

Umetni Paradižnik: Droge, Sorodstvo in Komenzalnost

Nekoč v sedemdesetih letih se je neki francoski policijski komisar obrnil na proizvajalce javnega mnenja s približno temi besedami: "Za božjo voljo, dopovejte že vendar našim mladim, da z uživanjem drog ne bodo postali Baudelairi in Van Goghi!" Njegova podmena o motivih rabe drog je bila sicer preozka, nikakor pa ne zgrešena. A navzlic temu je visoki komisar pozabil postaviti korolarno vprašanje: Kako to, da so tedaj Baudelairi, De Quinceyji, Coleridgei uživali droge? Iz tega vprašanja je mogoče izpeljati še eno vprašanje: So Baudelairi, De Quinceyji, Coleridgei postali Baudelairi, De Quinceyji, Coleridgei z uživanjem drog ali bi postali Baudelairi, De Quinceyji, Coleridgei tudi brez uživanja drog? In da ne bi tenkočutnega bralca po nepotrebnem vznemeli, naj dodamo, da so si takšna vprašanja Baudelairi, De Quinceyji, Coleridgei tudi sami - in zelo resno - postavljali. Ko so prišli hipiji, se niso znašli na neobdelani zemlji. Navzlic spontanemu prepričanju o svojem pionirstvu so prek sekundarne literature in oralnega izročila nevede zajemali iz mitološke ropotarnice pokojnih romantikov. Viktorijanski imaginarij kolosalnega Orienta se je v vmesnem času razkrojil, preživela pa sta vsaj sinestezija in *kief*.

Kief, kefi, kafenio

Baudelaire je podobno kakor De Quincey poudarjal, da droge proizvajajo zanimiva stanja misli samo v zanimivih glavah. Robato domišljijo spodbuja hašiš zgolj k robatim vizijam. Hašiš lahko proizvede polni učinek, to je čezmerni razvoj poetičnega duha, zgolj v omikanih, refleksivnih,

melanholičnih umih. Baudelaire je kompiliral prvi del *Paradis artificiels* prav iz zapisov ali besed takšnih umov - in seveda iz svojih lastnih - o dolgotrajni skušnji s hašišem. Ti možje so primerjali, kako so se pod vplivom hašiša odzivali na govorico in glasbo, na luči, na barve, na stropne in stenske freske, na površine stenskih ur; primerjali so, kakšen leden hlad so občutili, kako so se njihovi čuti nadvse izostrili in postali medsebojno zamenljivi, kako se je njihova identiteta stopila s predmeti okoli njih, ki so postali živi simboli in alegorije, kako sta se čas in prostor raztegnila v neskončnost in, nazadnje, kako so prešli v *kief*, v občutje absolutne, božanski podobne superiornosti in sreče, v popolno potešenost in zadovoljstvo, ki je zmožno občudovati celo svojo slabo vest. (Hayter 1988:156-157)

V vasi Mouria na severni strani Lesbosa se, tako kot po vsej Grčiji, moški zbirajo v gostilni ali žkavarni' (*kafenio*).

Ključ do ekspresivne razsežnosti prijateljstva je pojem *kefi*. Prijateljstvo temelji na kefiju, obenem pa je družbeno sredstvo za doseg kefija. Kefi, večpomenski izraz, izhaja iz arabskega *keyif* ali *keyf* (ugodje in užitek, razpoloženost, stanje zdravja pa tudi stanje rahle intoksikacije). V očeh Richarda Burtona, popotnika iz 19. stoletja, je kefi osrednji simbol vzhodnjaškega erotizma. Mourijci z njim izražajo idealno razpoloženje veselja in sprostitve, ki ga dosežejo, ko "preženejo" vsakdanje skrbi in nadloge. Izraz sugerira tudi željo in prav tako simbolično fiziologijo, v kateri je središče moškega telesa srce. S kefijem povezujejo vedrino, ki pride do izraza tako pri popivanju kakor pri petju in plesu. Ognjevitelo telo moškega, ki pleše solo, telo, prežeto z vseobsežno željo in dvignjeno iz vsakdanjih svetnih skrbi in *communitas* v pravem pomenu, sodi v estetiko kefija. (Papataxiarchis 1991:170)

Nobena filološka bistrovidnost ni potrebna, da uganemo, da se kief "izjemnih zahodnjaških duhov" ujema s kefijem "navadnih grških moških". Če vzamemo kief oziroma kefi kot posebno kulturno določeno psihično stanje, je vsa razlika med kiefom prvih in kefijem drugih razlika med prvimi in drugimi: razlika med samimi ljudmi, natančneje, med skupinami moških. Poglavitna nevšečnost te razlike pa seveda ni toliko to, da je razlika, kolikor dejstvo, da so jo - razliko med "izjemnimi zahodnjaškimi duhovi" in "navadnimi grškimi moškimi" - določili "izjemni zahodnjaški duhovi" sami. De Quincey (in za njim Baudelaire) je docela izrecen: Jaz sem filozof, zato so bile moje opiatske vizije filozofske; plitek praktični človek, ki bi vzel opij, pa bi bodisi ostal brez vizij bodisi bi imel vizije o plitkih praktičnih zadevah.

Razlika med enimi in drugimi je kajpada najprej razlika v diskurzih. Baudelaire, De Quinceyja, Coleridgea fabricira diskurz (ali diskurzi), ki uporablja pojme, kot so pesniška imaginacija, umetniška ustvarjalnost, talent itn. Ta diskurz lahko govori o naravi in sredstvih umetniške ustvarjalnosti le tako, da sproti odstrani "ustvarjalnost" vseh navadnih ljudi in zlasti epigonov ter snobov. Predmet njegovega traktata je zmeraj izjemen, namreč rezidualen: izjemne duhove locira tako, da odrine veliko množico bedakov. /V tem diskurzu je nedvomno mogoče udobno razpravljati tudi o vplivih droge na pesniško imaginacijo, torej o drogi kot mentalni tehnologiji, kot "machine à penser". Zgleden primer je že citirana Alethea Hayter (psevdonom?), katere razprava črpa začetno motivacijo iz upanja, da bodo tisti, ki "že imajo", imeli s pomočjo droge še več, nato pa se z umetelnim postopkom, ki je bil tudi

konjiček Georgea Smileyja, dokoplje do pričakovanega resigniranega spoznanja, da je vse v človeku samem - če že ne v kulturi, v katero je vsajen./

“Navadne grške moške” pa fabricira diskurz etnologije oziroma antropologije kot vede, ki ima po stari definiciji opravlja “z drugimi” in ki se v sedanjosti težnji k “vračanju domov” otepa s paradoksi “drugega v meni”. Marsikateri zgubljen antropolog bi iz pesniške imaginacije kakšnega Baudelaira najbrž rad naredil predmet antropologije, a kako naj to naredi, ko je njegova veda narejena prav za proučevanje tistih, ki so izločeni iz diskurza o Baudelairih? Iz Baudelaira seveda zlahka naredi navadnega moškega in se, denimo, poukvarja z njegovo klubsko dejavnostjo. *Club des hasischins* v pariškem hotelu Lauzun je načelno ista reč kot *kafenio* na Lesbosu: povsod se zbirajo moški, ki negujejo prava moška prijateljstva in se predajajo komenzalnim oblikam družabnosti. A če se loti Baudelaira po tej plati, tako kot je vaje, ne more nič povedati o njegovi izjemnosti. /Pri Alethei Hayter je etnologija kot izvržena stran diskurza o individualni ustvarjalnosti dobesedno imenovana: “This short ethnological survey of the nation of opium-eaters...” (1988:65) V tem preliminarjem pregledu obdela, med drugimi, nekega ameriškega uslužbenca, ki mu je zdravnik zaradi posledic maltretiranja med državljansko vojno predpisoval morfin in tako naredil iz njega narkomana, in nekega Francoza, D. C.-ja, “intelektualnega snoba, ki je bil bral Baudelaira in si prisvojil njegove ideje” (s. 64) in ki je imel v sobi svilene zavese ter posteljo iz črnega pološčenega lesa./

Tudi ko bi bil Baudelaire živ in s tem dostopen za vprašanja, ki bi mu jih postavljali antropolog, bi antropolog trčil ob nevšečnosti in etične dileme, značilne za antropologijo, ki dela na domačih terenih. Kajpada obstaja tudi historična antropologija in obstaja tudi sodobna vrsta historiografije, katere predmeti, tematike in vprašanja so v dobršni meri uvoženi iz antropologije. Ta historiografija, denimo, vidi Baudelaira v kontekstu dolorizma moških iz 19. stoletja. Moški so nesrečni in trpijo, vendar trpljenja ne morejo ali ne smejo več pokazati. Solz ne smejo več točiti, patetike ne smejo več uganjati. V vladajočih razredih se moška gestualnost izčisti; geste postanejo počasne, dostojne, umerjene, zadržane. Telesne drže se priličijo držam na fotograf-skih portretih (Corbin 1984:149). Po podobni razlagi naj bi bile za to trpljenje krive močne, dominantne matere, tiste matere, ki so pridobile moč s tem, ko so jim bile zaupane nove funkcije v družini in družini bližnjim institucijam: “Vidimo inflacijo materinske moči, utelešene na obrazih tiranskih mater: pari, ki jih sestavljajo Baudelaire in njegova mati Madame Aupick, Flaubert in njegova mati, Mauriac in njegova mati, iz katere je naredil strašno Genitrix...” (Dauphin *et alii* 1986:284) Po obrnjeni interpretaciji pa naj bi bil vir trpljenja moških 19. stoletja v brezobzirno kompetitivnem zunanjem svetu, medtem ko bi bila družina blagodejno zavetje. Je Baudelairov *clubbing* beg pred družino oziroma materjo ali je beg pred surovim zunanjim svetom? Zgodovinar M. Aymard vidi v angleških klubih in francoskih krožkih 19. stoletja obliko sociabilnosti, ki *ni več* komenzalna družabnost “srčnih” prijateljev: “Rekrutiranje je še zmeraj ekskluzivno moško, o njem odločajo člani sami, po merilih družbene in kulturne homogenosti. Prostor je - v nasprotju s žsaloni’ - še zmeraj zunaj družinskega prebivališča; najprej je to kakšen javni kraj, navadno krčma ali kavarna, od začetka 19. stoletja naprej pa postane last skupine, ki pridrž

vstop vanj samo za člane. Družabnost kot njegov namen je zelo splošna in teži k oženju, k specializaciji za politično refleksijo ali literarne diskusije ali - še pogostejše in banalneje - za preživljanje prostega časa najbolj brezdelnih razredov. Klub kot združba, ki ni podvržena nobeni prisili in ki nima nobenega cilja zunaj sebe, ignorira vezi z družino in izčiščeno fiksira nov model omejene družabnosti. Ni skrivnosti, ni iniciacije, ni programa. Ni več sklicevanja na bratstvo. Ni več vzajemnih obveznosti, le zavezanost enostavnemu kodeksu obnašanja, ki je enak za vse in ki niti ne prepoveduje niti nalaga preferenčnih odnosov med posamezniki. Konvivialnost se je osvobodila prisil prijateljstva, obenem pa tudi prisil družine: *Žla vie anglaise - cette mort du coeur - , la vie des clubs et des cercles*, je zapisal Baudelaire. (Aymard 1986:483-84)

Na drugi strani, na strani "navadnih mediteranskih moških", ki se grejo emocionalne, "srčne" prijatelje (*kardiaki fili*), je na prvi pogled še vse po starem. Takšno stanje pri ciprskih Grkih prikazuje v Angliji živeči Ciprčan Peter Loizos. (Loizos 1975) Moško prijateljstvo se - še prav po "predmon-taignovsko"? - izraža v govorici družine in sorodstva. Koncepta prijateljstva in sorodstva nista antitetična. Še več: bližji prijatelj je pogosto bližji sorodnik - in je najprej sorodnik, šele nato prijatelj. Takšni prijatelji so kajpada zapleteni v kompleksno mrežo vzajemnih obveznosti ter recipročnih menjav: posojajo si denar, pomagajo si pri delu, kupujejo pri prijateljih, podpirajo jih v sporih, svetujejo jim, dajejo jim na voljo svoje zveze itn. Skoz menjave se prijateljstvo izraža in hkrati utrjuje. Posebno mesto pa gre, kajpada, komenzalni sociabilnosti, ki jo - in to je še posebno kuriozno - Loizos poveže z negradualno koncepcijo prijateljstva (v nasprotju s strogo gradualnim, dolgotrajnim oblikovanjem prijateljstva v severni Evropi). Ciprska formulacija je takale: "Skupaj sva jedla in pila, pa sva postala prijatelja." (1975:89-92) Prijateljstvo obravnava Loizos v poglavju o kontrak-tualnih razmerjih, skupaj s *koumbaria* (to je grško različico famozne "mediteranske" institucije botrstva) in vaško oziroma sosedsko solidarno-stjo. Prijateljstvo je tedaj element skupka *parenti, vicini e amici*, med sorodniki, sosedi in prijatelji ni jasnih razmejitev, temeljna govorica, v kateri se vsa ta razmerja ubesedijo, pa je govorica sorodstva. Prijateljstvo zvečine ni stvar svobodne izbire; pozicije, ki jih zasedejo prijatelji, so predvsem genealoško in lokalno specificirane, torej vnaprejšnje: kakor v hrupnem in solze lijočem prijateljstvu Ahila in Patrokla, ki sta bila sicer brata. Tako rekoč naravno prijateljstvo, tista solidarnost, ki sta jo Radcliffe-Brown in Fortes poskusila zajeti z nenavadno zvenečim konceptom *amity* in ki jo najbolj sočno izrazi afriška formulacija: Tašča je moja najboljša prijateljica, saj mi je dala ženo. Da bi bili korektni, pa navedimo še evropski zgled iz Albertijeve *Družine*. Lorenzu Albertiju, ki leži v bolniški postelji zaskrbljen za prihodnost svojih otrok, ponudita bratranca Adovardo in Lionardo takšnole jamstvo: "Zavzemala se bova, da naju bo vsakdo pripoznal za tvoja dobra in nadvse zvesta sorodnika; če pa ima prijateljstvo večjo moč kakor sorodstvo, bova prav tako nastopala kot tvoja resnična in prava prijatelja." (Cit. po: Aymard 1986:459)

Kolikor je Loizos 1975 še zvest okvirom, ki jih je socialni antropologiji začrtal Radcliffe-Brown, pa Papataxiarchis 1991 zasuka ost in pokaže, da se razlika med "izjemnimi" in "navadnimi" možmi replicira v skupini "navadnih grških moških" samih. Emocionalno prijateljstvo in kefi v mourijskem

kafeniu, ki ju v prvi etapi poganja recipročno plačevanje "rund", sta prav tako kakor baudelairovski kief ekskluzivna koncepta. Ni namreč vsak mourijski moški zmožen biti pravi prijatelj, *kardiakós filos*. Mourijska teorija moškega prijateljstva, kakor jo opiše Papataxiarchis, se bistveno razlikuje od Loizosove argakijske teorije. Po mourijski teoriji imajo prijatelji prioriteto pred sorodniki; še več, prijateljstvo in sorodstvo sta antitetična pojma. Govorica prijateljstva je protidružinska oziroma protisorodstvena, prav tako pa tudi protisvetna. Prijateljstvo je nad vsakdanjimi skrbmi z družino, sorodniki in službo, je nad sfero sebičnega materialnega interesa, njegov zakon je sveteljši. *Kefi* je nasprotje od *ipochreosi*, juralnega sistema družinskih obveznosti. Druga bistvena razlika je ta, da je moško prijateljstvo gradualno in da postane na višji stopnji neregipročno, da izvira naravnost iz srca. Na tej stopnji se recipročnost plačevanja "rund" neha, prijatelja si vse delita in postaneta en ego, njuno prijateljstvo kaže izolacionistične težnje. Skratka, to je koncepcija prijateljstva, ki se približuje koncepciji erotizma in romantične ljubezni, če ne kar *amour-passion*. In hkrati koncepcija, ki je, če odštejemo nekaj mediteranskih idiosinkratizmov, blizu stoiškemu modelu prijateljstva, kakršnega je ovekovečil Montaigne: torej modelu, ki naj bi po udobnem prepričanju ustrezal moderni Evropi.

Foucault je s trditvijo, da so šolski internati klasične Evrope sistematično trgali prijateljske vezi med šolarji, zadevo neverjetno poenostavil. Ne le, da so kolegiji dečke v najbolj občutljivih letih razvnemali z besedili, ki so prenašala stoiško koncepcijo prijateljstva, temveč so bili tudi najpomembnejši dejavnik starostne homogenizacije, torej progresivnega formiranja starostnih skupin in s tem tudi formiranja adolescence. Po eni strani so kolegiji res podžigali brezobzirno tekmovalnost, ovaduštvo in podobne nečednosti, toda kot proizvajalci homogenih starostnih skupin so hkrati, in protislovno, naravnost vsiljevali optimalne razmere za razmah deških prijateljstev, "stoiških", "modernih" prijateljstev, ki stavijo obveznosti do prijatelja nad obveznosti do najbližjih sorodnikov in ki se lahko razmahnejo le zunaj družine, v homogeni starostni skupini, zoper družino: v afriškem starostnem razredu, v šoli, v vojski...

Nič presenetljivega potemtakem, če se izkaže, da je svoboda izbire prijateljev v protidružinski koncepciji ter praksi prijateljstva prav tako močno zožena in da je izbira v precejšnji meri vnaprej določena: tokrat s starostno skupino. Najprej bomo pomislili na prijatelje iz šolskih klopi, a v Mourii so prijatelji večkrat iz iste *sira*. Sira je nabor, trimesečje, v katerem je nekdo rekrutiran, pa tudi skupina, ki skupaj služi vojsko. Možje iz iste sira so seveda poprej bili sošolci. Kako to, se vpraša Papataxiarchis, da Mourijci uporabljajo simbol iz vojske, ne pa iz šole, ki vendarle traja dlje, in ponudi tale odgovor: "Pri siri je pomembno to, da je navadno povezana s prvim odhodom iz lokalne skupnosti. Leto pred vpoklicem so naborniki poklicani v Mytilene na zdravniški pregled... Ta razmerja se povezujejo s skupnim gibanjem. Prestop lokalnih, geografskih meja velja za znamenje svobodoljubne moške narave." (1991:173)

"Kefi simbolizira moškost." (s. 172) Kdor nima emocionalnega, brezpogojnega, neutilitarnega prijatelja, ni pravi moški: ne zmore se ekstatično povzdigniti nad sitnosti vsakdanjega življenja, ki jih povzročajo delodajalec, patron, žena, otroci, sorodniki. Pravi moški je v principu individualist, vendar je vse kaj drugega kot surov macho. S prijateljem

practicira fatično funkcijo jezika, *kouwenda*, "večni komentar o dogodkih in ljudeh, ki temelji na že doseženem skupnem gledišču" (s. 172), neobvezujoče in brezciljno brbljanje, s katerim prijatelja reproducirata verbalizirano formo prijateljskega razpoloženja.

Kat

Povsem naravno je, da komenzalna konsumpcija drog animira nesorodstvene in zlasti nedružinske vrste sociabilnosti. Kriminalizacija konsumpcije resda povzroči, da je družinski joint tabuiziran, in sicer zato, ker je podkrepljena s še hujšo grožnjo: navajanjem mladoletnikov - ki so povrh vaših otroci - h kaznivemu dejanju. A tudi brez kriminalizacije drog si je težko zamisliti narkotično komenzalnost v instituciji, v kateri je generacijski konflikt strukturno dejstvo. Pravzaprav si jo lahko zamislimo samo kot transgresijo, in kot transgresijo so jo tudi poskušali prakticirati, kajpada v okviru splošnega programa destrukcije "filistrske" družine.

Slangizmi in njihova semantika - zlasti besede *joint* - že sami na sebi zadosti zgovorno pripovedujejo, h katerim vrstam sociabilnosti in h katerim virtualnim družbenim skupinam sodi komenzalna konsumpcija drog (nekomenzalno, nesociabilno konsumpcijo, na primer v funkciji stimulansa, kajpada srečamo tudi v družini). Marihuano, na primer, kadimo s prijatelji, ne pa s starši ali z otroki.

Je v tradicionalnih družbah drugače? Če gledamo nanje kot na lokalno zmes sosedov, sorodnikov in prijateljev, bi moralo biti drugače, a glede tega je antropološka evidenca - če odštejemo komenzalno konsumpcijo alkohola in tobaka - nadvse pičla, če ne kar negativna. Če s tradicionalnimi mislimo na t.i. primitivne družbe, je evidenca solidna, vendar je druge vrste. M. Perrin (Perrin 1989) je v zvezi s temi družbami opozoril na dve stvari. Prvič, dostop do drog je zelo natančno kodificiran in pridržan za tiste privilegirance, ki imajo dostop do višjih sil, torej šamane in podobne specialiste; droge seveda uporabljajo kot tehniko oziroma sredstvo za ta dostop. Drugič, šamani mislijo, da je kultura njihovega ljudstva narejena po diktatu višjih sil (trdijo, denimo, da so njihovi miti in risbe natanko to, kar slišijo in vidijo na halucinantnih potovanjih), torej ne vedo, da proizvajajo zgolj kulturne objekte, ki se jim med halucinacijami nezavedno vsiljujejo. Druga pripomba je še posebno dragocena, saj nas opozarja na kvazi univerzalnost izjemnih individualistov, ki na "samotnih potovanjih" po "neznanih pokrajinah" iščejo druge svetove - in najdevajo nekoliko zamaskirane kulturne objekte. Verovanje, da so droge sredstvo radikalne kreacije kulture, torej ni iznajdba evropskega 19. stoletja; Baudelairova hipoteza o hašišu kot "stroju za mišljenje" je "šamanska" hipoteza strojne civilizacije. Vendar pa v teh primerih ne gre za komenzalne, sociabilne rabe drog. Poleg tega so droge za šamanske rabe močno psihoaktivne, zvečine halucinogene: mušnice, meskalin, enigmatična soma itn. Te droge že same na sebi zahtevajo nadzorovane postopke uživanja (psihično pripravljenost, natančne odmerke...), ki so solidna podlaga za ritualizacijo, čeprav sta moč in nevarnost drog kajpada lahko zgolj učinek ritualizacije (na primer kava - *Piper methysticum* - v polinezijskih ritualih, ki je sicer zelo blaga droga).

Sociabilna konsumpcija brez dvoma favorizira "socialne" in

nedolžnejše droge, ki pa morajo biti tudi psihoaktivne. Velika razširjenost marihuane najbrž kaže na to, da med današnjimi rabami drog prevladujejo sociabilne rabe, starostna distribucija njenih konsumentov pa to domnevo podkrepljuje. A poglejmo raje sociabilno konsumpcijo neke druge, najbrž še nedolžnejše droge z blagim psihoaktivnim delovanjem. Za naš namen je zanimivejša od marihuane, saj je bila že dolgo poprej kontinuirano zasidrana v lokalnih tradicionalnih družbah: kat (*Catha edulis*), ki ga gojijo in uživajo zlasti v Jemnu, Etiopiji, Somaliji in Keniji.

Kat je za kemike najprej amfetamin, lokalne folklore pa ga močno povezujejo s kavo (lokalna hararska legenda o odkritju kata se celo ujema s precej bolj razširjeno legendo o odkritju kave: pastir, ki je opazil, da so njegove koze nenavadno živahne...). Praktične sekularne rabe v lokalnih družbah, predvsem islamskih, a tudi nekaterih plemenskih, so tradicionalno raznovrstne, vendar niso komenzalne, temveč podrejene njegovim praktičnim poživilnim lastnostim: muslimani ga žvečijo zlasti ob ramazanu, ko bedijo in molijo vso noč; kmetom pomaga, da "ostanejo njihova telesa celo v največji vročini hladna"; koranskim študentom pomaga pri koncentraciji in preganjanju spanca; z istimi nameni ga žvečijo študentje, ko se pripravljajo na izpite, poklicni vozniki na velike razdalje, lovci, nočni čuvaji in celo vlomilci; Masajem pomaga odganjati občutek lakote itn. Religiozne rabe imajo prav tako dolgo tradicijo: v tem registru muslimani pravijo katu "obed svetega moža", kolektivno ga žvečijo ob velikih religioznih svečanostih; Merujci ga podarijo iniciandu po končani iniciaciji... Tem rabam seveda ustreza tudi bogato folklorno izročilo, zlasti medicinsko, ki priporoča kat kot zdravilo za številne bolezni.

Leta 1957 je skupina zdravnikov v Džibutiju izdala poročilo o stanju dninarjev, ki se po končanem delu zberejo in žvečijo kat:

Zajame jih občutek mentalne budnosti, postanejo zgovorni in razumejo stvari, ki jih poprej niso razumeli. Postanejo imaginativni, razpravljajo o raznih stvareh in hitro odgovarjajo. Vse drugo je pozabljeno. Nato postanejo njihove oči široko odprte, vid postane rahlo zamegljen, kakor da bi imeli pred očmi tančico.

Ves proces poteka v mislih; tu je prijetno občutje stvari, ki se hitro odvijajo v glavi, tako polni misli, da bi se lahko skoraj razpočila... Uživalec kata lahko premišljuje vso noč, ne da bi postal zaspan; spanec se zdi docela nepotreben...

To liberalno, bolj etnološko kakor medicinsko poročilo očitno že govori o sociabilni konsumpciji. Ta se je v urbanih populacijah razmahnila šele pozneje, zlasti v sedemdesetih letih (in znova spodbudila razmišljanja o prepovedi kata). Za urbane prebivalce Somalije in Kenije je bil kat poprej nekaj, kar se povezuje s prismuknjenimi severnimi pastirji, nato pa je postal predmet, okoli katerega se organizirata komenzalnost in sociabilnost skupin, zelo opazno diferenciranih po poklicni pripadnosti in vse bolj spolno mešanih. In tu, v tem procesu modernizacije, pričakovano naletimo na motiv prijateljstva: "Uživanje kata zvečine poteka v majhnih skupinah prijateljev; kadar koli je planirana žvečilna seansa, je v zraku nervozna anticipacija, saj ljudje čakajo na prihod kamionov ali letal s svežimi pošiljkami substance." (s. 238) (Za uživanje namreč pridejo v poštev samo sveži listi.)

Neki informator je povedal takole: "Kat ti omogoči, da imaš nena-

vadne in čudovite misli. Pomaga ti, da izraziš misli svojim prijateljem.” Ob tej lepi formulaciji bi se lahko predali spekulacijam o analogijah drog in pisave. Po klasični evropski definiciji pisave, ki jo lahko zasledimo še v 19. stoletju, je pisava sredstvo, ki omogoča sporočanje misli prijatelju na daljavo. Ne komur koli, temveč prijatelju! Ko je tehnološki čudež pisave ljudi še fasciniral, so v njeno definicijo vključili motiv ločitve med prijateljema. Pisava je zato, da lahko kramljamo s prijateljem tudi v času ločitve. (V zvezi s tem je poučno brati Rousseauja in Bernardina de Saint-Pierra.) In tudi pisava je navsezadnje mentalna tehnologija.

Bojan Baskar, doktor sociologije, asistent na oddelku za Sociologijo kulture
Filozofske fakultete v Ljubljani.

LITERATURA

- AYMARD, M.: “Amitié et convivialité”. V: Ph. Ariès in G. Duby (ur.), **Histoire de la vie privée, Tome III, De la Renaissance aux Lumières**, Seuil, 1986.
- CASSANELLI, L.V.: “Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa.” V: A. Appadurai (ur.), **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**, Cambridge University Press, 1986.
- CORBIN, A.: “Le žsuxe en deuil’ et l’histoire des femmes au XIXe siècle”. V: M. Perrot (ur.), **Une histoire des femmes est-elle possible?**, Rivages, 1984.
- DAUPHIN, C. et alii: “Culture et pouvoir des femmes: essai d’historiographie”, **Annales ESC**, št. 2, 1986.
- HAYTER, A.: **Opium and the Romantic Imagination: Addiction and Creativity in De Quincey, Coleridge, Baudelaire and Others**, Crucible, 1988.
- LOIZOS, P.: **The Greek Gift: Politics in a Cypriot Village**, St. Martin’s Press, 1975.
- PAPATAXIARCHIS, E.: “Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender, and Kinship in Aegean Greece.” V: P. Loizos in E. Papataxiarchis (ur.), **Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece**, Princeton University Press, 1991.
- PERRIN, M.: “Anthropos - La drogue: vehicule, signe et catalyseur”, **Autrement**, št. 111, 1989.

Podatki so povzeti po: Cassanelli 1986.