος και δημιουργεί την αίσθηση ότι δεν αντιστοιχεί στη χρηματική αξία των ποτών που καταναλώθηκαν αλλά στις υπηρεσίες του καφετζή. Έτσι, η εντύπωση ότι το προσφερόμενο ποτό είναι εμπόρευμα όσο είναι και

δώρο διορθώνεται και αποσιωπάται η καταγωγή του από τη σφαίρα της εγχρήματης ανταλλαγής. Γενικότερα, όσο πιο έντονη είναι η ρητορική απάρνηση του χρήματος, τόσο περισσότερο υπογραμμίζεται η συμβολική εξίσωση του κεράσματος με το δώρο, κάτι, δηλαδή, που δεν υποτάσσεται σε σκοπιμότητες.

Μέχρι στιγμής περιοριστήκαμε στην τελεστική πλευρά του κεράσματος. Στην πράξη τα κεράσματα διαπλέκονται σε αλληλουχίες κινήσεων, προκλήσεων και απαντήσεων, σε πλούσια δίχτυα ανταλλαγής, που με τη σειρά τους οδηγούν σε μονιμότερα κοινωνικά μορφώματα και σχέσεις, όπως είναι η «παρέα» και η «καρδιακή φιλία». Είναι ανάγκη, λοιπόν, να δούμε πώς το κέρασμα καθίσταται κοινωνικά αποτελεσματικό.

Το κέρασμα συνιστά δικαίωμα το οποίο κατέχουν, τύποις τουλάχιστον, εξίσου όλοι οι ενήλικες γένους αρσενικού, ανεξάρτητα από την κοινωνική τους θέση.¹⁶ Με άλλα λόγια, το κέρασμα συνιστά το ουσιαστικό δικαίωμα ενεργής συμμετοχής στη ζωή του καφενείου, αφού αποτελεί το αποκλειστικό ιδίωμα της δράσης και της δημιουργίας σχέσεων στο χώρο αυτό. Το δικαίωμα αυτό στερούνται οι ανήλικοι, οι γυναίκες και οι ξένοι. Ο τρόπος χρήσης του συγκεκριμένου δικαιώματος διαστρωματώνει τον κόσμο των ενήλικων αντρών. Αυτό σημαίνει ότι η χρήση του είναι ελαστική και ως ένα βαθμό είναι δυνατό να κατακτηθεί. Ως ξένος αλλά και νέος χρειάστηκα αρκετούς μήνες μέχρι να αποκτήσω το δικαίωμα να κεράσω. Στην αρχή κάθε προσπάθεια να επικοινωνήσω συστηματικά με κάποιον στο καφενείο συνοδευόταν από την πλευρά του με κέρασμα, συμβολική εκδήλωση αποδοχής. Τα συνεστιατικά μου χρέη αυξάνονταν, όμως οι προσπάθειές μου να κεράσω συναντούσαν την άρνηση (και την αντιστροφή του κεράσματος) ή την ευγενική αντίδραση («αύριο θα έρθει η σειρά σου»). Στον αντίποδα του ξένου βρίσκονται οι πότες που διαγωνίζονται να κυριαρχήσουν στην ανταλλαγή του ποτού: μόνο χάρη στη σχετική μονοπωλία του κεράσματος μπορούν να βρεθούν στο επίκεντρο της ζωής του καφενείου. Συχνά ο καφετζής χρειάζεται να ρυθμίσει τις συγκρουόμενες διαθέσεις δύο αντρών να κεράσουν το ίδιο

πρόσωπο. Γενικά, η σειρά του κεράσματος είναι πρωταρχική έκφραση της κοινωνικής σειράς: τη συγκροτεί εξίσου, όσο και την αναπαράγει.

Το κέρασμα όμως συνιστά και υποχρέωση υπό δύο έννοιες. Από τη μια πλευρά, ως δικαίωμα το κέρασμα είναι καταρχήν υποχρεωτικό, γιατί μόνο μέσω του κεράσματος ο κεραστής δηλώνει παρών σύμφωνα με τις αξίες της γενναιοδωρίας, αλλά και υπόκειται σε κρίση και σχετική αξιολόγηση του γοήτρου. Η μη άσκηση αυτού του δικαιώματος θέτει, όπως είδαμε, υπό αμφισβήτηση το χαρακτήρα και την κοινωνική υπόσταση του ενήλικου άντρα και μπορεί να οδηγήσει στην περιθωριοποίηση, στον αποκλεισμό ή ακόμα και στην κοινωνική απαξίωση.

Από την άλλη πλευρά, το δώρο του ποτού συνιστά νέα υποχρέωση: η υποχρεωτική άσκηση του κεράσματος οδηγεί σε πολλαπλές ασυμμετρίες, που αποτελούν και την κινητήρια δύναμη της ανταλλαγής (βλ. Mauss 1979). Το κέρασμα είναι κίνηση προς τον άλλο, άρα εκθέτει το δότη. Ο υποψήφιος αποδέκτης είναι υποχρεωμένος να δεχτεί το δώρο του ποτού. Η άρνηση ισοδυναμεί με μη αποδοχή του κεραστή, τον οποίο και προσβάλλει δημόσια. Μια αποδεκτή μορφή άρνησης είναι η ταυτόχρονη αντιστροφή του κεράσματος: ο αποδέκτης που μετατρέπεται σε κεραστή δέχεται να επικοινωνήσει μέσω του ποτού, υπενθυμίζει όμως στον υποψήφιο δότη ότι δε διαθέτει την κοινωνική προτεραιότητα ή απλώς δεν είναι η σειρά του να κέρασει.

Παράλληλα, η αποδοχή του κεράσματος δημιουργεί χρέος στη συνεστιάτικη σχέση. Το κέρασμα ως εκδήλωση μιας βαθιά εξισωτικής ιδεολογίας συνιστά —ιδιαίτερα στα πρώτα βήματα— σχέση στην οποία ενδημεί η ασυμμετρία. Έτσι, η απάντηση που θα τείνει να διορθώσει το ασύμμετρο περιεχόμενο της σχέσης είναι αναγκαία και πρέπει να εκφραστεί στο ίδιο ιδίωμα: με το κέρασμα. Το κέρασμα υποχρεώνει σε κέρασμα αντιστροφής φοράς. Όμως η ανταπόδοση εισάγει τη διάσταση του χρόνου στην υπό διαμόρφωση σχέση.¹⁷ Η ανταλλαγή του ποτού έχει μια μεταβαλλόμενη περιοδικότητα, όσο και κατεύ-

θυνση στο χρόνο. Η περιοδικότητα της ανταλλαγής δηλώνει το βαθμό οικειότητας: η σχεδόν ταυτόχρονη ανταπόδοση εκφράζει σχέση που δε διαθέτει το στοιχειώδη βαθμό εγγύτητας ο οποίος απαιτείται για την προσωρινή, τουλάχιστον, ανοχή του συνεστιάτικου χρέους. Αντίθετα, όσο παρατείνεται η ανταπόδοση, τόσο καθίσταται εμφανής η χωρητικότητα και η δυναμικότητα της συνεστιάτικης σχέσης.

Εδώ θα πρέπει να θυμηθούμε και την κριτική στην οποία ο P. Bourdieu (1977: 4-6) υποβάλλει τη στατική θεώρηση της ανταλλαγής. Η ανταλλαγή του δώρου δεν είναι απλώς η αντικειμενική έκβαση των τριών υποχρεώσεων: η κάθε φάση της καθορίζεται από αυτή που την ακολουθεί. Η σημασία του δώρου ορίζεται τόσο από το δότη, όσο και σε σχέση με την ανταπόδοση — αποφασίζεται, δηλαδή, μετά την ολοκλήρωση μιας φάσης της ανταλλαγής και άρα είναι αναδρομική. Έτσι, το κέρασμα υπόκειται σε μια στρατηγική διαχείρισης. Ιδιαίτερα κατά τα πρώτα στάδια της συνεστιάτικης σχέσης τα δύο μέρη διερευνούν τις αμοιβαίες δυνατότητες, ελίσσονται επιλέγοντας το χρόνο, τον τόπο και το είδος του ποτού, διαπραγματευόμενοι το περιεχόμενο της σχέσης. Όμως, όπως θα δούμε, όσο αναπτύσσεται η συνεστιάτικη σχέση, τόσο μεγαλύτερη κανονικότητα αποκτά, ο διαχειριστικός της χαρακτήρας υποβαθμίζεται και το διακριτό των μερών υποκαθίσταται από τη σύμπτωσή τους σε ό,τι θεωρούν περιεχόμενο όχι πια μιας σχέσης ανταλλαγής αλλά μιας σχέσης ταυτότητας.¹⁸

3. Αμοιβαιότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό

Το κέρασμα, λοιπόν, εξυφαίνει καταρχάς σχέσεις ανταλλαγής, που διακρίνονται για την αμοιβαιότητά τους.¹⁹ Όπως σε όλες τις μορφές ανταλλαγής, έτσι και στο κέρασμα εκκρεμούν τα ενδεχόμενα της συμμετρίας ή της ασυμμετρίας, ενδεχόμενα που αναδεικνύονται είτε στον ακραίο εξισωτισμό της συναισθηματικής φιλίας είτε στις συμβολικές ιεραρχίες της αγωνιστικής ρακοποσίας. Για να προσεγγίσουμε όμως τις δομικές επιπτώ-

σεις του κεράσματος, θα πρέπει να εξετάσουμε από κοντά τους συντακτικούς του κανόνες.

Η αμοιβαιότητα στο συμποσιασμό συνήθως παίρνει τη μορφή της δυαδικής ή σειραϊκής εναλλαγής σε διαδοχικές συναντήσεις ή της εκ περιτροπής εναλλαγής στην ίδια συνάντηση. Η εναλλαγή δύο αντρών στη θέση του δότη και αποδέκτη είναι η τυπική μορφή της συνεστιάτικης σχέσης. Η ανταλλαγή μπορεί να είναι άμεση ή να διαμεσολαβείται από την παρέα, μπορεί να επιτελείται στο ίδιο τραπέζι ή από απόσταση, ενώ η περιοδικότητά της αντανακλά το βαθμό οικειότητας των συμποσιαζομένων. Σε μια τέτοια χρονική σειρά κερασμάτων υπάρχει μια συνεχής παλινδρόμηση από τη συμμετρία στην ασυμμετρία: η ασυμμετρία δεν εγκαθίσταται στη σχέση, αλλά προοδευτικά η σχέση οδηγείται στην οικειότητα και ενδεχομένως στην υπέρβαση του κώδικα της ανταλλαγής. Με άλλα λόγια, η ανταλλαγή του ποτού τείνει προς τις καθαρές μορφές της κατά Sahlin (1974) γενικευμένης αμοιβαιότητας.

Το ίδιο αποτέλεσμα μπορεί να επιτευχθεί όταν το κέρασμα εναλλάσσεται όχι στο χρόνο αλλά στο χώρο. Αρκετά πρωινά παρατήρησα ότι ο νεοεισερχόμενος στο καφενείο κερνιέται από κάποιον που ήδη κάθεται σε άλλο τραπέζι. Με την ίδια λογική, αυτός που ήδη κέραστηκε συχνά κερνά τον επόμενο που θα μπει στο καφενείο.²⁰ Στην ακραία εκδοχή αυτής της διαδικασίας κανείς δεν πληρώνει το δικό του καφέ, αφού όλοι πληρώνουν τον καφέ κάποιου άλλου. Σ' αυτές τις περιπτώσεις το κέρασμα αποπροσωποποιείται: δεν αναφέρεται σε παρελθούσα υποχρέωση ούτε συνιστά νέα. Απογυμνωμένο από το ιδιοσυγκρατικό του περιεχόμενο, το κέρασμα του καφέ κυκλοφορεί χωρίς να στηρίζει δυαδικούς δεσμούς. Αντίθετα, η ατομικότητα του εαυτού διαχέεται στην κοινωνική ανταλλαγή, υπογραμμίζοντας την απρόσωπη συλλογικότητα του καφενείου.

Στη ρακοποσία παρατηρείται ένας πολυπρισματικός συμποσιασμός, βασικό μόρφωμα του οποίου είναι η παρέα. «Παρέα» θεωρείται η συλλογικότητα των αντρών που συμποσιάζονται γύρω από ένα τραπέζι.²¹ Η αρχή που δομεί την παρέα είναι η εκ

περιτροπής εναλλαγής των μελών της στη θέση του κεραστή, αρχή που καθιστά την παρέα την πλέον εξισωτική μορφή ομάδωσης.²² Συνήθως η εναλλαγή του κεράσματος δεν είναι διατεταγμένη ούτε ακολουθεί μια δηλωμένη φορά. Κλασικό παράδειγμα τυχαίας εναλλαγής είναι ο παραδοσιακός τρόπος συλλογικής ρακοποσίας από κοινό ποτήρι. Το ποτήρι κυκλοφορεί στο τραπέζι από αριστερά προς τα δεξιά. Αυτός που αδειάζει το ποτήρι έχει το δικαίωμα να το ξαναγεμίσει. Η σειρά του κεράσματος είναι τυχαία, υπόκειται σε διαχείριση και εξαρτάται από την ποσότητα που πίνουν. Αν όλοι πίνουν κάθε φορά την ίδια ποσότητα, τότε η «τυχαία» περιφορά του ποτηριού εξασφαλίζει ότι όλοι οι πότες καταλαμβάνουν διαδοχικά τη θέση του αναδόχου, ενώ η σειρά του κεράσματος αντανακλά τη διάταξη με την οποία κάθονται και εξαρτάται από τον αριθμό των αντρών που συμμετέχουν σε κάθε γύρο κεράσματος. Στη μη διατεταγμένη εναλλαγή η συμμετρία επιτυγχάνεται εφόσον το άθροισμα των κερασμάτων είναι διαιρετό από τον αριθμό των συμμετεχόντων στην παρέα.

Σήμερα συνηθίζεται κάθε γύρος κερασμάτων να γίνεται με την παραγγελία ενός μικρού μπουκαλιού ρακί. Πρόκειται για μια πιο διατεταγμένη μορφή κεράσματος, που δίνει την εντύπωση ότι η παρέα είναι ομάδα με κέντρο και περιφέρεια, καθώς ο κάθε γύρος επικεντρώνεται σε κάποιο μέλος. Η αυξανόμενη εξατομίκευση των κερασμάτων προσδίδει μεγαλύτερη σημασία στη σειρά. Η πρώτη θέση είναι προνομιά: ενδεχομένως ανήκει σε αυτόν που κινητοποίησε την ομάδα και έμμεσα καθορίζει τη σειρά του κεράσματος με βάση το βαθμό συνάφειας ως προς τον πρώτο κεραστή. Η σύνθεση της παρέας δεν είναι σταθερή, με εξαίρεση έναν αρχικό πυρήνα στον οποίο προστίθενται άντρες που —είτε για όλη τη διάρκεια της συνάντησης είτε για μέρος της— προσκαλούνται στην παρέα. Ο ερχομός νέων μελών δεν αλλοιώνει τη σειρά του κεράσματος: ο νεοεισερχόμενος μπορεί να προσκλήθηκε από τον Νίκο, αν όμως είναι η σειρά του Νικήτα να κεράσει, θα δεχτεί ποτό από τον Νικήτα «πάνω στην κερασιά».

Τα μη συμμετρικά αποτελέσματα μιας οργανωμένης εκ περιτροπής εναλλαγής του κεράσματος εξισορροπούνται με διάφορους τρόπους. Για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια διαδοχικών συναντήσεων είναι δυνατό να αλλάζει η σειρά και να δίνεται σε όλα τα μέλη η δυνατότητα να αρχίσουν το κέρασμα. Όταν η παρέα είναι μικρή, μπορεί να υπάρχουν πολλοί γύροι κέρασματος, έτσι ώστε αρκετοί να έχουν τη δυνατότητα να ξεκινήσουν ένα γύρο. Αντίθετα, σε μεγάλες παρέες υπάρχει συναγωνισμός ανάμεσα σ' αυτούς που μένουν τελευταίοι και κινδυνεύουν να μην ασκήσουν το δικαίωμά τους στο κέρασμα.

Φαινομενικά τουλάχιστον, η εκ περιτροπής εναλλαγή του κέρασματος παραβιάζει την κανονιστική αρχή ότι το κέρασμα δεν ανταποδίδεται κατά τη διάρκεια της συνάντησης στην οποία επιτελέσθηκε. Μια πιο προσεχτική θεώρηση αποκαλύπτει ότι δεν υπάρχει αναντιστοιχία κανόνα και πρακτικής: αποδέκτης του κέρασματος δεν είναι κάποιο άτομο αλλά η συλλογικότητα της παρέας. Επίσης, αυτός που παραγγέλλει το ποτό δεν εμφανίζεται ως υποκείμενο του κέρασματος στην κλασική θέση του δότη. Τα στοιχεία αυτά διαπιστώνονται στην επιτέλεση του κέρασματος: ο κεραστής χαιρετά πρώτος και οι άλλοι ακολουθούν σχεδόν συγχρονικά, απευθύνοντας το χαιρετισμό τους όχι σ' ένα συγκεκριμένο άτομο αλλά προς το κέντρο του τραπέζιού ή κατά τρόπο διάχυτο, όλοι προς όλους. Ο δότης προσωρινά, λοιπόν, αποκτά το δικαίωμα να μιλήσει για την ευημερία της συλλογικότητας. Με αυτό τον τρόπο η παρέα καθίσταται ένας μοναδικός συλλογικός αποδέκτης ενός κέρασματος το οποίο της απευθύνεται μέσα από τις ίδιες τις τάξεις της.

Η παρέα είναι ο μόνος τύπος ομάδωσης και διαφοροποίησης που οργανώνεται σύμφωνα με τον κώδικα του καφενείου. Οι ανταλλαγές ποτού ανάμεσα σε παρέες ή ανάμεσα σε παρέες και άτομα εξισορροπούν την κατάτμηση του καφενείου σε διαφορετικές παρέες. Η πρωτοβουλία του κέρασματος που τέμνει το όριο της παρέας μπορεί να ανήκει σε κάποιο μέλος της, όμως όλοι ανταποδίδουν, όταν ο αποδέκτης απευθύνει το χαιρετισμό της αναγνώρισης. Στη διαχείριση των λεγόμενων «εξωτερι-

κών» κερασμάτων συνήθως εφαρμόζεται η μέθοδος του «ρεφενέ»: τα έξοδα για εσωτερικά και εξωτερικά κέρασματα υπολογίζονται από κοινού, ανεξάρτητα από το ποιος έχει την ευθύνη του καθενός, και διαιρούνται με τον αριθμό των μελών της παρέας. Με το ρεφενέ η χρηματική αποτίμηση του συμποσιασμού μετατρέπεται από μηχανισμός διαφοροποίησης σε μηχανισμό εξίσωσης και έτσι υπογραμμίζεται το αλληλέγγυο της παρέας. Ο ρεφενές χρησιμοποιείται και για να διακριθεί ο πυρήνας της παρέας από τους υπόλοιπους: κάποιοι αποκλείονται είτε από τα εξωτερικά κέρασματα είτε από τη συμμετοχή στα γενικότερα έξοδα.

Είναι πλέον δυνατό να συναχθούν κάποια πρώτα συμπεράσματα. Στον ανδρικό συμποσιασμό κατασκευάζεται μια εικόνα του κόσμου σύμφωνα με την οποία όσοι συμμετέχουν σ' αυτόν είναι καταρχήν ίσοι. Η ανάλυση των μορφωμάτων και των σχέσεων του συμποσιασμού φαίνεται να υπογραμμίζει τον εξισωτικό του χαρακτήρα, επιτομή του οποίου αποτελεί ο ρεφενές στην παρέα. Πώς όμως το εξισωτικό πρότυπο του κέρασματος επιβάλλεται ή εναρμονίζεται μ' ένα κοινωνικό πλαίσιο που χαρακτηρίζεται από κοινωνικο-οικονομικές διαφοροποιήσεις και ιεραρχίες;

Μια πρώτη απάντηση μπορεί να δοθεί, αν εξετάσουμε τη διαπλοκή του κώδικα του συμποσιασμού με τη συγγένεια. Οι συγγενειακές σχέσεις, ιδιαίτερα αυτές που ενεργοποιούνται στην καθημερινή οικονομική συνεργασία, έντονα ιεραρχικές και φορτισμένες, θα ήταν φυσικό να υπεισέρχονται στο συμποσιασμό. Μολαταύτα δε φαίνεται να παίζουν καθοριστικό ρόλο στο καφενείο. Αντίθετα, με εξαίρεση ενδεχομένως κάποιους συγγενείς του καφετζή που είναι συστηματικοί πελάτες, συμποσιασμός και συγγένεια δεν τέμνονται. Η παρέα είναι ανεξάρτητη από τη συγγένεια: ένας άντρας ούτε ανταλλάσσει ποτό ούτε συμμετέχει στην ίδια παρέα με κοντινούς συγγενείς του.²³ Αυτό ισχύει ιδιαίτερα στην κατανάλωση οινοπνευματωδών ποτών. Ακόμα παραπέρα, στενοί πατροπλευρικοί συγγενείς, πατέρας και γιος ή αδέρφια, αποφεύγουν να έχουν το ίδιο στέκι, διαμορ-

φώνοντας έτσι από τη σκοπιά του συμποσιασμού μια θέση αυτονομίας ο ένας ως προς τον άλλο.

Στην ίδια περιοχή όμως όπου η ιεραρχία της ανδρικής συγγένειας φαίνεται να συγκρούεται με τον εξισωτισμό του συμποσιασμού αναδύονται άλλου τύπου ιεραρχίες. Πράγματι, μια δεύτερη απάντηση στο ερώτημά μας προκύπτει από αυτό που θα χαρακτηρίζα ως αγωνιστική ανταλλαγή των ποτών. Κατά τη διάρκεια της ρακοποσίας οι συμποσιαζόμενοι κάποιες φορές επιδίδονται σε μια έντονα «επιθετική» χρήση του δικαιώματός τους να κερνούν, υπερβαίνοντας τα όρια της παρέας, αλλά και τον περιορισμό ότι το κέρασμα δεν ανταποδίδεται την ίδια βραδιά. Η υπερβολική κατανάλωση ρακιού, όπως και η εξαιρετικά γιορταστική ατμόσφαιρα συμβάλλουν στον «πληθωρισμό» του κέρασματος. Κατά την αγωνιστική ρακοποσία και όσο προσεγγίζεται το όριο φυσικής αντοχής, επιτυγχάνεται η πλήρης εκμετάλλευση της δομικά ασύμμετρης φύσης της ανταλλαγής. Κάποιος ή κάποιοι τείνουν να μονοπωλούν τη μόνη θέση υπεροχής που νομιμοποιείται από τη σκοπιά του κέρασματος, τη θέση του δότη, εκμεταλλευόμενοι την εξαιρετικά υψηλή φυσική τους αντοχή στο ποτό και χωρίς να προσφεύγουν σε εξωτερικά στηρίγματα. Οι άντρες αυτοί επιβάλλονται με τη γενναιοδωρία τους, διότι οι συμποσιαστές τους έφτασαν σε ένα φυσικό όριο αντοχής, δεν μπορούν πλέον να δεχτούν το νέο δώρο του ποτού και άρα χάνουν το δικαίωμά τους να κεράσουν.

Η αντίστιξη ανάμεσα σε μια εσωτερική και σε μια εξωτερική, επείσακτη στο συμποσιασμό, ιεραρχία διευκρινίζεται ακόμα περισσότερο, αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο συμποσιασμός ταξινομείται σε υποκατηγορίες λιγότερο ή περισσότερο ενδοτικές στα κοινωνικά και οικονομικά του συμφραζόμενα. Υπάρχουν καταρχάς μορφές που θα ονόμαζα «εξαρτημένο» ή «υπηρετικό» συμποσιασμό, οι οποίες φαίνεται να αντανακλούν και να συναρτώνται διορθωτικά προς τις κοινωνικο-οικονομικές ιεραρχήσεις και υπ' αυτή την έννοια συνιστούν γέφυρες ανάμεσα στο καφενείο και στον κόσμο του νοικοκυριού, της αγοράς και της εξαρτημένης εργασίας. Υπάρχουν όμως και διαμερίσματα του συ-

μποσιασμού τα οποία είναι αυτόνομα ως προς τη συγγένεια και τους κοινωνικο-οικονομικούς καθορισμούς και τα οποία οργανώνονται αποκλειστικά από το συνεστιατικό κώδικα — αποτελούν, δηλαδή, προνομιακό πεδίο εφαρμογής της εξισωτικής ιδεολογίας.²⁴ Η ανάλυση του συμβολισμού των ποτών κατ' αντιπαράθεση προς τον κώδικα του κέρασματος θα διασαφηνίσει το πολιτισμικό περιεχόμενο της διάκρισης εξαρτημένου και αυτόνομου συμποσιασμού.

4. Ρακί και καφές: οι συμβολικές όψεις του συμποσιασμού

Ο καφές και το ρακί είναι αναμφισβήτητα τα πιο δημοφιλή ποτά στον κόσμο του καφενείου.²⁵ Οι συμβολικές τους ιδιότητες εκτείνονται πέραν του συμποσιασμού, στον πολιτισμικό καθορισμό του φύλου και της ταυτότητας, αλλά και στην ίδια την κοσμοθεωρία των Μουριανών.²⁶ Τα δυο ποτά βρίσκονται στο επίκεντρο ενός μεταφορικού λόγου για τον εαυτό, το νοικοκυριό, την εργασία, την πολιτική ή το κράτος. Πρόκειται, λοιπόν, για «κεντρικά σύμβολα» (Ortner 1979), για νοήματα που μας οδηγούν στον πυρήνα του πολιτισμικού συστήματος.²⁷ Εδώ θα παρουσιάσω την ειδική τους σημασία στη σφαίρα του συμποσιασμού, μετά θα εξετάσω τις επιπτώσεις τους στη «δόμηση» των διαφορετικών σχημάτων συμποσιασμού, ενώ, τέλος, θα προσπαθήσω να αποκρυπτογραφήσω τη συμβολική εικόνα του κόσμου που εκφράζουν μέσα από την ανάλυση της σημασίας τους σε άλλες σφαίρες χρήσης.

α. Η «ειδική» σημασία του καφέ και του ρακιού

Για τον καφέ, του οποίου οι θεραπευτικές ιδιότητες για τους ρευματισμούς, το βήχα και την ευκοιλιότητα προκάλεσαν το θαυμασμό Αράβων φυσικών το 15ο αιώνα αλλά και τη μήνη, αργότερα, μεγάλων στοχαστών του Ισλάμ, γνωρίζουμε ότι εξακολουθεί να πρωταγωνιστεί στη λαϊκή ιατρική.²⁸ Οι Μουριανοί δε θυμούνται τότε έγινε η εισαγωγή του στο χωριό ούτε

διαπιστώνουν μεγάλες αλλαγές στην κατανάλωσή του. Το ρακί, από την άλλη πλευρά, όπως και η ετυμολογική του καταγωγή από το αραβικό *araq* (αλκοόλ) δηλώνει, θεωρείται ως το κατ' εξοχήν οινοπνευματώδες ποτό.²⁹ Παράγεται από την απόσταξη των τσίπουρων ή στεμφύλων, είναι υψηλής αλκοολικής σύνθεσης και πίνεται σκέτο. Μέχρι το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο οι Μουριανοί το παρήγαν κατ' οίκον. Σήμερα το ρακί έχει ολοκληρωτικά αντικατασταθεί από το ούζο. Το ούζο είναι ρακί που έχει επιδεχθεί μια επιπλέον επεξεργασία, έχει αναμειχθεί, «μαγειρευτεί» θα έλεγα, με ζάχαρη και μαστίχα ή γλυκάνισο, είναι πιο γλυκό και αρωματικό από το ρακί και θεωρείται πιο «εξημερωμένη» και θηλυκή μορφή ρακιού. Οι Μουριανοί πίνουν επιμελώς ούζο που παράγεται στη Μυτιλήνη, αλλά το καλούν ρακί: δεν πρόκειται για παρεξήγηση αλλά για εμμονή στις συμβολικές του ιδιότητες.

Στο ερώτημα αν τα δυο ποτά στο επίπεδο της μεταφοράς εκφράζουν με τον ίδιο τρόπο την πολιτισμική ταυτότητα, μια πρώτη απάντηση μπορεί να δοθεί εξετάζοντας την προετοιμασία και κατανάλωση των δύο ποτών στο καφενείο. Ο καφές συνήθως βράζει αναμειγμένος με νερό και ζάχαρη και σερβίρεται σε μικρό φλιτζάνι μαζί με ένα ποτήρι νερό. Είναι εξαιρετικά εντυπωσιακή η ποικιλία σε σύσταση και γεύση αυτού του ποτού. Έχουν καταγραφεί πάνω από εκατό διαφορετικοί τύποι καφέ.³⁰ Οι περισσότεροι προκύπτουν από συνδυασμούς των εξής χαρακτηριστικών: το «βάρος», δηλαδή τη σχετική πυκνότητα της σύνθεσης του ποτού σε καφέ («βαρύς»/«ελαφρύς»), την ποσότητα της ζάχαρης («σκέτος»/«με ολίγη») ή τη γλυκύτητα («γλυκός»/«μέτριος»/«πικρός») και τον τρόπο προετοιμασίας («βραστός»/«με καϊμάκι»). Η ποικιλία αυτή συναρτάται, δηλαδή, με τις αναλογίες των συστατικών του και τον τρόπο «ψήσιματος» (στην πραγματικότητα, βρασίματος). Στη Μουριά κατέγραφα γύρω στους δέκα τύπους καφέ. Η ποικιλία αυτή εξηγείται μόνο αν λάβουμε υπόψη ότι η αισθητική του ποτού είναι ιδιαίτερα υπογραμμισμένη. Στην κατανάλωση του καφέ κυριαρχεί η γεύση ως κριτήριο των προσωπικών προτιμή-

σεων. Έτσι, διαφορετικοί χαρακτήρες συνδέονται με διαφορετικούς τύπους καφέ. Ο «πολλά βαρύς», αυτός, δηλαδή, που πίνει πολύ βαρύ καφέ, θεωρείται άνθρωπος με έντονα συναισθήματα και πάθη. Αυτός που πίνει «σκέτο» είναι συγκρατημένος και κλειστός. Ο καφές με πλούσιο καϊμάκι αντανακλά το «μερακλή», το συναισθηματικό άντρα με το καλό γούστο και το δημιουργικό ενδιαφέρον. Με άλλα λόγια, οι μετασχηματισμοί του καφέ επιτρέπουν την προσαρμογή του στον ατομικό χαρακτήρα του πότη μέσω της γεύσης που αντανακλά την αισθητική πλευρά της ταυτότητας. Ο καλός καφετζής γνωρίζει τις συνήθειες των πελατών, όπως, βέβαια, και το χαρακτήρα τους. Η δυσaréσκεια προς τον προσφερόμενο καφέ είναι από τους βασικότερους λόγους που επικαλούνται οι Μουριανοί όταν αλλάζουν «στέκι».

Το ούζο πίνεται σε μικρό, χαμηλό ποτήρι, το λεγόμενο ρακοπότηρο. Το ποτήρι γεμίζει συνήθως κατά το ένα τρίτο με ούζο και το υπόλοιπο με νερό. Το πραγματικό ρακί, βέβαια, δεν αναμειγνύεται με νερό. Οι καλοί πότες είναι εξαιρετικά γενναίοι στην προσθήκη νερού, γιατί θεωρούν ότι έτσι μπορούν να πίνουν μεγαλύτερες ποσότητες και να παρατείνουν το χρόνο της ρακοποσίας, πράγμα που δε φαίνεται να αλλάζει τη φύση του ποτού ή να επηρεάζει τις συμβολικές του ιδιότητες.³¹ Παρά το γεγονός ότι υπάρχουν πολλές μάρκες ούζου, οι Μουριανοί εμμένουν σε έναν τύπο, ενώ επανειλημμένα μου εξήγησαν «ότι όλα τα ρακιά είναι τα ίδια». Αν κάτι τους απασχολεί είναι η αλκοολική του σύνθεση: «καλό» ρακί είναι το «δυνατό» ρακί. Πράγματι, η γεύση και άρα η ατομική προτίμηση του πότη δε φαίνεται να έχει σημασία στη ρακοποσία. Η αισθητική του ρακιού είναι υποβαθμισμένη, το ποτό δεν εκφράζει τη χαρακτηριστική ιδιαιτερότητα του πότη ούτε τον διακρίνει από τους άλλους συμποσιαζόμενους. Αντίθετα, το ρακί φαίνεται να αντανακλά την ίδια για όλους τους πότες, θεμελιώδη, αρχετυπική θα έλεγα, ταυτότητα που καταρχάς συνίσταται στο ίδιο το γεγονός της ρακοποσίας, το συμβολικό περιεχόμενο της οποίας θα αναλυθεί παρακάτω. Η μόνη διαφοροποίηση την οποία επιδέχε-

ται η ρακοποσία δεν είναι το τι αλλά το πόσο ρακί πίνεις, το «πόσο αντέχεις το ποτό», ένδειξη της γενικότερης φυσικής αντοχής του πότη και της ικανότητάς του να αντιμετωπίζει τις πιέσεις της ζωής χωρίς να χάνει τον έλεγχο.³²

Μια πρώτη σύγκριση, λοιπόν, δείχνει ότι ο καφές εκφράζει την ατομική ιδιαιτερότητα του πότη και άρα βρίσκεται εγγύτερα σε μια εικόνα του καφεναείου ως κόσμου διαφοροποιημένου, κατατεμαχισμένου σε μονάδες. Εδώ ο ρόλος του καφετζή ως διαχειριστή των γεύσεων είναι σημαντικός. Το ρακί, από την άλλη πλευρά, ως κατηγορία που δεν επιδέχεται επιμέρους χαρακτηρισμούς και διαφοροποιήσεις, περιλαμβάνει όλους τους πότες υπό τη βασική παραδοχή ότι είναι ικανοί να πίνουν αλκοόλ. Μόνο μια ποσοτική επιτέλεση μπορεί να εισαγάγει τη διαφορά στη ρακοποσία.

Αυτή η πρώτη αντίστιξη καφέ και ρακιού διευκρινίζεται ακόμα περισσότερο, αν δει κανείς πώς τα δύο ποτά διαπλέκονται με την κατανάλωση τροφής. Όπως ο καφές συνοδεύεται από νερό, έτσι και το ρακί συνήθως σερβίρεται μαζί μ' εκείνη την ειδική κατηγορία τροφής που καλείται «μεζές». Ο χαιρετισμός που ακολουθεί το κέρασμα του καφέ γίνεται συνήθως με το ποτήρι το νερό, και το νερό συχνά πίνεται πρώτο. Κάποιες φορές στον καφέ μπορεί να προστεθούν σταγόνες κονιάκ: ο μετασχηματισμένος καφές μπορεί να συμβιώσει με το κονιάκ, ποτέ όμως με το ρακί. Ο καφές μπορεί να συμπληρώσει το μεσημεριανό «φαγητό» ή να καταναλωθεί τελείως ανεξάρτητα από αυτό.

Το «φαγητό» είναι η οικιακή εκδοχή της τροφής, είναι, δηλαδή, τροφή που παρασκευάζεται και καταναλώνεται στο σπίτι, αντικείμενο μιας ιδιαίτερα σημαντικής διαδικασίας μετασχηματισμού στην οποία πρωταγωνιστούν γυναίκες. Το φαγητό μπορεί να συνοδεύεται από κρασί ή μπίρα, σπάνια όμως από ρακί. Φαγητό και ρακί φαίνεται ότι αποτελούν δύο αντίθετους πόλους. Στο επίπεδο της λεκτικής εκφοράς το φαγητό αναφέρεται ως ορισμένο και κλειστό: «έλα για φαγητό» ή «το φαγητό είναι έτοιμο», ενώ το ρακί εκφέρεται ως ανοιχτό και αόρι-

στο: «έλα για ένα ρακί». Το φαγητό ορίζει το βαθμό συμβατότητας των ποτών που το συνοδεύουν και τα ενσωματώνει εννοιολογικά. Το ρακί, αντίθετα, βρίσκεται σε αντίστιξη με αυτά τα «εξημερωμένα» ποτά. Πρώτον, καταναλώνεται κυρίως στο καφεναείο. Μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις οικιακών εορτών καταναλώνεται στο σπίτι. Δεύτερον, δεν αναμειγνύεται με το φαγητό: μια καλή ρακοποσία αντικαθιστά το βραδινό φαγητό. Τρίτον, το ρακί είναι το μόνο οινοπνευματώδες ποτό που ενσωματώνει και επαναπροσδιορίζει εννοιολογικά τη μαγειρεμένη τροφή ως «μεζέ». ³³ Ο μεζές ετοιμάζεται από άντρες ή γυναίκες στο καφεναείο και συνήθως αποτελείται από μαγειρεμένα φασόλια, ψάρια (τηγανισμένα, κονσέρβα ή παστά), ελιές, τυρί, ψωμί, όλα σε μικρές ποσότητες. Ο μεζές είναι προσκολλημένος στις μονάδες σερβιρίσματος (ποτήρι ή πεννηνταρέλι) του ρακιού. Σε αντίθεση με το φαγητό, όπου προέχει η ποσότητα, στο μεζέ σημασία έχει η γεύση και έτσι αποτελεί αντικείμενο ιδιαίτερων αισθητικών προτιμήσεων και σχολιασμών, κυρίως όταν πρόκειται για κάτι «ξεχωριστό», όπως καλαμάρια, παστοურμάς ή παστό ψάρι, που θεωρούνται «μεζέδες που πάνε καλά με το ρακί». Ο ιδεώδης μεζές δεν είναι μαγειρεμένος.

β. Οι δομικές επιπτώσεις του καφέ και του ρακιού

Η μονάδα μέτρησης του κεράσματος, η λεγόμενη μερίδα, ισοδυναμεί με ένα ποτήρι/φλιτζάνι. Εντούτοις, τα δύο ποτά διαφέρουν όσον αφορά στην ημερήσια ποσότητα κατανάλωσής τους και υπ' αυτή την έννοια έχουν διαφορετικές επιπτώσεις στη δόμηση του κεράσματος. Συνήθως οι Μουριανοί πίνουν έναν καφέ κάθε φορά που επισκέπτονται το καφεναείο. Το ρακί, από την άλλη πλευρά, σερβίρεται και σε μικρό μπουκάλι των 50 γραμμαρίων, το «πεννηνταρέλι», που αντιστοιχεί σε 5-6 μερίδες. Το μόνο όριο που αναγνωρίζεται στην κατανάλωση του ρακιού είναι η φυσική αντοχή. Στη Μουριά, που θεωρείται από τα χωριά της βόρειας Λέσβου με μεγάλη παράδοση ρακοποσίας, ένας μέσος πότης μπορεί να καταναλώνει ένα ή ενάμισι πεννηντα-

ρέλι τη βραδιά. Το βράδυ του Σαββάτου ή σε μια γιορτή μπορεί να φτάσει τα δύο ή τρία πενήνταρέλια.

Είναι σαφές, λοιπόν, ότι ενώ η δυνατότητα του κέρασματος περιορίζεται εξαιρετικά στην περίπτωση του καφέ (καθώς κανείς δεν μπορεί να δεχτεί παραπάνω από ένα κέρασμα και το κέρασμα πολλών καφέδων από το ίδιο άτομο θεωρείται αδόκιμη επίδειξη «γενναιοδωρίας»), στην περίπτωση του ρακιού απελευθερώνεται. Στη διάρκεια μιας ρακοποσίας ο καθένας μπορεί να δεχτεί και να προσφέρει πολλά ποτά. Κάθε πότης συγκροτεί δίκτυα σχέσεων συμποσιασμού, τα οποία επικεντρώνονται στο πρόσωπό του, ενώ παράλληλα συμμετέχει και στα δίκτυα συμποσιασμού των άλλων. Τα δίκτυα κέρασματος αλληλοτέμνονται εξυφαίνοντας τον κοινωνικό ιστό της ρακοποσίας. Όσο μεγαλύτερο το δίκτυο, τόσο ο πότης στον οποίο επικεντρώνεται καθιερώνεται στο κέντρο του καφενείου.

Στον πολιτισμό του ρακιού είναι απόλυτα νόμιμη η παραβίαση του συμμετρικού κανόνα που διέπει την κοινωνική ζωή του καφενείου. Όπως είδαμε στην αγωνιστική ρακοποσία, ο κάθε πότης έχει το δικαίωμα να προσπαθήσει να χρησιμοποιήσει το κέρασμα για να μονοπωλήσει τη θέση του δότη, υποχρεώνοντας στη γενναιοδωρία του όσο μπορεί περισσότερους, προκειμένου να συγκροτήσει τη μόνη ασυμμετρία που νομιμοποιείται από τη σκοπιά του καφενείου. Διαφορετικά, ο πότης μέσα από την παρέα συμμετέχει στην πολυδιάστατη κοινωνικότητα που στηρίζεται στο ρακί.

γ. Ο κόσμος από τη σκοπιά του καφέ και του ρακιού

Οι διαφορετικές «δομικές» επιπτώσεις του καφέ και του ρακιού συνδέονται στενά με την εικόνα του κόσμου αλλά και με πλευρές της ταυτότητας του κοινωνικού φύλου την οποία συμβολίζουν τα δύο ποτά. Ο καφές συνήθως συνοδεύει μια «σοβαρή» και εξαρτημένη μορφή συνεστιάτικότητας, ορισμένες όψεις της οποίας θα προσπαθήσω να απαριθμήσω.

Πρώτον, στο καφενείο, οι γύροι της καφεποσίας διαρκούν

αρκετά, είναι χαμηλών τόνων και χαρακτηρίζονται από διάσπαση. Η συζήτηση είναι σχετικά χαμηλόφωνη, ο ρυθμός αργός και διατεταγμένος. Τυχόν ανατροπή του ρυθμού συνδέεται με διαξιφισμούς που ξεσπούν για να υποχωρήσουν γρήγορα. Το καφενείο είναι διασπασμένο στα ατομικά του μέλη: ο καθένας πίνει μόνος σε ξεχωριστό τραπέζι. Η ενότητα επιτυγχάνεται μέσω του καφετζή και από το συμμετρικό κανόνα του πρωινού κέρασματος. Η επιτελεστική διάσταση είναι υποβαθμισμένη. Ο χαιρετισμός είναι μάλλον αδιάφορος, λέγεται παρά επιτελείται. Η κοινωνία της καφεποσίας είναι περισσότερο σύνολο ατόμων παρά συλλογικότητα.

Δεύτερον, ο καφές είναι το ποτό που κατ' εξοχήν ανέχεται τη συνύπαρξη υλικής συναλλαγής και συνεστιάτικότητας αλλά και τις ιεραρχήσεις της συγγένειας και της κοινωνικο-οικονομικής θέσης. Στην καφεποσία αναδύεται ο υπολογιστικός εαυτός, που δρα σύμφωνα με το «συμφέρον», τη δύναμη που κινεί τον εαυτό σε αναφορά προς τις θεωρούμενες ως εξωτερικές συνιστώσες της ταυτότητας και που νομιμοποιείται όταν υπόκειται στις αξίες της οικιακότητας. Το κέρασμα του καφέ συχνά επισφραγίζει μια χρηματική συμφωνία ή την ανάθεση δουλειάς και υπεισέρχεται σε μια υπό διαπραγμάτευση σχέση εργοδότη και εργαζομένου. Γενικότερα, το κέρασμα του καφέ υποχρεώνει εκτός συμποσιασμού. Μετατρέπει, για παράδειγμα, την πληρωμένη εργασία σε προσωπική υπόθεση και ενεργοποιεί το φιλότιμο. Οικονομικές και πολιτικές συναλλαγές, που εξ ορισμού θεωρείται ότι χαρακτηρίζονται από ιδιοτέλεια, συχνά νομιμοποιούνται από τη σκοπιά του καφενείου με το συμποσιασμό του καφέ. Τέλος, στο συμποσιασμό ανάμεσα σε συγγενείς, το ποτό που προτιμάται είναι καφές ή κονιάκ. Γενικά, ο καφές είναι το ποτό της σύμφορης ή ιδιοτελούς αμοιβαιότητας, χρησιμοποιείται δηλαδή, σε ένα συμποσιασμό που έρχεται να γεφυρώσει τις θεωρούμενες ως εξωτερικές και επείσακτες διαφορές τις οποίες και συμβολίζει. Έτσι εξηγείται και η συμβολική του εξίσωση με το κατ' εξοχήν σύμβολο της ιδιοτελούς ανταλλαγής, το χρήμα.

Τρίτον, ο καφές χρησιμοποιείται τακτικά στο σπίτι από γυ-

ναίκες και άντρες. Προετοιμάζεται στην κουζίνα και σερβίρεται από τις γυναίκες. Είναι εξαιρετικά δημοφιλές οικιακό ποτό, με διαφυλετικό χαρακτήρα και, από ό,τι φαίνεται, συμβατό με τον κώδικα της συζυγικής οικιακότητας.

Τέταρτον, ο καφές είναι το ποτό με το οποίο οι άντρες αρχίζουν και κλείνουν τη σταδιοδρομία τους στο καφενείο. Έφηβοι και γέροντες, που δε συμμετέχουν στη ρακοποσία, χρησιμοποιούν τον καφέ ως διαβατήριο για το καφενείο. Οι ίδιες κατηγορίες αντρών ξεκινούν και συχνά τελειώνουν την ημέρα τους με έναν καφέ. Την ισχυρή προτίμηση των γερόντων στον καφέ φαίνεται να συμπεριφέρονται και οι ηλικιωμένες γυναίκες, που χρησιμοποιούν συστηματικά τον καφέ σε απογευματινές κοινωνικές συναντήσεις στα σπίτια της γειτονιάς. Η στενή σχέση του καφέ με τη δύση της ζωής φαίνεται άλλωστε και στον ειδικό ρόλο του καφέ στις κηδείες. Ο λεγόμενος «καφές της παρηγοριάς» προετοιμάζεται από τις γυναίκες και σερβίρεται με ένα παξιμάδι, ορισμένες δε φορές και με κονιάκ, είτε στο νεκροταφείο είτε στο σπίτι. Οι κηδείες είναι οι πιο πολυσύχναστες οικιακές τελετές, ιδιαίτερα για τους άντρες, που όχι σπάνια απέχουν από άλλες οικιακές τελετουργίες (π.χ., βαπτίσεις), θεωρώντας τες πως είναι «για τις γυναίκες». Υπ' αυτή την έννοια ο καφές συμβολίζει τη λιγότερο κατά φύλο επιμερισμένη εκδοχή της τοπικής κοινωνίας ως «κοινότητας».³⁴ Η συμβολική εξίσωση καφέ και κλειστού προκύπτει, τέλος, και από τη σημασία του καφέ στη λαϊκή ιατρική. Γενικά, ο καφές θεωρείται ότι σταματά τη ροή του αίματος, εμποδίζει την αιμορραγία και κλείνει πληγές, άρα υπηρετεί την ακεραιότητα του σωματικού ορίου.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ο καφές εκφράζει την προσωπικότητα του πότη και μαζί μια κυκλική αναπαράσταση της ζωής. Η καφεποσία δε συνιστά απλώς έναν υπηρετικό συμποσιασμό ή ένα συμποσιασμό που «λειτουργεί», που διευκολύνει τη συναλλαγή, γεφυρώνει τη διαφορά ή παρηγορεί. Εξίσου συμβολίζει και έναν υποκείμενο εαυτό εξαρτημένο από κοινωνικές σχέσεις, διατεταγμένο στα οικιακά, οικονομικά, πολιτικά και θρησκευτικά καθήκοντα της καθημερινότητας, αλλά και υ-

ποταγμένο στις δυνάμεις της διαφυλετικής κοινότητας και στους φυσικούς ρυθμούς και τη νομοτέλεια της ανθρώπινης ζωής.

Οι συμβολικές ιδιότητες του καφέ ανευρίσκονται και στο αρκετά διαδεδομένο στη Μουριά «διάβασμα του φλιτζανιού». Ηλικιωμένες γυναίκες, πιο συχνά κατά τη διάρκεια απογευματινών συναντήσεων, συνηθίζουν να «διαβάζουν» τα τοιχώματα του φλιτζανιού. Ο καφές εμφανίζεται εδώ ως αγωγός της ιδιοσυγκρασίας του πότη, η οποία φέρεται να εγγράφεται στα τοιχώματα. Η αντίληψη για το πεπερασμένο του εαυτού και της ζωής, την οποία συμβολίζει ο καφές, όπως και η κυκλική αντίληψη για το χρόνο επιτρέπουν την ανάγνωση του παρελθόντος και τη διάγνωση του μέλλοντος στο φλιτζάνι.

Ας επιστρέψουμε όμως στο ρακί. Καταρχάς η ατμόσφαιρα της ρακοποσίας βρίσκεται στον αντίποδα της καφεποσίας: θόρυβος και καπνός, φωνές και γέλια, μυρωδιές, ποτήρια που σηκώνονται και χαιρετισμοί που ανταλλάσσονται προς όλες τις κατευθύνσεις, ευφορία και γενική, επιφανειακά τουλάχιστον, αταξία. Τους πρώτους μήνες της επιτόπιας έρευνας με είχαν προειδοποιήσει: «αν θες να μάθεις το χωριό, έλα για μερικά ρακιά το βράδυ». Γρήγορα κατάλαβα πως για πολλούς Μουριανούς η ρακοποσία συνιστά την κατ' εξοχήν «αυθεντική» πλευρά της ζωής, εναλλακτική και ανώτερη ως προς το χρόνο που περνούν στο σπίτι ή στο χωράφι, άρα προνομιακό σημείο θέασης του κόσμου αλλά και της ίδιας τους της εμπειρίας. Πώς όμως τέτοιες ιδιότητες συνδυάζονται με την επιφανειακή αταξία της ρακοποσίας;

Η απάντηση θα πρέπει να αναζητηθεί στον τρόπο κατανάλωσης του ρακιού. Ο φυσικός προορισμός του ρακιού είναι η νομή του συνήθως στην παρέα. Το ρακί είναι το προνομιακό αντικείμενο του κεράσματος, το κατ' εξοχήν μέσο ανταλλαγής στο καφενείο. Ακόμα παραπέρα, το ρακί συνιστά το κριτήριο με το οποίο δοκιμάζεται η ικανότητα του πότη να δημιουργεί και να συντηρεί συνάψεις που δε στηρίζονται στην υλική ανταλλαγή και το συμφέρον.

Το σημείο αυτό εικονογραφείται και στις αντιλήψεις των

Μουριανών για το «μεθύσι». Σε μια κοινωνία όπου γίνεται αυξημένη κατανάλωση οινοπνευματωδών, θα περίμενε κανείς πως η μέθη θα συνιστούσε κοινωνικό πρόβλημα. Αυτό όμως δεν ισχύει. Οι Μουριανοί δε διαθέτουν κάποια «βιολογική» αντίληψη για τη μέθη, σύμφωνα με την οποία η υπερβολική κατανάλωση αλκοόλ συνιστά παθολογία και αυτός που πίνει πολύ θεωρείται «αλκοολικός», ήτοι άτομο παθολογικό. Κριτήριο αξιολόγησης δεν είναι το πόσο ρακί πίνει κανείς, αλλά το πώς το πίνει. Έτσι, «μέθυσος» ή «μπεκρής» είναι αυτός που πίνει ρακί μόνος, συστηματικά και κατά τη διάρκεια της ημέρας. Ο μοναχικός ρακοπότης αντιπροσωπεύει την πλήρη αποτυχία του ατόμου να δημιουργήσει σχέσεις μέσω του ρακιού.³⁶ Η αδυναμία αυτή τον τοποθετεί στο κοινωνικό περιθώριο. Μόνο κοινωνική απαξίωση αρμόζει σ' αυτόν που, ως δέσμιός του, δεν μπορεί να πραγματοποιήσει το φυσικό προορισμό του ρακιού. Η πολιτισμικά αδόκιμη χρήση του ρακιού σηματοδοτεί έλλειψη ελέγχου πάνω στο ποτό και σε ό,τι το ποτό συμβολίζει, κατ' αυτή δε την έννοια συνιστά και την πιο απαράδεκτη μορφή εξάρτησης.

Αν όμως η ρακοποσία αποτελεί δραστηριότητα μέσω της οποίας οδηγείται κανείς στο περιθώριο, αυτό ισχύει διότι η ρακοποσία είναι ο μόνος δρόμος προς τη θεωρούμενη ως ανώτερη μορφή εμπειρίας στο καφενείο, το «μεθύσι». Η από κοινού ρακοποσία, όταν οροθετείται στο χρόνο, και ιδιαίτερα σε ειδικές εορταστικές περιστάσεις, στο λεγόμενο «γλέντι», οδηγεί σε μια κατάσταση όχι μόνο ύψιστης ευθυμίας ή ευχαρίστησης αλλά και ενότητας ανάμεσα στους συμποσιαζόμενους. Στο μεθύσι συντελείται η υπέρβαση της κατάτμησης και αποκαθίσταται το όλον του εαυτού. Το μεθύσι χαρακτηρίζεται από τη διάχυση, την όσμωση των εξωτερικών ορίων της ταυτότητας, και υπ' αυτή την έννοια ολοκληρώνει την εξισωτική προοπτική της παρέας. Παράλληλα συνοδεύεται από μια αίσθηση «λύτρωσης» από τα «βιάσανα» και τον «πόνο» της καθημερινής ζωής, λύτρωση που επιτυγχάνεται όσο ο αρσενικός εαυτός επιτελεί το «φυσικό» του προορισμό, την έκφραση των συναισθημάτων και την επίτευξη του κεφαίου.

Το «κέφι», διακριτικό γνώρισμα του μεθυσίου, συνιστά πολιτισμικά πολυσήμαντο όρο.³⁶ Το κέφι είναι κυρίως μια συναισθηματική κατάσταση που συνδέεται με χαρακτηριστικά όπως η καλή διάθεση, η χαρά, η ευεξία και η σωματική ελαφράδα. Ακόμα, το κέφι παραπέμπει σε μια θεώρηση του εαυτού με βάση το μέσα/έξω, όπου το μέσα και το έξω είναι δύο αντικείμενες καταστάσεις στις οποίες προστρέχει ο εαυτός, δύο διαφορετικές τάσεις αλλά και δύο πολιτισμικές λογικές. Ο εαυτός που επιτελεί όσο και ορίζεται από το κέφι απομακρύνεται και ελευθερώνεται από τα εξωτερικά του γνωρίσματα, για να κινηθεί στην εσωτερική διάσταση του είναι, να διαχυθεί προς τα μέσα, εκεί όπου ισχύει μια αρχετυπική, φυσική κατάσταση ομοιότητας, για να συναντηθεί με τον άλλο και να οδηγηθεί στην ταύτιση μαζί του. Η ταυτότητα, λοιπόν, που εκφράζει το ρακί και η οποία επιτυγχάνεται όσο ο εαυτός καθορίζεται από το κέφι είναι μια εσωτερική σχέση ομοιότητας, συνιστά σύγκλιση και ταύτιση και όχι διάκριση και ιδιαιτερότητα, ισότητα περισσότερο παρά υπαγωγή και ιεραρχία. Είναι ο εκφραστικός εαυτός, ο θεωρούμενος ως «φυσικός», «ιγνήσιος» ή «αυθεντικός» εαυτός, τον οποίο Μουριανοί φίλοι με κάλεσαν να γνωρίσω στη ρακοποσία. Πρόκειται και για μια εσωτερική και βαθύτερη γνώση του κόσμου.

Από αυτή τη σκοπιά το μεθύσι, μέσα από την όσμωση των ατομικών διαφορών και μέσα από την επίτευξη της ταυτότητας, οδηγεί σε μια υψηλότερου τύπου ευταξία. Το μεθύσι έχει τη δικιά του τάξη, βασίζεται στο κέφι ως τον εσωτερικό του έλεγχο, αλλά και στο συντονισμό με τον άλλο μέσα από το χορό και το τραγούδι. Όμως και η ευταξία του μεθυσίου έχει το όριό της. Στο επικίνδυνο παιχνίδι της ρακοποσίας λανθάνει ο κίνδυνος της απώλειας του φυσικού ελέγχου. Όσο πλησιάζουν αυτό το όριο, τόσο οι πότες βραδύνουν το ρυθμό της ρακοποσίας. Αυτές τις στιγμές υπάρχει κατανόηση και αλληλεγγύη, γιατί δε χάνεται η συνείδηση ότι η απώλεια του ελέγχου ισοδυναμεί με εκθηλυσμό και εκθέτει σε όλους τους κινδύνους που τον συνοδεύουν.³⁷

Η σχέση ρακοποσίας και μεθυσίου παραπέμπει και σε άλλες σημασίες του ρακίου. Το ρακί συνδέεται με όλες τις εξέχουσες στιγμές του κύκλου της ημέρας, της εβδομάδας ή της ζωής, με εξαίρεση το θάνατο. Είναι το ποτό που συμβολίζει τη ζωή αλλά και τις πολυδιάστατες και ανοιχτές προοπτικές του συμποσιασμού. Η εξίσωση ρακίου και ανοιχτού εντοπίζεται σε αντιλήψεις ότι «το ρακί ανάβει τα αίματα» ή «τονώνει την κυκλοφορία του αίματος», όπως, βέβαια, και ότι «λύνει τη γλώσσα» και έτσι ο πότης «ανοίγεται» πιο εύκολα. Το ρακί, λοιπόν, συντελεί στην υπονόμευση και τελική υπέρβαση των κοινωνικών ορίων της ταυτότητας και στη συγκρότηση μιας ανοιχτής εκδοχής του εαυτού.

Άφησα τελευταίο το περιεχόμενο της έμφυλης ταυτότητας που συμβολίζει το ρακί. Για τον καφέ δεν υπάρχει αμφιβολία ότι είναι ένα διαφυλετικό ποτό όχι μόνο με την έννοια ότι καταναλώνεται από άντρες και γυναίκες, αλλά και γιατί προσφέρεται από άντρες σε γυναίκες ή και αντιστρόφως, αποτελεί, δηλαδή, αντικείμενο μιας διαφυλετικής ανταλλαγής. Το ρακί, από την άλλη πλευρά, αποτελεί το κεντρικό σύμβολο του ανδρισμού. Το ρακί πίνεται κυρίως από άντρες.³⁸ Στο ρακάδικο δεν έρχονται γυναίκες, ενώ γυναίκες που πίνουν ρακί σε δημόσιες εορτές θέτουν σε κίνδυνο την υπόληψή τους.³⁹ Άλλωστε, συχνές είναι οι διαμαρτυρίες των γυναικών για τους κινδύνους στους οποίους εκτίθεται ο οικογενειακός προϋπολογισμός από τη ρακοποσία. Επίσης, το ρακί προορίζεται για ανδρικά κέρασματα. Το αποκλειστικό κέρασμα μιας γυναίκας με ρακί ισοδυναμεί με ερωτική πρόταση. Η αρχετυπική, άρα, κατάσταση στην οποία συναντώνται οι άντρες στην κορύφωση της ρακοποσίας, στο «τσακίρ κέφι», όταν απεκδύνονται όλες τις ιδιότητες της κοινωνικής ένταξης και θέσης, είναι το φύλο τους. Η ταυτότητα που επιτυγχάνεται στη ρακοποσία είναι ταυτότητα φύλου και μόνο. Και οι τελετουργικές πρακτικές στις οποίες οι πότες επιτελούν τον ανδρισμό τους είναι πρακτικές που κατασκευάζουν τη φυσική βάση της ανδρικής ταυτότητας αλλά και ιεραρχούν τα φύλα. Εδώ άλλωστε εντοπίζεται και το βαθύτερο πε-

ριεχόμενο του εξισωτισμού: οι συμποσιαζόμενοι είναι ίσοι, διότι μοιάζουν ως προς την ταυτότητα του φύλου.

Κατά έναν παράδοξο, επομένως, τρόπο, το φύλο εμφανίζεται ως μη δεδομένο, είναι κάτι που επιτυγχάνεται, η «φύση» δεν είναι παρούσα, αλλά πρέπει να ανασυρθεί κάτω από τα κοιτάσματα του κοινωνικού ρόλου που την περιβάλλουν και να ενεργοποιηθεί, ο κατά φύση εαυτός είναι πρόσκαιρος και αναδύεται στις σχισμές του κατά κοινωνία εαυτού.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, στη Μουριά, τα δύο ποτά που κυριαρχούν στο συμποσιασμό αντιστοιχούν σε δύο κατηγορίες σημασιών.⁴⁰ Ο καφές είναι ένα αμφίσημο σύμβολο συνάφειας, που επιδέχεται καθορισμούς από την κοινωνική θέση, τη συγγένεια και το κοινωνικό φύλο, αντανακλά διαφορετικού τύπου ιδιοσυγκρασίες και συναρτάται με ιεραρχημένες μορφές ανταλλαγής ή, γενικότερα, με μορφές ιδιοτελούς αμοιβαιότητας. Ο εξαρτημένος συμποσιασμός του καφέ κατασκευάζει εικόνες μιας συμβίωσης που εκλαμβάνεται ως αβέβαιη και βραχυπρόθεσμη, στο βαθμό που υπονομεύεται από τη διαίρεση και τη σύγκρουση, ενδημικές ιδιότητες ενός κόσμου που κυβερνάται από τις αρχές της συγγένειας και της κοινωνικής θέσης. Έτσι, η συνάφεια του καφέ είναι το επιφανόμενο διαφορών που οροθετούν και κατατέμνουν τον ανδρικό κόσμο.

Το ρακί, από την άλλη πλευρά, είναι σύμβολο του ανδρισμού, μιας «φυσικής» συναισθηματικής στάσης γένους αρσενικού, ενός εαυτού που δεν ανέχεται έξωθεν ιεραρχήσεις. Η ρακοποσία χαρακτηρίζεται από την ανιδιοτελή αμοιβαιότητα, εκφράζει την ενότητα και το αλληλέγγυο, αλλά και την καθολικότητα που διέπει την κοινωνία των αντρών μόνο και όταν αυτοί συναντώνται στη βάση της φυσικής τους ομοιότητας. Στη ρακοποσία κατασκευάζονται εικόνες ενός κόσμου ανοιχτού, χωρίς όρια, βασισμένου σε συναισθήματα που δεν επιδέχονται διαφοροποιήσεις και κατατμήσεις. Από τη σκοπιά της ρακοποσίας, ο κόσμος του καφενείου αντιδιαστέλλεται προς τον κόσμο του νοικοκυριού, της αγοράς και του κράτους.

Η διάκριση ρακοποσίας και καφεποσίας, όψη της ευρύτερης

αντίστιξης του καφενείου προς την οικιακότητα, περιφρουρείται αυστηρά στις σφαίρες χρήσης των δύο ποτών. Το ρακί και ο καφές αλληλαποκλείονται στο χώρο και στο χρόνο. Οι Μουριανοί αποφεύγουν να αναμειγνύουν καφέ και ρακί κατά τη διάρκεια της ίδιας περιόδου. Το καφενείο δε σερβίρει καφέ, που αποτελεί την πρωινή και απογευματινή του ειδικευση, κατά τη βραδινή ρακοποσία. Αν κάποιος θέλει να πιει καφέ μετά το ρακί, μια μάλλον αθηναϊκή συνήθεια, θα πρέπει να φύγει από το καφενείο.⁴¹

5. Κοινωνία ρακιού:

το ανιδιοτελές δώρο και η επίτευξη του φύλου

Αν επιστρέψουμε στα αρχικά μας ερωτήματα για τους παράγοντες που συνθέτουν την πολιτισμική ιδιοσυγκρασία του καφενείου, δεν υπάρχει αμφιβολία πως κάποιες απαντήσεις θα τις βρούμε στη σφαίρα της ρακοποσίας. Στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία είναι πλέον κοινός τόπος ότι η κατανάλωση οινόπνευματων συνιστά για τους πότες «την απογύμνωση από τις ιδιότητες υπό τις οποίες διαντιδρούν σε άλλα πλαίσια εκτός συμποσιασμού» (Kagr 1980: 104), ότι συγκροτεί «ένα πεδίο για εξισωτικές σχέσεις, το οποίο και αρμονικά εξισορροπεί την ιεραρχία της καθημερινής ζωής» (Moeran 1984: 84), αλλά και ότι παράγει ανεστραμμένες εικόνες του κόσμου, αντιπαραθέτοντας τον εξισωτισμό προς την ιεραρχία, την αδιαφοροποίητη κοινωνία προς τη διαφοροποιημένη, το ηθικό προς το συσσωματικό. Στην κατακλείδα αυτής της εργασίας θα ήθελα να τοποθετήσω το φαινόμενο της ρακοποσίας και της σημασίας του για τη συμβολική συγκρότηση του κόσμου του καφενείου σε ένα συγκριτικό πλαίσιο, που να επιτρέπει την παραπέρα διερεύνηση του ζητήματος. Γι' αυτό και θα πρέπει να τονίσω κάποια σημεία.

Παρατήρηση πρώτη: Όπως είδαμε, σε ορισμένες μορφές ρακοποσίας, στο εσωτερικό μιας διαμορφωμένης παρέας αλλά και στην επαναληπτική «ανταλλαγή» ποτών κατά την αγωνιστική ρακοποσία, συντελείται μια υπέρβαση του κώδικα της ανταλλαγής. Δεν πρόκειται απλώς για διαφορετική εφαρμογή

του κεράσματος. Σ' αυτές τις περιπτώσεις φαίνεται ότι το δώρο του ρακιού, στο βαθμό που αντανακλά έναν εαυτό που διακατέχεται πλήρως από το κέφι και όχι έναν εξαρτημένο ή υποχρεωμένο εαυτό, παύει να συνιστά υποχρέωση ανταπόδοσης. Τα υποκείμενα αντιλαμβάνονται το συμποσιασμό μονόπλευρα, από τη σκοπιά της προσφοράς παρά της ανταπόδοσης. Εξίσου μονόπλευρα εκλαμβάνουν και το κέρασμα, περισσότερο ως δικαίωμα παρά ως υποχρέωση. Έτσι, το προσφερόμενο ρακί παίρνει τη μορφή μιας ανιδιοτελούς δωρεάς, του «καθαρού δώρου», ενώ ο συμποσιασμός καθίσταται εκδήλωση συναισθημάτων και γενναιοδωρία και καθόλου ανταλλαγής. Η σχέση κεράσματος δεν είναι πια σχέση αναμεταξύ. Εδώ, λοιπόν, το συν του συμποσιασμού αναιρείται, γιατί παύει να ισοδυναμεί με άθροισμα, συνάντηση, συμμετοχή: ο συμποσιασμός είναι πρώτα έκφραση και επίτευξη και μετά συνάντηση και σχέση.

Παρατήρηση δεύτερη: Αν ο συμποσιασμός του ρακιού σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι κυρίως έκφραση παρά αμοιβαιότητα, τότε η κοινωνία του ρακιού είναι μια άλλου τύπου κοινωνία, η κατ' εξοχήν κοινωνία, μια «κοινωνία μέθεξης» (communitas): πρόκειται για «μια αυθόρμητη και άμεση σχέση ανάμεσα σε εξισωμένα και ίσα, ακέραια και εξατομικευμένα ανθρώπινα όντα» (Turner 1974: 202), μια σχέση σύμπτωσης του εγώ με το εσύ, που επιτυγχάνεται όταν το εγώ στρέφεται και ρέει προς το εσύ (βλ. Turner 1969: 126-127).⁴² Σ' αυτήν οι πότες αποστρέφονται τις ιδιότητες της κοινωνικής τους ένταξης και θέσης βάσει των οποίων αντίκεινται ως διακριτές, εξωτερικές πλευρές σε μια δυαδική ανταλλαγή, για να εκφράσουν μια ταυτότητα που δεν αντανακλά την κοινωνική θέση και διαφορά, αλλά μια άλλη, μη κοινωνική (και εν δυνάμει αντι-κοινωνική) ταυτότητα.

Παρατήρηση τρίτη: Η ταυτότητα που εκφράζεται στη ρακοποσία είναι ανοιχτή και σχετική ως προς το πλαίσιο στο οποίο εκφέρεται. Η ταυτότητα αυτή συνίσταται στην επίτευξη μιας βασικής αρχετυπικής ομοιότητας, την οποία θεωρείται ότι η φύση προσέδωσε και η κοινωνία αναιρεί σε όλους τους άντρες. Η μη κοινωνική ταυτότητα είναι μια φυσική ομοιότητα, η επί-

⁴² Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα

τευξη της οποίας είναι ευθέως ανάλογη προς το βαθμό της ρακοποσίας. Όπως είδαμε, η ρακοποσία οδηγεί στην επίτευξη ενός πιο εσωτερικού, πιο «φυσικού» (που σημαίνει «αυθόρμητου», «πραγματικού», «αυθεντικού») εαυτού, που είναι ένας αποκλειστικά έμφυλος εαυτός: μόνο του γνώρισμα είναι το φύλο (υπό την έννοια ότι το φύλο είναι η πιο «φυσική», άρα ανθεκτική και βασική, διάσταση του εαυτού). Όσο εγγύτερα βρίσκονται οι πότες στη «φύση» τους, τόσο περισσότερο εξομοιώνονται, αλλά και τόσο περισσότερο εκτίθενται στον κίνδυνο να ξεχωρίσουν.

Η μη υποχρέωση της ανταπόδοσης και άρα ο μονοσήμαντος καθορισμός του κεράσματος ως προσφοράς που αντιδιαστέλλεται προς το συμβόλαιο της ανταλλαγής, η αντίστιξη της κοινωνίας μέθεξης προς την κοινωνία της ανταλλαγής, η απάρνηση του υπολογιστικού ανθρώπου και η ρητορική απαξίωση του χρήματος που τη συνοδεύει συνθέτουν μια ιδεολογία του ανιδιοτελούς δώρου. Κατά τον Parry (1986), παρόμοιες στάσεις έχουν συνήθως θρησκευτικό χαρακτήρα και παρατηρούνται σε κοινωνίες με κρατική υπόσταση, με ανεπτυγμένο τον καταμερισμό της εργασίας και τις εμπορευματικές σχέσεις και με μεγάλες λόγιες θρησκευτικές παραδόσεις.⁴³

Οι συνθήκες αυτές απαντώνται στη Μουριά ιδιαίτερα στον ύστερο 19ο αιώνα. Το παράδοξο, ωστόσο, είναι πως στην περίπτωση που εξετάζουμε η απάντηση στις αξίες της αγοράς και της οικιακότητας, στον εξαρτημένο και υποχρεωμένο εαυτό, δε δίνεται με μια θρησκευτική σωτηριολογία αλλά με μια έντονα κοσμική αντίληψη για την ταυτότητα, η οποία καλεί τους πιστούς της διά της ρακοποσίας να πραγματοποιήσουν το φύλο τους. Μια τέτοια ιδιαιτερότητα παραπέμπει στο ευρύτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο η ανθρωπολογική και η ιστορική έρευνα θα πρέπει να αναζητήσουν τους παράγοντες που διαμορφώνουν την κοσμική ετεροδοξία του καφενείου.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Τμήματα και σχεδιάσματα της παρούσης εργασίας παρουσιάστηκαν στο Σεμινάριο για την «Ανθρωπολογία του Ποτού», που οργάνωσε το Τμήμα

Κοινωνικής Ανθρωπολογίας της Σχολής Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών (SOAS) του Πανεπιστημίου του Λονδίνου, τον Μάρτιο 1984, και στο Συμπόσιο για τους «Ορίζοντες της Ανθρωπολογικής Έρευνας στην Ελλάδα», που οργάνωσε το Πανεπιστήμιο Αιγαίου το Σεπτέμβριο 1986. Θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους όσους συμμετείχαν στις παραπάνω επιστημονικές συναντήσεις, όσο και τους: Έφη Αβδελά, Maurice Bloch, Εύα Καλπουρτζή, Peter Loizos, Brian Moeran, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη και Θεόδωρο Παραδέλλη για τις παρατηρήσεις τους. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω το Central Research Fund του Πανεπιστημίου του Λονδίνου, το International Centre for Economic Research του London School of Economics και το Ίδρυμα Wenner-Gren για την οικονομική υποστήριξη της έρευνας στην οποία στηρίχτηκε η παρούσα εργασία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τα εισαγωγικά εξυπηρετούν δύο σκοπούς. Πρώτον, θα ήθελα να αποφευχθεί κάθε κίνδυνος υποστασιοποίησης του καφενείου ως ανθρωπολογικής κατηγορίας (με ενδεχόμενη επίπτωση να μιλάμε για μια ανθρωπολογία του καφενείου). Δεύτερον, εδώ με τη λέξη καφενείο αναφέρομαι σε όλους τους χώρους ενός συστηματικού και κυρίως ανδρικού συμποσιασμού. Έτσι, συμπεριλαμβάνω κατηγορίες καταστημάτων όπως είναι το «ρακάδικο», το «ουζερί», αλλά και το «πασαγάδικο» ή η «ταβέρνα», που στην προκειμένη περίπτωση συνιστούν μεταμορφώσεις του καφενείου, με τη στενή έννοια, κατά τη διάρκεια της ημέρας ή της εβδομάδας. Ένα τόσο σημαντικό ζήτημα πολύ λίγο έχει απασχολήσει την ανθρωπολογία της Ελλάδας. Εξαιρέση αποτελούν οι μελέτες των Sanders (1962), E. και R. Blum (1964), Photiades (1965) και, πιο πρόσφατα, των Herfeld (1985) και Damer (1988). Επίσης, βλ. Bakalaki 1987. Εξαιρετικά ενδιαφέρουσες είναι επίσης οι εργασίες των Beeley (1970) για την Τουρκία και Carlier (1990) για την Αλγερία. Πρέπει να διευκρινίσω ότι για λόγους ύψους προτίμησα να ελαφρώσω το κείμενο από τις όχι απολύτως αναγκαίες αναφορές στην ανθρωπολογική προβληματική που υιοθετώ. Συγκριτικά σχόλια πάνω σε ανθρωπολογικές μελέτες με συναφές αντικείμενο, επιστημάνσεις θεωρητικού χαρακτήρα, όσο και διευκρινίσεις για τα ενοσιολογικά εργαλεία που χρησιμοποιώ παρατίθενται στις υποσημειώσεις.

2. Η Λέσβος διακρίνεται για το υψηλό ποσοστό καφενείων ανά κάτοικο. Σύμφωνα με την απογραφή του 1971, σε κάθε 146 κατοίκους του νομού Λέσβου αντιστοιχεί ένα καφενείο ή ουζερί. Η αναλογία κατοίκων ανά καφενείο αυξάνει καθώς κινούμαστε προς την ηπειρωτική Ελλάδα (π.χ., στην Αχαΐα έχουμε 310 κατοίκους ανά καφενείο). Η σύγκριση με μία άλλη περιοχή της νότιας Ευρώπης που διακρίνεται για τη μεγάλη κατανάλωση αλκοόλ, την Ανδαλουσία, είναι ενδεικτική του εξαιρετικά υψηλού ποσοστού καφενείων που συναντάμε στη λεκάνη του Αιγαίου. Στην ανδαλουσιανή πόλη Fuenmayor, ο Gilmore (1985: 265-266) καταμέτρησε 27 καταστήματα που σερβίρουν ποτά, τα οποία αντιστοιχούν σε 7.500 κατοίκους (περίπου ένα ανά τριακόσιους κατοίκους). Ο Driessen (1983: 126) κα-

τομέτρηση 9 «μπαρ» σε μια μικρή πόλη στην περιφέρεια της Cordoba, ενώ ο Brandes (1979: 3) αναφέρει ότι στους 800 κατοίκους της Beccedas αντιστοιχούν τρία «μπαρ».

3. Ως δημόσιος χώρος υποδοχής των ξένων, το καφενείο αντικαθιστά τον παρδοσιακό «κοντό» που συναντάμε στην Ανατολία. Βλ. Staff (1978: 65) και Beeley (1970).

4. Την προβληματική μιας ανθρωπολογίας των οντοπνευματιωδών ποτών, που ειδικότερα επικεντρώνεται στο «πρόβλημα του αλκοολισμού», αναπτύσσει ο D. Heath (1987). Οι ανθρωπολόγοι, βέβαια, προσεγγίζουν αυτό που θεωρείται απαθολογία από τη σκοπιά της κανονικής πόσης. Κλασικό παράδειγμα ανθρωπολογικής ανάλυσης του ποτού είναι η μελέτη του Frake (1964) για τους Suban στις Φιλιππίνες. Επίσης, βλ. Karp (1980) και Douglas (1987). Σε αυτή την εργασία, παρά το γεγονός ότι θα ασχοληθώ με την πολιτισμική σημασία του ποτού, δε θα εξετάσω το ποτό καθαυτό αλλά σε συνδυασμό με τους τρόπους με τους οποίους καταναλώνεται. Μια τέτοια προσέγγιση, πέρα από το ότι αντανακλά μια ορισμένη θεωρητική στάση που προσπαθεί να συνδυάσει τη μελέτη της πολιτισμικής σημασίας με αυτήν της κοινωνικής πρακτικής, επίσης επιβάλλεται και από την ιδιαιτερότητα της περίπτωσης που παρουσιάζω.

5. Η άποψη αυτή αναπτύσσεται από τον Mauss (1979), όταν αναφέρεται στο «πνεύμα του δώρου». Επιγραμματικά, στους Μαορί θεωρείται ότι το δώρο έχει πνεύμα (hau), το αντικείμενο που προσφέρεται ενέχεται του ηθικού προσώπου του δωρητή, το εμπεριέχει, συνιστά προέκτασή του. Ο απόλυτος χωρισμός αντικειμένων και ηθικών προσώπων είναι αδύνατος. Ύπ' αυτή την έννοια το δώρο συνιστά δεσμούς ανάμεσα στα ηθικά πρόσωπα μέσω αντικειμένων που εμπεριέχουν τα πρόσωπα. Όπως προανέφερα, η ανάλυση του Mauss έχει επιδεχθεί διαφορετικές ερμηνείες και γενικότερα έχει αποτελέσει αντικείμενο θεωρητικής διαμάχης. Βλ. Lévi-Strauss (1975: XLVI-II), Sahlins (1974: 149-183) και Parry (1986: 455-459). Εξαιρετικό παράδειγμα μιας προβληματικής που αποδομεί την ανταλλαγή από τη σκοπιά της πολιτισμικής ταυτότητας, για να αναφερθεί στην «πολιτισμική βιογραφία των πραγμάτων», είναι η συλλογική έκδοση που επιμελείται ο Appadurai (1986) και ιδιαίτερα το κείμενο του Kopytoff. Επίσης, βλ. Parry και Bloch 1989: 8.

6. Για τη ρητορική κατασκευή του ανδρισμού στην Ελλάδα, βλ. τη μονογραφία του Herzfeld (1985).

7. Στη Μουριά (ψευδώνυμο) διεξήγαγα επιτόπια ανθρωπολογική έρευνα από το Σεπτέμβριο 1979 μέχρι τον Ιούνιο 1981. Ο ενεστώς χρόνος που χρησιμοποιείται στην εργασία αναφέρεται σ' αυτή την περίοδο.

8. Παρά το γεγονός ότι το καφενείο διακρίνεται για τον «ανοιχτό» του χαρακτήρα, και υπ' αυτή την έννοια συνιστά δημόσιο χώρο, η παρουσία του ξένου συχνά φαίνεται να ενοχλεί αυτό που οι τοπικοί πελάτες αντιλαμβάνονται ως ιδιωτικό τους χώρο. Βλ. επίσης Currier (1976).

9. Σε αντίθεση με άλλες κοινωνίες της νότιας Ευρώπης (π.χ., Gilmore 1985) η κομματική ένταξη και γενικότερα οι ιδεολογικές προτιμήσεις διαπερνούν αντί να καθορίζουν τις πελατειακές σχέσεις που οι Μουριανοί αναπτύσσουν με τα ντόπια καφενεία. Είναι δύσκολο να μιλήσουμε για καφενεία έντονα χρωματισμένα

από τις κομματικές προτιμήσεις των πελατών τους. Η συμπεριφορά των Μουριανών θυμίζει τη συνήθεια των κατοίκων της Beccedas να επισκέπτονται διαδοχικά όλα τα μπαρ του χωριού (Brandes 1979: 4).

10. Μια παρόμοια διαπίστωση κάνει η P. Harvey (1987) στη μελέτη μορφών συμποσιασμού στις περσιανές Άνδεις. Η συνεχής φύση των γυναικείων καθηκόντων θεωρείται ότι δεν επιτρέπει στις γυναίκες να συλλέξουν και να πουν όπως οι άντρες.

11. Επίσης, βλ. Gilmore 1985: 271.

12. Για την ανταλλαγή των χειρετισμών στο κρητικό καφενείο, βλ. Herzfeld 1985: 154-155.

13. Στους Αφρικανούς Ieso η κατανάλωση της μπίρας εκφράζει κοινωνικότητα, συνιστά το ίδιο το ιδίωμα της γενναιοδωρίας (Karp 1980: 97). Ακόμα παραπέρα, αποτελεί την πρωταρχική συνθήκη της πολιτισμικής ταυτότητας, ανώτερη αυτής της ονοματοδοσίας (95).

14. Η συμβολική χρήση, ιδιαίτερα οντοπνευματιωδών, ποτών ως κριτηρίων αξιολόγησης είναι αρκετά διαδεδομένη πολιτισμικά. Βλ. Karp 1980: 95.

15. Κατά τη διάρκεια της έρευνας (1980), η τιμή ενός μπουκαλιού 50 γραμμαρίων ούζο ήταν 30 δραχμές, ο δε καφές στοίχιζε 8 δραχμές, όταν το ανδρικό μεροκάματο κομινόνταν γύρω στις 800 δραχμές.

16. Αυτό διαφέρει από την περίπτωση που περιγράφουν οι Hunt και Satterlee (1986). Στο αγγλικό pub το ποτό αποτελεί αντικείμενο ανταλλαγής μόνο στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις. Στα κατώτερα στρώματα αυτό περιτεύει, διότι ο συμποσιασμός βασίζεται σε σχέσεις συγγένειας και γειτονίας.

17. Αυτό διαπιστώνει ο Mauss (1979) στο κλασικό του δοκίμιο και έκτοτε αποτελεί κοινοτοπία της κοινωνιολογίας της ανταλλαγής (βλ. Sahlins 1974 αλλά και Bourdieu 1977).

18. Το ζήτημα αυτό το εξετάζω διεξοδικά στην εργασία μου για την ανδρική φιλία (Papataxiarchis 1991α).

19. Στο βαθμό που η αμοιβαιότητα είναι κριτήριο ταξινόμησης της ανταλλαγής, είναι χρήσιμη η διάκριση την οποία προτείνει ο Sahlins (1974: 194-196) ανάμεσα (α) στη γενικευμένη αμοιβαιότητα, της καθυστερημένης ανταλλαγής, π.χ., του δώρου, (β) την ισόροπη αμοιβαιότητα, της άμεσης ανταλλαγής, π.χ., των γαμήλιων παροχών, (γ) την αρνητική αμοιβαιότητα, της ανταλλαγής που ακυρώνεται, π.χ., στην κλοπή. Ακόμα πιο ενδιαφέρων είναι ο ισχυρισμός του Sahlins ότι η αμοιβαιότητα συνιστά σχέσεις αναμεταξύ, προϋποθέτει μια «κοινωνική διαδοκότητα» (188), δύο πλευρές που διαντιδρούν, και παρά το γεγονός ότι υποστηρίζει σχέσεις αλληλεγγύτητας, «το κοινωνικό δεδομένο των πλευρών είναι αναπόφευκτο» (189).

20. Με άλλα λόγια, ο τύπος αμοιβαιότητας που συναντάται κατά τη διάρκεια των πρωινών κερασμάτων στηρίζεται στην αρχή ότι «οι καθήμενοι υποχρεούνται να προσφέρουν φιλοξενία στους νεοεισερχόμενους» (Herzfeld 1985: 154).

21. Εδώ πρέπει να σημειωθεί η αντίστιξη με την οικονομική σημασία της παρέας στους Σαρακατσάνους. Κατά τον Campbell (1964: 8), παρέα είναι η αρρενογονική ομάδα ανδρών που από κοινού βόσκουν τα ζώα τους.

22. Η παρέα φαίνεται να αντιστοιχεί σε κάτι ανάμεσα στην αδαλουσιανή

pandillas, μια μικρή ομάδα συνομηλίκων που χαρακτηρίζεται από την έντονη και συστηματική συνείδηση, και την *tertulias*, μια ανεπίσημη ομάδαωση αντρών φίλων που συμποσιάζονται τακτικά (Murphy 1978).

23. Στο Γλέντι (ψευδώνυμο) η συγγένεια συνδέεται διαφορετικά με τη συνειδητικότητα στο καφενείο. Ο Herzfeld (1985) παρατηρεί ότι «συχνά βλέπει κανέτες πατέρες και γιους να πίνουν μαζί τον καφέ τους σε δημόσιο χώρο» (51), ενώ υπογραμμίζει ότι «η σημασία των αρρενογονικών δεσμών είναι κατ' εξοχήν εμφανής στο καφενείο» (59).

24. Σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως, για παράδειγμα, στην εξαιρετικά τυποποιημένη κατανάλωση του sake στην Ιαπωνία (Mocan 1984), ο αυτόνομος συμποσιασμός εξαρτάται από τη συγγένεια. Ο συμποσιασμός που επικεντρώνεται στο sake μόνο σταδιακά αποδεσμεύεται από τις ιεραρχικές δομές της συγγένειας και της ηλικίας, καθώς η αποδιάρθρωση του τυπικού κώδικα συνοδεύεται από χαλαρή πολιτική συζήτηση σε ένα εξισωτικό κλίμα. Αντίθετα, σε άλλες περιπτώσεις, όταν η κατανάλωση του αλκοόλ είναι λιγότερο τυποποιημένη, όπως στην Ισλανδία, όπου δεν υπάρχουν ειδικά δημόσια καταστήματα για την κατανάλωση ονοπνευματικών ποτών, η μέθη σε αποδεκτές τελετουργικές συναθροίσεις οδηγεί σε ασταθείς, σύντομες και ανεξάρτητες από τη συγγένεια συναντήσεις (Pinson 1985). Τέλος, στο rub ενός αγγλικού χωριού μόνο στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα υπάρχει η προοπτική της κατανάλωσης ονοπνευματικών εκτός, όχι όμως και εναντίον, της συγγένειας (Hunt και Satterlee 1986), ενώ, στο άλλο άκρο, το ανδαλουσιανό μπαρ, όπως και το ρακάδικο, προσφέρει τη δυνατότητα της διαντίδρασης ανάμεσα σε μη συγγενείς (Brandes 1979). Αυτό συντελεί στο σχηματισμό της ανδρικής ταυτότητας (Driessen 1983) και, σε τελευταία ανάλυση, προσφέρει μια διέξοδο σε «αριστερές» ή «δεξιές» μαρφές πολιτικού ριζοσπάσμου (Gilmore 1985).

25. Αξίζει να επισημανθούν δύο άλλα ποτά που συστηματικά χρησιμοποιούνται. Το κονιάκ είναι το ονοπνευματώδες που φαίνεται να είναι συμβατό με τη σφαίρα της οικιακότητας: είναι το προσφιλέστερο ποτό κάποιων «νοικοκυραίων», σερβίρεται σε άντρες στις οικιακές εορτές και σε επισκέψεις στο σπίτι, ή πίνεται στο καφενείο κατά μόνας ή με συγγενείς. Το λικέρ ή μέντα είναι ποτό που σερβίρεται στο σπίτι κυρίως σε γυναίκες.

26. Ο Karp (1980: 83) υποστηρίζει ότι «η κατανάλωση μπύρας συνιστά την κοινωνική θεωρία των Πισον». Ένας ανάλογος ισχυρισμός θα μπορούσε να ισχύει για τη ρακοποσία στη Μουριά.

27. Για άλλες περιπτώσεις ανάλυσης του ποτού ως «κεντρικού συμβόλου» του πολιτισμικού μορφώματος, βλ. Karp 1980 και Colson και Scudder 1988.

28. Για την πλούσια φιλολογία πάνω στις θεραπευτικές ιδιότητες του καφέ, βλ. Hattox 1985: 61-71.

29. Το ρακί είναι εξαιρετικά δημοφιλές στο Αιγαίο και την Κρήτη. Για την κατανάλωση του κόκκινου κρασιού και της τοικουδιάς στην Κρήτη, βλ. Herzfeld 1985: 126-127.

30. Βλ. Λυμπερόπουλος 1971: 60-61.

31. Στη ρακοποσία το νερό γενικά, αν και είναι παρόν, δεν αποτελεί αντικείμενο προσοχής ή συλλογισμού. Η πρόσθεση νερού στο ούζο δε φαίνεται να αλλά-

ζει τη σύνθεσή του ή τις συμβολικές του ιδιότητες, απλώς παρατείνει τη ρακοποσία. Οι ρακοπότες αποφεύγουν να πουν νερά.

32. Ο Davis (1964: 198) παρατηρεί ότι στο Pisticci, κοινότητα της κεντρικής Ιταλίας, «η θέση κάθε άντρα στην ομάδα των φίλων αξιολογείται με βάση την ποσότητα που πίνει».

33. Για αντίστοιχου τύπου αντιτίξεις αλκοολούχων ποτών και τροφής (φαγητού), βλ. την περίπτωση της μπύρας στους Αφρικανούς Tonga (Colson και Scudder 1988: 11). Το καλύτερο παράδειγμα εθνογραφικής ανάλυσης της συμβολικής σημασίας του «φαγητού» για την Ελλάδα είναι η εργασία της Dubisch (1986).

34. Για τις δύο πολιτισμικές εκδοχές της εντυπότητας στη Μουριά, όπως συνάφίζονται στις έννοιες του «χωριού» και της «κοινότητας», βλ. Παπαταξιάρχης 1990.

35. Μια πρώτη συστηματική παρουσίαση της έννοιας του κερνού ως πολιτισμικού κώδικα επιχειρώ στην αδημοσίευτη εργασία μου για την πολιτισμική κατασκευή της ανδρικής ταυτότητας σε ορισμένα μεσοπολεμικά μυθιστορήματα (Papataxiarchis 1985). Επίσης, βλ. Caraveli 1985 και Papataxiarchis 1991: 170-172.

36. Την ίδια παρατήρηση κάνουν και οι R. και E. Blum (1964: 94, 96-97).

37. Οι R. και E. Blum (1964: 101, 104) επίσης παρατηρούν ότι η διατήρηση του ελέγχου κατά την οίνοποσία είναι το κριτήριο με το οποίο διακρίνονται οι, σύμφωνα με τον ηθικό κώδικα, αντιδικαιμετρικοί τύποι του μέθους και του μεγάλου πότη. Για την ηθική απαξίωση που συνοδεύει την απώλεια του ελέγχου στο μεθύσι, επίσης βλ. Karp 1980: 107.

38. Η σύνδεση ανδρισμού και ρακίου φαίνεται επίσης και στη συμβολική σημασία του αμπελιού. Η καλλιέργεια του αμπελιού θεωρείται ανιστορά ανδρική δραστηριότητα, αντανάκλα το ανδρικό «μεράκι» και αποτελεί αντικείμενο ανταγωνισμού ανάμεσα στους άντρες. Το αμπέλι και η κατ' οίκον παραγωγή ρακίου (που δε γίνεται σήμερα) συμβολίζουν μια θέση αυτονομίας στη σφαίρα της ρακοποσίας και υπ' αυτή την έννοια επιφέρουν γόητρο στον ιδιοκτήτη του.

39. Για την ηθική απαξίωση της γυναίκας που πίνει ονοπνευματώδη, βλ. Benedict και Benedict (1982: 199-200). Νεώτερες έγγαμες γυναίκες που θεωρούνται «ξένες», διότι δεν κατάγονται από τη Μουριά, πρωταγωνιστούν στο μετασχηματισμό των αντιλήψεων για τη σχέση των γυναικών με τα ονοπνευματώδη και το ρακί ειδικότερα, αξιοποιώντας τις λεγόμενες «οικογενειακές» εξόδους σε γιορτές. Έτσι, διαπραγματεύονται τη γυναικεία ταυτότητα.

40. Σε διαφορετικές κοινωνίες έχει παρατηρηθεί ότι οι σημασίες του ποτού διακρίνονται σε δύο κατηγορίες. Η πρώτη προκύπτει σε περιπτώσεις εξαρτημένου συμποσιασμού, όταν το πίνει υποτάσσεται σε μια χρησιμοθηρική προοπτική, υπηρετεί σκοπούς επείσασκτους στο συμποσιασμό, οπότε το σχετικό ποτό αντανακλά εικόνες διαίρεσης, κατάκτησης, ενδεχομένως δε και ανταγωνισμού. Η δεύτερη παρατηρείται σε περιπτώσεις αυτόνομου συμποσιασμού, όταν το σχετικό ποτό αποτελεί σύμβολο φιλίας, διάχυτης αλληλεγγύης και ενότητας. Βλ. Szewed 1966: 438, Karp 1980: 84 και Hunt και Satterlee 1986.

41. Στη σύγχρονη αμερικανική κοινωνία ο καφές θεωρείται ότι είναι το αντι-

θετο του αλκοόλ, το ποτό με το οποίο συντελείται η επιστροφή από τη σχολή στην εργασία (Gusfield 1987: 83). Επίσης, βλ. Brandes 1979: 8.

42. Αναλύοντας τη σημασία του αλκοόλ στον αμερικανικό πολιτισμό, ο Gusfield (1987) ισχυρίζεται ότι τα οινόπνευματώδη θεωρείται πως διαμορφώνουν μια διάθεση αμεσότητας, γιορτής και παιχνιδιού, που αντιδιαστέλλεται προς το σοβαρό κόσμο της εργασίας, ότι ρευστοποιούν τις ιεραρχίες και ότι προσδένουν τον εαυτό στις αξίες της ανθρώπινης ομοιότητας και αντιδομής (79, δική μου υπογράμμιση). Αντίστοιχες παρατηρήσεις για τη σχέση αλκοόλ και κοινωνίας μέθεξης κάνουν και οι Karp (1980: 104-106) και Moeran (1984: 84).

43. Ο J. Parry (1986: 468) παρατηρεί ότι «το δώρο που δεν επιστρέφεται συνιστά την απελευθέρωση από τα δεσμά που το ίδιο δημιουργεί, την απάνησή του μακριά εαυτού, την εξίλεση από την αμαρτία και άρα μέσο προς τη σωτηρία».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Appadurai, A. 1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakalaki, A. 1987 «Telling Fortunes: Some Observations on Greek Women's Coffee-cup Readings». *Ανέκδοτη εργασία*.
- Beeley, B. W. 1970 «The Village Coffee-House and Changing Social Structure in Rural Turkey». *The Geographical Review* 60: 475-493.
- Benedict, M. και B. Benedict 1982 *Men, Women and Money in Seychells*. Berkeley: University of California Press.
- Blum, R. και E. Blum 1964 «Drinking Practices and Controls in Rural Greece». *British Journal of Addiction* 60: 93-108.
- Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes, S. H. 1979 «Drinking Patterns and Alcohol Control in a Castilian Mountain Village». *Anthropology* 3: 1-16.
- Campbell, J. K. 1964 *Honour, Family and Patronage: The Social Institutions of a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Caraveli, A. 1985 «The Symbolic Village: Community Born in Performances». *Journal of American Folklore* 98: 259-286.
- Carlier, O. 1990 «Le Café Maure, Sociabilité Masculine et Effervescence Citoyenne (Algérie XVII^e-XX^e siècles)». *Annales ESC* 45: 975-1003.
- Colson, E. και T. Scudder 1988 *For Prayer and Profit*. Stanford: Stanford University Press.
- Currier, P. L. 1976 «Social Interaction and Social Structure in a Greek Island Village». Στο M. Dimen και E. Friedl (επιμ.) *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus*, 308-313. Νέα Υόρκη: New York Academy of Sciences.
- Damer, S. 1988 «Legless in Sfakia: Drinking and Social Practice in Western Crete». *Journal of Modern Greek Studies* 6: 291-310.
- Davis, J. 1964 «Passatella: An Economic Game». *The British Journal of Sociology* 15: 191-207.

- Douglas, M. 1987 «A Distinctive Anthropological Perspective». Στο M. Douglas (επιμ.) *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology* 2-15. Cambridge: Cambridge University Press.
- Driessen, H. 1983 «Male Sociability and Rituals of Masculinity in Rural Andalusia». *Anthropological Quarterly* 56: 125-133.
- Dubisch, J. 1986 «Culture Enters Through the Kitchen: Women, Food and Social Boundaries in Rural Greece». Στο J. Dubisch (επιμ.) *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Frake, C. O. 1964 «How to Ask for a Drink in Subanon». *American Anthropologist* 66: 127-132.
- Gilmore, D. 1985 «The Role of the Bar in Andalusian Rural Society: Observations on Political Culture under Franco». *Journal of Anthropological Research* 41: 263-277.
- Gusfield, J. R. 1987 «Passage to Play: Ritual of Drinking Time in American Society». Στο M. Douglas (επιμ.) *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, 73-90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, P. 1987 «Drunken Speech and the Construction of Meaning. Bilingual competence in the southern Peruvian Andes». *Αδελφιστική εργασία*.
- Hattox, R. S. 1985 *Coffee and Coffee Houses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle και Λονδίνο: University of Washington Press.
- Heath, D. B. 1987 «Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues». *Annual Review of Anthropology* 16: 99-120.
- Hertzfeld, M. 1985 *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Hunt, G. και S. Satterlee 1986 «Cohesion and Division: Drinking in an English Village». *Man* (N.S.) 21: 521-537.
- Karp, I. 1980 «Beer Drinking and Social Experience in an African Society». Στο I. Karp και C. S. Bird (επιμ.) *Explorations in African Systems of Thought*, 83-119. Bloomington: Indiana University Press.
- Kopytoff, I. 1986 «The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process». Στο A. Appadurai (επιμ.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1973 «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss». Στο M. Mauss *Sociologie et Anthropologie*. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- Λυμπερόπουλος, Γ. 1971 *Παζαριού Ανατομή*. Αθήνα.
- Mauss, M. 1979 *Το Δώρο: Μορφές και Λειτουργίες της Ανταλλαγής στις Αρχαίες Κοινωνίες* (μτφ. Άννα Σταματοπούλου-Παραδέλλη). Πρώτη έκδοση 1923-4. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Moeran, B. 1984 «One Over the Seven: Sake Drinking in a Japanese Pottery Community». *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 15: 83-100.
- Murphy, M. 1978 *Between the Virgin and the Whore: Local Community and the Nuclear Family in Seville, Spain*. *Ανέκδοτη διδακτορική διατριβή*. University of California, San Diego.
- Ortner, S. 1979 «On Key Symbols». Στο W. A. Lessa και E. Z. Vogt (επιμ.) *Reader in Comparative Religion*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.

- Papataxiarchis, E. 1985 «The Dancing Efes: Notions of the Male Person in Aegean Greek Fiction». Εργασία που παρουσιάστηκε στο Συμπόσιο του Modern Greek Studies Association με θέμα «Greeks and Asia Minor».
- Papataxiarchis, E. 1988 «Contest with Money: Gambling and the Configurations of Masculinity». Εργασία που παρουσιάστηκε στο τακτικό σεμινάριο με θέμα «Anthropology of Gambling». Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, London School of Economics.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1990 «Διὰ τὴν σύστασιν καὶ ὠφέλειαν τῆς κοινότητος τοῦ χωρίου»: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αγροτική κοινωνία. Στο Μ. Κομνηνού και Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία: Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών*, 332-372. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Papataxiarchis, E. 1991α «Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender and Kinship in Aegean Greece». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, 156-179. Princeton: Princeton University Press.
- Papataxiarchis, E. 1991β «La Valeur du Ménage. Classes Sociales, Stratégies Matrimoniales et Loi Ecclésiastique à Lesbos au 19^e s.». Στο W. Woolf (επιμ.) *Sociétés Sub-Européennes à l'Âge Moderne. Adaptions et Resistances*. Παρίσι: La Découverte.
- Parry, J. 1986 «The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift"». *Man* (N.S.) 21: 452-473.
- Parry, J. και M. Bloch (επιμ.) 1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Photiades, J. 1965 «The Position of the Coffeehouse in the Social Structure of the Greek Village». *Sociologia Ruralis* 5: 45-53.
- Pinson, A. 1985 «The Institution of Friendship and Drinking Patterns in Iceland». *Anthropological Quarterly* 58: 75-82.
- Sahlins, M. 1974 *Stone Age Economics*. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Sanders, I. T. 1962 *Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Starr, J. 1978 *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*. Leiden: Brill.
- Szwed, J. F. 1966 «Gossip, Drinking and Social Control: Consensus and Communication in a Newfoundland Parish». *Ethnology* 5: 434-441.
- Toren, C. 1989 «Drinking Cash: The Purification of Money through Ceremonial Exchange in Fiji». Στο J. Parry και M. Bloch (επιμ.) *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. 1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

ΕΛΛΗΝΕΣ ΑΝΤΡΕΣ ΚΑΙ ΞΕΝΕΣ ΓΥΝΑΙΚΕΣ

ΤΟ «ΚΑΜΑΚΙ» ΣΕ ΜΙΑ ΕΠΑΡΧΙΑΚΗ ΠΟΛΗ

Sofka Zinovieff

1. Εισαγωγή

«Καμάκι» λέγεται το εργαλείο που χρησιμοποιούν οι ψαράδες για να καρφώνουν τα ψάρια, στην Ελλάδα όμως η λέξη αυτή χρησιμοποιείται και μεταφορικά, για να δηλώσει τη διαδικασία σύμφωνα με την οποία ένας Έλληνας ακολουθεί επίμονα μία αλλοδαπή με στόχο τη σεξουαλική επαφή. Η πρακτική αυτή στηρίζεται στην πανουργία, όπως άλλωστε και αυτό το είδος ψαρέματος.¹ Στον Πλάτανο, αλλά και σε άλλες τουριστικές περιοχές στην Ελλάδα, το καμάκι έχει εμφανιστεί τα τελευταία είκοσι πέντε χρόνια, από τότε που άρχισαν να έρχονται τουρίστες σε μεγάλους αριθμούς.² Μολονότι καθένας μπορεί να κάνει καμάκι (και πολλοί άντρες στον Πλάτανο κάνουν), ορισμένοι άντρες είναι γνωστοί ως καμάκια. Αυτοί οι «κυνηγοί» επιδιώκουν συστηματικά να έχουν σεξουαλικές σχέσεις με τουρίστριες, παρά με Ελληνίδες, και στην πόλη τους είναι γνωστό σε όλους ότι παίζουν αυτό το συγκεκριμένο παιχνίδι και ότι έχουν έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής. Οι περισσότεροι Πλατανιώτες, όπως και τα ίδια τα καμάκια, πιστεύουν ότι το παιχνίδι γίνεται μόνο για το σεξ, αλλά ο τρόπος που διεξάγεται το καμάκι αποκαλύπτει ότι πίσω από αυτό κρύβονται θέματα ταξικού καταμερισμού και συγκεκριμένες πεποιθήσεις των αντρών σχετικά με το φύλο και το γόητρο.

Τρία είναι τα κύρια θέματα αυτής της εργασίας. Το πρώτο δείχνει ότι το καμάκι είναι ένα σύστημα ανδρικού ανταγωνισμού, όπου άντρες οι οποίοι υστερούν σε οικονομική και κοινω-