

Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας - ΠΜΣ Κοινωνική και Ιστορική Ανθρωπολογία

Ζώντας στο παρόν

Αντιλήψεις του χρόνου σε
τροφοσυλλεκτικές κοινωνίες και σε ένα
κοινόβιο των Αθηνών



Διπλωματική Εργασία

Νεφέλης Χατζηδιάκου

Επιβλέπων Καθηγητής: Ε. Παπαταξιάρχης

Νοέμβριος 2004



Ταυτότητα Εργασίας

<u>Διπλωματική Εργασία</u>	
Τίτλος	Ζώντας στο παρόν. Αντιλήψεις του χρόνου σε τροφосуλλεκτικές κοινωνίες και σε ένα κοινόβιο των Αθηνών.
Επιβλέπων Καθηγητής	Κος Παπαταξιάρχης Ε.
Στοιχεία φοιτητή	<i>όνομα</i> Νεφέλη Χατζηδιάκου
	<i>Αριθμός μητρώου</i> 151/2002 14
<i>Σύνολο λέξεων:</i>	<i>Χωρίς Υποσημειώσεις: 15.587</i> <i>Με Υποσημειώσεις: 17.595</i>

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Προσεγγίσεις του ζητήματος του χρόνου

- 1.1 Κατασκευές του χρόνου. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις
- 1.2 Εννοιολογήσεις του χρόνου σε κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης
- 1.3 Εννοιολογήσεις του χρόνου και εξισωτισμός: κοινωνίες μέθεξης vs κοινωνίες κυνηγών - τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο χρόνος ως παρόν στα πλαίσια ενός κοινοβίου στο κέντρο της Αθήνας.

Λόγοι και Πρακτικές

- 2.1 Εισαγωγή
- 2.2 Ο χώρος και τα πρόσωπα
 - 2.2.1 Ο χώρος
 - 2.2.2 Τα πρόσωπα
 - 2.2.3 Τα πρόσωπα μέσα στο χώρο
 - 2.2.3.1 Οι γείτονες
 - 2.2.3.2 Νομαδικότητα
 - 2.2.3.3 Ο δρόμος
- 2.3 Ο χρόνος
 - 2.3.1 Ο λόγος για το χρόνο
 - 2.3.2 Η πρακτική
- 2.4 Το υποκείμενο μέσα σε έναν κυμαινόμενο χώρο και χρόνο

Εισαγωγή

Η εργασία αυτή ασχολείται με την εννοιολόγηση του χρόνου ως παρόντος σε διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα. Το πρώτο μέρος εστιάζει στην ανθρωπολογική σκοπιά της μελέτης του χρόνου, δίνοντας έμφαση στις διαφορετικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις του φαινομένου αυτού. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζεται η συγκεκριμένη περίπτωση ενός κοινοβίου, κάτω από το πρίσμα της σχέσης των ανθρώπων που κατοικούν σε αυτό με το χρόνο και ειδικότερα με ένα α-χρονικό παρόν.

Η δυσκολία ορισμού της έννοιας του χρόνου, καθώς και η επακόλουθη σύγχυση των διαφορετικών παραδοχών της έννοιας αυτής, οδήγησαν στην αναγκαιότητα ύπαρξης μίας εισαγωγής (1.1) στην οποία να διακρίνεται ο υπερβατικός και ο μη υπερβατικός πολιτισμικός σχετικισμός (Gell) ώστε να γίνει εφικτή η αναζήτηση διαφορετικών εννοιολογήσεων του χρόνου σε διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά σε διάφορες διακρίσεις ανάμεσα σε διαφορετικές «ποιότητες» του χρόνου, σε διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους η διάρκεια του χρόνου γίνεται αντιληπτή: γραμμικός, κυκλικός, εναλλασσόμενος χρόνος, ποσοτικός και ποιοτικός χρόνος. Οι διακρίσεις αυτές συνδέονται με διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα και τα αίτια της μετάβασης από τη μία αντίληψη του χρόνου σε μία άλλη συνδέονται με ιστορικά και κοινωνικά αίτια.

Το ζήτημα της αντίληψης του χρόνου ως παρόντος προσεγγίζεται θεωρητικά στη βάση δύο θεωριών: εκείνης του Woodburn (1.2) για την «οικονομία άμεσης ανταπόδοσης» και εκείνης του Turner (1.3) για τις «κοινωνίες μέθεξης». Μέσα από διαφορετικό πρίσμα και χρησιμοποιώντας διαφορετικά εθνογραφικά παραδείγματα, οι δύο συγγραφείς καταλήγουν

στο συμπέρασμα πως υπάρχουν κοινωνίες (στην περίπτωση του Woodburn) ή κοινωνίες μέθεξης οι οποίες έχουν πεπερασμένο χρονικό ορίζοντα (στην περίπτωση του Turner) στα πλαίσια των οποίων εμφανίζεται μία αντίληψη του χρόνου που εστιάζει στο παρόν, αφήνοντας πολύ μικρή θέση στο παρελθόν και το μέλλον. Η αντίληψη αυτή, και στους δύο συγγραφείς, συνδέεται με έναν έντονο προσανατολισμό των κοινωνιών αυτών προς τον εξισωτισμό. Το ζήτημα της οικονομίας, και στις δύο περιπτώσεις, είναι κομβικό. Για τον Woodburn, η «οικονομία άμεσης ανταπόδοσης» είναι αυτή που εξασφαλίζει τη διατήρηση των κοινωνιών αυτών, ενώ για τον Turner το ζήτημα της πρόσκτησης ή παραγωγής των αναγκαίων αγαθών είναι ένας από τους βασικούς σκοπούς που δεν μπορεί να υπερβεί μία κοινωνία μέθεξης, ώστε να διατηρηθεί στο χρόνο.

Η παρατήρηση των δύο αυτών συγγραφέων πως παρόμοιους σχηματισμούς με αυτούς που περιγράφουν μπορεί να συναντήσει κανείς και στις δυτικές κοινωνίες είναι αυτή που επιτρέπει την προσπάθεια ανίχνευσης παρεμφερών λόγων και πρακτικών μέσα σε ένα «δυτικό» πλαίσιο, κάτι που γίνεται στο δεύτερο μέρος της εργασίας αυτής. Στην εισαγωγή του Β' μέρους παρουσιάζεται η σύνδεση που κάνουν οι Woodburn και Turner ανάμεσα στις θεωρίες τους και παρόμοιους σχηματισμούς σε δυτικές κοινωνίες, και στη συνέχεια παρουσιάζονται τα εννοιολογικά πλαίσια μέσα από τα οποία θα μπορούσε να ιδωθεί το παράδειγμα που χρησιμοποιείται. Τέλος, γίνεται αναφορά στην ποικιλία των πολιτισμικών συμφραζομένων μέσα στα οποία έχουν παρατηρηθεί παρόμοιες πρακτικές και λόγοι στη δυτική κοινωνία.

Καθώς τα πολιτισμικά συμφραζόμενα (σε σχέση με τις κοινωνίες κυνηγών τροφουσλλεκτών και τις κοινωνίες μέθεξης) είναι ιδιαίτερος διαφορετικά και μία αυστηρή σύγκριση δεν θα ήταν δυνατόν να

υποστηριχθεί, η αναζήτηση δίνει βάρος σε συγκεκριμένους λόγους και πρακτικές που να συνδέονται με μία αντίληψη του χρόνου ως παρόντος. Η έρευνα έγινε σε ένα κοινόβιο στο κέντρο της Αθήνας και βασίσθηκε τόσο σε συζητήσεις και συνεντεύξεις όσο και σε (περιορισμένη) επιτόπια παρατήρηση.

Αν και ένα ανθρωπολογικό κείμενο οφείλει να δίνει έμφαση στην εθνογραφική λεπτομέρεια και να οδηγείται αβίαστα στα συμπεράσματά του, ωστόσο στη συγκεκριμένη περίπτωση, ίσως σε κάθε περίπτωση, βρισκόμαστε αντιμέτωποι και με ένα πολιτικό ζήτημα. Ένα κείμενο που προσπαθεί να περιγράψει και να αναλύσει κοινωνικές συμπεριφορές και λόγους που παρουσιάζονται «στο περιθώριο», ένα κείμενο που ασχολείται με ανθρώπους οι οποίοι εύκολα μπαίνουν στο στόχαστρο ενός «κυρίαρχου λόγου» και μίας «κυρίαρχης δράσης» λιγότερο ή περισσότερο κατασταλτικής, δεν μπορεί να αγνοεί τις πολιτικές διαστάσεις του ζητήματος που θίγει. Κανένα κείμενο δεν μπορεί να υπάρχει σε ένα κενό, έξω από την κοινωνία από την οποία παρήχθη και στην οποία αναφέρεται. Κανένα κείμενο δεν είναι άκακο, χωρίς προθέσεις. Αν τα κείμενα εμπεριέχουν αναπόδραστα εξουσία, στο κείμενο αυτό επιχειρείται η όσο το δυνατόν περισσότερη μείωση της εξουσίας αυτής. Εις βάρος της εθνογραφικής λεπτομέρειας, αλλά υπέρ της πολιτικής ορθότητας. Η ευθύνη, στο ακέραιο, βαρύνει τη συγγράφουσα.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Προσεγγίσεις του ζητήματος του χρόνου

1.1

Κατασκευές του χρόνου.

Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις

Το ζήτημα του χρόνου αντιμετωπίστηκε από τη φιλοσοφία και τις φυσικές επιστήμες ως ένα ενιαίο πεδίο: αντικειμενικός ή υποκειμενικός, μετρήσιμος ή όχι, προϊόν της εμπειρίας ή στοιχείο προεμπειρικό, ο χρόνος σε κάθε περίπτωση δεν θεωρείται πως μπορεί να διαφέρει στην ουσία του, για όλους είναι κοινή αυτή η έννοια που ο Άγιος Αυγουστίνος δεν μπορούσε να ορίσει, και γνώριζε το νόημά της μόνο αν δεν τον ρωτούσαν γι' αυτή.

Ωστόσο, η έμφαση στην αιτιακή σχέση ανάμεσα στις πιο στοιχειώδεις κατηγοριοποιήσεις και την κοινωνική οργάνωση, που ξεκινάει από τον Durkheim, είχε σαν αποτέλεσμα τη μετατόπιση της μελέτης του χρόνου από το οντολογικό πεδίο προς ένα κοινωνιολογικό πεδίο, το οποίο δεν καθορίζεται πλέον από οικουμενικές ποιότητες που σχετίζονται με τη συνείδηση, αλλά από «ποιοτικούς» παράγοντες, που εξαρτώνται από την ιστορικότητα διαφορετικών διαδικασιών. Έτσι κι ο χρόνος δεν παύει να εννοιολογείται από άτομα που ζουν και δρουν στα πλαίσια διαφορετικών κοινωνιών και πολιτισμικών συστημάτων. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η έννοια του χρόνου δεν νοείται ως ενιαίο φαινόμενο που εγγράφεται στον ανθρώπινο νου με τρόπο ο οποίος προσδιορίζεται αποκλειστικά είτε από την ανθρώπινη νόηση, είτε από μία άκαμπτη και καθολική εξωτερική πραγματικότητα, είτε από την αλληλεπίδραση αυτών και μόνο των παραγόντων. Αντιθέτως, τα φαινόμενα αποκτούν νόημα μέσα από το πλέγμα των πολιτισμικών σημασιών που χαρακτηρίζουν κάθε πολιτισμικό σύστημα, σημασιοδοτούνται διαφορετικά σε διαφορετικές κοινωνίες. Έτσι,

για την περίπτωση της αντίληψης του χρόνου, έχουμε «διαφορετικές εκφράσεις και κλίμακες χρόνου που χαρακτηρίζουν διάφορα έθνη, τύπους κοινωνιών και ομάδες» [Gurvitch 1964]

Η θεωρία του κονστρουκτιβισμού είναι αυτή που έδωσε θεωρητική βάση στην πρόταση αυτή. Σύμφωνα με τον C. Geertz, ο πολιτισμός είναι ένα πλέγμα συμβόλων και σημασιών. Τα σύμβολα αυτά, πάνω στα οποία αποτυπώνεται η σημασία, διαφέρουν από πολιτισμό σε πολιτισμό και εξαρτώνται από την εμπειρία [Geertz 1973: 351-353]. Σύμφωνα με τη συμβολική ανθρωπολογία λοιπόν, τα πολιτισμικά συστήματα διαφέρουν στον τρόπο με τον οποίο για το καθένα από αυτά νοηματοδοτείται ο κόσμος, και η διαφορά αυτή στις σημασίες είναι (και) ιστορικά καθορισμένη. Έτσι ο τρόπος προσέγγισης του φαινομένου του πολιτισμού απομακρύνεται από καθολικές ποιότητες που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο ως είδος και κατευθύνεται προς την αναζήτηση των όρων κατασκευής των φαινομένων αυτών σε κάθε περίπτωση χωριστά. Εφόσον λοιπόν κάθε φαινόμενο καθορίζεται πολιτισμικά, και ίδια η σκέψη είναι μία κοινωνική πράξη: η φύση της σκέψης είναι κοινωνική [Geertz 1973:351]. Συνεπώς και η αντίληψη για το χρόνο, αντιμετωπίζεται ως μία πολιτισμική κατασκευή που «δεν απορρέει από τη φύση των πραγμάτων, αλλά κατασκευάζεται ιστορικά, διατηρείται κοινωνικά και εφαρμόζεται ατομικά» (Geertz 1973: 354).

Ωστόσο, η σχετικότητα του χρόνου, που προκύπτει από μια τέτοια θεώρηση εισάγει νέα διλήμματα. Ο Durkheim συνδέει «ιδέες τόσο αφηρημένες όπως εκείνες του χρόνου και του χώρου» (Durkheim & Mauss 1867:175) με την «αντιστοιχούσα κοινωνική οργάνωση» (Durkheim & Mauss 1867:175). Η σύνδεση αυτή είναι αυστηρά μονόδρομη: «οι συλλογικές αναπαραστάσεις του χρόνου δεν αντανakλούν παθητικά το χρόνο, αλλά στην πραγματικότητα δημιουργούν το χρόνο ως φαινόμενο που γίνεται

αντιληπτό από ανθρώπινα όντα ικανά να αισθάνονται»(Gell 1992:4). Συνθήκη για την κατηγοριοποίηση των όντων και των πραγμάτων είναι για τον Durkheim η κοινωνία (και όχι η εμπειρία) : «Η κοινωνία δεν ήταν απλώς ένα μοντέλο σύμφωνα με το οποίο εργάστηκε η ταξινομική σκέψη· είναι τα δικά της τα πλαίσια που χρησίμευσαν ως πλαίσια στο σύστημα. Οι πρώτες λογικές κατηγορίες ήταν οι κοινωνικές κατηγορίες» (Durkheim & Mauss 1867:169)

Η εξάρτηση των λογικών κατηγοριών από την οργάνωση σε κοινωνία που υποστηρίζει ο Durkheim ξεφεύγει από την αναζήτηση των σημασιοδοτήσεων της έννοιας του χρόνου σε διαφορετικούς πολιτισμούς και κινείται προς το μεταφυσικό πεδίο, εφόσον η μετάβαση από τα καντιανά «νοούμενα» στα «φαινόμενα» επιτυγχάνεται δια μέσου της κοινωνικής οργάνωσης, η οποία ευθύνεται για την ύπαρξη των στοιχειωδών κατηγοριοποιήσεων¹.

Η έμφαση που δίνει ο Durkheim στην σημασία της ιστορικότητας των κοινωνικών διαδικασιών ενισχύει τον πολιτισμικό σχετικισμό, αποδίδοντας διαφορετικά χαρακτηριστικά σε κάθε κοινωνία χωριστά. Ωστόσο, η επέκταση του σχετικισμού αυτού στο πεδίο της κατανόησης του κόσμου και η αναγωγή

¹ Ο Kant εντάσσει τη θεωρία του για το χρόνο μέσα στη γενική βασική του αντίληψη πως ο Νους θέτει τους νόμους στην εξωτερική πραγματικότητα. Η πεμπουσία του «λογικού υποκειμένου» δεν καθορίζεται από την εμπειρία, η οποία μεταλλάσσεται μέσα στο χρόνο. Έτσι ο Kant αποσυνδέει τη συνείδηση που είναι προϊόν της εμπειρίας από ένα άλλο επίπεδο συνείδησης (υπερβατική συνείδηση) αναλλοίωτο, πέρα από το χώρο και το χρόνο της εμπειρίας. Υποστηρίζει πως έξω από τους ανθρώπους και πέρα από την εμπειρία υπάρχει κάτι το υπερβατικό το οποίο, μη μπορώντας να το πλησιάσουμε και να το εξηγήσουμε, το μορφοποιούμε βάζοντάς το σε κάποιους ήδη υπάρχοντες για εμάς τύπους. Ο χώρος και ο χρόνος είναι για τον Kant δύο από τους τύπους αυτούς, στοιχεία προεμπειρικά (a priori) και καθαρά (rein). Ουσιαστικά, αυτό που λέει ο Kant είναι πως αντιλαμβανόμαστε το χώρο και το χρόνο επειδή εμείς οι ίδιοι θέτουμε το χώρο και το χρόνο κάνοντας χρήση των προεμπειρικών τύπων που έχουμε μέσα μας.

Η σκέψη του Durkheim συνδέεται με αυτή του Kant, τόσο στην έμφαση στον ορθολογισμό, όσο και στη σημασία που αποδίδεται στο ρόλο των στοιχειωδών κατηγοριών στη μετάβαση από τον κόσμο των «νοουμένων» στον κόσμο των «φαινομένων». Ωστόσο, για τον Durkheim στη μετάβαση αυτή καταλυτικό ρόλο παίζει η οργάνωση σε κοινωνία, καθώς ο κόσμος των «φαινομένων» ταυτίζεται με το κοινωνικό πεδίο (βλ. Gell 1992: 9)

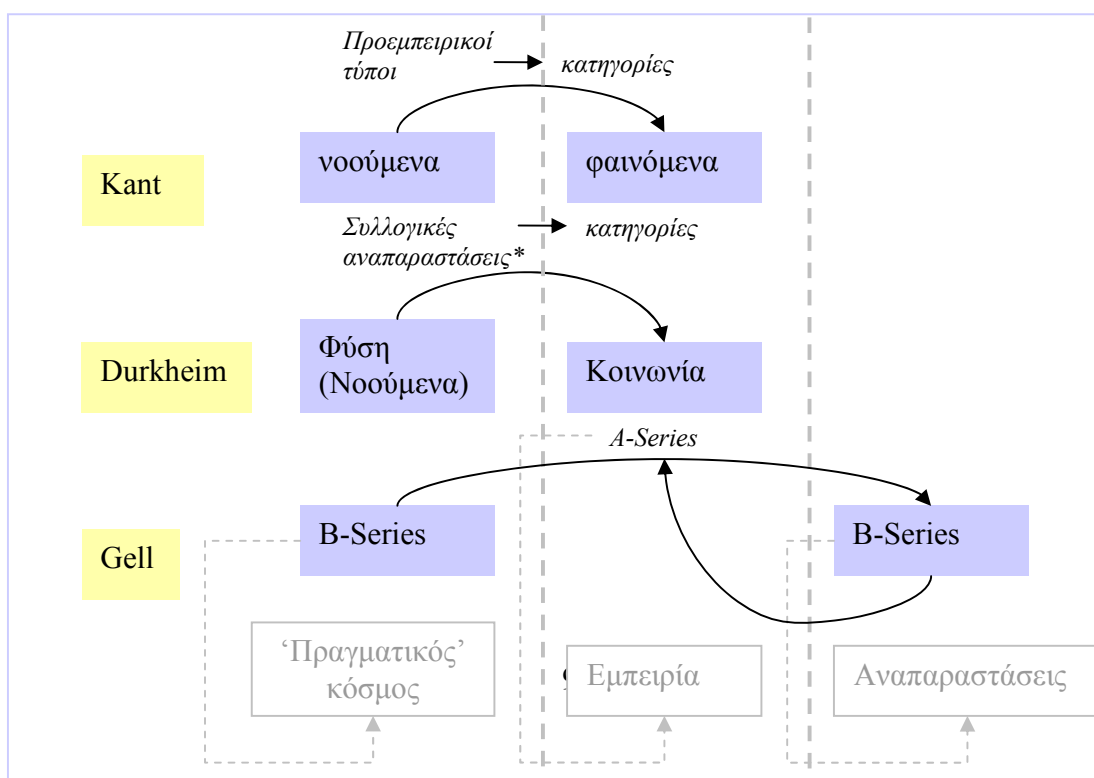
της κατανόησης αυτής στην ίδια την κοινωνική οργάνωση οδηγεί σε έναν τόσο ακραίο όσο και αυταπόδεικτα μη ρεαλιστικό πολιτισμικό σχετικισμό: «αν η άποψη περί της σχετικότητας των εννοιών του χρόνου υιοθετηθεί, είναι τόσο βασική ώστε αναπόφευκτα δικαιολογεί το συμπέρασμα πως όλες οι όψεις του πολιτισμού είναι σχετικές» (Bloch 1977:282).

Το ζήτημα που απασχολεί εδώ εντάσσεται στη γενικότερη συζήτηση σχετικά με τα όρια του πολιτισμικού σχετικισμού. Η άποψη που θέλει την πραγματικότητα να κατασκευάζεται στην ολότητά της από τον πολιτισμό οδηγεί στην παραδοχή πως υπάρχουν διαφορετικές πραγματικότητες, όσες και οι πολιτισμοί. Στην περίπτωση αυτό όμως «τα πολιτισμικά πλαίσια των διαφορετικών πολιτισμών δεν είναι απλώς εις βάθος διαφορετικά, είναι και ασυμβίβαστα [μεταξύ τους]» [Spiro 1984:75]. Σε σχέση με το ζήτημα του χρόνου, η συζήτηση αυτή συνδέεται με το κατά πόσο ο σχετικισμός θα επεκταθεί σε ζητήματα που αφορούν τις στοιχειώδεις κατηγοριοποιήσεις. Ανεξάρτητα από το αν τα όρια του πολιτισμικού σχετικισμού βρίσκονται εδώ ή νωρίτερα, το κατώφλι των στοιχειωδών κατηγοριοποιήσεων μοιάζει αδύνατον να διασχισθεί. Κι αυτό γιατί αν η κάθε κοινωνία χωριστά και με διαδικασίες ιστορικά διαφορετικές έφτανε στο σημείο να κατανοήσει τα θεμελιώδη «στοιχεία» του κόσμου (όπως το χώρο, το χρόνο ή τον αριθμό), τότε οι «κατανοήσεις» αυτές θα ήταν τόσο διαφορετικές, ώστε θα ήταν αδύνατον να επικοινωνούν οι διαφορετικοί πολιτισμοί μεταξύ τους.

Το αδιέξοδο που φαίνεται να δημιουργείται μπορεί να ξεπερασθεί με τη διάκριση του Alfred Gell μεταξύ υπερβατικού και μη-υπερβατικού πολιτισμικού σχετικισμού. Σύμφωνα με τον Gell, ο υπερβατικός πολιτισμικός σχετικισμός «έχει σαν σκοπό να εξηγήσει τις πολιτισμικές διαφορές με όρους διαφορετικά κατασκευασμένων 'πραγματικοτήτων' ή (πολιτισμικών)

‘κόσμων’»(Gell 1992: 69), ενώ ο μη-υπερβατικός πολιτισμικός σχετικισμός «εστιάζει στις δια-πολιτισμικές διαφορές [που εντοπίζονται] στις αντιλήψεις, τις συμπεριφορές και τις αξίες μέσα στα πλαίσια μίας ολιστικής πραγματικότητας»(Gell 1992:69). Θα μπορούσε κανείς να πει, δανειζόμενος την ορολογία από τον Lakatos πως ο μη υπερβατικός πολιτισμικός σχετικισμός δέχεται μία διάκριση μεταξύ ενός σκληρού πυρήνα που δεν μεταβάλλεται και ενός μαλακού περιβλήματος που αλλάζει. Στην περίπτωση της μελέτης του χρόνου, μια τέτοια διάκριση παραπέμπει σε μία διάκριση μεταξύ «πραγματικού χρόνου» και «ανθρώπινου χρόνου». Σύμφωνα με τον Alfred Gell, ο «πραγματικός» χρόνος είναι ένα κλειστό, ντετερμινιστικό σύστημα, ενώ ο «ανθρώπινος χρόνος» κατασκευάζεται σύμφωνα με λογικά πρότυπα(Gell 1992:240): «επομένως κάνω μία σαφή διάκριση μεταξύ του πεδίου του ανθρώπινου (δηλ. γνωστικού) χρόνου και του πεδίου του φυσικού χρόνου» (Gell 1992:240).

Ο Alfred Gell καταλήγει στη διάκριση αυτή χρησιμοποιώντας και συνδυάζοντας δύο διαφορετικές εκφάνσεις του χρόνου, οι οποίες διαφέρουν ως προς τον τρόπο κατηγοριοποίησης των γεγονότων: ο χρόνος Α'τύπου



κατηγοριοποιεί τα γεγονότα σύμφωνα με τον ανθρωποκεντρικό άξονα παρελθόντος – παρόντος – μέλλοντος, ενώ ο χρόνος τύπου Β' κατηγοριοποιεί τα γεγονότα σύμφωνα με τη μεταξύ τους διαδοχή πάνω σε έναν άξονα που αναγνωρίζει μόνο το προγενέστερο και το μεταγενέστερο (Gell 1992:149-174). Σύμφωνα με τον Gell ο χρόνος Β' τύπου έχει σαφή προτεραιότητα εφόσον «αυτό που έχει σημασία και αξίζει στ' αλήθεια να ονομάζεται 'πραγματικό' είναι ο Β' τύπος» (Gell 1992:320).

Η διάκριση ανάμεσα στους δύο αυτούς «τύπους χρόνου» δεν αναφέρεται σε δύο διαφορετικά είδη χρόνου που γίνονται αντιληπτά από τον άνθρωπο, αλλά βασίζεται στη διάκριση ανάμεσα στο χρόνο ως φαινόμενο και το χρόνο ως εμπειρία. Ο Gell προτείνει ένα σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο χρόνος Α' τύπου διαμεσολαβεί μεταξύ δύο επιπέδων χρόνου τύπου Β': εκείνου που κυριαρχεί στον « 'πραγματικό' κόσμο Β' τύπου» (Gell 1992:238), έναν κόσμο «που έχει λογική προτεραιότητα αλλά είναι απροσπέλαστος για την αντίληψη» (Gell 1992:238), και των αναπαραστάσεων του Β' τύπου που εσωτερικεύουν οι άνθρωποι ως « 'πρότυπα' του πραγματικού κόσμου» (Gell 1992:238)².

Η κατηγοριοποίηση που εισάγει ο Gell διευκολύνει τη διάκριση μεταξύ του χρόνου ως φαινομένου, ο οποίος αποτελεί τον κοινό 'πυρήνα' της έννοιας

² Η ανάλυση αυτή πλησιάζει σε μία καντιανού τύπου ανάλυση, στο βαθμό που διαχωρίζει έναν απροσπέλαστο κόσμο «νοουμένων» που κυριαρχείται από χρόνο τύπου Β' και έναν κόσμο «φαινομένων», ο οποίος είναι ο κόσμος της εμπειρίας². Ωστόσο η προσέγγιση του Gell απομακρύνεται από αυτήν του Kant στο ότι το πεδίο των αναπαραστάσεων δεν βρίσκεται ανάμεσα στους δύο αυτούς 'κόσμους' για να τους ενώσει, αλλά είναι το 'σημείο' στο οποίο καταλήγει η ροή της 'πληροφορίας' και από το οποίο, επεξεργασμένη πια, η πληροφορία ανατροφοδοτεί τη μετάβαση από τον κόσμο των 'νοουμένων', στον κόσμο των αναπαραστάσεων. Έτσι, για τον Gell η μετάβαση παύει να είναι μετάβαση μεταξύ νοουμένων και φαινομένων και γίνεται μία παλινδρομική κίνηση και ανατροφοδότηση από τον κόσμο των νοουμένων στις εσωτερικές αναπαραστάσεις δια μέσου της εμπειρίας, δηλαδή του κόσμου των φαινομένων.

του χρόνου και του χρόνου ως εμπειρίας, ο οποίος αποτελεί το διαφορετικό κάθε φορά περίβλημα του πυρήνα αυτού. Με τον τρόπο αυτό 'νομιμοποιεί' και εδραιώνει έναν πολιτισμικό σχετικισμό απαλλαγμένο από μεταφυσικά ερωτήματα σχετικά με τη φύση του χρόνου ως φαινομένου, καθώς «δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην πρόταση ότι ο χρόνος μπορεί να μελετηθεί σε πολλά διαφορετικά πολιτισμικά και εθνογραφικά συμφραζόμενα [...] και ταυτόχρονα στην πρόταση πως ο χρόνος πάντοτε είναι ένας και ίδιος, ένα οικείο [...] χαρακτηριστικό της εμπειρίας που μας περιβάλλει» (Gell 1992:315).

Εφόσον διασαφηνίσθηκε η διαφορά μεταξύ υπερβατικού και μη υπερβατικού πολιτισμικού σχετικισμού και ορίσθηκε ως πεδίο της ανθρωπολογικής μελέτης το πεδίο του χρόνου Α' τύπου, του χρόνου η ενοιολόγηση του οποίου διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία, μπορούμε να δούμε κάποιους από τους τρόπους με τους οποίους αντιμετωπίσθηκε ανθρωπολογικά το ζήτημα του χρόνου, και στη συνέχεια να προχωρήσουμε στο κυρίως θέμα της εργασίας αυτής που έχει να κάνει με την αντίληψη του χρόνου ως παρόντος.

Στη μελέτη της έννοιας του κοινωνικού χρόνου τονίζεται η ετερογένεια του κοινωνικού χρόνου και η «ποιοτική φύση» του που αντιδιαστέλλεται προς τη γραμμικότητα του μετρήσιμου χρόνου. Η διάκριση μεταξύ ποιοτικού και ποσοτικού χρόνου παραπέμπει σε μεγάλο βαθμό στη διάκριση μεταξύ κυκλικού και γραμμικού χρόνου αντιστοίχως. Η μελέτη του κυκλικού χρόνου παραπέμπει συνήθως σε μελέτες που ασχολούνται «είτε με παλαιότερες ή πρωτόγονες έννοιες του χρόνου, είτε συσχετικά με σύγχρονα θέματα, σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο σύγχρονες κοινωνικές

δραστηριότητες εμφανίζονται ακολουθώντας ρυθμικά πρότυπα»(Hassard 1990:9). Η έννοια του γραμμικού χρόνου, από την άλλη πλευρά, δέχεται το χρόνο ως μέγεθος που ακολουθεί μία γραμμική και μη αναστρέψιμη πορεία. Η αντίληψη αυτή για το χρόνο συνδέεται αφ' ενός με τη θρησκευτική ιουδαιο-χριστιανική αντίληψη ότι ο χρόνος κυλά προς την αιωνιότητα (κι επομένως δεν έχει τέλος αλλά μόνο αρχή) και αφ' ετέρου με τη δυτική αντίληψη που δέχεται πως ο χρόνος αποτελεί έκφραση της προόδου και υπ' αυτήν την έννοια είναι πεπερασμένος (Hassard 1990:11-13). Κάτω από αυτό το πρίσμα ο χρόνος γίνεται αντιληπτός ως «πεπερασμένο αγαθό» το οποίο συνδέεται με την έννοια της «αξίας».

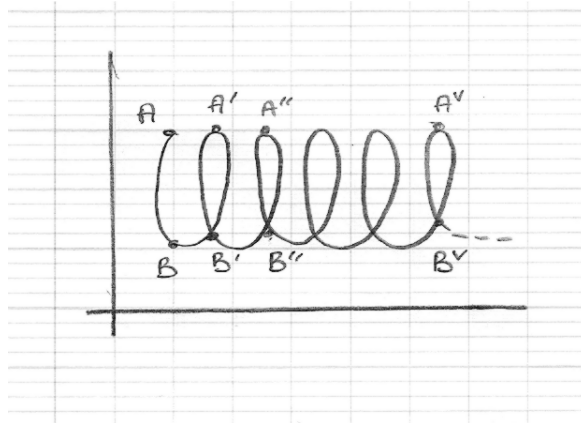
Η αλληλεπίδραση ποιοτικού και ποσοτικού χρόνου εμφανίζεται, σύμφωνα με τους Sorokin και Merton στις πόλεις, όπου η συνάντηση διαφορετικών ομάδων που επιδίδονται σε διαφορετικές δραστηριότητες, απαιτήσε έναν 'αντικειμενικό' συγχρονισμό. Οι Sorokin και Merton υποστηρίζουν πως «όλα τα συστήματα χρόνου μπορούν να αναχθούν στην ανάγκη εξασφάλισης των μέσων συγχρονισμού και συντονισμού των δραστηριοτήτων και των παρατηρήσεων των μελών των ομάδων»(σε Hassard 1990:65). Όταν συγκεντρώνονται και αλληλεπιδρούν πολλές διαφορετικές ομάδες, απαιτείται ένα κοινό σύστημα αντίληψης/ μέτρησης του χρόνου, κάτι που εξυπηρετήθηκε με την εισαγωγή της έννοιας του μετρήσιμου χρόνου, που βασίζεται στα αστρονομικά φαινόμενα³. Η ιστορική αυτή εξήγηση της εισαγωγής της έννοιας του ποσοτικού/ μετρήσιμου χρόνου που αποσυνδέεται

³ Η εξήγηση αυτή των Sorokin και Merton υποστηρίζεται και από τον Nigel Thrift σύμφωνα με τον οποίο η διαδικασία «ενσωμάτωσης» της καπιταλιστικής εννοιολόγησης του χρόνου μπορεί να αναλυθεί σε τρία στάδια: 1.Μεταξύ 1330 και 1550: Κατά την περίοδο αυτή ο χρόνος συνδεόταν άμεσα με τη χρήση του και μόνες «νησίδες μέτρησης του χρόνου» ήταν τα μοναστήρια και οι πόλεις. 2. Μεταξύ 1550 και 1750, οπότε μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια και συγκεκριμένα στα σχολεία και στους χώρους της έμμοισης εργασίας, ο χρόνος αρχίζει να γίνεται πιο «ακριβής» και μετρήσιμος και 3. Μεταξύ 1750 και 1880, οπότε η νέα αντίληψη για το χρόνο εξαπλώνεται σε όλα τα στρώματα. (Thrift 1980)

από τις δραστηριότητες της ομάδας και εισάγει μία ομοιογενή παραδοχή του χρόνου, υποστηρίζεται από πολλές διαφορετικές μελέτες που δέχονται μία σαφή τομή μεταξύ του «πρωτόγονου» ή προ-καπιταλιστικού και του καπιταλιστικού χρόνου. Συχνά με διαφορετικούς τρόπους και διαφορετικό σημείο εκκίνησης, τονίζεται στις μελέτες αυτές μία μετατόπιση στην αντίληψη του χρόνου σύμφωνα με την οποία ο χρόνος τόσο ως παρόν όσο και ως μέλλον αποκτά οικονομική αξία. Η αντίληψη αυτή εντάσσει το μέλλον στο παρόν και το εξαρτά από αυτό.

Η διχοτόμηση μεταξύ προ-καπιταλιστικού και καπιταλιστικού χρόνου, ωστόσο, προϋποθέτει την ύπαρξη μίας ενιαίας αντίληψης του χρόνου στις προ-καπιταλιστικές κοινωνίες. Όμως σε άλλες μελέτες, όπου συναντάμε πάλι μία διχοτομική και ιστορικά προσδιορισμένη διάκριση μεταξύ δύο διαφορετικών αντιλήψεων για το χρόνο, το σημείο της διάκρισης δεν είναι η έναρξη της εκβιομηχάνισης.

Ο E. Leach θέτει ως διχοτομικό σημείο την αρχαϊκή Ελλάδα και υποστηρίζει πως ως τότε η εννοιολόγηση του χρόνου βασιζόταν σε ένα μοντέλο εναλλασσόμενου (και όχι κυκλικού) χρόνου. Ο εναλλασσόμενος χρόνος ακολουθεί μία τρισδιάστατη σπειροειδή πορεία η οποία μετατοπίζεται ως προς τον έναν άξονα, χωρίς να γυρνά ποτέ στο ίδιο ακριβώς σημείο. Έτσι από το A' πηγαίνουμε στο B' και μετά στο A', ποτέ όμως ξανά στο A.



Σύμφωνα με τον Leach, ο γραμμικός και ο κυκλικός χρόνος είναι αντιλήψεις που έπονται της αντίληψης του χρόνου ως εναλλασσόμενου. Η γραμμική, μη επαναληπτική έννοια του χρόνου συγκαλύπτεται από τη θρησκευτική σκέψη, η οποία υποστηρίζει μία κυκλική αντίληψη του χρόνου που ακυρώνει το τελεσίδικο του θανάτου. Η διάκριση αυτή υποστηρίζεται από τον Leach από τη διάκριση μεταξύ «κοσμικού» και «ιερού» χρόνου. Ο «κοσμικός» χρόνος στρέφεται προς το μέλλον, ενώ ο «ιερός» χρόνος στρέφεται προς το παρελθόν. Σύμφωνα με τον Leach, η ίδια η ύπαρξη των δύο αυτών ειδών χρόνου αποτελεί τη βάση μίας διάβασης από την κοσμική χρονικότητα στην ιερή χρονικότητα κοκ. Οι ίδιες οι τελετουργίες λοιπόν, δημιουργώντας ενδιάμεσα στάδια στην κοινωνική ζωή», δημιουργούν το χρόνο.

Για τον Levi-Strauss, η αντίθεση μεταξύ δύο διαφορετικών τρόπων εννοιολόγησης του χρόνου δεν είναι τόσο ιστορική, όσο κοινωνική, καθώς οδηγεί σε μία διάκριση μεταξύ δύο διαφορετικού τύπου κοινωνιών: τις ψυχρές και τις θερμές κοινωνίες. Οι θερμές κοινωνίες, κατηγορία στην οποία εμπίπτει και η δυτική κοινωνία, έχουν εσωτερικοποιήσει την ιστορικότητά τους, ενώ οι ψυχρές κοινωνίες ακολουθούν στατικά μοντέλα που δεν είναι

ανοιχτά προς την αλλαγή⁴.Στις «ψυχρές» κοινωνίες το παρελθόν αποτελεί ένα α-χρονικό μοντέλο (1962:282) όπου «η παλαιότητα και η συνέχεια [παρουσιάζονται] ως θεμέλια της νομιμότητας» (1962:282).

Ως παράδειγμα «ψυχρής» κοινωνίας χρησιμοποιεί ο Levi-Strauss τους Αβορίγινες της Αυστραλίας, στους οποίους όμως το παρελθόν υπάρχει μέσα από τη μυθική ιστορία, η οποία θεωρείται πως επαναλαμβάνεται εξαλείφοντας την ιδιαιτερότητα. Σύμφωνα με τον Levi-Strauss, μέσα από την τελετουργία, και συγκεκριμένα μέσα από τις τελετουργίες ελέγχου, τις ιστορικές τελετουργίες και τις τελετουργίες γύρω από το πένθος, οι κοινωνίες των Αβοριγίνων υπερβαίνουν την αντίθεση μεταξύ συγχρονίας και διαχρονίας, μεταξύ περιοδικότητας και ασυνέχειας και μεταξύ του αντιστρέψιμου και του μη αντιστρέψιμου χρόνου και επιτρέπουν την ενσωμάτωση της ιστορίας. Η αντίφαση που δημιουργείται από τη διαπίστωση πως σε μία κοινωνία που παρουσιάζεται ως «ψυχρή» η ιστορία δεν απουσιάζει, γεφυρώνεται από την υποστήριξη, εκ μέρους του Levi-Strauss πως «πιθανώς δεν υπάρχει καμία συγκεκριμένη κοινωνία η οποία, στο σύνολό της και σε κάθε της τμήμα, να αντιστοιχεί στον έναν ή τον άλλον τύπο»⁵. Έτσι, η κοινωνία των Αβοριγίνων της Αυστραλίας, όπως παρουσιάζεται από τον Levi-Strauss είναι μεν στατική, «ψυχρή» ως προς την επαναληπτικότητά της, αλλά δεν είναι στατική ως προς τη σχέση της με ένα «δημιουργικό» παρελθόν του οποίου οι επόμενες γενιές είναι αέναοι αντιγραφείς.

⁴ Η διάκριση αυτή, που βασίζεται στην εσωτερικοποίηση ή μη της ιστορικότητας δεν οδηγεί τον Levi-Strauss στο συμπέρασμα πως οι ψυχρές κοινωνίες είναι έξω από την ιστορία, ή δεν είναι σύγχρονες με τις άλλες. Πρόκειται μάλλον για μία στάση των κοινωνιών αυτών απέναντι στην αλλαγή, μία στάση προς την κατεύθυνση της διατήρησης και της μη-αλλαγής.

⁵ παρατίθεται σε Didier Eribon "Levi-Strauss" Ministère des Affaires étrangères, Direction générale des Relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques

Μία κοινωνιολογικού και εξελικτικού τύπου προσέγγιση της αντίληψης για το χρόνο είναι αυτή του N. Elias. Ο Elias αντιμετωπίζει το χρόνο ως «κατασκευή», ως «ένα όργανο που δημιούργησαν οι άνθρωποι» (Elias 1984:17) το οποίο, αν και βασίζεται σε μία «φυσική διαδικασία» (Elias 1984:19) ωστόσο «γίνεται όργανο καθορισμού του χρόνου» (Elias 1984:19). Ως κατασκευή, ο χρόνος έχει συμβολικό χαρακτήρα, είναι ένα «κοινωνικό σύμβολο» (Elias 1984:41) το οποίο συνδέεται με τα χαρακτηριστικά της κάθε κοινωνίας. Κι εφόσον ο Elias δέχεται μία διάκριση ανάμεσα σε κοινωνίες που «έχουν μείνει σε προηγούμενα στάδια της ανάπτυξης» (Elias 1984:32) και σε κοινωνίες που βρίσκονται σε «πιο προχωρημένα στάδια του πολιτισμού» ((Elias 1984:31), καταλήγει στο συμπέρασμα πως τα διαφορετικά αυτά χαρακτηριστικά καθορίζουν και μια διαφορετική αντιμετώπιση του χρόνου. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως σε «πιο απλές» (από τη δυτική) κοινωνίες «ο μακρόκοσμος της ομάδας και ο μικρόκοσμος του ατόμου είναι δομικά αλληλένδετοι [...] καθορίζονται ο ένας από τον άλλο» (Elias 1984:13) και «η συνειδητοποίηση που έχει το άτομο για τον εαυτό του [...] δεν είναι τόσο ξεκάθαρη αν αποτραβηχτεί από την αλυσίδα της γενεαλογίας» (Elias 1984:13).

Αντιστοίχως και όλες οι υπόλοιπες αντιλήψεις (πέρα από αυτήν του εαυτού) συνδέονται με συγκεκριμένα γεγονότα: σύμφωνα με τον Elias στις κοινωνίες αυτές δεν υπάρχει, για παράδειγμα, η έννοια «νύχτα» αλλά μόνο η δραστηριότητα «κοιμάμαι». Σε ό,τι αφορά πιο συγκεκριμένα στο χρόνο, «στο στάδιο αυτό στην ανθρώπινη συνείδηση κάνει περισσότερη εντύπωση η [...] επανάληψη των ίδιων σκηνών, για παράδειγμα ο κύκλος των εποχών, παρά η διαδοχή των ετών που δεν θα επιστρέψουν ποτέ» (Elias 1984: 13).

Συνδέοντας την αντίληψη για τον κόσμο με διαφορετικά «στάδια του πολιτισμού» ο Elias στηρίζει τον πολιτισμικό σχετικισμό σε μία εξελικτική προσέγγιση των κοινωνιών, ακόμα κι αν αυτές οι κοινωνίες συνυπάρχουν στο χρόνο. Ωστόσο η σύνδεση που κάνει ο συγγραφέας ανάμεσα στην αντίληψη της ατομικότητας και του χρόνου από τη μία πλευρά και τις «απλές» και «διαφοροποιημένες» κοινωνίες από την άλλη, έρχεται σε σύγκρουση με αρκετά εθνογραφικά παραδείγματα τα οποία παρουσιάζουν μία μάλλον διαφορετική εικόνα. Τα παραδείγματα που θα χρησιμοποιήσουμε προέρχονται από το Μπαλί (Geertz 1973), τους Achuar (Descola 1993), τους Hadza (Woodburn 1979, 1980, 1982a, 1982b,) και τους Huaorani (Rival 1999).

Ο τρόπος με τον οποίο δηλώνεται η σειρά γέννησης στο Μπαλί και η σημασία που αποδίδεται στους τίτλους κοινωνικής θέσης και τους δημόσιους τίτλους «υπογραμμίζουν και ενισχύουν την τυποποίηση» (Geertz 1973:376) και τονίζουν τις σχέσεις ανάμεσα σε κοινωνικούς ρόλους, υποβαθμίζοντας τα περισσότερο ατομικά χαρακτηριστικά. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε, ακολουθώντας το επιχείρημα του Elias, πως πρόκειται για μία «απλή» κοινωνία, στην οποία το άτομο νοσηματοδοτείται μέσα από τη σχέση του με τις προηγούμενες γενιές και μέσα από τη θέση που κατέχει στο σύστημα των σχέσεων με τους συγχρόνους του. Το πρόβλημα που προκύπτει από μία τέτοια παραδοχή εμφανίζεται με δύο τρόπους: (α) Το Μπαλί δεν είναι μία «απλή» κοινωνία και (β) Αν επιμείνουμε να διατηρούμε αυτήν την ορολογία, υπάρχουν κοινωνίες εξαιρετικά πιο «απλές» από το Μπαλί στις οποίες τονίζεται με ιδιαίτερη έμφαση η ατομικότητα και στις οποίες η σχέση με τους προγόνους είναι ελάχιστη.

Οι Achuar είναι κυνηγοί και γεωργοί, με πολύ χαλαρή όμως εγκατάσταση, που ζουν τον Αμαζόνιο. Αυτοί οι «νομάδες του χώρου και του

χρόνου» (Descola 1993:85) παρουσιάζουν μία «αξιοσημείωτη αδιαφορία προς το παρελθόν» (Descola 1993:249) η οποία «καθιστά [σ' αυτούς] ξένη την ιδέα πως θα μπορούσαν ίσως να μοιράζονται μία κοινή μοίρα [οι Achuar μεταξύ τους]. Δηλωμένοι ατομικιστές και έχοντες αμνησία από πεποίθηση, ζουν μια χαρά χωρίς ιστορική μνήμη, σβήνοντας προσεκτικά κάθε ανάμνηση των γεγονότων που επηρέασαν τις προηγούμενες γενιές[...]»(Descola 1993: 249). Ως εκ τούτου, στους Achuar «η γέννηση δεν σημαίνει [...] ενσωμάτωση σε ένα κλαν ή μία γραμμή καταγωγής, [...] δεν συνδέεται με προνόμια πάνω σε κάποια περιοχή ή μία κληρονομιά, δεν δίνει πρόσβαση σε θέσεις ή τίτλους, δεν επιβάλλει συγκεκριμένα καθήκοντα προς μία τοπική θεότητα» (Descola 1993:400). Ο καθένας στους Achuar έχει μία «προσωπική μοίρα, χωρίς κάτι το υπερβατικό, θεϊκό ή ιστορικό» (Descola 1993:440).

Με παρόμοιο τρόπο και οι Huaorani δίνουν έμφαση στην προσωπική αυτονομία (Rival 1999: 61). Αν και δίνουν περισσότερη σημασία από τους Achuar στις προηγούμενες γενιές, ωστόσο η συγκατοίκηση και η κοινή ζωή «εκτιμώνται περισσότερο από τη γενεαλογική σχέση» (Rival 1999:65). Τέλος και οι Hadza της Τανζανίας (οι οποίοι θα παρουσιασθούν εκτενέστερα στη συνέχεια) παρουσιάζουν έντονα τα χαρακτηριστικά εκείνα που δεν προβλέπει ο Elias για τις «πιο απλές» κοινωνίες: δεν υπάρχουν στους Hadza δεσμοί με τους προγόνους, οι δεσμοί στη βάση της συγγένειας είναι εξαιρετικά χαλαροί και σε ό,τι αφορά στο χρόνο οι Hadza «είναι έντονα προσανατολισμένοι προς το παρόν».

Παρατηρούμε λοιπόν πως στις πιο «απλές» κοινωνίες η «διαφορετική» αντίληψη για το χρόνο (η οποία για τον Elias συνοψίζεται στην αντίληψη του χρόνου σε πιο μικρά «τμήματα» και τη σύνδεσή του με συγκεκριμένες δραστηριότητες και ανάγκες) συνδέεται περισσότερο με την ατομικότητα παρά με μία αντίληψη του ατόμου στη βάση της γραμμής καταγωγής.

Μπορούμε δηλαδή, ακολουθώντας τον Elias, να δεχτούμε πως στις πιο «απλές» κοινωνίες παρατηρείται μία διαφορετική αντίληψη του χρόνου, δεν μπορούμε ωστόσο να τον ακολουθήσουμε στη σύνδεση που κάνει ανάμεσα στην αντίληψη αυτή και την έλλειψη ατομικότητας, εφόσον τα εθνογραφικά παραδείγματα δείχνουν το ακριβώς αντίθετο: πως σ' αυτές ακριβώς της κοινωνίες παρουσιάζεται ένας πολύ μεγάλος βαθμός ατομικότητας.

Ένας άλλος «δρόμος» εξήγησης της διαφορετικής αντίληψης του χρόνου στο Μπαλί από τη μία πλευρά και τους κυνηγούς – τροφοσυλλέκτες από την άλλη είναι αυτός που προτείνει ο Bloch. Σύμφωνα με τον Bloch, η διαφορά έχει να κάνει με την ανθρωπολογική παρατήρηση, καθώς «πολλοί ανθρωπολόγοι, ενθουσιασμένοι ως συνήθως από το εξωτικό, έδωσαν προσοχή μόνο στον κόσμο όπως παρουσιάζεται στην τελετουργία». Αυτό δε σημαίνει πως σύμφωνα με το συγγραφέα οι αντιλήψεις στις δύο αυτές διαφορετικές περιπτώσεις κοινωνιών δεν έχουν διαφορές. Αυτό που υποστηρίζει ο Bloch είναι πως σε κοινωνίες με «πολλή κοινωνική οργάνωση» όπως αυτή του Μπαλί, συνυπάρχουν δύο επίπεδα επικοινωνίας: αυτό που χρησιμοποιεί ως κανάλι την τελετουργία, το οποίο δίνει έμφαση στην «παρουσία του παρελθόντος στο παρόν» (Bloch 1977: 287) και έτσι σε έναν στατικό ή κυκλικό χρόνο, και το επίπεδο της καθημερινής επικοινωνίας όπου επικρατεί ο γραμμικός χρόνος. Έτσι, ο στατικός χρόνος που «απόπροσωποποιεί την ατομικότητα» (Bloch 1977:284) τον οποίο παρατήρησε ο Geertz στο Μπαλί εμφανίζεται σύμφωνα με τον Bloch στα πλαίσια της τελετουργίας και συνδέεται με την ύπαρξη ιεραρχίας. Στους κυνηγούς-τροφοσυλλέκτες, και πιο συγκεκριμένα στους Hadza, είναι η έλλειψη ιεραρχίας και ως εκ τούτου η έλλειψη τελετουργικής επικοινωνίας που να βασίζεται στην ιεραρχία, η οποία επέτρεψε, σύμφωνα με τον Bloch, την

παρατήρηση της αντίληψης του χρόνου στα πλαίσια της καθημερινής, μη τελετουργικής επικοινωνίας.

Η αναζήτηση αυτή λοιπόν των «ορίων» τα οποία σημασιοδοτούν μία «αλλαγή πορείας» ως προς την αντίληψη του χρόνου μας οδηγεί στις τροφουσυλλεκτικές κοινωνίες, σε πολλές από τις οποίες συνδυάζεται μία έμφαση στον ατομικισμό με έναν προσανατολισμό των δραστηριοτήτων προς το παρόν.

1.2

Εννοιολογήσεις του χρόνου σε κοινωνίες κυνηγών – τροφosuλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης

Σύμφωνα με τον James Woodburn, μία τυπολογία κοινωνιών, με βάση την οικονομική οργάνωση, είναι εκείνη που διακρίνει τις κοινωνίες σε κοινωνίες με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης και σε κοινωνίες με οικονομία καθυστερημένης ανταπόδοσης. Σε ένα σύστημα άμεσης ανταπόδοσης «η δραστηριότητα κατευθύνεται άμεσα στο παρόν (και όχι στο παρελθόν ή το μέλλον) [...], οι άνθρωποι χρησιμοποιούν την εργασία τους προκειμένου να αποκτήσουν τρόφιμα και άλλους πόρους που καταναλώνονται την ίδια μέρα ή μέσα στις επόμενες ημέρες, [...] ελάχιστα επενδύονται σε μακροπρόθεσμα τεχνουργήματα ή οφειλές, υποχρεώσεις ή άλλες αναγκαστικές δεσμεύσεις προς συγκεκριμένους συγγενείς, αγχιστείες, συνεταιίρους ή σε μέλη συνεταιρικών ομάδων» (Woodburn 1982a:205).

Αντιθέτως, σε μία οικονομία καθυστερημένης ανταπόδοσης «οι άνθρωποι κατέχουν δικαιώματα επί κάποιων περιουσιακών στοιχείων με αξία, τα οποία είτε αναπαριστούν μία απόδοση, ένα αντάλλαγμα για εργασία που έλαβε χώρα μέσα στο χρόνο, είτε, αν όχι, κατέχονται και γίνονται αντικείμενα διαχείρισης με έναν τρόπο που να μοιάζει και να έχει παρόμοιες κοινωνικές συνέπειες με τις καθυστερημένες αποδόσεις εργασίας» (Woodburn 1982b:432) κι έτσι δημιουργούνται «μακροχρόνιες συνεργατικές δεσμεύσεις [οι οποίες] δημιουργούν υποχρεωτικούς δεσμούς και συνεταιρικές ομάδες» (Woodburn 1979:260).

Οι κοινωνίες άμεσης ανταπόδοσης δεν συναντώνται παρά μόνο σε κάποιες κοινωνίες κυνηγών-τροφosuλλεκτών (Woodburn 1980:115), όχι όμως σε κάθε κοινωνία κυνηγών-τροφosuλλεκτών.

Σε κοινωνίες άμεσης ανταπόδοσης, όπως αυτής των Hadza, οι κοινωνικές σχέσεις και το οικονομικό σύστημα συμβάλλουν στη δημιουργία μίας κοινωνίας που μένει κλειστή προς παράγοντες (εξωγενείς και ενδογενείς) που θα μπορούσαν να την αλλάξουν. Μέσω της τακτικής της αποφυγής, οι Hadza κατάφεραν να διατηρήσουν την πολιτική τους αυτονομία ως το τέλος της αποικιοκρατικής περιόδου (Woodburn 1979:250), ενώ μέσω της κοινωνικής τους οργάνωσης που βασίζεται στη μη άσκηση εξαναγκαστικής εξουσίας κατάφεραν να διατηρήσουν την εσωτερική τους συνοχή. Με λίγες, και μικρής κλίμακας εξαιρέσεις⁶, στους Hadza δεν συναντά κανείς υποχρεώσεις που να επιβάλλουν συγκεκριμένη συμπεριφορά στα άτομα. Οι γυναίκες δεν είναι υποχρεωμένες να παντρευτούν παρά τη θέλησή τους, ένας γάμος μπορεί να διαλυθεί εύκολα και από τις δυο μεριές, οι δεσμοί συγγένειας είναι εξαιρετικά χαλαροί, δεν υπάρχει αρχηγός, ή κάποιο άτομο το οποίο να έχει τη δύναμη να επιβάλλει τη θέλησή του στην ομάδα, δεν υπάρχει ιερέας, ούτε πίστη στη μετά θάνατον ζωή και τέλος δεν υπάρχουν δεσμεύσεις και δικαιώματα ως προς τη μετακίνηση και τη χρήση των πόρων. Καθώς μάλιστα οι ομάδες των Hadza είναι ολιγομελείς και κινούνται πολύ συχνά, δεν υπάρχουν ιδιαίτερα δικαιώματα πάνω στα αντικείμενα, κάτι που ενισχύεται και από την υποχρέωση για μοίρασμα. Ως προς τη διανομή των τροφίμων, ισχύει και εδώ η υποχρέωση για μοίρασμα και «πολλοί άνδρες δεν κυνηγούν ποτέ, ή σχεδόν ποτέ [κι εντούτοις] δεν βρίσκονται ποτέ σε πραγματικά δυσχερή θέση» (Woodburn 1979:255).

⁶ Σε τρία διαφορετικά επίπεδα μπορεί να συναντήσει κανείς δεσμεύσεις ως προς τη συμπεριφορά: 1. Στη δύναμη που ασκούν οι άνδρες πάνω στις γυναίκες, 2. Στις υποχρεώσεις του συζύγου προς τη μητέρα της συζύγου και 3. στη μοιρασιά συγκεκριμένων τμημάτων κάποιων μεγάλων ζώων.

Συνοπτικά, σύμφωνα με τον Woodburn «η κοινωνική οργάνωση των Hadza έχει τα εξής χαρακτηριστικά (Woodburn 1981b:434):

(1) Οι κοινωνικές ομαδοποιήσεις είναι ρευστές και αλλάζουν διαρκώς σύνθεση

(2) Τα άτομα επιλέγουν με ποιους θα συνεταιριστούν στην κατοικία, την αναζήτηση τροφής, το εμπόριο και την ανταλλαγή καθώς και σε τελετουργικά πλαίσια

(3) Τα άτομα δεν εξαρτώνται από συγκεκριμένα άλλα άτομα προκειμένου να έχουν πρόσβαση σε βασικές ανάγκες

(4) Οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, είτε είναι σχέσεις συγγένειας, είτε [άλλου τύπου] σχέσεις τονίζουν το μοίρασμα και την αμοιβαιότητα αλλά δεν εμπεριέχουν μακράς διάρκειας υποχρεώσεις και εξάρτηση του τύπου που είναι τόσο οικείος στα συστήματα καθυστερημένης ανταπόδοσης.

Η σχεδόν απόλυτη έλλειψη σημαντικών υποχρεώσεων προς τρίτους επεκτείνεται, για την περίπτωση των Hadza τουλάχιστον, και στο πεδίο των προγόνων. Οι Hadza δεν έχουν επεξεργασμένες επικήδειες τελετουργίες και δεν πιστεύουν πως υπάρχει ζωή μετά το θάνατο. Ο θάνατος των ανθρώπων προκαλεί «ατομική, πρόσκαιρη θλίψη» (Woodburn 1982a:206), δεν συνδέεται όμως με λατρεία των προγόνων. Σύμφωνα με τον Woodburn, σε ένα σύστημα άμεσης ανταπόδοσης «οι νεκροί δεν ενδιαφέρονται για τους ζωντανούς, ο οποίος δεν έχουν κανένα σημαντικό όφελος από κανέναν θάνατο».

Αποδεσμευμένοι από το παρελθόν και την έγνοια του μέλλοντος, οι Hadza “είναι έντονα προσανατολισμένοι προς το παρόν”. Όμως η ιδιότητα αυτή της κοινωνίας τους δεν μπορεί να αποδοθεί αποκλειστικά σε οικολογικούς παράγοντες, ούτε στο γεγονός ότι είναι

κυνηγοί τροφοσυλλέκτες. Και αυτό γιατί σε άλλες τροφοσυλλεκτικές κοινωνίες συναντά κανείς, όπως είδαμε στην περίπτωση των Αβοριγίνων της Αυστραλίας, πεποιθήσεις που συνδέουν το παρελθόν με το παρόν. Το στοιχείο εκείνο λοιπόν που διαφοροποιεί τους Hadza από τους Αυστραλούς Αβορίγινες πρέπει να αναζητηθεί πέρα από τους οικολογικούς παράγοντες και την τροφοσυλλογή.

Όπως είδαμε, στους Hadza δεν παρατηρούνται ιδιαίτεροι κανόνες για τα δικαιώματα πάνω στη γη και τους πόρους: όλοι έχουν ελεύθερη πρόσβαση στη γη, και τα κινητά αγαθά δεν αποτελούν ξεκάθαρη ατομική περιουσία, καθώς στις περισσότερες περιπτώσεις η υποχρέωση για μοίρασμα αποτρέπει γρήγορα την άσκηση δικαιωμάτων ιδιοκτησίας και κατά συνέπεια αποκλείει την πιθανότητα διαφοροποίησης με βάση τον πλούτο. Επίσης, «μειώνει την πιθανότητα κοινωνικής χρήσης της ιδιοκτησίας [καθώς και την πιθανότητα] προσεκτικής χρήσης της με σκοπό τη δόμηση σχέσεων, τη σύναψη υποχρεώσεων» (Barnard & Woodburn 1988: 16)⁷.

Όμως το ζήτημα της ιδιοκτησίας δεν αφορά μόνο σε υλικά αγαθά, καθώς ο όρος «περιουσία» συναρτάται με μία πληθώρα σημασιών: οι έννοιες της κτήσης και της χρήσης και οι έννοιες του αποκλεισμού και της διάθεσης εμπεριέχονται στον όρο «περιουσία»⁸. Στους Hadza δεν υπάρχει κάτι που να μπορεί να ερμηνευθεί ως περιουσία, όσο διασταλτική κι αν είναι η παραδοχή του όρου. Ωστόσο, στους Αβορίγινες της Αυστραλίας μπορεί να

⁷ Αυτό ισχύει για περιπτώσεις όπως εκείνη των Hadza, στους !Kung όμως μοιάζει να συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο μέσα από το θεσμό του *hxaro*, το οποίο μάλλον δομεί σχέσεις ανταλλαγής ανάμεσα στα μέλη της ομάδας, ανεξαρτήτως φύλου, ηλικίας και συγγένειας – μόνο οι εξ αγχιστείας συγγενείς αποτρέπονται από το να συμμετέχουν στο ίδιο δίκτυο *hxaro*. Αντιθέτως, ο τρόπος με τον οποίο μοιράζονται τα αντικείμενα (με ένα παιχνίδι τύχης) στους Hadza ενισχύει την άποψη πως αποτρέπεται η σύναψη ιδιαίτερων, διαφοροποιητικών κοινωνικών σχέσεων

⁸ Ο Ian Keen προτείνει να συμπεριληφθούν όλες αυτές οι διαφοροποιητικές έννοιες στη χρήση του όρου «έλεγχος» σε σχέση με την περιουσία (Keen 1988: 272)

συναντήσει κανείς στοιχεία που ενδέχεται να ερμηνευθούν ως «περιουσία». Σαν παράδειγμα θα χρησιμοποιήσουμε τους Yolgnu (Keen 1988).

Η οικονομία των Yolgnu βασίζεται στην ανταλλαγή δώρων στα οποία συμπεριλαμβάνονται «πράγματα» που ανήκουν σε μία μεγάλη γκάμα η οποία επεκτείνεται από το φαγητό και τις υπηρεσίες ως τις γυναίκες, τη γη και τη θρησκευτική γνώση. Η κοινωνία τους εμπίπτει στην κατηγορία της γεροντοκρατίας, την οποία ο Weber συγκαταλέγει στην ευρύτερη κατηγορία την «παραδοσιακής εξουσίας»⁹. Στη γεροντοκρατία, η εξουσία επί της ομάδας οργανώνεται από τους γηραιότερους οι οποίοι «είναι πιο εξοικειωμένοι με τις ιερές παραδόσεις» (Weber 1978:231)

Στους Yolgnu, οι νόμοι (*rom*) προέρχονται από τα Προγονικά Πνεύματα. Είναι θρησκευτικοί νόμοι που αντικατοπτρίζουν την κληροδοτημένη και αναλλοίωτη παράδοση, η οποία μεταφέρεται μέσω της πρόσβασης σε υπερβατικές δυνάμεις και στην μυστική θρησκευτική γνώση. Ο έλεγχος της μετάδοσης της παράδοσης είναι που δημιουργεί τον αποκλεισμό δύο συγκεκριμένων ομάδων (των νεότερων ανδρών, στους οποίους η γνώση θα μεταφερθεί σταδιακά, και των γυναικών) και ταυτόχρονα συνθέτει την ομάδα στην οποία περιορίζεται η εξουσία: τους γεροντότερους. Έτσι, η ηλικία και το φύλο τίθενται ως περιορισμοί για τη μετάδοση της θρησκευτικής γνώσης και δια μέσου του αποκλεισμού αυτού προκύπτουν τρεις διαφοροποιημένες ομάδες: η ομάδα που ελέγχει τη γνώση,

⁹ Σύμφωνα με τον M. Weber (Weber 1978:226-227), η «παραδοσιακή εξουσία» βασίζεται στην πίστη σε παραδόσεις, σύμφωνα με τις οποίες νομιμοποιούνται αυτοί που ασκούν την εξουσία. Στην περίπτωση αυτή, οφείλεται υπακοή στο άτομο το οποίο, σύμφωνα με την παράδοση, κατέχει την εξουσία⁹. Οι κοινωνίες αυτές διαφέρουν πολύ από τους κυνηγούς-τροφοσυλλέκτες που είδαμε νωρίτερα (Hadza, !Kung κλπ), καθώς γι' αυτές ο χρόνος είναι βασικός παράγοντας που οργανώνει την κοινωνική τάξη. Η ίδια η παράδοση, στην οποία βασίζονται αυτές οι κοινωνίες, ενέχει την έννοια του χρόνου.

η ομάδα στην οποία θα μεταδοθεί σταδιακά, και μέσα από πρακτικές ανταλλαγών η γνώση και τέλος η ομάδα που αποκλείεται από τη γνώση.

Στη διαφορά αυτή ανάμεσα στους Hadza και τους Αυστραλούς; Αβοριγίνες στηρίζει ο Woodburn την άποψή του πως οι Αβοριγίνες, αν και δεν διαθέτουν υλικά αποθέματα, δεν ανήκουν ωστόσο στην κατηγορία των κοινωνιών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης. Ερμηνεύοντας τη 'χρήση' των γυναικών από τους ενήλικους άνδρες ως χρήση 'αποθέματος', ο Woodburn καταλήγει στο συμπέρασμα πως οι Αβοριγίνες έχουν «μακροπρόθεσμη ανταπόδοση εργασίας» [Woodburn 1980:109] κι έτσι ανήκουν στην κατηγορία των κοινωνιών με οικονομία καθυστερημένης ανταπόδοσης.

Η απόκλιση λοιπόν των Yolgnu από το σύστημα των Hadza (που σηματοδοτεί και την απόκλισή τους από ένα οικονομικό σύστημα άμεσης ανταπόδοσης, εφόσον τους απομακρύνει από την εστίαση στο παρόν) έχει να κάνει με τη χρήση της γνώσης της παράδοσης ως περιουσίας, χρήση η οποία κάνει τους Yolgnu α) να απομακρύνονται από το πρότυπο της εξισωτικής κοινωνίας, καθώς η «περιουσία» αυτή χρησιμοποιείται για τον έλεγχο των νεώτερων ανδρών και των γυναικών και β) να απομακρύνονται από το πρότυπο μιας κοινωνίας που στρέφεται προς το παρόν, καθώς η γνώση της παράδοσης, με όχημα την τελετουργία, φέρνει το παρελθόν στο παρόν.

1.3

Εννοιολογήσεις του χρόνου και εξισωτισμός:

κοινωνίες μέθεξης

vs

κοινωνίες κυνηγών - τροφосуλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης

Ένα άλλο χαρακτηριστικό της κοινωνίας των Hadza που σχετίζεται με την αντίληψη τους για το χρόνο είναι αυτό του εξισωτισμού. Οι κοινωνίες με σύστημα άμεσης ανταπόδοσης χαρακτηρίζονται από τον Woodburn ως εξισωτικές καθώς «εξαλείφουν συστηματικά τις διακρίσεις – εκτός από τις διακρίσεις ανάμεσα στα φύλα- πλούτου, εξουσίας και θέσης» (Woodburn 1982b: 434). Η κινητικότητα των ομάδων, η ρευστότητα της σύστασής τους, η απρόσκοπτη πρόσβαση όλων στην τροφή και τους απαραίτητους πόρους, το μοίρασμα, η έλλειψη σχεδόν ατομικής περιουσίας και κανόνων κληρονομιάς, καθώς και η απουσία αρχηγού που να διαθέτει εξαναγκαστική εξουσία¹⁰

¹⁰ Στις κοινωνίες κυνηγών-τροφосуλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης μπορεί να συναντήσει κανείς απόλυτη απουσία αρχηγού (κάτι που συμβαίνει στην περίπτωση των Hadza), ή παρουσία αρχηγού (κάτι που συμβαίνει στην περίπτωση των !Kung) τα χαρακτηριστικά του οποίου όμως τον κάνουν να πλησιάζει στους αρχηγούς των ινδιάνων του Αμαζονίου που περιγράφει ο Clastres (Clastres 1974) ή στον αρχηγό-με-δέρμα-λεοπάρδαλης των Nuer που περιγράφει ο Evans-Pritchard (Evans – Pritchard 1940): οι αρχηγοί αυτοί δεν μπορούν να επιβάλλουν την βούλησή τους σε άλλους και ο ρόλος τους είναι πολύ περιορισμένος. Το καθεστώς αυτού του τύπου αρχηγών ήταν που διαμόρφωσε τη θέση του P. Clastres σχετικά με την άρνηση του κράτους από τις "κοινωνίες χωρίς κράτος". Στις κοινωνίες στις οποίες αναφέρεται ο Clastres, ο αρχηγός που διαθέτουν στερείται καταναγκαστικής εξουσίας: το σχήμα διαταγή – υπακοή δεν εκπληρώνεται εδώ, παρά μόνο σε περιπτώσεις πολέμου. Η έλλειψη αυτή κύρους της εξουσίας του φυλάρχου οδήγησε τον Clastres στο συμπέρασμα πως οι κοινωνίες αυτές τοποθετούν τον αρχηγό τους εξωτερικά προς τις ίδιες. Το συμπέρασμα αυτό, ο Clastres το στηρίζει μέσα από την ανάλυση των ανταλλαγών μεταξύ φυλάρχου και ομάδας. Σε ένα παρόμοιο συμπέρασμα με αυτό φτάνει και ο Woodburn: «Αρχηγοί σαν αυτούς δεν απειλούν τις εξισωτικές αξίες και πραγματικά θα μπορούσε κανείς να πει πως εκφράζουν και ενισχύουν τον εξισωτισμό» (Woodburn 1982b:445). Ο Woodburn δεν αναφέρει πως ο αρχηγός τοποθετείται από την ομάδα εκτός ομάδας, αλλά συμπλέει με τον Clastres στην άποψη πως ο ρόλος του αρχηγού εντάσσεται στο εξισωτικό σύστημα και δεν το αντιμάχεται. Εξάλλου, ο Woodburn δεν παρουσιάζει τον

δίνουν τη δυνατότητα στα άτομα να «προσδένουν και να αποδεσμεύουν κατά βούληση τους εαυτούς τους από ομαδοποιήσεις και σχέσεις, να αντιστέκονται στην επιβολή καταναγκαστικής εξουσίας, να χρησιμοποιούν τις πηγές ελεύθερα χωρίς αναφορά σε άλλους ανθρώπους, να μοιράζονται σαν ίσοι το κυνήγι που φτάνει στον καταυλισμό [και] να αποκτούν προσωπικά αντικείμενα χωρίς να εμπλέκονται σε σχέσεις εξάρτησης» (Woodburn 1982b: 445).

Ο εξισωτικός χαρακτήρας των κοινωνιών αυτών αντιδιαστέλλεται προς τους «πολιτικά» ίσους σε κοινωνίες που είχαν παλαιότερα περιγραφεί ως εξισωτικές, κάτι που αναθεωρήθηκε αργότερα. Το ζήτημα του χρόνου διαπλέκεται με τον εξισωτισμό, καθώς σε κοινωνίες όπως αυτή των Αβοριγίνων της Αυστραλίας που περιεγράφη νωρίτερα, η ιεραρχία που συνδέεται με την ηλικία (αν μιλήσει κανείς για ισότητα μεταξύ ενηλίκων ανδρών, κάτι που κάνει και ο Woodburn εξάλλου) προϋποθέτει την ενσωμάτωση μιας αντίληψης για το χρόνο ως διάρκειας προσανατολισμένης προς το μέλλον. Κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει σε κοινωνίες με σύστημα άμεσης ανταπόδοσης, όπου η μη ιεράρχηση μεταξύ ενηλίκων ανδρών τους τοποθετεί στην ίδια «θέση» σε κάθε χρονική στιγμή, καθ' όλη τη διάρκεια της ενήλικης ζωής τους.

Την μη ύπαρξη ιεραρχήσεων και την τοποθέτηση όλων σε ένα α-χρονικό παρόν που δεν αναγνωρίζει παρά μόνο μία «ισότητα που γενικεύεται [για να συμπεριλάβει] όλη την ανθρωπότητα» (Woodburn 1982b: 448) στη βάση μιας ιδιότητας «βαθιά κοινής και διαμοιρασμένης» (Turner

εξισωτισμό των κοινωνιών αυτών ως ένα χαρακτηριστικό που δεν αμφισβητείται ή δεν είναι αντικείμενο διαπραγμάτευσης και διεκδίκησης: «Οι άνθρωποι γνωρίζουν καλά πως είναι πιθανό κάποια άτομα ή ομάδες μέσα από τις ίδιες τις εξισωτικές κοινωνίες τους να προσπαθήσουν να αποκτήσουν περισσότερο πλούτο ή να διεκδικήσουν περισσότερη εξουσία ή να απαιτήσουν περισσότερο κύρος από άλλα άτομα, και επαγρυπνούν στην προσπάθειά τους να αποτρέψουν ή να περιορίσουν κάτι τέτοιο» (Woodburn James 1982b: 432).

1969:138) συναντά κανείς σε κοινωνίες καθυστερημένης ανταπόδοσης στα πλαίσια τελετουργιών ή σε συγκεκριμένες περιπτώσεις (ομάδων ή ατόμων). Τα χαρακτηριστικά αυτών των περιπτώσεων περιγράφει ο Victor Turner μέσα από ένα σχήμα που δέχεται την ύπαρξη τέτοιων εξισωτικών «κοινωνιών μέθεξης» (communitas) ως σχηματισμών αντι-δομής που βρίσκονται σε διάλογο προς μία επικρατούσα δομή.

Σύμφωνα με τον Turner η «κοινωνία μέθεξης» συνιστά μία αναδιάρθρωση των σχέσεων ανάμεσα στα άτομα μίας κοινωνίας και ορίζεται αντιστικτικά προς την κοινωνική οργάνωση και δομή. Πρόκειται για τον πρόσκαιρο σχηματισμό μίας αντι-δομής η οποία στηρίζεται στην ύπαρξη της ίδιας της δομής. Ωστόσο, οι όροι σύστασης αυτής της αντι-δομής μπορεί να διαφέρουν. Έτσι ο Turner διακρίνει τρία είδη κοινωνιών μέθεξης:

1. Αυθόρμητη κοινωνία μέθεξης
2. Κανονιστική κοινωνία μέθεξης
3. Ιδεολογική κοινωνία μέθεξης

Η διάκριση αυτή του Turner ανάμεσα στα τρία είδη κοινωνιών μέθεξης αποσυνδέει τη σύσταση μίας κοινωνίας μέθεξης από ένα αυστηρά τελετουργικό πεδίο (το οποίο αντιστοιχεί στην κανονιστική κοινωνία μέθεξης) και δίνει τη δυνατότητα στο σχηματισμό αυτό να διεκδικεί –πέρα από τα πλαίσια ενός καθορισμένου τελετουργικού χρόνου- μία αυτόνομη διαχρονική ύπαρξη, εναλλακτική προς την κοινωνική δομή. Ωστόσο, ο Turner υποστηρίζει πως από τη στιγμή κατά την οποία μία αυθόρμητη κοινωνία μέθεξης θα ξεφύγει από το παρόν αποζητώντας μία συνέχεια στο χρόνο, αρχίζει να εμπίπτει στα πλαίσια της δομής και να δημιουργεί ιεραρχήσεις μέσα στους κόλπους της: « ίδια η κοινωνία μέθεξης σύντομα αναπτύσσει μία δομή , στα πλαίσια της οποίας οι ελεύθερες σχέσεις μεταξύ των ατόμων

μετατρέπονται σε κανονιστικές σχέσεις μεταξύ κοινωνικών ρόλων» (Turner 1969: 132). Σαν παράδειγμα μεταστροφής μίας εξισωτικής αντι-δομής σε ιεραρχική δομή παραθέτει μεταξύ άλλων εκείνο της θρησκευτικής κοινότητας που δημιούργησε ο άγιος Φραγκίσκος της Ασίζης. Την άμεση σχέση μεταξύ ανθρώπων και μεταξύ ανθρώπου και φύσης που προσπάθησε να δημιουργήσει ο άγιος Φραγκίσκος της Ασίζης διαδέχτηκε ο σχηματισμός μίας θρησκευτικής κοινότητας με ιεραρχήσεις, μακριά από το πρότυπο μίας κοινωνίας μέθεξης.

Η αποσύνδεση των κοινωνιών μέθεξης, που γίνεται από τον ίδιο τον Turner, από ένα αυστηρά τελετουργικό πλαίσιο βοηθά στο να μπορούν να ιδωθούν οι κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης κάτω από το πρίσμα των κοινωνιών μέθεξης. Ωστόσο, η αναγκαιότητα και ο βαθμός αλληλεπίδρασης δομής και αντιδομής που περιγράφει ο Turner, καθώς και η θέση του πως κάθε κοινωνία μέθεξης που προσβλέπει προς τη διατήρησή της στο χρόνο είναι καταδικασμένη είτε στην εξαφάνιση, είτε στη μετατροπή της σε δομή είναι στοιχεία που απομακρύνουν τις κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης από το πρότυπο των κοινωνιών μέθεξης. Η αιτία σύστασης μίας κοινωνίας μέθεξης, σύμφωνα με τον Turner, συνδέεται πάντοτε με μία υπάρχουσα δομή, στα πλαίσια της οποίας και σε αντίθεση με την οποία συστήνεται η κοινωνία μέθεξης. Η κοινωνία μέθεξης μπορεί να είναι είτε μία φάση που διασπά προσωρινά και διατεταγμένα τη δομή, στην περίπτωση της τελετουργίας, είτε μία κατάσταση που εμφανίζεται μέσα από τη δομή. Όμως οι κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά μίας κοινωνίας μέθεξης η οποία δεν μοιάζει να έχει προκύψει άμεσα από μια σχέση αντιθετική προς μία δομή. Οι κοινωνίες αυτές δεν εμφανίζονται ως

κοινότητες μέσα στα πλαίσια ενός ευρύτερου κοινωνικού σχηματισμού και μόνο συσχετικά με άλλες (γειτονικές) κοινωνίες μπορεί να θεωρηθούν αντι-δομή. Επίσης, είναι σαφές ότι διατηρούνται στο χρόνο και μάλιστα τα ίδια τα εξισωτικά χαρακτηριστικά τους, που τις φέρνουν κοντά στο πρότυπο των κοινωνιών μέθεξης, είναι αυτά που επιτρέπουν την επιβίωσή τους. Έτσι, ενώ ο Turner υποστηρίζει πως τα εξισωτικά αυτά χαρακτηριστικά δεν μπορούν να διατηρηθούν στο χρόνο, ο Woodburn, όπως είδαμε, βλέπει μέσα από τον εξισωτισμό την αντίδραση προς προσπάθειες επιβολής καταναγκαστικής εξουσίας, η Laura Rival διαβλέπει στον τρόπο ζωής των Huaorani μία «αποτελεσματική μορφή αντίστασης» (Day et al 1999:9) ενώ ο Pierre Clastres υποστηρίζει πως οι Ινδιάνοι του Αμαζονίου, θεσμοθετώντας την αρχηγία και αποκλείοντας στη συνέχεια τον αρχηγό από τη διαδικασία της ανταλλαγής, ουσιαστικά δημιουργούν ένα μηχανισμό αποποίησης της πολιτικής εξουσίας.

Ο όρος λοιπόν αντι-δομή, μπορεί ίσως (μερικώς) να διατηρηθεί για τις κοινωνίες κυνηγών – τροφосуλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης εάν θεωρηθεί πως τοποθετούνται αντιστικτικά είτε προς μία δομή εξωτερική προς αυτές (τις γειτονικές κοινωνίες μόνιμα εγκατεστημένων καλλιεργητών ή τη δυτική κοινωνία) είτε προς μία δομή που τις απειλεί ως πιθανότητα, κάτι που προτείνει ο Clastres για τις κοινωνίες των Ινδιάνων του Αμαζονίου: «Μολονότι το αντικείμενο της άρνησης δεν σχηματίζεται στη συνείδηση, μολονότι το κράτος δεν είναι γνωστό σ' εκείνους που αμύνονται εναντίον του ερχομού του, ο λόγος και η πρακτική των πρωτόγονων μαρτυρούν μία σιωπηλή αναγνώριση της κοινωνικής διαίρεσης και του ενδεχόμενου της ανέλιξής της»(Clastres 1974:234). Ωστόσο, δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν απόλυτα ως αντι-δομή, με τον τρόπο που την ορίζει ο Turner εφόσον διατηρούνται στο χρόνο, κάτι που ενισχύεται και διαιώνίζεται από το σύστημα άμεσης ανταπόδοσης: «Η ρευστότητα των τοπικών ομαδοποιήσεων

και η κινητικότητα στο χώρο, που εδώ συνδυάζονται και ενισχύονται από ένα σύνολο ξεχωριστών εξισωτικών πρακτικών που αποδεσμεύουν τα άτομα από την παρουσία, εμποδίζουν όχι μόνο την πολιτική αλλαγή αλλά και κάθε μορφή εντατικοποίησης της οικονομίας»(Woodburn 1982b:447).

Ωστόσο, ως προς τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους και τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων, οι κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με τις κοινωνίες μέθεξης. Όπως συμβαίνει στα πλαίσια της περιθωριακής φάσης μίας κανονιστικής κοινωνίας μέθεξης, τα άτομα αναγνωρίζουν «έναν ουσιώδη και γενικευμένο ανθρώπινο δεσμό» (Turner 1969:97) και ζουν «μέσα [στο χρόνο] και έξω από το χρόνο»(Turner 1969:96). Ο προσανατολισμός τους προς το παρόν είναι επίσης χαρακτηριστικό της κοινωνίας μέθεξης: «Η κοινωνία μέθεξης είναι για το παρόν . Η δομή είναι ριζωμένη στο παρελθόν και επεκτείνεται προς το μέλλον μέσω της γλώσσας, του νόμου και του εθίμου» (Turner1969:113). Επίσης, ως «κοσμολογική προτίμηση» (Day et al 1999:9) η κοινωνία των κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης προσομοιάζει προς την κοινωνία μέθεξης, η οποία «έχει μία υπαρκτική ποιότητα: εμπλέκει ολόκληρο τον άνθρωπο στις σχέσεις τους με άλλους ολοκληρωτικά ιδωμένους ανθρώπους» (Turner 1969:127).

Συνοπτικά, θα μπορούσε κανείς να πει πως οι κοινωνίες μέθεξης, όπως τις παρουσιάζει ο Turner και οι κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης, όπως αναφέρεται σ' αυτές ο Woodburn, διατηρούν μεταξύ τους κάποιες σημαντικές ομοιότητες, οι οποίες μπορούν να συνοψισθούν στην αντίληψη για το χρόνο. Πέρα από αυτό το σημείο

τομής, υπάρχουν εξίσου σημαντικές διαφορές, καθώς οι κοινωνίες μέθεξης θεωρούνται ανίκανες να επιβιώσουν διαχρονικά.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο χρόνος ως παρόν στα πλαίσια ενός κοινοβίου στο κέντρο της Αθήνας.
Λόγοι και Πρακτικές

2.1

Εισαγωγή

Ενδιαφέρον είναι πως στους συγγραφείς αυτούς συναντάμε αναφορές που παραπέμπουν σε παρόμοιους σχηματισμούς με αυτούς που περιγράφουν, οι οποίοι εμφανίζονται στα πλαίσια της δυτικής κοινωνίας. Ο Woodburn αναφέρει πως «άμεσης ανταπόδοσης συστήματα εντοπίζονται σε ορισμένα «εξαιρετικά περιορισμένα και εξειδικευμένα συμφραζόμενα στις βιομηχανικές κοινωνίες» (Woodburn 1980:115), ενώ ο Turner αναφέρει ως κοινωνίες μέθεξης τις κοινότητες των χίπις, κάποιες χιλιαστικές κοινότητες, αλλά και την στάση ζωής συγκεκριμένων ατόμων, όπως του Bob Dylan. Και οι δύο συγγραφείς, επίσης, κάνουν λόγο για στάση, συχνά ατομική στάση, η οποία είτε συνδυάζεται είτε όχι με μία πιο γενικευμένη κοινωνική στάση. Στις κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης τα άτομα είναι αυτά που, διαθέτοντας σχεδόν τον μέγιστο βαθμό αυτονομίας, διαιώνίζουν το σύστημα άμεσης ανταπόδοσης. Οι ιδεολογικές κοινωνίες μέθεξης παρουσιάζονται ως «προσπάθεια περιγραφής των εξωτερικών και ορατών αποτελεσμάτων μίας εσωτερικής εμπειρίας» (Turner 1969:132) και ως «προσπάθεια σύστασης των ευνοϊκότερων κοινωνικών συνθηκών» (Turner 1969:132), ορολογία που παραπέμπει άμεσα σε μία συγκεκριμένη, ατομική ή ομαδική στάση απέναντι στην κοινωνία και την κατανόηση του κόσμου γενικότερα.

Εάν τελικά η αντίληψη για το χρόνο ως παρόν, η οποία αποτελεί την κοινή συνισταμένη των δύο αυτών θεωριών, αποτελεί στάση, προέρχεται δηλαδή από μία ιδεολογική κατασκευή, είτε κοινωνική (κάτι που συμβαίνει στις κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης) είτε ομαδική (όπως στην περίπτωση των χίπις και των

χιλιαστικών κινημάτων) είτε ατομική, τότε ίσως μπορούμε να ανιχνεύσουμε μέσα σε λόγους και πρακτικές που συναντάμε στη δυτική κοινωνία το έναυσμα σύστασης αν όχι μίας δυτικής κοινωνίας μέθεξης, τουλάχιστον μίας στάσης που να διατηρεί μ' αυτήν κάποια σημαντικά κοινά χαρακτηριστικά ή να παρακολουθήσουμε διαφορετικές από τις κυρίαρχες κοσμολογικές αντιλήψεις που συνδέονται με διαφορετικές από τις κυρίαρχες δράσεις (ατομικές ή συλλογικές) προς την κατεύθυνση μίας εξισωτικής αντίληψης που «επεκτείνει την ισότητα σε όλη την ανθρωπότητα» (Woodburn 1982b: 431).

Κάτω από αυτό το πρίσμα, και χωρίς να προσπαθήσουμε να κάνουμε τη σύγκριση τόσο εξειδικευμένη ώστε να μοιάζει παράταιρη, θα μπορούσαμε να δούμε μία ομάδα ανθρώπων που ζει σε ένα εγκαταλελειμμένο σπίτι στο κέντρο της Αθήνας.

Οι λόγοι που κάνουν τη σύγκριση εφικτή έχουν να κάνουν τόσο με τον τρόπο ζωής όπως διαφαίνεται μέσα από τη δράση, όσο και με τους λόγους των ανθρώπων αυτών. Τόσο η πρακτική όσο και οι λόγοι εστιάζουν στην αναπαραγωγή ενός παρόντος που δεν ενδιαφέρεται σε μεγάλο βαθμό για το παρελθόν και το μέλλον, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει πως το παρελθόν και το μέλλον αγνοούνται εντελώς. Το να ζει κανείς στο παρόν και για το παρόν δεν σημαίνει πως δεν έχει μία εικόνα για το παρελθόν και το μέλλον, σημαίνει απλώς πως επιλέγει να έχει συγκριτικά μεγαλύτερη σημασία η δράση του παρόντος, αφήνοντας «τη μνήμη» και την «ελπίδα» να κατέχουν μικρότερη θέση στη συνολική αντίληψη για τη ζωή. Μία τέτοια θεώρηση του κόσμου μέσα στα πλαίσια της δυτικής κοινωνίας δεν μπορεί παρά να αποτελεί συνειδητή επιλογή, κάτι που εξάλλου ρηματοποιείται ξεκάθαρα

πολύ συχνά και αποτελεί σε ένα βαθμό έναν από τους άξονες γύρω από τους οποίους οργανώνεται η δράση.

Από την πλευρά της θεωρίας της πρακτικής όπως την εννοεί ο Bourdieu, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δει κανείς πως σχηματίζεται μία τέτοια οπτική, αγνοώντας σε μεγάλο βαθμό το έθος της κοινωνίας μέσα στην οποία γεννήθηκε. Μία αντίληψη για το χρόνο που δίνει προτεραιότητα στο παρόν έχει συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται το ζήτημα της εργασίας, της οικογένειας, της διαμονής, της σχέσης με ένα ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως οι άνθρωποι που αντιμετωπίζουν μ' αυτόν τον τρόπο το χρόνο είναι ριζικά διαφορετικοί από τους υπόλοιπους ανθρώπους της κοινωνίας από την οποία προέρχονται ή ότι έχουν ανεξαρτητοποιηθεί από κάθε επιρροή. Δεν θα μπορούσαμε όμως και να μιλήσουμε, για τους συγκεκριμένους τουλάχιστον, ούτε για μια «δομική εκδοχή του έθους μίας ομάδας ή μίας τάξης» (Bourdieu 1992: 285) καθώς η αντιμετώπισή τους δεν προέρχεται από το οικείο περιβάλλον τους, συχνά μάλιστα έρχεται και σε ευθεία αντίθεση με αυτό. Έχουμε μάλλον να κάνουμε με το μικρό αυτό περιθώριο που άφησε ο Bourdieu στη δημιουργικότητα και την ελευθερία, όταν έλεγε πως «το έθος δεν είναι η μοίρα που κάποιες φορές θεωρήθηκε πως είναι» (Bourdieu 1992:108), εφόσον στη συγκεκριμένη πάλι περίπτωση, κάποιες τουλάχιστον (αλλά σίγουρα όχι οι λιγότερο σημαντικές) από τις επιλογές των δρόμων υποκειμένων ξέφυγαν από το προκαθορισμένο πεδίο των επιλογών που τους δίνονταν, ανοίγοντας έτσι το δρόμο για διαφορετικές δράσεις.

Ένα άλλο πλαίσιο μέσα από το οποίο θα μπορούσαν να ερμηνευθούν οι πρακτικές αυτές, ένα πλαίσιο που ταιριάζει στις ad hoc επιλογές και τη σημασία της στιγμής ως «τόπου» στον οποίο οργανώνεται κάθε φορά η δράση είναι εκείνο που περιγράφει ο πρώτος Sartre¹¹, μιλώντας για την «ελευθερία του ανθρώπου μέσα σε [κάθε] κατάσταση» (Stack p.viii). Η αντίληψη αυτή του Sartre για την δράση έρχεται σε αντίθεση με εκείνη του Bourdieu, ο οποίος θεωρεί ότι «η απόρριψη των μηχανιστικών θεωριών¹² με κανένα τρόπο δεν οδηγεί στο συμπέρασμα πως [...] πρέπει να αποδοθεί σε κάποια δημιουργική, ελεύθερη θέληση η [...] δύναμη να δημιουργεί, στη στιγμή, το νόημα της κατάστασης [...] ούτε πως πρέπει να περιορίσουμε τις ατομικές προθέσεις και τις κατασκευασμένες σημασίες των δράσεων [...] στις συνειδητές και ελεύθερες προθέσεις των φορέων τους» [Bourdieu, p. 73].

Η αντίληψη αυτή ωστόσο που αντιμετωπίζει κάθε δράση ως «ένα είδος νέας αναμέτρησης ανάμεσα στο άτομο και τον κόσμο» (Bourdieu, p. 73) και δέχεται πως το άτομο αντιπροσωπεύει μία ολότητα (Stack, p.20) ταιριάζει ιδιαίτερα στην ανάλυση της δράσης των ανθρώπων που θα περιγραφούν στη συνέχεια αυτής της εργασίας. Και αυτό γιατί, στην περίπτωση που μας απασχολεί, τα άτομα παρουσιάζουν τους εαυτούς τους και αντιλαμβάνονται τους γύρω τους ως «ελεύθερα άτομα που 'δημιουργούν τον εαυτό τους' ακολουθώντας σχέδια που πραγματοποιούνται στη δράση, μέσα σε ένα περίπλοκο δίκτυο αμφίδρομων διαλεκτικών κοινωνικών σχέσεων» (Stack p.

¹¹ Η έμφαση που δίνει αρχικά ο Sartre στο «ελεύθερο άτομο» και η σημασία της ατομικής δράσης (στο L' Etre et le Neant) μετριάζεται αργότερα (στο Critique de la Raison Dialectique) από την αναγνώριση πως το «άτομο δεν μπορεί με τις δυνάμεις του να επιφέρει σημαντική κοινωνική αλλαγή [και] να διασφαλίσει την κοινωνική δικαιοσύνη» (Stack, p.ix)

¹² Ο Bourdieu στο σημείο αυτό αναφέρεται στις θεωρίες που αντιλαμβάνονται τη δράση ως «μηχανιστική αντίδραση, που καθορίζεται άμεσα από τις παρελθοντικές συνθήκες και μπορεί να αναχθεί στη μηχανιστική λειτουργία προηγούμενων 'μοντέλων' ή 'ρόλων'» (Bourdieu... p. 73)

v). Η αντίληψη αυτή του Sartre για τον άνθρωπο ως ένα ελεύθερο άτομο του οποίου η ατομική δράση «είναι το κίνητρο των πάντων» (Stack, p viii) δείχνει να βρίσκει την πραγμάτωσή της στο συγκεκριμένο πλαίσιο, όπου η κάθε ξεχωριστή κατάσταση με την οποία τα άτομα έρχονται αντιμέτωπα και η κάθε διαφορετική στιγμή μοιάζουν να αποτελούν τις σχεδόν μοναδικές κινητήριες δυνάμεις της δράσης.

Χρησιμοποιώντας την αντίληψη για το χρόνο ως κοινό παρονομαστή, θα μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε κατά πόσο η κοινή αυτή αντίληψη συνδέεται και με άλλες ομοιότητες ανάμεσα στη δράση και τους λόγους της ομάδας αυτής και των κυνηγών – τροφосуλλεκτών καθώς και των κοινωνιών μέθεξης. Καθώς μία αυστηρή σύγκριση δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί επιτυχώς, εφόσον θα αγνοούσε σημαντικές παραμέτρους που έχουν να κάνουν με τα τόσο διαφορετικά συμφραζόμενα, την ιστορικότητα, τις συνθήκες σύστασης κλπ, θα περιορισθούμε σε μία σύγκριση που εστιάζει σε συγκεκριμένους λόγους ή πρακτικές. Συγκεκριμένα τα στοιχεία που θα απασχολήσουν περισσότερο έχουν να κάνουν με τη σύνδεση της αντίληψης αυτής για το χρόνο με μία οικονομία άμεσης ανταπόδοσης, μία έμφαση στο άτομο και την αυτονομία, καθώς και μία γενικευμένη συνειδητή στάση.

Το παράδειγμα που χρησιμοποιείται εδώ είναι ενδεικτικό, αλλά περιορισμένο ως προς το εύρος του. Ωστόσο, μπορεί να συνδεθεί με παρατηρήσεις παρόμοιων αντιμετώπισεων του χρόνου που συναντώνται, σε ποικίλα συμφραζόμενα, στη δυτική κοινωνία. Πρακτικές που σχετίζονται με την αντιμετώπιση του χρόνου και εντοπίζονται στη δυτική κοινωνία έχουν παρατηρηθεί σε διαφορετικά εθνογραφικά πλαίσια: από τους κατοίκους της Μουριάς [Παπαταξιάρχης 1999] και τις πόρνες του Λονδίνου [Day 1999] ως

τους εργάτες της Ιαπωνίας (Gill 1999) και συγκεκριμένες ατομικές στάσεις στην Αίγυπτο (Colonna 1999), παρατηρείται μία κοινή αντίληψη που «μετακινεί το παρόν από τον οργανικό του δεσμό με το παρελθόν και το μέλλον» και καταλήγει σε μία «κατασκευή ενός παρόντος χωρίς διάρκεια» (Day et al 1999:21). Καταστρέφοντας συμβολικά τα χρήματα μέσα από τον τζόγο επιδεικνύοντας την αυτονομία τους και εκμεταλλεζόμενοι το κράτος, μη αποπληρώνοντας τα δάνεια, οι κάτοικοι της Μουριάς αντιδρούν στην πολιτική περιθωριοποίηση και την πολιτική εξάρτηση [Παπαταξιάρχης 1999]. Οι πόρνες του Λονδίνου, που περιγράφει η S. Day, από την πλευρά τους, διαχωρίζουν το παρόν τους από το παρελθόν και το μέλλον [Day 1999: 143] και προτιμούν να ξοδεύουν για το παρόν παρά να αποταμιεύουν για το μέλλον. Στην Ιαπωνία, πάλι, οι εργάτες που δουλεύουν με ημερομίσθιο «επιμένουν να ξοδεύουν ελεύθερα τις απολαβές τους» [Gill 1999:123] ως «κυνηγοί – συλλέκτες ημερομισθίων» [Gill 1999:123]. Στην Αίγυπτο, τέλος, η F. Colonna περιγράφει την ατομική αντίληψη για το χρόνο του Nisseem, ενός γιατρού που ασκεί την ιατρική αυτόνομα σε μία αγροτική περιοχή, όπου θεωρείται «ένα περιθωριακό άτομο» [Colonna 1999: 218]. Ο Nisseem έχει οργανώσει τη ζωή του ζώντας μέσα σε ένα «(σχεδόν) συνεχόμενο παρόν, χωρίς αρχή ή τέλος» [Colonna 1999:214].

Η κοινή συνισταμένη των μελετών αυτών, η αντίληψη του χρόνου ως παρόντος, παρουσιάζει «πολιτισμικές ομοιότητες» με τα εθνογραφικά στοιχεία που προέρχονται από τις κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών: έμφαση στην κινητικότητα, συλλογή, μοίρασμα και έννοιες αφθονίας» (Day et al 1999:7). Επίσης, από τους συγγραφείς τίθεται το ζήτημα της «ιστορικής προέλευσης των αναπαραστάσεων και των πρακτικών αυτών» (Day et al 1999:7) η οποία μπορεί να συνδέεται είτε με μία κοσμολογική προτίμηση, είτε με αντίδραση στον εγκλωβισμό και την ενθυλάκωση.

Στην περίπτωση που θα παρουσιασθεί στη συνέχεια συναντάμε επίσης τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά εκείνα που περιγράφονται παραπάνω, συνδυασμένα με μία παρεμφερή αντίληψη για το χρόνο. Ωστόσο, στην παρούσα περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για αντίδραση στον εγκλωβισμό και την περιθωριοποίηση. Κι αυτό όχι γιατί δεν έχουμε να κάνουμε με «περιθώριο», αλλά επειδή ρητά αναφέρεται από τα υποκείμενα πως τοποθετούνται συνειδητά στο περιθώριο από δική τους ελεύθερη επιλογή. Έχουμε λοιπόν μάλλον να κάνουμε με μία «κοσμολογική επιλογή» η οποία προέρχεται από συγκεκριμένες στρατηγικές και οργανώνει νέες στρατηγικές, που μπορούν να ιδωθούν ως «επιλογές» μέσα στα πλαίσια της κάθε συγκεκριμένης «περίστασης» η οποία αποκόπτεται από τη ροή και τη διάρκεια του χρόνου και υπάρχει αυτόνομα ως ο μοναδικός σχεδόν «τόπος» από τον οποίο εκπορεύεται η δράση.

2.2

Ο χώρος και τα πρόσωπα

2.2.1 Ο χώρος

Πίσω από τους κεντρικούς, πολυσύχναστους και γεμάτους ανθρώπους κι αυτοκίνητα δρόμους της Αθήνας κρύβονται οι μικρές γειτονιές. Στενοί δρόμοι, ακόμα πιο στενά πεζοδρόμια, λίγοι πεζόδρομοι, ψηλές πολυκατοικίες που συνυπάρχουν με μικρές μονοκατοικίες. Σε έναν από αυτούς τους σπάνιους πεζόδρομους, ανάμεσα στις ψηλές πολυκατοικίες της δεκαετίας του '70 βρίσκεται ένα σπίτι που διαφέρει από πολλές απόψεις από τα γύρω κτήρια. Ο δρόμος είναι ένας συνηθισμένος, στενός δρόμος, στρωμένος με τετράγωνες άσπρες πλάκες πεζοδρομίου. Δύο καχεκτικά παρτέρια, στο κέντρο, δηλώνουν πως πρόκειται για πεζόδρομο. Το φως είναι λιγοστό, μέρα και νύχτα. Τη μέρα, τα ψηλά κτήρια αφήνουν ελάχιστο χώρο στο φως, ενώ τα βράδια, οι αραιοί στύλοι του ηλεκτρικού δημιουργούν περισσότερες σκιές παρά φωτίζουν. Στο μέσον του πεζόδρομου, εκεί που χωρίζουν τα δύο παρτέρια, στέκει μια ανοιχτή σιδερένια αυλόπορτα, η είσοδος μιας μονοκατοικίας.

Είναι ένα παλιό και αρκετά καλοφτιαγμένο κτήριο, κάπως υπερευψωμένο, χωρίς όμως να έχει δεύτερο όροφο, το οποίο πλαισιώνεται από μια μικρή αυλή με παρτέρια. Με τα μεγάλα του παράθυρα και τη σιδερένια αυλόπορτα, δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο από κάποιον περαστικό. Αν πλησιάσει κανείς περισσότερο, θα δει πως η «διαφορετικότητά» του δεν σταματά εδώ. Ένα κακοσυντηρημένο κτήριο στο κέντρο της Αθήνας δεν αποτελεί αξιοσημείωτο φαινόμενο, ωστόσο με μια δεύτερη ματιά βλέπει

κανείς πως αυτό το σπίτι δεν είναι απλώς κακοσυντηρημένο: οι τοίχοι μοιάζουν πιο μαύροι από τους γύρω τοίχους που έχουν μαυρίσει από το καυσαέριο και κάποια τζάμια λείπουν. Ακόμα και οι κάσες των παραθύρων, σε κάποια σημεία μοιάζουν φαγωμένες από κάτι. Από φωτιά. Το σπίτι αυτό κάηκε πριν είκοσι χρόνια. Είναι εγκαταλελειμμένο. Κι όμως, μια ακόμη ματιά αποκαλύπτει πως κατοικείται. Πίσω από τα σπασμένα τζάμια υπάρχουν υφάσματα, αντιφεγγίζει το φως κάποιων κεριών, ακούγονται τραγούδια. Κάποια τζάμια είναι ζωγραφισμένα και στα περβάζια υπάρχουν γλάστρες με λουλούδια. Η αυλή είναι και αυτή γεμάτη αντικείμενα:



γλάστρες, βαρέλια, καρέκλες. Κάποιοι ζουν στο σπίτι αυτό.

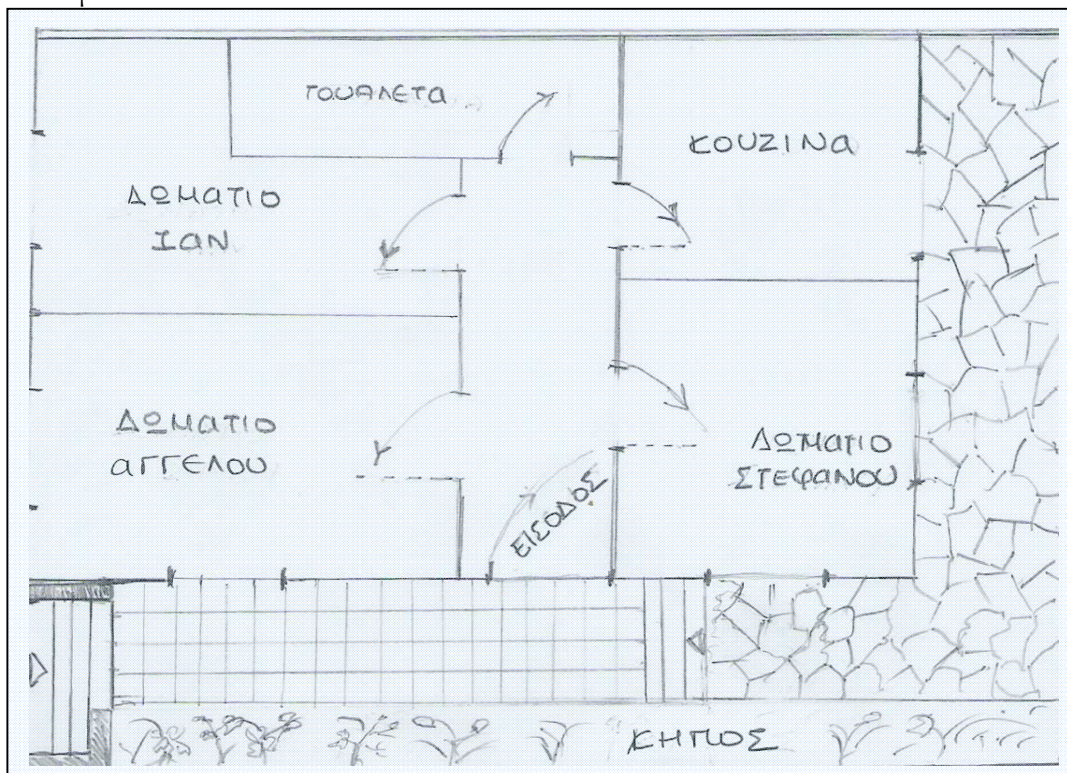
Οι φιγούρες που διακρίνονται μοιάζουν να ανήκουν κάπου αλλού. Ίσως σε κάποια άλλη μεγάλη πόλη το όποιο ντύσιμο να μην έκανε εντύπωση, σ' αυτή τη γειτονιά ωστόσο το μάτι δεν είναι συνηθισμένο σε μια τέτοια εικόνα. Φαρδιά ριγωτά παντελόνια, χρωματιστές μπλούζες,

φθαρμένες μπότες, μακριά ράστα μαλλιά. Τα δωμάτια είναι γεμάτα ανθρώπους. Στο ένα είναι μαζεμένη μια παρέα και συζητάει, στο άλλο ένας μοναχικός ζογκλέρ εξασκείται σιωπηλά στις κορίνες, στην κουζίνα κάποιοι μαγειρεύουν, λίγο πιο πέρα άλλοι δύο παίζουν σκάκι. Δεν ζουν όλοι εδώ μόνιμα. Κανείς δε ζει εδώ μόνιμα. Μόνο τρεις – τέσσερις άνθρωποι χρησιμοποιούν τακτικά το σπίτι, ζουν σ' αυτό τον περισσότερο χρόνο τους, εδώ και δύο χρόνια περίπου, μέχρι να φύγουν. Οι υπόλοιποι είναι ταξιδιώτες, άνθρωποι που ταξιδεύουν από χώρα σε χώρα και δουλεύουν σε γενικές γραμμές στο δρόμο για να κερδίσουν τα απαραίτητα χρήματα ώστε να συνεχίσουν να ταξιδεύουν. Το σπίτι όμως είναι ανοιχτό και για τον καθένα. Φίλοι, φίλοι φίλων, γείτονες συνηθίζουν να περνάνε από εδώ για να πουν ένα γεια, για να πουν μια κουβέντα, άλλες φορές απλώς για να καθίσουν, χωρίς συγκεκριμένο λόγο. Στο σπίτι δεν υπάρχουν κανόνες, ή, όπως αρέσει στον Άγγελο να λέει «δεν υπάρχουν κώδικες».

Ψάχνοντας απεγνωσμένα, από την πλευρά μου, να βρω έναν κώδικα, παρά την ξεκάθαρη θέση του Άγγελου, ρωτάω τον Ίαν πότε να περάσω για συνέντευξη. Μου απαντάει πως μπορώ να περάσω όποτε θέλω. Μετά από διαπραγματεύσεις όπως «αύριο είναι καλά;», «αύριο, μεθαύριο, όποτε θες», «λέω να έρθω αύριο» καταλήγουμε στη μέρα. Μην ξέροντας αν θα μπορούσαμε να καθορίσουμε την ώρα ή όχι, ρωτάω: «θέλεις να πούμε ώρα ή να περάσω ό,τι ώρα να' ναι;», «ό,τι θες». «Να πούμε κατά το μεσημέρι ή το απόγευμα», «Δεν θα ήταν πιο καλά να έχει φως;», «Εντάξει, τότε κατά τις τρεις», «Ναι στις τρεις». Η ιδέα ότι είχα δώσει ώρα συνάντησης με έναν άνθρωπο από τον οποίο σκόπευα να πάρω συνέντευξη σχετικά με την ιδιαίτερη αντίληψή του για το χρόνο μου προκάλεσε μεγάλη απογοήτευση, ως την επόμενη μέρα, που έφτασα στο κατώφλι. Αφού άνοιξα την πόρτα και ρώτησα μία παρέα πού θα μπορούσα να βρω τον Ίαν, προχώρησα προς την

κουζίνα. Ο Ίαν μαγειρεύει. Είπα «γεια» και μου είπε απλώς «γεια» και συνέχισε να μαγειρεύει. Ανήσυχη μήπως η αργοπορία μου τον είχε ενοχλήσει βιάστηκα να δικαιολογηθώ, όμως η απάντηση με διακόπτει: «δεν πειράζει, έτσι κι αλλιώς είχα ξεχάσει πως θα ερχόσουν».

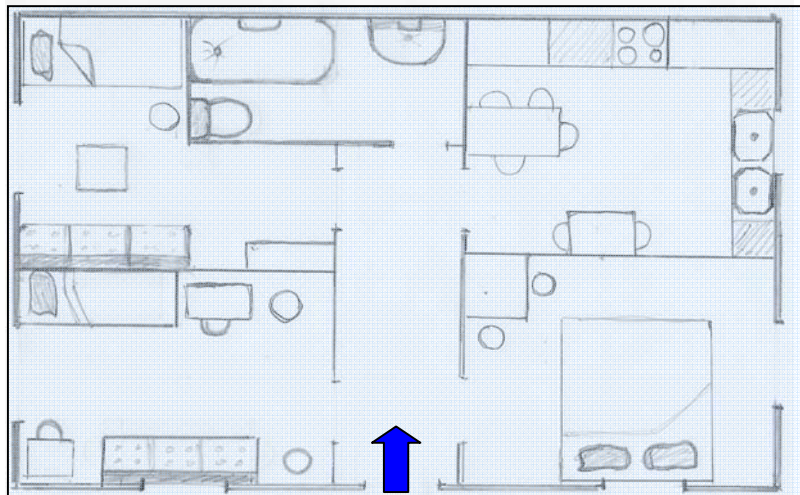
Έτσι βρέθηκα ξανά στο δωμάτιο του Ίαν, στον καναπέ κάτω από το παράθυρο. Τα δωμάτια του σπιτιού είναι αρκετά ευρύχωρα και είναι μοιρασμένα στους «μόνιμους» κατοίκους, χωρίς αυτό να σημαίνει πως δεν μπορούν να τα χρησιμοποιούν και οι διάφοροι ταξιδιώτες. Ένας διάδρομος ενώνει όλα τα δωμάτια του σπιτιού: τις τρεις κρεβατοκάμαρες, την κουζίνα και το μπάνιο.



Τα τρία υπνοδωμάτια μοιάζουν αρκετά. Ένα κρεβάτι, ένας καναπές με ένα χαμηλό τραπέζι, πολλά μαξιλάρια, πολλά υφάσματα, πολλά κεριά,

μουσικά όργανα, κορίνες, μπάλες και κάποια βιβλία και σημειωματάρια. Ωστόσο, στο καθένα από αυτά υπάρχει μια διαφορετική νότα. Το δωμάτιο του Άγγελου έχει σαν επίκεντρο τον παλιό καναπέ που βρέθηκε σε κάποιο δρόμο. Εκεί προτιμά να κάθεται με τους φίλους του. Μπροστά από τον καναπέ υπάρχει ένα χαμηλό τραπέζι γεμάτο από πράγματα: κεριά, φουσαρμόνικες, φλογέρες, αυτοσχέδια πνευστά, τετράδια. Τα δύο παράθυρα του δωματίου του καλύπτονται από μεγάλα κομμάτια υφάσματος. Λίγο πιο πέρα βρίσκεται το κρεβάτι, σκεπασμένο κι αυτό με υφάσματα. Στο δωμάτιο του Στέφανου κυριαρχούν τα μαξιλάρια και τα υφάσματα. Δεν υπάρχει καναπές, μόνο ένα κρεβάτι. Το άλλο, μόνο, έπιπλο του δωματίου είναι ένα χαμηλό τραπέζι, γύρω από το οποίο υπάρχουν πολλά μαξιλάρια, ριγμένα στο πάτωμα. Το δωμάτιο του Ίαν είναι το πιο φωτεινό. Ένα κρεβάτι στην εσοχή του τοίχου, ένα παλιό χρησιμοποιημένο κρεβάτι, κι απέναντί του ένας καναπές. Ανάμεσά τους, ένα ξύλινο χαμηλό τραπέζι και στο πλάι, κάτω από το παράθυρο, μια μικρή, αυτοσχέδια ραφίερα. Το μπάνιο είναι μικρό και σκοτεινό, η κουζίνα όμως είναι μεγάλη και φωτεινή, με πολλούς πάγκους κι ένα τετράγωνο ξύλινο τραπέζι. Όλα τα έπιπλα της κουζίνας προέρχονται από το δρόμο: το τραπέζι, οι καρέκλες, η γκαζιέρα, τα πιάτα, τα ποτήρια. Το καθένα είναι διαφορετικό, μοναδικό με τον τρόπο του. Στην κουζίνα δεν κυριαρχεί η τάξη, ούτε όμως και η αταξία. Αυτό που καθορίζει τη διάταξη των πραγμάτων είναι η χρήση τους. Δεν υπάρχουν περιττά στολίδια: ούτε τραπεζομάντιλα, ούτε κουρτίνες στα παράθυρα. Τα αντικείμενα, απλωμένα στους πάγκους της κουζίνας, είναι όλα χρηστικά: κατσαρόλες, μπρίκια, κουτάλες, τα πιάτα στο στραγγιστήρι, κάποια μπουκάλια. Δεν αποθηκεύονται τρόφιμα στην κουζίνα. Τα τρόφιμα της ημέρας ανήκουν στην κάθε μέρα χωριστά.

Τα αντικείμενα προέρχονται από το δρόμο. Κρεβάτια, καναπέδες, κατσαρόλες ή κομμάτια ξύλου που ενώθηκαν για να δημιουργήσουν ένα τραπέζι, ένα ράφι. Ένα βαρέλι και ένα μπουρί για να δημιουργήσουν μια σόμπα. Το ίδιο βαρέλι, το καλοκαίρι, χρησιμοποιείται για να συγκεντρώνονται υλικά για ανακύκλωση. Αντικείμενα που είχαν χρησιμοποιηθεί και στη συνέχεια είχαν κριθεί άχρηστα βρίσκουν εδώ άλλες χρήσεις, επαναπροσδιορίζονται και αποκτούν κάποια θέση.



2.2.2 Τα πρόσωπα

Οι «μόνιμοι» κάτοικοι δεν είναι στην πραγματικότητα μόνιμοι. Ζουν εδώ και δύο χρόνια στο σπίτι και σύντομα θα φύγουν. Για τον Ίαν «αυτά ήταν τα πιο σταθερά χρόνια της ζωής [του]». Δεν ήταν φίλοι από παλιά, ούτε θα συνεχίσουν να ζουν για πάντα μαζί, «δεν θα κρατιόμαστε απ' το χεράκι για μια αιωνιότητα». Ο Άγγελος κι ο Ίαν γνωρίστηκαν στο δρόμο. Ο ένας έπαιζε μουσική κι ο άλλος έκανε ζογκλερικά. Ως τότε ο Άγγελος ζούσε άλλοτε στο πατρικό του και άλλοτε στο ενοίκιο. Μεγαλωμένος σε μια τυπική αθηναϊκή

αστική οικογένεια, με γονείς υπαλλήλους του δημοσίου, τράβηξε μάλλον διαφορετικό δρόμο από τον προδιαγεγραμμένο, πάντως δεν έγινε δημόσιος υπάλληλος, όπως ο αδελφός του. Ψηλός και ηλιοκαμένος, με μακριά μαύρα μαλλιά κι ένα μόνιμα μελαγχολικό χαμόγελο, προτιμά στα τριάντα του τα φλάουτα από τους κοντυλοφόρους, το δρόμο από το γραφείο, την ξυλόσομπα από το καλοριφέρ. Ο Ίαν μόλις είχε έρθει στην Ελλάδα, έναν ακόμα σταθμό στα ταξίδια του, όταν συναντήθηκε με τον Άγγελο. Σύντομα αποφάσισαν να βρουν μια κοινή στέγη για το χειμώνα. Η συνάντηση του Ίαν με την Μαρία τον έκανε να παρατείνει τη διαμονή του στην Ελλάδα. Μεγαλωμένος κι αυτός σε μια εύπορη αστική οικογένεια με πολλά παιδιά, στο Βέλγιο, ο Ίαν άρχισε να ταξιδεύει πριν δέκα χρόνια περίπου: όταν είχε πάει εκδρομή με φίλους του στην Ισπανία και έμεινε χωρίς λεφτά, είδε πως μπορεί κι έτσι να ζήσει κανείς, και άρχισε να ταξιδεύει: «Επέλεξα να αφήσω εκείνο το περιβάλλον [σ.σ. το Βέλγιο]. Η καθημερινότητα ήταν πολύ κουραστική. Τα ίδια πράγματα, τα ίδια πρόσωπα... Είχα απλώς όρεξη να ταξιδέψω»¹³.

Δεν ξέρει πότε θα φύγει από την Ελλάδα: «μπορεί σε ένα μήνα, μπορεί σε δύο χρόνια». Δεν θέλει όμως να μείνει για πάντα «μια μέρα θα δω τα παιδιά της γειτονιάς να μεγαλώνουν, θα δω τους γέροντες να πεθαίνουν [...] και θα τα σιχαθώ όλα αυτά και θα θέλω να φύγω. Ίσως για πάντα έτσι, ίσως για πάντα να περνάω από το ένα μέρος στο άλλο... Ο κόσμος είναι μεγάλος».

Το σπίτι αυτό είναι το δεύτερο που φιλοξενεί τη συγκατοίκηση του Αγγελου, του Ίαν και του Στέφανου. Από το προηγούμενο,

¹³ Τα λόγια που αναφέρονται σε εισαγωγικά έχουν είτε μαγνητοφωνηθεί είτε σημειωθεί επί τόπου. Εφόσον οι συνεντεύξεις και οι περισσότερες συζητήσεις με τον Ίαν έγιναν στα γαλλικά, τα κείμενα που παρουσιάζονται είναι μεταφρασμένα. Στη μετάφραση έγινε ιδιαίτερη προσπάθεια να διατηρηθεί το ύφος της πρωτότυπης έκφρασης. Επίσης διατηρήθηκαν τα κενά και η σύνταξη των πρωτοτύπων.

εγκαταλελειμμένο σπίτι όπου έμεναν τους έδιωξαν σύντομα οι ιδιοκτήτες. Στο καινούργιο σπίτι, κατάφεραν να εξασφαλίσουν την εύνοια της ιδιοκτήτριας ώστε να μπορούν να μην ανησυχούν πως ανά πάσα στιγμή μπορεί κάποιος να καλέσει την αστυνομία για να τους διώξει. Εγκαταστάθηκαν λοιπόν στο σπίτι αυτό με κάποια μεγαλύτερη σιγουριά απ' ό,τι συνήθως, έφτιαξαν έπιπλα, έκαναν κάποιες απαραίτητες εργασίες και πέρασαν μέσα σ' αυτό δύο χειμώνες και δύο καλοκαίρια.

Η διαφορά ανάμεσα στο χειμώνα και το καλοκαίρι είναι πολύ μεγάλη. Το καλοκαίρι οι ένοικοι του σπιτιού σκορπίζουν, άλλοι φεύγουν σε άλλες χώρες ή σε νησιά κι άλλοι μένουν στο σπίτι.

Το αν θα μπορέσει κάποιος που τους ψάχνει να τους βρει εξαρτάται αποκλειστικά από την καλή του τύχη. Έψαχνα τον Άγγελο για μήνες όταν έμαθα πως είχε πάει στη Βουλγαρία και θα επέστρεφε σε μία εβδομάδα. Δύο μήνες μετά, όταν επέστρεψε, τηλεφώνησε για να πει πως θα πάει για λίγο στην Ικαρία και θα γυρίσει σύντομα. Πέρασαν άλλοι δύο μήνες, αλλά ακόμα δεν είχε επιστρέψει. Δεν υπάρχει εύκολος τρόπος για να επικοινωνήσει κανείς από απόσταση με τους ενοίκους του σπιτιού. Στο σπίτι δεν υπάρχει τηλέφωνο και κανένας δεν έχει κινητό τηλέφωνο, κάτι το οποίο έχει πολύ περισσότερο να κάνει με μία στάση ζωής, παρά με στενά οικονομικά ζητήματα: «... και να έχεις κινητό τηλέφωνο γιατί φοβάσαι πως δεν θα μπορούν να επικοινωνήσουν μαζί σου... Ο φόβος του χρόνου. Κατά την άποψή μου θα καταστρέψουν το χρόνο και την ομορφιά των πραγμάτων αν όλος ο κόσμος έχει τηλέφωνο, όλος ο κόσμος έχει αυτοκίνητα ... όλα συμβαίνουν υπερβολικά γρήγορα τώρα.»

Το πιο συνηθισμένο είναι να περνάει κανείς από το σπίτι και να ψάχνει αυτόν που θέλει. Το καλοκαίρι συνήθως βρίσκονται όλοι έξω στον πεζόδρομο, στα πεζούλια και τα παρτέρια, προς την ειλικρινή συμπάθεια

των περισσότερων περιοίκων και προς μεγάλη απογοήτευση μίας γειτόνισσας που δε χάνει ευκαιρία να βγαίνει στο μπαλκόνι και να στήνει καυγά.

Ο τρόπος με τον οποίο οι ένοικοι του σπιτιού είναι «ανοιχτοί» προς τους γύρω ανθρώπους είναι πολύ ιδιαίτερος. Όπως και μέσα στο σπίτι, έτσι και στον πεζόδρομο κανείς δεν μπορεί να πει σε κάποιον άλλο τι θα κάνει. Έτσι, σιγά-σιγά μαζεύεται ένα πλήθος κόσμου το οποίο όμως δεν έχει συγκροτηθεί με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο: δεν είναι μια συνάντηση σε ένα σπίτι με συγκεκριμένους καλεσμένους, όπου οι οικοδεσπότες φροντίζουν να δώσουν στοιχεία για όσους τυχόν δεν γνωρίζονται και η όλη συνάντηση ακολουθεί συγκεκριμένο σε γενικές γραμμές τυπικό και δραστηριότητες. Εδώ βρίσκονται μαζεμένοι άνθρωποι που ζουν μαζί εδώ και χρόνια, άγνωστοι ταξιδιώτες, γείτονες που δεν θα τολμούσαν να βγουν από το σπίτι τους αν δεν υπήρχε το «σπίτι», μετανάστες, γείτονες που λένε μια κουβέντα περνώντας, γείτονες που φωνάζουν από τα μπαλκόνια ... Ένα χαστικό σύστημα στο οποίο ο καθένας λειτουργεί αυτόνομα και αλίμονο σε όποιον αισθάνεται την ανάγκη να ρωτήσει για να κάνει κάτι ... Τίποτα δε γίνεται συντονισμένα. Άλλοι παίζουν με κορίνες και μπάλες, άλλοι συζητάνε, άλλοι απλώς κάθονται. Η γειτονιά αυτή της Αθήνας είναι μια μικρή γειτονιά, καθ' όλα τυπική, και μου έκανε μεγάλη εντύπωση όταν στον πεζόδρομο είδα τόσους μετανάστες, οι οποίοι μένουν στα γύρω σπίτια, και αρκετούς ανθρώπους που συναντά συνήθως κανείς μόνους τους να πίνουν σε κάποιο παγκάκι. Δεν μπορώ να φανταστώ πως για κάποιο λόγο η γειτονιά αυτή έχει τόσο μεγαλύτερο ποσοστό τέτοιων ανθρώπων, επομένως η παρουσία του «σπιτιού» και των ανθρώπων του μοιάζει να λειτουργεί απελευθερωτικά για μια μεγάλη μερίδα των περιοίκων που βγαίνουν από τη μοναξιά και εκτίθενται στο δρόμο. Αλλά και για τους πιο «καθημερινούς» γείτονες η

παρουσία των ενοίκων του σπιτιού μοιάζει ευχάριστη. «Να καθίσεις σε μια άκρη, σε ένα πεζοδρόμιο, στην αποβάθρα του μετρό και να κοιτάς τους ανθρώπους. Θα δεις πολλά πράγματα. Κάτσε εκεί δέκα λεπτά, δύο ώρες και κοίτα τους απ' έξω» μου είχε πει ο Ίαν. Έκατσα πολλές ώρες στο πεζουλάκι και αυτό που μου έκανε τη μεγαλύτερη εντύπωση ήταν ο βαθμός ανταπόκρισης και αλληλόδρασης ανάμεσα στους «ενοίκους» και τους γείτονες. Ηλικιωμένες κυρίες που στάθηκαν να ρωτήσουν τι απέγιναν τα γατάκια μιας γάτας που, μετά από ένα ατυχές συμβάν πήρε το όνομα «Μήδεια», ένας κύριος που μεταξύ άλλων ρώτησε αν οι «ένοικοι» χρειάζονται τίποτα, ακόμα και «τύποι» ανθρώπων που στοιχημάτιζα πως θα περάσουν αδιάφοροι ή, ακόμη χειρότερα, με αρνητική διάθεση στεκόντουσαν για να χαιρετήσουν. Δύσκολα μπορούσε κανείς να μείνει αδιάφορος προς αυτό το «πανηγύρι» που, αν και δεν είχε οργανωθεί από κάποιους, δεν είχε καλεσμένους ή ώρα προσέλευσης και σίγουρα δεν είχε σκοπό να τελειώσει, ωστόσο έδινε ένα ξεκάθαρο στίγμα.

Το χειμώνα ωστόσο τα πράγματα είναι διαφορετικά. Οι ταξιδιώτες λιγοστεύουν, οι «σταθεροί» ένοικοι του σπιτιού μαζεύονται στα δωμάτιά τους, ανάβουν διάφορες αυτοσχέδιες ξυλόσομπες και τα πάρτι στην ταράτσα σταματάνε. Αν και το «σπίτι» είναι ανοιχτό, η ατομικότητα περιφρουρείται με την απομόνωση σε κάποιο δωμάτιο ή τη σιωπή. Όταν πήγαινα να δω τον Άγγελο, μπορούσα κάλλιστα να μη συναντήσω κανέναν άλλο. Παρόλο που ήξερα πως ήταν εκεί γιατί άκουγα χαμηλόφωνες συζητήσεις και τραγούδια. Αλλά κι όταν ο ίδιος ο Άγγελος ήθελε να απομονωθεί, ακόμα κι αν εγώ και κάποιοι άλλοι είμαστε παρόντες, απλώς σταματούσε να μιλάει και άρχισε να παίζει κάποιο από τα πολλά αυτοσχέδια πνευστά που έχει φτιάξει¹⁴. Κάτι

¹⁴ Ενδιαφέρον πάντως έχει η σύνδεση της προτίμησης του Άγγελου για τα πνευστά μουσικά όργανα και της παρατήρησης του Turner πως «συνγά οι κοινωνίες μέθεξης συνδέονται

τέτοιες στιγμές ο χρόνος κυλούσε περίεργα μέχρι που η αμηχανία μετατρέποταν σε άνεση και ελευθερία κινήσεων με βάση αποκλειστικά τις επιθυμίες. Τότε, χωρίς σκοπό και σχέδιο, ο χρόνος έμοιαζε ακίνητος και μπορούσε να σταθεί απλώς σε ένα τραγούδι, μία σκέψη ή απλώς μία νότα.

2.2.3 Ο χώρος και τα πρόσωπα σε σχέση με το περιβάλλον τους

Αν και το σπίτι και οι ένοικοί του βρίσκονται στην Ελλάδα, ωστόσο ο τρόπος ζωής τους και ο τρόπος με τον οποίο σχετίζονται με το κοινωνικό τους περιβάλλον δεν συμβαδίζουν με το τυπικό ελληνικό «συμφραζόμενο». Ο τρόπος που αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σε σχέση με τους ανθρώπους της γειτονιάς δεν στηρίζεται σε «κοινές ρίζες» ή σε έναν «κοινό τρόπο ζωής». Δεν μεγάλωσαν εκεί και δεν σκοπεύουν να μείνουν εκεί για πολύ. Ωστόσο δεν είναι καθόλου αδιάφοροι προς τους γείτονές τους.

2.2.3.1 Οι γείτονες

Οι γείτονες θα μπορούσαν να χωριστούν σε δύο ομάδες: εκείνους που συμμετέχουν ενεργά στη ζωή του σπιτιού και εκείνους που δεν το κάνουν. Οι πρώτοι είναι συνήθως μετανάστες ή άνθρωποι που ζουν ήδη σε κάποια «απόσταση» από τους «καθημερινούς» γείτονες. Αυτοί περνούν πολύ περισσότερο χρόνο με τους ενοίκους του σπιτιού και τους ταξιδιώτες, κάθονται μαζί τους στο «σπίτι», στο δρόμο ή στα δικά τους σπίτια, συζητάνε, τρώνε ή πίνουν μαζί. Οι υπόλοιποι γείτονες διατηρούν μια μάλλον πιο

πολιτισμικά με απλά πνευστά όργανα (φλάουτα και φουσαρμόνικες)» (Turner 1969: 165). Η έμφαση ειδικά του Turner στο ότι πρόκειται για απλά πνευστά όργανα συνδυάζεται ιδιαίτερα με την προτίμηση του Άγγελου να φτιάχνει φλάουτα και φλογέρες με τα πιο απλά υλικά (σωλήνες, ξύλα) και να τα διαμορφώνει έτσι ώστε να βγάζουν λίγους βασικούς ήχους.

τυπική στάση, όχι όμως και εχθρική. Με μια μόνη εξαίρεση, όλοι οι άλλοι γείτονες αντιμετωπίζουν τους ενοίκους του σπιτιού και τους ταξιδιώτες ως «τα παιδιά», χαρακτηρισμός που υποδηλώνει συμπάθεια και φροντίδα αλλά και τοποθετεί τα «παιδιά» στη θέση του μη ενήλικου κι επομένως όχι ολοκληρωμένου μέλους της κοινωνίας¹⁵. Έτσι εξηγούνται και οι συχνές προσφορές τους για «βοήθεια» προς τους ενοίκους του σπιτιού: αν χρειάζονται φαγητό ή κάποια αντικείμενα, αν έχουν κάποια ανάγκη. Αν και οι ένοικοι του σπιτιού αισθάνονται ιδιαίτερος ικανοί και είναι εξαιρετικά αυτόνομοι άνθρωποι που έχουν επιλέξει έναν τρόπο ζωής, ωστόσο στα μάτια της ηλικιωμένης γειτόνισσας είναι «παιδιά» που πιθανώς να χρειάζονται τη βοήθειά της.

Η έμφαση που δίνεται στους θετικά διακείμενους γείτονες δεν οφείλεται σε κάποια επιλογή. Καθισμένη στο πεζουλάκι, περίμενα να δω επιτέλους εκείνους που θα περνούσαν με αρνητική διάθεση, εκείνους που θα έριχναν μια αγριεμένη μάτια... Η υπομονή μου ανταμείφθηκε μια μέρα, ένα καλοκαιρινό απόγευμα που ο Ιαν έπαιζε κορίνες και εγώ με τον Άγγελο και μερικούς άλλους συζητούσαμε στο πεζουλάκι. Μια νέα γειτόνισσα, γύρω στα τριάντα, σκληρά εργαζόμενη σε ιδιωτική εταιρία και ανύπαντρη με πατέρα άρρωστο όπως μου είπαν, βγήκε στο μπαλκόνι κι άρχισε να φωνάζει με όλη τη δύναμη των πνευμόνων της. Η ώρα ήταν ακόμη οκτώ, στον ουρανό είχε φως, αλλά εκείνη επέμενε πως είναι αργά και θέλει να ησυχάσει και απαιτούσε να φύγουμε όλοι από τον πεζόδρομο, και να σταματήσει

¹⁵ Η απόδοση του όρου 'παιδιά' στην περίπτωση μας μπορεί να ερμηνευθεί και με τον τρόπο που ερμηνεύει ο M. Stewart την χρήση του κυρίαρχου λόγου, στη Ρουμανία, για τους τσιγγάνους, όταν τους χαρακτηρίζει 'παιδιά', δηλαδή άτομα «που δεν μπόρεσαν να ωριμάσουν και να συμπεριφέρονται ως ενήλικες» (Stewart 1999: 32). Ωστόσο, στη συγκεκριμένη περίπτωση του κοινοβίου αυτή η εξήγηση, αν και μπορεί να συνυπάρχει με άλλες, ωστόσο δεν μοιάζει να μπορεί να αποτελέσει τη μοναδική εξήγηση της χρήσης του όρου 'παιδιά'. Κι αυτό γιατί εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με κάποιον επίσημο κρατικό λόγο, όπως στην περίπτωση που περιγράφει ο Stewart, και ο λόγος που προέρχεται από τους γείτονες θα πρέπει να ενταχθεί στο ελληνικό συμφραζόμενο, όπου οι νέοι άνδρες που ζουν μόνοι μπορούν εύκολα να θεωρηθούν 'παιδιά'.

επιτέλους ο Ιαν να παίζει με τις κορίνες του, γιατί κάθε φορά που του έπεφταν κάτω, εκείνη τινάζοταν από την τρομάρα της. Η σκηνή που εκτυλίχθηκε στη συνέχεια, δεν είχε προηγούμενο. Ο Άγγελος ανέλαβε να την ησυχάσει, ενώ ο Ιαν συνέχιζε να παίζει, σαν να μην είχε ακούσει τίποτα. Τα επιχειρήματα του στυλ «Είναι ακόμα απόγευμα» και «Ο πεζόδρομος είναι φτιαγμένος ακριβώς για να τον χαίρονται οι άνθρωποι» δεν έπιασαν τόπο, κι έτσι ο Άγγελος αποφάσισε να την προσεγγίσει διαφορετικά. Τη ρώτησε λοιπόν γιατί δεν κατεβαίνει κι εκείνη να κάτσει στον πεζόδρομο, την ώρα που έβγαινε η μητέρα της στο μπαλκόνι για να απαντήσει αυτή στη θέση της κόρης της: «Να μαζευτείτε στα σπίτια σας. Εμείς δηλαδή γιατί είμαστε κλεισμένοι όλη τη μέρα μέσα; Μήπως εμείς δεν θέλουμε να περνάμε καλά;». Η σκηνή αυτή ήταν η μόνη που είδα ή άκουσα να φέρνει σε σύγκρουση τους ανθρώπους του σπιτιού με τους γείτονες. Έληξε κάπως άδοξα, με τον Ιαν να μαζεύει τις κορίνες του και να φεύγει και τον Άγγελο να απαντάει στην ερώτηση «αν εγώ έπαιζα πιάνο όλη μέρα και σας ξεκούφαινα πως θα σου φαινόταν;» ένα μελαγχολικό «θα μου άρεσε πολύ να σε ακούσω να παίζεις πιάνο», μια απάντηση που ακούστηκε ταυτόχρονα με το βρόντο της μπαλκονόπορτας και τον ήχο των ρολών των παραθύρων που κατέβαιναν.

Η σχέση των ανθρώπων του 'σπιτιού' με τη γειτονιά, αν και δεν μπορεί να ιδωθεί αυστηρά κάτω από το πλαίσιο της ελληνικής εθνογραφίας, ωστόσο έχει ενδιαφέρον να συγκριθεί με αυτό. Κι αυτό γιατί, ο τρόπος που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι του 'σπιτιού' τη γειτονιά, μοιάζει να συμβαδίζει με τις 'παραδοσιακές αξίες' μιας τυπικής ελληνικής γειτονιάς, που βασίζεται στην «συνεργασία και τη συμμετοχή» (Hirschon 1976: 185), κάτι που επιβεβαιώνεται ίσως από την θετική αντίδραση των περιοίκων. Οι άνθρωποι του 'σπιτιού', αν και πολύ διαφορετικοί από τους περιοίκους, ωστόσο έγιναν

ένθερμα δεκτοί από τη γειτονιά, γιατί ανταποκρίθηκαν στους 'κανόνες' της 'καλης γειτονίας' και ίσως και κάτι παραπάνω: ανέσυραν τις 'αξίες' αυτές που, αν και δεν εκφράζονταν πια ρητά και δεν οργάνωναν τη σχέση των γειτόνων, ωστόσο δεν είχαν ξεχαστεί. Ο τρόπος με τον οποίο προσέγγισαν τη γειτονιά, σεβόμενοι για παράδειγμα την κοινή ησυχία του μεσημεριού (κάτι που για αυτούς δεν ήταν αυτονόητο, καθώς πολλοί δεν είναι Έλληνες και δεν είχαν παρόμοιες συνήθειες), βοηθώντας τους γύρω όταν έκαναν κάποιες εργασίες, όπως για παράδειγμα στο ξεφόρτωμα επίπλων, συμμετέχοντας δηλαδή ενεργά στα δρώμενα της γειτονιάς, μοιάζει να βρήκε έδαφος και να λειτουργήσει μέσα στα πλαίσια ενός ήδη υπάρχοντος συστήματος αξιών, αυτού που δέχεται πως «η ζωή στη γειτονιά βασίζεται σε μια σειρά αξιών που συνδέονται με [...] τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις εκείνων που ζουν κοντά ο ένας στον άλλο»(Harsco 1976: 185).

Οι σχέσεις αυτές με τη γειτονιά, η ένταξή τους μέσα στο πλαίσιο των 'σωστών' σχέσεων ανάμεσα σε γείτονες, ίσως να βοήθησε στο να μη θεωρηθεί, εκ μέρους των γειτόνων, ο τρόπος ζωής των ανθρώπων του σπιτιού αρνητικός. Το 'σπίτι', η μορφή του και οι λειτουργίες του, απέχουν πολύ από την οργάνωση ενός 'νοικοκυριού', όπως αυτό περιγράφεται στην ελληνική εθνογραφία. Η σύνθεση του 'σπιτιού' δεν περιέχει καμία οικογένεια, και οι δραστηριότητές του δεν συνοψίζονται σε καμία περίπτωση ούτε στην παραγωγή, ούτε στην αναπαραγωγή (Clark 1993). Το σπίτι αυτό δεν ταυτίζεται με κάποια γυναίκα (Loizos & Papataxiarchis 1991:6). Στο 'σπίτι' σχεδόν δεν υπάρχουν γυναίκες. Με εξαίρεση την Άννα και τη Μαρία, που δεν ζουν εκεί, αλλά περνάνε τακτικά, μόνο στους ταξιδιώτες μπορεί να συναντήσει κανείς γυναίκες, κι αυτές σε πολύ μικρότερο ποσοστό από τους άνδρες. Η απόσταση αυτή του 'σπιτιού' από ένα παραδοσιακό 'νοικοκυριό'

ίσως όμως να σταθμίζεται με τη στάση των ανθρώπων του σπιτιού να σέβονται τις αξίες της γειτονιάς, και ίσως ο συνδυασμός αυτών των δυο να είναι εκείνος που ωθεί τους γείτονες να αναφέρουν τους κατοίκους του σπιτιού ως 'παιδιά', άτομα που ούτε είναι έξω από το κοινωνικό σύνολο, ούτε όμως συμμετέχουν σε αυτό ολοκληρωμένα.

2.2.3.2 Νομαδικότητα

Οι άνθρωποι του σπιτιού ταξιδεύουν συχνά. Ο Ίαν βρέθηκε στο σπίτι για πολύ περισσότερο καιρό απ' ό,τι συνήθιζε να μένει σταθερός, ο Άγγελος λείπει συχνά για μήνες από το σπίτι, οι ταξιδιώτες μένουν στο σπίτι για λίγες μέρες και στη συνέχεια φεύγουν ξανά. Δεν υπάρχει ένα σταθερό κοινωνικό περιβάλλον με το οποίο σχετίζονται σε μόνιμη βάση: έχουν κάθε φορά να δημιουργήσουν σχέσεις με ανθρώπους διαφορετικών κοινωνιών που ζουν από την Ελλάδα και την Ευρώπη ως την Αυστραλία και τα νησιά Φίτζι. Δεν μένουν όμως εξωτερικοί προς το κάθε φορά και διαφορετικό περιβάλλον. Ειδικά οι «μόνιμοι» κάτοικοι του σπιτιού διαπλέκονται με τους ανθρώπους γύρω τους, αναζητούν να τους γνωρίσουν, ενδιαφέρονται για τη ζωή τους.

Η νομαδικότητα είναι ο τρόπος ζωής τους. Ακόμα και οι «μόνιμοι» κάτοικοι του σπιτιού συχνά φεύγουν σε άλλες χώρες ή άλλες περιοχές της Ελλάδας, όπου ζουν ξανά σε κάποιο παρόμοιο σπίτι και δουλεύουν στο δρόμο. Εφόσον δεν υπάρχουν ούτε αντικείμενα ούτε δεσμοί που να τους «δένουν» με ένα συγκεκριμένο χώρο, κανένας χώρος δεν μπορεί να περιορίσει τη δράση τους. Έτσι η κινητικότητα, αποδεσμευμένη από υποχρεώσεις, μπορεί να γίνει τρόπος ζωής.

Η κινητικότητα αυτή συνδυάζεται με την ελεύθερη επιλογή των ομάδων που δημιουργούνται. Ο καθένας μόνος του αποφασίζει που θέλει να πάει και

πότε θα ξεκινήσει. Στο ταξίδι, συνήθως φεύγουν μόνοι, στο δρόμο όμως βρίσκουν συχνά άλλους με τους οποίους δημιουργούν ομάδες για λίγο. Κι έπειτα φεύγουν ξανά, προς κάποια άλλη κατεύθυνση.

2.2.3.3 Ο δρόμος

Το «σπίτι» είναι ανοιχτό για τον καθένα που θα θελήσει να διαβεί το κατώφλι του. Η στάση αυτή των ενοίκων του σπιτιού δεν προέρχεται μόνο από τη φιλόξενη διάθεσή τους. Συχνά δεν ασχολούνται με τους επισκέπτες, ή εκφράζουν τη δυσαρέσκειά τους για την πολυκοσμία. Η αντίδρασή τους, τότε, είναι να κλειστούν στον εαυτό τους και να μη συμμετέχουν στις συζητήσεις και τις ομάδες που δημιουργούνται ανά πάσα στιγμή, ακόμα κι αν, ως φυσική παρουσία, βρίσκονται στο κέντρο μιας παρέας που συζητάει. Όμως δεν μπορούν να ζητήσουν από κάποιον να φύγει. Στη στάση τους δεν υπάρχει ψυχρότητα, δε δημιουργεί στους υπόλοιπους συναισθήματα απόρριψης ή την αίσθηση της δυσφορίας: δεν έχει σαν σκοπό να ωθήσει τους άλλους να «λάβουν» ένα έμμεσο μήνυμα και να φύγουν. Γιατί δεν θέλουν να διώξουν κανέναν από το σπίτι, όπως δεν μπορούν να διώξουν κανέναν από το παγκάκι του πεζόδρομου. Τα όρια ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο δεν βρίσκονται στη μάντρα του σπιτιού, ούτε στην κεντρική πόρτα με τα σπασμένα τζάμια, ούτε καν στις κουρτίνες της πόρτας των υπνοδωματίων. Τα όρια του δημόσιου και του ιδιωτικού βρίσκονται στα φυσικά όρια του σώματος, στα όρια της επιθυμίας για κουβέντα ή σιωπή, για παρέα ή μοναξιά, για εδώ ή μακριά.

Το σπίτι και ο δρόμος ανήκουν στην ίδια κατηγορία. κι αν αυτό σημαίνει πως κανείς δεν μπορεί να διώξει κανέναν από το σπίτι, σημαίνει ακόμα πως ο δρόμος λειτουργεί σαν σπίτι: είναι ένας χώρος στον οποίο μπορεί κανείς να καθίσει κατάχαμα, να γελάσει δυνατά, να παίζει δημόσια, να

χρησιμοποιήσει ως καθιστικό. Παράλληλα, είναι ένας χώρος που μπορεί να παρέχει απλόχερα. Αν και δεν είναι δάσος ή σαβάννα, ο δρόμος μπορεί να παρέχει τροφή και πρώτες ύλες. Τα ληγμένα τρόφιμα που έχουν πεταχτεί έξω από τα super-markets, τα έπιπλα που βρίσκονται στα σκουπίδια, όλα εκείνα τα αντικείμενα που κάποιος έχει ακατάλληλα και τα έχουν απαρηθεί, ανασηματοδοτούνται ως χρήσιμα και ακόμη περισσότερο, ως δημιουργικά: μπορούν να συνδυαστούν για να φτιάξουν κάτι καινούριο και διαφορετικό.

Η σχέση αυτή των ανθρώπων του «σπιτιού» με το δρόμο δεν είναι προϊόν ανάγκης, είναι συνυφασμένη με τον τρόπο με τον οποίο έχουν επιλέξει να οργανώσουν τη ζωή τους. Η έγνοιά τους για την ανακύκλωση, ακόμα κι αν αυτή δεν αποφέρει κέρδη, συνδυάζεται περισσότερο με μια ολοκληρωμένη στάση, παρά με μια ανταπόκριση σε συγκεκριμένες ανάγκες.

Η σόμπα το καλοκαίρι μετατρέπεται σε κάδο ανακύκλωσης για όλη τη γειτονιά. Τοποθετείται στον πεζόδρομο, με μια ταμπέλα με ζωγραφισμένο το σήμα της ανακύκλωσης. Όταν ρώτησα τι θα κάνουν με τις ποσότητες που είχαν μαζέψει, ο Άγγελος μου απάντησε πως θα τα πουλήσουν. Προσφέρθηκα να βοηθήσω στην αναζήτηση αγοραστή. Μετά από μια κοπιαστική μέρα, το συμπέρασμα ήταν σαφές: τα μεγάλα πολυκαταστήματα πλήρωναν σαφώς καλύτερα. Ωστόσο, τα ανακυκλώσιμα υλικά πουλήθηκαν σε ένα συνοικιακό μαγαζί, γιατί «τα χρειάζεται περισσότερο ο άνθρωπος τα λεφτά».

Ο χώρος λοιπόν δεν χωρίζεται σε δημόσιο και ιδιωτικό, αλλά μάλλον σε έναν διάχυτο δημόσιο χώρο και έναν αυστηρά προσωπικό ατομικό χώρο. Η διάχυση των ορίων του χώρου καθώς και ο τρόπος με τον οποίο ο χώρος είναι «ανοιχτός» για τους ανθρώπους του σπιτιού, προετοιμάζει για την

«ανοιχτότητα» του χρόνου, την άρση των δεσμεύσεων που προσδιορίζουν τόσο ένα αυστηρά προσδιορισμένος χώρος όσο κι ένα αυστηρά προδιαγεγραμμένος χρόνος.

2.3

Ο χρόνος

2.3.1 Ο λόγος για το χρόνο

Το ότι οι ένοικοι του «σπιτιού» ζουν στο παρόν και για το παρόν είναι κάτι που διαφαίνεται τόσο από τις πράξεις τους όσο κι από τα λεγόμενά τους. Όταν ρώτησα τον Ίαν τι είναι γι' αυτόν ο χρόνος απάντησε: «Αντιλαμβάνομαι το χρόνο μέρα με τη μέρα. Δεν σκέφτομαι πολύ το μέλλον, δεν το σκέφτομαι με φόβο... θα δούμε... δεν ξέρω τι είναι ο θάνατος... κάποια μέρα θα πεθάνουμε... Ο χρόνος είναι το παρόν. Στο μέλλον θα πεθάνουμε, αλλά αυτό είναι ο καιρός που περνάει... Ο χρόνος ενός τσιγάρου, ο χρόνος». Αν ο Ίαν προσπαθεί να ξεφύγει από τη ροή του χρόνου, αυτό δεν το κάνει ούτε θεωρώντας το παρελθόν μη σημαντικό, ούτε μη λαμβάνοντας καθόλου υπ' όψιν το μέλλον. Η δήλωσή του «δεν κοιτάζω το παρελθόν μου» συνοδεύεται κι από μια ξεκάθαρη δήλωση μη άρνησης της ίδιας της ύπαρξης του παρελθόντος: «Το παρελθόν είναι η βάση, διαμορφώνει, βοηθάει... τα βάζεις όλα μαζί [και] γίνεσαι άντρας ή γυναίκα και παίρνεις το παρελθόν σου στην πλάτη, σαν το σαλιγκάρι, και φεύγεις στην περιπέτεια. Θα τα κρατήσεις όλα, τα όμορφα πράγματα, τα άσχημα πράγματα... πρέπει να τα κρατήσεις. Δεν υπάρχει χρόνος για να μετανιώσεις [...] Πρέπει να ζήσεις, να κάνεις λάθη, να καταλάβεις, να αγαπήσεις, να μισήσεις...».

Ο χρόνος λοιπόν αντιμετωπίζεται με άξονα το παρόν μέσα από τα χαρακτηριστικά του παρόντος, τα σημάδια του. Χρόνος είναι ένα τσιγάρο, όσο λίγο κι αν διαρκεί και το να ζει κανείς το τώρα γίνεται πραγματικότητα αν «κόψεις ταχύτητα, παρακολουθείς, [...] αν πας πιο αργά ζεις καλύτερα, εκτιμάς τα πράγματα, τα πουλιά που έρχονται για να φάνε, για να φύγουν...». Αν οι εικόνες του χρόνου που δίνει ο Ίαν έχουν να κάνουν με

πράγματα που συχνά θεωρούνται «μικρά» και εφήμερα, όπως τα πουλιά και τα τσιγάρα, είναι γιατί «ξεχνώντας τον χρόνο ταυτόχρονα τον βρίσκεις» σε τόπους διαφορετικούς από τους συνηθισμένους. Εξάλλου η έγνοια του Ίαν για το χρόνο δηλώνει πως ο «δρόμος» αυτός δεν είναι τυχαίος, ούτε βρίσκεται εύκολα. Πολύ συχνά αναφέρεται στην αντίληψη για το χρόνο σαν να είναι κάτι που πρέπει να φροντίσει: «να αδράχτεις το χρόνο σου», «ο καθένας να παίρνει το χρόνο του», «να ασχολείσαι με το χρόνο σου», «να διαχειρίζεσαι το χρόνο σου». Το ζήτημα της διάρκειας έχει πολύ λιγότερη σημασία από αυτό της ποιότητας: «να εκτιμάς το χρόνο σου, είτε είναι λίγος είτε πολύς».

Η σημασία της μέριμνας καθενός για 'το χρόνο του' δεν αντιφάσκει στην πραγματικότητα με την τοποθέτηση των ανθρώπων αυτών στο παρόν. Κι αυτό γιατί η φροντίδα για το χρόνο δεν αναφέρεται στη διάρκεια, ούτε βρίσκει εφαρμογή σε μακροπρόθεσμα σχέδια. Αντιθέτως, αναφέρεται στην ποιότητα του χρόνου, η οποία, αποδεσμευμένη από τη διάρκεια, αποκτά σημασία ως ο 'τόπος' πραγμάτωσης του χρόνου.

Ο εννοιολογικός τόπος λοιπόν μέσα στον οποίο ορίζεται ο χρόνος συνδέεται με στιγμιαίες εικόνες της φύσης και της καθημερινής ανθρώπινης δραστηριότητας. Μέσα από την παρατήρηση του κόσμου και την απόλαυση της στιγμής γεννιέται ένας χρόνος ακινητοποιημένος, η «διάρκεια» του οποίου δεν αντιστοιχεί σε μετρήσιμη διάρκεια, αλλά σε ποιότητα. Έτσι, οι φράσεις που χρησιμοποιεί ο Ίαν για να αποδώσει τη διάρκεια περιέχουν τμήματα χρόνου πολύ διαφορετικά μεταξύ τους. Το συνηθισμένο είναι, όταν κάποιος θέλει να αποδώσει σε γενικές γραμμές μία διάρκεια, να πει «πέντε – δέκα λεπτά» ή «μία – δύο ώρες». Το ότι στις φράσεις του Ίαν βρίσκουμε περιόδους χρόνου του τύπου «δέκα λεπτά – δύο ώρες» ή «ένα μήνα – δύο χρόνια» δείχνει πως το βάρος πέφτει στη δραστηριότητα που περιγράφεται και στη διαδικασία της δραστηριότητας αυτής. Κατά τη διάρκεια της

δραστηριότητας ο χρόνος επαναπροσδιορίζεται και το άτομο επιλέγει εκ νέου αν θα θελήσει να τη συνεχίσει ή όχι. Το ότι ο Ίαν μου πρότεινε να κάτσω δέκα λεπτά ή δύο ώρες στην αποβάθρα του τραίνου για να παρατηρώ τον κόσμο που περνάει, δεν σήμαινε πως για τον Ίαν δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στα δέκα λεπτά και τις δύο ώρες· σήμαινε πως στην πορεία της κάθε δραστηριότητας επιλέγει κανείς την εξέλιξή της. Το ίδιο συνέβη και με τον Άγγελο όταν είπε πως θα πάει στη Βουλγαρία για μία εβδομάδα και τελικά έμεινε εκεί δύο μήνες. Όταν έλεγε πως το ταξίδι θα διαρκέσει μία εβδομάδα, αυτό ακριβώς εννοούσε, όμως η έλλειψη δεσμευτικών υποχρεώσεων που να συνδέονται με συγκεκριμένα άτομα ή με κάποιον συγκεκριμένο τόπο του δίνουν τη δυνατότητα να κάνει *ad hoc* επιλογές ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα «ξοδέψει» το χρόνο του. Στο σημείο αυτό μπορεί ίσως να εντοπίσει κανείς μια ομοιότητα με τους κυνηγούς – τροφουσλλέκτες που ζουν σε κοινωνίες με οικονομία άμεσης ανταπόδοσης, όπου η σύνθεση της εκάστοτε ομάδας εξαρτάται από *ad hoc* επιλογές που βασίζονται στην επιθυμία των ατόμων, καθώς ούτε εκεί υπάρχει εξάρτηση του ατόμου από άλλα άτομα ή συγκεκριμένο τόπο. Η κινητικότητα λοιπόν και στις δύο αυτές περιπτώσεις είναι εύκολη και ελεύθερη για κάθε άτομο.

Ένα άλλο παράδειγμα που εικονογραφεί τη θέση πως στο χώρο αυτό συναντά κανείς ανθρώπους με διαφορετική συνολική αντίληψη για τη ροή του χρόνου είναι η ασυνεννοησία που προκάλεσε η προσπάθειά μου να κλείσω συγκεκριμένο ραντεβού με τον Ίαν. Αντί να πω απλώς πως θα περάσω ξανά σύντομα για να μιλήσουμε, προσπάθησα να βάλω τον Ίαν στη διαδικασία να ορίσει μέρα και ώρα. Και βέβαια αυτό δεν του ήταν δύσκολο ως διαδικασία, το ότι έχει επιλέξει να ζει διαφορετικά τον χρόνο δεν σημαίνει ότι αγνοεί τον «άλλο» τρόπο. Χρησιμοποίησε λοιπόν τον «δικό μου» τρόπο, ώστε να συνεννοηθούμε, παρόλο που εκείνο που τον ενδιέφερε ήταν να έχει φως

και να μην είναι νύχτα και το σημαντικό ήταν πως είχε συμφωνήσει ως προς τη διαδικασία: είχε πει πως ήθελε να μιλήσουμε. Εφόσον αυτά ήταν τα σημαντικά πράγματα γι' αυτόν λοιπόν, αυτά και συγκράτησε και έδωσε μία ώρα για να μπορέσω εγώ απλώς να προσανατολιστώ, την οποία ώρα φυσικά και δεν συγκράτησε. Για να συναντηθούμε λοιπόν χρησιμοποιήσαμε ο καθένας το δικό του σύστημα, κι έτσι εγώ πήγα στην ώρα μου, με μία μικρή καθυστέρηση, και ο Ίαν, από την πλευρά του, όταν με είδε θυμήθηκε πως είχαμε πει πως θα μιλήσουμε, κι εφόσον αυτό τον ευχαριστούσε, αποφάσισε εκ νέου πως θέλει να το κάνει.

Εάν λοιπόν, συνοψίζοντας, ο λόγος για το χρόνο δίνει έμφαση σε ένα παρόν που αναπαράγεται συνεχώς ως επιλογή, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε πέρα από τους λόγους και στην πρακτική των ανθρώπων αυτών, στις «πραγματολογικές επιλογές [...] και τις αποφάσεις» (Ortner 1993: 394) τους, πού έχει εφαρμογή αυτός ο λόγος. Εφόσον, για λόγους που έχουν να κάνουν με το χρόνο της έρευνας και την έμφαση στο λόγο, το συνολικό πεδίο των δραστηριοτήτων δεν ήταν προσβάσιμο, θα περιορισθούμε σε συγκεκριμένες δραστηριότητες που είτε παρατηρήθηκαν είτε περιγράφηκαν και έχουν να κάνουν με την μικρο-οικονομία του σπιτιού και των ανθρώπων του, την έμφαση στην ατομικότητα και την προσπάθεια εξωτερίκευσης μιας «εσωτερικής εμπειρίας».

2.3.2 Η πρακτική

Το ζήτημα της εργασίας είναι κάτι το οποίο δεν προκαλεί άγχος στους κατοίκους του σπιτιού. Σε αντίθεση με ό,τι θα περίμενε κανείς για ανθρώπους που δεν έχουν σταθερή δουλειά, το αν θα βρουν δουλειά ή όχι δεν τους απασχολεί: είναι σίγουροι πως όποτε θελήσουν να δουλέψουν θα

βρουν. Και πράγματι βρίσκουν, αν και με διαφορετικό τρόπο ο καθένας. Ο Ίαν πιστεύει πως πρέπει κανείς να δουλεύει και η δουλειά που έχει επιλέξει για τον εαυτό του είναι ζογκλέρ. Όταν χρειάζεται χρήματα βάφεται, παίρνει τις κορίνες του, φοράει το χαμόγελό του και κατεβαίνει στους εμπορικούς δρόμους της Αθήνας. Δεν πιστεύει πως μπορεί κάποια στιγμή να έχει οικονομικό πρόβλημα: με δέκα ευρώ την ημέρα είναι καλά, κι αν χρειαστεί δουλεύει και σε οικοδομές ή μεταφορές. Ο Άγγελος από την πλευρά του ακολουθεί ένα άλλο σύστημα, το οποίο όμως καταλήγει στα ίδια. Δουλεύει για έναν ή δύο μήνες ως διανομέας (συνήθως) και με τα χρήματα αυτά ζει για ένα μεγάλο διάστημα, μέχρι να χρειαστεί να δουλέψει πάλι.

Η έμφαση στην αντίληψη πως το ζήτημα των χρημάτων δεν είναι πηγή άγχους συνδέεται τόσο με μία γενικότερη αντίληψη ότι στον κόσμο υπάρχουν τα απαραίτητα για να ζήσει κανείς, όσο και με μία συνειδητή επιλογή «μείωσης» ή «όχι αύξησης» των αναγκών. Το να δει κανείς τους ανθρώπους αυτούς ως μία περιθωριακή «κοινωνία φτώχειας» ή ως μία «κοινωνία επιβίωσης» θα έμοιαζε στην εικόνα που αποδιδόταν στις κοινωνίες κυνηγών – τροφосуλλεκτών οι οποίες ιδώθηκαν ως κοινωνίες φτωχές στις οποίες οι άνθρωποι μοχθούσαν ώστε να εξασφαλίσουν τα απαραίτητα για την επιβίωσή τους¹⁶.

¹⁶ Η παραδοσιακή αντιμετώπιση του οικονομικού πεδίου στις κοινωνίες κυνηγών – τροφосуλλεκτών ακολουθούσε την τάση για προσαρμογή και σύγκριση της πραγματικότητας των κοινωνιών αυτών με ένα δυτικό, εκ των προτέρων δεδομένο, μέτρο. Ως εκ τούτου, οι «κοινωνίες αυτές», και σε ό,τι αφορά στην οικονομία, τοποθετήθηκαν στον αντίποδα της δυτικής «οικονομίας της αφθονίας», στην οποία «ικανοποιούνται εύκολα όλες οι οικονομικές ανάγκες των ανθρώπων»(Sahlins 1981).

Ο Μ. Sahlins ήταν εκείνος που διέγινε τον δυτικοκεντρισμό αυτής της πρότασης. Δίχως να αρνείται τον παραπάνω ορισμό της αφθονίας, εστίασε στην έννοια των «αναγκών», για να διαπιστώσει πως οι ανάγκες των ανθρώπων που ανήκουν στις «κοινωνίες κυνηγών – τροφосуλλεκτών» μετρήθηκαν με βάση τα δυτικά πρότυπα: «έχοντας εφοδιάσει τον κυνηγό με

Εφόσον, στην περίπτωση μας, τα άτομα θεωρούν πως οι ανάγκες τους καλύπτονται με αυτό το ρυθμό δουλειάς, δεν θα μπορούσαμε να τους ορίσουμε ως «φτωχούς» με βάση κάποια κριτήρια διαφορετικά από τα δικά τους.

Η αντίληψη πως ο κόσμος είναι άφθονος σε αγαθά, κάτι που όπως είδαμε προσομοιάζει πολύ με αντίστοιχες αντιλήψεις στους κυνηγούς –

αστικές παρορμήσεις και παλαιολιθικά εργαλεία καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως η κατάσταση του είναι απελπιστική εκ των προτέρων» (Sahlins 1981:35).

Η υπόθεση πως οι «κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών» αποτελούν τις πρώτες κοινωνίες αφθονίας, σε αντίστιξη προς τον όρο «κοινωνίες επιβίωσης» που τους είχε αποδοθεί, ενισχύεται από τα στοιχεία που ανατρέπουν την αντίληψη πως οι άνθρωποι που ανήκουν στις «κοινωνίες χωρίς κράτος» είναι αναγκασμένοι να δουλεύουν αδιάκοπα για να κρατηθούν στη ζωή. Την αντίληψη αυτή πυροδοτούσε η απουσία πλεονάσματος στην οικονομία των κοινωνιών αυτών, απουσία που οδηγούσε σε συμπεράσματα σχετικά με την αβεβαιότητα για το μέλλον και την ανάγκη συνεχούς προσπάθειας. Ο δυτικοκεντρισμός και αυτής της άποψης είναι εμφανής. Σύμφωνα με τον Sahlins, το πλεόνασμα για τις κοινωνίες αυτές δεν χρειάζεται να «παραχθεί», εφόσον τα αποθέματα βρίσκονται στην ίδια τη φύση. Έτσι, οι ώρες που αφιερώνονται ημερησίως για αναζήτηση τροφής είναι πολύ λίγες, από τρεις έως τέσσερις. Αν λοιπόν οι ανάγκες τους ήταν περισσότερες από την απόδοση, θα ασχολούνταν περισσότερο με την παραγωγή. Εκείνοι όμως άντ' αυτού παρέχουν στον εαυτό τους άφθονη σχόλη και ύπνο, καθώς «τους αντιστοιχεί περισσότερος ημερήσιος ύπνος κατ' άτομο κατ' έτος από οποιαδήποτε άλλη κοινωνία» (Sahlins 1981:41). Η στάση τους αυτή οδηγεί στην υπόθεση πως ίσως εδώ να έχουμε να κάνουμε με επιλογή, και μάλιστα με πολιτική επιλογή (Sahlins 1981:41).

Επιπλέον, οι εθνογραφικές παρατηρήσεις αναφέρουν πως οι άνθρωποι που ανήκουν σε «κοινωνίες χωρίς κράτος» αρκούνται σε λιγοστά πράγματα και δείχνουν απροθυμία να αποκτήσουν περισσότερα. Η απροθυμία τους αυτή συνδέεται με τη φύση της κοινωνικής τους οργάνωσης. Οι κυνηγοί – τροφοσυλλέκτες ειδικά, αλλά και οι νομάδες κτηνοτρόφοι, χρειάζεται να μετακινούνται συνέχεια. Στη μετακίνησή τους αυτή, τα επιπλέον υλικά αγαθά δε θα ήταν παρά μόνο βάρος. Η μετακίνηση καθιστά την ιδιοκτησία καταπιεστική, «κινητικότητα και ιδιοκτησία βρίσκονται σε αντίθεση» (Sahlins 1981:39).

Η ανάλυση του Sahlins για την «πρωτόγονη» οικονομία, και ειδικότερα η διαπίστωσή του πως στις «κοινωνίες χωρίς κράτος» δεν υπάρχει οικονομία οδήγησε τον Pierre Clastres στην διατύπωση της άποψης πως οι «κοινωνίες χωρίς κράτος», όχι μόνο δεν διαχωρίζουν το οικονομικό (όπως και το πολιτικό) πεδίο από το ευρύτερο κοινωνικό, αλλά αρνούνται την οικονομία, καθώς το οικονομικό «λειτουργεί ως παραγωγή προς κατανάλωση» (Clastres 1976:26) και όχι ως παραγωγή προς ανταλλαγή. Η άποψη αυτή του Clastres έρχεται να συμπληρώσει τη θέση του που υποστηρίζει πως οι «κοινωνίες χωρίς κράτος» είναι κοινωνίες που τελικά αρνούνται το κράτος. Αρνούμενες κράτος και οικονομία, οι «κοινωνίες χωρίς κράτος» δεν είναι για τον Clastres μόνο αδιαίρετες κοινωνίες, στις οποίες το πολιτικό και το οικονομικό δεν υπάρχουν πέρα από το κοινωνικό, αλλά συνειδητά και από επιλογή αδιαίρετες κοινωνίες, κοινωνίες που αρνούνται τη διαίρεση (Clastres 1976:27).

τροφοσυλλέκτες (βλ. Rival 1999), ενισχύεται και από άλλες πρακτικές, πέρα από αυτή της εργασίας. Πολλά από τα αντικείμενα αλλά και τα τρόφιμα που χρησιμοποιούν οι ένοικοι του σπιτιού προέρχονται από το δρόμο: έπιπλα και ρούχα που κάποιος έχει πετάξει, ξύλα και βαρέλια για να φτιάξουν τη σόμπα, πρόσφατα ληγμένα τρόφιμα που στοιβάζονται τα βράδια έξω από τα πολυκαταστήματα. Η πρακτική αυτή πρόσκτησης (και όχι παραγωγής¹⁷) αγαθών έχει ομοιότητες, πέρα από τους κυνηγούς – τροφοσυλλέκτες, και με άλλες ομάδες όπως είναι οι κάτοικοι της Μουριάς (βλ. Παπαταξιάρχης 1999) που χρησιμοποιούν το κράτος ως πηγή αγαθών.

Η λογική της κατανάλωσης από ένα άφθονο περιβάλλον των πραγμάτων εκείνων που είναι απαραίτητα για την ικανοποίηση των αναγκών του παρόντος βασίζεται και σε μία άρνηση των ανθρώπων αυτών να δουν το μέλλον ως μία πηγή άγχους σχετικά με την ασφάλεια: «δεν μπορώ να ζήσω αποκλειστικά για την ασφάλεια... αν ζεις τη ζωή σου με άξονα την ασφάλεια, θα καταστρέψεις τη ζωή σου». Και πάλι η άποψη αυτή δεν δίνει έμφαση στη σημασία του παρόντος από ανάγκη. Η συγκριτική έλλειψη ασφάλειας αντισταθμίζεται με την εξασφάλιση της ποιότητας της ζωής, η οποία εξασφαλίζεται μέσα από τη διασφάλιση της δυνατότητας της επιλογής. «Πρέπει να δουλεύει κανείς», αλλά «πρέπει [και] να επιλέγεις το στυλ της ζωής σου [...] να παίζεις τη ζωή σου στα χέρια σου». Υπάρχουν «άνθρωποι που περνάνε όλη τους τη ζωή δουλεύοντας για να διασφαλίσουν το μέλλον, να εξασφαλίσουν το τέλος της ζωής τους χωρίς δουλειά. Εγώ αυτούς τους ανθρώπους τους σέβομαι. Έχουν κάνει την επιλογή τους». Όσο προσπαθούσα να εκμαιεύσω αντιδράσεις μη εκτίμησης ή λύπησης εκ μέρους των κατοίκων του «σπιτιού» προς εκείνους που «ζουν διαφορετικά» ή «ζουν

¹⁷ βλ. Rival 1999

συμβατικά», τόσο άκουγα τη λέξη «επιλογή». Λίγοι είναι αυτοί που δεν έχουν επιλογή, κυρίως οι μετανάστες που «δουλεύουν επτά μέρες την εβδομάδα». Όλοι οι υπόλοιποι θεωρείται πως έχουν επιλέξει τον τρόπο της ζωής τους, μια και ακόμα και «το να μην επιλέξουν, είναι κι αυτό μια επιλογή».

2.4

Το υποκείμενο μέσα σε έναν κυμαινόμενο χώρο και χρόνο

Ο λόγος σχετικά με την επιλογή δίνει έμφαση στο άτομο, την προσωπική επιλογή: «κάθε άτομο κάνει την επιλογή του», ή «θα ήταν καλά να μπορούσαν όλοι να επιλέξουν αυτό που θέλουν». Η έμφαση αυτή στην προσωπική επιλογή συνδέεται άμεσα με τη στρατηγική που ακολουθούν οι άνθρωποι του «σπιτιού» οι οποίοι διάλεξαν να ζουν έτσι παρά την αντίθετη επιρροή: «να κάνεις τα πράγματα από επιλογή κι όχι επειδή επηρεάστηκες από όλο τον κόσμο κι όλη τη μάζα». Η επιλογή τους όμως αυτή δεν συνδέεται, τουλάχιστον όχι απαραίτητα, με κάποια άσχημη εμπειρία του παρελθόντος. Δεν απομακρύνονται από τα «πρότυπα» με τα οποία μεγάλωσαν επειδή βίωσαν άσχημες καταστάσεις. Κι εδώ πάλι η προκατάληψή μου με πρόλαβε, κι όταν ο Ίαν ανέφερε πως έχει διακόψει τις σχέσεις του με το παρελθόν, του βιάστηκα να ρωτήσω αν αυτό συνδεόταν με άσχημα πράγματα που είχαν συμβεί στο παρελθόν. Όμως τίποτα τέτοιο δεν είχε συμβεί. Μόνο καλά λόγια είχε να πει για τους γονείς του και τον αδελφό του τον οποίο δε βλέπει συχνά καθώς «ζει κι αυτός όπως κι εγώ» κι έτσι συχνά δεν ξέρει που βρίσκεται και δεν μπορεί να του τηλεφωνήσει. Όμως «αν θέλω να τον βρω θα τον ψάξω και θα τον βρω. Όπου κι αν είναι κάποιος, στη Γαλλία, στο Βέλγιο, στην Αγγλία, αν θελήσω να τον δω θα πάω να τον βρω». Οι φίλοι ορίζονται ως τέτοιοι με βάση το χρόνο που ζουν μαζί, αλλά ο καθένας παίρνει το δικό του δρόμο κάποια στιγμή: «δεν θα κρατιόμαστε χεράκι – χεράκι για μία αιωνιότητα... θα κουνηθούμε. Υπάρχουν άνθρωποι που μένουν συνέχεια μαζί. Εγώ πιστεύω πως πρέπει κανείς να φεύγει χωρίς να μετανιώνει. Πρέπει να είσαι δυνατός, πρέπει να είσαι γενναίος. Πρέπει να

είσαι αρκετά δυνατός ώστε [να μπορείς] να είσαι ολομόναχος, κατά την άποψή μου».

Οι φιλικοί δεσμοί λοιπόν δεν υπάρχουν παρά μόνο όταν είναι «ενεργοί» σε κάποια δεδομένη στιγμή και μετά ατονούν ώστε να δοθεί η δυνατότητα στο άτομο να «φύγει». Αυτό σε καμία περίπτωση δε σημαίνει πως οι άνθρωποι του σπιτιού δεν κάνουν «δυνατές φιλίες», απλώς οι φιλίες αυτές, όσο δυνατές κι αν είναι σε κάποια δεδομένη χρονική στιγμή, θα δώσουν αργότερα τη θέση τους σε νέες φιλίες με άλλα πρόσωπα, καθώς «βάζεις τη ζωή σου στην τσέπη και περπατάς και κάνεις τη ζωή σου» ξανά και ξανά. Η έμφαση αυτή στην ατομικότητα και τη σημασία του παρόντος για κάθε ανθρώπινη σχέση είναι ιδιαίτερα εμφανής στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι του σπιτιού αντιμετωπίζουν την επικοινωνία και την πληροφορία. Όταν δυο άτομα βρίσκονται μαζί, στον ίδιο χώρο και χρόνο, δε συζητούν για κάποιο τρίτο άτομο, ακόμα κι αν πρόκειται για κοινό φίλο. Ποτέ δεν μπόρεσα να αποσπάσω πληροφορίες από τον Ιαν για τον Άγγελο και αντίστροφα, ακόμα κι αν αυτό που ρωτούσα ήταν ένα απλό «είναι καλά;». Η ατομικότητα δεν μπορεί να διαμεσολαβηθεί. Η σχέση ανάμεσα στα άτομα είτε λαμβάνει χώρα σε ένα κοινό παρόν, είτε δε λαμβάνει χώρα καθόλου.

Η έμφαση αυτή στην ατομικότητα δεν έχει να κάνει μόνο με τους ανθρώπους τους οποίους συναναστρέφεται κανείς αλλά και με ένα ευρύτερο κοινωνικό σύνολο: «Να έχεις μία κοινωνική ζωή, αλλά να μη ζεις γι' αυτήν... Ατομική ζωή... γι' αυτό το να ζω σε κοινότητα μου είναι δύσκολο». Ο Ιαν, λέγοντας αυτά τα λόγια, αναφερόταν στους «επισκέπτες», οι οποίοι εκείνη την περίοδο είχαν «καταλάβει» το σπίτι (ήταν πάνω από δέκα άτομα). Δεν μπορούσε όμως να κάνει κάτι ώστε να αποτρέψει τις δικές τους επιλογές. Όπως οι κυνηγοί – τροφосуλλέκτες δεν έχουν τον «τρόπο» να αντισταθούν

αποτελεσματικά σε εξωτερικές επιρροές και μεταχειρίζονται τη στρατηγική της «αποφυγής»¹⁸, έτσι και ο Ίαν, το μόνο που μπορούσε να κάνει ήταν να φύγει για λίγο από το σπίτι. Έτσι αποφάσισε να πάει στην Κρήτη για διακοπές και για να μαζέψει ελιές.

Δεν έχουμε λοιπόν εδώ να κάνουμε με μία ομάδα που έχει συγκροτηθεί ως μικρο-κοινωνία με δικούς της κανόνες. «Δεν υπάρχουν κώδικες». Έχουμε μάλλον να κάνουμε με ατομικές στάσεις οι οποίες έχουν συμπέσει σε κάποιο συγκεκριμένο «παρόν» το οποίο είναι αποτέλεσμα συνεχούς αναδιαπραγμάτευσης και επαναπροσδιορισμού. Επομένως δεν μπορούμε να μιλήσουμε για «αντι-δομή», αφού κι αυτή η ίδια η αντιδομή προϋποθέτει μια οργάνωση και κάποιες σχέσεις. Μπορούμε όμως ίσως να μιλήσουμε για ατομικές αντι-στάσεις οι οποίες, αν και συμπίπτουν χρονικά, ωστόσο δεν αλληλοδιαπλέκονται ώστε να δημιουργήσουν κάτι πιο γενικευμένο. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η άποψη του Turner ότι η αντι-δομή δεν μπορεί να διατηρηθεί στο χρόνο¹⁹ επειδή σύντομα αποκτά τα χαρακτηριστικά της δομής, δεν μπορεί να εφαρμοσθεί εδώ. Το αν θα διατηρηθούν αυτές οι «στάσεις» στο χρόνο είναι κάτι που ούτως ή άλλως δεν μπορεί να προβλεφθεί, εφόσον η σύστασή τους είναι στιγμιαία και απλώς, για τους συγκεκριμένους ανθρώπους, επαναλαμβάνεται συνέχεια (ως τώρα) ως νέα απόφαση και επιλογή.

Η επιλογή τους αυτή δεν είναι ούτε μία αντίδραση στην περιθωριοποίηση (βλ. Rival 1999). Η ίδια η περιθωριοποίηση εξάλλου αποτελεί τον πυρήνα της επιλογής: «Να είσαι στο περιθώριο σημαίνει να σταθείς λίγο στην άκρη, απ' όπου μπορείς να δεις καλύτερα». Το να

¹⁸ βλ. Rival, Woodburn

¹⁹ «Η ίδια η κοινωνία μέθεξης σύντομα αναπτύσσει μία δομή, στην οποία οι ελεύθερες σχέσεις ανάμεσα στα άτομα μετατρέπεται σε κανονιστικές σχέσεις ανάμεσα σε κοινωνικούς ρόλους» (Turner 1969: 13)

«σταθούν λίγο στην άκρη» τους ανοίγει επιλογές που δεν θα είχαν, αλλά τα όρια ανάμεσα στο περιθώριο και το μη-περιθώριο δεν είναι κλειστά: έχουν τη δυνατότητα να μετακινηθούν από το ένα στο άλλο, κι αυτό που το καθορίζει είναι η επιλογή. Εφόσον το περιθώριο αντιμετωπίζεται ως ένα προνομιακό σημείο θέασης του κόσμου και ως τέτοιο επιλέγεται και η περιθωριοποίηση δεν είναι αποτέλεσμα εξωγενών παραγόντων, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για «περιθώριο» με τον τρόπο που εννοείται συνήθως ως ένας «τόπος» στον οποίο οι άνθρωποι εγκλωβίζονται, ούτε για «περιθωριοποίηση» ως μία διαδικασία που επιβάλλεται στο άτομο. Αντιθέτως, αντιστρέφοντας τους όρους, μπορούμε να θεωρήσουμε την επιλογή τους αντίδραση σε έναν άλλου τύπου εγκλωβισμό, τον εγκλωβισμό «μιας ζωής που θυσιάζεται στο βωμό του κέρδους», του μακροπρόθεσμου κέρδους, είτε αυτό είναι η ασφάλεια, η οικογένεια, τα εξασφαλισμένα γηρατειά ή τα χρήματα. Επομένως ίσως η επιλογή τους να αποτελεί πράγματι αντίδραση σε έναν εγκλωβισμό, αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση το περιθώριο λειτουργεί απελευθερωτικά ως όχημα ή ως «τόπος» όπου η συγκεκριμένη επιλογή μπορεί να βρει γόνιμο έδαφος και να πραγματωθεί. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, η απόδοση του όρου «περιθώριο» για μια τέτοια στάση «συσκοτίζει την σημασία των δομικών συνθηκών που γέννησαν [τη στάση αυτή]» (Day et al 1999: 191) και υποβαθμίζει τη σημασία αυτών και παρόμοιων επιλογών οι οποίες γεννήθηκαν στο «μη περιθώριο» και προσχώρησαν σε ένα «περιθώριο» το οποίο διαμόρφωσαν και του έδωσαν πολύ διαφορετικό χαρακτήρα από αυτόν που συνήθως εννοείται.

Μη αναγνωρίζοντας στους γύρω τους άλλα χαρακτηριστικά πέρα από τα ατομικά, οι άνθρωποι του «σπιτιού» αντιμετωπίζουν και τους «ανθρώπους που ζουν σαν αυτούς» και τους υπόλοιπους κάτω από το ίδιο πρίσμα: σαν

αυτόνομα άτομα. Με τον τρόπο αυτό, προβάλλουν και εξωτερικεύουν τη δική τους αντίληψη για τον κόσμο στο σύνολο των ανθρώπων. Αν έχουν κατά νου έναν «τρόπο ζωής» που θα ήταν γι' αυτούς ο «ιδανικός» για όλους, ένα είδος οράματος για το «πώς πρέπει να είναι ο κόσμος», αυτό δεν προσπαθούν να το προβάλλουν συλλογικά, ούτε κάνουν ενέργειες ώστε να το παρουσιάσουν συνεκτικά ως «αντίληψη» ή «θεωρία». Το «προωθούν» όμως μέσα από την καθημερινή πρακτική τους, η εξωτερίκευση της άποψής τους για τον κόσμο πραγματώνεται μέσα από την ίδια τη δράση τους. Έτσι ο Ίαν δουλεύει ως ζογκλέρ γιατί γι' αυτόν η αμοιβή του μπορεί να είναι σε χρήματα ή σε χαμόγελα: και τα δύο αντιμετωπίζονται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο ως ισοδύναμα. Επιπλέον, οι άνθρωποι του «σπιτιού» έχουν σκοπό να το «ομορφύνουν» για να είναι όμορφο για τους περίοικους, ακόμα κι όταν οι ίδιοι θα έχουν φύγει. Οι γύρω άνθρωποι γίνονται αντιληπτοί, όλοι ανεξαιρέτως, κάτω από το πρίσμα της ανθρώπινης υπόστασής τους, και όχι ως αντιπρόσωποι κάποιων ρόλων. Το μόνο είδος σχέσεων που αναγνωρίζουν οι άνθρωποι του «σπιτιού» είναι η «άμεση σχέση ανάμεσα σε ανθρώπους» (Turner 1969: 141). Μία αντίληψη που επεκτείνει το φάσμα των πιθανών επιλογών και πρακτικών ως εκεί που φτάνει η φαντασία: «Μία μέρα είδα έναν άνθρωπο στις σκάλες του μετρό. Είχε πατερίτσες, τα πόδια του ήταν ατροφικά... δεν μπορούσε να κατέβει. Τον είδα και σκέφτηκα τι να κάνω. Τον πλησίασα και του είπα «ανέβα!». Με κοίταζε... μετά είπε «όχι, ευχαριστώ». Σαν να ήταν κάτι που δεν μπορούσε να γίνει. Τον ξανακοίταξα και του είπα «ανέβα»! Ανέβηκε και τον πήγα στην πλάτη ως το τραίνο και μετά ως το σταθμό του. Τον ανέβασα στο δρόμο και τον άφησα... Χαμογέλασε κι έφυγε».

Ζώντας αποκλειστικά στον παρόντα κάθε φορά χώρο και χρόνο, χρησιμοποιώντας το παρόν ως το μοναδικό σημείο αναφοράς από το οποίο εκπορεύεται κάθε φορά η δράση, οι άνθρωποι του 'σπιτιού' αποδιαρθρώνουν τα όρια του χώρου και του χρόνου, τους στερούν τη δυνατότητα να αποτελούν περιοριστικούς για τη δράση παράγοντες. Ο χώρος και ο χρόνος δεν μπορούν πια γι' αυτούς να αποτελέσουν 'σκοπέλους' που θα περιόριζαν τη δράση τους. Έτσι, οι άνθρωποι του 'σπιτιού' ζουν την ατομικότητά τους μέσα σε έναν κυμαινόμενο χώρο και χρόνο, χωρίς αναφορές και σημάδια, μια θάλασσα χωρίς φάρους, με μόνο το παρόν να τους καθοδηγεί.

- Alweiss Lilian (2002) "Heidegger and the concept of time", *History of Human Sciences*, Vol. 15, No 3, p 119
- Barnard A. & J. Woodburn (1988), "Property, power and ideology in hunting and gathering societies: an introduction", στο Ingold T., D. Riches & J. Woodburn, "Hunters and Gatherers. Property, Power and Ideology", Berg
- Bloch M. 1977 "The Past and the Present in the Present" στο *Man* (N.S.) 12: 278-292
- Clark M.H. (1993) "Ο Μετασχηματισμός της οικιακής ομάδας στα Μέθανα 1972-1987. Μορφή, Λειτουργία και σημασία" σε Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης, "Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας" Αλεξάνδρεια, Αθήνα
- Clastres P. (1974), "La société contre l' état", éditions de minuit, ελληνική μετάφραση «Η Κοινωνία ενάντια στο Κράτος», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992
- Clastres P. (1976) «Η πρωτόγονη οικονομία», Πρόλογος στο βιβλίο του M. Sahlins "Age de Pierre, Age d' Abondance: L' Economie des Sociétés Primitives", ελληνική μετάφραση στο «Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες», 1991, Ελεύθερος Τύπος
- Colonna F (1999) "A Doctor by a Canal: A Presentation of a Person, from Nasser to Foucault" σε Day S., E. Papataxiarchis, M. Stewart (1999), "Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment", Westview Press
- Day S. (1999) "Hustling: Individualism among London prostitutes" σε Day S., E. Papataxiarchis, M. Stewart (1999), "Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment", Westview Press
- Durhkeim E. & M. Mauss (1967)"Primitive Classification", ελληνική μετάφραση
- Elias N. (1984)"Du Temps" Fayard, Paris
- Eribon Didier "Levi-Strauss" Ministère des Affaires étrangères, Direction générale des Relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques
- Evans – Pritchard E.E. (1940), "Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People", Oxford, Clarendon Press
- Geertz C. (1993) «Η Ερμηνεία των Πολιτισμών», Ελληνική Μετάφραση: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια

- Gell Alfred (1992) "The Anthropology of Time", Oxford, Berg
- Gill T.(1999) "Wage Hunting at the Margins of Urban Japan" σε Day S., E. Papataxiarchis, M. Stewart (1999), "Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment", Westview Press
- Gurvitch G. "The Problem of Time" σε Hassard J. (ed) "The Sociology of Time" London : The Macmillan Press, 1990
- Hassard J. (1990) "Introduction: The sociological study of time", σε Hassard J. (ed) "The Sociology of Time" London : The Macmillan Press, 1990
- Hirschon R. (1976) "The social institutions of an urban locality of refugee origin in Piraeus". Διδακτορική Διατριβή, University of Oxford
- Keen I. (1988) "Yolngu religious property", στο Ingold T., D. Riches & J.Woodburn, "Hunters and Gatherers. Property, Power and Ideology", Berg
- Leacock E. & R. Lee (1982), "Politics and History in Band Societies", Cambridge University Press
- Levi-Strauss Claude (1962) "La pensée sauvage", Librairie Plon, Paris
- Loizos P. & E. Papataxiarchis (1991) "Contested Identities. Gender and kinship in Modern Greece" Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- Ortner Sherry (1993) "Theory in Anthropology since the Sixties" σε Dirks N.B. et al (eds) "Culture, power, history : a reader in contemporary social theory" Princeton :Princeton University Press
- Papataxiarchis E. (1999) "A Contest with Money: Gambling and the Politics of Disinterested Sociality in Aegean Greece"σε Day S., E. Papataxiarchis, M. Stewart (1999), "Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment", Westview Press
- Rival L. (1999) "Prey at the Center: Resistance and Marginality in Amazonia" σε Day S., E. Papataxiarchis, M. Stewart (1999), "Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment", Westview Press
- Sahlins M.(1981), «Η πρώτη κοινωνία της αφθονίας», σε Αντιθέσεις , τεύχος 5.
- Sorokin P. & Merton R. (1937) σε Hassard John (ed) Hassard J. (ed) "The Sociology of Time" London : The Macmillan Press, 1990

- Spiro M.E. (1984) "Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion", Cambridge University Press. Επανεκτύπωση στο Spiro M.E. "Culture et Nature Humaine", Presses Universitaires de France, Παρίσι 1995
- Stack G.I. (1977) "Sartre's philosophy of Social existence", Gregg Revivals, Hampshire
- Stewart M. (1999) "Brothers and Orphans. Images of Equality Among Hungarian Rom, σε Day S., E. Papataxiarchis, M. Stewart (1999), "Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment", Westview Press
- Thrift Nigel (1980) "Owner's Time and Own Time: The Making of a Capitalistic Time Consciousness, 1300-1880", Australian National University, σε Hassard John (ed) "The Sociology of Time" London : The Macmillan Press, 1990.
- Turner Victor (1969) "The Ritual Process. Structure and Anti-Structure", Aldine Publishing Company, Chicago, Illinois
- Weber M., "Economy and Society", edited by G. Roth και C. Wittich, University of California Press, 1978
- Woodburn James (1979) "Minimal politics: the political organization of the Hadza of Tanzania" σε P. Cohen & W. Shack "Politics in Leadership: a comparative perspective" Clarendon Press
- Woodburn James (1980a) "Hunters and Gatherers today and the reconstruction of the past", σε E. Gellner, "Soviet and Western Anthropology", London: Duckworth
- Woodburn James (1982) "Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies", σε M. Bloch and J. Parry, "Death and the regeneration of life", Cambridge University Press
- Woodburn James, (1980b) "Egalitarian Societies", Man 17