MARY DOUGLAS

ΚΑΘΑΡΟΤΗΤΑ & ΚΙΝΔΥΝΟΣ

ΜΙΑ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΗΣ ΜΙΑΡΟΤΗΤΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΤΑΜΠΟΥ

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ
ΠΕΔΙΑ & ΑΝΑΖΗΤΗΣΕΙΣ

ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ

Το κλασικό πλέον έργο *Καθαρότητα και Κίνδυνος*, γράφτηκε το 1966 και αποτελεί ένα από τα πιο πολυσυζητημένα και διαδεδομένα έργα της Mary Douglas, σημαντικής εκπροσώπου της σύγχρονης Βρετανικής κοινωνικής και συμβολικής ανθρωπολογίας. Στο αξιόλογο αυτό βιβλίο, με αναλυτική σαφήνεια και μαχητικότητα, η Mary Douglas παρέχει μια συμβολική ερμηνεία των κανόνων της καθαρότητας και μιαρότητας τόσο στις δυτικές όσο και στις μη δυτικές κοινωνίες. Επιχειρώντας την ανάπτυξη μιας γνωστικής θεωρίας της ταξινομικής ανωμαλίας αναλύει τον τρόπο προσέγγισης και κατανόησης του *ακάθαρτου και μιαρού* στους διάφορους πολιτισμούς. Όπως η ίδια σχολιάζει:

«Συνέλαβα τη μεγάλη ιδέα, ότι υπάρχει ενδεχομένως ένας οικουμενικός τρόπος γνωστικής αντιμετώπισης της [ταξινομικής] ανωμαλίας. Αυτό που αντιστέκεται στην ταξινόμηση αποτελεί εμπόδιο, αποτελεί μια πρόκληση στον ταξινομητή. Προκαλεί πνευματική δυσφορία. Εξού και η τάση να κατατάσσονται τα ανώμαλα όντα ως μηβρώσιμα, και να απαγορεύεται η κατανάλωσή τους. Αυτή είναι και μία από τις κεντρικές θέσεις του βιβλίου, μια θέση σχετικά με το πώς τα πράγματα αντιμετωπίζονται ως ακαθαρσία και ο ορισμός της ακαθαρσίας ως ύλη εκτός τόπου... Το να γνωρίζουμε πώς είναι φτιαγμένος ο κόσμος σημαίνει να γνωρίζουμε σε ποια σημεία οι εύθραυστες γραμμές πρέπει να ενισχυθούν από προστατευτικούς διαχωρισμούς που αφορούν στο φύλο, στην ανθρώπινη φύση, στη ζωϊκότητα, στην ηλικία και στη νεότητα.»

960-8354-57-9
9 789608 354579

Το παρόν έργο πνευματικής ιδιοκτησίας προστατεύεται κατά τις διατάξεις της ελληνικής νομοθεσίας (Ν. 2121/1993 όπως έχει τροποποιηθεί και ισχύει σήμερα) και τις διεθνείς συμβάσεις περί πνευματικής ιδιοκτησίας. Απαγορεύεται απολύτως άνευ γραπτής αδείας του εκδότη η κατά οποιονδήποτε τρόπο ή οποιοδήποτε μέσο (ηλεκτρονικό, μηχανικό ή άλλο) αντιγραφή, φωτοαναπαραγωγή, εκμάθηση ή δανεισμός, μετάφραση, διασκευή, αναμετάδοση στο κοινό σε οποιαδήποτε μορφή και η εν γένει εκμετάλλευση του συνόλου ή μέρους του έργου.

Σειρά: Ανθρωπολογία: Πεδία και αναζητήσεις
Υπεύθυνος Σειράς: Θεόδωρος Παραδέλλης, Αίγλη Χατζούλη

Mary Douglas, *Καθαρότητα και Κίνδυνος. Μια ανάλυση των Εννοιών της Μιαρότητας και του Ταμπού.*

Τίτλος και συγγραφέας στο πρωτότυπο:
Mary Douglas, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*

©1966 Mary Douglas 1966
All rights reserved.
Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group.

© Για την ελληνική γλώσσα, ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ Α.Ε., 2006
Ζαλοκώστα 5, 10671 Αθήνα
Τηλ.: 210 36 34 648, φαξ: 210 36 16 343
e-mail: polytropon@lyra.gr

Γλωσσική Επιμέλεια: Βάντα Ιωαννίδου
Εξώφυλλο: Γεωργία Αλεβιζάκη
Σελιδοποίηση: Αναστασία Σπανιολίτου
Φιλμ-Μοντάζ: Π. Κοντομηνάς
Εκτύπωση: Χ. & Σ. Ζαχαροπούλου - Α. Σιταρής Ο.Ε., τηλ. 210 48 17 381
Βιβλιοδεσία: Δ. Μπάσπας, τηλ. 210 57 53 808

ISBN 960-8354-57-9

MARY DOUGLAS

ΚΑΘΑΡΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΣ

ΜΙΑ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΗΣ ΜΙΑΡΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΤΑΜΠΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΑΙΓΛΗ ΧΑΤΖΟΥΛΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ: ΠΕΔΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΖΗΤΗΣΕΙΣ
ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ 2006

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΕΠΙΜΕΛΗΤΗ 9
ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ 17
ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ 21

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 29
1. ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΗ ΑΚΑΘΑΡΣΙΑ 39
2. ΚΟΣΜΙΚΗ ΒΕΒΗΛΩΣΗ 75
3. ΤΑ ΒΔΕΛΥΓΜΑΤΑ ΣΤΟ ΛΕΥΙΤΙΚΟΝ 95
4. ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΘΛΥΜΑ 121
5. ΠΡΩΤΟΓΟΝΟΙ ΚΟΣΜΟΙ 147
6. ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ 181
7. ΕΞΩΤΕΡΙΚΑ ΟΡΙΑ 215
8. ΕΣΩΤΕΡΙΚΑ ΟΡΙΑ 241
9. ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΣΕ ΠΟΛΕΜΟ ΜΕ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ ΤΟΥ 259
10. ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΚΑΤΑΚΕΡΜΑΤΙΖΕΤΑΙ ΚΑΙ ΑΝΑΝΕΩΝΕΤΑΙ 291

Προλογος του Επιμελητη

Αν θα έπρεπε να χαρακτηρίσουμε με πολύ λίγα λόγια το ευρύτατο και σημαντικό έργο της Mary Douglas[1], θα έλεγα ότι αυτό αναφέρεται κυρίως στις υπόρρητες πολιτισμικές σημασίες, στις οργανωτικές αρχές της καθημερινής ζωής και εμπειρίας, καθώς και στις πρακτικές τής συμβολικής κατασκευής της κοινωνικής ζωής. Το συνολικό της έργο αναφέρεται στα θρησκευτικά φαινόμενα, στα τελετουργικά και συμβολικά συστήματα, στις βιβλικές σπουδές, στην οικονομία, στο περιβάλλον και τους κοινωνικούς κινδύνους. Το ανά χείρας έργο, δημοσιευμένο το 1966, αποτελεί πλέον ένα από τα κλασικά έργα της σύγχρονης κοινωνικής ανθρωπολογίας. Από αυτήν την άποψη δεν είναι τυχαίο ότι επηρέασε σημαντικά και άλλους κλάδους, όπως την κοινωνιολογία, την πολιτική επιστήμη, τις βιβλικές σπουδές, την ψυχολογία, ακόμη και την ψυχανάλυση[2].

Το *Καθαρότητα και Κίνδυνος*, αν και επικεντρωμένο στο ζήτημα της μιαρότητας αποτελεί παράλληλα μια έντονη κριτική ενάντια στις θεωρητικές θέσεις της βρετανικής ανθρωπολογίας της θρησκείας της δεκαετίας του 1960 και κυρίως ενάντια στην «προ-

[1] Η M.Douglas σπούδασε στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης υπό τον Evans Pritchard και διεξήγαγε επιτόπια έρευνα στους Lele του Ζαΐρ, το τότε Βελγικό Κονγκό (1949-50 και 1953). Από το 1951 και για τα επόμενα είκοσι πέντε χρόνια δίδαξε στο University College του Πανεπιστημίου του Λονδίνου. Στη συνέχεια δίδαξε στο Πανεπιστήμιο Northwestern των ΗΠΑ μέχρι το 1985.

[2] Βλ. Kristeva 1980.

τεσπαντική θεώρηση» που ανάγεται κατά πρώτο λόγο στο Robertson Smith. Σύμφωνα με τον τελευταίο οι πρωτόγονες θρησκείες χαρακτηρίζονται από την εμμονή στην τελετουργία και την έλλειψη ηθικού προβληματισμού, σε αντίθεση με τις μεγάλες θρησκείες που τονίζουν το ηθικό στοιχείο και την εσωτερική, προσωπική σχέση με το θείο. Άποψη που στηρίζει άλλωστε και μια άλλη αντίθεση, αυτή μεταξύ «μαγείας» και «θρησκείας». Όπως γράφει η ίδια η Douglas, «η μαγεία για τους Εβραίους είναι ό,τι ο καθολικισμός για τον προτεσταντισμό». Αυτή, λοιπόν, την ιστορικοποιημένη και εκκοσμικευμένη εκδοχή του δόγματος της Μεταρρύθμισης (Asad, 1993: 58) ανασκευάζει η Douglas (κεφ. 1), φέροντας στο φως τις ομοιότητες που υπάρχουν ανάμεσα στις λεγόμενες «πρωτόγονες» και «σύγχρονες» κοινωνίες (κεφ. 2-4).

Το *πρώτο* αυτό σημείο τής επιτρέπει να υπερβεί τους δεδομένους την εποχή εκείνη όρους συζήτησης και να θέσει τη μελέτη των θρησκευτικών φαινομένων σε μια διαφορετική βάση: στο γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι σε όλες τις κοινωνίες αντιλαμβάνονται τον κόσμο μέσα από τις κοινά μοιραζόμενες μεταξύ τους κατηγορίες, μέσα δηλαδή από το εκάστοτε επικρατούν ταξινομικό σύστημα.

Το *δεύτερο* σημείο, που είναι το ζήτημα της ταξινόμησης, της εννοιολογικής κατάταξης των πραγμάτων και της διαίρεσης του κόσμου σε συστηματικές τάξεις και κατηγορίες, έχει από πολύ νωρίς απασχολήσει την ανθροπολογία, κυρίως στο πεδίο της συγγένειας. Μια παράδοση που εγκαινιάζει ο Morgan και φθάνει στο ζενίθ της με τον Radcliffe-Brown. Το κοινό στοιχείο στην παράδοση αυτή είναι ότι το αντικείμενο της έρευνας ή ο εν γένει κόσμος ταξινομείται από την πλευρά του ανθρωπολόγου, εμπλέκει επομένως και στηρίζεται κυρίως στις πολιτιστικές κατηγορίες του παρατηρητή. Άποψη που απορρέει από μια στατική αντίληψη του κόσμου και υποστασιο-

ποιεί τα εκάστοτε ταξινομικά σχήματα. Δικαίως περιγράφεται από το Leach ως η μέθοδος «του συλλέκτη πεταλούδων», αφού η άποψη αυτή δεν ισχύει πλέον ούτε για τους βιολόγους (1961: 6).

Ήδη, όμως, από τις αρχές του 20ου αιώνα η σχολή του *Année Sociologique*, με επικεφαλής τους E. Durkheim και M. Mauss, έχουν θέσει το ζήτημα της ταξινόμησης στο κέντρο του θεωρητικού προβληματισμού, μετατοπίζοντας ταυτόχρονα το κέντρο βάρους από τις κατηγορίες του παρατηρητή σε αυτές του υπό παρατήρηση πολιτισμού[3]. Πρόκειται για μια εξαιρετικά σημαντική συμβολή. Η μελέτη των ιθαγενών κατηγοριών, των ιθαγενών ταξινομικών συστημάτων συνιστά πλέον προϋπόθεση κάθε εθνογραφικής δουλειάς και κάθε κατανόησης του όποιου κοινωνικού ή πολιτισμικού σχηματισμού, συμπεριλαμβανομένου αυτού στον οποίο ανήκει ο εκάστοτε εθνογράφος (κάτι που θέτει επί τάπητος το ζήτημα του αναστοχασμού[4]). Η τάξη που επιβάλλει στον κόσμο κάθε κοινωνία ή ακόμη κάθε κοινωνική ομάδα δεν είναι φυσική, αλλά μια τεχνητή πολιτισμική τάξη που προκύπτει από την ταξινομική διαδικασία. Ωστόσο το γεγονός ότι οι κατηγορίες μας είναι κοινωνικά κατασκευασμένες δεν σημαίνει ότι «δεν αναφέρονται στον πραγματικό κόσμο» (Ellen 1979: 27)

Στη Γαλλική αυτή παράδοση ανήκει και η Douglas, ακολουθώντας τα χνάρια δύο σημαντικών ανθρωπολόγων, του Evans-Pritchard και του Franz Steiner.

[3] Βλ. E. Durkheim και M. Mauss 2001 καθώς και το εισαγωγικό δοκίμιο του Α. Γεωργούλα. Ένα μεγάλο μέρος τού έργου του Mauss είναι αφιερωμένο στο ζήτημα των κατηγοριών: βλ. ενδεικτικά M. Mauss 2004 και 2003 καθώς και την εισαγωγή του Θ. Παραδέλλη στο Mauss 2003.

[4] Αν και η άποψη αυτή φαίνεται σχεδόν αυτονόητη, στην πράξη εμφανίζει σημαντικές δυσκολίες. Δεν είναι τυχαίο ότι εξήντα χρόνια μετά ο Geertz πρέπει να υπεραστιστεί με υποδειγματικό όντως τρόπο την «ιθαγενή σκοπιά» ως θεμέλιο της εθνογραφικής και ανθρωπολογικής δουλειάς (1983 [1974]: 55-70).

Στο Καθαρότητα και Κίνδυνος επανατοποθετεί το ζήτημα της ταξινόμησης σε σχέση με τις θεωρητικές απόψεις τής αγγλοσαξονικής ανθρωπολογίας της θρησκείας. Η Douglas ασχολείται κυρίως με αυτό που αποκαλείται *συμβολική* ταξινόμηση, την κατηγοροποίηση, διάταξη και σύνδεση αντικειμένων που βρίσκονται σε διαφορετικά επίπεδα της πραγματικότητας και ενοποιούν και απαρτιώνουν την ανθρώπινη εμπειρία, παρά με την «τεχνολογική» ταξινόμηση, που έχει να κάνει με τις πρακτικές, κοσμικές πλευρές της ζωής (όπως τα εθνοβιολογικά ταξινομικά σχήματα). Η διάκριση ωστόσο αυτή, που εισήγαγαν οι Durkheim και Mauss (2001: 167-168), δεν φαίνεται να έχει καμία ιδιαίτερη αναλυτική αξία, καθώς οι δύο τρόποι ταξινόμησης διαπλέκονται μεταξύ τους και αλληλοεπηρεάζονται, όπως εξάλλου δείχνει η εξέλιξη των επιστημονικών ταξινομιών στις δυτικές κοινωνίες. (βλ. για παράδειγμα, Atran 1993). Η διαπλοκή αυτή είναι, μάλιστα, ακόμη πιο σύνθετη καθώς σε πάμπολλες κοινωνίες λειτουργούν πολλαπλά ταξινομικά σχήματα (Needham 1963: XVIII-XX).

Το συμβολικό ταξινομικό σύστημα το οποίο διέπει ασυνείδητα τη σκέψη και τη δράση των μελών μιας πολιτισμικής ομάδας είναι επομένως απόρροια της συνολικής θεώρησης του κόσμου. Συνδέεται δηλαδή με την κοσμολογική, μεταφυσική, θρησκευτική σκέψη και με την ηθική και τελετουργική πρακτική. Εισάγουμε τάξη στον κόσμο (που δεν ταυτίζεται με τη φυσική τάξη) και αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο μας (κοσμολογία, κοσμοθεώρηση), κατατέμνοντας και απαρτιώνοντάς τον συνεχώς. Η ταξινόμηση, θα πρέπει πάλι να τονίσουμε, είναι περισσότερο μια διαδικασία εξαντικειμενίκευσης παρά ένα δεδομένο και αΐναο στατικό σχήμα. Η ίδια η πράξη της ταξινόμησης αποτελεί μια προσπάθεια παραγωγής κοινωνικής ευταξίας και η δημιουργία κόσμων διαμέσου της ταξινόμησης εμπλέκει το χειρισμό

της ήδη υπάρχουσας ταξινομικής μήτρας (Douglas και Hull 1992: 7).

Προκειμένου να τεκμηριώσει την άποψή της η Douglas εστιάζει στο ζήτημα της μιαρότητας, το οποίο συνδέει την κριτική των προηγουμένων περί θρησκείας θεωριών με το ρόλο και τη σημασία των ταξινομικών σχημάτων. Στο ερώτημα που είχε θέσει η ανθρωπολογία της θρησκείας γιατί οι «πρωτόγονοι» συγχέουν το ιερό με το μιαρό, η Douglas αντιπαραθέτει το ερώτημα κατά πόσο η δυτική αντίληψη για τη ρυπαρότητα και τη μιαρότητα είναι απαλλαγμένη από ηθικές ή θρησκευτικές ακόμη συνδηλώσεις. Έτσι, με βάση την ανάλυση των δυτικών αντιλήψεων μάς δείχνει ότι τόσο η ρυπαρότητα όσο και η μιαρότητα συμβάλλουν στη δημιουργία μιας συμβολικής τάξης που στηρίζεται σε μια λογική εντάξεων και αποκλεισμών. Η ταξινομική διαδικασία, επομένως, είναι ταυτόχρονα και μια διαδικασία ορισμού της πραγματικότητας, μια κοινωνικά και πολιτισμικά καθορισμένη οντολογική πρόταση με σημαντικές πολιτικές και εξουσιαστικές συνέπειες. Το ποιος ορίζει την πραγματικότητα είναι θεμελιώδες πολιτικό ζήτημα (βλ. για παράδειγμα, Herzfeld 1992).

Μέσα σε αυτή τη λογική, καθαρότητα είναι το επιβαλλόμενο, το δέον, το πρέπον, το ακέραιο· σημαίνει «να βρίσκει κανείς ή κάτι τη θέση του», «να είναι ο καθένας στη θέση του». Αν και τα πράγματα φαίνονται από μόνα τους ακάθαρτα ή μιαρά, αυτό που τελικά ορίζει την ακαθαρσία /καθαρότητα είναι η θέση των πραγμάτων. Εξού και ο ορισμός του ακάθαρτου, του μιαρού ως «ύλη εκτός θέσεως» («matter out of place»[5]). Έτσι οι διαδικασίες κάθαρσης αποτελούν διαδικασίες οριοθέτησης και προάσπισης των ορίων. Μόνο που η ζωή δεν είναι στατική και απόρροια μιας αιώνιας κανονιστικής τά-

[5] Η φράση αυτή ανάγεται στον πνευματώδη Λόρδο Philip Chesterfield (1694-1773), πολιτικό και συγγραφέα δύο (υπό μορφή επιστολών) οδηγών καλής συμπεριφοράς.

ξης, όπως πολλά κέντρα εξουσίας θα επιθυμούσαν, αλλά ανοικτό σύστημα όπου τα όρια αλλάζουν ή καταργούνται πότε εκ των πραγμάτων και πότε με συνειδητή προσπάθεια. Πολύ περισσότερο, λοιπόν, από την ίδια την ταξινομική διαδικασία με την αξιολογική της διάσταση και την κοινωνική ευταξία, η Douglas ενδιαφέρεται για την υπέρβαση αυτής της τάξης, τις «ανωμαλίες», τα «εκτός θέσης», τις «αποκλίσεις». Η μιαρότητα (με όλες τις σημασίες της, ηθική, φυσική, πολιτική, ψυχολογική...) εμφανίζεται με την υπέρβαση των κοινωνικά καθιερωμένων κατηγοριών της κοινωνίας. Οι μεθοριακές καταστάσεις, όπως και το κοινωνικό περιθώριο, ενέχουν δύναμη και κινητοποιούν διάφορους κοινωνικούς μηχανισμούς, όπως άλλωστε και η αλλαγή των επίσημων ορίων που επιφέρει την επαναταξινόμηση του κόσμου, άρα και των ηθικών και πολιτικών κριτηρίων.

Ένα *τρίτο* σημαντικό σημείο που συνδέεται οργανικά με τα άλλα δύο, αφορά στο ρόλο των τελετουργιών στο όλο θεωρητικό σχήμα της Douglas. Οι απόψεις της για την τελετουργία, πέρα από την ντυρκεμική τους διάσταση, στηρίζονται και στα πορίσματα της υποδειγματικής εθνογραφίας του Lienhard (1961). Αν η ταξινόμηση ολοκληρώνει και ενοποιεί στο εννοιολογικό επίπεδο την κοινωνία, η τελετουργία ενοποιεί την εμπειρία των μελών της κοινωνίας. Όπως η ίδια σημειώνει, οι τελετουργίες δίνοντας σάρκα και οστά στις κοινωνικές σχέσεις, επιτελώντας τις, επιτρέπουν στα μέλη της ομάδας να γνωρίσουν την κοινωνία τους. Οι τελετουργίες, δηλαδή, τείνουν να δημιουργούν στο συμβολικό και βιωματικό επίπεδο ένα ενιαίο και συνεκτικό κόσμο. Ένα θέμα που βρίσκουμε να επαναλαμβάνεται και να αναπτύσσεται στο σημαντικό περί θρησκείας άρθρο του Geertz (2003[6]). Το τρίτο αυτό θέμα θα αναπτύξει περαιτέρω στο επόμενο έργο της (1970).

Το *τέταρτο* σημείο που θα πρέπει να τονίσουμε είναι ότι στο

έργο αυτό η Douglas επαναφέρει στην ανθρωπολογική ανάλυση του ζήτημα του σώματος. Τη συζήτηση γύρω από το σώμα είχε εγκαινιάσει και πάλι η ντυρκεμική σχολή με τον Mauss (2004), παρέμεινε όμως επί πολύ στο περιθώριο. Η ανάλυση των τροφικών απαγορεύσεων, της μιαρότητας και της μεταδοτικότητας την οδηγούν σε ορισμένα συμπεράσματα όσον αφορά στη συμβολική χρήση του σώματος. Οι αναλογίες που χρησιμοποιούνται για την έκφραση της κοινωνικής ευταξίας εκφράζονται συχνά με όρους σωματικού συμβολισμού. Με άλλα λόγια, το σώμα αντανακλά την κοινωνία και η αποφυγή της μιαρότητας και των «ανωμαλιών», της «μίξης των κατηγοριών» αποτελεί ένα τρόπο περιφρούρησης της κοινωνικής και πολιτισμικής τάξης. Η ανησυχία και ο τελετουργικός χειρισμός των σωματικών οπών έχει να κάνει με την προφύλαξη των ορίων του φυσικού σώματος, που αντιστοιχεί στο κοινωνικό σώμα. Το φυσικό σώμα γίνεται σύμβολο της κοινωνικής ταυτότητας (βλ. για παράδειγμα, Sutherland 1977).

Η πλήρης, όμως, κατανόηση του έργου αυτού προϋποθέτει την ανάγνωση του επόμενου βιβλίου της, *Φυσικά Σύμβολα* (1970), το οποίο μπορεί να θεωρηθεί ως ο δεύτερος τόμος ενός θεωρητικού προγράμματος και το οποίο επικεντρώνεται στην κεφαλαιώδη σημασία της τελετουργίας για την κοινωνική ζωή των ανθρώπων. Το έργο της έχει ένα ανοικτό χαρακτήρα, με αναθεωρήσεις, αυτοκριτικές, αλλά και με συγκεκριμένους στόχους. Πάνω από όλα είναι ένα έντιμο έργο. Ο αναγνώστης θα έχει σύντομα την ευκαιρία να απολαύσει μεταφρασμένο και το δεύτερο αυτό έργο της Mary Douglas και να διαμορφώσει τη δική του γνώμη για την προσφορά της στη σύγχρονη κοινωνική ανθρωπολογία.

[6] Πρόκειται για το άρθρο «Η θρησκεία ως πολιτισμικό σύστημα» που δημοσιεύθηκε την ίδια χρονιά (1966) και περιλαμβάνεται στο Geertz 2003 [1974].

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Asad, T. 1993, *Geneologies of Religion*, The John Hopkins University Press, Βάλτιμόρη.

Atran, S. 1993, *Cognitive Foundations of Natural History*, CUP, Κέιμπριτζ.

Durkheim, E. και M. Mauss 2001 [1901-1902], *Μορφές Πρωτόγονης Ταξινόμησης*, Gutenberg, Αθήνα.

Douglas, M. και Hull D. (επιμ.) 1992, *How classification works*, Edinburg University Press, Εδιμβούργο.

1970, *Natural Symbols*, Barrie & Rocklill, Λονδίνο (η ελληνική μετάφραση βρίσκεται υπό έκδοση).

Ellen, R. 1979, «Introductory Essay», στο R. Ellen D. Reason (επιμ.), *Classification in their Social Context*, Academic Press, Λονδίνο.

Geertz, C. 1983 [1974], «From the Native Point of View», στο *Local Knowledge*, Basic Books, Νέα Υόρκη.

2003 [1973] «Η Θρησκεία ως Πολιτισμικό Σύστημα», *στο Ερμηνεία των Πολιτισμών*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Herzfeld, M, 1992, The Social Production of Indifference, Berg, Οξφόρδη.

Kristeva, J. 1980, Pouvoirs de l'horeur, Plon, Παρίσι.

Leach, E. 1961, *Rethinking Anthropology*, The Althone Press, Λονδίνο.

Lienhard, G. 1961, *Divinity and Experience*, Clarendon Press, Οξφόρδη.

Needahm, R. 1963, Introduction, στο E. Dyrkheim και M. Mauss, *Primitive Classification*, Cohen & West, Λονδίνο.

Mauss, M. 2004, *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*, Εκδόσεις 21ος, Αθήνα.

— 2003, *Σχεδίασμα μιας Γενικής Θεωρίας για τη Μαγεία*, Εκδόσεις 21ος, Αθήνα.

Sutherland, A. 1977, «The Body as a Social Symbol among the Rom», στο J. Blacking (επιμ.), *The Anthropology of the Body*, Academic Press, Λονδίνο.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Το αρχικό μου ενδιαφέρον για τη συμπεριφορά έναντι της μιαρότητας προέκυψε από τον καθηγητή Srinivas και από τον αείμνηστο Franz Steiner, οι οποίοι και οι δύο, Βραχμάνος ο ένας και Εβραίος ο άλλος, προσπαθούσαν στα πλαίσια της καθημερινής τους ζωής να χειριστούν ζητήματα τελετουργικής καθαρότητας. Τους είμαι ευγνώμων για το λόγο ότι με ευαισθητοποίησαν στις χειρονομίες διαχωρισμού, ταξινόμησης και εξαγνισμού. Στη συνέχεια βρέθηκα να κάνω επιτόπια έρευνα στο Κονγκό, σε έναν πολιτισμό που έδειχνε να έχει μεγάλο ενδιαφέρον για τη μιαρότητα, όπου ανακάλυψα την προκατάληψή μου για τις αποσπασματικές εξηγήσεις. Ως αποσπασματική θεωρώ κάθε εξήγηση της τελετουργικής μιαρότητας η οποία περιορίζεται σε ένα είδος ακαθαρσίας ή σε ένα είδος συμφραζομένων. Το μεγαλύτερο χρέος το έχω απέναντι στην πηγή αυτής της προκατάληψης, που με ανάγκασε να αναζητήσω μια συστηματική προσέγγιση. Κανένα μεμονωμένο σύνολο ταξινομικών συμβόλων δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί απομονωμένα, είναι όμως εφικτό να γίνει κατανοητό σε σχέση με τη συνολική ταξινομική δομή τού υπό εξέταση πολιτισμού.

Η δομική προσέγγιση έχει διαδοθεί ευρέως από τις πρώτες δεκαετίες του αιώνα, ειδικά μέσα από την επιρροή της ψυχολογίας της μορφής (Gestalt). Προσωπικά, δέχτηκα την επιρροή της μέσα από την ανάλυση του πολιτικού συστήματος των Νούερ, από τον καθηγητή Evans Pritchard (1940).

Η θέση που κατέχει το βιβλίο αυτό στην ανθρωπολογία είναι όπως η θέση που έχει η ανακάλυψη του σασί στην ιστορία του αυτοκινήτου. Όταν το σασί και το σώμα του αυτοκινήτου σχεδιάζονταν χωριστά, στερεώνονταν μεταξύ τους σε ένα κεντρικό ατσάλινο πλαίσιο. Κατά τον ίδιο τρόπο η πολιτική θεωρία συνήθιζε να λαμβάνει τα όργανα της κεντρικής κυβέρνησης ως το πλαίσιο της κοινωνικής ανάλυσης: οι κοινωνικοί και οι πολιτικοί θεσμοί ήταν δυνατόν να θεωρούνται ξεχωριστά. Οι ανθρωπολόγοι αρέσκονταν να περιγράφουν τα πρωτόγονα πολιτικά συστήματα καταγράφοντας μια σειρά από επίσημους τίτλους και συνελεύσεις. Στην περίπτωση που δεν υπήρχε κεντρική κυβέρνηση, μια πολιτική ανάλυση θεωρείτο άνευ αντικειμένου. Στη δεκαετία του 1930, οι σχεδιαστές αυτοκινήτων ανακάλυψαν ότι μπορούσαν να αφαιρέσουν τον ατσάλινο σκελετό, σχεδιάζοντας ολόκληρο το αυτοκίνητο ως ένα κομμάτι. Οι πιέσεις και οι εντάσεις που προηγουμένως επιβάρυναν το σκελετό, ασκούνταν πλέον πάνω στο ίδιο το σώμα του αυτοκινήτου. Την ίδια περίπου χρονική περίοδο, ο Evans Pritchard ανακάλυψε ότι μπορούσε να προχωρήσει σε μια πολιτική ανάλυση ενός συστήματος στο οποίο δεν υπήρχαν κεντρικά κυβερνητικά όργανα και όπου το βάρος της εξουσίας και οι εντάσεις της πολιτικής λειτουργίας διαχέονταν σε ολόκληρη τη δομή του πολιτικού σώματος. Επομένως, η δομιστική προσέγγιση υπήρχε στην ατμόσφαιρα πριν η δομιστική γλωσσολογία κεντρίσει το ενδιαφέρον του Levi-Strauss, την οποία και εφάρμοσε στο πεδίο της συγγένειας και της μυθολογίας. Ως εκ τούτου, οποιοσδήποτε προσέγγιζε σήμερα τις σχετικές με τη μιαρότητα τελετουργίες θα αντιμετώπιζε τις ιδέες για την καθαρότητα ενός λαού ως μέρος ενός ευρύτερου συνόλου.

Η άλλη πηγή έμπνευσης υπήρξε ο σύζυγός μου. Σε ζητήματα καθαριότητας το όριο ανοχής του είναι τόσο χαμηλότερο από το

δικό μου που περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο με εξανάγκασε να πάρω θέση στο θέμα της σχετικότητας της ακαθαρσίας.

Πολλοί άνθρωποι έχουν συζητήσει μαζί μου κεφάλαια του βιβλίου και τους είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων για την κριτική τους. Ειδικά ευχαριστώ την Bellarmine Society του Κολεγίου Heythrop, τους Robin Horton, πατέρα Louis de Sousberghe, Shirfa Strizower, Cecily de Monchaux, τον καθηγητή Vic Turner και τον David Pole. Κάποιοι είχαν την ευγενή καλοσύνη να διαβάσουν προσχέδια κάποιων κεφαλαίων και να τα σχολιάσουν: ο G. A. Wells για το Κεφάλαιο 1, ο καθηγητής Maurice Freedman για το Κεφάλαιο 4, οι Edmund Leach, Ioan Lewis και ο καθηγητής Ernest Gellner για το Κεφάλαιο 6, οι Mervyn Meggitt και James Woodburn για το Κεφάλαιο 9. Είμαι ιδιαιτέρως ευγνώμων απέναντι στον καθηγητή S. Stein, Διευθυντή του Τμήματος των Εβραϊκών Σπουδών στο University College για τις υπομονετικές του διορθώσεις πάνω σε ένα πολύ πρώιμο προσχέδιο του κεφαλαίου 3. (Δεν έχει δει την τελική έκδοση του κεφαλαίου οπότε δεν ευθύνεται για τα όποια λάθη σχετικά με τη γνώση της Βίβλου.) Ούτε και ο καθηγητής Daryll Forde φέρει οποιαδήποτε ευθύνη για το τελικό αποτέλεσμα, ο οποίος διάβασε αρκετές φορές πολύ πρώιμες εκδοχές του βιβλίου. Είμαι ιδιαιτέρως ευγνώμων για την κριτική του.

Το βιβλίο αυτό αναπαριστά μια προσωπική άποψη, αμφιλεγόμενη και συχνά πρόωρη. Ελπίζω οι ειδικοί, στη σφαίρα των οποίων έχει παρεισφρήσει το επιχείρημα, να με συγχωρήσουν γι' αυτή μου την παραβίαση, καθώς πρόκειται για ένα αντικείμενο το οποίο μέχρι στιγμής έχει αντιμετωπιστεί και διερευνηθεί στο πλαίσιο ενός και μόνο γνωστικού κλάδου.

Εισαγωγή της Συγγραφέως στην Ελληνική Έκδοση

Η ιδέα μιας ελληνικής έκδοσης του *Purity and Danger* με χαροποιεί ιδιαίτερα. Ταυτόχρονα, όμως, το γεγονός μου προκαλεί αναστάτωση καθώς το βιβλίο είναι παλιό και τόσα πράγματα έχουν συμβεί από το 1966 που εκδόθηκε. Συνεπώς, χρειάζεται μια εισαγωγή που θα επιχειρήσει να το επικαιροποιήσει και μια καλή αρχή προς αυτή την κατεύθυνση είναι, ίσως, να αναφερθώ στο πνευματικό κλίμα της περιόδου εκείνης.

Το βιβλίο αυτό έχει γίνει ιδιαιτέρως αποδεκτό και έφτασε μέχρι το σημείο να θεωρηθεί ως μια νέα προσέγγιση της θρησκείας. Τούτο το αρνούμαι. Το θεωρούσα πάντα ως ένα κανονικό τμήμα του Οξφορδιανού προγράμματος για την ανθρωπολογία της θρησκείας, στη δεκαετία του 1950. Κατά τη μεταπολεμική περίοδο οι γενικότερες αναθεωρήσεις για τη ζωή και το νόημά της που συντελούνταν στην Αγγλία, δέχτηκαν αναπόφευκτα το βάρος του προβλήματος του ρατσισμού. Η μάχη ενάντια στη ναζιστική ρατσιστική θεώρηση βάρυνε τους ανθρωπολόγους. Ως φοιτήτρια ανθρωπολογίας παρακολούθησα μαθήματα για τις ομάδες αίματος καθώς και μαθήματα γενετικής. Έμαθα πώς να αμφισβητώ τους ισχυρισμούς για την κληρονομικότητα της νοητικής ικανότητας καθώς και τις παραδοχές του συρμού γύρω από την ηθική εξέλιξη. Μια σειρά όρων που ήταν μέχρι τούδε αποδεκτοί έπαψαν να αναφέρονται. Στη δεκαετία του είκοσι δεν τίθετο θέμα να γράψει ο Malinowski για την «άγρια κοινωνία» ούτε και να δώσει σ' ένα βιβλίο του ο

Raymond Firth τον τίτλο: *Πρωτόγονη Πολυνησιακή Οικονομία*. Το 1946, όμως, στην Οξφόρδη ο όρος «πρωτόγονος» αποτελούσε ταμπού, το ίδιο ίσχυε και για τον όρο «άγριος» και ακόμα και για τον όρο «αθαγενής». Όπως, ευφυώς, το θέτει ο Adam Kuper, η ανθρωπολογία είχε μετατραπεί «στο Κόμμα των Πρασίνων των κοινωνικών επιστημών», ρομαντική, ενθουσιώδης, με μια αμείλικτη ηθική.

Όσον αφορά στην ανθρωπολογία της θρησκείας, ένας στόχος ήταν η δημιουργία μιας ισότιμης βάσης για τη σύγκριση όλων των θρησκευτικών μορφών. Τα ανώτερα – αρχαιότερα μέλη που στελέχωναν το Τμήμα της Ανθρωπολογίας, ο Evans-Pritchard και ο Meyer Fortes, ήταν Αφρικανιστές με αποτέλεσμα να υπάρχει μια έντονη κλίση προς την Αφρική. Οι θρησκείες της Αφρικής και οι απανταχού προχριστιανικές θρησκείες θεωρούνταν πράγματι τελματωμένες εξαιτίας της προληπτικής μαγείας και των εξωφρενικών κανόνων ταμπού έναντι της μιαρότητας. Τα μεγάλα βιβλία ανθρωπολογίας για τη θρησκεία της περιόδου εκείνης υιοθέτησαν μια αντίθετη γραμμή. Οι συμφοιτητές μου, συμπεριλαμβανομένων των Godfrey Lienhardt, John Middleton, Laura και Paul Bohannan, Jean Buxton και John Beattie, πήγαν όλοι στην Αφρική με σκοπό να στηρίξουν τη μελέτη τους σε επιτόπια έρευνα. Όλοι τους υπήρξαν πρότυπα για τη δουλειά μου. Η ευσυνειδησία τους στο επίπεδο της μεθοδολογίας και της γλώσσας άγγιζε τα όρια της υπερευαισθησίας. Με μεγάλη φροντίδα, ώστε να μην επιβάλλουν τις δικές τους αντιλήψεις σ' αυτό που έβλεπαν, ανέδειξαν ευγενείς αντιλήψεις για το θείο, και πνευματικά δόγματα σχετικά με τη θυσία και την προσευχή.

Η δική μου επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε σε ένα λαό της Κεντρικής Αφρικής, τους Lele. Ως γυναίκα ανθρωπολόγος, ήταν φυσικό να επικεντρωθώ στη μελέτη της οικιακής ζωής των γυναικών. Δεν θα ήμουν αποτελεσματική στο κυνήγι, ή στο να σκαρφαλώνω πάνω σε φοινικόδεντρα, ή στο κτίσιμο σπιτιών, πράγματα που αφορούσαν στον ανδρικό καταμερισμό εργασίας. Ανακάλυψα, έτσι, το πλήθος των μικρών κανόνων διαχωρισμού και καθαρότητας καθώς και τους διατροφικούς κανόνες που οι Lele γυναίκες επέβαλλαν σε όλους, εφόσον οι ίδιες προετοίμαζαν το καθημερινό φαγητό. Το 1949 οι θεωρίες της τελετουργικής μιαρότητας δεν είχαν παρουσιαστεί με συστηματικό τρόπο κάτω από μια ορθολογική οπτική. Το θέμα προσφερόταν σε αναλογίες, που βασίζονταν στη θεώρηση του Evans-Pritchard για τη μαγγανεία στους Azande, στην ορθολογική προσέγγιση του Franz Steiner για το ταμπού και στις βαθιές γνώσεις του Lienhardt πάνω στην τελετουργία. Θα έπρεπε να υπήρχε χώρος για μια ορθολογική ανάλυση της αποφυγής της ακαθαρσίας. Ζήτησα ένα αντίγραφο της Βίβλου, ελπίζοντας να αποκομίσω κάτι από τους βιβλικούς κανόνες περί καθαρότητας και διατροφής. Πρέπει να ομολογήσω ότι ποτέ πριν δεν είχα διαβάσει ούτε το Λευιτικόν ούτε το Δευτερονόμιον. Ήταν μια αποκάλυψη να ανακαλύψω στο Λευιτικόν 11 και στο Δευτερονόμιον 14, δύο κοινά σημεία με τους διατροφικούς κανόνες των Lele. Πρώτον, και τα δύο εστίαζαν στις ζωικές τροφές, κάτι που έφερνε στην επιφάνεια τα θέμα της αλληλεπίδρασης ζώου και ανθρώπου. Κατά δεύτερον, τα ζώα ήταν ταξινομημένα βάσει του περιβάλλοντός τους, κάτι που σήμαινε δηλαδή ότι οι κανόνες ήταν βασισμένοι πάνω σε μια πρωταρχική διάκριση ανάμεσα σε ζώα της ξηράς, ζώα του ουρανού και ζώα του νερού. Ενδιαφέρθηκα σφοδρά για τις ταξινομικές πτυχές των διατροφικών κανόνων.

Επιχειρούσα να αναπτύξω μια γνωστική θεωρία της ταξινομικής ανωμαλίας. Μου έκανε εντύπωση ότι η θέση που είχε ο χοίρος στην κατά Λευιτικόν ταξινόμηση ήταν κατά πολύ όμοια με τη θέση

του ιπτάμενου σκίουρου στην ταξινόμηση των ζώων στους Lele. Ούτε το ένα, από τα δύο αυτά ζώα, δεν ταίριαζε με την ταξινομική κλάση στην οποία εκ πρώτης όψεως φαινόταν ότι ανήκει. Ο ιπτάμενος σκίουρος έμοιαζε τόσο πολύ με τους άλλους σκίουρους που θα έπρεπε να είναι κατάλληλο για τροφή ζώο, όσο και οι υπόλοιποι, και να αποτελεί μάλιστα μια αγαπημένη λιχουδιά. Αν όμως κατατασσόταν μαζί με τους άλλους σκίουρους, δεν είχε καμία δουλειά να πετά εδώ και εκεί σαν πτηνό. Το ίδιο και με το χοίρο, είχε διχαλωτή οπλή, χαρακτηριστικό που θα έπρεπε να τον κατατάσσει μαζί με τα υπόλοιπα κοπάδια και στις αγέλες των ισραηλιτών. Ή αντίθετα, όμως, ο χοίρος δεν ήταν μηρυκαστικό, άρα ήταν ανώμαλο και εκπλήρωνε μόνο ένα κριτήριο για τη συμμετοχή του στην κατηγορία αυτή. Από αυτά οδηγήθηκα στη θεώρηση του ταμπού ως μια δραστηριότητα συγυρίσματος σε ευρύτερη κλίμακα: η τήρηση των ταμπού θα έπρεπε να νοηθεί ως μέρος μιας συνεχούς τακτοποίησης του σύμπαντος.

Συνέλαβα τη μεγάλη ιδέα, ότι υπάρχει ενδεχομένως ένας οικουμενικός τρόπος γνωστικής αντιμετώπισης της ανωμαλίας. Αυτό που αντιστέκεται στην ταξινόμηση αποτελεί εμπόδιο, αποτελεί μια πρόκληση στον ταξινομητή. Προκαλεί πνευματική δυσφορία. Εξού και η τάση να κατατάσσονται τα ανώμαλα όντα ως μη-βρώσιμα και να απαγορεύεται η κατανάλωσή τους. Αυτή είναι και μία από τις κεντρικές θέσεις του βιβλίου, μια θέση σχετικά με το πώς τα πράγματα αντιμετωπίζονται ως ακαθαρσία και ο ορισμός της ακαθαρσίας ως ύλη εκτός τόπου. Όταν εκδόθηκε το βιβλίο, το 1966, πολλοί σχολιαστές το αντιμετώπισαν με εξαιρετική επιείκεια. Είμαι ιδιαιτέρα ευγνώμων στο Marvin Harris, ο οποίος ανέδειξε τις αδυναμίες του βιβλίου. Ωστόσο, εγώ παραμένω η πιο σκληρή κριτικός. Εξακολουθώ να πιστεύω ότι διατηρεί την εγκυρότητά του

αλλά μόνο στην περίπτωση πολιτισμών με έντονη τάση, θα μπορούσε να πει κανείς εμμονή, προς την ταξινομική ολοκλήρωση. Σηματοδότησε, πράγματι, μια νέα προσέγγιση για την ακαθαρσία. Τώρα όμως, μετά από πολλές δεκαετίας επιχειρηματολογίας, αντιλαμβάνομαι ότι δεν επαρκούσε για τους ιουδαϊκούς ή οποιουσδήποτε άλλους διατροφικούς νόμους,.

Η ιδέα μου ότι ο χοίρος ήταν απαγορευμένη τροφή στο λαό του Ισραήλ για το λόγο και μόνο ότι είχε τα λάθος κριτήρια για να ανήκει στην κατηγορία των προβάτων και των βοοειδών, δικαίως δέχτηκε εξαρχής κριτική. Συνειδητοποιώ τώρα πόσο ανόητο ήταν να μη γνωρίζω ότι ο χοίρος ήταν απαγορευμένος στον αιγυπτιακό πολιτισμό αλλά και σε άλλους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής. Εξακολουθώ να μη γνωρίζω πώς να συμβιβάσω το γεγονός αυτό με τον παράγοντα της ανωμαλίας.

Η πρώτη μου δικαιολογία για την απαίδευτη προσέγγισή μου στο παμπάλαιο αυτό ζήτημα ήταν ότι οι ειδικοί σχολιαστές της Βίβλου φαινόταν να μην συμφωνούν γύρω από το νόημα των εβραϊκών διατροφικών νόμων, αποτελούσε επομένως ένα ανοιχτό πεδίο. Η δεύτερη δικαιολογία μου για το ότι προχώρησα, ήταν η μεγάλη ανοχή και ενθάρρυνση που λάμβανα πάντοτε από τους Εβραίους μελετητές της Βίβλου. Έκτοτε, είναι αλήθεια, ουδέποτε εγκατέλειψα το πρόβλημα αυτό. Τελικά, μετά από πενήντα περίπου χρόνια, πιστεύω ότι έχω καταλήξει στη σωστή πλέον απάντηση. Το λάθος ήταν ότι εστίασα στην αρνητική πλευρά του πολιτισμού. Θα πρέπει να επιχειρήσουμε να συνταιριάξουμε τους κανόνες που απαγορεύουν με τους κανόνες που επιτρέπουν. Οι κανόνες που συγκροτούν και απονέμουν ταυτότητα εξηγούν τους κανόνες που απαγορεύουν την εκτός τόπου ύλη. Έχω πλέον τη δυνατότητα να αναπτύξω περαιτέρω το επιχείρημα. Η πρόοδος αυτή

βασίζεται σε συζητήσεις με πολλούς φίλους και σε πολύ διάβασμα.

Στις διατροφικές απαγορεύσεις του Μωυσαϊκού Νόμου, αντί να εστιάζουμε αποκλειστικά και μόνο στα απαγορευμένα ζώα, οφείλουμε να εξετάσουμε όλο το φάσμα των ζώων που αναφέρονται στα δύο αυτά κεφάλαια της Βίβλου. Να συσχετίσουμε εν συνεχεία το σχήμα αυτό με όλο το φάσμα της ανθρώπινης ζωής και των σχετικών κανόνων. Να δούμε τους διατροφικούς κανόνες υπό το πρίσμα των σεξουαλικών κανόνων, και στη συνέχεια και τα δυο αυτά είδη κανόνων υπό το πρίσμα των λατρευτικών κανόνων. Να ξεκινήσουμε από την εντολή προς το λαό του Ισραήλ να είναι όσιος και κεχωρισμένος από τους άλλους λαούς. Ας θυμηθούμε ότι οι διατροφικοί αυτοί κανόνες δεν είναι παγκόσμιοι, αλλά αφορούν μόνο το λαό του Ισραήλ που έχει επιλεγεί από το Θεό για μία ξεχωριστή μοίρα. Η Διαθήκη αυτή καθορίζει τις σχέσεις τους με το Θεό, τις σχέσεις μεταξύ τους, τις σχέσεις με τα οικόσιτα κοπάδια και τις αγέλες τους. Τα ζώα υπόκεινται και αυτά στη Διαθήκη.

Ξαναδιαβάζοντας με προσοχή το ενδέκατο κεφάλαιο του Λευιτικού ανακαλύπτουμε ότι οι σχέσεις των ανθρώπων με τα ζώα τους είναι ανάλογες με τη σχέση του Θεού με τον Εκλεκτό του Λαό, σύμφωνα με τη Διαθήκη. Όλες αυτές οι διασπαστικές τής προσοχής λεπτομέρειες για τα ζώα, για τις διχαλωτές ή όχι οπλές, το αν είναι μηρυκαστικά ή όχι, χρησιμεύουν απλώς και μόνο για να αναγνωρίζονται τα οικόσιτα εκείνα ζώα που επιτρέπεται να θυσιαστούν. Τίποτα δεν αναφέρεται στο Λευιτικόν για το ότι ο χοίρος ταξινομείται αρνητικά στη μυθολογία της Εγγύς Ανατολής, από την άλλη όμως οι συνήθειες των ξένων δεν σχετίζονται με την ιδέα ότι το Ισραήλ είχε μια μοναδική θρησκεία. Επομένως, οι μόνες εξηγήσεις που δίνουν για το γεγονός της αποφυγής του χοίρου έχουν να κάνουν με τα αμφίσημα μεθοριακά φυσικά του χαρακτηριστικά.

Ανάλογοι κανόνες, σχετικά με αυτά που μπορούν να αποτελέσουν τροφή και αυτά που επιτρέπεται να θυσιαστούν, στηρίζονται στην αναλογία ανάμεσα στο βωμό και το ανθρώπινο σώμα. Οι βιβλικοί κανόνες παρουσιάζουν έναν μικρόκοσμο του θεϊκού σύμπαντος και ορίζουν στους ανθρώπους πώς να συμμορφώνονται στο σχήμα του. Το να ζουν εν αρμονία με τον τρόπο που δημιούργησε τον κόσμο σημαίνει να αναλάβουν το μερίδιό τους στο έργο της δημιουργίας, μια ξεχωριστή πράγματι μοίρα.

Αυτή η γνώση οδηγεί σε ένα πολύ διαφορετικό εγχείρημα που έχει αναπτυχθεί από νεότερους ανθρωπολόγους. Το πιο προφανές παράδειγμα είναι η μελέτη των ταμπού στο λαό των κυνηγών Huahula στα νησιά Celebes. Ο αείμνηστος Valerio Valeri μας έδειξε ότι τα ταμπού τους αποτελούν τα αναγκαία αρνητικά όρια που περιβάλλουν τις πολυπληθείς κατηγορίες της ύπαρξης. Το να γνωρίζουμε πώς είναι φτιαγμένος ο κόσμος σημαίνει να γνωρίζουμε σε ποια σημεία οι εύθραυστες γραμμές πρέπει να ενισχυθούν από προστατευτικούς διαχωρισμούς που αφορούν στο φύλο, στην ανθρώπινη φύση, στη ζωικότητα, στην ηλικία και στη νεότητα.

Αυτό είναι το είδος της προσέγγισης που επιχείρησα να υιοθετήσω όταν επέστρεψα στο Λευιτικόν, το 1990 (*Leviticus as Literature, 1999 OUP.*) Όταν αντιλήφθηκα ότι το Βιβλικό σύστημα των λατρευτικών κανόνων είναι πολύ πιο συγκροτημένο, και πολύ πιο ορθολογικό απ' όσο είχα υποθέσει, ένιωσα βαθιά ικανοποίηση. Στο τέλος της ζωής μου είχα επιστρέψει ξανά στο σημείο εκκίνησης, με μια κατεύθυνση που απορρέει άμεσα από την Κοινωνική Ανθροπολογία της δεκαετίας του 1940. Το *Purity and Danger* δεν υπήρξε μια ιδιοσυγκρασιακή απόκλιση, ήταν πάντα πιστό στις διδασκαλίες εκείνων των γόνιμων χρόνων.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το 19ο αιώνα οι πρωτόγονες θρησκείες στο σύνολό τους διακρίνονταν από τις μεγάλες θρησκείες του κόσμου, βάσει δύο ιδιόμορφων χαρακτηριστικών: το ένα ήταν ότι οι θρησκείες αυτές εμπνέονταν από το φόβο, και το άλλο ότι συγχέονταν πλήρως με τις έννοιες της βεβήλωσης και της υγιεινής. Σχεδόν κάθε αναφορά των ιεραπόστολων ή των εξερευνητών σε κάποια πρωτόγονη θρησκεία μιλάει για το φόβο, τον τρόμο ή το δέος μέσα στα οποία ζούσαν οι οπαδοί της. Η πηγή αυτού του φόβου αναγόταν σε δοξασίες σχετικά με τις τρομερές καταστροφές που πλήττουν εκείνους που άθελά τους διασχίζουν κάποια απαγορευμένη γραμμή ή περιέρχονται σε κατάσταση μιαρότητας. Και καθώς ο φόβος αναστέλλει τη λογική, θεωρήθηκε ότι εξηγεί και άλλες ιδιομορφίες της πρωτόγονης σκέψης, ιδιαίτερα την ιδέα της βεβήλωσης. Όπως συνοψίζει ο Ricoeur:

> *La souillure elle-meme est a peine une gepresentation et celle-ci est noyee dans une peur specifique qui bouche la reflexion; avec la souillure nous entrons au regne de la Terreur.* (:31)

Οι ανθρωπολόγοι, όμως, οι οποίοι εισχώρησαν βαθύτερα στους πρωτόγονους αυτούς πολιτισμούς δεν βρίσκουν παρά ελάχιστα μόνον ίχνη φόβου. Η μελέτη του Evans-Pritchard για τη μαγγανεία διεξάχθηκε ανάμεσα στους πλέον ευτυχείς και ανέμελους, κατά τη γνώμη του, λαούς του Σουδάν, τους Azande. Όταν ο άνδρας

Azande μαθαίνει ότι τον έχουν μαγγανέψει, δεν αισθάνεται τρόμο αλλά έντονη, σφοδρή αγανάκτηση, όπως νιώθουμε και εμείς όταν πέσουμε θύμα κλοπής.

Οι Nuer, ένας βαθιά θρησκευόμενος λαός, όπως τονίζει και πάλι ο Evans-Pritchard, θεωρούν το Θεό τους οικείο φίλο. Η Audrey Richards, παρατηρώντας τις μυητικές τελετές των κοριτσιών Bemba, τονίζει την άνεση και την ανεπισημότητα που χαρακτήριζαν τη συμπεριφορά των συμμετεχόντων. Και κάπως έτσι συνεχίζεται η ιστορία. Ο ανθρωπολόγος πηγαίνει στο πεδίο προσμένοντας να δει τελετές που τελούνται, τουλάχιστον, με ευλάβεια και βρίσκει τον εαυτό του στο ρόλο του αγνωστικού περιηγητή στο ναό του Άγιου Πέτρου, έκπληκτο με τον ασεβή θόρυβο από το παιχνίδι μικρών και μεγάλων πάνω στις πέτρινες πλάκες καθώς παίζουν Roman shovenhalfpenny. Έτσι, λοιπόν, η ιδέα του πρωτόγονου θρησκευτικού φόβου, μαζί με την ιδέα ότι ο φόβος αυτός αναστέλλει τη λειτουργία του μυαλού, φαίνεται να αποτελούν εσφαλμένη κατεύθυνση για την κατανόηση αυτών των θρησκειών.

Η ιδέα της υγιεινής, αντιθέτως, φαίνεται να μας οδηγεί σε πολύ καλό δρόμο, αρκεί να τον ακολουθήσουμε με κάποια αυτογνωσία. Η ακαθαρσία, έτσι όπως την γνωρίζουμε, αποτελεί, συνιστικά, αταξία. Η απόλυτη ακαθαρσία δεν υφίσταται παρά μόνο στην οπτική του παρατηρητή. Εάν αποφεύγουμε την ακαθαρσία δεν είναι εξαιτίας ενός σφοδρού φόβου και ακόμη λιγότερο εξαιτίας ενός δέους ή ενός ιερού τρόμου. Ούτε οι ιδέες μας γύρω από την αρρώστια μπορούν να εξηγήσουν το ευρύ φάσμα των συμπεριφορών μας σχετικά με την καθαριότητα ή την αποφυγή της ακαθαρσίας. Η ακαθαρσία προσβάλλει την τάξη. Η εξάλειψή της δεν είναι μια αρνητική κίνηση αλλά μια θετική προσπάθεια οργάνωσης του περιβάλλοντος.

Προσωπικά είμαι σχετικά ανεκτική στην αταξία. Πάντα θυμάμαι, όμως, πόσο άβολα ένιωσα σε ένα συγκεκριμένο λουτρό που ήταν πεντακάθαρα διατηρημένο χωρίς ίχνος ακαθαρσίας ή λύγδας. Το λουτρό αυτό ήταν εγκαταστημένο στο χώρο που καταλάμβανε ένας διάδρομος ανάμεσα σε δύο σκάλες, έχοντας μία πόρτα από κάθε πλευρά. Ο διάκοσμος παρέμενε αμετάβλητος: το χαραγμένο πορτρέτο του Vinogradoff, τα βιβλία, τα κηπουρικά εργαλεία, οι γαλότσες. Ο όλος αυτός διάκοσμος ταίριαζε σε ένα πίσω διάδρομο, σε ένα λουτρό όμως -η όλη ατμόσφαιρα δεν σε άφηνε να νιώσεις άνετα. Εγώ, που σπάνια νιώθω την ανάγκη να επιβάλλω στην εξωτερική πραγματικότητα μια ιδέα, άρχισα τουλάχιστον να κατανοώ τις δραστηριότητες κάποιων πιο ευαίσθητων στο θέμα αυτό φίλων. Απομακρύνοντας τη βρωμιά, τοποθετώντας ταπετσαρίες, διακοσμώντας, συγυρίζοντας, δεν κατευθυνόμαστε από την αγωνία να αποφύγουμε τις μολύνσεις, αλλά αναδιοργανώνουμε θετικά το περιβάλλον μας, συμμορφώνοντάς το σε μια ιδέα. Δεν υπάρχει τίποτα το φοβερό ή το παράλογο στην αποφυγή της ακαθαρσίας: πρόκειται για μια δημιουργική κίνηση, μια προσπάθεια σύνδεσης της μορφής με τη λειτουργία, μια προσπάθεια να ενοποιήσουμε την εμπειρία μας. Εάν αυτά ισχύουν για το ξεκαθάρισμα, το συγύρισμα και τις πράξεις εξαγνισμού, τότε θα πρέπει να ερμηνεύσουμε υπό το ίδιο πρίσμα τον προστόγονο εξαγνισμό και την προφύλαξη.

Στο βιβλίο αυτό προσπάθησα να δείξω ότι οι τελετουργίες κάθαρσης και μιαρότητας ενοποιούν την εμπειρία. Έτσι, όχι μόνον δεν αποκλίνουν από το κεντρικό μέλημα της θρησκείας αλλά συνεισφέρουν θετικά στην εξιλέωση. Διαμέσου των τελετουργιών αυτών επινοούνται συμβολικά πρότυπα τα οποία εκτίθενται δημοσίως. Στο πλαίσιο αυτών των συμβολικών προτύπων συσχετίζονται ανόμοια στοιχεία και αποκτούν νόημα ασύνδετες μεταξύ τους εμπειρίες.

Στη ζωή της κοινωνίας οι ιδέες για τη μιαρότητα λειτουργούν σε δύο επίπεδα. Το ένα επίπεδο είναι ως επί το πλείστον εργαλειακό και το άλλο εκφραστικό. Στο πρώτο επίπεδο, το πλέον εμφανές, βλέπουμε τους ανθρώπους να προσπαθούν να επηρεάσουν ο ένας τη συμπεριφορά του άλλου. Οι πεποιθήσεις ενισχύουν τις κοινωνικές πιέσεις, όλες οι δυνάμεις του σύμπαντος καλούνται να εγγυηθούν την επιθυμία ενός μελλοθάνατου ηλικιωμένου άντρα, την αξιοπρέπεια μιας μητέρας, τα δικαιώματα των αδυνάτων και των αθώων. Η πολιτική εξουσία είναι συνήθως επισφαλής και οι προπόγονοι ηγέτες δεν αποτελούν εξαίρεση. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι οι νόμιμες αξιώσεις τους υποστηρίζονται από την πίστη σε ασυνήθιστες δυνάμεις που απορρέουν από τα πρόσωπά των ηγετών, από τα εμβλήματα του λειτουργήματός τους ή από λέξεις που μπορούν να εκπομπάσουν. Κατά τον ίδιο τρόπο, η ιδεατή τάξη της κοινωνίας προστατεύεται μέσω των κινδύνων που απειλούν τους τυχόν παραβάτες. Οι δοξασίες γύρω από αυτούς τους κινδύνους συνίστανται τόσο σε απειλές που χρησιμοποιεί ένας άνθρωπος για να εξαναγκάσει κάποιον άλλον, όσο και σε τιμωρίες που το ίδιο το άτομο φοβάται ότι θα επέλθουν πάνω του αν παρεκτραπεί από τις ηθικές επιταγές. Αποτελούν μια ισχυρή γλώσσα αμοιβαίας προτροπής. Στο επίπεδο αυτό, και για να κυρωθεί ο ηθικός κώδικας, επιστρατεύονται οι νόμοι της φύσης: η μοιχεία προκαλεί την τάδε νόσο, η αμομιξία τη δείνα, η μια φυσική καταστροφή είναι αποτέλεσμα πολιτικής απιστίας, η άλλη καταστροφή το αποτέλεσμα κάποιας ασέβειας. Ολόκληρο το σύμπαν υποτάσσεται στις προσπάθειες των ανθρώπων να εξαναγκάσουν ο ένας τον άλλο να παραμείνει καλός πολίτης. Βλέπουμε, επομένως, κάποιες ηθικές αξίες να υποστηρίζονται και κάποιοι κοινωνικοί κανόνες να ορίζονται με βάση την πίστη στους μεταδοτικούς κινδύνους, όπως στην περί-

πτωση της δοξασίας ότι το άγγιγμα ενός μοιχού προκαλεί αρρώστια στους γείτονες ή στα παιδιά του.

Δεν είναι δύσκολο να δούμε πως οι σχετικές με τη μιαρότητα δοξασίες μπορεί να χρησιμοποιηθούν σε ένα διάλογο διεκδικήσεων και αντιδιεκδικήσεων γύρω από θέματα κοινωνικής θέσης. Εξετάζοντας, όμως, τις δοξασίες αυτές βλέπουμε ότι τα είδη των επαφών που θεωρούνται επικίνδυνα, φέρουν συγχρόνως και ένα συμβολικό βάρος. Πρόκειται για ένα δεύτερο, και πιο ενδιαφέρον, επίπεδο όπου οι ιδέες για τη μιαρότητα συνδέονται με την κοινωνική ζωή. Πιστεύω ότι κάποια μιάσματα χρησιμοποιούνται ως αναλογίες για την έκφραση μιας γενικής άποψης περί κοινωνικής ευταξίας. Υπάρχουν, για παράδειγμα, δοξασίες σύμφωνα με τις οποίες το κάθε φύλο κινδυνεύει από το άλλο κατά την επαφή του με τα γενετήσια υγρά. Σύμφωνα, όμως, με άλλες δοξασίες μόνο ένα από τα δύο φύλα κινδυνεύει κατά την επαφή του με το άλλο φύλο και συνήθως οι άντρες είναι εκείνοι που κινδυνεύουν από τις γυναίκες, αν και ενίοτε ισχύει το αντίθετο. Τέτοιου είδους αντιλήψεις περί σεξουαλικού κινδύνου φαίνεται να εκφράζουν συμμετρία ή ιεραρχία. Η ερμηνεία ότι εκφράζουν κάτι σχετικό με τις πραγματικές σχέσεις των δύο φύλων δεν είναι κατά πάσα πιθανότητα πειστική. Κατά την άποψή μου, πολλές από τις ιδέες σχετικά με τους σεξουαλικούς κινδύνους ερμηνεύονται καλύτερα ως σύμβολα της σχέσης μεταξύ των μερών της κοινωνίας, ως σχήματα που αντανακλούν την ιεραρχία ή τη συμμετρία που ισχύουν στο ευρύτερο κοινωνικό σύστημα. Ό,τι ισχύει για τη σεξουαλική μιαρότητα ισχύει και για τη σωματική μιαρότητα. Τα δύο φύλα μπορούν να χρησιμεύσουν ως μοντέλο της συνεργασίας και της διαφορετικότητας των κοινωνικών μονάδων. Έτσι, οι διαδικασίες της χόνευσης μπορεί να αναπαριστούν την πολιτική αφομοίωση. Ενίοτε, οι

σωματικές οπές φαίνεται να αναπαριστούν σημεία εισόδου ή εξόδου προς τις κοινωνικές μονάδες ή, σε άλλες περιπτώσεις, η σωματική τελειότητα μπορεί να συμβολίζει την ιδανική θεοκρατία.

Κάθε πρωτόγονος πολιτισμός αποτελεί από μόνος του ένα σύμπαν. Ακολουθώντας τη συμβουλή του Franz Steiner στο *Taboo*, ξεκινώ την ερμηνεία των κανόνων της μιαρότητας με την τοποθέτησή τους στο ευρύτερο πλαίσιο του φάσματος των δυνατών κινδύνων σε οποιοδήποτε δεδομένο σύμπαν. Οτιδήποτε καταστροφικό μπορεί να επέλθει στον άνθρωπο θα πρέπει να καταχωρηθεί σύμφωνα με τις ενεργές αρχές που εμπλέκονται στο σύμπαν του συγκεκριμένου πολιτισμού. Ενίοτε οι λέξεις εκλύουν κατακλυσμούς, ενίοτε οι πράξεις, ενίοτε πάλι οι σωματικές καταστάσεις. Κάποιοι κίνδυνοι είναι μεγάλοι, κάποιοι μικροί. Δεν μπορούμε να προχωρήσουμε στη σύγκριση των πρωτόγονων θρησκειών αν δεν γνωρίσουμε το φάσμα των δυνάμεων και των κινδύνων που αναγνωρίζουν οι ίδιες αυτές θρησκείες. Η πρωτόγονη κοινωνία είναι μια ενεργοποιημένη δομή στο κέντρο του σύμπαντός της. Από τα ισχυρά της σημεία εκτοξεύονται δυνάμεις, δυνάμεις ευημερίας και επικίνδυνες δυνάμεις αντεκδίκησης ενάντια σε τυχόν επιθέσεις. Η κοινωνία, όμως, δεν υπάρχει μέσα σε ένα ουδέτερο κενό χωρίς φορτίο. Υπόκειται σε εξωτερικές πιέσεις· και οτιδήποτε δεν είναι μαζί της, οτιδήποτε δεν είναι μέρος της και δεν υπόκειται στους κανόνες της, είναι δυνάμει εναντίον της. Περιγράφοντας τις πιέσεις αυτές που ασκούνται στα όρια και τα περιθώρια, ομολογώ ότι εμφανίζω την κοινωνία πιο συστηματική απ' ότι στην πραγματικότητα είναι. Αλλά μια τέτοια έντονη εκφραστική υπέρ-συστηματοποίηση είναι αναγκαία για την ερμηνεία αυτών των δοξασιών. Διότι πιστεύω ότι οι ιδέες για το διαχωρισμό, τον εξαγνισμό, την οριοθέτηση και την τιμωρία των παραβάσεων έχουν ως κύρια λειτουργία την επιβολή συστήματος σε μια εγγενώς ακατάστατη εμπειρία. Μόνο μέσα από την υπερβολή της διαφοράς ανάμεσα στο μέσα και το έξω, το πάνω και το κάτω, το αρσενικό και το θηλυκό, το μαζί και το εναντίον, δημιουργείται μια μορφή τάξης. Υπό την έννοια αυτή δεν φοβάμαι να αναλάβω την ευθύνη ότι παρουσιάζω την κοινωνική δομή υπερβολικά άκαμπτη.

Από την άλλη πλευρά, όμως, δεν θα ήθελα να υποστηρίξω ότι οι πρωτόγονοι αυτοί πολιτισμοί, στο εσωτερικό των οποίων ευδοκιμούν οι αντιλήψεις αυτές γύρω από τη μεταδιδόμενη μιαρότητα, είναι άκαμπτοι, συντηρητικοί και στάσιμοι. Κανείς δεν γνωρίζει πόσο παλιές είναι οι ιδέες για την καθαρότητα και τη μιαρότητα σε οποιοδήποτε μη εγγράμματο πολιτισμό: στα μέλη αυτών των πολιτισμών θα πρέπει να φαίνονται αιώνιες, αναλλοίωτες. Υπάρχει, όμως, κάθε λόγος να πιστεύουμε ότι οι ιδέες αυτές υφίστανται αλλαγές. Η ίδια τάση που τις δημιουργεί, η τάση προς επιβολή της συνταξίας, μπορεί να θεωρηθεί ότι διαρκώς τις μεταλλάσσει ή τις εμπλουτίζει. Το σημείο αυτό είναι πολύ σημαντικό. Διότι, όταν υποστηρίζω ότι η αντίδραση στην ακαθαρσία συνδέεται άρρηκτα με άλλες αντιδράσεις απέναντι στην αμφισημία ή την ανωμαλία, δεν αναβιώνω, υπό μια άλλη μορφή, την υπόθεση του 19ου αιώνα περί φόβου. Ιδέες περί μολύνσεως μπορούν, βέβαια, να αναχθούν σε αντιδράσεις απέναντι στην ανωμαλία. Πρόκειται, όμως, για κάτι παραπάνω από την ανησυχία ενός ποντικού του εργαστηρίου που ξαφνικά ανακαλύπτει ότι μία από τις γνωστές εξόδους από το λαβύρινθο είναι αποκλεισμένη· κάτι παραπάνω από την αμηχανία ενός ψαριού (της οικογένειας γαστερόστεων) απέναντι σε ένα ανώμαλο μέλος του είδους του. Η αρχική αναγνώριση της ανωμαλίας οδηγεί στην ανησυχία και από εκεί στην άρση ή στην αποφυγή της· μέχρι εδώ όλα καλά. Πρέπει, όμως, να αναζητήσουμε μια πιο

ενεργό οργανωτική αρχή για να εξηγήσουμε επαρκώς τις περίπλοκες κοσμολογίες που αποκαλύπτουν τα σύμβολα της μιαρότητας.

Ο αυτόχθων οποιουδήποτε πολιτισμού θεωρεί πολύ φυσικό ότι υφίσταται παθητικά τις ιδέες περί δυνάμεων και κινδύνου που υπάρχουν στο σύμπαν, αγνοώντας όποιες μικρές αλλαγές έχει ο ίδιος ενδεχομένως επιφέρει. Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο θεωρούμε τον εαυτό μας παθητικό αποδέκτη της μητρικής μας γλώσσας αγνοώντας τις αλλαγές που αυτή υφίσταται κατά τη διάρκεια της ζωής μας. Ο ανθρωπολόγος πέφτει στην ίδια παγίδα όταν θεωρεί τον υπό μελέτη πολιτισμό ως ένα προ πολλού καθιερωμένο σχήμα αξιών. Υπό την έννοια αυτή, αρνούμαι εμφατικά ότι η εξάπλωση των ιδεών για την καθαρότητα και τη μεταδοτική μόλυνση υποδηλώνει μια άκαμπτη διανοητική στάση ή άκαμπτους κοινωνικούς θεσμούς. Το αντίθετο μπορεί και να αληθεύει.

Μπορεί σε κάποιο πολιτισμό που είναι σε μεγάλο βαθμό οργανωμένος με βάση τις ιδέες της μίανσης και του εξαγνισμού, να φαίνεται ότι το άτομο διακατέχεται από άκαμπτες κατηγορίες σκέψης, οι οποίες προφυλάσσονται από ισχυρότατους κανόνες αποφυγής και τιμωρίες. Μπορεί να φαίνεται αδύνατον για ένα τέτοιο άτομο να απελευθερώσει τη σκέψη του από τις καλά φυλασσόμενες συνήθειες τού δικού του πολιτισμού. Πώς μπορεί να αναδιπλωθεί στις δικές του διαδικασίες σκέψης και να αναλογιστεί τους περιορισμούς της; Και αν δεν μπορεί να το κάνει, πώς μπορεί η δική του θρησκεία να συγκριθεί με τις μεγάλες θρησκείες του κόσμου;

Όσα περισσότερα γνωρίζουμε για τις πρωτόγονες θρησκείες τόσο πιο ξεκάθαρα φαίνεται ότι υπάρχουν στις συμβολικές τους δομές περιθώρια στοχασμού πάνω στα μεγάλα μυστήρια της θρησκείας και της φιλοσοφίας. Ο στοχασμός πάνω στην ακαθαρσία συνεπάγεται στοχασμό πάνω στη σχέση μεταξύ τάξης και αταξίας,

ύπαρξης και ανυπαρξίας, μορφής και αμορφίας, ζωής και θανάτου. Όπου οι αντιλήψεις για την ακαθαρσία είναι έντονα δομημένες, η ανάλυσή τους φέρνει στην επιφάνεια τα βαθύτερα αυτά θέματα. Για το λόγο αυτό η κατανόηση των κανόνων της καθαρότητας αποτελεί μια καλή πρόσβαση στη μελέτη της σύγκρισης των θρησκειών. Η κατά Παύλο αντίθεση μεταξύ αίματος και νερού, φύσης και χάρης, ελευθερίας και αναγκαιότητας ή η ιδέα της Παλαιάς Διαθήκης περί του Υπέρτατου Θεού μπορούν να διαφωτιστούν μέσα από τον τρόπο που οι λαοί της Πολυνησίας ή της Κεντρικής Αφρικής έχουν προσεγγίσει παρεμφερή θέματα.

1
ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΗ ΑΚΑΘΑΡΣΙΑ

Η αντίληψή μας για την ακαθαρσία συνδυάζει δύο πράγματα: τη φροντίδα για την υγιεινή και την τήρηση των συμβάσεων. Βέβαια, οι κανόνες υγιεινής αλλάζουν καθώς αλλάζει το επίπεδο της γνώσης μας. Όσο για τους συμβατικούς κανόνες για την αποφυγή της ακαθαρσίας, ενίοτε παρακάμπτονται χάριν μιας φιλίας. Στο αγρόκτημα του Hardy, οι εργάτες σχολίασαν το βοσκό που αρνήθηκε τη χρήση μιας καθαρής κούπας για το μηλίτη του, χαρακτηρίζοντάς τον «συμπαθή» και όχι «ιδιόμορφο άντρα»:

«Μια καθαρή κούπα για το βοσκό», είπε επιτακτικά ο κατασκευαστής της βύνης.

«Όχι, δεν είναι ανάγκη», είπε ο Γκαμπριέλ, αποδοκιμάζοντας ευγενικά. «Ποτέ δεν με απασχολεί η βρωμιά στην αγνή της μορφή και ειδικά όταν γνωρίζω τι είδους είναι... Δεν θα ήθελα να βάλω τους γείτονες στη φασαρία να πλένουν όταν ήδη υπάρχει στον κόσμο τόση πολύ δουλειά που πρέπει να γίνει.»

Με μια πιο φιλάνθρωπη διάθεση, η Αγία Αικατερίνη της Σιένα όταν ένιωθε αποστροφή από τις πληγές που περιποιόταν, λέγεται ότι τιμωρούσε σκληρά τον εαυτό της. Για εκείνη η πλήρης υγιεινή ήταν ασύμβατη με την ευσπλαχνία και για αυτό έπινε επίτηδες ένα δοχείο με πύον.

Στους δικούς μας κανόνες για την καθαριότητα, άσχετα με το

αν τηρούνται αυστηρά ή παραβιάζονται, δεν υπάρχει τίποτα που να υπονοεί οποιαδήποτε σύνδεση ανάμεσα στο ρυπαρό και το ιερό. Είναι λογικό, επομένως, να μας προκαλεί σύγχυση η πληροφορία ότι στους πρωτόγονους λαούς το ιερό και η ακαθαρσία ελάχιστα διαφέρουν μεταξύ τους.

Για εμάς τα ιερά πράγματα και οι ιεροί χώροι πρέπει να προστατεύονται από τη βεβήλωση. Οι έννοιες του ιερού και του ακάθαρτου είναι διαμετρικά αντίθετες. Ειδάλλως θα συγχέαμε την πείνα με την πληρότητα ή τον ύπνο με την εγρήγορση. Ωστόσο αυτός ο μη ξεκάθαρος διαχωρισμός ανάμεσα στην αγιότητα και τη μιαρότητα υποτίθεται ότι αποτελεί χαρακτηριστικό σημάδι της πρωτόγονης θρησκείας. Εάν αυτό αληθεύει αποκαλύπτεται ένα τεράστιο χάσμα ανάμεσα σε εμάς και τους προγόνους μας, ανάμεσα σε εμάς και τους σύγχρονους πρωτόγονους. Η τοποθέτηση αυτή είναι ευρέως αποδεκτή και διαδίδεται έως και σήμερα με διάφορους κρυφούς τρόπους. Σας παραπέμπω στο ακόλουθο σχόλιο του Eliade:

> Η αμφισημία του ιερού δεν έγκειται μόνο στο επίπεδο της ψυχολογίας (στο ότι είτε προσελκύει είτε απωθεί), αλλά και στο επίπεδο των αξιών: το ιερό είναι ταυτόχρονα «ιερό» και «μιαρό».
>
> (1958: 14-15)

Η δήλωση αυτή μπορεί να διαμορφωθεί έτσι ώστε να ακούγεται λιγότερο παράδοξη. Θα μπορούσε να σημαίνει ότι η δική μας ιδέα για την ιερότητα έχει γίνει πολύ συγκεκριμένη, ενώ σε μερικούς πρωτόγονους πολιτισμούς το ιερό αποτελεί μια πολύ γενική ιδέα, η σημασία της οποίας παραπέμπει σε κάτι παραπάνω από την απαγόρευση. Υπό την έννοια αυτή το σύμπαν χωρίζεται σε πράγματα και δράσεις εκ των οποίων άλλα υπόκεινται σε περιορισμούς

και άλλα όχι. Μεταξύ των περιορισμών αυτών, μερικοί έχουν σκοπό να προφυλάξουν τη θειότητα από την ανιερότητα και άλλοι να προφυλάξουν το ανίερο από την επικίνδυνη εισβολή της θειότητας. Επομένως, οι ιεροί κανόνες είναι απλώς κανόνες που περιφρουρούν το θείο και η μιαρότητα είναι ο διττός κίνδυνος της επαφής με το θείο. Το πρόβλημα, στην περίπτωση αυτή, μετατρέπεται σε γλωσσολογικό και το παράδοξο ελαχιστοποιείται μέσω της αλλαγής του λεξιλογίου. Αυτό σε κάποιους πολιτισμούς μπορεί να είναι αλήθεια (βλ. Steiner:33.).

Η ίδια η λατινική λέξη *sacer*, για παράδειγμα, περιέχει αυτή την έννοια του περιορισμού όταν αναφέρεται στους θεούς. Και σε μερικές περιπτώσεις μπορεί να αναφέρεται τόσο στη βεβήλωση όσο και στον καθαγιασμό. Κατά τον ίδιο τρόπο, η εβραϊκή ρίζα του *k-d-sh*, που συνήθως μεταφράζεται ως Όσιο, βασίζεται στην ιδέα του χωρισμού. Γνωρίζοντας τη δυσκολία της απευθείας μετάφρασης του *k-d-sh* σε όσιο/Άγιο, η εκδοχή της Παλαιάς Διαθήκης του Ronald Knox χρησιμοποιεί το «διαχωρίζω»*. Συνεπώς η μεγάλη ρήση: «Θέλετε λοιπόν είσθε άγιοι, διότι άγιος είμαι εγώ», θα πρέπει να γίνει:

> Διότι εγώ είμαι ο Κύριος, όστις σας έκβαλα από την γην της Αιγύπτου, θέλετε λοιπόν είσθε κεχωρισμένοι, διότι κεχωρισμένος είμαι εγώ
>
> I am the Lord your God, who rescued you from the land of Egypt; I am set apart and you must be set apart like me.
>
> (Λευί. 11.45)

Εάν μπορούσε μια νέα μετάφραση να διορθώσει το όλο θέμα, το ζήτημα θα ήταν απλό. Υπάρχουν, όμως, πολλές περισσότερες δυ-

* «set-apart» στο πρωτότυπο (Σ.π.Μ.)

σεπίλυτες περιπτώσεις. Στον ινδουισμό, για παράδειγμα, η ιδέα ότι το όσιο και το ανόσιο μπορούν και τα δύο να ανήκουν σε μια μοναδική ευρύτερη γλωσσική κατηγορία, θεωρείται γελοία. Ωστόσο, η ινδουιστική αντίληψη για τη μιαρότητα προτείνει μια άλλη προσέγγιση στο ερώτημα. Ότι, τελικά, το όσιο και το ανόσιο δεν είναι ανάγκη πάντα να είναι έννοιες απόλυτα αντίθετες. Μπορούν να αποτελούν σχετικές μεταξύ τους κατηγορίες. Ό,τι θεωρείται καθαρό σε σχέση με κάτι, μπορεί να θεωρείται μιαρό σε σχέση με κάτι άλλο και το αντίστροφο. Το ιδίωμα της μιαρότητας προσφέρεται σε μια περίπλοκη άλγεβρα η οποία με τη σειρά της λαμβάνει υπ' όψη τις μεταβλητές σε κάθε πλαίσιο συμφραζομένων. Σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, ο καθηγητής Harper, για παράδειγμα, περιγράφει το πως εκφράζεται ο σεβασμός στους Havic, της περιοχής Malnad, του κρατιδίου Mysore [Ινδία]:

> Η συμπεριφορά που συνήθως καταλήγει σε μιαρότητα είναι ενίοτε εσκεμμένη και σκοπεύει στην έκφραση υπακοής και σεβασμού. Κάνοντας εκείνα που υπό άλλες συνθήκες θα ήταν βεβηλωτικά, ένα άτομο εκφράζει την κατώτερη θέση του. Το γνωστό, για παράδειγμα, θέμα της υποταγής της γυναίκας απέναντι στο σύζυγό της εκφράζεται τελετουργικά με το να τρώει από το φύλλο του συζύγου της, αφότου εκείνος έχει τελειώσει...

Μια άλλη, ακόμα πιο χαρακτηριστική, περίπτωση είναι εκείνη μιας όσιας γυναίκας *sadhu* που κατά τη διάρκεια της επίσκεψής της στο χωριό επιβαλλόταν να αντιμετωπιστεί με μεγάλο σεβασμό. Σε απόδειξη του σεβασμού αυτού, το υγρό στο οποίο είχαν πλυθεί τα πόδια της:

> μεταφερόταν από χέρι σε χέρι σπους παρόντες μέσα σε ένα ειδικό αοημένιο δοχείο που χρησιμοποιείτο μόνο για λατρευτικούς σκοπούς

> και εν συνεχεία χυνόταν στο δεξί χέρι αυτών που παρίσταντο για να το πιουν ως *tirtha*, ιερό υγρό*, δηλώνοντας έτσι ότι την τιμούσαν με τρόπο που αρμόζει σε ένα θεό και όχι σε ένα θνητό... Η πιο εντυπωσιακή έκφραση του σχήματος σεβασμός-μόλυνση που συναντάμε συχνά, παρατηρείται στη χρήση της κοπριάς της αγελάδας ως μέσου καθαρισμού. Η αγελάδα λατρεύεται καθημερινά από τις Havik γυναίκες και σε κάποιες επίσημες τελετουργικές περιστάσεις, και από τους Havik άντρες... Μερικές φορές πιστεύεται ότι οι αγελάδες είναι θεοί, ή ενιαλλακτικά ότι μέσα τους κατοικούν πάνω από χίλιοι θεοί. Απλές μορφές μιαρότητας απομακρύνονται με το νερό, ενώ σοβαρότερες μορφές απομακρύνονται με κοπριά αγελάδας και νερό... Η κοπριά αγελάδας, όπως και η κοπριά από κάθε άλλο ζώο θεωρείται ακάθαρτη εκ φύσεως και μπορεί να μιάνει (στην πραγματικότητα θα βεβηλώσει ένα θεό). Σε σχέση με ένα θνητό όμως είναι καθαρή...Το πιο ακάθαρτο στοιχείο της αγελάδας είναι αρκετά αγνότερο, σε σχέση και με ένα Βραχμάνο ιερέα, για να απομακρύνει τις ακαθαρσίες του τελευταίου.
>
> (Harper,: 181-3)

Είναι φανερό ότι έχουμε να κάνουμε εδώ με μια συμβολική γλώσσα ικανή για πολύ λεπτές διαφοροποιήσεις. Αυτή η χρήση της σχέσης καθαρότητας και μιαρότητας δεν είναι ασύμβατη με τη δική μας γλώσσα και δεν εγείρει ιδιαίτερα παράδοξα. Μακριά από το να συνδέουν την ιδέα της οσιότητας (ιερότητας) με αυτήν της μιαρότητας, οι ινδουιστές τις διακρίνουν με εξαιρετική λεπτότητα.

Προφανώς, οι δηλώσεις του Eliade όσον αφορά στη σύγχυση που επικρατεί στην πρωτόγονη θρησκεία σχετικά με την ιερή μόλυνση και τη μιαρότητα, δεν προορίζονταν να εφαρμοστούν στην περίπτωση των εκλεπτυσμένων βραχμανικών εννοιών. Πού, όμως,

* *tirtha* στο πρωτότυπο, που σημαίνει το ιερό υγρό στους Ινδουιστές. (Σ.τ.Μ.)

προορίζονταν να εφαρμοστούν; Άραγε εκτός των ανθρωπολόγων, υπάρχουν και άλλοι που συγχέουν πράγματι το ιερό και το μιαρό; Και πώς προήλθε η έννοια αυτή;

Ο Frazer φαίνεται να πίστευε ότι η σύγχυση ανάμεσα στο μιαρό και το όσιο αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα της πρωτόγονης σκέψης. Σε ένα μεγάλο απόσπασμα, στο οποίο μελετά τη Σύρια νοστροπία απέναντι στους χοίρους, καταλήγει:

> Κάποιοι είπαν ότι αυτό συνέβη επειδή οι χοίροι είναι ακάθαρτοι, άλλοι επειδή τα γουρούνια είναι ιερά. Αυτό...μας οδηγεί σε μια θολή κατάσταση θρησκευτικής σκέψης στην οποία οι ιδέες της ιερότητας και της μιαρότητας δεν είναι ακόμη με ακρίβεια διαχωρισμένες, όντας και οι δύο αναμεμειγμένες σε ένα είδος νεφελώδους διαλύματος στο οποίο δίνουμε το όνομα ταμπού.
>
> (*The Spirits of the Cornand Wild*, II,: 23)

Ο Frazer επαναλαμβάνει το ίδιο επιχείρημα αποδίδοντας το νόημα του ταμπού:

> Τα ταμπού που αφορούν στην ιερότητα συμφωνούν με τα ταμπού της μιαρότητας, διότι η σκέψη των αγρίων δεν κάνει διαχωρισμό ανάμεσα στην ιερότητα και τη μιαρότητα.
>
> (*Taboo and the Perils of the Soul*, 224)

Ο Frazer είχε πολλά προσόντα, η πρωτοτυπία, όμως, ποτέ δεν αποτελούσε ένα από αυτά. Αυτές οι θέσεις του απηχούν αυτές του Robertson Smith, στον οποίο και αφιέρωσε το *The Spirits of the Corn and Wild*. Ο Robertson Smith είχε χρησιμοποιήσει τη λέξη ταμπού τουλάχιστον είκοσι χρόνια πριν, αναφερόμενος στους περιορισμούς που επιβάλλονταν στην «αυθαίρετη χρήση των φυσικών πραγμάτων από τον άνθρωπο, και ενισχύονταν με το φόβο

υπερφυσικών τιμωριών» (1889:142). Τα ταμπού αυτά, εμπνευσμένα από το φόβο και για λόγους προφύλαξης έναντι των κακοποιών πνευμάτων, ήταν διαδεδομένα σε όλους τους πρωτόγονους λαούς και έπαιρναν συχνά τη μορφή κανόνων καθαρότητας.

> Το πρόσωπο –ταμπού δεν θεωρείται ιερό, γιατί παραμένει απομακρυσμένο από το ιερό του ναού, καθώς και από κάθε επαφή με τους ανθρώπους. Οι ενέργειές του, όμως, ή η κατάστασή του είναι κατά κάποιο τρόπο συνδεδεμένες με υπερφυσικούς κινδύνους, που αναδύονται από την παρουσία τρομερών πνευμάτων, σύμφωνα με τη συνήθη εξήγηση των πρωτόγονων, τα οποία αποφεύγονται, όπως μια μεταδοτική ασθένεια. Στις περισσότερες άγριες κοινωνίες φαίνεται να μην υπάρχει καμιά διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα δύο είδη ταμπού.

Σύμφωνα με την άποψη αυτή, η βασική διαφορά ανάμεσα στα πρωτόγονα ταμπού και τους πρωτόγονους κανόνες του ιερού είναι η διαφορά ανάμεσα στις φιλικές και τις εχθρικές θεότητες. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στο ιερό, τα ιερά και καθαγιασμένα πράγματα και άτομα και τα ανίερα, που αποτελεί μια συνήθη πλευρά των θρησκευτικών λατρειών, είναι κατά βάση ο ίδιος με τους διαχωρισμούς εκείνους που είναι εμπνευσμένοι από το φόβο προς τα κακοποιά πνεύματα. Και στις δύο περιπτώσεις ο διαχωρισμός είναι η βασική ιδέα. Μόνο το κίνητρο διαφέρει – και δεν είναι και τόσο διαφορετικό μάλιστα, από τη στιγμή που και οι φιλικοί θεοί σε ορισμένες περιστάσεις αποτελούν αντικείμενο φόβου. Όταν ο Robertson Smith πρόσθεσε ότι: «η διάκριση ανάμεσα στο καθηγιασμένο και το μιαρό σηματοδοτεί ένα βήμα προόδου πέρα από το στάδιο της αγριότητας», δεν πρόσφερε τίποτα το ενδιαφέρον ή το προκλητικό στους αναγνώστες του. Ήταν βέβαιο ότι οι αναγνώστες του διέκριναν σαφώς ανάμεσα στο μιαρό και το ιερό και ότι

οι ίδιοι ζούσαν στο σωστό άκρο της εξελικτικής πορείας. Έλεγε όμως κάτι παραπάνω από αυτό. Οι προτόγονοι κανόνες σχετικά με τη μιαρότητα, εστιάζουν στις υλικές προϋποθέσεις μιας πράξης και αναλόγως την κρίνουν ως καλή ή κακή. Συνεπώς, μπορεί να θεωρούν ότι η επαφή με το πτώμα, το αίμα ή το σάλιο είναι επικίνδυνη, σε αντίθεση με τους χριστιανικούς κανόνες σχετικά με το ιερό, που περιφρονούν τις υλικές συνθήκες και κρίνουν ανάλογα με τα κίνητρα και τη διάθεση του ατόμου.

> ... το ανορθόλογο των νόμων της μιαρότητας, όπως αποδίδεται από την οπτική της πνευματικής θρησκείας ή ακόμα και της υψηλής ειδωλολατρίας, είναι τόσο ορατός, που πρέπει κατά ανάγκη να θεωρηθούν ως κατάλοιπα μίας προγενέστερης μορφής πίστης και κοινωνίας.
>
> (*Σημείωση C*: 430)

Κατά αυτόν τον τρόπο δημιουργήθηκε ένα κριτήριο για την ταξινόμηση των θρησκειών σε προηγμένες ή προτόγονες. Στην περίπτωση των προτόγονων θρησκειών, οι κανόνες που διέπουν το ιερό και το μιαρό ήταν δυσδιάκριτοι μεταξύ τους, ενώ στο εσωτερικό των προηγμένων θρησκειών δεν υπήρχαν κανόνες περί μιαρότητας. Οι κανόνες αυτοί είχαν να κάνουν με χώρους, όπως η κουζίνα, το λουτρό, είχαν σχέση με τη δημόσια υγιεινή, τίποτα δηλαδή που να έχει σχέση με τη θρησκεία. Όσο λιγότερη σχέση είχε η μιαρότητα με υλικές συνθήκες και όσο περισσότερο σηματοδοτούσε μια κατάσταση πνευματικής αναξιότητας, τόσο πιο βέβαιο ήταν ότι η υπό εξέταση θρησκεία μπορούσε να χαρακτηριστεί προηγμένη.

Ο Robertson Smith ήταν κατά πρώτο λόγο θεολόγος και μελετητής της Παλαιάς Διαθήκης. Εφόσον η θεολογία αφορά στις σχέσεις μεταξύ Θεού και ανθρώπου, θα πρέπει πάντα να αποφαίνεται σχετικά με τη φύση του ανθρώπου. Στα χρόνια του Robertson

Smith, η ανθρωπολογία βρισκόταν στην πρώτη γραμμή της θεολογικής συζήτησης. Οι περισσότεροι σκεπτόμενοι άνθρωποι του δευτέρου μισού του 19ου αιώνα ήταν εν δυνάμει ερασιτέχνες ανθρωπολόγοι. Αυτό φαίνεται πολύ καθαρά στο *The Doctrine of Survivals*, της Margaret Hodgen, ένας απαραίτητος οδηγός για το διάλογο μεταξύ ανθρωπολογίας και θεολογίας κατά το 19ο αιώνα - διάλογος που χαρακτηρίζεται από έντονη σύγχυση. Εκείνη την περίοδο των διαμορφωτικών εξελίξεων, η ανθρωπολογία είχε ακόμη τις ρίζες της στον άμβωνα και στον ενοριακό ναό και οι επίσκοποι χρησιμοποιούσαν τα ευρήματά της για την κατασκευή βίαιων και επιθετικών κειμένων.

Οι ενοριακοί εθνολόγοι, όσον αφορά στις προσδοκίες για την ανθρώπινη πρόοδο, άλλοτε εμφανίζονταν αισιόδοξοι και άλλοτε απαισιόδοξοι. Θα μπορούσαν οι άγριοι να είναι ικανοί για πρόοδο ή όχι; Ο John Wesley, διδάσκοντας ότι ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση ήταν θεμελιωδώς κακός, χρησιμοποιούσε ζωηρές εικόνες από τα έθιμα των αγρίων για να δείξει με παραδείγματα τον εκφυλισμό εκείνων που δεν είχαν σωθεί:

> Η φυσική θρησκεία των Creeks, Cherokees, Chickasaws και όλων των άλλων Ινδιάνων, συνίσταται στο να βασανίζουν όλους τους αιχμαλώτους τους από το πρωί έως το βράδυ, μέχρι να τους κάψουν ζωντανούς... Μάλιστα στις ίδιες θρησκείες συμβαίνει συχνά ο γιος, εάν θεωρήσει ότι ο πατέρας του έχει ξεπεράσει το συνηθισμένο όριο ζωής, να του ανοίγει το κεφάλι στα δύο.
>
> (*Works*, τόμ. 5: 402)

Δεν είναι ανάγκη να περιγράψω εδώ τη μακρά διαμάχη ανάμεσα στους οπαδούς της θεώρησης ότι οι άγριοι ήταν ικανοί να προοδεύσουν και σε εκείνους που υποστήριζαν τον εκφυλισμένο χαρα-

κτήρα των αγρίων. Για αρκετές δεκαετίες η διαμάχη συνεχιζόταν ατελέσφορα, μέχρι που ο Αρχιεπίσκοπος Whately, με ακραίο και λαϊκό τρόπο, υιοθέτησε το επιχείρημα υπέρ της εκφυλισμένης φύσης των αγρίων για να αντικρούσει την αισιοδοξία των οικονομολόγων ακόλουθων του Adam Smith.

> Θα μπορούσε αυτό το εγκαταλελειμμένο πλάσμα να φέρει οποιαδήποτε στοιχεία ευγένειας; Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι οι κατώτατοι άγριοι και τα πιο πολιτισμένα δείγματα των Ευρωπαϊκών φυλών μπορούν να ανήκουν στο ίδιο είδος; Θα μπορούσε κανείς να συλλάβει, όπως είχε ισχυριστεί ο μεγάλος οικονομολόγος, ότι με τον καταμερισμό της εργασίας αυτοί οι αδιάντροποι άνθρωποι θα μπορούσαν να «προοδεύσουν βήμα βήμα σε όλες τις τέχνες της πολιτισμένης ζωής»;
>
> (1855: 26-7)

Η αντίδραση στον Αρχιεπίσκοπο Whately, όπως περιγράφει ο Hodgen, υπήρξε έντονη και άμεση:

> Άλλοι υπέρμαχοι της άποψης περί εκφυλισμένης φύσης των αγρίων, όπως ο W. Cooke Taylor, συνέθεσαν τόμους για να υποστηρίξουν τη συγκεκριμένη θέση, συγκεντρώνοντας πληθώρα αποδείξεων σε αντίθεση με τον Αρχιεπίσκοπο που είχε μείνει ικανοποιημένος με μία περιγραφή... Υποστηρικτές του οπτιμισμού του 18ου αιώνα εμφανίστηκαν απ' όλα τα σημεία του ορίζοντα. Έγινε ανασκόπηση πολλών βιβλίων αναφορικά με τον επίμαχο ισχυρισμό του Whateley. Και οι κοινωνικοί μεταρρυθμιστές απ' όλα τα μέρη - αυτές οι καλές ψυχές των οποίων η νεοαποκτηθείσα συμπόνια προς τους οικονομικά καταπιεσμένους είχε βρει μια βολική λύση στην έννοια της αναπόφευκτης κοινωνικής βελτίωσης - αντιμετώπιζαν με ανησυχία το πρακτικό αποτέλεσμα της αντίθετης άποψης...Σε μεγαλύτερη ακόμη σύγχυση ήταν εκείνοι οι λόγιοι μελετητές του ανθρώπινου νου και πολιτισμού οι οποίοι είχαν επενδύσει όλα τους τα προσωπικά και επαγγελματικά ενδιαφέροντα σε μια μεθοδολογία βασισμένη στην ιδέα της προόδου.
>
> (: 30-1)

Εν τέλει, ένας άντρας πρωτοστάτησε και έλυσε τη διαμάχη για το υπόλοιπο του αιώνα προτείνοντας την επιστήμη ως απόδειξη προς όφελος των οπαδών της ιδέας της προόδου. Αυτός ήταν ο Henry Burnett Tylor (1832-1917), ο οποίος ανέπτυξε μια θεωρία και συστηματικά συγκέντρωσε αποδείξεις για να υποστηρίξει ότι ο πολιτισμός είναι το αποτέλεσμα μιας σταδιακής προόδου που έχει ξεκινήσει από μια αρχική κατάσταση παρόμοια με εκείνη της σύγχρονης αγριότητας.

> Ανάμεσα στις αποδείξεις που μας βοηθούν να ακολουθήσουμε την πορεία που διέγραψε ουσιαστικά ο πολιτισμός του κόσμου, παραθέτω μια σπουδαία κατηγορία γεγονότων, για την οποία θεωρώ κατάλληλο να εισαγάγω τον όρο «επιβιώματα». Αυτά είναι διαδικασίες, συνήθειες, απόψεις και λοιπά, που έχουν μεταφερθεί με τη δύναμη της συνήθειας στην καινούρια κοινωνία... και... συνεπώς παραμένουν ως αποδείξεις και ως παραδείγματα μιας παλαιότερης κατάστασης πολιτισμού από την οποία έχει εξελιχθεί μια νεότερη. (: 16)
>
> Οι σημαντικές υποθέσεις της αρχαίας κοινωνίας φαίνεται να έχουν εντυπωθεί στο πνεύμα μεταγενέστερων γενεών και τα σοβαρά της πιστεύω εξακολουθούν να διαφαίνονται σε απλοϊκού τύπου λαϊκές παραδόσεις.
>
> (*Primitive Culture I*, 7η Εκδ.)

Ο Robertson Smith χρησιμοποιούσε την ιδέα των επιβιωμάτων για να εξηγήσει τη συνέχιση της ύπαρξης των άλογων κανόνων για την *ακαθαρσία*. Ο Tylor εξέδωσε το έργο του το 1873, μετά την έκδοση της *Προέλευσης των Ειδών*, στο οποίο υπάρχει κάποιος παραλληλισμός ανάμεσα στη δική του αντιμετώπιση για τους πολιτισμούς

και στην αντιμετώπιση των οργανικών ειδών από το Δαρβίνο. Ο Δαρβίνος ενδιαφερόταν για τις συνθήκες κάτω από τις οποίες μπορούσε να εμφανιστεί ένα καινούργιο είδος. Ενδιαφερόταν για την επιβίωση των πιο ικανών καθώς και για ατροφικά όργανα, η επίμονη παρουσία των οποίων του έδινε τα στοιχεία για την ανακατασκευή του εξελικτικού σχήματος. Ο Tylor από την πλευρά του έδειχνε μοναδικό ενδιαφέρον για την παρατεταμένη επιβίωση των μη προσαρμοσμένων σε εξαφανισμένα σχεδόν πολιτισμικά κατάλοιπα. Δεν τον απασχολούσε να φτιάξει έναν κατάλογο διακριτών πολιτισμικών ειδών ή να δείξει την προσαρμογή τους μέσα στην ιστορία. Προσπάθησε μονάχα να δείξει τη γενικότερη συνέχεια του ανθρώπινου πολιτισμού.

Ο Robertson Smith, που ήταν μεταγενέστερος, κληρονόμησε την άποψη ότι ο μοντέρνος πολιτισμένος άνθρωπος αντιπροσωπεύει μια μακρά διαδικασία εξέλιξης. Παραδέχτηκε ότι μέρος αυτών που ακόμη κάνουμε και πιστεύουμε είναι «απολιθώματα», δεν περιέχουν κανένα νόημα και είναι συνδεδεμένα με την καθημερινή υπόθεση της διαβίωσης. Ο Robertson Smith, όμως, δεν ενδιαφερόταν για νεκρά επιβιώματα. Τα έθιμα εκείνα που δεν έχουν τροφοδοτήσει τα σημεία ανάπτυξης της ανθρώπινης ιστορίας τα ονόμασε άλογα και πρωτόγονα, υπονοώντας ότι ήταν μικρής σημασίας. Για εκείνον, το σημαντικό εγχείρημα ήταν να απαλλάξει τους σύγχρονους άγριους πολιτισμούς από το προσκολλημένο συνονθύλευμα άχρηστων υλικών και σκώνης και να αναδείξει εκείνους τους ζωντανούς αγωγούς που αποδεικνύουν την εξελικτική κατάσταση των πολιτισμών αυτών μέσα από την ενεργή τους λειτουργία στη σύγχρονη κοινωνία. Αυτό ακριβώς επιχειρεί να κάνει στο *The Religion of the Semites*. Στο έργο αυτό διαχωρίζει την άγρια δεισιδαιμονία από τις απαρχές της αληθινής θρησκείας, απορρίπτοντάς την χωρίς κανέναν ενδοιασμό. Όσα υποστηρίζει ο Robertson Smith για τη δεισιδαιμονία και τη μαγεία έχουν προκύψει συμπτωματικά σε σχέση με το κυρίως θέμα του και αποτελούν υποπροϊόν της βασικής του εργασίας. Αντέστρεψε έτσι την έμφαση του Tylor. Ενώ ο Tylor ενδιαφερόταν για το τι μπορούν να μας φανερώσουν τα παράξενα κατάλοιπα για το παρελθόν, ο Robertson Smith ενδιαφερόταν για τα κοινά στοιχεία στη σύγχρονη και την πρωτόγονη εμπειρία. Ο Tylor θεμελίωσε τη λαογραφία, ο Robertson Smith θεμελίωσε την κοινωνική ανθρωπολογία.

Ακόμη ένας καταιγισμός ιδεών άγγιξε τα επαγγελματικά ενδιαφέροντα του Robertson Smith: επρόκειτο για την κρίση στη (θρησκευτική) πίστη που είχε προσβάλλει τους στοχαστές εκείνους που δεν μπορούσαν να συμφιλιώσουν την επιστημονική ανάπτυξη με την παραδοσιακή χριστιανική αποκάλυψη. Η πίστη και η λογική τούς φαίνονταν δύο άκρως αντίθετα στοιχεία εκτός κι αν η θρησκεία αποκτούσε μια νέα διατύπωση. Τη δημιουργία μιας τέτοιας διατύπωσης έβαλε μπροστά μια ομάδα φιλόσοφων που δεν μπορούσε πλέον να αποδεχτεί την αποκαλυπτική θρησκεία, ούτε να συμφωνήσει αλλά ούτε και να ζήσει χωρίς κάποια καθοδηγητικά υπερβατικά πιστεύω. Ξεκίνησε έτσι μια διαδικασία απομάκρυνσης των αποκαλυμμένων στοιχείων του χριστιανικού δόγματος (διαδικασία που συνεχίζεται ακόμα και σήμερα) και την αντικατάστασή τους με ηθικές αξίες ως τον κεντρικό πυρήνα πλέον της αληθινής θρησκείας. Στη συνέχεια παραθέτω μια περιγραφή του Richter για το πως η έδρα της κινητοποίησης αυτής ήταν στην Οξφόρδη. Στο Balliol, ο T.H. Green προσπάθησε να φυσικοποιήσει τη Χεγκελιανή ιδεαλιστική φιλοσοφία προτείνοντάς την ως τη λύση στα σύγχρονα προβλήματα της πίστης, των ηθών και της πολιτικής. Ο Jowett είχε γράψει στη Florence Nightingale:

> Πρέπει κάτι να γίνει για τους μορφωμένους, παρόμοιο με αυτό που ο J.Wesley έκανε για τους φτωχούς.

Αυτό ακριβώς βάλθηκε να επιτύχει ο T.H.Green: να αναβιώσει τη θρησκεία στους μορφωμένους, να την κάνει διανοητικά σεβαστή, να δημιουργήσει μια νέα ηθική ζέση και να παράξει έτσι μια αναμορφωμένη κοινωνία. Η διδασκαλία του έλαβε μια ενθουσιώδη υποδοχή. Παρόλη την πολυπλοκότητα των φιλοσοφικών του ιδεών και την περιπεπλεγμένη μεταφυσική τους βάση, οι ίδιες οι αρχές που πρότεινε ήταν απλές. Είχαν εκφραστεί ρητά ακόμα και στο επιτυχημένο μυθιστόρημα της Humphrey Ward, *Robert Elsmere* (1888).

Η φιλοσοφία της ιστορίας του Green ήταν μια θεωρία ηθικής προόδου: ο Θεός από γενιά σε γενιά ενσαρκώνεται σε μια κοινωνική ζωή όλο και μεγαλύτερης ηθικής τελειότητας. Παραθέτω απόσπασμα από το λαϊκό του κήρυγμα, σχετικά με τη συνείδηση του ανθρώπου για το Θεό:

> ...εκείνο που εμφανίζεται με ποικίλες μορφές στην ανθρώπινη κοινωνία ήταν ο ηθικοπλαστικός παράγοντας, όχι η διαμορφωτική αρχή της ίδιας της κοινωνίας. Η ύπαρξη συγκεκριμένων καθηκόντων και η αναγνώριση τους, το πνεύμα της αυτοθυσίας, ο ηθικός νόμος και η ευλάβεια προς αυτόν στην πιο αφαιρετική και απόλυτη μορφή, όλα αυτά αναμφιβόλως προϋποθέτουν την κοινωνία, το είδος όμως της κοινωνίας που τα καθιστά δυνατά δεν είναι δημιούργημα των ορμών και του φόβου...Κάτω από την επιρροή αυτή, οι επιθυμίες και οι πόθοι του ανθρώπου που έχουν τις ρίζες τους στη ζωώδη φύση, γίνονται κίνητρο βελτίωσης που διαμορφώνει, διευρύνει και αναπλάθει κοινωνίες, ενώ διατηρεί πάντα για τον άνθρωπο, σε διάφορες μορφές, ανάλογα με το βαθμό ανάπτυξής του, ένα απραγματοποίητο ιδεώδες του άριστου που είναι ο Θεός του και προσδίδει θεϊκό κύρος στα ήθη και τα έθιμα ή στους νόμους με τα οποία σφυρηλατείται ένα είδος ομοιότητας μ' αυτό το ιδεώδες στην πραγματική διάσταση της ζωής.
>
> (Richter: 105)

Επομένως, η τελική κατεύθυνση της φιλοσοφίας του Green ήταν να αποστραφεί από οποιαδήποτε αποκάλυψη και να διαφυλάξει ευλαβικά την ηθική ως την ουσία της θρησκείας. Ο Robertson Smith ποτέ δεν απομακρύνθηκε από την Αποκάλυψη. Μέχρι το τέλος της ζωής του πίστευε στη θεϊκή έμπνευση της Παλαιάς Διαθήκης. Στη βιογραφία του, οι Black και Chrystal προτείνουν ότι κατά παράδοξο τρόπο, παρά την πίστη του, είχε πλησιάσει πολύ κοντά στην έννοια της θρησκείας των Οξφορδιανών Ιδεαλιστών.

Ο Robertson Smith, το 1870, κατείχε στο Aberdeen την έδρα Εβραϊκών Σπουδών της Ελεύθερης Εκκλησίας. Πρωτοστάτησε στο κίνημα της ιστορικής κριτικής, το οποίο για κάποιο διάστημα στο παρελθόν είχε προκαλέσει αναστάτωση στη συνείδηση των λογίων της Βίβλου. Το 1860 στο Balliol, ο ίδιος ο Jowett είχε επικριθεί για τη δημοσίευση του άρθρου «Περί Ερμηνείας της Βίβλου», στο οποίο υποστήριζε ότι η Παλαιά Διαθήκη πρέπει να ερμηνευτεί όπως οποιοδήποτε άλλο βιβλίο. Οι πειθαρχικές ενέργειες εναντίον του Jowett κατέρρευσαν και τού επιτράπηκε να διατηρήσει το αξίωμά του στην έδρα Regicis. Όταν, όμως, το 1875 ο Robertson Smith έγραψε το άρθρο «Βίβλος» για την *Encyclopedia Brittanica,* η κατακραυγή της Ελεύθερης Εκκλησίας ενάντια στην αίρεσή του τον έθεσε σε διαθεσιμότητα με τελική κατάληξη την απόλυσή του. Ο Robertson Smith, όπως και ο Green, ήταν κοντά στη γερμανική σκέψη. Ενώ, όμως, ο Green δεν ήταν απόλυτα αφοσιωμένος στη χριστιανική αποκάλυψη, ο Robertson Smith ποτέ δεν απέκρυψε την πίστη του στη Βίβλο ως αυθεντική μαρτυρία μιας συγκεκριμέ-

νης υπερφυσικής Αποκάλυψης. Δεν αρκέστηκε μόνο να εξετάσει τα βιβλία της Βίβλου με το ίδιο κριτικό πνεύμα που έδειχνε σε όλα τα βιβλία, αλλά μετά την απόλυσή του από το Aberdeen ταξίδεψε στη Συρία πραγματοποιώντας επιτόπια έρευνα για να συμβάλλει και μ' αυτό το μέσο στην ερμηνεία της Βίβλου. Οι από πρώτο χέρι έρευνές του πάνω στη μελέτη για τη σημιτική ζωή και τα σημιτικά αρχεία κατέληξαν στις διαλέξεις Burnett. Η πρώτη σειρά των διαλέξεων αυτών εκδόθηκε με τον τίτλο: *Η Θρησκεία των Σημιτών.*

Από τον τρόπο γραφής του είναι ξεκάθαρο ότι η μελέτη του αυτή δεν αποτελούσε φυγή από τα πραγματικά προβλήματα της εποχής του. Ήταν σημαντικό να κατανοηθούν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις των σκοτεινών αραβικών φυλών, καθώς βοηθούσαν στην κατανόηση τής φύσης του ανθρώπου και της φύσης της θρησκευτικής εμπειρίας. Από τις διαλέξεις του προέκυψαν δύο σημαντικά θέματα. Το πρώτο ήταν ότι τα εξωτικά μυθολογικά γεγονότα και οι κοσμολογικές θεωρίες είχαν πολύ μικρή σχέση με τη θρησκεία. Στο σημείο αυτό, αντιτίθεται έμμεσα στη θεωρία του Tylor, που υποστήριζε ότι η πρωτόγονη θρησκεία αναδύθηκε μέσα από τη θεωρητική σκέψη. Κατά το Robertson Smith, εκείνοι που ξαγρυπνούσαν προσπαθώντας να συμφιλιώσουν τις λεπτομέρειες της Γένεσης με τη θεωρία της εξέλιξης του Δαρβίνου μπορούσαν πλέον να χαλαρώσουν. Η Μυθολογία αποτελεί ένα επιπλέον διακοσμητικό στοιχείο των πιο στέρεων πεποιθήσεων. Από τις απαρχές της ακόμα η αληθινή θρησκεία είναι στέρεα θεμελιωμένη πάνω στις ηθικές αξίες της ζωής της κοινότητας. Ακόμη και οι παραπλανημένοι πρωτόγονοι γείτονες του Ισραήλ που βρίσκονταν σε σύγχυση, λόγω των δαιμόνων και των μύθων, έδειχναν κάποια σημάδια αληθινής θρησκείας.

Το δεύτερο θέμα ήταν ότι η θρησκευτική ζωή του Ισραήλ ήταν

σαφώς ηθικότερη από εκείνη οποιουδήποτε άλλου γειτονικού λαού. Καταρχάς, ας εξετάσουμε εν τάχει το σημείο αυτό. Οι τελευταίες τρεις διαλέξεις Burnett, που δόθηκαν στο Aberdeen το 1891, δεν εκδόθηκαν ποτέ και ελάχιστα στοιχεία διασώζονται σήμερα απ' αυτές. Οι διαλέξεις αυτές αναφέρονταν στα εμφανή κοινά σημεία ανάμεσα στην κοσμογονία της Γένεσης και την κοσμογονία των σημιτικών λαών. Η υποτιθέμενη ομοιότητα με την κοσμογονία των Χαλδαίων θεωρήθηκε από τον Robertson Smith μεγάλη υπερβολή και ο ίδιος κατέταξε τους Βαβυλώνιους μύθους πιο κοντά στους μύθους των άγριων εθνών απ' ότι σε εκείνους του Ισραήλ. Ο φοινικικός θρύλος, από την άλλη, μοιάζει επιφανειακά με την ιστορία της Γένεσης. Οι ομοιότητες, όμως, αυτές χρησιμεύουν στο να αναδείξουν τις βαθιές διαφορές στο επίπεδο του πνεύματος και του νοήματος:

> Οι φοινικικοί θρύλοι ήταν συνδεδεμένοι με μία άκρως ειδωλολατρική θεώρηση του Θεού, του ανθρώπου και του κόσμου. Καθώς οι θρύλοι αυτοί ήταν πενιχροί σε ηθικά κίνητρα, κανένας από τους πιστούς σε αυτούς δεν μπορούσε να φτάσει σε οποιαδήποτε πνευματική σύλληψη του θείου, ούτε σε κάποια υψηλή σύλληψη του ανώτερου σόχου του ανθρώπου... Η εξήγηση της αντίθεσης αυτής (βάσει των εβραϊκών ιδεών για το Θεό) δεν βαραίνει εμένα. Αφορά εκείνους που, επηρεασμένοι από μια λανθασμένη φιλοσοφία της Αποκάλυψης, αντιμετωπίζουν την Παλαιά Διαθήκη ως το αποκορύφωμα των γενικών τάσεων των σημιτικών θρησκειών. Αυτή είναι μια άποψη που κατ' εμέ δεν προκύπτει από τη μελέτη μου. Είναι μια άποψη, η οποία δεν υποστηρίζεται αλλά υπονομεύεται από τις πολλές και λεπτομερείς ομοιότητες ανάμεσα στις Εβραϊκές και τις ειδωλολατρικές αφηγήσεις και τελετουργίες, καθώς όλες αυτές οι συγκεκριμένες ομοιότητες αναδεικνύουν εντονότερα την αντίθεση στο πνευματικό επίπεδο την πιο αξιοσημείωτη...
>
> (Blak & Chrystal: 536)

Αυτά, λοιπόν, όσον αφορά στην έντονη αυτή κατωτερότητα της θρησκείας των γειτόνων του Ισραήλ, και των ειδωλολατρών Σημιτών. Όσο για τη βάση των ειδωλολατρικών σημιτικών θρησκειών, έχει δύο χαρακτηριστικά: μια πλούσια δαιμονολογία που προάγει το φόβο στις καρδιές των ανθρώπων και μια σταθερή ανακουφιστική σχέση με το θεό της κοινότητας. Οι δαίμονες είναι το προπόγονο εκείνο στοιχείο που απορρίπτει το Ισραήλ, ενώ η σταθερή, ηθική σχέση με το Θεό αποτελεί την αληθινή θρησκεία.

> Όσο κι να αληθεύει ότι ο άγριος άνθρωπος αισθάνεται τον εαυτό του περικυκλωμένο από αναρίθμητους κινδύνους που τους προσδίδει μορφές αόρατων ή μυστήριων εχθρών με υπεράνθρωπη δύναμη, δεν αληθεύει ωστόσο ότι η θρησκεία βασίζεται στην προσπάθεια κατευνασμού των δυνάμεων αυτών. Από τις απαρχές της η θρησκεία, έχοντας διαχωριστεί από τη μαγεία και τη μαγγανεία, απευθύνθηκε σε συγγενείς και φίλους που μπορεί βέβαια για κάποιο διάστημα να είναι οργισμένοι με τους δικούς τους ανθρώπους, που όμως παραμένουν ανεκτικοί εκτός έναντι των εχθρών του λαού τους ή των μελών της κοινότητας που έχουν αποστατήσει... Μόνο εν καιρώ κοινωνικής διάλυσης...η μαγική δεισιδαιμονία που βασίζεται στον απλό τρόμο ή σε τελετές σχεδιασμένες για τον κατευνασμό ξένων θεών, παρεισφρέει στη σφαίρα της φυλετικής ή της εθνικής θρησκείας. Σε πιο γενικούς καιρούς η θρησκεία της φυλής ή του κράτους δεν έχει τίποτα κοινό με τις τοπικές και τις ξένες δεισιδαιμονίες ή με τις μαγικές τελετές που ενδεχομένως υπαγορεύει στο άτομο ο άγριος τρόμος. Η θρησκεία δεν είναι μια αυθαίρετη σχέση του μεμονωμένου ανθρώπου με μια υπερφυσική δύναμη, είναι μια σχέση όλων των μελών μιας κοινότητας με τη δύναμη εκείνη που έχει ως κεντρικό άξονα το καλό της κοινότητας.
>
> (*Religion of the Semites*: 55)

Είναι σαφές ότι κατά τη δεκαετία του 1890 η επισήμως διατυπωμένη αυτή άποψη για τη σχέση των ηθών με την προπόγονη θρησκεία

θα ήταν ευπρόσδεκτη. Συνδύαζε με επιτυχή τρόπο το νέο ηθικό ιδεαλισμό της Οξφόρδης με την αρχαία αποκάλυψη. Είναι προφανές ότι ο Robertson Smith είχε εντελώς ταχθεί με την ηθική ερμηνεία της θρησκείας. Η συμβατότητα των απόψεών του με εκείνες που αναπτύχθηκαν στην Οξφόρδη επιβεβαιώνεται παραδειγματικά από το γεγονός ότι όταν τον απέλυσαν από την έδρα των Εβραϊκών Σπουδών στο Aberdeen, του προσφέρθηκε μια θέση από το Balliol.

Ήταν πεπεισμένος ότι η υπεροχή της Παλαιάς Διαθήκης θα άντεχε την πρόκληση όσο έντονη και αν ήταν η εξονυχιστική επιστημονική έρευνα. Κι αυτό, διότι μπορούσε να αποδείξει με την απαράμιλλη ευρυμάθειά του ότι όλες οι πρωτόγονες θρησκείες εκφράζουν κοινωνικές μορφές και αξίες. Και εφόσον η ηθική υπεροχή των θρησκευτικών εννοιών του Ισραήλ ήταν υπεράνω αμφισβήτησης και οι έννοιες αυτές μέσα στην πορεία της ιστορίας είχαν παραχωρήσει τη θέση τους στα ιδεώδη της χριστιανοσύνης και αυτά με τη σειρά τους είχαν μετακινηθεί από τις καθολικές σε προτεσταντικές μορφές, η εξελικτική πορεία ήταν ξεκάθαρη. Η επιστήμη, επομένως, δεν ερχόταν σε αντίθεση με το χριστιανικό καθήκον αλλά ήταν ουσιαστικό στήριγμά του.

Από το σημείο αυτό και πέρα οι ανθρωπολόγοι είχαν επωμιστεί ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα. Διότι όριζαν τη μαγεία με όρους εξελικτικούς, ως κατάλοιπο. Καταρχάς η μαγική τελετουργία δεν αποτελεί μέρος της λατρείας του Θεού της κοινότητας. Κατά δεύτερον η τελετουργία είναι εκείνη η οποία θεωρείται ότι παράγει αυτομάτως αποτέλεσμα. Υπό μία έννοια η μαγεία ήταν για τους Εβραίους ό,τι ο Καθολικισμός για τους Προτεστάντες, ανοησίες δηλαδή, μια τελετουργία άνευ νοήματος, την οποία οι συμμετέχοντες σ' αυτή θεωρούσαν, κατά τρόπο ανορθόλογο, ότι παράγει

από μόνη της αποτελέσματα χωρίς μια εσωτερική εμπειρία του Θεού.

Ο Robertson Smith, στην πρώτη διάλεξή του, αντιπαραβάλλει την ευφυή Καλβινιστική προσέγγιση με τη μαγικού τύπου μεταχείριση των Ιερών Γραφών από τους Ρωμαϊκό-Καθολικούς, οι οποίοι γέμισαν τη Βίβλο με δεισιδαιμονικές προσθήκες. Στην ίδια πρώτη του διάλεξη κατάφερε να γίνει πλήρως αντιληπτό το επιχείρημά του. «Η Καθολική Εκκλησία», υποστήριξε ο Robertson Smith:

> «...είχε από την αρχή σχεδόν εγκαταλείψει την Αποστολική παράδοση και προβάλλοντας μια αντίληψη του χριστιανισμού, που συνοψίζεται σε μια σειρά τύπων που περιέχουν αφηρημένες και αμετάβλητες αρχές, η διανοητική αποδοχή των οποίων επαρκούσε για να διαμορφώσει τις ζωές των ανθρώπων που δεν είχαν καμία εμπειρία προσωπικής σχέσης με το Χριστό...
>
> Η Αγία Γραφή, αντίθετα με την προσέγγιση των Καθολικών, δεν είναι «ένα θεϊκό φαινόμενο, μαγικά προικισμένο να διασώζει σε κάθε της γράμμα θησαυρούς πίστης και γνώσης.»
>
> (Black & Chrystal: 126-7)

Οι βιογράφοι του Robertson Smith υποστηρίζουν ότι η συσχέτιση ανάμεσα στη μαγεία και τον καθολικισμό ήταν μια έξυπνη κίνηση για να ωθήσει τους αμετακίνητους Προτεστάντες αντιπάλους σε μια πιο θαρραλέα από μέρους τους διανοητική ενασχόληση με τη Βίβλο. Όποια και αν ήταν τα κίνητρα του Σκώτου αυτού λόγιου, παραμένει το ιστορικό γεγονός ότι η συγκριτική θρησκειολογία υιοθέτησε μια αρχαία σχισματική διαμάχη σχετικά με την αξία του τελετουργικού τυπικού. Τώρα, πλέον, ήρθε το πλήρωμα του χρόνου να καταδειχτεί πως μια συναισθηματική και προκατειλημμένη προσέγγιση της τελετουργίας έχει οδηγήσει την ανθρωπολογία σε μία από τις πιο άγονες θεωρήσεις της – μια σπενή ενασχόληση με

την πίστη στη δραστικότητα των τελετουργιών. Αυτό θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στο κεφάλαιο 4. Μολονότι ο Robertson Smith είχε απόλυτο δίκιο να παρατηρήσει στην ιστορία του χριστιανισμού τη διαρκώς παρούσα τάση ολίσθησης προς μια καθαρά τυπική και εργαλειακή χρήση της τελετουργίας, οι εξελικτικοί ισχυρισμοί του τον παραπλάνησαν δύο φορές. Η μαγική πρακτική, υπό την έννοια της αυτομάτως δραστικής τελετουργίας, δεν είναι σημάδι προπογονισμού, όπως υποστηρίζει βασιζόμενος στην αντίθεση που ο ίδιος έθεσε ανάμεσα στη θρησκεία των Αποστόλων και σε εκείνη του ύστερου καθολικισμού. Ούτε αποτελεί προνόμιο των εξελιγμένων θρησκειών το υψηλό ηθικό περιεχόμενο, όπως ευελπιστώ να παρουσιάσω σε επόμενα κεφάλαια.

Η επιρροή που άσκησε ο Robertson Smith χωρίζεται σε δύο ρεύματα, ανάλογα με τον τρόπο που χρησιμοποίησαν το έργο του οι Durkheim και Frazer. Ο Durkheim υιοθέτησε τη βασική θέση του Robertson Smith και οδήγησε τη συγκριτική μελέτη των θρησκειών προς γόνιμες κατευθύνσεις. Ο Frazer, από την άλλη, υιοθέτησε τη δευτερεύουσας σημασίας θέση του ίδιου, οδηγώντας τη συγκριτική θρησκεία σε αδιέξοδο.

Ο Durkheim αναγνωρίζει το χρέος του στο Robertson Smith στο *Elementary Forms of Religious Life* (: 61). Σε ολόκληρο το βιβλίο του αναπτύσσει την αρχική άποψη ότι οι πρωτόγονοι θεοί αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της κοινότητας, ότι η μορφή τους εξηγεί επακριβώς τις λεπτομέρειες της δομής της κοινότητας, στο όνομα της οποίας ασκούν τη δύναμή τους να τιμωρούν και να ανταμείβουν. Στην πρωτόγονη ζωή:

> Η θρησκεία αποτελείτο από μια σειρά πράξεων και τηρημάτων (τυπολατριών), η σωστή επιτέλεση των οποίων ήταν απαραίτητη ή επιθυμη-

τή για τη διασφάλιση της εύνοιας των θεών ή για την αποφυγή της οργής τους. Στις τελετές, κάθε μέλος της κοινωνίας επιτελούσε το δικό του ρόλο που τον καθόριζε η γέννησή του μέσα στην οικογένεια και την κοινότητα, είτε η θέση που κατέληξε να έχει μέσα στην οικογένεια και την κοινότητα... Η θρησκεία δεν υπήρχε για τη σωτηρία των ψυχών αλλά για τη διαφύλαξη και την ευμάρεια της κοινωνίας... Ένας άνθρωπος γεννιόταν έχοντας μία παγιωμένη σχέση με ορισμένους θεούς τόσο απλά όσο και με τους συνανθρώπους του. Η θρησκεία του, δηλαδή το κομμάτι της συμπεριφοράς που προκαθοριζόταν από τη σχέση του με τους θεούς, ήταν απλά μια πτυχή του γενικού σχήματος συμπεριφοράς που επιβαλλόταν από τη θέση του ως μέλους της κοινωνίας... Η αρχαία θρησκεία δεν αποτελεί παρά ένα μέρος της γενικότερης κοινωνικής τάξης, η οποία αγκαλιάζει εξίσου θεούς και ανθρώπους.

Αυτά έγραψε ο Robertson Smith (: 29-33). Αλλά πέρα από τις διαφορές στο ύφος και τη χρήση του αόριστου χρόνου θα μπορούσαν να είχαν γραφτεί από τον Durkheim.

Μπορώ να κατανοήσω καλύτερα τον Durkheim μέσα από το διάλογο που είχε με τους Άγγλους, όπως είχε αναφέρει και ο Talcott Parsons (1960). Τον Durkheim απασχολούσε ένα συγκεκριμένο πρόβλημα σχετικά με την κοινωνική απαρτίωση, που προέκυψε από τις αδυναμίες της αγγλικής πολιτικής φιλοσοφίας και ειδικά στην περίπτωση του Herbert Spencer. Δεν μπορούσε να υποστηρίξει την ωφελιμιστική θεωρία, σύμφωνα με την οποία η ανάπτυξη της κοινωνίας εξαρτιόταν από την ψυχολογία του ατόμου. Ο Durkheim θέλησε να δείξει ότι κάτι άλλο ήταν αναγκαίο για να κατανοηθεί σωστά η φύση της κοινωνίας: μια από κοινού δέσμευση σε ένα κοινό σύνολο αξιών, μια συλλογική συνείδηση. Την ίδια στιγμή, ακόμη ένας Γάλλος, ο Gustav le Bon (1841-1931), έθετε ως στόχο την αναθεώρηση της επικρατούσας παράδοσης του Bentham. Προχώρησε αναπτύσσοντας μια θεωρία της ψυχολογίας του

όχλου, από την οποία φαίνεται να έχει επηρεαστεί και ο Durkheim. Μπορεί να συγκρίνει κανείς την εξήγηση που δίνει ο Durkheim για τη συγκινησιακή δύναμη των τοτεμικών τελετών (: 241) με την εξήγηση του Le Bon για το επηρεαστικό, συναισθηματικά άγριο ή ηρωικό «πνεύμα του όχλου». Αλλά για να πείσει τους Άγγλους ότι σφάλλουν ο Durkheim είχε στη διάθεσή του ένα καλύτερο μέσο, το έργο ενός άλλου Άγγλου.

Ο Durkheim υιοθέτησε καθ' ολοκληρίαν τον ορισμό του Robertson Smith για την πρωτόγονη θρησκεία ως την καθιερωμένη εκείνη «εκκλησία» η οποία εκφράζει τις αξίες της κοινότητας. Υιοθέτησε, επίσης, αναντίρρητα την άποψη του Robertson Smith για τις τελετές εκείνες που δεν ήταν μέρος της λατρείας των θεών της κοινότητας. Τον ακολούθησε προσδίδοντας στις τελετές αυτές τον όρο «μαγεία» και όρισε τη μαγεία και τους μάγους ως δοξασίες, πρακτικές και πρόσωπα που δεν λειτουργούν στο εσωτερικό της θρησκευτικής κοινότητας της «εκκλησίας» και συχνά δρουν εχθρικά προς αυτήν. Στα χνάρια του Robertson Smith, και ίσως και του Frazer (του οποίου οι πρώτοι τόμοι του *Golden Bough* είχαν ήδη δημοσιευτεί όταν το *Elementary Forms of Religious Life* εκδόθηκε το 1912), παραδέχτηκε ότι οι μαγικές τελετουργίες ήταν μια μορφή πρωτόγονης υγιεινής:

Τα πράγματα που ο μάγος προτείνει να μένουν ξεχωριστά είναι εκείνα τα οποία, λόγω των χαρακτηριστικών τους ιδιοτήτων, δεν γίνεται να αναμιγνύονται και να έρχονται σε επαφή μεταξύ τους χωρίς κίνδυνο...Χρήσιμα γνωμικά: οι πρώτες μορφές απαγορεύσεων στο χώρο της υγιεινής και της ιατρικής.

(: 338)

Συνεπώς η διάκριση ανάμεσα στη μόλυνση και την αληθινή θρη-

σκεία επιβεβαιώθηκε. Οι κανόνες που αφορούν στη μιαρότητα ήταν εκτός του βασικού φάσματος των ενδιαφερόντων του. Δεν τους έδωσε μεγαλύτερη σημασία απ' ότι ο Robertson Smith.

Οποιοσδήποτε, όμως, αυθαίρετος περιορισμός του αντικειμένου μελέτης φέρνει το μελετητή σε δύσκολη θέση. Ο Durkheim κρατώντας σε απόσταση τη μια κατηγορία διαχωρισμών που αντιμετώπιζε ως πρωτόγονη μορφή υγιεινής από μια άλλη κατηγορία που ανήκε, κατά τον ίδιο, στην πρωτόγονη θρησκεία, στην ουσία υπονόμευσε το δικό του ορισμό για τη θρησκεία. Στα πρώτα του κεφάλαια συνοψίζει και απορρίπτει τους μη-ικανοποιητικούς ορισμούς της θρησκείας. Απορρίπτει κάθε προσπάθεια να οριστεί η θρησκεία με βάση τις έννοιες του μυστηρίου και του δέους, καθώς επίσης και τον ορισμό του Tylor για τη θρησκεία ως την πίστη σε πνευματικά όντα. Συνεχίζει υιοθετώντας δύο κριτήρια που υποθέτει ότι τελικά συμπίπτουν: το πρώτο, το είδαμε. Είναι η συλλογική οργάνωση των ανθρώπων για τη λατρεία της κοινότητας και το δεύτερο είναι ο διαχωρισμός του ιερού από το κοσμικό. Το ιερό είναι το αντικείμενο της λατρείας της κοινότητας και μπορεί να προσδιοριστεί μέσα από κανόνες που εκφράζουν ουσιαστικά το μολυσματικό του χαρακτήρα.

Εμμένοντας σε μια πλήρη ρήξη ανάμεσα στη σφαίρα του ιερού και στη σφαίρα του κοσμικού, ανάμεσα στην κοσμική και τη θρησκευτική συμπεριφορά, ο Durkheim δεν ακολουθεί τα βήματα του Robertson Smith. Καθότι ο τελευταίος υιοθέτησε την αντίθετη άποψη και επέμενε (: 29 κ.ε.) ότι «δεν υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στη σφαίρα της θρησκείας και της κανονικής ζωής». Η καθολική αντίθεση ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό φαίνεται να υπήρξε αναγκαίο βήμα στη θεωρία του Durkheim για την κοινωνική απαρτίωση. Εξέφραζε την αντίθεση ανάμεσα στο άτομο και την

κοινωνία. Η κοινωνική συνείδηση προβαλλόταν πέρα και πάνω από το άτομο-μέλος της κοινωνίας σε κάτι εντελώς έτερο, εξωτερικό και ιδιαιτέρως ισχυρό. Κατά συνέπεια, ο Durkheim επιμένει ότι οι κανόνες του διαχωρισμού χαρακτηρίζουν το ιερό, που είναι το διαμετρικά αντίθετο του κοσμικού. Στη συνέχεια, μέσα από όλο το επιχείρημά του, αναζητά το λόγο για τον οποίο το ιερό θα πρέπει να είναι μολυσματικό. Στο ερώτημα αυτό απαντά με αναφορά στην πλασματική, αφαιρετική φύση των θρησκευτικών οντοτήτων. Πρόκειται απλώς για ιδέες που απορρέουν από την εμπειρία της κοινωνίας, για συλλογικές ιδέες που προβάλλονται προς τα έξω, απλές εκφράσεις ηθικής. Επομένως, δεν έχουν κάποιο σταθερό, υλικό σημείο αναφοράς. Ακόμη και τα είδωλα των θεών είναι απλώς τα υλικά εμβλήματα των άυλων δυνάμεων, οι οποίες προκύπτουν μέσα από τις κοινωνικές διαδικασίες. Επομένως, οι θρησκευτικές οντότητες είναι δίχως ρίζες, ρευστές, επιρρεπείς στη διάχυση και τη μέθεξη με άλλες εμπειρίες. Κινδυνεύουν από τη φύση τους να χάσουν ανά πάσα στιγμή το διακριτό και υποχρεωτικό χαρακτήρα τους. Το ιερό πρέπει να προφυλάσσεται διαρκώς με απαγορεύσεις. Το ιερό πρέπει πάντα να αντιμετωπίζεται ως μολυσματικό, διότι οποιαδήποτε σχέση με αυτό εκφράζεται υποχρεωτικά μέσα από τελετουργίες διαχωρισμού και οριοθέτησης, αλλά και μέσα από πεποιθήσεις που αφορούν στον κίνδυνο παραβίασης απαγορευμένων ορίων.

Υπάρχει ωστόσο μια μικρή δυσκολία στην προσέγγιση αυτή: εάν το ιερό χαρακτηρίζεται από το μολυσματικό του χαρακτήρα, σε τι διαφέρει τότε από τη μη-ιερή μαγεία, που έχει το ίδιο χαρακτηριστικό; Ποια είναι η κατάσταση αυτού του άλλου είδους της μολυσματικής ιδιότητας που δεν προκύπτει από την κοινωνική διαδικασία; Γιατί στις μαγικές δοξασίες δίνουμε τον όρο πρωτόγονη

υγιεινή και όχι πρωτόγονη θρησκεία; Τα προβλήματα αυτά δεν ενδιέφεραν τον Durkheim. Ακολούθησε το Robertson Smith στην απόσπαση της μαγείας από την ηθική και τη θρησκεία, κληροδοτώντας μας μια συγκεχυμένη εικόνα σχετικά με τις ιδέες γύρω από τη μαγεία. Από τότε οι λόγιοι ψάχνουν απελπισμένα για έναν ικανοποιητικό ορισμό για τις μαγικές δοξασίες για να διερευνήσουν στη συνέχεια τη νοοτροπία των ανθρώπων εκείνων που ακολουθούσαν αυτές τις δοξασίες.

Τώρα, πλέον, είναι εύκολο να διαπιστώσει κανείς ότι ο Durkheim συνηγορούσε υπέρ μιας άκρως ολοπαγούς θεώρησης της κοινωνικής κοινότητας. Θα πρέπει να ξεκινήσουμε αναγνωρίζοντας ότι η κοινοτική ζωή είναι μια πολύ πιο σύνθετη εμπειρία απ' όσο ο ίδιος πίστευε. Εν συνεχεία παρατηρούμε ότι η άποψη του Durkheim για την τελετουργία ως σύμβολο των κοινωνικών διαδικασιών, μπορεί να επεκταθεί ώστε να συμπεριλάβει και τα δυο είδη πίστης στη μόλυνση, τη θρησκευτική και τη μαγική. Εάν είχε διαισθανθεί ότι αναλύοντας μια τελετουργία όλοι οι κανόνες, που αποκαλούσε κανόνες υγιεινής, ενέχουν κοινωνικό συμβολισμό, τότε πιθανώς να είχε απορρίψει με ευκολία την κατηγορία της μαγείας. Στο θέμα αυτό θα επιστρέψω. Για να το αναπτύξουμε, όμως, θα πρέπει να καθαρίσουμε πρώτα το τοπίο από ένα άλλο σύνολο προκαταλήψεων, που προέρχονται και πάλι από το Robertson Smith.

Ο Frazer δεν ενδιαφερόταν για τις κοινωνικές επιπτώσεις του έργου του Robertson Smith. Πράγματι φαίνεται να μην έχει δείξει κανένας σχεδόν ενδιαφέρον για το κυρίως θέμα του έργου του. Αντ' αυτού επικεντρώθηκε στη μαγεία, κατάλοιπο που ο Robertson Smith είχε παρεμπιπτόντως αποκλείσει από τον ορισμό της πραγματικής θρησκείας. Έδειξε ότι οι μαγικές δοξασίες παρουσίαζαν κάποιες κανονικότητες οι οποίες θα μπορούσαν να κατη-

γοριοποιηθούν. Μια λεπτομερής μελέτη έδειξε ότι η μαγεία αποτελούσε κάτι παραπάνω από απλούς κανόνες αποφυγής μιας σκοτεινής μόλυνσης. Κάποιες πράξεις μαγείας σπόχευαν στην απόκτηση ωφελημάτων και άλλες στην αποτροπή του κακού. Επομένως, το πεδίο της συμπεριφοράς που ο Robertson Smith ονόμασε «δεισιδαιμονία» περιείχε κάτι περισσότερο από τους κανόνες αποφυγής της μιαρότητας. Η μόλυνση ωστόσο φαινόταν να αποτελεί μία από τις κατευθυντήριες αρχές του πεδίου αυτού. Η άλλη αρχή ήταν η δοξασία σχετικά με τη μεταφορά ιδιοτήτων μέσω της συμπάθειας ή της ομοιότητας. Σύμφωνα με τους αποκαλούμενους ως «κανόνες της μαγείας», ο μάγος μπορεί να επιφέρει μια αλλαγή στα γεγονότα είτε διαμέσου μιας μιμητικής πράξης είτε θέτοντας σε λειτουργία τις μεταδοτικές δυνάμεις. Όταν ο Frazer τελείωσε την έρευνά του γύρω από τη μαγεία ουσιαστικά δεν είχε κάνει τίποτα παραπάνω από το να κατονομάσει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ένα πράγμα μπορεί να συμβολίζει κάτι άλλο. Εάν δεν είχε πεισθεί ότι οι άγριοι σκέφτονται με εντελώς διαφορετικό τρόπο από εμάς, μπορεί και να έμενε ικανοποιημένος με τη θεώρηση της μαγείας ως συμβολικής δράσης και τίποτα περισσότερο. Θα μπορούσε τότε να είχε συνεργαστεί με τον Durkheim και τη γαλλική Κοινωνιολογική Σχολή και ο διάλογος ανάμεσα στα δύο άκρα της Μάγχης θα είχε αποβεί πιο καρποφόρος για την αγγλική σκέψη του 19ου αιώνα. Αντί για αυτό, επεξεργάστηκε πρόχειρα τους εξελικτικούς ισχυρισμούς που διαφαίνονταν στο έργο του Robertson Smith και προσδιόρισε τρία στάδια ανάπτυξης του ανθρώπινου πολιτισμού.

Η μαγεία αποτελούσε το πρώτο στάδιο, η θρησκεία το δεύτερο, η επιστήμη το τρίτο. Το επιχείρημά του αναπτύσσεται βάσει ενός είδους Χεγκελιανής διαλεκτικής, αφού η μαγεία, θεωρούμενη ως πρωτόγονη επιστήμη, είχε ηττηθεί από την ίδια της την ανεπάρ-

κεια. Στη μαγεία ήρθε να προστεθεί η θρησκεία, ένα είδος ιερατικής και πολιτικής απάτης. Από τη θέση της μαγείας αναδύθηκε η *αντίθεση*, η θρησκεία, και η *σύνθεση**, η σύγχρονη αποτελεσματική επιστήμη η οποία αντικατέστησε τόσο τη μαγεία όσο και τη θρησκεία. Η ανάλυση αυτή, πιστή στο συρμό της εποχής, ήταν ωστόσο ατεκμηρίωτη. Το εξελικτικό σχήμα του Frazer βασιζόταν μόνον σε κάποιους άκριτους ισχυρισμούς όπως είχαν προκύψει από τις καθημερινές συζητήσεις του καιρού του. Ένας τέτοιος ισχυρισμός ήταν ότι η ηθική εκλέπτυνση αποτελεί σημάδι ανώτερου πολιτισμού. Ένας άλλος ισχυρισμός του ήταν ότι η μαγεία δεν έχει καμία σχέση με την ηθική ή τη θρησκεία. Πάνω στη βάση αυτή κατασκεύασε μια εικόνα των αρχέγονων προγόνων μας με τη σκέψη τους να κυριαρχείται από τη μαγεία. Γι' αυτούς, το σύμπαν λειτουργούσε μέσω απρόσωπων, μηχανιστικών αρχών. Αναζητώντας το σωστό τρόπο για να το ελέγξουν, κατέληξαν σε κάποιες ορθές αρχές, η συγκεχυμένη όμως πνευματική τους κατάσταση, τούς οδήγησε να πιστέψουν ότι οι λέξεις και τα σημεία μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία. Η μαγεία προήλθε από την ανικανότητα του πρώτου ανθρώπου να διακρίνει ανάμεσα στους δικούς του υποκειμενικούς συνειρμούς και την αντικειμενική εξωτερική πραγματικότητα. Η καταγωγή της μαγείας ήταν βασισμένη σε ένα λάθος. Δεν υπήρχε καμία αμφιβολία για αυτό, ο άγριος ήταν ένας εύπιστος ανόητος.

> Συνεπώς οι τελετουργίες που λάμβαναν χώρα σε πολλά μέρη για να επισπεύσουν την αναχώρηση του χειμώνα ή για να αναστείλουν την απομάκρυνση του καλοκαιριού, υπό μια έννοια αποτελούσαν μια προσπάθεια δημιουργίας του κόσμου από την αρχή, «να ξαναπλαστεί πιο κοντά στις βαθύτερες επιθυμίες μας». Εάν όμως βάλουμε τους εαυτούς μας στη θέση των παλαιότερων σοφών οι οποίοι μηχανεύτηκαν τόσο αδύναμα μέσα για την επίτευξη ενός τόσο μεγάλου στόχου, θα πρέπει να απαλλαγούμε από τις σύγχρονες αντιλήψεις μας σχετικά με την απεραντοσύνη του Σύμπαντος και τη μικρότητα και ασημαντότητα της θέσης που κατέχει ο άνθρωπος μέσα σ' αυτό... Για τον άγριο, τα βουνά που σχηματίζουν τον ορατό ορίζοντα και η θάλασσα που απλώνεται για να τον συναντήσει, αποτελούν το τέλος του κόσμου. Ποτέ δεν περπάτησε πέρα από τα στενά αυτά όρια... Σπάνια σκέφτεται για το μέλλον και για το παρελθόν, ξέρει μόνον αυτά που έχουν μεταδοθεί από στόμα σε στόμα από τους άγριους προγόνους του. Το να φανταστεί, επομένως, ότι ένας κόσμος έτσι οριοθετημένος στο χώρο και το χρόνο είχε δημιουργηθεί από τις προσπάθειες ή από τη βούληση μιας οντότητας σαν τον ίδιο, δεν είναι κάτι που του φαίνεται απίστευτο και μπορεί χωρίς μεγάλη δυσκολία να φανταστεί ότι και ο ίδιος μπορεί κάθε χρόνο να επαναλαμβάνει το έργο της δημιουργίας μέσα από τις μαγείες και τις επωδές του.
>
> (*The Spirits of the Corn and Wild*, II, σελ.109)

Είναι δύσκολο να συγχωρήσουμε το Frazer για την αδιαφορία και τη φανερή περιφρόνησή του απέναντι στην πρωτόγονη κοινωνία. Το τελευταίο κεφάλαιο τού βιβλίου του "Ταμπού και οι κίνδυνοι της Ψυχής" έχει τίτλο "Το χρέος μας στους Άγριους". Πιθανόν να είχε εισαχθεί ως απάντηση στις επιστολές από αναγνώστες που του ζητούσαν να αναγνωρίσει τη σοφία και το φιλοσοφικό βάθος των πρωτόγονων πολιτισμών που γνώριζαν οι ίδιοι. Στις υποσημειώσεις του Frazer βρίσκει κανείς χρήσιμα αποσπάσματα αυτής της αλληλογραφίας, δεν κατορθώνει όμως να προσαρμόσει τις δικές του προκατειλλημένες απόψεις ώστε να τα λάβει υπ' όψη του. Το κεφάλαιο αυτό σκόπευε να αποτίσει φόρο τιμής στην πρωτόγονη φιλοσοφία, καθώς όμως ο Frazer δεν μπορούσε να αιτιολογήσει τον όποιο σεβασμό απέναντι στις ίδιες ιδέες, τις οποίες στο παρελ-

* Στο πρωτότυπο, γίνεται η χρήση των όρων: *antithesis, synthesis*. (Σ.τ.Μ.)

θόν είχε στο έπακρο περιγράψει ως παιδαριώδεις, ο φόρος τιμής δεν ήταν τίποτα παραπάνω από μια ρητορική έκφραση σεβασμού. Δύσκολα βρίσκει κανείς τέτοιο δείγμα πομπώδους συγκατάβασης:

> Σε τελική ανάλυση, οι ομοιότητές μας με τον άγριο παραμένουν πολύ περισσότερες από τις διαφορές...Εξάλλου, αυτό που ονομάζουμε αλήθεια δεν είναι παρά η υπόθεση που θεωρούμε πιο αποτελεσματική. Συνοψίζοντας, συνεπώς, τις γνώμες και τις πρακτικές τραχύτερων εποχών και φυλών καλά θα κάνουμε να δούμε με επιείκεια τα λάθη τους ως αναπόφευκτα ολισθήματα που έλαβαν χώρα κατά την αναζήτηση της αλήθειας....

Ο Frazer είχε τους επικριτές του, οι οποίοι είχαν προσελκύσει την προσοχή κατά την εποχή εκείνη. Στην Αγγλία, όμως, χωρίς καμία αμφιβολία, ο Frazer θριάμβευσε. Άλλωστε, ακόμη και σήμερα δεν εξακολουθεί να πουλάει η συντομευμένη έκδοση του Χρυσού Κλώνου; Δεν παραδίδονται τακτικά οι διαλέξεις προς τιμήν του Frazer (Γνωστή ως Frazer Memorial Lecture); Εν μέρει ήταν αυτή η απλοϊκότητα των απόψεων του, εν μέρει η ακούραστη ενέργεια με την οποία εξέδιδε τον ένα τόμο μετά τον άλλο, πάνω από όλα όμως ήταν το πομπώδες και σαγηνευτικό ύφος της γραφής του, που οδήγησε στην τόσο μεγάλη διάδοση του έργου του. Σχεδόν σε κάθε μελέτη αρχαίων πολιτισμών είναι βέβαιο ότι θα βρει κανείς συνεχείς αναφορές στον πρωτογονισμό και στο χαρακτηριστικό του γνώρισμα, δηλαδή τη μαγική μη-ηθική δεισιδαιμονία.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τον Cassirer, αναφερόμενο στο Ζωροαστρισμό και θα αναγνωρίσουμε τα θέματα που αναπτύσσονται και στο *Χρυσό Κλώνο*:

> Ακόμη και η φύση αποκτά νέα μορφή, αφού δεν γίνεται αντιληπτή παρά μέσα από τον καθρέπτη της ηθικής ζωής. Η φύση...γίνεται αντιληπτή ως η σφαίρα του νόμου και της νομιμότητας. Στην Ζωροαστρική θρησκεία η φύση περιγράφεται με την έννοια Asha. Η Asha είναι η σοφία της φύσης που αντανακλά τη σοφία του δημιουργού της, του Ahura Mazda, του «σοφού Κυρίου». Αυτή η παγκόσμια, αιώνια, απαράβατη τάξη κυβερνά τον κόσμο και καθορίζει όλα τα μεμονωμένα γεγονότα: την πορεία του ήλιου, του φεγγαριού και των άστρων, την ανάπτυξη των φυτών και των ζώων, την κατεύθυνση των ανέμων και των σύννεφων. Όλα αυτά διατηρούνται και προστατεύονται, όχι από απλές φυσικές δυνάμεις αλλά από τη δύναμη του Καλού...το ηθικό νόημα έχει αντικαταστήσει και εκτοπίσει το μαγικό νόημα
>
> (1944: 100)

Η εξετάζοντας μια πιο πρόσφατη πηγή πάνω στο ίδιο αντικείμενο, βλέπουμε τον καθηγητή Zaehner να σημειώνει περίλυπα ότι ακόμη και τα λιγότερο προβληματικά Ζωροαστρικά κείμενα ασχολούνται μονάχα με κανόνες καθαρότητας και συνεπώς δεν παρουσιάζουν ενδιαφέρον:

> ...μόνο στο Vivevdat, με τις ζοφερές εντολές σχετικά με την τελετουργική καθαρότητα και με την απαρίθμηση απίθανων τιμωριών για γελοία αδικήματα, μπορούν οι μεταφραστές να δείξουν μια ανεκτή κατανόηση του κειμένου.
>
> (: 25-6)

Κάπως έτσι οπωσδήποτε θα συνελάμβανε αυτού του είδους τους κανόνες ο Robertson Smith. Μπορούμε, όμως, να είμαστε βέβαιοι ότι έχουμε καλύψει το θέμα εβδομήντα χρόνια αργότερα;

Στις μελέτες της Παλαιάς Διαθήκης είναι διαδεδομένη η άποψη ότι οι πρωτόγονοι άνθρωποι χρησιμοποιούν τις τελετές μαγικά, με έναν δηλαδή μηχανικό, εργαλειακό τρόπο. «Στο πρώιμο Ισραήλ, όσον αφορά στο θεό, σπάνια υπάρχει η διάκριση ανάμεσα σε αυτό

που ονομάζουμε εκούσια και ακούσια αμαρτία» (Osterley & Box). «Για τους Εβραίους του 5ου αιώνα π.Χ.», γράφει ο καθηγητής James, «η εξιλέωση ήταν απλά μια μηχανιστική διαδικασία που περιοριζόταν στην απόπλυση της υλικής ακαθαρσίας» (1938). Η ιστορία των Ισραηλιτών παρουσιάζεται μερικές φορές ως μάχη ανάμεσα στους προφήτες και τους ανθρώπους και ενώ οι μεν απαιτούσαν την εσωτερική ένωση με το Θεό, οι δε ήταν εκτεθειμένοι ανά πάσα στιγμή στον κίνδυνο να ξανακυλήσουν στην πρωτόγονη κατάσταση μαγείας, στην οποία ήταν ιδιαίτερα επιρρεπείς όταν βρίσκονταν σε επαφή με άλλους πιο πρωτόγονους πολιτισμούς. Το παράδοξο είναι ότι με τη σύνταξη του Ιερατικού Κώδικα η κατάσταση αυτή της μαγείας φάνηκε τελικά να υπερισχύει. Εάν ονομάζαμε μαγεία την πίστη στη δραστική δύναμη της ιεροτελεστίας κατά τις ύστερες, αλλά και κατά τις αρχικές της εκφάνσεις, τότε θα χανόταν η χρησιμότητα της μαγείας ως μονάδας μέτρησης του πρωτογονισμού. Θα περίμενε κανείς ότι η λέξη αυτή θα εξαλείφονταν από τις μελέτες της Παλαιάς Διαθήκης. Παραμένει ζωντανή, όμως, μαζί με το *Ταμπού* και το *μάνα*, για να δώσει έμφαση στη διαφορετικότητα της εμπειρίας της ισραηλίτικης θρησκείας σε αντίθεση με τη σημιτική ειδωλολατρία. Ο Eichrodt χρησιμοποιεί ιδιαίτερα ελεύθερα τους όρους αυτούς (σελ. 438, 453):

> Ήδη έχει γίνει λόγος για τη μαγική ενέργεια που αποδίδεται στις βαβυλώνιες ιεροτελεστίες και στις επωδές εξιλέωσης και αυτό φαίνεται ξεκάθαρα αν θυμηθεί κανείς ότι η εξομολόγηση της αμαρτίας ουσιαστικά αποτελεί μέρος της τελετής του εξορκισμού και έχει *ex opere operato** δραστικότητα. (: 166)

* *ex opere operato:* εκ του τελεσθέντος έργου. (Σ.τ.Μ.)

Ο Eichrodt συνεχίζει παραθέτοντας τους Ψαλμούς 40, 7, και 69, 31, ως «αντίθετους στην τάση που έχει το ιλαστήριο σύστημα να θεωρεί τη συγχώρηση των αμαρτιών ως μια διαδικασία μηχανική». Στη σελίδα 119, ισχυρίζεται πάλι πως οι πρωτόγονες θρησκευτικές έννοιες είναι «υλιστικές». Το μεγαλύτερο μέρος τού, κατά τα άλλα εντυπωσιακού, βιβλίου βασίζεται στον ισχυρισμό ότι η τελετουργία, η οποία λειτουργεί *ex opere operato*, είναι πρωτόγονη και χρονικά προγενέστερη συγκρινόμενη με την τελετουργία εκείνη η οποία συμβολίζει εσωτερικές πνευματικές καταστάσεις. Μερικές φορές, όμως, η ατεκμηρίωτη *a priori* φύση του ισχυρισμού αυτού φαίνεται να φέρνει το συγγραφέα σε αμηχανία:

> Η πιο συχνή απ' όλες τις εκφράσεις για την εξιλέωση, η έκφραση *kipper*, παραπέμπει κι' αυτή προς αυτήν την κατεύθυνση, εάν το αρχικό νόημα του όρου μπορεί, βάσει των Βαβυλώνιων και Ασσύριων παραλληλισμών, να οριστεί ως «σφούγγισμα». Εδώ, η θεμελιώδης έννοια της αμαρτίας παραπέμπει σε υλική ακαθαρσία και το αίμα, ως καθαγιασμένη ουσία προικισμένη με θαυματουργή δύναμη, αναμένεται να εξαλείψει σχεδόν αυτομάτως το στίγμα της αμαρτίας.

Ακολουθεί στη συνέχεια μια ιδέα που θα προκαλούσε πολλές αναθεωρήσεις εάν είχε ληφθεί σοβαρά υπ' όψη:

> Δεδομένου όμως ότι το παράγωγο, αραβικής προέλευσης, φαίνεται πολύ πιθανόν να έχει και την έννοια του «καλύπτω», μπορεί κάλλιστα η ιδέα αυτή να παραπέμπει στην απόκρυψη της ενοχής κάποιου από τα μάτια του θιγόμενου προσώπου μέσα από μια επανορθωτική πράξη, που σε αντίθεση θα υπογράμμιζε τον προσωπικό χαρακτήρα της εξιλεωτικής πράξης.
>
> (: 162)

Συνεπώς, ο Eichrodt κατά το ήμισυ τουλάχιστον, είναι υποχωρητικός όσον αφορά στους Βαβυλώνιους – ίσως κι εκείνοι να είχαν κάποια γνώση για την αληθινή εσωτερική θρησκεία, ίσως η ισραηλίτικη θρησκευτική εμπειρία να μην ξεχώριζε τόσο και με τέτοιο μοναδικά σαφή τρόπο από την περιβάλλουσα παγανιστική μαγεία.

Κάποιους από τους ίδιους ισχυρισμούς βλέπουμε να κυριαρχούν και στην ερμηνεία των έργων της ελληνικής γραμματείας. Ο καθηγητής Finley, σχολιάζοντας την κοινωνική ζωή και τα πιστεύω του Ομηρικού κόσμου, εφαρμόζει μία ανάλυση βασισμένη στην ηθική για να διακρίνει τα προγενέστερα από τα ύστερα στοιχεία της πίστης (: 147, 151, 157).

Από την άλλη ο Moulinier, ένας λόγιος Γάλλος κλασικιστής, καταθέτει μια περιεκτική μελέτη των ιδεών της καθαρότητας και της μιαρότητας που χαρακτηρίζουν την ελληνική σκέψη. Μακριά από την επιρροή του Robertson Smith, η προσέγγισή του φαίνεται εντελώς εμπειρική σύμφωνα με τα σύγχρονα ανθρωπολογικά πρότυπα. Η ελληνική σκέψη φαίνεται ότι ήταν σχετικά ελεύθερη από τελετουργίες σχετικά με τη μίανση κατά την ιστορική περίοδο που περιγράφει ο Όμηρος (εάν υπήρχε τέτοια περίοδος), ενώ ένα σύμπλεγμα εννοιών για τη μίανση εμφανίζεται αργότερα και εκφράζεται από τους κλασικούς δραματουργούς. Ο ανθρωπολόγος, αδύναμος στην κλασική παιδεία, αναζητά μια εξειδικευμένη καθοδήγηση σχετικά με την εμπιστοσύνη που μπορεί να δείξει σ' αυτόν το συγγραφέα, καθώς το υλικό του είναι συναρπαστικό και ικανό να πείσει τον απλό άνθρωπο. Δυστυχώς, όμως, το βιβλίο καταδικάζεται συνολικά στο *Journal of Hellenic Studies* από έναν Άγγλο κριτικό που το βρίσκει ανεπαρκές για την ανθρωπολογία του 19ου αιώνα.

> ...ο συγγραφέας αυτοπαγιδεύθηκε χωρίς λόγο. Φαίνεται να αγνοεί το μεγάλο όγκο συγκριτικού υλικού που είναι διαθέσιμος σε κάθε μελετητή της καθαρότητας, της μιαρότητας και του εξαγνισμού... Ένα σχετικά μέτριο επίπεδο ανθρωπολογικής γνώσης θα του επεσήμανε ότι μια τόσο παλιά έννοια, όπως η έννοια της μιαρότητας που προκύπτει από το χυμένο αίμα, ανήκει σε μια περίοδο που η κοινότητα αποτελούσε ολόκληρο τον κόσμο... Στη σελίδα 277 χρησιμοποιεί τη λέξη «ταμπού», αλλά μονάχα για να δείξει ότι δεν έχει ξεκάθαρη άποψη για τη σημασία του όρου.»
>
> (Rose, 1954)

Από την άλλη, ένας άλλος κριτικός ο Whatmough, χωρίς τη δέσμευση μιας γεμάτης αμφιβολίες ανθρωπολογικής παιδείας, προτείνει ανεπιφύλακτα τη δουλειά του Moulinier.

Αυτά τα σκόρπια αποσπάσματα, τυχαία επιλεγμένα –εύκολα θα μπορούσαμε να προσθέσουμε πολλά περισσότερα– καταδεικνύουν την ευρύτατη επιρροή του Frazer. Σημάδεψε βαθιά και τον ανθρωπολογικό κλάδο. Όσον αφορά στη συγκριτική μελέτη της θρησκείας, όταν ο Frazer εστίασε το ενδιαφέρον του στις εσφαλμένες πεποιθήσεις γύρω από τη δραστικότητα της μαγείας, οι Βρετανοί ανθρωπολόγοι αποδέχτηκαν πλήρως αυτή την άποψη, αν και από καιρό είχαν απορρίψει την εξελικτική υπόθεση, η οποία για το Frazer διατηρούσε το ενδιαφέρον της. Έτσι, συνεχίζουμε να διαβάζουμε λόγιες αναλύσεις ειδημόνων για τη σχέση ανάμεσα στη μαγεία και την επιστήμη, η θεωρητική σημασία των οποίων παραμένει, εντούτοις, σκοτεινή.

Σε γενικές γραμμές, η επιρροή του Frazer υπήρξε καταστροφική. Υιοθέτησε από τη διδασκαλία του Robertson Smith τα πιο περιθωριακά θέματα και διαιώνισε μια λανθασμένη διχοτόμηση ανάμεσα στη θρησκεία και τη μαγεία. Διέδωσε ένα λανθασμένο

ισχυρισμό για την πρωτόγονη θεώρηση του σύμπαντος, ότι κινείται δηλαδή βάσει μηχανικών συμβόλων, και έναν ακόμη: ότι η ηθική είναι άγνωστη στην πρωτόγονη θρησκεία. Προτού μπορέσουμε να προσεγγίσουμε το αντικείμενο της τελετουργικής βεβήλωσης, οι ισχυρισμοί αυτοί θα πρέπει να αναθεωρηθούν. Από το λανθασμένο αυτό διαχωρισμό της ανθρώπινης εμπειρίας ανακύπτουν δυσεπίλυτοι γρίφοι στη συγκριτική μελέτη της θρησκείας. Στο βιβλίο αυτό προσπαθούμε να επανασυνδέσουμε κάποια από τα διαχωρισμένα αυτά κομμάτια.

Καταρχάς, δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τη θρησκεία εάν περιοριστούμε μόνο στην πίστη σε πνευματικά όντα, όσο και αν βελτιωθεί η προσέγγιση αυτή. Σε κάποια σημεία της διερεύνησής μας θα πρέπει να εξετάσουμε όλες εκείνες τις πεποιθήσεις που διασώζονται και αναφέρονται σε άλλα όντα: ζόμπι, προγόνους, δαίμονες, νεράιδες. Ακολουθώντας τις θέσεις του Robertson Smith, δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι κατηγοριοποιώντας όλο τον πνευματικό πληθυσμό του σύμπαντος θα γίνει κατανοητή η ουσία της θρησκείας. Αντί να μας απασχολούν οι αλλαγές στους ορισμούς, θα ήταν καλύτερο να συγκρίνουμε τις ανθρώπινες απόψεις σχετικά με τη μοίρα του ανθρώπου και τη θέση του στο σύμπαν. Κατά δεύτερο λόγο, δεν είναι δυνατόν να κατανοήσουμε τις ιδέες των άλλων για τη μόλυνση, ιερή ή κοσμική, εάν δεν καταφέρουμε να αντιμετωπίσουμε τις δικές μας.

2
ΚΟΣΜΙΚΗ ΒΕΒΗΛΩΣΗ

Ο ιατρικός υλισμός προκαλούσε πάντα σύγχυση στη συγκριτική μελέτη των θρησκειών. Μερικοί υποστηρίζουν ότι ακόμη και οι πλέον εξωτικές από τις αρχαίες τελετές έχουν τη βάση τους στην υγιεινή. Άλλοι πάλι, αν και δέχονται ότι η πρωτόγονη τελετουργία έχει ως αντικείμενό της την υγιεινή, διαφωνούν ως προς το βάσιμο αυτών των αντιλήψεων. Για αυτούς υπάρχει μεγάλο χάσμα ανάμεσα στις δικές μας ορθές περί υγιεινής ιδέες και τις πρωτόγονες εσφαλμένες, αστήρικτες ιδέες και προτιμήσεις. Και οι δύο, όμως, αυτές ιατρικές προσεγγίσεις για την τελετουργία αποβαίνουν άκαρπες λόγω της αποτυχίας τους να έρθουν αντιμέτωπες με τις δικές μας ιδέες περί υγιεινής και ακαθαρσίας.

Η πρώτη από τις παραπάνω δύο προσεγγίσεις, συνεπάγεται ότι αν διαθέταμε όλα τα δεδομένα του προβλήματος θα μπορούσαμε να αιτιολογήσουμε την ορθολογική βάση της πρωτόγονης τελετουργίας. Ως ερμηνεία ο τρόπος αυτός σκέψης είναι εσκεμμένα πεζός. Η σημασία του θυμιάματος δεν είναι ότι συμβολίζει τον αναδυόμενο καπνό της θυσίας, αλλά ότι αποτελεί ένα μέσο για να γίνει υποφερτή η μυρωδιά της ανθρώπινης απλυσιάς. Η αποφυγή του χοιρινού στην ισλαμική και ιουδαϊκή παράδοση εξηγείται βάσει του κινδύνου της κατανάλωσης χοιρινού σε θερμά κλίματα.

Η αλήθεια είναι ότι μπορεί να υπάρξει θαυμάσια αντιστοιχία ανάμεσα στην αποφυγή των μολυσματικών ασθενειών και την τε-

λετουργική αποφυγή. Οι πρακτικές καθαρισμού και διαχωρισμού που υπηρετούν έναν πρακτικό σκοπό μπορούν την ίδια στιγμή να εκφράζουν και θρησκευτικά θέματα. Έτσι, έχει υποστηριχτεί ότι ο κανόνας που επιβάλλει στους Ιουδαίους να πλένονται πριν από το φαγητό μπορεί να έχει συμβάλει στην ανοσία τους στην πανώλη. Αλλά, άλλο πράγμα είναι να επισημαίνει κανείς τα παράπλευρα οφέλη των τελετουργικών πρακτικών και άλλο να χρησιμοποιεί τα υποπροϊόντα αυτά ως επαρκή εξήγηση των τελετουργιών. Ακόμη κι αν κάποιοι από τους κανόνες του Μωυσή ήταν ευεργετικοί για την υγιεινή είναι κρίμα να μην αντιμετωπίζουμε τον τελευταίο ως έναν πνευματικό ηγέτη αλλά ως έναν φωτισμένο διαχειριστή της δημόσιας υγείας.

Παραπέμπω σ' ένα σχολιασμό πάνω στους διαιτητικούς κανόνες του Μωυσή, που χρονολογείται το 1841:

> ...Το πιο πιθανό είναι ότι η βασική αρχή που καθορίζει τους νόμους αυτού του κεφαλαίου εντοπίζεται στο πεδίο της υγιεινής και της προώθησης της υγιεινής διαβίωσης....Η θεωρία γύρω από τις παρασιτικές και τις μεταδοτικές ασθένειες, που έχει κατακτήσει μια τόσο μεγάλη θέση στη σύγχρονη παθολογία, φαίνεται να απασχολούσε το νου του Μωυσή και να διέπει όλους τους κανόνες του περί υγιεινής. Αποκλείει από την Εβραϊκή δίαιτα ειδικά τα ζώα εκείνα που είναι επιρρεπή στα παράσιτα και διατάζει τον καθαρισμό των ζώων από το αίμα τους πριν την κατανάλωσή τους για την αποφυγή των μικροβίων και των σπορίων των μεταδοτικών ασθενειών που κυκλοφορούν στο αίμα...
>
> (Kellog)

Συνεχίζει παραθέτοντας αποδείξεις ότι οι Εβραίοι της Ευρώπης έχουν υψηλότερο όριο ζωής και ανοσία στους λοιμούς, πλεονεκτήματα τα οποία αποδίδει στους διαιτητικούς τους περιορισμούς. Όταν ο Kellog γράφει για παράσιτα είναι απίθανο να έχει στο

μυαλό του το σκουλήκι της τριχινίασης, αφού έως το 1828 δεν ήταν γνωστή η παρουσία του και θεωρείτο ακίνδυνο για τον άνθρωπο έως και το 1860 (Hegner, Root και Augustine, 1924: 439).

Για μια πρόσφατη εκδοχή της ίδιας άποψης σας παραπέμπω στην αναφορά του Ajose για την ιατρική αξία των αρχαίων νιγηριανών πρακτικών (1957). Για παράδειγμα, η λατρεία της θεάς της ευλογιάς στους Yoruba απαιτεί την απομόνωση των ασθενών και τη θεραπεία τους μόνον από κάποιον ιερέα που έχει ανακάμψει από την αρρώστια στο παρελθόν, που έχει δηλαδή ανοσία. Επιπλέον, οι Yoruba χρησιμοποιούν το αριστερό χέρι για να χειριστούν οτιδήποτε βρώμικο:

> ...το δεξί χέρι χρησιμοποιείται για το φαγητό και οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τον κίνδυνο μόλυνσης της τροφής που θα μπορούσε να προκύψει εάν η διάκριση αυτή (μεταξύ των δύο χεριών) δεν τηρούνταν.

Ο Πατέρας Lagrange είχε και αυτός την ίδια άποψη:

> Η μιαρότητα, δεν το αρνούμαστε, έχει ένα θρησκευτικό χαρακτήρα, ή τουλάχιστον προσεγγίζει το υποτιθέμενο υπερφυσικό· ουσιαστικά όμως δεν είναι παρά μια υγειονομική προφύλαξη. Το νερό δεν υποκαθιστά εδώ τα αντισηπτικά;
>
> (: 155)

Μπορεί όντως η αρχαία παράδοση των Ισραηλιτών να εμπεριείχε τη γνώση ότι οι χοίροι αποτελούν επικίνδυνη τροφή για τους ανθρώπους. Τα πάντα είναι πιθανά. Ας σημειωθεί, όμως, ότι αυτός δεν είναι ο λόγος που δίδεται στο Λευιτικόν* για την απαγόρευση

* Το Λευιτικόν είναι το τρίτο βιβλίο της Πενταετεύχου (τα πέντε, δηλαδή, πρώτα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης), το οποίο περιέχει νομοθετικό και ιερατικό υλικό. (Σ.τ.Μ.)

του χοιρινού και εάν κάποτε υπήρξε η παράδοση αυτή, προφανώς έχει χαθεί. Όσο για τον ίδιο το Μαϊμονίδη, πρότυπο του ιατρικού υλισμού του 12ου αιώνα, αν και μπορούσε να βρει εξηγήσεις σχετικές με την υγιεινή για τους άλλους διαιτητικούς περιορισμούς του Μωυσαϊκού νόμου, ομολογεί την αμηχανία του για την απαγόρευση του χοιρινού και καταλήγει σε αισθητικού τύπου εξηγήσεις, βασισμένες στην αηδιαστική δίαιτα του οικόσιτου χοίρου:

> Υποστηρίζω ότι το φαγητό που απαγορεύεται από το Νόμο είναι ανθυγιεινό. Σε κανένα από τα απαγορευμένα είδη τροφών δεν αμφισβητείται ο βλαπτικός τους χαρακτήρας εκτός από την περίπτωση του χοιρινού και του λίπους. Ακόμη και σε αυτές τις περιπτώσεις, όμως, η αμφιβολία δεν δικαιολογείται. Διότι το χοιρινό (ως ανθρώπινη τροφή) περιέχει περισσότερη υγρασία από το αναγκαίο όριο καθώς και περιττή ύλη. Η βασική αιτία για την οποία ο Νόμος απαγορεύει τη σάρκα του χοίρου μπορεί να εντοπισθεί στο γεγονός ότι οι συνήθειες και η τροφή του είναι πολύ βρώμικα και αποκρουστικά...
>
> (: 370 κ.ε.)

Αυτό δείχνει τουλάχιστον ότι, και κάποτε είχε αναγνωρισθεί, η αρχική βάση πάνω στην οποία θεμελιώθηκε ο κανόνας που έχει να κάνει με το κρέας του χοίρου, δεν μεταδόθηκε με το υπόλοιπο της πολιτισμικής κληρονομιάς.

Οι φαρμακολόγοι ακόμη συνεχίζουν να ασχολούνται με το Λευιτικόν XI. Για να δώσω ένα παράδειγμα, παραθέτω μια αναφορά από τον David I. Macht, στην οποία με παρέπεμψε η Jocelyne Richard. Ο Macht κατασκεύασε μυικά εκχυλίσματα από χοίρο, σκύλο, λαγό, κουνέλι (το αντίστοιχο των ινδικών χοιριδίων για πειραματικούς σκοπούς) και καμήλα, καθώς επίσης και από αρπακτικά όρνεα και ψάρια χωρίς πτερύγια και λέπια. Εξέτασε τα εκχυλίσματα ψάχνοντας για τοξικούς χυμούς και κατέληξε όντως

στην τοξικότητά τους. Εξέτασε εκχυλίσματα ζώων, καθαρά κατά το Λευιτικόν, και βρήκε ότι ήταν λιγότερο τοξικά, έκρινε ωστόσο ότι η έρευνά του δεν αποδείκνυε το παραμικρό για την ιατρική αξία των Μωυσαϊκών νόμων.

Για ένα ακόμη παράδειγμα ιατρικού υλισμού θα μπορούσε κανείς να διαβάσει τον καθηγητή Krammer, ο οποίος υμνεί ένα σουμεριανό πινάκιο από το Nippur θεωρώντας το ως το μοναδικό ιατρικό κείμενο που διαθέτουμε από τη 3η χιλιετία π.Χ.

> Το κείμενο, αν και έμμεσα, αποκαλύπτει βαθιά γνώση μιας σειράς περίπλοκων σχετικά ιατρικών χειρισμών και διαδικασιών. Για παράδειγμα, σε αρκετές από τις συνταγές οι οδηγίες παρέπεμπαν στον «εξαγνισμό» των φαρμακευτικών φυτών πριν από τη μετατροπή τους σε σκόνη, ένα βήμα το οποίο πρέπει μάλλον να προϋπέθετε αρκετές χημικές επεξεργασίες.

Εντελώς πεπεισμένος στο σημείο αυτό ότι «εξαγνισμός» εδώ δεν σημαίνει ράντισμα με ιερό νερό ή απαγγελία μιας επωδούς, συνεχίζει ενθουσιασμένος:

> «Ο Σουμέριος ιατρός που έγραψε την επιγραφή αυτή δεν προσέφυγε σε μαγικές ρήσεις και επωδές... παραμένει εντυπωσιακό το γεγονός ότι η πήλινη αυτή επιγραφή, η παλαιότερη «σελίδα» ιατρικού κειμένου που έχει αποκαλυφθεί έως τώρα, είναι εντελώς απαλλαγμένη από μυστικιστικά και ανορθολογικά στοιχεία.»
>
> (1956: 58-9)

Αυτά σχετικά με τον ιατρικό υλισμό, έναν όρο που επινοήθηκε από τον William James για να αποδοθεί η εξήγηση της θρησκευτικής εμπειρίας με αυτούς τους όρους: ένα όραμα για παράδειγμα ή ένα όνειρο εξηγείται ως αποτέλεσμα φαρμάκων ή δυσπεψίας. Δεν

υπάρχει ένσταση στην προσέγγιση αυτή εκτός και αν αποκλείει άλλες ερμηνείες. Οι περισσότεροι πρωτόγονοι λαοί ασπάζονται τον ιατρικό υλισμό με μια ευρύτερη έννοια, καθ' όσον πιστεύουν ότι οποιαδήποτε παράλειψη των τελετουργιών επιφέρει άλγος και πόνο. Στη συνέχεια θα δείξω για ποιο λόγο οι τελετουργικοί κανόνες υποστηρίζονται τόσο συχνά από δοξασίες σχετικά με τους κινδύνους που συνεπάγεται η τυχόν παραβίασή τους. Όταν θα έχω τελειώσει την ανάλυσή μου σχετικά με τους τελετουργικούς κινδύνους, δεν πιστεύω ότι κανείς θα μπει στον πειρασμό να εκλάβει αυτές τις δοξασίες τοις μετρητοίς.

Όσον αφορά στην αντίθετη άποψη –ότι η πρωτόγονη τελετουργία δεν έχει τίποτα κοινό με τις δικές μας ιδέες για την καθαριότητα– τη θεωρώ ως εξίσου επιζήμια για την κατανόηση της τελετουργίας. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, οι συνήθειές μας όπως το πλύσιμο, το τρίψιμο, η απομόνωση κάποιων αντικειμένων και η απολύμανση μοιάζουν με τους τελετουργικούς εξαγνισμούς σ' ένα επιφανειακό μονάχα επίπεδο. Οι δικές μας πρακτικές είναι ακλόνητα θεμελιωμένες στην υγιεινή, οι δικές τους είναι συμβολικές: εμείς σκοτώνουμε μικρόβια, αυτοί αποτρέπουν πνεύματα. Αυτό και μόνο αποτελεί μια αρκετά ξεκάθαρη αντίθεση. Ενίοτε, όμως, η ομοιότητα ανάμεσα στις συμβολικές τους τελετές και τη δική μας υγιεινή είναι, κατά περίεργο τρόπο, ιδιαίτερα μεγάλη. Ο καθηγητής Harper, για παράδειγμα, συνοψίζει το θρησκευτικό πράγματι πλαίσιο των κανόνων μόλυνσης των Havik Βραχμάνων. Στους κανόνες αυτούς αναγνωρίζονται τρεις βαθμίδες θρησκευτικής αγνότητας. Η υψηλότερη βαθμίδα είναι αναγκαία για την επιτέλεση μιας λατρευτικής πράξης, η μεσαία βαθμίδα είναι η αναμενόμενη κανονική κατάσταση και τέλος, υπάρχει η κατάσταση μιαρότητας. Η επαφή με ένα πρόσωπο στην ενδιάμεση κατάσταση θα προκαλεί

ακαθαρσία στο πρόσωπο της υψηλότερης βαθμίδας και η επαφή με οποιονδήποτε στην ακάθαρτη κατάσταση θα μετατρέψει οποιαδήποτε από τις υψηλότερες βαθμίδες σε ακάθαρτες. Η υψηλότερη βαθμίδα επιτυγχάνεται μόνον μέσα από την τελετουργία της απόλουσης.

> Η καθημερινή απόλουση είναι απολύτως απαραίτητη για ένα Βραχμάνο, καθώς χωρίς αυτήν δεν μπορεί να επιτελέσει την καθημερινή του λατρεία στους θεούς του. Κατά τα λεγόμενα των Havik, το ιδανικό είναι να νίβονται τρεις φορές την ημέρα, μία φορά πριν από κάθε γεύμα. Λίγοι όμως το κάνουν. Στην πράξη όλοι οι Haviks που γνωρίζω τηρούν αυστηρά την παράδοση της καθημερινής απόλουσης που πραγματοποιείται πριν από το κυρίως γεύμα της ημέρας και πριν από την λατρευτική πράξη στους θεούς του νοικοκυριού... οι Havik άνδρες, αν και ανήκουν σε μια σχετικά εύπορη κάστα, που τους εξασφαλίζει αρκετό ελεύθερο χρόνο κατά τη διάρκεια κάποιων εποχών, εργάζονται σκληρά στην καλλιέργεια καρυδιών τύπου *areca*. Καταβάλλεται κάθε δυνατή προσπάθεια για την ολοκλήρωση της οποιασδήποτε εργασίας που θεωρείται μιαρή ή τελετουργικά βεβηλωτική (όπως το κουβάλημα της κοπριάς στον κήπο ή κάποια δουλειά που γίνεται μαζί με έναν παρία υπηρέτη) πριν από το καθημερινό λουτρό που προηγείται του κυρίως γεύματος. Εάν, για οποιονδήποτε λόγο, η δουλειά αυτή πρέπει να γίνει το απόγευμα, θα πρέπει να ακολουθήσει ακόμη ένα λουτρό κατά την επιστροφή του άνδρα στο σπίτι...
>
> (: 153)

Υπάρχει σαφώς διάκριση ανάμεσα στο μαγειρεμένο και το ωμό φαγητό, ως φορείς μιαρότητας. Το μαγειρεμένο φαγητό είναι πιθανόν να μεταδώσει τη μιαρότητα, κάτι που δεν ισχύει για το ωμό φαγητό. Συνεπώς, τα ωμά φαγητά μπορούν να τα καταναλώνουν ή να τα αγγίζουν τα μέλη κάθε κάστας – ένας αναγκαίος κανόνας από πρακτική άποψη σε μια κοινωνία όπου ο καταμερισμός της

εργασίας συσχετίζεται με τις βαθμίδες της κληρονομημένης καθαρότητας. (βλ. στο κεφάλαιο 7). Τα φρούτα και οι ξηροί καρποί, εφόσον είναι ολόκληρα, δεν υπόκεινται σε τελετουργική βεβήλωση. Από τη στιγμή, όμως, που κοπεί μια ινδική καρύδα ή μια μπανάνα, ένας Havik δεν μπορεί να τη δεχτεί αν προέρχεται από κάποιο μέλος μιας κατώτερης κάστας.

> Η διαδικασία της κατανάλωσης τροφής είναι πιθανόν μιασματική, ο τρόπος, όμως, καθορίζει την ποσότητα της μιαρότητας. Το σάλιο, ακόμη και του ίδιου του ατόμου, είναι εξαιρετικά μολυσματικό. Εάν ένας Brahmin άθελά του αγγίξει τα χείλια του με τα δάχτυλά του, θα πρέπει να πλυθεί ή τουλάχιστον να αλλάξει τα ρούχα του. Επίσης, η μιαρότητα μέσω του σάλιου μπορεί να μεταφερθεί μέσα από κάποιες υλικές ουσίες. Οι δύο αυτές δοξασίες έχουν οδηγήσει στη συνήθεια να πίνουν νερό χύνοντας το στο στόμα αντί να τοποθετούν τα χείλια τους στην άκρη της κούπας καθώς και στη συνήθεια να καπνίζουν... μέσα από τα δάχτυλα χωρίς να χρειαστεί έτσι ποτέ το τσιγάρο να αγγίξει τα χείλια (οι ναργιλέδες είναι σχεδόν άγνωστοι σ' αυτήν την περιοχή της Ινδίας)...Για την κατανάλωση οποιουδήποτε φαγητού –ακόμη και του καφέ– θα πρέπει να προηγείται η πλύση των χεριών και των ποδιών.
>
> (: 156)

Η τροφή που μπορεί κανείς να ρίξει απευθείας μέσα στο στόμα του έχει μικρότερες πιθανότητες να μεταφέρει μιαρότητα μέσω του σάλιου σε αυτόν που την καταναλώνει, συγκριτικά με την τροφή που πρέπει να δαγκώσει. Μία μαγείρισσα απαγορεύεται να δοκιμάσει το φαγητό που ετοιμάζει, αφού αγγίζοντας με το δάχτυλό της τα χείλια της θα έχανε την κατάσταση της καθαρότητας που απαιτείται για την προσπασία της τροφής από τη μιαρότητα. Όταν ένα άτομο τρώει βρίσκεται στην ενδιάμεση κατάσταση καθαρότητας και εάν κατά λάθος αγγίξει το χέρι ή το κουτάλι εκείνου που

σερβίρει, τότε ο τελευταίος καθίσταται ακάθαρτος και θα πρέπει τουλάχιστον να αλλάξει ρούχα προτού συνεχίσει το σερβίρισμα άλλης τροφής. Εφόσον κατά τη διάρκεια του γεύματος η μιαρότητα μεταδίδεται μεταξύ αυτών που κάθονται στην ίδια σειρά, όταν κάποιος φιλοξενείται από μια άλλη κάστα κάθεται, συνήθως, ξεχωριστά. Ένας Havik σε κατάσταση βαριάς μιαρότητας θα πρέπει να γευματίσει έξω από την οικία και είναι υποχρεωμένος να απομακρύνει ο ίδιος το πιάτο (από φύλλο) από το οποίο έχει φάει. Κανείς άλλος δεν μπορεί να το αγγίξει χωρίς να μιανθεί. Το μοναδικό άτομο που δεν βεβηλώνεται μέσω της αφής και τρώγοντας από το φύλλο ενός άλλου, είναι η σύζυγος, η οποία με τον τρόπο αυτό, όπως προαναφέραμε, εκφράζει την προσωπική της σχέση με το σύζυγό της. Και έτσι οι κανόνες πολλαπλασιάζονται. Διακρίνονται σε όλο και πιο λεπτές υποδιαιρέσεις και υπαγορεύουν τελετουργικές συμπεριφορές σχετικά με την έμμηνο ρύση, τη γέννα και το θάνατο. Όλες οι σωματικές εκκρίσεις, ακόμη και το αίμα ή το πύον από μια πληγή, αποτελούν πηγές μιαρότητας. Πρέπει να χρησιμοποιηθεί νερό και όχι χαρτί για την πλύση μετά την τουαλέτα και αυτό επιτρέπεται μόνο με το αριστερό χέρι, ενώ το φαγητό μπορεί να καταναλωθεί μόνον με το δεξί χέρι. Το να πατήσεις σε κόπρανα ζώων προκαλεί μιαρότητα. Η επαφή με το δέρμα προκαλεί μιαρότητα. Εάν κάποιος φοράει δερμάτινα σανδάλια δεν πρέπει να τα αγγίξει με τα χέρια του και για να εισέλθει σε κάποιο ναό ή οικία θα πρέπει να τα αφαιρέσει και στη συνέχεια να πλύνει τα πόδια του.

Τα είδη της έμμεσης επαφής που μπορούν να προκαλέσουν μιαρότητα διέπονται από ακριβείς κανόνες. Ένας Havik, δουλεύοντας με τον παρία υπηρέτη του στον κήπο, μπορεί να μιανθεί σοβαρά αν αγγίξει ένα σχοινί ή ένα μπαμπού την ίδια στιγμή με τον υπηρέτη του. Η ταυτόχρονη επαφή με το μπαμπού ή το σχοινί απο-

τελεί την αιτία της μίανσης. Ένας Havik δεν μπορεί να δεχτεί άμεσα τροφή ή χρήματα από έναν παρία. Κάποια αντικείμενα, όμως, παραμένουν ακάθαρτα και εξακολουθούν να είναι φορείς μιαρότητας ακόμη και μετά την επαφή. Η μιαρότητα μένει πάνω στο βαμβακερό ύφασμα, στα μεταλλικά σκεύη μαγειρικής, στο μαγειρεμένο φαγητό. Το καλό για τη συνεργασία ανάμεσα στις κάστες είναι ότι το έδαφος δεν λειτουργεί ως αγωγός. Αντίθετα, το άχυρο που το καλύπτει αποτελεί αγωγό μιαρότητας.

> Ένας Βραχμάνος δεν πρέπει να βρίσκεται μαζί με τον παρία υπηρέτη του στο ίδιο μέρος του στάβλου από φόβο μήπως αγγίξουν σημεία του εδάφους τα οποία καλύπτονται από εφαπτόμενα άχυρα. Παρόλο που ένας Havik και ένας παρίας πλένονται ταυτόχρονα στη λίμνη του χωριού, ο Havik μπορεί να φτάσει σε μια κατάσταση Madi (καθαρότητας) γιατί το νερό πηγαίνει στο έδαφος και το έδαφος δεν είναι φορέας μιαρότητας.
>
> (: 173)

Όσο εμβαθύνουμε σε αυτόν και σε παρόμοιους κανόνες, τόσο πιο εμφανές γίνεται ότι μελετάμε συμβολικά συστήματα. Αυτή είναι, λοιπόν, η διαφορά ανάμεσα στην τελετουργική μιαρότητα και στις δικές μας απόψεις για την ακαθαρσία: ότι οι δικές μας απόψεις έχουν να κάνουν με την υγιεινή ενώ οι δικές τους είναι συμβολικές; Σε καμιά περίπτωση. Σχετικά με τις δικές μας απόψεις για την ακαθαρσία πρόκειται να υποστηρίξω ότι και αυτές εκφράζουν συμβολικά συστήματα και ότι οι διαφορετικές συμπεριφορές σχετικά με τη μιαρότητα στα διάφορα μέρη του κόσμου είναι μονάχα ζήτημα λεπτομερειών.

Πριν, όμως, καταπιαστούμε με την τελετουργική μιαρότητα θα πρέπει να «μετανοήσουμεν εν σάκω και σποδώ» και να επανεξετάσουμε προσεκτικά τις δικές μας απόψεις για την ακαθαρσία.

Αφού τις αναλύσουμε θα πρέπει να ξεχωρίσουμε τα επιμέρους εκείνα στοιχεία που γνωρίζουμε ότι είναι αποτέλεσμα της δικής μας πρόσφατης ιστορίας.

Υπάρχουν δύο αξιοσημείωτες διαφορές ανάμεσα στις δικές μας σύγχρονες ευρωπαϊκές ιδέες γύρω από τη μίανση και σε εκείνες των πρωτόγονων πολιτισμών. Η μία είναι ότι για εμάς η αποφυγή της ακαθαρσίας είναι ζήτημα υγιεινής ή αισθητικής και δεν συνδέεται με τη θρησκεία μας. Στο κεφάλαιο 5 (*Πρωτόγονοι Κόσμοι*) θα μιλήσω εκτενέστερα σχετικά με την κατηγοριοποίηση των ιδεών που οδηγεί στο διαχωρισμό των δικών μας ιδεών για την ακαθαρσία από τη θρησκεία. Η δεύτερη διαφορά είναι ότι η δική μας άποψη για την ακαθαρσία κυριαρχείται από τη γνώση για τους παθογόνους οργανισμούς. Η μικροβιακή βάση τής μετάδοσης των νόσων υπήρξε σπουδαία ανακάλυψη του 19ου αιώνα. Επέφερε την πιο ριζοσπαστική επανάσταση στην ιστορία της ιατρικής. Έχει αλλάξει σε τέτοιο βαθμό τις ζωές μας που είναι δύσκολο να αναλογιστούμε το θέμα της βρωμιάς, της ακαθαρσίας πέρα από το πλαίσιο της παθογένειας. Προφανώς, οι απόψεις μας για την ακαθαρσία ωστόσο δεν είναι τόσο πρόσφατες. Πρέπει να καταβάλουμε προσπάθεια να ανατρέξουμε στο παρελθόν, πριν τα εκατό τελευταία χρόνια, και να αναλύσουμε τις βασικές αρχές που διέπουν την αποφυγή της ακαθαρσίας, πριν την εμφάνιση της βακτηριολογίας, για παράδειγμα πριν από την περίοδο εκείνη που το επιδέξιο φτύσιμο σε πτυελοδοχείο θεωρείτο ανθυγιεινό.

Εάν κατορθώσουμε να διαχωρίσουμε τη δική μας έννοια της ακαθαρσίας από την παθογένεια και την υγιεινή, μας απομένει ο παλιός ορισμός της ακαθαρσίας σύμφωνα με τον οποίο η βρωμιά, η ακαθαρσία είναι ύλη εκτός τόπου. Η προσέγγιση αυτή είναι πολύ γόνιμη. Συνεπάγεται βασικά δύο συνθήκες: ένα σύνολο διατε-

ταγμένων σχέσεων και μία παράβαση αυτής της τάξης. Συνεπώς, η ακαθαρσία ποτέ δεν αποτελεί ένα μοναδικό, μεμονωμένο γεγονός. Όπου υπάρχει ακαθαρσία υπάρχει και σύστημα. Η ακαθαρσία είναι το υποπροϊόν μιας συστηματικής ταξινόμησης και κατηγοριοποίησης της ύλης, δεδομένου ότι η ταξινόμηση αυτή συνεπάγεται την απόρριψη των ανάρμοστων στοιχείων. Αυτή η ιδέα της ακαθαρσίας μας οδηγεί κατευθείαν στο πεδίο του συμβολισμού και υπόσχεται μια σύνδεση με πιο προφανή συμβολικά συστήματα καθαρότητας.

Συλλαμβάνουμε την ακαθαρσία ως ένα συνονθύλευμα από τα απορρίμματα των διατεταγμένων συστημάτων. Πρόκειται για μια ιδέα σχετική: από μόνα τους τα παπούτσια δεν είναι βρώμικα, θεωρείται, όμως, βρωμιά να τα τοποθετούμε στο τραπέζι του φαγητού. Το φαγητό δεν είναι βρώμικο από μόνο του, είναι όμως βρωμιά να αφήνουμε τροφή πάνω στα ρούχα ή να αφήνουμε τα μαγειρικά σκεύη στο υπνοδωμάτιο. Ομοίως, θεωρείται ακαθαρσία να αφήνουμε τα αντικείμενα του λουτρού στο σαλόνι, τα ρούχα πάνω στις καρέκλες, αντικείμενα που χρησιμοποιούμε εκτός σπιτιού μέσα στο σπίτι, τα πράγματα του πάνω πατώματος στο κάτω πάτωμα, τα εσώρουχα εκεί που βρίσκονται τα πανωφόρια και ούτω καθεξής. Συνεπώς, η συμπεριφορά μας γύρω από τη μίανση είναι η αντίδρασή μας σε οποιοδήποτε αντικείμενο ή ιδέα ενδέχεται πιθανόν να αναστατώσει ή να ανατρέψει τις αγαπημένες μας ταξινομήσεις.

Θα πρέπει να εστιάσουμε αποκλειστικά στην ακαθαρσία. Οριζόμενη κατ' αυτόν τον τρόπο εμφανίζεται ως μια υπολειμματική κατηγορία, η οποία έχει απορριφθεί από το κανονικό ταξινομικό μας σχήμα. Προσπαθώντας να εστιάσουμε σε αυτή, ερχόμαστε σε αντίθεση με τις πιο ισχυρές διανοητικές μας συνήθειες. Διότι, οτιδήποτε αντιλαμβανόμαστε είναι οργανωμένο σε σχήματα για τα οποία εμείς, οι παρατηρητές, φέρουμε την κύρια ευθύνη. Η αντίληψη δεν είναι απλώς μια κατάσταση όπου αφήνουμε ένα όργανο –ας πούμε την όραση ή την ακοή– να δεχτεί παθητικά ένα εξωτερικό ερέθισμα, όπως ο καμβάς δέχεται μια σταγόνα μπογιάς. Η αναγνώριση και η ανάμνηση δεν έχουν να κάνουν με την αναμόχλευση εικόνων και εντυπώσεων του παρελθόντος. Είναι γενικά αποδεκτό ότι όλες οι εντυπώσεις καθορίζονται εξαρχής από τα νοητικά μας σχήματα. Από όλα τα ερεθίσματα που υποπίπτουν στις αισθήσεις μας επιλέγουμε μόνον εκείνα τα οποία μας ενδιαφέρουν και τα ενδιαφέροντά μας διέπονται από την τάση μας να διαμορφώνουμε *σχήματα* (βλ. Bartlett, 1932). Από τον καταιγισμό των φευγαλέων εντυπώσεων, ο καθένας από εμάς κατασκευάζει ένα σταθερό κόσμο, στο πλαίσιο του οποίου τα αντικείμενα έχουν αναγνωρίσιμη μορφή, βάθος και μονιμότητα. Κατά τη διαδικασία της αντίληψης χτίζουμε, αποδεχόμενοι κάποια στοιχεία και απορρίπτοντας κάποια άλλα. Τα πιο αποδεκτά στοιχεία είναι εκείνα που ταιριάζουν ευκολότερα στο υπό κατασκευή σχήμα. Τα διφορούμενα στοιχεία τείνουμε να τα αντιμετωπίζουμε σάμπως να εναρμονίζονται με το υπόλοιπο νοητικό σχήμα. Τα αταίριαστα στοιχεία τείνουμε να τα απορρίπτουμε. Σε περίπτωση που γίνουν αποδεκτά, τότε η δομή των παραδοχών μας θα πρέπει να τροποποιηθεί. Κατά τη διαδικασία της γνώσης, τα αντικείμενα ονοματίζονται. Στη συνέχεια, τα ονόματα επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο τα αντικείμενα θα γίνουν αντιληπτά την επόμενη φορά: από τη στιγμή που ονοματίζονται στο εξής ταξινομούνται ταχύτερα.

Όσο περνάει ο καιρός και οι εμπειρίες συσσωρεύονται, επενδύουμε όλο και περισσότερο στο ονοματικό μας σύστημα. Αναπτύσσεται έτσι στο εσωτερικό τού συστήματος μια συντηρητική τά-

ση, η οποία μας παρέχει μια αίσθηση σιγουριάς. Οποιαδήποτε στιγμή μπορεί να χρειαστεί να τροποποιήσουμε τη δομή των παραδοχών μας για να εντάξουμε μια νέα εμπειρία. Εντούτοις, όσο πιο σύμφωνη είναι η εμπειρία αυτή με το παρελθόν, τόσο μεγαλύτερη εμπιστοσύνη μπορούμε να έχουμε στις παραδοχές μας. Τα ενοχλητικά γεγονότα, που δεν ταιριάζουν στα νοητικά μας σχήματα, τα αγνοούμε ή τα διαστρεβλώνουμε έτσι ώστε να μην διαταράξουν τις καθιερωμένες αυτές παραδοχές. Οτιδήποτε προσελκύσει την προσοχή μας είναι ως επί το πλείστον προ-επιλεγμένο και οργανωμένο μέσα από την ίδια την αντιληπτική πράξη. Μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα ένα είδος διηθητικού μηχανισμού που επιτρέπει αρχικά μόνον το πέρασμα των αισθητηριακών εκείνων ερεθισμάτων που γνωρίζουμε να χρησιμοποιούμε.

Τι γίνεται, όμως, με τις υπόλοιπες εμπειρίες; Τι γίνεται με τις πιθανές εκείνες εμπειρίες που διαπερνούν το φίλτρο; Είναι δυνατόν να υποχρεώσουμε την προσοχή μας να ακολουθήσει λιγότερο συνηθισμένα μονοπάτια; Θα μπορούσαμε άραγε να εξετάσουμε τον ίδιο το διηθητικό μηχανισμό;

Μπορούμε οπωσδήποτε να υποχρεώσουμε τον εαυτό μας να παρατηρήσει πράγματα, τα οποία η τάση μας προς σχηματοποίηση τείνει να αγνοεί. Πάντα είναι δυσάρεστο να συνειδητοποιεί κανείς ότι η αρχική, η πρόχειρη παρατήρησή μας ήταν εσφαλμένη. Και μόνο να κοιτάζει κανείς μέσα από μια παραμορφωτική συσκευή προκαλεί αδιαθεσία, σάμπως να διαταράχτηκε η ίδια του η ισορροπία. Η M.I. Abercrombie υπέβαλλε μια ομάδα φοιτητών τής ιατρικής σε μια σειρά πειραμάτων που είχαν σκόπο να δείξουν σε ποιο βαθμό επιλέγουμε τελικά τα ερεθίσματα και στις πιο απλές παρατηρήσεις μας. Κάποιος διαμαρτυρήθηκε: «Δεν μπορείς να τα έχεις όλα μέσα σ' ένα αυγό.» «Είναι σαν να γκρεμίστηκε ο κόσμος

μου», είπε κάποιος άλλος. Άλλοι πάλι αντέδρασαν με ακόμη πιο έντονο και επιθετικό τρόπο (:131).

Η αντιμετώπιση της αμφισημίας δεν αποτελεί πάντα αρνητική εμπειρία. Προφανώς, η αμφισημία γίνεται πιο ανεκτή σε κάποιους τομείς απ' ό,τι σε κάποιους άλλους. Υπάρχει ένα ολόκληρο φάσμα έντονων, λίγο πολύ, αντιδράσεων, που κυμαίνεται από το γέλιο μέχρι την αποστροφή και τον κλονισμό. Η εμπειρία μπορεί να είναι διεγερτική. Όπως έδειξε ο Empson, ο πλούτος της ποίησης βασίζεται στη χρήση της αμφισημίας. Το να βλέπει κανείς ένα γλυπτό ταυτόχρονα σαν τοπίο και σαν γυμνό, εμπλουτίζει το ενδιαφέρον του έργου. Ο Ehrenzweig έφτασε ακόμη στο σημείο να υποστηρίξει ότι η θέαση των έργων τέχνης μας ευχαριστεί διότι μας επιτρέπει να δούμε πίσω από τις ρητές δομές της κανονικής μας εμπειρίας. Η αισθητική ευχαρίστηση πηγάζει από την αντίληψη ασαφών μορφών.

Ζητώ συγγνώμη που χρησιμοποιώ τους όρους «ανωμαλία» και «αμφισημία» σαν συνώνυμα. Δεν είναι ακριβώς συνώνυμα. Μια ανωμαλία είναι ένα στοιχείο το οποίο δεν ταιριάζει σε ένα δεδομένο σύνολο ή σειρά. Η αμφισημία είναι χαρακτηρισμός δήλωσης, που παραπέμπει σε δύο διαφορετικές ερμηνείες. Εξετάζοντας, όμως, τα παραδείγματα παρατηρούμε πως η διάκριση μεταξύ ανωμαλίας και αμφισημίας στην πράξη δεν αποφέρει κάποιο όφελος. Η μελάσα δεν είναι ούτε υγρό ούτε στερεό. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι δημιουργεί μια αμφίσημη αίσθηση-εντύπωση. Μπορούμε να πούμε, επίσης, ότι η μελάσα είναι ανώμαλη όσον αφορά στην ταξινόμηση υγρών και στερεών, καθώς δεν ανήκει ούτε στη μία ούτε στην άλλη κατηγορία.

Είναι, λοιπόν, δεδομένο ότι είμαστε σε θέση να αντιμετωπίσουμε την ταξινομική ανωμαλία. Όταν ορίζουμε κάτι ως ανώμαλο

τότε τα όρια του συνόλου, του οποίου δεν αποτελεί μέλος, αποσαφηνίζονται. Προκειμένου να φανεί αυτό, παραθέτω τον Sartre και την άποψή του σχετικά με τις κολλώδεις ουσίες. Η πρωταρχική εμπειρία της ιδιότητας, μας λέει, είναι καθ' εαυτή απωθητική. Ένα νήπιο, βυθίζοντας τα χέρια του σε ένα δοχείο με μέλι εμπλέκεται άμεσα σε μια παρατήρηση των τυπικών ιδιοτήτων των στερεών και των ρευστών και της ουσιαστικής σχέσης ανάμεσα στον εαυτό που βιώνει υποκειμενικά και τον κόσμο, που αποτελεί αντικείμενο της εμπειρίας (1943: 696 κ.ε.). Το κολλώδες είναι μια ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στο υγρό και το στερεό. Είναι σαν μια τομή σε μια διαδικασία αλλαγής. Είναι ασταθές, χωρίς όμως να ρέει. Είναι μαλακό, ευέλικτο και συμπιέσιμο. Η επιφάνειά του δεν γλιστράει. Η κολλώδης φύση του δρα σαν παγίδα, προσκολλάται σαν βδέλλα και προσβάλλει το όριο ανάμεσα σ' αυτό και σε μένα. Οι μακριές στάλες, καθώς ρέουν από τα δάχτυλά μου, με παραπέμπουν στη ροή της δικής μου υπόστασης στη γλοιώδη αυτή λίμνη. Η βύθιση των χεριών στο νερό δίνει μια διαφορετική εντύπωση: εγώ παραμένω στερεός, αγγίζοντας όμως το κολλώδες μπαίνω στον κίνδυνο να διαλυθώ μέσα στην ιδιότητα. Το γλοιώδες γραπώνεται πάνω σου, όπως ένας πολύ κτητικός σκύλος ή μια ερωμένη. Έτσι, η πρώτη επαφή με το κολλώδες εμπλουτίζει την εμπειρία ενός παιδιού. Έχει μάθει κάτι για τον εαυτό του, και για τις ιδιότητες της ύλης, αλλά και για τις αμοιβαίες σχέσεις ανάμεσα στον εαυτό και άλλα πράγματα.

Συνοψίζοντας το απόσπασμα, αδικώ τους θαυμάσιους στοχασμούς που προκαλεί στο Sartre η ιδέα του κολλώδους ως ένα αποκλίνον υγρό ή ως ένα εν τήξει στερεό. Ενισχύει, ωστόσο, το επιχείρημα ότι μπορούμε να στοχαζόμαστε επ' ωφελείᾳ πάνω στις βασικές μας ταξινομήσεις και πάνω στις εμπειρίες που δεν ταιριάζουν

ακριβώς στις ταξινομήσεις αυτές. Σε γενικές γραμμές οι στοχασμοί αυτοί επιβεβαιώνουν την εμπιστοσύνη μας στις βασικές μας ταξινομήσεις. Ο Sartre υποστηρίζει ότι η τηκόμενη και προσκολλώμενη ιδιότητα κρίνεται ως μια επαίσχυντη μορφή ύπαρξης από τις πρώτες της κιόλας εκφάνσεις. Μέσα από τις πρώτες αυτές περιπέτειες της αφής μας, μαθαίνουμε ήδη ότι η ζωή δεν συμμορφώνεται πάντα με τις πιο απλές μας κατηγορίες.

Υπάρχουν διάφοροι τρόποι αντιμετώπισης των ταξινομικών ανωμαλιών: μπορούμε να τις αντιμετωπίσουμε αρνητικά, να τις αγνοήσουμε, να μην τις αντιληφθούμε, ή να τις αντιληφθούμε και να τις καταδικάσουμε. Μπορούμε, επίσης, να τις αντιμετωπίσουμε θετικά, ερχόμενοι συνειδητά αντιμέτωποι με την ανωμαλία και προσπαθώντας να δημιουργήσουμε ένα νέο πρότυπο της πραγματικότητας, στο οποίο η ανωμαλία να έχει πλέον θέση. Δεν είναι απίθανο ένα άτομο να αναθεωρήσει το δικό του προσωπικό ταξινομικό σχήμα. Κανένα άτομο όμως δεν ζει απομονωμένο, επομένως το σχήμα που κατασκευάζει λαμβάνεται εν μέρει από άλλους.

Η εμπειρία των ατόμων διαμεσολαβείται από τον πολιτισμό, νοούμενο ως το σύνολο των δημόσιων, σταθμισμένων αξιών μιας κοινότητας. Ο πολιτισμός παρέχει εκ των προτέρων κάποιες βασικές κατηγορίες, ένα θετικό σχήμα στο πλαίσιο του οποίου τακτοποιούνται ιδέες και αξίες. Και πάνω από όλα ασκεί μια εξουσία, καθώς ο καθένας συμμορφώνεται επειδή συμμορφώνονται οι άλλοι. Ο δημόσιος, όμως, χαρακτήρας του πολιτισμού καθιστά τις κατηγορίες του πιο άκαμπτες. Στο ιδιωτικό επίπεδο το άτομο μπορεί από μόνο του να αναθεωρήσει ή όχι τη δομή των παραδοχών του. Το θέμα είναι προσωπικό. Οι πολιτισμικές κατηγορίες, όμως, αποτελούν δημόσια υπόθεση. Δεν υπόκεινται εύκολα σε αναθεώρηση. Δεν γίνεται ωστόσο να παραβλέψουν την πρόκληση των παρεκκλι-

νόντων μορφών. Κάθε ταξινομικό σύστημα δημιουργεί ανωμαλίες και κάθε πολιτισμός αντιμετωπίζει γεγονότα που φαίνεται να αψηφούν τις βασικές παραδοχές του. Δεν είναι δυνατόν να αγνοεί τις ανωμαλίες που παράγονται από το δικό του σχήμα, καθώς υπάρχει κίνδυνος να χαθεί η εμπιστοσύνη σ' αυτό. Για το λόγο αυτό πιστεύω ότι κάθε πολιτισμός άξιος του ονόματός του, λαμβάνει τα μέτρα του για την αντιμετώπιση των αμφίσημων ή ανώμαλων γεγονότων.

Καταρχάς, η αμφισημία περιορίζεται συχνά με την αποδοχή της μιας ή της άλλης ερμηνείας. Στην περίπτωση, για παράδειγμα, μιας τερατογονίας ενδέχεται να απειλούνται οι διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα. Εάν μια τερατογονία μπορεί να ονομαστεί «ιδιόμορφο γεγονός», τότε οι κατηγορίες μπορούν να αποκατασταθούν. Έτσι οι Nuer αντιμετωπίζουν τις τερατογονίες ως ιπποπόταμους που κατά λάθος γεννήθηκαν άνθρωποι· με την κατάταξη αυτή η κατάλληλη ενέργεια απορρέει αβίαστα: τα τοποθετούνε απαλά στο ποτάμι όπου και ανήκουν (Evans-Pritchard, 1956: 84).

Δεύτερον, η ίδια η φυσική ύπαρξη της ανωμαλίας μπορεί να ελεγχθεί. Έτσι, σε κάποιες φυλές της Δυτικής Αφρικής τα δίδυμα πρέπει να θανατώνονται στη γέννα. Ο κανόνας αυτός εξαλείφει μια κοινωνική ανωμαλία, η οποία βασίζεται στη δοξασία ότι δεν είναι δυνατόν δύο άνθρωποι να γεννιούνται από την ίδια μήτρα την ίδια στιγμή. Ή ας πάρουμε για παράδειγμα τα κοκόρια που λαλούν τη νύχτα. Με τον άμεσο στραγγαλισμό τους, δεν ζούνε για να διαψεύσουν τον ορισμό του πετεινού ως το πουλί που λαλεί την αυγή.

Τρίτον, ο κανόνας που επιβάλλει την αποφυγή των ανώμαλων φαινομένων, επιβεβαιώνει και ενισχύει τους ορισμούς εκείνους στους οποίους δεν ταιριάζουν. Επομένως, όταν το Λευιτικόν δηλώνει απέχθεια σε οτιδήποτε έρπει, θα πρέπει να δούμε το βδέλυγμα αυτό ως την αρνητική πλευρά της αποδεκτής τάξης πραγμάτων.

Τέταρτο, τα ανώμαλα γεγονότα μπορεί να προσδιοριστούν ως επικίνδυνα. Ομολογουμένως, όταν τα άτομα έρχονται αντιμέτωπα με την ανωμαλία μερικές φορές νιώθουν ανησυχία. Θα ήταν λάθος, όμως, να αντιμετωπίζουμε τους θεσμούς σάμπως να εξελίχθηκαν με τον ίδιο τρόπο που εξελίσσονται οι αυθόρμητες αντιδράσεις ενός προσώπου. Τέτοιες κοινές δοξασίες είναι πιθανότερο να έχουν δημιουργηθεί για να ελαχιστοποιήσουν την ασυμφωνία ανάμεσα στις ατομικές και τις γενικές ερμηνείες. Σύμφωνα με το έργο του Festinger, είναι προφανές ότι όταν ένα άτομο συνειδητοποιεί ότι οι πεποιθήσεις του διαφέρουν από αυτές των φίλων του, είτε κλονίζεται είτε προσπαθεί να πείσει τους φίλους του για το λάθος τους. Χαρακτηρίζοντας ένα θέμα επικίνδυνο, ουσιαστικά το θέτουμε εκτός διαμάχης. Βοηθάει, επίσης, στην ενίσχυση της συμμόρφωσης προς στους θεσμούς, όπως θα δείξουμε παρακάτω σε ένα κεφάλαιο για την ηθική (κεφάλαιο 8).

Πέμπτο, αμφίσημα σύμβολα μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην τελετουργία για τους ίδιους σκοπούς που χρησιμοποιούνται στην ποίηση και τη μυθολογία, για να εμπλουτίσουν το νόημα ή να προσελκύσσυν την προσοχή σε άλλα επίπεδα ύπαρξης. Στο τελευταίο κεφάλαιο θα δούμε πώς η τελετουργία, με τη χρήση αμφίσημων και ανώμαλων ταξινομικών συμβόλων, μπορεί να ενώσει το κακό και το θάνατο με τη ζωή και το καλό σε ένα μοναδικό, επιβλητικό σχήμα.

Για να καταλήξουμε εάν η ακαθαρσία είναι ύλη εκτός τόπου θα πρέπει να την προσεγγίσουμε μέσω της τάξης. Το ακάθαρτο είναι αυτό που δεν πρέπει να συμπεριληφθεί, προκειμένου να διατηρηθεί ένα διαταγμένο σχήμα. Η αποδοχή αυτής της συνθήκης είναι το

πρώτο βήμα για μια βαθύτερη κατανόηση της μιαρότητας. Δεν μας εμπλέκει σε ένα σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό. Η ίδια αρχή εφαρμόζεται παντού. Επιπλέον, δεν συνεπάγεται κάποια ειδική διάκριση ανάμεσα σε πρωτόγονους και σύγχρονους: όλοι υπόκεινται στους ίδιους κανόνες. Στον πρωτόγονο όμως πολιτισμό, ο κανόνας διαμόρφωσης της εμπειρίας λειτουργεί με μεγαλύτερη ισχύ και συνολικότερα. Στους σύγχρονους πολιτισμούς εφαρμόζεται σε ασύνδετες, ξεχωριστές πτυχές της ύπαρξης.

3
ΤΑ ΒΔΕΛΥΓΜΑΤΑ ΣΤΟ ΛΕΥΙΤΙΚΟΝ

Η μίανση δεν αποτελεί ποτέ ένα απομονωμένο γεγονός. Υπάρχει πάντα σε σχέση με μια συστηματική διάταξη των ιδεών. Οποιαδήποτε, επομένως, αποσπασματική ερμηνεία των κανόνων για τη μιαρότητα ενός άλλου πολιτισμού, είναι καταδικασμένη. Διότι, οι ιδέες για τη μιαρότητα αποκτούν νόημα μόνον σε σχέση με μια συνολική δομή σκέψης, της οποίας οι θεμέλιοι λίθοι, τα όρια, τα περιθώρια και οι εσωτερικές γραμμές συνδέονται μεταξύ τους με τις τελετουργίες διαχωρισμού.

Για να δείξω τα παραπάνω θα ασχοληθώ με ένα παλιό αίνιγμα των βιβλικών σπουδών, τα βδελύγματα του Λευιτικού και συγκεκριμένα, τους διατροφικούς κανόνες. Γιατί να θεωρούνται ακάθαρτα τα ζώα όπως η καμήλα, ο λαγός και ο ασβός; Γιατί κάποιες και όχι όλες οι ακρίδες να θεωρούνται ακάθαρτες; Γιατί ο βάτραχος να θεωρείται καθαρός ενώ το ποντίκι και ο ιπποπόταμος ακάθαρτα; Ποιο κοινό χαρακτηριστικό έχουν οι χαμαιλέοντες, οι τυφλοπόντικες και οι κροκόδειλοι βάσει του οποίου τοποθετούνται μαζί στην ίδια κατηγορία; (Λευιτικόν 10, 27)

Για να παρακολουθήσουμε καλύτερα το επιχείρημα, παραθέτω καταρχάς τις σχετικές εκδοχές του Λευιτικού και του Δευτερονομίου* χρησιμοποιώντας το κείμενο της Παλαιάς Διαθήκης:

* Το Λευιτικόν και το Δευτερονόμιον ανήκουν στην Πεντάτευχο, αποτελούμε-

Δευτερονόμιον 14

3. Δεν πρέπει να τρώτε τίποτα από εκείνα που ο Κύριος τα θεωρεί ακάθαρτα.

4. Τα ζώα που επιτρέπεται να τρώτε είναι τα εξής: το βόδι, το πρόβατο, το κατσίκι,

5. Το ελάφι, το ζαρκάδι, το πλατόνι, το αγριοκάτσικο, την αντιλόπη, τη γαζέλα και το αγριοπρόβατο. 6. Μπορείτε ακόμη να τρώτε όλα τα ζώα που έχουν οπλή σκισμένη σε δύο νύχια και είναι μηρυκαστικά. 7. Δεν θα τρώτε, όμως, αυτά που είναι μόνο μηρυκαστικά κι εκείνα που έχουν μόνο νύχι σχιστό. Δεν θα τρώτε, δηλαδή, την καμήλα, το λαγό, τον ποντικό και το κουνέλι, επειδή είναι βέβαια μηρυκαστικά, αλλά δεν έχουν σχιστό νύχι. Αυτά θα τα θεωρείτε ακάθαρτα. 8. Επίσης, δεν θα τρώτε το γουρούνι, επειδή έχει βέβαια οπλή σκισμένη σε δύο νύχια, αλλά δεν είναι μηρυκαστικό. Θα το θεωρείται κι αυτό ακάθαρτο. Δεν θα τρώτε το κρέας τους ούτε θ' αγγίζετε το πτώμα τους.

9. Από τα υδρόβια ζώα μπορείτε να τρώτε όλα όσα έχουν πτερύγια και λέπια. 10. Όσα όμως δεν έχουν πτερύγια και λέπια δεν θα τα τρώτε. Θα τα θεωρείται ακάθαρτα.

11. Τα καθαρά πτηνά επιτρέπεται να τα τρώτε. 12. Εκείνα που δεν θα τρώτε είναι: ο αετός, ο γυπαετός και ο θαλασσαετός, 13. Τον Ικτίνο και το γύπα –όλα τα είδη τους. 14. Όλα τα είδη των κοράκων. 15. Την στρουθοκάμηλο, την κουκουβάγια, το γλάρο και όλα τα είδη του γερακιού. 16. Τον γκιώνη, τη μεγάλη κουκουβάγια και την ίβι. 17. Τον πελεκάνο, την κίσσα, το φαλακροκόρακα. 18. Τον πελαργό και τον ερωδιό –όλα τα είδη τους– τον τσαλαπετεινό και τη νυχτερίδα. 19. Όλα τα πτερωτά ζωύφια θα τα θεωρείται ακάθαρτα και δεν θα τα τρώτε. 20. Τα καθαρά πτερωτά, όμως, μπορείτε να τα τρώτε.

νη από τα πέντε πρώτα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης: Η Γένεσης, Η Έξοδος, Οι Αριθμοί, Το Λευιτικόν και Το Δευτερονόμιον. Το Λευιτικόν περιέχει νομοθετικό και ιερατικό υλικό. Στο Δευτερονόμιον ο Μωυσής επεξηγεί τα κύρια σημεία του θεϊκού νόμου και δίνει τις τελευταίες παραγγελίες του (Σ.τ.Μ.)

Λευιτικόν 11

1-3. Από τα ζώα της γης μπορείτε να τρώτε όλα τα τετράποδα που έχουν σκισμένη την οπλή, εντελώς χωρισμένη σε δύο νύχια, και είναι μηρυκαστικά. 4-6. Απ' αυτά, όμως, δεν μπορείτε να φάτε την καμήλα, το κουνέλι και το λαγό, τα οποία είναι μεν μηρυκαστικά αλλά δεν έχουν διχαλωτή οπλή. Αυτά θα είναι ακάθαρτα για σας. 7. Το γουρούνι, που έχει δύο νύχια και μάλιστα τελείως χωρισμένα, αλλά δεν είναι μηρυκαστικό· για σας είναι ακάθαρτο. 8. Δεν θα τρώτε το κρέας τους, ούτε θα αγγίζετε το πτώμα τους· για σας είναι ακάθαρτα.

9-12. Από τα υδρόβια ζώα θα τρώτε όλα όσα έχουν πτερύγια και λέπια και ζουν είτε στη θάλασσα είτε στα ποτάμια. Απ' αυτά, όμως, όσα δεν έχουν πτερύγια και λέπια, για σας θα είναι βδελυρά. Θα τα αποστρέφεσθε. Δεν θα τρώτε το κρέας τους και θα θεωρείτε βδελυρά τα πτώματά τους.

13-19. Από τα πτερωτά θα είναι για σας βδελυρά και δεν θα τρώτε: τον αετό, το γυπαετό και το θαλασσαετό, το γύπα και όλα τα είδη του ικτίνου, όλα τα είδη του κόρακα, τη στρουθοκάμηλο, την κουκουβάγια, το γλάρο και όλα τα είδη του γερακιού, την κουκουβάγια της ερήμου, το φαλακροκόκορα και τη μεγάλη κουκουβάγια, τον κύκνο, τον πελεκάνο και την κίσσα, τον πελαργό, όλα τα είδη του ερωδιού, τον τσαλαπετεινό και τη νυχτερίδα. 20. Όλα τα πτερωτά ζωύφια που βαδίζουν με τα τέσσερα θα είναι βδελυρά για σας. 21. Εκτός από εκείνα που έχουν πάνω απ' τα πόδια τους σκέλη, για να πηδάνε πάνω στο έδαφος. 22. Από αυτά θα τρώτε τα εξής: όλα τα είδη της κοινής ακρίδας, της καταστρεπτικής ακρίδας, της ακρίδας που πετάει και της ακρίδας που πηδάει. 23. Όλα τα άλλα πτερωτά έντομα, που έχουν απλώς τέσσερα πόδια, θα είναι βδελυρά για σας.

24. Τα παρακάτω ζώα σας καθιστούν ακάθαρτους. Όποιος αγγίξει το πτώμα τους, θα είναι ακάθαρτος ως το βράδυ. 25. Και όποιος μεταφέρει το πτώμα τους θα πρέπει να πλύνει τα ρούχα του και θα είναι ακάθαρτος ως το βράδυ. 26-28. Κάθε ζώο που έχει σχισμένη οπλή, αλλά όχι τελείως χωρισμένη, και δεν είναι μηρυκαστικό, κι απ' τα τετράποδα όποιο βαδίζει με το πέλμα[1]. Αυτά θα τα θεωρείται ακάθαρτα.

---

[1] Π.χ. η αρκούδα

29-31. Από τα ζώα που σέρνονται θα θεωρούνται για σας ακάθαρτα τα εξής: το κουνάβι, ο ποντικός και όλα τα είδη της σαύρας, ο σκαντζόχοιρος, το σαμιαμίδι, ο τυφλοπόντικας, ο χαμαιλέων και ο βασιλίσκος. Όποιος τα αγγίξει ψόφια, θα είναι ακάθαρτος ως το βράδυ. 32. Κάθε αντικείμενο, είτε είναι ξύλινο, είτε ρούχο είτε δέρμα, είτε σακί, είτε δοχείο που το χρησιμοποιείτε, θα είναι ακάθαρτο αν πέσει πάνω του ένα από τα παραπάνω ζώα ψόφιο.
41-42. Όποιο ζώο σέρνεται στο έδαφος με την κοιλιά ή βαδίζει στα τέσσερα ή περισσότερα πόδια, δε θα το τρώτε· είναι βδελυρό.

Τα κείμενα αυτά έχουν ερμηνευτεί κατά δύο τρόπους: οι κανόνες ή είναι άνευ νοήματος, αυθαίρετοι (αφού η πρόθεσή τους είναι πειθαρχική και όχι δογματική), ή αποτελούν αλληγορίες αρετών και ελαττωμάτων. Υιοθετώντας την άποψη ότι οι θρησκευτικές εντολές στερούνται συμβολισμού ο Μαϊμονίδης* έγραφε:

Ο Κανόνας που ορίζει την τέλεση των θυσιών είναι προφανές ότι είναι πολύ χρήσιμος...δεν μπορούμε να εξηγήσουμε όμως για ποιο λόγο στη μία περίπτωση η προσφορά πρέπει να είναι αμνός ενώ στην άλλη κριάρι και για ποιο λόγο θα πρέπει να θυσιάζεται ένας δεδομένος αριθμός των ζώων αυτών. Για μένα, όποιοι παιδεύουν τους εαυτούς τους ψάχνοντας να βρουν μια αιτία για οποιονδήποτε από τους λεπτομερείς αυτούς κανόνες, στερούνται λογικής...

Ο Μαϊμονίδης, ως γιατρός του Μεσαίωνα, ήταν και αυτός προδιατεθειμένος να πιστέψει ότι οι διατροφικοί κανόνες ήταν θεμελιω-

* Μαϊμονίδης, ραββί Μωυσής (1135-1204). Ονομαστός Ιουδαίος Φιλόσοφος εκ Κορδούης. Στο έργο του «Οδηγός του αμφιβάλλοντος» προσπαθεί να αποδείξει πως είναι δυνατόν να ανακτήσει κανείς τη θρησκευτική πίστη δια της επιστήμης. (Από: *Επίτομον Ορθογραφικόν και Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ήλιος»*, Αθήνα 1953) (Σ.τ.Μ.)

μένοι στη φυσιολογία, ήδη όμως από το δεύτερο κεφάλαιο έχουμε απορρίψει την ιατρική προσέγγιση στο θέμα του συμβολισμού. Σας παραπέμπω στο έργο του Epstein: English Notes to the Babylonian Talmud καθώς και στη δημοφιλή Ιστορία του Ιουδαϊσμού, του ιδίου (1959, 24), όπου μπορεί να βρει κανείς μια σύγχρονη εκδοχή της άποψης ότι οι διατροφικοί κανόνες δεν είναι συμβολικοί, αλλά ηθικοί, πειθαρχικοί:

Και οι δύο ομάδες κανόνων έχουν έναν κοινό στόχο...την Αγιότητα. Ενώ οι θετικές εντολές έχουν θεσπιστεί με σκοπό την καλλιέργεια της αρετής και την προώθηση των εκλεπτυσμένων εκείνων ποιοτήτων που διακρίνουν το αληθινά θρησκευόμενο και ηθικό ον, οι αρνητικές εντολές στοχεύουν στην καταπολέμηση του κακού και την καταστολή άλλων κακών τάσεων και ενστίκτων που στέκονται εμπόδιο στην προσπάθεια του ανθρώπου να φτάσει την αγιότητα... Κατά τον ίδιο τρόπο στους αρνητικούς θρησκευτικούς νόμους αποδίδονται εκπαιδευτικοί σκοποί και στόχοι. Πρώτη θέση ανάμεσα σ' αυτούς κατέχει η απαγόρευση της κατανάλωσης κρέατος κάποιων ζώων που έχουν ταξινομηθεί ως «ακάθαρτα». Τίποτα το τοτεμικό δεν υπάρχει σ' αυτόν το νόμο. Στις Γραφές συσχετίζεται ρητά με το ιδανικό της αγιότητας. Ο πραγματικός του στόχος είναι να εκπαιδεύσει τους Ισραηλίτες στον αυτοέλεγχο, που αποτελεί το απαραίτητο πρώτο βήμα για την επίτευξη της αγιότητας.

Σύμφωνα με το: *The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature*, του καθηγητή Stein, η ηθική ερμηνεία ανάγεται στην εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου και στην ελληνική επιρροή πάνω στον ιουδαϊκό πολιτισμό. Τον 1ο αιώνα μ.Χ. οι επιστολές του Αριστέα διδάσκουν όχι μόνο ότι οι Μωυσαϊκοί κανόνες αποτελούν μια πολύτιμη προτροπή για μια καλή πειθαρχία, η οποία «αποτρέπει τους Ιουδαίους από απερίσκεπτες ενέργειες και τις αδικίες», αλλά και

ότι συμπίπτουν με αυτά που θα υπαγόρευε η κοινή λογική για την επίτευξη μιας καλής ζωής. Επομένως, η ελληνική επιροή επιτρέπει τη σύμπλευση των ιατρικών και ηθικών ερμηνειών. Σύμφωνα με το Φίλωνα, η επιλογή του Μωϋσή βασιζόταν στην επιλογή των πιο νόστιμων κρεάτων:

> Ο νομοθέτης απαγόρευε αυστηρά όλα εκείνα τα ζώα της ξηράς, της θάλασσας ή του αέρα των οποίων το κρέας είναι το πιο καλό και το πιο παχύ, όπως το κρέας των χοίρων και των ψαριών χωρίς λέπια, γνωρίζοντας ότι στήνουν παγίδα στην πιο δουλική από όλες τις αισθήσεις, δηλαδή τη γεύση, και δημιουργούν λαιμαργία,

(και εδώ οδηγούμαστε κατευθείαν στην ιατρική ερμηνεία)

> η λαιμαργία αποτελεί μια συμφορά, επικίνδυνη και για την ψυχή και για το σώμα, καθότι προκαλεί δυσπεψία, που είναι η πηγή όλων των ασθενειών και των αναιτηριών.

Στα πλαίσια μιας άλλης ερμηνευτικής κατεύθυνσης, ακολουθώντας την παράδοση των Robertson Smith και Frazer, οι Αγγλοσάξονες μελετητές της Παλαιάς Διαθήκης υποστηρίζουν συνήθως ότι οι κανόνες είναι αυθαίρετοι επειδή είναι παράλογοι. Για παράδειγμα ο Nathaniel Micklem αναφέρει:

> Οι σχολιαστές, αφιέρωναν συνήθως μεγάλο μέρος στη συζήτηση του ερωτήματος: γιατί θεωρούνται κάποια συγκεκριμένα όντα, καταστάσεις και συμπτώματα ακάθαρτα; Μήπως έχουμε να κάνουμε με κάποιους πρωτόγονους κανόνες υγιεινής; Ή μήπως ορισμένα όντα και καταστάσεις θεωρούνταν ακάθαρτα γιατί αναπαριστούσαν ή απεικόνιζαν συγκεκριμένες αμαρτίες; Μπορεί να θεωρηθεί βέβαιο ότι ούτε η υγιεινή, ούτε η τυπολογία αποτελεί τη βάση της μιαρότητας. Σε κα-

> μιά περίπτωση δεν πρέπει οι κανόνες αυτοί να εκλογικευτούν. Η καταγωγή των κανόνων αυτών ενδέχεται να ποικίλλει, να ανάγεται στην προϊστορία...

Από την πλευρά του ο R.S. Driver (1898), γράφει:

> «Η αρχή, ωστόσο, η οποία καθορίζει τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα καθαρά και τα ακάθαρτα ζώα, δεν δηλώνεται ρητά και το ζήτημα γύρω από το ποια είναι έχει συζητηθεί πολύ. Δεν φαίνεται να έχει βρεθεί έως τώρα μία μόνο αρχή που να περιλαμβάνει όλες τις περιπτώσεις και ενδέχεται να συνυπάρχουν πάνω από μία αρχές. Κάποια ζώα ενδεχομένως να είχαν απαγορευτεί εξαιτίας της αποκρουστικής τους εμφάνισης, ή εξαιτίας των ρυπαρών συνηθειών τους, ενώ άλλα για υγειονομικούς λόγους. Σε άλλες περιπτώσεις πάλι, το κίνητρο της απαγόρευσης πιθανότατα να ήταν θρησκευτικό· κάποια ζώα θεωρούνταν ότι καταλαμβάνονται από υπερφυσικά ή δαιμονικά όντα, όπως το φίδι στην Αραβία, ή ενδεχομένως να είχαν κάποια μυστηριακή σημασία στις ειδωλολατρικές τελετουργίες άλλων εθνών· οπότε η απαγόρευσή τους να σήμαινε μια μορφή αντίδρασης απέναντι σ' αυτές τις δοξασίες....»

Ο P.P. Saydon ακολουθεί την ίδια κατεύθυνση στο *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953), αναγνωρίζοντας την οφειλή του στον Driver και το Robertson Smith (1953). Φαίνεται ότι κάποιες πλευρές της εβραϊκής θρησκείας, τις οποίες ο Robertson Smith χαρακτηρίζει πρωτόγονες, άλογες ή ακατανόητες, συνεχίζουν να αντιμετωπίζονται κατ' αυτόν τον τρόπο και παραμένουν μέχρι σήμερα αδιερεύνητες.

Δεν χρειάζεται να πούμε ότι τέτοιου είδους ερμηνείες δεν αποτελούν καν ερμηνείες, αφού αρνούνται οποιοδήποτε νόημα στους κανόνες αυτούς και απλώς εκφράζουν την αμηχανία τους με ένα

λόγιο ύφος. Ο Micklem το αναγνωρίζει με ειλικρίνεια στο σχολιασμό του για το Λευιτικόν:

> Τα κεφάλαια 11 και 15 είναι ίσως τα λιγότερο ελκυστικά σε ολόκληρη τη Βίβλο. Για το σύγχρονο αναγνώστη, πολλά στοιχεία στα κεφάλαια αυτά είναι είτε άνευ νοήματος είτε αποκρουστικά. Τα κεφάλαια αυτά ασχολούνται με την τελετουργική «μιαρότητα» σε σχέση με τα ζώα (11), με τη γέννα (12), με τις δερματικές παθήσεις και τα λεκιασμένα ενδύματα (13), με τις τελετές εξαγνισμού των δερματικών παθήσεων (14), με τη λέπρα και άλλα ζητήματα και εκκρίσεις του ανθρώπινου σώματος (15). Τέτοια θέματα δεν έχουν κανένα ενδιαφέρον παρά μόνο για τον ανθρωπολόγο. Ποια σχέση θα μπορούσαν να έχουν όλα αυτά με τη θρησκεία;

Η γενικότερη στάση του Pfeiffer απέναντι στα ιερατικά και νομικά στοιχεία της ζωής του Ισραήλ είναι κριτική. Και αυτός τάσσεται ουσιαστικά με την άποψη ότι οι κανόνες στον Ιερατικό Κώδικα είναι σε μεγάλο βαθμό αυθαίρετοι:

> Μόνον οι ιερείς που ήταν και νομικοί θα μπορούσαν να είχαν συλλάβει τη θρησκεία ως θεοκρατία ρυθμιζόμενη από ένα θεϊκό νόμο που ορίζει επακριβώς, επομένως αυθαίρετα, τις ιερές υποχρεώσεις των ανθρώπων απέναντι στο Θεό τους. Καθαγίασαν έτσι την εξωτερική τυπική πλευρά, εξάλειψαν από τη θρησκεία τα ηθικά ιδανικά του Άμω* και τα τρυφερά αισθήματα του Ωσηέ, υποβιβάζοντας τον Παγκόσμιο Δημιουργό τού κόσμου στο επίπεδο ενός αδιάλλακτου δεσπότη....Από ένα πανάρχαιο έθιμο, προήλθαν οι θεμελιώδεις έννοιες που χαρακτηρίζουν αυτούς τους νόμους: η φυσική αγιότητα και το αυθαίρετο θέσπισμα – αντιλήψεις και αρχές που οι μεταρρυθμιστές προφήτες παρέκαμψαν προς όφελος της πνευματικής αγιότητας και του ηθικού νόμου.»

* Αμώς και Ωσηέ, από τους λεγόμενους «ελάσσονες προφήτες», οι οποίοι ήκμασαν στα μέσα του 8ου π.Χ. αιώνα. (Από: *Επίτομον Ορθογραφικό και Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ίλιος»*, Αθήνα 1953) (Σ.τ.Μ.)

Μπορεί να αληθεύει ότι οι νομικοί τείνουν να σκέπτονται με ακριβή και κωδικοποιημένο τρόπο. Είναι, όμως, δυνατόν να υποστηρίξει κανείς ότι τείνουν να κωδικοποιούν ασυναρτησίες, αυθαίρετα θεσπίσματα; Ο Pfeiffer θέλοντας να υποστηρίξει και τις δύο θέσεις, εμμένει στη νομική ακαμψία των ιερατικών συγγραφέων και υπογραμμίζει την έλλειψη τάξης στην οργάνωση του κεφαλαίου δικαιολογώντας έτσι την άποψή του ότι οι κανόνες είναι αυθαίρετοι. Το στοιχείο της αυθαιρεσίας στο Λευιτικόν αποτελεί αναμφισβήτητα ένα απροσδόκητο εύρημα, όπως μου έχει επισημάνει ο αιδεσιμότατος καθηγητής. H.J. Richards. Γιατί βάσει της κριτικής των πηγών, το Λευιτικόν αποδίδεται στους ιερείς, κύριο μέλημα των οποίων ήταν η τάξη. Η κριτική των πηγών, επομένως, μας οδηγεί στην αναζήτηση μιας άλλης εξήγησης.

Όσον αφορά στην άποψη ότι οι κανόνες αποτελούν αλληγορίες των αρετών και ελαττωμάτων, ο καθηγητής Stein ανάγει την κυρίαρχη αυτή παράδοση στην ίδια αυτή πρώιμη αλεξανδρινή επιρροή πάνω στην ιουδαϊκή σκέψη (:145 κ.ε.). Παραθέτοντας το γράμμα του Αριστέα, αναφέρει ότι ο Αρχιερέας Ελεάζαρ*:

> παραδέχεται ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν μπορούν να κατανοήσουν τους βιβλικούς διατροφικούς περιορισμούς. Εάν ο Θεός είναι ο Δημιουργός όλων, γιατί ο Νόμος του να είναι τόσο σκληρός ώστε να

* Ελεάζαρ, Μέγας Αρχιερέας των Ιουδαίων, ο οποίος απέστειλε στον Πτολεμαίο το Φιλάδελφο τους εβδομήντα ελληνίζοντες Εβραίους, οι οποίοι μετέφρασαν την Παλαιά Διαθήκη (Σ.τ.Μ.)

αποκλείει κάποια ζώα ακόμη και από το να τα αγγίζουμε (128); Η αρχική του απάντηση συνεχίζει να συνδέει τους διατροφικούς περιορισμούς με τον κίνδυνο της ειδωλολατρίας... Η δεύτερη απάντηση επιχειρεί να αντικρούσει συγκεκριμένες κατηγορίες με τη βοήθεια μιας αλληγορικής εξήγησης. Κάθε νόμος σχετικά με τα απαγορευμένα φαγητά έχει μια βαθιά αιτία. Ο λόγος, όμως, που ο Μωυσής συμπεριλαμβάνει το ποντίκι ή το κουνάβι δεν είναι γιατί τρέφει κάποια ιδιαίτερη εκτίμηση για αυτά (143). Αντιθέτως τα ποντίκια είναι ιδιαιτέρως απεχθή εξαιτίας της καταστροφικότητας τους και οι νυφίτσες, το κατεξοχήν σύμβολο της κακολογίας, συλλαμβάνουν από το αυτί και γεννούν από το στόμα (164). Το πιθανότερο είναι ότι αυτοί οι όσιοι νόμοι έχουν δοθεί, χάριν της δικαιοσύνης, για να ξυπνήσουν μέσα μας ευσεβείς σκέψεις και να διαμορφώσουν το χαρακτήρα μας (161-168). Τα πουλιά εκείνα, για παράδειγμα, που οι Εβραίοι επιτρέπεται να φάνε είναι όλα εξημερωμένα και καθαρά, καθώς τρέφονται αποκλειστικά με καλαμπόκι. Δεν ισχύει το ίδιο, όμως, για τα άγρια και τα σαρκοφάγα όρνεα που επιτίθενται στα αρνιά και τα κατσίκια ή ακόμη και σε ανθρώπους. Κατονομάζοντας τα τελευταία ως ακάθαρτα, ο Μωυσής νουθέτησε τους πιστούς να μην κάνουν κακό στους αδύναμους και να μην εμπιστεύονται την ίδια τους τη δύναμη (145-148). Τα δίχηλα ζώα με τις διχαλωτές τους οπλές, συμβολίζουν ότι όλες μας οι ενέργειες πρέπει να φανερώνουν την πρέπουσα ηθική διάκριση και να τείνουν προς το καλό... Ο μηρυκασμός, από την άλλη, συμβολίζει τη μνήμη.

Ο καθηγητής Stein συνεχίζει παραθέτοντας το Φίλωνα,* ο οποίος χρησιμοποιεί την αλληγορία για να ερμηνεύσει τους διατροφικούς κανόνες:

* Φίλων, ο Αλεξανδρεύς ή Ιουδαίος. Φιλόσοφος που ήκμασε μεταξύ 25 π.Χ. έως 40 μ.Χ. Η φιλοσοφία του θεωρείται κράμα της Ελληνικής Φιλοσοφίας με την Ιουδαϊκή Θρησκεία. (Από: *Επίτομον Ορθογραφικόν και Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ήλιος»*, Αθήνα 1953) (Σ.π.Μ.)

Ψάρια με πτερύγια και λέπια αποδεκτά από το νόμο συμβολίζουν την αντοχή και τον αυτοέλεγχο ενώ τα απαγορευμένα είναι εκείνα που παρασύρονται από το ρεύμα, ανίκανα να αντισταθούν στην ισχύ του ποταμού. Τα ερπετά, που σέρνουν την κοιλιά τους στο έδαφος, αντιπροσωπεύουν τα άτομα που αφιερώνονται στις άπληστες επιθυμίες και τα πάθη τους. Τα ζώα εκείνα που μπορεί μεν να έρπουν, αλλά διαθέτουν και πόδια έτσι ώστε να μπορούν να πηδούν, θεωρούνται καθαρά γιατί συμβολίζουν τη επιτυχία των ηθικών προσπαθειών.

Η χριστιανική διδαχή ακολούθησε σε μεγάλο βαθμό την αλληγορική παράδοση. Στην επιστολή του Βαρνάβα* του 1ου αιώνα, που είχε γραφτεί με σκοπό να πείσει τους Εβραίους ότι ο νόμος τους είχε εκπληρώσει το σκοπό του, χρησιμοποιεί τα καθαρά και τα ακάθαρτα ζώα για να αναφερθεί σε διάφορους τύπους ανθρώπου, τη λέπρα ως σύμβολο της αμαρτίας, κ.ο.κ. Ένα πιο πρόσφατο παράδειγμα αυτής της παράδοσης, βρίσκουμε στις σημειώσεις του Αρχιεπισκόπου Challoner για τη Βίβλο του Westminister στις αρχές αυτού του αιώνα:

Ο χωρισμός της οπλής και ο μηρυκασμός συμβολίζουν τη διάκριση ανάμεσα στο καλό και το κακό και το στοχασμό πάνω στο νόμο του Θεού. Στην περίπτωση που ένα από τα δύο αυτά χαρακτηριστικά λείπει, ο άνθρωπος θεωρείται ακάθαρτος. Κατά τον ίδιο τρόπο τα ψάρια χωρίς πτερύγια και λέπια θεωρούνταν ακάθαρτα: είναι οι ψυχές που δεν εξυψώνονται με την προσευχή και δεν καλύπτονται με το κέλυφος της αρετής. (Υποσημείωση, στ.3)

Δεν πρόκειται τόσο για ερμηνείες όσο για θρησκευτικά σχόλια.

* Βαρνάβας. Λευίτης από την Κύπρο, εκχριστιανισθείς. Συνεργάστηκε με τον Απόστολο Παύλο στη διάδοση του χριστιανισμού και κήρυξε το Ευαγγέλιο στην Αντιόχεια, Κύπρο και Μικρά Ασία. (Από: *Επίτομον Ορθογραφικόν και Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ήλιος»*, Αθήνα 1953) (Σ.π.Μ.)

Ως ερμηνείες αποτυγχάνουν γιατί δεν είναι ούτε συνεπείς ούτε περιεκτικές. Θα πρέπει να δοθεί διαφορετική εξήγηση για κάθε ζώο και ο αριθμός των πιθανών εξηγήσεων δεν έχει τέλος.

Άλλη μια παραδοσιακή προσέγγιση, που ανάγεται χρονολογικά στην επιστολή Αριστέα, είναι η άποψη πως ό,τι απαγορεύεται στους Ισραηλίτες απαγορεύεται αποκλειστικά και μόνον για να τους προστατέψει από ξένες επιρροές. Ο Μαϊμονίδης υποστήριζε, για παράδειγμα, ότι ήταν απαγορευμένο να βράζουν το κατσίκι στο γάλα της μάνας του γιατί αυτό αποτελούσε λατρευτική πρακτική στη θρησκεία των Χαναανιτών*. Το επιχείρημα αυτό δεν είναι πλήρες εφόσον ούτε οι Ισραηλινοί δεν απέρριπταν συστηματικά όλα τα στοιχεία των ξένων θρησκειών για να επινοήσουν κάτι εντελώς πρωτότυπο για τους ίδιους. Ο Μαϊμονίδης αποδέχτηκε την άποψη ότι κάποιες από τις πιο μυστηριώδεις εντολές του νόμου στόχευαν στην πλήρη ρήξη με τις ειδωλολατρικές πρακτικές. Έτσι, δεν επιτρεπόταν στους Ισραηλίτες να φορούν ενδύματα πλεγμένα από λινό και μαλλί, να φυτεύουν διαφορετικού είδους δέντρα μαζί, να έχουν σεξουαλική επαφή με ζώα, να μαγειρεύουν κρέας μαζί με γάλα, απλά και μόνον επειδή οι πράξεις αυτές αποτελούσαν μέρος των ειδωλολατρικών τελετουργιών των γειτόνων τους. Μέχρι στιγμής, όλα βαίνουν καλώς: οι νόμοι έχουν θεσπιστεί ως φραγμοί στην εξάπλωση των ειδωλολατρικών τελετουργιών. Στην περίπτωση αυτή, όμως, για ποιο λόγο κάποιες πρακτικές ήταν επιτρεπτές; Και όχι μόνον επιτρεπτές –όπως για παράδειγμα η περίπτωση της θυσίας, κοινή πρακτική μεταξύ των ειδωλολατρών και των Ισραηλιτών– αλλά και κατείχαν απόλυτα κεντρική θέση στο εσωτερικό της θρησκείας. Στην απάντησή του ο Μαϊμονίδης, και συγκεκριμένα στο έργο του: *Οδηγός του αμφιβάλλοντος*, δικαιολόγησε τη θυσία ως ένα μεταβατικό στάδιο, ειδωλολατρικό δυστυχώς, αλλά αναγκαίο καθότι δεν θα ήταν εφικτό για τους Ισραηλίτες να αποκοπούν απότομα από το ειδωλολατρικό τους παρελθόν. Πρόκειται για ένα σχόλιο πολύ ασυνήθιστο, ειδικά όταν προέρχεται από την πένα ενός λόγιου ραβίνου και, πράγματι, στα επίσημα ραβινικά συγγράμματά του ο Μαϊμονίδης δεν προσπάθησε να υποστηρίξει το ίδιο επιχείρημα: αντιθέτως στα επίσημα συγγράμματα αναγνώρισε τη θυσία ως την πιο σημαντική πράξη της εβραϊκής θρησκείας.

Ο Μαϊμονίδης αντελήφθη τουλάχιστον την ανακολουθία, που τον οδήγησε άλλωστε σε αντίφαση. Φαίνεται, όμως, πως οι μετέπειτα λόγιοι ήταν ικανοποιημένοι με το επιχείρημα της ξένης επιρροής, που χρησιμοποιούσαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ανάλογα με τη διάθεση της στιγμής. Ο καθηγητής Hooke και οι συνάδελφοί του είχαν αποδείξει ότι οι Ισραηλίτες υιοθέτησαν κάποιους τύπους λατρείας από τους Χαναανίτες και ότι οι Χαναανίτες είχαν πολλά κοινά με τον πολιτισμό της Μεσοποταμίας (1933). Αλλά δεν αποτελεί εξήγηση να εμφανίζει κανείς το Ισραήλ τη μια στιγμή σαν απορροφητικό σφουγγάρι και την άλλη σαν απωθητικό των ξένων στοιχείων. Ποιο το όφελος, όμως, να λέμε ότι στο Λευιτικόν απαγορεύεται να βράζουν κατσικάκια στο γάλα και να συνουσιάζονται με αγελάδες επειδή αποτελούν γονιμικές τελετουργίες των ξένων γειτόνων (1935), τη στιγμή που οι Ισραηλίτες υιοθέτησαν άλλες ξένες τελετές; Εξακολουθούμε να είμαστε αβέβαιοι για το πότε η λέξη σφουγγάρι αποτελεί τη σωστή ή τη λανθασμένη μεταφορά. Το ίδιο επιχείρημα εξακολουθεί να μας προκαλεί σύγχυση στο έργο του Eichrodt (: 230-1). Βέβαια, κανένας πολιτισμός δεν δημιουρ-

* Χαναανίτες, μέλη αρχαίας σημιτικής φυλής, οι οποίοι κατείχαν την περιοχή της Χαναάν. Η Χαναάν είναι αρχαία περιοχή μεταξύ του ποταμού Ιορδάνη και Μεσογείου, η *Γή της Επαγγελίας*. (Από: *Επίτομον Ορθογραφικό και Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ήλιος»*, Αθήνα 1953) (Σ.τ.Μ.).

γείται εκ του μηδενός. Οι Ισραηλίτες αφομοίωσαν στοιχεία από τους γείτονές τους, όχι όμως εντελώς ελεύθερα. Κάποια από τα στοιχεία του ξένου πολιτισμού δεν ήταν συμβατά με τις ταξινομικές αρχές βάσει των οποίων κατασκεύασαν το σύμπαν τους, άλλα πάλι ήταν συμβατά. Ο Zaehner, για παράδειγμα, προτείνει ότι η εβραϊκή απέχθεια προς τα έρποντα μπορεί να προέρχεται από το Ζωροαστρισμό (: 162). Όποια και να είναι η ιστορική τεκμηρίωση για την υιοθέτηση ενός ξένου στοιχείου από τον ιουδαϊσμό, θα δούμε ότι στην ίδια την τάξη του ιουδαϊκού πολιτισμού υπήρχε μια προδιαμορφωμένη συμβατικότητα. Συμβατικότητα ανάμεσα στο συγκεκριμένο βδέλυγμα και τις γενικές αρχές, πάνω στις οποίες είχε οικοδομηθεί το σύμπαν τους.

Όποια ερμηνεία αντιμετωπίσει αποσπασματικά τα «Δεν-Πρέπει» της Παλαιάς Διαθήκης, είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Η μόνη ορθή προσέγγιση προϋποθέτει να εγκαταλείψουμε την υγιεινή, την αισθητική, την ηθική και την ενστικτώδη απέχθεια, να ξεχάσουμε επίσης τους Χαναανίτες και τους Ζωροάστρες Μάγους, και να ξεκινήσουμε από τα ίδια τα κείμενα. Από τη στιγμή που κάθε εντολή ξεκινά με την επιταγή της «άγιοι θέλετε είσθε», θα πρέπει και να εξηγηθεί βάσει αυτής της επιταγής. Η υπάρχουσα αντίθεση ανάμεσα στην αγιότητα και το βδέλυγμα θα αποδώσει ένα καθολικό νόημα σε όλους τους επιμέρους περιορισμούς.

Η αγιότητα είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα του Θεού. Η ρίζα της λέξης σημαίνει «χωρίζω». Τι άλλο μπορεί να σημαίνει; Κάθε κοσμολογική διερεύνηση θα πρέπει να αρχίζει με την αναζήτηση των αρχών της δύναμης και του κινδύνου. Στην Παλαιά Διαθήκη συναντάμε την ευλογία ως την πηγή όλων των καλών και την άρση της ευλογίας ως την πηγή όλων των κινδύνων. Η ευλογία του Θεού καθιστά τη γη βιώσιμη για τους ανθρώπους.

Το έργο του Θεού μέσω της ευλογίας αποσκοπεί ουσιαστικά στη δημιουργία τάξης, μέσω της οποίας οι ασχολίες των ανθρώπων ευδοκιμούν. Η γονιμότητα των γυναικών, των ζώων και των αγρών εξασφαλίζεται με την ευλογία, η οποία αποκτάται με την τήρηση της διαθήκης με το Θεό, καθώς και όλων των τελετών και των εντολών του (Δευτερονόμιον XXVIII, 1-14). Όπου αίρεται η ευλογία και απελευθερώνεται η δύναμη της κατάρας, εκεί επικρατεί στειρότητα, λοιμός, σύγχυση. Διότι, ο Μωυσής είπε:

> 15. «Αν όμως δεν υπακούσετε στον Κύριο, το Θεό σας και δεν προσέχετε να εφαρμόζετε τις εντολές του και τους νόμους του, που εγώ σας δίνω σήμερα, τότε θα σας βρουν και θα πέσουν πάνω σας όλες ετούτες οι κατάρες: 16. Καταραμένος θα «σαι στην πόλη και στο χωράφι. 17. Καταραμένο θα «ναι το καλάθι σου και η σκάφη που ζυμώνεις το ψωμί σου. 18. Καταραμένος της κοιλιάς σου ο καρπός και ο καρπός της γης σου, των γελαδιών σου οι γέννες και των προβάτων σου. 19. Καταραμένος θα «σαι, σ' ό,τι κι αν κάνεις. 20. Αν εγκαταλείψεις τον Κύριο πράττοντας το κακό, αυτός θα στείλει πάνω σου την κατάρα, τον τρόμο και τη θλίψη σ' ό,τι κι αν καταπιάνεσαι· και πολύ γρήγορα θα καταστραφείς τελείως... 22. Ο Κύριος θα σε χτυπήσει με φθίση, με πυρετό, με ρίγος, με καύσωνα, με ξηρασία, με μαρασμό και αρρώστια των φυτών. Όλα αυτά θα σε καταδιώκουν ωσότου καταστραφείς. 23. Χαλκός θα είν' ο ουρανός πάνω από το κεφάλι σου και σίδηρο η γη κάτω απ' τα πόδια σου. 24. Ο Κύριος θα μετατρέψει τη βροχή στη χώρα σου σε σκόνη και σε χώμα. Θα πέφτει πάνω σου απ' τον ουρανό, ώσπου να εξοντωθείς.
>
> (Δευτερονόμιον 28, 15-24)

Από τα παραπάνω προκύπτει σαφώς ότι τόσο οι θετικές όσο και οι αρνητικές εντολές θεωρούνται δραστικές και όχι απλώς εκφραστικές: η τήρησή τους φέρνει ευημερία, ενώ η παραβίασή τους κίνδυνο. Είμαστε, επομένως, υποχρεωμένοι να τις αντιμετωπίζουμε με

τον ίδιο τρόπο που αντιμετωπίζουμε τις πρωτόγονες τελετουργικές αποφυγές, η καταπάτηση των οποίων επαπειλεί κινδύνους. Οι απαγορεύσεις και οι τελετουργίες συγκροτούνται με άξονα την ιδέα της θεϊκής αγιοσύνης, την οποία οι άνθρωποι οφείλουν να κατακτήσουν στη διάρκεια της ζωής τους. Πρόκειται, επομένως, για έναν κόσμο στον οποίον οι άνθρωποι ευημερούν όταν υπακούουν στην αγιότητα και κατασπρέφονται όταν απομακρύνονται από αυτήν. Εάν δεν υπήρχαν άλλα στοιχεία θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε την εβραϊκή ιδέα της αγιότητας, το καθηγιασμένο εξετάζοντας τις εντολές βάσει των οποίων οι άνθρωποι συμμορφώνονται σε αυτήν. Είναι προφανές ότι δεν πρόκειται για το καλό με την έννοια της ανθρωπιστικής καλοσύνης που αγκαλιάζει τους πάντες. Η δικαιοσύνη και η ηθική καλοσύνη μας βοηθούν να κατανοήσουμε την αγιοσύνη και αποτελούν τμήμα της – ωστόσο η αγιοσύνη περιλαμβάνει και άλλες πρόσθετες ιδέες.

Δεδομένου, λοιπόν, ότι η ρίζα της σημαίνει διαχωρισμό, η επόμενη ιδέα που ανακύπτει είναι της αγιότητας ως ακεραιότητα και πληρότητα. Μεγάλο τμήμα του Λευιτικού είναι αφιερωμένο στο θέμα της φυσικής τελειότητας που απαιτείται για κάθε πράγμα που προσφέρεται στο ναό και κάθε άτομο που τον προσεγγίζει. Τα ζώα που προσφέρονται για θυσία δεν πρέπει να έχουν ψεγάδια, οι γυναίκες πρέπει να είναι εξαγνισμένες μετά τη γέννα, οι λεπροί πρέπει να απομονωθούν και να εξαγνιστούν τελετουργικά προτού τους επιτραπεί να πλησιάσουν, έστω και αν έχουν θεραπευτεί. Όλες οι σωματικές εκκρίσεις θεωρούνται μιαρές και ως εκ τούτου δεν πρέπει να έρχονται σε επαφή με το ναό. Στους ιερείς η επαφή με το θάνατο επιτρέπεται μονάχα στην περίπτωση θανάτου ενός στενού συγγενή. Εκτός από τον αρχιερέα, ο οποίος ποτέ δεν πρέπει να έρθει σε επαφή με το θάνατο.

Λευιτικόν 21

17. να πει στον Ααρών: «Κανένας από τους απογόνους σου, στις επερχόμενες γενιές δεν πρέπει να πλησιάσει για να προσφέρει την τροφή του Θεού του, αν έχει κάποιο σωματικό ελάττωμα. 18. Κανένας με σωματικό ελάττωμα δεν μπορεί να πλησιάσει το θυσιαστήριο: Κανείς τυφλός, χωλός ή με κομμένη μύτη ή παραμορφωμένος· 19. Κανείς με σπασμένο πόδι ή χέρι· 20. Κανείς καμπούρης ή πολύ αδύνατος, κανείς με ελάττωμα στο μάτι ή με ψώρα ή με λειχήνες ή με σπασμένους όρχεις. 21. Όποιος από τους απογόνους του Ααρών του ιερέα έχει κάποιο σωματικό ελάττωμα, αυτός δεν μπορεί να πλησιάσει για να προσφέρει στον Κύριο τις θυσίες που γίνονται με φωτιά, την τροφή του Θεού του.»

Με άλλα λόγια για να γίνει κάποιος ιερέας πρέπει να είναι τέλειος ως άνθρωπος.

Η επαναλαμβανόμενη αυτή ιδέα περί σωματικής ακεραιότητας, αναπτύσσεται και στην κοινωνική σφαίρα και ιδιαίτερα στα στρατιωτικά στρατόπεδα. Ο πολιτισμός των Ισραηλιτών άγγιζε το ζενί0 της έντασής του κατά την προσευχή και τον πόλεμο. Ο στρατός δεν μπορούσε να νικήσει δίχως την ευλογία, και για να παραμείνει η ευλογία στο στρατόπεδο έπρεπε να διατηρείται οε κατάσταση αγιότητας. Επομένως, το στρατόπεδο έπρεπε να προστατευτεί από κάθε μίανση όπως ακριβώς και ο ναός. Οι σωματικές εκκρίσεις απέκλειαν έναν άνδρα από το στρατόπεδο, όπως ακριβώς θα απέκλειαν έναν προσκυνητή από το να προσεγγίσει το ιερό. Σε περίπτωση ονείρωξης, ο στρατιώτης ήταν υποχρεωμένος να μείνει εκτός στρατοπέδου όλη την επομένη μέρα και να επιστρέψει μονάχα μετά το ηλιοβασίλεμα, αφού πρώτα είχε πλυθεί. Όλες οι φυσικές λειτουργίες που παράγουν σωματικά απορρίμματα έπρεπε να εκτελούνται εκτός του στρατοπέδου (Δευτερονόμιον XXIII, 10-15). Εν ολίγοις η ιδέα της αγιότητας έλαβε εξωτερική,

φυσική έκφραση, στην πληρότητα του σώματος θεωρουμένου ως τέλειο δοχείο.

Η έννοια της ακεραιότητας επεκτείνεται για να δηλώσει σε κοινωνικά πλέον συμφραζόμενα την έννοια της ολοκλήρωσης. Ένα σημαντικό εγχείρημα από τη στιγμή που είχε ξεκινήσει, δεν πρέπει να μείνει ανολοκλήρωτο. Η έλλειψη πληρότητας, με αυτήν την έννοια, αποκλείει έναν άντρα από τις πολεμικές δραστηριότητες. Πριν από μια μάχη οι επικεφαλείς αρχηγοί θα αναγγείλουν:

> Δευτερονόμιον 20
> 5 ... «Είναι κανείς από σας που έχει κτίσει καινούριο σπίτι και δεν έκανε ακόμη τα εγκαίνιά του; Να φύγει και να γυρίσει σπίτι του, μήπως σκοτωθεί στον πόλεμο και πάει άλλος να το εγκαινιάσει. 6. Είναι κανείς από σας που έχει φυτέψει αμπέλι και δεν δοκίμασε ακόμα τους καρπούς του; Να φύγει και να γυρίσει σπίτι του, μήπως σκοτωθεί στον πόλεμο και τους δοκιμάσει άλλος. 7. Είναι κανείς από σας που έχει αρραβωνιαστεί αλλά δεν παντρεύτηκε ακόμα; Να φύγει και να γυρίσει σπίτι του, μήπως σκοτωθεί στον πόλεμο και την γυναίκα του την πάρει άλλος.»

Ομολογουμένως, δεν υπάρχει ο παραμικρός υπαινιγμός ότι ο κανόνας αυτός υποδηλώνει μίανση. Πουθενά δεν αναφέρεται ότι ένας άντρας που δεν έχει ολοκληρώσει ένα έργο είναι μιαρός με τον ίδιο τρόπο που είναι μιαρός ένας λεπρός. Ο επόμενος στοίχος, μάλιστα, αναφέρει ότι οι δειλοί και οι μικρόψυχοι άντρες θα πρέπει να επιστρέψουν στα σπίτια τους για να μην μεταδώσουν τους φόβους τους. Άλλα αποσπάσματα, όμως, δηλώνουν ότι ο άντρας δεν πρέπει να καταπιαστεί με το αλέτρι και μετά να το αφήσει. Ο Pedersen φτάνει στο σημείο να πει:

> «... σε όλες αυτές τις περιπτώσεις που ένας άντρας έχει ξεκινήσει ένα καινούριο και σημαντικό εγχείρημα δίχως να το έχει φέρει ακόμα εις πέρας... μια νέα ολότητα έχει δημιουργηθεί. Αυτός που δημιουργεί μια ρωγμή σ' αυτήν την ολότητα και μάλιστα πρόωρα, πριν δηλαδή ωριμάσει ή ολοκληρωθεί, κινδυνεύει να τελέσει αμάρτημα.»
>
> (Τόμος III: 9)

Εάν συμφωνήσουμε με τον Pedesren, τότε η ευλογία και η επιτυχία στον πόλεμο απαιτούν από τον άντρα σωματική ακεραιότητα, μεγαλοψυχία και να μην έχει αφήσει πίσω του ανολοκλήρωτα σχέδια και δουλειές. Έναν απόηχο βρίσκουμε στην παραβολή της Καινής Διαθήκης για τον άντρα που είχε οργανώσει μια μεγάλη γιορτή και τους καλεσμένους του που δεν προσήλθαν προβάλλοντας διάφορες δικαιολογίες που προκάλεσαν την οργή του οικοδεσπότη (Λουκάς XIV, 16-24, Ματθ. XXII Βλ. Black & Rowley, 1962: 836). Ένας από τους καλεσμένους είχε αγοράσει ένα νέο αγρόκτημα, άλλος είχε αγοράσει δέκα βόδια που ακόμη δεν τα είχε δοκιμάσει και ένας άλλος είχε μόλις παντρευτεί. Εάν σύμφωνα με τον παλιό Νόμο ο καθένας από τους προσκεκλημένους μπορούσε έγκυρα να δικαιολογήσει την άρνησή του απέναντι στην πρόσκληση αναφερόμενος στο Λευτερονόμιον XX, τότε η παραβολή υποστηρίζει την άποψη του Pedersen ότι θεωρείτο κακό η διακοπή ενός έργου εν τω γίγνεσθαι είτε σε στρατιωτικά πλαίσια είτε σε καθημερινά πλαίσια.

Άλλες εντολές αναπτύσσουν την ιδέα της ακεραιότητας-ολοκλήρωσης προς μια άλλη κατεύθυνση. Μεταφορικά, το φυσικό σώμα και τα νέα εγχειρήματα παραπέμπουν στην τελειότητα και την ολοκλήρωση του ατόμου και της δουλειάς του. Άλλες εντολές διευρύνουν την ιδέα της αγιότητας στα είδη και τις κατηγορίες. Τα υβρίδια και οποιαδήποτε άλλη σύγχυση αποτελούν βδελύγματα.

Λευιτικόν 18

23. «Δεν επιτρέπεται να συνευρεθείς με κανένα ζώο, γιατί έτσι θα καταστείς ακάθαρτος· ούτε η γυναίκα πρέπει να πλησιάζει ζώο για να συνευρεθεί μαζί του, είναι αισχρό.»

Η λέξη «μυσαρόν» αποτελεί εσφαλμένη μετάφραση της σπάνιας Εβραϊκής λέξης tebhel, το νόημα της οποίας παραπέμπει στην ανάμειξη ή τη σύγχυση. Το ίδιο θέμα εμφανίζεται και στο Λευιτικόν 19,19.

19. «Να τηρείτε τους νόμους μου. Δεν θα ζευγαρώνετε στο κοπάδι σας ζώα διαφορετικού είδους. Δεν θα σπέρνετε το χωράφι σας με σπόρους δύο ειδών και δεν θα φοράτε ρούχα φτιαγμένα με δύο ειδών νήματα.»

Όλες οι εντολές αυτές ξεκινούν με την ίδια γενική επιταγή: «Άγιοι θέλετε είσθε, διότι άγιος είμαι εγώ [Κύριος ο Θεός σας].» Μπορούμε να καταλήξουμε ότι η πληρότητα αποτελεί τυπικό γνώρισμα της αγιότητας. Η αγιότητα απαιτεί τη συμμόρφωση των ατόμων στην τάξη στην οποία ανήκουν. Απαιτεί, επίσης, να μην υπάρχει σύγχυση ανάμεσα στις διαφορετικές τάξεις των πραγμάτων.

Ένα άλλο σύνολο εντολών εξειδικεύει το τελευταίο αυτό σημείο. Η αγιότητα σημαίνει να διατηρούνται χωριστά οι κατηγορίες της δημιουργίας. Επομένως, προϋποθέτει σωστούς ορισμούς, διάκριση και τάξη. Υπό αυτή την έννοια όλοι οι κανόνες σχετικά με τη σεξουαλική ηθική αποτελούν παραδείγματα αγιότητας. Η αιμομιξία και η μοιχεία (Λευιτικόν XVIII, 6-20) είναι ενάντια στην αγιότητα αφού αντίκεινται στην ορθή τάξη. Η ηθικότητα δεν συγκρούεται με την αγιότητα, αλλά η αγιότητα αφορά περισσότερο στο διαχωρισμό αυτών που πρέπει να διαχωριστούν, παρά στην προστασία των συζυγικών και αδερφικών δικαιωμάτων.

Στο κεφάλαιο XIX, ακολουθεί μια ακόμη σειρά ενεργειών που

αντιτίθενται στην αγιότητα. Αναπτύσσοντας την έννοια της αγιότητας ως τάξη και όχι ως σύγχυση, η σειρά αυτή αναδεικνύει την εντιμότητα και την ευθύτητα ως αγιότητα, και την αντίφαση και δολιότητα ως ενάντιες στην αγιότητα. Η κλοπή, το ψέμα, η ψευδομαρτυρία, το κλέψιμο στο ζύγι και το μέτρημα, όλων των ειδών οι προσποιήσεις όπως ο κακός λόγος για τους κωφούς (ενώ τους χαμογελάς), το βαθύ μίσος για τον αδερφό σου (ενώ του μιλάς ευγενικά), όλα αυτά είναι καθαρές αντιφάσεις ανάμεσα σε αυτό που φαίνεται και σε αυτό που είναι. Επίσης, στο κεφάλαιο αυτό γίνεται λόγος για τη γενναιοδωρία και την αγάπη, αυτές όμως είναι θετικές εντολές ενώ εδώ ασχολούμαι με τις αρνητικές μόνον εντολές.

Έχουμε πλέον μια καλή βάση για να προσεγγίσουμε τους νόμους σχετικά με τα καθαρά και τα ακάθαρτα κρέατα. Το να είναι κανείς άγιος σημαίνει να είναι ακέραιος, να είναι ένα. Η αγιότητα σημαίνει ενότητα, ακεραιότητα, τελειότητα του ατόμου και του είδους. Οι διατροφικοί κανόνες αναπτύσσουν απλώς τη μεταφορά της αγιότητας προς την ίδια κατεύθυνση.

Θα πρέπει να ξεκινήσουμε πρώτα με τα θρέμματα, τα κοπάδια από αγελάδες, καμήλες, πρόβατα και κατσίκια που αποτελούσαν τους πόρους ζωής των Ισραηλιτών. Τα ζώα αυτά ήταν καθαρά, εφόσον η επαφή μαζί τους δεν συνεπαγόταν εξαγνισμό πριν την είσοδο στο ναό. Τα θρέμματα, όπως και η κατοικημένη γη, είχαν τη θεία ευλογία. Η γη και τα ζώα ήταν ευλογημένα με γονιμότητα και ανήκαν και τα δύο στη θεϊκή τάξη. Η διατήρηση της ευλογίας ήταν καθήκον του αγρότη. Κατά πρώτο λόγο έπρεπε να διαφυλάττει την τάξη της δημιουργίας. Όπως είδαμε, όλα τα υβρίδια ήταν παντού απαγορευμένα, και στα χωράφια και στα κοπάδια και στην ύφανση των ενδυμάτων από μαλλί και λινάρι. Υπό μία έννοια, οι άνθρωποι είχαν συνάψει «διαθήκη» με τη γη τους και τα ζωντανά

τους με τον ίδιο τρόπο που ο Θεός είχε συνάψει «διαθήκη» με τους ίδιους. Οι άνθρωποι έτρεφαν σεβασμό για τα πρωτότοκα των βοοειδών τους αναγκάζοντας να τηρούν την αργία του Σαββάτου. Στη ουσία τα βοοειδή είχαν εξημερωθεί όπως και οι σκλάβοι. Έπρεπε να ενταχθούν στην κοινωνική τάξη ώστε να τύχουν ευλογίας. Η διαφορά ανάμεσα στα βοοειδή και τα άγρια ζώα, είναι ότι τα τελευταία δεν προσπατεύονταν από κάποια «διαθήκη». Πιθανόν οι Ισραηλίτες να έμοιαζαν με άλλους κτηνοτρόφους, οι οποίοι δεν εκτιμούσαν ιδιαίτερα το κρέας από κυνήγι. Οι Nuer του νότιου Σουδάν, για παράδειγμα, περιφρονούσαν όσους ζούσαν από το κυνήγι. Μόνο ένας ανεπαρκής βοσκός φθάνει να καταναλώνει κρέας άγριου ζώου. Άρα, λοιπόν, θα ήταν μάλλον λάθος να θεωρούμε ότι οι Ισραηλίτες λαχταρούν τα απαγορευμένα κρέατα και ότι βρίσκουν τους περιορισμούς αυτούς δυσάρεστους. Ο Driver έχει όντως δίκιο να θεωρεί τους κανόνες ως μια εκ των υστέρων γενίκευση των συνηθειών τους. Τα δίχηλα και μηρυκαστικά, αποτελούν για έναν κτηνοτρόφο το πρότυπο της ιδανικής τροφής. Εάν θα χρειαστεί να φάνε κυνήγι, μπορούν να φάνε το κυνήγι εκείνο που έχει τα ιδιαίτερα αυτά γνωρίσματα και ανήκει, συνεπώς, στο ίδιο ευρύτερο είδος. Πρόκειται για ένα είδος καζουιστικής που αφήνει περιθώριο για το κυνήγι της αντιλόπης, των αγριοκάτσικων και των αγριοπροβάτων. Όλα θα ήταν σχετικά ξεκάθαρα εάν το νομικό πνεύμα δεν είχε θεωρήσει σκόπιμο να αποφανθεί και για κάποιες οριακές περιπτώσεις. Κάποια ζώα φαίνονταν να είναι μηρυκαστικά, όπως ο λαγός και το κουνάβι, καθώς με το συνεχές τρίξιμο των δοντιών τους δίνουν την εντύπωση ότι αναμασούν την τροφή τους. Οπωσδήποτε, όμως, δεν είναι δίχηλα, συνεπώς αποκλείονται ονομαστικά. Το ίδιο ισχύει και για τα ζώα που είναι μεν δίχηλα όχι όμως μηρυκαστικά, όπως ο χοίρος και η καμήλα. Θα

πρέπει να σημειωθεί ότι η μη συμμόρφωση στα δύο αυτά κριτήρια είναι ο μόνος λόγος που προβάλλει η Παλαιά Διαθήκη για την αποφυγή του χοιρινού· τίποτα δεν αναφέρεται σχετικά με τις βρώμικες συνήθειές του, όπως η κατανάλωση θνησιμαίων. Καθώς ο χοίρος δεν παράγει γάλα, δέρμα ούτε και μαλλί, ο μοναδικός λόγος εκτροφής του είναι το κρέας του. Και αφού οι Ισραηλίτες δεν είχαν οικόσιτους χοίρους δεν γνώριζαν και τις συνήθειές τους. Υποθέτω, λοιπόν, ότι αρχικά ο μοναδικός λόγος που ο χοίρος θεωρείτο ακάθαρτος, ήταν η αποτυχία του ως αγριόχοιρος να ενταχθεί στην τάξη της αντιλόπης και έτσι εμπίπτει στην περίπτωση της καμήλας και του κουναβιού, όπως ακριβώς αναφέρεται στο βιβλίο.

Έχοντας απορρίψει αυτές τις οριακές περιπτώσεις, ο νόμος στρέφεται στην κατάταξη των πλασμάτων ανάλογα με το πως ζουν στα τρία στοιχεία: στο νερό, στον αέρα και στη γη. Οι αρχές που εφαρμόζονται εδώ είναι σχετικά διαφορετικές από εκείνες που εφαρμόζονται για την καμήλα, το χοίρο, το λαγό και το κουνάβι. Τα τελευταία εξαιρούνται από την κατηγορία της καθαρής τροφής επειδή δεν έχουν και τα δύο καθοριστικά γνωρίσματα των θρεμμάτων. Για τα πουλιά δεν έχω να πω τίποτα, γιατί όπως έχω προαναφέρει, ονοματίζονται και δεν περιγράφονται, ενώ η μετάφραση των ονομάτων αμφισβητείται. Γενικά, όμως, η αρχή που διέπει την καθαρότητα στα ζώα έχει να κάνει με τη συμμόρφωσή τους προς την κατηγορία που ανήκουν. Τα ακάθαρτα είδη είναι τα ατελή μέλη της κατηγορίας τους, ή εκείνα των οποίων η κατηγορία αντίκειται στο γενικό σχήμα του σύμπαντος.

Για να αντιληφθούμε το σχήμα αυτό, θα πρέπει να πάμε πίσω στη Γένεση και στη Δημιουργία. Εδώ έχουμε μια τριμερή ταξινόμηση: γη, νερό και ουρανός. Το Λευιτικόν υιοθετεί αυτό το σχήμα και αποδίδει σε κάθε στοιχείο το ανάλογο είδος ζώου. Στον ουρανό πε-

τούν πτηνά με δύο πόδια και φτερά. Στο νερό κολυμπούν λεπιδωτά ψάρια με πτερύγια. Στο έδαφος πηδούν ή βαδίζουν τετράποδα πλάσματα. Οποιαδήποτε κατηγορία πλασμάτων δεν είναι εξοπλισμένη με τον κατάλληλο στο στοιχείο της τρόπο μετακίνησης, αντιτίθεται στην αγιότητα. Το άτομο που έρχεται σε επαφή με αυτήν, απαγορεύεται να προσεγγίσει το ναό. Επομένως, στο νερό οτιδήποτε δεν έχει λέπια και πτερύγια θεωρείται ακάθαρτο (XI, 10-12). Τίποτα δεν λέγεται, πάλι, σχετικά με τις αρπακτικές συνήθειες ή την κατανάλωση θνησιμαίων. Ο μόνος βέβαιος έλεγχος καθαρότητας ενός ψαριού είναι τα λέπια και η προώθησή του μέσω των πτερυγίων.

Τα τετράποδα όντα που πετούν (XI, 20-26) είναι ακάθαρτα. Οποιοδήποτε πλάσμα με δύο πόδια και δύο χέρια που βαδίζει στα τέσσερα σαν τετράποδο, είναι ακάθαρτο (XI, 27). Στη συνέχεια ακολουθεί μια αρκετά πολυσυζητημένη λίστα (V. 29), η οποία σε κάποιες μεταφράσεις φαίνεται να απαρτίζεται από όντα προικισμένα με χέρια αντί για μπροστινά πόδια, που χρησιμοποιούν τα χέρια τους κατά τρόπο στρεβλό, δηλαδή για βάδιση, όπως η νυφίτσα, ο ποντικός, ο κροκόδειλος, η μυγαλίς, διάφορα είδη ερπετών, ο χαμαιλέοντας και ο τυφλοπόντικας (Danby 1933), των οποίων τα μπροστινά πόδια μοιάζουν παραδόξως με τα χέρια τους. Αυτό το χαρακτηριστικό της λίστας χάνεται στην Νέα Αναθεωρημένη Μετάφραση η οποία χρησιμοποιεί την λέξη «paws» (πόδι ζώου) αντί για «hands» (χέρια).

Το τελευταίο είδος ακάθαρτου ζώου είναι το ζώο που σέρνεται, έρπει ή σμηνουργεί. Αυτός ο τρόπος κίνησης είναι ρητά αντίθετος με την αγιότητα (Λευιτικόν XI, 42-44). Ο Driver και ο White χρησιμοποιούν τη λέξη «swarming» για να μεταφράσουν την εβραϊκή λέξη *sherec*, που παραπέμπει στα ζώα που μαζεύονται μαζί στο νερό και σε εκείνα που σμηνουργούν στη στεριά. Είτε μιλήσουμε

για αναρρίχηση, είτε για σύρσιμο, είτε για σμηνουργία, πρόκειται για μια ενδιάμεση μορφή κίνησης. Από τη στιγμή που οι κύριες κατηγορίες ζώων ορίζονται βάσει της τυπικής τους κίνησης, η σμηνηδούν κίνηση ως τρόπος μετακίνησης δεν αρμόζει σε κανένα από τα στοιχεία, τέμνει επομένως τη βασική ταξινόμηση. Τα όντα που κινούνται σμηνηδούν δεν είναι σύτε ψάρια, ούτε σαρκώδη ζώα, ούτε πτηνά. Τα χέλια και τα σκουλήκια ζουν στο νερό, όχι όμως ως ψάρια. Τα ερπετά κινούνται πάνω σε ξηρό έδαφος, όχι όμως ως τετράποδα, ενώ κάποια έντομα πετούν, όχι όμως ως πουλιά. Σε όλα αυτά δεν υπάρχει τάξη. Θυμηθείτε τι λέει η Προφητεία του Αββακούμ* για αυτή τη μορφή της ζωής:

> «και κάμνεις τους ανθρώπους ως τους ιχθύες της θαλάσσης ως τα ερπετά, τα μη έχοντα άρχοντα αφ' αυτ'ων»
>
> (I, 14)

Το πρότυπο για την κατηγορία των όντων που σμηνουργούν... είναι το σκουλήκι. Όπως τα ψάρια ανήκουν στη θάλασσα έτσι τα σκουλήκια ανήκουν στο χώρο του τάφου μαζί με το θάνατο και το χάος.

Η περίπτωση των ακρίδων είναι ενδιαφέρουσα και συνεπής. Το αν αποτελεί καθαρό είδος, οπότε εδώδιμο ή όχι, έχει να κάνει με το πώς κινείται στο έδαφος. Εάν έρπει, είναι ακάθαρτο ενώ εάν κινείται πηδώντας εδώ και εκεί, είναι καθαρό (XI, V. 21). Στη Μισνά** ο βάτραχος δεν ταξινομείται μαζί με τα όντα που έρπουν

---

* Αββακούμ: Ένας από τους δώδεκα ελάσσονες προφήτες, ο οποίος έζησε επί βασιλείας Ιωακήμ, μεταξύ 650-627 π.Χ. (Σ.τ.Μ.)

** Μισνά: καταγραφή του «κατά παράδοση» Νόμου των Ιουδαίων, η οποία έγινε το 190 ή 220 μ.Χ. Η Μισνά συμπεριλαμβάνεται στο Ταλμούδ, τον θρησκευτικό και πολιτικό κώδικα των Ιουδαίων, ο οποίος συντάχθηκε από τον 4ο έως τον 6ο αιώνα μ.Χ. (Σ.τ.Μ.)

και δεν είναι μιαρό (Danby: 722). Προτείνω ότι η κίνηση του βατράχου με πηδήματα εδώ και εκεί εξηγεί το λόγο για τον οποίο δεν ανήκει σε αυτή την κατηγορία. Πιστεύω ότι αν οι πιγκουίνοι ζούσαν στη Μέση Ανατολή θα είχαν ταξινομηθεί ως ακάθαρτοι, ως πουλιά χωρίς φτερά. Εάν γινόταν να μεταφραστεί εκ νέου ο κατάλογος των ακάθαρτων πτηνών από αυτή την οπτική γωνία, πολύ πιθανόν να αποδεικνύονταν ανώμαλα διότι κολυμπούν, βουτούν αλλά και πετούν, ή διότι για κάποιον άλλο λόγο δεν μοιάζουν εντελώς με πτηνά.

Οπωσδήποτε, θα ήταν δύσκολο να υποστηρίζουμε ότι το «άγιοι θέλετε είσθε» δεν σημαίνει παρά «κεχωρισμένοι θέλετε είσθε» Ο Μωυσής ήθελε τα τέκνα τού Ισραήλ να έχουν διαρκώς στο μυαλό τους τις εντολές του Θεού:

> Δευτερονόμιον 11
> 18. Βάλτε, λοιπόν αυτά τα λόγια στην καρδιά σας και στην ψυχή σας. Να τα δέσετε για σημάδι στο χέρι σας και να τα έχετε σαν έμβλημα στο μέτωπό σας ανάμεσα στα μάτια σας. 19. Διδάξτε τα στα παιδιά σας και μιλάτε γι' αυτά όταν κάθεστε στο σπίτι σας ή όταν βαδίζετε στο δρόμο, όταν ξαπλώνετε για ύπνο κι όταν σηκώνεστε. 20. Γράψτε τα στις παραστάδες της πόρτας του σπιτιού σας και στις πύλες της πόλης σας.

Εάν η προτεινόμενη ερμηνεία για τα απαγορευμένα ζώα είναι ορθή, τότε οι διατροφικοί νόμοι θα μπορούσαν να θεωρηθούν σημεία που σε κάθε καμπή ενέπνεαν το στοχασμό γύρω από τη μοναδικότητα, την αγνότητα και την πληρότητα του Θεού. Μέσα από τους κανόνες αποφυγής, η αγιότητα προκύπτει ως φυσική έκφραση σε κάθε επαφή του ανθρώπου με το ζωικό βασίλειο και σε κάθε γεύμα. Έτσι, λοιπόν, η τήρηση των διατροφικών κανόνων θα αποτελούσε μια σημαντική πλευρά των λειτουργικών πράξεων της ομολογίας και της λατρείας με αποκορύφωση τη θυσία στο ναό.

4
ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑ

Κάποτε, όταν μια ομάδα Kung Bushmen είχε ολοκληρώσει τις τελετές της βροχής, εμφανίστηκε ένα μικρό σύννεφο στον ορίζοντα το οποίο μεγάλωσε και σκοτείνιασε. Στη συνέχεια έβρεξε. Οι ανθρωπολόγοι που ρώτησαν τους Bushmen εάν θεωρούσαν ότι η ίδια η τελετή είχε προκαλέσει τη βροχή, έγιναν αντικείμενο έντονου γέλιου (Marshall, 1957). Πόσο αφελείς πράγματι μπορούμε να γίνουμε μπροστά στα πιστεύω των άλλων; Σε παλαιότερες ανθρωπολογικές πηγές συναντάμε συχνότατα την άποψη πως οι πρωτόγονοι πιστεύουν ότι οι τελετουργίες τους επιδρούν άμεσα στις υποθέσεις τους καθώς, επίσης, και μια ελαφρά περιπαιχτική αντιμετώπιση απέναντι σε εκείνους που συμπλήρωναν τις θεραπευτικές τους τελετές με στοιχεία της Ευρωπαϊκής ιατρικής, σάμπως αυτό να μαρτυρούσε έλλειψη πίστης. Οι Dinka τελούν μια ετήσια τελετουργία για τη θεραπεία της ελονοσίας. Η τελετουργία αυτή είναι προγραμματισμένη για το μήνα που αναμένεται η υποχώρηση της ελονοσίας. Ένας Ευρωπαίος παρατηρητής που παραβρέθηκε στην τελετή σχολίασε ειρωνικά ότι στο τέλος ο ιερουργός παρότρυνε τους πάντες να επισκέπτονται τακτικά την κλινική προκειμένου να θεραπευτούν (Lienhardt 1961).

Δεν είναι δύσκολο να ανιχνεύσουμε την άποψη, ότι οι πρωτόγονοι πιστεύουν στην εξωτερική δραστικότητα των τελετουργιών τους. Ο πολιτισμός μας στηρίζεται πάνω στη βολική παραδοχή ότι

οι ξένοι δεν έχουν πνευματική θρησκεία. Πάνω σ' αυτόν τον ισχυρισμό εδραιώθηκε και καρποφόρησε η μεγαλοπρεπής περιγραφή του Frazer για την πρωτόγονη μαγεία. Η μαγεία διαχωρίστηκε σχολαστικά από τις υπόλοιπες τελετουργίες, σάμπως οι πρωτόγονες φυλές να ήταν πληθυσμοί Αλί Μπαμπάδων και Αλαντίν που προφέρανε τις μαγικές τους επωδές και τρίβανε τα μαγικά τους λυχνάρια. Η ευρωπαϊκή αντίληψη για την πρωτόγονη μαγεία οδήγησε σε ένα λανθασμένο διαχωρισμό ανάμεσα στους πρωτόγονους και τους σύγχρονους πολιτισμούς και δυστυχώς έχει σταθεί εμπόδιο στη συγκριτική μελέτη των θρησκειών. Δεν προτίθεμαι να δείξω εδώ πως χρησιμοποιήθηκε ο όρος «μαγεία» από τους διάφορους μελετητές. Έχει σπαταληθεί ήδη πολλή φαιά ουσία για να οριστούν και να ονοματισθούν οι συμβολικές εκείνες πράξεις που θεωρούνται δραστικές για την αλλαγή της έκβασης των πραγμάτων (Goody, Gluckman).

Στην ηπειρωτική Ευρώπη η μαγεία παρέμεινε ένας ασαφής φιλολογικός όρος, που αν και έχει περιγραφεί, ποτέ δεν απέκτησε έναν αυστηρό ορισμό. Είναι σαφές ότι σύμφωνα με την παράδοση που δημιούργησε το έργο *Theorie de la Magie** των Mauss και Hurt, η λέξη μαγεία παραπέμπει στο ευρύτερο σώμα των τελετουργιών και δοξασιών των πρωτόγονων λαών και όχι σε μια συγκεκριμένη κατηγορία τελετών. Ούτε δίνεται ιδιαίτερο βάρος στη δραστικότητα της μαγείας. Η παγίωση της ιδέας της μαγείας ως δραστικό σύμβολο οφείλεται στο Frazer (Βλ. κεφ. 1). Ο Malinowski ανέπτυξε περεταίρω και αναζωογόνησε την ιδέα αυτή, δίχως ωστόσο να την υποβάλλει σε κριτική. Κατά το Malinowski, η μαγεία έχει τις ρίζες

* M. Mauss και H. Hubert, 2003 *Σχεδίασμα μιας Γενικής Θεωρίας της Μαγείας*, Εκδόσεις του Εικοστού, Αθήνα. (Σ.τ.Μ)

της στην έκφραση των συναισθημάτων του ατόμου. Το πάθος, που συσπά το πρόσωπο και οδηγεί το μάγο να χτυπά το πόδι του και να κουνάει τη γροθιά του, αυτό πάλι τον οδήγησε να εκφράσει την έντονη επιθυμία του για οφέλη ή εκδίκηση. Αυτή η σωματική αναπαράσταση, ακούσια σχεδόν στην αρχή, μια απατηλή εκπλήρωση επιθυμιών, αποτελούσε για το Malinowski τη βάση της μαγικής τελετουργίας (βλ. Nadel: 194). Ο Malinowski επηρέασε βαθιά τη σύγχρονη γλωσσολογία με τις πρωτότυπες ιδέες του γύρω από τη δημιουργική ικανότητα του κοινού λόγου. Πώς έφθασε, όμως, να διαχωρίσει τόσο στείρα τη μαγική τελετουργία από τις άλλες τελετουργίες και να θεωρεί τη μαγεία σαν το ποτό του φτωχού που προορίζόταν να παρέχει ευθυμία και κουράγιο στις αντίξοες και δύσκολες στιγμές; Πρόκειται για μιαν ακόμη εκτροπή που μπορεί να καταλογιστεί στο Frazer, τον οποίο ο Malinowski θεωρούσε δάσκαλο.

Ας ακολουθήσουμε με ευγνωμοσύνη την υπόδειξη του Robertson Smith, ο οποίος παραλλήλισε τη ρωμαιοκαθολική τελετουργία με την πρωτόγονη μαγεία. Ας αντικαταστήσουμε τον όρο μαγεία με τον όρο θαύμα και ας εξετάσουμε τις σχέσεις μεταξύ τελετουργίας και θαύματος, όπως τις νοούσε η μάζα χριστιανών την εποχή που πίστευε στα θαύματα. Βρίσκουμε, λοιπόν, ότι η δυνατότητα του θαύματος ήταν πάντοτε παρούσα: το θαύμα δεν εξαρτιόταν υποχρεωτικά από την τελετουργία, μπορούσε να προκύψει οπουδήποτε και ανά πάσα στιγμή ως απάντηση σε μια ενάρετη ανάγκη ή σε ένα αίτημα για δικαιοσύνη. Κάποια υλικά αντικειμένων, τόποι και πρόσωπα ήταν ιδιαιτέρως θαυματουργά. Το θαύμα δεν μπορούσε, όμως, να τεθεί υπό αιπόμπατο έλεγχο· και η προφορά των κατάλληλων λόγων ή το ράντισμα με άγιο νερό δεν εγγυόταν τη θεραπεία. Αν και πίστευαν στη δύναμη της θαυματουργικής παρέμ-

βασης, δεν υπήρχε συγκεκριμένος τρόπος να την θέσουν υπό έλεγχο. Παρουσίαζε ομοιότητες αλλά και διαφορές με την ισλαμική *baraka*, την τευτονική Τύχη ή το Πολυνησιακό *Mana* καθώς το ένα διαφέρει από το άλλο. Κάθε πρωτόγονος κόσμος βασίζεται στην ελπίδα να δαμάσει μια τέτοια θαυματουργή δύναμη προς όφελος των αναγκών τού ανθρώπου και προτείνει προς τούτο ένα διαφορετικό πλέγμα σχέσεων μεταξύ της δύναμης και των αναγκών, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο. Κατά τη θαυματουργή περίοδο της χριστιανικής μας παράδοσης, το θαύμα δεν συνέβαινε μόνο μέσα από την τελετουργική επιτέλεση, ούτε οι τελετουργίες επιτελούνταν πάντα εν αναμονή ενός θαύματος. Θα ήταν ρεαλιστικό να υποθέσουμε, ομοίως, την ύπαρξη μιας χαλαρής σχέσης ανάμεσα στην τελετουργία και το αποτέλεσμα της μαγείας στην πρωτόγονη θρησκεία. Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η δυνατότητα της μαγικής παρέμβασης είναι πάντοτε παρούσα στο μυαλό των πιστών, ότι είναι ανθρώπινο και φυσικό να ελπίζει και να προσμένει κανείς υλικά οφέλη από την τελετουργική αναπαράσταση κοσμικών συμβόλων. Θα ήταν λάθος, όμως, να θεωρήσουμε ότι η πρωτόγονη τελετουργία ασχολείται κυρίως με την παραγωγή μαγικών αποτελεσμάτων. Σε έναν πρωτόγονο πολιτισμό ο ιερέας δεν αποτελεί αναγκαστικά έναν θαυματοποιό. Αυτή η θεώρηση μάς έχει οδηγήσει σε μια στείρα αντιμετώπιση των ξένων θρησκειών, αλλά αποτελεί πρόσφατο υποπροϊόν μιας βαθύτερα ριζωμένης προκατάληψης.

Στην ιστορία του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού υπάρχει βαθιά ριζωμένη μια αντίθεση ανάμεσα στην εσωτερική βούληση και την εξωτερική δράση. Βάσει της παράδοσης αυτής, κάθε θρησκεία πρέπει από τη φύση της να κινείται ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο πόλους. Πρέπει να υπάρχει μια μετακίνηση από την εσωτερική προς την εξωτερική θρησκευτική ζωή, αν μια νέα θρησκεία είναι να επιβιώσει έστω και μια δεκαετία μετά την πρώτη επαναστατική της θέρμη. Τελικά, η εξωτερική έκφραση της θρησκείας αποστεώνεται, προκαλώντας νέες επαναστάσεις.

Έτσι, λοιπόν, η οργή των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης έκανε διαρκώς την εμφάνισή της στρεφόμενη ενάντια στην επέλαση των κενών εξωτερικών μορφών που έπαιρναν τη θέση της ταπεινής και μετανοημένης καρδιάς. Από την εποχή του πρώτου Συμβουλίου της Ιερουσαλήμ, οι Απόστολοι προσπάθησαν να ταχθούν υπέρ μιας πνευματικής ερμηνείας της ιερότητας. Η επί του Όρους Ομιλία αποτελούσε το Μεσσιανικό ισοδύναμο τού Μωυσαϊκού νόμου. Οι συχνές αναφορές του Αγίου Παύλου στο νόμο, ως μέρος της παλιάς διαθήκης, ως δουλεία και ζυγό, είναι τόσο γνωστά, που δεν χρειάζεται να αναφερθούν εδώ. Από το σημείο αυτό και πέρα η φυσιολογική κατάσταση ενός ατόμου, είτε είναι λεπρός, είτε αιμορραγεί, είτε είναι ανάπηρος, δεν έπρεπε να επηρεάζει τη δυνατότητα προσέγγισης στο βωμό. Ούτε θα έπρεπε να επηρεάζεται η πνευματική τους κατάσταση από τυχαίες συνθήκες όπως η τροφή που έτρωγαν, τα πράγματα που άγγιζαν, οι μέρες που έκαναν κάποια πράγματα. Η αμαρτία αποτελούσε πλέον ζήτημα βούλησης και όχι εξωτερικής περίστασης. Διαρκώς, όμως, οι πνευματικές διαθέσεις της πρώιμης Εκκλησίας αποθαρρύνονταν εξαιτίας της αυθόρμητης αντίστασης στην άποψη ότι η σωματική κατάσταση ήταν άσχετη με την τελετουργία. Η ιδέα, για παράδειγμα, ότι το αίμα προκαλεί μιαρότητα φαίνεται να αντιστάθηκε σθεναρά και επί πολύ καιρό, κρίνοντας από κάποια πρώιμα Μετανοητικά. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το Μετανοητικό του Αρχιεπισκόπου του Canterbury, A.D. 668-690:

> Εάν κάποιος φάει εν αγνοία του κάτι που είναι μιασμένο με αίμα ή με οτιδήποτε ακάθαρτο πράγμα, δεν είναι τίποτα, εάν όμως το φάει συνειδητά, κανονίζεται σύμφωνα με το βαθμό της μίανσης...

Σύμφωνα με τον Αρχιεπίσκοπό του Canterbury, απαιτούνται για τις γυναίκες 40 μέρες εξαγνισμού μετά τη γέννηση ενός παιδιού και επιβάλλεται ποινή τριών εβδομάδων νηστείας σε οποιαδήποτε γυναίκα, λαϊκή ή μοναχή, εισέλθει στην εκκλησία ή λάβει θεία κοινωνία κατά τη διάρκεια της εμμηνορρυσίας (McNeill & Gamer).

Περιττεύει να πούμε ότι οι κανόνες αυτοί δεν υιοθετήθηκαν από το σώμα του Κανονικού Δικαίου και είναι δύσκολο πλέον να βρεθούν παραδείγματα τελετουργικής μιαρότητας στη Χριστιανική πρακτική. Εντολές που αρχικά αφορούσαν στην απομάκρυνση της μιαρότητας που απορρέει το αίμα, ερμηνεύονται ως να έχουν μόνο συμβολική πνευματική σημασία. Για παράδειγμα, είναι σύνηθες να επαναλαμβάνεται ο καθαγιασμός μιας εκκλησίας στην οποία έχει χυθεί αίμα. Η «αιματοχυσία», όμως, όπως εξηγεί ο Άγιος Θωμάς ο Ακινάτος, αναφέρεται στον ηθελημένο τραυματισμό που καταλήγει σε ροή αίματος, πράγμα που αποτελεί αμαρτία· και είναι η τέλεση αυτής της αμαρτίας μέσα στον άγιο χώρο που τον βεβηλώνει και όχι η μιαρότητα του αίματος. Κατά τον ίδιο τρόπο, η τελετή του εξαγνισμού μιας μητέρας μάλλον έχει τις απώτερες ρίζες της στην ιουδαϊκή πρακτική, η σύγχρονη όμως ρωμαϊκή τελετή που χρονολογείται από τον Πάπα Παύλο τον 5ο (1605-21), παρουσιάζει τον εκκλησιασμό των γυναικών απλώς ως μια πράξη ευχαριστίας.

Η μακρά ιστορία του προτεσταντισμού μαρτυρεί την ανάγκη για συνεχή παρακολούθηση της τάσης της τελετουργικής μορφής να αποστεώνεται και να αντικαθιστά το θρησκευτικό συναίσθημα. Η Μεταρρύθμιση συνέχισε να επιτίθεται κατά κύματα ενάντια

στην κενή επίφαση της τελετουργίας. Όσο ο χριστιανισμός παραμένει ζωντανός ποτέ δεν θα σταματήσει να ηχεί η παραβολή του Τελώνη και του Φαρισαίου και η άποψη ότι οι εξωτερικές μορφές μπορούν να καταστούν κενές και να υπονομεύσουν τις αλήθειες τις οποίες υπερασπίζονται. Κάθε αιώνας κληρονομεί μια ευρύτερη και εντονότερη αντί-τελετουργική παράδοση.

Αυτό είναι σωστό και καλό όσον αφορά στη δική μας θρησκευτική ζωή· ας προσέξουμε,, όμως όταν κρίνουμε τις άλλες θρησκείες, να μην εισάγουμε αβίαστα το δικό μας τρόμο απέναντι στη νεκρή τυπικότητα. Το ευαγγελικό κίνημα μάς έχει κληροδοτήσει την τάση να υποθέτουμε ότι κάθε τελετουργία αποτελεί μια κενή μορφή, ότι κάθε κωδικοποιημένη συμπεριφορά είναι ξένη από τις αυθόρμητες κινήσεις της καρδιάς και ότι κάθε εξωτερική θρησκεία προδίδει την αληθινή εσωτερική θρησκεία. Ξεκινώντας από μια τέτοια θέση είναι εύκολο να κάνει κανείς το επόμενο βήμα όσο αφορά στις πρωτόγονες θρησκείες. Εάν είναι αρκετά τυποποιημένες ώστε να γίνεται αναφορά σε αυτές, τότε παραείναι τυποποιημένες, άρα χωρίς εσωτερικότητα. Το έργο, για παράδειγμα, του Pfeiffer *Books of the Old Testament* χαρακτηρίζεται από αυτήν την αντιτελετουργική λογική και τον οδηγεί στο να αντιπαραθέσει «την παλιά θρησκεία της λατρείας» προς τη «νέα θρησκεία της διαγωγής των προφητών». Γράφει σάμπως να μην ήταν δυνατόν να υπάρχει πνευματικό περιεχόμενο στην παλιά λατρεία (: 55 κ.ε.). Σύμφωνα με την ερμηνεία του για τη θρησκευτική ιστορία του Ισραήλ, οι αυστηροί και ασυγκίνητοι νομοθέτες βρίσκονταν σε σύγκρουση με τους προφήτες. Ο Pfeiffer δεν μπορεί να αποδεχτεί ότι και οι δύο μπορεί να υπηρετούσαν τον ίδιο σκοπό, ή ότι η τελετουργία και η κωδικοποίηση θα μπορούσαν να έχουν κάποια σχέση με την πνευματικότητα.

Κατά τον Pfeiffer, οι νομοθέτες ιερείς:

> «καθαγίασαν έτσι την εξωτερική τυπική πλευρά, εξάλειψαν από τη θρησκεία τα ηθικά ιδανικά του Άμω και τα ευαίσθητα τρυφερά του Ωσηέ, υποβιβάζοντας το Δημιουργό του κόσμου στο επίπεδο ενός αδιάλλακτου δεσπότη... Από το πανάρχαιο έθιμο... προήλθαν οι δύο θεμελιώδεις έννοιες που χαρακτηρίζουν αυτούς τους νόμους: η φυσική αγιότητα και το αυθαίρετο θέσπισμα – αρχαϊκές αντιλήψεις που οι μεταρρυθμιστές προφήτες παράκαμψαν προς όφελος της πνευματικής αγιότητας και του ηθικού νόμου.» (: 91)

Αυτό δεν αποτελεί ιστορία αλλά καθαρή αντιτελετουργική προκατάληψη. Διότι είναι λάθος να πιστεύουμε ότι μπορεί να υπάρξει εξολοκλήρου εσωτερική θρησκεία, χωρίς κανόνες, χωρίς θρησκευτικές λειτουργίες, χωρίς εξωτερικά σημεία μιας εσωτερικής κατάστασης. Ό,τι ισχύει για την κοινωνία, ισχύει και για τη θρησκεία: η εξωτερική μορφή αποτελεί τη συνθήκη της ύπαρξής της. Ως διάδοχοι της ευαγγελικής παράδοσης, έχουμε ανατραφεί να υποπτευόμαστε τους τύπους και να αναζητάμε αυθόρμητες εκφράσεις, όπως αυτή που η Mary Webb βάζει στο στόμα της αδερφής του Ιερέα: «τα σπιτικά κέικ και οι σπιτικές προσευχές είναι πάντα τα καλύτερα». Ως κοινωνικό ζώο, ο άνθρωπος είναι τελετουργικό ζώο. Μόλις κατασταλεί μια μορφή τελετουργίας, νάσου και επανεμφανίζεται υπό μια άλλη μορφή, με τόσο μεγαλύτερη ένταση όσο εντονότερη είναι η κοινωνική αλληλεπίδραση. Χωρίς τις συλλυπητήριες επιστολές, τα συγχαρητήρια τηλεγραφήματα, ακόμη και τις κάρτες που στέλνονται στις διάφορες περιστάσεις, η φιλία ενός απομακρυσμένου φίλου δεν αποτελεί κοινωνική πραγματικότητα. Δεν υφίσταται δίχως τις τελετουργίες φιλίας. Οι κοινωνικές τελετουργίες δημιουργούν μια πραγματικότητα η οποία δεν θα

ήταν τίποτα, δίχως αυτές. Δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι η τελετουργία είναι κάτι παραπάνω για την κοινωνία από ότι οι λέξεις για τη σκέψη. Διότι, είναι πάντα δυνατό πρώτα να γνωρίσουμε κάτι και μετά να βρούμε τις λέξεις για να το εκφράσουμε. Είναι αδύνατον, όμως, να έχουμε κοινωνικές σχέσεις χωρίς συμβολικές ενέργειες.

Θα καταλάβουμε περισσότερα για την πρωτόγονη τελετουργία εάν διευκρινίσουμε ακόμη περισσότερο τις ιδέες μας γύρω από τις κοσμικές, τις μη θρησκευτικές τελετουργίες. Για τον καθένα από εμάς, η καθημερινή συμβολική επιτέλεση καλύπτει διαφορετικές λειτουργίες. Παρέχει ένα μηχανισμό εστίασης, μια μνημοτεχνική μέθοδο και έναν έλεγχο της εμπειρίας. Καταρχάς, όσον αφορά στην εστίαση, η τελετουργία παρέχει ένα πλαίσιο. Ο προκαθορισμός του χρόνου ή του χώρου ενεργοποιούν μέσα μας μια ιδιαίτερη προσδοκία, όπως ακριβώς η συχνά επαναλαμβανόμενη φράση «μια φορά και έναν καιρό», που μας προετοιμάζει να ακούσουμε μια φανταστική αφήγηση. Μπορούμε να επισημάνουμε αυτήν τη λειτουργία πλαισίωσης ακόμη και στις πιο μικρές προσωπικές υποθέσεις, αφού και η πιο ανεπαίσθητη πράξη μπορεί να εμπεριέχει νόημα. Η πλαισίωση και η ταξινόμηση περιορίζουν την εμπειρία, περικλείοντας τα επιθυμητά ή αποκλείοντας τα ενοχλητικά θέματα. Πόσες φορές χρειάζεται να ετοιμάσει κανείς τη βαλίτσα του για το σαββατοκύριακο μέχρι να μάθει να αποκλείει με επιτυχία όλα εκείνα τα αντικείμενα που θυμίζουν τη ζωή του γραφείου; Αν σε μια στιγμή αδυναμίας συμπεριλάβει ένα φάκελο του γραφείου, μπορεί να του καταστρέψει όλη την αίσθηση των διακοπών. Σχετικά με την πλαισίωση, η Marion Milner αναφέρει:

> ...το πλαίσιο διαχωρίζει την εξωτερική από την εσωτερική, ως προς

αυτό, πραγματικότητα. Ένα χώρο-χρονικό, όμως, πλαίσιο μπορεί διαχωρίσει την ιδιαίτερη πραγματικότητα μιας ψυχαναλυτικής συνεδρίας... καθιστά δυνατή τη δημιουργική ψευδαίσθηση που αποκαλείται μεταβίβαση... (1955)

Σχολιάζοντας την τεχνική της παιδοψυχανάλυσης η Marion Milner, αναφέρει το ντουλάπι όπου το παιδί φυλάει τα παιχνίδια του. Αυτό δημιουργεί ένα είδος χώρο-χρονικού πλαισίου που του δίνει μια αίσθηση συνέχειας από τη μία συνεδρία στην άλλη.

Η τελετουργία δεν μας βοηθάει μόνον να επιλέξουμε κάποιες εμπειρίες προκειμένου να συγκεντρώσουμε σ' αυτές την προσοχή μας. Είναι δημιουργική και στο επίπεδο της επιτέλεσης. Και αυτό, διότι ένα εξωτερικό σύμβολο μπορεί μυστηριωδώς να βοηθήσει στο συντονισμό εγκεφάλου και σώματος. Οι ηθοποιοί αναφέρουν συχνά στα απομνημονεύματά τους, περιπτώσεις όπου ένα υλικό σύμβολο τούς μεταβιβάζει μια αποτελεσματική δύναμη. Ο ηθοποιός γνωρίζει το ρόλο του και ξέρει ακριβώς πώς θέλει να τον ερμηνεύσει. Αλλά η εγκεφαλική, όμως, γνώση αυτού που πρέπει να γίνει δεν αρκεί για να παράγει δράση. Προσπαθεί επανειλημμένα και αποτυγχάνει. Μια μέρα τού προσφέρεται ένα αντικείμενο, ένα καπέλο ή μια πράσινη ομπρέλα και με το σύμβολο αυτό ξαφνικά η γνώση και η πρόθεση πραγματώνονται σε μια αψεγάδιαστη επιτέλεση.

Ο βοσκός Dinka πηγαίνοντας βιαστικά σπίτι του για να προλάβει το δείπνο, δένει μια δέσμη από χόρτα στην άκρη του δρόμου, μια ενέργεια που συμβολίζει καθυστέρηση. Μ' αυτόν τον τρόπο εξωτερικεύει την επιθυμία του να καθυστερήσει το μαγείρεμα μέχρι την επιστροφή του. Η τελετουργία αυτή δεν περιέχει κάποια μαγική υπόσχεση ότι χάρη σ' αυτήν θα κατορθώσει να είναι σπίτι

στην ώρα του για το δείπνο. Έτσι, δεν χρονοτριβεί στο δρόμο του για το σπίτι θεωρώντας ότι η πράξη αυτή από μόνη της θα φέρει κάποιο αποτέλεσμα. Αντίθετα, βιάζεται ακόμα περισσότερο. Με τη συμβολική αυτή πράξη, λέει ο Lienhardt, δεν έχασε χρόνο αφού εστίασε την προσοχή του στην επιθυμία του να γυρίσει πίσω εγκαίρως. Η μνημονική δράση των τελετουργιών μάς είναι πολύ γνωστή. Όταν δένουμε κόμπους σε μαντήλια δεν κάνουμε μαγικά στη μνήμη μας, αλλά τη θέτουμε υπό τον έλεγχο ενός εξωτερικού σημείου.

Επομένως, η τελετουργία εστιάζει την προσοχή μας μέσω της πλαισίωσης. Αναζωογονεί τη μνήμη και συνδέει το παρόν με το σχετικό παρελθόν. Έτσι, βοηθάει την αντίληψη. Ή μάλλον αλλάζει την αντίληψη, αλλάζοντας τις αρχές επιλογής. Δεν αρκεί να πούμε, λοιπόν, ότι η τελετουργία μας βοηθάει να βιώνουμε πιο ζωντανά αυτό που θα βιώναμε ούτως ή άλλως. Δεν είναι απλώς σαν την εικονογράφηση που συνοδεύει τις οδηγίες για το άνοιγμα μιας κονσέρβας ή μιας συσκευασίας. Εάν αποτελούσε απλώς ένα δραματοποιημένο είδος χάρτη ή διαγράμματος για πράγματα που μας είναι ήδη γνωστά, τότε θα ακολουθούσε την εμπειρία. Ωστόσο, η τελετουργία δεν παίζει αυτό το δευτερεύοντα ρόλο· αντίθετα, προηγείται και διαμορφώνει την εμπειρία. Επιτρέπει τη γνώση πραγμάτων που διαφορετικά δεν θα γίνονταν γνωστά. Δεν εξωτερικεύει απλώς την εμπειρία, δεν την φέρνει απλώς στο φως, αλλά εκφράζοντάς την, την μετατρέπει. Το ίδιο ισχύει και για τη γλώσσα. Υπάρχουν σκέψεις που ποτέ δεν έχουν εκφραστεί με λέξεις. Από τη στιγμή που οι λέξεις διατυπωθούν, η σκέψη αλλάζει και περιορίζεται από τις ίδιες τις λέξεις που έχουν επιλεχθεί για να την εκφράσουν. Ο λόγος,επομένως, έχει δημιουργήσει κάτι, μια σκέψη η οποία δεν θα ήταν η ίδια δίχως αυτόν.

Υπάρχουν κάποια πράγματα που δίχως τελετουργία δεν μπο-

ρούμε να τα βιώσουμε. Γεγονότα που συμβαίνουν σε τακτές αλληλουχίες αποκτούν νόημα από τη σχέση τους με άλλα γεγονότα στην ίδια αλληλουχία. Χωρίς την ολοκληρωμένη αλληλουχία τα μεμονωμένα στοιχεία χάνονται, δεν γίνονται αντιληπτά. Οι ημέρες της εβδομάδας για παράδειγμα, με την τακτή τους διαδοχή, τα ονόματά και τη διακριτή τους φύση, αποκτούν ένα νόημα ως μέρος ενός ενιαίου σχήματος, πέρα από την πρακτική τους αξία ως σημεία αναγνώρισης των διαιρέσεων του χρόνου. Η κάθε μέρα έχει τη δική της σημασία και εάν υπάρχουν τακτές, καθιερωμένες συνήθειες που ορίζουν την ταυτότητα μιας συγκεκριμένης μέρας, τότε αυτές δρουν ως τελετουργίες. Η Κυριακή δεν είναι απλώς και μόνον μια μέρα ανάπαυσης. Είναι η ημέρα που προηγείται της Δευτέρας και το ίδιο ισχύει για τη Δευτέρα σε σχέση με την Τρίτη. Είναι γεγονός ότι δεν μπορούμε να βιώσουμε την Τρίτη εάν για κάποιον λόγο δεν έχει επίσημα αναγνωριστεί ότι έχουμε περάσει από τη Δευτέρα. Το πέρασμα από ένα μέρος του ενιαίου σχήματος είναι αναγκαία διαδικασία για να έχουμε επίγνωση του υπόλοιπου μέρους. Το ίδιο ισχύει για αυτούς που ταξιδεύουν με αεροπλάνο όσον αφορά στις ώρες της ημέρας και τη σειρά των γευμάτων. Τα παραπάνω είναι παραδείγματα συμβόλων που λαμβάνουμε και ερμηνεύουμε άθελά μας. Εάν αποδεχτούμε ότι καθορίζουν την εμπειρία μας, θα πρέπει, επίσης, να αποδεχτούμε ότι και στις εκ προθέσεως τελετουργικές ακολουθίες, ισχύει η ίδια λειτουργία.

Μπορούμε, τώρα, να επιστρέψουμε στις θρησκευτικές τελετουργίες. Ο Durkheim γνώριζε καλά ότι οι τελετουργίες δημιουργούν και ελέγχουν την εμπειρία. Βασικό του μέλημα ήταν η μελέτη του τρόπου με τον οποίο η θρησκευτική τελετουργία φανερώνει στους ανθρώπους τον κοινωνικό τους εαυτό και συνεπώς δημιουργεί την κοινωνία τους. Η σκέψη αυτή διοχετεύθηκε στην αγγλική

ανθρωπολογία από το Radcliffe-Brown, ο οποίος και την τροποποίησε. Χάρη στον Durkheim, ο πρωτόγονος τυπολάτρης δεν θεωρείτο πλέον ένας μάγος της παντομίμας. Η άποψη αυτή κρίθηκε προοδευτική συγκριτικά με το Frazer. Επιπλέον ο Radcliff-Brown έκανε ακόμη ένα βήμα πιο πέρα αρνούμενος να διαχωρίσει τη θρησκευτική από την κοσμική τελετουργία. Ο μάγος του Malinowski δεν διέφερε από τον κάθε πατριώτη που κυματίζει τη σημαία του ή από τον προληπτικό που ρίχνει αλάτι. Όλα αυτά αντιμετωπίζονταν όπως και η αποχή από το κρέας στη ρωμαιοκαθολική εκκλησία ή η τοποθέτηση ρυζιού πάνω στον τάφο, στην Κίνα. Η τελετουργία δεν αποτελούσε πια κάτι το μυστηριώδες ή εξωτικό.

Αφήνοντας κατά μέρος τις δύο λέξεις «Ιερό» και «Μαγεία», ο Radcliff-Brown έμοιαζε να αποκαθιστά τη συνέχεια ανάμεσα στην κοσμική και τη θρησκευτική τελετουργία. Δεν κατόρθωσε, όμως, να διευρύνει το πεδίο έρευνας, διότι ήθελε να χρησιμοποιήσει τον όρο «τελετουργία» με μια πολύ στενή και ειδική έννοια. Σκοπός του ήταν να αντικαταστήσει την κατά Durkheim *λατρεία του ιερού* με τον όρο *τελετουργία* περιορίζοντάς τον στην επιτέλεση των κοινωνικά σημαντικών αξιών (1939). Τέτοιου είδους περιορισμοί στη χρήση των λέξεων έχουν σκοπό να βοηθήσουν στην κατανόηση. Πολύ συχνά, όμως, αντί να βοηθήσουν στρεβλώνουν και επιφέρουν σύγχυση. Έχουμε φτάσει πλέον στο σημείο η Τελετουργία να αντικαθιστά τη Θρησκεία στα ανθρωπολογικά συγγράμματα. Χρησιμοποιείται προσεκτικά και με συνέπεια και αναφέρεται στη συμβολική δράση σχετικά με το ιερό. Κατά συνέπεια το άλλο, πιο κοινό είδος της μη-ιερής τελετουργίας, δίχως θρησκευτική δραστικότητα, θα πρέπει να λάβει άλλο όνομα αν είναι να μελετηθεί. Κατά συνέπεια, ο Radcliff-Brown, με το ένα χέρι απομάκρυνε το διαχωριστικό εμπόδιο ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό και με το άλ-

λο το επανέφερε. Επίσης, απέτυχε να ακολουθήσει την ιδέα του Durkheim ότι η τελετουργία ανήκει στην κοινωνική θεωρία της γνώσης· και αντίθετα την αντιμετώπισε ως μέρος μιας θεωρίας της δράσης, υιοθετώντας άκριτα κάποιες παραδοχές της ψυχολογίας τής εποχής του σχετικά με τα «αισθήματα». Όπου υπάρχουν κοινές αξίες, υποστήριξε, οι τελετουργίες τις εκφράζουν και προσελκύουν την προσοχή σ' αυτές. Με τις τελετουργίες δημιουργούνται τα αισθήματα εκείνα που απαιτούνται ώστε να παραμένουν οι άνθρωποι πιστοί στους ρόλους τους. Τα ταμπού της γέννας εκφράζουν στους Ανδαμανούς νησιώτες την αξία του γάμου και της μητρότητας και τον κίνδυνο της ζωής κατά τον τοκετό. Στους πολεμικούς χορούς πριν από μια ανακωχή, οι Ανδαμανοί αποβάλλουν τα επιθετικά τους αισθήματα. Τα τροφικά ταμπού ενσταλάζουν αισθήματα σεβασμού προς τους πρεσβύτερους, και ούτω καθεξής.

Η προσέγγιση αυτή καταντά παράλογη. Η βασική της αξία έγκειται στο ότι μας αναγκάζει να λάβουμε σοβαρά υπ' όψη τα ταμπού, καθώς εκφράζουν ανησυχία. Το γιατί, όμως, τα ταμπού της τροφής, της όρασης ή της αφής θα πρέπει να αποκλείουν συγκεκριμένες τροφές ή θεάσεις ή επαφές, παραμένει αναπάντητο. Ο Radcliff-Brown, στο πνεύμα κάπως του Μαϊμονίδη, υπαινίσσεται ότι το ερώτημα είναι ανόητο ή ότι η απάντηση σ' αυτό είναι αυθαίρετη. Ακόμη χειρότερα, δεν μας διαφωτίζει στο ελάχιστο σχετικά με το τι απασχολεί τους ανθρώπους. Είναι προφανές, βέβαια, ότι ο θάνατος και η γέννηση αποτελούν σημαντικά ζητήματα. Ο Srinivas, υπό την επιρροή του Radcliff-Brown, γράφει σχετικά με τις αποφυγές και τους εξαγνισμούς των Coorg:

> Η μιαρότητα που επιφέρει η γέννα είναι πιο ήπια από τη μιαρότητα που επιφέρει ο θάνατος. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, η μίανση προσβάλλει μόνον τους εμπλεκόμενους συγγενείς και αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο η ανησυχία αυτή ορίζεται και κοινοποιείται σε όλους.
>
> (1952:102)

Δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε, όμως, την ίδια λογική για όλα τα μιάσματα. Τι είδος ανησυχίας γύρω από τις σωματικές εκκρίσεις, όπως τα κόπρανα ή το φτύσιμο, θα πρέπει να ορισθεί και να γνωστοποιηθεί σε όλους;

Εν τέλει οι Άγγλοι δέχτηκαν τη διδασκαλία του Durkheim μόνον αφότου η ποιοτική έρευνα πεδίου ανέβασε την κατανόηση στο επίπεδο ενόρασης του Durkheim. Η ανάλυση του Lienhardt, σχετικά με τη θρησκεία των Dinka, αφιερώνει ένα μεγάλο κομμάτι στον τρόπο με τον οποίο οι τελετουργίες δημιουργούν και ελέγχουν την εμπειρία. Γράφοντας για τις τελετές της βροχής των Dinka, που τελούνται στις περιόδους της ανοιξιάτικης ξηρασίας, αναφέρει:

> Οι ίδιοι οι Dinka, γνωρίζουν, βέβαια, πότε πλησιάζει η εποχή των βροχών... σημαντικό σημείο προκειμένου να κατανοήσουμε το πνεύμα υπό το οποίο οι Dinka τελούν τις νενομισμένες τελετές τους. Στις τελετές αυτές η ανθρώπινη συμβολική δράση τους κινείται με το ρυθμό του φυσικού κόσμου που τους περιβάλλει, όχι μόνο επιχειρώντας να τον εξαναγκάσουν να συμμορφωθεί στις ανθρώπινες επιθυμίες, αλλά και αναπλάθοντας το ρυθμό αυτό με ηθικούς όρους.

Ο Leinhardt, με το ίδιο πνεύμα, αναφέρεται στις θυσίες που τελούνται προς εξασφάλιση της υγείας, της ειρήνης και της άρσης των συνεπειών της αιμομιξίας. Τέλος, φτάνει και στη ζωντανή ταφή του *Άρχοντα του Καμακιού*. Μια τελετή στην οποία οι Dinka αντιμετωπίζουν και θριαμβεύουν στο θάνατο. Σε όλη του την ανάλυση

ο Leinhardt εμμένει στη λειτουργία των τελετουργιών να τροποποιούν την εμπειρία. Συχνά, η τελετουργία λειτουργεί και αναδρομικά. Οι ιερουργοί μπορούν να αρνηθούν επίσημα τις διαφωνίες και τις ανάρμοστες συμπεριφορές που αποτελούν την πραγματική αφορμή μιας θυσίας. Δεν πρόκειται για μια κυνική ψευδομαρτυρία μπροστά στο ίδιο το ιερό. Το αντικείμενο της τελετουργίας δεν είναι η παραπλάνηση του Θεού αλλά η ανάπλαση μιας παρελθούσας εμπειρίας. Με την τελετουργία και το λόγο, το παρελθόν επαναπροσδιορίζεται έτσι ώστε αυτό που έπρεπε να έχει γίνει υπερισχύει εν τέλει αυτού που έγινε, η μόνιμη καλή πρόθεση υπερισχύει της στιγμιαίας παρεκτροπής. Στην περίπτωση που έχει διαπραχθεί μια πράξη αιμομιξίας, τότε μέσω της θυσίας μπορεί να τροποποιηθεί η κοινή καταγωγή του ζευγαριού εξαλείφοντας έτσι την ενοχή τους. Το θύμα, ζωντανό ακόμα, κόβεται στη μέση κατά μήκος των γεννητικών του οργάνων. Έτσι η κοινή καταγωγή του αιμομικτικού ζευγαριού έχει συμβολικά αναιρεθεί. Κατά τον ίδιο τρόπο στις ειρηνευτικές τελετουργίες υπάρχουν πράξεις ευλογίας και εξαγνισμού καθώς και μιμήσεις μαχών:

> Φαίνεται ότι μια χειρονομία χωρίς τη συνοδεία ομιλίας αρκούσε για να επιβεβαιώσει στο εξωτερικό φυσικό περιβάλλον μια πρόθεση που είχε γεννηθεί εσωτερικά, στο ηθικό επίπεδο... Στην πραγματικότητα η συμβολική δράση μιμείται τη συνολική κατάσταση όπου οι εμπλεκόμενοι στη βεντέτα προβάλλουν συνειδητά τόσο την εχθρότητά τους όσο και τη διάθεση τους για ειρήνη, χωρίς την οποία η τελετή δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί. Μέσα από τη συμβολική αυτή αναπαράσταση της κατάστασής τους, την ελέγχουν, σύμφωνα με την επιθυμία τους για ειρήνη, υπερβαίνοντας κατά τη συμβολική πράξη το μοναδικό τύπο πρακτικής δράσης (δηλαδή τη συνέχιση των συγκρούσεων), που στην περίπτωση των Dinka αποτελούν το φυσικό επακόλουθο της ανθρωποκτονίας.

Στη συνέχεια (: 291) εξακολουθεί να εμμένει στο σημείο ότι ένας από τους στόχους της τελετουργίας είναι να ελέγχει τις καταστάσεις και να τροποποιεί την εμπειρία.

Μόνο θεμελιώνοντας το σημείο αυτό μπορεί να ερμηνεύσει τη ζωντανή ταφή του *Άρχοντα του Καμακιού*. Η θεμελιώδης αρχή είναι ότι μερικοί άντρες, που είναι σε στενή επαφή με τη θειότητα, δεν πρέπει να φανούν ότι πεθαίνουν από φυσικό θάνατο.

> Ο θάνατός τους πρέπει να είναι ή να φαίνεται εσκεμμένος και πρέπει να αποτελεί αφορμή για ένα είδος δημόσιου εορτασμού...οι τελετουργίες με κανέναν τρόπο δεν εμποδίζουν τους εμπλεκόμενους να συνειδητοποιήσουν το γεγονός της γήρανσης και του φυσικού θανάτου εκείνων για τους οποίους τελούνται. Ο θάνατος αυτός αναγνωρίζεται· αυτό που τροποποιείται εσκεμμένα μέσα από την επιτέλεση των τελετουργιών αυτών είναι η δημόσια εμπειρία του θανάτου από την πλευρά των επιζώντων... Ο εσκεμμένα επινοημένος αυτός θάνατος, αν και αναγνωρίζεται ως θάνατος, επιτρέπει στους επιζώντες να αρνηθούν τον ακούσιο θάνατο που είναι η μοίρα των απλών ανθρώπων και των ζώων.

Ο *Άρχοντας του Καμακιού* δεν σκοτώνει τον εαυτό του. Επιζητά μια ειδική μορφή θανάτου που του παρέχεται από τους ανθρώπους του για δικό τους καλό και όχι για το δικό του. Αν ήταν να έχει έναν κανονικό θάνατο, η ζωή των ανθρώπων που είχε υπό την προστασία του θα χανόταν μαζί του. Ο συμβολικά συμφωνημένος θάνατός του, διαχωρίζει την προσωπική του ζωή από τη δημόσια. Όλοι θα πρέπει να χαρούν, αφού η περίσταση αυτή σημαίνει μια κοινωνική νίκη ενάντια στο θάνατο.

Διαβάζοντας την περιγραφή αυτή γύρω από τη στάση των Dinka έναντι των τελετουργιών τους, έχει κανείς την εντύπωση σάμπως ο συγγραφέας να κολυμπά ενάντια σε ένα δυνατό ρεύμα. Πρέπει διαρκώς να απωθεί τα επιχειρήματα κάποιων απλοϊκά

σκεπτόμενων παρατηρητών που εκλαμβάνουν την τελετουργία τοις μετρητοίς, κάτι σαν το λυχνάρι του Αλαντίν. Βέβαια, οι Dinka ελπίζουν ότι οι τελετουργίες τους θα αναστείλουν τη φυσική ροή των πραγμάτων. Σαφώς, ελπίζουν ότι οι τελετουργίες της βροχής θα προκαλέσουν βροχή, ότι οι θεραπευτικές τελετές αποτρέπουν το θάνατο, ότι οι τελετές συγκομιδής παράγουν σοδειά. Η εργαλειακή αποτελεσματικότητα, όμως, δεν είναι το μοναδικό είδος αποτελεσματικότητας που προκύπτει από τη συμβολική δράση. Το άλλο είδος επιτυγχάνεται μέσα από την ίδια την πράξη, μέσα από τις καταφάσεις της, μέσα από την εμπειρία που φέρει τα ίχνη της.

Έχοντας υπογραμμίσει ιδιαίτερα την πλευρά αυτή της θρησκευτικής εμπειρίας των Dinka, δεν μπορούμε παρά να αποδεχτούμε την αλήθειά της. Μπορούμε να την εφαρμόσουμε πληρέστερα στους ίδιους τους εαυτούς μας. Καταρχάς, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψη ότι ένα ελάχιστο μέρος της τελετουργικής μας συμπεριφοράς τελείται στο πλαίσιο της θρησκείας. Ο πολιτισμός των Dinka είναι ενιαίος. Καθώς όλα τα κυριότερα πλαίσια της εμπειρίας τους επικαλύπτονται και διαπλέκονται μεταξύ τους, σχεδόν όλη η εμπειρία τους είναι θρησκευτική και, κατά συνέπεια, όλες οι σημαντικότερες τελετουργίες τους. Οι δικές μας εμπειρίες, όμως, όπως και οι τελετουργίες μας, συντελούνται σε διαφορετικά πεδία. Πρέπει, συνεπώς, να αντιμετωπίζουμε την ανοιξιάτικη συλλογή μόδας και την ανοιξιάτικη καθαριότητα στις πόλεις μας ως τελετές ανανέωσης που προσελκύουν την προσοχή, ελέγχουν την εμπειρία, όσο και οι τελετουργίες των πρώτων καρπών στους Swazi.

Αν υπ' αυτό το πρίσμα, σκεφτούμε το τρίψιμο και καθάρισμα που κάνουμε, θα πρέπει να δεχτούμε ότι μέσα από αυτές τις δραστηριότητες δεν αποσκοπούμε πρωτίστως στην αποφυγή της νόσου. Ουσιαστικά, ξεχωρίζουμε, οριοθετούμε, καθιστούμε σαφείς

τις προθέσεις μας σχετικά με το τι «είδος» σπιτικού θέλουμε να δημιουργήσουμε με αφετηρία το υλικό πλαίσιο της κατοικίας μας. Αποθηκεύοντας τα καθαριστικά υλικά του μπάνιου μακριά από τα καθαριστικά υλικά της κουζίνας και στέλνοντας τους άντρες στο μπάνιο του κάτω ορόφου και τις γυναίκες πάνω, δεν κάνουμε τίποτα διαφορετικό από την Bushman σύζυγο, όταν προτοφτάνει σε έναν καταυλισμό (Marshall Thomas: 41). Επιλέγει το σημείο που θα στήσει την εστία της και μετά μπήγει ένα ραβδί στο σημείο αυτό του εδάφους. Η φωτιά αποκτά με τον τρόπο αυτό προσανατολισμό, έχοντας μια αριστερή και μια δεξιά πλευρά και το σπίτι χωρίζεται έτσι σε ανδρικά και γυναικεία τμήματα.

Εμείς, οι σύγχρονοι, δρούμε σε πολλά και διαφορετικά πεδία συμβολικής δράσης. Για τους Bushmen, τους Dinka και πολλούς πρωτόγονους πολιτισμούς το πεδίο συμβολικής δράσης είναι ένα. Η ενότητα που δημιουργούν μέσα από τους διαχωρισμούς και το σιγύρισμα δεν είναι απλώς και μόνον ένα μικρό σπιτικό, αλλά και ένα πλήρες σύμπαν, όπου κάθε εμπειρία ταξινομείται. Και εμείς και οι Bushmen αιτιολογούμε την αποφυγή της μιαρότητας βάσει του φόβου μας απέναντι στον κίνδυνο. Οι Bushmen πιστεύουν ότι αν ένας άντρας καθίσει στη γυναικεία πλευρά, ο ανδρισμός του θα εξασθενίσει. Εμείς, από την άλλη, φοβόμαστε την παθογένεια που μεταβιβάζεται μέσω μικροοργανισμών. Συχνά, η αιτιολόγηση των δικών μας αποφυγών μέσω της υγιεινής είναι εντελώς φανταστική. Η διαφορά μας δεν έγκειται στο ότι η συμπεριφορά μας βασίζεται στην επιστήμη ενώ η δική τους στο συμβολισμό, αφού και η δική μας συμπεριφορά εμπεριέχει συμβολικό νόημα. Η πραγματική διαφορά είναι ότι δεν προβάλλουμε από το ένα πλαίσιο συμφραζομένων στο άλλο το ίδιο σύνολο συμβόλων που γίνονται ολοένα και πιο ισχυρά: η εμπειρία μας είναι κατετμημένη. Οι δικές μας τε-

λετουργίες δημιουργούν πολλούς ασύνδετους μεταξύ τους μικρούς κόσμους. Οι δικές τους τελετουργίες δημιουργούν ένα μοναδικό, συμβολικά συνεκτικό σύμπαν. Στα δύο επόμενα κεφάλαια θα δείξουμε ποια είδη κόσμων παράγονται όταν οι τελετουργικές και οι πολιτικές ανάγκες συνεργάζονται ελεύθερα.

Ας επανέλθουμε, τώρα, στο θέμα της δραστικότητας. Ο Mauss έλεγε για την πρωτόγονη κοινωνία, ότι ανταμείβει τον εαυτό της με το πλαστό νόμισμα της μαγείας. Η μεταφορική χρήση του χρήματος συνοψίζει θαυμάσια αυτά που θέλουμε να υποστηρίξουμε για την τελετουργία. Το χρήμα παρέχει ένα σταθερό, εξωτερικό, αναγνωρίσιμο σημείο για κάτι που διαφορετικά θα ήταν συγκεχυμένες, αντιφατικές ενέργειες: η τελετουργία καθιστά ορατά τα εξωτερικά σημάδια εσωτερικών καταστάσεων. Το χρήμα μεσολαβεί στις συναλλαγές, η τελετουργία μεσολαβεί στην εμπειρία, συμπεριλαμβανομένης και της κοινωνικής εμπειρίας. Το χρήμα παρέχει μια σταθερά για τη μέτρηση της αξίας, η τελετουργία τυποποιεί καταστάσεις και βοηθάει έτσι στην αξιολόγησή τους. Το χρήμα δημιουργεί ένα δεσμό ανάμεσα στο παρόν και το μέλλον, το ίδιο και η τελετουργία.. Όσο πιο πολύ αναλογιζόμαστε τον πλούτο της μεταφοράς αυτής, τόσο πιο εμφανές γίνεται ότι δεν πρόκειται για μεταφορά. Το χρήμα δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά έναν ακραίο και εξειδικευμένο τύπο τελετουργίας.

Ο Mauss σφάλλει συγκρίνοντας τη μαγεία με ένα πλαστό νόμισμα. Το χρήμα μπορεί να επιτελέσει το ρόλο τής εντατικοποίησης της οικονομικής συναλλαγής μόνο εάν το κοινό έχει πίστη σ' αυτό. Εάν κλονιστεί η πίστη του κοινού, τότε το νόμισμα είναι άχρηστο. Το ίδιο συμβαίνει και με την τελετουργία. Τα σύμβολα είναι αποτελεσματικά μονάχα εφόσον εμπνέουν εμπιστοσύνη. Υπό την έννοια αυτή το χρήμα, ψεύτικο ή αληθινό, βασίζεται στην εμπιστο-

σύνη που του αποδίδεται. Η δοκιμαοία του χρήματος έχει να κάνει με το κατά πόσο είναι αποδεκτό ή όχι. Δεν υπάρχει ψεύτικο χρήμα παρά μόνον σε αντιδιαστολή με κάποιο άλλο νόμισμα που χαίρει μεγαλύτερης συνολικής αποδοχής. Επομένως, η πρωτόγονη τελετουργία, εφόσον απαιτεί την αποδοχή του κοινού, μοιάζει με το καλό και όχι με το ψεύτικο χρήμα.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι το χρήμα μπορεί να δημιουργήσει οικονομική δραστηριότητα μόνο μέσα από την εμπιστοσύνη του κόσμου. Τι συμβαίνει, όμως, με την τελετουργία; Τι είδους δραστικότητα απορρέει από την εμπιστοσύνη στη δύναμη των συμβόλων της; Χρησιμοποιώντας την αναλογία των νομισμάτων μπορούμε να δώσουμε νέα πνοή στο ερώτημα σχετικά με τη δραστικότητα της μαγείας. Δύο είναι οι δυνατές απόψεις: ή η δύναμη της μαγείας αποτελεί απλή αυταπάτη, ή το αντίθετο. Εάν δεν πρόκειται για ψευδαίσθηση, τότε τα σύμβολα έχουν τη δύναμη να επιφέρουν αλλαγές. Εκτός θαύματος, μια τέτοια δύναμη θα μπορούσε να ενεργήσει σε δύο μόνο επίπεδα: αυτό της ατομικής ψυχολογίας και αυτό της κοινωνικής ζωής. Γνωρίζουμε πολύ καλά την ισχύ των συμβόλων στην κοινωνική ζωή και η αναλογία με το νόμισμα παρέχει ένα διαφωτιστικό σχήμα. Έχει, όμως, το τραπεζικό επιτόκιο οποιαδήποτε σχέση με τις σαμανιστικές θεραπείες; Οι ψυχαναλυτές ισχυρίζονται ότι θεραπεύουν χειριζόμενοι σύμβολα. Η αντιπαράθεση με το υποσυνείδητο έχει οποιαδήποτε σχέση με τα πρωτόγονα ξόρκια που λύνουν και δένουν; Παραθέτω στη συνέχεια δύο θαυμάσιες μελέτες που καθιστούν οποιοδήποτε σκεπτικισμό παρωχημένο.

Η μία από τις δύο μελέτες, την οποία συνοψίζω εδώ εν συντομία, είναι η ανάλυση μιας σαμανιστικής θεραπείας από τον Turner με τίτλο: «Ένας Ndembu εν δράσει» (1964). Η τεχνική της θερα-

πείας ήταν η περίφημη τεχνική *της κοφτής βεντούζας* και η εξαγωγή, υποτίθεται, ενός δοντιού από το σώμα του ασθενούς. Τα συμπτώματα ήταν σπασμοί, έντονος πόνος στην πλάτη και γενική αδυναμία. Ο ασθενής ήταν, επίσης, πεπεισμένος ότι οι συγχωριανοί του ήταν εναντίον του, οπότε αποσυρόταν εντελώς από την κοινωνική ζωή. Υπήρχε, συνεπώς, ένα μίγμα σωματικής και ψυχολογικής διαταραχής. Ο γιατρός προχωρούσε μαθαίνοντας τα πάντα σχετικά με την ιστορία του χωριού, διεξάγοντας συνεδρίες στις οποίες όλοι ενθαρρύνονταν να συζητήσουν τα παράπονά τους απέναντι στον ασθενή, καθώς εκείνος εξέφραζε τα δικά του παράπονα απέναντί τους. Τελικά, η θεραπεία της «κοφτής βεντούζας» ενέπλεκε κατά τρόπο δραματικό όλο το χωριό σε μια κρίση προσμονής με αποκορύφωση την «εξαγωγή του δοντιού» από τον ασθενή που ήταν λιπόθυμος και αιμορραγούσε. Με χαρά συνέχαιραν τον ασθενή για την ανάρρωσή του και τους εαυτούς τους για τη συμβολή τους σ' αυτήν. Είχαν κάθε λόγο να χαρούν αφού η μακρά θεραπεία είχε αποκαλύψει τις κύριες πηγές της έντασης στο χωριό. Μελλοντικά ο ασθενής θα μπορούσε να παίξει έναν αποδεκτό ρόλο στις υποθέσεις τους. Τα στοιχεία της διαφωνίας είχαν επισημανθεί και σύντομα θα εξαφανίζονταν από το χωριό για τα καλά. Η κοινωνική δομή είχε αναλυθεί και αναδιαταχθεί με τρόπο ώστε η ένταση να έχει προς το παρόν μειωθεί.

Στη συναρπαστική αυτή μελέτη έχουμε να κάνουμε με μια αποτελεσματική ομαδική θεραπεία. Η κακολογία και ο φθόνος των συγχωριανών, που συμβολίζονται με το δόντι στο σώμα του αρρώστου, διαλύθηκαν μέσα σε ένα κύμα ενθουσιασμού και αλληλεγγύης. Όπως θεραπεύτηκε ο άρρωστος από τα σωματικά του συμπτώματα, έτσι θεραπεύτηκαν όλοι από την κοινωνική δυσφορία. Τα σύμβολα αυτά λειτούργησαν στο ψυχοσωματικό επίπεδο για το

κεντρικό πρόσωπο, τον ασθενή, στο γενικότερο ψυχολογικό επίπεδο για τους συγχωριανούς, αλλάζοντας τις στάσεις τους, και τέλος στο κοινωνιολογικό επίπεδο, καθώς η διάταξη των κοινωνικών θέσεων στο χωριό είχε επισήμως αλλάξει και ως αποτέλεσμα της θεραπείας, κάποια άτομα πλησίασαν και κάποια άλλα απομακρύνθηκαν από το χωριό.

Καταλήγοντας, ο Turner γράφει:

> Αν απογυμνωθεί από τη μεταφυσική της αμφίεση η θεραπεία των Ndembu μπορεί θαυμάσια να αποτελέσει μάθημα για τη δυτική κλινική πρακτική. Καθώς πολλοί πάσχοντες από νευρωτικές παθήσεις θα ήταν δυνατόν να ανακουφιστούν, εάν όλοι εκείνοι που συμπεριλαμβάνονται στα κοινωνικά τους δίκτυα μπορούσαν να συναντηθούν και όλοι μαζί να ομολογήσουν δημόσια την αντιπάθεια που αισθάνονται για τον ασθενή και να υπομείνουν με τη σειρά τους την έκφραση των παραπόνων του απέναντί τους. Φαίνεται, όμως, ότι μονάχα οι τελετουργικές τιμωρίες για τέτοιου είδους συμπεριφορές και η πίστη στις μυστικές δυνάμεις του γιατρού θα μπορούσαν να επινοήσουν μια τέτοια ταπεινότητα που να υποχρεώσει τα εμπλεκόμενα άτομα να επιδείξουν συμπόνια απέναντι στον πάσχοντα γείτονα τους.

Στην περιγραφή αυτή, η δραστικότητα της σαμανιστικής θεραπείας οφείλεται στο γεγονός ότι ο γιατρός χειρίζεται μια κοινωνική κατάσταση. Η δεύτερη διαφωτιστική μελέτη δεν αναφέρει τίποτα σχετικά με την κοινωνική κατάσταση, αλλά επικεντρώνεται στην άμεση δύναμη των συμβόλων να επιδρούν στο νου τού πάσχοντα. Ο Levi-Strauss (1949 και 1958) έχει αναλύσει ένα τελετουργικό άσμα που ο Cuna σαμάνος ψάλλει προκειμένου να ανακουφίσει ένα δύσκολο τοκετό. Ο γιατρός δεν αγγίζει την ασθενή. Η επωδή επενεργεί αποτελεσματικά απλώς και μόνο με την εκφορά της. Το τραγούδι ξεκινά περιγράφοντας τις δυσκολίες της μαμής και την προ-

σφυγή της στο σαμάνο. Ο σαμάνος, επικεφαλής μιας ομάδας αρωγών πνευμάτων, ξεκινά (σύμφωνα με το άσμα) το ταξίδι του για την κατοικία της *Muu*, μια δύναμη υπεύθυνη για το έμβρυο, που έχει συλλάβει την ψυχή της ασθενούς. Το άσμα περιγράφει την αναζήτηση, τα εμπόδια, τους κινδύνους και τις νίκες της ομάδας τού σαμάνου μέχρι και την τελική μάχη που δίνουν με την *Muu* και τους συμμάχους της. Μόλις κατακτηθεί η *Muu* και απελευθερώσει την αιχμάλωτη ψυχή, η επίτοκη μάνα γεννάει το παιδί της και το άσμα ολοκληρώνεται. Το ενδιαφέρον τού τραγουδιού έγκειται στο ότι τα σημεία από τα οποία περνάει ο σαμάνος κατά το ταξίδι του προς την κατοικία της *Muu*, είναι κυριολεκτικά ο κόλπος και η μήτρα της εγκυμονούσας γυναίκας, στα βάθη της οποίας ο σαμάνος μάχεται για χάρη της, νικηφόρα. Με τις επαναλήψεις και τις σχολαστικές λεπτομέρειες το άσμα αναγκάζει την ασθενή να παρακολουθήσει μια λεπτομερή περιγραφή σχετικά με το τι έχει πάει στραβά στη γέννα της. Υπό μια έννοια το σώμα και τα εσωτερικά όργανα της ασθενούς αποτελούν στην ιστορία αυτή το σκηνικό τής όλης δράσης. Με τη μεταμόρφωση, όμως, του προβλήματος σε ένα επικίνδυνο ταξίδι και σε μια μάχη με τις κοσμικές δυνάμεις και με το διαρκές πέρα δώθε ανάμεσα στην αρένα του σώματος και στην αρένα του σύμπαντος, ο σαμάνος μπορεί να επιβάλλει την άποψή του για την κατάσταση. Ο τρόμος της ασθενούς επικεντρώνεται στη δύναμη των μυθικών αντιπάλων και οι ελπίδες της για ανάρρωση εστιάζονται στις δυνάμεις και τα τεχνάσματα του σαμάνου και της ομάδας του.

> Η θεραπεία συνίσταται, επομένως, στο ότι καθιστά νοητή μια κατάσταση που έχει πρωτογενώς θυμική υπόσταση και ότι καθιστά διανοητικά αποδεκτούς τους πόνους που το σώμα αρνείται να αντέξει. Δεν έχει καμία σημασία ότι η μυθολογία του σαμάνου δεν ανταποκρίνεται σε μια αντικειμενική πραγματικότητα Η ασθενής πιστεύει σ' αυτήν. Τα αρωγά και κακοποιά πνεύματα, τα υπερφυσικά τέρατα και τα μαγικά ζώα, αποτελούν τμήμα ενός συνεκτικού συστήματος που στηρίζει την ιθαγενή αντίληψη περί του σύμπαντος. Η ασθενής τα αποδέχεται, ή μάλλον δεν τα έχει ποτέ αμφισβητήσει. Αυτό που δεν αποδέχεται είναι οι ασυνάρτητοι και αυθαίρετοι πόνοι που αποτελούν ξένο στοιχείο στο σύστημά της, αλλά τους οποίους ο σαμάνος, επικαλούμενος το μύθο, θα τοποθετήσει σ' ένα σύνολο όπου τα πάντα συνέχονται. Η ασθενής, όμως, έχοντας (πλέον) κατανοήσει, κάνει κάτι περισσότερο από το να παραιτηθεί: αναρρώνει.

Όπως ο Turner, έτσι και ο Levi-Strauss κλείνει τη μελέτη του με προτάσεις προς την ψυχανάλυση.

Τα παραδείγματα αυτά θα έπρεπε να είναι αρκετά για να κλονίσουν την όποια συγκαταβατική περιφρόνηση απέναντι στις πρωτόγονες θρησκευτικές δοξασίες. Το μοντέλο για την αξιολόγηση του πρωτόγονου τελετουργού θα έπρεπε να είναι η επιβλητική προσωπικότητα του Freud και όχι η παράλογη αυτή του Αλί-Μπαμπά. Η τελετουργία είναι πράγματι δημιουργική. Πιο θαυμαστή από τις εξωτικές σπηλιές και τα παλάτια των παραμυθιών, η μαγεία της πρωτόγονης τελετουργίας δημιουργεί αρμονικούς κόσμους, οι κάτοικοι των οποίων έχουν τη θέση τους σε μια ιεραρχία και επιτελούν τους ρόλους που τους έχουν ανατεθεί. Όχι μόνο δεν στερείται νοήματος, αλλά η πρωτόγονη μαγεία είναι εκείνη που δίνει νόημα στην ύπαρξη. Αυτό ισχύει τόσο για τις αρνητικές όσο και για τις θετικές τελετουργίες. Οι απαγορεύσεις χαράσσουν το κοσμικό περίγραμμα και την ιδεατή κοινωνική τάξη.

5
Πρωτογονοι Κοσμοι

Ποια είναι άραγε τα χαρακτηριστικά εκείνα της θαλάσσιας ανεμώνης», αναρωτιέται η George Eliot, «που την αποσπούν από τα χέρια του βοτανολόγου για να την παραδώσουν σ' αυτά του ζωολόγου;»

Στο δικό μας πολιτισμό, τα αμφίσημα είδη ωθούν απλώς τους δοκιμιογράφους σε κομψούς στοχασμούς. Στο Λευιτικόν ο ορεινός νταμάν ή συριακός ύρακας είναι ακάθαρτος και βδελυρός. Πρόκειται οπωσδήποτε για μια ανωμαλία. Μοιάζει με κουνέλι δίχως αυτιά, έχει δόντια σαν του ρινόκερου και οι μικρές οπλές στα πόδια του τον συνδέουν με τον ελέφαντα. Η ύπαρξή του, όμως, δεν απειλεί τη δομή του πολιτισμού μας. Τώρα πλέον που έχουμε αναγνωρίσει και αφομοιώσει το γεγονός της κοινής μας καταγωγής με τους πιθήκους τίποτε δεν μπορεί να συμβεί στο πεδίο της ταξινόμησης των ζώων που να μας προκαλέσει ανησυχία. Αυτός είναι ένας λόγος για τον οποίο δυσκολευόμαστε περισσότερο να κατανοήσουμε την κοσμική μίανση απ' ότι τις κοινωνικές μιάνσεις για τις οποίες έχουμε κάποια προσωπική εμπειρία.

Μια πρόσθετη δυσκολία είναι η μακρά μας παράδοση να μειώσουμε τη σημασία της διαφοράς ανάμεσα στη δική μας πλεονεκτική θέση και τη λιγότερη πλεονεκτική των πρωτόγονων πολιτισμών. Οι πραγματικές διαφορές ανάμεσα σε «εμάς» και σε «εκείνους» υποτιμούνται, και ακόμη και η λέξη «πρωτόγονος» χρησιμοποιείται σπανίως. Εν τούτοις οποιαδήποτε πρόοδος στη μελέτη της τε-

λετουργικής μιαρότητας καθίσταται αδύνατη εάν δεν μπορέσουμε να αντιμετωπίσουμε το ερώτημα γιατί ο πρωτόγονος πολιτισμός δείχνει ιδιαίτερη ευαισθησία σε θέματα μιαρότητας ενώ ο δικός μας όχι. Για εμάς η μιαρότητα είναι ζήτημα αισθητικής, υγιεινής ή εθιμοτυπίας και αποκτά βάρος στο μέτρο που ενδέχεται να προκαλέσει κοινωνική αμηχανία. Οι κυρώσεις που επακολουθούν είναι κυρώσεις κοινωνικού τύπου: περιφρόνηση, εξοστρακισμός, κουτσομπολιό, ακόμη και αστυνομική παρέμβαση. Σε πολλές, όμως, άλλες κοινωνίες οι επιπτώσεις τής μιαρότητας έχουν ευρύτερη εμβέλεια. Μια σοβαρή μίανση αποτελεί θρησκευτικό παράπτωμα. Πού βασίζεται αυτή η διαφορά; Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να αποφευχθεί και θα πρέπει να επιχειρήσουμε να διατυπώσουμε μια αντικειμενική, επαληθεύσιμη διάκριση ανάμεσα σε δύο τύπους πολιτισμών, τον πρωτόγονο και το σύγχρονο. Ενδεχομένως, εμείς οι Αγγλοσάξονες, να δίνουμε μεγαλύτερη σημασία στην ανάδειξη των πανανθρώπινων στοιχείων. Νιώθουμε ότι ο όρος «πρωτόγονος» έχει κάτι το αγενές και για το λόγο αυτό τον αποφεύγουμε, αποφεύγοντας ταυτόχρονα και όλο το ζήτημα. Θα μετονόμαζε ο καθηγητή Herskovits τη δεύτερη έκδοση του *Primitive Economics* (Πρωτόγονη Οικονομική), σε *Economic Anthropology* (Οικονομική Ανθρωπολογία), αν οι δυτικοαφρικανοί φίλοι του δεν είχαν εκφράσει τη δυσαρέσκειά τους για το ότι κατατάσσονταν μαζί με τους γυμνούς Φουέγιους και τους ιθαγενείς Αυστραλούς ως «πρωτόγονοι»; Εν μέρει, ίσως να πρόκειται για μια υγιή αντίδραση στην πρώιμη ανθρωπολογία: «Τίποτα άλλο δεν διαχωρίζει σαφέστερα τον άγριο από τον πολιτισμένο από όσο το γεγονός ότι ο πρώτος τηρεί τα ταμπού ενώ ο τελευταίος όχι» (Rose, 1926: 111). Δικαιολογημένα θα σάστιζε κανείς μπροστά σ' ένα κείμενο όπως το παρακάτω, και δεν ξέρω ποιος θα το έπαιρνε στα σοβαρά:

> «Γνωρίζουμε ότι τα νοητικά εργαλεία του σημερινού πρωτόγονου ανθρώπου διαφέρουν σημαντικά από εκείνα του πολιτισμένου ανθρώπου. Είναι πολύ πιο αποσπασματικά, ασυνεχή, στερημένα gestalt*. Μου είχε πει κάποτε ο καθηγητής Jung ότι κατά τα ταξίδια του στην Αφρικανική σαβάνα είχε προσέξει τα τρεμάμενα μάτια των ιθαγενών οδηγών του: ένα αλαφιασμένο βλέμμα, που οφείλεται ίσως στη συνεχή αναμονή του κινδύνου: καμία σχέση με το σταθερό βλέμμα του Ευρωπαίου. Τέτοιου είδους κινήσεις των ματιών θα πρέπει να συνοδεύονται από μια νοητική εγρήγορση και μια γρήγορη εναλλαγή εικόνων, που δεν επιτρέπει πολλές ευκαιρίες για διαλογική σκέψη, στοχασμό και σύγκριση.
>
> (H. Read, 1955)

Εάν το κείμενο αυτό ήταν γραμμένο από έναν καθηγητή ψυχολογίας θα μπορούσε να έχει κάποια σημασία, όμως δεν είναι. Υποπτεύομαι ότι η επαγγελματική μας λεπτότητα να αποφεύγουμε τον όρο «πρωτόγονος» απορρέει από το γεγονός ότι κρυφά μέσα μας νιώθουμε ανώτεροι. Οι φυσικοί ανθρωπολόγοι αντιμετωπίζουν ένα παρόμοιο πρόβλημα. Ενώ επιχειρούν να αντικαταστήσουν τον όρο «φυλή» με τον όρο «εθνοτική ομάδα» (βλ. *Current Anthropology*, 1964), τα προβλήματά ορολογίας δεν τους εμποδίζουν να ασχοληθούν με το έργο της διάκρισης τής ταξινόμησης της ανθρώπινης ποικιλίας. Οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι, όμως, αποφεύγοντας να σκεφτούν τις μεγάλες διακρίσεις μεταξύ των ανθρώπινων πολιτισμών, ουσιαστικά παρεμποδίζουν το ίδιο τους το έργο. Αξίζει, επομένως, να θέσουμε το ερώτημα γιατί ο όρος «πρωτόγονος» έχει μειωτικές συνδηλώσεις.

* Gestalt: Γερμανική λέξη που σημαίνει συνολική μορφή, δομή και η οποία χρησιμοποιείται με την έννοια ότι η ολοκληρωμένη μορφή, ή το όλο, δεν αποτελεί μια απλή συνάθροιση των χωριστών στοιχείων της. (Σ.τ.Μ.)

Μέρος της δυσκολίας μας στην Αγγλία έγκειται στο ότι ο Levy-Bruhl, ο πρώτος που έθεσε όλα τα σημαντικά ερωτήματα σχετικά με τους πρωτόγονους πολιτισμούς, διακρίνοντάς τους ως χωριστή κατηγορία, έγραψε με σκοπό να επικρίνει τους Άγγλους της εποχής του και ειδικότερα το Frazer, πράγμα που προκάλεσε έντονες αντεπιθέσεις εναντίον του. Τα περισσότερα εγχειρίδια συγκριτικής μελέτης της θρησκείας είναι κατηγορηματικά σε ό,τι αφορά στα λάθη που διέπραξε και δεν αναφέρουν τίποτα για την αξία των ερωτημάτων που έθεσε. (Για παράδειγμα, F. Bartlett, 1923: 283-4, και P.Radin, 1956: 230-1). Κατά την άποψη μου δεν του αξίζει τέτοια αδιαφορία.

Ο Levy-Bruhl ενδιαφερόταν να τεκμηριώσει και να εξηγήσει ένα ιδιαίτερο τρόπο σκέψης. Άρχισε το 1922 εξετάζοντας ένα προφανώς παράδοξο ζήτημα. Από τη μια πλευρά υπήρχαν πειστικές περιγραφές για το υψηλό επίπεδο ευφυΐας των Εσκιμώων ή των Βουσμάνων (ή άλλων παρόμοιων τροφοσυλλεκτών ή κτηνοτρόφων) και από την άλλη υπήρχαν περιγραφές για παράξενα κενά στο συλλογισμό τους και την ερμηνεία των γεγονότων, κάτι που υποδήλωνε ότι η σκέψη τους ακολουθούσε μονοπάτια πολύ διαφορετικά από τα δικά μας. Ο Levy-Bruhl επέμενε ότι η υποτιθέμενη απέχθειά τους για τη διαλογική σκέψη δεν οφείλεται σε μια διανοητική ανικανότητα, αλλά σε μια εξαιρετικά επιλεκτική διαδικασία, κατά την οποία επιλέγονται τα ζητήματα που θεωρούνται ότι έχουν σχέση με τους ίδιους, και η οποία δημιουργεί μέσα τους μια «ανυπέρβλητη αδιαφορία για ζητήματα που δεν είχαν κάποια εμφανή σχέση με τα ενδιαφέροντά τους». Οπότε το ζητούμενο ήταν η ανεύρεση αυτών των κριτηρίων επιλογής και σύνδεσης που οδηγούσαν την πρωτόγονη σκέψη να ευνοεί τις εξηγήσεις εκείνες που βασίζονται σε απόμακρους, αόρατους, μυστικούς παράγοντες,

αδιαφορώντας για τους ενδιάμεσους κρίκους μιας ακολουθίας γεγονότων. Ενίοτε, ο Levy-Bruhl φαίνεται να θέτει το πρόβλημα με όρους ατομικής ψυχολογίας, ωστόσο είναι εμφανές ότι το έβλεπε πρωτίστως ως ζήτημα σύγκρισης πολιτισμών και ως ψυχολογικό πρόβλημα μόνο στο μέτρο που η ψυχολογία του ατόμου επηρεάζεται από το πολιτισμικό περιβάλλον. Ενδιαφερόταν για την ανάλυση των «συλλογικών αναπαραστάσεων», μάλλον των τυποποιημένων δηλαδή παραδοχών και κατηγοριών, παρά για την ανάλυση των ατομικών ικανοτήτων. Επ' αυτού ακριβώς του σημείου άσκησε κριτική στους Tylor και Frazer, που προσπάθησαν να εξηγήσουν τις πρωτόγονες πεποιθήσεις με όρους ατομικής ψυχολογίας ενώ ο ίδιος ακολούθησε τον Durkheim, θεωρώντας τις συλλογικές αναπαραστάσεις ως κοινωνικά φαινόμενα, ως κοινά πρότυπα σκέψης που συνδέονται με κοινωνικούς θεσμούς. Σ' αυτό το τελευταίο σημείο είχε αναμφίβολα δίκιο, καθώς όμως η δύναμή του στηριζόταν περισσότερο σε μια μαζική τεκμηρίωση παρά σε μια ανάλυση, στάθηκε ανίκανος να εφαρμόσει τις ίδιες του τις αρχές.

Κατά τον Evans-Pritchard, αυτό που όφειλε να είχε κάνει ο Levy-Bruhl, ήταν οι παραλλαγές στην κοινωνική δομή και ο συσχετισμός τους με τις συνακόλουθες παραλλαγές στα πρότυπα σκέψης. Αντί αυτού, αρκέστηκε στον ισχυρισμό ότι όλοι οι πρωτόγονοι λαοί παρουσιάζουν ενιαία πρότυπα σκέψης σε σχέση με εμάς και εξέθεσε τον εαυτό του σε περαιτέρω κριτική εμφανίζοντας τους πρωτόγονους πολιτισμούς πιο μυστικούς απ' ότι είναι και την πολιτισμένη σκέψη πιο ορθολογική από ό,τι είναι (Evans-Pritchard, *Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*). Φαίνεται ότι ο Evans-Pritchard ήταν ο πρώτος που άκουσε με συμπάθεια τον Levy-Bruhl και κατεύθυνε την έρευνά του με τρόπο ώστε να μεταφέρει τα προβλήματα του Levy-Bruhl σε ένα πιο γόνιμο έδαφος, κάτι που ο

ίδιος ο Levy-Bruhl είχε παραλείψει. Η ανάλυση του συστήματος μαγγανείας των Azande αποτελούσε ακριβώς ένα τέτοιο είδος άσκησης. Ήταν η πρώτη μελέτη που περιέγραφε ένα συγκεκριμένο σύνολο συλλογικών αναπαραστάσεων, το οποίο συνδέεται κατά τρόπο καταληπτό με τους κοινωνικούς θεσμούς (1937). Έκτοτε πολλές μελέτες έχουν προχωρήσει προς αυτή την κατεύθυνση, και ένα μεγάλο μέρος των βρετανικών και αμερικάνικων κοινωνιολογικών αναλύσεων των θρησκειών έχει δικαιώσει τη διορατικότητα του Durkheim. Σκοπίμως λέω τη διορατικότητα του Durkheim και όχι του Levy-Bruhl, καθώς στο μέτρο που διερεύνησε το πρόβλημα από τη δική του σκοπιά, ο Levy-Bruh έτυχε της σωστής κριτικής. Δική του ήταν η ιδέα να αντιπαραθέσει την πρωτόγονη νοοτροπία προς την ορθολογική σκέψη αντί να μείνει προσκολλημένος στο πρόβλημα, όπως είχε τεθεί από το δάσκαλό του. Εάν είχε υιοθετήσει την άποψη του Durkheim για το πρόβλημα δεν θα είχε οδηγηθεί στη σύγκριση της μυστικής και επιστημονικής σκέψης, μια σύγκριση που προκαλεί σύγχυση, αλλά θα είχε προβεί στη σύγκριση της πρωτόγονης κοινωνικής οργάνωσης με τη σύνθετη σύγχρονη κοινωνική οργάνωση, συνεισφέροντας στην αποσαφήνιση της διαφοράς ανάμεσα στην οργανική και τη μηχανική αλληλεγγύη, ανάμεσα στους δύο τύπους κοινωνικής οργάνωσης που κατά τον Durkheim διέπουν τις διαφορές στις πεποιθήσεις.

Από τη εποχή του Levy-Bruhl και εξής, η γενική τάση στην Αγγλία είναι να αντιμετωπίζεται κάθε πολιτισμός ως εντελώς *sui generis*, ως μια μοναδική και λίγο πολύ επιτυχημένη προσαρμογή σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον (βλ. Beattie, 1960: 83, 1964: 272). Η κριτική του Evans-Pritchard, σύμφωνα με την οποία ο Levy-Bruhl αντιμετώπισε τους πρωτόγονους πολιτισμούς ως περισσότερο ομοιόμορφους από όσο ήταν στην πραγματικότητα, ισχύει ακόμα. Τώρα, όμως, επιβάλλεται να επανέλθουμε στο ζωτικό αυτό ζήτημα. Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε την ιερή μόλυνση πρέπει να διακρίνουμε μια κατηγορία πολιτισμών, στους οποίους οι ιδέες για τη μιαρότητα ευδοκιμούν, από μια άλλη κατηγορία πολιτισμών, συμπεριλαμβανομένου και του δικού μας, όπου οι ιδέες αυτές δεν ευδοκιμούν. Οι μελετητές της Παλαιάς Διαθήκης δεν διστάζουν να ζωντανέψουν τις ερμηνείες τους για τον ισραηλίτικο πολιτισμό συγκρίνοντάς τον με πρωτόγονους πολιτισμούς. Οι ψυχαναλυτές, από το Freud και εξής, και οι μεταφυσικοί από τον Cassier και ύστερα, δεν θεωρούνται οπισθοδρομικοί εξαιτίας των γενικών συγκρίσεων που κάνουν ανάμεσα στο δικό μας σημερινό πολιτισμό και σε άλλους πολύ διαφορετικούς. Ούτε οι ανθρωπολόγοι μπορούν δίχως τέτοιου είδους διακρίσεις.

Η σωστή βάση σύγκρισης είναι να εμμένει κανείς στην ενότητα της ανθρώπινης εμπειρίας και συγχρόνως στην ποικιλία της, στις διαφορές που δίνουν αξία στην όλη σύγκριση. Ο μόνος τρόπος για να γίνει αυτό είναι να αναγνωρίσουμε τη φύση της ιστορικής προόδου και τη φύση της πρωτόγονης και της σύγχρονης κοινωνίας. Πρόοδος σημαίνει διαφοροποίηση. Πρωτόγονο, επομένως, σημαίνει αδιαφοροποίητο· σύγχρονο σημαίνει διαφοροποιημένο. Η εξέλιξη στην τεχνολογία εμπεριέχει διαφοροποίηση σε κάθε σφαίρα, σε τεχνικές και υλικά, σε παραγωγικούς και πολιτικούς ρόλους.

Θεωρητικά, θα μπορούσαμε να κατασκευάσουμε μια πρόχειρη κλίμακα κατά μήκος της οποίας θα κατατάσσονταν τα διαφορετικά οικονομικά συστήματα ανάλογα με το βαθμό στον οποίο έχουν αναπτύξει εξειδικευμένους οικονομικούς θεσμούς. Στις πλέον αδιαφοροποίητες οικονομίες, οι ρόλοι στο παραγωγικό σύστημα δεν κατανέμονται με όρους αγοράς και υπάρχει μικρός αριθμός εξειδικευμένων εργατών ή τεχνιτών. Η δουλειά του καθενός απο-

τελεί μέρος του ρόλου του ως γιος λ.χ. ή ως αδερφός ή ως κεφαλή της οικογένειας. Το ίδιο ισχύει για τη διαδικασία κατανομής. Καθώς δεν υπάρχουν ανταλλαγές εργασίας, δεν υπάρχει και σουπερμάρκετ. Τα άτομα παίρνουν το μερίδιό τους από το προϊόν της κοινότητας βάσει της θέσης που κατέχουν ως μέλη της· βάσει της ηλικίας, του φύλου, της αρχαιότητας, της σχέσης τους με τους άλλους. Η διάκριση της κοινωνικής θέσης καθορίζεται από το σύστημα υποχρεωτικών προσφορών μέσα από το οποίο διοχετεύονται τα δικαιώματα στον πλούτο.

Υπάρχουν, όμως, πολλές μικρής κλίμακας κοινωνίες, βασισμένες σε πρωτόγονες τεχνικές, που δεν είναι οργανωμένες κατ' αυτόν τον τρόπο, αλλά βασίζονται στις αρχές του εμπορικού ανταγωνισμού (βλ.Pospisil), κάτι που δυσκολεύει την οικονομική σύγκριση των κοινωνιών. Ωστόσο, η πολιτική ανάπτυξη των πρωτόγονων κοινωνιών ανταποκρίνεται ικανοποιητικά στο σχήμα που επιθυμώ να εισαγάγω. Στις περισσότερες κοινωνίες μικρής κλίμακας δεν υπάρχουν εξειδικευμένοι πολιτικοί θεσμοί. Η ιστορική πρόοδος σηματοδοτείται από την ανάπτυξη των διαφόρων νομικών, στρατιωτικών, αστυνομικών, κοινοβουλευτικών και γραφειοκρατικών θεσμών. Είναι αρκετά εύκολο, συνεπώς, να αντιληφθεί κανείς τι σημαίνει εσωτερική διαφοροποίηση για τους κοινωνικούς θεσμούς.

Εκ πρώτης όψεως, η ίδια διαδικασία θα έπρεπε να μπορεί να επισημανθεί και στο διανοητικό επίπεδο. Θα ήταν μάλλον απίθανο οι θεσμοί να διαφοροποιούνται και να αναπτύσσονται δίχως να συντελείται μια ανάλογη κίνηση στο επίπεδο των ιδεών. Στην πραγματικότητα, γνωρίζουμε πως κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Μεγάλη απόσταση χωρίζει την ιστορική ανάπτυξη των Hadza στα δάση της Τανγκανίκα, οι οποίοι ποτέ δεν έχουν την ευκαιρία να μετρήσουν πέρα του τέσσερα, από εκείνη των λαών της Δυτικής

Αφρικής που αιώνες τώρα κάνουν υπολογισμούς για πρόστιμα και για φόρους σε χιλιάδες *κάουρι**. Όσοι από μάς δεν κατέχουμε τις σύγχρονες τεχνικές επικοινωνίας, όπως τη γλώσσα των μαθηματικών ή των υπολογιστών, μπορούμε να τοποθετήσουμε τους εαυτούς μας στην κατηγορία των Hadza σε σύγκριση με εκείνους που έχουν κατακτήσει τα μέσα αυτά. Γνωρίζουμε πολύ καλά το εκπαιδευτικό φορτίο που σηκώνει ο δικός μας πολιτισμός με τη μορφή εξειδικευμένων γνωστικών πεδίων. Προφανώς η ανάγκη για ειδήμονες και η ανάλογη εκπαίδευση που απαιτείται, δημιουργούν πολιτισμικά περιβάλλοντα στα οποία κάποιες μορφές σκέψης ευδοκιμούν ενώ κάποιες άλλες όχι. Η διαφοροποίηση στα πρότυπα σκέψης συμβαδίζει με τη διαφοροποίηση των κοινωνικών συνθηκών.

Με βάση αυτή την υπόθεση θα έπρεπε να προκύπτει ευθέως ότι στο πεδίο των ιδεών υπάρχουν διαφοροποιημένα συστήματα σκέψης που αντιπαρατίθενται στα αδιαφοροποίητα συστήματα σκέψης, και να αφήναμε εκεί το ζήτημα. Ακριβώς στο σημείο αυτό, όμως, βρίσκεται η παγίδα. Τι θα μπορούσε να είναι πιο περίπλοκο, ποικιλόμορφο και επεξεργασμένο από την κοσμολογία των Dogon ή των Αυστραλών Murinbata ή των Samoa ή των Δυτικών Pueblo Hopi; Το κριτήριο που αναζητούμε δεν βρίσκεται στην εκλεπτυσμένη επεξεργασία και την περιπλοκή των ιδεών.

Υπάρχει ένα μόνο είδος διαφοροποίησης στο πεδίο της σκέψης, το οποίο είναι σχετικό και παρέχει ένα κριτήριο που μπορούμε να εφαρμόσουμε εξίσου στους διαφορετικούς πολιτισμούς και στην ιστορία των δικών μας επιστημονικών ιδεών. Το κριτήριο αυτό βασίζεται στην Καντιανή αρχή ότι η σκέψη μπορεί να προχωρή-

* Κάουρι, μικρό κοχύλι που χρησιμοποιείται αντί για νόμισμα σε ορισμένα μέρη της Αφρικής και της Ασίας (Σ.τ.Μ.)

σει μόνον αν ελευθερωθεί από τα δεσμά των δικών της υποκειμενικών συνθηκών. Η πρώτη Κοπερνίκεια επανάσταση, η ανακάλυψη ότι μόνον η υποκειμενική σκοπιά του ανθρώπου έκανε τον ήλιο να φαίνεται ότι περιστρέφεται γύρω από τη γη, διαρκώς ανανεώνεται. Στο δικό μας πολιτισμό, πρώτα τα μαθηματικά και μετά η λογική, τώρα η ιστορία, η γλώσσα καθώς και οι ίδιες οι διαδικασίες της σκέψης, η γνώση του εαυτού και της κοινωνίας, αποτελούν πεδία γνώσης που σταδιακά απελευθερώνονται από τα υποκειμενικά όρια του νου. Στο μέτρο που η κοινωνιολογία, η ανθρωπολογία και η ψυχολογία είναι δυνατόν να υπάρχουν στο εσωτερικό του πολιτισμού μας, είναι ανάγκη να διαχωρίσουμε το δικό μας τύπο πολιτισμού από άλλους, που στερούνται αυτήν την αυτοσυνειδησία και τη συνειδητή αναζήτησή της για αντικειμενικότητα

Ο Radin ερμηνεύει το μύθο του Κατεργάρη των Ινδιάνων Winnebago με έναν τρόπο που αναδεικνύει το σημείο αυτό. Πρόκειται για μια πρωτόγονη θεώρηση, αντίστοιχη με εκείνη του Teilhard de Chardin ότι η εξέλιξη κατευθύνεται προς μια όλο και αυξανόμενη περιπλοκότητα και αυτοσυνειδησία.

Οι Winnebago στο τεχνικό, οικονομικό και πολιτικό επίπεδο, ζούσαν κάτω από τις πιο απλές και αδιαφοροποίητες συνθήκες. Ο μύθος τους περιέχει τους βαθύτερους στοχασμούς τους πάνω στο ζήτημα της διαφοροποίησης. Ο Κατεργάρης ξεκινάει ως ένα μη συνειδητοποιημένο, άμορφο ον. Καθώς η ιστορία εκτυλίσσεται ανακαλύπτει βαθμιαία την ταυτότητα, βαθμιαία αναγνωρίζει και ελέγχει τα μέλη του σώματος του· ταλαντεύεται ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό, και εν καιρώ σταθεροποιεί το δικό του αρσενικό σεξουαλικό ρόλο· και μαθαίνει τελικά να εκτιμά το περιβάλλον του ακριβώς γι' αυτό που είναι. Ο Radin λεει στον πρόλογό του:

> Δεν επιθυμεί τίποτα συνειδητά. Κάθε στιγμή εξαναγκάζεται να συμπεριφερθεί όπως συμπεριφέρεται από τις παρορμήσεις του πάνω στις οποίες δεν έχει κανένα έλεγχο... είναι στο έλεος των παθών του και των ορέξεών του... έχει μια μορφή που δεν είναι καθορισμένη, ούτε καλά παγιωμένη... αρχικά είναι ένα ον ατελές, ακαθόριστων διαστάσεων, μια μορφή που προμηνύει το ανθρώπινο σχήμα. Σε αυτήν την εκδοχή έχει έντερα τυλιγμένα γύρω από το σώμα του και ένα εξίσου μακρύ πέος, τυλιγμένο κι αυτό γύρω από το σώμα του κατά τον ίδιο τρόπο, με το όσχεο στην κορυφή.

Δύο παραδείγματα από τις περίεργες περιπέτειές του αναδεικνύουν το θέμα αυτό. Ο Κατεργάρης σκοτώνει ένα βουβάλι και το σφάζει με ένα μαχαίρι που κρατάει στο δεξί του χέρι:

> Εν μέσω των προσπαθειών του το αριστερό του χέρι άρπαξε ξαφνικά το βουβάλι. «Δώσε μου το πίσω, είναι δικό μου! Σταμάτα, αλλιώς θα χρησιμοποιήσω το μαχαίρι μου!» Αυτά είπε το δεξί χέρι. «Θα σε κόψω κομματάκια, αυτό θα σου κάνω,» συνέχισε το δεξί χέρι. Αμέσως μετά το αριστερό χέρι ελευθέρωσε τη λαβή του. Λίγο μετά, όμως, το αριστερό χέρι άρπαξε το δεξί χέρι... ξανά και ξανά αυτό επαναλαμβανόταν. Με αυτόν τον τρόπο ο Κατεργάρης έβαλε τα δύο του χέρια να μαλώνουν. Σύντομα η φιλονικία αυτή εξελίχθηκε, ξέσπασε σε άγρια πάλη και το αριστερό χέρι τραυματίστηκε άσχημα...

Σε μια άλλη ιστορία ο Κατεργάρης μεταχειρίζεται τον πρωκτό του σαν να μπορούσε να ενεργεί ως ανεξάρτητος παράγοντας και σύμμαχος. Είχε σκοτώσει μερικές πάπιες και πριν πάει για ύπνο λέει στον πρωκτό του να προσέχει το κρέας. Καθώς κοιμόταν πλησιάσανε μερικές αλεπούδες:

> Όταν πλησίασαν, προς μεγάλη τους έκπληξη, αέρια εκτινάχθηκαν από κάπου. «Πουφ» ήταν ο θόρυβος που ακούστηκε. «Πρόσεξε! Πρέ-

πει να είναι ξύπνιος», είπε η μία αλεπού στην άλλη και έτσι υποχωρήσανε. Μετά από λίγο μία από τις αλεπούδες είπε «Λοιπόν, φαντάζομαι ότι έχει αποκοιμηθεί τώρα. Μπλόφα θα ήταν. Πάντα κάποιο κόλπο σκαρώνει.» Έτσι, λοιπόν, ξαναπλησίασαν τη φωτιά. Και πάλι αέρια εκτινάχθηκαν από κάπου και εκείνες το έβαλαν στα πόδια. Τρεις φορές έγινε αυτό...Μετά ο ήχος του αερίου που ελευθερωνόταν ήταν ακόμη πιο δυνατός: «Πουφ! Πουφ! Πουφ!» Αλλά, οι αλεπούδες δεν το έβαλαν στα πόδια. Αντίθετα, άρχισαν να τρώνε την ψημένη πάπια...

Όταν ο Κατεργάρης ξύπνησε και είδε ότι η πάπια είχε εξαφανιστεί:

«... "Α, και εσύ, ποταπό πράγμα, γιατί συμπεριφέρθηκες έτσι; Δεν σου είπα να προσέχεις αυτήν τη φωτιά; Αυτό θα το θυμάσαι! Ως τιμωρία για την αιτροσεξία σου, θα σου κάψω το στόμα, να μην μπορείς να το χρησιμοποιήσεις!" Πήρε, λοιπόν, ένα κομμάτι πυρωμένο ξύλο και έκαψε το στόμα του πρωκτού του... και σύρλιαξε από τον πόνο που προκάλεσε στον εαυτό του.»

Ο Κατεργάρης ξεκινάει απομονωμένος, χωρίς ηθική και χωρίς αυτοσυνειδησία, αδέξιος, ανίκανος, κάτι σαν ζώο-γελωτοποιός. Διάφορα άλλα επεισόδια διηγούνται πώς τα μέλη του αποκτούν τις σωστές τους διαστάσεις και τοποθετούνται στη σωστή τους θέση στο σώμα ώσπου εντέλει να μοιάζει με άντρα. Την ίδια στιγμή αρχίζει να αποκτά ένα πιο συνεκτικό πλέγμα κοινωνικών σχέσεων και να παίρνει σκληρά μαθήματα για το φυσικό του περιβάλλον. Σε ένα σημαντικό επεισόδιο μπερδεύει ένα δέντρο με έναν άντρα και του φέρεται όπως θα φερόταν σ' ένα πρόσωπο μέχρι που ανακαλύπτει τελικά ότι επρόκειτο απλώς για ένα άψυχο πράγμα. Μαθαίνει έτσι σταδιακά τις λειτουργίες και τα όρια της ύπαρξής του.

Εκλαμβάνω αυτό το μύθο ως μια θαυμάσια ποιητική έκφραση της διαδικασίας που οδηγεί από τα αρχικά στάδια του πολιτισμού στο, διαφοροποιημένο με τόσους τρόπους, σύγχρονο πολιτισμό. Ο

πρώτος τύπος πολιτισμού δεν είναι προ-λογικός, όπως ατυχώς τον χαρακτήρισε ο Levy-Bruhl, αλλά προκοπερνίκειος. Ο κόσμος του περιστρέφεται γύρω από τον παρατηρητή που προσπαθεί να ερμηνεύσει τις εμπειρίες του. Σταδιακά, διαχωρίζει τον εαυτό του από το περιβάλλον του και αντιλαμβάνεται τους πραγματικούς του περιορισμούς και τις δυνάμεις του. Πάνω από όλα, αυτός ο προκοπερνίκειος κόσμος είναι προσωπικός. Ο Κατεργάρης μιλάει με πλάσματα, αντικείμενα και τμήματα αντικειμένων χωρίς διάκριση σαν να ήταν ζωντανά, νοήμονα όντα. Ο προσωπικός αυτός κόσμος είναι ο κόσμος που περιγράφει ο Levy-Bruhl. Είναι, επίσης, ο πρωτόγονος πολιτισμός του Tylor, ο ανιμιστικός πολιτισμός του Marett, καθώς και η μυθολογική σκέψη του Cassirer.

Στις επόμενες σελίδες θα επιμείνω όσο περισσότερο μπορώ στην αναλογία ανάμεσα στους πρωτόγονους πολιτισμούς και τα αρχικά επεισόδια του μύθου του Κατεργάρη. Θα επιχειρήσω να παρουσιάσω τις ιδιαίτερες περιοχές της μη-διαφοροποίησης που ορίζουν την πρωτόγονη κοσμοθεώρηση. Θα αναπτύξω την άποψη αρχικά ότι η πρωτόγονη κοσμοθεώρηση είναι υποκειμενική και προσωπική, ότι διάφοροι τρόποι ύπαρξης συγχέονται, ότι τα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης δεν είναι γνωστά. Αυτή είναι η αποδεκτή από τους Tylor και Frazer άποψη για τον πρωτόγονο πολιτισμό που έθεσε τα προβλήματα της πρωτόγονης νοοτροπίας. Στη συνέχεια, θα επιχειρήσω να δείξω πώς η προσέγγιση αυτή διαστρεβλώνει την αλήθεια.

Κατά πρώτον, αυτή η κοσμοθεώρηση είναι ανθρωποκεντρική υπό την έννοια ότι οι επεξηγήσεις των γεγονότων διατυπώνονται με όρους καλής και κακής τύχης που είναι υποκειμενικές έννοιες με εγωκεντρική αναφορά. Σε ένα τέτοιο σύμπαν οι δυνάμεις των στοιχείων φαίνονται να είναι τόσο στενά συνδεδεμένες με μεμο-

νωμένα άτομα, που μόλις και μετά βίας μπορούμε να μιλήσουμε για ένα εξωτερικό, φυσικό περιβάλλον. Κάθε άτομο κουβαλάει μέσα του τόσο στενούς δεσμούς με το σύμπαν που είναι σαν να είναι το κέντρο ενός δυναμικού μαγνητικού πεδίου. Τα γεγονότα εξηγούνται με βάση αυτό που είναι και αυτά που έχει πράξει. Σε έναν τέτοιο κόσμο είναι λογικό να διαμαρτύρεται ο βασιλιάς, στο παραμύθι του Thurber, ότι εκτοξεύονται κατά πάνω του μετεωρίτες και ο Ιωνάς να εξομολογείται ότι αυτός είναι η αιτία της καταιγίδας. Το σημαντικό εδώ δεν είναι το κατά πόσο το σύμπαν κυβερνάται από πνευματικά όντα ή από απρόσωπες δυνάμεις. Αυτό είναι εντελώς άσχετο. Ακόμα και οι πλέον απρόσωπες δυνάμεις δρουν άμεσα στη συμπεριφορά των μεμονωμένων ανθρώπων.

Ένα καλό παράδειγμα πίστης στις ανθρωποκεντρικές δυνάμεις είναι η πίστη των Kung Bushmen στη *N!ow*. Μια δύναμη που θεωρείται υπεύθυνη ότι διέπει τις μετεωρολογικές συνθήκες τουλάχιστον στην περιοχή Nyac-Nyae της Bechuanaland. Η *N!ow* είναι μια απρόσωπη δύναμη χωρίς ηθική, ένα αντικείμενο μάλλον παρά ένα πρόσωπο. Ελευθερώνεται όταν ένας κυνηγός, με μια συγκεκριμένη σωματική σύσταση, σκοτώνει ένα ζώο με αντίστοιχη σωματική σύσταση. Ο καιρός, ανά πάσα στιγμή, εξηγείται θεωρητικά με βάση τη σύνθετη αλληλόδραση διαφόρων κυνηγών με διάφορα ζώα (Marshall). Η υπόθεση αυτή είναι ελκυστική και ενδεχομένως διανοητικά ικανοποιητική, αφού πρόκειται για μια άποψη που θεωρητικά μπορεί να επιβεβαιωθεί, αν και στην πράξη καμιά σοβαρή δοκιμασία δεν είναι εφικτή.

Για να απεικονίσουμε περαιτέρω το ανθρωποκεντρικό σύμπαν, παραθέτω από τα λεγόμενα του Πατέρα Templels για τη φιλοσοφία των Luba. Έχει επικριθεί ότι, αυτά που με τόση αυθεντία αναφέρει για τους Luba μέσα από τη βαθειά γνώση της σκέψης τους,

θα προβάλλει σε όλους τους Bantu. Πιστεύω ότι, σε γενικές γραμμές, η άποψή του σχετικά με τις αντιλήψεις των Luba για τη ζωτική δύναμη δεν ισχύει μόνον για όλους τους Bantu, αλλά και ευρύτερα. Ισχύει πιθανόν για όλο το φάσμα της σκέψης εκείνης την οποία επιχειρώ να αντιπαραθέσω προς τη νεωτερική διαφοροποιημένη σκέψη των ευρωπαϊκών και αμερικάνικων πολιτισμών.

Για τους Luba, αναφέρει, το δημιουργικό σύμπαν επικεντρώνεται στον άνθρωπο

(: 43-5). Οι τρεις κανόνες της ζωτικής αιτιότητας είναι οι εξής:

(1) ένας άνθρωπος (ζωντανός ή νεκρός) μπορεί άμεσα να ενισχύσει ή να εξασθενίσει την ύπαρξη (ή τη δύναμη) ενός άλλου ανθρώπου.

(2) η ζωτική δύναμη ενός ανθρώπου μπορεί να επηρεάσει άμεσα κατώτερες δυνάμεις-όντα (ζώα, φυτά ή μεταλλεύματα).

(3) ένα έλλογο ον (πνεύμα, νεκρός ή ζωντανός άνθρωπος) μπορεί να ενεργήσει έμμεσα σε ένα άλλο, διαβιβάζοντας τη ζωτική του επιρροή σε μια ενδιάμεση κατώτερη δύναμη.

Βέβαια, η ιδέα ενός ανθρωποκεντρικού σύμπαντος μπορεί να λάβει ποικίλες μορφές. Αναπόφευκτα, οι ιδέες για το πως οι άνθρωποι επηρεάζουν άλλους ανθρώπους αντανακλούν πολιτικές πραγματικότητες. Τελικά, διαπιστώνουμε ότι οι πεποιθήσεις σχετικά με τον έλεγχο του περιβάλλοντος από τον άνθρωπο, ποικίλουν ανάλογα με τις εκάστοτε επικρατούσες τάσεις του πολιτικού συστήματος (βλ. κεφάλαιο 6). Σε γενικές γραμμές, όμως, μπορούμε να ξεχωρίσουμε τις δοξασίες που υποστηρίζουν ότι όλοι οι άνθρωποι εμπλέκονται εξίσου στη λειτουργία του σύμπαντος, από τις δοξασίες που αποδίδουν ειδικές κοσμικές δυνάμεις σε επιλεγμένα άτομα. Υπάρχουν δοξασίες για τη μοίρα, που θεωρούνται οικουμενι-

κές. Στον πολιτισμό των Ομηρικών επών, οι Θεοί δεν ενδιαφέρονταν μόνο για τη μοίρα κάποιων εξεχόντων ατόμων, αλλά για όλους και για τον καθένα των οποίων η προσωπική υφαίνεται στα χέρια των Θεών και συνυφαίνεται, για καλό ή για κακό, με τις μοίρες των άλλων. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα σύγχρονο παράδειγμα: ο ινδουισμός διδάσκει σήμερα, όπως κάνει αιώνες τώρα, ότι για κάθε άτομο η ακριβής συζυγία των πλανητών τη στιγμή της γέννησής του σηματοδοτεί πολλά για την προσωπική του, καλή ή κακή, τύχη. Τα ωροσκόπια είναι για όλους. Και στις δυο αυτές τις περιστάσεις, αν και το άτομο μπορεί να προειδοποιηθεί από κάποιο μάντη σχετικά με το τι του είναι γραφτό να γίνει, δεν μπορεί να το αλλάξει ριζικά, μόνο να μαλακώσει λιγάκι τα σκληρά χτυπήματα της μοίρας, να αναβάλει ή να εγκαταλείψει μάταιες επιθυμίες, να είναι σε ετοιμότητα για τις ευκαιρίες που θα βρεθούν στο δρόμο του.

Άλλες αντιλήψεις γύρω από τον τρόπο που συνδέεται η μοίρα του ατόμου με τον κόσμο μπορεί να είναι πιο ελαστικές. Σήμερα, σε πολλά μέρη της Δυτικής Αφρικής, το άτομο θεωρείται ότι έχει μια σύνθετη προσωπικότητα, της οποίας οι συνιστώσες δρουν ως ξεχωριστά άτομα. Ένα μέρος της προσωπικότητας αναγγέλλει τη μοίρα του ατόμου πριν αυτό γεννηθεί. Αν μετά τη γέννηση, το άτομο αγωνίζεται για να επιτύχει στόχους σε μια σφαίρα που έχει προκαθοριστεί αρνητικά, τότε οι προσπάθειές του θα είναι πάντα μάταιες. Ένας μάντης μπορεί να διαγνώσει ως αιτία των αποτυχιών τού ατόμου την προκαθορισμένη μοίρα και να εξορκίσει αυτήν την προγεννητική επιλογή. Η φύση της προδιαγεγραμμένης αποτυχίας που πρέπει ένας άνθρωπος να λάβει υπόψη του ποικίλλει από τη μια δυτικοαφρικανική κοινωνία στην άλλη. Στους Tallensi, στην ενδοχώρα της Γκάνα, η συνειδητή προσωπικότητα θεωρείται φιλική και μη-ανταγωνιστική. Το ασυνείδητο τμήμα τής προσωπικότητας που προανάγγειλε τη μοίρα του ατόμου, πριν τη γέννησή του, πιθανόν να διαγνωσθεί ως υπερβολικά επιθετικό και ανταγωνιστικό· γι' αυτό προσαρμόζεται δύσκολα στο σύστημα ιεραρχίας των Tallensi. Σε αντίθεση, οι Ijo του Δέλτα του Νίγηρα, των οποίων η κοινωνική οργάνωση είναι ρευστή και ανταγωνιστική, θεωρούν ότι η συνειδητή συνιστώσα του εαυτού είναι έντονα επιθετική, και διέπεται από ένα πνεύμα ανταγωνισμού και υπεροχής. Στην περίπτωση αυτή, ο ασυνείδητος εαυτός είναι εκείνος που ενδέχεται να είναι καταδικασμένος από τη μοίρα να αποτύχει γιατί επέλεξε την αφάνεια και την ειρήνη. Η μαντεία μπορεί να ανακαλύψει την ασυμφωνία των στόχων στο εσωτερικό του ατόμου και η τελετουργία μπορεί να την επανορθώσει (Fortes, 1959 Horton, 1961).

Τα παραδείγματα αυτά παραπέμπουν σε ακόμη μια έλλειψη διαφοροποίησης στην προσωπική θεώρηση. Είδαμε πιο πάνω ότι το φυσικό περιβάλλον δεν νοείται ως κάτι ξεχωριστό αλλά αντιθέτως νοείται σε σχέση με τις τύχες των ανθρώπινων εαυτών. Τώρα διαπιστώνουμε ότι ο εαυτός δεν νοείται ως ξεχωριστός δρών παράγοντας. Η ένταση και τα όρια της αυτονομίας του δεν είναι καθορισμένα. Το σύμπαν επομένως αποτελεί τμήμα του εαυτού με την έννοια ότι αποτελεί συμπλήρωμα, ιδωμένο από την οπτική γωνία της ατομικής ιδέας, του ίδιου του εαυτού και όχι της φύσης.

Οι αντιλήψεις των Tallensi και των Ijo σχετικά με τις πολλαπλές αντικρουόμενες μεταξύ τους προσωπικότητες του εαυτού φαίνεται να είναι πιο διαφοροποιημένες από την ελληνική Ομηρική ιδέα. Στους πολιτισμούς αυτούς της Δυτικής Αφρικής τα δεσμευτικά λόγια της μοίρας αρθρώνονται από την πλευρά του ίδιου του ατόμου. Μόλις καταλάβει τι έχει κάνει μπορεί να αποκηρύξει

την προηγούμενη επιλογή του. Στην αρχαία Ελλάδα, ο εαυτός νοείται ως το παθητικό θύμα εξωτερικών παραγόντων:

> «Στον Όμηρο εντυπωσιάζεται κανείς από το γεγονός ότι οι ήρωες, παρά την επιβλητική ζωντάνια και δραστηριότητα, δεν νιώθουν τους εαυτούς τους ελεύθερους, αλλά παθητικά εργαλεία ή θύματα άλλων δυνάμεων... ο άνθρωπος νιώθει ότι δεν μπορεί να ελέγξει τα ίδια του τα συναισθήματα. Του έρχεται μια ιδέα, ένα συναίσθημα, μια παρόρμηση· δρα και εκείνη τη στιγμή νιώθει χαρά ή θρηνεί. Κάποιος θεός τον είχε εμπνεύσει ή τυφλώσει. Τη μια στιγμή ευημερεί, την άλλη γίνεται φτωχός, ή ακόμα και σκλάβος· φθίνει από μια αρρώστια, ή πεθαίνει στη μάχη. Όλα είναι καθορισμένα από τους θεούς, το πεπρωμένο του ήταν θεϊκά προκαθορισμένο και το μερίδιό του, και η μοίρα του έχουν αποφασιστεί εκ των προτέρων. Ο προφήτης ή ο μάντης μπορούσε να το μάθει εκ των προτέρων, ενώ ο απλός άνθρωπος γνώριζε λίγα πράγματα για τους οιωνούς και βλέποντας απλώς το ακόντιο να πετυχαίνει το στόχο του ή τον εχθρό να υπερισχύει, συμπέραινε ότι ο Δίας είχε αποφασίσει την ήττα για τον ίδιο και για τους συντρόφους του. Δεν συνέχιζε τη μάχη αλλά τρέπεται σε φυγή». (Onians, 1951: 302)

Λέγεται ότι οι Dinka κτηνοτρόφοι του Σουδάν δεν θεωρούν τον εαυτό ως μια ανεξάρτητη πηγή δράσης και αντίδρασης. Δεν τους απασχολεί το γεγονός ότι οι ίδιοι αντιδρούν με συναισθήματα ενοχής και αγωνίας και ότι τα συναισθήματα αυτά ενεργοποιούν άλλες νοητικές καταστάσεις. Ο εαυτός δρούσε σύμφωνα με συναισθήματα που απέδιδαν σε εξωτερικές δυνάμεις, σε πνευματικά όντα που προκαλούν διαφόρων ειδών ατυχίες. Έτσι, σε μια προσπάθεια να αιτιολογηθεί η περίπλοκη πραγματικότητα της αλληλόδρασης των συνιστωσών στο εσωτερικό του εαυτού, ο κόσμος των Dinka κατοικείται από επικίνδυνες προσωπικές προεκτάσεις του εαυτού. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο περιέγραψε ο Jung την πρωτόγονη κοσμοαντίληψη, όταν έγραφε:

> «Ένα μεγάλο μέρος αυτού που τώρα θεωρούμε ως αναπόσπαστο τμήμα της ψυχικής μας ύπαρξης, για τον πρωτόγονο περιφέρεται ανέμελο σε εκτεταμένες προβολές» (: 74)

Θα παραθέσω ακόμη ένα παράδειγμα ενός κόσμου στον οποίο όλα τα άτομα θεωρούνται ότι συνδέονται προσωπικά με το σύμπαν, προκειμένου να δείξω πόσο ποικίλες μπορεί να είναι αυτές οι συνδέσεις. Ο κινέζικος πολιτισμός κυριαρχείται από την ιδέα της αρμονίας του σύμπαντος. Εάν ένα άτομο τοποθετηθεί με τρόπο που να εξασφαλίζει τις πλέον αρμονικές σχέσεις, μπορεί να ελπίζει σε ένα καλό μέλλον. Η ατυχία μπορεί να αποδοθεί στην έλλειψη απλώς και μόνο μιας τέτοιας ευτυχούς ευθυγράμμισης. Η επιροή του νερού και του αέρα, που ονομάζεται Feng Shui, θα του φέρουν καλή τύχη εάν το σπίτι και οι τάφοι των προγόνων του είναι καλά τοποθετημένοι στο χώρο. Επαγγελματίες γεωμάντεις μπορούν να επισημάνουν τις αιτίες της ατυχίας ενός ατόμου, το οποίο μπορεί στη συνέχεια να αναδιατάξει το σπίτι του ή τους τάφους των προγόνων του προκειμένου να βελτιώσει τη θέση του. Ο Αρ. Freedman (1966) υποστηρίζει ότι η γεωμαντεία κατέχει μια σημαντική θέση στις δοξασίες των Κινέζων κοντά στην προγονολατρεία. Η τύχη, που μπορεί να διαχειριστεί κάποιος με γεωμαντικές τεχνικές, δεν έχει ηθικές συνέπειες. Τελικά, όμως, η τύχη πρέπει να συμπέσει με την επιβράβευση της αρετής του που, σύμφωνα με τις ίδιες δοξασίες, απονέμουν τα ουράνια. Εν τέλει, λοιπόν, το σύμπαν θεωρείται συνδεδεμένο, και στις μικρότερες λεπτομέρειές του, με τις ζωές των ανθρώπων. Κάποια άτομα είναι πιο ικανά στη διαχείριση του Feng Shui από κάποια άλλα, όπως κάποιοι Έλληνες έχουν λαμπρότερη προδιαγεγραμμένη μοίρα και κάποιοι δυτικοαφρικανοί μια προαναγγελθείσα μοίρα προσανατολισμένη προς την επιτυχία.

Ενίοτε, μόνον κάποια ξεχωριστά άτομα είναι σημαντικά και όχι όλοι οι άνθρωποι. Αυτά τα ξεχωριστά άτομα, είτε είναι προικισμένα με καλή είτε με κακή μοίρα, έλκουν προς το μέρος τους λιγότερο σημαντικά άτομα. Για τον κοινό άνθρωπο του δρόμου, που δεν είναι ο ίδιος προικισμένος, το πρακτικό πρόβλημά του είναι να μελετήσει τους συνανθρώπους του και να ανακαλύψει ποιον θα πρέπει να αποφύγει ή να ακολουθήσει.

Σε όλες τις κοσμολογίες που έχουμε αναφέρει έως τώρα, υπάρχει η πεποίθηση ότι η τύχη των μεμονωμένων ανθρώπων επηρεάζεται από μια δύναμη που ενυπάρχει σ' αυτούς ή σε άλλους ανθρώπους. Ο κόσμος είναι, υπό μία έννοια, στραμμένος προς τον άνθρωπο. Η μετασχηματική ενέργεια του κόσμου συνυφαίνεται με τη ζωή των ατόμων, με τρόπο ώστε όλα όσα συμβαίνουν όπως: καταιγίδες, αρρώστιες, καταστροφές ή ξηρασίες, συμβαίνουν εξαιτίας αυτών των προσωπικών συνδέσεων*. Επομένως, το σύμπαν είναι ανθρωποκεντρικό υπό την έννοια ότι ερμηνεύεται σε σχέση με τους ανθρώπους.

Υπάρχει, όμως, και μια αρκετά διαφορετική έννοια υπό την οποία η πρωτόγονη αδιαφοροποίητη κοσμοθεώρηση μπορεί να περιγραφεί ως προσωπική. Τα πρόσωπα στην ουσία δεν είναι πράγματα. Έχουν βούληση και νοημοσύνη. Με τη βούλησή τους αγαπούν, μισούν και ανταποκρίνονται συναισθηματικά. Με τη νοημοσύνη τους ερμηνεύουν σημεία. Στο είδος, όμως, του σύμπαντος που αντιπαραθέτω με τη δική μας κοσμοθεώρηση, τα πράγματα δεν διακρίνονται σαφώς από τους ανθρώπους. Κάποια είδη συμπεριφοράς χαρακτηρίζουν τις διαπροσωπικές σχέσεις. Πρώτον, τα πρόσωπα επικοινωνούν μεταξύ τους χρησιμοποιώντας σύμβολα στο

* μεταξύ του ατόμου και όλων όσων απαρτίζουν το σύμπαν (Σ.τ.Μ.)

λόγο, στις χειρονομίες, στην τελετουργία, στο δώρο και ούτω καθεξής. Δεύτερον, αντιδρούν σε ηθικές καταστάσεις. Ωστόσο, όσο και να χαρακτηρίζονται απρόσωπες οι κοσμικές δυνάμεις, όταν ανταποκρίνονται με ένα διαπροσωπικό ύφος επικοινωνίας, η ιδιότητά τους ως πράγμα δεν φαίνεται να διαφοροποιείται εντελώς από την προσωπικότητά τους. Μπορεί να μην είναι πρόσωπα, δεν είναι, όμως, και εντελώς πράγματα.

Εδώ υπάρχει μια παγίδα προς αποφυγή. Ο τρόπος που μιλάμε ενίοτε για τα πράγματα μπορεί να εκληφθεί από έναν αφελή παρατηρητή ως έμμεση προσωποποίηση. Δεν μπορούμε να βγάλουμε συμπεράσματα σχετικά με τις πεποιθήσεις των ανθρώπων απλώς και μόνο μέσα από γλωσσικές διακρίσεις ή ασάφειες. Ένας ανθρωπολόγος από τον Άρη, για παράδειγμα, μπορεί να καταλήξει σε λάθος συμπέρασμα κρυφακούγοντας έναν Άγγλο υδραυλικό να ζητάει από το βοηθό του τα αρσενικά και τα θηλυκά άκρα ενός σωλήνα. Προκειμένου να αποφύγουμε τις γλωσσικές παγίδες, περιορίζω τα ενδιαφέροντά μου στο είδος της συμπεριφοράς εκείνης που υποτίθεται ότι προκαλεί μια ανταπόκριση από τις φερόμενες ως απρόσωπες δυνάμεις.

Μπορεί να μην έχει καμία σχέση εδώ το ότι οι Βουσμάνοι Nyae-Nyae αποδίδουν στα σύννεφα αρσενικό και θηλυκό χαρακτήρα, όπως δεν έχει σχέση η δική μας χρήση θηλυκού και αρσενικού γένους όταν προσωποποιούμε πράγματα. Μπορεί να έχει σχέση, όμως, ότι οι Πυγμαίοι του δάσους Ituri ισχυρίζονται, όταν προκύψει μια κακοτυχία, ότι το δάσος είναι σε κακή διάθεση και γι' αυτό το λόγο μπαίνουν στον κόπο να του τραγουδήσουν όλη νύχτα για να του φτιάξουν τη διάθεση, με την προσμονή ότι τα ζητήματά τους θα ευοδωθούν (Turnbull). Κανένας Ευρωπαίος μηχανικός με σώας τας φρένας δεν θα περίμενε να διορθώσει τα όποια μηχανι-

κά προβλήματα τραγουδώντας μια σερενάτα ή εξαπολύοντας κατάρες.

Πρόκειται, λοιπόν, για ακόμη έναν τρόπο με τον οποίο το πρωτόγονο, αδιαφοροποίητο σύμπαν γίνεται προσωπικό. Το σύμπαν αναμένεται να συμπεριφερθεί σάμπως να έχει νοημοσύνη, σάμπως να ανταποκρίνεται στα σημεία, στα σύμβολα, στις χειρονομίες, στα δώρα και σάμπως να μπορούσε να διακρίνει τις διάφορες κοινωνικές σχέσεις.

Το πιο προφανές παράδειγμα ανταπόκρισης απρόσωπων δυνάμεων στη συμβολική επικοινωνία είναι η πίστη στη μαγική τέχνη. Ο γητευτής είναι ο μάγος που προσπαθεί να τροποποιήσει την έκβαση των γεγονότων με τη συμβολική επιτέλεση. Μπορεί να χρησιμοποιεί χειρονομίες ή απλά λόγια σε μαγικές επωδές ή ξόρκια. Οι λέξεις, όμως, αποτελούν τον κανονικό τρόπο επικοινωνίας μεταξύ των προσώπων. Εάν επικρατεί η αντίληψη ότι οι λέξεις σωστά εκφερόμενες είναι σημαντικές για τη δραστικότητα μιας πράξης, τότε, παρότι το αντικείμενο στο οποίο απευθύνεται ο λόγος δεν μπορεί να απαντήσει, παραμένει η πίστη σε μια περιορισμένη, έστω μονόπλευρη, προφορική επικοινωνία. Στην περίπτωση αυτή, το πράγμα στο οποίο απευθύνεται ο λόγος παύει να είναι ένα απλό πράγμα. Ένα καλό παράδειγμα αποτελεί το δηλητήριο που χρησιμοποιείται στη Zandeland για τη μαντική των μαγγανευτών (Evans -Pritchard, 1937). Οι ίδιοι οι Azande παρασκεύαζαν το δηλητήριό τους από φλοιό δέντρου. Το δηλητήριο αυτό δεν θεωρείται πρόσωπο, αλλά πράγμα. Δεν πιστεύουν ότι μέσα στο δηλητήριο υπάρχει ένας μικρός άνθρωπος που πραγματοποιεί το χρησμό. Για να πετύχει, όμως, ο χρησμός ο λόγος πρέπει να απευθυνθεί στο δηλητήριο μεγαλόφωνα και η προσφώνηση αυτή θα πρέπει να μεταφέρει το ερώτημα ξεκάθαρα, και προς αποφυγή οποιουδήποτε λάθους

κατά την ερμηνεία, το ίδιο το ερώτημα πρέπει να αντιστραφεί κατά τη δεύτερη μαντική διαδικασία. Στην περίπτωση αυτή, το δηλητήριο όχι μόνο ακούει και κατανοεί τις λέξεις, αλλά έχει και περιορισμένες δυνατότητες να απαντήσει. Σκοτώνει το κοτόπουλο ή δεν το σκοτώνει. Οι μόνες απαντήσεις που μπορεί να δώσει είναι ναι ή όχι. Δεν μπορεί να ξεκινήσει μια συζήτηση ή να διεξάγει μια μη δομημένη συνέντευξη. Εν τούτοις η απόκρισή του αυτή στο ερώτημα, αν και περιορισμένη, τροποποιεί ριζικά την υπόστασή του ως πράγμα στο σύμπαν των Azande. Δεν αποτελεί ένα κοινό δηλητήριο, αλλά μοιάζει πιο πολύ με έναν συνεντευξιαζόμενο που συμπληρώνει ένα ερωτηματολόγιο με σταυρούς ή σημεία.

Το *Golden Bough* είναι γεμάτο με παραδείγματα πίστης σε ένα απρόσωπο σύμπαν, το οποίο ωστόσο ακούει προσεκτικά το λόγο και ανταποκρίνεται σ' αυτόν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Το ίδιο συμβαίνει και με τις σύγχρονες αναφορές των ερευνητών πεδίου. Ο Stanner αναφέρει: «Τα πιο πολλά αντικείμενα του ουρανού και της γης θεωρούνται από τους ιθαγενείς ως ένα τεράστιο σύστημα συμβολικών σημείων. Αυτό γίνεται εμφανές σε όποιον έχει διανύσει την Αυστραλιανή σαβάνα παρέα με τους ιθαγενείς με διάθεση να τους κατανοήσει. Εκεί δεν κινείται σε ένα απλό τοπίο, αλλά σε ένα εξανθρωπισμένο χώρο κορεσμένο με νοήματα.»

Τελικά, ορισμένες δοξασίες συνεπάγονται ότι το απρόσωπο σύμπαν διαθέτει κάποια διακριτική ικανότητα. Μπορεί να διακρίνει τις λεπτές αποχρώσεις των κοινωνικών σχέσεων, όπως το κατά πόσο η σχέση μεταξύ δύο σεξουαλικών συντρόφων είναι εντός ή εκτός των απαγορευμένων ορίων, ή λιγότερο λεπτές αποχρώσεις, όπως για παράδειγμα αν το θύμα ενός φόνου είναι μέλος της φυλής ή ξένος, ή αν μια γυναίκα είναι παντρεμένη ή όχι. Μπορεί, επίσης, να διακρίνει μυστικά συναισθήματα, κρυμμένα στις καρδιές

των ανθρώπων. Υπάρχουν πολλά παραδείγματα σχετικά με την ικανότητα του σύμπαντος να διακρίνει και την κοινωνική θέση. Οι κυνηγοί Cheyenne πίστευαν ότι τα βουβάλια, που τους παρέχουν τα προς τα ζήν, είχαν επηρεαστεί από την άσχημη μυρωδιά ενός άντρα που είχε δολοφονήσει ένα μέλος της φυλής και είχαν απομακρυνθεί, βάζοντας έτσι σε κίνδυνο την επιβίωση της φυλής. Κανονικά τα βουβάλια δεν αντιδρούν στη μυρωδιά του φόνου ενός ξένου. Οι Αυστραλοί ιθαγενείς του Arnhemland κλείνουν τις τελετές γονιμότητας και μύησης με τελετουργική συνουσία, πιστεύοντας ότι η τελετουργία είναι πιο αποτελεσματική αν συνευρεθούν σεξουαλικά, πρόσωπα που άλλες στιγμές απαγορεύεται αυστηρά να το κάνουν (Berndt: 49). Οι Lele πιστεύουν ότι αν ο μάντης έχει συνουσιαστεί με τη γυναίκα τού ασθενή του, ή του οποίου ο ασθενής έχει συνουσιαστεί με τη σύζυγό του, δεν μπορεί να τον θεραπεύσει, γιατί το φάρμακο που κανονικά θα τον θεράπευε θα τον σκότωνε. Το αποτέλεσμα αυτό δεν εξαρτάται από τη γνώση ή την πρόθεση του γιατρού· αντίθετα το ίδιο το φάρμακο είναι εκείνο που επιλέγει αυτόν τον τρόπο δράσης. Επιπλέον, οι Lele πιστεύουν ότι αν μια θεραπεία ολοκληρωθεί και ο ασθενής αμελήσει να πληρώσει άμεσα το θεραπευτή του για τις υπηρεσίες του, σύντομα θα υποτροπιάσει ή θα επέλθει και μια πιο μοιραία επιπλοκή. Τα φάρμακα των Lele είναι ικανά να επισημάνουν το χρέος, όπως και τη μυστική μοιχεία. Ακόμη πιο νοήμων είναι η μαγεία που επικαλούνται οι Azande για να εκδικηθούν ένα φόνο. Με τη μαγεία αυτή μπορεί να εντοπισθεί με μεγάλη ακρίβεια ο μαγγανευτής που ευθύνεται για το φόνο και να καταδικαστεί σε θάνατο. Επομένως, αποδίδεται στα απρόσωπα στοιχεία του σύμπαντος μια κριτική ικανότητα που τα καθιστά ικανά να παρεμβαίνουν στις ανθρώπινες υποθέσεις και να τηρούν τον ηθικό κώδικα.

Υπό την έννοια αυτή το σύμπαν φαίνεται να είναι ικανό να κρίνει τις ηθικές αξίες των ανθρώπινων σχέσεων και να πράττει αναλόγως. Στους Tonga, στα υψίπεδα της Βόρειας Ροδεσίας, η *Malwenza* είναι μια κακοτυχία που βασανίζει εκείνους που έχουν παραβιάσει κάποιους συγκεκριμένους κανόνες του ηθικού κώδικα. Πρόκειται γενικά για παραβιάσεις, οι οποίες δεν μπορούν να τιμωρηθούν με κανονικές κυρώσεις. Για την ανθρωποκτονία, για παράδειγμα, στο εσωτερικό της ομάδας μητρογραμμικής συγγένειας δεν μπορεί να υπάρξει εκδίκηση, γιατί η ομάδα είναι έτσι οργανωμένη που να εκδικείται το φόνο των μελών της που διαπράττεται από ξένους (Colson: 107). Η *Malwenza* τιμωρεί τις παραβιάσεις εκείνες που δεν υπόκεινται σε κανονικές κυρώσεις.

Για να ανακεφαλαιώσουμε, η πρωτόγονη κοσμοθεώρηση απευθύνεται σε ένα σύμπαν το οποίο είναι προσωπικό με διάφορες και διαφορετικές έννοιες. Οι φυσικές δυνάμεις θεωρούνται ότι συνυφαίνονται με τις ζωές των προσώπων. Δεν υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ πραγμάτων και προσώπων, ούτε μεταξύ των προσώπων και του εξωτερικού περιβάλλοντος. Το σύμπαν ανταποκρίνεται στο λόγο και τη μίμηση. Αντιλαμβάνεται την κοινωνική ευταξία και παρεμβαίνει για να τη διατηρήσει.

Προσπάθησα, όσο μου ήταν δυνατόν, να καταγράψω μέσα από περιγραφές πρωτόγονων πολιτισμών, δοξασίες που συνεπάγονται έλλειψη διαφοροποίησης. Το υλικό που χρησιμοποίησα προήλθε από τη σύγχρονη επιτόπια έρευνα. Παρόλα αυτά, η γενική εικόνα που σχηματίζεται αντιστοιχεί σε μεγάλο βαθμό με εκείνη που πρότειναν ο Tylor ή ο Marett στις συζητήσεις τους για τον πρωτόγονο ανιμισμό. Πρόκειται για το είδος των δοξασιών, από τις οποίες ο Frazer συμπέρανε ότι η πρωτόγονη σκέψη συγχέει τις αντικειμενικές και τις υποκειμενικές εμπειρίες του. Πρόκειται για τις ίδιες

δοξασίες που οδήγησαν το Levi-Bruhl να αναλογιστεί τον τρόπο με τον οποίο οι συλλογικές αναπαραστάσεις επιβάλλουν μια επιλεκτική αρχή στην ερμηνεία. Όλη αυτή η συζήτηση, όμως, γύρω από τις δοξασίες αυτές διέπεται από σκοτεινές ψυχολογικές απόψεις.

Αν οι δοξασίες αυτές εμφανίζονται ως το αποτέλεσμα της ανικανότητας των πρωτόγονων να κάνουν σαφείς διακρίσεις, μας φέρνουν ωστόσο πολύ έντονα στο νου τις αδέξιες προσπάθειες των παιδιών να ελέγξουν το περιβάλλον τους. Είτε ακολουθήσουμε την Klein ή τον Piaget, το θέμα είναι το ίδιο: σύγχυση ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, το πράγμα και το πρόσωπο, τον εαυτό και το περιβάλλον, το σημείο και το εργαλείο, το λόγο και την πράξη. Τέτοιου είδους συγχύσεις μπορεί να αποτελούν αναγκαία και οικουμενικά στάδια στην ανάπτυξη του ατόμου. Από τη χαοτική, αδιαφοροποίητη εμπειρία της νηπιακής ηλικίας προς τη διανοητική και ηθική ωριμότητα.

Είναι σημαντικό, λοιπόν, να τονίσουμε για μια ακόμη φορά ότι αυτές οι συνδέσεις ανάμεσα στα πρόσωπα και τα γεγονότα που χαρακτηρίζουν τον πρωτόγονο πολιτισμό δεν προέρχονται από μια ανικανότητα διαφοροποίησης. Δεν εκφράζουν κατ' ανάγκη τις σκέψεις των ατόμων. Είναι πολύ πιθανό, μεμονωμένα μέλη τέτοιων πολιτισμών να έχουν εντελώς διαφορετικές κοσμολογικές απόψεις. Ο Vansina θυμάται με στοργή τη συνάντησή του με τρεις εντελώς ανεξάρτητους διανοητές Bushong, που τους άρεσε να αναπτύσσουν και να συζητούν μαζί του τις προσωπικές τους φιλοσοφίες. Ένας ηλικιωμένος άνδρας είχε φτάσει στο συμπέρασμα ότι δεν υπήρχε πραγματικότητα, ότι όλη η εμπειρία είναι μια εφήμερη ψευδαίσθηση. Ο δεύτερος είχε αναπτύξει ένα αριθμολογικό σύστημα μεταφυσικής και ο τελευταίος είχε αναπτύξει ένα πολύ περίπλοκο κοσμολογικό σχήμα που κανείς άλλος εκτός από τον

ίδιο δεν κατανοούσε (1964). Είναι παραπλανητικό να αντιμετωπίζουμε ιδέες όπως η μοίρα, η μαγγανεία, το μάννα, η μαγεία ως τμήμα φιλοσοφικών συστημάτων ή ως απόρροια συστηματικής σκέψης. Όχι μόνον είναι συνδεδεμένα με θεσμούς, όπως το έθεσε ο Evans-Pritchard, αλλά αποτελούν θεσμούς, όσο και το Habeas Corpus* ή το Hallowe'en**. Όλα αποτελούν σύνθεση πίστης και πρακτικής. Δεν θα είχαν καταγραφεί στην εθνογραφία, αν δεν συνδέονταν με πρακτική. Όπως και οι άλλοι θεσμοί, οι παραπάνω ιδέες ανθίστανται στην αλλαγή και είναι ευαίσθητες στις έντονες πιέσεις. Τα άτομα μπορούν να τις αλλάξουν είτε από αδιαφορία ή από ενδιαφέρον.

Αν σκεφτούμε ότι πρόκειται για δοξασίες που προκύπτουν μέσα από ένα πρακτικό ενδιαφέρον για τη ζωή και όχι από ακαδημαϊκό ενδιαφέρον για τη μεταφυσική, τότε η όλη σημασία τους αλλάζει. Το να ρωτήσουμε έναν Azande αν το δηλητήριο-χρησμός είναι πρόσωπο ή αντικείμενο αποτελεί μια ερώτηση ανόητη που ποτέ δεν θα έθετε στον εαυτό του. Το γεγονός ότι απευθύνεται με λόγια στο δηλητήριο δεν σημαίνει ότι συγχέει στο μυαλό του πράγματα και πρόσωπα. Σημαίνει, απλώς, ότι δεν επιδιώκει τη διανοητική συνέπεια και θεωρεί ότι στο συγκεκριμένο πεδίο η συμβολική δράση είναι η πιο κατάλληλη ενέργεια. Μπορεί να εκφράσει την κατάσταση όπως την βλέπει μέσα από το λόγο και τη μίμηση, και τα τελετουργικά αυτά στοιχεία έχουν ενσωματωθεί σε μια τεχνική η οποία, όσον αφορά στους στόχους και τις προθέσεις, είναι σαν τον προγραμματισμό ενός προβλήματος μέσω ηλεκτρονικού υπολογι-

* Habeas Corpus: βρετανικός θεσμός που θεσπίσθηκε το 1679 και εξασφαλίζει την ατομική ελευθερία (Σ.τ.Μ)

** Παραμονή της εορτής των Αγίων Πάντων (Σ.τ.Μ)

στή. Νομίζω ότι κάτι τέτοιο υποστήριξαν ο Radin το 1927 και ο Gellner το 1962, υπογραμμίζοντας ότι η μη συνοχή στα δόγματα και τις έννοιες καλύπτουν μια κοινωνική λειτουργία.

Ο Robertson Smith ήταν ο πρώτος που προσπάθησε να αποστρέψει την προσοχή από τις δοξασίες καθαυτές στις πρακτικές που συνδέονται με αυτές. Από τότε έχουν συσσωρευτεί πολλές μαρτυρίες που τεκμηριώνουν ότι η ατομική περιέργεια έχει τα όριά της. Αυτό δεν αποτελεί ιδιομορφία του πρωτόγονου πολιτισμού. Ισχύει για «εμάς» όσο και γι' «αυτούς», στο μέτρο που το «εμείς»δεν αναφέρεται σε επαγγελματίες φιλόσοφους. Ως επιχειρηματίας, αγρότης ή νοικοκυρά, κανείς από εμάς δεν έχει το χρόνο ή την προδιάθεση να αναπτύξει μια συστηματική μεταφυσική. Η άποψή μας για τον κόσμο διαμορφώνεται σταδιακά, ως απάντηση σε συγκεκριμένα πρακτικά προβλήματα.

Ο Evans-Pritchard, σχολιάζοντας τις ιδέες των Azande για τη μαγγανεία, εμμένει σ' αυτήν την εστίαση της περιέργειάς τους στη μοναδικότητα ενός μεμονωμένου γεγονότος. Εάν μια παλιά και σάπια σιταποθήκη καταρρεύσει σκοτώνοντας κάποιον που καθόταν στη σκιά της, το γεγονός αυτό αποδίδεται σε μαγγανεία. Οι Azande παραδέχονται αβίαστα ότι είναι στη φύση των παλιών και σάπιων σιταποθηκών να καταρρέουν και παραδέχονται ότι αν ένα πρόσωπο καθίσει για αρκετές ώρες καθημερινά στη σκιά μιας τέτοιας αποθήκης, ενδέχεται η πτώση της σιταποθήκης να τον συνθλίψει. Ο γενικός κανόνας είναι προφανής και δεν συνιστά πεδίο προβληματισμού. Το ζήτημα που τους ενδιαφέρει είναι η ανάδυση ενός μοναδικού γεγονότος μέσα από το σημείο τομής δύο ξεχωριστών συμβάντων. Για πολλές ώρες κανείς δεν καθόταν κάτω από τη σιταποθήκη αυτή και θα μπορούσε να έχει πέσει χωρίς να προκληθεί κάποιο κακό, χωρίς να σκοτωθεί κάποιος. Για πολλές ώρες

πάλι, κάποιοι άλλοι κάθονταν πλάι της και θα μπορούσαν να ήταν τα θύματα αν έπεφτε, έτυχε όμως να μην είναι εκεί τη στιγμή της πτώσης. Το ενδιαφέρον ζήτημα είναι: γιατί έπεσε ακριβώς εκείνη τη στιγμή, τη συγκεκριμένη στιγμή που καθόταν στη σκιά της ο τάδε και κανένας άλλος. Οι Azande τηρούν τις γενικές κανονικότητες της φύσης με αρκετή ορθότητα και ακρίβεια σε ό,τι αφορά στις τεχνικές απαιτήσεις του πολιτισμού τους. Όταν, όμως, εξαντληθούν οι τεχνικές πληροφορίες, η περιέργεια εστιάζει στην εμπλοκή ενός συγκεκριμένου προσώπου με το σύμπαν. Γιατί έπρεπε να συμβεί σ' αυτό το πρόσωπο; Τι πρέπει να κάνει για να αποφύγει αυτή την κακοτυχία; Φταίει κάποιος; Η προσέγγιση αυτή ταιριάζει με μια θεϊστική άποψη του κόσμου. Όπως και στην περίπτωση της μαγγανείας, μερικά μόνο ερωτήματα βρίσκουν απάντηση σε σχέση με τα πνεύματα. Η τακτική διαδοχή των εποχών, η σχέση που έχει το σύννεφο με τη βροχή και η βροχή με το θερισμό ή η ξηρασία με την επιδημία κ.ο.κ., όλα αυτά αναγνωρίζονται. Θεωρούνται δεδομένα, ως φόντο σε σχέση με το οποίο μπορούν να επιλυθούν πιο προσωπικά και επιτακτικά προβλήματα. Τα ζωτικά ερωτήματα σε κάθε θεϊστική κοσμοθεώρηση είναι τα ίδια όπως για τους Azande: γιατί καταστράφηκε η σοδειά αυτού του αγρότη και όχι του γείτονά του; Γιατί εκείνος ο κυνηγός τρυπήθηκε από τα κέρατα ενός άγριου βουβαλιού και όχι κάποιος άλλος από την ομάδα του; Γιατί πέθαναν τα παιδιά ή οι αγελάδες αυτού του άντρα; Γιατί εγώ; Γιατί σήμερα; Τι μπορεί να γίνει γι' αυτό; Αυτή η επίμονη απαίτηση για εξηγήσεις επικεντρώνεται στην έγνοια που έχει ένα άτομο για τον εαυτό του και για την κοινότητά του. Γνωρίζουμε τώρα αυτά που ήξερε ο Durkheim και αυτά που δεν ήξεραν οι Frazer, Tylor και Marett. Τα ερωτήματα αυτά δεν διατυπώνονται κατά κύριο λόγο με σκοπό να ικανοποιηθεί η περιέργεια του ανθρώπου

για τις εποχές και για τα υπόλοιπα ζητήματα του φυσικού περιβάλλοντος. Διατυπώνονται με σκοπό την ικανοποίηση μιας κυρίαρχης κοινωνικής έγνοιας: πώς να οργανωθούμε μαζί σε κοινωνία. Είναι αλήθεια ότι οι προτεινόμενες απαντήσεις αναφέρονται στη θέση του ανθρώπου μέσα στη φύση. Η μεταφυσική, όμως, αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, υποπροϊόν μιας επιτακτικής πρακτικής έγνοιας. Ο ανθρωπολόγος, όμως, που αποσπά ολόκληρο το κοσμικό σχήμα που διέπει τις πρακτικές αυτές, όταν παρουσιάζει την κοσμολογία ως συστηματική φιλοσοφία που τα άτομα προσυπογράφουν συνειδητά, ουσιαστικά στρεβλώνει τον πρωτόγονο πολιτισμό. Μπορούμε να μελετήσουμε τη δική μας κοσμολογία σ' ένα εξειδικευμένο τμήμα αστρονομίας. Οι πρωτόγονες κοσμολογίες δεν μπορούν να επιλεγούν για επίδειξη σαν να ήταν εξωτικά λεπιδόπτερα, δίχως να στρεβλωθεί η φύση του πρωτόγονου πολιτισμού. Στον πρωτόγονο πολιτισμό τα τεχνικά προβλήματα έχουν λίγο πολύ επιλυθεί εδώ και γενιές. Το φλέγον ζήτημα είναι πώς οι άνθρωποι οργανώνονται και πώς οργανώνουν τον εαυτό τους σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους, πώς ελέγχονται τα απείθαρχα νιάτα, πώς κατευνάζονται οι δυσαρεστημένοι γείτονες, πώς κερδίζει κανείς τα δικαιώματά του, πώς μπορεί να αποφευχθεί ο σφετερισμός της εξουσίας ή πώς αυτός δικαιολογείται; Για να εξυπηρετηθούν αυτοί οι πρακτικοί κοινωνικοί στόχοι, επιστρατεύονται κάθε είδους δοξασίες σχετικά με την παντογνωσία και την παντοδυναμία της φύσης. Εάν σε μια συγκεκριμένη κοινότητα η κοινωνική ζωή έχει κατασταλάξει σε μια κάποια σταθερή μορφή, τα κοινωνικά προβλήματα τείνουν να εμφανίζονται στις ίδιες περιοχές έντασης ή σύγκρουσης. Έτσι, οι δοξασίες που αναφέρονται στην αυτόματη τιμωρία, τη μοίρα, την εκδίκηση των φαντασμάτων και τη μαγγανεία, ως τμήμα του μηχανισμού επίλυσης των προβλημάτων, απο-

κρυσταλλώνονται στους θεσμούς. Συνεπώς, η πρωτόγονη κοσμοθεώρηση, όπως την ορίσαμε πιο πάνω, σπάνια αποτελεί η ίδια αντικείμενο στοχασμού και προβληματισμού στον πρωτόγονο πολιτισμό. Έχει εξελιχθεί ως γνώρισμα άλλων κοινωνικών θεσμών. Απ' αυτήν την άποψη, ο πρωτόγονος πολιτισμός δημιουργείται έμμεσα και θα πρέπει να θεωρηθεί ότι δεν έχει επίγνωση του εαυτού του, συνείδηση των ίδιών του των συνθηκών.

Στην πορεία της κοινωνικής εξέλιξης οι θεσμοί εξαπλώνονται και εξειδικεύονται. Η κίνηση είναι διττή: ο αυξημένος κοινωνικός έλεγχος καθιστά δυνατή τη δημιουργία νέων τεχνικών εξελίξεων, οι οποίες, με τη σειρά τους, ανοίγουν το δρόμο σε ακόμα πιο διευρυμένο κοινωνικό έλεγχο. Τελικά, φτάνουμε στο σύγχρονο κόσμο, όπου η οικονομική αλληλεξάρτηση έχει φτάσει στο υψηλότερο σημείο στην ιστορία της ανθρωπότητας. Ένα αναπόφευκτο υποπροϊόν της κοινωνικής διαφοροποίησης είναι η κοινωνική επίγνωση, η αυτοσυνειδησία σχετικά με τις διαδικασίες της συλλογικής ζωής. Η διαφοροποίηση συνοδεύεται από ειδικές μορφές κοινωνικού εξαναγκασμού, ενίσχυση της συμμόρφωσης με χρηματικά κίνητρα, ειδικοί επιθεωρητές που παρακολουθούν την απόδοσή μας, και άλλα. Ένα σωρό μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου, κάτι που θα ήταν αδιανόητο σε μικρής κλίμακας αδιαφοροποίητες οικονομικές συνθήκες. Αυτή ακριβώς η εμπειρία της οργανικής αλληλεγγύης μάς δυσκολεύει να ερμηνεύσουμε τις προσπάθειες των ανθρώπων στις πρωτόγονες κοινωνίες να υπερβούν τις αδυναμίες της κοινωνικής τους οργάνωσης. Χωρίς την ανάγκη συμπλήρωσης αιτήσεων εις τριπλούν, χωρίς άδειες, διαβατήρια και αστυνομικά αυτοκίνητα εξοπλισμένα με ασύρματο, οι άνθρωποι των πρωτόγονων κοινωνιών πρέπει κατά κάποιο τρόπο να δημιουργήσουν μια κοινωνία και να υποτάξουν άντρες και γυναίκες στα κανονιστικά

τους πρότυπα. Ελπίζω να κατάφερα να δείξω γιατί έσφαλε ο Levi-Bruhl όταν συνέκρινε ένα τύπο σκέψης με κάποιον άλλο αντί να συγκρίνει κοινωνικούς θεσμούς.

Επίσης, μπορούμε να δούμε γιατί οι Χριστιανοί πιστοί, οι Μουσουλμάνοι και οι Εβραίοι δεν ταξινομούνται ως πρωτόγονοι βάσει των πεποιθήσεών τους. Ούτε άλλωστε οι Ινδουιστές, οι Βουδιστές ή οι Μορμόνοι. Είναι αλήθεια ότι οι πεποιθήσεις τους υπαγορεύτηκαν από τα ερωτήματα του τύπου: «Γιατί συνέβη σε εμένα; Γιατί τώρα;» και τα λοιπά. Είναι αλήθεια ότι το σύμπαν τους είναι ανθρωποκεντρικό και προσωπικό. Ενδεχομένως, οι θρησκείες που συνεχίζουν σήμερα να θέτουν μεταφυσικά ζητήματα θεωρούνται ανώμαλοι θεσμοί. Διότι, όσοι δεν πιστεύουν, μπορούν κάλλιστα να μην ασχοληθούν με τέτοιου είδους ζητήματα. Αυτό, όμως, από μόνο του δεν μετατρέπει αυτούς που πιστεύουν, σε νησίδες πρωτόγονου πολιτισμού που προβάλλουν σε έναν σύγχρονο κόσμο. Διότι, οι πεποιθήσεις τους έχουν διατυπωθεί και ξαναδιατυπωθεί με το πέρασμα κάθε αιώνα και έχουν αποκοπεί από την κοινωνική ζωή. Η ευρωπαϊκή ιστορία της εκκλησιαστικής απομάκρυνσης από την κοσμική πολιτική και από τα διανοητικά κοσμικά ζητήματα προς πιο εξειδικευμένες θρησκευτικές σφαίρες, είναι ουσιαστικά η ιστορία όλης αυτής της μετάβασης από το πρωτόγονο στο σύγχρονο.

Τέλος, θα πρέπει να επαναφέρουμε το ερώτημα σχετικά με το αν θα πρέπει να εγκαταλειφθεί ο όρος «πρωτόγονο». Ελπίζω πως όχι. Ο όρος έχει σαφές νόημα στην τέχνη και η πρωτόγονη τέχνη είναι σεβαστή. Στην τεχνολογία, και πιθανόν στην οικονομία, μπορεί να βρει μια αποδεκτή σημασία. Ποια είναι η ένσταση στη δήλωση ότι ο πρωτόγονος πολιτισμός χαρακτηρίζεται από μια προσωπική, ανθρωποκεντρική, αδιαφοροποίητη κοσμοαντίληψη; Η μόνη αντίρρηση θα μπορούσε να είναι ότι ο όρος «πρωτόγονος»

έχει μια μειωτική σημασία όταν αναφέρεται στις θρησκευτικές πεποιθήσεις, την οποία δεν έχει όταν αναφέρεται στην τεχνολογία και την τέχνη. Αυτό μπορεί να ισχύει για κάποιο κομμάτι του αγγλόφωνου κόσμου.

Η ιδέα μιας πρωτόγονης οικονομίας είναι ελαφρώς ρομαντική. Είναι αλήθεια ότι στο υλικό και τεχνικό επίπεδο είμαστε ασύγκριτα καλύτερα εφοδιασμένοι, κανείς όμως ειλικρινά δεν θα μπορούσε να βασίσει μια πολιτισμική διάκριση πάνω σε καθαρά υλικές βάσεις. Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί το γεγονός της σχετικής φτώχειας και του πλούτου των πολιτισμών αυτών. Η ιδέα της πρωτόγονης οικονομίας αφορά στη διαχείριση των αγαθών και υπηρεσιών που γίνεται δίχως τη διαμεσολάβηση του χρήματος. Οι πρωτόγονοι, επομένως, πλεονεκτούν συγκριτικά με μας αφού αντιμετωπίζουν άμεσα την οικονομική πραγματικότητα, ενώ εμείς ενδέχεται ανά πάσα στιγμή να ξεφύγουμε από την πορεία μας λόγω της περίπλοκης, απρόβλεπτης και ανεξάρτητης συμπεριφοράς του χρήματος. Με βάση αυτό το κριτήριο, όμως, εμείς πλεονεκτούμε σε ό,τι αφορά στην πνευματική οικονομία. Διότι, η σχέση του πρωτόγονου με το εξωτερικό περιβάλλον του επιτυγχάνεται με τη μεσολάβηση δαιμόνων και φαντασμάτων, των οποίων η συμπεριφορά είναι περίπλοκη και απρόβλεπτη, ενώ εμείς αντιμετωπίζουμε το περιβάλλον μας πιο απλά και άμεσα. Το τελευταίο αυτό πλεονέκτημα το οφείλουμε στον πλούτο και την υλική πρόοδο που επέτρεψαν την πραγματοποίηση άλλων εξελίξεων. Βάσει, επομένως, αυτής της λογικής, σε τελική ανάλυση το πρωτόγονο βρίσκεται σε μειονεκτική θέση και στο οικονομικό και στο πνευματικό πεδίο. Αυτοί που νιώθουν τη διπλή αυτή υπεροχή του, δυσκολεύονται φυσικά να την παινέψουν και πιθανόν αυτός να είναι ο λόγος που προτιμούν να μην ξεχωρίζουν καθόλου τον πρωτόγονο πολιτιομό. Οι ηπειρωτι-

κοί Ευρωπαίοι δεν φαίνεται να έχουν τέτοια υπερευαισθησία. «*Le primitif*» (ο πρωτόγονος) τιμάται στις σελίδες των Leenhard, Levi-Strauss, Ricoeur και Eliade. Το μόνο συμπέρασμα που μπορώ να εξάγω είναι ότι δεν διακατέχονται από κάποια κρυφή αίσθηση δικής τους υπεροχής και ότι δείχνουν έντονη εκτίμηση σε μορφές πολιτισμού πέραν του δικού τους.

6
ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ

Είναι δεδομένο, λοιπόν, ότι η αταξία καταστρέφει την όποια διαταγμένη συνάρθρωση στοιχείων, παρέχει ωστόσο το υλικό αυτής της συνάρθρωσης. Η τάξη συνεπάγεται τον περιορισμό· από όλα τα πιθανά στοιχεία έχει γίνει μια περιορισμένη επιλογή και από όλες τις πιθανές σχέσεις έχει χρησιμοποιηθεί ένα περιορισμένο μόνο σύνολο. Η αταξία, κατά συνέπεια, είναι απεριόριστη. Δεν εκφράζει ένα διαταγμένο σχήμα, αλλά η ικανότητά της να δημιουργεί σχήματα ή πρότυπα είναι απεριόριστη. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι ενώ επιδιώκουμε τη δημιουργία τάξης δεν καταδικάζουμε απλώς την αταξία. Αναγνωρίζουμε μεν ότι καταστρέφει τα υπάρχοντα σχήματα και πρότυπα, αλλά αναγνωρίζουμε και τη δυναμική της. Η αταξία συμβολίζει τόσο τον κίνδυνο όσο και τη δύναμη.

Η τελετουργία αναγνωρίζει την ισχύ της αταξίας. Με την τελετουργία μπορούν να ανακαλυφθούν ικανότητες και αλήθειες. Στην αταξία του πνεύματος, στα όνειρα, στη λιποθυμία και το παραλήρημα, η τελετουργία αναμένεται να βρει δυνάμεις και αλήθειες που η συνειδητή προσπάθεια δεν μπορεί να προσεγγίσει. Αυτοί που μπορούν για κάποιο διάστημα να εγκαταλείψουν τον ορθολογικό έλεγχο, αποκτούν κυριαρχική δύναμη και ειδικές θεραπευτικές δυνάμεις. Μερικές φορές, ο Ανδαμάνος εγκαταλείπει την ομάδα του και περιπλανιέται στο δάσος σαν τρελός. Όταν επιστρέψει στα λογικά του και στην ανθρώπινη κοινωνία, έχει αποκτήσει

υπερφυσικές θεραπευτικές δυνάμεις (Radcliffe-Brown, 1933: 139). Πρόκειται για μια πολύ κοινή αντίληψη, που συναντάται σε πολλά μέρη. Ο Webster δίνει πολλά παραδείγματα στο κεφάλαιο σχετικά με *τη Δημιουργία του Μάγου* (Magic: A sociological study). Σας παραπέμπω, επίσης, στη φυλή Ehanz της Κεντρικής Τανζανίας, όπου ένας από τους αναγνωρισμένους τρόπους να αποκτήσει κανείς μαγικές ικανότητες είναι να χάσει τα λογικά του και να περιπλανηθεί στη θαμνώδη σαβάνα. Η Virginia Adam, που έχει ερευνήσει τη φυλή αυτή, με πληροφόρησε ότι ο τελετουργικός κύκλος κορυφώνεται με τις ετήσιες τελετουργίες της βροχής. Αν δεν βρέξει τη χρονική στιγμή που το περιμένουν, τότε υποψιάζονται ότι εμπλέκεται κάποια μαγγανεία. Για να λυθούν τα μάγια, επιλέγουν κάποιον βραδύνοα και τον αφήνουν να περιφέρεται στο δάσος. Και έτσι, κατά τη διάρκεια της περιπλάνησής του στο δάσος, χωρίς ο ίδιος να το γνωρίζει, καταστρέφει το έργο του μαγγανευτή.

Στο πλαίσιο αυτών των δοξασιών, το άναρθρο παίζει δύο σημαντικούς ρόλους: αφενός έχουμε μια περιπλάνηση στις διαταραγμένες περιοχές του μυαλού και αφετέρου μια περιπλάνηση πέρα από τα όρια της κοινωνίας. Ο άνθρωπος εκείνος που επιστρέφει από τις απρόσιτες αυτές περιοχές, φέρνει μαζί του μια δύναμη που δεν είναι διαθέσιμη σ' εκείνους που παρέμειναν υπό τον έλεγχο του εαυτού και της κοινωνίας.

Το τελετουργικό αυτό παιχνίδι πάνω στις έναρθρες και άναρθρες μορφές είναι σημαντικό για την κατανόηση της μιαρότητας. Στην τελετουργία, η μορφή θεωρείται ότι διαθέτει τη δύναμη να διαιωνίζεται, ενώ ταυτόχρονα είναι ευάλωτη σε επιθέσεις. Δυνάμεις αποδίδονται, όμως, και στην αμορφία, άλλες επικίνδυνες και άλλες καλές. Είδαμε με ποιον τρόπο τα βδελύγματα στο Λευιτικόν αποτελούν τα σκοτεινά αταξινόμητα στοιχεία που δεν ταιριάζουν

στο πρότυπο του σύμπαντος. Είναι ασύμβατα τόσο με την αγιότητα όσο και με την ευλογία. Αυτό το παιχνίδι με τη μορφή και την αμορφία είναι ακόμα πιο ξεκάθαρο στις τελετουργίες της κοινωνίας.

Καταρχάς, ας εξετάσουμε τις δοξασίες σχετικά με τα άτομα που βρίσκονται σε μια περιθωριακή κατάσταση. Πρόκειται για τα άτομα εκείνα που κατά κάποιο τρόπο δεν συμπεριληφθήκαν στο σχεδιασμό της κοινωνίας, δεν έχουν θέση πουθενά. Πιθανόν να μην διαπράττουν τίποτα το ηθικά μεμπτό και παρόλα αυτά η θέση τους στην κοινωνία να παραμένει απροσδιόριστη. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το αγέννητο παιδί. Η παρούσα κατάστασή του είναι διφορούμενη, το ίδιο και το μέλλον του, και αυτό διότι κανείς δεν μπορεί να είναι σίγουρος ούτε για το φύλο του, ούτε για το κατά πόσο θα επιβιώσει από τους κινδύνους της βρεφικής ηλικίας. Έτσι, λοιπόν, συχνά το βρέφος αντιμετωπίζεται συνάμα σαν εύθραυστο και επικίνδυνο. Οι Lele, θεωρούν ότι τόσο το αγέννητο βρέφος όσο και η μητέρα του βρίσκονται σε διαρκή κίνδυνο, ταυτόχρονα όμως αποδίδουν στο αγέννητο παιδί μια ιδιότροπη κακία που το καθιστά επικίνδυνο για τους άλλους. Όταν μια γυναίκα των Lele είναι έγκυος, φροντίζει να μην πλησιάζει αρρώστους από φόβο μήπως η επαφή τους με το βρέφος που κουβαλάει στη μήτρα της προκαλέσει την επιδείνωση του βήχα ή του πυρετού τους.

Στους Nyakyusa παρατηρείται μια παρόμοια δοξασία. Πιστεύουν, δηλαδή, ότι μια έγκυος γυναίκα μειώνει τους σπόρους με τους οποίους έρχεται σε επαφή, διότι το έμβρυο που κυοφορεί είναι αδηφάγο και τους αρπάζει. Δεν πρέπει να μιλάει σε όσους θερίζουν ή παρασκευάζουν μπύρα, αν προηγουμένως δεν τελέσει μια τελετουργική χειρονομία καλής θελήσεως που θα αναστείλει τον κίνδυνο. Αναφέρονται στο έμβρυο, «με το ορθάνοιχτο στόμα» που αρπάζει την τροφή, εξηγώντας το γεγονός βάσει του αναπόφευ-

κτου πολέμου ανάμεσα στο «σπόρο που βρίσκεται εντός» και στο «σπόρο που βρίσκεται εκτός».

> Το παιδί στην κοιλιά...είναι σαν μια μάγισσα. Θα καταστρέψει το φαγητό σαν να χρησιμοποιούσε κακοποιά μάγια· η μπύρα χαλάει και αποκτά άσχημη γεύση, τα φυτά δεν αναπτύσσονται, το σίδερο του σιδηρουργού δεν δουλεύεται, το γάλα δεν είναι καλό.

Ακόμη και ο πατέρας κινδυνεύει από την εγκυμοσύνη της γυναίκας του, όταν βρίσκεται σε πόλεμο ή για κυνήγι (Wilson: 138-9).

Ο Levy-Bruhl παρατήρησε ότι η έμμηνος ρύση καθώς και η αποβολή, αντιμετωπίζονται μερικές φορές με τον ίδιο τρόπο. Οι Maori θεωρούν το αίμα της εμμηνορρυσίας σαν παραλίγο άνθρωπο. Πιστεύουν πώς αν δεν είχε υπάρξει αιμορραγία, το αίμα θα είχε γίνει άνθρωπος, έτσι βρίσκεται στην ανέφικτη κατάσταση ενός νεκρού που ποτέ δεν έζησε. Ο Levy-Bruhl παρέθεσε μια κοινή δοξασία σύμφωνα με την οποία το πρόωρα γεννημένο βρέφος έχει πνεύμα κακόβουλο και επικίνδυνο για τους ζωντανούς (: 390-6). Δεν γενίκευσε ωστόσο την ύπαρξη του κινδύνου σε κάθε περιθωριακή κατάσταση. Ο Van Gennep, όμως, που διέθετε περισσότερη κοινωνιολογική διόραση, φαντάστηκε την κοινωνία ως ένα σπίτι με δωμάτια και διαδρόμους όπου το πέρασμα από το ένα δωμάτιο στο άλλο είναι επικίνδυνο. Ο κίνδυνος ελλοχεύει στις μεταβατικές καταστάσεις για τον απλό λόγο ότι η μετάβαση δεν είναι ούτε η προηγούμενη κατάσταση, ούτε η επόμενη· είναι ακαθόριστη. Το άτομο που πρέπει να περάσει από τη μία κατάσταση στην άλλη κινδυνεύει και αποτελεί κίνδυνο για τους άλλους. Ο κίνδυνος ελέγχεται από την τελετουργία, η οποία ακριβώς τον διαχωρίζει για ένα διάστημα από την παλιά του κατάσταση και στη συνέχεια τον εισάγει δημόσια στη νέα του κατάσταση. Όχι μόνο η ίδια η μετάβαση είναι

επικίνδυνη, αλλά και οι τελετές αποχωρισμού αποτελούν την πιο επικίνδυνη φάση της όλης τελετουργικής διαδικασίας. Συχνά, διαβάζουμε για αγόρια που πεθαίνουν σε τελετές μύησης ή για μητέρες και αδερφές που προειδοποιούνται για την ασφάλεια των αγοριών τους, ή ότι στο παρελθόν συνήθιζαν να πεθαίνουν από κακουχίες, τρόμο ή υπερφυσικές τιμωρίες για τις πράξεις τους. Στη συνέχεια, ακολουθούν σε πιο ήρεμο τόνο οι περιγραφές των πραγματικών τελετουργιών που είναι τόσο ασφαλείς, που οι απειλές για ενδεχόμενους κινδύνους μοιάζουν με κοροϊδία (Vansina, 1955). Είναι βέβαιο, ωστόσο, ότι οι επινοημένοι αυτοί κίνδυνοι εκφράζουν κάτι σημαντικό όσον αφορά στη μεθοριακή κατάσταση. Ο ισχυρισμός ότι τα αγόρια θέτουν σε κίνδυνο τις ίδιες τους τις ζωές, σημαίνει ακριβώς ότι το γεγονός ότι βγαίνουν από την τυπική δομή και εισέρχονται σε μια μεθοριακή κατάσταση τούς εκθέτει σε δυνάμεις ικανές να τα σκοτώσει ή να τα ανδρώσει. Το θέμα του θανάτου και της αναγέννησης έχει βέβαια άλλες συμβολικές λειτουργίες: οι μεμυημένοι πέθαιναν στην παλιά τους ζωή για να ξαναγεννηθούν στη νέα. Όλο το φάσμα των ιδεών που αφορούν στη μιαρότητα και τον εξαγνισμό χρησιμοποιούνται για να τονίσουν τη βαρύτητα του γεγονότος και τη δύναμη της τελετουργίας να ξαναδημιουργεί τον άνθρωπο. Όλα αυτά είναι ξεκάθαρα.

Κατά τη διάρκεια της μεθοριακής κατάστασης, που χωρίζει τον τελετουργικό θάνατο από την τελετουργική αναγέννηση, οι νεόφυτοι βρίσκονται προσωρινά αποκλεισμένοι. Κατά τη διάρκεια της τελετουργίας δεν έχουν θέση στην κοινωνία. Ενίοτε πηγαίνουν να ζήσουν μακριά, εκτός κοινωνίας. Ενίοτε μένουν αρκετά κοντά, ώστε να πραγματοποιούνται επαφές ανάμεσα στα πλήρη κοινωνικά άτομα και τους αποκλεισμένους. Στην περίπτωση αυτή, συμπεριφέρονται σαν επικίνδυνοι εγκληματίες. Έχουν το ελεύθερο να

στήνουν ενέδρες, να κλέβουν, να βιάζουν. Αυτή η συμπεριφορά μπορεί και να τους επιβάλλεται. Η αντικοινωνική συμπεριφορά αποτελεί την έκφραση της περιθωριακής τους κατάστασης (Webster, 1908 κεφάλαιο III). Το να έχει βρεθεί κάποιος στο περιθώριο σημαίνει ότι έχει έρθει σε επαφή με τον κίνδυνο, με μια πηγή δύναμης. Η αντιμετώπιση των μυημένων που βγαίνουν από την απομόνωση σάμπως να ήταν οι ίδιοι φορτισμένοι με δύναμη, θερμοί και επικίνδυνοι και να χρειάζονται απομόνωση και χρόνο για να συνέλθουν, συνάδει με τις ιδέες περί μορφής και αμορφίας. Η μιαρότητα, η ανηθικότητα και η παρανομία σχετίζονται συμβολικά με τις τελετές απομόνωσης, όπως και με άλλες τελετουργικές εκφράσεις της κατάστασής τους. Δεν πρέπει, επομένως, να κατηγορούνται για ανάρμοστη συμπεριφορά, όπως συμβαίνει και με το έμβρυο στη μήτρα, το οποίο δεν μπορεί να κατηγορηθεί για την κακία και τη λαιμαργία του.

Φαίνεται ότι αν κάποιος δεν έχει καμία θέση στο κοινωνικό σύστημα και είναι, ως εκ τούτου, περιθωριακό ον, οι άλλοι είναι εκείνοι που πρέπει να προφυλαχθούν από τον κίνδυνο. Ο ίδιος δεν είναι σε θέση να κάνει κάτι όσον αφορά στην ανώμαλη κατάστασή του. Έτσι, περίπου, αντιμετωπίζουμε και εμείς οι ίδιοι τους περιθωριακούς ανθρώπους σε κοσμικά και όχι τελετουργικά συμφραζόμενα. Στην κοινωνία μας, οι κοινωνικοί λειτουργοί, οι οποίοι επιμελούνται τους πρώην φυλακισμένους, κάνουν λόγο για τη δυσκολία που αντιμετωπίζουν με την επανένταξη και την τοποθέτησή τους σε μια σταθερή εργασία, μία δυσκολία η οποία απορρέει από τη στάση της κοινωνίας γενικά. Ένας άνθρωπος που ήταν έστω και για μικρό χρονικό διάστημα «μέσα», τοποθετείται μόνιμα «έξω» από το κανονικό κοινωνικό σύστημα. Δίχως μια τελετουργία επανένταξης, μέσω της οποίας να του παραχωρηθεί οριστικά μία νέα

θέση, παραμένει στο περιθώριο, μαζί με άλλους που έχουν, επίσης, χρεωθεί με αναξιοπιστία, ανικανότητα μάθησης, καθώς και με όλες τις μη αποδεκτές κοινωνικές συμπεριφορές. Το ίδιο ισχύει και για άτομα που εισήχθησαν σε ιδρύματα θεραπείας ψυχικών νόσων. Όσο παραμένουν σπίτι τους, η ιδιότυπη συμπεριφορά τους είναι αποδεκτή. Από τη στιγμή, όμως, που ταξινομηθούν επισήμως ως ανώμαλοι, η ίδια ακριβώς συμπεριφορά θεωρείται ανυπόφορη. Σύμφωνα με μια καναδική μελέτη που πραγματοποιήθηκε το 1951, για την αλλαγή του τρόπου αντιμετώπισης των ατόμων που πάσχουν από ψυχικές νόσους, υπάρχει ένα όριο ανεκτικότητας απέναντι στους ανθρώπους αυτούς, το οποίο επηρεάζεται από την εισαγωγή τους σε ψυχιατρικό ίδρυμα. Εάν κάποιος δεν έχει βρεθεί ποτέ εκτός κοινωνίας, σ' αυτήν την περιθωριακή κατάσταση, τότε η οποιαδήποτε εκκεντρικότητά του γίνεται εύκολα αποδεκτή από τους γείτονές του. Μία συμπεριφορά, για παράδειγμα, η οποία θα χαρακτηριζόταν άμεσα ως παθολογική από έναν ψυχολόγο, στην περίπτωση που το άτομο εξακολουθεί να βρίσκεται εντός της κοινωνίας, αντιμετωπίζεται σαν «απλώς μια ιδιαιτερότητα», κάτι που «θα το ξεπεράσει» ή στη λογική του: «η κοινωνία μας απαρτίζεται από κάθε λογής ανθρώπους». Από τη στιγμή όμως που κάποιος εισαχθεί σε ψυχιατρική κλινική, η ανεκτικότητα αυτή παύει να υφίσταται. Η ίδια συμπεριφορά που μέχρι τότε θεωρείτο φυσιολογική, σε σημείο που οι απόψεις τού ψυχολόγου να αντιμετωπίζονται με εχθρότητα, στη συνέχεια κρίνεται ως ανώμαλη (όπως αναφέρει ο Cumming). Έτσι, οι κοινωνικοί λειτουργοί στην προσπάθεια επανένταξης των πρώην ασθενών αντιμετωπίζουν τα ίδια ακριβώς προβλήματα με εκείνα των οργανώσεων στήριξης αποφυλακισμένων. Το γεγονός ότι αυτές οι κοινές παραδοχές για τους πρώην φυλακισμένους και ψυχασθενείς αυτοεπιβεβαιώνονται, δεν είναι

σχετικό με το θέμα μας. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι η περιθωριοποίηση προκαλεί παντού και πάντα τις ίδιες αντιδράσεις, και ότι αυτές αναπαρίστανται σκοπίμως στις μεθοριακές τελετουργίες.

Για να σχεδιάσουμε ένα χάρτη των δυνάμεων και των κινδύνων ενός πρωτόγονου σύμπαντος, θα πρέπει να λάβουμε ιδιαίτερα υπ' όψη τη σχέση ανάμεσα στις ιδέες της μορφής και της αμορφίας. Πολλές ιδέες που αφορούν στις δυνάμεις βασίζονται στην αντίληψη ότι η κοινωνία αποτελεί μία συνέχεια μορφών οι οποίες αντιπαρατίθενται στην περιβάλλουσα αμορφία. Οι μορφές ενέχουν μία δύναμη, όπως μία άλλη δύναμη ενέχουν οι αδιαμόρφωτες περιοχές, τα περιθώρια, οι συγκεχυμένες γραμμές και οι περιοχές πέρα από τα εξωτερικά όρια. Εάν η μιαρότητα συνιστά μια ιδιαίτερη κατηγορία κινδύνου, χρειαζόμαστε μία λεπτομερή καταγραφή όλων των πιθανών πηγών δύναμης προκειμένου να βρούμε τη θέση που κατέχει στο σύμπαν των κινδύνων. Σ' έναν πρωτόγονο πολιτισμό τα φυσικά αίτια της κακοτυχίας δεν είναι τόσο σημαντικά όσο η προσωπική παρέμβαση που την προκαλεί. Τα αποτελέσματα είναι τα ίδια ανά τον κόσμο: η ξηρασία είναι ξηρασία, η πείνα πείνα· η επιδημία, η παιδική εργασία, η αναπηρία – οι περισσότερες από αυτές τις εμπειρίες είναι κοινές. Ο κάθε πολιτισμός, όμως, γνωρίζει ένα ξεχωριστό σύνολο νόμων που διέπει τον τρόπο που επέρχονται αυτές οι καταστροφές. Οι βασικοί δεσμοί μεταξύ ατόμων και συμφορών είναι προσωπικοί δεσμοί. Έτσι, για να καταγράψουμε τις δυνάμεις του πρωτόγονου σύμπαντος, θα πρέπει να ταξινομήσουμε όλα τα είδη προσωπικής παρέμβασης στις τύχες των άλλων.

Οι πνευματικές δυνάμεις, τις οποίες μπορεί να απελευθερώσει η ανθρώπινη δράση, διαιρούνται πάνω κάτω σε δύο κατηγορίες - σε εσωτερικές και εξωτερικές. Οι πρώτες κατοικούν μέσα στην

ψυχή του δρώντος υποκειμένου, όπως για παράδειγμα το κακό μάτι, η μαγγανεία, το χάρισμα της ενόρασης και η προφητεία. Οι δεύτερες αποτελούν εξωτερικά σύμβολα, τα οποία το δρων υποκείμενο πρέπει να επεξεργαστεί συνειδητά: ξόρκια, ευλογίες, κατάρες, φυλαχτά, επωδές και επικλήσεις. Για την απελευθέρωση των πνευματικών αυτών δυνάμεων απαιτείται δράση.

Αυτή η διάκριση μεταξύ εσωτερικών και εξωτερικών πηγών δύναμης συνδέεται συχνά με μία άλλη διάκριση, αυτή μεταξύ της ελεγχόμενης και της μη ελεγχόμενης δύναμης. Σύμφωνα με ευρέως διαδεδομένες δοξασίες, οι εσωτερικές ψυχικές δυνάμεις δεν ενεργοποιούνται απαραίτητα από την πρόθεση του υποκειμένου. Ενδέχεται να αγνοεί πλήρως ότι τις διαθέτει ή ότι είναι ενεργοποιημένες. Οι δοξασίες αυτές ποικίλλουν από πολιτισμό σε πολιτισμό. Η Ιωάννα της Λορένης, για παράδειγμα δεν γνώριζε πότε οι φωνές της θα της μιλούσαν, ούτε μπορούσε να τις καλέσει κατά βούληση, συχνά ξαφνιαζόταν από αυτά που της υπαγόρευαν, καθώς και από τα γεγονότα που προκαλούσε η υπακοή της σ' αυτές. Οι Azande πιστεύουν ότι ο μαγγανευτής δεν γνωρίζει απαραίτητα ότι οι μαγγανείες του βρίσκονται σε εξέλιξη, αν όμως ειδοποιηθεί μπορεί να ελέγξει, εν μέρει τουλάχιστον, τις ενέργειες τής κακόβουλης μαγείας του.

Αντίθετα, ο μάγος δεν μπορεί να εκφέρει μια μαγική επωδό κατά λάθος· καθώς η σαφής πρόθεση αποτελεί προϋπόθεση του αποτελέσματος. Η κατάρα του πατέρα χρειάζεται να απαγγελθεί, συνήθως, για να έχει αποτέλεσμα.

Πού, λοιπόν, υπεισέρχεται η μιαρότητα στην αντίθεση αυτή μεταξύ μη ελεγχόμενης και ελεγχόμενης δύναμης, μεταξύ ψυχής και συμβόλου; Όπως το αντιλαμβάνομαι, η μιαρότητα ανήκει σε μια εντελώς διαφορετική κατηγορία κινδύνου και δεν έχει καμία σχέ-

ση με τις διακρίσεις μεταξύ εκούσιας, ακούσιας, εσωτερικής και εξωτερικής δύναμης. Η μιαρότητα πρέπει να προσδιορισθεί κατά διαφορετικό τρόπο.

Καταρχάς, συνεχίζοντας την καταγραφή των πνευματικών δυνάμεων, μπορούμε να τις κατατάξουμε και σύμφωνα με την κοινωνική θέση εκείνων που κινδυνεύουν και εκείνων από τους οποίους απορρέει ο κίνδυνος. Κάποιες δυνάμεις ασκούνται στο όνομα της κοινωνικής δομής: προστατεύουν την κοινωνία από τους κακοποιούς θέτοντάς τους σε κινδύνους. Η χρήση τους πρέπει να γίνεται αποδεκτή από όλους τους καλόβουλους ανθρώπους. Άλλες πάλι δυνάμεις θεωρούνται επικίνδυνες για την κοινωνία και η χρήση τους αποδοκιμάζεται· όσοι τις χρησιμοποιούν θεωρούνται κακοποιά στοιχεία, τα θύματά τους είναι αθώα και όλοι οι καλόβουλοι άνθρωποι προσπαθούν να τους καταδιώξουν. Αυτή είναι η περίπτωση των κακόβουλων μάγων και μαγγανευτών. Πρόκειται για την παλιά διάκριση μεταξύ της λευκής και της μαύρης μαγείας.

Είναι, άραγε, οι δύο αυτές κατατάξεις τελείως ασύνδετες μεταξύ τους; Στο σημείο αυτό προτείνω, υπό τύπο υποθέσεως, έναν κάποιον συσχετισμό: όπου το κοινωνικό σύστημα ρητά αναγνωρίζει θέσεις εξουσίας, αυτοί που κατέχουν τις θέσεις είναι προικισμένοι με μια πνευματική δύναμη, ελεγχόμενη, συνειδητή, εξωτερική και αποδεκτή – δυνάμεις ευλογίας ή κατάρας. Όπου το κοινωνικό σύστημα απαιτεί από τα άτομα να έχουν διφορούμενους, άρα επικινδύνους ρόλους, στα άτομα αυτά αποδίδονται μη ελεγχόμενες, ασυνείδητες, επικίνδυνες και μη αποδεκτές δυνάμεις, όπως η μαγγανεία και το κακό μάτι.

Με άλλα λόγια, όταν το κοινωνικό σύστημα είναι σωστά διαρθρωμένο, αναμένω να βρω διατεταγμένες δυνάμεις που παραχωρούνται στα σημεία εξουσίας· όταν το κοινωνικό σύστημα δεν εί-

ναι καλά διαρθρωμένο, αναμένω να βρω άναρθρες δυνάμεις που παραχωρούνται σ' αυτούς που αποτελούν την πηγή της αταξίας. Ισχυρίζομαι, δηλαδή, ότι η αντίθεση μεταξύ της μορφής και της περιβάλλουσας αταξίας εξηγεί την κατανομή των συμβολικών και ψυχικών δυνάμεων: ο εξωτερικός συμβολισμός στηρίζει τις ρητές κοινωνικές δομές και οι εσωτερικές, αδιαμόρφωτες ψυχικές δυνάμεις την απειλούν εξαιτίας της έλλειψης δομής.

Αυτός ο συσχετισμός ομολογουμένως δύσκολα αποδεικνύεται. Καταρχάς, είναι δύσκολο να είναι κανείς ακριβής όσον αφορά στις συγκεκριμένες κοινωνικές δομές. Βέβαια, οι άνθρωποι έχουν συνείδηση της κοινωνικής δομής. Ελέγχουν τις πράξεις τους σύμφωνα με τις συμμετρίες και τις ιεραρχίες της κοινωνικής δομής και αγωνίζονται διαρκώς να επιβάλλουν την άποψή τους για τη δομή στους άλλους δρώντες της σκηνής. Αυτή η κοινωνική συνείδηση έχει τόσο επιτυχώς τεκμηριωθεί από τον Goffman ώστε δεν υπάρχει ανάγκη να ασχοληθούμε περαιτέρω. Δεν υπάρχει ρούχο, φαγητό ή αντικείμενο πρακτικής χρήσης που να μην επιστρατεύουμε ως θεατρικό εξάρτημα για να δραματοποιήσουμε τον τρόπο με τον οποίο θέλουμε να παρουσιάσουμε τους ρόλους μας και τη σκηνή την οποία παίζουμε. Ό,τι κάνουμε είναι σημαντικό, τίποτε δεν υπάρχει δίχως το συνειδητό, συμβολικό φορτίο του. Επιπλέον, τίποτα δεν χάνεται στο ακροατήριο. Ο Goffman χρησιμοποιεί τη δραματουργική δομή και τη διάκριση μεταξύ ηθοποιών και ακροατηρίου, σκηνής και παρασκηνίου, προκειμένου να παράσχει ένα πλαίσιο για την ανάλυση των καθημερινών καταστάσεων. Μια άλλη αξία της αναλογίας αυτής με το θέατρο είναι ότι η δραματουργική δομή αναπτύσσεται μέσα σε χρονικές ενότητες, έχει δηλαδή αρχή, κορύφωση και τέλος. Για το λόγο αυτό ο Turner θεώρησε χρήσιμο να εισαγάγει την ιδέα του κοινωνικού δράματος προκει-

μένου να περιγράψει δέσμες συμπεριφοράς που όλοι αναγνωρίζουν ότι συνιστούν διακριτές χρονικές ενότητες (1957). Είμαι βέβαιη ότι οι κοινωνιολόγοι δεν έχουν ακόμα τελειώσει με την ιδέα του δράματος ως απεικόνιση της κοινωνικής δομής, ωστόσο, για το δικό μου σκοπό αρκεί η διευκρίνιση ότι με τον όρο «κοινωνική δομή» δεν αναφέρομαι συνήθως σε μια συνολική δομή, η οποία περιλαμβάνει συνεχώς και πλήρως το σύνολο της κοινωνίας. Αναφέρομαι σε συγκεκριμένες καταστάσεις, όπου το κάθε δρων υποκείμενο έχει συνείδηση του βαθμού ενσωμάτωσής του σε μια ολότητα. Στις καταστάσεις αυτές είναι σάμπως να κινούνται σε σχέση με τους άλλους, σύμφωνα με καθορισμένα πρότυπα συμπεριφοράς και σάμπως να επιλέγουν ανάμεσα σε διαφορετικά πρότυπα πιθανών σχέσεων. Η αίσθηση που έχουν όσον αφορά στη μορφή, απαιτεί εκ μέρους τους μια συγκεκριμένη συμπεριφορά, τους επιτρέπει να ικανοποιήσουν κάποιες επιθυμίες τους και να παραμερίσουν κάποιες άλλες.

Κάθε τοπική, προσωπική άποψη για ολόκληρο το κοινωνικό σύστημα δεν συμπίπτει απαραίτητα με την άποψη του κοινωνιολόγου. Ενίοτε, στη συνέχεια του βιβλίου, αναφερόμενη στην κοινωνική δομή, θα εννοώ ουσιαστικά τα βασικά χαρακτηριστικά, τις συγγενικές ομάδες και την ιεραρχία των ομάδων καταγωγής, ή των αρχηγιών και τις κατατάξεις των περιφερειών, καθώς και στις σχέσεις μεταξύ βασιλείας και υπηκόων. Ενίοτε θα αναφέρομαι σε μικρές υπο–δομές, οι οποίες σαν κινέζικο κουτί περικλείουν άλλες, που συμπληρώνουν το σκελετό της κύριας δομής. Φαίνεται ότι τα άτομα, υπό κατάλληλες συνθήκες, έχουν συναίσθηση όλων αυτών των δομών καθώς και της ανάλογης σημασίας τους. Δεν έχουν όλοι, βέβαια, την ίδια άποψη σχετικά με το ποιο συγκεκριμένο επίπεδο της δομής αναλογεί σε μια δεδομένη στιγμή. Γνωρίζουν ότι υπάρχει ένα πρόβλημα επικοινωνίας, το οποίο πρέπει να ξεπεραστεί αν είναι να υπάρξει κοινωνία. Με την τελετουργία, το λόγο και τις χειρονομίες, προσπαθούν συνεχώς να εκφράσουν μια άποψη σχετικά με το πως πρέπει να είναι η κοινωνική δομή και να συμφωνήσουν πάνω στο σημείο αυτό. Και όλη αυτή η απόδοση κινδύνων και εξουσιών αποτελεί μέρος αυτής της προσπάθειας για επικοινωνία και, επομένως, για δημιουργία κοινωνικών μορφών.

Η ιδέα ότι μπορεί να υπάρχει μία συσχέτιση μεταξύ της ρητής εξουσίας και της ελεγχόμενης πνευματικής δύναμης, μου δημιουργήθηκε για πρώτη φορά με αφορμή ένα άρθρο του Leach, στο *Rethinking Anthropology*. Αναπτύσσοντας, όμως, αυτήν την ιδέα, ακολούθησα διαφορετική κατεύθυνση. Σύμφωνα με το Leach, η ελεγχόμενη κακόβουλη δύναμη απονέμεται συνήθως σε συγκεκριμένα σημεία-κλειδιά του συστήματος εξουσίας, ενώ αντίθετα η ακούσια κακόβουλη δύναμη καραδοκεί υποτίθεται στις λιγότερο σαφείς, χαλαρά διαρθρωμένες περιοχές της ίδιας κοινωνίας. Τον απασχολούσε κυρίως η αντίθεση δύο ειδών πνευματικής δύναμης που χρησιμοποιείτο σε δύο παράλληλες και αντιθετικές μεταξύ τους κοινωνικές καταστάσεις. Θεωρούσε κάποιες κοινωνίες ως σύνολα εσωτερικά δομημένων συστημάτων που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Οι άνθρωποι που ζουν σ' ένα τέτοιο σύστημα έχουν σαφή συνείδηση της δομής του. Τα σημεία κλειδιά του συστήματος υποστηρίζονται από την πίστη σε ελεγχόμενες μορφές δύναμης που αποδίδονται στις θέσεις ελέγχου. Για παράδειγμα, οι Αρχηγοί των Nyakusa μπορούν να επιτεθούν στους αντιπάλους τους μέσω ενός είδους κακόβουλης μαγείας που εξαπολύει αόρατους πύθωνες να τους κυνηγήσουν. Στην πατρογραμμική κοινωνία των Tallensi, ο πατέρας ενός άντρα έχει το ελεγχόμενο δικαίωμα να επικαλεστεί την προγονική δύναμη εναντίον του, και στη μητρογραμμική κοι-

νωνία των Trobriand, ο αδερφός της μητέρας πιστεύεται ότι στηρίζει την εξουσία του με συνειδητά ελεγχόμενες επωδές και μαγικά. Είναι σάμπως οι θέσεις εξουσίας να είναι συνδεδεμένες με διακόπτες, τους οποίους μπορούν να χειριστούν μόνον οι κάτοχοι αυτών των θέσεων προκειμένου να παράσχουν ενεργειακή ισχύ σε ολόκληρο το σύστημα.

Αυτό θα μπορούσαμε να το υποστηρίξουμε με ντυρκεμικούς όρους. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις εκφράζουν την αυτοσυνειδησία της κοινωνίας. Στην κοινωνική δομή αποδίδονται κυρωτικές δυνάμεις, οι οποίες εξασφαλίζουν τη διαιώνισή της. Αυτό είναι σχετικά ξεκάθαρο. Θα ήθελα ωστόσο να προσθέσω ότι σ' αυτούς που κατέχουν θέσεις στο ρητό κομμάτι της δομής, αποδίδονται συνειδητές ελεγχόμενες δυνάμεις, σε αντίθεση με εκείνους των οποίων ο ρόλος είναι λιγότερο ρητός, στους οποίους αποδίδονται ασυνείδητες και μη ελεγχόμενες δυνάμεις, που απειλούν εκείνους που βρίσκονται σε σαφέστερα καθορισμένες θέσεις. Το πρώτο παράδειγμα του Leach είναι η περίπτωση της συζύγου στους Kachin. Συνδέοντας δύο ισχυρές ομάδες, αυτή του συζύγου της και αυτή του αδερφού της, η σύζυγος κατέχει ένα διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ δύο δομών και θεωρείται μη συνειδητός, ακούσιος φορέας της μαγγανείας. Ομοίως, ο πατέρας στις μητρογραμμικές κοινωνίες των Trobriand και των Ashanti και ο αδερφός της μητέρας στις πατρογραμμικές κοινωνίες των Tikopia και των Talensi, θεωρείται ακούσια πηγή κινδύνου. Όλα τα παραπάνω πρόσωπα κατέχουν μια κανονική θέση στη συνολική κοινωνία. Από τη σκοπιά, όμως, ενός εσωτερικού υποσυστήματος στο οποίο δεν ανήκουν, αλλά μέσα στο οποίο πρέπει να λειτουργήσουν, είναι παρείσακτοι. Δεν είναι ύποπτοι στο δικό τους σύστημα και ενδέχεται να χειρίζονται τις εκούσιες δυνάμεις για λογαριασμό του. Είναι πιθανόν η

ακούσια κακόβουλη δύναμή τους να μην ενεργοποιηθεί ποτέ. Μπορεί να παραμένει σε λανθάνουσα μορφή καθώς ζουν τη ζωή τους ειρηνικά σε κάποια γωνιά του υποσυστήματος που είναι και η κανονική τους θέση, και στην οποία ωστόσο είναι παρείσακτοι. Στην πράξη, όμως, ο ρόλος αυτός δύσκολα παίζεται με ψυχραιμία. Αν κάτι πάει στραβά, αν νιώσουν θυμό ή θλίψη, τότε η διττή τους αφοσίωση, καθώς και η διφορούμενη κατάστασή τους στη δομή, τους καθιστά επικίνδυνους για όσους ανήκουν εξ' ολοκλήρου στη δομή αυτή. Επικίνδυνο είναι το θυμωμένο πρόσωπο που βρίσκεται σε ενδιάμεση δομική θέση, πράγμα που δεν έχει καμία σχέση με τις ιδιαίτερες προθέσεις του προσώπου.

Σ' αυτές τις περιπτώσεις, τα διαρθρωμένα, συνειδητά σημεία στην κοινωνική δομή ενισχύονται με σαφείς συνειδητές δυνάμεις για την προστασία του συστήματος· ενώ οι άναρθρες αδόμητες περιοχές εκπέμπουν ασυνείδητες δυνάμεις που παρακινούν τους άλλους να απαιτήσουν τη μείωση της αμφισημίας. Όταν τέτοια δυστυχισμένα ή θυμωμένα πρόσωπα που βρίσκονται σε μια ενδιάμεση θέση, κατηγορούνται για μαγγανεία, η κατηγορία αυτή είναι σαν μια προειδοποίηση να συμμορφώσουν τα ανατρεπτικά τους συναισθήματα με την αρμόζουσα κατάσταση. Αν κάτι τέτοιο ίσχυε και γενικότερα, τότε η μαγγανεία, ως μια υποτιθέμενη υπερφυσική δύναμη, θα μπορούσε να οριστεί και δομικά. Θα αποτελούσε την αντικοινωνική ψυχική δύναμη την οποία κατέχουν τα πρόσωπα που βρίσκονται σε σχετικά μη δομημένες περιοχές της κοινωνίας, ενώ η κατηγορία θα αποτελούσε το μέσο για την άσκηση ελέγχου εκεί που οι πρακτικές μορφές ελέγχου δύσκολα εφαρμόζονται. Η μαγγανεία, επομένως, βρίσκεται στη μη-δομή. Οι μαγγανευτές αποτελούν το κοινωνικό ανάλογο των σκαθαριών και των αραχνών που ζουν στις ρωγμές των τοίχων και στις ξύλινες

επενδύσεις τους. Εμπνέουν τους ίδιους φόβους και τις ίδιες απέχθειες, με τις άλλες αμφισημίες και αντιφάσεις που βρίσκουμε σε άλλες νοητικές δομές· και οι δυνάμεις που τους αποδίδουμε συμβολίζουν την αμφίσημη και ασαφή κατάστασή τους.

Με βάση αυτήν την υπόθεση, μπορούμε να διακρίνουμε διαφορετικούς τύπους κοινωνικής ασάφειας. Μέχρι στιγμής ασχοληθήκαμε μόνο με την περίπτωση των κακόβουλων μάγων/μαγισσών που κατέχουν μια ρητά καθορισμένη θέση σε ένα υποσύστημα και μία αμφίσημη θέση σ' ένα άλλο υποσύστημα, στο οποίο εντούτοις αυτά έχουν καθήκοντα. Πρόκειται για νόμιμους παρείσακτους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η Ιωάννα της Λορένης: μια χωρική στη βασιλική αυλή, μια γυναίκα οπλισμένη, μια ξένη στα πολεμικά συμβούλια· η κατηγορία ότι ήταν μάγισσα την τοποθετεί πλήρως στην τάξη αυτή.

Η μαγγανεία ωστόσο λειτουργεί, υποτίθεται, και σε ένα άλλο είδος αμφίσημης κοινωνικής σχέσης. Το καλύτερο παράδειγμα προέρχεται από τους Azande. Η τυπική δομή της κοινωνίας τους βασιζόταν στους πρίγκιπες, στις αυλές τους, στα δικαστήρια και τους στρατούς, σε μια ξεκάθαρη ιεραρχία που έφτανε μέχρι τους πριγκιπικούς αντιπροσώπους και μέσω των τοπικών αρχόντων, στους αρχηγούς των οικογενειών. Το πολιτικό σύστημα παρείχε ένα οργανωμένο σύνολο πεδίων για ανταγωνισμό έτσι ώστε οι απλοί πολίτες να μην βρεθούν σε ανταγωνιστική θέση με τους αυλικούς, ούτε οι φτωχοί με τους πλούσιους, ούτε οι γιοί με τους πατεράδες τους, ούτε οι γυναίκες με τους άνδρες. Μόνο στις περιοχές εκείνες της κοινωνίας που είχαν παραμείνει αδόμητες από το πολιτικό σύστημα, κατηγορούσαν ο ένας τον άλλον για μαγγανεία. Ένας άντρας που είχε χάσει ένα αξίωμα από έναν ανταγωνιστή του μπορεί να κατηγορήσει τον τελευταίο ότι του έχει κάνει μάγια

από ζήλια και οι σύζυγοι του ίδιου άντρα μπορεί να κατηγορούσαν η μια την άλλη για μαγγανεία. Στους Azande, οι κακόβουλοι/ες μάγοι/μάγισσες θεωρούνταν επικίνδυνοι/ες χωρίς οι ίδιοι/ες να το γνωρίζουν. Η κακόβουλη μαγεία τους ενεργοποιείται απλώς από τα συναισθήματα δυσαρέσκειας ή μνησικακίας. Η κατηγορία για μαγγανεία, αποτελούσε ουσιαστικά μια προσπάθεια να ρυθμιστεί η κατάσταση δικαιώνοντας τον ένα αντίπαλο και καταδικάζοντας τον άλλο. Οι πρίγκιπες δεν θεωρούνταν μαγγανευτές αλλά αλληλοκατηγορούνταν μεταξύ τους για μαγγανεία, επιβεβαιώνοντας το σχήμα που προσπαθώ να διαμορφώσω.

Ένας άλλος τύπος μη συνειδητής κακόβουλης δύναμης, που απορρέει από τις μη διαρθρωμένες περιοχές του κοινωνικού συστήματος, παρουσιάζει η περίπτωση των Mandari, στους οποίους οι φυλετικές ομάδες που κατέχουν γη, ενισχύουν τη δύναμή τους με την υιοθεσία πελατών. Αυτοί οι δυστυχείς, για τον ένα ή τον άλλο λόγο, έχουν χάσει το δικαίωμα να διεκδικήσουν τη δική τους γη και έχουν μεταφερθεί σε ξένο έδαφος αναζητώντας προστασία και ασφάλεια. Δεν έχουν γη υπό την κατοχή τους, είναι κατώτεροι, εξαρτημένοι από τον πάτρωνά τους ο οποίος είναι μέλος μιας ομάδας που έχει ιδιόκτητη γη. Όμως, δεν είναι εντελώς εξαρτημένοι. Μέχρι ενός σημείου, η πραγματική επιρροή και η κοινωνική κατάσταση του ιδιοκτήτη εξαρτάται από το πόσο αφοσιωμένη πελατεία έχει. Όταν ο αριθμός των πελατών αυξάνει ή όταν καθίστανται τολμηροί, τότε απειλείται η ομάδα καταγωγής του πάτρωνα. Η τυπική, ρητή, δομή της κοινωνίας βασίζεται στα κλαν που κατέχουν γη. Γι' αυτά, οι πελάτες ενδέχεται να είναι μαγγανευτές. Η μαγγανεία απορρέει από τη ζήλια τους απέναντι στους πάτρωνές τους και λειτουργεί. Ο μαγγανευτής δεν μπορεί να ελέγξει τον εαυτό του, είναι στη φύση του να είναι θυμωμένος και το κακό απορρέει από

αυτόν. Δεν είναι όλοι οι πελάτες μαγγανευτές, αναγνωρίζονται, όμως, κληρονομικές γραμμές μαγγανείας που προκαλούν φόβο. Πρόκειται για ανθρώπους που ζουν στις ρωγμές της δομής της εξουσίας και θεωρούνται απειλή για όσους βρίσκονται σε σαφέστερα καθορισμένη κοινωνική κατάσταση. Το ότι τους αποδίδονται επικίνδυνες μη-ελεγχόμενες δυνάμεις, λειτουργεί ως δικαιολογία για την καταπίεσή τους. Μπορεί να κατηγορηθούν για μαγγανεία και να τους αποτελειώσουν βίαια, χωρίς τυπικές διαδικασίες και καθυστερήσεις. Για παράδειγμα, σε μια περίπτωση η οικογένεια του πάτρωνα ετοίμασε μια μεγάλη φωτιά, φώναξε ύποπτο για μαγγανεία πελάτη να μοιραστούν μαζί του το ψητό χοιρινό και αμέσως τον άρπαξαν και τον πέταξαν στη φωτιά. Έτσι, η τυπική δομή των ομάδων που κατείχαν τη γη επιβάλλεται σε βάρος του σχετικά ρευστού πεδίου, στο οποίο οι ακτήμονες πελάτες ζητούσαν προστασία.

Οι Εβραίοι στην αγγλική κοινωνία, είναι κάτι σαν τους Mandari πελάτες. Τους αποδίδονται αλλόκοτες αλλά απροσδιόριστες ικανότητες σε ό,τι αφορά στο εμπόριο, δικαιολογεί τις διακρίσεις απέναντί τους – ενώ στην ουσία η πραγματική προσβολή έχει να κάνει με το γεγονός ότι ήταν ανέκαθεν εκτός της επίσημης δομής του χριστιανικού κόσμου.

Υπάρχουν πιθανότατα πολλοί και διάφοροι τύποι κοινωνικής αμφισημίας ή ασαφών προσδιορισμένων κοινωνικών καταστάσεων, στους οποίους αποδίδεται ακούσια μαγγανεία. Θα ήταν εύκολο να συνεχίσουμε να συσσωρεύουμε παραδείγματα. Εξυπακούεται ότι ούτε οι δευτερεύουσες δοξασίες ούτε οι βραχύβιες ιδέες που ακμάζουν για λίγο διάστημα και στη συνέχεια πεθαίνουν, με ενδιαφέρουν. Εάν ο συσχετισμός μου ίσχυε γενικότερα, εάν η κατανομή των κυρίαρχων και σταθερών πνευματικών δυνάμεων

ισχύει θα ήταν δυνατόν να διασαφηνιστεί η φύση της μιαρότητας. Διότι, κατά την άποψή μου, η τελετουργική μιαρότητα προκύπτει και από την αλληλεπίδραση της μορφής με την περιβάλλουσα αμορφία. Οι κίνδυνοι της μιαρότητας εμφανίζονται όταν δέχεται επίθεση η μορφή. Η καλή ή η κακή τύχη θα εξαρτιόταν τότε από μια τριάδα δυνάμεων: πρώτον, η τυπική δύναμη που την χειρίζονται τα πρόσωπα που αντιπροσωπεύουν την επίσημη δομή, και τα οποία την ασκούν στο όνομα της επίσημης δομής· δεύτερον, οι άτυπες, άμορφες δυνάμεις που τις χειρίζονται ενδιάμεσα (περιθωριακά) πρόσωπα και τρίτον, δυνάμεις που, αν και δεν τις χειρίζεται κανένα πρόσωπο, είναι συνυφασμένες με τη δομή και αντιδρούν σε κάθε παραβίαση της μορφής. Το τριμερές αυτό σχήμα για τη διερεύνηση των πρωτόγονων κοσμολογιών προσκρούει σε εξαιρέσεις που είναι πολύ σημαντικές για μην τις λάβουμε υπόψη. Μια μεγάλη δυσκολία είναι ότι η κακόβουλη μαγεία (μαύρη μαγεία), μια μορφή ελεγχόμενης πνευματικής δύναμης, σε πολλά μέρη του κόσμου αποδίδεται σε ανθρώπους που, σύμφωνα με την υπόθεσή μου, θα έπρεπε να κατηγορηθούν για ακούσια μαγγανεία. Κακόβουλα πρόσωπα που βρίσκονται σε ενδιάμεσες θέσεις, αντικοινωνικά, απορριπτέα, που ενεργούν για να βλάψουν τους αθώους δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιούν συνειδητή, ελεγχόμενη, συμβολική δύναμη. Επιπλέον, υπάρχει η περίπτωση των βασιλικών αρχηγών, οι οποίοι εκπέμπουν μια ασυνείδητη, ακούσια δύναμη που εντοπίζει τους πολιτικούς αντιπάλους και καταστρέφει τους εχθρούς· αρχηγοί που σύμφωνα με την υπόθεσή μου θα έπρεπε να είναι ικανοποιημένοι με τις ρητές ελεγχόμενες μορφές δύναμης. Επομένως, ο συσχετισμός που επιχείρησα να εγκαταστήσω, δεν ισχύει. Όμως, δεν θα τον εγκαταλείψω προτού διερευνήσω λεπτομερέστερα τις αρνητικές περιπτώσεις.

Ένας λόγος που καθιστά δύσκολο το συσχετισμό ανάμεσα στην κοινωνική δομή και τους τύπους των μυστικών δυνάμεων είναι ότι και οι δύο συγκρινόμενοι όροι είναι σύνθετοι. Δεν είναι πάντα εύκολο να αναγνωρίσει κανείς τη ρητή εξουσία. Στους Lele για παράδειγμα, η εξουσία είναι πολύ αδύναμη, το κοινωνικό τους σύστημα σχηματίζει ένα διασταυρωμένο σύστημα μικρών εξουσιών, καμία εκ των οποίων δεν είναι αποτελεσματική με όρους κοσμικούς. Πολλές από τις τυπικές κοινωνικές θέσεις στο σύστημα των Lele υποστηρίζονται από την πνευματική δύναμη της ευλογίας ή της κατάρας, που συνίσταται στην απαγγελία κάποιων λέξεων και την έμπτυση. Η κατάρα και η ευλογία αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα της εξουσίας. Έτσι, ένας πατέρας, μια μητέρα, ο αδερφός της μητέρας, η θεία, ο ενεχυροδανειστής, ο επικεφαλής του χωριού, κ.ο.κ., μπορούν να καταραστούν. Δεν μπορεί ο καθένας, όμως, να βρίσκει μια κατάρα και να την εξαπολύει αυθαίρετα. Ο γιος δεν μπορεί να καταραστεί τον πατέρα του, και να το έκανε δεν θα έπιανε. Το πρότυπο αυτό, επομένως, ταιριάζει με το γενικότερο κανόνα που προσπαθώ να θεμελιώσω. Αν, όμως, το πρόσωπο που έχει το δικαίωμα να καταραστεί δεν το κάνει, τότε το σάλιο στο στόμα του έχει, υποτίθεται, τη δύναμη να προκαλέσει κακό. Όποιος έχει ένα δίκαιο παράπονο, είναι καλύτερο να μιλήσει και να απαιτήσει επανόρθωση της αδικίας παρά να κρατάει μυστική τη μνησικακία του, ειδάλλως το σάλιο του θα προκαλέσει κακό, κρυφά. Στην περίπτωση αυτής της δοξασίας, τόσο η ελεγχόμενη όσο και η μη ελεγχόμενη δύναμη αποδίδονται στο ίδιο άτομο υπό τις ίδιες συνθήκες. Αλλά, καθώς το πρότυπο της εξουσίας είναι χαλαρά διαρθρωμένο, δεν αποτελεί καν αρνητική περίπτωση. Αντιθέτως, μας προειδοποιεί για το πόσο εύθραυστη μπορεί να είναι η δύναμη της εξουσίας, πόσο εύκολα μπορεί να εκμηδενιστεί.

Θα πρέπει, λοιπόν, να επεξεργαστούμε την υπόθεσή μας ώστε να λάβουμε περισσότερο υπ' όψη την ποικιλομορφία της εξουσίας.

Υπάρχουν αρκετά κοινά στοιχεία ανάμεσα στη μη εκφρασμένη κατάρα των Lele και τις δοξασίες περί μαγγανείας των Mandari. Και οι δύο συνδέονται με μια συγκεκριμένη κοινωνική θέση, και οι δύο δυνάμεις είναι υπερφυσικές, εσωτερικές και ακούσιες. Η διαφορά είναι ότι η μη εκφρασμένη κατάρα αποτελεί μια αποδεκτή μορφή πνευματικής δύναμης σε αντίθεση με τη μαγγανεία που δεν είναι αποδεκτή. Στην περίπτωση που η μη εκφρασμένη κατάρα αποκαλυφθεί ως η αιτία ενός κακού, τότε ο δράστης της αποκαθίσταται, στην περίπτωση όμως που ανακαλυφθεί η μαγγανεία ο δράστης διώκεται βίαια. Η μη εκφρασμένη κατάρα, επομένως, βρίσκεται από την πλευρά της εξουσίας· η σύνδεση μεταξύ εξουσίας και κατάρας καθιστά το γεγονός σαφές. Η εξουσία είναι αδύναμη στην περίπτωση των Lele και δυνατή στην περίπτωση των Mandari. Αυτό σημαίνει ότι για να ελέγξουμε την υπόθεση δίκαια, θα πρέπει να παραθέσουμε όλο το φάσμα από την τυπική εξουσία μέχρι την ισχυρή αποτελεσματική κοσμική εξουσία. Θα ήταν, όμως, αδύνατο να προβλέψω την κατανομή των πνευματικών δυνάμεων, σε οποιοδήποτε από τα δύο άκρα του φάσματος, διότι εκεί που δεν υφίσταται επίσημη εξουσία η υπόθεση δεν ισχύει, και εκεί που η εξουσία είναι σταθερά καθιερωμένη με κοσμικά μέσα, απαιτεί λιγότερη πνευματική και συμβολική υποστήριξη. Κάτω από πρωτόγονες συνθήκες, η εξουσία ενδέχεται πάντα να είναι επισφαλής. Για το λόγο αυτό θα πρέπει να είμαστε έτοιμοι να λάβουμε υπόψη την αποτυχία αυτών που την κατέχουν.

Ας πάρουμε καταχράς την περίπτωση του ανθρώπου που βρίσκεται σε θέση εξουσίας και που καταχράται τα κοσμικά δικαιώματα του λειτουργήματός του. Είναι ξεκάθαρο ότι σφάλλει, ότι

βγαίνει εκτός ρόλου, ότι δεν δικαιούται την πνευματική δύναμη που είναι επενδυμένη στο ρόλο. Στην περίπτωση αυτή, το πλαίσιο των δοξασιών πρέπει να μετακινηθεί ώστε να συμπεριλάβει και τις απιστίες του. Πρέπει να καταταγεί στην κατηγορία των μαγγανευτών που ασκούν ακούσια μια άδικη εξουσία και όχι εκούσια μια ελεγχόμενη εξουσία έναντι εκείνων που έχουν πράξει κακό. Ο λειτουργός που καταχράται το αξίωμά του είναι το ίδιο παράνομος όσο ένας σφετεριστής, ένα βραχνάς, ένας δολιοφθορέας, ένα νεκρό φορτίο που επιβαρύνει το κοινωνικό σύστημα. Τη μετακίνηση αυτή την βρίσκουμε συχνά στο είδος της επικίνδυνης δύναμης που υποτίθεται ότι χειρίζεται.

Στο Βιβλίο του Σαμουήλ, ο Σαούλ παρουσιάζεται ως ηγέτης που καταχράται τις θεϊκές δυνάμεις που του έχουν απονεμηθεί. Όταν αποτυγχάνει να εκπληρώσει το ρόλο που του έχει αποδοθεί και οδηγεί τους άνδρες του στην ανυπακοή, το χάρισμά του τον εγκαταλείπει και κυριεύεται από τρομαχτική οργή, κατάθλιψη και τρέλα. Όταν, λοιπόν, ο Σαούλ καταχράται το αξίωμά του χάνει το συνειδητό έλεγχο και μετατρέπεται σε απειλή ακόμα και για τους φίλους του. Δίχως τον έλεγχο της λογικής, ο ηγέτης μετατρέπεται σε ένα μη συνειδητό κίνδυνο. Η εικόνα αυτή του Σαούλ ταιριάζει με την άποψη ότι η συνειδητή πνευματική δύναμη απονέμεται στη ρητή δομή, ενώ ο μη-ελεγχόμενος, μη συνειδητός κίνδυνος απονέμεται στους εχθρούς της δομής.

Οι Lugbara έχουν έναν άλλο παρόμοιο τρόπο να προσαρμόζουν τις πεποιθήσεις τους στην κατάχρηση της εξουσίας. Αποδίδουν στους γηραιότερους της ομάδας κοινής καταγωγής, ειδικές δυνάμεις με τις οποίες επικαλούνται τους προγόνους τους ενάντια στους νεότερους που δεν ενεργούν προς το ευρύτερο όφελος της ομάδας. Και στην περίπτωση αυτή συναντάμε τις συνειδητές ελεγ-

χόμενες δυνάμεις να υπερασπίζονται τη ρητή δομή. Στην περίπτωση, όμως, που ένας γηραιότερος θεωρηθεί ότι κινείται από προσωπικά, εγωιστικά συμφέροντα, η έκκλησή του στους προγόνους δεν εισακούγεται και οι τελευταίοι δεν του προσφέρουν τις δυνάμεις τους. Εδώ, λοιπόν, έχουμε έναν άντρα σε θέση εξουσίας ο οποίος ασκεί τις δυνάμεις του αξιώματός του με αθέμιτο τρόπο. Από τη στιγμή που αμφισβητηθεί η νομιμότητά του, πρέπει να απομακρυνθεί από τη θέση του και για να το πετύχουν αυτό οι ανταγωνιστές του, τού αποδίδουν την κατηγορία της διαφθοράς και της μαγγανείας, ότι ασκεί δηλαδή μια μυστηριώδη διεστραμμένη δύναμη κατά τη διάρκεια της νύχτας (Middleton). Η κατηγορία αποτελεί από μόνη της ένα όπλο για την αποσαφήνιση και την ενδυνάμωση της δομής. Καθιστά δυνατή την ενοχοποίηση της πηγής της σύγχυσης και της αμφισημίας. Συνεπώς, και τα δύο αυτά παραδείγματα αναπτύσσουν συμμετρικά την ιδέα ότι η συνειδητή δύναμη ασκείται από τις θέσεις κλειδιά της δομής και ένας διαφορετικός κίνδυνος ασκείται από τις σκοτεινές, κρυφές περιοχές της δομής.

Η μαύρη μαγεία είναι άλλο ζήτημα. Ως μια μορφή κακοποιού δύναμης που χρησιμοποιεί ξόρκια, λέξεις, πράξεις και φυσικές ύλες, μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνον συνειδητά και εσκεμμένα. Βάσει του επιχειρήματός μας, η μαύρη μαγεία θα αναμενόταν να ασκείται από εκείνους που έχουν τον έλεγχο των θέσεων-κλειδιά στην κοινωνική δομή, αφού πρόκειται για μια μορφή ηθελημένης, ελεγχόμενης, πνευματικής δύναμης. Δεν συμβαίνει, όμως, κάτι τέτοιο. Βρίσκουμε τη μαύρη μαγεία στα διάκενα της δομής, εκεί που εντοπίζεται και η μαγγανεία, καθώς και στις θέσεις εξουσίας. Σε μια πρώτη ματιά η διαπίστωση αυτή φαίνεται να επιβεβαιώνει το συσχετισμό μεταξύ διαρθρωμένης δομής και συνείδησης. Με μια πιο κοντινή ματιά, όμως, παρατηρούμε ότι αυτή η κατανομή της

μαύρης μαγείας είναι σύμφωνη με τις μορφές εξουσίας που συνοδεύουν τις δοξασίες περί μαύρης μαγείας.

Σε κάποιες κοινωνίες οι θέσεις εξουσίας αποτελούν αντικείμενο ανταγωνισμού. Δύσκολα θεμελιώνεται και διατηρείται η νομιμότητα της εξουσίας και υπάρχει πάντα η πιθανότητα να αντιστραφεί. Σε τέτοιου είδους ρευστά πολιτικά συστήματα θα αναμέναμε ένα ιδιαίτερο είδος πίστης σε πνευματικές δυνάμεις. Η μαύρη μαγεία, σε αντίθεση με τις κατάρες και την επίκληση των προγόνων, δεν έχει κανένα εσωτερικό μηχανισμό προστασίας ενάντια στις καταχρήσεις της. Η κοσμολογία των Lugbara, για παράδειγμα, κυριαρχείται από την ιδέα ότι οι πρόγονοι υπερασπίζονται τις αξίες της μονογραμμικής ομάδας καταγωγής. Η ισραηλίτικη κοσμολογία κυριαρχείτο από την ιδέα περί δικαιοσύνης του Ιεχωβά. Και οι δύο αυτές πηγές δύναμης στηρίζονται στην παραδοχή ότι κανείς δεν μπορεί να τις εξαπατήσει ή να τις καταχραστεί. Αν ένας κάτοχος αξιώματος καταχραστεί τη δύναμή του τότε η πνευματική υποστήριξη που απολάμβανε, αποσύρεται. Αντιθέτως, η μαύρη μαγεία αποτελεί ουσιαστικά μια μορφή ελεγχόμενης και συνειδητής δύναμης, η οποία είναι ανοιχτή στην κατάχρηση. Στους πολιτισμούς της Κεντρικής Αφρικής, όπου ακμάζουν οι ιδέες περί μαύρης μαγείας, αυτή η μορφή πνευματικής δύναμης αναπτύσσεται μέσα από ένα ιατρικό ιδίωμα. Είναι ελεύθερα διαθέσιμη. Οποιοσδήποτε μπαίνει στον κόπο να αποκτήσει τη δύναμη της μαύρης μαγείας, μπορεί να τη χρησιμοποιήσει. Από μόνη της είναι ηθικά και κοινωνικά ουδέτερη και δεν εμπεριέχει καμία αρχή προστασίας από την κατάχρησή της. Λειτουργεί *ex opere operato*, το ίδιο αποτελεσματικά, άσχετα με το αν οι προθέσεις εκείνου που την ασκεί είναι αγαθές ή ανήθικες. Όταν η ιδέα της πνευματικής δύναμης σ' ένα πολιτισμό εκφράζεται μέσα από ένα ιατρικό ιδίωμα, τότε εκείνος που

καταχράται το αξίωμά του και εκείνος που βρίσκεται στα διάκενα της δομής έχουν την ίδια πρόσβαση στο ίδιο είδος πνευματικών δυνάμεων με τον αρχηγό της μονογραμμικής ομάδας καταγωγής ή του χωριού. Έπεται, λοιπόν, ότι όταν η μαύρη μαγεία είναι διαθέσιμη σε οποιονδήποτε επιθυμεί να την έχει, τότε το ίδιο διαθέσιμες και ανοιχτές στον ανταγωνισμό είναι και οι θέσεις πολιτικού ελέγχου. Σ' αυτές τις κοινωνίες δεν υπάρχει σαφής διάκριση ανάμεσα στη νόμιμη εξουσία, στην κατάχρηση της εξουσίας και στην παράνομη ανταρσία.

Οι μαγικές αυτές δοξασίες στην Κεντρική Αφρική, από τα δυτικά μέχρι τα ανατολικά, από το Κονγκό μέχρι τη λίμνη Nyasa, δέχονται ότι οι κακόβουλες πνευματικές δυνάμεις της μαύρης μαγείας είναι διαθέσιμες σε όλους. Κατ' αρχήν, οι δυνάμεις αυτές απονέμονται στους επικεφαλής των μητρογραμμικών ομάδων καταγωγής και αναμένεται να χρησιμοποιηθούν από αυτούς που κατέχουν την εξουσία ενάντια στους εξωτερικούς εχθρούς. Αναμένεται γενικότερα ότι ο πρεσβύτερος μπορεί να στρέψει τις δυνάμεις του ενάντια στους ακόλουθούς του και τους συγγενείς του, και στην περίπτωση που είναι δυσάρεστος ή κακός, πιστεύεται ότι ο θάνατός τους πιθανόν να οφείλεται σ' αυτόν. Κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να υποβιβαστεί από το ανώτερο αξίωμα τού πρεσβυτέρου, να εξευτελιστεί, να εκδιωχθεί ή να υποστεί τη δοκιμασία του δηλητηρίου (Van Wing: 359-60; Kopytoff: 90). Τότε κάποιος άλλος ανταγωνιστής θα αναλάβει τον επίσημο ρόλο του, επιχειρώντας να τον ασκήσει με μεγαλύτερη σύνεση. Τέτοιες δοξασίες, όπως προσπάθησα να δείξω στη μελέτη μου για τους Lele, αντιστοιχούν σε ένα κοινωνικό σύστημα στο οποίο η εξουσία είναι ασαφώς καθορισμένη και έχει μικρή πραγματική ισχύ (1963). Ο Marwick, όσον αφορά σε παρόμοιες δοξασίες στους Cewa, υποστήριξε ότι δρουν

απελευθερωτικά, δεδομένου ότι οποιοσδήποτε νεαρός άντρας θα μπορούσε ενδεχομένως να κατηγορήσει για μαύρη μαγεία ένα γηραιότερο, αντιδραστικό κάτοχο ενός αξιώματος, για το οποίο ο νεαρός φαίνεται να κατέχει τα προσόντα για να το καταλάβει, αφού πρώτα κατορθώσει να απομακρύνει το γηραιότερο εμπόδιο (1952). Οι δοξασίες σχετικά με τη μαύρη μαγεία λειτουργούν πράγματι ως εργαλεία για την ατομική προώθηση, εξασφαλίζουν συνάμα η κλίμακα προαγωγής να είναι μικρή και ασταθής.

Το γεγονός ότι οποιοσδήποτε μπορεί να οικειοποιηθεί τη δύναμη της μαύρης μαγείας και ότι διατίθεται προς χρήση ενάντια ή προς όφελος της κοινωνίας, μας οδηγεί στην ανάγκη μιας νέας ταξινόμησης των πνευματικών δυνάμεων. Διότι, στην Κεντρική Αφρική η μαύρη μαγεία αποτελεί συχνά αναγκαίο κτήμα των αξιωμάτων. Ο αδερφός της μητέρας πρέπει να είναι γνώστης της μαύρης μαγείας ούτως ώστε να μπορεί να μάχεται τους αντίπαλους μάγους και να προστατεύει τους προγόνους του. Η ικανότητα αυτή είναι δίκοπο μαχαίρι, καθώς εάν τη χρησιμοποιήσει απερίσκεπτα κινδυνεύει να καταστραφεί. Επομένως, υπάρχει πάντα η πιθανότητα, ακόμα και η προσδοκία, κάποιος αξιωματούχος να μην εκπληρώσει το ρόλο του αξιόπιστα. Η αντίληψη αυτή δρα ως ελεγκτικός παράγοντας στη χρήση της κοσμικής εξουσίας. Αν ένας αρχηγός των Ccwa ή των Lele δεν είναι πια δημοφιλής, τότε οι δοξασίες σχετικά με τη μαύρη μαγεία παρέχουν μια λύση, επιτρέποντας στους υπηκόους του να απαλλαγούν από αυτόν. Υπό αυτό το πρίσμα προσλαμβάνω τις δοξασίες σχετικά με το πνεύμα Tsav στους Tiv, που χρησιμεύει ως μέσο ελέγχου και επικύρωσης της εξουσίας του πρεσβύτερου της ομάδας κοινής καταγωγής (Bohannan). Συνεπώς, η μαύρη μαγεία που διατίθεται ελεύθερα συνιστά μια μορφή πνευματικής δύναμης προδιατεθειμένη προς την αποτυχία. Έχουμε να κάνουμε με μια επαναταξινόμηση των πνευματικών δυνάμεων όπου η μαύρη μαγεία και η μαγγανεία τοποθετούνται στην ίδια κατηγορία. Όπως είδαμε και οι δοξασίες περί μαγγανείας συνδέονται με την αποτυχία στην ανάληψη ενός ρόλου και την τιμωρία της. Αλλά, οι περί μαγγανείας δοξασίες αναφέρονται στην αποτυχία των μη δομημένων, ενδιάμεσων ρόλων ενώ οι περί μαύρης μαγείας δοξασίες στην αποτυχία των επίσημων ρόλων. Το όλο πρότυπο, κατά το οποίο οι πνευματικές δυνάμεις συσχετίζονται με τη δομή, καθίσταται πιο συνεπές αν αντιπαρατάξουμε τις δυνάμεις που τείνουν προς την αποτυχία με εκείνες που τείνουν προς την επιτυχία.

Οι Τευτονικές αντιλήψεις για την *Τύχη* και κάποιες μορφές της *baraka* και του *mana* αποτελούν δοξασίες με κλίση προς την επιτυχία, σε αντίθεση με τη μαύρη μαγεία που τείνει προς την αποτυχία. Το *mana* και η ισλαμική *baraka* δεν συνδέονται με τις προθέσεις τού κατόχου του αξιώματος. Είναι, ή επικίνδυνες δυνάμεις για κακό ή αγαθές δυνάμεις για το καλό. Υπάρχουν αρχηγοί και πρίγκιπες που ασκούν *mana* ή *baraka*, με τους οποίους ακόμα και η παραμικρή επαφή αποκτά την αξία ευλογίας και εγγυάται την επιτυχία, ενώ η παρουσία τους και μόνο επηρεάζει την έκβαση μιας μάχης. Οι δυνάμεις αυτές, όμως, δεν είναι πάντα καλά παγιωμένες στο περίγραμμα τού κοινωνικού συστήματος. Ενίοτε η *baraka* είναι μια ελεύθερα διακινούμενη αγαθοποιός δύναμη και ενεργεί ανεξάρτητα από την επίσημη κατανομή της εξουσίας στο εσωτερικό μιας κοινωνίας.

Όταν μια τέτοια ελεύθερα μεταδιδόμενη ευεργετική δύναμη παίζει σημαντικό ρόλο στις πεποιθήσεις των ανθρώπων, θα πρέπει να αναμένουμε είτε ότι η επίσημη εξουσία είναι αδύναμη ή ασαφώς ορισμένη, είτε ότι για τον ένα ή τον άλλο λόγο, η πολιτική δομή έχει εξουδετερωθεί με αποτέλεσμα οι δυνάμεις ευλογίας να μην εκπέμπονται πλέον από τα σημεία-κλειδιά της δομής.

Ο I.M. Lewis μας παρέχει ένα παράδειγμα μιας μη ιεροποιημένης κοινωνικής δομής. Στη Σομαλία υπάρχει μια γενική διάκριση στη σκέψη ανάμεσα στην κοσμική και την πνευματική δύναμη (1963). Στο πλαίσιο των κοσμικών σχέσεων η εξουσία απορρέει από την αγωνιστική ισχύ στη μάχη και οι Σομαλοί είναι μαχητικοί και ανταγωνιστικοί. Η πολιτική δομή αποτελεί ουσιαστικά ένα πολεμικό σύστημα όπου το δίκαιο είναι η ισχύς. Στη θρησκευτική σφαίρα, όμως, οι Σομαλοί είναι Μουσουλμάνοι και καταδικάζουν τις διαμάχες στο εσωτερικό της κοινότητας. Οι βαθιές ριζωμένες αυτές πεποιθήσεις αίρουν την τελετουργοποίηση της κοινωνικής δομής με αποτέλεσμα οι Σομαλοί να μη θεωρούν ότι οι θεϊκές ευλογίες ή οι κίνδυνοι απορρέουν από τους εκπροσώπους της. Η θρησκεία δεν αντιπροσωπεύεται από τους πολεμιστές αλλά από τους ανθρώπους του Θεού. Αυτοί οι άγιοι άνθρωποι, θρησκευτικοί και νομικοί ειδήμονες, μεσολαβούν ανάμεσα στους ανθρώπους και το Θεό και δεν αναμειγνύονται παρά απρόθυμα στην πολεμική δομή της κοινωνίας. Ως άνθρωποι του Θεού, τους αποδίδεται πνευματική δύναμη. Έπεται ότι η ευλογία τους (*baraka*) είναι τόσο ισχυρότερη όσο πιο ταπεινοί, φτωχοί και αδύναμοι είναι.

Αν το επιχείρημα αυτό ισχύει θα πρέπει να εφαρμόζεται και σε άλλους εξισλαμισμένους λαούς, των οποίων η κοινωνική οργάνωση βασίζεται σε βίαιες εσωτερικές συγκρούσεις. Ωστόσο οι Βέρβεροι του Μαρόκου παρουσιάζουν μια παρόμοια κατανομή των πνευματικών δυνάμεων δίχως την αντίστοιχη θεολογική αιτιολόγηση. Ο καθηγητής Gellner μου επισημαίνει ότι στους Βερβέρους δεν υφίσταται η αντίληψη ότι το να πολεμούν στο εσωτερικό της μουσουλμανικής κοινότητας είναι καταδικαστέο. Εξάλλου, σε όλα τα ανταγωνιστικά κατατμημένα πολιτικά συστήματα, οι αρχηγοί των πολεμικών παρατάξεων θεωρούνται ότι κατέχουν λιγότερες

πνευματικές δυνάμεις από ό,τι ορισμένα πρόσωπα που βρίσκονται στα ενδιάμεσα σημεία των πολιτικών συνασπισμών. Θα πρέπει να δούμε τον άγιο άνθρωπο των Σομαλών ως το αντίστοιχο του Ιερέα του Ναού της Γης, στην περίπτωση των Tallensi και του Ανθρώπου της Γης των Nuer. Το παράδοξο όσον αφορά στην απόδοση πνευματικής δύναμης στους σωματικά αδύναμους, εξηγείται βάσει της κοινωνικής δομής και όχι βάσει του εκάστοτε τοπικού δόγματος που την δικαιολογεί (Fortes and Evans-Pritchard, 1940: 22).

Σε αυτήν τη μορφή, η *baraka* είναι κάτι σαν το αντίστροφο τής μαγγανείας. Αποτελεί μια δύναμη που δεν ανήκει στην επίσημη πολιτική δομή αλλά κυκλοφορεί μεταξύ των επιμέρους τμημάτων της δομής. Όπως οι κατηγορίες για μαγγανεία ενισχύουν τη δομή, έτσι και οι άνθρωποι που εντάσσονται στη δομή προσπαθούν να χρησιμοποιήσουν τη *baraka*. Όπως η μαγγανεία και η μαύρη μαγεία, η ύπαρξη και η ισχύς της *baraka* αποδεικνύεται εμπειρικά, εκ των υστέρων. Ο μαγγανευτής (ή ο μάγος) αποκαλύπτεται, όταν συμβαίνει μια συμφορά σε κάποιον για τον οποίο τρέφει συναισθήματα μνησικακίας. Η συμφορά υποδηλώνει ότι υπήρξε μαγγανεία. Η γνωστή σε όλους μνησικακία καταδεικνύει τον πιθανό μαγγανευτή. Η φήμη του ότι εμπλέκεται συνεχώς σε καβγάδες στρέφουν ουσιαστικά τις κατηγορίες εναντίον του. Και η *baraka* αναγνωρίζεται εμπειρικά εκ των υστέρων. Μια μεγάλη καλοτυχία μαρτυρεί την παρουσία της εντελώς απροσδόκητα (Westermarck, I, κεφ. II). Η φήμη ενός άγιου ανθρώπου για την ευλάβεια και τη γνώση του προσελκύει το ενδιαφέρον πάνω του. Όπως και το κακό όνομα του μαγγανευτή, θα αποκτήσει ακόμη χειρότερη φήμη με κάθε κακοτυχία που πλήττει τους γείτονές του, έτσι και το καλό όνομα του αγίου ενισχύεται με κάθε καλότυχο συμβάν. Το φαινόμενο της χιονοστιβάδας ισχύει και στις δύο περιπτώσεις.

Οι δυνάμεις που κλίνουν προς την αποτυχία χαρακτηρίζονται από αρνητική ανάδραση: αν κάποιος που τις κατέχει προσπαθήσει να ξεπεράσει τα εσκαμμένα, η κατηγορία εναντίον του τον επαναφέρει στην τάξη. Ο φόβος της κατηγορίας δρα σαν θερμοστάτης για όλους προτού εκδηλωθούν οι διαμάχες. Αποτελεί έναν μηχανισμό ελέγχου. Από την άλλη, οι δυνάμεις που έχουν κλίση προς την επιτυχία χαρακτηρίζονται ενίοτε από θετική ανάδραση. Θα μπορούσαν να αυξάνονται μέχρι εκρήξεως. Όπως η μαγγανεία έχει αποκαλεστεί θεσμοθετημένη ζήλεια, έτσι και η *baraka* θα μπορούσε να χαρακτηριστεί θεσμοθετημένος θαυμασμός. Γι' αυτό και σ' ένα ελεύθερα ανταγωνιστικό σύστημα μπορεί να αυτοεπικυρώνεται. Βρίσκεται στην πλευρά των ισχυρών ταγμάτων. Δοκιμασμένη εμπειρικά από την επιτυχία, ελκύει οπαδούς κερδίζοντας έτσι ακόμη περισσότερη επιτυχία. «Ουσιαστικά οι άνθρωποι αποκτούν *baraka* με το να θεωρούνται ότι κατέχουν *baraka*» (Gellner 1962).

Θα πρέπει να αποσαφηνίσω, ότι δεν θεωρώ ότι η *baraka* είναι πάντα διαθέσιμη στα αντίπαλα μέλη των φυλετικών συστημάτων. Πρόκειται για μια ιδέα περί δύναμης η οποία ποικίλλει ανάλογα με τις πολιτικές συνθήκες. Σ' ένα αυταρχικό σύστημα μπορεί να εκπορεύεται από τους κατόχους της εξουσίας και να επικυρώνει την καθιερωμένη θέση του προς απογοήτευση των εχθρών τους. Έχει, όμως, και τη δυνατότητα να ανατρέπει τις ιδέες περί εξουσίας, περί καλού και κακού, αφού ή μοναδική της απόδειξη βρίσκεται στην επιτυχία της. Ο κάτοχος της *baraka* δεν υπόκειται στους ίδιους ηθικούς περιορισμούς με τους υπόλοιπους (Westermarck I: 198). Το ίδιο ισχύει και για το *mana* και την τύχη. Μπορεί να βρίσκονται στην πλευρά της καθιερωμένης εξουσίας ή στην πλευρά του καιροσκοπισμού. Ο Raymond Firth, συμπεραίνει ότι τουλάχιστον όσον αφορά στην περίπτωση των Tikopia, το *mana*

σημαίνει επιτυχία (1940). Στους Tikopia, το *mana* εκφράζει την εξουσία των κληρονομικών αρχηγών. Ο Firth αναρωτήθηκε κατά πόσο η δυναστεία θα κινδύνευε αν η βασιλεία του αρχηγού ήταν ατυχής και κατέληξε (ορθά, όπως αποδείχτηκε) ότι η αρχηγία ήταν αρκετά δυνατή για να αντέξει. Η κοινωνιολογία σε μικροκλίμακα έχει το τεράστιο πλεονέκτημα ότι μπορεί να διακρίνει ήρεμα αυτό που θα προκαλούσε σύγχυση σε μια ευρύτερη κλίμακα. Από την άλλη, αποτελεί μειονέκτημα να μπορεί να παρατηρήσει κανείς φαινόμενα της μακροκλίμακας. Ουσιαστικά, όλη η αποικιακή ανθρωπολογία πραγματοποιείται σε μικροκλίμακα. Αν το *mana* σημαίνει επιτυχία, τότε προσφέρεται για πολιτικό καιροσκοπισμό. Οι τεχνητές συνθήκες της αποικιακής ειρήνης μπορεί να είχαν συγκαλύψει αυτήν τη δυνατότητα σύγκρουσης και στάσης που συνεπάγονται οι δυνάμεις που κλίνουν προς την επιτυχία. Συχνά η ανθρωπολογία έχει υπάρξει αδύναμη στο πεδίο της πολιτικής ανάλυσης. Ενίοτε, αντί της ανάλυσης ενός πολιτικού συστήματος, προσφέρεται το αντίστοιχο ενός χάρτινου οικοδομήματος χωρίς ψεγάδι, δίχως συγκρούσεις ή υπολογισμό του συσχετισμού δυνάμεων. Κάτι τέτοιο, σίγουρα, συσκοτίζει την ερμηνεία. Θα βοηθούσε, ίσως, αν στρεφόμασταν σε ένα προ-αποικιακό παράδειγμα.

Η Τύχη για τους Τεύτονες προγόνους μας, όπως και οι καιροσκοπικές και αυτόνομες μορφές του *mana* και της *baraka*, φαίνεται κι αυτή να δρούσε αυτόνομα σε μια ρευστή ανταγωνιστική πολιτική δομή, στην οποία η κληρονομική εξουσία σχεδόν απουσίαζε. Τέτοιου είδους πεποιθήσεις μπορούν να προσαρμόζονται στις γρήγορες αλλαγές του συστήματος συμμαχιών και να επιφέρουν αλλαγές στις κρίσεις του τι είναι σωστό και λάθος.

Προσπάθησα να εξαντλήσω στο έπακρο τον παραλληλισμό ανάμεσα αφενός στις δυνάμεις που κλίνουν προς την επιτυχία και

αφετέρου στη μαγγανεία και τη μαύρη μαγεία, δυνάμεις που κλίνουν προς την αποτυχία και έχουν την ικανότητα να δρουν ανεξάρτητα από την κατανομή της εξουσίας. Άλλο ένα κοινό στοιχείο ανάμεσα στις δυνάμεις που κλίνουν προς την επιτυχία και τη μαγγανεία, είναι η ακούσια φύση τους:ένας άντρας ανακαλύπτει ότι έχει *baraka* λόγω των αποτελεσμάτων της. Πολλοί άνθρωποι μπορεί να είναι ευσεβείς και να ζουν εκτός του πολεμικού συστήματος, δεν έχουν όμως όλοι τους ισχυρή *baraka*. Το ίδιο ασυνείδητα μπορεί να ασκηθεί και το *mana*, ακόμη και από έναν ανθρωπολόγο, όπως διηγείται ο Raymond Firth, όταν μια υπέροχη ψαριά είχε αποδοθεί στο *mana* του. Τα έπη των Σκανδιναβών βρίθουν από περιπτώσεις κρίσεων που επιλύονται όταν κάποιος ανακαλύπτει ξαφνικά την Τύχη του ή ανακαλύπτει ότι η Τύχη του τον έχει εγκαταλείψει (Gronbech, τομ. I, κεφ. 4).

Άλλο ένα χαρακτηριστικό των δυνάμεων της επιτυχίας είναι ότι συχνά είναι μεταδοτικές. Μεταδίδονται υλικά. Οτιδήποτε έρθει σε επαφή με την baraka μπορεί να αποκτήσει *baraka*. Η Τύχη μεταδιδόταν εν μέρει και μέσω οικογενειακών κειμηλίων και θησαυρών. Στην περίπτωση που τα αντικείμενα αυτά άλλαζαν χέρια, τότε ακολουθούσε και η Τύχη. Υπό την έννοια αυτή, οι δυνάμεις αυτές ήταν σαν τη μιαρότητα, η οποία μεταδίδει τον κίνδυνο με την επαφή. Ωστόσο τα δυνάμει επικίνδυνα και καταστροφικά αποτελέσματα αυτών των δυνάμεων της επιτυχίας διαφέρουν από τη μιαρότητα, που ήταν προορισμένη να υπερασπίζει τα όρια του υπάρχοντος κοινωνικού συστήματος.

Για να ανακεφαλαιώσουμε, οι δοξασίες που αποδίδουν πνευματική δύναμη στα άτομα, δεν είναι ουδέτερες ή ελεύθερες από τα κυρίαρχα πρότυπα της κοινωνικής δομής. Αν κάποιες δοξασίες φαίνεται να κατανέμουν τις ελεύθερα διακινούμενες πνευματικές

δυνάμεις με τρόπο τυχαίο, μια πιο προσεχτική ματιά δείχνει ότι η κατανομή είναι συνεπής. Οι μόνες συνθήκες κάτω από τις οποίες οι πνευματικές δυνάμεις φαίνεται να ακμάζουν ανεξάρτητα από το επίσημο κοινωνικό σύστημα, είναι όταν κατ' εξαίρεση το ίδιο το σύστημα στερείται τυπικής δομής, όπου η νόμιμη εξουσία βρίσκεται συνεχώς υπό αμφισβήτηση ή όταν τα αντίπαλα στοιχεία ενός ακέφαλου πολιτικού συστήματος καταφεύγουν στη διαμεσολάβηση. Στην περίπτωση αυτή, οι βασικοί μνηστήρες της πολιτικής εξουσίας θα πρέπει να προσελκύσουν προς το μέρος τους εκείνους που κατέχουν την ελεύθερα διακινούμενη πνευματική δύναμη. Αναμφισβήτητα, επομένως, το κοινωνικό σύστημα θεωρείται ότι αναβλύζει δημιουργικές και ενισχυτικές δυνάμεις.

Ήρθε, λοιπόν, η στιγμή να ορίσουμε τη μιαρότητα. Δεχόμαστε ότι όλες οι πνευματικές δυνάμεις αποτελούν τμήμα του κοινωνικού συστήματος. Το εκφράζουν και παρέχουν τους θεσμούς για τη διαχείρισή του. Αυτό σημαίνει ότι η δύναμη του σύμπαντος συνδέεται τελικά με την κοινωνία, αφού τόσες αλλαγές της τύχης έχουν αφετηρία πρόσωπα που κατέχουν διάφορες κοινωνικές θέσεις. Υπάρχουν, όμως, και άλλοι κίνδυνοι που θα πρέπει να ληφθούν υπόψη, κίνδυνοι οι οποίοι ενεργοποιούνται συνειδητά ή μη συνειδητά, οι οποίοι δεν αποτελούν μέρος της ψυχής και δεν αποκτώνται με μύηση ή εκπαίδευση. Πρόκειται για τις δυνάμεις της μιαρότητας, οι οποίες είναι συνυφασμένες με τη δομή των ίδιων των ιδεών μιας κοινωνίας και οι οποίες τιμωρούν τη συμβολική αποσύνδεση όσων θα έπρεπε να είναι ενωμένα, ή τη συμβολική ένωση όσων έπρεπε να είναι κεχωρισμένα. Έπεται, λοιπόν, ότι η μιαρότητα αποτελεί ένα είδος κινδύνου που εμφανίζεται μόνον εκεί όπου τα όρια της δομής, κοσμικά ή κοινωνικά, είναι σαφώς καθορισμένα.

Ένα μιαρό πρόσωπο βρίσκεται πάντα εν αδίκω. Δεν βρίσκεται

στη σωστή θέση ή απλώς έχει περάσει κάποια οριακή γραμμή που δεν θα έπρεπε να είχε διασχίσει, και αυτή η μετατόπιση δημιουργεί κίνδυνο για κάποιον. Η μιαρότητα, σε αντίθεση με τη μαύρη μαγεία και τη μαγγανεία, αποτελεί μια ιδιότητα που οι άνθρωποι μοιράζονται με τα ζώα, δεδομένου ότι η μιαρότητα δεν είναι πάντα έργο του ανθρώπου. Η μιαρή πράξη μπορεί να διαπραχθεί σκόπιμα, η σκοπιμότητα όμως αυτή είναι άσχετη με το αποτέλεσμά της. Συνήθως προκύπτει από αμέλεια.

Ο ορισμός αυτός είναι ο καλύτερος που μπορώ να δώσω για τη συγκεκριμένη αυτή κατηγορία κινδύνων, οι οποίοι δεν αποτελούν δυνάμεις που κατέχουν οι άνθρωποι, απελευθερώνονται όμως από την ανθρώπινη δράση. Η δύναμη που ενέχει κίνδυνο για τους απρόσεκτους ανθρώπους, είναι προφανώς μια δύναμη που ενυπάρχει στη δομή των ιδεών, μια δύναμη χάρη στην οποία η δομή προστατεύει τον εαυτό της.

7
ΕΞΩΤΕΡΙΚΑ ΟΡΙΑ

Η ιδέα της κοινωνίας είναι μια ισχυρή εικόνα ικανή από μόνη της να ελέγχει ή να ωθεί τους ανθρώπους σε δράση. Η εικόνα αυτή έχει μορφή: έχει εξωτερικά όρια, περιθώρια, εσωτερική δομή. Το περίγραμμά της έχει τη δύναμη να επιβραβεύει τη συμμόρφωση και να απωθεί την επίθεση. Στο περιθώριο και στις μη δομημένες περιοχές της υπάρχει ενέργεια. Όλες οι ανθρώπινες εμπειρίες των δομών, των περιθωρίων ή των ορίων προσφέρονται ως σύμβολα της κοινωνίας.

Ο Van Gennep έδειξε πως το κατώφλι συμβολίζει την απαρχή της νέας κοινωνικής κατάστασης. Γιατί ο γαμπρός σηκώνει τη νύφη στα χέρια του πάνω από το κατώφλι; Γιατί το σκαλοπάτι, η δοκός και οι παραστάδες της πόρτας σχηματίζουν ένα πλαίσιο, το οποίο αποτελεί την καθημερινή αναγκαία προϋπόθεση της εισόδου στο σπίτι. Η καθημερινή συνήθεια της εισόδου στο σπίτι μέσα από μία πόρτα μπορεί να εκφράσει πάρα πολλά είδη εισόδου. Το ίδιο ισχύει για τα σταυροδρόμια και τις αψίδες, τις νέες εποχές, τα καινούρια ρούχα, κ.ο.κ. Καμία εμπειρία δεν είναι τόσο ευτελής ώστε να μην μπορεί να ενσωματωθεί σε μια τελετουργία και να αποκτήσει υψηλό νόημα. Όσο πιο προσωπική και οικεία είναι η πηγή του τελετουργικού συμβολισμού, τόσο πιο εύστοχο το μήνυμά του. Όσο περισσότερο ένα σύμβολο πηγάζει από το κοινό απόθεμα της ανθρώπινης εμπειρίας, τόσο ευρύτερη και θετικότερη η υποδοχή του.

Η δομή των ζωντανών οργανισμών είναι πιο κατάλληλη για να αναπαραστήσει τις σύνθετες κοινωνικές μορφές απ' ότι οι παραστάδες και τα ανώφλια. Έτσι, διαπιστώνουμε ότι οι θυσιαστήριες τελετές καθορίζουν το είδος του ζώου που θα χρησιμοποιηθεί, μικρό ή μεγάλο σε ηλικία, αρσενικό, θηλυκό ή ευνουχισμένο και ότι οι κανόνες αυτοί σηματοδοτούν διάφορες πτυχές της κατάστασης που επιβάλλει τη θυσία. Ο τρόπος σφαγής του ζώου είναι, επίσης, προκαθορισμένος. Οι Dinka, αν η θυσία προορίζεται για την αναίρεση μιας αιμομιξίας, κόβουν το ζώο κατά μήκος χωρίζοντας στα δύο τα γεννητικά του όργανα ενώ αν γιορτάζουν μια εκεχειρία τότε το κόβουν στη μέση· σε άλλες περιπτώσεις το φονεύουν με ασφυξία ή το ποδοπατούν μέχρι θανάτου. Ακόμη πιο άμεσος είναι ο συμβολισμός που σχετίζεται με το ανθρώπινο σώμα. Το σώμα αποτελεί ένα μοντέλο ικανό να αναπαραστήσει κάθε οριοθετημένο σύστημα. Τα όριά του μπορούν να αναπαραστήσουν κάθε απειλούμενο ή επισφαλές σύνορο. Το σώμα είναι μια περίπλοκη δομή. Οι λειτουργίες των διαφορετικών του μερών και οι μεταξύ τους σχέσεις παρέχουν μια πηγή συμβόλων για άλλες πολύπλοκες δομές. Είναι αδύνατον να ερμηνεύσουμε τις τελετουργίες που αφορούν στις σωματικές εκκρίσεις, στο μητρικό γάλα, στο σάλιο και σε άλλα παρόμοια, αν δεν είμαστε διατεθειμένοι να δούμε το σώμα ως σύμβολο της κοινωνίας και να θεωρήσουμε ότι οι δυνάμεις και οι κίνδυνοι που αποδίδονται στην κοινωνική δομή αναπαράγονται σε σμίκρυνση στο ανθρώπινο σώμα.

Εύκολα καταλαβαίνουμε ότι το σώμα ενός βοδιού προς θυσία αναπαριστά σχηματικά μια κοινωνική κατάσταση. Αλλά όταν προσπαθούμε να ερμηνεύσουμε τις τελετουργίες που έχουν σχέση με το ανθρώπινο σώμα με τον ίδιο τρόπο, η ψυχολογική παράδοση απομακρύνεται από την κοινωνία και επιστρέφει στο άτομο. Οι

δημόσιες τελετουργίες μπορεί να εκφράζουν δημόσια μελήματα όταν χρησιμοποιούν άψυχες παραστάδες ή θυσίες ζώων: αλλά οι δημόσιες τελετουργίες που τελούνται στο ανθρώπινο σώμα θεωρούνται ότι εκφράζουν προσωπικά και ιδιωτικά μελήματα. Αυτή η μετατόπιση της ερμηνείας, απλώς και μόνο επειδή η τελετουργία τελείται στο ανθρώπινο σώμα, δεν είναι βάσιμη. Από όσο γνωρίζω, το επιχείρημα δεν διατυπώθηκε ποτέ με τρόπο μεθοδικό. Οι υποστηρικτές του στηρίζονται απλώς σε παραδοχές που δεν έχουν αμφισβητηθεί και οι οποίες πηγάζουν από την έντονη ομοιότητα ανάμεσα σε ορισμένες τελετουργικές μορφές και τη συμπεριφορά των ψυχοπαθών ατόμων. Πρόκειται για την παραδοχή ότι, κατά κάποιον τρόπο, οι πρωτόγονοι πολιτισμοί αντιστοιχούν σε νηπιακά στάδια της ανάπτυξης της ανθρώπινης ψυχής. Συνεπώς, οι τελετουργίες αυτές ερμηνεύονται σάμπως να εκφράζουν τα ίδια μελήματα που κατακλύζουν το μυαλό των ψυχοπαθών ή των παιδιών.

Ας πάρουμε δύο σύγχρονες τάσεις που χρησιμοποιούν τους πρωτόγονους πολιτισμούς για να ενισχύσουν τις ψυχολογικές τους αναλύσεις. Αμφότερες, προέρχονται από μια μακρά παράδοση και είναι εξίσου παραπλανητικές καθώς δεν διασαφηνίζουν τη σχέση μεταξύ πολιτισμού και ατομικής ψυχής.

Το έργο του Bettelheim *Symbolic Wounds* είναι κυρίως μια ερμηνεία της περιτομής και των τελετών μύησης. Ο συγγραφέας επιχειρεί να χρησιμοποιήσει τις καθιερωμένες τελετουργίες των Αυστραλών και των Αφρικανών για να εξηγήσει ψυχολογικά φαινόμενα. Τον απασχολεί ιδιαίτερα να δείξει ότι οι ψυχαναλυτές υπερτόνισαν το φθόνο των κοριτσιών για το αντρικό φύλο ενώ παρέβλεψαν τη σημασία του φθόνου των αγοριών για το γυναικείο φύλο. Η ιδέα αυτή γεννήθηκε αρχικά στο μυαλό του την εποχή που μελετούσε ομάδες σχιζοφρενικών παιδιών που πλησίαζαν την

εφηβεία. Η ιδέα αυτή πιθανότητα είναι βάσιμη και σημαντική. Δεν έχω καμία πρόθεση, βέβαια, να κρίνω τις γνώσεις του γύρω από τη σχιζοφρένεια. Όταν, όμως, υποστηρίζει ότι οι τελετουργίες που έχουν ρητά σχεδιαστεί να προκαλέσουν αιμορραγία στα γεννητικά όργανα των αντρών στοχεύουν στην έκφραση του αρσενικού φθόνου για τις γυναικείες αναπαραγωγικές ικανότητες, ο ανθρωπολόγος οφείλει να διαμαρτυρηθεί, διότι πρόκειται για μια ανεπαρκή ερμηνεία μιας δημόσιας τελετουργίας. Κρίνεται ανεπαρκής, διότι είναι απλώς περιγραφική. Αυτό που σμιλεύεται στην ανθρώπινη σάρκα είναι μια εικόνα της κοινωνίας. Στις κατατμημένες σε ημιφύλια και τομείς φυλές που παραθέτει, όπως τους Murngin και τους Arunta, το πιθανότερο είναι οι δημόσιες τελετουργίες να έχουν ως αντικείμενο τη δημιουργία ενός συμβόλου της συμμετρίας των δύο μερών της κοινωνίας.

Το άλλο βιβλίο είναι το *Life Against Death*, όπου ο Brown συγκρίνει ρητά τον πολιτισμό του «αρχαϊκού ανθρώπου» με το δικό μας όσον αφορά στις νηπιακές και στις νευρωτικές φαντασιώσεις που φαίνονται να εκφράζουν. Οι κοινές παραδοχές που διέπουν τις δύο μελέτες για τον πρωτόγονο πολιτισμό ανάγονται στο Roheim (1925), σύμφωνα με τον οποίο ο πρωτόγονος πολιτισμός είναι αυτοπλαστικός*, ενώ ο δικός μας αλλοπλαστικός. Ο πρωτόγονος άνθρωπος προσπαθεί να εκπληρώσει τις επιθυμίες του μέσω του χειρισμού του ίδιου τού εαυτού του, εκτελώντας χειρουργικού τύπου τελετουργίες επάνω στο ίδιο του το σώμα προκειμένου να

* Οι όροι *αυτοπλαστικός* και *αλλοπλαστικός* είναι όροι ψυχαναλυτικοί που χαρακτηρίζουν δύο τύπους αντίδρασης ή προσαρμογής. Ο όρος αυτοπλαστικός συνίσταται στο μετασχηματισμό του οργανισμού και μόνο, ενώ ο όρος αλλοπλαστικός συνίσταται στο μετασχηματισμό του περιβάλλοντος (Σ.τ.Μ.).

καταστήσει τη φύση γόνιμη, τις γυναίκες υπάκουες, το κυνήγι επιτυχές. Στο σύγχρονο πολιτισμό, προσπαθούμε να εκπληρώσουμε τις επιθυμίες μας επενεργώντας απευθείας στο εξωτερικό περιβάλλον, με τα εντυπωσιακά τεχνικά αποτελέσματα που συνιστούν την πιο έντονη διαφορά ανάμεσα στους δύο τύπους πολιτισμού. Ο Bettelheim υιοθετεί αυτήν τη διάκριση μεταξύ των πολιτισμών που προσφεύγουν στην τελετουργία και αυτών που προσφεύγουν στην τεχνική. Υποθέτει, όμως, ότι ο πρωτόγονος πολιτισμός παράγεται από ανεπαρκείς, ανώριμες προσωπικότητες και ότι οι ψυχολογικές αδυναμίες του αγρίου ευθύνονται για τα πενιχρά τεχνικά του επιτεύγματα:

> «Αν οι προεγγράμματοι λαοί είχαν εξίσου περίπλοκες δομές προσωπικότητας όσο ο σύγχρονος άνθρωπος, εάν οι άμυνές τους ήταν εξίσου σύνθετες και η συνείδησή τους το ίδιο εκλεπτυσμένη και απαιτητική· αν η δυναμική διάδραση ανάμεσα στο εγώ, το υπερεγώ και το «αυτό» ήταν εξίσου περίπλοκη και το εγώ τους εξίσου προσαρμοσμένο να αντιμετωπίσει και να μεταβάλλει την εξωτερική πραγματικότητα – θα είχαν αναπτύξει εξίσου πολύπλοκες, αν και πιθανόν διαφορετικές, κοινωνίες. Ωστόσο, οι κοινωνίες τους παρέμειναν μικρές και σχετικά αναποτελεσματικές στην αντιμετώπιση του εξωτερικού περιβάλλοντος. Ίσως ένας λόγος γι' αυτό είναι η τάση τους να προσπαθούν να λύνουν τα προβλήματα με αυτοπλαστικούς μάλλον παρά με αλλοπλαστικούς χειρισμούς.»
>
> (: 87)

Ας επαναλάβουμε και πάλι, όπως πολλοί ανθρωπολόγοι πριν από εμάς, ότι τίποτε δεν μπορεί να στηρίξει την υπόθεση ότι ο πρωτόγονος πολιτισμός καθαυτός, είναι προϊόν ενός πρωτόγονου τύπου ατόμου, η προσωπικότητα του οποίου μοιάζει με την προσωπικότητα του παιδιού ή του νευρωτικού. Και ας προκαλέσουμε τους ψυ-

χολόγους να διατυπώσουν τη συλλογιστική στην οποία στηρίζεται μια τέτοια υπόθεση. Πίσω από το όλο επιχείρημα κρύβεται η αξιωματική παραδοχή ότι τα προβλήματα που επιδιώκουν να λύσουν οι τελετουργίες είναι προσωπικά, ψυχολογικά προβλήματα. Ο Bettelheim, μάλιστα, φτάνει στο σημείο να συγκρίνει τον πρωτόγονο τελετουργό με το παιδί που χτυπάει το κεφάλι του όταν απογοητεύεται. Η παραδοχή αυτή διατρέχει ολόκληρο το βιβλίο του.

Ο Brown διατυπώνει την ίδια υπόθεση αλλά η επιχειρηματολογία του είναι πιο επεξεργασμένη. Δεν θεωρεί ότι η κατάσταση του πρωτόγονου πολιτισμού προκύπτει από τα ατομικά προσωπικά χαρακτηριστικά: λαμβάνει υπ' όψη, δικαίως, τα αποτελέσματα του πολιτισμικού καθορισμού της ατομικής προσωπικότητας. Στη συνέχεια, όμως, εξετάζει το σύνολο του πολιτισμού σαν κάτι που στο σύνολό του μπορεί να συγκριθεί με ένα νήπιο ή ένα διανοητικά καθυστερημένο ενήλικα. Ο πρωτόγονος πολιτισμός καταφεύγει στη σωματική μαγεία για να εκπληρώσει τις επιθυμίες του. Ανήκει σε ένα στάδιο πολιτισμικής εξέλιξης αντίστοιχο με εκείνο του νηπιακού πρωκτικού ερωτισμού. Ξεκινώντας από το αξίωμα ότι η «νηπιακή σεξουαλικότητα είναι το αυτοπλαστικό αντιστάθμισμα για την απώλεια του Άλλου και η μετουσίωση είναι το αλλοπλαστικό αντιστάθμισμα για την απώλεια του Εαυτού» (: 170), ο Brown συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι ο «αρχαϊκός πολιτισμός» επιδιώκει τους ίδιους σκοπούς με τη νηπιακή σεξουαλικότητα, δηλαδή τη διαφυγή από τη σκληρή πραγματικότητα τής απώλειας, του αποχωρισμού και του θανάτου. Τα επιγράμματα είναι από τη φύση τους ασαφή. Αυτή είναι μια άλλη προσέγγιση του πρωτόγονου πολιτισμού, την οποία θα ήθελα να δω ολοκληρωμένα. Ο Brown, όμως, την αναπτύσσει εν συντομία μόνο, ως εξής:

> «Τον αρχαϊκό άνθρωπο τον απασχολεί το σύμπλεγμα του ευνουχισμού, το ταμπού της αιμομιξίας και η αποσεξουαλικοποίηση του πέους, δηλαδή η μεταβίβαση των γενετήσιων ενορμήσεων στην ανασταλμένη ως προς τους σκοπούς λίμπιντο που συντηρεί τα συστήματα συγγένειας στα οποία στηρίζεται η αρχαϊκή ζωή. Ο χαμηλός βαθμός μετουσίωσης που αντιστοιχεί στο χαμηλό επίπεδο τεχνολογίας σημαίνει, με βάση τους προηγούμενους ορισμούς μας, ένα πιο αδύναμο εγώ, ένα εγώ που δεν έχει ακόμα συμβιβαστεί (μέσω της άρνησης) με τις προγενετήσιες ενορμήσεις του. Το αποτέλεσμα είναι ότι όλες οι φαντασιακές επιθυμίες του νηπιακού ναρκισσισμού εκφράζονται σε μη μετουσιωμένη μορφή με αποτέλεσμα ο αρχαϊκός άνθρωπος να διατηρεί το μαγικό σώμα της παιδικής ηλικίας.»
>
> (: 298-9)

Οι φαντασιώσεις αυτές προϋποθέτουν ότι το ίδιο το σώμα μπορεί να εκπληρώσει τη βρεφική επιθυμία για ατέρμονη αυτοανανεούμενη ευχαρίστηση. Είναι μια φυγή από την πραγματικότητα, μια άρνηση να αντιμετωπισθεί η απώλεια, ο αποχωρισμός και ο θάνατος. Το εγώ αναπτύσσεται μετουσιώνοντας αυτές τις φαντασιώσεις. Υποτάσσει το σώμα, αρνείται την απεκκρητήρια μαγεία και στο βαθμό αυτό αντιμετωπίζει την πραγματικότητα. Η μετουσίωση, όμως, υποκαθιστά ένα άλλο σύνολο μη πραγματοποιήσιμων σκοπών και επιδιώξεων παρέχοντας στον εαυτό ένα άλλο είδος ψευδούς διαφυγής από την απώλεια, τον αποχωρισμό και το θάνατο. Έτσι καταλαβαίνω το όλο επιχείρημα. Όσο περισσότερα υλικά παρεμβάλλει η εξελιγμένη τεχνολογία ανάμεσα σε εμάς και την ικανοποίηση των βρεφικών επιθυμιών μας, τόσο περισσότερο ενεργοποιείται η μετουσίωση. Το αντίστροφο, όμως, φαίνεται αμφίβολο. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι όσο λιγότερο έχει αναπτυχθεί η υλική βάση του πολιτισμού μας, τόσο λιγότερο ενεργοποιείται η μετουσίωση; Ποια θα μπορούσε να είναι η ακριβής αναλογία ανάμεσα στη βρεφική

φαντασίωση και σ' έναν πρωτόγονο πολιτισμό που στηρίζεται στην πρωτόγονη τεχνολογία; Πώς το χαμηλό τεχνολογικό επίπεδο συνεπάγεται «ένα εγώ που ακόμη δεν έχει ακόμη συμβιβαστεί (μέσω της άρνησης) με τις γενετήσιες παρορμήσεις του;» Με ποια έννοια ένας πολιτισμός είναι πιο μετουσιωμένος από έναν άλλο;

Προφανώς, αυτά είναι τεχνικά ερωτήματα με τα οποία δεν μπορεί να καταπιαστεί ο ανθρωπολόγος. Υπάρχουν δύο σημεία, όμως, για τα οποία ο ανθρωπολόγος έχει κάτι να πει. Το ένα είναι κατά πόσον οι πρωτόγονοι πολιτισμοί πράγματι αρέσκονται στην απεκκριτήρια μαγεία. Η απάντηση σ' αυτό είναι: ασφαλώς Όχι. Το άλλο ερώτημα είναι κατά πόσον οι πρωτόγονοι πολιτισμοί φαίνεται να αναζητούν μια φυγή από την πραγματικότητα. Χρησιμοποιούν πράγματι τη μαγεία, απεκκριτήρια ή άλλης μορφής, για να αντισταθμίσουν μια αποτυχία σε εξωτερικούς τομείς δραστηριότητας; Και πάλι η απάντηση είναι Όχι.

Ας εξετάσουμε πρώτα το ζήτημα της απεκκριτήριας μαγείας. Οι πληροφορίες είναι διαστρεβλωμένες, καταρχάς, ως προς τη σημασία του σώματος σε σχέση με άλλα συμβολικά θέματα και, δεύτερον, ως προς τις θετικές ή αρνητικές στάσεις της πρωτόγονης τελετουργίας απέναντι στα σωματικά περιττώματα.

Ας απαντήσουμε πρώτα στο δεύτερο ζήτημα: η χρήση των περιττωμάτων και άλλων σωματικών εκκρίσεων στους πρωτόγονους πολιτισμούς είναι συνήθως ασύμβατη με τη θεματολογία των νηπιακών ερωτικών φαντασιώσεων. Όχι μόνο τα κόπρανα, κλπ., δεν αντιμετωπίζονται ως πηγή ικανοποίησης, αλλά η χρήση τους συνήθως καταδικάζεται. Η δύναμη που εδρεύει στις μεθοριακές περιοχές του σώματος όχι μόνο δεν θεωρείται εργαλείο επιθυμίας, αλλά σχεδόν πάντα πρέπει να αποφεύγεται. Δύο είναι οι βασικοί λόγοι για τους οποίους η πρόχειρη μελέτη της εθνογραφίας δημιουργεί

εσφαλμένες εντυπώσεις. Ο πρώτος είναι η προκατάληψη του πληροφορητή και ο δεύτερος η προκατάληψη του παρατηρητή.

Οι κακόβουλοι μάγοι υποτίθεται ότι χρησιμοποιούν τα σωματικά περιττώματα για τις δόλιες επιθυμίες τους. Υπό αυτήν την έννοια, η μαγεία των περιττωμάτων υπηρετεί πράγματι τις επιθυμίες του χρήστη της, αλλά οι πληροφορίες όμως που έχουμε για την μαύρη μαγεία προέρχονται συνήθως από τη σκοπιά του επικαλούμενου θύματος. Γλαφυρές περιγραφές της *materia medica* (ιατρική της ύλης) της μαύρης μαγείας εύκολα λαμβάνονται από τα υποτιθέμενα θύματα. Σπανιότερα, όμως, θα βρούμε συνταγολόγια επωδών που να έχουν υπαγορευθεί από δεδηλωμένους μάγους. Μπορεί να υποψιάζεται κανείς ότι οι άλλοι χρησιμοποιούν παράνομα εναντίον τους σωματικά περιττώματα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι οι πληροφορείς πιστεύουν ότι τα υλικά αυτά είναι διαθέσιμα για δική τους χρήση. Έτσι, ένα είδος οπτικής ψευδαίσθησης καθιστά συχνά αυτό που ανήκει στην αρνητική πλευρά του ισοζυγίου να εμφανίζεται στη θετική πλευρά.

Η προκατάληψη του παρατηρητή μεγεθύνει, επίσης, το βαθμό στον οποίο οι πρωτόγονοι πολιτισμοί χρησιμοποιούν τα σωματικά υπολείμματα στη μαύρη μαγεία. Για διάφορους λόγους, τους οποίους γνωρίζουν καλύτερα οι ψυχολόγοι, η παραμικρή αναφορά στη μαγεία των κοπράνων μοιάζει να κεντρίζει το ενδιαφέρον του αναγνώστη και να απορροφά την προσοχή του. Έτσι εισάγεται μια δεύτερη στρέβλωση. Όλος ο πραγματικός πλούτος και το εύρος του συμβολισμού αγνοείται ή ανάγεται σε μερικές σκατολογικές αρχές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της προκατάληψης είναι η ανάλυση του ίδιου του Brown για το μύθο του Κατεργάρη των Ινδιάνων Winnebago που αναφέραμε στο κεφάλαιο 3. Πρωκτικά θέματα ανακύπτουν μόνο δύο ή τρεις φορές στη μακρά πο-

ρεία των περιπετειών του Κατεργάρη. Παρέθεσα τη μία περίπτωση, όπου ο Κατεργάρης επιχειρεί να μεταχειριστεί τον πρωκτό του ως ξεχωριστό άτομο. Η εντύπωση του Brown για το μύθο είναι τόσο διαφορετική που στην αρχή νόμισα εσφαλμένα ότι, λόγω της ευρυμάθειάς του, παραπέμπει σε κάποια ακόμη παλαιότερη πηγή από εκείνην του Radin, καθώς γράφει ότι: «ο Κατεργάρης στις πρωτόγονες μυθολογίες περιβάλλεται από μια μη μετουσιωμένη και απροκάλυπτη πρωκτικότητα.»

Σύμφωνα με τον Brown, ο Κατεργάρης των Winnebago, που αποτελεί και μεγάλο πολιτισμικό ήρωα, «είναι ικανός με ένα βρώμικο κόλπο να δημιουργήσει τον κόσμο από κόπρανα, πηλό, λάσπη.» Αναφέρει ως παράδειγμα ένα επεισόδιο του μύθου όπου ο Κατεργάρης αψηφά την προειδοποίηση να μην φάει κάποιο βολβό που γεμίζει την κοιλιά του με αέρια, κάθε εξαγωγή των οποίων τον σηκώνει όλο και ψηλότερα. Ζητά από τους ανθρώπους να τον συγκρατήσουν, αλλά αντί να τους ευχαριστήσει για τις προσπάθειές τους να τον βοηθήσουν, τους σκορπά με μια τελευταία έκρηξη. Μάταια θα ψάξει κανείς την ιστορία, όπως τη διηγείται ο Radin, για την παραμικρή ένδειξη ότι η αφόδευση του Κατεργάρη είναι με οποιαδήποτε έννοια δημιουργική. Είναι, μάλλον, καταστροφική. Αν ψάξει κανείς το γλωσσάρι και την εισαγωγή του Radin, μαθαίνει ότι ο Κατεργάρης ούτε δημιούργησε τον κόσμο ούτε αποτελεί υπό οποιαδήποτε έννοια πολιτισμικό ήρωα. Ο Radin θεωρεί ότι το επεισόδιο αυτό χαρακτηρίζεται συνολικά από μια αρνητική ηθική, μια ηθική που ουσιαστικά συμφωνεί με την ιστορία της σταδιακής ανάπτυξης του Κατεργάρη σε κοινωνικό ον. Αυτά, λοιπόν, για την προκατάληψη σχετικά με τη διόγκωση της μαγείας των κοπράνων σπους πρωτόγονους πολιτισμούς.

Το επόμενο σημείο, που αφορά στις αναλογίες μεταξύ πολιτισμού και πρωκτικού ερωτισμού, θέτει το ερώτημα: υπό ποια έννοια οι πρωτόγονες κοινωνίες προσπαθούν να ξεφύγουν από τις πραγματικότητες του αποχωρισμού και της απώλειας. Μήπως προσπαθούν να αγνοήσουν την ενότητα ζωής και θανάτου; Αντιθέτως, η εντύπωσή μου είναι ότι οι τελετουργίες που αποδίδουν ρητά δύναμη στη φθαρτή ύλη είναι ακριβώς αυτές που καταβάλλουν τη μεγαλύτερη προσπάθεια να επιβεβαιώσουν τη φυσική πληρότητα της πραγματικότητας. Μακριά από το να χρησιμοποιούν σωματική μαγεία ως διαφυγή, οι πολιτισμοί που αναπτύσσουν ανοιχτά ένα συμβολισμό του σώματος, τον χρησιμοποιούν για να αντιμετωπίσουν την ανθρώπινη εμπειρία με όλους τους πόνους και τις απώλειες που συνεπάγεται. Με τέτοιου είδους θέματα αντιμετωπίζουν τα μεγάλα παράδοξα της ύπαρξης, όπως θα δείξω στο τελευταίο κεφάλαιο. Εδώ, απλώς θίγω το ζήτημα καθώς συνδέεται με την αναλογία προς τη νηπιακή ψυχολογία: παρόλο που η εθνογραφία στηρίζει την ιδέα ότι οι πρωτόγονοι πολιτισμοί μεταχειρίζονται την ακαθαρσία ως δημιουργική δύναμη, αυτό αντιφάσκει με την ιδέα ότι τα πολιτισμικά αυτά θέματα μπορούν να συγκριθούν με τις φαντασιώσεις της νηπιακής σεξουαλικότητας.

Για να αποκαταστήσουμε τις δύο αυτές στρεβλώσεις των γεγονότων, θα πρέπει να ταξινομήσουμε προσεκτικά τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία αποδίδονται δυνάμεις στη σωματική ακαθαρσία. Η σωματική ακαθαρσία μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην τελετουργία για καλό, όταν είναι στα χέρια εκείνων που έχουν τη δύναμη να ευλογούν. Στην εβραϊκή θρησκεία το αίμα θεωρείτο πηγή της ζωής και απαγορευόταν να το αγγίζουν εκτός από τις περιπτώσεις που ίσχυαν οι ιερές συνθήκες της θυσίας. Ενίοτε, το πτύσμα ατόμων σε θέσεις-κλειδιά θεωρείτο ότι έχει τη δύναμη να ευλογεί.

Ενίοτε πάλι, το πτώμα του προκατόχου παρέχει το υλικό για το χρίσμα του διαδόχου στη βασιλεία. Για παράδειγμα, το αποσυντεθειμένο πτώμα της τελευταίας βασίλισσας των Lovedu, στα όρη Drakensberg, χρησιμοποιείται για την παρασκευή αλοιφών που επιτρέπουν στη σημερινή βασίλισσα να ελέγχει τον καιρό (Krige: 273-4). Τα παραδείγματα αυτά μπορούν να πολλαπλασιαστούν. Επαναλαμβάνουν την ανάλυση του προηγούμενου κεφαλαίου για τις δυνάμεις που αποδίδονται στην κοινωνική ή στη θρησκευτική δομή με σκοπό την προστασία της. Το ίδιο ισχύει για τις σωματικές ακαθαρσίες ως τελετουργικό εργαλείο για την πρόκληση κακού. Μπορεί να αποδίδονται σε όσους κατέχουν θέσεις-κλειδιά για την προάσπιση της δομής ή σε κακόβουλους μάγους που καταχρώνται τη θέση τους στη δομή ή σε ξένους που επιτίθενται στα αδύναμα σημεία της δομής.

Τώρα, όμως, είμαστε έτοιμοι να προσεγγίσουμε το κεντρικό ζήτημα. Γιατί τα ανθρώπινα περιττώματα να είναι σύμβολο κινδύνου και εξουσίας; Γιατί θεωρείται ότι για να μυηθούν οι μάγοι πρέπει να χύσουν αίμα ή να διαπράξουν αιμομιξία ή ανθρωποφαγία; Γιατί, αφού μυηθούν, η τέχνη τους συνίσταται κυρίως στο χειρισμό δυνάμεων που πιστεύεται ότι ενυπάρχουν στα όρια του ανθρώπινου σώματος; Γιατί ειδικά τα μεθοριακά σημεία του σώματος να χαρακτηρίζονται από δύναμη και από κίνδυνο;

Καταρχάς, μπορούμε να αποκλείσουμε την ιδέα ότι οι δημόσιες τελετουργίες εκφράζουν κοινές νηπιακές φαντασιώσεις. Αυτές οι ερωτικές επιθυμίες, που το νήπιο ονειρεύεται, όπως λέγεται, να ικανοποιήσει μέσα στα όρια του σώματος, συνιστούν υποτίθεται κοινό στοιχείο του ανθρώπινου είδους. Συνεπώς, ο συμβολισμός του σώματος αποτελεί μέρος του κοινού αποθέματος συμβόλων, με βαθύ συγκινησιακό περιεχόμενο λόγω της εμπειρίας του

ατόμου. Οι τελετουργίες, όμως, αντλούν επιλεκτικά από αυτό το κοινό απόθεμα συμβόλων. Άλλες αναπτύσσονται εδώ, άλλες εκεί. Οι ψυχολογικές εξηγήσεις δεν είναι ικανές από τη φύση τους να ερμηνεύσουν αυτό που διαφέρει από πολιτισμό σε πολιτισμό.

Δεύτερον, όλα τα όρια είναι επικίνδυνα. Όταν αλλοιώνονται, μεταβάλλεται η μορφή της θεμελιώδους εμπειρίας. Κάθε δομή ιδεών είναι ευάλωτη στα όριά της. Είναι αναμενόμενο οι οπές του σώματος να συμβολίζουν τα ιδιαίτερα τρωτά του σημεία. Η ύλη που εξέρχεται από τα σημεία αυτά αποτελεί κατεξοχήν οριακή ύλη. Εκκρινόμενα, το σάλιο, το αίμα, το γάλα, τα ούρα, τα κόπρανα ή τα δάκρυα, διασχίζουν τα όρια τού σώματος. Το ίδιο ισχύει και με τα απορρίμματα του σώματος, το δέρμα, τα νύχια, τις τούφες μαλλιών, τον ιδρώτα. Είναι λάθος να θεωρούμε τα οριακά σημεία του σώματος διαφορετικά από τα άλλα οριακά σημεία. Δεν υπάρχει λόγος να υποθέτουμε ότι η σωματική και η συναισθηματική εμπειρία του ατόμου υπερτερεί της πολιτισμικής ή κοινωνικής του εμπειρίας. Έτσι ακριβώς εξηγείται γιατί οι διαφορετικές τελετουργίες ανά τον κόσμο χρησιμοποιούν διαφορετικές πλευρές του σώματος. Σε κάποια μέρη, η μιαρότητα της εμμηνόρρυσης θεωρείται θανάσιμος κίνδυνος, ενώ σε άλλα μέρη κάτι τέτοιο δεν ισχύει καθόλου (βλ. Κεφάλαιο 9). Σε κάποια μέρη η μιαρότητα του θανάτου αποτελεί καθημερινή ανησυχία, αλλού πάλι όχι. Σε κάποια μέρη τα περιττώματα είναι επικίνδυνα, αλλού αποτελούν απλώς ένα αστείο. Στην Ινδία, το μαγειρεμένο φαγητό και το σάλιο μιαίνονται εύκολα, ενώ οι Βουσμάνοι συγκεντρώνουν τους σπόρους του πεπονιού από το στόμα τους για να τους ψήσουν και να τους φάνε αργότερα (Marshall Thomas: 44).

Κάθε πολιτισμός έχει τους δικούς του ιδιαίτερους κινδύνους και προβλήματα. Σε ποια συγκεκριμένα σωματικά όρια αποδίδο-

νται δυνάμεις, εξαρτάται από την κατάσταση που καθρεφτίζεται στο σώμα. Φαίνεται ότι οι βαθύτεροι φόβοι και οι επιθυμίες μας βρίσκουν την έκφρασή τους με τρόπο πνευματώδη. Για να κατανοήσουμε τη σωματική μιαρότητα πρέπει να ανατρέξουμε στους κινδύνους που αναγνωρίζει η μια ή η άλλη κοινωνία και να διαπιστώσουμε σε ποια σωματικά θέματα αντιστοιχεί ο κάθε κίνδυνος.

Προσπαθώντας να αναγάγουν όλες τις συμπεριφορές στις ατομικές ανησυχίες των ατόμων για το σώμα τους, οι ψυχολόγοι απλώς κάνουν τη δουλειά τους.

> «Κάποιος παρατήρησε ειρωνικά για την ψυχανάλυση ότι το ασυνείδητο βλέπει σε κάθε κυρτό αντικείμενο ένα πέος και σε κάθε κοίλο αντικείμενο ένα αιδοίο ή έναν πρωκτό. Βρίσκω ότι η πρόταση αυτή περιγράφει σωστά τα γεγονότα.»
>
> (Ferenci, Sex *in Psychoanalysis*: 227, παράθεση από τον Brown)

Αν, όμως, καθήκον του κάθε τεχνίτη είναι να κάνει τη δουλειά του, οι κοινωνιολόγοι οφείλουν να αντιμετωπίζουν κάθε είδος αναγωγής με τη δική τους. Αν ισχύει ότι τα πάντα συμβολίζουν το σώμα (ακόμη περισσότερο και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο), το σώμα συμβολίζει τα πάντα. Ο συμβολισμός αυτός για τους ψυχολόγους είναι κεντρομόλος και οδηγεί πίσω στην εμπειρία που έχει ο εαυτός για το σώμα του. Ο κοινωνιολόγος δικαιολογείται να δοκιμάσει την αντίστροφη πορεία για να κατανοήσει καλύτερα την εμπειρία του εαυτού στην κοινωνία.

Εάν ο πρωκτικός ερωτισμός εκφράζεται στο πολιτισμικό επίπεδο, δεν σημαίνει ότι θα βρούμε έναν ολόκληρο πληθυσμό καθηλωμένο στον πρωκτικό ερωτισμό. Πρέπει να αναζητήσουμε τι είναι αυτό που κατέστησε δόκιμη οποιαδήποτε πολιτισμική αναλογία με τον πρωκτικό ερωτισμό. Η διαδικασία μοιάζει λίγο με την

ανάλυση του Freud για τους αστεϊσμούς. Προσπαθώντας να συνδέσει τη λεκτική μορφή με το γέλιο που προκαλεί, ανήγαγε μεθοδικά την ερμηνεία των αστεϊσμών σε ορισμένους γενικούς κανόνες. Αν και κανένας κωμικογράφος δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει τους κανόνες αυτούς για να επινοήσει αστεία, μας βοηθούν ωστόσο να καταλάβουμε τις πιθανές σχέσεις ανάμεσα στο γέλιο, στο ασυνείδητο και τη δομή των ιστοριών. Η αναλογία είναι αρκετά πειστική γιατί η μιαρότητα είναι σαν μια ανεστραμμένη μορφή χιούμορ. Δεν είναι αστείο, γιατί δεν μας διασκεδάζει. Αλλά η δομή τού συμβολισμού του, χρησιμοποιεί τη σύγκριση και τη διπλή σημασία, όπως η δομή ενός αστεϊσμού.

Τέσσερα είναι τα είδη κοινωνικής μιαρότητας που αξίζει να διακρίνουμε. Το πρώτο αφορά στον κίνδυνο που πιέζει τα εξωτερικά όρια· το δεύτερο στον κίνδυνο από την υπέρβαση των εσωτερικών διαχωριστικών γραμμών του συστήματος· το τρίτο στον κίνδυνο στα όρια των διαχωριστικών γραμμών. Το τέταρτο αφορά στον κίνδυνο από τις εσωτερικές αντιφάσεις, όταν κάποιες από τις βασικές παραδοχές αίρονται από κάποιες άλλες βασικές παραδοχές με αποτέλεσμα, σε ορισμένα σημεία, το σύστημα να φαίνεται ότι αντιμάχεται τον εαυτό του. Στο κεφάλαιο αυτό δείχνω πως χρησιμοποιείται ο συμβολισμός των ορίων του σώματος, σ' αυτό το μη χιουμοριστικό πνεύμα, για να εκφράσει τον κίνδυνο στα σύνορα της κοινότητας.

Η τελετουργική ζωή των Coorgs (Srinivas) δίνει την εντύπωση ενός λαού που βασανίζεται από το φόβο διείσδυσης επικίνδυνων ακάθαρτων ουσιών στο σύστημά του. Μεταχειρίζονται το σώμα σαν πολιορκημένη πόλη, όπου κάθε είσοδος και έξοδος ελέγχεται για κατασκόπους και προδότες. Ό,τι εξέρχεται από το σώμα δεν πρέπει να επιστρέψει ποτέ σε αυτό, αλλά να αποφεύγεται αυστη-

ρά. Η πιο επικίνδυνη μίανση προκαλείται όταν αυτό που κάποτε εξήλθε από το σώμα επανέλθει σ' αυτό. Ένας μικρός μύθος, ασήμαντος κατά τα άλλα, δικαιολογεί τόσα από τη συμπεριφορά και τον τρόπο σκέψης τους, που ο εθνογράφος αναγκάζεται να αναφερθεί σε αυτόν τρεις-τέσσερις φορές. Μια Θεά νίκησε τα δύο αδέρφιά της σε κάθε δοκιμασία δύναμης ή επιδεξιότητας. Αφού η πρωτοκαθεδρία στο μέλλον εξαρτιόταν από την έκβαση αυτών των αγώνων, αποφάσισαν να νικήσουν την αδελφή τους με δόλο. Την έβαλαν να βγάλει από το στόμα της τη ρίζα μπετέλ* που μασούσε για να δουν αν ήταν πιο κόκκινη από τη δική τους και μετά να την ξαναβάλει μέσα. Όταν συνειδητοποίησε ότι είχε φάει κάτι που ήταν νωρίτερα στο στόμα της και επομένως είχε μολυνθεί από το σάλιο, όσο και αν έκλαψε και θρήνησε, δέχτηκε τις πλήρεις συνέπειες της πτώσης της. Το λάθος ακύρωσε όλες τις προηγούμενες νίκες της και η αιώνια υπεροχή των αδελφών της κατοχυρώθηκε δικαιωματικά.

Οι Coorgs έχουν μία θέση στο σύστημα των ινδουιστικών καστών. Υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να μη θεωρούνται εξαίρεση ή ανωμαλία στην ινδουιστική Ινδία (Dumont και Pocock). Επομένως, αντιλαμβάνονται την κοινωνική θέση σύμφωνα με τα κριτήρια της καθαρότητας και της ακαθαρσίας, καθώς οι ιδέες αυτές εφαρμόζονται σε ολόκληρο το καθεστώς των καστών. Οι κατώτερες κάστες είναι οι πιο ακάθαρτες και οι ταπεινές τους υπηρεσίες επιτρέπουν στις ανώτερες κάστες να απαλλάσσονται από τις σωματικές ακαθαρσίες. Πλένουν τα ρούχα, κόβουν τα μαλλιά, ντύνουν τους νεκρούς, κ.ο.κ. Το όλο σύστημα αναπαριστά ένα σώμα που λειτουργεί σύμφωνα με τον καταμερισμό εργασίας, όπου το κεφάλι σκέ-

* Φύλλον του πιπεριού του βετελίου που αποτελεί ουσία προς μάσηση (Σ.τ.Μ.)

φτεται και προσεύχεται ενώ τα πιο περιφρονημένα μέλη απομακρύνουν τα απορρίμματα. Κάθε κοινότητα υποκάστας σε μια τοπική περιοχή έχει συνείδηση της σχετικής της θέσης στην κλίμακα της καθαρότητας. Από τη σκοπιά τού εγώ, το σύστημα της καθαρότητας της κάστας δομείται προς τα επάνω. Όσοι βρίσκονται επάνω από το εγώ είναι πιο καθαροί. Όλες οι θέσεις κάτω από το εγώ, όσο σχολαστικά και αν διακρίνονται μεταξύ τους, είναι για το ίδιο το εγώ, μιαρές. Έτσι, για κάθε εγώ μέσα στο σύστημα, η απειλητική μη-δομή, ενάντια στην οποία πρέπει να υψωθούν φραγμοί, βρίσκεται χαμηλότερα. Το θλιμμένο πνεύμα της μιαρότητας καθώς σχολιάζει τις σωματικές λειτουργίες συμβολίζει την κάθοδο στη δομή της κάστας μέσα από την επαφή με τα κόπρανα, το αίμα και τα πτώματα.

Οι Coorgs μοιράζονται με τις άλλες κάστες το φόβο για ό,τι βρίσκεται έξω και κάτω απ' αυτούς. Καθώς, όμως, ζούσαν στα ορεινά τους οχυρά, αποτελούσαν μια απομονωμένη κοινότητα που είχε μόνο περιστασιακές και ελεγχόμενες επαφές με το γύρω κόσμο. Γι' αυτούς, το μοντέλο των εισόδων και εξόδων του ανθρώπινου σώματος αποτελεί μια διπλά κατάλληλη συμβολική εστία των φόβων για τη μειονοτική τους θέση στην ευρύτερη κοινωνία. Η άποψή μου εδώ είναι ότι, όταν οι τελετουργίες εκφράζουν ανησυχία για τις οπές του σώματος, το κοινωνιολογικό ανάλογο αυτής της ανησυχίας είναι το μέλημα για την προστασία της πολιτικής και πολιτισμικής ενότητας μιας μειονοτικής ομάδας. Ιστορικά οι Ισραηλίτες ήταν ανέκαθεν μια μειονότητα που αντιμετώπιζε ισχυρές πιέσεις. Στις δοξασίες τους, όλες οι σωματικές εκκρίσεις ήταν μιαρές, το αίμα, το πύον, τα περιττώματα, το σπέρμα, κ.ο.κ. Τα απειλούμενα σύνορα του πολιτικού τους σώματος αντανακλώνται θαυμάσια στη φροντίδα τους για ακεραιότητα, ενότητα και αγνότητα του φυσικού σώματος.

Το ινδουιστικό σύστημα καστών αγκαλιάζει μεν όλες τις μειονότητες, αλλά αγκαλιάζει την καθεμιά τους ως διακριτή πολιτισμική υπο-ενότητα. Σε κάθε τόπο, κάθε υπο-κάστα ενδέχεται να αποτελεί μειονότητα. Όσο πιο καθαρό και υψηλό το καθεστώς της κάστας της, τόσο πιο μειονότητα θα είναι. Γι' αυτό λοιπόν, η αποστροφή στο άγγιγμα των πτωμάτων και των περιττωμάτων δεν εκφράζει απλώς την τάξη της κάστας στο σύστημα συνολικά. Η ανησυχία για τα οριακά σημεία του σώματος εκφράζει τον κίνδυνο που απειλεί την επιβίωση της ομάδας.

Το ότι η κοινωνιολογική προσέγγιση της μιαρότητας της κάστας είναι πολύ πιο πειστική από την ψυχαναλυτική προσέγγιση, γίνεται σαφές εάν εξετάσουμε την ιδιωτική στάση των Ινδών απέναντι στην αφόδευση. Στο τελετουργικό επίπεδο, γνωρίζουμε ότι το άγγιγμα των κοπράνων είναι βεβήλωση και ότι τα άτομα που καθαρίζουν τα αφοδευτήρια βρίσκονται στην έσχατη βαθμίδα της ιεραρχίας των καστών. Εάν ο κανόνας αυτός της μιαρότητας εξέφραζε προσωπικές ανησυχίες των Ινδών, θα αναμέναμε να είναι συγκρατημένοι και διακριτικοί σε σχέση με την πράξη της αφόδευσης. Νιώθει κανείς μεγάλη έκπληξη διαβάζοντας ότι η συνήθης στάση τους είναι μια χαλαρή αδιαφορία, σε τέτοιο βαθμό που τα πεζοδρόμια, οι βεράντες και οι δημόσιοι χώροι παραμένουν γεμάτα με σκόρπια κόπρανα, μέχρι να περάσει ο οδοκαθαριστής.

> «Οι Ινδοί αφοδεύουν παντού. Κυρίως αφοδεύουν δίπλα στις σιδηροδρομικές ράγες. Αλλά αφοδεύουν και στις παραλίες· αφοδεύουν στους δρόμους και ποτέ δεν προσπαθούν να κρυφτούν... Ποτέ δεν γίνεται λόγος γι' αυτές τις ανακούρκουδα καθισμένες μορφές – που μετά από κάποιο χρονικό διάστημα καταντούν για τον επισκέπτη τόσο αιώνιες και εμβληματικές όσο ο Σκεπτόμενος του Ροντέν· κανείς δεν γράφει ποτέ γι' αυτές· δεν αναφέρονται σε μυθιστορήματα ή ιστορίες· δεν εμφανίζονται σε ταινίες ή ντοκιμαντέρ. Αυτό μπορεί, ενδεχομένως, να θεωρηθεί ως τμήμα μιας θεμιτής πρόθεσης εξωραϊσμού των πραγμάτων. Αλλά η αλήθεια είναι ότι οι καθιστές αυτές φιγούρες είναι αόρατες για τους Ινδούς, ίσως μάλιστα να αρνούνται με πλήρη ειλικρίνεια και την ύπαρξή τους.»
>
> (Naipaul, κεφάλαιο 3)

Αντί για ένα στοματικό ή πρωκτικό ερωτισμό, είναι πιο πειστικό να υποστηριχθεί ότι η μιαρότητα της κάστας δεν αντιπροσωπεύει τίποτε άλλο πέρα από αυτό που ισχυρίζεται. Είναι ένα συμβολικό σύστημα που βασίζεται στην εικόνα του σώματος και ενδιαφέρεται πρωτίστως για τη ρύθμιση της κοινωνικής ιεραρχίας.

Αξίζει να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα της Ινδίας για να αναρωτηθούμε γιατί το σάλιο και οι εκκρίσεις των γεννητικών οργάνων έχουν μεγαλύτερη μιαρή αξία απ' ό,τι τα δάκρυα. Αν μπορώ να πιω τα δάκρυά του με πάθος, έγραψε ο Ζαν Ζενέ, γιατί όχι και την τόσο διαυγή σταγόνα στην άκρη της μύτης του; Μπορούμε σ' αυτό να απαντήσουμε το εξής: πρώτον, ότι οι ρινικές εκκρίσεις δεν είναι τόσο διαφανείς όσο τα δάκρυα. Θυμίζουν περισσότερο μελάσα παρά νερό. Τα πυκνά δάκρυα που αργοκυλούν από τα μάτια δεν προσφέρονται για ποίηση περισσότερο από ότι τα ρινικά εκκρίματα. Ωστόσο, είναι αλήθεια ότι τα διάφανα δάκρυα που ρέουν άφθονα είναι όντως υλικό ρομαντικής ποίησης: δεν μιαίνουν. Κι αυτό, διότι τα δάκρυα συνδέονται κατά τρόπο φυσικό με το συμβολισμό της απόπλυσης. Τα δάκρυα είναι σαν ποταμοί κινούμενου νεροού. Εξαγνίζουν, καθαρίζουν, ξεπλένουν τα μάτια, επομένως πώς είναι δυνατόν να μιαίνουν; Αλλά, ακόμη πιο σημαντικό, τα δάκρυα δεν συνδέονται με τις σωματικές λειτουργίες της χώνεψης ή της αναπαραγωγής. Γι' αυτό, η ικανότητά τους να συμβολίσουν τις κοινωνικές σχέσεις και διαδικασίες είναι περιορισμένη. Αυτό γί-

νεται φανερό εξετάζοντας τη δομή των καστών. Αφού η θέση στην ιεραρχία της καθαρότητας μεταβιβάζεται βιολογικά, η σεξουαλική συμπεριφορά είναι σημαντική για τη διατήρηση της καθαρότητας της κάστας. Για το λόγο αυτό, στις ανώτερες κάστες, η μιαρότητα των ορίων εστιάζεται κυρίως στη σεξουαλικότητα. Η κάστα του κάθε ατόμου καθορίζεται από τη μητέρα του γιατί, αν και η ίδια μπορεί να έχει περάσει σε ανώτερη κάστα μέσω του γάμου της, τα παιδιά της παίρνουν την κάστα τους από την ίδια. Επομένως, οι γυναίκες αποτελούν την πύλη εισόδου στην κάστα. Η καθαρότητα της γυναίκας διαφυλάσσεται προσεκτικά και οι γυναίκες που έρχονται σε σεξουαλική επαφή με άντρες κατώτερης κάστας τιμωρούνται σκληρά. Η αντρική σεξουαλική καθαρότητα δεν έχει τις ίδιες συνέπειες. Γι' αυτό, η αντρική ελευθερομιξία έχει μικρότερη σημασία. Μια απλή τελετουργική απόλουση αρκεί για να εξαγνίσει έναν άντρα από τη σεξουαλική του επαφή με μια γυναίκα κατώτερης κάστας. Ωστόσο, η σεξουαλικότητά του δεν απαλλάσσεται εντελώς από το βάρος της ανησυχίας που συνδέεται με τη μιαρότητα των σωματικών ορίων. Σύμφωνα με μια ινδουιστική δοξασία, το σπέρμα έχει μια ιερή ποιότητα που δεν πρέπει να σπαταλιέται. Σ' ένα διεισδυτικό δοκίμιο για τη γυναικεία καθαρότητα στην Ινδία (1963), ο Yalman αναφέρει:

> «Αν και η καθαρότητα της κάστας πρέπει να προστατεύεται όσον φορά στις γυναίκες, ενώ στους άντρες επιτρέπεται πολύ μεγαλύτερη ελευθερία, είναι φυσικά καλύτερο για τους άντρες να μην σπαταλούν την ιερή ποιότητα που εμπεριέχει το σπέρμα τους. Είναι γνωστό ότι παροτρύνονται να αποφεύγουν όχι μόνο τις γυναίκες κατώτερης κάστας αλλά όλες τις γυναίκες (Carstairs 1956, 1957 Gough 1956). Γιατί η απώλεια του σπέρματος συνιστά ταυτόχρονα απώλεια της ισχυρής αυτής ουσίας... είναι καλύτερο να μην πλαγιάζουν καθόλου με γυναίκες.»

Τόσο η αντρική όσο και η γυναικεία φυσιολογία μπορούν να παρομοιαστούν με ένα αγγείο, τα ζωτικά υγρά του οποίου δεν πρέπει να χυθούν ή να νοθευτούν. Οι γυναίκες ορθά θεωρούνται ως, κυριολεκτικά, η είσοδος μέσω της οποίας μπορεί να νοθευτεί το αγνό περιεχόμενο. Οι άντρες, πάλι, είναι οι πόροι μέσα από τους οποίους η πολύτιμη ουσία μπορεί να διαρρεύσει και να χαθεί αποδυναμώνοντας έτσι όλο το σύστημα.

Συχνά, στα σεξουαλικά παραπτώματα, εφαρμόζονται δύο ηθικά μέτρα και σταθμά. Σ' ένα πατρογραμμικό σύστημα καταγωγής η σύζυγος αποτελεί την πύλη εισόδου στην ομάδα. Σε αυτήν την ομάδα κατέχει θέση ανάλογη με αυτήν της αδερφής στην ινδουιστική κάστα. Μέσω της μοιχείας της συζύγου, το μιαρό αίμα εισέρχεται στην ομάδα καταγωγής. Έτσι, ο συμβολισμός του ελαττωματικού αγγείου ταιριάζει λογικά πιο πολύ στις γυναίκες από ό,τι στους άνδρες.

Αν θεωρήσουμε την τελετουργική προστασία των οπών του σώματος ως ένα συμβολισμό των κοινωνικών φόβων για τις εισόδους και εξόδους, η καθαρότητα του μαγειρεμένου φαγητού καθίσταται σημαντική. Παραθέτω ένα απόσπασμα πάνω στη δυνατότητα του μαγειρεμένου φαγητού να είναι μιασμένο και να μεταδίδει τη μιαρότητα (από ένα ανυπόγραφο κριτικό άρθρο για το *Pure and Impure*, *Contributions to Indian Sociology*, **III**, Ιούλιος 1959: 37):

> «Όταν κάποιος χρησιμοποιεί ένα αντικείμενο, αυτό γίνεται μέρος του εαυτού του, μετέχει του εαυτού του. Έτσι, η ιδιοποίηση αυτή είναι αναμφίβολα εντονότερη στην περίπτωση του φαγητού και το θέμα ακριβώς είναι ότι η ιδιοποίηση αυτή προηγείται της αφομοίωσης, αφού συνοδεύει το μαγείρεμα. Το μαγείρεμα μπορεί να υποδηλώνει την πλήρη ιδιοποίηση της τροφής από το νοικοκυριό. Είναι σάμπως σχεδόν η τροφή, πριν «αφομοιωθεί εσωτερικά» από το άτομο, να έχει

με το μαγείρεμα προαφομοιωθεί συλλογικά. Δεν είναι δυνατόν να μοιραστεί κάποιος το φαγητό που έχουν ετοιμάσει άλλοι, χωρίς να μοιραστεί τη φύση τους. Αυτή είναι μία όψη της κατάστασης. Μια άλλη όψη είναι ότι το μαγειρεμένο φαγητό είναι εξαιρετικά επιρρεπές στο μίασμα.»

Αυτό ακούγεται σαν μια ορθή μεταγραφή του ινδικού συμβολισμού της μιαρότητας σε σχέση με το μαγειρεμένο φαγητό. Τι κερδίζουμε, όμως, προσφέροντας μια περιγραφική ανάλυση σαν να ήταν ερμηνευτική; Στην Ινδία, η διαδικασία του μαγειρέματος εκλαμβάνεται ως αρχή της πέψης, επομένως το μαγείρεμα είναι επιρρεπές στη μόλυνση όπως ακριβώς και η κατανάλωση του φαγητού. Γιατί, όμως, το σύμπλεγμα αυτό συναντάται στην Ινδία και σε μέρη της Πολυνησίας, στον ιουδαϊσμό και αλλού, αλλά όχι κάθε φορά που ο άνθρωπος κάθεται να φάει; Υποθέτω ότι η τροφή πιθανότατα δεν προκαλεί καμία μιαρότητα εκτός αν τα εξωτερικά σύνορα του κοινωνικού συστήματος βρίσκονται υπό πίεση. Μπορούμε να προχωρήσουμε περισσότερο και να εξηγήσουμε γιατί η πράξη του μαγειρέματος στην Ινδία πρέπει να είναι τελετουργικά καθαρή. Η καθαρότητα της κάστας συνδέεται με έναν πολυσύνθετο κληρονομικό καταμερισμό εργασίας μεταξύ των καστών. Οι εργασίες που εκτελούνται από κάθε κάστα έχουν ένα συμβολικό βάρος: εκφράζουν κάτι για τη σχετική καθαρότητα της εν λόγω κάστας. Ορισμένες εργασίες αντιστοιχούν στις απεκκριτικές λειτουργίες του σώματος όπως, για παράδειγμα, το πλύσιμο, το κούρεμα, το σκούπισμα, όπως είδαμε. Μερικά επαγγέλματα έχουν σχέση με το χύσιμο αίματος ή με αλκοολούχα ποτά, όπως οι βυρσοδέψες, οι πολεμιστές, οι συλλέκτες χυμού από φοινικόδεντρο για την παρασκευή κρασιού. Έτσι, βρίσκονται χαμηλά στην κλίμακα της καθαρότητας στο μέτρο που οι ασχολίες τους απέχουν από τα

βραχμανικά ιδεώδη. Η στιγμή, όμως, προετοιμασίας του φαγητού για το τραπέζι είναι η στιγμή που θα πρέπει να ξεκαθαριστεί απόλυτα η αλληλεξάρτηση μεταξύ τής δομής της καθαρότητας και της εργασιακής δομής. Γιατί το φαγητό παρασκευάζεται μέσα από τις συνδυασμένες προσπάθειες πολλών καστών διαφορετικού βαθμού καθαρότητας: του σιδερά, του ξυλουργού, του κατασκευαστή σκοινιών, του χωρικού. Πριν εισέλθει στο σώμα, απαιτείται μια σαφής συμβολική τομή για να εκφραστεί ο διαχωρισμός της τροφής από τις αναγκαίες, αλλά μιαρές, επαφές. Η διαδικασία του μαγειρέματος, την οποία εμπιστεύονται σε καθαρά χέρια, παρέχει αυτήν την τελετουργική τομή. Μια ανάλογη τομή θα αναμέναμε κάθε φορά που η προετοιμασία του φαγητού ανατίθεται σε σχετικά μιαρά χέρια.

Αυτές είναι κάποιες γενικές γραμμές, σύμφωνα με τις οποίες οι πρωτόγονες τελετουργίες πρέπει να συνδέονται με την κοινωνική τάξη και τον πολιτισμό στον οποίον ανήκουν. Τα παραδείγματα που έδωσα είναι γενικά και αδρά, με σκοπό να απεικονίσουν μια γενική αντίρρηση ενάντια σε μια ορισμένη σύγχρονη αντιμετώπιση των τελετουργικών θεμάτων. Θα προσθέσω άλλο ένα, ακόμη πιο αδρό παράδειγμα, για να γίνω πιο σαφής. Μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας αναλώθηκε από τους ψυχολόγους στις ιδέες των Yurok για τη μιαρότητα (Erikson, Posinsky). Φαίνεται ότι εκείνοι οι Ινδιάνοι της βόρειας Καλιφόρνια που ζούσαν από το ψάρεμα του σολομού στον ποταμό Klamath, είχαν εμμονή με τη συμπεριφορά των υγρών, αν μπορούμε να πούμε ότι οι κανόνες μιαρότητας εκφράζουν εμμονή. Φροντίζουν να μην αναμιγνύουν το καλό με το κακό νερό, να μην ουρούν σε ποτάμια, να μην ανακατεύουν θαλασσινό με γλυκό νερό, κ.ο.κ. Επιμένω πως οι κανόνες αυτοί δεν είναι δυνατόν να υποδηλώνουν ψυχαναγκαστικές νευρώσεις

και δεν μπορούν να ερμηνευτούν αν δεν ληφθεί υπ' όψη αυτή η ρευστού τύπου αμορφία τής έντονα ανταγωνιστικής κοινωνικής ζωής τους (Dubois).

Για να συνοψίσουμε, υπάρχει αναμφίβολα μία σχέση ανάμεσα στις ατομικές έγνοιες και την πρωτόγονη τελετουργία. Αλλά δεν πρόκειται για μια απλή σχέση όπως υποθέτουν κάποιοι ψυχαναλυτές. Η πρωτόγονη τελετουργία αντλεί, βέβαια, στοιχεία από την ατομική εμπειρία. Αυτό αποτελεί κοινό τόπο. Η άντληση αυτή, όμως, στοιχείων από την ατομική εμπειρία, είναι μια τόσο επιλεκτική διαδικασία που δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι εμπνέεται πρωτίστως από την ανάγκη επίλυσης ατομικών προβλημάτων, κοινών στην ανθρώπινη φύση, ή ακόμη λιγότερο, που εξηγούνται από την κλινική έρευνα. Οι πρωτόγονοι δεν προσπαθούν με τις δημόσιες τελετουργίες τους να επιτύχουν τη θεραπεία ή την πρόληψη προσωπικών νευρώσεων. Οι ψυχολόγοι μπορούν να μας πουν κατά πόσο η δημόσια έκφραση των ατομικών φόβων είναι πιθανό ή όχι να επιλύσει τα προσωπικά προβλήματα. Ασφαλώς, πρέπει να υποθέσουμε ότι κάποια αλληλεπίδραση τέτοιου τύπου είναι πιθανή. Αυτό, όμως, δεν τίθεται υπό συζήτηση. Η ανάλυση του συμβολισμού της τελετουργίας δεν μπορεί να ξεκινήσει, αν δεν αναγνωρίσουμε ότι η τελετουργία είναι μια απόπειρα δημιουργίας και διατήρησης ενός ιδιαίτερου πολιτισμού, ένα ιδιαίτερο σύνολο αξιωμάτων μέσα από τα οποία ελέγχεται η εμπειρία.

Κάθε πολιτισμός είναι μια σειρά από αλληλοσυνδεόμενες δομές που περιλαμβάνουν κοινωνικές μορφές, αξίες, κοσμολογία, το σύνολο των γνώσεων μέσω των οποίων διαμεσολαβείται κάθε εμπειρία. Ορισμένα πολιτισμικά θέματα εκφράζονται με τελετουργίες που χειρίζονται το σώμα. Υπό αυτήν την πολύ γενική έννοια, μπορεί να πει κανείς ότι ο πρωτόγονος πολιτισμός είναι αυ-

τοπλαστικός. Αλλά ο στόχος αυτών των τελετουργιών δεν είναι η αρνητική απόσυρση από την πραγματικότητα. Δεν έχει νόημα να συγκρίνουμε αυτές τις τελετουργίες με την απόσυρση του νηπίου από την πραγματικότητα με το πιπίλισμα και τον αυνανισμό. Οι τελετουργίες ενσαρκώνουν τη μορφή των κοινωνικών σχέσεων και δίνοντας ορατή έκφραση στις σχέσεις αυτές επιτρέπουν στους ανθρώπους να κατανοήσουν την ίδια τους την κοινωνία. Οι τελετουργίες επενεργούν στο πολιτικό σώμα χρησιμοποιώντας το συμβολικό μέσον του φυσικού σώματος.

8
Εσωτερικα Ορια

Στις αρχές του αιώνα, υποστηρίχτηκε ότι οι πρωτόγονες ιδέες περί μιαρότητας δεν είχαν καμία σχέση με την ηθική. Έτσι, δημιουργήθηκε μια ειδική κατηγορία τελετουργίας αποκαλούμενη μαγεία, που αποτέλεσε πεδίο επιστημονικής συζήτησης. Αν μπορούσε να υποστηριχτεί ότι η τελετουργία της μιαρότητας έχει κάποια σύνδεση με την ηθική, τότε λογικά θα ανήκε στο θρησκευτικό πεδίο. Για να ολοκληρώσουμε την επισκόπησή μας για τον τρόπο με τον οποίο η πρώιμη ανθρωπολογία αντιμετώπισε τις αρχαϊκές θρησκείες, μας απομένει να δείξουμε ότι η μιαρότητα έχει πράγματι σχέση με την ηθική.

Είναι αλήθεια ότι οι κανόνες της μιαρότητας δεν ανταποκρίνονται επακριβώς στους ηθικούς κανόνες. Μερικές συμπεριφορές ενδέχεται όντως να κρίνονται ως εσφαλμένες και παρόλα αυτά να μη συνδέονται με δοξασίες περί μιαρότητας, ενώ άλλες που δεν θεωρούνται τόσο αξιόμεμπτες να αντιμετωπίζονται ως μιαρές και επικίνδυνες. Αλλού, πάλι, βρίσκουμε ότι αυτά που θεωρούνται εσφαλμένα θεωρούνται και μιαρά. Οι κανόνες μιαρότητας αναδεικνύουν απλώς μια μικρή πλευρά τής μη εγκεκριμένης ηθικά συμπεριφοράς. Εξακολουθεί, όμως, να τίθεται το ερώτημα κατά πόσον η μιαρότητα αγγίζει την ηθική με τρόπο αυθαίρετο ή όχι.

Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα πρέπει να μελετήσουμε πιο αναλυτικά τις καταστάσεις που έχουν σχέση με την ηθική

και να προβληματιστούμε γύρω από τη σχέση ανάμεσα στη συνείδηση και την κοινωνική δομή. Η ατομική συνείδηση και ο δημόσιος κώδικας ηθικής επηρεάζουν διαρκώς και συνεχώς. Αναφέρει σχετικά ο David Pole:

> «Ο δημόσιος κώδικας που διαμορφώνει και σμιλεύει την ατομική συνείδηση, επαναδιαμορφώνεται και σμιλεύεται κι αυτός με τη σειρά του, από αυτήν. Σ' αυτήν την πραγματικά αμοιβαία διαδικασία, ο δημόσιος κώδικας και η ατομική συνείδηση συμπλέουν: το καθένα αναδύεται και συμβάλλει στο άλλο, το διοχετεύει και διοχετεύεται από αυτό. Και τα δύο παίρνουν νέες κατευθύνσεις και διευρύνονται.»
>
> (: 91-2)

Συνήθως, δεν είναι ανάγκη να τις διακρίνουμε με σαφήνεια. Παρόλα αυτά δεν μπορούμε τελικά να κατανοήσουμε τη μιαρότητα αν δεν εισχωρήσουμε στη σφαίρα που εκτείνεται ανάμεσα στη συμπεριφορά που το άτομο εγκρίνει για τον εαυτό του και σ' εκείνη που εγκρίνει για τους άλλους· ανάμεσα σ' αυτό που εγκρίνει βάσει αρχών και σε αυτό που επιθυμεί σφόδρα για τον εαυτό του εδώ και τώρα και αντιτίθεται στις αρχές· ανάμεσα σ' αυτό που εγκρίνει μακροπρόθεσμα και σε αυτό που εγκρίνει βραχυπρόθεσμα. Σε όλες αυτές τις καταστάσεις υπάρχουν περιθώρια ασυμφωνίας.

Θα πρέπει να ξεκινήσουμε με την παραδοχή ότι οι ηθικές καταστάσεις δεν ορίζονται εύκολα. Συνήθως, είναι δυσδιάκριτες και αντιφατικές, παρά σαφείς. Ο κανόνας ηθικής είναι εκ φύσεως γενικός και η εφαρμογή του σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο είναι αβέβαιη. Οι Nuer για παράδειγμα, πιστεύουν ότι η ανθρωποκτονία στο πλαίσιο της τοπικής κοινότητας και η αιμομιξία είναι εσφαλμένες πράξεις. Αλλά μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στην καταπάτηση τού κανόνα περί ανθρωποκτονίας, ακολουθώντας κάποιον άλ-

λο κανόνα εγκεκριμένης συμπεριφοράς. Από τη στιγμή που οι Nuer διδάσκονται από την παιδική τους ηλικία, ως αγόρια, να υπερασπίζονται τα δικαιώματά τους ακόμα και με την άσκηση βίας, ο οποιοσδήποτε μπορεί πάνω σ' ένα καυγά να σκοτώσει άθελά του ένα συγχωριανό του. Οι κανόνες πάλι που σχετίζονται με τις απαγορευμένες σεξουαλικές σχέσεις είναι πολύπλοκοι, ενώ ο γενεαλογικός εντοπισμός ορισμένων προσώπων είναι ενίοτε αβέβαιος. Ένας άνδρας μπορεί κάλλιστα να μην είναι βέβαιος αν ο βαθμός σχέσης μεταξύ του ιδίου και μιας συγκεκριμένης γυναίκας είναι απαγορευμένος ή όχι. Ως εκ τούτου, προκύπτουν συχνά περισσότερες από μία απόψεις για το ποια ενέργεια είναι σωστή, λόγω της διαφωνίας που υπάρχει όσον αφορά στην ηθική διάσταση του ζητήματος και τις εκτιμώμενες συνέπειες μιας ενέργειας. Σε αντίθεση με τους κανόνες ηθικής, οι κανόνες μιαρότητας είναι ξεκάθαροι. Δεν βασίζονται ούτε στην πρόθεση, ούτε σε μια καλή εξισορρόπηση δικαιωμάτων και καθηκόντων. Η μόνη ουσιαστική ερώτηση που τίθεται είναι αν η απαγορευμένη επαφή έχει συντελεστεί ή όχι. Εάν οι κίνδυνοι της μιαρότητας ήταν στρατηγικά τοποθετημένοι κατά μήκος των κρίσιμων σημείων του ηθικού κώδικα, θα μπορούσαν θεωρητικά να τον ενισχύσουν. Ωστόσο, μια τέτοια στρατηγική κατανομή των κανόνων της μιαρότητας είναι αδύνατη, αφού ο κώδικας ηθικής εκ φύσεως δεν μπορεί να αναχθεί σε κάτι απλό, οριστικό και γρήγορο.

Παρόλα αυτά, εμβαθύνοντας στη σχέση μεταξύ της μιαρότητας και των ηθικών απόψεων, θα διαπιστώσουμε ότι οι κανόνες μιαρότητας θα μπορούσαν να υποστηρίζουν ένα απλοποιημένο κώδικα ηθικής. Για να παραμείνουμε στην ίδια φυλή, οι Nuer δεν μπορούν σ' όλες τις περιπτώσεις να καταλήξουν στο αν έχουν διαπράξει αιμομιξία ή όχι. Πιστεύουν, όμως, ότι η αιμομιξία φέρνει δυστυχία

με τη μορφή μιας δερματικής ασθένειας, μια κατάσταση αναστρέψιμη μέσω θυσίας. Αν γνωρίζουν ότι έχουν περιπέσει στον κίνδυνο μπορούν τότε να προχωρήσουν στη θυσία. Αν εκτιμήσουν ότι ο βαθμός συγγένειας ήταν πολύ μακρινός και επομένως ο κίνδυνος ελάχιστος, ενδέχεται να αφήσουν το όλο θέμα να τακτοποιηθεί *εκ των υστέρων* με την εμφάνιση ή όχι της δερματικής πάθησης. Επομένως, οι κανόνες μιαρότητας μπορεί να συμβάλουν στη διευθέτηση ασαφών ηθικών ζητημάτων.

Η στάση των Nuer απέναντι στις θεωρούμενες επικίνδυνες σχέσεις δεν έχουν απαραιτήτως αποδοκιμαστικό χαρακτήρα. Μια περίπτωση αιμομιξίας μεταξύ μητέρας και γιου θα τους προκαλούσε φρίκη, πολλές όμως από τις σχέσεις που είναι απαγορευμένες δεν εγείρουν καμία τέτοιου είδους καταδίκη. Μια «ελαφρά αιμομιξία» είναι κάτι που θα μπορούσε να συμβεί στις καλύτερες οικογένειες, ανά πάσα στιγμή. Ομοίως, θεωρούν τις συνέπειες της μοιχείας επικίνδυνες για το θιγόμενο σύζυγο· είναι πιθανό να νιώσει πόνους όταν συνευρεθεί σεξουαλικά με τη γυναίκα του, αφού έχει διαπραχθεί η μοιχεία, κάτι που μπορεί να αποτραπεί μόνον με μια θυσία, για την οποία ο μοιχός θα πρέπει να προμηθεύσει το ζώο. Ωστόσο, ενώ ο μοιχός μπορεί να θανατωθεί χωρίς αποζημίωση - στην περίπτωση που συλληφθεί επ' αυτοφώρω- οι Nuer δεν φαίνεται να αποδοκιμάζουν αυτή καθ' αυτή τη μοιχεία. Θα είχε κανείς την εντύπωση ότι το κυνήγι γυναικών που ανήκουν σε άλλους άνδρες γίνεται αντιληπτό ως μια επικίνδυνη δραστηριότητα στην οποία, κάτω από κανονικές συνθήκες, κάθε άντρας θα μπορούσε να ενδώσει (Evans-Pritchard, 1951).

Οι ίδιοι οι Nuer που τρέφουν φόβους απέναντι στη μιαρότητα προβαίνουν και στις ηθικές επικρίσεις: ο ανθρωπολόγος δεν πιστεύει ότι οι συχνά θανάσιμες τιμωρίες για αιμομιξία και μοιχεία

τούς επιβάλλονται εξωγενώς από τον αυστηρό θεό τους, προς όφελος της διατήρησης της κοινωνικής δομής. Η ακεραιότητα της κοινωνικής δομής σίγουρα διακυβεύεται όταν παραβιάζονται οι κανόνες της μοιχείας και της αιμομιξίας, αφού η τοπική δομή αποτελείται εξολοκλήρου από κατηγορίες προσώπων που καθορίζονταν βάσει των κανόνων της αιμομιξίας, των γαμήλιων αποζημιώσεων και της συζυγικής κατάστασης. Για να έχουν αναπτύξει μια τέτοια κοινωνία οι Nuer, προφανώς είχαν την ανάγκη να κατασκευάσουν πολύπλοκους κανόνες για την αιμομιξία και τη μοιχεία και, προκειμένου να διασφαλιστεί η κοινωνία τους, ενίσχυσαν τους κανόνες αυτούς με απειλές για τον κίνδυνο των απαγορευμένων επαφών. Αυτοί οι κανόνες και οι κυρώσεις εκφράζουν τη δημόσια συνείδηση των Nuer όταν σκέπτονται με γενικούς όρους. Κάθε ειδική περίπτωση μοιχείας ή αιμομιξίας ενδιαφέρει τους Nuer με διαφορετικό τρόπο. Οι άντρες φαίνεται να ταυτίζονται περισσότερο με τους μοιχούς παρά με τους απατημένους συζύγους. Όταν έρχονται αντιμέτωποι με ένα συγκεκριμένο συμβάν, τα συναισθήματα ηθικής αποδοκιμασίας μόλις και μετά βίας εκφράζονται προς όφελος του γάμου και της κοινωνικής δομής. Είναι μια από τις αιτίες της διάστασης μεταξύ των κανόνων αποφυγής της μιαρότητας και των ηθικών κρίσεων. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι κανόνες μιαρότητας μπορεί να έχουν μια ακόμη κοινωνικά χρήσιμη λειτουργία: να προκαλέσουν την ηθική αποδοκιμασία, όταν απουσιάζει. Ο Nuer σύζυγος, ανίσχυρος ή και ετοιμοθάνατος ακόμα λόγω της μίανσης της μοιχείας, αναγνωρίζεται ως θύμα του μοιχού, ο οποίος αν δεν πληρώσει το τίμημα και δεν προσφέρει τη θυσία, θα θεωρείται υπεύθυνος για το θάνατό του.

Με το παράδειγμα αυτό μας δίνεται η ευκαιρία να θίξουμε άλλο ένα γενικό σημείο. Αναφερθήκαμε σε παραδείγματα συμπερι-

φορών τις οποίες οι Nuer θεωρούν συχνά ως ηθικά ουδέτερες, οι οποίες ωστόσο εκφράζουν, κατά την άποψή τους, επικίνδυνες δυνάμεις. Υπάρχουν, επίσης, τύποι συμπεριφοράς που αν και θεωρούνται εντελώς αξιόμεμπτες, παρόλα αυτά οι Nuer δεν πιστεύουν ότι συνιστούν αυτομάτως κίνδυνο. Για παράδειγμα, αποτελεί θετικό καθήκον για το γιο να τιμά τον πατέρα του και οι πράξεις αγένειας από πλευράς του θεωρούνται πέρα ως πέρα εσφαλμένες. Δεν ισχύει το ίδιο, όμως, με την έλλειψη σεβασμού απέναντι στα πεθερικά· αυτή όμως η συμπεριφορά δεν συνεπάγεται κάποια αυτόματη τιμωρία. Η κοινωνική διαφορά μεταξύ των δύο περιπτώσεων έγκειται στο ότι ο πατέρας ενός άντρα, ως κεφαλή της ευρύτερης οικογένειας και υπεύθυνος των κοπαδιών της, κατέχει μια ισχυρή οικονομική θέση για να μπορεί να επιβάλει και να υποστηρίζει την υψηλή κοινωνική του κατάσταση, ενώ κάτι τέτοιο δεν ισχύει για τον πεθερό και την πεθερά. Αυτό συνάδει με τη γενική αρχή βάσει της οποίας, όταν το αίσθημα της προσβολής αντισταθμίζεται επαρκώς από πρακτικές κυρώσεις στο επίπεδο της κοινωνικής ευταξίας, τότε μιαρότητα μάλλον δεν θα προκύψει. Αντίθετα, όταν η προσβολή κινδυνεύει να μείνει ατιμώρητη, τότε οι άνθρωποι επικαλούνται τις δοξασίες περί μιαρότητας για να καλύψουν την έλλειψη άλλων κυρώσεων.

Για να συνοψίσουμε, αν μπορούσαμε να ξεχωρίσουμε από το σύνολο των συμπεριφορών των Nuer ορισμένες συμπεριφορές που καταδικάζονται από τους ίδιους ως ανήθικες, θα είχαμε έναν χάρτη του ηθικού τους κώδικα. Αν μπορούσαμε να φτιάξουμε έναν άλλο χάρτη των αντιλήψεών τους περί μιαρότητας θα βλέπαμε ότι τα δύο διαγράμματα συμπίπτουν σε ορισμένα μόνο σημεία, χωρίς όμως να επικαλύπτονται πλήρως. Ένα μεγάλο μέρος των κανόνων μιαρότητας, αφορά στην εθιμοτυπία ανάμεσα στο συζυγικό ζευγάρι και μεταξύ των πεθερικών. Οι τιμωρίες που θεωρείται ότι επιβαρύνουν εκείνους που καταπατούν αυτούς τους κανόνες, μπορούν να εξηγηθούν με βάση το σχήμα τού Radcliffe-Brown περί κοινωνικής αξίας: οι κανόνες μιας κοινωνίας εκφράζουν ουσιαστικά την αξία που κατέχει ο γάμος σ' αυτήν την κοινωνία. Υπάρχουν συγκεκριμένοι κανόνες περί μιαρότητας, όπως ο κανόνας που απαγορεύει στη σύζυγο να πίνει γάλα από τις αγελάδες που πληρώθηκαν για το γάμο της. Τέτοιοι κανόνες δεν συμπίπτουν με ηθικούς κανόνες, αν και μπορεί να εκφράζουν το ίδιο καλά την αποδοχή γενικών στάσεων (όπως ο σεβασμός απέναντι στα κοπάδια του συζύγου). Οι κανόνες αυτοί έχουν μόνον έμμεση σχέση με τον ηθικό κώδικα, στο μέτρο που προσελκύουν την προσοχή στην αξία της συμπεριφοράς εκείνης που έχει επιπτώσεις πάνω στη δομή της κοινωνίας, καθώς ο ίδιος ο κώδικας ηθικής συνδέεται με την κοινωνική δομή.

Υπάρχουν και άλλοι κανόνες περί μιαρότητας που είναι πιο κοντά στον ηθικό κώδικα, όπως αυτοί που απαγορεύουν την αιμομιξία ή την ανθρωποκτονία, στο εσωτερικό της τοπικής κοινότητας. Το γεγονός ότι οι δοξασίες για τη μιαρότητα παρέχουν ένα είδος απρόσωπης τιμωρίας για τις εσφαλμένες πράξεις, δίνει τη δυνατότητα να υποστηριχτεί και το αποδεκτό σύστημα ηθικής. Τα παραδείγματα των Nuer μας επιτρέπουν να επισημάνουμε τους τρόπους με τους οποίους οι περί μιαρότητας δοξασίες μπορούν να στηρίξουν τον ηθικό κώδικα:

(i) Όταν μια κατάσταση είναι ηθικά ασαφής, η ιδέα της μιαρότητας παρέχει έναν κανόνα για τον *εκ των υστέρων* καθορισμό του κατά πόσον η παράβαση συντελέστηκε ή όχι.

(ii) Όταν οι ηθικές αρχές συγκρούονται μεταξύ τους, ένας περί

μιαρότητας κανόνας για τη μιαρότητα μπορεί να ελαττώσει τη σύγχυση που προκύπτει, εστιάζοντας την ανησυχία του κόσμου σε μια απλή πραγματικότητα.

(iii) Όταν μια πράξη που θεωρείται ηθικώς επιλήψιμη δεν προκαλεί ηθική αγανάκτηση, η πίστη στις επιβλαβείς συνέπειες τής μιαρότητας μπορεί να διογκώσει τη σοβαρότητα της προσβολής και να οδηγήσει έτσι την κοινή γνώμη να συνταχθεί με την πλευρά του ηθικού.

(iv) Όταν η ηθική αγανάκτηση δεν ενισχύεται μέσα από πρακτικές κυρώσεις, οι δοξασίες περί μιαρότητας μπορεί να αποτελέσουν εμπόδιο για τους παραβάτες.

Αυτό το τελευταίο σημείο μπορεί να διευρυνθεί. Σε μια κοινωνία μικρής κλίμακας, ο μηχανισμός απονομής ποινών δεν μπορεί ποτέ να είναι πολύ ισχυρός ή πολύ βέβαιος κατά την εφαρμογή του. Παρατηρούμε ότι οι πεποιθήσεις για τη μιαρότητα τον ενισχύουν με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ή ο παραβάτης θεωρείται ο ίδιος θύμα της δικής του ενέργειας ή κάποιο αθώο θύμα επωμίζεται το βάρος της παράβασης. Το σύστημα αυτό ποικίλει με κάποια κανονικότητα. Σε οποιοδήποτε κοινωνικό σύστημα μπορεί να ισχύουν μερικοί πολύ ισχυροί ηθικοί κανόνες, η παραβίαση των οποίων δεν μπορεί να τιμωρηθεί. Όταν, για παράδειγμα, η στήριξη στις ίδιες δυνάμεις αποτελεί το μοναδικό τρόπο να αποδοθεί δικαιοσύνη, οι άνθρωποι ενώνονται με σκοπό την προστασία τους σε ομάδες, οι οποίες επιδιώκουν να πάρουν εκδίκηση για τα μέλη τους. Σ' ένα τέτοιο σύστημα, όταν ο φόνος έχει διαπραχθεί στο εσωτερικό της ομάδας, η εκδίκηση δεν είναι εύκολο πράγμα. Διότι, το να σκοτώσει κάποιος εκ προθέσεως ή να επικηρύξει ένα μέλος της ομάδας του αποτελεί προσβολή της ισχυρότερης αρχής. Σε τέτοιες περιπτώσεις διαπιστώνουμε, συνήθως, ότι ο κίνδυνος της μιαρότητας απειλεί κυρίως τον αδελφοκτόνο.

Πρόκειται για ένα πρόβλημα πολύ διαφορετικό από εκείνο της μιαρότητας, ο κίνδυνος της οποίας δεν απειλεί τον παραβάτη αλλά τον αθώο. Είδαμε ότι ο αθώος σύζυγος Nuer είναι που κινδυνεύει όταν η γυναίκα του διαπράττει μοιχεία. Υπάρχουν πολλές παραλλαγές σ' αυτό το θέμα. Συχνά κινδυνεύει η ζωή τής ένοχης γυναίκας, άλλοτε η ζωή του προσβληθέντα συζύγου και άλλοτε πάλι κινδυνεύει η ζωή των παιδιών του. Συχνά, ο ίδιος ο μοιχός θεωρείται ότι δεν διατρέχει κίνδυνο, αν και οι Ontong της Ιάβα πιστεύουν το αντίθετο (Hogbin: 153). Στην περίπτωση αδελφοκτονίας, που αναφέρθηκε πιο πάνω, δεν λείπει η ηθική αγανάκτηση. Το πρόβλημα είναι πως να αποδοθεί πρακτικά δικαιοσύνη, μάλλον, παρά πως να προκληθεί ηθική αγανάκτηση για το έγκλημα. Ο κίνδυνος ουσιαστικά αντικαθιστά την έμπρακτη τιμωρία που προέρχεται από τους ανθρώπους. Στην περίπτωση της μιαρότητας λόγω μοιχείας, η πεποίθηση ότι οι αθώοι είναι αυτοί που κινδυνεύουν ενισχύει το στιγματισμό του παραβάτη και προκαλεί ηθική αγανάκτηση εναντίον του. Σ' αυτήν την περίπτωση, επομένως, οι ιδέες περί μιαρότητας ενδυναμώνουν την απαίτηση για έμπρακτη τιμωρία εκ μέρους των ανθρώπων.

Η συγκέντρωση και η σύγκριση μεγάλου αριθμού παραδειγμάτων είναι εκτός των σκοπών της παρούσας μελέτης. Εδώ, όμως, έχουμε να κάνουμε με ένα θέμα που θα είχε ενδιαφέρον να το διερευνήσουμε μέσα από την έρευνα εγγράφων. Κάτω από ποιες ακριβώς συνθήκες η μιαρότητα λόγω μοιχείας θέτει σε κίνδυνο είτε τον προσβληθέντα σύζυγο είτε τα αγέννητα ή εν ζωή παιδιά, είτε τη σύζυγο (είτε έχει σφάλλει είτε είναι αθώα;) Στις κοινωνίες όπου ένα άτομο έχει το δικαίωμα να διεκδικήσει αποζημίωση σε περί-

πτωση αποδεδειγμένης μοιχείας, ο κίνδυνος που διατρέχει σε περίπτωση κρυφής μοιχείας ένας από τους πρωταγωνιστές παίζει το ρόλο τού εκ των υστέρων ανιχνευτή του εγκλήματος, πράγμα που συμφωνεί με το έθιμο του Nuer που προαναφέραμε. Άλλο ένα σχετικό παράδειγμα προκύπτει από ένα απόσπασμα ενός Nyakyusa συζύγου:

> «Αν, νιώθοντας πάντα καλά και δυνατός, ανακαλύψω ότι κουράζομαι όταν περπατάω ή σκάβω, τότε κάθομαι και σκέφτομαι: «Τι συμβαίνει; Δες, πάντοτε ήμουν μια χαρά και τώρα νιώθω πολύ κουρασμένος.» Οι φίλοι μού λένε τότε: «Γυναίκα θα φταίει, κοιμήθηκες με κάποια που είχε τα έμμηνά της.» Και αν φάω κάτι και με πιάσει διάρροια λένε τότε: «Οι γυναίκες φταίνε, διέπραξαν μοιχεία!» Οι γυναίκες μου, το αρνούνται. Πάμε τότε στο μάντη και κάποια προδίδεται. Αν συμφωνήσει, τότε πάει, αυτό ήταν, αν όμως το αρνιόταν τότε θα περνούσαμε επισήμως από τη δοκιμασία του δηλητηρίου. Η γυναίκα θα το έπινε μόνη της, όχι εγώ. Αν έκανε εμετό τότε θα είχα ηττηθεί, αφού θα σήμαινε ότι η γυναίκα είναι καλή, αν όμως την έπιανε, τότε ο πατέρας της θα με πλήρωνε με μια αγελάδα.»
>
> (Wilson: 133)

Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν πιστεύεται ότι μια γυναίκα θα αποβάλλει επειδή έχει διαπράξει μοιχεία ενόσω ήταν έγκυος, είτε ότι το βρέφος της θα πεθάνει στην περίπτωση που διαπράξει μοιχεία ενώ το θηλάζει, μπορεί να έχει κανείς το δικαίωμα αποζημίωσης με αίμα για κάθε πράξη μοιχείας που έχει ομολογηθεί. Όταν τα κορίτσια είθισται να παντρεύονται κανονικά πριν την εφηβεία και αναμένεται να μεταβαίνουν από την περίοδο εγκυμοσύνης στη γέννα και από τη γέννα σε μια περίοδο τριών ή τεσσάρων χρόνων θηλασμού και μετά σε νέα εγκυμοσύνη κ.ο.κ., ο σύζυγος είναι ουσιαστικά εξασφαλισμένος απέναντι σε τυχόν απιστία τής συζύγου

του μέχρι η γυναίκα του να μπει στην εμμηνόπαυση. Επιπλέον, με τον τρόπο αυτό, η ίδια η συμπεριφορά της γυναίκας συνεπάγεται κινδύνους για τα παιδιά της και για τη δική της ζωή κατά τον τοκετό. Όλα είναι κατανοητά. Στην περίπτωση αυτή, οι δοξασίες περί μιαρότητας στηρίζουν τις συζυγικές σχέσεις. Παρόλα αυτά δεν έχουμε ακόμα απαντήσει στο ερώτημα, γιατί σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι ο σύζυγος το θύμα και σε άλλες η σύζυγος κατά τον τοκετό ή τα παιδιά, και σε άλλες πάλι, όπως στους Bemba, να κινδυνεύει ο αθώος της υπόθεσης, είτε πρόκειται για το σύζυγο είτε για τη σύζυγο.

Η απάντηση πρέπει να αναζητηθεί στη λεπτομερή εξέταση του καταμερισμού των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων κατά το γάμο και των διαφόρων συμφερόντων και πλεονεκτημάτων του κάθε μέρους. Οι ηθικές κρίσεις ποικίλουν ανάλογα με το αν ο κίνδυνος απειλεί το ένα ή το άλλο άτομο: αν η ίδια η γυναίκα κινδυνεύει, σε σημείο να χάσει τη ζωή της κατά τον τοκετό, τότε η αγανάκτηση στρέφεται εναντίον εκείνου που την αποπλάνησε. Αυτό συνεπάγεται μια κοινωνία στην οποία υπάρχουν λίγες πιθανότητες η σύζυγος να ξυλοκοπηθεί. Αν κινδυνεύει η ζωή του συζύγου, τότε πιθανόν η κατηγορία να βαρύνει τη σύζυγο ή τον εραστή της. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε (περισσότερο για να κάνουμε μια υπόθεση εργασίας, παρά διότι είμαστε βέβαιοι για την ορθότητά της) ότι ο κίνδυνος απειλεί τη σύζυγο όταν για τον έναν ή τον άλλο λόγο δεν είναι δυνατόν να τιμωρηθεί ανοιχτά η σύζυγος; Ίσως επειδή προστατεύεται από την παρουσία των συγγενών της στο χωριό; Τότε, θα αναμέναμε ότι στην αντίθετη περίπτωση, όταν ο σύζυγος είναι εκείνος που απειλείται από τον κίνδυνο, αυτό θα του παρείχε μια πρόσθετη δικαιολογία για να τη δείρει ή τουλάχιστον να στρέψει τη γνώμη τής κοινότητας ενάντια στην ανήθικη συμπε-

ριφορά της. Θα υπέθετα, λοιπόν, ότι σε μια κοινωνία όπου ο γάμος είναι σταθερός και οι γυναίκες βρίσκονται υπό έλεγχο, ο κίνδυνος της μοιχείας απειλεί τον απατημένο σύζυγο.

Μέχρι στιγμής έχουμε σχολιάσει τέσσερις τρόπους με τους οποίους η μιαρότητα τείνει να υποστηρίζει τις ηθικές αξίες. Το γεγονός τώρα ότι οι μιάνσεις αίρονται ευκολότερα απ' ότι τα ηθικά παραπτώματα, μας οδηγεί αλλού. Κάποιες μορφές μιαρότητας είναι πολύ σοβαρές για να επιτραπεί στο δράστη να ζήσει. Για τις περισσότερες μιάνσεις, όμως, υπάρχει μια πολύ απλή θεραπεία για να ακυρώσουν τα αποτελέσματά τους: υπάρχουν τελετές αντιστροφής, λύσεως, ταφής, απόλουσης, εξάλειψης, καπνισμού και άλλες, οι οποίες σε μικρό χρονικό διάστημα και χωρίς μεγάλη προσπάθεια μπορούν να εξαλείψουν τη μιαρότητα αποτελεσματικά. Η ακύρωση μιας ηθικής προσβολής εξαρτάται από την ψυχική κατάσταση αυτού που υφίσταται την προσβολή και από την ικανοποίηση που του χαρίζει η προετοιμασία της εκδίκησης. Οι κοινωνικές συνέπειες μερικών σφαλμάτων διαχέονται προς όλες τις κατευθύνσεις και ποτέ δεν είναι δυνατόν να αντιστραφούν. Οι τελετουργίες συμφιλίωσης που αναπαριστούν τον ενταφιασμό του παραπτώματος, έχουν την πιο δημιουργική επίδραση απ' όλες τις τελετουργίες. Μπορούν να βοηθήσουν στην εξάλειψη του σφάλματος από τη μνήμη και να ενθαρρύνουν την ανάπτυξη του κατάλληλου συναισθήματος. Είναι προφανές ότι θα πρέπει να υπάρχει ένα όφελος για την κοινωνία γενικά από την προσπάθεια αναγωγής των ηθικών παραπτωμάτων σε πταίσματα μιαρότητας, τα οποία αυτομάτως μπορούν να εξαλειφθούν μέσω των τελετουργιών. Ο Levy-Bruhl, ο οποίος έδωσε πολλά παραδείγματα τελετουργιών εξαγνισμού (1936, κεφ. VIII), είχε τη διορατικότητα να τονίσει ότι η ίδια η πράξη της αποκατάστασης αποκτά τη μορφή μιας τελε-

τουργίας ακύρωσης. Επισημαίνει ότι ο νόμος του talion (της ανταπόδοσης) παρερμηνεύεται όταν γίνεται αντιληπτός απλώς ως μια θηριώδης ανάγκη για εκδίκηση:

> «Ο νόμος της ανταπόδοσης (talion) συνδέεται με την αναγκαιότητα της ισοτιμωρίας...Επειδή έχει υποστεί μια επίθεση, ένα τραύμα, ένα κακό, αισθάνεται εκτεθειμένος σε μια κακόβουλη επιρροή. Η απειλή της κακοτυχίας τον γυροφέρνει. Για να ξαναβρεί την πίστη στον εαυτό του, για να αποκατασταθούν η ηρεμία και η ασφάλειά του, η κακόβουλη επιρροή που έχει επέλθει θα πρέπει να αναχαιτιστεί και να εξουδετερωθεί. Ένα τέτοιο αποτέλεσμα δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί παρά μόνον αν η πράξη, την οποία υπέστη, ακυρωθεί από μια παρόμοια πράξη προς την αντίθετη κατεύθυνση. Αυτό ακριβώς εξασφαλίζει η αντεκδίκηση στους πρωτόγονους.»
>
> (: 392-5)

Ο Levy-Bruhl δεν έκανε το λάθος να υποθέσει πως μια καθαρά εξωτερική πράξη αρκεί. Παρατήρησε, όπως συνέχισαν να παρατηρούν οι ανθρωπολόγοι έκτοτε, τις έντονες προσπάθειες που καταβάλλονται για να εναρμονιστεί η καρδιά και το μυαλό με τη δημόσια πράξη. Η αντίφαση ανάμεσα στην εξωτερική συμπεριφορά και τα κρυφά συναισθήματα αποτελεί συχνά πηγή αγωνίας και αναμενόμενης δυστυχίας. Πρόκειται για μια νέα αντίφαση που μπορεί να προκύψει από την ίδια την πράξη του εξαγνισμού. Θα πρέπει, λοιπόν, να τη θεωρήσουμε ως μια αυτόνομη πηγή μιαρότητας. Ο Levy-Bruhl δίνει πολλά παραδείγματα αυτού που αποκαλεί μαγγανευτικές επιδράσεις της μνησικακίας (: 186).

Τα μιάσματα αυτά, που είναι κρυμμένα κάπου ανάμεσα στην ορατή πράξη και την αόρατη σκέψη, είναι σαν τη μαγγανεία. Αποτελούν κινδύνους που απορρέουν από τις ρωγμές της δομής και όπως και η μαγγανεία, η εγγενής βλαπτική τους δύναμη δεν εξαρ-

τάται ούτε από την εξωτερική δράση, ούτε από κάποια πρόθεση. Οι ίδιες εμπεριέχουν τον κίνδυνο.

Υπάρχουν δύο ξεχωριστοί τρόποι για την ακύρωση του μιάσματος: ο ένας είναι η τελετουργία που δεν εξετάζει καθόλου την αιτία της μιαρότητας ούτε αναζητεί την απόδοση ευθύνης· ο άλλος είναι η τελετουργία της εξομολόγησης. Εκ πρώτης όψεως, θα ανέμενε κανείς οι δύο αυτοί τρόποι να αφορούν σε πολύ διαφορετικές περιπτώσεις. Ένα παράδειγμα για τον πρώτο τρόπο είναι η θυσία στους Nuer. Οι Nuer συνδέουν τις δυστυχίες τους με τα παραπτώματα που τις δημιούργησαν, χωρίς να αναζητούν να συνδέσουν μια συγκεκριμένη δυστυχία μ' ένα συγκεκριμένο παράπτωμα. Το ερώτημα θεωρείται καθαρά θεωρητικό, αφού η μοναδική διαθέσιμη διέξοδος για όλες τις περιπτώσεις είναι μία: η θυσία. Μοναδική εξαίρεση αποτελεί η περίπτωση της μοιχείας στην οποία προαναφερθήκαμε. Ο μοιχός είναι απαραίτητο να γίνεται γνωστός δημοσίως, ούτως ώστε να μεριμνήσει για την παροχή του ζώου, για τη θυσία και να του επιβληθεί πρόστιμο. Αν σταθούμε σ' αυτήν την περίπτωση, μπορούμε να καταλήξουμε στην υπόθεση ότι η εξομολόγηση, από τη στιγμή που πάντα συγκεκριμενοποιεί τη φύση του παραπτώματος και επιτρέπει την απόδοση των ευθυνών, αποτελεί μια καλή βάση για την απαίτηση αποζημίωσης.

Όταν ο εξαγνισμός από μόνος του θεωρείται επαρκής για την αντιμετώπιση των ηθικών παραπτωμάτων, αναδύεται ένα καινούριο είδος σχέσης ανάμεσα στη μίανση και την ηθική. Σ' αυτή την περίπτωση, ολόκληρο το σύστημα ιδεών συμπεριλαμβανομένης της μιαρότητας και του εξαγνισμού, μετατρέπεται σ' ένα δίχτυ ασφαλείας που επιτρέπει στους ανθρώπους να εκτελέσουν αυτό που -με όρους κοινωνικής δομής- μοιάζει με την εκτέλεση ριψοκίνδυνων σχοινοβασιών. Ο ιουρροπιστής τολμά το ακατόρθωτο και

με ανάλαφρο τρόπο αψηφά τους νόμους της βαρύτητας. Ο εύκολος εξαγνισμός δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να αψηφήσουν ατιμώρητοι τη σκληρή πραγματικότητα του κοινωνικού συστήματος. Οι Bemba, για παράδειγμα, έχουν τόσο μεγάλη εμπιστοσύνη στις τελετουργίες εξαγνισμού στην περίπτωση της μοιχείας που, αν και πιστεύουν ότι η μοιχεία κρύβει θανάσιμους κινδύνους, αφήνονται στην κυριαρχία των βραχυπρόθεσμων επιθυμιών τους. Αυτή η περίπτωση αναλύεται λεπτομερέστερα στο επόμενο κεφάλαιο. Αυτό που είναι σχετικό εδώ είναι η φανερή αντίφαση ανάμεσα στο φόβο για το σεξ και την απόλαυση του σεξ, όπως παρατήρησε η A.I. Richards (: 154-5) και ο ρόλος των τελετουργιών εξαγνισμού στην υπέρβαση αυτών των φόβων. Η Richards επιμένει ότι στους Bebma κανείς δεν πιστεύει ότι ο φόβος απέναντι στη μιαρότητα της μοιχείας, αποτρέπει από τη μοιχεία.

Από εδώ οδηγούμαστε στο τελευταίο σημείο όσον αφορά στη σύνδεση της μιαρότητας με την ηθική. Κάθε σύμπλεγμα συμβόλων μπορεί να αποκτήσει τη δική του πολιτισμική ζωή, να αποκτήσει ακόμα και την πρωτοβουλία στην ανάπτυξη των κοινωνικών θεσμών. Στην περίπτωση των Bemba, για παράδειγμα, οι κανόνες σεξουαλικής μιαρότητας εκ πρώτης όψεως φαίνεται να εκφράζουν την επιδοκιμασία τους για την αμοιβαία συζυγική πίστη. Στην πράξη, το διαζύγιο αποτελεί πλέον συχνό φαινόμενο και η εντύπωση που δίνεται είναι (Richards, 1940) ότι οι άνθρωποι χωρίζουν και ξαναπαντρεύονται με σκοπό να αποφύγουν τη μιαρότητα της μοιχείας. Αυτή η ριζική απόκλιση από τους σκοπούς που ίσχυαν κάποτε, καθίσταται δυνατή μόνον όταν βρίσκονται σε λειτουργία και άλλες δυνάμεις αποσύνθεσης. Δεν μπορούμε να δεχτούμε ότι οι φόβοι απέναντι στη μιαρότητα έχουν ξαφνικά αποχαλινωθεί αποδιοργανώνοντας το κοινωνικό σύστημα. Μπορούν όμως, κατά

τρόπο ειρωνικό, να παρέχουν ανεξάρτητες προφάσεις για τη διάσπαση του ηθικού κώδικα που κάποτε υποστήριζαν.

Οι αντιλήψεις περί μιαρότητας μπορούν να αποσπούν την προσοχή από τις κοινωνικές και ηθικές πτυχές μιας κατάστασης με το να εστιάζουν σ' ένα απλό, υλικής φύσεως, ζήτημα. Οι Bemba πιστεύουν ότι η μιαρότητα της μοιχείας μεταβιβάζεται μέσω της φωτιάς. Για το λόγο αυτό, η προσεχτική σύζυγος φαίνεται να έχει εμμονή με την προφύλαξη της εστίας της από τη βεβήλωση που επιφέρει η μοιχεία, η εμμηνόρρυση και η ανθρωποκτονία.

> «Δύσκολα μπορεί να πει κανείς ότι υπερβάλλει σχολιάζοντας την ισχύ των δοξασιών αυτών, ή το πόσο επηρεάζουν την καθημερινή ζωή. Σ' ένα χωριό κατά τη διάρκεια της ετοιμασίας του φαγητού, στέλνουν τα μικρά παιδιά εδώ και εκεί να πάρουν "νέα φωτιά" από τους γείτονες που είναι τελετουργικά αγνοί.»
>
> (:33)

Ο λόγος για τον οποίον οι ανησυχίες των Bemba σχετικά με το σεξ έχουν μεταφερθεί από το κρεβάτι στην κουζίνα θα εξεταστεί στο επόμενο κεφάλαιο. Ο λόγος, όμως, για τον οποίο θα πρέπει να προστατεύεται η φωτιά, εξαρτάται από τη διάταξη των δυνάμεων που ελέγχουν το σύμπαν. Ο θάνατος, το αίμα και το κρύο έρχονται αντιμέτωπα με τα αντίθετά τους· τη ζωή, το σεξ και τη φωτιά. Και οι έξι δυνάμεις είναι επικίνδυνες. Οι τρεις θετικές δυνάμεις είναι επικίνδυνες εκτός και αν διαχωριστούν η μία από την άλλη και κινδυνεύουν από την επαφή με το θάνατο, το αίμα ή το κρύο. Η σεξουαλική πράξη πρέπει πάντα να είναι διαχωρισμένη από τον υπόλοιπο βίο μέσω μιας τελετουργίας εξαγνισμού, την οποία μόνο οι δύο σύζυγοι μπορούν να τελέσουν, ο ένας για λογαριασμό του άλλου. Ο μοιχός αποτελεί δημόσιο κίνδυνο, γιατί η επαφή μαζί του μολύνει όλες οι εστίες μαγειρέματος και ο ίδιος δεν μπορεί να εξαγνιστεί. Βλέπουμε από τα παραπάνω ότι οι ανησυχίες των Bemba γύρω από την κοινωνική τους ζωή αποτελούν μέρος μόνον της εξήγησης σχετικά με τη μιαρότητα του σεξ. Για να εξηγήσουμε για ποιο λόγο η φωτιά (αντί, για παράδειγμα, το αλάτι όπως συμβαίνει σε μερικούς γείτονές τους) μεταδίδει τη μιαρότητα, πρέπει να εξετάσουμε τη συστηματική αλληλεξάρτηση των ίδιων των συμβόλων με μεγαλύτερη λεπτομέρεια απ' όση μπορούμε αυτή τη στιγμή.

Το πρόχειρο αυτό σχεδίασμα είναι ό, τι καλύτερο μπορούσα να κάνω σε ό,τι αφορά στη σχέση μιαρότητας και ηθικής. Δείξαμε ότι η σχέση αυτή μόνον απλή δεν είναι, και αυτό είναι απαραίτητο προτού επιστρέψουμε στην ιδέα της κοινωνίας ως ένα σύνθετο σύνολο από κινέζικα κουτιά, όπου το κάθε υποσύστημα διαιρείται σε επιμέρους υποσυστήματα και ούτω καθεξής μέχρι εκεί που θέλουμε να προχωρήσουμε την ανάλυσή μας. Πιστεύω ότι οι άνθρωποι πραγματικά θεωρούν ότι το κοινωνικό τους περιβάλλον αποτελείται από άλλα άτομα ενωμένα ή διαχωρισμένα μεταξύ τους με γραμμές που πρέπει να γίνονται σεβαστές. Μερικές από τις διαχωριστικές γραμμές προστατεύονται από αυστηρές κυρώσεις. Υπάρχουν εκκλησίες, στις οποίες οι άστεγοι δεν κοιμούνται στους πάγκους γιατί διαφορετικά ο επίτροπος θα καλέσει την αστυνομία. Εν τέλει, οι κατώτερες κοινωνικές κάστες της Ινδίας περιορίζονται στη θέση τους εξαιτίας εξίσου αποτελεσματικών κοινωνικών κυρώσεων· από την κορυφή μέχρι τη βάση του οικοδομήματος των καστών, οι πολιτικές και οικονομικές δυνάμεις συμβάλλουν στη διατήρηση του συστήματος. Όπου, όμως, οι διαχωριστικές γραμμές είναι επισφαλείς, διαπιστώνουμε ότι οι ιδέες γύρω από τη μιαρότητα είναι εκείνες που υποστηρίζουν το σύστημα. Η φυσική υπέρβαση ενός ορίου αντιμετωπίζεται ως επικίνδυνη μιαρότητα με όλες τις συνέ-

πειες που μόλις εξετάσαμε. Ο φορέας της μιαρότητας μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο αποδοκιμασίας για δύο λόγους: πρώτον, γιατί παραβίασε τα όρια και δεύτερον γιατί έθεσε σε κίνδυνο τους άλλους.

9
Το Σύστημα σε Πόλεμο με τον Εαυτό του

Όταν η κοινότητα δέχεται επίθεση από τα έξω, ο εξωγενής αυτός κίνδυνος ευνοεί τουλάχιστον την αλληλεγγύη στο εσωτερικό της. Όταν δέχεται επίθεση από τα μέσα από απείθαρχα άτομα, μπορεί να τα τιμωρήσει και να επαναβεβαιώσει με τον τρόπο αυτό δημόσια τη δομή της. Ωστόσο, είναι δυνατόν η ίδια η δομή να είναι αυτοκαταστροφική. Πρόκειται για ένα θέμα γνώριμο στους ανθρωπολόγους εδώ και πολύ καιρό (βλ. Gluckman, 1963). Ίσως όλα τα κοινωνικά συστήματα να θεμελιώνονται στην αντίφαση, να βρίσκονται, κατά κάποιον τρόπο, σε πόλεμο με τον εαυτό τους. Σε ορισμένες, όμως, περιπτώσεις οι διάφοροι στόχοι που τα άτομα ενθαρρύνονται να ακολουθήσουν παρουσιάζουν μεγαλύτερη αρμονία μεταξύ τους, από ότι σε άλλες.

Η σεξουαλική συνεργασία είναι από τη φύση της γόνιμη, εποικοδομητική και αποτελεί την κοινή βάση της κοινωνικής ζωής. Μερικές φορές, όμως, διαπιστώνουμε ότι, αντί για εμπιστοσύνη και αρμονία, οι σεξουαλικοί θεσμοί εκφράζουν άκαμπτους διαχωρισμούς και βίαιους ανταγωνισμούς. Μέχρι στιγμής, αναφερθήκαμε σε ένα είδος σεξουαλικής μιαρότητας μέσω της οποίας εκφράζεται η επιθυμία να διατηρηθεί άθικτη η ακεραιότητα του σώματος (υλικού και κοινωνικού). Οι κανόνες στην προκειμένη περίπτωση έχουν να κάνουν με τον έλεγχο των εισόδων και των εξόδων. Ένα άλλο είδος σεξουαλικής μίανσης απορρέει από την επιθυμία δια-

τήρησης των εσωτερικών διαχωριστικών γραμμών του κοινωνικού συστήματος. Στο τελευταίο κεφάλαιο, είδαμε πώς οι κανόνες ελέγχουν τις προσωπικές επαφές που καταστρέφουν αυτές τις διαχωριστικές γραμμές, την περίπτωση της μοιχείας, της αιμομιξίας κ.ο.κ. Ωστόσο, οι μορφές σεξουαλικής μίανσης κάθε άλλο παρά εξαντλούνται σε αυτά. Μια τρίτη κατηγορία μπορεί να πηγάζει από τη σύγκρουση μεταξύ των σκοπών που προωθούνται στο πλαίσιο του ίδιου πολιτισμού.

Στους πρωτόγονους πολιτισμούς, εξ ορισμού σχεδόν, η διάκριση των φύλων συνιστά την πρωταρχική κοινωνική διάκριση. Αυτό σημαίνει ότι ορισμένοι σημαντικοί θεσμοί στηρίζονται σταθερά στη διαφορά των φύλων. Εάν η κοινωνική δομή χαρακτηρίζεται από χαλαρή οργάνωση, τότε άνδρες και γυναίκες μπορούν ίσως να ελπίζουν στη δυνατότητα επιλογής και απόρριψης των σεξουαλικών τους συντρόφων σύμφωνα με τις επιθυμίες τους, χωρίς δυσάρεστες συνέπειες για την κοινωνία γενικά. Όταν, όμως, η πρωτόγονη κοινωνική δομή είναι αυστηρά διαρθρωμένη, είναι σχεδόν βέβαιο ότι επηρεάζει σημαντικά τις σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών. Τότε βλέπουμε να επιστρατεύονται απόψεις γύρω από τη μίανση που σκοπό έχουν να κρατήσουν τους άνδρες και τις γυναίκες δεμένους στους ρόλους που τους έχουν ανατεθεί, όπως δείξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Υπάρχει μία εξαίρεση που πρέπει να σημειωθεί ευθύς εξαρχής. Το φύλο μπορεί να μην υπόκειται στον κίνδυνο της μιαρότητας σε μια κοινωνία όπου οι σεξουαλικοί ρόλοι επιβάλλονται άμεσα. Σ' αυτήν την περίπτωση, όποιος είχε την τάση να αποκλίνει τιμωρείτο άμεσα με άσκηση σωματικής βίας πάνω του. Αυτό προϋποθέτει ένα βαθμό διοικητικής αποτελεσματικότητας και συναίνεσης που γενικά συναντάται σπάνια, ιδιαίτερα όσον αφορά στις

πρωτόγονες κοινωνίες. Μπορούμε εδώ να αναφέρουμε το παράδειγμα των Walbiri της κεντρικής Αυστραλίας, ενός λαού που δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει βία προκειμένου να εξασφαλίσει ότι η σεξουαλική συμπεριφορά των ατόμων δεν θα υπονομεύσει το μέρος εκείνο της κοινωνικής δομής που στηρίζεται στις γαμήλιες σχέσεις (Meggitt). Όπως και στην υπόλοιπη Αυστραλία, έτσι και στους Walbiri, ένα μεγάλο μέρος του κοινωνικού συστήματος εξαρτάται από τους κανόνες που ρυθμίζουν το γάμο. Οι Walbiri ζουν στην έρημο, σ' ένα σκληρό περιβάλλον. Έχουν επίγνωση του πόσο δύσκολη είναι η επιβίωση της κοινότητας και σκοπός του πολιτισμού τους είναι όλα τα μέλη της κοινότητας να εργάζονται και να τους παρέχεται φροντίδα ανάλογα με τις ικανότητες και τις ανάγκες τους. Αυτό σημαίνει ότι η ευθύνη για τους αρρώστους και τους ηλικιωμένους επιβαρύνει τους υγιείς. Ένα σύστημα αυστηρής πειθαρχίας επιβάλλεται σ' όλη την κοινότητα, οι νέοι υποτάσσονται στους μεγαλύτερους και, πάνω απ' όλα, οι γυναίκες υποτάσσονται στους άνδρες. Μια παντρεμένη γυναίκα, συνήθως, κατοικεί μακριά από τον πατέρα και τους αδελφούς της. Αυτό σημαίνει πως, αν και θεωρητικά έχει το δικαίωμα να ζητήσει την προστασία τους, στην πράξη αυτό αναιρείται. Στην ουσία, υπόκειται στον έλεγχο του συζύγου της. Κατά γενικό κανόνα, αν το γυναικείο φύλο ήταν απόλυτα υποταγμένο στο ανδρικό, η αρχή της ανδρικής κυριαρχίας δε θα είχε ν' αντιμετωπίσει προβλήματα. Εκεί που η ανδρική κυριαρχία θα πρέπει να επιβληθεί, το κάνει με αμείλικτο και άμεσο τρόπο. Αυτό φαίνεται πως ισχύει στους Walbiri. Για το παραμικρό παράπονο ή αμέλεια καθήκοντος, οι γυναίκες Walbiri ξυλοκοπούνται ή θανατώνονται. Ο σύζυγος δεν οφείλει αποζημίωση αίματος επειδή σκότωσε τη γυναίκα του και κανείς δεν έχει το δικαίωμα να επέμβει μεταξύ ενός παντρεμένου ζευγα-

ριού. Η κοινή γνώμη δε μέμφεται ποτέ τον άνδρα που επιβάλλει με βία την εξουσία του πάνω στη σύζυγό του, ακόμη κι αν αυτό οδηγήσει στο θάνατό της. Έτσι, είναι αδύνατον για μια γυναίκα να προκαλέσει ανταγωνισμό μεταξύ των ανδρών. Όσο δραστήρια και αν προσπαθούν να ξελογιάσουν ο ένας τη γυναίκα του άλλου, οι άνδρες μεταξύ τους συμφωνούν απολύτως πάνω σε ένα πράγμα· ότι δεν πρέπει να επιτρέψουν ποτέ στις σεξουαλικές τους επιθυμίες να αποτελέσουν αφορμή να αποκτήσει μια συγκεκριμένη γυναίκα διαπραγματευτική δύναμη ή να την αφήσουν να διατηρεί μυστικές ερωτικές σχέσεις.

Στους λαούς αυτούς δεν εμφανίζονται δοξασίες σχετικά με τη σεξουαλική μίανση. Δεν αποφεύγουν καν το αίμα της εμμηνόρροιας ούτε πιστεύουν ότι η επαφή με αυτό ενέχει κινδύνους. Αν και ο ορισμός του γάμου είναι σημαντικός στην κοινωνία τους, προστατεύεται με απροκάλυπτα μέσα. Εδώ, δεν υπάρχει τίποτε το αβέβαιο ή αντιφατικό ως προς την ανδρική κυριαρχία.

Κανένας περιορισμός δεν επιβάλλεται στο μεμονωμένο άνδρα Walbiri. Αν του δοθεί ευκαιρία, θα αποπλανήσει τη γυναίκα τού άλλου, χωρίς να ανησυχήσει ιδιαίτερα για την κοινωνική δομή που στηρίζεται στο γάμο. Ο γάμος προστατεύεται με την απόλυτη γυναικεία υποταγή και μέσα από το αναγνωρισμένο σύστημα αυτοβοήθειας. Όταν ένας άνδρας λαθροθηρεύει στα σεξουαλικά χωράφια ενός άλλου, ξέρει ότι διακινδυνεύει μια μονομαχία και έναν πιθανό θάνατο. Το σύστημα είναι απλούστατο. Υπάρχουν συγκρούσεις μεταξύ ανδρών, αλλά όχι μεταξύ ηθικών αρχών. Δεν επικαλείται κανείς κάποια ηθική κρίση που ισχύει σε μία περίπτωση αλλά πιθανόν αντικρούεται σε κάποια άλλη. Οι άνθρωποι επιτελούν τους συγκεκριμένους ρόλους τους υπό την απειλή της φυσικής βίας. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, υποστηρίξαμε ότι όταν η απειλή

αυτή δεν αναστέλλεται, μπορούμε να αναμένουμε ότι το κοινωνικό σύστημα διατηρείται χωρίς να στηρίζεται σε δοξασίες περί μιαρότητας.

Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η ανδρική κυριαρχία δεν ακμάζει πάντοτε με τέτοια αδίστακτη απλότητα. Στο τελευταίο κεφάλαιο είδαμε πως, όταν οι ηθικοί κανόνες είναι ασαφείς ή αντιφατικοί, οι δοξασίες για τη μιαρότητα τείνουν να απλοποιούν ή να επιλύουν το επίμαχο ζήτημα. Η περίπτωση των Walbiri υποδηλώνει μια συσχέτιση. Όταν η ανδρική κυριαρχία γίνεται δεκτή ως κεντρική αρχή της κοινωνικής οργάνωσης και εφαρμόζεται χωρίς φραγμούς και με πλήρη δικαιώματα στην άσκηση σωματικού εξαναγκασμού, οι δοξασίες γύρω από τη σεξουαλική μιαρότητα είναι πιθανόν να μην είναι ανεπτυγμένες ιδιαίτερα. Από την άλλη μεριά, όταν η αρχή της ανδρικής κυριαρχίας εφαρμόζεται μεν στην οργάνωση της κοινωνικής ζωής, αλλά αντιφάσκει με άλλες αρχές, όπως αυτή της γυναικείας ανεξαρτησίας ή του εγγενούς δικαιώματος της γυναίκας ως ασθενέστερου φύλου να προστατεύεται από τη βία περισσότερο από ότι οι άνδρες, τότε είναι πιθανόν η ιδέα περί σεξουαλικής μιαρότητας να προκύπτει. Πριν υπεισέλθουμε σ' αυτήν την περίπτωση, πρέπει να εξετάσουμε ένα άλλο είδος εξαίρεσης.

Υπάρχουν πολλές κοινωνίες όπου τα άτομα δεν εξαναγκάζονται ούτε δεσμεύονται αυστηρά με κάποιον άλλο τρόπο στο σεξουαλικό ρόλο που τους έχει αποδοθεί και, παρόλα αυτά, η κοινωνική δομή βασίζεται στη σχέση των φύλων. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, η κατάσταση εκτονώνεται με την ευφυή νομικίστικη ανάπτυξη ειδικών θεσμών. Μέχρι ενός σημείου, τα άτομα μπορούν να ικανοποιήσουν τις προσωπικές τους ιδιοτροπίες επειδή η κοινωνική δομή προστατεύεται με διαφόρων ειδών νομικά πλάσματα.

Η πολιτική οργάνωση των Nuer είναι εντελώς άτυπη. Δεν έχουν ρητούς θεσμούς διακυβέρνησης ή διοίκησης. Η τέτοιου είδους ρευστή και άυλη πολιτική, αποτελεί στην ουσία μια αυθόρμητη, μεταβαλλόμενη έκφραση των αλληλοσυγκρουόμενων αφοσιώσεών τους. Η μόνη αρχή που χαρακτηρίζεται από κάποια σταθερότητα και που δίνει μορφή στη ζωή της φυλής τους είναι η αρχή της γενεαλογίας. Πιστεύοντας ότι οι εδαφικές υποδιαιρέσεις εκφράζουν τμήματα μιας ενιαίας γενεαλογικής δομής, επιβάλλεται κάποια τάξη στις πολιτικές ομαδοποιήσεις τους. Οι Nuer αποτελούν ένα φυσικό παράδειγμα για τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι δημιουργούν και συντηρούν μια κοινωνική δομή στο επίπεδο των ιδεών και όχι κυρίως στο επίπεδο του εξωτερικού, φυσικού χώρου των τελετών, των ανακτόρων ή των δικαστηρίων (Evans-Pritchard, 1940).

Η γενεαλογική αρχή, την οποία εφαρμόζουν στις πολιτικές σχέσεις ολόκληρης της φυλής, έχει σημασία γι' αυτούς και σ' ένα άλλο πλαίσιο συμφραζομένων, στο προσωπικό και οικείο επίπεδο διεκδίκησης βοοειδών και συζύγων. Έτσι, για τους άνδρες Nuer, τόσο η θέση τους στο ευρύτερο πολιτικό σχήμα, όσο και η ατομική τους κληρονομιά, καθορίζονται από τις συμμαχίες που συνάπτονται μέσω του γάμου. Η δομή της γενεαλογίας τους και όλη η πολιτική δομή εξαρτώνται από τα δικαιώματα πατρότητας. Ωστόσο, οι Nuer δεν αντιμετωπίζουν τη μοιχεία και την εγκατάλειψη τόσο δραματικά όσο κάποιοι άλλοι λαοί με ανδρογονικά συστήματα καταγωγής, όπου η πατρότητα εδραιώνεται με το γάμο. Είναι αλήθεια ότι ο Nuer σύζυγος μπορεί να σκοτώσει τον εραστή της γυναίκας του αν τον πιάσει επ' αυτοφώρω. Κατά τα λοιπά, όμως, εάν μάθει για την απιστία της, μπορεί να ζητήσει μόνο δύο βοοειδή, ένα ως αποζημίωση και ένα για θυσία – σίγουρα δεν πρόκειται για μια σκληρή τιμωρία σε σύγκριση με άλλους λαούς για τους οποίους διαβάζουμε ότι εξορίζουν τους μοιχούς (Meek, σελ. 218-19). Ή σε σύγκριση με ένα Βεδουίνο που δεν θα του επιτρεπόταν να ξανασηκώσει ποτέ κεφάλι στην κοινωνία, αν πρώτα δεν πεθάνει η ατιμασμένη συγγενής γυναίκα (Salim, σελ. 61). Η διαφορά είναι ότι ο νόμιμος γάμος των Nuer είναι σχετικά αδιάβλητος στις ατασθαλίες των μεμονωμένων συντρόφων. Οι σύζυγοι επιτρέπεται να χωρίσουν και να μείνουν χωριστά δίχως να αλλοιωθεί το έννομο καθεστώς του γάμου τους ή των τέκνων της συζύγου (Evans-Pritchard, Κεφάλαιο III, 1951). Οι γυναίκες Nuer απολαμβάνουν εντυπωσιακή ελευθερία και ανεξαρτησία. Αν μια γυναίκα χηρέψει, τα αδέλφια του άνδρα της έχουν το δικαίωμα να την παντρευτούν με ανδραδελφικό γάμο για να σπείρουν σπόρο όπως λένε, στο όνομα του νεκρού συζύγου. Αλλά αν εκείνη επιλέξει να μη δεχτεί αυτόν το διακανονισμό, δεν μπορούν να την εξαναγκάσουν. Είναι ελεύθερη να επιλέγει τους εραστές της. Η μόνη εξασφάλιση για τους απογόνους του νεκρού συζύγου είναι ότι τα παιδιά, όποιου κι αν είναι, θεωρούνται ότι ανήκουν στην οικογένεια που πλήρωσε τα βοοειδή του αρχικού γάμου. Ο κανόνας, σύμφωνα με τον οποίο αυτός που πληρώνει τα βοοειδή έχει δικαίωμα στα παιδιά, είναι αυτό που διακρίνει το νόμιμο γάμο, που είναι πρακτικά αμετάκλητος, από τις σχέσεις συμβίωσης. Η κοινωνική δομή βασίζεται στη διαδοχή των νόμιμων γάμων που επισημοποιούνται με τη μεταβίβαση βοοειδών. Έτσι, με μια σειρά πρακτικών θεσμικών μέτρων προστατεύεται από κάθε αβεβαιότητα που μπορεί να προκύψει από την ελεύθερη συμπεριφορά των ανδρών και των γυναικών. Σε αντίθεση με την απόλυτη, άρρητη απλότητα της πολιτικής τους οργάνωσης, οι Nuer επιδεικνύουν εκπληκτική νομική λεπτολογία στον ορισμό του γάμου, της εκτός γάμου συμβίωσης, του διαζυγίου και της συζυγικής διάστασης.

Θεωρώ ότι αυτή η εξέλιξη είναι που τους επιτρέπει να οργανώσουν τους κοινωνικούς τους θεσμούς χωρίς τις φορτικές δοξασίες για τη σεξουαλική μιαρότητα. Είναι αλήθεια ότι προστατεύουν τα βοοειδή τους από γυναίκες που βρίσκονται σε έμμηνο ρύση, αλλά οι άνδρες δεν απαιτείται να εξαγνιστούν αν τις αγγίξουν. Πρέπει απλώς να αποφεύγουν τη σεξουαλική επαφή με τις γυναίκες τους κατά τη διάρκεια της εμμηνόρροιας, ένας κανόνας σεβασμού που θεωρείται ότι εκφράζει ουσιαστικά μια έγνοια για τα αγέννητα παιδιά τους. Πρόκειται για μια ρύθμιση με πολύ πιο επιεικη χαρακτήρα συγκριτικά με ορισμένους κανόνες αποφυγής που θα αναφέρουμε παρακάτω.

Νωρίτερα παραθέσαμε ένα άλλο νομικό πλάσμα που απαλλάσσει την κοινωνική δομή από το βάρος των σεξουαλικών σχέσεων. Πρόκειται για την ανάλυση του Nur Yalman για τη γυναικεία αγνότητα στη νότια Ινδία και την Κεϋλάνη [Σρι Λάνκα] (1963). Εδώ, η καθαρότητα των γυναικών προστατεύεται ως πύλη εισόδου στην κάστα. Η μητέρα καθορίζει σε ποια κάστα ανήκει κάποιος. Το αίμα και η καθαρότητα της κάστας διαιωνίζονται διαμέσου των γυναικών. Επομένως, η σεξουαλική τους αγνότητα έχει απόλυτη σημασία και γι' αυτό ακόμα και ο παραμικρός ψίθυρος πιθανής απειλής εναντίον της προλαμβάνεται και εμποδίζεται εκ των προτέρων. Θα ανέμενε, επομένως, κανείς μια αφόρητη ζωή γεμάτη περιορισμούς για τη γυναίκα. Και, όντως, αυτό διαπιστώνουμε στην ανώτερη και αγνότερη κάστα.

Οι Βραχμάνοι Nambudiri του Malabar είναι μια μικρή, πλούσια, κλειστή κάστα ιερέων γαιοκτημόνων. Διατηρήθηκαν έτσι χάρη σ' έναν κανόνα που απαγορεύει τη διανομή της έγγειας ιδιοκτησίας. Σε κάθε οικογένεια, μόνο ο πρωτότοκος γιος παντρεύεται. Οι άλλοι μπορούν να διατηρούν παλλακίδες από κατώτερες

κάστες αλλά δεν επιτρέπεται να παντρευτούν ποτέ. Όσο για τις άτυχες γυναίκες της κάστας, η μοίρα τους συνίσταται στην αυστηρή απομόνωσή τους. Ελάχιστες παντρεύονται· μέχρι τελικά μια γαμήλια τελετή στο νεκροκρέβατό τους να επικυρώσει την ελευθερία τους από τον έλεγχο των κηδεμόνων τους. Αν ποτέ βγουν από το σπίτι, τυλίγονται στα ρούχα τους και κρύβουν το πρόσωπό τους κάτω από ομπρέλες. Όταν παντρεύεται ένας από τους αδελφούς τους, παρακολουθούν την τελετή μέσα από τις χαραμάδες του τοίχου. Μια γυναίκα Nambudiri ακόμη και στο γάμο της, κατά τη συνηθισμένη δημόσια εμφάνιση της νύφης, την αντικαθιστά μία κοπέλα Nayar. Μόνο μια πολύ πλούσια ομάδα θα είχε τη δυνατότητα να καταδικάσει όλες τις γυναίκες της σε ισόβια απομόνωση και τις περισσότερες απ' αυτές σε δια βίου στειρότητα. Αυτή η ανελέητη μεταχείριση απηχεί με τον τρόπο της τη σκληρότητα με την οποία εφαρμόζουν τις αρχές τους οι Walbiri.

Ωστόσο, παρόλο που παρόμοιες ιδέες για την καθαρότητα των γυναικών ισχύουν και για τις άλλες κάστες, δεν υιοθετείται παντού αυτή η σκληρή λύση. Οι ορθόδοξοι Βραχμάνοι που δεν προσπαθούν να διατηρήσουν την ακεραιότητα των πατρογονικών τους κτημάτων και επιτρέπουν στους γιους τους να παντρεύονται, διατηρούν την αγνότητα των γυναικών, επιβάλλοντας ένα γάμο με τον κατάλληλο σύζυγο πριν από την εφηβεία τους. Ασκούν ο ένας στον άλλον ισχυρές ηθικές και θρησκευτικές πιέσεις για να εξασφαλίσουν ότι κάθε κόρη Βραχμάνου παντρεύεται όπως αρμόζει πριν από την πρώτη εμμηνορυσία της. Σε άλλες κάστες, αν δεν έχει κανονιστεί πραγματικός γάμος πριν από την εφηβεία, απαιτείται οπωσδήποτε ένα είδος υποκατάστατης γαμήλιας τελετής. Στην κεντρική Ινδία, η γυναίκα μπορεί αρχικά να παντρευτεί ένα βέλος ή ένα ξύλινο γουδοχέρι. Αυτό μετράει σαν πρώτος γάμος και προσδίδει στο κορίτσι το στά-

τους της έγγαμης γυναίκας έτσι ώστε οποιοδήποτε παράπτωμά της να μπορεί να αντιμετωπισθεί στο πλαίσιο της κάστας ή στα τοπικά δικαστήρια με βάση το πρότυπο της έγγαμης γυναίκας.

Τα κορίτσια των νότιων Nayar φημίζονται στην Ινδία για τη σεξουαλική ελευθεριότητα που απολαμβάνουν. Εκεί δεν υπάρχει κάποιος που να αναγνωρίζεται ως μόνιμος σύζυγος. Οι γυναίκες μένουν στο σπίτι και διατηρούν χαλαρές σχέσεις με έναν μεγάλο αριθμό ανδρών. Η θέση των γυναικών αυτών και των παιδιών τους στην κάστα τους, εξασφαλίζεται τελετουργικά με μια προεφηβική τελετή υποκατάστατου γάμου. Ο άνδρας που παίζει το ρόλο του τελετουργικού γαμπρού ανήκει στην κατάλληλη κάστα και παρέχει τελετουργική πατρότητα στους μελλοντικούς απογόνους του κοριτσιού. Εάν οποιαδήποτε στιγμή θεωρηθεί ότι ένα κορίτσι Nayar ήρθε σε επαφή με κάποιον άνδρα από κατώτερη κάστα, θα πρέπει να υποστεί εξίσου βάναυση τιμωρία, όπως και στην περίπτωση των Βραχμάνων Nambudiri. Αλλά, πέρα από το ότι πρέπει να φυλάγεται από ένα τέτοιο ολίσθημα, η ζωή της είναι το ίδιο ελεύθερη και ανεμπόδιστη όσο κάθε άλλης γυναίκας σε ένα καστικό σύστημα, σε έντονη αντίθεση με το καθεστώς απομόνωσης των γειτονικών Nambudiri. Με το νομικό πλάσμα του πρώτου γάμου έχει αφαιρεθεί από πάνω της ένα μεγάλο μέρος του φορτίου για την προστασία της καθαρότητας του αίματος της κάστας της.

Αυτά όσον αφορά στις εξαιρέσεις.

Θα πρέπει, τώρα, να δούμε ορισμένα παραδείγματα κοινωνικών δομών που βασίζονται σε σοβαρά παράδοξα ή σε αντιφάσεις. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, όπου κανένα νομικό πλάσμα δεν παρεμβαίνει ευνοϊκά για να προστατεύσει την ελευθερία των φύλων, αναπτύσσονται υπερβολικές πρακτικές αποφυγής σε ό,τι αφορά στις σεξουαλικές σχέσεις.

Σε διαφορετικούς πολιτισμούς, οι αποδεκτές θεωρίες για τις δυνάμεις του σύμπαντος παραχωρούν συνήθως σαφή θέση στη σεξουαλική ενέργεια. Στους πολιτισμούς της ινδουιστικής Ινδίας, για παράδειγμα, και της Νέας Γουϊνέας, ο σεξουαλικός συμβολισμός καταλαμβάνει κεντρική θέση στην κοσμολογία. Αντίθετα, μεταξύ των Αφρικανών του Νείλου, η σεξουαλική αναλογία φαίνεται να έχει αναπτυχθεί πολύ λιγότερο. Θα ήταν μάταιο να προσπαθήσουμε να συσχετίσουμε τα γενικά χαρακτηριστικά αυτών των μεταφυσικών παραλλαγών με διαφορές στην κοινωνική οργάνωση. Ωστόσο, στο εσωτερικό κάθε τέτοιας πολιτισμικής ενότητας διαπιστώνονται ενδιαφέρουσες μικροδιαφορές στο θέμα του σεξουαλικού συμβολισμού και της μιαρότητας. Αυτές μπορούμε και πρέπει να τις συσχετίσουμε με άλλες τοπικές παραλλαγές.

Η Νέα Γουϊνέα είναι μια περιοχή όπου ο φόβος του σεξουαλικού μιάσματος αποτελεί πολιτισμικό χαρακτηριστικό (Read, 1954). Ωστόσο, στο εσωτερικό του ίδιου πολιτισμικού ιδιώματος, έντονη αντίθεση χωρίζει τους Arapesh του ποταμού Sepic από τους Mae Enga των Κεντρικών Υψιπέδων στον τρόπο με τον οποίο χειρίζονται το θέμα της διαφοράς των φύλων. Φαίνεται πως οι πρώτοι προσπαθούν να δημιουργήσουν μια καθολική συμμετρία μεταξύ των φύλων. Όλες οι δυνάμεις γίνονται αντιληπτές σύμφωνα με το μοντέλο της σεξουαλικής ενέργειας. Η θηλυκότητα είναι επικίνδυνη για τους άνδρες όσο και η ανδρικότητα για τις γυναίκες. Οι γυναίκες είναι ζωοδότριες και στην εγκυμοσύνη τρέφουν τα παιδιά με το αίμα τους. Μετά τη γέννηση των παιδιών, τα τρέφουν οι άνδρες με ζωοποιό αίμα το οποίο αντλούν για το σκοπό αυτό από το πέος. Η Margaret Mead τονίζει ότι και τα δύο φύλα πρέπει να επαγρυπνούν για να ελέγχουν τις επικίνδυνες δυνάμεις τους. Κάθε φύλο πλησιάζει το άλλο με συνειδητό έλεγχο (1940).

Αντίθετα, οι Mae Enga δεν αναζητούν συμμετρία. Φοβούνται τη γυναικεία μιαρότητα για τους άνδρες της φυλής τους και για όλες τις ανδρικές δραστηριότητες και δεν υπάρχει ζήτημα ισορροπίας μεταξύ δύο ειδών σεξουαλικού κινδύνου και δυνάμεων (Meggitt, 1964). Για αυτές τις διαφορές, μπορούμε να επιχειρήσουμε να αναζητήσουμε κοινωνιολογικές συσχετίσεις.

Οι Mae Enga ζουν σε μια πυκνοκατοικημένη περιοχή. Η τοπική τους οργάνωση βασίζεται στο κλαν, μια συμπαγή, σαφώς οριοθετημένη, στρατιωτική και πολιτική μονάδα. Οι άνδρες του κλαν διαλέγουν τις γυναίκες τους από άλλα κλαν. Έτσι παντρεύονται ξένες. Ο κανόνας της κατά κλαν εξωγαμίας είναι αρκετά κοινός. Το αν συνεπάγεται ένταση και δυσκολίες για το γάμο εξαρτάται από το πόσο κλειστά είναι τα κλαν που συνάπτουν γάμους μεταξύ τους, κατά πόσο συνδέονται με ένα χώρο και πόση αντιπαλότητα υπάρχει μεταξύ τους. Στην περίπτωση των Enga, οι γυναίκες-νύφες δεν είναι μόνο ξένες αλλά και παραδοσιακοί εχθροί. Σε ατομικό επίπεδο, υπάρχει σφοδρός ανταγωνισμός μεταξύ των ανδρών Mae Enga για την απόκτηση γοήτρου. Ανταγωνίζονται μεταξύ τους ανταλλάσσοντας γουρούνια και πολύτιμα αντικείμενα. Διαλέγουν τις γυναίκες τους από τις ίδιες ξένες ομάδες με τις οποίες ανταλλάσσουν συνήθως γουρούνια και όσπρακα και με τις οποίες συνήθως πολεμούν. Έτσι, για κάθε άνδρα οι άρρενες συγγενείς του εξ αγχιστείας είναι πιθανόν οι αντίπαλοί του στις τελετουργικές ανταλλαγές (ανταγωνιστική σχέση) και το κλαν τους είναι ο στρατιωτικός εχθρός του δικού τους κλαν. Έτσι, η έγγαμη σχέση υφίσταται τις εντάσεις του έντονα ανταγωνιστικού κοινωνικού συστήματος. Οι δοξασίες των Enga για τη σεξουαλική μιαρότητα υποδηλώνουν ότι οι σεξουαλικές σχέσεις λαμβάνουν το χαρακτήρα της σύγκρουσης μεταξύ εχθρών, όπου ο άνδρας θεωρεί ότι κινδυνεύει από τη σεξουαλική σύντροφό του, το παρείσακτο μέλος του εχθρικού κλαν. Υπάρχει μια βαθιά ριζωμένη δοξασία ότι η επαφή με τις γυναίκες μειώνει την ανδρική ρώμη. Τόσο πολύ τους απασχολεί να αποφύγουν τη γυναικεία επαφή που ο φόβος της σεξουαλικής μόλυνσης περιορίζει τη συναναστροφή μεταξύ των φύλων. Σύμφωνα με στοιχεία της Meggitt, η μοιχεία ήταν άγνωστη και το διαζύγιο κάτι σχεδόν ανήκουστο.

Από μικρά, τα αγόρια των Enga μαθαίνουν να αποφεύγουν τη γυναικεία συντροφιά και περιοδικά απομονώνονται για να εξαγνιστούν από τη γυναικεία επαφή. Οι δύο κυρίαρχες δοξασίες του πολιτισμού τους είναι η ανωτερότητα της ανδρικής αρχής και η ευαλωσία στη γυναικεία επιρροή. Μόνο ο παντρεμένος μπορεί να διακινδυνεύσει τη συνουσία γιατί οι ειδικές θεραπείες για την προστασία του ανδρισμού διατίθενται μόνο στους παντρεμένους. Αλλά, ακόμη και μέσα στο γάμο, οι άνδρες φοβούνται τη σεξουαλική δραστηριότητα και φαίνεται να την περιορίζουν στο ελάχιστο, όσο απαιτείται για την αναπαραγωγή. Περισσότερο απ' όλα φοβούνται το αίμα της εμμηνόρρυσης:

> «Πιστεύουν ότι, αν ο άνδρας έρθει σε επαφή με αυτό ή με την εμμηνορρούσα γυναίκα χωρίς το κατάλληλο μαγικό αντίδοτο, θα νοσήσει, ότι θα του προκληθούν επίμονοι εμετοί, ότι «σκοτώνει» το αίμα μαυρίζοντάς το, ότι αλλοιώνει τους ζωτικούς χυμούς του έτσι που το δέρμα του σκουραίνει και κρέμεται ζαρωμένο καθώς η σάρκα του φθίνει, ότι επιφέρει μόνιμη βλάβη στα λογικά του και τελικά θα οδηγηθεί σε αργό μαρασμό και θάνατο.»

Η άποψη της Meggitt είναι ότι «η εξίσωση θηλυκότητας, σεξουαλικότητας και κινδύνου στους Mae» εξηγείται με βάση την απόπειρα να θεμελιωθεί ο γάμος πάνω σε μια συμμαχία που εκτείνεται στις

πιο ανταγωνιστικές σχέσεις του ήδη έντονα ανταγωνιστικού κοινωνικού τους συστήματος.

> «Μέχρι πρόσφατα, τα κλαν πολεμούσαν συνεχώς για τη λιγοστή γη, τις κλοπές γουρουνιών και τα αξεπλήρωτα χρέη και, σε κάθε κλαν, οι περισσότεροι άνδρες που έπεφταν στη μάχη σκοτώνονταν από τους πλησιέστερους γείτονές τους. Ταυτόχρονα, λόγω του ανώμαλου ορεινού εδάφους, η γειτνίαση υπήρξε στην πράξη σημαντικός καθοριστικός παράγοντας των γαμήλιων επιλογών. Παρουσιάζεται σχετικά υψηλός βαθμός συσχέτισης ανάμεσα στους γάμους μεταξύ κλαν και της συχνότητας των ανθρωποκτονιών, αναφορικά με τη γειτνίαση των κλαν. Οι Mae αναγνωρίζουν άμεσα αυτή τη σύμπτωση όταν λένε: «Παντρευόμαστε αυτούς που πολεμούμε.»
>
> (Meggitt, 1963)

Αναφέραμε ότι ο φόβος των Mae Enga για τη γυναικεία μιαρότητα έρχεται σε αντίθεση με την πίστη στην ισορροπία των δυνάμεων και των κινδύνων μεταξύ των δύο φύλων που χαρακτηρίζει τον πολιτισμό στο όρος Arapesh. Έχει μεγάλο ενδιαφέρον να αναφερθεί, επίσης, ότι οι Arapesh αποδοκιμάζουν την τοπική εξωγαμία. Εάν ένας άνδρας πρόκειται να παντρευτεί μια γυναίκα του κάμπου, τηρεί περίπλοκες προφυλάξεις για να κατευνάσει τη σεξουαλικότητά της, που θεωρείται πιο επικίνδυνη.

> «Αν παντρευτεί μια ξένη, δεν πρέπει να το κάνει βιαστικά αλλά να την αφήσει να μείνει στο σπίτι για αρκετούς μήνες και να τον συνηθίσει, κατευνάζοντας την πιθανή συγκίνησή της που πηγάζει από τη σύντομη γνωριμία και το γεγονός ότι είναι ξένη. Μετά μπορεί να πλαγιάσει μαζί της και να δει τι θα συμβεί. Μεγαλώνουν οι γλυκοπατάτες του; Βρίσκει θηράματα όταν βγαίνει για κυνήγι; Αν ναι, τότε όλα πάνε καλά. Αν όχι, ας απέχει από τη σχέση μ' αυτήν την επικίνδυνη, υπερσεξουαλική γυναίκα για πολλά φεγγάρια ακόμη για να μην προκαλέσει μόνιμη βλάβη στην ικανότητα, τη σωματική του ρώμη, την ικανότητά του να τρέφει τους άλλους, που είναι το σημαντικότερο για τον ίδιο»
>
> (Mead, 1940, σελ. 345)

Αυτό το παράδειγμα φαίνεται να υποστηρίζει την άποψη της Meggitt ότι η τοπική εξωγαμία στις πιεστικές και ανταγωνιστικές συνθήκες ζωής των Enga προσθέτει ένα βαρύ φορτίο έντασης στους γάμους. Αν αυτό ισχύει, οι Enga θα μπορούσαν θεωρητικά να απαλλαγούν από τις ιδιαίτερα ενοχλητικές δοξασίες τους, εάν μπορούσαν εξαρχής να καταλαγιάσουν τους φόβους. Αλλά αυτή είναι μια εντελώς εξωπραγματική πρόταση. Θα σήμαινε ότι είτε θα έπρεπε να παραιτηθούν από τις βίαιες ανταγωνιστικές συναλλαγές τους με τα αντίπαλα κλαν ή από την εξωγαμία – είτε να πάψουν να πολεμούν ή να παντρεύονται τις αδελφές των ανδρών τους οποίους πολεμούν. Και οι δύο επιλογές θα σήμαιναν πολύ σημαντικές αναπροσαρμογές του κοινωνικού τους συστήματος. Στην πράξη, και όπως καταμαρτυρούν τα ιστορικά γεγονότα, όσες φορές η αναπροσαρμογή αυτή προκλήθηκε από εξωγενείς παράγοντες, είτε με την άφιξη των ιεραποστόλων και των κηρυγμάτων τους για το σεξ είτε με την παύση των εχθροπραξιών κατ' εντολή της διοίκησης της Αυστραλίας, οι Enga εγκατέλειψαν με μεγάλη ευκολία τις δοξασίες τους για την επικινδυνότητα του γυναικείου φύλου.

Η αντίφαση που πασχίζουν να υπερβούν οι Enga μέσω της αποφυγής είναι η απόπειρα θεμελίωσης του γάμου πάνω στην εχθρότητα. Μια άλλη, όμως, ίσως πιο συνηθισμένη δυσκολία στις πρωτόγονες κοινωνίες προέρχεται από μια αντίφαση στη διαμόρφωση των ανδρικών και των γυναικείων ρόλων. Εάν η αρχή της ανδρικής κυριαρχίας διαμορφώνεται με απόλυτη συνέπεια, δεν είναι απαραίτητο να αντιφάσκει με άλλες βασικές αρχές. Αναφέραμε

δύο πολύ διαφορετικά παραδείγματα, όπου η ανδρική κυριαρχία εφαρμόζεται με εξαιρετική απλότητα. Όμως, η αρχή της ανδρικής κυριαρχίας γίνεται προβληματική όταν συνυπάρχει με κάποια άλλη αρχή που προστατεύει τις γυναίκες από το φυσικό έλεγχο. Γιατί αυτό αφήνει στις γυναίκες το περιθώριο να στρέψουν τον ένα άνδρα εναντίον του άλλου και έτσι να προκαλέσουν αναστάτωση στην αρχή της ανδρικής κυριαρχίας.

Υπάρχει σημαντική πιθανότητα ολόκληρη η κοινωνία να θεμελιώνεται στην αντίφαση, όταν οι άνδρες καθορίζουν τη θέση τους στο σύστημα ανάλογα με τα δικαιώματα που έχουν πάνω στις γυναίκες. Όταν υπάρχει ελεύθερος ανταγωνισμός μεταξύ των ανδρών, μια μη-ικανοποιημένη γυναίκα έχει το περιθώριο να στραφεί στους αντιπάλους του συζύγου ή του κηδεμόνα της, να κερδίσει νέους προστάτες και νέους δεσμούς και έτσι να εξουδετερώσει τη δομή των δικαιωμάτων και καθηκόντων που είχε στηθεί γύρω της. Αυτό το είδος αντίφασης στο κοινωνικό σύστημα δημιουργείται μόνο εάν δεν υπάρχει δυνατότητα *de facto* εξαναγκασμού της γυναίκας. Δεν συναντάται, για παράδειγμα, σε ένα συγκεντρωτικό πολιτικό σύστημα που συνθλίβει τις γυναίκες με το βάρος της εξουσίας του. Όταν το νομικό σύστημα μπορεί να χρησιμοποιηθεί κατά των γυναικών, εκείνες δεν μπορούν να προκαλέσουν την κατάλυση του συστήματος. Αλλά σε ένα συγκεντρωτικό πολιτικό σύστημα, η θέση των ανδρών δεν εξαρτάται πρωτίστως από τα δικαιώματά τους επί των γυναικών.

Οι Lele αποτελούν παράδειγμα ενός κοινωνικού συστήματος που κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να καταρρεύσει λόγω της αντίφασης στην οποία περιέρχεται η ανδρική κυριαρχία από τις μηχανορραφίες των γυναικών. Όλες οι ανδρικές αντιπαλότητες εκφράζονται μέσα από τον ανταγωνισμό για την απόκτηση συζύγων. Ο άν-

δρας που δεν έχει σύζυγο βρίσκεται πιο χαμηλά και από το τελευταίο σκαλί της κοινωνικής ιεραρχίας. Αποκτώντας μία σύζυγο μπορεί να κάνει ένα πρώτο βήμα και τεκνοποιώντας αποκτά το δικαίωμα να συμμετέχει σε αποδοτικές λατρευτικές ομάδες. Έχοντας μία κόρη μπορεί να αρχίσει να διεκδικεί τις υπηρεσίες ενός γαμπρού. Με πολλές κόρες, ισάριθμους μνηστευμένους γαμπρούς και, πάνω απ' όλα, αν αποκτήσει εγγονές, ανεβαίνει ψηλά στην ιεραρχία των προνομίων και του κύρους. Αυτό, γιατί μπορεί να προσφέρει σε γάμο τις κόρες του, σε άλλους άνδρες. Έτσι, δημιουργεί σιγά-σιγά μια συνοδεία ανδρών. Κάθε ώριμος άνδρας μπορεί να ελπίζει να αποκτήσει δυο-τρεις γυναίκες, ενώ οι νέοι αναγκάζονται στο μεταξύ να περιμένουν ανύπανδροι. Η ίδια η πολυγαμία ενέτεινε τον ανταγωνισμό ανάμεσα στις γυναίκες-συζύγους. Ωστόσο, θα ήταν περίπλοκο να παρουσιάσουμε εδώ τους πολλούς και διάφορους τρόπους με τους οποίους η επιτυχία των ανδρών Lele στην ανδρική σφαίρα συνδέεται με τον έλεγχο των γυναικών (βλ. Douglas, 1963). Ολόκληρη η κοινωνική τους ζωή κυριαρχείται από ένα θεσμό αποζημίωσης μέσω της μεταβίβασης δικαιωμάτων επί των γυναικών. Το καθαρό αποτέλεσμα ήταν ότι οι γυναίκες αντιμετωπίζονταν, από μία άποψη, σαν ένα είδος νομίσματος με το οποίο οι άνδρες διεκδικούσαν και εξοφλούσαν τις μεταξύ τους οφειλές. Τα αμοιβαία χρέη των ανδρών συσσωρεύονταν σε τέτοιο βαθμό, που κατέληγαν να διεκδικούν δικαιώματα επί αγέννητων κοριτσιών για πολλές γενιές μετά. Ο άνδρας που δεν είχε δικαιώματα πάνω σε γυναίκες τα οποία να μπορεί να μεταβιβάσει, βρισκόταν σε τόσο επισφαλή θέση όσο ένας σύγχρονος επιχειρηματίας χωρίς τραπεζικό λογαριασμό. Από την ανδρική σκοπιά, οι γυναίκες ήταν τα πιο επιθυμητά αντικείμενα που προσέφερε ο πολιτισμός τους. Αφού κάθε προσβολή και υποχρέωση μπορούσε να

ξεπληρωθεί με δικαιώματα επί των γυναικών, θα μπορούσε κάλλιστα να πει κανείς –όπως έλεγαν και οι ίδιοι– ότι η μοναδική αιτία πολέμου ήταν οι γυναίκες.

Το κορίτσι των Lele εξελίσσεται σε φιλάρεσκη γυναίκα. Από παιδί, περιβάλλεται με στοργή, κανακέματα και ερωτοτροπίες. Ο μνηστευμένος σύζυγος δεν αποκτούσε ποτέ παρά ελάχιστο έλεγχο επάνω της. Είχε βέβαια το δικαίωμα να την τιμωρήσει με ξυλοδαρμό, αλλά αν το έκανε με μεγάλη βιαιότητα και, πάνω απ' όλα, αν έχανε την αγάπη της, όλο και κάποιο πρόσχημα θα μπορούσε να βρει για να πείσει τους αδελφούς της ότι ο άνδρας της την παραμελούσε. Η παιδική θνησιμότητα ήταν μεγάλη και, στην περίπτωση αποβολής ή θανάτου ενός παιδιού, οι συγγενείς τής συζύγου κατέφταναν αυστηροί στην πόρτα του άνδρα της απαιτώντας εξηγήσεις. Αφού οι άνδρες συναγωνίζονταν ο ένας τον άλλον για γυναίκες, οι τελευταίες είχαν περιθώριο για ελιγμούς και μηχανορραφίες. Οι επίδοξοι εραστές δεν έλειπαν ποτέ και καμιά γυναίκα δεν αμφέβαλε ότι μπορούσε να βρει άλλον σύζυγο αν το ήθελε. Ο άνδρας του οποίου οι γυναίκες του παραμένουν πιστές μέχρι τη μέση ηλικία, έπρεπε να είναι πολύ περιποιητικός τόσο με τη σύζυγο όσο και με τη μητέρα της. Μια περίπλοκη εθιμοτυπία ρύθμιζε τις συζυγικές σχέσεις και, σε πολλές περιπτώσεις, απαιτούσε μικρά ή μεγάλα δώρα από το σύζυγο. Όταν η γυναίκα ήταν έγκυος, άρρωστη ή λεχώνα, ο σύζυγος έπρεπε να φροντίσει επιμελώς για την κατάλληλη ιατρική φροντίδα. Εάν μαθευόταν ότι μια γυναίκα ήταν δυσαρεστημένη με τη ζωή της, σύντομα θα άρχιζαν να τη φλερτάρουν – και υπήρχαν διάφοροι διαθέσιμοι τρόποι για να πάρει την πρωτοβουλία να διαλύσει το γάμο της.

Έχω αναφέρει αρκετά για να δείξω ότι οι άνδρες Lele είχαν λόγους να ανησυχούν για τις σχέσεις τους με τις γυναίκες. Μολονότι σε κάποια συμφραζόμενα έβλεπαν τις γυναίκες ως πολυπόθητους θησαυρούς, σε άλλα τις χαρακτήριζαν άχρηστες, χειρότερες κι από σκυλιά, ανάγωγες, αμαθείς, επιπόλαιες, αναξιόπιστες. Στο κοινωνικό επίπεδο, οι γυναίκες εμφάνιζαν πράγματι όλα αυτά τα χαρακτηριστικά. Δεν ενδιαφέρονταν καθόλου για τον ανδρικό κόσμο όπου οι ίδιες και οι κόρες τους ανταλλάσσονταν σαν πιόνια στα ανδρικά παιχνίδια γοήτρου. Εκμεταλλεύονταν με πανουργία τις ευκαιρίες που συναντούσαν στο δρόμο τους. Εάν ενεργούσαν συντονισμένα, μητέρα και κόρη μπορούσαν να καταστρέψουν κάθε σχέδιο που δεν τους άρεσε. Έτσι, σε τελική ανάλυση, οι άνδρες ήταν αναγκασμένοι να ασκούν την περί πολλού κυριαρχία τους με γαλιφιές, καλοπιάσματα και κολακείες. Είχαν ένα συγκεκριμένο κολακευτικό τόνο στη φωνή τους, όταν μιλούσαν με τις γυναίκες.

Η στάση των Lele απέναντι στο σεξ ήταν ένας συνδυασμός ευχαρίστησης, επιθυμίας για γονιμότητα και παραδοχής του κινδύνου. Όπως προανέφερα, είχαν κάθε λόγο να επιθυμούν τη γονιμότητα και η θρησκευτική τους λατρεία υπηρετούσε αυτό το σκοπό. Η σεξουαλική δραστηριότητα θεωρείτο από μόνη της επικίνδυνη, όχι για τους ερωτικούς συντρόφους, αλλά για τους αδύναμους και τους αρρώστους. Μετά τη συνουσία, οι σύντροφοι όφειλαν να αποφεύγουν τους αρρώστους για να μην ανεβεί ο πυρετός τους από την έμμεση επαφή. Τα νεογέννητα μπορούσαν να πεθάνουν από μια τέτοια επαφή. Γι' αυτό, κρεμούσαν κίτρινα κλαδιά από *rafia* στην είσοδο της περιφραγμένης κατοικίας ως προειδοποίηση προς κάθε υπεύθυνο ότι μέσα υπήρχε άρρωστος ή νεογέννητο. Αυτός ήταν ένας γενικός κίνδυνος. Υπήρχαν, όμως, κίνδυνοι που απειλούσαν ειδικά τους άνδρες. Ήταν καθήκον της συζύγου να καθαρίσει τον άνδρα της μετά τη συνουσία και ύστερα να πλυθεί η ίδια πριν αγγίξει το φαγητό. Κάθε παντρεμένη γυναίκα διατηρούσε

ένα μικρό δοχείο νερού κρυμμένο στα χόρτα, έξω από το χωριό, όπου μπορούσε να πλυθεί στα κρυφά. Το δοχείο έπρεπε να είναι καλά κρυμμένο και τοποθετημένο σε απόμερο σημείο γιατί, αν κατά τύχη σκόνταφτε πάνω του κάποιος άνδρας, η σεξουαλική του ορμή θα μειωνόταν. Αν πάλι παραμελούσε το πλύσιμό της και ο άνδρας της έτρωγε φαγητό μαγειρεμένο από τα χέρια της, θα έχανε τον ανδρισμό του. Και αυτοί είναι μόνον οι κίνδυνοι που προέρχονται από νόμιμες σεξουαλικές επαφές. Όταν η γυναίκα βρισκόταν σε εμμηνορρυσία, δεν έπρεπε να μαγειρεύει για τον άνδρα της ή να σκαλίζει τη φωτιά, για να μην αρρωστήσει. Μπορούσε να προετοιμάσει το φαγητό αλλά, όταν ερχόταν η ώρα να πλησιάσει τη φωτιά, έπρεπε να ζητήσει τη βοήθεια ενός φιλικού προσώπου. Οι κίνδυνοι αυτοί απειλούσαν μόνο τους άνδρες, όχι τις άλλες γυναίκες ή τα παιδιά. Τέλος, αν μια εμμηνορρούσα γυναίκα πήγαινε στο δάσος αποτελούσε απειλή για όλη την κοινότητα. Η εμμηνορρύση της όχι μόνον ήταν βέβαιο ότι θα κατέστρεφε όποια εργασία έκανε η ίδια στο δάσος, αλλά θεωρείτο ότι δημιουργούσε δυσμενείς συνθήκες και για τους άνδρες. Το κυνήγι θα ήταν πολύ δύσκολο για αρκετό καιρό μετά και οι τελετουργίες που βασίζονταν σε φυτά του δάσους δεν θα ήταν αποτελεσματικές. Οι γυναίκες έβρισκαν αυτούς τους κανόνες εξαιρετικά δυσάρεστους, κυρίως επειδή κάθε τόσο τους δημιουργούσε πρόβλημα και τους καθυστερούσε στο φύτεμα, το ξεχορτάριασμα, τη συγκομιδή και το ψάρεμα.

Ο σεξουαλικός κίνδυνος ρυθμιζόταν, επίσης, από κανόνες που προστάτευαν τις ανδρικές δραστηριότητες από τη γυναικεία μιαρότητα και τις γυναικείες δραστηριότητες από την ανδρική μιαρότητα. Όλες οι τελετουργίες έπρεπε να προστατεύονται από τη γυναικεία μιαρότητα, γι' αυτό οι άνδρες ιερουργοί (οι γυναίκες εξαιρούνταν γενικά από τη λατρεία) απείχαν από τη σεξουαλική επαφή την προηγούμενη νύχτα. Το ίδιο ίσχυε για τον πόλεμο, το κυνήγι και τη συλλογή χυμού από τα φοινικόδεντρα. Αντίστοιχα, οι γυναίκες έπρεπε να απέχουν από τις σεξουαλικές επαφές πριν φυτέψουν φιστίκια ή καλαμπόκι, πριν από το ψάρεμα, την παραγωγή αλατιού ή την αγγειοπλαστική. Οι φόβοι αυτοί ήταν όμοιοι για άνδρες και γυναίκες. Κάθε μεγάλη τελετουργική κρίση αντιμετωπιζόταν γενικά με έκκληση προς όλο το χωριό για σεξουαλική αποχή. Έτσι, όταν γεννιόντουσαν δίδυμα ή όταν ερχόταν για πρώτη φορά ένας δίδυμος από άλλο χωριό ή στη διάρκεια σημαντικών τελετών κατά της μαγείας ή υπέρ της γονιμότητας, οι χωρικοί άκουγαν κάθε βράδυ την ανακοίνωση «Οι άνδρες μόνοι στο στρώμα τους, οι γυναίκες μόνες στο στρώμα τους.» Ταυτόχρονα, άκουγαν την ανακοίνωση, «Να μην τσακωθεί κανείς απόψε. Αν δεν μπορείτε να το αποφύγετε, μην τσακώνεστε κρυφά. Φωνάξτε για να σας ακούσουμε και να σας επιβληθεί πρόστιμο.» Οι τσακωμοί, όπως και οι σεξουαλικές επαφές, θεωρούνταν καταστροφικοί για την ορθή τελετουργική κατάσταση του χωριού. Καταστρέφανε την τελετουργία και το κυνήγι. Ωστόσο, οι τσακωμοί θεωρούνταν πάντοτε κάτι κακό, ενώ η σεξουαλική επαφή ήταν κακή μόνο σε ορισμένες (αρκετά συχνές, όμως) περιπτώσεις.

Την αγωνία των Lele για τους τελετουργικούς κινδύνους της σεξουαλικής πράξης, την αποδίδω στον πραγματικά διασπαστικό ρόλο που προσδίδει σε αυτή το κοινωνικό τους σύστημα. Οι άνδρες δημιουργούσαν μια κλίμακα κοινωνικού γοήτρου, στην οποία ανέβαιναν διαδοχικά καθώς αποκτούσαν έλεγχο σε όλο και περισσότερες γυναίκες. Άφηναν, όμως, όλο το σύστημα στο έλεος του ανταγωνισμού, επιτρέποντας έτσι στις γυναίκες ένα διπλό ρόλο: από τη μια πλευρά να είναι τα παθητικά πιόνια, και από την άλλη δραστήριες συνωμότες. Κάθε άνδρας δικαιολογημένα φοβόταν

ότι μια γυναίκα θα μπορούσε να του ανατρέψει τα σχέδια και οι φόβοι για τους κινδύνους της σεξουαλικής πράξης αντανακλούν ακριβώς τις συνέπειές της στην κοινωνική δομή.

Η γυναικεία μιαρότητα σε μια κοινωνία τέτοιου τύπου συνδέεται γενικά με την απόπειρα αντιμετώπισης των γυναικών ως πρόσωπα και ταυτόχρονα ως νόμισμα για τις ανδρικές συναλλαγές. Άνδρες και γυναίκες προβάλλονται ως μέλη διακριτών, αμοιβαία εχθρικών σφαιρών. Δημιουργείται αναπόφευκτα εμφύλιος ανταγωνισμός, ο οποίος εκφράζεται στην ιδέα ότι κάθε φύλο αποτελεί κίνδυνο για το άλλο. Οι ιδιαίτεροι κίνδυνοι που απειλούν τους άνδρες, και απορρέουν από τη γυναικεία επαφή, αντικατοπτρίζουν την αντίφαση που προκύπτει από την προσπάθεια να χρησιμοποιηθούν οι γυναίκες ως νόμισμα, δίχως όμως να τις υποδουλώσουν. Αν σε άλλους εμπορικούς πολιτισμούς το χρήμα θεωρείται πηγή όλων των κακών, τότε η αίσθηση ότι οι γυναίκες είναι η πηγή όλων των κακών, στην περίπτωση των Lele ανδρών είναι απόλυτα δικαιολογημένη. Πράγματι, η ιστορία του Παραδείσου άγγιξε μια ευαίσθητη χορδή συμπάθειας στην ανδρική καρδιά των Lele. Όταν την άκουσαν από τους ιεραπόστολους, την αφηγούνταν ξανά και ξανά γύρω από τις παγανιστικές εστίες με ένα αίσθημα αυτάρεσκης απόλαυσης.

Οι Yurok της βόρειας Καλιφόρνια προσέλκυσαν πολλές φορές το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων και των ψυχολόγων με τη ριζοσπαστική φύση των ιδεών τους για την καθαρότητα και τη μιαρότητα, όπως είπαμε. Πρόκειται για έναν πολιτισμό που πεθαίνει. Όταν ο καθηγητής Robins μελετούσε το 1951 τη γλώσσα των Yurok· υπήρχαν μόνο έξι περίπου ενήλικες εν ζωή που μιλούσαν τη γλώσσα Yurok. Φαίνεται πως επρόκειτο για ακόμη ένα παράδειγμα ενός πολιτισμού με έντονα χαρακτηριστικά ανταγωνισμού

και κτητικότητας. Το μόνο που απασχολούσε τους άνδρες ήταν πώς να αποκτήσουν πλούτο υπό μορφή νομισμάτων-οστράκων που αποτελούσαν ένδειξη γοήτρου – σπάνιων φτερών, γούνας και εισαγόμενων λεπίδων από οψιδιανό. Πέρα από όσους είχαν πρόσβαση στα εμπορικά δίκτυα όπου διακινούνταν τα ξένα προϊόντα, ο συνήθης τρόπος πλουτισμού ήταν η ταχεία εκδίκηση για τις αδικίες και η απαίτηση αποζημίωσης. Κάθε προσβολή είχε και το τίμημά της, που ήταν πάνω κάτω συγκεκριμένο. Υπήρχε περιθώριο για παζάρεμα, αφού η τιμή καθοριζόταν κάθε φορά *ad hoc* ανάλογα με την αξία που όριζε κάθε άνδρας για τον εαυτό του και την υποστήριξη που συγκέντρωνε από τους στενούς συγγενείς του (Kroeber). Οι απιστίες των συζύγων και οι γάμοι των θυγατέρων ήταν σημαντικές πηγές πλούτου. Όποιος κυνηγούσε τις συζύγους των άλλων σκόρπιζε την περιουσία του ξεπληρώνοντας τις απιστίες του.

Τόσο έντονα πίστευαν οι Yurok ότι η επαφή με γυναίκες κατέστρεφε τη δύναμή τους να πλουτίσουν, που πίστευαν ότι οι γυναίκες και το χρήμα δεν έπρεπε να έρχονται ποτέ σε επαφή μεταξύ τους. Πάνω από όλα, θεωρείτο μοιραίο για τη μελλοντική ευημερία ενός άνδρα να έλθει σε συνουσία στο σπίτι όπου φύλαγε τις αρμαθιές με τα όστρακα. Το χειμώνα, όταν έκανε πολύ κρύο για να βγουν έξω, φαίνεται ότι απείχαν τελείως από τη σεξουαλική επαφή. Έτσι, οι γεννήσεις παιδιών στους Yurok πραγματοποιούνταν την ίδια εποχή του έτους – εννέα μήνες μετά την πρώτη καλοκαιρία. Αυτός ο τόσο αυστηρός διαχωρισμός ανάμεσα στη δουλειά και την ευχαρίστηση ώθησε τον Walter Goldschmidt να συγκρίνει τις αξίες των Yurok με την προτεσταντική ηθική. Το εγχείρημα αυτό τον οδήγησε σε μια πολύ ευλογοφανή επέκταση της έννοιας της καπιταλιστικής οικονομίας ώστε να συμπεριλάβει τόσο το ψάρεμα

σολομού των Yurok όσο και την Ευρώπη του 16ου αιώνα. Έδειξε ότι και οι δύο κοινωνίες απέδιδαν μεγάλη αξία στην αγνότητα, τη φειδώ και την επιδίωξη του πλούτου. Υπογράμμισε, επίσης, έντονα το γεγονός ότι οι Yurok θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως πρωτόγονοι καπιταλιστές αφού αποδέχονταν τον ιδιωτικό έλεγχο των μέσων παραγωγής σε αντίθεση με την πλειοψηφία των άλλων πρωτόγονων λαών. Είναι αλήθεια ότι οι Yurok κατοχύρωναν τις τοποθεσίες αλιείας ή τις περιοχές με βατόμουρα και στην ανάγκη τις παραχωρούσαν ο ένας στον άλλον για να ξεπληρώσουν τα χρέη τους. Αλλά αυτό είναι μια πολύ ειδική περίπτωση για να φτάσει να χαρακτηριστεί η οικονομία καπιταλιστική. Είναι κάτι που γινόταν μόνο κατ' εξαίρεση, εν είδη κατάσχεσης, όταν κάποιος δεν είχε όστρακα ή άλλη κινητή περιουσία για να εξοφλήσει μεγάλα χρέη και είναι προφανές ότι δεν υπήρχε κανονική αγορά για την ακίνητη περιουσία. Γενικά, τα χρέη των Yurok δεν ήταν εμπορικά, αλλά χρέη τιμής. Η Cora Dubois μας έχει δώσει μια διαφωτιστική περιγραφή γειτονικών λαών, όπου ο έντονος ανταγωνισμός για κοινωνικό κύρος λάμβανε χώρα σε μια σφαίρα λίγο-πολύ απομονωμένη από τη σφαίρα της οικονομικής ζωάρκειας. Για να καταλάβουμε τις ιδέες τους για τη γυναικεία μιαρότητα, έχει πολύ μεγαλύτερη σημασία το γεγονός ότι για τους άνδρες Yurok υπήρχε μια πραγματική αίσθηση ότι η επιδίωξη πλούτου και η κατάκτηση γυναικών ήταν αντιφατικά μεταξύ τους.

Είδαμε αυτό το σύμπλεγμα της Δαλιδά, την άποψη δηλαδή ότι οι γυναίκες αφαιρούν δύναμη ή προδίδουν, σε διάφορες ακραίες μορφές του στους Mae Enga της Νέας Γουϊνέας, στους Lele του Κονγκό και στους Ινδιάνους Yurok της Καλιφόρνια. Όταν εμφανίζεται αυτό το σύμπλεγμα, βλέπουμε ότι οι φόβοι των ανδρών για τη συμπεριφορά των γυναικών δικαιολογούνται και ότι οι σχέσεις

ανδρών-γυναικών διέπονται από τόση προκατάληψη ώστε οι γυναίκες να θεωρούνται προδότριες εκ των προτέρων.

Δεν είναι πάντοτε οι άνδρες που φοβούνται τη σεξουαλική μιαρότητα. Χάριν συμμετρίας, πρέπει να δούμε ένα παράδειγμα όπου οι γυναίκες είναι εκείνες που συμπεριφέρονται σάμπως η σεξουαλική δραστηριότητα να είναι εξαιρετικά επικίνδυνη. Η Audrey Richards, μας λέει ότι οι Bemba της βόρειας Ροδεσίας συμπεριφέρονται σάμπως να έχουν εμμονή με το φόβο της σεξουαλικής μιαρότητας. Σημειώνει, ωστόσο, ότι πρόκειται για μια πολιτισμικά τυποποιημένη συμπεριφορά και ότι, στην πράξη, η ατομική τους ελευθερία δε φαίνεται να περιορίζεται εξαιτίας κάποιου φόβου. Στο πολιτισμικό επίπεδο, ο φόβος της συνουσίας μοιάζει να κυριαρχεί σε βαθμό «που ό,τι και να πει κανείς είναι λίγο». Στο προσωπικό επίπεδο, «οι Bemba εκφράζουν ανοιχτά την ευχαρίστησή τους για τις σεξουαλικές σχέσεις» (1956, σελ. 154).

Σε άλλες περιπτώσεις, εκτίθεται κανείς στη σεξουαλική μιαρότητα μέσω της άμεσης επαφής, εδώ, όμως, θεωρείται ότι η σεξουαλική μιαρότητα μεταδίδεται μέσω της επαφής με τη φωτιά. Η θέαση ή το άγγιγμα ενός σεξουαλικά ενεργού, ακάθαρτου ατόμου, «θερμού» από τη σεξουαλική πράξη, όπως λένε οι Bemba, δεν περικλείει κίνδυνο. Αν ένα τέτοιο άτομο, όμως, πλησιάσει κοντά στη φωτιά, το φαγητό που μαγειρεύεται στην εστία της μολύνεται επικίνδυνα.

Για τη σεξουαλική συνεύρεση απαιτούνται δύο, ενώ για το μαγείρεμα ένα άτομο αρκεί. Υποθέτοντας ότι η μιαρότητα μεταδίδεται μέσω του μαγειρεμένου φαγητού, η ευθύνη συνδέεται αναπόσπαστα με τις γυναίκες. Οι γυναίκες Bemba πρέπει να έχουν τα μάτια τους διαρκώς ανοιχτά για να προστατεύσουν την εστία του μαγειρέματος από την επαφή οποιουδήποτε ενήλικα που τυχόν εί-

χε έρθει σε σεξουαλική επαφή χωρίς να επακολουθήσει τελετουργικός εξαγνισμός. Ο κίνδυνος είναι θανάσιμος. Εάν ένα παιδί φάει φαγητό μαγειρεμένο πάνω σε μολυσμένη φωτιά μπορεί να πεθάνει. Οι μητέρες των Bemba διαρκώς σβήνουν ύποπτες φωτιές και ανάβουν καινούριες, καθαρές.

Αν και οι Bemba πιστεύουν ότι όλες οι σεξουαλικές δραστηριότητες είναι επικίνδυνες, οι προκαταλήψεις τους υποδεικνύουν τη μοιχεία ως τον αληθινά πραγματικό κίνδυνο. Στην περίπτωση ενός παντρεμένου ζευγαριού, μπορεί να εξαγνίσει τελετουργικά ο ένας σύζυγος τον άλλον μετά από κάθε σεξουαλική πράξη. Αλλά ο μοιχός δεν μπορεί να καθαριστεί, εκτός αν ζητήσει από τη σύζυγό του να τον βοηθήσει, αφού από μόνος του δεν μπορεί να κάνει την τελετή.

Η Richards δε μας αναφέρει πώς εξαλείφεται η μιαρότητα της μοιχείας, ούτε πώς ταΐζει η μοιχαλίδα τα παιδιά της μακροπρόθεσμα. Μας διαβεβαιώνει ότι οι δοξασίες αυτές δεν τους αποτρέπουν από τη μοιχεία. Επομένως, θεωρούν ότι οι επικίνδυνοι μοιχοί μπορούν να κυκλοφορούν ελεύθερα. Παρόλο που οι τελευταίοι ενδεχομένως να προσπαθούν να αποφεύγουν ευσυνείδητα την επαφή με τις εστίες στις οποίες μαγειρεύεται το φαγητό των παιδιών, παραμένουν πάντοτε ένας εν δυνάμει δημόσιος κίνδυνος.

Ας σημειωθεί ότι στην κοινωνία αυτή οι γυναίκες φοβούνται τη σεξουαλική μιαρότητα περισσότερο από τους άνδρες. Αν πεθάνουν τα παιδιά τους (και το ποσοστό της παιδικής θνησιμότητας είναι πολύ μεγάλο), οι άνδρες μπορεί να τις κατηγορήσουν για αμέλεια. Στην περιοχή Nyasaland, στους Yao και στους Cewa, απαντάται ένα παρόμοιο πλέγμα δοξασιών σχετικά με τη μιαρότητα του αλατιού. Και οι τρεις φυλές έχουν μητρογραμμικό σύστημα καταγωγής. Και στις τρεις φυλές, επίσης, οι άνδρες πρέπει να αφήσουν

το χωριό που γεννήθηκαν και να πάνε να κατοικήσουν στο χωριό των συζύγων τους. Αυτό δημιουργεί στο χωριό ένα είδος δομής όπου ένας πυρήνας μητρογραμμικά συνδεδεμένων γυναικών προσελκύει άνδρες από άλλα χωριά, οι οποίοι εγκαθίστανται κοντά τους ως σύζυγοι. Το μέλλον του χωριού ως πολιτικής μονάδας εξαρτάται από το αν θα καταφέρουν να κρατήσουν αυτούς τους αρσενικούς παρείσακτους. Θα περιμέναμε, όμως, οι άνδρες να μην ενδιαφέρονται ιδιαίτερα για την εδραίωση ενός σταθερού γάμου. Ο ίδιος ο κανόνας της μητρογραμμικής διαδοχής θα έστρεφε κανονικά το ενδιαφέρον τους στα παιδιά των θηλυκών αδελφών τους. Αν και το χωριό θεμελιώνεται στο συζυγικό δεσμό, δεν ισχύει το ίδιο για τη μητρογραμμική ομάδα καταγωγής. Οι άνδρες έρχονται στο χωριό δια του γάμου, ενώ οι γυναίκες γεννιούνται σ' αυτό.

Σε όλη την κεντρική Αφρική η εικόνα του καλού χωριού που προοδεύει και αντέχει στις αντιξοότητες είναι μια γερά ριζωμένη αξία σε άνδρες και γυναίκες. Αλλά οι γυναίκες έχουν διπλό όφελος να κρατήσουν τους συζύγους τους. Η Bemba γυναίκα εκπληρώνει το ρόλο που της χαρίζει τη μεγαλύτερη ικανοποίηση όταν είναι στη μέση ηλικία, όταν, έχοντας το μητριαρχικό ρόλο στο χωριό της, προσδοκά να γεράσει περιτριγυρισμένη από τις κόρες της και τις κόρες των θυγατέρων της. Ο άνδρας Bemba, όμως, αν θεωρήσει δυσάρεστα τα πρώτα χρόνια του γάμου του, απλώς εγκαταλείπει τη γυναίκα του και γυρίζει στο σπίτι του (Richards, σελ. 41). Αν, όμως, φύγουν όλοι οι άνδρες, ή έστω και οι μισοί, το χωριό δεν αποτελεί πλέον βιώσιμη οικονομική μονάδα. Ο καταμερισμός εργασίας τοποθετεί τις γυναίκες Bemba σε θέση έντονης εξάρτησης. Πράγματι, σε μια περιοχή όπου το πενήντα τοις εκατό των ενήλικων ανδρών συνήθως μεταναστεύουν για δουλειά, τα χωριά των

Bemba υφίστανται μεγαλύτερη διάλυση συγκριτικά με άλλες φυλές στη βόρεια Ροδεσία (Watson).

Η διδασκαλία των κοριτσιών Bemba, κατά τις τελετές της εφηβείας, μάς βοηθάει να συνδέσουμε αυτές τις όψεις της κοινωνικής δομής και τις φιλοδοξίες των γυναικών με τους φόβους τους για τη σεξουαλική μιαρότητα. Η Richards καταγράφει ότι τα κορίτσια υποβάλλονται σε πλύση εγκεφάλου προκειμένου να καταλάβουν ότι πρέπει να συμπεριφέρονται υπάκουα στους συζύγους τους κι αυτό έχει ενδιαφέρον αφού φημίζονται για το πόσο δεσποτικές και δύστροπες είναι. Στις τελετές αυτές, οι υποψήφιες ταπεινώνονται ενώ ο ανδρισμός των συζύγων τους εξυμνείται. Αυτό είναι λογικό, αν θεωρήσουμε το ρόλο του Bemba συζύγου ως κάτι αντιστρόφως ανάλογο με το ρόλο της συζύγου, στους Mae Enga. Είναι μόνος και ξένος στο χωριό της γυναίκας του. Αλλά είναι άνδρας και όχι γυναίκα. Εάν δεν του αρέσει, φεύγει· τελεία και παύλα. Δεν μπορεί να τιμωρηθεί, όπως στην περίπτωση της γυναίκας που το σκάει από το σπίτι. Δεν υπάρχουν νομικές προσαρμογές που να προστατεύουν το πλάσμα του νόμιμου γάμου ανεξάρτητα από το τι συμβαίνει στην πραγματικότητα. Η φυσική παρουσία του άνδρα στο χωριό της γυναίκας του είναι πιο σημαντική για το χωριό από ότι είναι για τον ίδιο τα δικαιώματα που αποκτά μέσω του γάμου του και δεν μπορεί να εξαναγκαστεί να μείνει εκεί με εκφοβισμό. Αν παρομοιάσουμε τη σύζυγο Enga με τη Δαλιδά, τότε ο ίδιος είναι ο Σαμψών στο στρατόπεδο των Φιλισταίων. Αν νιώσει μειωμένος, μπορεί να γκρεμίσει τις κολόνες τής κοινωνίας αφού, αν ξεσηκωθούν όλοι οι άνδρες και φύγουν, το χωριό θα καταστραφεί. Καθόλου περίεργο που οι γυναίκες φροντίζουν να τους κολακεύουν και να τους καλοπιάνουν. Καθόλου περίεργο να θέλουν να προστατευθούν από τις συνέπειες της μοιχείας. Ο άνδρας δεν θεωρείται επικίνδυνος ή δόλιος, αλλά άτολμος, κάποιος που τρομάζει εύκολα, που πρέπει να πεισπεί για τον ίδιο του τον ανδρισμό και τους κινδύνους που ελλοχεύουν. Πρέπει να διαβεβαιώνεται ότι η γυναίκα του τον φροντίζει, ότι στέκει δίπλα του για να τον εξαγνίσει και ότι προσέχει τη φωτιά. Δεν μπορεί να κάνει τίποτε χωρίς εκείνη, ούτε καν να πλησιάσει τα πνεύματα των προγόνων του. Με τους φόβους απέναντι στη σεξουαλική μιαρότητα που επιβάλλει στον εαυτό της η σύζυγος Bemba τοποθετείται σε αντίστοιχη θέση με το σύζυγο στην περίπτωση των Mae Enga. Και οι δύο νιώθουν στο γάμο φόβους που αφορούν στη δομή της ευρύτερης κοινωνίας. Αν η γυναίκα Bemba δεν επιθυμούσε να μείνει στο σπίτι και να γίνει μια μητριάρχης με επιρροή, αν ήταν διατεθειμένη να ακολουθήσει πειθήνια τον άντρα της στο δικό του χωριό, θα ανακουφιζόταν από την ανησυχία της γύρω από τη σεξουαλική μιαρότητα.

Σε όλα τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν σχετικά με αυτό το είδος μιαρότητας, το βασικό πρόβλημα είναι ότι θέλουν και την πίτα ολόκληρη και το σκύλο χορτάτο. Οι Enga θέλουν και να πολεμούν τα εχθρικά κλάν, αλλά και να παντρεύονται τις γυναίκες του. Οι Lele θέλουν να χρησιμοποιούν τις γυναίκες ως πιόνια των ανδρών και παρόλα αυτά συντάσσονται με ορισμένες γυναίκες ενάντια σε άλλους άνδρες. Οι γυναίκες Bemba θέλουν να είναι ελεύθερες και ανεξάρτητες και να συμπεριφέρονται με τρόπους που απειλούν να διαλύσουν το γάμο τους, αλλά θέλουν και να κρατήσουν τους συζύγους τους. Σε κάθε περίπτωση, η επικίνδυνη κατάσταση, που πρέπει να αντιμετωπιστεί με απολούσεις και πρακτικές αποφυγής, έχει ένα κοινό χαρακτηριστικό με τις άλλες: ότι οι κανόνες συμπεριφοράς είναι αντιφατικοί. Το αριστερό χέρι πολεμά το δεξί, όπως στο μύθο των Winnebago για τον Κατεργάρη.

Γεννιέται το ερώτημα, αν υπάρχει κάποια αιτία που όλα αυτά

τα παραδείγματα κοινωνικών συστημάτων σε πόλεμο με τον εαυτό τους απορρέουν από το πεδίο των έμφυλων σχέσεων. Σε πολλά άλλα συμφραζόμενα, οι κανονικοί πολιτισμικοί κανόνες μάς οδηγούν σε αντιφατικές συμπεριφορές. Η εθνική εισοδηματική πολιτική είναι ένα σύγχρονο πεδίο όπου μπορεί εύκολα να εφαρμοστεί μια τέτοιου τύπου ανάλυση. Ωστόσο, οι φόβοι της μιαρότητας μοιάζουν να συγκεντρώνονται γύρω από αντιφάσεις που σχετίζονται με τη σεξουαλική πράξη. Η απάντηση, ίσως, είναι ότι καμία άλλη κατηγορία κοινωνικών πιέσεων δεν είναι δυνητικά τόσο εκρηκτική όσο αυτές που περιορίζουν τις σεξουαλικές σχέσεις. Ίσως, τελικά, να μπορέσουμε να δούμε με συμπάθεια την πρωτοφανή απαίτηση του Αποστόλου Παύλου να μην υπάρχουν ούτε άνδρες ούτε γυναίκες στην καινούρια χριστιανική κοινωνία.

Οι περιπτώσεις που εξετάσαμε μπορούν να ρίξουν λίγο φως στην υπερβολική σημασία που δόθηκε στην παρθενία κατά τους πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού. Η αντιμετώπιση της γυναίκας στην πρωτόγονη εκκλησία των Πράξεων των Αποστόλων θέσπιζε ένα πρότυπο ελευθερίας και ισότητας που αντέβαινε στα παραδοσιακά εβραϊκά έθιμα. Εκείνη την εποχή ο φραγμός στη σεξουαλική πράξη στη Μέση Ανατολή ήταν ο φραγμός της καταπίεσης, όπως υποδηλώνουν τα λόγια του Αποστόλου Παύλου:

> «Επειδή όσοι εβαπτίσθητε εις Χριστόν, Χριστόν ενεδύθητε. Δεν είναι πλέον Ιουδαίος ουδέ Έλλην· δεν είναι δούλος ουδέ ελεύθερος· δεν είναι άρσεν και θήλυ. Διότι πάντες σεις είσθε εις έν Χριστώ Ιησού.»
>
> (Προς Γαλάτας 3.23)

Στην προσπάθεια δημιουργίας μιας νέας ελεύθερης, αδέσμευτης και απαλλαγμένης από καταναγκασμούς ή αντιφάσεις κοινωνίας, ήταν αναμφίβολα απαραίτητο να θεσπιστεί ένα νέο σύνολο θετικών αξιών. Η ιδέα ότι η παρθενία έχει μια ιδιαίτερη θετική αξία ήταν αναμενόμενο να βρει εύφορο έδαφος σε μια μικρή διωκόμενη μειονοτική ομάδα. Γιατί, όπως είδαμε, οι κοινωνικές αυτές συνθήκες είναι επιρρεπείς σε δοξασίες που συμβολίζουν το σώμα ως ένα ατελές δοχείο, το οποίο θα τελειοποιηθεί μόνο αν μπορέσει να καταστεί αδιαπέραστο. Επιπλέον, η ιδέα της υψηλής αξίας της παρθενίας ήταν ιδιαίτερα πρόσφορη για το εγχείρημα αλλαγής του ρόλου των φύλων στο γάμο και την κοινωνία εν γένει (Wangermann). Η γυναίκα στην εκδοχή της Παλιάς Εύας, συνοδευμένη από τους φόβους της σεξουαλικής μιαρότητας, ανήκει σ' έναν συγκεκριμένο τύπο κοινωνικής οργάνωσης. Εάν η κοινωνική αυτή τάξη πρέπει να αλλάξει, η Δεύτερη Εύα, η παρθενική πηγή σωτηρίας που συνθλίβει το κακό κάτω από τα πόδια της, αποτελεί ένα νέο ισχυρό σύμβολο.

10
Το Συστημα Κατακερματιζεται και Ανανεωνεται

Και τώρα ας στραφούμε στο αρχικό μας ερώτημα. Είναι δυνατόν ένας λαός να συγχέει το ιερό με το μιαρό; Είδαμε πως λειτουργεί η ιδέα της μόλυνσης στη θρησκεία και την κοινωνία. Είδαμε ότι σε κάθε δομή ιδεών αποδίδονται δυνάμεις και ότι οι κανόνες αποφυγής καθιστούν ορατή μια δημόσια αναγνώριση των ορίων της δομής της. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι το ιερό είναι ακάθαρτο. Κάθε πολιτισμός έχει τις δικές του έννοιες για την ακαθαρσία και τη βεβήλωση που αντιπαρατίθενται στις αντιλήψεις που έχει για τη θετική δομή, την οποία δεν πρέπει να αρνηθεί. Το να μιλά κανείς για μια συγκεχυμένη ανάμιξη Ιερού και Μιαρού είναι ανοησία. Ωστόσο, είναι γεγονός ότι οι θρησκείες συχνά καθαγιάζουν τα ίδια μιαρά πράγματα που προηγουμένως απέρριπταν με απέχθεια. Γι' αυτό, πρέπει να αναρωτηθούμε πώς η ακαθαρσία που συνήθως είναι καταστροφική, μερικές φορές γίνεται δημιουργική.

Πρώτον, παρατηρούμε ότι όλα τα μιαρά πράγματα δεν χρησιμοποιούνται εποικοδομητικά στις τελετουργίες. Δεν αρκεί να είναι μιαρό κάτι για να θεωρηθεί ότι μπορεί εν δυνάμει να κάνει καλό. Στο Ισραήλ, ήταν αδιανόητο ότι μιαρά πράγματα, όπως πτώματα και απεκκρίματα, μπορούσαν να ενταχθούν στις τελετουργίες του Ναού, μόνο αίμα επιτρεπόταν και, μάλιστα, το αίμα της θυσίας. Στους Oyo Yoruba, όπου το αριστερό χέρι χρησιμοποιείται για τις βρώμικες εργασίες - και είναι πολύ προσβλητικό να σου τεί-

νουν το αριστερό χέρι - οι συνήθεις τελετουργίες καθιερώνουν την υπεροχή της δεξιάς πλευράς, ιδίως του δεξιόστροφου χορού. Ωστόσο, στο λατρευτικό τελετουργικό τού μεγάλου Ogboni, οι μυημένοι στη λατρεία πρέπει να δέσουν κόμπο τα ρούχα τους στην αριστερή πλευρά και να χορεύουν μόνο προς τα αριστερά (Morton-Williams: 369). Η σιμομιξία αποτελεί μιαρότητα στους Bushong, αν και μια πράξη τελετουργικής αιμομιξίας αποτελεί μέρος της ιεροποίησης του βασιλιά τους, ο οποίος αποκαλεί τον εαυτό του ακαθαρσία του έθνους: «*Moi, ordure, nyec*»* (Vansina: 103). Και ούτω καθ' εξής. Παρόλο που μόνο συγκεκριμένα άτομα σε συγκεκριμένες περιστάσεις μπορούν να παραβιάζουν τους κανόνες, έχει σημασία να αναρωτηθούμε γιατί στις τελετουργίες απαιτούνται συχνά τέτοιες επικίνδυνες επαφές.

Μία απάντηση έγκειται στην ίδια τη φύση της ακαθαρσίας. Η άλλη βρίσκεται στη φύση των μεταφυσικών προβλημάτων και κάποιων στοχασμών που απαιτούν έκφραση.

Ας εξετάσουμε πρώτα την ακαθαρσία. Σε κάθε εγχείρημα επιβολής τάξης είτε στο νου είτε στον εξωτερικό κόσμο, η στάση απέναντι στα διάφορα απορριφθέντα αντικείμενα περνάει από δύο στάδια. Αρχικά, αναγνωρίζονται ως εκτός τόπου, ως μια απειλή στην ευταξία και θεωρούνται για το λόγο αυτό ενοχλητικά και απομακρύνονται βίαια. Στο στάδιο αυτό έχουν κάποια ταυτότητα: φαίνεται να αποτελούν τα ανεπιθύμητα μέρη του πράγματος από το οποίο προέρχονται: τρίχες, φαγητό, περιβλήματα. Σ' αυτό ακριβώς το στάδιο είναι που θεωρούνται επικίνδυνα. Η μισή τους ταυτότητα εξακολουθεί να τα συνοδεύει και η σαφήνεια της σκηνής στην οποία παρεισφρέουν μειώνεται από την παρουσία τους.

* «Εγώ το σκουπίδι, του nyec (=έθνους) Σ.τ.Μ.

Ωστόσο, κάθε φυσικό πράγμα που αναγνωρίζεται ως ακαθαρσία, υπόκειται σε διαδικασίες κονιορτοποίησης, διάλυσης και αποσύνθεσης. Στο τέλος, η όλη ταυτότητα του ακάθαρτου στοιχείου εξαλείφεται. Η προέλευση των διαφόρων στοιχείων που το αποτελούν έχει χαθεί, καθώς αυτά έχουν εισέλθει στη μάζα των κοινών απορριμμάτων. Είναι δυσάρεστο να σκαλίζει κανείς τα απορρίμματα προσπαθώντας να ανακτήσει κάτι, γιατί έτσι αναβιώνει την ταυτότητά τους. Όσο η ταυτότητα απουσιάζει, τα σκουπίδια δεν είναι επικίνδυνα. Δεν δημιουργούν καν διφορούμενες προσλήψεις, αφού ανήκουν ξεκάθαρα σε ένα καθορισμένο χώρο, σε μια χωματερή της μιας ή της άλλης μορφής. Ακόμη και τα οστά των θαμμένων βασιλέων δεν εμπνέουν και τόσο δέος, ενώ η σκέψη ότι ο αέρας είναι γεμάτος από τη σκόνη των πτωμάτων χαμένων φυλών δεν έχει τη δύναμη να συγκινήσει. Όπου δεν υπάρχει διαφοροποίηση, δεν υπάρχει βεβήλωση.

> Είναι πιότεροι απ' τους ζωντανούς, αλλά πούνε τα κόκαλά τους;
> Για κάθε ζωντανό υπάρχουν ένα εκατομμύριο νεκροί,
> Να 'γινε χώμα η σκόνη τους, να μην τη δει ποτέ κανείς;
> Δε θα 'χε αέρα να αναπνεύσεις με δαύτη τόσο πυκνή
> Δε θα 'χε χώρο να φυσήξει ο άνεμος μήτε να πέσει βροχή:
> Η γη θάταν ένα σύννεφο σκόνης, ένα έδαφος οστά
> Να μη χωράνε ούτε οι δικοί μας σκελετοί.
> Χαμένος κόπος να το σκέφτεσαι, τους κόκκους να μετράς,
> Όταν όλοι είναι ίδιοι και διαφορά μεταξύ τους καμιά
>
> (S. Sitwell, «Ο τάφος του Αγαμέμνονα»)

Σ' αυτό το τελικό στάδιο της πλήρους αποσύνθεσης, η ακαθαρσία είναι απόλυτα αδιαφοροποίητη. Έτσι, έχει ολοκληρωθεί ένας κύκλος. Η ακαθαρσία δημιουργήθηκε από τη διαφοροποιητική δραστηριότητα του νου, ήταν ένα υποπροϊόν της δημιουργίας τάξης.

Ξεκίνησε, λοιπόν, από μια αδιαφοροποίητη κατάσταση· καθόλη τη διαδικασία διαφοροποίησης, ο ρόλος της ήταν να απειλεί τις προκύπτουσες διακρίσεις. Τέλος, επιτρέφει στον αληθινά αδιαφοροποίητο χαρακτήρα της. Η απουσία μορφής, επομένως, είναι ένα πρόσφορο σύμβολο απαρχής και προόδου, αλλά και αποσύνθεσης.

Στα πλαίσια αυτού του επιχειρήματος, όλα όσα έχουν ειπωθεί για την εξήγηση του αναζωογονητικού ρόλου του νερού στο θρησκευτικό συμβολισμό, μπορούν να εφαρμοστούν εξίσου για την ακαθαρσία:

> Όλα «διαλύονται» στο νερό, κάθε «μορφή» διασπάται, όλα όσα συνέβησαν παύουν να υφίστανται· τίποτε από ότι υπήρξε δεν διατηρείται αφού βυθιστεί στο νερό, ούτε ένα περίγραμμα, ούτε ένα «σημάδι», ούτε ένα συμβάν. Ο εμβαπτισμός είναι στο ανθρώπινο επίπεδο ό,τι ο θάνατος στο κοσμικό επίπεδο, ό,τι ο κατακλυσμός (η Πλημμύρα) που διαλύει κατά περιόδους τον κόσμο, βυθίζοντάς τον στον αρχέγονο ωκεανό. Διασπώντας κάθε μορφή, σβήνοντας το παρελθόν, το νερό διαθέτει αυτή τη δύναμη εξαγνισμού, ανάπλασης, αναγέννησης... Το νερό αποκαθαίρει και αναγεννά γιατί ακυρώνει το παρελθόν και αποκαθιστά – έστω και για μία μόνο στιγμή – την ακεραιότητα της αυγής των πραγμάτων.
>
> (Eliade, 1958: 194)

Παρακάτω, στο ίδιο βιβλίο, ο Eliade εξομοιώνει το νερό με άλλα δύο σύμβολα ανανέωσης, τα οποία μπορούμε, επίσης, να συνδέσουμε με τη σκόνη και τη φθορά, χωρίς να αναπτύξουμε το θέμα περαιτέρω. Το ένα είναι ο συμβολισμός του σκότους και το άλλο ο οργιαστικός εορτασμός του Νέου Έτους (: 398-9).

Επομένως η ακαθαρσία, στο τελευταίο της στάδιο, αποδεικνύεται πρόσφορο σύμβολο της δημιουργικής αμορφίας. Τη δύναμή της, όμως, την αντλεί από το πρώτο της στάδιο. Ο κίνδυνος που

αντιμετωπίζουμε υπερβαίνοντας τα όρια είναι, επίσης, πηγή δύναμης. Τα ευάλωτα αυτά περιθώρια και οι επιθετικές δυνάμεις που απειλούν να καταστρέψουν την ευταξία, αντιπροσωπεύουν τις δυνάμεις που ενυπάρχουν στο σύμπαν. Η τελετουργία, που μπορεί να ελέγξει αυτά τα δύο πράγματα για καλό σκοπό, ελέγχει πράγματι μια δύναμη.

Αυτά όσον αφορά στην καταλληλότητα του ίδιου του συμβόλου. Τώρα, ας περάσουμε στις ζωντανές καταστάσεις στις οποίες εφαρμόζεται και οι οποίες στηρίζονται απόλυτα σ' ένα παράδοξο. Η αναζήτηση της καθαρότητας συνοδεύεται πάντα από μια άρνηση. Επομένως, όταν η καθαρότητα δεν αποτελεί σύμβολο αλλά βίωμα, είναι απαραιτήτως φτωχή και στείρα. Η καθαρότητα που πασχίζουμε να επιτύχουμε και για την οποία θυσιάζουμε τόσο πολλά, αποδεικνύεται σκληρή και νεκρή σαν πέτρα, όταν τελικά την πετύχουμε, και μέρος της ανθρώπινης κατάστασης. Ο ποιητής μπορεί να εξυμνεί το χειμώνα ως:

> «Πρότυπο τέχνης,
> Που σκοτώνει κάθε μορφή ζωής και συναίσθημα
> Παρεκτός ό, τι είναι καθαρό και θα επιβιώσει.»
>
> (Roy Campbell)

Αλλά είναι άλλο πράγμα να προσπαθήσουμε να μεταμορφώσουμε την ύπαρξή μας, τη ζωή μας σε μια αμετάβλητη και πέτρινη μορφή. Η καθαρότητα είναι εχθρός της αλλαγής, της αμφισημίας και του συμβιβασμού. Οι περισσότεροι από εμάς θα νιώθαμε πράγματι πιο ασφαλείς αν η εμπειρία μας μπορούσε να έχει μια παγωμένη και σταθερή μορφή. Όπως έγραψε ο Sartre, με τόση πικρία, για τον αντισημίτη:

> Πώς είναι δυνατόν να επιλέγει κανείς να σκέπτεται εσφαλμένα; Είναι απλώς η παλιά λαχτάρα για στεγανότητα... υπάρχουν άνθρωποι που έλκονται από τη μονιμότητα της πέτρας. Θα ήθελαν να είναι συμπαγείς και αδιαπέραστοι, δεν επιθυμούν την αλλαγή: γιατί ποιος ξέρει τι μπορεί να φέρει η αλλαγή;... Είναι σάμπως η ίδια τους η ύπαρξη να είναι συνεχώς εν αναστολή. Αλλά θέλουν να υπάρχουν με όλους τους τρόπους ταυτόχρονα, και όλα σε μια στιγμή. Δεν επιθυμούν να αποκτήσουν ιδέες, θέλουν οι ιδέες να είναι έμφυτες... Θέλουν να υιοθετήσουν έναν τρόπο ζωής όπου ο στοχασμός και η αναζήτηση της αλήθειας παίζουν έναν υποδεέστερο ρόλο, όπου δεν αναζητείται τίποτε που να μην έχει ήδη βρεθεί, όπου κανείς δεν γίνεται ποτέ τίποτε άλλο από αυτό που ήδη ήταν.
>
> (1948)

Η οφοδρή αυτή κριτική υποδηλώνει ότι υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στη δική μας σκέψη και τη μανιχαϊστική σκέψη του αντισημίτη. Ωστόσο, η επιθυμία για σταθερότητα ενυπάρχει σ' όλους μας. Είναι μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης να επιζητούμε ξεκάθαρες γραμμές και εναργείς έννοιες. Όταν πάλι τις έχουμε, θα πρέπει είτε να αντιμετωπίσουμε το γεγονός ότι κάποιες πραγματικότητες διαφεύγουν απ' αυτές, είτε να εθελοτυφλήσουμε μπροστά στην ανεπάρκεια των εννοιών.

Το τελικό παράδοξο στην αναζήτηση της καθαρότητας είναι ότι πρόκειται για μια απόπειρα να εξαναγκάσουμε την εμπειρία μας να χωρέσει σε μη-αντιφατικές, λογικές κατηγορίες. Αλλά, η εμπειρία δεν επιδέχεται κάτι τέτοιο και όσοι το αποπειρώνται οδηγούνται σε αντιφάσεις.

Όσον αφορά στη σεξουαλική αγνότητα, είναι εμφανές ότι, αν συνεπάγεται την απουσία τής επαφής μεταξύ των φύλων, δεν αποτελεί μόνον άρνηση της σεξουαλικότητας αλλά και απαίτηση στειρότητας. Ταυτόχρονα, οδηγεί σε αντίφαση. Η επιθυμία της γυναικείας αγνότητας ανά πάσα στιγμή, αντιτίθεται σε άλλες επιθυμίες και, αν ακολουθηθεί κατά γράμμα, οδηγεί σε δυσχέρειες σαν αυτές που υφίστανται οι άνδρες Mae Enga. Τα κορίτσια των ανώτερων τάξεων της Ισπανίας του 17ου αιώνα βρίσκονταν αντιμέτωπα με ένα δίλημμα, κάθε σκέλος του οποίου οδηγούσε στην ατίμωση. Η Αγία Τερέζα της Αβιλά μεγάλωσε σε μια κοινωνία όπου η αποπλάνηση ενός κοριτσιού απαιτούσε εκδίκηση από την πλευρά τού αδελφού ή του πατέρα της. Έτσι, αν αποκτούσε εραστή, έθετε σε κίνδυνο την τιμή της και τις ζωές των ανδρών της οικογένειας. Σύμφωνα, όμως, με την προσωπική της τιμή έπρεπε να είναι γενναιόφρων και να μην κρατιέται μακριά από τον εραστή της, αφού θεωρείτο γενικά αδιανόητο να χωρίζουν οι εραστές. Υπάρχουν πολλά άλλα παραδείγματα που δείχνουν ότι η επιδίωξη της αγνότητας προκαλεί προβλήματα και οδηγεί σε παράξενες λύσεις.

Μία λύση είναι η απόλαυση της αγνότητας από δεύτερο χέρι. Κάποια υποκατάστατη ικανοποίηση περιέβαλλε αναμφίβολα με την αύρα της το σεβασμό προς την παρθενία τα πρώτα χρόνια του χριστιανισμού, ενώ σίγουρα δίνει ένα τόνο απόλαυσης στους βραχμάνους Nambudiri, όταν κλειδαμπαρώνουν τις αδελφές τους και ενισχύει το γόητρο των Βραχμάνων μεταξύ των κατώτερων καστών γενικά. Σε κάποιες περιοχές, οι φύλαρχοι Pende των Casai οφείλουν να ζουν σε σεξουαλική αποχή. Έτσι, ένας άνδρας αναλαμβάνει να διατηρεί την ευμάρεια της κοινότητας για λογαριασμό των πολυγαμικών υπηκόων του. Για να αποκλείσουν κάθε πιθανότητα ολισθήματος του φύλαρχου –που έχει ομολογουμένως περάσει το άνθος της ηλικίας του όταν αναλαμβάνει το αξίωμά του– οι υπήκοοί του ράβουν στο πέος του μια καλύπτρα που παραμένει εφ' όρου ζωής (de Sousberghe).

Μερικές φορές η διεκδίκηση μιας ανώτερης καθαρότητας βα-

σίζεται στην απάτη. Οι ενήλικες άνδρες της φυλής των Chagga προσποιούνταν κατά τη μύησή τους, ότι ο πρωκτός τους σφραγιζόταν για όλη τους τη ζωή. Οι μυημένοι άνδρες υποτίθεται ότι δεν χρειαζόταν να αφοδεύσουν ποτέ ξανά στη ζωή τους, αντίθετα με τις γυναίκες και τα παιδιά που παρέμεναν υποταγμένοι στις απαιτήσεις του σώματός τους (Raum). Φανταστείτε τι περιπλοκές δημιουργούσε στον άνδρα Chagga αυτή η προσποίηση. Το δίδαγμα όλων αυτών είναι ότι τα γεγονότα της ζωής βρίσκονται σε χαώδη σύγχυση. Εάν επιλέξουμε από την εικόνα του σώματος κάποιες πλευρές που δεν προσβάλλουν, πρέπει να είμαστε προετοιμασμένοι να υποστούμε αυτήν τη στρέβλωση. Το σώμα δεν είναι ένα ελαφρά πορώδες αγγείο. Για να αντιστρέψουμε τη μεταφορά, ένας κήπος δεν είναι μια ταπισερί. Αν καθαριστούν όλα τα αγριόχορτα, τότε το χώμα φτωχαίνει. Ο κηπουρός πρέπει με κάποιον τρόπο να διατηρήσει το χώμα εύφορο επιστρέφοντας ό,τι είχε αφαιρέσει. Η ιδιαίτερη μεταχείριση που επιφυλάσσουν ορισμένες θρησκείες στις ανωμαλίες και τα βδελύγματα, ώστε να τις καταστήσουν δυνάμεις στην υπηρεσία του καλού, είναι κάτι σαν την μετατροπή των ζιζανίων και της κουρεμένης χλόης σε φυτόχωμα.

Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η απάντηση στο ερώτημα γιατί οι τελετουργίες ανανέωσης προσφεύγουν συχνά στη μιαρότητα.

Όταν επιβάλλουμε ένα αυστηρό μοντέλο καθαρότητας στη ζωή μας, αυτό είναι ή πολύ άβολο ή μας οδηγεί σε αντίφαση, αν το ακολουθήσουμε με συνέπεια, ή οδηγούμαστε στην υποκρισία. Αυτό που αρνούμαστε, δεν εξαλείφεται κιόλας. Το υπόλοιπο κομμάτι της ζωής μας που δεν ταιριάζει επακριβώς στις αποδεκτές κατηγορίες, εξακολουθεί να υφίσταται και απαιτεί την προσοχή μας. Το σώμα, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, παρέχει το βασικό σχήμα για κάθε είδους συμβολισμό. Δεν υπάρχει κανένα σχεδόν είδος

μιαρότητας που να μην αναφέρεται κάπως στο σώμα. Και καθώς η ζωή βρίσκεται μέσα στο σώμα, αυτό δεν μπορεί να απορριφθεί ολοσχερώς. Και καθώς η ζωή πρέπει πάντα να επιβεβαιώνεται, οι πιο ολοκληρωμένες φιλοσοφίες, όπως το θέτει ο William James, οφείλουν να βρουν κάποιον έσχατο τρόπο κατάφασης αυτού που έχουν απορρίψει:

> «Αν παραδεχτούμε ότι το κακό αποτελεί ουσιαστικό μέρος της ύπαρξής μας και κλειδί για την ερμηνεία της ζωής μας, επωμιζόμαστε μια δυσκολία που ήταν ανέκαθεν επαχθής στις φιλοσοφίες της θρησκείας. Ο θεϊσμός, όποτε αποτέλεσε συστηματική φιλοσοφία του σύμπαντος, έδειξε απροθυμία να καταστήσει το Θεό οτιδήποτε λιγότερο από το Απόλυτο Όλο... και διαφέρει από το λαϊκό θεϊσμό (φιλοσοφία) πραγματικά πλουραλιστικό... (όπου) το σύμπαν συντίθεται από πολλές πρωτογενείς αρχές... ο Θεός δεν ευθύνεται απαραίτητα για την ύπαρξη του κακού. Το ευαγγέλιο της υγιούς σκέψης κλίνει σαφώς υπέρ αυτής της πλουραλιστικής άποψης. Ενώ ο μονιστής φιλόσοφος βρίσκεται λίγο πολύ αναγκασμένος να πει, όπως ο Hegel, ότι καθετί υπαρκτό είναι ορθολογικό και ότι το κακό, ως στοιχείο διαλεκτικά απαραίτητο, πρέπει να συμπεριληφθεί, να διατηρηθεί, να επικυρωθεί και να του αποδοθεί μια λειτουργία στο τελικό σύστημα της αλήθειας, η υγιής σκέψη αρνείται να αποδεχτεί κάτι τέτοιο. Το κακό, ισχυρίζεται, είναι έντονα ανορθολογικό και δεν πρέπει να συμπεριληφθεί ή να διατηρηθεί ή να επικυρωθεί σε κανένα τελικό σύστημα αλήθειας. Είναι ένα πραγματικό βδέλυγμα για τον Κύριο, ένα ξένο μη-πραγματικό στοιχείο, ένα απόβλητο που πρέπει να απαλειφθεί και να απορριφθεί... μακριά από το να συμπίπτει με το πραγματικό, το ιδεατό είναι απλό τμήμα του, απαλλαγμένο από κάθε επαφή με αυτήν την αρρωστημένη κατώτερη, περιττωματική ύλη.
>
> Εδώ έχουμε την ενδιαφέρουσα σύλληψη... ότι υπάρχουν στοιχεία του σύμπαντος, τα οποία συνδεόμενα με τα υπόλοιπα στοιχεία δεν συνιστούν ένα ορθολογικό σύνολο και τα οποία, από την οπτική γωνία οποιουδήποτε συστήματος αυτά συναπαρτίζουν, δεν μπορούν να θεω-

ρηθούν παρά μόνο ως άσχετα και τυχαία - θα λέγαμε κάτι σαν «ακαθαρσία», σαν ύλη εκτός τόπου.»

(: 129)

Αυτό το υπέροχο απόσπασμα μας καλεί να συγκρίνουμε τις φιλοσοφίες που επιβεβαιώνουν την ακαθαρσία με τις φιλοσοφίες που την απορρίπτουν. Αν μια τέτοια σύγκριση μεταξύ πρωτόγονων πολιτισμών ήταν δυνατή, τι θα περιμέναμε να βρούμε; Σύμφωνα με το Norman Brown (βλ. Κεφ. 8), η πρωτόγονη μαγεία αποτελεί μια φυγή από την πραγματικότητα, όπως οι νηπιακές σεξουαλικές φαντασιώσεις. Αν αυτό αληθεύει, τότε θα περιμέναμε την πλειοψηφία των πρωτόγονων πολιτισμών να συντάσσονται με τη χριστιανική επιστήμη, το μόνο παράδειγμα υγιούς σκέψης που περιέγραψε ο William James. Αλλά, αντί μιας συστηματικής απόρριψης της ακαθαρσίας, έχουμε τα εκπληκτικά παραδείγματα επιβεβαίωσης της ακαθαρσίας που περιγράψαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου. Σε κάθε δεδομένο πολιτισμό, ορισμένα είδη συμπεριφοράς ή φυσικά φαινόμενα αναγνωρίζονται ως εντελώς ενάντια προς όλες τις αρχές που διέπουν το σύμπαν. Υπάρχουν διάφορα είδη ανέφικτων ή ανώμαλων καταστάσεων, κακών μίξεων και βδελυγμάτων. Τα περισσότερα αντιμετωπίζονται με διαφόρους βαθμούς καταδίκης και αποφυγής. Ξαφνικά, διαπιστώνουμε ότι ένα από τα πιο αποτρόπαια ή ανέφικτα στοιχεία απομονώνεται και εντάσσεται σε ένα πολύ ιδιαίτερο τελετουργικό πλαίσιο, γεγονός που το διακρίνει από όλες τις άλλες εμπειρίες. Το πλαίσιο εξασφαλίζει ότι οι κατηγορίες που στηρίζονται από τις πρακτικές αποφυγής ουδόλως απειλούνται ή επηρεάζονται. Στο εσωτερικό του τελετουργικού πλαισίου, το βδέλυγμα αντιμετωπίζεται τότε ως πηγή τεράστιας δύναμης. Σύμφωνα με τους όρους του William James, οι τελετουρ-

γικές αυτές μείξεις και ζυμώσεις μιαρών πραγμάτων θα μπορούσαν να παρέχουν τη βάση για μια «πιο ολοκληρωμένη θρησκεία».

«Πράγματι, ίσως να μην είναι δυνατή η θρησκευτική συμφιλίωση με την απόλυτη ολότητα των πραγμάτων. Μερικά κακά υπηρετούν, όντως, ανώτερες μορφές του καλού αλλά ίσως να υπάρχουν τόσο ακραίες μορφές κακού που δεν είναι δυνατόν να ενταχθούν σε κανένα σύστημα του καλού και η μόνη πρακτική λύση απέναντι σε ένα τέτοιο κακό είναι η σιωπηλή υποταγή ή η παράβλεψή του... Αλλά... αφού τα κακά γεγονότα είναι εξίσου γνήσια στοιχεία της φύσης όπως και τα καλά, η φιλοσοφία θα πρέπει να υποθέσει ότι έχουν κάποια ορθολογική εξήγηση, και ότι, αφού η συστηματική υγιής (αισιόδοξη) σκέψη δεν παραχωρεί οποιαδήποτε θετική ή ενεργό προσοχή στη λύπη, στον πόνο και το θάνατο, είναι τυπικά λιγότερο ολοκληρωμένη από τα συστήματα που προσπαθούν τουλάχιστον να συμπεριλάβουν αυτά τα στοιχεία στον ορίζοντά τους. Επομένως, οι πιο ολοκληρωμένες θρησκείες μοιάζουν να είναι εκείνες στις οποίες τα απαισιόδοξα στοιχεία είναι περισσότερο ανεπτυγμένα...»

(: 161).

Εδώ φαίνεται ότι έχουμε το σχεδίασμα ενός προγράμματος για τη συγκριτική μελέτη των θρησκειών. Εάν οι ανθρωπολόγοι παραμελήσουν το καθήκον τους να ταξινομήσουν τις φυλετικές θρησκείες, θα ξημιωθούν οι ίδιοι. Βλέπουμε, όμως, ότι δεν είναι εύκολη υπόθεση να καταλήξουμε στις κατάλληλες αρχές βάσει των οποίων θα μπορέσουμε να προχωρήσουμε στη διάκριση μεταξύ των «ανολοκλήρωτων και αισιόδοξων» θρησκειών και των «πιο ολοκληρωμένων και απαισιόδοξων θρησκειών». Τίθενται τεράστια προβλήματα μεθόδου. Προφανώς, πρέπει να κατηγοριοποιήσουμε με σχολαστική επιμέλεια όλες τις τελετουργίες αποφυγής κάθε θρησκείας χωρίς να αφήσουμε τίποτε απ' έξω. Πέρα από αυτό, ποιους άλ-

λους κανόνες χρειάζεται ο αντικειμενικός μελετητής για να διακρίνει τα διαφορετικά είδη θρησκείας σύμφωνα με τα γενικά αυτά κριτήρια;

Η απάντηση είναι ότι η διαδικασία αυτή υπερβαίνει εξ ολοκλήρου το πεδίο της αντικειμενικής μελέτης· και αυτό για τεχνικούς λόγους, επειδή υπάρχει έλλειψη επιτόπιας έρευνας. Μάλιστα, όσο λιγότερη η επιτόπια έρευνα, τόσο πιο εφικτό και το συγκριτικό εγχείρημα. Η αιτία έγκειται στη φύση του ίδιου του υλικού. Όλες οι ζωντανές θρησκείες είναι πολλά πράγματα μαζί. Η επίσημη τελετουργία των δημόσιων εκδηλώσεων διδάσκει μια συγκεκριμένη δογματική θέση. Δεν υπάρχει λόγος, όμως, να υποθέσουμε ότι το μήνυμά της συμφωνεί κατ' ανάγκη με ό,τι διδάσκεται στις ιδιωτικές τελετουργίες ή ότι όλες οι δημόσιες τελετές ή οι ιδιωτικές τελετουργίες είναι συνεπείς μεταξύ τους. Δεν υπάρχει εγγύηση ότι η τελετουργία χαρακτηρίζεται από ομοιογένεια και, εάν δεν χαρακτηρίζεται, μόνο η υποκειμενική διαίσθηση του παρατηρητή μπορεί να μας πει αν το γενικό αποτέλεσμα είναι αισιόδοξο ή απαισιόδοξο. Ο παρατηρητής μπορεί να ακολουθήσει κάποιους κανόνες για να καταλήξει στο συμπέρασμά του, μπορεί να αποφασίσει να καταγράψει σε δύο στήλες τις τελετουργίες κατάφασης και τις τελετουργίες απόρριψης του κακού, καταμετρώντας τη συχνότητα εμφάνισης και των δύο. Ή πάλι μπορεί να τις αξιολογήσει ανάλογα με τη σπουδαιότητα κάθε τελετής. Αλλά, όποιον κανόνα και αν εφαρμόσει, θα είναι οπωσδήποτε αυθαίρετος. Και τότε, δεν θα έχει καλύψει παρά τις επίσημες τελετουργίες. Υπάρχουν άλλες δοξασίες που μπορεί να μην εκφράζονται τελετουργικά και να επιφέρουν γενικά σύγχυση στο μήνυμα των τελετουργιών. Οι άνθρωποι δεν ακούν απαραιτήτως τους όποιους κήρυκές τους. Οι πραγματικές πεποιθήσεις που τους καθοδηγούν μπορεί να είναι

χαρούμενα αισιόδοξες και να απορρίπτουν την ακαθαρσία, και ας δείχνουν ταγμένοι σε μια θρησκεία με ευγενείς απαισιόδοξες αξιώσεις.

Αν έπρεπε να αποφασίσω σχετικά με το πού κατατάσσεται ο πολιτισμός των Lele στο σχήμα του William James, θα ερχόμουν σε αμηχανία. Είναι ένας λαός με πολύ έντονη επίγνωση της μιαρότητας στο κοσμικό και το τελετουργικό επίπεδο. Οι συνήθεις διαχωρισμοί και κατηγοριοποιήσεις τους, εκφράζονται με ιδιαίτερη σαφήνεια στον τρόπο που προσεγγίζουν τη ζωική τροφή. Το μεγαλύτερο μέρος της κοσμολογίας τους και ένα μεγάλο μέρος της κοινωνικής ευταξίας αναπαρίσταται στις ζωικές κατηγορίες τους. Κάποια ζώα και ορισμένα μέρη των ζώων αποτελούν τροφή κατάλληλη για τους άνδρες, ενώ κάποια άλλα είναι για τις γυναίκες, για τα παιδιά άλλα, και άλλα πάλι για τις έγκυες γυναίκες. Άλλα ζώα ή μέρη τους θεωρούνται μη βρώσιμα. Με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, τα ζώα που απορρίπτονται ως ακατάλληλα για ανθρώπινη ή γυναικεία κατανάλωση αποδεικνύονται αμφίσημα σύμφωνα με το ταξινομικό τους σύστημα. Βάσει του ταξινομικού συστήματος των ζώων, υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στα νυχτόβια και τα ημερόβια ζώα, στα ζώα που ζουν ψηλά (πουλιά, σκίουροι και μαϊμούδες) από τα ζώα που ζουν χαμηλά, δηλαδή τα υδρόβια και επίγεια ζώα. Τα ζώα των οποίων η συμπεριφορά θεωρείται διφορούμενη, αντιμετωπίζονται ως ανωμαλίες κάποιας μορφής και διαγράφονται από το διαιτολόγιο κάποιων. Για παράδειγμα, οι ιπτάμενοι σκίουροι δεν είναι ούτε πουλιά ούτε ζώα και έτσι αποφεύγονται ως τροφή από τους σώφρονες ενήλικες. Τα παιδιά καμιά φορά μπορούν να τους φάνε. Όμως, καμία γυναίκα άξια του ονόματός της δεν τους τρώει, ενώ οι άνδρες θα τους χρησιμοποιήσουν ως τροφή μόνο κάτω από το φάσμα της πείνας. Δεν υπάρχουν κυρώσεις γι' αυτήν τη συμπεριφορά.

Οι κυριότεροι διαχωρισμοί τους μπορούν να σχηματοποιηθούν σε δύο ομόκεντρους κύκλους. Ο κύκλος της ανθρώπινης κοινωνίας συμπεριλαμβάνει τους άνδρες ως κυνηγούς και μάντεις, τις γυναίκες και τα παιδιά, καθώς επίσης, κατ' ανωμαλία, τα ζώα που ζουν στην ανθρώπινη κοινωνία. Αυτά τα μη-ανθρώπινα μέλη της κοινότητας, είναι είτε τα εξημερωμένα ζώα, σκυλιά και κότες, ή τα ανεπιθύμητα παράσιτα, αρουραίοι και σαύρες. Είναι αδιανόητο να καταναλώσει κανείς σκύλο, αρουραίο ή σαύρα. Το κρέας που τρώγεται από τους ανθρώπους πρέπει να είναι κυνήγι φερμένο από την άγρια φύση, σκοτωμένο από τα βέλη και τις παγίδες των κυνηγών. Τα κοτόπουλα θέτουν ένα θέμα καζουϊστικής, το οποίο οι Lele λύνουν θεωρώντας ανάρμοστη την κατανάλωσή τους από τις γυναίκες, αν και το κρέας τους επιτρέπεται και θεωρείται μάλιστα θρεπτικό για τους άνδρες. Τα κατσίκια που εισήχθησαν πρόσφατα τα εκτρέφουν για ανταλλαγή με άλλες φυλές και δεν τα τρώνε.

Αν αυτές οι λεπτολογίες και διακρίσεις τηρούνταν με συνέπεια, θα έκαναν τον πολιτισμό τους να φαίνεται πως απορρίπτει την ακαθαρσία. Αυτό που μετράει, όμως, είναι αυτό που πραγματικά συμβαίνει. Στο μεγαλύτερο μέρος τους οι επίσημες τελετουργίες τους στηρίζονται στη διάκριση μεταξύ κατηγοριών όπως: άνθρωπος, ζώο, αρσενικό, θηλυκό, νέος, γέρος, κ.ο.κ. Ωστόσο, περιλαμβάνουν μια σειρά λατρευτικών τελετών όπου επιτρέπεται στους μυημένους να φάνε αυτό που κανονικά είναι επικίνδυνο και απαγορευμένο, όπως σαρκοφάγα ζώα, στήθος από κυνήγι και νεαρά ζώα. Στην περίπτωση πιο εσωτερικών λατρευτικών τελετών, ένα τερατόμορφο-υβρίδιο, που στην κοσμική ζωή θα περίμενε κανείς να προκαλεί αποτροπιασμό, τρώγεται με ευλάβεια από τους μυημένους και θεωρείται ως η πιο ισχυρή πηγή γονιμότητας. Εδώ, βλέπει κανείς ότι, για να συνεχίσουμε τη μεταφορά της κηπευτικής, πρόκειται για μια θρησκεία «ανακύκλωσης» (όπως στην κηπευτική ανακυκλώνονται τα υλικά για την κατασκευή του φυτοχώματος). Ό,τι απορρίπτεται, φυτεύεται ξανά στη γη για να ανανεωθεί η ζωή.

Οι δύο κόσμοι, ο κόσμος των ανθρώπων και ο κόσμος των ζώων, κάθε άλλο παρά ανεξάρτητοι είναι. Οι Lele πιστεύουν ότι τα περισσότερα ζώα υπάρχουν ως λεία για τους κυνηγούς. Κάποια ζώα, όπως αυτά που ζουν σε λαγούμια ή τα νυχτόβια ή εκείνα που αγαπούν το νερό, είναι ζώα-πνεύματα και έχουν μια ιδιαίτερη σχέση με τους μη ζωικούς κατοίκους του κόσμου των ζώων, δηλαδή τα πνεύματα. Οι άνθρωποι βασίζονται στα πνεύματα για ευημερία, γονιμότητα και θεραπεία. Το κανονικό είναι ο άνθρωπος να βγαίνει έξω (στη φύση) και να παίρνει ό,τι χρειάζεται από τη ζωική σφαίρα. Τα ζώα και τα πνεύματα από την άλλη είναι συνεσταλμένα απέναντι στον άνθρωπο και δεν παρουσιάζονται αυθόρμητα στον ανθρώπινο κόσμο. Οι άνδρες ως κυνηγοί και μάντεις εκμεταλλεύονται και τις δύο όψεις αυτού του άλλου κόσμου, και για την παροχή κρέατος και για την παροχή φαρμάκων. Οι γυναίκες, ως αδύναμες και ευάλωτες, είναι αυτές που χρειάζονται ιδιαίτερα την ανδρική δράση στον άλλο κόσμο. Οι γυναίκες αποφεύγουν τα ζώα-πνεύματα και δεν τρώνε το κρέας τους. Οι γυναίκες δεν είναι ποτέ κυνηγοί και γίνονται μάντισσες μόνο όταν γεννιούνται ως τέτοιες ή όταν γεννούν δίδυμα. Στο πλαίσιο της αλληλεπίδρασης των δύο κόσμων, ο ρόλος τους είναι παθητικός, αν και χρειάζονται ιδιαίτερα τη βοήθεια των πνευμάτων, αφού είναι επιρρεπείς στη στειρότητα ή, αν συλλάβουν, είναι επιρρεπείς στην αποβολή και τα πνεύματα μπορούν να παράσχουν θεραπεία.

Πέρα από αυτήν την κανονική σχέση της ανδρικής επίθεσης και της ανδρικής τελετουργίας για λογαριασμό των γυναικών και

των παιδιών, υπάρχουν δύο διαμεσολαβητικές γέφυρες μεταξύ των ανθρώπων και της άγριας φύσης. Η μία οδηγεί στο κακό και η άλλη στο καλό. Η επικίνδυνη γέφυρα ανοίγει με την κακόβουλη αλλαγή παράταξης των ανθρώπων που γίνονται μάγοι: στρέφουν την πλάτη στους δικούς τους και τρέχουν μαζί με τα κυνηγημένα ζώα, πολεμούν τους κυνηγούς, εργάζονται εναντίον των μάντεων για να επιφέρουν θάνατο και όχι θεραπεία. Έχουν περάσει στη ζωική σφαίρα έχοντας εξαναγκάσει κάποια ζώα να περάσουν από τη ζωική στην ανθρώπινη σφαίρα. Πρόκειται για τα γνωστά σαρκοβόρα που αρπάζουν κότες από το χωριό των ανθρώπων και επιτελούν το μαγγανευτικό τους έργο.

Ο άλλος αμφίσημος τρόπος ύπαρξης έχει να κάνει με τη γονιμότητα. Είναι στη φύση του ανθρώπου να αναπαράγεται με πόνο και κίνδυνο και κανονικά γεννιέται ένας σε κάθε γέννα. Αντίθετα, θεωρείται ότι τα ζώα έχουν φυσική γονιμότητα· αναπαράγονται χωρίς πόνο ή κίνδυνο και το κανονικό είναι να γεννιούνται δύο-δύο ή περισσότερα. Όταν ένα ανθρώπινο ζευγάρι κάνει δίδυμα ή τρίδυμα, καταφέρνει ουσιαστικά να υπερβεί τα φυσιολογικά ανθρώπινα όρια. Υπό μια έννοια θεωρείται ανώμαλο, αλλά με τον πλέον ευοίωνο τρόπο. Έχουν την αντιστοιχία τους στο ζωικό κόσμο, το καλό τέρας που λατρεύουν επίσημα οι Lele, γνωστό ως παγγολίνος ή λεπιδωτός μυρμηγκοφάγος. Η ύπαρξή του έρχεται σε αντίφαση με τις πιο σαφείς ζωικές κατηγορίες. Είναι λεπιδωτό σαν ψάρι αλλά σκαρφαλώνει και στα δέντρα. Μοιάζει περισσότερο με σαύρα που γεννάει αυγά παρά με θηλαστικό, ωστόσο θηλάζει τα μικρά του. Και, το πιο σημαντικό απ' όλα, αντίθετα με τα άλλα μικρόσωμα θηλαστικά, είναι μονότοκο. Αντί να το βάλει στα πόδια ή να επιτεθεί, κουλουριάζεται και περιμένει να περάσει ο κυνηγός. Οι γονείς των ανθρώπινων διδύμων και ο δασόβιος παγγολίνος χρησιμοποιούνται τελετουργικά ως πηγή γονιμότητας. Αντί να προκαλεί αποστροπιασμό και να θεωρείται μέγιστη ανωμαλία, ο παγγολίνος τρώγεται σε μια επίσημη ιεροτελεστία από τους μυημένους, οι οποίοι καθίστανται μ' αυτόν τον τρόπο ικανοί να μεταβιβάσουν γονιμότητα στο είδος τους.

Η μυστηριώδης αυτή διαμεσολάβηση της ζωικής σφαίρας θυμίζει τους πολλούς και σαγηνευτικούς διαμεσολαβητές που περιγράφει ο Eliade στο *Σαμανισμό*. Στις περιγραφές τους για τη συμπεριφορά του παγγολίνου και στις στάσεις τους κατά τη λατρεία του, οι Lele λένε πράγματα που θυμίζουν με αλλόκοτο τρόπο αποσπάσματα της Παλαιάς Διαθήκης, όπως ερμηνεύονται στη χριστιανική παράδοση. Όπως το κριάρι του Αβραάμ στο θάμνο ή ο Χριστός, ο παγγολίνος θεωρείται εκούσιο θύμα. Δεν το συλλαμβάνουν αλλά έρχεται από μόνο του στο χωριό. Είναι ένα βασιλικό θύμα: το χωριό συμπεριφέρεται στο άψυχο σώμα του όπως θα συμπεριφερόταν σε έναν εν ζωή φύλαρχο με τον οφειλόμενο σεβασμό σ' έναν αρχηγό, διαφορετικά εκτίθεται σε μια μελλοντική καταστροφή. Εάν οι τελετουργίες για τον παγγολίνο εκτελεστούν πιστά, τότε οι γυναίκες θα συλλάβουν και τα ζώα θα πέσουν μέσα στις παγίδες των κυνηγών και πάνω στα βέλη τους. Τα μυστήρια του παγγολίνου είναι θλιμμένα μυστήρια:

«Τώρα θα μπω στον οίκο των συμφορών», τραγουδούν καθώς οι μυημένοι περιφέρουν το κουφάρι του στο χωριό. Κανένα άλλο λατρευτικό άσμα δεν άκουσα για τον παγγολίνο, πέρα από αυτόν το συναρπαστικό στίχο. Η λατρεία αυτή έχει προφανώς πάρα πολλές διαφορετικές σημασίες. Θα περιοριστώ εδώ στο σχολιασμό δύο πλευρών: η μία είναι ο τρόπος που επιτυγχάνεται η ένωση των αντιθέτων που αποτελεί πηγή δύναμης για το καλό· η άλλη είναι η φαινομενικά εκούσια πορεία του ζώου προς το θάνατό του.

Στο πρώτο κεφάλαιο εξήγησα το λόγο για τον οποίο χρειάζομαι μια ευρύτερη προσέγγιση της θρησκείας προκειμένου να κατανοήσω τη μιαρότητα. Ο ορισμός της θρησκείας ως πίστης σε πνευματικά όντα είναι πολύ στενός και κυρίως, είναι αδύνατον να αναλύσουμε το θέμα που μας απασχολεί σ' αυτό το κεφάλαιο έξω από τη σκοπιά της κοινής ανθρώπινης παρόρμησης να ενώσει το σύνολο της εμπειρίας του και να υπερβεί τις διακρίσεις και τους διαχωρισμούς μέσα από πράξεις εξιλέωσης. Ο δραματικός συνδυασμός των αντιθέτων είναι ένα ικανοποιητικό ψυχολογικά θέμα που προσφέρει ένα ευρύ πεδίο για ερμηνείες σε διάφορα επίπεδα. Ταυτόχρονα, όμως, κάθε τελετουργία που εκφράζει την ευτυχή ένωση των αντιθέτων αποτελεί, επίσης, ένα πρόσφορο μέσο για θρησκευτικά θέματα. Η λατρεία του παγγολίνου των Lele είναι μόνο ένα από τα πολλά παραδείγματα λατρείας που μπορούν να αναφερθούν, όπου οι μυημένοι καλούνται να στραφούν και να αναμετρηθούν με τις κατηγορίες πάνω στις οποίες έχει κτιστεί ολόκληρος ο πολιτισμός που τους περιβάλλει και να τις αναγνωρίσουν ως αυτό που είναι, ως πλασματικά, δηλαδή δημιουργημένα από ανθρώπους, αυθαίρετα κατασκευάσματα. Στην καθημερινή τους ζωή αλλά και στις τελετουργίες τους, οι Lele ασχολούνται με τη μορφή. Ακατάπαυστα θέτουν σε εφαρμογή τις διακρίσεις χάρη στις οποίες υπάρχει η κοινωνία και το πολιτισμικό τους περιβάλλον και με μεθοδικό τρόπο τιμωρούν ή αποδίδουν κακοτυχία στις παραβιάσεις των κανόνων αποφυγής. Το βάρος των κανόνων μπορεί να μην είναι καταπιεστικό. Αλλά μέσω των κανόνων αυτών προσπαθούν συνειδητά να ανταποκριθούν στην ιδέα ότι τα πλάσματα του ουρανού είναι διαφορετικής φύσεως από τα πλάσματα του εδάφους, έτσι που θεωρείται επικίνδυνο για μια έγκυο γυναίκα να φάει τα τελευταία και θρεπτικό να φάει τα πρώτα και ούτω καθεξής. Κα-

θώς ετοιμάζονται να φάνε, επιτελούν με ορατό τρόπο τις κεντρικές διακρίσεις της κοσμολογίας τους, όπως ακριβώς οι αρχαίοι Ισραηλίτες επιτελούσαν τη λειτουργία της ιερότητας.

Στη συνέχεια, έρχεται η εσωτερική λατρεία ολόκληρης της τελετουργικής ζωής των Lele, όπου οι μυημένοι στη λατρεία του παγγολίνου, αδιάβλητοι στους κινδύνους που θα ήταν μοιραίοι για έναν αμύητο, πλησιάζουν, πιάνουν, σκοτώνουν και τρώνε το ζώο που με την ύπαρξή του συνδυάζει όλα τα στοιχεία εκείνα που ο πολιτισμός τους κρατά χωριστά. Αν μπορούσαν να επιλέξουν από τις φιλοσοφίες μας την πλησιέστερη στις στιγμές αυτής της τελετουργίας, οι μυημένοι της λατρείας του παγγολίνου θα ήταν οι πρωτόγονοι υπαρξιστές. Μέσα από το μυστήριο αυτής της τελετής, αναγνωρίζουν κάτι από την τυχαία και συμβατική φύση των κατηγοριών, βάσει των οποίων διαμορφώνεται η εμπειρία τους. Εάν απέκλειαν συστηματικά κάθε αμφισημία, θα δεσμεύονταν στη διάκριση ιδεατού και πραγματικότητας. Αντιθέτως, δεν αποφεύγουν την αμφισημία, αλλά αναμετρώνται μ' αυτήν μ' έναν ακραίο και επικεντρωμένο τρόπο. Τολμούν να αρπάξουν τον παγγολίνο και να τον χρησιμοποιήσουν τελετουργικά ισχυριζόμενοι ότι η τελετή αυτή έχει τη μεγαλύτερη δύναμη απ' όλες τις άλλες. Έτσι, η λατρεία του παγγολίνου μπορεί να εμπνεύσει ένα βαθύ στοχασμό πάνω στη φύση της καθαρότητας και της ρυπαρότητας και πάνω στα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης.

Ο παγγολίνος δεν υπερβαίνει μόνο τις διακρίσεις του σύμπαντος. Η ενεργητική του δύναμη απελευθερώνεται με το θάνατό του που φαίνεται να είναι οικιοθελής. Αν η θρησκεία τους ήταν μόνο ένα πράγμα, θα μπορούσαμε με βάση όσα είπαμε παραπάνω να την κατατάξουμε μεταξύ των θρησκειών που καταφάσκουν την ακαθαρσία· οπότε θα αναμέναμε να αντιμετωπίζουν τις συμφορές

καρτερικά και το θάνατο ως αφορμή για παρηγορητικές τελετουργίες εξιλέωσης και ανανέωσης. Οι μεταφυσικές, όμως, έννοιες που φαίνονται να ταιριάζουν θαυμάσια στο ξεχωριστό τελετουργικό πλαίσιο της λατρείας του παγγολίνου, δεν χρησιμεύουν όταν πεθαίνει ένα μέλος της οικογένειας. Τότε οι Lele απορρίπτουν τελείως το θάνατο που έχει επέλθει.

Συχνά λέγεται ότι στη μια ή στην άλλη αφρικανική φυλή δεν αναγνωρίζουν τη δυνατότητα του φυσικού θανάτου. Οι Lele δεν είναι ανόητοι. Γνωρίζουν πολύ καλά ότι η ζωή πρέπει κάποτε να τελειώσει. Αν τα πράγματα ακολουθούσαν τη φυσιολογική τους πορεία, θα έπρεπε όλοι να εξαντλούν τη φυσιολογική διάρκεια ζωής και να βυθίζονται αργά από το γήρας στον τάφο. Όταν συμβαίνει αυτό, χαίρονται, γιατί ένας τέτοιος ηλικιωμένος άνδρας ή ηλικιωμένη γυναίκα έχουν θριαμβεύσει πάνω σε όλες τις δυσκολίες που βρέθηκαν στο δρόμο τους και ολοκληρώθηκαν. Αλλά αυτό συμβαίνει σπάνια. Οι περισσότεροι, σύμφωνα με τους Lele, πέφτουν θύματα της κακοποιού μαγείας πολύ πριν φτάσουν στο στόχο τους. Και σύμφωνα με τους Lele, η κακοποιός μαγεία δεν ανήκει στη φυσική τάξη πραγμάτων. Η κακοποιός μαγεία ήρθε στον κόσμο εκ των υστέρων, αποτελεί κάτι σαν ατύχημα της δημιουργίας. Απ' αυτή την άποψη ο πολιτισμός τους αποτελεί ένα καλό παράδειγμα της «υγιούς σκέψης» που περιέγραψε ο William James. Σύμφωνα με τους Lele, το κακό δεν πρέπει να συμπεριλαμβάνεται στο γενικό σύστημα του κόσμου, αλλά να εξαλείφεται χωρίς κανένα συμβιβασμό. Όλα τα κακά προκαλούνται από την κακοποιό μαγεία. Έχουν μια ξεκάθαρη εικόνα για το πώς θα ήταν η πραγματικότητα χωρίς κακοποιό μαγεία και προσπαθούν διαρκώς να πραγματώσουν αυτή την εικόνα εξολοθρεύοντας τους μάγους.

Μια ισχυρή χιλιαστική τάση διαφαίνεται στον τρόπο σκέψης

των λαών, των οποίων η μεταφυσική αποπέμπει το κακό από τον κόσμο της πραγματικότητας. Αυτή η χιλιαστική τάση στους Lele εκφράζεται περίτρανα στις περιοδικές λατρείες εναντίον της κακοποιού (μαύρης) μαγείας. Όταν εμφανίζεται μια νέα λατρεία, καταστρέφει προσωρινά όλο το μηχανισμό της παραδοσιακής τους θρησκείας. Το επεξεργασμένο σύστημα των ανωμαλιών που απορρίπτονται και αξιώνονται από τις λατρευτικές τελετές αντικαθίσταται τακτικά από την τελευταία λατρεία κατά της μαύρης κακοποιού μαγείας που δεν είναι τίποτε λιγότερο από μια απόπειρα να εισαχθεί η χιλιετία εδώ και τώρα. (βλ. Douglas, στο Middleton και Winter).

Έχουμε να κάνουμε, επομένως, με δύο τάσεις στη θρησκεία των Lele: μία έτοιμη να σκίσει όλα τα πέπλα που επιβάλλονται από τις αναγκαιότητες της σκέψης και να αντικρύσει την πραγματικότητα κατάματα· και μία που αρνείται την αναγκαιότητα, αρνείται τη θέση του πόνου, ακόμη και του θανάτου, στην πραγματικότητα. Επομένως, το πρόβλημα που έθεσε ο William James μετατρέπεται στο ερώτημα σχετικά με το ποια από τις δύο τάσεις υπερισχύει.

Εάν η θέση που κατέχει η λατρεία του παγγολίνου στην κοσμοθεωρία τους είναι αυτή που περιέγραψα, θα περίμενε κανείς να είναι ελαφρώς οργιαστική, σαν μια προσωρινή καταστροφή της απολλώνιας μορφής. Ίσως, στις απαρχές της, η γιορτή της μέθεξης να είχε έναν πιο διονυσιακό τόνο. Ωσπόσο, δεν υπάρχει τίποτα το ανεξέλεγκτο στις τελετές των Lele. Δε χρησιμοποιούν τοξικές ουσίες ή χορούς ή ύπνωση ούτε κάποια από τις τεχνικές για τη χαλάρωση του συνειδητού ελέγχου του σώματος. Ακόμη και ο μοναδικός μάντης, που υποτίθεται ότι φτάνει σε έκσταση και επικοινωνεί άμεσα με τα πνεύματα του δάσους τραγουδώντας τους όλη νύχτα, όταν τον επισκέπτονται, τραγουδά με νηφάλιο, αυστηρό ύφος. Οι

άνθρωποι αυτοί ενδιαφέρονται πολύ περισσότερο γι' αυτό που μπορεί να τους προσφέρει η θρησκεία τους σε τομείς όπως η γονιμότητα, οι θεραπείες και η επιτυχία στο κυνήγι παρά για την τελειοποίηση του ανθρώπου και την επίτευξη θρησκευτικής μέθεξης με την πιο ολοκληρωμένη έννοια. Οι περισσότερες τελετουργίες τους είναι πραγματικά μαγικές τελετουργίες που τελούνται για μια συγκεκριμένη θεραπεία ή τελούνται την παραμονή ενός συγκεκριμένου κυνηγιού και αποσκοπούν σε μια άμεση και χειροπιαστή επιτυχία. Τις περισσότερες φορές, οι μάντεις των Lele θυμίζουν τον Αλαντίν που τρίβει το μαγικό λυχνάρι του και περιμένει να γίνουν θαύματα. Στη λατρευτική αυτή παράδοση μόνο οι τελετές μύησης παραπέμπουν σ' ένα άλλο επίπεδο θρησκευτικής ενόρασης. Αλλά η διδασκαλία των τελετών αυτών επισκιάζεται από την παθιασμένη ενασχόληση των ανθρώπων με τη μαύρη (κακοποιό) μαγεία και αντιμαγεία. Σοβαρά πολιτικά και προσωπικά ζητήματα εξαρτώνται από την έκβαση κάθε κατηγορίας για μαύρη μαγεία. Οι τελετουργίες που κερδίζουν το ενδιαφέρον του κοινού είναι αυτές που εντοπίζουν ή απαλλάσσουν μάγους, που προστατεύουν από τη δράση των μάγων ή αποκαθιστούν τη ζημία που έχουν προκαλέσει. Έντονες κοινωνικές πιέσεις αναγκάζουν τους ανθρώπους να κατηγορούν τη μαύρη μαγεία για κάθε θάνατο. Επομένως, ό,τι και αν υποστηρίζει η επίσημη θρησκεία τους για τη φύση του σύμπαντος και τη θέση του χάους, για τον πόνο και την αποσύνθεση, στην πραγματικότητα οι Lele στρέφονται κοινωνικά σε μια διαφορετική άποψη. Σύμφωνα με αυτήν, το κακό βρίσκεται εκτός του ομαλού σχήματος των πραγμάτων· δεν αποτελεί μέρος της πραγματικότητας. Έτσι, οι Lele μοιάζουν να φορούν το ελεγχόμενο χαμόγελο των χριστιανών επιστημόνων. Αν τους κατατάξουμε, όχι σύμφωνα με τις λατρευτικές τελετές τους αλλά, σύμφωνα με τις δοξασίες που περιοδικά τις ανατρέπουν, μοιάζουν να ανήκουν πραγματικά στην κατηγορία της υγιούς σκέψης που απορρίπτει το ακάθαρτο, ανεπηρέαστη από το δίδαγμα του ευγενούς παγγολίνου.

Θα ήταν άδικο να θεωρήσουμε τους Lele παράδειγμα ενός λαού που προσπαθεί να αποφύγει το όλο ζήτημα του θανάτου. Αναφέρω την περίπτωσή τους κυρίως για να δείξω πόσο δύσκολη είναι η αξιολόγηση των πολιτισμικών στάσεων απέναντι σ' αυτά τα ζητήματα. Έμαθα πολύ λίγα για τα εσωτερικά τους δόγματα καθώς αποτελούσαν προσεκτικά φυλαγμένα μυστικά των αρσενικών μελών της λατρείας. Αυτός ο εσωτερικισμός είναι από μόνος του σημαντικός. Η θρησκευτική μυστικότητα των Lele έρχεται σε σαφή αντίθεση με τους πολύ πιο ανοιχτούς κανόνες εισόδου και δημοσιότητας των λατρευτικών τελετών των Ndembu, που ζουν στα νοτιοανατολικά των Lele. Στις περιπτώσεις που οι ιερείς, για διάφορους κοινωνικούς λόγους, κρατούν μυστικά τα δόγματά τους, οι εσφαλμένες αναφορές των ανθρωπολόγων είναι το μικρότερο κακό που μπορεί να ακολουθήσει. Όταν το θρησκευτικό δόγμα γίνεται ευρύτερα γνωστό, ο φόβος της μαύρης μαγείας είναι λιγότερο πιθανό να επισκιάσει το θρησκευτικό δόγμα.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι για τους Lele οι περισσότερες από τις σκέψεις που προκαλεί ο θάνατος είναι σκέψεις εκδίκησης. Κάθε συγκεκριμένος θάνατος αντιμετωπίζεται ως μη αναγκαίος, ως προϊόν ενός ποταπού εγκλήματος εκ μέρους μιας διεφθαρμένης αντικοινωνικής ανθρώπινης ύπαρξης. Όπως ακριβώς ο πυρήνας κάθε μιαρού συμβολισμού είναι το σώμα, το τελικό πρόβλημα στο οποίο οδηγεί η προοπτική της μίανσης είναι η αποσύνθεση του σώματος. Ο θάνατος αποτελεί πρόκληση για κάθε μεταφυσικό σύστημα αλλά δεν είναι απαραίτητο η πρόκληση να απαντάται κατά πρόσωπο. Αυτό που προτείνω είναι ότι, αντιμετωπίζοντας τον κά-

θε θάνατο ως αποτέλεσμα μιας ατομικής πράξης εξαπάτησης και ανθρώπινης κακίας, οι Lele αποφεύγουν τις μεταφυσικές του συνέπειες. Η λατρεία του παγγολίνου υποδηλώνει έναν προβληματισμό πάνω στην ανεπάρκεια των κατηγοριών της ανθρώπινης σκέψης αλλά μόνο λίγοι καλούνται να συμμετάσχουν σ' αυτόν τον προβληματισμό, ο οποίος επίσης δεν συνδέεται ρητά με την εμπειρία του θανάτου.

Ίσως φαίνεται ότι έδωσα υπερβολική σημασία στη λατρεία του παγγολίνου των Lele. Στους Lele δεν υπάρχουν βιβλία θεολογίας ή φιλοσοφίας που να καταγράφουν το νόημα της λατρείας αυτής. Δε μου εξέφρασαν με λόγια τις μεταφυσικές συνέπειες, ούτε κρυφάκουσα κάποια συζήτηση μεταξύ μάντεων επάνω στο ζήτημα. Αντιθέτως, όπως έχω αναφέρει (1957), άρχισα να μελετώ το ζωικό συμβολισμό μέσα από την κοσμοθεωρία του συμβολισμού των Lele, επειδή η άμεση διερεύνησή μου σχετικά με τους λόγους για τους οποίους απέφευγαν ορισμένα τρόφιμα δεν έδωσε ικανοποιητικά αποτελέσματα. Ποτέ δεν μου είπαν: «Αποφεύγουμε τα ανώμαλα ζώα, επειδή αψηφούν τις κατηγορίες του σύμπαντός μας και γι' αυτό μας προκαλούν έντονα συναισθήματα ανησυχίας.» Για κάθε ζώο που απέφευγαν, όμως, άρχιζαν μακροσκελείς αναλύσεις για τη φυσική του ιστορία. Ο πλήρης κατάλογος των ανωμαλιών έκανε πιο ορατές τις απλές ταξινομικές κατηγορίες που χρησιμοποιούσαν. Για τον παγγολίνο, όμως, πάντοτε έλεγαν ότι είναι το πιο απίστευτο τέρας όλων. Όταν πρωτάκουσα γι' αυτό, έμοιαζε με φανταστικό θηρίο που δεν μπορούσα να πιστέψω πώς υπήρχε. Όταν ρώτησα γιατί ήταν το κέντρο της λατρείας της γονιμότητας, με περίμενε και πάλι η απογοήτευση: ήταν ένα μυστήριο των προγόνων, από τα βάθη του χρόνου.

Τι είδους αποδείξεις είναι λογικό να απαιτεί κάποιος για το

νόημα αυτής ή οποιασδήποτε άλλης λατρείας; Μπορεί να έχει πολλά διαφορετικά επίπεδα και είδη νοημάτων. Αλλά αυτό στο οποίο στηρίζω το επιχείρημά μου προκύπτει από ένα συνολικό σχήμα, τα μέρη του οποίου αναμφισβήτητα συνδέονται μεταξύ τους κατά τρόπο συστηματικό. Δεν είναι αναγκαίο κάθε μεμονωμένο μέλος της κοινωνίας να έχει απαραιτήτως επίγνωση του συνολικού σχήματος, όπως ένας ομιλητής δεν είναι σε θέση να εκφράσει ρητά τα γλωσσικά πρότυπα που χρησιμοποιεί. Ο Luc de Heusch ανέλυσε το υλικό μου και έδειξε ότι ο παγγολίνος συμπυκνώνει πάνω του ακόμη περισσότερες από τις κεντρικές διακρίσεις του πολιτισμού των Lele από εκείνες που είχα διακρίνει εγώ. Ίσως να μπορέσω να δικαιολογήσω την ερμηνεία μου ως προς το γιατί το σκοτώνουν και το τρώνε με τελετουργικό τρόπο, αν αναφερθώ σε παρόμοιες μεταφυσικές απόψεις που καταγράφονται σε άλλες πρωτόγονες θρησκείες. Επιπλέον, τα συστήματα πεποιθήσεων δεν είναι πιθανό να επιβιώσουν, αν δεν προσφέρουν προβληματισμό σε ένα βαθύτερο επίπεδο από αυτό για το οποίο συνήθως αποδίδεται στους πρωτόγονους πολιτισμούς.

Οι περισσότερες θρησκείες υπόσχονται να επιφέρουν μέσω των τελετουργιών τους αλλαγές στα εξωτερικά γεγονότα. Ό,τι και αν υπόσχονται, πρέπει με κάποιον τρόπο να αναγνωρίσουν το θάνατο ως αναπόφευκτο. Συνήθως αναμένεται ότι η μεγαλύτερη μεταφυσική ανάπτυξη συνοδεύεται από περισσότερη απαισιοδοξία και περιφρόνηση για τα καλά πράγματα αυτής της ζωής. Εάν θρησκείες, όπως ο βουδισμός, διδάσκουν ότι η ατομική ζωή είναι μηδαμινή και ότι οι ηδονές της είναι εφήμερες και καθόλου ικανοποιητικές, τότε βρίσκεται καλά τοποθετημένη στο φιλοσοφικό επίπεδο για να στοχαστεί το θάνατο στο πλαίσιο ενός κοσμικού σχήματος μιας πανταχού παρούσας Ύπαρξης. Σε γενικές γραμμές, οι

πρωτόγονες θρησκείες συμπίπτουν με τον τρόπο που οι κοινοί άνθρωποι αποδέχονται τις πιο εξελιγμένες θρησκευτικές φιλοσοφίες: ασχολούνται λιγότερο με τη φιλοσοφία και ενδιαφέρονται περισσότερο για τα υλικά οφέλη που μπορεί να αποφέρει η τελετουργική και ηθική συμμόρφωση. Από αυτό, όμως, συνεπάγεται ότι οι θρησκείες που δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στα εργαλειακά αποτελέσματα των τελετουργιών τους είναι πιο ευάλωτες στη δυσπιστία. Αν οι πιστοί βλέπουν τις τελετές ως μέσα για την επίτευξη υγείας και ευημερίας, σαν μαγικά λυχνάρια που τα τρίβεις για να λειτουργήσουν, έρχεται μία μέρα που όλος ο τελετουργικός μηχανισμός πρέπει να τους φαίνεται κούφιος και μάταιος. Σε κάποιο σημείο, οι δοξασίες πρέπει να προστατεύονται από την απογοήτευση, αλλιώς δεν μπορούν να διατηρήσουν τη συναίνεσή τους.

Ένας τρόπος προστασίας της τελετουργίας από το σκεπτικισμό είναι η υπόθεση ότι ένας εχθρός, είτε εκτός είτε εντός της κοινότητας, αναιρεί διαρκώς τα καλά της αποτελέσματα. Με τη λογική αυτή, η ευθύνη μπορεί να επιρρίπτεται σε ανήθικους δαίμονες ή σε μάγισσες και μάγους. Αλλά αυτή είναι μια ασθενής προστασία, γιατί βεβαιώνει μεν ότι οι πιστοί εκλαμβάνουν ορθά την τελετουργία ως εργαλείο για τους σκοπούς τους, ομολογεί όμως την αδυναμία της τελετουργίας να επιτύχει το σκοπό της. Έτσι, οι θρησκείες που εξηγούν το κακό παραπέμποντας στη δαιμονολογία ή τη μαγεία δεν καταφέρνουν να προσφέρουν μια συνολική κατανόηση της ύπαρξης. Πλησιάζουν προς μια αισιόδοξη, νοητικά υγιή, πλουραλιστική άποψη του σύμπαντος. Και παραδόξως, το πρότυπο της διανοητικά υγιούς φιλοσοφίας, η χριστιανική επιστήμη όπως την περιέγραψε ο William James, έχει την τάση να συμπληρώνει τα κενά της ερμηνείας της όσον αφορά στο κακό με ένα είδος δαιμονολογίας που επινοήθηκε *ad hoc*. Είμαι ευγνώμων στη Rosemary

Harris για την παρατομπή στο πιστεύω της Mary Baker Eddy, σε έναν «κακόβουλο ζωικό μαγνητισμό», που μου έδωσε σχετικά με την πίστη[2] για τα κακά που δεν μπορούσε να αγνοήσει (Wilson, 1961: 126-7).

Ένας άλλος τρόπος προστασίας της πεποίθησης ότι η θρησκεία είναι ικανή να φέρει ευημερία εδώ και τώρα είναι να θεωρηθεί ότι η τελετουργική δραστικότητα εξαρτάται από δύσκολες συνθήκες. Από τη μια, η τελετουργία μπορεί να είναι πολύ περίπλοκη ή δύσκολη: αν η παραμικρή λεπτομέρεια πραγματοποιηθεί με λάθος σειρά, ακυρώνεται ολόκληρη η τελετουργία. Αυτή είναι μια στενά εργαλειακή προσέγγιση, μαγική με τη χειρότερη έννοια. Από την άλλη, η επιτυχία της τελετουργίας μπορεί να εξαρτάται από το εάν συντρέχουν οι σωστές ηθικές προϋποθέσεις: ο τελετουργός και το κοινό πρέπει να βρίσκονται στη σωστή ψυχική διάθεση, απαλλαγμένοι από ενοχές, από κακοβουλία και τα λοιπά. Μια ηθική προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα της τελετουργίας μπορεί να συνδέει τους πιστούς με τους υψηλότερους σκοπούς της θρησκείας τους. Οι προφήτες του Ισραήλ που φώναζαν για αιώνια καταδίκη έκαναν κάτι πολύ περισσότερο από το να εξηγούν απλώς γιατί οι τελετουργίες δεν επέφεραν ειρήνη και ευημερία. Κανείς από όσους τους άκουγαν δεν μπορούσε να δει την ιεροτελεστία από μια αποκλειστικά μαγική σκοπιά.

Ο τρίτος τρόπος είναι η θρησκευτική διδασκαλία να αλλάζει τακτική. Στα περισσότερα συμφραζόμενα της καθημερινότητας, λέει στους πιστούς ότι τα χωράφια τους θα καρποφορήσουν και οι οικογένειές τους θα ευημερήσουν αν υπακούν στον ηθικό κώδικα και τελούν τις κατάλληλες τελετουργίες. Αργότερα, σε άλλα συμ-

[2] Η ίδρυση της χριστιανικής επιστήμης (Christian Science) (Σ.τ.Μ.)

φραζόμενα, όλη αυτή η ευσεβής προσπάθεια ευτελίζεται, η σωστή συμπεριφορά περιφρονείται, οι υλιστικοί στόχοι ξαφνικά περιφρονούνται. Δεν μπορούμε να πούμε ότι μεταβάλλονται ξαφνικά σε θρησκείες αποδέσμευσης από τον κόσμο που υπόσχονται μόνο απογοήτευση σ' αυτήν τη ζωή. Αλλά τείνουν προς κάτι τέτοιο. Έτσι, για παράδειγμα, οι Ndembu που μυούνται στο Chihamba, παροτρύνονται να σκοτώσουν το λευκό πνεύμα που τους έχουν μάθει ότι είναι ο παππούς τους, η πηγή κάθε γονιμότητας και υγείας. Αφού τον έχουν σκοτώσει, τους ανακοινώνουν ότι είναι αθώοι και πρέπει να ευφρανθούν (Turner, 1962). Η καθημερινή τελετουργία των Ndembu τελείται με μεγάλη ένταση ως εργαλείο για καλή υγεία και καλό κυνήγι. Το Chihamba, η πιο σημαντική τους λατρεία, είναι η στιγμή της διάψευσης. Μέσω αυτής οι άλλες λατρείες τους δεν απαλλάσσονται από τη διάψευση. Αλλά ο Turner επιμένει ότι ο σκοπός των τελετών Chihamba είναι να χρησιμοποιήσουν το παράδοξο και την αντίφαση για να εκφράσουν αλήθειες που δεν μπορούν να εκφραστούν με άλλο τρόπο. Με το Chihamba αντιμετωπίζουν μια βαθύτερη πραγματικότητα και ελέγχουν τους στόχους τους με διαφορετικά κριτήρια.

Μπαίνω στον πειρασμό να υποθέσω ότι πάρα πολλές πρωτόγονες θρησκείες προσφέρουν υλική επιτυχία αφενός, αφετέρου προστατεύονται από την ωμή εμπειρία επεκτείνοντας την προοπτική τους. Γιατί, όταν μια θρησκεία επικεντρώνεται μεμονωμένα στην υλική υγεία και ευτυχία καθίσταται ευάλωτη στη δυσπιστία. Έτσι, λοιπόν, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ίδια η λογική των αναξιόπιστων υποσχέσεων μπορεί να οδηγήσει τους ιερουργούς της λατρείας σε ένα στοχασμό επάνω σε ευρύτερα, βαθύτερα θέματα, όπως το μυστήριο του κακού και του θανάτου. Αν ισχύει αυτό, θα αναμέναμε από τις φαινομενικά πιο υλιστικές λατρείες να οργα-

νώσκουν σε κάποιο κρίσιμο σημείο του τελετουργικού τους κύκλου, μια τελετή εστιασμένη στο παράδοξο της υπέρτατης ενότητας της ζωής και του θανάτου. Σε ένα τέτοιο σημείο, η μίανση του θανάτου, λαμβάνοντας ένα θετικό δημιουργικό ρόλο, μπορεί να βοηθήσει στο κλείσιμο του μεταφυσικού χάσματος.

Μπορούμε να πάρουμε ως παράδειγμα την τελετουργία του θανάτου των Nyakyusa, που ζουν βορείως της λίμνης Nyasa. Συνδέουν ρητά την ακαθαρσία με την τρέλα· οι τρελοί τρώνε ακαθαρσίες. Υπάρχουν δύο είδη τρέλας, η μία είναι θεόσταλτη και η άλλη προέρχεται από την παραμέληση των τελετουργιών. Έτσι, βλέπουν ρητά την τελετουργία ως πηγή διάκρισης και γνώσης. Ανεξάρτητα από την αιτία της τρέλας, τα συμπτώματα είναι τα ίδια. Ο τρελός τρώει ακαθαρσίες και βγάζει τα ρούχα του. Ακαθαρσία σημαίνει κόπρανα, λάσπη, βατράχια: «η κατανάλωση ακαθαρσιών από τους τρελούς είναι σαν τη βρώμα του θανάτου, αυτά τα κόπρανα είναι το πτώμα» (Wilson 1957: 53, 80-1). Έτσι, η τελετουργία συντηρεί την πνευματική υγεία και τη ζωή: η τρέλα φέρνει ακαθαρσία και αποτελεί ένα είδος θανάτου. Η τελετουργία διαχωρίζει το θάνατο από τη ζωή: «οι νεκροί, αν δεν χωριστούν από τους ζωντανούς, προκαλούν τρέλα στους ζωντανούς.» Αυτή είναι μια πολύ οξυδερκής ιδέα για το πώς λειτουργεί η τελετουργία και απηχεί όσα είδαμε στο κεφάλαιο 4. Όσον αφορά στους Nyakyusa, δεν ανέχονται την ακαθαρσία αλλά έχουν μεγάλη συνείδηση της μιαρότητας. Παίρνουν περίπλοκες προφυλάξεις για να αποφύγουν την επαφή με τις εκκρίσεις του σώματος, οι οποίες θεωρούνται πολύ επικίνδυνες:

> «Η Ubanuali, η ακαθαρσία, θεωρείται ότι προέρχεται από τα σεξουαλικά υγρά, από την εμμηνόρροια και από τη γέννα, καθώς επίσης και

από τα πτώματα και το αίμα του σφαγιασμένου εχθρού. Όλα θεωρούνται αηδιαστικά και επικίνδυνα ενώ τα σεξουαλικά υγρά είναι ιδιαίτερα επικίνδυνα για τα μικρά παιδιά.»

(: 131)

Η επαφή με το αίμα της εμμηνόρροιας είναι επικίνδυνη για τους άνδρες, ιδίως για τους πολεμιστές, εξού και οι περίπλοκες προφυλάξεις για το μαγείρεμα του φαγητού που τρώνε οι άνδρες κατά την εμμηνορρυσία της γυναίκας.

Ωστόσο, παρά τις φυσιολογικές αυτές πρακτικές αποφυγής, η κεντρική πράξη στην τελετουργία του πένθους είναι το ενεργό καλωσόρισμα της ακαθαρσίας. Σπρώχνουν τα σκουπίδια επάνω στους πενθούντες. «Τα σκουπίδια είναι τα σκουπίδια του θανάτου, είναι ρύπος.» «Ας έλθουν τώρα», λέμε. «Ας μην έλθουν αργότερα, για να μην τρελαθούμε ποτέ...» Σημαίνει: «Σας δώσαμε τα πάντα, φάγαμε την ακαθαρσία επί της γης.» Γιατί, όταν κάποιος τρελαίνεται, τρώει βρωμιές, κόπρανα...» (: 53). Υποψιαζόμαστε ότι υπάρχουν πολύ περισσότερα από όσα μπορούμε να πούμε για την ερμηνεία αυτής της τελετουργίας. Αλλά ας μείνουμε στο σημείο που μας οδήγησαν οι σύντομες παρατηρήσεις των Nyakyusa: ο εκούσιος εναγκαλισμός των συμβόλων του θανάτου είναι ένα είδος προφύλαξης ενάντια στις συνέπειες του θανάτου· ο τελετουργικός θάνατος είναι μια προσπασία όχι από το θάνατο αλλά από την τρέλα (:48-9). Σε κάθε άλλη περίπτωση, αποφεύγουν τα περιττώματα και την ακαθαρσία και θεωρούν σημάδι τρέλας το να μην τα αποφεύγουν. Ωστόσο, μπροστά στο θάνατο παραδίδουν τα όπλα, ισχυρίζονται ακόμη και ότι έφαγαν ακαθαρσίες όπως οι τρελοί, για να μην τρελαθούν. Αν παραμελήσουν την τελετουργία της ελεύθερης αποδοχής της φθοράς του σώματος, θα επέλθει η τρέλα· αν τελέσουν το τυπικό, εξασφαλίζουν την πνευματική τους υγεία.

Ένα άλλο παράδειγμα απάλυνσης του θανάτου μέσω της αποδοχής του –αν μπορούμε να το θέσουμε έτσι– είναι ο τελετουργικός φόνος του ηλικιωμένου κυρίου του ακόντιου, στους Dinka. Πρόκειται για την κεντρική τελετουργία της θρησκείας των Dinka. Όλες οι άλλες τελετουργίες και οι αιματηρές θυσίες τους ωχριούν σε σημασία μπροστά σε αυτήν εδώ, η οποία δεν είναι θυσία. Οι κύριοι του ακοντίου είναι μια κληρονομική φατρία ιερέων. Ο θεός τους, η Σάρκα, είναι σύμβολο της ζωής, του φωτός και της αλήθειας. Οι κύριοι του ακοντίου μπορεί να καταλαμβάνονται από τη θεότητα· οι θυσίες που τελούν και οι ευλογίες που δίνουν είναι πιο αποτελεσματικές από των άλλων ανδρών. Είναι διαμεσολαβητές μεταξύ της φυλής τους και της θεότητας. Το δόγμα πίσω από την τελετουργία του θανάτου τους είναι ότι η ζωή του κυρίου του ακόντιου δεν πρέπει να ξεφύγει από το ετοιμοθάνατο σώμα του με την τελευταία του πνοή. Κρατώντας τη ζωή στο σώμα του, η ζωή του διατηρείται· έτσι το πνεύμα του κυρίου μεταδίδεται στο διάδοχό του για το καλό της κοινότητας. Η κοινότητα συνεχίζει να ζει σαν ορθολογική τάξη λόγω της ατρόμητης αυτοθυσίας του ιερέα της.

Σύμφωνα με τις φήμες ξένων ταξιδευτών, η τελετή αυτή συνίστατο στο βάναυσο θάνατο ενός αβοήθητου γέρου από ασφυξία. Μια προσεκτική μελέτη των θρησκευτικών ιδεών των Dinka αποκαλύπτει ότι το κεντρικό ζήτημα είχε να κάνει με την εκούσια επιλογή του χρόνου, του τρόπου και του τόπου του θανάτου από τον ίδιο τον ηλικιωμένο. Ο ίδιος ο ηλικιωμένος ζητάει την προετοιμασία τού θανάτου του, το ζητάει από το λαό του και για λογαριασμό του. Μεταφέρεται ευλαβικά στον τάφο του και, ξαπλωμένος μέσα σ' αυτόν, λέει τα τελευταία του λόγια στους πενθούντες γιους του πριν επισπευστεί ο φυσικός του θάνατος. Με την ελεύθερη, συνειδητή του απόφαση κλέβει από το θάνατο την αβεβαιότητα του χρό-

νου και του τόπου της εύρεσής του. Ο ηθελημένος θάνατος, πλαισιωμένος τελετουργικά από τον ίδιο τον τάφο, είναι μια νίκη κοινή για όλο το λαό του (Lienhardt). Αντιμετωπίζοντας το θάνατο κατά πρόσωπο και κρατώντας τον γερά, έχει πει κάτι στο λαό του για τη φύση της ζωής.

Το κοινό στοιχείο και στα δύο αυτά παραδείγματα επικήδειων τελετουργιών είναι η άσκηση της ελεύθερης, ορθολογικής επιλογής όσον αφορά στο θάνατο. Κάτι παρόμοιο βρίσκουμε στην αυτοθυσία του παγγολίνου των Lele και στον τελετουργικό φόνο του Kavula στους Ndembu, αφού το λευκό αυτό πνεύμα δεν θυμώνει αλλά, αντίθετα, χαίρεται που θα σφαγιαστεί. Αυτό είναι ακόμη ένα θέμα που μπορεί να εκφραστεί μέσα από τη μιαρότητα του θανάτου, όταν το πρόσημό του αντιστρέφεται από κακό σε καλό.

Ο ζωικός και φυτικός έμβιος κόσμος δεν μπορεί παρά να τελέσει το ρόλο του στην τάξη του σύμπαντος. Τα ζώα και τα φυτά δεν έχουν άλλη επιλογή από το να ζήσουν όπως ορίζεται από τη φύση τους. Πού και πού, κάνει την εμφάνισή του κάποιο περίεργο είδος εκτός φυσικής τάξης και οι άνθρωποι αντιδρούν με κάποιο είδος αποφυγής. Ακριβώς η αντίδραση στην αμφίσημη συμπεριφορά εκφράζει την προοδοκία ότι όλα τα πράγματα θα συμμορφωθούν κανονικά με τις αρχές που διέπουν τον κόσμο. Από την εμπειρία τους, όμως, οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι η προσωπική τους συμμόρφωση δεν είναι τόσο βέβαιη. Τιμωρίες, ηθικές πιέσεις, κανόνες που απαγορεύουν την επαφή ή κάποιες τροφές, ένα σταθερό τελετουργικό πλαίσιο, όλα αυτά μπορεί να βοηθήσουν στο να φέρουν τον άνθρωπο σε αρμονία με την υπόλοιπη πλάση. Αλλά, όσο δεν υπάρχει ελεύθερη συγκατάθεση, η εκπλήρωση είναι ατελής. Και εδώ, πάλι, μπορούμε να διακρίνουμε πρωτόγονους υπαρξιστές των οποίων η διαφυγή από την αλυσίδα της αναγκαιότητας πραγ-

ματοποιείται μόνο μέσω της άσκησης της επιλογής. Όταν κάποιος ασπάζεται ελεύθερα τα σύμβολα του θανάτου ή τον ίδιο το θάνατο, τότε όλα όσα είδαμε μέχρι τώρα συμφωνούν με την προσδοκία απελευθέρωσης μιας μεγάλης δύναμης για το καλό.

Ο ηλικιωμένος κύριος του ακόντιου που δίνει την εντολή για το θάνατό του τελεί μια αυστηρά τελετουργική πράξη. Δεν έχει τίποτα κοινό με την υπερβολή του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης που κυλιέται γυμνός στο βούρκο και καλωσορίζει την Αδελφή του, το Θάνατο. Η πράξη του, όμως, σχετίζεται με το ίδιο μυστήριο. Αν κάποιος πίστευε ότι ο θάνατος και τα βάσανα δεν αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της φύσης, αυτή η αυταπάτη διορθώνεται. Αν υπήρχε ο πειρασμός να αντιμετωπιστεί η τελετουργία σαν μαγικό λυχνάρι που φτάνει να το τρίψεις για να κερδίσεις απεριόριστα πλούτη και δύναμη, η τελετουργία δείχνει την άλλη της όψη. Αν η ιεραρχία των αξιών ήταν κατάφωρα υλική, υποσκάπτεται δραματικά από το παράδοξο και την αντίφαση. Απεικονίζοντας τόσο σκοτεινά θέματα, τα σύμβολα της μιαρότητας είναι εξίσου απαραίτητα με το μαύρο χρώμα σε οποιαδήποτε απεικόνιση. Γι' αυτό οι άνθρωποι βρίσκουν τη φθορά στο χρόνο και το χώρο του ιερού.