

ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και
η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών

γράφουν οι:

Φ.Θ. ΒΕΓΛΕΡΗΣ, Σ. ΔΑΜΙΑΝΑΚΟΣ, Π. ΚΑΖΑΚΟΣ, Θ. ΚΑΛΑΦΑΤΗΣ
Μ. ΚΟΜΝΗΝΟΥ, Α.Α. ΚΥΡΤΣΗΣ, Κ. ΚΩΣΤΗΣ, Ι. ΔΑΜΠΙΡΗ-ΔΗΜΑΚΗ
Γ.Θ. ΜΑΥΡΟΓΟΡΔΑΤΟΣ, Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Ε. ΠΡΟΝΤΖΑΣ

Επιμέλεια, εισαγωγή

Μ. ΚΟΜΝΗΝΟΥ · Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ
ΑΘΗΝΑ 1990

ISBN 960-02-0847-6

Copyright © 1990: Εκδόσεις Παπαζήση ΑΕΒΕ, Νικηταρά 2,
Αθήνα, τηλ. 3622.496

Φωτοστοιχειοθεσία: Γιάννης Γάγγος, Μπότσαρη 4,
Αθήνα, τηλ. 3633.595

Ας ξεκινήσουμε με μια αναγκαία επισήμανση για τα αναλυτικά εργαλεία που συνήθως χρησιμοποιούνται στη μελέτη του παραπάνω ζητήματος και ιδιαίτερα για την έννοια της κοινότητας. Πρώτα, σε πολλές από τις θεωρούμενες ως κλασικές θεωρίες του κοινωνικού εμπεριέχεται μια κανονιστική αντίληψη για την κοινότητα. Διακρίσεις, όπως αυτές του Maine, ανάμεσα στο «στάτους» και το συμβόλαιο, του Durkheim ανάμεσα στη μηχανική και την οργανική αλληλεγγύη, ή του Tönnies, ανάμεσα στην κοινότητα και την κοινωνία, εξυπηρετήσαν τη σε τελευταία ανάλυση εθνοκεντρική επισήμανση ιδεών τύπων που βραβεύονται σε αντίστιξη με τη δυτική κοινωνία. Παράλληλα, παρόμοιες προσεγγίσεις έμμεσα πρότειναν την έννοια της ηθικής συλλογικότητας, την οποία «ανακαλύπτουν» σε άλλες κοινωνίες, ως αξία και ως εναλλακτική μορφή οργάνωσης για τη δυτική κοινωνία (Bell και Newby, 1971). Έτσι, εξασφάλισαν τη φιλοσοφική βάση σε ορισμένες μορφές ουτοπιστικής ιδεολογίας και συνδέθηκαν με το πρόγραμμα του κοινοτισμού⁽¹⁾.

Η τομή με το κανονιστικό μοντέλο της κοινότητας γίνεται κατ' αρχήν με την εισαγωγή του γεωγραφικού κριτηρίου στη μελέτη των τοπικών κοινωνιών. Από αυτή τη σκοπιά η προσοχή στρέφεται στη διερεύνηση της τοπικής εγκατάστασης στον αγροτικό (Redfield, 1967) ή στον αστικό χώρο (Gans, 1962). Από την άλλη πλευρά, ανθρωπολογικές ή ιστορικές μελέτες, ενώ από κεκτημένη ταχύτητα σωστά επισημαίνουν τη σημασία των πρωταρχικών δομών της συγγενείας, της αγχιστείας ή του γάμου, τείνουν να υπερτονίσουν τον ρόλο των επείσακτων οικονομικών ή πολιτικών μηχανισμών και των νομικών θεσμών στους οποίους βασίζεται η τοπική κοινωνία. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα από την Ευρώπη. Οι μελέτες της κλειστής συσσωματικής κοινότητας της Ιβηρικής (Freeman, 1970· Wolf, 1977), της Κεντρικής Ευρώπης (Cole, 1974), ή ακόμη και η υπό το πρίσμα της νέας οικονομικής ιστορίας ανάλυση των λεγομένων ελληνικών κοινοτήτων της οθωμανικής περιόδου (Ασραχάς, 1982), δίνουν ιδιαίτερη ση-

«ΔΙΑ ΤΗΝ ΣΥΣΤΑΣΙΝ ΚΑΙ ΩΦΕΛΕΙΑΝ ΤΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΟΣ ΤΟΥ ΧΩΡΙΟΥ»

ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ ΤΗΣ ΕΝΤΟΠΙΟΤΗΤΑΣ
ΣΕ ΜΙΑ ΑΙΓΑΙΑΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΕΥΘΥΜΙΟΣ ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ

1. Εισαγωγή: Κοινότητα και Εντοπιότητα

Η εργασία αυτή επικεντρώνεται στη μελέτη των άτυπων, εθιμικών χρήσεων της εντοπιότητας και των ιδιωμάτων με τα οποία εκφέρεται από τα μέλη μιας μικρής αγροτικής κοινότητας στη Βόρεια Λέσβο. Το επίσημο, νομικό καθεστώς οργάνωσης της εντοπιότητας μόνο δευτερευόντως θίγεται. Το βασικό συμπέρασμα είναι ότι έχουμε δύο ιθαγενείς εκδοχές της τοπικής ταυτότητας. Η τοπική κοινωνία ως «κοινότητα» θεωρείται ότι αποτελεί προέκταση του οικιακού χώρου και συγκροτείται με την επείσακτη, κρατική εξουσία, βασίζεται δε στον κώδικα της οικιακότητας και του νόμου. Η τοπική κοινωνία ως «χωριό» αποτελεί όψη του ανδρικού συμποσιασμού, είναι οργανωμένη δε σύμφωνα με τον κώδικα της διάχυτης αμοιβαιότητας αλλά και της κοσμικής ετεροδοξίας του καφενείου. Οι δύο αντίληψεις της εντοπιότητας βραβεύονται σε αντίστιξη, ιδιαίτερα όταν οργανώνουν την πολιτική δράση σε τοπικά ζητήματα, και άρα αποτελούν το κλειδί για να κατανοήσουμε το πολιτικό φαινόμενο σε τοπικό επίπεδο.

μασία στο θεσμικό υπόβαθρο και στους μηχανισμούς σύμφωνά με τους οποίους διευθετούνται οικονομικές ή πολιτικές λειτουργίες στις τοπικές κοινωνίες⁽²⁾. Έτσι, όμως, οι παραπάνω προσεγγίσεις εκτίθενται στον κίνδυνο να εκλάβουν μονομερώς την κοινότητα ως απάντηση των τοπικών κοινωνιών στις ανάγκες κάποιας κεντρικής, υπερτοπικής εξουσίας, με αποτέλεσμα είτε να καταγράφονται μόνο εκείνες οι όψεις της κοινωνικής συγκρότησης που εξυπηρετούν αυτές τις ανάγκες, είτε να εκφέρεται η εικόνα της κοινότητας ως αντικατόπτρισμα κάποιων αξιωματικών ενδοτοπικών σχέσεων και ως αυτόχthon ιδεολόγημα.

Τον κίνδυνο της μονόπλευρης αναγωγής του τοπικού στο οικονομικό ή πολιτικό διαφύγουν, εντούτοις, κάποιες πιο ολιστικές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, όσο και ιστορικές μελέτες, που επιμένουν στην ανάγνωση του φυσικού ιστού της οικονομικής και πολιτικής ζωής, διαπιστώνοντας έτσι διχοτομίες και διαφάσεις, αντιπαλότητα και ανταγωνισμό⁽³⁾. Το τοπικό δεν ισοδυναμεί αναγκαστικά με το κοινό, ούτε η γειτνίαση στο χώρο εξ ορισμού οδηγεί σε ηθικά κατοχυρωμένες αμοιβαιότητες και συλλογικότητες. Πράγματι, ανθρωπολόγοι οι οποίοι μελέτησαν τον ελληνικό αγροτικό χώρο συμφωνούν σε ένα σημείο: ότι οι τοπικές αγροτικές κοινωνίες είναι κατατεμαχισμένες σε στοιχειώδεις μονάδες αλληλεγγύης, αφοσίωσης και συμμετοχής, οι οποίες διατηρούν μεταξύ τους έντονες σχέσεις αντιπαλότητας, ανταγωνισμού ή αρνητικής αμοιβαιότητας (Campbell, 1964, 1976· du Boulay, 1974· Dimen, 1981· Herzfeld, 1985). Παρ' όλα αυτά, οι ίδιες τοπικές κοινωνίες διανέμουν προς τα έξω την εικόνα μιας κοινότητας στάσεων, η οποία και αποδίδεται στη συμμετοχή σε ένα κοινό κόσμο συμβόλων και αξιών⁽⁴⁾.

Σε αυτή την εργασία θα ήθελα να ακολουθήσω μίαν ανθρωπολογική γραμμή ανάλυσης και να επιχειρήσω να διερευνήσω την αντιφατική, ή όχι, σύμφυση της ιδέας της κοινότητας με το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων σε τοπικό επίπεδο και μέσα από το πρίσμα της κοινωνικής και πολιτισμι-

κής συγκρότησης της εντοπιότητας. Για να είναι εφικτή μια τέτοια προσέγγιση πρέπει να ξεχωρίσουμε τις ανθρωπολογικές κατηγορίες ανάλυσης (π.χ. εντοπιότητα) από τις έννοιες, τα σύμβολα και τις λεκτικές εκφορές, που χρησιμοποιούνται στην κοινωνία που μελετάμε (π.χ. «χωριό», «κοινότητα», «οικογένεια», «παρέα», «τόπος»). Η διάκριση της σκοπιάς του παρατηρητή από τη σκοπιά του παρατηρούμενου, στην περίπτωση που μας απασχολεί, αποτελεί προϋπόθεση για τη μελέτη της πολιτισμικής οργάνωσης του τοπικού⁽⁵⁾.

Εντοπιότητα είναι τόσο η έννοια όσο και η αίσθηση της συμμετοχής σε ένα περιγραφόμενο σύνολο, σε μια κοινωνική και συμβολική ολότητα που εντοπίζεται σε ένα ενδιάμεσο επίπεδο ανάμεσα στις πιο πρωταρχικές δομές της κοινωνικής οργάνωσης (συγγένεια, φιλία) και στο έθνος κράτος⁽⁶⁾. Αν το τοπικό είναι ένα επίπεδο κοινωνικών σχέσεων δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ένταξη σε αυτό διαμεσολαβείται από τις πρωταρχικές δομές (Cohen, 1982, 14). Από την άλλη πλευρά, μια ανθρωπολογική προσέγγιση δεν μπορεί να αγνοήσει τις συμβολικές πλευρές της κοινωνικής συγκρότησης του τοπικού. Η εντοπιότητα (όπως και η εθνότητα) είναι πολιτισμικό μόρφωμα που περιλαμβάνει μια σειρά από σύμβολα, τα οποία στην αμοιβαία τους διαπλοκή και ιεραρχημένα ανάλογα με το πλαίσιο αναφοράς, ορίζουν την τοπική ταυτότητα-συνείδηση και οργανώνουν τις εντάξεις στο τοπικό επίπεδο (Cohen, 1985). Η εντοπιότητα, ως ιδεολογία, αντιπροσώπευε τόσο σε αυτό που κλούμε (πολιτισμικό) τοπικισμό, δηλαδή στην ιδεολογία των τοπικών πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων, όσο και στον κοινοτισμό, δηλαδή σε ένα μοντέλο οργάνωσης των σχέσεων σε τοπικό (και όχι μόνο) επίπεδο.

Αν, λοιπόν, θεωρήσουμε ότι η εντοπιότητα είναι τόσο κοινωνική σχέση όσο και σύμβολο, τότε θα πρέπει να τη μελετήσουμε τόσο στο επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης, όσο και στο επίπεδο των πολιτισμικών σημασιών. Στο πρώτο επίπεδο, στο οποίο, όπως προανέφερα, εντοπίζεται συνήθως η έκφραση του ερευνητή, θα εξετάσω σύντομα τις σχέσεις που απορρέ-

ουν από τους καταμερισμούς της αναπαραγωγικής, παραγωγικής και τελετουργικής εργασίας. Στο δεύτερο επίπεδο θα διερευνησω το σύνολο των πολιτισμικών σημασιών (συμβόλων) που αποδίδουν το τοπικό σύνολο (Schneider, 1979). Όπως θα δούμε, το περιεχόμενο των ιδιγενών εννοιών της εντοπιότητας απορρέει από τη διαπλοκή κάποιων πρωταρχικών συμβόλων, όπως το αίμα ή το ρακί, με ένα κοινό κώδικα διάχυτης ηθικής αμοιβαιότητας και αλληλεγγύης. Τελικός στόχος είναι να αποδώσω τη δυναμική συνάρτηση των κοινωνικών σχέσεων και των συμβόλων της εντοπιότητας. Τα σύμβολα της εντοπιότητας ερμηνεύονται από τη σκοπιά των διαφόρων κοινωνικών κατηγοριών και ομάδων, για να οργανώσουν με τη σειρά τους την κοινωνική δράση που λάττει το τοπικό σύνολο⁽⁷⁾.

Η Μουριά είναι ένα ημι-ορεινό πυρηνικό οικιστικό πλέγμα στην ελαιοπαραγωγική ζώνη της Λέσβου, με λιγότερους από 400 μόνιμα εγκατεστημένους κατοίκους⁽⁸⁾. Τραβηγμένη στις πλαγιές ενός σημαντικού ορεινού όγκου, για να ξεφύγει από την αρπакτική διάθεση του θαλάσσιου επιδρομέα, «μια μεγάλη αμφοδιά από σπίτια να κρέμεται από τα ραχτά του βουνού», όπως χαρακτηριστικά λένε οι κάτοικοί της, η Μουριά δεσπόζει σε μια μεγάλη αγροτική περιφέρεια. Σε αυτή περιλαμβάνονται τα «ανοιχτά» κοινοτικά ή ιδιωτικά βοσκοτόπια πάνω από τον οικισμό, μια ζώνη καλλιεργήσιμης γης (μπαχτσέδες, αμπέλια και κυρίως ελαιώνες), που απλώνεται μέχρι τη θάλασσα, και τέλος μια θαλάσσια ζώνη, στην οποία διακρίνονται να κάνουν «καλάδες» οι τρατάρηδες ενός μικρότερου, διοικητικά εξαρτημένου από τη Μουριά και αμινώς προφυγικού οικισμού⁽⁹⁾. Ως αγροτική περιφέρεια, λοιπόν, η Μουριά διατηρεί σχετικά σταθερά σύνολα με τους γείτονές της. Λεω σχετικά, διότι ακόμη και εκεί όπου το γεωγραφικό σύνολο κατοχυρώνεται από τις νομικές ρυθμίσεις της ιδιοκτησίας, δεν παύει να είναι αντικείμενο μιας διαπροσωπικής αγωνιστικής διαπραγματεύσεως. Μέχρι πριν από λίγα χρόνια τα σύνολα των βοσκοτόπων «κόβονταν» μέσα από την προσωπική αντιπαράθεση των βοσκών. Το ίδιο και οι «καλάδες» (τόποι

ψαρέματος) σήμερα.

Το γεωγραφικό σύνολο, λοιπόν, αποτελεί ανθρώπινη εκδήλωση. Η πρόταση αυτή έχει γίνει πλέον δεκτή στις κοινωνικές επιστήμες. Από τι αποτελείται όμως το τοπικό σύνολο, στο βαθμό που τόπος και άνθρωπος δεν συνιστούν αναγκαστικά κοινωνία. Σ' αυτή την εργασία θα ενδιαφερθώ κυρίως για τις κοινωνικές και πολιτισμικές όψεις του γεωγραφικού συνόλου. Θα ξεκινήσω με τη μελέτη των τρόπων με τους οποίους συγκροτείται η τοπική κοινωνία, ενώ στη συνέχεια θα εξετάσω το πολιτισμικό περιεχόμενο της εντοπιότητας στη Μουριά, όπως διαγράφεται μέσα από τους συμβολισμούς του τοπικού. Εν κατακλείδι θα προσπαθήσω να δείξω πώς εραρχούνται πολιτικά τα σύμβολα της εντοπιότητας στο πλαίσιο της σχέσης τοπικής κοινωνίας και κεντρικής εξουσίας.

2. Η Κοινωνική Οργάνωση της Εντοπιότητας

Οι στοιχεικές κοινωνικές δομές της συμμετοχής στο τοπικό σύνολο συνδέονται με τα πολιτισμικά μορφώματα της «οικογένειας», του «νοικοκυριού» ή της «παρέας» και τις σχέσεις τις οποίες οργανώνουν τόσο στον καταμερισμό της αναπαραγωγικής και αγροτικής εργασίας, όσο και στο πεδίο της κοσμικής και θρησκευτικής τελετουργίας. Με σημείο εκκίνησης τα παραπάνω μορφώματα θα μπορέσουμε να παρακολουθήσουμε τη συγκρότηση του τοπικού επιπέδου σαν μια ανέλιξη των ανδρικών ή γυναικείων σχέσεων συγγένειας, φιλίας, αγχιστείας ή γειτονίας⁽¹⁰⁾.

Φαινομενικά, η πρωταρχική κοινωνική δομή της τοπικής κοινωνίας είναι η αμφιπλευρική και πυρηνική οικιακή ομάδα. Το «νοικοκυριό» στη Μουριά αποτελεί μονάδα εγκατάστασης και ως ένα βαθμό ιδιοκτησίας. Ακόμη περισσότερο, είναι το νομικά έγκυρο πρόσωπο της γαμηλότητας, το υποκείμενο του συμφέροντος και η βάση του γυναικείου ανταγωνισμού για γόητρο. Στην πραγματικότητα, όμως, πολλοί άνδρες δεν

είναι οργανικά ενταγμένοι στην οικιακή ομάδα με την οποία τους συνδέουν οι νομικά κατακυρωμένες υποχρεώσεις της συζυγικότητας. Αντίθετα, για τις γυναίκες το νοικοκυριό επικέντρώνεται στο σπίτι και αποτελεί βασική αναφορά της ταυτότητάς τους.

Για τους σκοπούς της αναπαραγωγής, το μέγλωμα των παιδιών, την προίκιση των κοριτσιών ή την οικιακή εργασία, οι γυναίκες διατηρούν σχέσεις που ξεπερνούν τα σύνορα της οικιακής μονάδας και έχουν ως επίκεντρο τη σχέση της μητέρας με τις κόρες της. Αυτοί οι διοικιακοί θύλακες της γυναικείας συγγένειας καλούνται «οικογένειες» και χωρίζουν τα συμπλέγματα σπιτιών που καλούνται «γειτονιές» σε ανταγωνιστικά στρατόπεδα, την αντιπαλότητα των οποίων δεν αίρει η επίφαση της αγχιστείας ή οι ανταλλαγές επισκέψεων, δώρων, ή ακόμη και το κουτσομπολιό ανάμεσα στις γειτονισσες. Η κατεξοχήν γυναικεία κοινωνία της γειτονιάς, λοιπόν, χαρακτηρίζεται από τη χαλαρή και αντιφατική αίσθηση της κοινότητας, που ο Campbell (1964) παρατήρησε ανάμεσα στους Σαφακατσάνους. Ανάμεσα στις γυναίκες επικρατεί η ηθική ενότητα της «οικογένειας» και μια ανταγωνιστική σχέση προς τους μη συγγενείς.

Οι άντρες περνούν τον περισσότερο χρόνο τους στον αποκλειστικά ανδρικό χώρο του καφενείου. Μέσα από τον λειτουργικό κώδικα της ανταλλαγής ποτών, το «κέρασμα», οδηγούνται σε μια ανωτέρου τύπου αμοιβαιότητα, πεμπτουσία της οποίας αποτελεί η ρακοποσία στην «παρέα» (ομάδα συμποσιαζόμενων) και επίκεντρό της είναι η όσμωση των κοινωνικο-οικονομικών κι άλλων διαφορών σε μια κοινότητα συναισθημάτων φιλίας. Η ανδρική συνεστιάτικότητα έχει κυρίως α-νποικονομικό περιεχόμενο, δεν διαμεσολαβείται από τη συγγένεια, και βασιζέται στην κατανάλωση του ρακιού, που συμβολίζει την ανδρική ουσία⁽¹⁾. Έχει επίσης ανοιχτό χαφάκτρη: όλοι οι άνδρες, «ντόπιοι» ή «ξένοι», έχουν δικαίωμα συμμετοχής στην κοινωνία του ρακιού. Ενώ οι γυναικείες σχέσεις χαρακτηρίζονται από ανταγωνισμό και αποκλεισμό που

υπονομεύουν την κοινωνική οργάνωση του τοπικού, αντίθετα η ανδρική συνεστιάτικότητα αποτελεί τον προνομιούχο χώρο συγκρότησης του τοπικού.

Η οσμωτική δύναμη της ρακοποσίας τονίζεται ακόμη περισσότερο όταν ο συμποσιασμός μετατρέπεται σε πεδίο αγωνιστικής ανάδειξης του φυσικού ηγέτη της συλλογικότητας, του «ρακιτζή», του άνδρα δηλαδή που αποδεικνύεται ότι αντέχει σε μίαν αγωνιστική ανταλλαγή ρακιών. Από τη σκοπιά του καφενείου, ηγέτης είναι αυτός που διατηρεί το δικαίωμα να προσφέρει ποτό στους άλλους, όταν οι άλλοι χάνουν αυτό το δικαίωμα, διότι δεν είναι σε θέση να πιουν και άρα να δεχθούν προσφορές. Τόσο στην περίπτωση της συμμετρικής, όσο και της αγωνιστικής/ιεραρχικής ανταλλαγής του ποτού, κυριαρχούν οι αξίες του δώρου, οι οποίες συνοψίζονται στην έννοια του «φιλότιμου». Τόσο το «κέρασμα» όσο και η «φιλοξενία» αποτελούν εκδηλώσεις του «φιλότιμου», της αξίας που κατοχυρώνει τον ανοιχτό χαρακτήρα του καφενείου.

Ανάμεσα σε αυτές τις δύο ακραίες περιπτώσεις, της εξ αίματος συνάφειας που χωρίζει κυρίως τις γυναίκες και της συνεστιάτικότητας που ενώνει τους άνδρες, απλώνεται το πεδίο των οικονομικών και τελετουργικών ανταλλαγών, στις οποίες συνήθως πρωταγωνιστεί η οικιακή ομάδα. Οι έντονες ανισότητες που ιστορικά χαρακτηρίζουν τη δομή της γαιοκτησίας έχουν αμβλυωθεί. Στις λίγες περιπτώσεις μεγάλων ιδιοκτητών ή ενοικιαστών γης χρησιμοποιείται κυρίως μισθωτή εργασία σε μεγάλες ομάδες (νταϊφάδες). Γενικότερα όμως και ιδιαίτερα στους μικρούς και μεσαίους ιδιοκτήτες γης η πυρηνική οικιακή ομάδα πρωταγωνιστεί σ' όλες τις φάσεις της εργασιακής διαδικασίας. Όπου δεν επαρκεί χρησιμοποιείται σε περιορισμένη γασία. Το λεγόμενο «συνάλλαμα» συνήθίζεται σε περιορισμένη κλίμακα ανάμεσα σε οικιακές ομάδες που συχνά συνδέονται με δεσμούς γυναικείας αιματοσυγγένειας. Σε άλλες περιπτώσεις, η παντρεμένη κόρη συνεργάζεται με τη μητέρα της, όταν να εξακολουθεί να συμμετέχει στο νοικοκυριό της κατ'αγωγή της, ενώ ο σύζυγός της απέχει από τον ενιαίο καταμερι-

σμό οικιακής εργασίας. Γενικά, πάντως, οι οριζόντιες αυτές συναλλαγές είναι δυαδικές και στηρίζονται σε έναν απλό κανόνα μιας σχετικά βραχυπρόθεσμης, σύμμετρης αμοιβαιότητας. Στο ψάρεμα ακολουθείται η μέθοδος του μεριδίου ανάμεσα σε συγγενείς, π.χ. αδελφούς. Εδώ η μεγαλύτερη παραγωγική μονάδα έχει 4 μέλη και άρα η εργασιακή διαδικασία δεν προσφέρεται για ευρύτερες ομαδοποιήσεις.

Αντίθετα, η χρήση κοινών πηγών αλλά και η προώθηση κοινωφελών σκοπιών συντείνουν στην πιο οργανική σύνδεση των παραγωγών σε τοπικό επίπεδο, στηρίζονται όμως, σε κεντρικές, διοικητικές ρυθμίσεις, αντί να απορρέουν άμεσα από τους παραγωγούς. Για παράδειγμα, η χορτονομή ή τα «νημπέτια» (σειρά ποτίσματος) οργανώνονται από το κοινοτικό συμβούλιο. Μόνη εξαίρεση, είναι η πρόσβαση στους κοινόχρηστους τόπους ψαρέματος, που ρυθμίζεται από την κυκλική εναλλαγή των ενδιαφερομένων καϊκιών με βάση τη σειρά πρόσδεσης⁽¹²⁾. Παράλληλα, με ευθύνη του κοινοτικού συμβουλίου, διασφαλίζεται η ευταξία των αγρών αλλά και η καθαριότητα του οικισμού και η διατήρηση των αγροτικών δρόμων σε καλή κατάσταση⁽¹³⁾.

Οι ίδιες τάσεις παρατηρούνται στην επεξεργασία του ελαιοκάρπου και στη διανομή του λαδιού και των ψαριών. Η συνεταιριστική πρόταση υποστηρίζεται από την κεντρική εξουσία και διχάζει τους άμεσους παραγωγούς. Οι περισσότεροι συμφωνούν ότι το κάθε νοικοκυριό έχει το «συμμέρονο» και ότι το συμμέρονο τους χωρίζει. Προσπάθεια των ψαράδων να υπερβούν την κατάσταση σε συγγενικά κυκλώματα διανομής απέτυχε, ενώ ο Ελαιουργικός Συνεταιρισμός δε θεωρείται προϊόν αυτοφούς συνεταιριστικής διάθεσης αλλά κρατική ρύθμιση για τη συγκέντρωση της παραγωγικής διαδικασίας κατά τη φάση σχηματισμού του τελικού προϊόντος (λάδι). Έτσι, στη σφαίρα του οικονομικού κυριαρχεί η τάση της εξατομίκευσης. Την τάση αυτή αντιμετωπίζει η κεντρική εξουσία με ρυθμίσεις, που από τα πάνω οργανώνουν σε ενιαίο σώμα, δηλαδή συσσωματώνουν, τα ατομικά νοικοκυριά.

Περνώντας στο πεδίο της τελετουργίας βλέπουμε την πιο οργανική σύνδεση των οικιακών ομάδων στο πλαίσιο ενός θρησκευτικού συνόλου που εστιάζεται στην τοπική εκκλησία. Πράγματι, οι οικιακές τελετουργίες -γάμοι, αρραβώνες, βαφτίσια, ονομαστικές εορτές- δίνουν την ευκαιρία για ανταλλαγές. Το κάθε νοικοκυριό καταλαμβάνει με τη σειρά του το τελετουργικό κέντρο της κοινωνίας και δέχεται τις επισκέψεις των άλλων, ακολουθώντας πάντα τον κανόνα της σύμμετρης αμοιβαιότητας. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, το «σπίτι» θεωρείται «ανοιχτό» και κάθε «συγχωριανός» έχει δικαίωμα επίσκεψης. Το άνοιγμα του οικιακού συνόρου επιτρέπει τη συγκρότηση μιας θρησκευτικής κοινότητας (ενορίας) ως οριζόντιας ένωσης νοικοκυριών.

Από την άλλη πλευρά, η τοπική κοινωνία έχει τον προστάτη της Άγιο, το όνομα του οποίου φέρει η τοπική εκκλησία. Τόσο λοιπόν στην ονομαστική εορτή του «χωριού», που αντιστοιχεί στο τοπικό πανηγύρι και αποτελεί κορυφαία εκδήλωση τελετουργικής συγκρότησης της τοπικής κοινωνίας, όσο και στην Κυριακάτικη λειτουργία ή στις μεγάλες εορτές π.χ. Πάσχα, τα «σπίτια» επισκέπτονται το επικέντρο της θρησκευτικής ολότητας, την εκκλησία. Το εκκλησίασμα με τη σειρά του, τόσο στην περιφορά του Επιταφίου, όσο και στην πομπή της Ανάστασης, επισκέπτεται κυκλικά τις γειτονιές, ακολουθώντας αντίθετη φορά στην κάθε περίπτωση. Έτσι είναι σαν να χαράζει ένα θρησκευτικό σύνορο μέσα στο οποίο περιλαμβάνει τις οικιακές μονάδες.

Συνοψίζοντας παρατηρούμε ότι στο πεδίο των οικονομικών διαδικασιών και των θρησκευτικής τάξης ανταλλαγών διαφορώνονται ορισμένες σχέσεις που υπερβαίνουν τα όρια της οικιακής ομάδας. Η υπέρβαση αυτή πραγματοποιείται είτε προς την κατεύθυνση του ανδρικού χώρου της αγοράς (συμμερισμός), στον οποίο το νοικοκυριό παρουσιάζεται με ανδρικό προσώπιο, είτε προς την κατεύθυνση του ουσιαστικά γυναικείου χώρου της θρησκευτικής τελετουργίας (εκκλησία), στον οποίο τα νοικοκυριά συνήθως αντιπροσωπεύονται από

τις γυναίκες.

Εντούτοις, αυτές οι τάσεις για τοπικές ενώσεις των οικιακών ομάδων χαρακτηρίζονται από έναν παράλληλο τονισμό της ανεξαρτησίας τους, καθώς και της εν γένει ανταγωνιστικότητας των ατομικών τους συμφερόντων. Ακόμη και εκεί όπου φαίνεται να συγκροτείται μια οικονομική ή θρησκευτική κοινότητα, το κοινό έδαφος είναι ασταθές στο βαθμό που υπνομεύεται από τις χωριστικές τάσεις των μητρευσιακών δικτύων. Έτσι, η στήριξη από το κράτος και δευτερευόντως σήμερα την Εκκλησία, που παρέχουν ενός άλλου τύπου υπέδαφος δικαιικών ρυθμίσεων και θεσμών, με τη μορφή του «συνεταιρισμού» στις οικονομικές σχέσεις και της «κοινότητας» στις πολιτικές, παρουσιάζεται ως αναγκαίο μέσο διασφάλισης του «κοινού συμφέροντος». Μόνο στο πεδίο της συνεταιρικήςότητας παρουσιάζεται η δυνατότητα μιας αυτοφυσούς συγκρότησης του τοπικού. Η σημασία αυτού του σημείου θα φανεί, όταν αναφερθούμε στην πολιτική ερμηνεία της εντοπιότητας. Παράλληλα, στο φυσικό υπέδαφος της τοπικής κοινωνίας λανθάνει ένα κοίτασμα σημασιών, που στη διαπλοκή τους με τον γεωγραφικό παράγοντα μπορούν να συνεκφεράσουν πολιτισμικά το τοπικό. Εκεί λοιπόν θα πρέπει να αναζητηθούν τα βασικά ιδιώματα της εντοπιότητας.

3. Το Πολιτισμικό Περιεχόμενο της Εντοπιότητας

Τα σύμβολα της εντοπιότητας δεν αντανακλούν αυτόματα τη συμμετοχή στο τοπικό επίπεδο (Strathern, 1982β, 249), ούτε η αντίστιξη των πολυσυζητημένων κατηγοριών «δικός μας» και «ξένος» επαρκεί για να καταδείξει το πραγματολογικό περιεχόμενο της εντοπιότητας⁽¹⁴⁾. Γενικά, δεν αρκεί να περάσουμε απλώς από την εξέταση των τοπικών σχέσεων στη μελέτη των επί μέρους συμβολισμών. Αντίθετα, θα πρέπει να εντάξουμε κατ' αρχήν αυτά τα σύμβολα σε μια ευρύτερη ολόπλητα συμβόλων, που συμπράττουν στην πολιτισμική οριοθέτη-

ση της τοπικής κοινωνίας (Cohen, 1982, 9). Μόνο έτσι μπορούμε να διαπιστώσουμε σε ποιο βαθμό ο συμβολισμός του τοπικού είναι αυτοφυσής και παράλληλα να δείξουμε τις ιεραρχίες που επιφέρονται, όταν τα σύμβολα της εντοπιότητας χρησιμοποιούνται σε διαφορετικά πλαίσια.

Στην έννοια «Μουριά» διαπλέκονται τόπος και συγγένεια, γεωγραφία και καταγωγή. Όσο ο επώνυμος οικισμός είναι τόπος, άλλο τόσο είναι επώνυμο συλλογικό υποκειμενο, με τον προστάτη του Άγιο και την ονομαστική του εορτή, ή ακόμη τον ιδίτυπο χαρακτήρα του. Εδώ, λοιπόν, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε τους συντελεστές της ανθρωποποίησης του τόπου, ξεκινώντας από τα κύρια ιδιώματα των κοινωνικών σχέσεων.

Αναμφισβήτητα, το «χωριό» αποτελεί το κυρίαρχο σύμβολο της τοπικής ταυτότητας. Η ίδια η ετυμολογία της λέξης χωριό, από το μεσαιωνικό χωρίον, υποκοριστικό του χώρος, συμβολίζει ένα γεωγραφικό σημείο, ένα «μέρος» ή «τόπο» εξαιρετικά συγκεκριμένο και επώνυμο, το οποίο ενίοτε «πατιέται» από τους γείτονές του. Η πρωτογενής αυτή γεωγραφική αναφορά, αν και αναγκαία συνθήκη για τη συμβολική απόδοση του τοπικού μένει ανενεργή, αν δεν συνδεθεί με σύμβολα που απεικονίζουν το χαρακτήρα της ανθρωπίνης ζωής σ' αυτό το γεωγραφικό σημείο.

Το χωριό συμβολίζει δύο βασικές εικόνες της τοπικής κοινωνίας. Η μια απορρέει από το χώρο της αιματοσυγγένειας και αποκρυσταλλώνεται στην εκδοχή: «εδώ είμαστε όλοι συγγενείς» ή «είμαστε μιά οικογένεια». Η άλλη συνδέεται με το πεδίο της συνεστιατικής φιλίας και εκδηλώνεται στην άποψη: «εδώ είμαστε όλοι ίσοι».

Σύμφωνα με την πρώτη εικόνα, η εντοπιότητα αποδίδεται ως σχέση γέννησης. Η τοπική κοινωνία ως χωριό θεωρείται ότι είναι η «μητέρα» των παιδιών της, τόσο αυτών που παραμένουν όσο και αυτών που ξεριζώθηκαν: «ο χ είναι από τη Μουριά». Η έννοια του χωριανού εκτείνεται από αυτούς που κατέχουν την αυθεντική ουσία της εντοπιότητας εκ καταγωγ-

ΤΟΠ. ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ	(X)	(X)	(X)	1. «Βέγος Μουριανός»	2. «Μουριανός»	3. «Χωριανός», «Ζυγχαριανός» (π.χ. «Αθηναίος»)	4. «Από άλλο χωριό», «συντοπίτης» (π.χ. «Ζυψιανός»)	5. «Ξένος» (π.χ. δημό- σιος υπάλληλος στη Μου- ριά)
ΤΟΠ. ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ	(X)	(X)	(X)	X	(X)	(X)		
ΤΟΠ. ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ				X	X	X		
ΤΟΠ. ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ				X	X	X		
ΤΟΠ. ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ				X	X	X		

Όσοι αναφορές της εντοπιότητας και οι παθόντες που τους καθορίζουν

ΠΙΝΑΚΑΣ

γής, μέχρι αυτούς που κατακτούν την ιδιότητα εξ αγχιστείας, ενώ επικαλύπτει, ως ένα βαθμό, και αυτούς που προσωρινά κατοικούν στο χωριό, αν και «ξένοι».

Η έννοια του Μουριανού απορρέει από την αναφορά στο γεωγραφικό σημείο που λέγεται Μουριά. Όλοι όσοι γεννήθηκαν σε αυτό το γεωγραφικό σημείο έχουν δικαίωμα ταύτισης μαζί του. Το δικαίωμα αυτό μερικοί το έχουν περισσότερο από άλλους, ενώ μια τρίτη κατηγορία κινδυνεύει να το χάσει. Οι Μουριανοί χωρίζονται σε «βέγους» και στους υπόλοιπους. Βέροι είναι οι Μουριανοί που διατηρούν σχέση καταγωγής με τις επώνυμες ομάδες των «ντόπιων», σε αντιδιαστολή με τους πρόσφυγες που ήρθαν στη Μουριά το 1922. Από την άλλη πλευρά, μέλη της τοπικής κοινωνίας που μεταναστεύουν θεωρούνται μεν «συγχοριανοί», ταυτόχρονα όμως ταυτίζονται με τον τόπο κατοικίας τους. Έτσι το καλοκαίρι όταν επιστρέφουν χαρακτηρίζονται: «οι Αθηναίοι», «οι Αυστραλοί» ή «οι Γερμανοί», ενώ αυτοχαρακτηρίζονται ως Μουριανοί ή Μυτιληνιοί στην πόλη όπου ζουν. Μια βαθμίδα παρακάτω τοποθετούνται και όσοι, άνδρες κυρίως, έχουν παντρευτεί στη Μουριά, παρόλο που στο παρατσούκλι τους αντανακλάται ο τόπος προέλευσης. Αυτοί πράγματι κατατάσσονται στα όρια της κατηγορίας «ξένος», στην οποία ανήκουν όσοι τελικά δεν διατηρούν δεσμό συγγένειας με τη Μουριά. Παρόλα αυτά, το σύνδρομο ανάμεσα σε Μουριανούς και ξένους είναι ελαστικό, μια και ο ξένος (π.χ. ο ανθρωπολόγος) μπορεί να γίνει Μουριανός.

Είναι φανερό, λοιπόν, ότι ο συγκεκριμένος συμβολισμός του τοπικού εξαρτάται από το αιματικό ιδίωμα κατά κύριο λόγο και δευτερευόντως το γεωγραφικό. Η παραπάνω εικόνα ενισχύεται από τη χρήση των όρων της αιματοσυγγένειας «θείος» και «ξάδελφος», οι οποίοι, ως γενικευμένοι κλητικοί όροι, αποδίδουν την ηλικιακή ιεραρχία ή συμμετρία. Ο όρος εξ-άδελφος χαρακτηριστικά συνοψίζει τη φύση αυτής της διαδικασίας: η οικογένεια εκτείνεται πέραν του σπιτιού για να αγκαλιάσει την τοπική κοινωνία. Όπως χαρακτηριστικά λέγεται, «το αίμα δεν σβήνει» έξω από το οικιακό σύνορο. Η εξί-

ωση του χωριού με μια ομάδα συγγένειας, συνδέεται ιστορικά με μια ισχυρή προτίμηση για τοπική ενδογαμία, ιδιαίτερα ανάμεσα στις κατηγορίες των «νοικοκυραίων», αλλά και των πληβείων. Τον 19ο αιώνα, παρά τους εκκλησιαστικούς περιορισμούς, οι Μουριανοί διαχειρίζονταν το πατρο- και μητρονομικό σύστημα έτσι ώστε να συγκαλύπτουν τους διαπιστώσιμους δεσμούς της αμπατουσυγγένειας και να διευκολύνουν το γάμο μέσα στην αιματική κατηγορία.

Από την άλλη πλευρά, ο ίδιος συμβολισμός λειτουργεί και νομιστικά. Έτσι οι αξίες της οικογένειας εκτείνονται στο τοπικό πεδίο. Για παράδειγμα, «όλοι ξέρουμε εδώ ποιο είμαστε», αλλά ο νόμος της σιωπής χαρακτηρίζει τη σχέση προς «ξένους». Η ηθική ενότητα του χωριού δε διακυβεύεται από τις συγκρούσεις. Η κοινή γνώμη αξιολογεί και οι παραβάτες τιμωρούνται με αποκλεισμό ή εξορία. Το χωριό ως «οικογένεια» δεν είναι δυνατό να διχαστεί και κλείνει τις γραμμές του για να αντιμετωπίσει έξωθεν απειλές.

Εδώ, θα πρέπει να παρατηρήσουμε τη διαφορετική κατά φύλο σημασία του αιματικού ιδιώματος της εντοπιότητας. Πράγματι, στις γυναίκες, το σύμβολο χωριό = οικογένεια έχει περιορισμένη απήχηση. Για παράδειγμα, γυναίκες από άλλο χωριό, που παντρεύτηκαν και ζουν στη Μουριά, δε θεωρούνται συγχωριανές, ούτε καλούνται με αναφορά στο χωριό καταγωγής τους. Απλώς θεωρούνται «ξένες» (και κατά συνέπεια «ξεδιάντροπες»). Η γυναικεία τοπική ταυτότητα επικεντρώνεται στο μητρειακό σύμπλεγμα σπιτιών και στο συνακόλουθο ανταγωνιστικό πεδίο της γειτονιάς. Έτσι, η έννοια «χωριανή» έχει πολύ μικρότερη φόρτιση από την έννοια της «γειτόνιασας». Οι γυναίκες δεν εκτείνουν τον κλητικό όρο οριζόντιας συγγένειας, ξαδέλφη, σε μη αναγνωρισμένους συγγενείς αν και χρησιμοποιούν γενικευμένα τον όρο θεία.

Για τους άνδρες, από την άλλη πλευρά, μεγάλη βαρύτητα έχει ο συμβολισμός του χωριού ως «κοινωνία ίσων» και της εντοπιότητας ως ισότητας. Ο λανθάνων ταξικός χαρακτήρας αυτού του συμβολισμού μας παραπέμπει στον αυστηρά ανδρι-

κό, εξισωτικό και ανοιχτό χαρακτήρα της συνεστιάτικότητας στο καφενείο. Το χωριό παρουσιάζεται ως προέκταση της πλάτης των συμποσιαζομένων φίλων, μέσα στην οποία δεν υπάρχει χώρος για διαφορές ή ανισότητες. Εξού και η έκφραση «δεν κάνουν χωριό», η οποία αναφέρεται σε άνδρες που δεν μπορούν να σχετισθούν. Στην κοινωνία ρακιού κυριαρχεί το αδιαίρετο και το όμοιο, όπως και στην ανδρική φιλία η ταυτότητα των συναισθημάτων υπερβαίνει κάθε διαφορά. Το χωριό, λοιπόν, ως «κοινωνία ίσων», αποτελεί μια ανοιχτή κοινότητα θυμικών στάσεων και μια «αντι-δομή» (Turner, 1974), η οποία όπως θα δούμε, ενεργοποιείται στο πολιτικό πεδίο. Παράλληλα, το χωριό αντικατοπτρίζεται στη συνεστιάτικότητα ως μια ενιαία συλλογικότητα και ως υποκείμενο που παρουσιάζει τις ιδιότητες του αρσενικού προσώπου με προεξέχον το «φιλότιμο» που είναι «Μουριανό».

Ιδιαίτερα ο τελευταίος συμβολισμός του «χωριού» συνδέεται στενά με την εντοπιότητα ως αυτόνομη πολιτιστική ουσία, η οποία τονίζεται, όταν η τοπική κοινωνία αντιδιαστέλλεται προς τους γείτονές της και η οποία γίνεται πιο διακριτή, όταν πλησιάσουμε το τοπικό σύννορο. Πρόκειται για το χωριό με κεφαλαίο Χ, τη Μουριά ως χαρακτηρισμό, έθιμο, ιστορία. Αυτό το ιδιότυπο πολιτισμικό στερέωμα περιλαμβάνει το Μουριανό χαρακτηρισμό: οι Μουριανοί είναι «φιλόξενοι», «γλεντζέδες», «αριστοκράτες» με «ξεκούραστες γυναίκες», σε αντιδιαστολή προς τους γείτονές τους, οι οποίοι είναι κατά περίπτωση «ζητιάνοι» ή «καλυβίτες», «άγριοι», «ταιγγούνηδες», «ξηλιάρηδες και μιμητικοί», «αφιλόξενοι» και «διχασμένοι» με «τυραννισμένες γυναίκες». Επισίης περιλαμβάνει τα μουριανό «ήθη και έθιμα» για το γάμο ή την προίκα, όπως και τη «μουριανή ντοπολαλιά», το «μουριανό μπακλαβά», ή το «μουριανό γλέντι». Η σειρά των παραδειγμάτων είναι μεγάλη και πείθει, ως προς ένα σημείο. Η πολιτισμική ιδιαιτερότητα του τοπικού αναβλύζει σε κάθε εκδήλωση, η οποία έχει ως υποκείμενό της την τοπική κοινωνία. Έτσι η εντοπιότητα ανακύπτει ως μια χαμηλότερης διαβάθμισης εθνότητα⁽¹⁵⁾.

Όλες οι πολιτισμικές εννοιολογήσεις της εντοπιότητας που προανέφερα παρουσιάζουν ένα κοινό χαρακτηριστικό. Εστιάζονται από διαφορετική σκοπιά στον κώδικα της διάχυτης ηθικής αλληλεγγύης, ο οποίος χαρακτηρίζει τις σχέσεις στην οικογένεια ή στην παρέα, και συμπράγουν την εικόνα μιας «φυσικής» διαπροσωπικής κοινότητας. Το τελευταίο σύμβολο της εντοπιότητας που θα εξετάσουμε, η «κοινότητα», έχει επιφορτιστεί με το πεδίο των διαπροσωπικών σχέσεων, εντούτοις κατά το μεγαλύτερο μέρος της παραπέμπει στο ριζικά διαφορετικό κώδικα των απρόσωπων, υλικών, νομικών ρυθμίσεων και συσσωματώσεων⁽¹⁷⁾.

Η λέξη κοινότητα παραπέμπει στον ίδιο γαλαξία συμβόλων με το νοικοκυριό, συνδέεται δε με την έννοια του «κοινού» ή της Δημογεροντίας⁽¹⁸⁾. Στη διάρκεια του 19ου αιώνα στη Λέσβο, η ηγετική τάξη των γαιοκτημόνων και εμπόρων, σε συνεργασία ή μη με την Εκκλησία, προωθεί την ιδεολογία της θεσμοθετημένης αλληλεγγύης⁽¹⁹⁾. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μιαν εκ των άνω θεσμοθέτηση ορισμένων πολιτικών και οικονομικών λειτουργιών της τοπικής κοινωνίας, οι οποίες κυρίως εξυπηρετούν τη σύνδεσή της με τον περιβάλλοντα χώρο της αγοράς ή της εκκλησιαστικής διοίκησης. Πρωταγωνίστρια της σύνδεσης αυτής είναι η τοπική ηγετική τάξη. Οι χωριανοί συμμετέχουν σε αυτές τις ημιαυτόχθονες συσσωματώσεις, εμβαπτίζόμενοι στις έννοιες της «υποχρέωσης» και του «κοινού συμφέροντος». Από τη συστηματική καλλιέργεια αυτής της συμμετοχής πηγάζουν κάποια συναισθήματα κοινότητας.

Ιστορικά η άποψη των νοικοκυριών για την κοινότητα συνδέεται και με την υψηλή συμβολική αξία της γης και των καρπών της (κυρίως λάδι). Στην από κοινού διαχείριση της γης άλλοτε επικεντρώνονται ιστορικά οι πρακτικές εφαρμογές της κοινοτικής αντίληψης. Όπως είδαμε κάποιες από αυτές, όπως ο κοινοτικός βοσκότοπος ή τα «νημπέτα» επιβιώνουν μέχρι σήμερα. Εντούτοις, οι μετασχηματισμοί της παρα-

γωγικής διαδικασίας μετά τον πόλεμο και η ανάδειξη της εργασίας και όχι της γης ως συντελεστή της παραγωγής εν σπάνι οδηγούν στη συμβολική έκπτωση της αρμονικής дуάδας νοικοκυριό/γη ως αξιακού κριτηρίου, στην υποκατάστασή της από το αντιθετικό ζεύγος άνθρωπος/χρήμα και έτσι έμμεσα υπονομεύουν την κοινοτική αντίληψη.

Σήμερα, εντούτοις, η κοινότητα συμβολίζει το νομικά έγκυρο και δημόσιο πρόσωπο της τοπικής κοινωνίας. Αυτό προκύπτει ως συγκεκρισμός της ιστορικής κατάδειξης του κοινού συμφέροντος με το κρατικό μοντέλο για τη διοικητική οργάνωση των μικρών οικισμών⁽²⁰⁾. Πιο στενά, η κοινότητα μπορεί να συμβολίζει την πολιτική παράταξη που ηγεμονεύει στο χωριό, ενώ από μια ευρύτερη σκοπιά αποτελεί το πεδίο συνδιαλλαγής, τόσο ανάμεσα στις τοπικές παρατάξεις, όσο και ανάμεσα στο χωριό και το κράτος. Μπορεί ακόμα να είναι πεδίο ανταγωνισμού ανάμεσα σε χωριά. Στην κοινότητα της Μουριάς, για παράδειγμα, συμπεριλαμβάνεται κι ένα άλλο χωριό, που ανταγωνιστικά διεκδικεί την αυτόνομη πολιτική του έκφραση. Η εκ των έσω διεκδίκηση κάποιας διοικητικής συσσωμάτωσης σε αυτή την περίπτωση, όπως και στην περίπτωση των «Μουριανών της Αθήνας», οι οποίοι φτιάχνουν σύλλογο για να υποστηρίξουν θεσμικά το «μουριανό πνεύμα» και την εξ αποστάσεως αίσθηση της τοπικής ταυτότητας, ενισχύει το ηθικό και υποκειμενικό προφίλ της κοινότητας⁽²¹⁾. Το χωριό (ή κάποια κατηγορία χωριανών) γίνεται κοινότητα ή σύλλογος⁽²²⁾. Έτσι, η θεσμοθέτηση του κοινού χώρου, παρόλο που πραγματοποιείται με βάση τον κώδικα του νόμου, εξυπηρετεί και άρα τάσσεται με την πλευρά ενός αυτόχθονος αισθηματός συμμετοχής. Προκύπτει, δηλαδή, από την επέκταση της ηθικής συλλογικότητας στο θεσμικό πεδίο.

Παρόλα αυτά, σε ένα άλλο επίπεδο η κοινότητα διακρίνεται από την ηθική συλλογικότητα. Ακόμη παρατέτα, η κοινότητα παρουσιάζεται ως ένα διοικητικό υποκειμενο, που στερείται όμως διαπροσωπικής βάσης. Αντίθετα, η μονοπρόσωπη και άκαμπτη εκπροσώπησή του το αντιταράσσεται με τη συλ-

λογικότητα. Η κοινότητα, δηλαδή ο γραμματέας της, ο οποίος είναι ξένος, δημόσιος υπάλληλος, μισθωτός, διαχειρίζεται τεχνοκρατικά μια δοτή εξουσία. «Ξέρει» και δίνει λύσεις σ' όλα τα περίπλοκα ζητήματα που προκύπτουν από τη διοικητική ενσωμάτωση της τοπικής κοινωνίας. Άδειες, ασφάλιστρα, συντάξεις, αποζημιώσεις, δάνεια, διεκπεραιώνονται κυρίως από την κοινότητα ή από συναφείς θεσμούς (π.χ. συνεταιρισμός). Συχνά οι γυναίκες πρωταγωνιστούν σ' αυτές τις συναλλαγές. Οι γυναίκες αναγκάζονται να «βγουν από το σπίτι» και να «πάνε στην κοινότητα». Πρόκειται για μια σχεδόν βίαιη συναστροφή με το δημόσιο χώρο⁽²³⁾. Οι άντρες αντίθετα, όπως θα δούμε, μπορούν να ακολουθήσουν μια ταχτική ανοικτής πρόκλησης και αντιπαλότητας.

Στην ίδια κατηγορία σημασιών μπορούμε να συμπεριλάβουμε την κοινότητα ως ένα γεωγραφικό σημείο και κτίριο, ή και ως ένα πολυπρόσωπο κοινοτικό συμβούλιο. Η τελευταία σημασία σπάνια χρησιμοποιείται. Όπως ο γραμματέας «μιλάει ως κοινότητα», έτσι και το χωριό δέχεται την αρχή ενός ανδρός, του προέδρου του χωριού, η εξουσία του οποίου προκύπτει και νομιμοποιείται στο επίκεντρο της ανδρικής συλλογικότητας, το καφενείο. Η κοινότητα διοικεί το χωριό. Η αγροτική περιφέρεια ή τα νερά είναι του χωριού, τη σειρά στο πότισμα όμως (νημέτια), το δικαίωμα στη χορτονομή, ή το μάζεμα των σκουτιδιών, τα διαχειρίζεται η κοινότητα. Από αυτήν τη σκοπιά θα λέγαμε, πως η κοινότητα σε αντίστιξη με το χωριό συνοψίζει και μια καθαρά θεσμική και συσσωματική εκδοχή της εντοπιότητας, η οποία σήμερα μας παραπέμπει στο κράτος και στον κώδικα του νόμου. Η κοινότητα θεωρείται ότι είναι όψη της κεντρικής, απρόσωπης και επείσαστης εξουσίας. Στο σημασιολογικό της πεδίο λοιπόν, δεν μπορεί παρά να εγγράφονται οι αδυναμίες και οι τριγμοί που επιφέρονται από την ιεραρχική ενσωμάτωση της τοπικής κοινωνίας στο περιβάλλον σύνολο.

4. Οι Πολιτικές Χρήσεις της Εντοπιότητας

Το σύνολο των εννοιών που έχουν ήδη περιγραφεί: το χωριό, η οικογένεια, η παρέα, η κοινότητα, θα λέγαμε ότι αναφέρονται στις συστατικές ουσίες της εντοπιότητας: τον τόπο, το αίμα, το ρακί, την κοσμική ή εκκλησιαστική θέσμιση (νόμο). Οι έννοιες αυτές αποδίδουν διαφορετικές αποχρώσεις της συμμετοχής σε ένα περιχαρακωμένο σύνολο και η συμβολή τους στην πολιτισμική χάραξη του τοπικού συνόρου διαφέρει κατά φύλο, ηλικία, κοινωνική κατηγορία ή ακόμη και πλαίσιο αναφοράς. Στην κατακλείδα αυτής της εργασίας θα ήθελα να εξετάσω πώς οι διαφορετικές εκδοχές της εντοπιότητας οργάνωνουν την πολιτική δράση.

Στον κοινωνικό ιστό της Μουριάς διακρίνουμε δύο κατηγορίες ανδρών. Δεν πρόκειται τόσο για οργανωμένες ομάδες, παρόλο που οι κοινωνικο-οικονομικοί καθορισμοί και οι πολιτικο-ιδεολογικές στάσεις τους μπορούν να εντοπισθούν στις δομές της ιδιοκτησίας και της εργασίας. Η μια κατηγορία περιλαμβάνει κυρίως άνδρες πληθειακής καταγωγής, αγροτο-εργάτες, στην πλειοψηφία τους «βέρους Μουριανούς», με κάποια παράδοση πολιτικού ριζοσπαστισμού. Στην ίδια κατηγορία, όμως, συναντάμε και εύπορους κτηματίες, οι οποίοι συνδέονται με την ιστορικά ηγετική τάξη των εμπόρων - γαιοκτημόνων. Στην άλλη θα συναντήσουμε κάποιους λίγο ή πολύ νεότερους, ανερχόμενους, μεσαιούς ή μικρούς «κτηματίες», με πιο χαλαρές πολιτικές διασυνδέσεις και ισχνότερο ιδεολογικό προφίλ. Οι άνδρες της δεύτερης κατηγορίας πολλές φορές αυτοπροσδιορίζονται ως «νοικοκυραίοι».

Αυτό που κυρίως χωρίζει τον ανδρικό πληθυσμό της Μουριάς σε δύο στρατόπεδα, είναι η διαφορετική τους στάση απέναντι στις αξίες του νοικοκυριού και στο κράτος. Είδαμε ότι η έννοια του νοικοκυριού αντιπροσωπεύει το συγκερασμό των φύλων και των αντίπαλων οικογενειακών συμφερόντων στο πλαίσιο μιας εκ των άνω (εκκλησία/κράτος) καθηγιασμένης γαμηλιότητας. Την ίδια φιλοσοφία της συμβιβαστικής, ορθολο-

γιστικής και δια νόμου συνέλιξη των νοικοκυριών εφαρμόζει το κράτος, όταν θεσπίζει το «κοινό συμφέρον» στις οικονομικές και πολιτικές συναλλαγές. Οι «πληρείς» της Μουριάς ασκούν κριτική, παρακάμπτουν, αποφεύγουν ή αντιστέκονται παθητικά, τόσο στις αφομοιωτικές ιδιότητες του νοικοκυριού, όσο και στη διείσδυση του κράτους. Αφετηρία της κριτικής τους είναι ένας κόσμος συμβόλων και πρακτικών, που εστιάζονται στο καφενείο, βρίσκονται σε αντίστιξη με το σπίτι, και χαρακτηρίζονται από πολιτικό ριζοσπαστισμό και αντικληρισμό. Στον κόσμο τους, αξιολογικά προκρίνουν το γλέντι απέναντι στην «τυραννίδα» (εργασία), τη ρακοποσία και τον «τζόγο» απέναντι στη σύζυγική υποχρέωση, το δώρο και την τελετουργική κατανάλωση απέναντι στην αποταμίευση⁽²⁴⁾.

Γι' αυτή την κατηγορία ανδρών, λοιπόν, το κράτος και οι άνθρωποί του είναι ένας πόλος οικονομικής εξάρτησης και πολιτικής ρυθμίσεως, ο οποίος ιστορικά συνεχίζει και διευρύνει την εξουσία των τέως «αφεντικών» με μια διαφορά: οι δημόσιοι υπάλληλοι, από το γραμματέα του κοινοτικού συμβουλίου ή του συνεταιρισμού έως τον αγροφύλακα, τον παπά ή το διευθυντή της Αγροτικής Τράπεζας - σε αντίθεση με τους εμπόρους και τους γαιοκτήμονες - είναι ξένοι, στερούνται δηλαδή προσώπου και άρα ηθικής υπόστασης. Σε αντίθεση με τον ανθρωπολόγο, ο οποίος συχνά αμελεί να υπολογίσει το γεγονός ότι το κράτος αποτελείται από άτομα που δρουν με ορισμένα σχήματα κανόνων, κατηγοριών και αξιών (Davis, 1975, 49), οι κάτοικοι της Μουριάς έχουν έμμονη ιδέα με τους δημόσιους υπάλληλους, οι οποίοι φαίνεται να συμπυκνώνουν την πολιτισμική και κοινωνικο-οικονομική ετερότητα απέναντι στην τοπική κοινωνία γενικότερα, και στον κόσμο του καφενείου ειδικότερα. Ο δημόσιος υπάλληλος έχει άνετη δουλειά γραφείου, σε αντιδιαστολή με την «τυραννίδα» του αγρότη, σταθερές και εγγυημένες παροχές, το μισθό αντί το αβέβαιο μεροκάματο ή τη συχνά ανεπαρκή σοδειά, και τέλος μια δεδομένη ανηθικότητα. Οι διεκπεραιωτές της παρέμβασής του κράτους, στο βαθμό που δεν εμβαπτίζονται στην ιδιότητά τους

στις αξίες του καφενείου, θεωρούνται «κάληδες», δηλαδή ψεύτες και χωρίς «φιλότιμο», και «φαγιάνες», δηλαδή άπληστοι και πλεονέκτες. Στην παραπάνω ταξινόμηση, πρωτεύουσα θέση κατέχει αυτός που διεκπεραιώνει τη διαδικασία δανεισμού και χρέωσης, δηλαδή ο υπάλληλος της Τράπεζας ενώ εξαιρείται ο δάσκαλος.

Από την άλλη πλευρά, οι άνδρες της δεύτερης κατηγορίας, οι οποίοι αστάζονται και εισάγουν στο χώρο του καφενείου τις αρχές του νοικοκυριού και της οικογενειακής υποχρέωσης, εξού και αναγνωρίζονται ως «νοικοκυραίοι», διατηρούν μια πιο συμβιβαστική ή ανεκτική στάση απέναντι στην κερτική παρέμβαση. Προσφεύγουν στο δανεισμό και πληρώνουν τις δόσεις των χρεών τους τακτικά, ενώ εφαρμόζουν με ακρίβεια τις υποδείξεις των γεωπόνων. Εν γένει, τάσσονται με τη μεριά του νόμου και αντιπαρέχονται τα σημεία τριβής του με τον κώδικα της συνεσιατικότητας.

Όπως έχει ήδη γίνει φανερό, η απόχρωση της τοπικής ταυτότητας εξαρτάται από τη σκοπιά της κάθε κοινωνικής κατηγορίας. Για τους άνδρες που ταυίζονται με το καφενείο, η εντοπιότητα συνοψίζεται στη συνεσιατική εκδοχή του χωριού ως κοινωνία ίσων. Ο συμβολισμός αντιστοιχεί στον ανδρικό κόσμο, ενώ ταυτόχρονα ο εξισωτικός του χαρακτήρας εξυπηρετεί την αντίθεση προς την κεντρική εξουσία. Για τους νοικοκυραίους, η εντοπιότητα συμβολίζεται ως οικογένεια και κοινότητα. Ιδιαίτερα στη δεύτερη έννοια λανθάνουν η σύγκρουση και η ιεράρχηση, τις οποίες οι νοικοκυραίοι καλούν το κράτος να ρυθμίσει.

Οι δύο κατηγορίες ανδρών εκφράζονται στο πολιτικό πεδίο ως παρατάξεις, διεκδικούν δε την πλειοψηφία στο κοινοτικό συμβούλιο και την ηγεμονία «στα κοινοτικά». Έτσι, η πολιτική στο εσωτερικό της κοινότητας, με αποκορύφωμα τις κοινοτικές εκλογές, διεξάγεται με άμεση αναφορά σ' αυτές τις εναλλακτικές ερμηνείες του τοπικού. Η πληθειακή παράταξη, που στην πλειονότητά της αποτελείται από ψηφοφόρους των δύο κομμουνιστικών κομμάτων (συγκέντρωσαν από

κοινού περισσότερο του 65% των ψήφων στις βουλευτικές εκλογές του 1981), πολιτικά κυριαρχεί με μικρά διαλείμματα τη μεταπολεμική περίοδο⁽²⁵⁾. Δεν είναι, λοιπόν, περιέργο το ότι αυτή δίνει τον τόνο στη σχέση της τοπικής κοινωνίας με το κράτος.

Τα ζητήματα που αποτελούν το αντικείμενο της καθημερινής πολιτικής στη Μουριά δε διαφέρουν από αυτά που συναντάμε σε άλλες τοπικές κοινωνίες του ίδιου μεγέθους. Στη διάρκεια των δύο χρόνων της επιτόπιας έρευνας, η διάνοιξη αγροτικού δρόμου, η από κοινού έκθλιψη του ελαιοκάρφου στο συνεταιριστικό ελαιουργείο, η καταπάτηση της κοινοτικής γης ή η κατασκευή αποχωρητηρίων, αποτέλεσαν μερικά από τα θέματα, στα οποία τέθηκε σε κρίση η δυνατότητα συμφωνίας των εκπροσώπων των νοικοκυριών. Σ' αυτές τις περιπτώσεις επιβραβιάθηκε η αντίληψη, στην οποία όλοι οι Μουριανοί συμφωνούν. Το συμπέρον είναι φύσει ανταγωνιστικό. Άρα, η εκ των έδρων σύνδεση μιας κοινότητας συμπεφερόντων είναι μια ισύφεια διαδικασία, η οποία πάντα μπορεί να ανατραπεί από την αδυναμία συναίνεσης του ενός.

Εκεί όπου διαφοροποιούνται οι δύο παραπάνω κατηγορίες, είναι στον τύπο της αντίδρασης. Οι νοικοκυραίοι ζητούν τη συνδρομή της κεντρικής εξουσίας, της νομαρχίας, του υπουργείου ή του δικαστηρίου, για τη διοικητική και θεσμική εναρμόνιση των ανταγωνιστικών τους συμπεφερόντων. Μεταθέτουν, δηλαδή το βάρος της συγκρότησης της κοινότητας των συμπεφερόντων από το χωριό, ως συλλογικότητα, στην έξωθεν νομική ρύθμιση και σ' αυτούς που τη διεκπεραιώνουν στον εσωτερικό της κοινωνίας: το «γραμματικό» της κοινότητας ή του συνεταιρισμού, τον αγροφύλακα ή τον ειρηνοδίκη. Ως άτομα, οι νοικοκυραίοι προσφεύγουν ευκολότερα στην επιδιαιτησία του κράτους και των λειτουργιών του, χρησιμοποιούν τους διαθέσιμους μηχανισμούς της μήνυσης και επαφίενται στον κώδικα του νόμου για να ρυθμίσουν τις οικονομικού κυρίως τύπου εκκρεμότητες. Ως παράταξη, επιζητούν τη συναλλαγή με την κεντρική εξουσία που τείνει να υιοθετήσει όψεις

μιας ιδιότυπης πελατειακής σχέσης. Εν ονόματι, λοιπόν, μιας κοινότητας, που μόνο ασπώνδυλη και διαφειμένη μπορεί να είναι από τα μέσα, εφόσον απουσιάζουν αυτοί που ιεραρχικά τη συγκροτούσαν στο παρελθόν, οι νοικοκυραίοι προτιμούν το κράτος ως συνολική και διεκπεραιωτή της οικονομικής και πολιτικής συσσωμάτωσης των οικιακών ομάδων. Έτσι, όμως, τείνουν να είναι οι αποδέκτες ενός ιδιότυπου κρατικού παρεναλισμού και οι εσωτερικοί μεταπράτες των αξιών του νόμου.

Για τους άνδρες της άλλης παράταξης η οργάνωση του κοινού συμπεφερόντος καταλαμβάνει δευτερεύουσα θέση στον κόσμο των αξιών τους. Προτεύουσα θέση έχει η έκφραση των συναισθημάτων, την οποία καταστέλλουν οι ιεραρχήσεις που υποστηρίζουν οι θεσμοί της εργασίας, της οικογένειας, ή το ίδιο το κράτος. Στη διαπίστωση ότι είναι αδύνατη η επίτευξη της κοινότητας των συμπεφερόντων, οι πληθείοι απαντούν με τις πρακτικές του καφεναείου. Προκρίνουν με άλλα λόγια τη συνεταιρική και εξισωτική εκδοχή του «χωριού», και έτσι μέσω της αναφοράς στην ηθική ενότητα παρακάμπτουν τελείως το ζήτημα της σύγκρουσης των συμπεφερόντων. Αν όμως το σύμφερον και οι δομές που το αναδεικνύουν τελούν υπό δυσμενεία στον κόσμο της αρσενικής εκφρασιμότητας, λίγοι είναι αυτοί που μπορούν με συνέπεια να το παρακάμψουν. Πράγματι, αρκετές φορές το συναίσθημα εμπλέκεται στον ανταγωνισμό των συμπεφερόντων. Τότε, ως άτομα οι πληθείοι προσπαθούν να αποφύγουν την έξωθεν επιδιαιτησία για να λύσουν τις διαφορές τους.

Οι αντιδράσεις στην κρατική παρέμβαση έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς σκιαγραφούν τον τρόπο με τον οποίο η τοπική ταυτότητα παίρνει τη μορφή ιδιότυπης πολιτικής ταυτότητας. Πράγματι, ορισμένες περιπτώσεις θα μπορούσαν να δείξουν την πολιτική εφημερία και χρήση ορισμένων όψεων της εντοπιότητας. Τα παραδείγματα αυτά αναφέρονται στον επείσακτο μηχανισμό μήνυσης - εκδίκησης - απόφαση (ποινή), ο οποίος, σύμφωνα με τον κώδικα του νόμου, μπορεί σε τε-

λευταία ανάλυση να λύσει τη σύγκρουση των συμφερόντων. Ο βαθμώς αποδοχής και τα τοπικά υποκατάστατα του ετείσσικτου νομικού μηχανισμού είναι προς διερεύνηση.

Μπορούμε να ξεκινήσουμε από τη γενική παρατήρηση ότι οι Μουριανοί αποφεύγουν να χρησιμοποιούν τη νομική διαδικασία. Η αντιπάθειά τους κλιμακώνεται με βάση τα στάδια της εκδίκας: στη μήνυση καταφεύγουν πιο εύκολα από ό,τι στο δικαστήριο, ενώ αποφεύγουν την ετυμηγορία του νόμου. Η κύρωση την οποία επιβάλλει ο δικαστής (συνήθως Ειρηνοδίκης), χωρίζει τους αντιδίκους σε αυτόν που κερδίζει τη δίκη, και άρα βρίσκεται προς την πλευρά του νόμου και σε αυτόν που την χάνει και άρα συντάσσεται με την άλλη πλευρά του νόμου. Έτσι, η ποινή ορίζει ένα σύννομο, το οποίο, αν και κλύπτεται από το νόμο, δεν έχει επικυρωθεί στο πεδίο της αγωνιστικής αναμέτρησης.

Πολύ σπάνια οι Μουριανοί καταφεύγουν στη φυσική σύγκρουση για την επίλυση κάποιας διαφοράς, παρόλο που η χρήση της βίας δεν αποκλείεται από τον κώδικα των διαπροσωπικών σχέσεων. Μια τέτοια περίπτωση έφθασε στο δικαστήριο. Ο ένας πρωταγωνιστής, ο Στρατής Παλαιολόγος είναι 42 χρόνων, παντρεμένος με «ξένη» και έχει δύο παιδιά. Ο Παλαιολόγος είναι «γνωστός στο χωριό» ως «δύστροπος χαρκτηρας» και συχνά φέρνουν ως ενδεικτικό στοιχείο το διαζύγιο που ζήτησε και πήρε η προηγούμενη σύζυγός του. Ο Παλαιολόγος δεν έχει γη, τακτικά φτιάχνει κάθβουνο, παλιότερα έκανε κανένα μεροκάματο, ενώ σήμερα έχει ένα τρικούκλο και είναι ο «αγωγιάτης» του χωριού. Προσπαθώντας να εξασφαλίσει όσο το δυνατόν μεγαλύτερο μεροκάματο, ο Στρατής συχνά έρχεται σε σύγκρουση με χωριανούς που κάνουν «παράνομα» αγωγή. Η αντιδικία του με το Βασίλη Τζαβέλα, 32 χρόνων, ο οποίος κατάγεται από το διπλανό χωριό και έχει παντρευτεί την Ευανδία, κόρη σχετικά καλής οικογένειας της Μουριάς, τον έφερε στο δικαστήριο. Ο Βασίλης με το αγροτικό αυτοκίνητό του έχει κουβαλήσει ελιές άλλων χωριανών χωρίς να έχει άδεια. Έτσι όμως στέργησε αγωγή από τον Στρατή, ο οποίος

τον απείλησε, αν δε σταματούσε. Ο Βασίλης παρόλα αυτά δεν υποχώρησε. Μαζί με δύο εξ αγχιστείας συγγενείς του, οι οποίοι είναι από τους ανερχόμενους νοικοκυραίους, «στρίμωξαν» τον Στρατή έξω από το καφενείο. Η λογομαχία οδήγησε σε μεγαλύτερη όξυνση και οι δύο άντρες αντάλλαξαν μηνύσεις για απειλή και χρήση βίας. Στο δικαστήριο ο Στρατής έφερε ως μάρτυρα έναν από τους δραστήριους άνδρες της άλλης παράταξης. Τα δύο μέρη παρουσιάστηκαν συμπυλωμένα, δήλωσαν στο δικαστήριο ότι «συμβιβάστηκαν» και οι μηνύσεις απασύρθηκαν.

Την ίδια μέρα εκδικαζόταν και μια άλλη υπόθεση Μουριανών. Δύο νοικοκυραίοι ζήτησαν από τον αγροφύλακα να μην νύσει τους ιδιοκτήτες των ζώων που καταπατούσαν τα κτήματά τους. Μπροστά στο δικαστή οι αντίδοκοι δήλωσαν ότι «συμβιβάστηκαν» και η μήνυση απασύρθηκε. Και στις δύο περιπτώσεις το μεγαλύτερο μέρος του συμβιβασμού είχε διεκπεραιωθεί στο πλαίσιο του καφενείου. Έτσι η νομική διαδικασία δεν ολοκληρώθηκε. Η μήνυση απλώς χρησιμοποιήθηκε για να ενισχύσει τη διαπραγματευτική ισχύ του κάθε μέρους στη διευθέτηση μιας σύγκρουσης, η οποία τελικά λύθηκε εκτός δικαστηρίου.

«Αυτά τα πράγματα δεν είναι για το χωριό». Ο μηνυτής, αυτός δηλαδή, που ζητάει τη ρύθμιση της διαπροσωπικής σχέσης σύμφωνα με τον κώδικα του νόμου, κινδυνεύει να βρεθεί κατηγορούμενος για παράβαση του ηθικού κώδικα και έλλειψη «φιλότιμου». Οι αξίες του αγωνιστικού εξισωτισμού, που ενδεχομένως νομιμοποιούν ακόμη και τη φυσική σύγκρουση, φαίνεται να είναι συμβίβαστες με τον κώδικα του νόμου.

Η παραπάνω τάση εντούτοις έχει τις εξαιρέσεις της. Η μήνυση διατηρεί κάποια νομιμότητα όταν δεν εμπλέκει ένα μέλος της ηθικής συλλογικότητας, αλλά έναν «ξένο», ή όταν εκθέτει το ίδιο το κράτος! Σε δυο τουλάχιστον περιπτώσεις που γνωρίζω, η αντίθεση χωριανών με τον γραμματέα της κοινότητας πήρε τη μορφή διοικητικής «καταγγελίας» προς το Νομό, που δεν κάνει όπως πρέπει το καθήκον του. Σε μια

άλλη περίπτωση αντιδικίας για τη χρήση των υδάτων μιας περιοχής, ο ντόπιος ιδιοκτήτης του κτήματος ανέγκασε νεοεγκατασταθέντα ξένο να καταφύγει στον Ειρηνοδίκη. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, η προσφυγή στο νόμο χρησιμοποιείται για να ενισχυθεί ένα προϋπάρχον σύνορο. Προς αυτό το σύνολο ωθείται και κάποτε εφάπτεται, χωρίς όμως και να το παραβιάζει ολοκληρωτικά η ενδοκοινοτική, διαπροσωπική σύγκρουση. Οι ίδιοι περιορισμοί δεν ισχύουν όταν το ίδιο το κράτος ενεργοποιεί τη δικαστική διαδικασία. Για αρκετούς Μουριανούς η μήνυση της Χωροφυλακής για παράνομη χερσοπαίξια και η χρηματική ποινή που συνήθως τη συνοδεύει, σχεδόν προσλαμβάνει το χαρακτηρισμό τίτλου τιμής. Εδώ ο κατηγορούμενος πρωταγωνιστεί στη χάρσαξ ενός συμβολικού συνόρου, που διακρίνει την ηθική του συμποσιασμού από την «αν-ηθικότητα» του νόμου.

Η αποφυγή των νομικών διαδικασιών συμπληρώνεται από την προσφυγή στην ηθική συλλογικότητα και την ανάδειξη ορισμένων λειτουργιών της ως εναλλακτικών τρόπων ρύθμισης των συμφερόντων από τη σκοπιά της συνεστιαικότητας. Οι λειτουργίες αυτές, χωρίς να έχουν ρητά πολιτικό χαρακτήρα, παίρνουν τη μορφή μιας άμεσης δημοκρατίας που επικεντρώνεται στη συζήτηση και στη δια ψήφου απόφαση. Όπως είναι φυσικό, οι εναλλακτικές προς το νόμο διαδικασίες τονίζονται σε ζητήματα που εμπλέκουν την τοπική κοινωνία στο σύνολό της. Κάποιες περιπτώσεις θα διαφωτίσουν αυτό το σημείο.

Οι καταπατήσεις κτημάτων ή βοσκοτόπων είναι σχετικά συνηθισμένη αφορμή προστριβών, όχι μόνο ανάμεσα σε βοσκούς και κτηματίες, αλλά ακόμη και ανάμεσα σε γειτονικά χωριά. Παρόμοιες κρίσεις στις σχέσεις των γειτόνων αναμένεται να ρυθμισθούν «από το νόμο» με την παρέμβαση των διοικητικών οργάνων. Αυτή δεν ήταν όμως η στάση της πληθειακής παράταξης όταν προέκυψε ένα σοβαρό ζήτημα καταπάτησης κοινοτικής γης από βοσκούς δύο γειτονικών χωριών. Ο πρόεδρος συγκάλεσε «ανοικτό κοινοτικό συμβούλιο», στο οποίο προσκλήθηκαν οι κάτοικοι της Μουριάς, οι πρόεδροι

των γειτονικών χωριών και οι καταπατητές. Σ' αυτή τη διαπροσωπική ανταλλαγή οι καταπατητές «δεσμεύτηκαν να σεβαστούν το νέο κόψιμο των συνόρων», ενώ ο πρόεδρος αρνήθηκε να μηνύσει τους απουσιάζοντες καταπατητές.

Η ίδια στρατηγική των «συνελεύσεων του χωριού» ακολούθηθηκε και σε άλλες περιπτώσεις, όταν προέκυψε η ανάγκη προσφυγής στην επιδιαιτησία του κράτους. Ο ρόλος του προέδρου ήταν καθοριστικός. Ο Στέλιος Νικολάου ή, όπως είναι γνωστός στη Μουριά και στα γύρω χωριά, «Στελάρας», ανήκει στις παλιές οικογένειες του χωριού και είναι ένας από τους «καλούς», δηλαδή τους εύπορους κτηματίες της Μουριάς. Παρόλα αυτά, το παρατσούκλι του, που υποδηλώνει «μεγάλο άνδρα», το χρωστάει στη φήμη του ως ένας από τους πρώτους «ρακιντζήδες» και «τζογαδόρους» του χωριού. Ο Στελάρας βλέπει τη σχέση του με το χωριό ως σχέση εκπροσώπησης. Όπως ο γραμματικός συχνά μιλάει σαν κοινότητα, έτσι και ο πρόεδρος είναι το χωριό. Από τη σκοπιά του, το χωριό αποτελεί προέκταση του αρεσινικού του προσώπου, τμήμα μιας επιμέλειας στην οποία δοκιμάζεται το φιλότιμο και η φήμη του. Από την άλλη πλευρά, στις ενέργειές του συνοψίζονται ο μωριανός χαρακτηρισμός και οι μωριανές αξίες. Παρά τις έντονες πιέσεις ντόπιων νοικοκυριών, των οποίων τα κτήματα είχαν συστηματικά καταπατηθεί, ο Στελάρας αρνήθηκε επίμονα να μηνύσει τους απουσιάζοντες καταπατητές. Το φιλότιμό του «δεν το επέτρεπε». Διότι, «πώς θα έβγαине να αντικρύσει τα γύρω χωριά», «θα ντροπιασθεί το χωριό». Σε τελευταία ανάληψη, η απαξίωση υπερτερεί ως κύρωση από το πρόστιμο που θα επιβάλει ο Ειρηνοδίκης στους καταπατητές.

Όταν εξετάζουμε το ιδίωμα της άμεσης εκπροσώπησης και τη σχέση του φυσικού ηγέτη με τη συλλογικότητα που τον αναδεικνύει, βλέπουμε ότι οι σχέσεις ανάμεσα στις γειτονικές τοπικές κοινωνίες μετατρέπονται σε διαπροσωπικές και άρα υπακούουν στις αντίστοιχες αξίες. Ο πρόεδρος, και άρα το χωριό δεν μηνύει, δεν αιτιάται, αλλά δια ψήφου αποφασίζει, διεκδικεί και έχει φιλότιμο, δηλαδή προσφέρει φιλοξενία. Ο-

πως αποφεύγεται η διαμεσολάβηση του νόμου στη διευθέτηση των διαπροσωπικών σχέσεων, έτσι δεν εμπλέκεται το κράτος και στη ρύθμιση των σχέσεων ανάμεσα σε γειτονικές κοινότητες. Όμως μια τέτοια στρατηγική βασίζεται στη λειτουργία της κοινότητας ως συλλογικότητας, δηλαδή στην ανάθεση πολιτικών λειτουργιών στη συλλογικότητα του καφενείου⁽²⁶⁾.

Πράγματι, αυτές οι ασκήσεις άμεσης δημοκρατίας έχουν ως αναφορά τους το καφενείο, που θεωρείται ένα είδος εναλλακτικής έδρας των κοινοτικών αρχών. Στο καφενείο, όμως, δεν εμβαισιάζεται μόνο η διοικητική ή πολιτική διαδικασία για να πάρει το χρώμα του αυτόχθονου, αλλά και η ίδια η ιεραρχική σχέση χωριού και κράτους. Ο πρόεδρος συμμετέχει στο παιχνίδι της διεκδίκησης της κρατικής εύνοιας στο πλαίσιο μιας συμμετρικής σχέσης: όπως δηλαδή το χωριό πηγαίνει στο κράτος, έτσι και το κράτος οφείλει να επισκεφτεί το χωριό. Σ' αυτές τις περιπτώσεις το χωριό είναι το τιμώμενο πρόσωπο. Για παράδειγμα, ο πρόεδρος δεν βγαίνει στην είσοδο του χωριού να υποδεχτεί το νομαρχή ή τον κομματικό εκπρόσωπο. Τον περιμένει στο κεντρικό καφενείο, όπου είναι έτοιμος να προσφέρει «φιλοξενία».

Στα παραδείγματα που εξετάζουμε ως προσθέσουμε μια όχι συνηθισμένη, αλλά εξαιρετικά εύγλωττη περιήγηση. Για την καταπολέμηση του δάκου η Γεωργική Υπηρεσία συχνά ραντίζει εξ αέρος τα ελαιοκτήματα, αφού όμως εξασφαλίσει τη σύμφωνη γνώμη των κοινοτικών αρχών. Στη διάρκεια της έρευνάς μου το κοινοτικό συμβούλιο αρνήθηκε να αποφασίσει και παρέπεμψε το ζήτημα στο χωριό, που έκρινε δια ψήφου το κατά πόσο είναι βλαβερή η δι' αέρος δακοκτονία ή όχι. Στην πραγματικότητα, το θέμα του δάκου πήρε τη μορφή ενός δημοψηφίσματος για την αρμοδιότητα του κράτους και των ειδικών υπαλλήλων να παρεμβαίνουν στις διαδικασίες της αγροτικής παραγωγής. Το «χωριό» τελικά διχάστηκε σε αυτό το ζήτημα, με τον ίδιο τρόπο που διχάζεται και σε άλλα ζητήματα κοινοτικής πολιτικής. Η παράταξη των «νοικοκυραίων» υιοθέτησε την άποψη των γεωπόνων, ότι ο εξ αέρος ραντι-

σμός δε βλέπεται το οικοσύστημα. Η άλλη παράταξη αντέδρασε στην πλήρη ανάλυση της δακοκτονίας από τη Νομαρχία και ψήφισε αρνητικά.

Στα παραπάνω παραδείγματα διαφαίνεται η συνεχής μετατόπιση του κέντρου της πολιτικής ζωής από την κοινότητα στο καφενείο και η υποβάθμιση του ρόλου της κοινότητας από πεδίο πολιτικής σύνθεσης σε μονάδα διοικητικής κύρωσης. Η εξάρτηση της πολιτικής διαδικασίας από τη συνεταιρικότητα, οι «δημοκρατικές διαδικασίες» των συνελεύσεων του χωριού και η έμφαση στην ψήφο, ορισκό σύμβολο του αυτόχθονος και προσωπικού χαρακτήρα της πολιτικής δράσης σπηρίζουν την ανάδειξη του χωριού σε πολιτικό υποκειμένο και σε ομάδα πίεσης ενώ συντελούν στον πλήρη διαχωρισμό της πολιτικής εκπροσώπησης από τη διοικητική αρμοδιότητα. Το χωριό προάγεται σε λαό που αποφασίζει, ενώ η συνεταιρική εκδοχή της εντοπιότητας μετατρέπεται σε βάση της ταξικής ταυτότητας μιας ομάδας αγροτοεργατών, φτωχών μικροκαλλιεργητών, αλλά και κάποιων ιστορικά ενεργοποιημένων στο χώρο της Αριστεράς νοικοκυραίων⁽²⁷⁾. Με άλλα λόγια το χωριό ως λαός ή κοινωνία των ίσων παύει να περικλείει τ' αφεντικά ή τους κρατικούς εκπροσώπους⁽²⁸⁾.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι στο πολιτικό πεδίο και ανάμεσα στους άνδρες ο γαλαξίας των συμβόλων της εντοπιότητας οργανώνεται σε δύο όχι μόνον διαφορετικά αλλά και αντίπαλα φάσματα. Στο ένα φάσμα κυριαρχεί η συνεταιρική εκδοχή του χωριού ή η κοινωνία των ίσων. Εδώ το χωριό βρίσκεται στην υπηρεσία αυτών που βιώνουν την ανισότητα. Πράγματι, στη θέση ενός πανίσχυρου αφεντικού οι πληβείοι βλέπουν το κράτος, τον υφραστάτη της τοπικής εξουσίας, που, εφόσον στερείται προσώπου, στερείται και ηθικής φερεγγυότητας. Για λογαριασμό κυρίως αυτής της κοινωνικής κατηγορίας οι πολιτισμικές συντεταγμένες της εντοπιότητας (τόπος, συγγένεια, συνεταιρικότητα) οργανώνονται έτσι, ώστε να συγκροτούν ένα συλλογικό, ηθικό και δυναμικά πολιτικό υποκείμενο. Από αυτήν τη σκοπιά χωριό και κοινότητα διατηρούν σχέση

εξωτερική και αντίθεση. Η συνοδοιπορία των νοικοκυραίων με το κράτος, από την άλλη μεριά, οδηγεί σε μια πιο σύμμετρη θεώρηση των εννοιών του χωριού και της κοινότητας, στην αποξένωση του συμβόλου της κοινότητας από τις ουσίες που εννοηματοποιούν τον πολιτισμικό γαλαξία της εντοπιότητας (τον τόπο, το αίμα, το ρακί, την πολιτισμική ουσία της Μουριάς), και στον υλοτονισμό της συνεστιάτικης εκδοχής. Οι νοικοκυραίοι αποδέχονται ως ένα βαθμό την εκδοχή της κοινότητας ως το πεδίο ρύθμισης του κοινού συμφέροντος και την προεκτείνουν στη σφαίρα του οικονομικού. Από τη σκοπιά τους χωριό και κοινότητα βρίσκονται σε σχέση εσωτερικότητας και επίθυμητής συνωνυμίας.

5. Συμπέρασμα

Η σκοπιά της ανθρωπολογίας συναρτάται με αυτή των ανδρών και γυναικών τους οποίους μελετά ο ανθρωπολόγος (βλ. Geertz, 1977). Η ανάλυση που προηγήθηκε υιοθέτησε την παραπάνω θεώρηση για να δείξει πώς συνυφαίνονται η υποκειμενική αντίληψη της συμμετοχής σε ένα τοπικό κοινωνικό σύνολο με τις κατά κύριον λόγο διοικητικές, οικονομικές ή και πολιτικές απολήξεις μιας σύγχρονης εκδοχής για την οργάνωση του ίδιου συνόλου σε κοινότητα. Έγινε φανερό ότι τα σύμβολα «χωριό» και «κοινότητα», όχι μόνον τείνουν να αντικαταπαρτίξουν τη διαπλοκή γεωγραφικού και φυσικού το μιν, το περιεχόμενο της κρατικής παρέμβασης το δε, αλλά, επιπλέον, το πεδίο των σημασιών τους είναι πλήρως διαχωρισμένο και μη αλληλοκαλυπτόμενο. Το χωριό παραπέμπει σε μια αίσθηση συμμετοχής στην ηθική συλλογικότητα των «ίσων» ανδρών, στον αυτόχθονα και διαπροσωπικό χαρακτήρα των συνεστιάτικων σχέσεων, στην ταυτότητα των συναισθηματικών στάσεων και στην έμφαση στην ενότητα και στην ολότητα. Ενώ η κοινότητα δηλώνει την ιεραρχική σχέση τοπικής κοινωνίας και κράτους, το μη προσωπικό και ετερόχθονα χαρακτήρα της

κεντρικής εξουσίας, την ετερότητα των οικιακών συμπεριφορών και την ανάδειξη των διαστατικών ιδιαιτεροτήτων τις οποίες συμβιβαστικά ρυθμίζει ο ορθός λόγος του νόμου. Στο πολιτικό πεδίο οι δύο συμβολισμοί εκφράζουν την αντιπαλότητα της τοπικής κοινωνίας με το κράτος και δευτερευόντως τη διαφορετική αντίληψη για την πολιτική οργάνωση του τοπικού. Έτσι, βρισκόμαστε μπροστά στο παράδοξο η έννοια της κοινότητας να συμβολίζει για τους χωριανούς την αναίρεση όλων των στοιχείων που θα συνθέταν το κοινοτικό ιδεώδες, όπως αυτό συνοψίζεται στη συνεστιάτικη εκδοχή του χωριού.

Παραπέρα αυτό το οποίο κατάδειξε η σύγχρονη ανάλυση που ακολούθησα, είναι ότι ο ιδιότυπος πολιτισμικός τοπικισμός, που επικεντρώνεται σε νεοσύστατες πρακτικές άμεσης δημοκρατίας στο καφενείο, δεν αποτελεί ένδειξη απομόνωσης αλλά, όπως σωστά έχει επισημανθεί, είναι συνάρτηση των σχέσεων της τοπικής κοινωνίας με τον περιβάλλοντα κόσμο (Strathern, 1982β, 248). Πρόκειται μάλιστα για μια συνάρτηση με δυναμικό περιεχόμενο. Όσο περισσότερο παραβιάζεται το τοπικό σύνολο από τα έξω, τόσο τείνει να ενισχύεται από τα μέσα (Cohen, 1985, 50)⁽²⁹⁾. Πράγματι, η πολιτισμική περιχάρκωση της εντοπιότητας φαίνεται να αποτελεί απάντηση, τόσο στην ενσωμάτωση της τοπικής κοινωνίας στο ευρύτερο σύνολο, όσο και στη σύστοιχη μεταφορά και συγκέντρωση της πολιτικής δύναμης από την περιφέρεια στο κέντρο (Cohen, 1982, 7).

Αυτό που παρουσιάζει ενδιαφέρον είναι το πολιτισμικό υλικό, με το οποίο διεξάγονται οι εχθροπραξίες πάνω στο τοπικό σύνολο. Το κράτος χρησιμοποιεί το βαρύ του πυροβολικό, το νόμο (που φυσικά κάθε τι άλλο παρά πολιτισμικά ουδέτερος είναι), για να καλύψει τις κινήσεις των υπαλλήλων του, που βιάλλουν με δάνεια, ασφάλιστρα και αποζημιώσεις, αιτήσεις και εγγυήσεις. Η τοπική κοινωνία προσφεύγει στο τελευταίο της χαράκιωμα, το φυσικό υπέδαφος της οικογένειας και της πατρίας και επιλέγει εκείνες τις σημασίες που ιστορικά χρησιμοποιήθηκαν στο πλαίσιο μια ταξικής αντιπαλότητας για

να εκφράσει την πολιτική ταυτότητα του τοπικού. Έτσι σε αυτή τη δυναμική σχέση τοπικισμού και κρατισμού είδαμε ότι έχει αναπτυχθεί κάποιος καταμερισμός. Στο πολιτικό πεδίο, ο τοπικισμός συναρτάται με την πλέον «ακραία» μορφή του ηθικού, τη συνεστιάτικότητα και την «αντι-δομή» (Turner, 1974) του καφενείου, όταν ο κρατισμός παίρνει σχεδόν αποκλειστικά τη μορφή της επείσαστης, οικονομικής ή πολιτικής θεσμοδότησης.

Τέλος η αναφορά στο πολιτισμικό υπέδαφος των πολιτικών σχέσεων και στο συμβολικό περιεχόμενο της πολιτικής δράσης μας επιτρέπει να συνδέσουμε ορισμένες πλευρές της πολιτισμικής εντοπιότητας και του τοπικισμού με το φαινόμενο του λαϊκισμού. Η δημοψηφισματική πολιτική του καφενείου, η «φυσική» ηγεσία των «μεγάλων» ανδρών, η έγκληση ενός αδιαφοροποίητου πολιτικού υποκειμένου, του «χωριού», αντιθετικά προς το κράτος αλλά και η σημασιολογική διεύρυνση του πολιτικού μας παραπέμπουν σε βασικά χαρακτηριστικά του λαϊκιστικού φαινομένου. Παράλληλα μια τέτοια στρατηγική ανάλυσης μας οδηγεί στην άλλη λογική του λαϊκισμού. Ο λαϊκισμός ως κοσμική ετεροδοξία που μάχεται τον αστικό εξορθολογισμό εντοπίζεται στις αξίες και στους κώδικες του ανδρικού συμποσιασμού, στα σύμβολα και στις πρακτικές του κόσμου του καφενείου.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Η εργασία αυτή παρουσιάσθηκε στο Συμπόσιο με θέμα «Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Σύγχρονη Κοινωνική Προβληματική». Θέλω να ευχαριστήσω τους: Ιεάνα Αντωνοπούλου, Michael Herzfeld, Εύα Καλιτουργή, Χρήστο Λυριτζή, Θεόδωρο Παραδέλλη, Μαρία Σταματογιαννοπούλου για τις παρατηρήσεις τους σε μια πρώτη

μορφή αυτού του κειμένου και τη Jill Dubisch για τη βοήθεια που μου προσέφερε. Ο τίτλος του κειμένου είναι απόσπασμα από εκκλησιαστική εγκύκλιο την οποία απευθύνει ο Μητροπολίτης Μηθύμνης προς τους γέροντες και προσετούς της Μουριάς το 1765.

1. Σε αυτό το πλαίσιο εγγράφεται και η προβληματική του Κωνσταντίνου Καραβίδα (1930), ο οποίος στη διάρκεια του μεσοπολέμου επιχειρηματολόγησε ολοκληρωμένα πάνω στη σημασία του κοινοτικού ιδεώδους για την οργάνωση της ελληνικής κοινωνίας.

2. Εκτός των πρωτοπόρων για την ελληνική ιστοριογραφία μελετών του Σ. Ασδραχά, σε αυτό το σημείο πρέπει να υπενθυμίσω ένα άλλο φεύμα, επικυρωμένο κυρίως από ιστορικούς του δικαίου, οι οποίοι έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή στο λεγόμενο νοταριακό σύστημα, στους θεσμούς αυτοδιοίκησης και στο εν γένει νομικό πλαίσιο των «ελληνικών κοινοτήτων». Εδώ θα διέκρινε κανείς τις εργασίες των Παναζούπουλου (1960-3), Βισβίτη (1968), και άλλων.

3. Εδώ θα επεσήμανα την εργασία της Μ. Σταματογιαννοπούλου (1985).

4. Ο Roger Just (1981, 508) επισημαίνει πως ενώ η εικόνα της ηθικής ενότητας της τοπικής κοινωνίας προβάλλεται προς τα έξω και κυριαρχεί στις αντιλήψεις μεταναστών, αντίθετα οι κάτοικοι του Σταρτοχοριού διατηρούν για εσωτερική κατανάλωση την εικόνα ενός κόσμου ανταγωνισμών και διαιρέσεων στον οποίο ισχύει η αρχή: ο πόλεμος όλων εναντίον όλων.

5. Τη σημασία της διάκρισης των δύο επιπέδων για μια ερμηνευτική ανθρωπολογία έχει τονίσει ο C. Geertz (1973).

6. Ο ορισμός αυτός έχει αποδειχθεί ιδιαίτερα χρήσιμος στην ανθρωπολογική μελέτη αγροτικών κοινοτήτων της Μ. Βρετανίας (Cohen, 1982; Strathern, 1982α, 1982β).

7. Για τη σχέση των συμβόλων με τις μορφές της κοινωνικής δράσης, βλ. Geertz, 1973.

8. Η επιτόπια έρευνα στη Μουριά (ψευδώνυμο) έγινε από τον Σεπτέμβριο του 1979 μέχρι τον Ιούνιο του 1981. Ο ενεστώς χρόνος που χρησιμοποιείται στην εργασία αυτή αναφέρεται στην παραπάνω περίοδο. Η έρευνα υποστηρίχθηκε οικονομικά από τη Σχολή Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου του Λονδίνου, από το Central Research Fund του Πανεπιστημίου του Λονδίνου και από το ίδρυμα Wenner-Gren.

9. Τη γεωγραφική εικόνα του χωριού θα μπορούσαμε να τη δούμε σαν μια διαδοχή από ομόκεντρους κύκλους. Στο επίκεντρο βρίσκεται

η πλάτεια και ακολουθούν οι γειτονιές, οι μπυκατσέδες και τα αμπέλια και τέλος τα «ανικτά» και οι ελαιώνες.

10. Για μια πιο συστηματική ανάλυση των ιδεολογιών και των πρακτικών των κοινωνικών σχέσεων στη Μουριά βλ. Παπαταξιάδης, 1990.

11. Για τη συνεστιαστική φιλία στη Μουριά βλ. Παπαταξιάδης, 1990.

12. Στην περίπτωση των κοινωνιών της Ιβηρικής η Freeman (1987) επισημάνει την αντίστιξη ανάμεσα στην εξισωτική ιδεολογία της εναλλαγής (rotation), που χαρακτηρίζει τις σχέσεις εγγύτητας στην από κοινού διαχείριση πλουτοπαραγωγικών πόρων αλλά και τη διανομή της ελεημοσύνης στο εσωτερικό της τοπικής κοινωνίας, και στην ιεραρχική ιδεολογία του δυαδικού συμβολαίου, που συχνά παύει τη μορφή της διαμεσολάβησης και πατρωνίας και οργανώνει τις σχέσεις απόστασης στο εντεύθεν της εντοπιότητας πεδίο ενώ συνδέει την τοπική κοινωνία με τον περιβάλλοντα χώρο.

13. Η κοινή ιδιοκτησία πόρων και η από κοινού προσφορά υπηρεσιών συνιστούν τις κύριες όψεις της λεγόμενης «κλειστής, συσσωματωμένης αγροτικής κοινότητας» (Wolf, 1957). Κλασικό παράδειγμα στη Μεσόγειο είναι ο τύπος του οικισμού που απαντάται στην Καστίλη (Freeman, 1970). Βλ. Brandes, 1973, 755-6.

14. Όπως έχει δείξει από τον M. Herzfeld (π.χ. 1976), οι έννοιες «δικός μας» και «ξένος» συνθέτουν ένα ζεύγος λογικά αντιθέτων (ένταξη/αποκλεισμός) που καταδεικνύει σύντομα τα οποία μεταβάλλονται ανάλογα με τη σκοπιά του ομιλητή. Για πολλούς Μουριανούς ήμουν δικός τους από τη σκοπιά της εθνικής ταυτότητας, για αρκετούς ίσχυε το ίδιο από τη σκοπιά της πολιτικής ιδεολογίας, ενώ πολύ λίγοι με θεωρούσαν «αρεκέτα δικό τους» για να συζητήσουν σοβαρά οικογενειακά τους ζητήματα μπροστά μου.

15. Η θεμελίωση της τοπικής ταυτότητας σε μια αυθεντική ουσία που χαρακτηρίζεται ως «ιστορία», «έθνος», «λεπτικό ιδίωμα» μας παράγει στο φαινόμενο της εθνότητας και της πολιτισμικής βάσης της εθνικής ταυτότητας. Για την πολιτισμική διάσταση της εθνότητας βλ. Glazer και Moynihan, 1975.

16. Ο πολυσημικός χαρακτήρας της έννοιας «κοινότητα» επισημάνεται τόσο από τους Arensberg και Kimball (1965), όσο και από τους Minar και Greer (1969) στην εισαγωγή μιας συλλογής κλασικών άρθρων πάνω στο θέμα.

17. Εδώ, ως ένα βαθμό, ακολουθώ τη διάκριση που κάνει ο Schnei-

der (1979) και πολλοί άλλοι ανάμεσα σε «φύση» και «νόμο» ή ανάμεσα σε «φυσικές» σχέσεις και σε σχέσεις που βασίζονται στη σύμβαση (συμβόλαιο) και πολιτισμικά οργανώνονται από τον νόμο.

18. Για την έννοια του «νοικοκυριού» και την ιστορική της καταγωγή στην εκκλησιαστική θεσμοθέτηση του γάμου στη Λέσβο τον 19ο αιώνα βλ. Parataxiarchis (υπό έκδοση).

19. Στην ίδια κατηγορία με το «κοινό» της Μουριάς μπορούμε να κατατάξουμε το τοπικό σωματείο «η Πρόοδος», το οποίο είχε ως στόχο την «ανάπτυξη της κοινωνικής αλληλεγγύης» και την παιδεία των κατοίκων του χωριού. Εδώ μπορούμε να επισημάνουμε την πολύ εύστοχη παρατήρηση του Newby (1977): «μέσα από την έννοια της «κοινότητας», η παραδοσιακή Αγγλική τάξη των γαιοκτημόνων πρόσδεσε μια ιδεολογική χροιά στο μονοπώλιο της δύναμης που ασκούσε στο πλαίσιο της τοπικής κοινωνίας» (52). Επίσης βλ. Strathern, 1982α. Στην κεντρική Ιταλία, όπου ισχύει το ιδιότυπο αγροληπτικό σύστημα της mezzadria, η Silverman (1977, 16) παρατηρεί ότι η τοπική ελίτ των γαιοκτημόνων καλλιεργεί ένα μύθο της κοινότητας και ειδικότερα ασκείται στη «δημόσια πατρωνία» και στην προαγωγή κοινωφελών σκοπιών ως συστατικά στοιχεία της μακρόχρονης στρατηγικής της για οικονομική αυτονομία από τα παντοδύναμα αστικά κέντρα της περιοχής. Η σύνδεση του συμβόλου «κοινότητα» με τις διαδικασίες κοινωνικής διαφοροποίησης και ιεραρχικής συγκρότησης της τοπικής αγροτικής κοινωνίας είναι προφανής στην περίπτωση που εξετάζουμε. Από την άλλη πλευρά, η έντονη τάξική διαφοροποίηση συνδέεται με την παρουσία μιας ισχυρής, αυτόχθονης συνειδήσης της εντοπιότητας και την απουσία των πελατειακών σχέσεων (βλ. Gilmore, 1976).

20. Για την κοινότητα ως μοντέλο διοίκησης του χωριού και τη σύνδεση με την υποκειμενική αίσθηση της τοπικής ταυτότητας βλ. το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου της Friedl (1962) που χαρακτηριζικά επιγράφεται: «Το χωριό ως μια κοινότητα».

21. Για το ρόλο των «τοπικών συλλόγων» στη συγκρότηση της τοπικής ταυτότητας βλ. Kenna, 1983.

22. Στην ίδια κατηγορία των αυτόχθονων συσσωματώσεων θα κατέτασσαν τον υπό σχηματισμό τοπικό Αγροτικό Σύλλογο που χρησιμοποιείται ως αντίβαρο του Συνεταιρισμού.

23. Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι, ιδιαίτερα στις χαμηλότερες κοινωνικές κατηγορίες, είναι οι γυναίκες κυρίως και όχι οι άνδρες που συναναστρέφονται τις «ανήθικες» κατηγορίες: το χρήμα και τη συναλλαγή

με το κράτος. Από διαφορετική σκοπιά η Dimen (1981, 102), τονίζει ότι η κεντρομόλος τάση του γυναικείου, οικιακού χώρου εξισορροπείται στις φυγόντες δυνάμεις της οικονομίας και του κράτους.

24. Με βάση την ανάλυση ορισμένων μυθιστορημάτων έχω σκιαγραφήσει το αξιακό σύστημα αυτής της κοινωνικής κατηγορίας. Οι έννοιες της «παλικαριάς» και του «φιλότιμου» κατέχουν κεντρική θέση στις αξίες των πληθείων (βλ. Parataxiarhis, 1985).

25. Στις βουλευτικές εκλογές του 1981 και επί συνόλου 397 εγκύρων ψηφοδεletίων πήραν η Νέα Δημοκρατία 54 ψήφους, το ΠΑΣΟΚ 72 ψήφους, το ΚΚΕ 208 ψήφους, το ΚΚΕ Εσωτερικού 60 ψήφους και το κόμμα των Προοδευτικών 3 ψήφους. (Εφημερίδα *Εμπρός*, 26.10.1981).

26. Βεβαίως η αναγωγή στην ανδρική συλλογικότητα γίνεται εκεί όπου το υλικό συμφέρον είναι δυνατόν να τεθεί υπό την επιτήρηση των αξιών του καφενείου. Με άλλα λόγια μπορεί να πραγματοποιείται στο πεδίο του πολιτικού, είναι όμως αδύνατο να υλοποιηθεί στο πεδίο του οικονομικού.

27. Σε ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον άρθρο, ο D. Meertens (1975) υποστηρίζει ότι στην Ισπανία συναντούμε δυο μοντέλα κοινότητας τα οποία διακρίνονται από το βαθμό ταξικής διαφοροποίησης των τοπικών κοινωνιών. Στη νότια Ισπανία και ιδιαίτερα στην Ανδαλουσία, όπου ιστορικά παρατηρούνται έντονες ταξικές αντιπαλότητες (σε αντίθεση με τη βόρεια Ισπανία, όπου οι τοπικές κοινωνίες συγκροτούνταν με εξωτερική δύναμη και όπου συναντούμε τη λεγομένη «συσσωματωμένη κοινότητα») η έννοια του *pueblo*, λαός, γίνεται συνώνυμη του χωριού, από το οποίο εξαιρείται η ντόπια ελίτ (Meertens, 1975, 67). Για το ίδιο ζήτημα επίσης βλ. Pitt Rivers (1971) και Gilmore (1976). Η φόρτιση της έννοιας του χωριού με ταξικές αναφορές σημαίνει ότι αποτελεί ένα είδος αναχρονιστικής απάντησης στο δια-ταξικό περιεχόμενο της έννοιας της κοινότητας κατά τον 19ο αιώνα.

28. Αρχαίες φορές σε συζητήσεις κυρίως με τεχνικό, οικονομικό περιεχόμενο που έμμεσα ή άμεσα συνδέονταν με τη δραστηριότητα δημόσιας υπηρεσίας, όπως η Τράπεζα ή Νομαρχία, γινόταν η παρατήρηση ότι «εμείς εδώ είμαστε χωριάτες, δεν ξέρουμε» ή «δεν καταλαβαίνουμε». Πίσω από τον ειρωνικό σχολιασμό της αμοδιότητας των ειδικών, οι οποίοι μόνον γνωρίζουν, βρισκείται ο τονισμός της τοπικής ταυτότητας. Η απόχρωση αγροτικό/ασεακό, της «υπαίθρου»/της πόλης συχνά λανθάνει στη χρήση του χωριού ως ταξικού ιδιώματος.

29. Η Strathern (1984) επισημαίνει πως η ιδεολογία του τοπικι-

σμού συνυφάνεται με εικόνες κινητικότητας και υπέβρασης του τοπικού συνόρου. Η σύνδεση, τοπικισμού και κινητικότητας επιβεβαιώνεται από τη δημογραφική ιστορία της Μουριάς και τη συνεχή παρουσία μεταναστευτικών ρευμάτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΑΣΔΡΑΧΑΣ, Σ. Φορολογικές και Περιοριστικές Λειτουργίες των Κοινοτήτων στην Τουρκοκρατία, στα *Ιστορικά*, τεύχος 5, 1986, 45-62.
- ΑΣΔΡΑΧΑΣ, Σ. *Ελληνική Κοινωνία και Οικονομία, Ιη' και Ιθ' Αιώνας*, Αθήνα: Ερμής, 1982.
- ΚΑΡΑΒΙΔΑΣ, Κ. *Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, Αθήνα, 1930.
- ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. Εκκλήσια και Δίκαιον εις την Χερσόνησον του Αίμου επί Τουρκοκρατίας, σε *Επιστημονική Επετηρίδα της Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, τόμ. Η', 1960-3.
- ΣΤΑΜΑΤΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. Εξαγωγικό Εμπόριο και Βιοτεχνική Εργασία στην Αγία κατά το Τέλος του 18ου Αιώνα: «Συνεταιρισμοί» στις Νότιες Υπώρειες του Κίσαβου, σε *Ελληνική Κοινωνία*, τόμ. 1, 1987, 143-156.
- ARENSBERG, C. και S. KIMBALL, *Culture and Community*. Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace και World, 1965.
- BELL, C. και H. NEWBY, *Community Studies*, Λονδίνο: Allen και Unwin, 1971.
- BRANDES, S. Social Structure and Interpersonal Relations in Navanogal (Spain), σε *American Anthropologist*, τόμ. 75, 1973, 750-765.
- CAMPBELL, J.K. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Oxford University Press, 1964.
- CAMPBELL, J.K. Regionalism and Local Community, σε M. Dimen και E. Friedl (επιμ.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: Toward a Perspective on the Ethnography of Greece*, Annals of the New York Academy of Sciences, τόμ. 268, 1976.

- COHEN, A.P. Belonging: the Experience of Culture, σε A.P. Cohen (επιμ.), *Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, Manchester: Manchester University Press, 1982, 1-17.
- COHEN, A.P. *The Symbolic Construction of Community*, Λονδίνο: Tavistock Publications, 1985.
- COLE, J.W. και E.R. WOLF, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Νέα Υόρκη: Academic Press, 1974.
- DAVIS, J. Beyond the Hyphen: Some Notes and Documents on Community - State Relations in South Italy, σε J. Boissevain και J. Friedl (επιμ.), *Beyond the Community: Social Process in Europe*, Amsterdam: University of Amsterdam, 1975, 49-55.
- DIMEN, M. The State, Work and the Household: Contradictions in a Greek Village, σε *Michigan Discussions in Anthropology*, τόμ. 6, 1981, 102-115.
- DU BOULAY, J. *Portrait of a Greek Mountain Village*, Οξφόρδη: Clarendon Press, 1974.
- FREEMAN, S. Corporate Village Organization in the Sierra Ministra: an Iberian Structural Type, σε *Man* (Ν.Σ.), τόμ. 3, 1968.
- FREEMAN, S.T. *Neighbors: The Social Contract in a Castilian Hamlet*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- FREEMAN, S. Egalitarian Structures in Iberian Social Systems: The Context of Turn-taking in Town and Country, σε *American Ethnologist*, τόμ. 14, 1987, 470-490.
- FRIEDL, E. *Vasilika: A Village in Modern Greece*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- GANS, H.J. *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, Νέα Υόρκη: The Free Press, 1965 (1962).
- GEERTZ, C. Studies in Peasant Life: Community and Society σε B.J. Siegel (επιμ.), *Biennial Review of Anthropology* 1961, Stanford: Stanford University Press, 1962.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1973.
- GILMORE, D. Class, Culture and Community Size in Spain: The Relevance of Models, σε *Anthropological Quarterly*, τόμ. 49, 1976, 89-106.
- GLAZER, N. και D.P. MOYNIHAN (επιμ.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

- HERZFERD, M. *Categories of Inclusion and Exclusion in a Rhodian Village*, Unpublished D. Phil. Thesis, Oxford University, 1976.
- HERZFERD, M. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- JUST, R. *Spartohori: The Constitution of a Greek Ionian Island Village Community*, Unpublished D. Phil. thesis, Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford, 1981.
- KENNA, M.E. Institutional and Transformational Migration and the Politics of Community: Greek Internal Migrants and their Migrant's Association in Athens, σε *European Journal of Sociology*, τόμ. XXIV, 1983, 263-287.
- MEERTENS, D. South from Madrid: Regional Elites and Resistance, σε J. Boissevain και J. Friedl (επιμ.), *Beyond the Community: Social Process in Europe*, The Hague: University of Amsterdam and Department of Education of The Netherlands, 1975.
- MINAR D.W. και S. GREER (επιμ.), *The Concept of Community: Readings with Interpretations*, Chicago: Aldine, 1969.
- NEWBY, H. *The Deferential Worker*, Harmondsworth: Penguin, 1977.
- PAPATAXIARCHIS, E. The Dancing Efes: Notions of the Male Person in Aegean Greek fiction, εργασία που παρουσιάστηκε στο Συνέδριο του Modern Greek Studies Association με θέμα «Greece and Asia Minor», 1985.
- PAPATAXIARCHIS, E. Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender and Kinship in Aegean Greece, σε P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- PAPATAXIARCHIS, E. *The Cost of the Household: Social Classes, Marriage Strategies and Ecclesiastical Law in 19th. Century Lesbos*, σε S. Woolf (επιμ.), *Sociétés Sub-européennes à l'Age Modern: Adaptations et Resistances*, Παρίσι: La Découverte, υπό έκδοση.
- PITT-RIVERS, J. *The People of the Sierra*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (1954).
- REDFIELD, R. *The Little Community*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967 (1956).

- SCHNEIDER, D.M. Kinship, Community and Locality in American Culture, σε A.J. Lichtman και J.R. Challinor (επιμ.), *Kin and Communities: Families in America*, Washington: Smithsonian Institution Press, 1979, 155-174.
- SILVERMAN, S. Patronage as Ideology, σε E. Gellner και J. Waterbury (επιμ.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Λονδίνο: Duckworth, 1977, 7-19.
- STRATHERN, M. The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status, σε A.P. Cohen (επιμ.), *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester: Manchester University Press, 1982 a.
- STRATHERN, M. The Village as an Idea: Constructs of Villageness in Elmton, Essex, σε A.P. Cohen (επιμ.), *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester: Manchester University Press, 1982β, 247-277.
- STRATHERN, M. Localism Displaced: A Vanishing Village in Rural England, σε *Ethnos*, 1984, 43-61.
- TURNER, V. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- WOLF, E. Closed, Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java, σε *Southwestern Journal of Anthropology*, 1957, 1-18.
- WOLF, E. *Peasants*, Λονδίνο: Prentice Hall, 1966.