

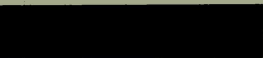
PIERRE CLASTRES

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΕΝΑΝΤΙΑ

ΣΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Επίμετρο: Claude Lefort
Μετάφραση: Κική Καψαμπέλη



ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Τίτλος πρωτοτύπου:

La société contre l'État

• Les Éditions de Minuit, 1974

• για την ελληνική γλώσσα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Σόλωνος 133,
106 77 Αθήνα, τηλ. 3606305, fax. 3638173.

Η μετάφραση έγινε από τη γαλλική γλώσσα.

Πρώτη έκδοση: Απρίλιος 1992

ISBN: 960-221-038-9

Διορθώσεις: Δήμητρα Τουλάτου

Στοιχειοθεσία, φιλμ-μοντάζ: Ντίμης Καρράς

Εκτύπωση: Βαγγέλης Φλώρος

Βιβλιοδεσία: Κώστας Δελής

PIERRE CLASTRES

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Επίμετρο
CLAUDE LEFORT

Μετάφραση
ΚΙΚΗ ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Περιεχόμενα

Εργοβιογραφία του Pierre Clastres	9
Κεφάλαιο 1	
Ο Κοπέρνικος και οι άγριοι	11
Κεφάλαιο 2	
Ανταλλαγή και εξουσία: Φιλοσοφία της ινδιάνικης φυλαρχίας	33
Κεφάλαιο 3	
Ανεξαρτησία και εξωγαμία	56
Κεφάλαιο 4	
Στοιχεία ινδοαμερικανικής δημογραφίας	88
Κεφάλαιο 5	
Τόξο και καλάθι	112
Κεφάλαιο 6	
Με τι γελούν οι Ινδιάνοι;	141
Κεφάλαιο 7	
Το καθήκον του λόγου	164
Κεφάλαιο 8	
Προφήτες στη ζούγκλα	169
Κεφάλαιο 9	
Το Ένα χωρίς το Πολλαπλό	180
Κεφάλαιο 10	
Τα βασανιστήρια στις πρωτόγονες κοινωνίες	187
Κεφάλαιο 11	
Η κοινωνία ενάντια στο κράτος	198
Επίμετρο	
Για τον Pierre Clastres του Claude Lefort	230
Γλωσσάρι	237

Εργοβιογραφία του Pierre Clastres

Ο Πιερ Κλαστρ γεννήθηκε το 1934. Σπούδασε φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο της Σορβόνης και κατόπιν στράφηκε προς την εθνολογία της αμερικανικής ηπείρου. Πέρασε μεγάλα χρονικά διαστήματα κοντά σε ινδιάνικες φυλές της Παραγουάης: τους Γκουαγιάκι, τους Τσουλουπί (του Τσάκο) και τους Γκουαρανί. Μετά μια περίοδο διδασκαλίας στο Πανεπιστήμιο του Σάο Πάολο, επισκέφθηκε διάφορες ομάδες της Κεντρικής Βραζιλίας, τους Ινδιάνους της Βενεζουέλας και τους Γιανομάμι του Αμαζονίου. Το 1971 έγινε Διευθυντής Σπουδών στο V τμήμα της École Pratique des Hautes Études και κατέλαβε την έδρα Θρησκείας και Κοινωνιών των Ινδιάνων της Νοτίου Αμερικής. Το 1972 έγινε Υπεύθυνος Ερευνών στο Centre National de la Recherche Scientifique. Ο Κλαστρ πέθανε σε ατύχημα το 1977. Έργα του είναι: *La société contre l'État*, Minuit 1974, *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, 1972, *Le Grand Parler, Mythes et textes sacrés des Indiens Guarani*, Seuil, 1974, καθώς και δεκάδες άρθρα.

κεφάλαιο 1

Ο Κοπέρνικος και οι άγριοι

Είπαν στον Σωκράτη ότι κάποιος δεν είχε γίνει διόλου καλύτερος ταξιδεύοντας. «Το φαντάζομαι», είπε. «Πήρε μαζί του τον εαυτό του».

Montaigne

Μπορεί άραγε να διερευνηθεί σοβαρά το ζήτημα της εξουσίας; Ένα χωρίο από το *Πέραν του καλού και του κακού* αρχίζει ως εξής: «Εφ' όσον σε όλες τις εποχές, από τότε που υπήρξαν άνθρωποι, υπήρχαν και ανθρώπινες αγέλες (συσσωματώσεις φύλου, κοινότητες, φυλές, έθνη, εκκλησίες, κράτη) και πάντα ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων υπάκουαν σε έναν μικρό αριθμό αρχηγών· αφού λοιπόν ως τώρα, η υπακοή ασκήθηκε και καλλιεργήθηκε καλύτερα και για περισσότερο χρόνο από οτιδήποτε άλλο ανάμεσα στους ανθρώπους, δικαιούται κανείς να υποθέσει ότι, κατά γενικό κανόνα, αυτή η ανάγκη για υπακοή είναι έμφυτη στον καθένα ως ένα είδος ρητής *συνείδησης* που επιτάσσει: “Οφείλεις οπωσδήποτε να κάνεις αυτό, να απέχεις οπωσδήποτε από το άλλο· κοντολογίς οφείλεις”». Χωρίς να τον απασχολεί ιδιαίτερα, όπως συχνά άλλωστε, η αλήθεια ή το λανθασμένο των σαρκασμών του, ο Νίτσε απομονώνει ωστόσο με τον τρόπο του και οροθετεί επακριβώς ένα πεδίο στοχασμού το οποίο, ενώ άλλοτε επαφιόταν στη θεωρητικολογική σκέψη και μόνο, εδώ και δύο

δεκαετίες περίπου έχει ενταχθεί στις προσπάθειες μιας έρευνας καθαρά επιστημονικών τάσεων. Εννοούμε τον χώρο του πολιτικού, στο επίκεντρο του οποίου η εξουσία θέτει το πρόβλημά της: θέματα καινούργια στον τομέα της κοινωνικής ανθρωπολογίας, στόχος ολοένα περισσότερων μελετών. Το γεγονός ότι η εθνολογία άργησε να ενδιαφερθεί για την πολιτική διάσταση των αρχαϊκών κοινωνιών –το κατ' εξοχήν αντικείμενό της παρ' όλα αυτά– δεν είναι, όπως θα επιχειρήσουμε να αποδείξουμε, κάτι ξένο προς την ίδια την προβληματική της εξουσίας: αποτελεί μάλλον ένδειξη ενός αυθόρμητου τρόπου –σύμφυτου με τον πολιτισμό μας και άρα ιδιαίτερα παραδοσιακού– αντίληψης των πολιτικών σχέσεων έτσι όπως διαπλέκονται σε άλλους πολιτισμούς. Η καθυστέρηση όμως καλύπτεται, τα κενά πληρούνται: τώρα πια, υπάρχουν αρκετά κείμενα και περιγραφές, ώστε να μπορούμε να μιλάμε για μια πολιτική ανθρωπολογία, να εκτιμάμε τα πορίσματά της και να στοχαζόμαστε γύρω από τη φύση της εξουσίας, την καταγωγή της, τις μετατροπές τέλος που της επιβάλλει η ιστορία ανάλογα με τους τύπους κοινωνίας όπου ασκείται. Φιλόδοξη αξίωση αλλά και απαραίτητο έργο που εκπληρώνει το αξιόλογο πόνημα του J.W. Lapierre *Δοκίμιο πάνω στις δάσεις της πολιτικής εξουσίας*¹. Πρόκειται για ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον εγχείρημα, πόσο μάλλον όταν σ' αυτό το διβλίο βρίσκεται κατ' αρχήν συγκεντρωμένος και επεξεργασμένος ένας όγκος πληροφοριών, οι οποίες αφορούν όχι μόνο τις ανθρώπινες κοινωνίες αλλά και τα κοινωνικά ζωικά είδη, και όταν επιπλέον ο συγγραφέας είναι ένας φιλόσοφος που στοχάζεται δάσει στοιχείων προερχομένων από σύγχρονους επιστημονικούς κλάδους, όπως η «κοινωνιολογία των ζώων» και η εθνολογία.

Τίθεται λοιπόν εν προκειμένω θέμα πολιτικής εξουσίας και, πολύ εύλογα, ο Λαπιέρ διερωτάται πρώτα απ' όλα εάν αυτό το ανθρώπινο γεγονός ανταποκρίνεται σε κάποια ζωτική αναγκαιότητα, εάν εκτυλίσσεται με αφετηρία κάποια διο-

1. J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, έκδοση του Πανεπιστημίου της Aix-en-Provence, 1968.

λογική καταβολή, εάν, με άλλα λόγια, η εξουσία βρίσκει τον τόπο γένεσής της και τον λόγο ύπαρξής της μέσα στη φύση και όχι μέσα στον πολιτισμό. Έτσι, στο τέλος μιας διαπραγματεύσεως υπομονετικής και πλήρως ενημερωμένης πάνω στις πιο πρόσφατες εργασίες ζωικής βιολογίας –διαπραγματεύσεως καθόλου ακαδημαϊκής άλλωστε, έστω και αν η έκδασή της ήταν προβλέψιμη– η απάντηση είναι σαφής: «Η κριτική εξέταση των κεκτημένων γνώσεων σχετικά με τα κοινωνικά φαινόμενα, όπως παρουσιάζονται στα ζώα και ιδιαίτερα με τις διαδικασίες της κοινωνικής τους αυτορρύθμισης, μας έδειξε την απουσία κάθε μορφής πολιτικής εξουσίας, ακόμη και εμβρυακής...» (σελ. 222). Αφού ξεκαθαρίστηκε αυτό το ζήτημα και κατοχυρώθηκε ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος η έρευνα να αναλωθεί προς αυτή την κατεύθυνση, ο συγγραφέας στρέφεται προς τις επιστήμες του πολιτισμού και της ιστορίας, προκειμένου να διερευνήσει –και αυτό είναι το πιο σημαντικό τμήμα της μελέτης του από άποψη όγκου– «τις “αρχαϊκές” μορφές της πολιτικής εξουσίας στις ανθρώπινες κοινωνίες». Οι συλλογισμοί που ακολουθούν ορμώνται ειδικότερα από την ανάγνωση αυτών των σελίδων των αφιερωμένων, θα έλεγε κανείς, στην εξουσία και τους αγρίους.

Το εύρος των υπό θεώρηση κοινωνιών είναι εντυπωσιακό· αρκετά μεγάλο πάντως, ώστε να απαλλάξει τον απαιτητικό αναγνώστη από κάθε ενδεχόμενη αμφιβολία ως προς τον εξαντλητικό χαρακτήρα της δειγματοληψίας, εφ' όσον η ανάλυση διενεργείται πάνω σε παραδείγματα από την Αφρική, τις τρεις Αμερικές, την Ωκεανία, τη Σιβηρία κ.ά. Με δυο λόγια, και δεδομένης της γεωγραφικής και τυπολογικής της ποικιλίας, πρόκειται για μια σχεδόν πλήρη ανθολόγηση των διαφορών που ο «πρωτόγονος» κόσμος μπορεί να προσφέρει σε σχέση με τον μη αρχαϊκό ορίζοντα, πάνω στον οποίο διαγράφεται η φυσιογνωμία της πολιτικής εξουσίας στον πολιτισμό μας. Αυτό και μόνο φανερώνει την εμβέλεια της θεωρητικής συζήτησης και τη σοβαρότητα που απαιτεί η επισκόπηση της διεξαγωγής της.

Εύκολα φαντάζεται κανείς ότι το μοναδικό κοινό που έχουν αυτές οι δεκάδες «αρχαϊκών» κοινωνιών είναι ακριβώς

ο προσδιορισμός του αρχαϊσμού τους, προσδιορισμός αρνητικός, όπως επισημαίνει ο Λαπιέρ, απότοκος της απουσίας γραφής και της λεγόμενης οικονομίας της επιδίωξης. Επομένως, οι αρχαϊκές κοινωνίες μπορεί να διαφέρουν ουσιαστικά μεταξύ τους· στην πραγματικότητα, καμιά δεν μοιάζει με την άλλη και απέχουμε πολύ από τη μονότονη επανάληψη που θα ισοπέδωνε όλους τους αγρίους. Πρέπει συνεπώς να εισαγάγουμε ένα ελάχιστο τάξης σ' αυτή την πολλαπλότητα, προκειμένου να επιτρέψουμε τη σύγκριση μεταξύ των μονάδων που τη συνθέτουν, και γι' αυτό τον λόγο ο Λαπιέρ, δεχόμενος λίγο-πολύ τις όποιες κλασικές ταξινομήσεις που έχουν προταθεί από την αγγλοσαξονική ανθρωπολογία για την Αφρική, λαμβάνει υπ' όψιν του πέντε μεγάλους τύπους «ξεκινώντας από αρχαϊκές κοινωνίες όπου η πολιτική εξουσία είναι ιδιαίτερα ανεπτυγμένη και καταλήγοντας σε εκείνες... που σχεδόν δεν παρουσιάζουν ή, μάλλον, που δεν παρουσιάζουν καθόλου καθαυτή πολιτική εξουσία» (σελ. 229). Οι πρωτόγονοι πολιτισμοί διατάσσονται επομένως σε μια τυπολογία βασισμένη, σε τελευταία ανάλυση, στη μικρότερη ή μεγαλύτερη «ποσότητα» εξουσίας, που καθένας προσφέρει στην παρατήρηση, ποσότητα εξουσίας η οποία μάλιστα μπορεί να τείνει στο μηδέν: «...μερικές ανθρώπινες ομαδοποιήσεις, σε συγκεκριμένες συνθήκες ζωής που τους επέτρεπαν να υπάρχουν σε μικρές "κλειστές κοινωνίες", κατάφεραν να διαβιώσουν χωρίς πολιτική εξουσία» (σελ. 525).

Ας στοχασθούμε πάνω στην ίδια την αρχή αυτής της ταξινόμησης. Ποιο είναι το κριτήριό της; Πώς καθορίζεται εκείνο που, παρόν σε μικρότερη ή μεγαλύτερη ποσότητα, μας επιτρέπει να προσδώσουμε μια δεδομένη θέση σε μια δεδομένη κοινωνία; Ή, με άλλα λόγια, τι εννοούμε, έστω και προσωρινά, με τον όρο πολιτική εξουσία; Οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι η ερώτηση είναι σημαντική, διότι μέσα στο διάστημα που υποτίθεται ότι χωρίζει κοινωνίες χωρίς εξουσία και κοινωνίες με εξουσία, θα έπρεπε συγχρόνως να αναδεικνύεται η φύση της εξουσίας και το αρχικό της θεμέλιο. Όμως ακολουθώντας τις, εξονυχιστικές παρ' όλα αυτά, αναλύσεις του Λαπιέρ, δεν αποκομίζουμε την εντύπωση ότι δρισκόμαστε

μπροστά σε μια ρήξη, σε μια ασυνέχεια, σε ένα ριζικό άλμα το οποίο, αποσπώντας τις ανθρώπινες ομάδες από την προπολιτική τους στασιμότητα, θα τις μεταμόρφωνε σε πολιτική κοινωνία. Μήπως αυτό σημαίνει ότι ανάμεσα στις κοινωνίες με σημείο + και τις άλλες με σημείο - η μετάβαση είναι προοδευτική, συνεχής και ποσοτικής τάξεως; Εάν είναι έτσι, η ίδια η δυνατότητα ταξινόμησης των κοινωνιών καταρρέει, αφού μεταξύ των δύο άκρων -κοινωνίες με κράτος και κοινωνίες χωρίς εξουσία- θα προβάλλει η απειρία των ενδιάμεσων βαθμών, δημιουργώντας στο τέλος από κάθε ξεχωριστή κοινωνία και μια κατηγορία του συστήματος. Εκεί εξάλλου θα κατέληγε και οποιοδήποτε παρόμοιο ταξινομικό εγχείρημα, στον βαθμό που γίνεται όλο και πιο διεξοδική η γνώση των αρχαϊκών κοινωνιών και κατά συνέπεια αποκαλύπτονται καλύτερα οι διαφορές τους. Τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση επομένως, είτε δηλαδή υποθέσουμε ασυνέχεια είτε συνέχεια ανάμεσα σε μη εξουσία και εξουσία, φαίνεται όντως ότι καμία ταξινόμηση εμπειρικών κοινωνιών δεν είναι σε θέση να μας δια φωτίσει ούτε πάνω στη φύση της πολιτικής εξουσίας ούτε πάνω στις συνθήκες της εμφάνισής της, και άρα ότι το αίνιγμα εμμένει στο μυστήριό του.

«Η εξουσία πραγματώνεται μέσα σε μια χαρακτηριστική κοινωνική σχέση: διαταγή-υπακοή» (σελ. 44). Από αυτό προκύπτει διαμιάς το συμπέρασμα ότι οι κοινωνίες, όπου δεν παρατηρείται η εν λόγω θεμελιώδης σχέση, είναι κοινωνίες χωρίς εξουσία. Σ' αυτό θα επανέλθουμε. Όμως θα πρέπει να επισημάνουμε κατ' αρχήν τον παραδοσιακό χαρακτήρα αυτής της αντίληψης που εκφράζει αρκετά πιστά το πνεύμα της εθνολογικής έρευνας: τη βεβαιότητα δηλαδή, η οποία ουδέποτε τέθηκε σε αμφισβήτηση, ότι η πολιτική εξουσία εκδηλώνεται μόνο σε έναν τύπο σχέσης που συνοψίζεται, τελικά, σε μια σχέση καταναγκασμού. Με τρόπο ώστε, στο σημείο αυτό, η συγγένεια ανάμεσα στον Νίτσε, τον Μαξ Βέμπερ (η κρατική εξουσία ως μονοπώλιο της νόμιμης χρήσης βίας) και τη σύγχρονη εθνολογία είναι πιο στενή απ' ό,τι φαίνεται και οι γλώσσες λίγο διαφέρουν όταν αρθρώνονται εκκινώντας από ένα κοινό υπόβαθρο: η αλήθεια και το είναι της εξουσίας

συνίστανται στη βία και δεν μπορείς να συλλάβεις την εξουσία χωρίς το κατηγορημά της, τη βία. Ίσως πράγματι να είναι έτσι, οπότε η εθνολογία δεν είναι καθόλου ένοχη επειδή δέχεται ασυζητητί ό,τι η Δύση πιστεύει από πάντα. Αλλά θα πρέπει οπωσδήποτε να δεβαιωθεί γι' αυτό και να επαληθεύσει στο δικό της πεδίο –το πεδίο των αρχαϊκών κοινωνιών– εάν, όταν δεν υπάρχει καταναγκασμός ή βία, δεν μπορούμε να μιλάμε για εξουσία.

Τι συμβαίνει με τους Ινδιάνους της Αμερικής; Είναι γνωστό ότι, με εξαίρεση τους προηγμένους πολιτισμούς του Μεξικού, της Κεντρικής Αμερικής και των Άνδεων, όλες οι ινδιάνικες κοινωνίες είναι αρχαϊκές: αγνοούν τη γραφή και απλώς «επιδιώνουν», από οικονομική άποψη. Αφ' ετέρου όλες, ή σχεδόν όλες, διευθύνονται από leaders, από αρχηγούς, και –αποφασιστικό χαρακτηριστικό άξιο προσοχής– κανένας από αυτούς τους κάσικους* δεν διαθέτει «εξουσία». Βρισκόμαστε επομένως αντιμέτωποι με ένα τεράστιο σύνολο κοινωνιών, όπου οι κάτοχοι εκείνου το οποίο αλλού θα αποκαλούσαμε εξουσία είναι στην πραγματικότητα χωρίς εξουσία, όπου το πολιτικό προσδιορίζεται ως πεδίο έξω από κάθε καταναγκασμό και βία, έξω από κάθε ιεραρχική υποταγή, όπου, με μια λέξη, δεν ανακύπτει καμία σχέση διαταγής-υπακοής. Εδώ έγκειται η μεγάλη διαφορά του ινδιάνικου κόσμου, η οποία μας επιτρέπει να μιλάμε για τις αμερικανικές φυλές ως ένα ομοιογενές σύμπαν, παρ' όλη την εξαιρετική ποικιλία των πολιτισμών που κινούνται μέσα του. Σύμφωνα λοιπόν με το κριτήριο που ενστερνίζεται ο Λαπιέρ, ο Νέος Κόσμος θα περιέπιπτε σχεδόν στην ολότητά του στο προπολιτικό πεδίο, δηλαδή, στην τελευταία ομάδα της τυπολογίας του, εκείνη που συγκεντρώνει τις κοινωνίες όπου «η πολιτική εξουσία τείνει στο μηδέν». Όμως κάτι τέτοιο δεν ισχύει, δεδομένου ότι η συγκεκριμένη ταξινόμηση είναι κατάσπαρτη από αμερικανικά παραδείγματα, ότι ινδιάνικες κοινωνίες εμπεριέχονται σε όλους τους τύπους και ότι λίγες ανάμεσά τους υπάγονται

* Cacique (ινδιάνικη λέξη): προσγορία των ιθαγενών φυλάρχων της Κεντρικής Αμερικής. (σ.τ.μ.)

πράγματι στον τελευταίο τύπο, ο οποίος κανονικά θα έπρεπε να τις συσπειρώνει όλες. Υπάρχει εδώ κάποια παρεξήγηση, εφ' όσον ένα από τα δύο μπορεί να συμβαίνει: είτε απαντούν σε ορισμένες κοινωνίες αρχηγίες που δεν στερούνται ισχύος, αρχηγοί δηλαδή οι οποίοι δίνοντας μια διαταγή τη βλέπουν και να εκτελείται, είτε τίποτε παρόμοιο δεν υφίσταται. Η άμεση επιτόπια εμπειρία όμως, οι μονογραφίες των ερευνητών και τα παλαιότερα χρονικά δεν αφήνουν καμιά αμφιβολία επί του προκειμένου: εάν υπάρχει κάτι παντελώς ξένο σε έναν Ινδιάνο, αυτό είναι η ιδέα να δώσει μια διαταγή ή να πρέπει να υπακούσει, εκτός από πολύ ειδικές περιστάσεις, στη διάρκεια μιας πολεμικής επιχείρησης, λόγου χάρη. Πώς τότε οι Ιροκέζοι εμφανίζονται στον πρώτο τύπο, δίπλα στα αφρικανικά βασίλεια; Μπορεί να εξομοιωθεί το Μέγα Συμβούλιο της Ένωσης των Ιροκέζων με «ένα κράτος ακόμη υποτυπώδες, αλλά ήδη σαφώς συνεστημένο»; Διότι εάν «το πολιτικό αφορά τη λειτουργία της όλης κοινωνίας» (σελ. 41) και εάν «ασκώ εξουσία σημαίνει αποφασίζω για λογαριασμό ολόκληρης της ομάδας» (σελ. 44), τότε δεν μπορεί να ειπωθεί ότι οι πενήντα σάχεμ* που αποτελούσαν το Μέγα Συμβούλιο των Ιροκέζων σχημάτιζαν κράτος: η Ένωση δεν ήταν μια ολική κοινωνία, αλλά μια πολιτική συμμαχία πέντε ολικών κοινωνιών, των πέντε φυλών των Ιροκέζων. Το ζήτημα της εξουσίας στους Ιροκέζους επομένως δεν θα πρέπει να τεθεί στο επίπεδο της Ένωσης, αλλά σε εκείνο των φυλών και στο επίπεδο αυτό, ας μην αμφιβάλλουμε, οι σάχεμ δεν ήταν ασφαλώς περιβεβλημένοι με περισσότερη εξουσία από τους υπόλοιπους Ινδιάνους φυλάρχους. Οι βρετανικές τυπολογίες των αφρικανικών κοινωνιών ενδείκνυνται ίσως για τη μαύρη ήπειρο· δεν μπορούν όμως να χρησιμεύσουν ως πρότυπο για την Αμερική διότι, ας το επαναλάβουμε, μεταξύ του Ιροκέζου σάχεμ και του leader της πλέον ολιγάνθρωπης νομαδικής ομάδας δεν υπάρχει διαφορά φύσεως. Ας σημειώσουμε επι-

* Sachem (λέξη των Ιροκέζων): γέροντας με λειτουργίες συμβούλου και αρχηγού στους ινδιάνικους πληθυσμούς του Καναδά και του Βορρά των Ηνωμένων Πολιτειών. (σ.τ.μ.)

πλέον ότι, μπορεί μεν η ιροκέζικη ομοσπονδία να προκαλεί, και δικαίως, το ενδιαφέρον των ειδικών, αλλά υπήρξαν και αλλού απόπειρες φυλετικών συνασπισμών –λιγότερο αξιοσημείωτες λόγω του ασυνεχούς χαρακτήρα τους– στους Τουπί-Γκουαρανί της Βραζιλίας και της Παραγουάης μεταξύ άλλων.

Οι προηγούμενες παρατηρήσεις θα ήθελαν να προβληματίσουν την παραδοσιακή μορφή με την οποία παρουσιάζεται η προβληματική της εξουσίας: για μας δεν είναι προφανές ότι καταναγκασμός και υποταγή συνιστούν την ουσία της πολιτικής εξουσίας παντού και πάντα. Προκύπτουν συνεπώς δύο εναλλακτικά ενδεχόμενα: είτε η κλασική έννοια της εξουσίας αντιστοιχεί πλήρως στην πραγματικότητα που φαντάζεται, και στην περίπτωση αυτή θα χρειαστεί να αιτιολογήσει τη μη εξουσία εκεί όπου εντοπίζεται· είτε δεν αντιστοιχεί, οπότε οφείλουμε να την εγκαταλείψουμε ή να την τροποποιήσουμε. Προηγούμενως όμως, είναι σκόπιμο να διερωτηθούμε σχετικά με εκείνη την ψυχονοητική στάση που επιτρέπει την εκπόνηση μιας τέτοιας αντίληψης. Και, για τον σκοπό αυτό, το ίδιο το λεξιλόγιο της εθνολογίας αναλαμβάνει να μας δώσει στα σωστά ίχνη.

Ας εξετάσουμε πρώτα απ' όλα τα κριτήρια του αρχαϊσμού: απουσία γραφής και οικονομία επιδίωξης. Τίποτε δεν χρειάζεται να ειπωθεί ως προς το πρώτο, εφ' όσον πρόκειται για ένα πραγματολογικό στοιχείο: μια κοινωνία γνωρίζει γραφή ή δεν γνωρίζει. Η καταλληλότητα του δεύτερου αντίθετα φαίνεται λιγότερο βέβαιη. Τι σημαίνει αλήθεια «επιδιώνω»; Σημαίνει ζω σε μια μονίμως εύθραυστη ισορροπία ανάμεσα στις ανάγκες διατροφής και τα μέσα για να τις ικανοποιήσω. 'Αρα, μία κοινωνία με οικονομία επιδίωξης είναι εκείνη που μόλις και κατορθώνει να θρέψει τα μέλη της, που βρίσκεται έτσι στο έλεος του παραμικρού φυσικού ατυχήματος (ξηρασία, πλημμύρα κ.λπ.), αφού μια μείωση των πόρων της θα μεταφραζόταν μηχανικά στην αδυναμία της να θρέψει όλους τους ανθρώπους. 'Η, με άλλα λόγια, οι αρχαϊκές κοινωνίες δεν ζουν, απλώς επιζούν, η ύπαρξή τους είναι μια ατέρμονη μάχη εναντίον της πείνας, διότι είναι ανίκανες να παραγάγουν πλεόνασμα λόγω τεχνολογικής και, περαιτέρω, πολιτι-

σμικής ένδειας. Τίποτε δεν είναι πιο αμετάσειστο από αυτή τη θεώρηση της πρωτόγονης κοινωνίας και ταυτοχρόνως τίποτε πιο λανθασμένο. Εάν μπόρεσε πρόσφατα να γίνει λόγος για τις ομάδες των παλαιολιθικών κυνηγών-τροφοσυλλεκτών ως «πρώτες κοινωνίες της αφθονίας²», πώς θα περιγραφούν οι «νεολιθικοί³» γεωργοί; Δεν μπορούμε να επεκταθούμε εδώ πάνω σ' αυτό το ζήτημα αποφασιστικής σημασίας για την εθνολογία. Θα επισημάνουμε μόνο ότι σεβαστός αριθμός αυτών των αρχαϊκών κοινωνιών «με οικονομία επιδίωξης», στη Νότιο Αμερική λόγω χάρη, παρήγαν μια ποσότητα τροφικού πλεονάσματος συχνά ισοδύναμη με το ποσό που απαιτούσε η ετήσια κατανάλωση της κοινότητας: μια παραγωγή επομένων ικανή να καλύψει τις ανάγκες στο διπλάσιο ή να θρέψει έναν πληθυσμό δύο φορές μεγαλύτερο. Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι οι αρχαϊκές κοινωνίες δεν είναι αρχαϊκές· απλώς θέλουμε να καταδείξουμε την «επιστημονική» ματαιοδοξία της έννοιας της οικονομίας της επιδίωξης, η οποία αντικατοπτρίζει πολύ περισσότερο τις στάσεις και τις συνήθειες των δυτικών παρατηρητών έναντι των πρωτόγονων κοινωνιών, παρά την οικονομική πραγματικότητα όπου στηρίζονται οι εν λόγω πολιτισμοί. Οπωσδήποτε πάντως, δεν οφείλεται στον χαρακτήρα της οικονομίας τους ως οικονομίας επιδίωξης το γεγονός ότι οι αρχαϊκές κοινωνίες «έχουν επιζήσει σε κατάσταση άκρας υπανάπτυξης μέχρι τις μέρες μας» (σελ. 225). Θεωρούμε μάλιστα ότι, κατ' αυτή τη λογική, μάλλον το αγράμματο και υποσιτισμένο προλεταριάτο του 19ου αιώνα θα έπρεπε να χαρακτηριστεί ως αρχαϊκό. Στην πραγματικότητα, η ιδέα της οικονομίας της επιδίωξης υπάγεται στον ιδεολογικό χώρο της νεότερης Δύσης και με κανέναν τρόπο στο εννοιολογικό οπλοστάσιο μιας επιστήμης. Και είναι παράδοξο να βλέπουμε την ίδια την εθνολογία να έχει πέσει θύμα μιας τόσο χονδρειδούς πλάνης, πλάνης ακόμη περισσότερο επίφοβης στον βαθμό

2. M. Sahlins, «La Première Société d'abondance», *Les Temps Modernes*, Οκτώβριος 1968.

3. Για τα προβλήματα που θέτει ένας ορισμός του νεολιθικού, βλ. τελευταίο κεφάλαιο.

που έχει συμβάλει στον προσανατολισμό της στρατηγικής των βιομηχανικών κρατών απέναντι στον λεγόμενο υπανάπτυκτο κόσμο.

Όλ' αυτά όμως, θα αντιτείνει κανείς, λίγη σχέση έχουν με το πρόβλημα της πολιτικής εξουσίας. Αντιθέτως: η ίδια άποψη που κάνει κάποιους να μιλούν για τους πρωτόγονους ως «ανθρώπους οι οποίοι ζουν με δυσκολία σε οικονομία επιβίωσης, σε κατάσταση τεχνικής υπανάπτυξης...» (σελ. 319) προσδιορίζει επίσης το νόημα και την αξία του συνηθισμένου λόγου πάνω στο πολιτικό και την εξουσία. Συνηθισμένου με την έννοια ότι, ανέκαθεν, η συνάντηση Δύσης και αγριών ήταν μια ευκαιρία για να επαναληφθεί ο ίδιος λόγος. Το μαρτυρούν τα όσα έλεγαν για τους Ινδιάνους Τουπινάμπα οι πρώτοι Ευρωπαίοι που ανακάλυψαν τη Βραζιλία: «Άνθρωποι χωρίς πίστη, χωρίς νόμο, χωρίς βασιλιά». Πράγματι οι *μπουρουδίτσα* τους, οι αρχηγοί τους, δεν απολάμβαναν καμιάς «εξουσίας». Τι πιο παράξενο για ανθρώπους προερχόμενους από κοινωνίες όπου ο αυταρχισμός μεσουρανούσε στις απόλυτες μοναρχίες της Γαλλίας, της Πορτογαλίας ή της Ισπανίας; Αντιμετώπιζαν βαρβάρους που δεν ζούσαν σε εκπολιτισμένη κοινωνία. Η ανησυχία και ο εκνευρισμός τους μπροστά στο μη φυσιολογικό εξαφανίζονταν αντίθετα στο Μεξικό του Μοντεζούμα ή στο Περού των Ίνκας. Εκεί οι κατακτητές ανέπνεαν έναν γνώριμο αέρα, τον πιο τονωτικό για εκείνους, τον αέρα των ιεραρχιών, του καταναγκασμού, της αληθινής εξουσίας με μια λέξη. Παρατηρείται όμως μια αξιοσημείωτη συνέχεια ανάμεσα σ' αυτό τον απλοϊκό λόγο, τον χωρίς αποχρώσεις, τον άγριο θα μπορούσαμε να πούμε, και τον λόγο των σύγχρονων λογίων και ερευνητών. Η ίδια κρίση εκφέρεται, όσο κι αν διατυπώνεται με πιο έντεχνα λόγια, και βρίσκει κανείς κάτω από την πένα του Λαπιέρ ένα πλήθος εκφράσεων που εναρμονίζονται με την πιο τρέχουσα εικόνα της πολιτικής εξουσίας στις πρωτόγονες κοινωνίες. Παραδείγματα: «Οι Τροβριανδοί ή οι Τικοπιέν “αρχηγοί” δεν κατέχουν κοινωνική ισχύ και οικονομική εξουσία πολύ ανεπτυγμένες, σε αντιδιαστολή με μια καθαρά πολιτική εξουσία πολύ *εμβρυακή*» (σελ. 284). Ή πάλι: «Κανένας λαός του

Νείλου δεν στάθηκε ικανός να υψωθεί στο επίπεδο της συγκεντρωτικής πολιτικής οργάνωσης των μεγάλων βασιλείων των Μπαντού» (σελ. 365). Και ακόμη: «Η κοινωνία των Λόμπι δεν υπήρξε ικανή να δημιουργήσει πολιτική οργάνωση» (σελ. 435, σημ. 134)⁴. Τι σημαίνει αλήθεια αυτός ο τύπος λεξιλογίου όπου οι όροι εμβρυακός, εν τη γενέσει, λίγο ανεπτυγμένος, εμφανίζονται τόσο συχνά; Δεν επιδιώκουμε βεβαίως εδώ μια άνευ αποχρώντος λόγου φιλονικία με κάποιον συγγραφέα, αφού γνωρίζουμε πολύ καλά ότι αυτή η γλώσσα είναι η γλώσσα της ανθρωπολογίας. Προσπαθούμε να προσεγγίσουμε εκείνο που θα μπορούσε να αποκληθεί αρχαιολογία της συγκεκριμένης γλώσσας και όποιας γνώσης πιστεύει ότι αναδύεται διαμέσου της, και αναρωτιόμαστε: τι ακριβώς λέει αυτή η γλώσσα και ποιος είναι ο τόπος, με αφετηρία τον οποίο λέει αυτά που λέει;

Διαπιστώσαμε ότι η ιδέα της οικονομίας της επιδίωσης θα επιθυμούσε να είναι μια πραγματολογική κρίση, αλλά ότι ταυτόχρονα εμπεριέχει μια αξιολογική κρίση για όσες κοινωνίες ορίζονται με αυτό τον όρο: αξιολόγηση που καταστρέφει αμέσως την αντικειμενικότητα στην οποία ισχυρίζεται ότι εμμένει. Η ίδια προκατάληψη –διότι τελικά περί αυτού πρόκειται– διαστρεβλώνει και καταδικάζει στην αποτυχία την προσπάθεια να κριθεί η πολιτική εξουσία σ' αυτές τις κοινωνίες. Το πρότυπο δηλαδή στο οποίο την παραπέμπουν και η μονάδα μέτρησής της έχουν συσταθεί *ex των προτέρων* από την ιδέα της εξουσίας, όπως την έχει αναπτύξει και διαμορφώσει ο δυτικός πολιτισμός. Ο πολιτισμός μας, από τις απαρχές του ακόμη, συλλογίζεται την πολιτική εξουσία με όρους ιεραρχικών και αυταρχικών σχέσεων διαταγής-υπακοής. Συνεπώς κάθε μορφή εξουσίας, είτε πραγματική είναι είτε πιθανή, μπορεί να αναχθεί περιοριστικά σ' αυτή την προνομιακή σχέση που εκφράζει *a priori* την ουσία της. Εάν μια τέτοια αναγωγή δεν είναι δυνατή, σημαίνει ότι βρισκόμαστε εντεύθεν του πολιτικού: η έλλειψη σχέσεως διαταγής-υπακοής συνεπάγεται *ipso facto* την έλλειψη πολιτικής εξουσίας. Άρα υπάρ-

4. Οι υπογραμμίσεις δικές μας.

χουν όχι μόνο κοινωνίες χωρίς κράτος, αλλά και κοινωνίες χωρίς εξουσία. Θα έχει αναγνωρίσει κανείς από ώρα τον πάντα εύζωο αντίπαλο, το ακατάπαυστα παρόν εμπόδιο στην ανθρωπολογική έρευνα, τον *εθνοκεντρισμό*, που διαθλά κάθε δилέμμα πάνω στις διαφορές προκειμένου να τις *συνταυτίσει* και τελικά να τις καταργήσει. Υπάρχει ένα είδος εθνολογικού τυπικού, το οποίο συνίσταται στη σθεναρή καταγγελία των κινδύνων αυτής της στάσης: η πρόθεση είναι αξιέπαινη, αλλά δεν εμποδίζει πάντα τους εθνολόγους με τη σειρά τους να ενδώσουν σ' αυτή τη στάση περισσότερο ή λιγότερο ατάραχα, περισσότερο ή λιγότερο αφηρημένα. Βέβαια ο εθνοκεντρισμός, όπως πολύ σωστά υπογραμμίζει ο Λαπιέρ, αποτελεί το πιο καλά μοιρασμένο πράγμα στον κόσμο: κάθε πολιτισμός είναι, εξ ορισμού θα μπορούσαμε να πούμε, εθνοκεντρικός στη ναρκισσιστική του σχέση με τον εαυτό του. Ωστόσο, μια σημαντική διαφορά χωρίζει τον δυτικό εθνοκεντρισμό από τον «πρωτόγονο» ομολόγό του· ο άγριος οποιασδήποτε ινδιάνικης ή αυστραλέζικης φυλής θεωρεί τον πολιτισμό του ανώτερο από όλους τους άλλους, χωρίς να νοιάζεται να διατυπώσει έναν επιστημονικό λόγο σε ό,τι τους αφορά, ενώ η εθνολογία θέλει να τοποθετηθεί ευθύς εξαρχής μέσα στο στοιχείο της καθολικότητας, χωρίς να συνειδητοποιεί ότι από πολλές απόψεις παραμένει σταθερά αγκυροβολημένη μέσα στην ιδιαιτερότητά της και ότι ο ψευδοεπιστημονικός της λόγος εκφυλίζεται γρήγορα σε γνήσια ιδεολογία. (Αυτό περιστελλεί στη σωστή τους εμβέλεια ορισμένες γλυκερές διαβεβαιώσεις περί του ότι ο δυτικός πολιτισμός είναι ο μόνος ικανός να παράγει εθνολόγους). Το να αποφασίσει κάποιος ότι ορισμένοι πολιτισμοί στερούνται πολιτικής εξουσίας, επειδή δεν προσφέρουν τίποτε παρόμοιο με ό,τι παρουσιάζει ο δικός μας, δεν συνιστά επιστημονική πρόταση: στο κάτω κάτω, είναι μάλλον ένδειξη μιας κάποιας εννοιολογικής ένδειας.

Ο εθνοκεντρισμός επομένως δεν είναι μια αμελητέα τροχοπέδη στη σκέψη και τα παρεπόμενά του έχουν περισσότερες συνέπειες απ' όσες θα νόμιζε κανείς. Δεν μπορεί να αφήσει τις διαφορές να εξακολουθήσουν να υπάρχουν καθεμιά για τον εαυτό της μέσα στην ουδετερότητά τους, αλλά επιδιώκει

να τις συμπεριλάβει ως διαφορές προσδιορισμένες με δάση εκείνο που είναι το πλέον οικείο, την εξουσία, έτσι όπως διώνεται και νοείται στον πολιτισμό της Δύσης. Η εξελικτική, παλιά συνοδοιπόρος του εθνοκεντρισμού, δεν είναι μακριά. Σ' αυτό το επίπεδο, η μέθοδος προσέγγισης είναι διττή: πρώτα διενεργείται η απογραφή των κοινωνιών, ανάλογα με τη μεγαλύτερη ή μικρότερη εγγύτητα που ο τύπος εξουσίας τους έχει προς τον δικό μας· κατόπιν δεβαιώνεται ρητώς (όπως άλλοτε) ή σιωπηρώς (όπως τώρα) μια *συνέχεια* ανάμεσα σε όλες αυτές τις ποικίλες μορφές εξουσίας. Επειδή η ανθρωπολογία, ακολουθώντας το παράδειγμα του Lowie, έχει εγκαταλείψει ως απλοϊκά τα δόγματα του Μόργκαν ή του Ένγκελς δεν μπορεί πια (τουλάχιστον ως προς το ζήτημα του πολιτικού) να εκφρασθεί με κοινωνιολογικούς όρους. Καθώς όμως, από την άλλη μεριά, ο πειρασμός να συνεχίσει να σκέφτεται σύμφωνα με το ίδιο σχήμα παραείναι μεγάλος, προσφεύγει σε *βιολογικές* μεταφορές. Εξ ου και το λεξιλόγιο που επισημάνσαμε προηγουμένως: *εμβρυακός*, *εν τη γενέσει*, *λίγο ανεπτυγμένος κ.ο.κ.* Μόλις πριν από μισό αιώνα, το τέλειο πρότυπο που όλοι οι πολιτισμοί επιχειρούσαν να πραγματοποιήσουν στην πορεία της ιστορίας ήταν ο δυτικός ενήλικος, υγιής τω πνεύματι και μορφωμένος (δόκτωρ ίσως φυσικών επιστημών). Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτό σκέφτονται πολλοί ακόμη, αλλά πάντως δεν λέγεται πια. Εν τούτοις, εάν η γλώσσα έχει αλλάξει, ο λόγος έχει παραμείνει ο ίδιος. Διότι τι είναι μια *εμβρυακή* εξουσία, εάν όχι εκείνη που θα μπορούσε και θα όφειλε να *αναπτυχθεί* μέχρι την *ενηλικίωση*; Και τι είναι αυτή η *ενηλικίωση*, που οι *εμβρυακές* της *απαρχές* ανακαλύπτονται εδώ κι εκεί; Είναι φυσικά η εξουσία στην οποία είναι συνηθισμένος ο εθνολόγος, η εξουσία του πολιτισμού που παράγει εθνολόγους, της Δύσης. Και γιατί αυτά τα πολιτισμικά έμβρυα της εξουσίας είναι πάντα προορισμένα να χαθούν; Πώς συμβαίνει και οι κοινωνίες που τα συλλαμβάνουν αποβάλλουν τόσο τακτικά; Αυτή η εκ γενετής αδυναμία προέρχεται προφανώς από τον αρχαϊσμό τους, από την υπανάπτυξή τους, από το γεγονός ότι δεν είναι η Δύση. Έτσι, οι αρχαϊκές κοινωνίες θα ήταν κοινωνιολογικές *νύμφες*

ανίκανες να φτάσουν, χωρίς εξωτερική βοήθεια, στην κανονική ενηλικίωση.

Ο βιολογισμός των εκφράσεων δεν είναι, προφανώς, παρά το λαθραίο προσωπείο της παλιάς δυτικής πεποιθήσης –την οποία στην πραγματικότητα συμμερίζεται συχνά και η εθνολογία ή τουλάχιστον πολλοί απ’ όσους την εξασκούν– ότι η ιστορία είναι μονόδρομη, ότι οι κοινωνίες χωρίς εξουσία είναι η εικόνα αυτού που δεν είμαστε πια και ότι ο πολιτισμός μας είναι για εκείνες η εικόνα αυτού που πρέπει να γίνουν. Και όχι μόνο το δικό μας σύστημα εξουσίας θεωρείται το καλύτερο, αλλά φτάνουν μέχρι του σημείου να αποδίδουν στις αρχαϊκές κοινωνίες μια ανάλογη βεβαιότητα. Διότι όταν λέει κανείς ότι «κανένας λαός του Νείλου δεν στάθηκε ικανός να υψωθεί στο επίπεδο της συγκεντρωτικής πολιτικής οργάνωσης των μεγάλων βασιλείων των Μπαντού», ή ότι «η κοινωνία των Λόμπι δεν στάθηκε ικανή να δημιουργήσει πολιτική οργάνωση», σημαίνει, κατά μία έννοια, ότι βεβαιώνει από πλευράς αυτών των λαών την προσπάθεια να δημιουργήσουν αληθινή πολιτική εξουσία. Τι άλλο νόημα θα είχε να πούμε ότι οι Ινδιάνοι Σιού απέτυχαν να πραγματοποιήσουν αυτό που είχαν κατορθώσει οι Αζτέκοι ή ότι οι Μπορόρο υπήρξαν ανίκανοι να υψωθούν στο πολιτικό επίπεδο των Ίνκας; Η αρχαιολογία της ανθρωπολογικής γλώσσας θα μας οδηγούσε, χωρίς μάλιστα να χρειαστεί να σκάψουμε και πάρα πολύ ένα έδαφος εν τέλει αρκετά λεπτό, να ξεγυμνώσουμε μια κρυφή συγγένεια ιδεολογίας και εθνολογίας, όπου η εθνολογία προώριστα, αν δεν προσέξει κανείς, να θυσιστεί στον ίδιο λασπώδη δάλτο, όπως η κοινωνιολογία και η ψυχολογία.

Είναι εφικτή μια πολιτική ανθρωπολογία; Θα μπορούσε να αμφιβάλλει κανείς, αν αναλογισθεί το πάντα αυξανόμενο ρεύμα της φιλολογίας που αφιερώνεται στο πρόβλημα της εξουσίας. Το πιο εντυπωσιακό στη φιλολογία αυτή είναι η διαπίστωση της βαθμιαίας διάλυσης του πολιτικού το οποίου, επειδή δεν το ανακαλύπτουν εκεί όπου περίμεναν να το βρουν, πιστεύουν ότι το εντοπίζουν σε όλα τα επίπεδα των αρχαϊκών κοινωνιών. Το αποτέλεσμα είναι όλα να εμπίπτουν στη σφαίρα του πολιτικού, όλες οι υποομάδες και μονάδες

(ομάδες συγγένειας, ηλικιακές τάξεις, παραγωγικές μονάδες κ.λπ.) που συγκροτούν μια κοινωνία περιβάλλονται, δοθείσης και μη δοθείσης ευκαιρίας, με μια σημασία πολιτική, η οποία καταλήγει να καλύψει όλο τον χώρο του κοινωνικού και επομένως να χάσει τον ειδικό της χαρακτήρα. Διότι, εάν παντού υπάρχει πολιτικό, δεν υπάρχει πουθενά. Θα πρέπει άλλωστε να αναρωτηθούμε αν δεν επιζητούν να πουν ακριβώς αυτό, ότι δηλαδή οι αρχαϊκές κοινωνίες δεν είναι γνήσιες κοινωνίες, εφ' όσον δεν είναι πολιτικές κοινωνίες. Κοντολογίς, θα νομιμοποιούνταν να αποφανθούν ότι η πολιτική εξουσία δεν είναι νοητή στις εν λόγω κοινωνίες, αφού την εκμηδενίζουν μέσα στην ίδια την πράξη της σύλληψής της. Τίποτε ωστόσο δεν μας εμποδίζει να υποθέσουμε ότι η εθνολογία δεν θέτει στον εαυτό της παρά μόνο τα προβλήματα που μπορεί να επιλύσει. Θα πρέπει επομένως να διερωτηθούμε: κάτω από ποιες προϋποθέσεις είναι νοητή η πολιτική εξουσία; Εάν η ανθρωπολογία δεν κάνει ούτε δήμα, αυτό συμβαίνει επειδή βρίσκεται στο δάθος ενός αδιεξόδου, άρα χρειάζεται αλλαγή πορείας. Ο δρόμος όπου έχει εκτραπεί είναι ο πλέον εύκολος, είναι εκείνος που μπορείς να τον πάρεις τυφλά, εκείνος που δείχνει τον δικό μας πολιτισμικό κόσμο, όχι στο μέτρο όπου εκτυλίσσεται μέσα στην καθολικότητα αλλά στο μέτρο όπου αποκαλύπτεται εξίσου ιδιαίτερος με οποιονδήποτε άλλο. Προϋπόθεση είναι να αποποιηθούμε, ασκητικά θα λέγαμε, την εξωτική αντίληψη του αρχαϊκού κόσμου, αντίληψη η οποία, σε τελευταία ανάλυση, καθορίζει ευρύτατα τον δήθεν επιστημονικό λόγο πάνω σ' αυτό τον κόσμο. Προϋπόθεση, στην προκειμένη περίπτωση, θα είναι η απόφαση να πάρουμε επιτέλους στα σοβαρά τον άνθρωπο των πρωτόγονων κοινωνιών, απ' όλες του τις απόψεις και σε όλες του τις διαστάσεις: συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής, ακόμη και προπάντων αν το πολιτικό πραγματώνεται στις αρχαϊκές κοινωνίες ως άρνηση αυτού που είναι στον δυτικό κόσμο. Πρέπει να αποδεχθούμε την ιδέα ότι άρνηση δεν σημαίνει μηδενική ύπαρξη και ότι, όταν ο καθρέφτης δεν μας στέλνει πίσω την εικόνα μας, αυτό δεν αποδεικνύει πως δεν υπάρχει τίποτε να κοιτάξουμε μέσα του. Πιο απλά: όπως ο πολιτισμός μας αναγνώρι-

σε τελικά ότι ο πρωτόγονος άνθρωπος δεν είναι παιδί αλλά, σε ατομικό επίπεδο, ενήλικος, έτσι ακριβώς θα κάνει κάποια πρόοδο εάν του αναγνωρίσει και μια ισοδύναμη συλλογική ωριμότητα.

Ώστε, λοιπόν, οι λαοί χωρίς γραφή δεν είναι λιγότερο ενήλικοι από τις εγγράμματες κοινωνίες. Η ιστορία τους διαθέτει το ίδιο βάθος με τη δική μας και, εκτός από τον ρατσισμό, δεν συντρέχει κανένας λόγος να τους θεωρήσουμε ανίκανους να στοχασθούν πάνω στη δική τους εμπειρία και να επινοήσουν τις κατάλληλες λύσεις στα προβλήματά τους. Γι' αυτό και θα ήταν αδύνατο να αρκεσθεί κανείς στη γνωμάτευση ότι, όπου δεν παρατηρείται η σχέση διαταγής-υπακοής (δηλαδή στις κοινωνίες χωρίς πολιτική εξουσία), η ζωή της ομάδας ως συλλογικό εγχείρημα διατηρείται μέσω του άμεσου κοινωνικού ελέγχου, ο οποίος χαρακτηρίζεται πάραυτα ως απολιτικός. Τι ακριβώς εννοούν με αυτό; Ποια είναι η πολιτική αναφορά που επιτρέπει, εξ αντιθέσεως, να μιλάμε για απολιτικό; Αλλά, ακριβώς, δεν υπάρχει πολιτικό αφού πρόκειται για κοινωνίες χωρίς εξουσία: πώς τότε μπορούμε να μιλάμε για πολιτικό; Ή το πολιτικό είναι παρόν, ακόμη και σ' αυτές τις κοινωνίες, ή η έκφραση απολιτικός άμεσος κοινωνικός έλεγχος είναι καθαυτή αντιφατική και εν πάση περιπτώσει ταυτολογική: τι μας μαθαίνει πράγματι για τις κοινωνίες στις οποίες την απευθύνουν; Και ποια η ορθότητα της ερμηνείας του Λόουι, για παράδειγμα, σύμφωνα με την οποία στις κοινωνίες χωρίς πολιτική εξουσία υπάρχει «μια ανεπίσημη εξουσία της κοινής γνώμης»; Εάν όλα είναι πολιτικά, τίποτε δεν είναι, λέγαμε προηγουμένως· αλλά, εάν κάπου υπάρχει απολιτικό, σημαίνει ότι αλλού υπάρχει πολιτικό! Στο τέλος τέλος, μια απολιτική κοινωνία δεν θα είχε πλέον καν θέση στη σφαίρα του πολιτισμού, αλλά θα έπρεπε να τοποθετείται με τις κοινωνίες των ζώων που διέπονται από τις φυσικές σχέσεις κυριαρχίας-υποταγής.

Ίσως να βρίσκεται εδώ ο σκόπελος της κλασικής σκέψης γύρω από την εξουσία: είναι αδύνατο να συλλογισθούμε το απολιτικό χωρίς το πολιτικό, τον άμεσο κοινωνικό έλεγχο χωρίς τη διαμεσολάβηση, με μια λέξη την κοινωνία χωρίς την

εξουσία. Το επιστημολογικό εμπόδιο, το οποίο η «πολιτικολογία» δεν μπόρεσε μέχρι στιγμής να υπερπηδήσει, πιστεύουμε ότι το εντοπίσαμε στον πολιτισμικό εθνοκεντρισμό της δυτικής σκέψης, συνδεδεμένος καθώς είναι κι αυτός με μια εξωτική θεώρηση των μη δυτικών κοινωνιών. Εάν πεισματικά εξακολουθήσει κανείς να στοχάζεται πάνω στην εξουσία, παίρνοντας ως σημείο αφετηρίας τη βεβαιότητα ότι η αυθεντική της μορφή βρίσκεται την πραγμάτωσή της στον δικό μας πολιτισμό, εάν επιμένει να ανάγει αυτή τη μορφή σε μέτρο σύγκρισης όλων των άλλων ή ακόμη και σε τέλος [telos] τους, τότε βεβαίως παραιτείται από τη συνοχή του λόγου και αφήνει την επιστήμη να υποβαθμισθεί σε γνώμη. Πιθανόν η επιστήμη του ανθρώπου να μην είναι απαραίτητη. Αφ' ης στιγμής όμως επιδιώκει κανείς να τη συγκροτήσει και να αρθρώσει τον εθνολογικό λόγο, τότε οφείλει να δείξει λίγο σεβασμό στους αρχαϊκούς πολιτισμούς και να διερωτηθεί για την εγκυρότητα κατηγοριών, όπως η οικονομία της επιδίωξης ή ο άμεσος κοινωνικός έλεγχος. Εάν δεν επιτελέσει αυτή την κριτική εργασία, εκτίθεται σε δύο κινδύνους: πρώτον, να αφήσει να του διαφύγει η κοινωνιολογική πραγματικότητα, δεύτερον, να εκτροχιάσει την ίδια την εμπειρική περιγραφή. Καταλήγει έτσι, ανάλογα με τις υπό παρατήρηση κοινωνίες ή ανάλογα με τη φαντασία του παρατηρητή, να βρει το πολιτικό παντού ή να μην το βρει πουθενά.

Το παράδειγμα των ινδιάνικων κοινωνιών που προαναφέραμε επεξηγεί θαυμάσια, πιστεύουμε, γιατί είναι αδύνατο να μιλήσουμε για κοινωνίες χωρίς πολιτική εξουσία. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να ορίσουμε τη θέση του πολιτικού σ' αυτό τον τύπο πολιτισμών. Θα περιορισθούμε να απορρίψουμε το εθνοκεντρικό προφανές ότι το όριο της εξουσίας είναι ο καταναγκασμός, ένθεν και ένθεν του οποίου δεν θα υπήρχε τίποτε άλλο. Διότι, στην πραγματικότητα, η εξουσία υφίσταται (όχι μόνο στην Αμερική αλλά και σε πολλούς άλλους πρωτόγονους πολιτισμούς) διαχωρισμένη εξ ολοκλήρου από τη βία και έξω από κάθε ιεραρχία· διότι, συνεπώς, όλες οι κοινωνίες, αρχαϊκές ή μη, είναι πολιτικές, έστω και αν το πολιτικό εκφράζεται με πολλαπλές σημασίες, έστω

και αν αυτή η σημασία δεν είναι άμεσα διαγνώσιμη και αν χρειάζεται να λυθεί το αίνιγμα μιας «ανίσχυρης» εξουσίας. Αυτό μας οδηγεί να πούμε:

1) Δεν μπορούμε να διαιρέσουμε τις κοινωνίες σε δύο ομάδες: κοινωνίες με εξουσία και κοινωνίες χωρίς εξουσία. Θεωρούμε αντίθετα (και σε πλήρη συμφωνία με τα εθνογραφικά δεδομένα) ότι η πολιτική εξουσία είναι καθολική, εμμενής στο κοινωνικό (είτε το κοινωνικό καθορίζεται από τους «δεσμούς αίματος» είτε από τις κοινωνικές τάξεις), αλλά εκδηλώνεται με δύο βασικούς τρόπους: εξουσία καταναγκαστική, εξουσία μη καταναγκαστική.

2) Η πολιτική εξουσία ως καταναγκασμός (ή ως σχέση διαταγής-υπακοής) δεν αποτελεί το πρότυπο της αληθινής εξουσίας, αλλά απλώς μια *ιδιαίτερη περίπτωση*, μια συγκεκριμένη πραγμάτωση της πολιτικής εξουσίας σε ορισμένους πολιτισμούς, όπως ο δυτικός (χωρίς φυσικά να είναι και η μόνη). Δεν συντρέχει επομένως κανένας επιστημονικός λόγος ώστε να δώσουμε προνομιακή θέση σ' αυτή την ειδική έκφανση της εξουσίας, προκειμένου να την αναγάγουμε σε σημείο αναφοράς και αρχή ερμηνείας άλλων διαφορετικών εκφάνσεων.

3) Ακόμη και στις κοινωνίες όπου ο πολιτικός θεσμός είναι απών (όπου δεν υπάρχουν αρχηγοί, λόγου χάρη), *ακόμη και εκεί* το πολιτικό είναι παρόν, ακόμη και εκεί τίθεται το ζήτημα της εξουσίας· όχι με την απατηλή έννοια που θα μας ωθούσε να αιτιολογήσουμε μια αδύνατη απουσία, αλλά αντίθετα με την έννοια όπου, μυστηριωδώς ίσως, *κάτι υπάρχει μέσα στην απουσία*. Εάν η πολιτική εξουσία δεν συνιστά μια ανάγκη ενυπάρχουσα στην ανθρώπινη φύση, δηλαδή στον άνθρωπο ως φυσικό ον (και εδώ ο Νίτσε σφάλει), συνιστά όμως μια ανάγκη ενυπάρχουσα στην κοινωνική ζωή. Μπορούμε να συλλάβουμε το πολιτικό χωρίς τη βία, δεν μπορούμε να συλλάβουμε το κοινωνικό χωρίς το πολιτικό: με άλλα λόγια, δεν υπάρχουν κοινωνίες χωρίς εξουσία. Γι' αυτό τον λόγο θα μπορούσαμε, κατά κάποιον τρόπο, να υιοθετήσουμε τη διατύπωση του B. de Jouvenel: «Είναι εμφανές για μας ότι η αρχή [autorité] δημιουργεί τον κοινωνικό δεσμό», και συγχρόνως να προσυπογράψουμε πλήρως την κριτική του Λατιέρ

γι' αυτή την άποψη. Διότι εάν, όπως πιστεύουμε, το πολιτικό δρίσκεται στην ίδια την καρδιά του κοινωνικού, δεν είναι ασφαλώς με την έννοια που το αντιμετωπίζει ο Ντε Ζουβενέλ, για τον οποίο το πεδίο του πολιτικού συρρικνώνεται, κατά τα φαινόμενα, στην «προσωπική επιρροή» των ισχυρών προσωπικοτήτων. Δεν θα ήταν δυνατό να είναι κανείς αφελέστερα (αλλά πρόκειται αλήθεια για αφέλεια;) εθνοκεντρικός.

Οι προηγούμενες παρατηρήσεις ανοίγουν την προοπτική όπου θα τοποθετηθεί η θέση του Λαπιέρ, η έκθεση της οποίας καταλαμβάνει το τέταρτο μέρος του έργου του: «Η πολιτική εξουσία προκύπτει από την κοινωνική καινοτομία» (σελ. 529), και ακόμη: «Η πολιτική εξουσία αναπτύσσεται τόσο περισσότερο, όσο η κοινωνική καινοτομία είναι πιο σημαντική, ο ρυθμός της πιο έντονος, η εμβέλειά της πιο εκτεταμένη» (σελ. 621). Η απόδειξη, βασισμένη σε πολυάριθμα παραδείγματα, μας φαίνεται αυστηρή και πειστική και δεν μπορούμε παρά να δεδαιώσουμε τη συμφωνία μας με τις αναλύσεις και τα συμπεράσματα του συγγραφέα. Ωστόσο με έναν περιορισμό: η πολιτική εξουσία για την οποία γίνεται λόγος εδώ, εκείνη που προκύπτει από την κοινωνική καινοτομία, είναι η εξουσία που εμείς αποκαλούμε καταναγκαστική. Με αυτό θέλουμε να πούμε ότι η θέση του Λαπιέρ αφορά τις κοινωνίες όπου παρατηρείται η σχέση διαταγής-υπακοής, αλλά όχι τις άλλες: ότι, λόγου χάρη, δεν μπορεί προφανώς να μιλά κανείς για τις ινδιάνικες κοινωνίες ως κοινωνίες όπου η πολιτική εξουσία απορρέει από την κοινωνική καινοτομία. Με άλλα λόγια, η κοινωνική καινοτομία είναι ίσως το θεμέλιο της καταναγκαστικής πολιτικής εξουσίας, αλλά σίγουρα όχι το θεμέλιο της μη καταναγκαστικής εξουσίας, εκτός και αν αποφασίσει κανείς (πράγμα αδύνατο) ότι υπάρχει μόνο καταναγκαστική εξουσία. Η εμβέλεια της θέσης του Λαπιέρ περιορίζεται σε έναν ορισμένο τύπο κοινωνίας, σε μια ιδιαίτερη μορφή πολιτικής εξουσίας, εφ' όσον υπονοεί ότι εκεί όπου δεν υπάρχει κοινωνική καινοτομία δεν υπάρχει και πολιτική εξουσία. Μας παρέχει, εν τούτοις, ένα πολύτιμο δίδαγμα, ότι δηλαδή η πολιτική εξουσία ως καταναγκασμός ή βία είναι γνώρισμα των ιστορικών κοινωνιών, των κοινωνιών δηλαδή που φέρουν

μέσα τους την αιτία της καινοτομίας, της αλλαγής, της ιστορικότητας. Και έτσι, θα μπορούσε κανείς να διατάξει τις ποικίλες κοινωνίες σύμφωνα με έναν νέο άξονα: οι κοινωνίες με μη καταναγκαστική πολιτική εξουσία είναι οι κοινωνίες χωρίς ιστορία, οι κοινωνίες με καταναγκαστική πολιτική εξουσία είναι οι ιστορικές κοινωνίες. Διάταξη πολύ διαφορετική από εκείνη που συνεπάγεται η τωρινή σκέψη πάνω στην εξουσία, η οποία ταυτίζει κοινωνίες χωρίς εξουσία και κοινωνίες χωρίς ιστορία.

Η καινοτομία, επομένως, είναι το θεμέλιο του καταναγκασμού και όχι του πολιτικού. Από αυτό συνάγεται ότι η εργασία του Λαπιέρ μόνο το ήμισυ του προγράμματος φέρνει σε πέρας, εφ' όσον δεν έχει δοθεί απάντηση στο ερώτημα του θεμελίου της μη καταναγκαστικής εξουσίας. Ερώτημα που μπορεί να τεθεί πιο συνοπτικά, και σε πιο αιχμηρή μορφή: γιατί υπάρχει πολιτική εξουσία; Γιατί υπάρχει πολιτική εξουσία και όχι τίποτε; Δεν διατεινόμαστε ότι δίνουμε την απάντηση, θελήσαμε απλώς να πούμε γιατί οι προηγούμενες απαντήσεις δεν είναι ικανοποιητικές και υπό ποία προϋπόθεση είναι δυνατή μια σωστή απάντηση. Επιδιώκουμε δηλαδή, τελικά, να καθορίσουμε το έργο μιας γενικής και όχι πια περιφρειακής πολιτικής ανθρωπολογίας, έργο που υποδιαιρείται σε δύο μεγάλα ερωτήματα προς διερεύνηση:

1) Τι είναι η πολιτική εξουσία; Δηλαδή, τι είναι η κοινωνία;

2) Πώς και γιατί διενεργείται η μετάβαση από τη μη καταναγκαστική πολιτική εξουσία στην καταναγκαστική πολιτική εξουσία; Δηλαδή, τι είναι η ιστορία;

Θα περιορισθούμε στην επισήμανση ότι ο Μαρξ και ο Ένγκελς, παρά τη μεγάλη εθνολογική τους παιδεία, ποτέ δεν έβαλαν τη σκέψη τους σ' αυτό τον δρόμο, εάν υποθεθεί δεδαίως ότι είχαν ξεκάθαρα διατυπώσει την ερώτηση. Ο Λαπιέρ σημειώνει ότι «η αλήθεια του μαρξισμού είναι ότι δεν θα υπήρχε πολιτική εξουσία, εάν δεν υπήρχαν συγκρούσεις ανάμεσα στις κοινωνικές δυνάμεις». Είναι μια αλήθεια αναμφίβολα, αλλά ισχύει μόνο για τις κοινωνίες όπου οι κοινωνικές δυνάμεις βρίσκονται σε σύγκρουση. Είναι πέρα από κάθε

συζήτηση ότι η εξουσία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ως βία (και ως την έσχατη μορφή της, το συγκεντρωτικό κράτος) χωρίς την κοινωνική σύγκρουση. Τι γίνεται όμως με τις κοινωνίες χωρίς σύγκρουση, εκείνες όπου βασιλεύει ο «πρωτόγονος κοιμμουνισμός»; Και ο μαρξισμός είναι σε θέση να αιτιολογήσει (οπότε όντως θα ήταν μια παγκόσμια θεωρία της κοινωνίας και της ιστορίας και άρα θα ήταν η ανθρωπολογία) αυτή τη μετάβαση από τη μη ιστορία στην ιστορικότητα και από τον μη καταναγκασμό στη βία; Ποιος υπήρξε ο πρώτος μοχλός της ιστορικής κίνησης; Θα έπρεπε ίσως να τον αναζητήσουμε σ' εκείνο ακριβώς που, στις αρχαϊκές κοινωνίες, κρύβεται από το βλέμμα μας, στο ίδιο το πολιτικό. Οπότε θα χρειαζόταν να αντιστρέψουμε την ιδέα του Ντυρκέμ (ή να την ξαναστήσουμε όρθια), για τον οποίο η πολιτική εξουσία προϋποθέτει την κοινωνική διαφοροποίηση: δεν θα ήταν η πολιτική εξουσία εκείνη που συνιστά την απόλυτη διαφορά της κοινωνίας; Δεν θα είχαμε εδώ το ριζικό σχίσμα ως ρίζα του κοινωνικού, την εναρκτήρια τομή κάθε κίνησης και κάθε ιστορίας, τον αρχικό διχασμό ως μήτρα όλων των διαφορών;

Μια κοπερνίκεια επανάσταση είναι το θέμα μας. Με την έννοια ότι, μέχρι σήμερα και από ορισμένες απόψεις, η εθνολογία έχει αφήσει τους πρωτόγονους πολιτισμούς να περιστρέφονται γύρω από τον δυτικό πολιτισμό, και με μια κεντρομόλο δύναμη, θα έλεγε κανείς. Νομίζουμε ότι η πολιτική ανθρωπολογία έχει αποδείξει σαφέστατα ότι είναι απαραίτητη μια πλήρης ανατροπή οπτικής γωνίας (στον βαθμό που επιζητείται πράγματι να διατυπωθεί ένας λόγος πάνω στις αρχαϊκές κοινωνίες, που να αρμόζει στη δική τους πραγματικότητα και όχι στη δική μας). Η πολιτική ανθρωπολογία προσκρούει σε ένα όριο, όχι τόσο εκείνο που θέτουν οι πρωτόγονες κοινωνίες, όσο εκείνο που φέρει μέσα της τους ίδιους τους περιορισμούς της Δύσης, η σφραγίδα της οποίας είναι ακόμη χαραγμένη πάνω της. Προκειμένου να ξεφύγει από την έλξη του γενέθλιου τόπου του και να ανυψωθεί στην αληθινή ελευθερία σκέψης, προκειμένου να αποσπασθεί από το φυσικό προφανές όπου εξακολουθεί να τσαλαβουτά, ο στοχασμός πάνω στην εξουσία οφείλει να διενεργήσει την «ηλιοκεντρική»

μεταστροφή· θα καταφέρει ίσως τότε να κατανοήσει καλύτερα τον κόσμο των άλλων και, ως έμμεση συνέπεια, και τον δικό μας. Εξάλλου, τον δρόμο της μεταστροφής αυτής του τον έχει υποδείξει μια σκέψη του καιρού μας, που υπήρξε ικανή να πάρει στα σοβαρά τη σκέψη των αγρίων: το έργο του Κλωντ Λεβί-Στρως μας αποδεικνύει την ορθότητα του διαδήματος με το εύρος (που ενδεχομένως ούτε καν το υποψιαζόμαστε ακόμη) των κατακτήσεών του, μας παρακινεί να προχωρήσουμε πιο μακριά. Είναι καιρός να αλλάξουμε ήλιο και να τεθούμε σε κίνηση.

• Ο Λαπιέρ εγκαινιάζει την εργασία του καταγγέλλοντας, και σωστά, μια φιλόδοξη επιθυμία κοινή στις επιστήμες του ανθρώπου, οι οποίες πιστεύουν ότι εξασφαλίζουν την επιστημονικότητά τους διαρρηγνύοντας κάθε δεσμό με εκείνο που αποκαλούν φιλοσοφία. Και είναι γεγονός ότι καθόλου δεν χρειάζεται μια τέτοια αναφορά για να περιγραφούν κολοκυθόκουπες ή συστήματα συγγένειας. Πρόκειται όμως για εντελώς διαφορετικό πράγμα· και είναι να φοβάται κανείς ότι, κάτω από το όνομα της φιλοσοφίας, επιζητείται απλώς ο εκτοπισμός της ίδιας της σκέψης. Μήπως τότε αυτό σημαίνει ότι επιστήμη και σκέψη αλληλοαποκλείονται και ότι η επιστήμη οικοδομείται βάσει της μη σκέψης ή ακόμη και της αντι-σκέψης; Οι μωρολογίες –άλλοτε άτονες και άλλοτε ανενδοίαστες– που απ' όλες τις μεριές εκστομίζουν οι μαχητές της «επιστήμης», φαίνεται αλήθεια να κινούνται προς αυτή την κατεύθυνση. Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, θα πρέπει να ξέρουμε να αναγνωρίσουμε πού οδηγεί αυτή η φρενίρης τάση προς την αντι-σκέψη: κάτω από το προπέτασμα της «επιστήμης», των δουλοπρεπών κοινοτοπιών των επιγόνων ή ορισμένων λιγότερο αφελών εγχειρημάτων, οδηγεί κατ' ευθείαν στον σκοταδισμό.

Θλιβερός αναμνησκασμός που αποδιώχνει κάθε γνώση και κάθε χαρά. Μπορεί να είναι πιο κουραστικό να ανεβαίνεις παρά να κατεβαίνεις, η σκέψη όμως δεν σκέφτεται έντιμα μόνο όταν αντιστέκεται στον κατήφορο;

κεφάλαιο 2

Ανταλλαγή και εξουσία: Φιλοσοφία της ινδιάνικης φυλαρχίας

Η εθνολογική θεωρία ταλαντεύεται έτσι ανάμεσα σε δύο ιδέες σχετικά με την πολιτική εξουσία, αντιτιθέμενες και ωστόσο συμπληρωματικές. Κατά τη μία, οι πρωτόγονες κοινωνίες, στην ακραία τους έκφανση, στερούνται ως επί το πλείστον κάθε πραγματικής μορφής πολιτικής οργάνωσης: η απουσία ενός εμφανούς και απτού οργάνου εξουσίας οδήγησε τους μελετητές να αρνηθούν την ίδια τη λειτουργία της εξουσίας στις κοινωνίες αυτές, που έκτοτε θεωρήθηκαν στάσιμες σε ένα προπολιτικό ή αναρχικό ιστορικό στάδιο. Κατά τη δεύτερη αντίθετα, μια μειοψηφία των πρωτόγονων κοινωνιών ξεπέρασε την πρωτογενή αναρχία για να προσχωρήσει στον μόνο αυθεντικά ανθρωπινό τρόπο ύπαρξης της ομάδας: τον πολιτικό θεσμό. Τότε όμως βλέπουμε την «έλλειψη» που χαρακτηρίζει την πλειοψηφία των κοινωνιών να μεταστρέφεται σε «υπέρβαση» και τον θεσμό να διαστρέφεται σε δεσποτισμό ή τυραννία. Όλα λοιπόν συμβαίνουν σαν οι πρωτόγονες κοινωνίες να βρίσκονταν μπροστά σε δύο εναλλακτικά ενδεχόμενα: είτε στην έλλειψη του θεσμού και τον αναρχικό της ορίζοντα, είτε στην υπέρβαση αυτού του θεσμού και το δεσποτικό της πεπρωμένο. Στην πραγματικότητα όμως, δεν πρόκειται για εναλλακτικά ενδεχόμενα αλλά για δίλημμα διότι, είτε ο πρωτόγονος άνθρωπος βρίσκεται εντεύθεν είτε εκείθεν της αληθινής πολιτικής κατάστασης, αυτή πάντα του διαφεύγει. Και η συμπληρωματικότητα των δύο άκρων αποκαλύπτεται ακριβώς στη βεβαιότητα της σχεδόν μοιραίας αποτυχίας στην οποία η αρχαία εθνολογία καταδίκασε απλοϊκά τους μη δυτικούς, αφού και τα δύο –το ένα από υπέρβαση, το άλλο από

έλλειψη- συγκλίνουν στην άρνηση του «ορθού μέτρου» της πολιτικής εξουσίας.

Η Νότιος Αμερική προσφέρει εν προκειμένω μια πολύ αξιοσημείωτη απεικόνιση της τάσης να εγγράφονται οι πρωτόγονες κοινωνίες μέσα στο πλαίσιο αυτής της δυαδικής μακροτυπολογίας: στις αναρχικές χωριστικές τάσεις της πλειοψηφίας των ινδιάνικων κοινωνιών αντιπαραθέτουν τον συμπαγή χαρακτήρα της οργάνωσης των 'Ινκας, «της ολοκληρωτικής αυτοκρατορίας του παρελθόντος». Εξετάζοντας ωστόσο τις ινδιάνικες κοινωνίες της Αμερικής από τη σκοπιά της πολιτικής τους οργάνωσης, βλέπουμε ότι οι περισσότερες διακρίνονται κυρίως για την αίσθηση της δημοκρατίας και την τάση τους προς την ισότητα. Οι πρώτοι περιηγητές της Βραζιλίας και οι εθνογράφοι που τους ακολούθησαν υπογράμμισαν πάμπολλες φορές ότι η πλέον αξιοσημείωτη ιδιότητα του Ινδιάνου φύλαρχου είναι ότι δεν έχει στα χέρια του σχεδόν καμία αρχή [autoité]· η πολιτική λειτουργία φαίνεται να διαφοροποιείται πολύ αμυδρά στους πληθυσμούς αυτούς. Οι μαρτυρίες που διαθέτουμε, παρ' ότι σκόρπιες και ανεπαρκείς, έρχονται να επικυρώσουν αυτή τη ζωηρή εντύπωση δημοκρατίας που έχουν αποκομίσει όλοι οι αμερικανολόγοι. Από την τεράστια μάζα των καταμετρημένων στη Νότιο Αμερική φυλών, φυλαρχίες που να έχουν αρχή δεν έχουν πιστοποιηθεί ρητά, παρά σε μερικές μόνο ομάδες, στους Ταίνο των Νησιών, λόγω χάρη, τους Κακέτιο, τους Τζιρατζίρα ή τους Οτομάκ. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε αφ' ενός ότι οι ομάδες αυτές, που όλες σχεδόν ανήκουν στους Αραουάκ, εντοπίζονται στο βορειοδυτικό τμήμα της Νοτίου Αμερικής, και αφ' ετέρου ότι η κοινωνική τους οργάνωση εμφανίζει μια σαφή στρωμάτωση σε κάστες: αυτό το τελευταίο γνώρισμα το ξαναβρίσκουμε μόνο στις φυλές Γκουαϊκουρού και Αραουάκ (Γουάνα) του Τσάκο. Επιπλέον, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι κοινωνίες του βορειοδυτικού τμήματος προσαρτώνται σε μια πολιτισμική παράδοση πιο συγγενή με τον πολιτισμό των Τσίμπτσα και την περιοχή των Άνδεων, παρά με τους λεγόμενους πολιτισμούς του Τροπικού Δάσους. Αυτό επομένως που θα πρέπει να σημειώσουμε ως σημαντικό χαρακτηριστικό

της πολιτικής οργάνωσης της πλειοψηφίας των ινδιάνικων κοινωνιών είναι η έλλειψη τόσο κοινωνικής στρωμάτωσης όσο και κύρους της εξουσίας: ορισμένες κοινωνίες μάλιστα, οι Όνα και οι Γιαγκάν της Γης του Πυρός, λόγω χάρη, δεν έχουν καν τον θεσμό της φυλαρχίας^{*} και για τους Τζιβάρο, λέγεται ότι στη γλώσσα τους δεν υπήρχε όρος για να υποδηλώσει τον αρχηγό.

Σε ένα πνεύμα διαμορφωμένο από πολιτισμούς όπου η πολιτική εξουσία είναι προικοδοτημένη με πραγματική ισχύ, το ιδιόμορφο καθεστώς της αμερικανικής φυλαρχίας προβάλλει ως παραδοξότητα. Μα, τι πράγμα είναι λοιπόν αυτή η εξουσία που δεν κατέχει τα μέσα για την άσκησή της; Από τι προσδιορίζεται ο αρχηγός, αφού δεν διαθέτει καμία αρχή; Και δεν θα αργούσε κανείς, υποκύπτοντας στους πειρασμούς μιας εξελιξαρχίας, περισσότερο ή λιγότερο συνειδητής, να παρασυρθεί και να συμπεράνει ότι η πολιτική εξουσία στις συγκεκριμένες κοινωνίες συνιστά επιφαινόμενο, ότι ο αρχαϊσμός τους τις εμποδίζει να επινοήσουν μια αυθεντική πολιτική μορφή. Μια παρόμοια επίλυση του προβλήματος ωστόσο θα κατέληγε απλώς να μας κάνει να το επαναδιατυπώσουμε με διαφορετικό τρόπο: από πού ένας τέτοιος θεσμός χωρίς «υπόσταση» έλκει τη δύναμη να εξακολουθεί να υφίσταται; Διότι το θέμα είναι να κατανοήσουμε την παράξενη επιμονή μιας «εξουσίας» ανίσχυρης σχεδόν, μιας αρχηγίας δίχως αρχή, μιας λειτουργίας που λειτουργεί στο κενό.

Σε ένα κείμενο του 1948 ο Λόουι, αναλύοντας τα διακριτικά γνωρίσματα του τύπου του φυλάρχου που αναφέραμε προηγουμένως και τον οποίο αυτός αποκαλεί *titular chief*^{*}, απομονώνει τρεις βασικές ιδιότητες του Ινδιάνου leader, που η επαναληπτικότητά τους σε όλη την έκταση της Βορείου και της Νοτίου Αμερικής μας επιτρέπει να τις εκλάβουμε ως αναγκαία συνθήκη της εξουσίας στις περιοχές αυτές:

- 1) Ο φύλαρχος είναι ένας «ειρηνοποιός»: είναι η εξισορ-

* Τιτουλάριος φύλαρχος: εκείνος που έχει μόνο τον τίτλο (σ.τ.μ.)

ροπητική αρχή της ομάδας, όπως μαρτυρεί και ο συχνός διαχωρισμός της εξουσίας σε πολιτική και στρατιωτική.

2) Οφείλει να επιδεικνύει γενναιοδωρία ως προς τα αγαθά του και δεν μπορεί να επιτρέψει στον εαυτό του, αν θέλει να διατηρήσει το αξίωμα, να αποκρούσει τα αδιάκοπα αιτήματα όσων βρίσκονται κάτω από τη «διοίκησή» του.

3) Μόνο ένας καλός ρήτορας μπορεί να ανέλθει στην αρχηγία.

Αυτό το σχήμα με τις τρεις απαραίτητες ιδιότητες του κατόχου της πολιτικής λειτουργίας ισχύει προφανώς τόσο για τις νοτιοαμερικανικές όσο και για τις βορειοαμερικανικές κοινωνίες. Κατ' αρχήν, είναι πράγματι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι τα γνωρίσματα της φυλαρχίας αντιδιαστέλλονται έντονα σε καιρό πολέμου και σε καιρό ειρήνης και ότι, πολύ συχνά, η διακυβέρνηση της ομάδας αναλαμβάνεται από δύο διαφορετικά άτομα: στους Κουμπέο, λόγου χάρη, ή στις φυλές του Ορενόκου, όπου υπάρχει μία πολιτική και μία στρατιωτική εξουσία. Στη διάρκεια της πολεμικής επιχείρησης ο φύλαρχος διαθέτει σημαντική εξουσία, καμιά φορά και απόλυτη, πάνω στο σύνολο των πολεμιστών. Αλλά μόλις αποκατασταθεί η ειρήνη, ο αρχηγός του πολέμου χάνει όλη του τη δύναμη. Το πρότυπο της καταναγκαστικής εξουσίας επομένως δεν γίνεται αποδεκτό παρά σε εξαιρετικές περιπτώσεις, όταν η ομάδα βρίσκεται αντιμέτωπη με μια εξωτερική απειλή. Η σύζευξη όμως εξουσίας και καταναγκασμού παύει, από τη στιγμή που η ομάδα έχει να κάνει μόνο με τον εαυτό της. Έτσι, η αρχή των φυλάρχων Τουπινάμα, αδιαφιλονίκητη στη διάρκεια των πολεμικών επιχειρήσεων, σε καιρό ειρήνης υποβαλλόταν στον στενό έλεγχο του συμβουλίου των γερόντων. Για τους Τζιβάρο πάλι, αναφέρεται ότι είχαν αρχηγό μόνο σε καιρό πολέμου. Άρα λοιπόν η κανονική εξουσία, η πολιτική, θεμελιωμένη πάνω στο *consensus omnium* και όχι στον εξαναγκασμό, είναι βαθιά ειρηνικής φύσεως· η λειτουργία της είναι και αυτή «ειρηνευτική»: ο αρχηγός επιφορτίζεται με τη διατήρηση της ειρήνης και της αρμονίας μέσα στην ομάδα. Οφείλει επίσης να κατευνάζει τις φιλονικίες και να διευθετεί τις διαφορές, όχι χρησιμοποιώντας μια δύναμη που

δεν έχει και που δεν θα αναγνωριζόταν, αλλά εμπιστευόμενος απλώς και μόνο την ηθική ενέργεια του γοήτρου του, της δικαιοσύνης του και του λόγου του. Είναι μάλλον διαιτητής που επιζητεί να συμφιλιώσει, παρά κριτής που επιβάλλει κυρώσεις. Δεν πρέπει, επομένως, να μας προκαλεί έκπληξη η διαπίστωση ότι οι δικαστικές λειτουργίες της φυλαρχίας είναι τόσο σπάνιες: εάν ο αρχηγός αποτύχει να συμφιλιώσει τα αντίπαλα μέρη, δεν μπορεί να εμποδίσει τη διαφορά να μετατραπεί σε *feud**. Και αυτό αποκαλύπτει ξεκάθαρα τη διάξευση ανάμεσα σε εξουσία και καταναγκασμό.

Το δεύτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα της ινδιάνικης φυλαρχίας, η γενναιοδωρία, μοιάζει να είναι κάτι παραπάνω από καθήκον: είναι δουλεία. Πράγματι, οι εθνολόγοι παρατήρησαν στους πιο διαφορετικούς πληθυσμούς της Νοτίου Αμερικής ότι αυτή η υποχρέωση προσφοράς, στην οποία υπόκειται ο αρχηγός, στην ουσία διώνεται από τους Ινδιάνους ως ένα είδος δικαιώματος να τον υποβάλλουν σε διαρκή λεηλασία. Και αν ο δυστυχής leader επιδιώξει να χαλιναγωγήσει αυτή τη διαφυγή δώρων, αυτόματα του αρνούνται κάθε κοινωνικό γόητρο και κάθε εξουσία. Ο Francis Huxley γράφει για τους Ουρουμπού: «Είναι στον ρόλο του φυλάρχου να δείχνεται γενναιοδωρος και να προσφέρει ό,τι του ζητούν: σε ορισμένες ινδιάνικες φυλές, μπορείς πάντα να αναγνωρίσεις τον αρχηγό από το γεγονός ότι έχει στην κατοχή του λιγότερα αγαθά από τους άλλους και φοράει τα πιο φτωχικά στολίδια. Τα υπόλοιπα έχουν φύγει σε δώρα¹». Εντελώς ανάλογη είναι η κατάσταση στους Ναμπικουάρα, τους οποίους περιγράφει ο Κλωντ Λεβί-Στρώς: «...Η γενναιοδωρία παίζει βασικό ρόλο στον καθορισμό του βαθμού δημοτικότητας του οποίου θα χαίρει ο νέος αρχηγός...²» Πότε πότε ο αρχηγός, αποκαμωμένος από τις συνεχείς απαιτήσεις, αναφωνεί: «Αδειάσαμε! Τέρμα το δόσιμο! Ας κοπιάσει άλλος να κάνει τον γενναιοδωρο

* Φιλονικία (σ.τ.μ.)

1. F. Huxley, *Aimables sauvages*.

2. C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*.

αντί για μένα!³» Θα ήταν άσκοπο να πολλαπλασιάσουμε τα παραδείγματα, αφού αυτή η σχέση των Ινδιάνων με τον αρχηγό τους παρουσιάζεται σταθερά σε ολόκληρη την ήπειρο (Γουιάνα, Άνω Ξιנגκού κ.λπ.) Φιλαργυρία και εξουσία είναι ασύμβατες· για να είσαι αρχηγός, πρέπει να είσαι γενναιόδωρος.

Πέρα από αυτή την τόσο έντονη προτίμηση για τα υπάρχοντα του αρχηγού, οι Ινδιάνοι εκτιμούν εξαιρετικά τα λόγια του: το ρητορικό ταλέντο αποτελεί όρο και ταυτόχρονα μέσον της πολιτικής εξουσίας. Πολυάριθμες είναι οι φυλές όπου ο αρχηγός οφείλει κάθε μέρα, είτε την αυγή είτε το δειλινό, να τέρψει τους ανθρώπους της ομάδας του με μια εποικοδομητική ομιλία: οι φύλαρχοι Πιλαγκά, Σερεντέ, Τουπινάμπα παροτρύνουν καθημερινά τον λαό τους να ζει σύμφωνα με την παράδοση. Διότι η θεματική της ομιλίας τους συνδέεται στενά με το λειτούργημά τους ως «ειρηνοποιών». «...Το συνηθισμένο θέμα αυτών των αγορεύσεων είναι η ειρήνη, η αρμονία και η τιμιότητα, αρετές που συστήνονται σε όλους τους ανθρώπους της φυλής⁴». Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα λόγια του αρχηγού είναι φορές φορές φωνή δωάντος εν τη ερήμω: οι Τόμπα του Τσάκο ή οι Τρουμάι του Άνω Ξιנגκού συχνά δεν δίνουν την παραμικρή προσοχή στην ομιλία του leader τους, ο οποίος μιλάει έτσι εν μέσω γενικής αδιαφορίας. Αυτό ωστόσο δεν θα πρέπει να κρύψει από τα μάτια μας την αγάπη των Ινδιάνων για τον λόγο: ένας Τσιριγκουάνο δεν εξηγούσε την άνοδο μιας γυναίκας στην αρχηγία λέγοντας «ο πατέρας της τής είχε μάθει να μιλάει»;

Η εθνογραφική φιλολογία παρέχει επομένως διεξοδικές μαρτυρίες για την παρουσία αυτών των τριών βασικών χαρακτηριστικών της φυλαρχίας. Ωστόσο, ο νοτιοαμερικανικός χώρος (εξαιρώντας τους πολιτισμούς των Άνδεων, για τους οποίους δεν θα γίνει λόγος εδώ) εμφανίζει ένα πρόσθετο στοιχείο δίπλα στα τρία που εντόπισε ο Λόουι: όλες σχεδόν οι κοινωνίες, όποιος κι αν είναι ο τύπος της κοινωνικοπολιτι-

3. Στο ίδιο.

4. *Handbook of South American Indians*, τόμ. V, σελ. 343.

κής τους ενότητας και όποιο κι αν είναι το δημογραφικό τους μέγεθος, αναγνωρίζουν την πολυγαμία· αλλά και όλες σχεδόν την αναγνωρίζουν ως προνόμιο, αποκλειστικό τις περισσότερες φορές, του αρχηγού. Το μέγεθος των ομάδων ποικίλλει σημαντικά στη Νότιο Αμερική, ανάλογα με τον γεωγραφικό χώρο, τον τρόπο πρόσκτησης της τροφής, το τεχνολογικό επίπεδο: μια μικρή ομάδα νομάδων Γκουαγιάκι ή Σιριόνιο-λαοί χωρίς γεωργία— σπάνια αριθμεί πάνω από τριάντα άτομα. Αντίθετα, τα χωριά των Τουπινάμπα ή των Γκουαρανί, μόνιμα εγκατεστημένων γεωργών, συγκέντρωναν μερικές φορές πάνω από χίλια πρόσωπα. Το μεγάλο συλλογικό σπίτι των Τζιδάρο στεγάζει ογδόντα έως τριακόσιους κατοίκους και η κοινότητα των Ουιτότο περιλαμβάνει περίπου εκατό άτομα. Συνεπώς, το μέσο μέγεθος των κοινωνικοπολιτικών μονάδων μπορεί να υφίσταται ουσιώδεις παραλλαγές ανάλογα με τις πολιτισμικές περιοχές. Ακόμη πιο εντυπωσιακή είναι η διαπίστωση ότι οι περισσότεροι από αυτούς τους πολιτισμούς, από τη μηδαμινή ομαδούλα Γκουαγιάκι ως το τεράστιο χωριό Τουπί αναγνωρίζουν και αποδέχονται το πρότυπο του πολυσυζυγικού γάμου, συχνά άλλωστε με τη μορφή της γυναικαδελφικής πολυγυνίας. Εφ' όσον λοιπόν βλέπουμε τον θεσμό αυτό να υπάρχει τόσο στη μικρή ομάδα Γκουαγιάκι όσο και στο χωριό Τουπί, που είναι τριάντα με σαράντα φορές πολυανθρωπότερο, πρέπει να δεχθούμε ότι ο πολυγυνικός γάμος δεν αποτελεί συνάρτηση μιας ελάχιστης δημογραφικής πυκνότητας της ομάδας. Μπορεί να θεωρηθεί ότι η πολυγυνία, όταν ασκείται στους κόλπους μιας σημαντικής πληθυσμιακής μάζας, δεν συνεπάγεται ιδιαίτερα σοβαρές διαταραχές για την ομάδα. Τι συμβαίνει όμως όταν εφαρμόζεται σε τόσο ισχνές μονάδες, όπως η μικρή ομάδα Ναμπικουάρα, Γκουαγιάκι ή Σιριόνιο; Δεν μπορεί παρά να επηρεάζει βαθιά τη ζωή της ομάδας, η οποία χωρίς αμφιβολία προβάλλει ισχυρούς «λόγους» για να την αποδεχθεί παρ' όλα αυτά. Αυτούς τους λόγους θα επιχειρήσουμε να αποσαφηνίσουμε.

Είναι ενδιαφέρον να εξετάσουμε το εθνογραφικό υλικό πάνω σ' αυτό το θέμα, παρά τα πάμπολλα κενά του. Βέβαια, για πολλές φυλές δεν διαθέτουμε παρά πενιχρότατες πληρο-

φορίες· σε μερικές περιπτώσεις μάλιστα, για μια φυλή γνωρίζουμε μόνο πώς την είχαν ονομάσει. Φαίνεται ωστόσο ότι θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε σε ορισμένα επαναλαμβανόμενα φαινόμενα μια στατιστική αξιοπιστία. Αν δεχθούμε ως πιθανή προσέγγιση έναν αριθμό περίπου διακοσίων εθνών για ολόκληρη τη Νότιο Αμερική, αντιλαμβανόμαστε ότι, στο σύνολο αυτό, οι πληροφορίες που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τεκμηριώνουν τυπικά την αυστηρή μονογαμία μόλις για μια δεκάδα ομάδων: λόγου χάρη, τους Παλικούρ της Γουιάνας, τους Απιναγιέ και τους Τιμπίρα της ομάδας Γέ, ή τους Γιαγκουα στον Βόρειο Αμαζόνιο. Χωρίς να προσδίδουμε στους υπολογισμούς αυτούς μια ακρίβεια, που ασφαλώς δεν διαθέτουν, αναγνωρίζουμε ωστόσο ότι είναι ενδεικτικοί μιας τάξης μεγέθους: μόλις το ένα εικοστό των ινδιάνικων κοινωνιών ασκεί αυστηρά τη μονογαμία. Αυτό σημαίνει ότι οι περισσότερες ομάδες αναγνωρίζουν την πολυγυνία και ότι η εξάπλωσή της είναι σχεδόν ηπειρωτικής κλίμακας.

Αλλά θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι η ινδιάνικη πολυγυνία είναι αυστηρά περιορισμένη σε μια μικρή μειοψηφία ατόμων, πάντα σχεδόν στους αρχηγούς. Καταλαβαίνουμε εξάλλου ότι δεν θα μπορούσε να συμβαίνει διαφορετικά. Πράγματι, εάν αναλογισθούμε ότι η φυσική *sex ratio*, ή αλλιώς η αριθμητική σχέση των φύλων, δεν θα ήταν ποτέ δυνατό να είναι αρκετά χαμηλή ώστε να επιτρέπει σε κάθε άνδρα να νυμφεύεται πάνω από μία γυναίκα, βλέπουμε ότι η γενικευμένη πολυγυνία είναι βιολογικά αδύνατη· επομένως περιορίζεται πολιτισμικά σε ορισμένα άτομα. Αυτός ο φυσικός καθορισμός επιβεβαιώνεται από την εξέταση των εθνογραφικών δεδομένων: σε 180 ή 190 φυλές που ασκούν την πολυγυνία, μόνο μία δεκάδα δεν θέτει όρια σ' αυτήν· δηλαδή, κάθε ενήλικος άνδρας αυτών των φυλών μπορεί να νυμφευθεί πάνω από μία γυναίκα. Οι Ατσάγκουα, βορειοδυτικοί Αραουάκ, οι Τσίμπτσα, οι Τζιβάρο ή οι Ρουκουγιέν, Καράιβοι της Γουιάνας, είναι μερικά παραδείγματα. Οι Ατσάγκουα και οι Τσίμπτσα, που ανήκουν στην πολιτισμική περιοχή της λεγόμενης ευρύτερης Καραϊβικής, κοινή στη Βενεζουέλα και την Κολομβία, ήταν πολύ διαφορετικοί από τους υπόλοιπους

νοτιοαμερικανικούς πληθυσμούς. Έχοντας εμπλακεί σε μια διαδικασία βαθιάς κοινωνικής στρωμάτωσης, υποδούλωναν τους λιγότερο ισχυρούς γειτόνους τους και έτσι καρπώνονταν μια μόνιμη και σημαντική επιχορηγία αιχμάλωτων γυναικών, τις οποίες αμέσως έπαιρναν για συμπληρωματικές συζύγους. Σε ό,τι αφορά τους Τζιβάρο, το πάθος τους για τον πόλεμο και το κυνήγι κεφαλών ήταν κατά πάσα πιθανότητα εκείνο που, επιφέροντας υψηλή θνησιμότητα μεταξύ των νεαρών πολεμιστών, επέτρεπε στην πλειοψηφία των ανδρών να ασκούν την πολυγυνία. Οι Ρουκουγιέν και μαζί τους πολλές άλλες ομάδες Καράιβων της Βενεζουέλας ήταν επίσης πολύ φιλοπόλεμοι λαοί· με τις στρατιωτικές τους επιχειρήσεις συνήθως αποσκοπούσαν να προμηθευθούν σκλάβους και δευτερεύουσες συζύγους.

Όλα αυτά μας δείχνουν κατ' αρχήν τη φυσικά καθορισμένη σπανιότητα της καθολικής πολυγυνίας. Κατά δεύτερο λόγο βλέπουμε ότι η δυνατότητα αυτή, όταν δεν περιορίζεται στον φύλαρχο, βασίζεται πάνω σε πολιτισμικούς προσδιορισμούς: ύπαρξη καστών, πρακτική της δουλείας, πολεμική δραστηριότητα. Φαινομενικά, αυτές οι τελευταίες κοινωνίες μοιάζουν πιο δημοκρατικές από τις άλλες, εφ' όσον η πολυγυνία παύει να αποτελεί προνόμιο ενός και μόνον. Και πράγματι, η αντίθεση μοιάζει πιο χτυπητή ανάμεσα στον αρχηγό Ικίτο με τις δώδεκα γυναίκες του και τους άνδρες της ομάδας του που καθυποβάλλονται σε μονογαμία, παρά ανάμεσα στον αρχηγό Ατσάγκουα και τους άνδρες της δικής του ομάδας, στους οποίους επίσης επιτρέπεται η πολυγυνία. Ας θυμηθούμε, ωστόσο, ότι οι κοινωνίες της βορειοδυτικής περιοχής ήταν ήδη έντονα στρωματωμένες και ότι μια αριστοκρατία πλούσιων ευγενών είχε στη διάθεσή της, λόγω του ίδιου της του πλούτου, τα μέσα να είναι πιο πολύγυνη –αν μπορεί να ειπωθεί έτσι– απ' ό,τι οι λιγότερο ευνοημένοι «πληβείοι»: το πρότυπο του γάμου με αγορά επέτρεπε στους πλούσιους άνδρες να αποκτούν έναν μεγαλύτερο αριθμό γυναικών. Έτσι ώστε, μεταξύ της πολυγυνίας ως προνόμιου του αρχηγού και της γενικευμένης πολυγυνίας, η διαφορά δεν είναι φύσεως αλλά βαθμού: ένας πληβείος Τσίμπτσα ή Ατσάγκουα δεν

μπορούσε με κανέναν τρόπο να νυμφευθεί πάνω από δύο ή τρεις γυναίκες, ενώ ένας ονομαστός φύλαρχος της βορειοδυτικής περιοχής, ο Γκουαραμεντάλ, είχε διακόσιες.

Είναι επομένως θεμιτό να κρατήσουμε ως δεδομένο από την προηγούμενη ανάλυση το εξής: για την πλειοψηφία των νοτιοαμερικανικών κοινωνιών, ο γαμικός θεσμός της πολυγυνίας συναρθρώνεται στενά με τον πολιτικό θεσμό της εξουσίας. Τον ειδικό χαρακτήρα αυτού του συνδέσμου θα τον αναιρούσε μόνο μια αποκατάσταση των όρων της μονογαμίας: μια πολυγυνία ίσης έκτασης για όλους τους άνδρες της ομάδας. Αλλά η σύντομη εξέταση μερικών κοινωνιών, όπου ισχύει το γενικευμένο πρότυπο του πολυσυζυγικού γάμου, αποκαλύπτει ότι η αντίθεση ανάμεσα στον αρχηγό και τους υπόλοιπους άνδρες διατηρείται και μάλιστα ενισχύεται.

Ο λόγος άλλωστε για τον οποίο ορισμένοι πολεμιστές Τουρινάμπα, οι πιο επιτυχημένοι στη μάχη, μπορούσαν να έχουν δευτερεύουσες συζύγους, συχνά αιχμάλωτες που τις είχαν αρπάξει από την ηττημένη ομάδα, είναι ακριδώς ότι περιβάλλονταν με πραγματική εξουσία. Διότι το «Συμβούλιο», όπου ο φύλαρχος όφειλε να υποβάλλει όλες του τις αποφάσεις, το αποτελούσαν εν μέρει οι λαμπρότεροι πολεμιστές και απ' αυτούς η συνέλευση των ανδρών διάλεγε συνήθως τον νέο αρχηγό, όταν ο γιος του πεθαμένου leader εθεωρείτο ανίκανος να ασκήσει αυτή τη λειτουργία. Αφ' ετέρου, εάν ορισμένες ομάδες αναγνώριζαν την πολυγυνία ως προνόμιο όχι μόνο του αρχηγού αλλά και των καλύτερων κυνηγών, ήταν επειδή το κυνήγι, ως δραστηριότητα οικονομική και δραστηριότητα γοήτρου, επενδυόταν με μια ιδιαίτερη σπουδαιότητα, η οποία επικυρωνόταν από την επιρροή που προσδίδει στον επιτήδειο άνδρα η επιδεξιότητά του να φέρνει πολύ κυνήγι: σε πληθυσμούς όπως οι Πούρι-Κοροάντο, οι Καϊνγκάνγκ ή οι Ιπουρίνα του Τζουρουά-Πουρούς, η θήρα συνιστά αποφασιστική πηγή τροφής. Κατά συνέπεια, οι καλύτεροι κυνηγοί αποκτούν κοινωνική θέση και πολιτικό «βάρος» που συνάδουν προς τα επαγγελματικά τους προσόντα. Καθώς το κύριο έργο του leader είναι να φροντίζει για την ευημερία της ομάδας του, ο φύλαρχος Ιπουρίνα ή Καϊνγκάνγκ

θα είναι ένας από τους καλύτερους κυνηγούς· και από αυτούς συνήθως η ομάδα προμηθεύεται τους άνδρες που μπορούν να εκλεγούν στην αρχηγία. Επομένως, πέρα από το γεγονός ότι μόνο ένας καλός κυνηγός είναι σε θέση να αντεπεξέλθει στις ανάγκες μιας πολυγυνικής οικογένειας, το κυνήγι, βασική οικονομική δραστηριότητα για την επιβίωση της ομάδας, εξασφαλίζει στους άνδρες που το διεξάγουν με επιτυχία μια ορισμένη πολιτική σπουδαιότητα. Επιτρέποντας την πολυγυνία στους πιο αποτελεσματικούς από τους τροφοδότες της και εγγράφοντας κατά κάποιον τρόπο μια υποθήκη για το μέλλον, η ομάδα τους αναγνωρίζει σιωπηρά την ιδιότητα των ενδεχόμενων leaders. Θα πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε ότι αυτή η πολυγυνία, πολύ απέχοντας από το να είναι εξισωτική, ευνοεί πάντα τον πραγματικό αρχηγό της ομάδας.

Το πολυγυνικό πρότυπο γάμου, θεωρημένο στους ποικίλους βαθμούς της έκτασής του –καθολικό ή περιορισμένο, είτε μόνο στον αρχηγό είτε στον αρχηγό και σε μια μικρή μειοψηφία ανδρών– μας παρέπεμψε λοιπόν σταθερά στην πολιτική ζωή της ομάδας· πάνω σ' αυτό τον ορίζοντα η πολυγυνία διαγράφει τη φυσιогνωμία της και αυτός ίσως είναι ο τόπος όπου θα μπορέσουμε να αναγνώσουμε το νόημα της λειτουργίας της.

Έχει γίνει σαφές ότι ο φύλαρχος στη Νότιο Αμερική διακρίνεται από τέσσερα γνωρίσματα. Ως αρχηγός είναι ένας «επαγγελματίας ειρηνοποιός»· επιπλέον, οφείλει να είναι γενναιόδωρος και καλός ρήτορας· τέλος, η πολυγυνία είναι το προνόμιό του.

Μια διάκριση επιβάλλεται ωστόσο ανάμεσα στο πρώτο από αυτά τα κριτήρια και τα επόμενα. Τα τρία τελευταία προσδιορίζουν το σύνολο των παροχών και αντιπαροχών, μέσω των οποίων διατηρείται η ισορροπία μεταξύ κοινωνικής δομής και πολιτικού θεσμού: ο leader ασκεί ένα δικαίωμα πάνω σε έναν μη κανονικό αριθμό γυναικών της ομάδας· σε αντιστάθμισμα, η ομάδα δικαιούται να απαιτήσει από τον αρχηγό της γενναιοδωρία αγαθών και ρητορικό ταλέντο. Αυτή η ανταλλακτικής επίφασης σχέση καθορίζεται, έτσι, σε ένα θεμελιώδες επίπεδο της κοινωνίας, ένα επίπεδο καθαρά κοι-

νωνιολογικό που αφορά την ίδια τη δομή της ομάδας ως τέτοιας. Η εξισορροπητική λειτουργία του αρχηγού, αντίθετα, εκτυλίσσεται μέσα σε ένα διαφορετικό στοιχείο: την αυστηρά πολιτική πρακτική. Πράγματι, δεν μπορούμε, όπως φαίνεται να το κάνει ο Λόουι, να τοποθετήσουμε στο ίδιο πεδίο κοινωνιολογικής πραγματικότητας από τη μια αυτό που ορίζεται, σύμφωνα με την προηγούμενη ανάλυση, ως το σύνολο των όρων ύπαρξης της πολιτικής σφαίρας, και από την άλλη αυτό που αποτελεί την πραγματική επιτέλεση, τη διωμένη ως τέτοια, των καθημερινών λειτουργιών του θεσμού. Το να πραγματευθούμε ως ομοιογενή στοιχεία τον τρόπο σύστασης της εξουσίας και τον τρόπο ενέργειας της συνεστημένης εξουσίας θα οδηγούσε κατά κάποιον τρόπο στη σύγχυση του είναι και του πράττειν της αρχηγίας, του υπερβατολογικού και του εμπειρικού χαρακτήρα του θεσμού. Παρ' ότι μέτριας εμβέλειας, οι λειτουργίες του αρχηγού εξακολουθούν ωστόσο να ελέγχονται από την κοινή γνώμη. Σχεδιαστής των οικονομικών και τελετουργικών δραστηριοτήτων της ομάδας ο leader δεν έχει στα χέρια του καμιά αποφασιστική εξουσία. Αυτό το διαρκώς εύθραυστο μιας εξουσίας αδιάκοπα αμφισβητούμενης δίνει τον τόνο στην άσκηση της λειτουργίας: η εξουσία του αρχηγού εξαρτάται από την καλή θέληση της ομάδας. Καταλαβαίνει πλέον κανείς το άμεσο συμφέρον του φυλάρχου να διατηρήσει την ειρήνη: το ξέσπασμα μιας κρίσης καταστροφικής για την εσωτερική αρμονία καλεί μεν την επέμβαση της εξουσίας, αλλά ταυτόχρονα εγείρει την πρόθεση αμφισβήτησης που ο αρχηγός δεν έχει τα μέσα να την υπερκεράσει.

Έτσι, η λειτουργία καταδεικνύει μέσα από την άσκηση της εκείνο, του οποίου το νόημα γυρεύουμε εδώ: τον ανίσχυρο χαρακτήρα του θεσμού. Αυτό το νόημα όμως εδρεύει, συγκαλυμμένο, σε ένα άλλο επίπεδο: στο πεδίο της δομής. Ως συγκεκριμένη δραστηριότητα της λειτουργίας η πρακτική του φυλάρχου δεν παραπέμπει επομένως στην ίδια τάξη φαινομένων με τα άλλα τρία κριτήρια: τα αφήνει να υφίστανται ως ενότητα δομικά αρθρωμένη με την ίδια την υπόσταση της κοινωνίας.

Είναι πράγματι αξιοπρόσεκτη η διαπίστωση ότι αυτή η

τριάδα κατηγορημάτων που προσαρτώνται στο πρόσωπο του leader –ρητορικό χάρισμα, γενναιοδωρία, πολυγυνία– αφορούν τα ίδια εκείνα στοιχεία, των οποίων η ανταλλαγή και η κυκλοφορία συγκροτούν την κοινωνία ως τέτοια και τα οποία επικυρώνουν τη μετάβαση από τη φύση στον πολιτισμό. Η κοινωνία ορίζεται κατά πρώτο λόγο από τα τρία θεμελιώδη επίπεδα της ανταλλαγής αγαθών, γυναικών και λέξεων. Κατά παρόμοιο τρόπο, και η πολιτική σφαίρα των ινδιάνικων κοινωνιών συγκροτείται με άμεση αναφορά σ' αυτούς τους τρεις τύπους «σημείων». Άρα η εξουσία στην προκειμένη περίπτωση (και στον βαθμό που αναγνωρίζουμε στον συγκεκριμένο συντονισμό μια αξία πέραν της απλής σύμπτωσης χωρίς σημασία) σχετίζεται με τα τρία βασικά δομικά επίπεδα της κοινωνίας, δηλαδή με την ίδια την καρδιά της σφαίρας της επικοινωνίας. Χρειάζεται επομένως να αποσαφηνισθεί η φύση αυτής της σχέσης όπου θα πρέπει στο εξής να επικεντρώσουμε την προσοχή μας, προκειμένου να επιχειρήσουμε να φέρουμε στην επιφάνεια τις δομικές της συνέπειες.

Εκ πρώτης όψης, η εξουσία είναι πιστή στον νόμο της ανταλλαγής που θεμελιώνει και διέπει την κοινωνία· όλα μοιάζουν να συμβαίνουν σαν ο αρχηγός να έπαιρνε ένα μέρος των γυναικών της ομάδας σε αντάλλαγμα οικονομικών αγαθών και γλωσσολογικών σημείων· η μόνη διαφορά απορρέει από το γεγονός ότι εδώ οι ανταλλακτικές μονάδες είναι αφ' ενός ένα άτομο, αφ' ετέρου η ομάδα σφαιρικά εκλαμβανόμενη. Εν τούτοις μια τέτοια ερμηνεία, βασισμένη στην εντύπωση ότι η αρχή της αμοιαιότητας καθορίζει τη σχέση μεταξύ εξουσίας και κοινωνίας, γρήγορα αποδεικνύεται ανεπαρκής: ξέρουμε ότι γενικά οι ινδιάνικες κοινωνίες της Νοτίου Αμερικής δεν διαθέτουν παρά μια σχετικά υποτυπώδη τεχνολογία και ότι συνεπώς κανένα άτομο, ούτε καν ο φύλαρχος, δεν μπορεί να συγκεντρώσει στα χέρια του πολλά υλικά πλούτη. Είδαμε επίσης ότι το γόητρο ενός αρχηγού εξαρτάται κατά μεγάλο μέρος από τη γενναιοδωρία του. Μόνο που οι απαιτήσεις των Ινδιάνων πολύ συχνά υπερβαίνουν τις άμεσες δυνατότητές του. Επομένως, ο αρχηγός είναι αναγκασμένος, αν δεν θέλει σύντομα να τιμωρηθεί με εγκατάλειψη από την

πλειοψηφία των ανθρώπων του, να προσπαθήσει να ικανοποιήσει τα αιτήματά τους. Δεν χωράει αμφιβολία πως οι σύζυγοί του μπορούν, και σε σημαντικό βαθμό, να τον βοηθήσουν στο έργο του: το παράδειγμα των Ναμπικουάρα απεικονίζει θαυμάσια τον αποφασιστικό ρόλο των γυναικών του φυλάρχου. Πλην όμως ορισμένα αντικείμενα –τόξα, βέλη, ανδρικά στολίδια– που υπεραγαπούν κυνηγοί και πολεμιστές, μόνο από τον αρχηγό τους είναι δυνατό να κατασκευασθούν· αλλά οι παραγωγικές του ικανότητες είναι πολύ μετρημένες κι αυτό περιορίζει αυτομάτως την εμβέλεια των παροχών σε αγαθά από τον αρχηγό στην ομάδα. Από την άλλη πάλι ξέρουμε ότι, για τις «πρωτόγονες» κοινωνίες, οι γυναίκες αποτελούν τις κατ' εξοχήν αξίες. Πώς λοιπόν να ισχυρισθούμε, εν προκειμένω, ότι αυτή η φαινομενική ανταλλαγή ενεργοποιεί δύο ισοδύναμες «ποσότητες» αξιών, ισοδυναμία ωστόσο που θα ήταν αναμενόμενη, εάν η αρχή της αμοιαιότητας ενεργοποιείται για να συναρθρώσει όντως την κοινωνία με την εξουσία της; Είναι φανερό ότι για την ομάδα, η οποία έχει παραιτηθεί προς όφελος του αρχηγού από μια σημαντική ποσότητα των ουσιωδέστερων αξιών της –των γυναικών–, οι καθημερινές αγορεύσεις και τα πενιχρά οικονομικά αγαθά που ο leader είναι ικανός να διαθέσει δεν συνιστούν ισοδύναμο αντιστάθμισμα. Και πόσο μάλλον όταν, παρά την έλλειψη αρχής, ο αρχηγός απολαμβάνει πάντως μια αξιοζήλευτη κοινωνική θέση. Η ανισότητα της «ανταλλαγής» είναι εντυπωσιακή: θα μπορούσε να εξηγηθεί μόνο στο πλαίσιο κοινωνιών όπου η εξουσία, εφοδιασμένη με πραγματικό κύρος, θα διαφοροποιείτο σαφώς χάρη σ' αυτό από την υπόλοιπη ομάδα. Αλλά αυτή ακριβώς η δύναμη λείπει από τον Ινδιάνο φύλαρχο: πώς λοιπόν να εννοήσουμε ότι μια λειτουργία, ευνοημένη με υπέρμετρα προνόμια, εμφανίζεται κατά τα άλλα ανίσχυρη να ασκηθεί;

Αν θελήσουμε να αναλύσουμε με όρους ανταλλαγής τη σχέση εξουσίας και ομάδας, το μόνο που θα καταφέρουμε θα είναι να κάνουμε ακόμη πιο έκδηλο το παράδοξο. Ας διερευνήσουμε επομένως χωριστά τη θέση καθενός από τα τρία επίπεδα επικοινωνίας στους κόλπους της πολιτικής σφαίρας.

Είναι προφανές ότι, σε ό,τι αφορά τις γυναίκες, η κυκλοφορία τους γίνεται «μονόδρομα»: από την ομάδα προς τον αρχηγό· διότι ο αρχηγός θα ήταν εντελώς ανίκανος να θέσει πάλι στην κυκλοφορία, με προορισμό την ομάδα, έναν αριθμό γυναικών ισοδύναμο με αυτόν που έχει πάρει από εκείνη. Βέβαια οι σύζυγοι του αρχηγού θα του δώσουν κόρες, οι οποίες αργότερα θα αποτελέσουν ισάριθμες δυνητικές συζύγους για τους νεαρούς άνδρες της ομάδας. Θα πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι η επανεισαγωγή των κοριτσιών στον κύκλο των γαμικών ανταλλαγών δεν έρχεται να αντισταθμίσει την πολυγυνία του πατέρα. Πράγματι, στις περισσότερες νοτιοαμερικανικές κοινωνίες, η φυλαρχία κληρονομείται πατρογραμμικά. Έτσι, και λαμβανομένων υπ' όψιν των ατομικών δεξιοτήτων, ο γιος του αρχηγού ή, ελλείψει αυτού, ο γιος του αδελφού του αρχηγού, θα είναι ο νέος leader της κοινότητας. Και, ταυτόχρονα με το αξίωμα, θα προσπορισθεί και το προνόμιο της λειτουργίας, δηλαδή, την πολυγυνία. Άρα η άσκηση αυτού του προνομίου εκμηδενίζει σε κάθε γενιά την επενέργεια εκείνου που θα εξουδετέρωνε ενδεχομένως, διαμέσου των θυγατέρων, την πολυγυνία της προηγούμενης γενιάς. Το δράμα της εξουσίας δεν παίζεται στο διαχρονικό πεδίο των διαδοχικών γενεών, αλλά στο συγχρονικό πεδίο της δομής της ομάδας. Η έλευση ενός αρχηγού αναπαράγει κάθε φορά την ίδια κατάσταση· αυτή η επαναληπτική διάρθρωση θα μπορούσε να καταλυθεί μόνο μέσα στην κυκλική προοπτική μιας εξουσίας η οποία θα διέτρεχε διαδοχικά όλες τις οικογένειες της ομάδας και όπου, σε κάθε γενιά, ο αρχηγός θα επιλεγόταν και από μία διαφορετική οικογένεια έως ότου ξανασυναντήσει την πρώτη, εγκαινιάζοντας έτσι έναν καινούργιο κύκλο. Το αξίωμα όμως είναι κληρονομικό· εδώ επομένως δεν πρόκειται για ανταλλαγή, αλλά για καθαρό δώρο της ομάδας στον leader της, δώρο χωρίς αντιστάθμισμα, προορισμένο, κατά τα φαινόμενα, να επικυρώσει την κοινωνική θέση του κατόχου ενός αξιώματος που έχει συσταθεί για να μην ασκείται.

Αν στραφούμε προς το οικονομικό επίπεδο της ανταλλαγής, αντιλαμβανόμαστε ότι και τα αγαθά υπόκεινται στην

ίδια μεταχείριση: η κίνησή τους συντελείται αποκλειστικά από τον αρχηγό προς την ομάδα. Οι ινδιάνικες κοινωνίες της Νοτίου Αμερικής σπάνια επιδίδονται σε οικονομικές παροχές προς τον leader τους, ο οποίος οφείλει, όπως και κάθε άλλος, να καλλιεργεί τη μανιόκα του και να σκοτώνει τα θηράματά του. Με εξαίρεση ορισμένες κοινωνίες του βορειοδυτικού τμήματος της Νοτίου Αμερικής, τα προνόμια της φυλαρχίας δεν βρίσκονται γενικά στο υλικό πεδίο και λίγες μόνο φυλές ανάγουν την απραξία σε σημάδι ανώτερης κοινωνικής θέσης: οι Μανασί της Βολιβίας ή οι Γκουαρανί καλλιεργούν τους κήπους του αρχηγού και μαζεύουν τη συγκομιδή του. Θα πρέπει ακόμη να προσθέσουμε ότι, στους Γκουαρανί, η χρήση αυτού του δικαιώματος τιμά ίσως λιγότερο τον αρχηγό παρά τον σαμάνο. Όπως κι αν είναι πάντως, οι περισσότεροι Ινδιάνοι leaders πόρρω απέχουν από το να δίνουν την εικόνα ενός οκνηρού βασιλιά, το αντίθετο μάλιστα: ο φύλαρχος, υποχρεωμένος να ανταποκριθεί στη γενναιοδωρία που αναμένουν από εκείνον, οφείλει να φροντίζει ακατάπαυστα να προμηθεύεται δώρα για να τα προσφέρει στους ανθρώπους του. Το εμπόριο με άλλες ομάδες μπορεί να αποτελέσει πηγή αγαθών· αλλά, τις περισσότερες φορές, ο αρχηγός στηρίζεται στην προσωπική του εφευρετικότητα και εργασία. Έτσι ώστε, κατά περίεργο τρόπο, εκείνος που εργάζεται πιο σκληρά στη Νότιο Αμερική είναι ο αρχηγός.

Η θέση τέλος των γλωσσολογικών σημείων είναι ακόμη πιο προφανής: σε κοινωνίες οι οποίες υπήρξαν ικανές να προστατέψουν τη γλώσσα από τον εκφυλισμό στον οποίο την καθυποβάλλουν οι δικές μας, ο λόγος είναι καθήκον του φυλάρχου μάλλον παρά προνόμιο· σε εκείνον αρμόζει ο χειρισμός των λέξεων, μέχρι που έφτασε να γραφτεί για μια βορειοαμερικανική φυλή: «Μπορεί να πει κανείς όχι ότι ο φύλαρχος είναι ένας άνθρωπος που μιλά, αλλά ότι εκείνος που μιλά είναι φύλαρχος», ρήση που εφαρμόζεται άνετα σε ολόκληρη τη νοτιοαμερικανική ήπειρο. Διότι η άσκηση αυτού του τρόπου τινά μονοπωλίου του αρχηγού πάνω στη γλώσσα ενισχύεται περαιτέρω και από το γεγονός ότι οι Ινδιάνοι δεν την αντιλαμβάνονται καθόλου ως αποστέρηση. Οι ρόλοι είναι

τόσο σαφώς διαχωρισμένοι, ώστε οι δύο βοηθοί του leader Τρουμάι, λόγω χάρη, αν και απολαμβάνουν κάποιο κοινωνικό γόητρο, δεν μπορούν να μιλήσουν όπως ο αρχηγός: όχι δυνάμει μιας κοινωνικής απαγόρευσης, αλλά λόγω του αισθήματος ότι η ομιλούσα δραστηριότητα θα ήταν ύβρις και προς τον αρχηγό και προς τη γλώσσα· διότι, όπως λέει ένας πληροφορητής, κάθε άλλος εκτός από τον αρχηγό «θα ντρεπόταν» να μιλήσει σαν κι εκείνον.

Στο μέτρο που, έχοντας απορρίψει την ιδέα μιας ανταλλαγής των γυναικών της ομάδας έναντι των αγαθών και των μηνυμάτων του αρχηγού, οδηγούμεθα στη διερεύνηση της κίνησης κάθε «σημείου» σύμφωνα με τη δική του διαδρομή, ανακαλύπτουμε ότι αυτή η τριπλή κίνηση παρουσιάζει μια κοινή αρνητική διάσταση, η οποία προσδίδει σ' αυτούς τους τρεις τύπους «σημείων» ένα πανομοιότυπο πεπρωμένο: δεν εμφανίζονται πια ως ανταλλακτικές αξίες, η αμοιβαιότητα παύει να ρυθμίζει την κυκλοφορία τους και έτσι το καθένα τοποθετείται στο εξής εκτός της σφαίρας της επικοινωνίας. Επομένως, στο σημείο αυτό αποκαλύπτεται μια νέα, πρωτότυπη σχέση ανάμεσα στον χώρο της εξουσίας και την ουσία της ομάδας: η εξουσία διατηρεί μια προνομιούχα σχέση με τα στοιχεία εκείνα, η αμοιβαία κίνηση των οποίων θεμελιώνει την ίδια τη δομή της κοινωνίας· αυτή η σχέση όμως, αρνούμενη στα εν λόγω στοιχεία μια ανταλλακτική αξία στο επίπεδο της ομάδας, εγκαθιδρύει την πολιτική σφαίρα όχι μόνο ως κάτι έξω από τη δομή της ομάδας αλλά, ακόμη παραπέρα, ως κάτι που την αρνείται: η εξουσία είναι εναντίον της ομάδας, και η αποποίηση της αμοιβαιότητας, ως οντολογικής διάστασης της κοινωνίας, είναι αποποίηση της ίδιας της κοινωνίας.

Ένα τέτοιο συμπέρασμα, συνδυασμένο με την παραδοχή του ανίσχυρου χαρακτήρα της φυλαρχίας στις ινδιάνικες κοινωνίες, μοιάζει ενδεχομένως παράδοξο· με αυτό ωστόσο επιλύεται το αρχικό πρόβλημα, δηλαδή η έλλειψη αρχής της φυλαρχίας. Πράγματι, προκειμένου μια όψη της κοινωνικής δομής να ασκήσει μια οποιαδήποτε επίδραση πάνω σ' αυτή τη δομή θα πρέπει, αν μη τι άλλο, η σχέση αυτού του ιδιαίτερου συστήματος προς το ολικό να μην είναι παντελώς

αρνητική. Η πολιτική λειτουργία θα αναπτυχθεί πραγματικά υπό τον όρο να είναι κατά κάποιον τρόπο εμμενής στην ομάδα. Η πολιτική λειτουργία όμως στις ινδιάνικες κοινωνίες δεν βρίσκεται απλώς αποκλεισμένη από την ομάδα, αλλά την αποκλείει και η ίδια: επομένως, ο ανίσχυρος χαρακτήρας της έχει τις ρίζες του στην αρνητική σχέση που διατηρεί με την ομάδα· η αποβολή της εκτός κοινωνίας είναι και το μέσο που την καθιστά ανίσχυρη.

Μία τέτοια σύλληψη της σχέσεως εξουσίας και κοινωνίας στους ινδιάνικους πληθυσμούς της Νοτίου Αμερικής μπορεί να φαίνεται ότι εμπεριέχει μια τελεολογική μεταφυσική, σύμφωνα με την οποία μια μυστηριώδης θέληση θα χρησιμοποιούσε πλάγια μέσα, προκειμένου να αρνηθεί στην πολιτική εξουσία ακριβώς την ιδιότητά της ως εξουσίας. Ωστόσο, δεν πρόκειται καθόλου για τελικά αίτια· τα φαινόμενα που αναλύθηκαν εδώ υπάγονται στον χώρο της ασυνείδητης δραστηριότητας, μέσω της οποίας η ομάδα επεξεργάζεται τα πρότυπά της: και αυτό που προσπαθούμε να ανακαλύψουμε είναι το δομικό πρότυπο της σχέσεως της κοινωνικής ομάδας με την πολιτική εξουσία, το οποίο μας επιτρέπει να συσσωματώσουμε δεδομένα που σε πρώτη προσέγγιση εκλαμβάνονται ως αντιφατικά. Σ' αυτό το στάδιο της ανάλυσης, αντιλαμβανόμαστε ότι ο ανίσχυρος χαρακτήρας της εξουσίας συνδέεται άμεσα με την «περιθωριακή» της κατάσταση σε σχέση με το ολικό σύστημα· και αυτή καθεαυτή η κατάσταση προκύπτει από το ρήγμα που εισάγει η εξουσία στον κρίσιμο κύκλο των ανταλλαγών γυναικών, αγαθών και λέξεων. Εντοπίζοντας όμως την αιτία της μη εξουσίας της πολιτικής λειτουργίας σ' αυτό το ρήγμα, εξακολουθούμε να μη φωτίζουμε τον βαθύτερο λόγο ύπαρξής της. Πρέπει άραγε να ερμηνεύσουμε την ακολουθία ρήξης της ανταλλαγής-εξωτερικότητα-ανίσχυρος χαρακτήρας ως τυχαία παρέκβαση της διαδικασίας σύστασης της εξουσίας; Αυτό θα μας άφηνε περιθώρια να υποθέσουμε ότι το πραγματικό αποτέλεσμα της ενέργειας (η έλλειψη αρχής της εξουσίας) είναι απλώς ενδεχόμενο σε σχέση με την αρχική πρόθεση (την προαγωγή της πολιτικής σφαίρας). Αλλά τότε θα πρέπει να δεχθούμε την ιδέα ότι αυτό το «λάθος» συμπί-

πτει ως προς την έκτασή του με το ίδιο το πρότυπο και ότι επαναλαμβάνεται επ' άπειρον, διατρέχοντας σχεδόν ολόκληρη την ήπειρο: έτσι, κανένας από τους πολιτισμούς που ενοικούν σ' αυτή δεν θα αποδεικνυόταν ικανός να παράσχει στον εαυτό του μια αυθεντική πολιτική αρχή. Εδώ υποδόσκει το εντελώς αυθαίρετο αξίωμα ότι οι πολιτισμοί αυτοί δεν διαθέτουν δημιουργικότητα και ταυτοχρόνως, η επιστροφή στην προκατάληψη σχετικά με τον αρχαϊσμό τους. Άρα λοιπόν, δεν θα ήταν δυνατό να συλλάβουμε τον διαχωρισμό ανάμεσα σε πολιτική λειτουργία και αρχή ως τυχαία αποτυχία μιας διαδικασίας που απέβλεπε στη σύνθεσή τους, ως «ολίσθηση» ενός συστήματος που διαψεύδεται παρά τη θέλησή του από ένα αποτέλεσμα, το οποίο η ομάδα θα ήταν ανίκανη να διορθώσει.

Η απόρριψη της άποψης του τυχαίου συμβάντος μας οδηγεί να υποθέσουμε μια κάποια αναγκαιότητα εγγενή στην ίδια τη διαδικασία: να αναζητήσουμε στο επίπεδο της κοινωνιολογικής *σκοπιμότητας* –τόπο επεξεργασίας του προτύπου– τον έσχατο λόγο του αποτελέσματος. Η αποδοχή της συμφωνίας του αποτελέσματος, με την πρόθεση που διέπει την παραγωγή του, δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο παρά ότι αυτό το αποτέλεσμα εμπεριέχεται στην αρχική πρόθεση: η εξουσία είναι αυτό ακριβώς που οι συγκεκριμένες κοινωνίες θέλησαν να είναι. Και καθώς η εξουσία αυτή, για να το πούμε σχηματικά, δεν είναι τίποτε, η ομάδα φανερώνει μ' αυτό τον τρόπο ότι απορρίπτει ριζικά την πολιτική αρχή, ότι αρνείται απόλυτα την εξουσία. Είναι δυνατό να αιτιολογήσουμε αυτή την «απόφαση» των ινδιάνικων πολιτισμών; Πρέπει να τη θεωρήσουμε ως άλογο καρπό της φαντασίας ή μήπως αντίθετα μπορούμε να αναγνωρίσουμε μια ορθολογικότητα εμμενή σ' αυτή την «επιλογή»; Η ίδια η ριζικότητα της άρνησης, η σταθερότητά της και η έκτασή της μας υπαγορεύουν ίσως την προοπτική στην οποία οφείλουμε να την τοποθετήσουμε. Η σχέση της εξουσίας με την ανταλλαγή, παρ' ότι αρνητική, μας έδειξε ωστόσο ότι η προβληματική της εξουσίας αυτής εκδηλώνεται και διαμορφώνεται στο βαθύτερο επίπεδο της κοινωνικής δομής, στον τόπο της ασύνει-

δης συγκρότησης των διαστάσεών της. Για να το πούμε διαφορετικά, ο πολιτισμός ο ίδιος, ως μέγιστη διαφορά από τη φύση, είναι εκείνος που επενδύεται εξ ολοκλήρου στην άρνηση αυτής της εξουσίας. Δεν είναι άλλωστε στη σχέση του ακριβώς με τη φύση που ο πολιτισμός εκδηλώνει μια εξίσου βαθιά αποποίηση; Αυτή η ταυτότητα στην άρνηση μας οδηγεί στην ανακάλυψη μιας ταύτισης εξουσίας και φύσεως στις εν λόγω κοινωνίες: ο πολιτισμός αποτελεί την άρνηση και της μιας και της άλλης, όχι με την έννοια ότι εξουσία και φύση είναι δύο διαφορετικοί κίνδυνοι που η ταύτισή τους θα ήταν απλώς αρνητική, καθώς θα αναγόταν στην ταυτόσημη σχέση τους με τον τρίτο όρο, αλλά με την έννοια ότι ο πολιτισμός αντιλαμβάνεται την εξουσία ως την ίδια την επανεμφάνιση της φύσεως.

Πράγματι, όλα συμβαίνουν σαν οι κοινωνίες αυτές να συγκροτούσαν την πολιτική τους σφαίρα σε συνάρτηση με μια διαίσθηση που θα επέιχε για εκείνες θέση κανόνα, ότι δηλαδή η εξουσία είναι στην ουσία της καταναγκασμός· ότι η ενοποιητική δραστηριότητα της πολιτικής λειτουργίας διενεργείται όχι με αφετηρία τη δομή της κοινωνίας και συμμορφούμενη με εκείνη, αλλά με αφετηρία ένα επέκεινα ανεξέλεγκτο και στρεφόμενη εναντίον της· ότι η εξουσία κατά τη φύση της δεν είναι παρά το κρυφό άλλοθι της φύσης για την εξουσία της. Επομένως, πολύ απέχοντας από το να μας προσφέρουν την αλαμπή εικόνα μιας ανικανότητας να επιλύσουν το ζήτημα της πολιτικής εξουσίας, οι κοινωνίες αυτές μας εκπλήσσουν με την οξυδέρκεια με την οποία το έθεσαν και το διευθέτησαν. Προαισθάνθηκαν πολύ νωρίς ότι η υπερβατικότητα της εξουσίας εγκυμονεί για την ομάδα έναν θανάσιμο κίνδυνο, ότι η καθιέρωση μιας εξωτερικής αρχής που δημιουργεί τη δική της νομιμότητα συνιστά αμφισβήτηση του ίδιου του πολιτισμού· είναι η διαίσθηση αυτής της απειλής που καθόρισε το δάθος της πολιτικής τους φιλοσοφίας. Διότι, ανακαλύπτοντας τη μεγάλη συγγένεια εξουσίας και φύσεως, ως διπλό περιορισμό του σύμπαντος του πολιτισμού, οι ινδιάνικες κοινωνίες στάθηκαν ικανές να επινοήσουν ένα μέσο για να εξουδετερώσουν τη μiasματικότητα της πολιτικής ε-

ξουσίας. Επέλεξαν να τη θεμελιώσουν οι ίδιες, αλλά έτσι ώστε να μην επιτρέπουν να εμφανισθεί η εξουσία παρά ως αμέσως ελεγχόμενη αρνητικότητα: τη θεσμοθετούν σύμφωνα με την ουσία της (την άρνηση του πολιτισμού), αλλά ακριβώς για να της αρνηθούν κάθε πραγματική ισχύ. Ούτως ώστε η παρουσίαση της εξουσίας, ως έχει, να προσφέρεται στις κοινωνίες αυτές ως το ίδιο το μέσο για την εκμηδένισή της. Η ίδια ενέργεια που εγκαθιδρύει την πολιτική σφαίρα της απαγορεύει και την ανάπτυξή της. Κι έτσι ο πολιτισμός χρησιμοποιεί εναντίον της εξουσίας την ίδια την πανουργία της φύσεως· γι' αυτό τον λόγο ονομάζουν αρχηγό τον άνθρωπο πάνω στον οποίο έρχεται να συντριβεί η ανταλλαγή γυναικών, λέξεων και αγαθών.

Ως οφειλέτης πλούτου και μηνυμάτων, ο αρχηγός δεν εκφράζει τίποτε άλλο πέρα από την εξάρτησή του από την ομάδα και την υποχρέωσή του να εκδηλώνει ανά πάσα στιγμή την αθωότητα του λειτουργημάτων του. Θα μπορούσε πράγματι να σκεφθεί κανείς, εκτιμώντας την εμπιστοσύνη με την οποία η ομάδα πιστώνει τον αρχηγό της, ότι μέσα από αυτή την ελευθερία που δίνει η ομάδα στις συναλλαγές της με την εξουσία ξεπροβάλλει, δόλια θα λέγαμε, ένας έλεγχος του αρχηγού πάνω στην κοινότητα, έλεγχος πιο βαθύς καθ' ότι λιγότερο εμφανής. Διότι σε ορισμένες περιστάσεις, ιδιαίτερα σε περίοδο σιτοδείας, η ομάδα επαφίεται εξ ολοκλήρου στον αρχηγό· όταν επικρέμαται λιμός, οι κοινότητες του Ορενόκου εγκαθίστανται στο σπίτι του φυλάρχου και αποφασίζουν να ζήσουν στο εξής εις βάρος του, μέχρι να έρθουν καλύτερες μέρες. Η μικρή ομάδα Ναμπικουάρα πάλι, όταν υπάρχει έλλειψη τροφίμων μετά από μια χαλεπή περίοδο, περιμένει από τον αρχηγό και όχι από τον εαυτό της τη βελτίωση της κατάστασης. Στην προκειμένη περίπτωση φαίνεται ότι η ομάδα, μη μπορώντας να κάνει χωρίς τον αρχηγό, εξαρτάται ολοκληρωτικά από εκείνον. Αυτή η υποταγή όμως δεν είναι παρά φαινομενική: στην πραγματικότητα συγκαλύπτει ένα είδος εκδυστάσεως που η ομάδα ασκεί στον αρχηγό. Διότι εάν ο αρχηγός δεν πράξει αυτό που προσδοκούν από εκείνον, το χωριό του ή η ομάδα του απλούστατα τον εγκαταλείπουν για

να δρουν έναν leader πιο πιστό στα καθήκοντά του. Μόνο μέσω αυτής της πραγματικής εξάρτησης μπορεί ο αρχηγός να διατηρήσει τη θέση του. Πράγμα που φαίνεται πολύ καθαρά στη σχέση εξουσίας και λόγου. Διότι, εάν η γλώσσα αποτελεί το αντίθετο της βίας, ο λόγος πρέπει να ερμηνευθεί όχι τόσο ως προνόμιο του αρχηγού, αλλά ως το μέσο που η ομάδα παρέχει στον εαυτό της προκειμένου να κρατήσει την εξουσία εκτός καταναγκαστικής βίας, σαν την καθημερινά επαναλαμβανόμενη εγγύηση ότι αυτή η απειλή έχει αποτραπεί. Ο λόγος του leader κρύβει μέσα του το διφορούμενο της ανάκλησής του από την εμμενή στη γλώσσα λειτουργία της επικοινωνίας. Η ομιλία του αρχηγού δεν χρειάζεται οπωσδήποτε να ακουστεί· σε τέτοιο βαθμό μάλιστα, ώστε οι Ινδιάνοι συχνά δεν της δίνουν καμία προσοχή. Η γλώσσα της πολιτικής αρχής, λένε οι Ουρουμπού, είναι ένα *νεένγκ χαντάν*, μια γλώσσα τραχιά που δεν περιμένει απάντηση. Αυτή όμως η τραχύτητα δεν αντισταθμίζει καθόλου τον ανίσχυρο χαρακτήρα του θεσμού. Στην εξωτερικότητα της εξουσίας αντιστοιχεί η απομόνωση του λόγου της ο οποίος, επειδή εκφέρεται τραχιά για να μην ηχεί καθόλου, μαρτυρεί την ηλιθιότητά της.

Η πολυγυνία μπορεί να ερμηνευθεί με τον ίδιο τρόπο: πέραν της τυπικής της πλευράς, ως καθαρό και απλό δώρο προορισμένο να θέσει την εξουσία ως ρήξη της ανταλλαγής, διαγράφεται μια θετική λειτουργία ανάλογη με εκείνη των αγαθών και της γλώσσας. Ο αρχηγός, όντας κύριος βασικών αξιών της ομάδας, είναι λόγω αυτού ακριδώς του γεγονότος υπόλογος απέναντί της και, διαμέσου των γυναικών, είναι κατά κάποιον τρόπο ο αιχμάλωτος της ομάδας.

Αυτός ο τρόπος συγκρότησης της πολιτικής σφαίρας μπορεί επομένως να εννοηθεί ως γνήσιος μηχανισμός άμυνας των ινδιάνικων κοινωνιών. Ο πολιτισμός επιβεβαιώνει την υπεροχή του στοιχείου εκείνου που τον θεμελιώνει –της ανταλλαγής– επιδιώκοντας μέσα στην εξουσία την απόρριψη αυτού του θεμέλιου. Θα πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ακόμη ότι οι πολιτισμοί αυτοί, στερώντας τα «σημεία» από την ανταλλακτική τους αξία στον χώρο της εξουσίας, αφαιρούν από τις γυναίκες, τα αγαθά και τις λέξεις ακριδώς τη λειτουργία τους

ως σημεία προς ανταλλαγή· και τότε, αφού η επικοινωνία παύει να είναι ο ορίζοντάς τους, τα στοιχεία αυτά γίνονται αντιληπτά ως καθαρές αξίες. Η θέση της γλώσσας υπαγορεύει με μοναδική δύναμη αυτή τη μεταλλαγή από την κατάσταση του σημείου στην κατάσταση της αξίας: η ομιλία του αρχηγού, μέσα στη μοναξιά της, θυμίζει τον λόγο του ποιητή, για τον οποίο οι λέξεις είναι πολλώ μάλλον αξίες παρά σημεία. Τι μπορεί να σημαίνει επομένως αυτή η διπλή διαδικασία της απο-σήμανσης και αξιο-ποίησης των στοιχείων της ανταλλαγής; Εκφράζει ίσως –και μάλιστα πέραν της προσήλωσης του πολιτισμού στις αξίες του– την ελπίδα ή τη νοσταλγία μιας μυθικής εποχής, όπου καθένας θα έφτανε στην πληρότητα μιας ευδαιμονίας που δεν θα περιοριζόταν από την απαίτηση της ανταλλαγής.

Πολιτισμοί ινδιάνικοι, πολιτισμοί διακατεχόμενοι από την αγωνία να αρνηθούν μια εξουσία που τους γοητεύει: η αφθονία αγαθών του αρχηγού είναι το εν εγρηγόρσει ενύπνιο της ομάδας. Και επειδή ακριβώς εκφράζει την έγνοια του πολιτισμού για τον εαυτό του και ταυτόχρονα το όνειρο να υπερβεί τον εαυτό του, η εξουσία, παράδοξη κατά τη φύση της, είναι σεβαστή στην αδυναμία της: μεταφορική έκφραση της φυλής, *imago* του μύθου της, αυτό είναι ο Ινδιάνος αρχηγός.

κεφάλαιο 3

Ανεξαρτησία και εξωγαμία¹

Η τόσο έντονη αντίθεση ανάμεσα στους πολιτισμούς των υψιπέδων των Άνδεων και τους πολιτισμούς του Τροπικού Δάσους, που απεικονίστηκε ανάγλυφα στις αφηγήσεις και τις αναφορές ιεραποστόλων, στρατιωτών και περιηγητών του 16ου και 17ου αιώνα, στη συνέχεια τονίστηκε ως την υπερβολή: σιγά σιγά σχεδιάστηκε η λαϊκή εικονογραφία μιας προκολομβιανής Αμερικής εξ ολοκλήρου παραδομένης στην αγριότητα, εκτός από την περιοχή των Άνδεων όπου οι Ίνκας είχαν επιτύχει τον θρίαμβο του πολιτισμού. Αυτές οι απλοϊκές αντιλήψεις, φαινομενικά μόνο αφελείς –αφού εναρμονίζονταν πλήρως με τις επιδιώξεις του λευκού αποικισμού–, αποκρυσταλλώθηκαν σε μια αληθινή παράδοση που το βάρος της έγινε πολύ αισθητό στα πρώτα δήματα της εθνολογίας της αμερικανικής ηπείρου. Διότι ναι μεν η εθνολογία αυτή, επι-

1. Μια απουσία θα προκαλέσει ενδεχομένως έκπληξη: η απουσία των πολυάριθμων φυλών που ανήκουν στη σημαντική γλωσσολογική οικογένεια Γέ. Αυτό δεδαίως δεν σημαίνει ότι υιοθετούμε εδώ την ταξινόμηση του *HSAI* (*Handbook of South American Indians*), η οποία απονέμει στους πληθυσμούς αυτούς θέση περιθωριακών, ενώ η οικολογία τους, όπου συγκαταλέγεται και η γεωργία, θα έπρεπε να τους εντάξει στην πολιτισμική περιοχή του Τροπικού Δάσους. Ο λόγος για τον οποίο δεν τους αναφέρουμε στην παρούσα εργασία είναι ακριδώς η ιδιάζουσα πολυπλοκότητα των κοινωνικών τους οργανώσεων σε κλαν, πολλαπλά συστήματα ημιφυλίων, ενώσεις κ.ο.κ., εξαιτίας της οποίας απαιτείται ειδική μελέτη για τους Γέ. Κι εξάλλου δεν είναι από τα μικρότερα παράδοξα του *Handbook* το γεγονός ότι συναρτά με την πολύ ανεπτυγμένη οικολογία του Δάσους εξαιρετικά υποτυπώδη κοινωνικο-πολιτικά πρότυπα, ενώ αντίθετα αντιμετωπίζει τους Γέ, με την τόσο πλούσια κοινωνιολογία, ως στάσιμους σε ένα καθαρά προ-αγροτικό επίπεδο.

λέγοντας και θέτοντας τα προβλήματα με επιστημονικούς όρους, συμμορφώθηκε προς τον προορισμό της, όμως οι λύσεις που πρότεινε άφηναν να διαφανεί μια ορισμένη επιμονή παραδοσιακών σχημάτων, μιας νοητικής προδιάθεσης η οποία, εν αγνοία των ίδιων των συγγραφέων, προσδιόρισε εν μέρει τις ερευνητικές προοπτικές τους. Από τι χαρακτηρίζεται αυτή η νοητική προδιάθεση; Πρώτον, από μια θεβαιότητα: οι πρωτόγονοι γενικά είναι ανίκανοι να πραγματώσουν καλά κοινωνιολογικά πρότυπα. Δεύτερον, από μία μέθοδο: διόγκωση μέχρι καρικατούρας του πιο, εξωτερικά, αντιληπτού στοιχείου των υπό θεώρηση πολιτισμών. Έτσι η αυτοκρατορία των Ίνκας εντυπωσίασε τους παλαιούς χρονικογράφους, κυρίως λόγω του ισχυρού συγκεντρωτισμού της εξουσίας και ενός τρόπου οργάνωσης της οικονομίας που ήταν άγνωστος την εποχή εκείνη. Αυτές όμως οι διαστάσεις της κοινωνίας των Ίνκας μετατράπηκαν από τη σύγχρονη εθνολογία σε ολοκληρωτισμό χάρη στον R. Karsten² ή σε σοσιαλισμό χάρη στον L. Baudin³. Ωστόσο, μια λιγότερο εθνοκεντρική εξέταση των πηγών μας οδηγεί να διορθώσουμε αυτές τις υπερβολικά σύγχρονες εικόνες μιας κοινωνίας παρά τα αυτά αρχαϊκής και σε ένα πρόσφατο έργο του ο Alfred Métraux⁴ επισήμανε την ύπαρξη κεντρόφυγων δυνάμεων στο Ταχουαντινσούγιου, που άλλωστε τα κλαν του Κούσκο δεν σκέφτονταν να τις ανακόψουν.

Σε ό,τι αφορά τους πληθυσμούς του Δάσους, δεν επιζητήθηκε η εγγραφή τους σε αναχρονιστικά σχήματα· αντίθετα, όσο περισσότερο επιδιώχθηκε να διασταλούν τα «δυτικά» γνωρίσματα της αυτοκρατορίας των Ίνκας, τόσο τα κοινωνιολογικά πλαίσια των κοινωνιών του Δάσους φαίνονταν πιο πρωτόγονα, πιο αδύναμα, λιγότερο επιδεκτικά δυναμισμού, αυστηρά περιορισμένα σε μικρές μονάδες. Έτσι χωρίς άλλο

2. R. Karsten, *La civilisation de l' empire Inca*, Παρίσι, Payot, 1952.

3. L. Baudin, *L' empire socialiste des Inca*, Παρίσι, Ινστιτούτο Εθνολογίας, 1928.

4. A. Métraux, *Les Incas*, Παρίσι, Seuil, 1961.

εξηγείται η επιμονή στην κατακερματισμένη, «χωριστική»⁵ φυσιогνωμία των εκτός των Άνδεων ινδιάνικων κοινωνιών και στο απαραίτητο συνακόλουθο αυτής της κατάστασης: τον σχεδόν μόνιμο πόλεμο. Και μ' αυτό τον τρόπο το Δάσος, ως πολιτισμική περιοχή, παρουσιάζεται ως μια σωρεία μικροκοινωνιών, όλων παραπλήσιων, αλλά και όλων εχθρικών αναμεταξύ τους. Είναι εντελώς σίγουρο ότι εάν, μαζί με τον Μπωντέν, σκεφτόμαστε κι εμείς για τον Ινδιάνο Γκουαρανί ότι «... η ψυχοδιανοητική του κατάσταση είναι όπως του παιδιού»⁶, δεν μπορούμε προφανώς να περιμένουμε να ανακαλύψουμε «ώριμους» τύπους κοινωνικής οργάνωσης. Η ίδια ευαισθητοποίηση απέναντι στον ατομισμό [atomisme] των ινδιάνικων κοινωνιών αποκαλύπτεται και στον Koch-Grundberg ή τον Kirchhoff, στη συχνά υπερβολική, λόγου χάρη, χρήση του όρου «φυλή», προκειμένου να υποδηλώσουν κάθε κοινότητα, πράγμα που τους οδηγεί στην εκπληκτική έννοια της φυλετικής εξωγαμίας ως προς τις φυλές Τουκάνο του Ουαουπές-Κακετά⁷.

Δεν τίθεται φυσικά θέμα για μας να υποστηρίξουμε τον αντίποδα αυτής της άποψης και να επιχειρήσουμε να ευθυγραμμίσουμε, κατά κάποιον τρόπο, τις φυλές του Τροπικού Δάσους με εκείνες των Άνδεων. Φαίνεται ωστόσο ότι η πιο τρέχουσα εικόνα των εν λόγω κοινωνιών δεν είναι πάντα ακριβής: και αν, όπως γράφει ο Murdock⁸, «The warlikeness and atomism of simple societies have been grossly exaggerated*», αυτό αληθεύει ασφαλώς για τη Νότιο Αμερική. Ένα καθήκον επιβάλλεται επομένως: η επανεξέταση του εθνογραφικού υλικού και η επανεκτίμηση των κοινωνικοπολιτικών μονάδων του Τροπικού Δάσους, τόσο ως προς τη φύση τους όσο και ως προς τις σχέσεις τους.

5. Βλ. Lowie, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1948.

6. L. Baudin, *Une théocratie socialiste: L'État jésuite du Paraguay*, Παρίσι, Génin, 1962, σελ. 14.

7. HSAI, τόμ. III, σελ. 780.

8. Βλ. Social Structure, σελ. 85.

* «Ο φιλοπόλεμος χαρακτήρας και ο ατομισμός των απλών κοινωνιών έχει μεγαλοποιηθεί χονδροειδώς». (σ.τ.μ.)

Οι εθνογραφικές πληροφορίες εμπεριέχονται κατά μεγάλο μέρος στο μνημειώδες *Handbook of South American Indians*, που ο τρίτος του τόμος είναι αφιερωμένος στους πολιτισμούς του Δάσους. Αυτή η πολιτισμική περιοχή περιλαμβάνει μια ευρύτατη μάζα φυλών, πολλές από τις οποίες ανήκουν στις τρεις κύριες ομογλωσσίες: Τουπί, Καραϊβική, Αραουάκ. Μπορούμε να ομαδοποιήσουμε κάτω από μια κοινή κατηγορία όλους αυτούς τους πληθυσμούς: πράγματι η οικολογία τους, με μόνη επιφύλαξη τις τοπικές παραλλαγές, ακολουθεί ένα και το αυτό πρότυπο. Ο τρόπος συντήρησης των κοινωνιών του Δάσους είναι βασικά γεωργικός, μιας γεωργίας βεβαίως περιορισμένης στις κηπευτικές καλλιέργειες, αλλά που η συμβολή της είναι σχεδόν παντού εξίσου σημαντική με τη συμβολή του κυνηγιού, της αλιείας και της καρποσυλλογής. Από την άλλη, τα φυτά που καλλιεργούνται είναι σχεδόν παντού τα ίδια, οι τεχνικές παραγωγής παρόμοιες, το ίδιο και οι συνήθειες εργασίας. Άρα η οικολογία μας παρέχει στην προκειμένη περίπτωση μια πολύ έγκυρη βάση ταξινόμησης και βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα σύνολο κοινωνιών οι οποίες, από αυτή την άποψη, παρουσιάζουν πραγματική ομοιογένεια⁹. Δεν είναι παράξενο επομένως που διαπιστώνουμε ότι η ταυτοσημία στο επίπεδο της «υποδομής» ανευρίσκεται και στο επίπεδο των «εποικοδομημάτων», των τύπων δηλαδή κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Έτσι, το πιο διαδεδομένο κοινωνιολογικό πρότυπο στην υπό θεώρηση περιοχή μοιάζει να είναι, αν τουλάχιστον πιστέψουμε τη γενική τεκμηρίωση, η «εκτεταμένη οικογένεια», που στεγάζεται στο μεγάλο συλλογικό σπίτι ή μαλόκα και πολύ συχνά συνιστά την πολιτικά αυτόνομη κοινότητα: αυτό συμβαίνει κυρίως στις φυλές των Γουιάνας της περιοχής του Τζουρουά-Πουρούς, στους Ουιτότο, τους Πέμπα, τους Τζιβάρο, σε πολλές φυλές Τουπί και αλλού. Το δημογραφικό μέγεθος αυτών των *households** μπορεί να ποικίλλει από σαράντα μέχρι πολλές εκατοντάδες άτομα, αν και ο ιδανικός μέσος όρος φαίνεται να τοποθετεί-

9. Βλ. *HSAI*, τόμ. III, Lowie, Introduction.

* Οικιακή μονάδα, νοικοκυριό (σ.τ.μ.)

ται ανάμεσα στα εκατό και διακόσια άτομα ανά *μαλόκα*. Αξιοσημείωτες εξαιρέσεις του κανόνα: τα μεγάλα χωριά Α-πιάκα, Γκουαρανί, Τουπινάμπα, που συγκέντρωναν ως χίλια άτομα¹⁰.

Προκύπτει όμως τότε μια διπλή σειρά προβλημάτων. Η πρώτη δυσκολία αφορά τη φύση των κοινωνικοπολιτικών μονάδων του Τροπικού Δάσους. Ο κοινωνιολογικός χαρακτηρισμός τους ως κοινοτήτων που συγκροτούνται από μία εκτεταμένη οικογένεια δεν συμβιβάζεται με το μέσο δημογραφικό τους μέγεθος. Στην πραγματικότητα ο Λόουι επαναλαμβάνει τον ορισμό που έδωσε ο Κίρχοφ γι' αυτό τον τύπο κοινωνικής οργάνωσης¹¹: πρόκειται για μια ομάδα η οποία απαρτίζεται από έναν άνδρα, τη γυναίκα του –ή τις γυναίκες του αν είναι πολυγύνης–, τους γιους του και τις συζύγους τους, εάν η μεταγαμική κατοικία είναι πατροτοπική, τις ανύπαντρες κόρες του και τα παιδιά των γυνών του. Εάν ο κανόνας διαμονής είναι μητροτοπικός, ένας άνδρας περιστοιχίζεται από τις κόρες του και τους συζύγους τους, τους ανύπαντρους γιους του και τα παιδιά των κορών του. Και οι δύο τύποι εκτεταμένης οικογένειας απαντούν στην περιοχή του Δάσους, ο δεύτερος όμως είναι λιγότερο διαδεδομένος από τον πρώτο και υπερισχύει σαφώς μόνο στην περιφέρεια του Τζουρουά-Πουρούς. Η δυσκολία απορρέει από το γεγονός ότι μια εκτεταμένη οικογένεια, θεωρημένη *stricto sensu*, δεν θα ήταν δυνατό να φτάσει το συνηθισμένο μέγεθος των κοινοτήτων του Δάσους, δηλαδή εκατό άτομα περίπου. Πράγματι, μια εκτεταμένη οικογένεια δεν συσπειρώνει παρά τρεις γενεές συγγενών συνδεδεμένων κατά ευθεία γραμμή· και επιπλέον, όπως διευκρινίζει ο Κίρχοφ, μια διαδικασία κατάτμησης την υποβάλλει σε διαρκή μετασχηματισμό, ο οποίος την εμποδίζει να υπερβεί ένα ορισμένο πληθυσμιακό επίπεδο. Είναι συνεπώς αδύνατο οι κοινωνικοπολιτικές μονάδες του Δάσους να συντίθενται από μία μόνο εκτεταμένη οικογένεια και ταυτόχρονα να συγκεντρώνουν εκατό ή περισσότερα πρόσωπα. Προκειμένου λοιπόν

10. Βλ. κεφ. 4, «Στοιχεία ινδοαμερικανικής δημογραφίας».

11. Βλ. *Zeitschrift für Ethnologie*, τόμ. LXIII, σελ. 85-193.

να άρουμε την αντίφαση, πρέπει να δεχθούμε είτε ότι οι προτεινόμενοι αριθμοί είναι ανακριβείς είτε ότι διαπράχθηκε κάποιο λάθος ταυτίζοντας τους τύπους κοινωνικής οργάνωσης. Και καθώς είναι αναμφισβήτητα ευκολότερο να σφάλει κανείς ως προς το «μέτρο» μιας κοινωνίας παρά ως προς τη φύση της, θα πρέπει σχετικά με αυτό ακριβώς το μέτρο να διερωτηθούμε.

Είδαμε ότι η ινδιάνικη κοινότητα του Δάσους περιγράφεται ως μια αυτόνομη μονάδα, που ένα βασικό της χαρακτηριστικό είναι η πολιτική ανεξαρτησία. Εάν όντως έτσι είχαν τα πράγματα, θα εμφανιζόταν σε όλη την έκταση αυτής της τεράστιας περιοχής μια πληθώρα εγκαταστάσεων, οι οποίες θα υπήρχαν η καθεμιά για τον εαυτό της και οι αμοιβαίες σχέσεις των οποίων θα ήταν πολύ συχνά αρνητικές, δηλαδή πολεμικές. Και εδώ ανακύπτει η δεύτερη δυσκολία. Διότι, πέραν του ότι γενικά οι πρωτόγονες κοινωνίες καταδικάζονται καταχρηστικά σε έναν υποτιθέμενο κατατεμαχισμό, αποκαλυπτικό ενός «πρωτογονισμού» που δεν εκδηλώνεται παρά στο πολιτικό επίπεδο, το εθνολογικό στάτους των ινδιάνικων πληθυσμών του Τροπικού Δάσους εμφανίζει μία πρόσθετη ιδιομορφία: εάν οι πληθυσμοί αυτοί πράγματι ομαδοποιούνται στους κόλπους του ίδιου πολιτισμικού συνόλου, αυτό συμβαίνει ακριβώς στο μέτρο που διαφέρουν από τους άλλους εκτός των Άνδεων πληθυσμούς, τις φυλές δηλαδή τις λεγόμενες περιθωριακές ή υποπεριθωριακές¹². Οι εν λόγω φυλές προσδιορίζονται πολιτισμικά από τη σχεδόν καθολική και πλήρη απουσία γεωργίας· συγκροτούνται επομένως από νομαδικές ομάδες κυνηγών, αλιέων και συλλεκτών: κάτοικοι της Γης του Πυρός, Παταγόνες, Γκουαγιαάκι κ.ά. Είναι φανερό ότι οι πληθυσμοί αυτοί δεν μπορούν να επιδιώσουν παρά σε μικρές ομάδες διασκορπισμένες σε μεγάλες περιοχές. Μια τέτοια όμως ζωτική ανάγκη διασποράς δεν ταλανίζει πλέον τους ανθρώπους του Δάσους οι οποίοι, όντας μόνιμα εγκατεστημένοι γεωργοί, θα μπορούσαν, απ' ό,τι φαίνεται, να εφαρμόσουν κοινωνιολογικά πρότυπα διαφορετικά από εκείνα των

12. HSAI, τόμ. V, σελ. 669 κ.ε.

λιγότερο ευνοημένων περιθωριακών γειτόνων τους. Δεν είναι περίεργο να διέπουμε να συνυπάρχουν στο ίδιο σύνολο μια κοινωνική οργάνωση νομαδικού τύπου και μια οικολογία γεωργών; Όταν μάλιστα οι δυνατότητες μεταφοράς και μετακίνησης μέσω ποταμοπλοΐας θα επέτρεπαν στους γεωργούς αυτούς να εντατικοποιήσουν τις «εξωτερικές» τους σχέσεις; Είναι αλήθεια δυνατό να εξατμίζεται έτσι το τεράστιο από ορισμένες απόψεις προνόμιο της γεωργίας και της μόνιμης εγκατάστασης; Δεν είναι διόλου απίθανο πληθυσμοί οικολογικά περιθωριακοί να μπορέσουν να επινοήσουν εξαιρετικά εκλεπτυσμένα κοινωνιολογικά πρότυπα: το αποδεικνύουν οι Μπορόρο της Κεντρικής Βραζιλίας, με την οργάνωσή τους σε κλαν, η οποία ετέμνετο από ένα διπλό σύστημα ημιφυλίων, ή οι Γκουαΐκουρου του Τσάκο, με την ιεράρχησή τους σε κάστες. Με μεγαλύτερη δυσκολία όμως μπορούμε να συλλάβουμε την αντίστροφη περίπτωση, δηλαδή γεωργικούς πληθυσμούς οργανωμένους σύμφωνα με περιθωριακά σχήματα. Τίθεται επομένως ένα ζήτημα: να μάθουμε αν η πολιτική απομόνωση κάθε κοινότητας αποτελεί ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα για την εθνολογία του Τροπικού Δάσους.

Πρώτα όμως πρέπει να αποσαφηνίσουμε τη φύση αυτών των κοινοτήτων. Φύση όντως προβληματική, όπως τουλάχιστον προκύπτει σαφώς από την ορολογική αμφισημία που διατρέχει ολόκληρο το *Handbook*. Εάν, στον τρίτο τόμο, ο Λόουι αποκαλεί «εκτεταμένη οικογένεια» την πιο τρέχουσα στη συγκεκριμένη περιοχή κοινωνικοπολιτική ενότητα, ο Steward, στον πέμπτο τόμο, την αποκαλεί «ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής», καταδεικνύοντας έτσι την ακαταλληλότητα του όρου που προτείνει ο Λόουι. Αλλά, παρ' ότι οι μονάδες αυτές παραείναι «πολυπληθείς» για να συγκροτούνται από μία και μόνο εκτεταμένη οικογένεια, εν τούτοις δεν φαίνεται να δρισκόμαστε μπροστά σε ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής με τη στενή έννοια του όρου, μπροστά δηλαδή σε ομαδοποιήσεις *μονογραμμικής* καταγωγής. Στη Νότιο Αμερική, και ειδικά στην περιοχή του Τροπικού Δάσους, αυτό που μοιάζει να επικρατεί είναι η αμφιπλευρική καταγωγή. Εάν είχαμε στα χέρια μας πολυποίκιλες και πληρέστερες γε-

νεαλογίες, θα μπορούσαμε ίσως να ανακαλύψουμε ότι, σε πολλές περιπτώσεις, πρόκειται για μονογραμμικές οργανώσεις. Το τωρινό διαθέσιμο υλικό όμως δεν μας επιτρέπει να αποδώσουμε με βεβαιότητα αυτό τον τελευταίο τύπο οργάνωσης παρά μόνο σε έναν περιορισμένο αριθμό δασικών κοινωνιών: σε πληθυσμούς της περιοχής του Παρά (Μουντουρουκού, Μαουέ) ή του Ουαπές-Κακετά (Κουμπέο, Τουκάνο κ.λπ.)

Είναι επίσης εμφανές ότι δεν πρόκειται για kindreds ή συγγενολόγια: η μεταγαμική κατοικία, που δεν είναι ποτέ νεοτοπική, καθορίζει τη σύνθεση των μονάδων από μόνο το γεγονός ότι σε κάθε γενιά, εάν δεχθούμε ότι η *sex ratio* είναι στατιστικά ισοζυγισμένη, οι μισοί siblings –είτε οι αδερφοί σε περίπτωση μητροτοπικής κατοικίας είτε οι αδερφές σε περίπτωση πατροτοπικής– εγκαταλείπουν την κοινότητα προέλευσης για να πάνε να ζήσουν στην κοινότητα του ή της συζύγου. Κατά έναν τρόπο επομένως οι γαμικοί κανόνες προσδίδουν στην ομάδα μια μονογραμμικότητα υπαρκτή, αν όχι πολιτισμικά αναγνωρισμένη από τα μέλη της, εφ' όσον τα μέλη αυτά είναι τελικά, ανάλογα με το ποιος κανόνας κατοικίας έχει υιοθετηθεί, ομόαιμοι συγγενείς κατά πατρογαμμική ή μητρογαμμική καταγωγή. Αυτό προφανώς παρακίνησε τον Στιούαρντ να χαρακτηρίσει «ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής» τις κοινωνιολογικές ενότητες του Δάσους. Πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι, εάν η υπερβολικά «στενή» έννοια της εκτεταμένης οικογένειας αφήνει να διαφύγει κατά μεγάλο μέρος η συγκεκριμένη πραγματικότητα αυτών των ομάδων, η έννοια της «ομάδας κοινής γραμμικής καταγωγής» αντίθετα τους αποδίδει έναν ορισμένο αριθμό χαρακτηριστικών που οφθαλμοφανώς δεν διαθέτουν. Διότι μια γνήσια ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής συνεπάγεται μια καταγωγή αρθρωμένη σύμφωνα με τον μονογραμμικό τρόπο, ενώ εδώ έχουμε στις περισσότερες περιπτώσεις αμφιπλευρική καταγωγή και το σημαντικότερο, η ένταξη στον μονογραμμικό τύπο ομαδοποίησης είναι ανεξάρτητη από τον τόπο διαμονής. Προκειμένου λοιπόν οι κοινότητες του Τροπικού Δάσους να ισοδυναμούν με ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, θα έπρεπε όλα τους

τα μέλη, συμπεριλαμβανομένων όσων ο γάμος απομάκρυνε από τη γενέθλια *μαλόκα* τους, να εξακολουθούν να ανήκουν σ' αυτές κατά τον ίδιο τρόπο, θα έπρεπε δηλαδή η μεταγαμική κατοικία να μη μεταβάλλει την κοινωνική τους θέση. Οι εν λόγω μονάδες όμως ουσιαστικά συγκροτούνται με βάση τον τόπο διαμονής, και μια αλλαγή κατοικίας φαίνεται πράγματι να συνεπιφέρει και αλλαγή ένταξης ή τουλάχιστον διάρρηξη του στάτους του προγενέστερου του γάμου. Έχουμε εδώ ένα κλασικό πρόβλημα της εθνολογίας: το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα σε κανόνα διαμονής και τύπο καταγωγής. Είναι αλήθεια προφανές ότι ένας κανόνας διαμονής πατροτοπικός, λόγου χάρη, έχει την ιδιότητα να ευνοεί αποφασιστικά την καθιέρωση ενός πατρογραμμικού τύπου καταγωγής, μιας διάρθρωσης δηλαδή κατά ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής σε αρμονικό σύστημα. Αλλά δεν υπάρχει κανένας μηχανισμός, καμιά ρητή αναγκαιότητα για τη μετάβαση από τον κανόνα του τόπου διαμονής σ' εκείνον της καταγωγής: υπάρχει απλώς μια πιθανότητα, η οποία εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και η οποία είναι δέβια πολύ μεγάλη, αλλά εξακολουθεί να μην επαρκεί για να επιτρέψει την απόλυτη ταύτιση των ομάδων, εφ' όσον ο καθορισμός του πού ανήκει κανείς δεν έχει «ελευθερωθεί» από τον κανόνα τόπου διαμονής.

Μπορεί λοιπόν να είναι αδύνατο να πρόκειται για αληθινές ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, αυτό όμως δεν πρέπει να συγκαλύψει την πολύ πραγματική –και ίσως ανεπαρκώς επισημασμένη– δράση μιας διπλής δυναμικής διαδικασίας η οποία, προτού διακοπεί οριστικά με την Κατάκτηση, φαίνεται ότι διενεργούσε ακριβώς τον βαθμιαίο μετασχηματισμό των κοινοτήτων του Τροπικού Δάσους σε ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής: η πρώτη διαδικασία –που θα χρειαστεί να την εξετάσουμε αργότερα– αφορά τις αμοιβαίες σχέσεις των διαφόρων μονάδων· όσο για τη δεύτερη, δρα στους κόλπους κάθε μονάδας χωριστά και συνδέεται με τη μονοτοπικότητα της κατοικίας. Πρέπει ακόμη να σημειώσουμε ότι, στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται παρὰ για μία και μοναδική διαδικασία αλλά με διπλή επενέργεια, εξωτερική και

εσωτερική, τα αποτελέσματα της οποίας, όπως θα επιχειρήσουμε να αποδείξουμε, όχι μόνο δεν αλληλοεξουδετερώνονται αλλά συνεπισωρεύονται και αλληλοενισχύονται.

Μετά από αυτό τον εντοπισμό των λόγων που μας εμποδίζουν να θεωρήσουμε τις μονάδες του Τροπικού Δάσους ως εκτεταμένες οικογένειες ή ως ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, μπορούμε άραγε να τους απονεύσουμε μια θετική ονομασία; Ξέροντας τι δεν είναι και γνωρίζοντας τα βασικά διακριτικά τους γνωρίσματα, η δυσκολία συνοψίζεται τελικά σε ένα απλό ζήτημα ορολογίας: πώς να ονομάσουμε αυτές τις κοινότητες; Συγκεντρώνουν κατά μέσον όρο εκατό με διακόσια άτομα· το σύστημα καταγωγής τους είναι γενικά αμφιπλευρικό· εφαρμόζουν την τοπική εξωγαμία και ο μεταγαμικός τόπος διαμονής είναι είτε πατροτοπικός είτε μητροτοπικός, έτσι ώστε εκδηλώνεται ένα κάποιο «ποσοστό» μονογραμμικότητας. Άρα λοιπόν έχουμε να κάνουμε με αληθινούς εξωγαμικούς δήμους, με την έννοια του Μέρντοκ¹³, δηλαδή με μονάδες βασισμένες κυρίως στον κανόνα του τόπου διαμονής, αλλά που η εξωγαμία τους και η μονοτοπικότητα της διαμονής αναιρούν, ως έναν ορισμένο βαθμό, την αμφιπλευρικότητα της καταγωγής, προσδίδοντάς τους επίφαση ομάδων κοινής γραμμικής καταγωγής ή ακόμη και κλαν.

Πώς συγκροτούνται τελικά αυτοί οι δήμοι; Εάν οι κοινότητες, αντί να είναι δήμοι, περιστέλλονταν σε εκτεταμένες οικογένειες, όπως εισηγούνται ο Κίρχοφ και ο Λόουι, η ερώτηση θα ήταν κάπως ακαδημαϊκή. Καθώς είδαμε όμως, τα δημογραφικά δεδομένα ανασκευάζουν αυτή την υπόθεση. Χωρίς αυτό να σημαίνει ωστόσο ότι τέτοιο πρότυπο κοινωνικής οργάνωσης δεν υφίσταται στο Τροπικό Δάσος: απλώς παύει να συμπίπτει από άποψη έκτασης με την τοπική κοινότητα, η οποία το ξεπερνά κατά πολύ. Το πρότυπο διατηρείται σταθερά στους πολιτισμούς του Δάσους, αλλά χάνει τον χαρακτήρα του ως μέγιστου, θα λέγαμε, στοιχείου κοινωνικής οργάνωσης για να γίνει το ελάχιστο: κάθε δήμος δηλαδή συντίθεται από πολλές εκτεταμένες οικογένειες· και αυτές όχι

13. Βλ. *Social Structure*, ό.π.

μόνο δεν είναι ξένες ανάμεσά τους και απλώς παρατάσσονται η μια δίπλα στην άλλη στους κόλπους του ίδιου συνόλου, αλλά αντίθετα συνδέονται με πατρογραμμική ή μητρογραμμική καταγωγή. Αυτό μας επιτρέπει επιπλέον να υποθέσουμε ότι, σε αντίθεση με ό,τι γράφει ο Κίρχοφ, το γενεαλογικό δάθος των εν λόγω μονάδων υπερβαίνει τις τρεις γενεές, έστω και αν οι Ινδιάνοι δεν κρατούν ακριβή λογαριασμό των γενεών. Ξανασυναντάμε έτσι την τάση προς τη μονογραμμικότητα που αποκαλύψαμε ήδη και υπ' αυτές τις συνθήκες είναι θεμιτό να σκεφθούμε ότι ο πιο τρέχων τύπος οικήματος στην περιοχή, το μεγάλο συλλογικό σπίτι ή *μαλόκα*, εκφράζει στο πεδίο του χωρικού επιμερισμού αυτή τη θεμελιακή διάσταση. Όσο τώρα για το πόσες εκτεταμένες οικογένειες συνθέτουν έναν δήμο, ο αριθμός τους εξαρτάται προφανώς από το μέγεθος των μονάδων: θα μπορούσαμε πάντως, θεωρώντας ότι κάθε εκτεταμένη οικογένεια συναθροίζει δεκαπέντε έως είκοσι πρόσωπα, να τις υπολογίσουμε σε τρεις ή τέσσερις για τις μικρότερες ομάδες (σαράντα με εξήντα άτομα: μια κοινότητα του ποταμού Αϊάρι περιελάμβανε σαράντα πρόσωπα), δέκα ή δώδεκα για τις μεγαλύτερες (εκατό με διακόσια πρόσωπα: μια κοινότητα Μανγκερόμα στο Τζουρουά-Πουρούς αριθμούσε διακόσια πενήντα οκτώ άτομα).

Το να μιλάμε για τους δήμους αυτούς ως κοινωνικοπολιτικές μονάδες, προϋποθέτει ότι λειτουργούν σύμφωνα με το ενωτικό σχήμα των «οργανικών» ολοτήτων και ότι η αφομοίωση των επιμέρους συστατικών τους στοιχείων είναι βαθιά, πράγμα που μεταφράζεται στην ύπαρξη μιας συναδελφικότητας [*esprit de corps*] ως αυτοσυνείδησης της ομάδας και σε μια σταθερή αλληλεγγύη των μελών της. Μ' αυτή την έννοια, ο K. Oberg σωστά βλέπει στα συγκεκριμένα σύνολα «ομοιογενείς κοινωνίες», δηλαδή κοινωνίες χωρίς κοινωνική στρωμάτωση ή οριζόντια κατάταξη¹⁴. Οι διαχωρισμοί που διενεργούνται προέρχονται από το φύλο, την ηλικία και τις γραμμές συγγένειας: και αυτή η «συμφυία» εκφράζεται στον σχεδόν πάντα συλλογικό χαρακτήρα των δραστηριοτήτων που είναι

14. *American Anthropologist*, τόμ. LVII, αρ. 3, σελ. 472.

δασικές για τη ζωή της ομάδας: χτίσιμο του σπιτιού, ξεχέρσωμα των κήπων, συγκομιδή, θρησκευτική ζωή κ.ο.κ. Αυτή όμως η ομοιογένεια επανευρίσκεται ακέραια σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ύπαρξης; Μια καταφατική απάντηση θα μας οδηγούσε στην ιδέα ότι οι αρχαϊκές κοινωνίες είναι, ως τέτοιες, κοινωνίες απλές και ότι η διαφορά ή η σύγκρουση απουσιάζουν από την κοινωνιολογία τους. Η πιθανότητα να εκδηλωθούν μοιάζει να βασίζεται σε ένα πεδίο τουλάχιστον: το πεδίο της πολιτικής αρχής. Αλλά ξέρουμε απ' ενός ότι κάθε κοινότητα διευθύνεται από έναν αρχηγό και απ' ετέρου ότι κάθε δομικό συστατικό, κάθε εκτεταμένη οικογένεια δηλαδή, έχει επίσης τον leader της, συνήθως τον γηραιότερο άνδρα. Φαινομενικά, δεν τίθεται κανένα πρόβλημα: στις κοινωνίες αυτές δεν υπάρχει, για λόγους που εκτέθηκαν αλλού, «αγώνας δρόμου για την εξουσία», και επιπλέον η κληρονομικότητα του πολιτικού αξιώματος φαίνεται να διευθετεί όλα τα ζητήματα. Παρ' όλα αυτά, είναι γεγονός ότι η αρχή όχι μόνο δεν είναι μία και μοναδική, θα λέγαμε, αλλά καταμερίζεται και αποβαίνει πολλαπλή: ότι, κρατώντας τον δικό της leader, κάθε εκτεταμένη οικογένεια εκφράζει τη «θέλησή» της να διατηρήσει, με περισσότερο ή λιγότερο εμφαντικό τρόπο, την ταυτότητά της. Αυτό απελευθερώνει στο εσωτερικό της ομάδας δυνάμεις που ενδέχεται να είναι αποκλίνουσες, χωρίς φυσικά να φθάνει μέχρι του σημείου να απειλήσει με διάσπαση την ομάδα· και εδώ ακριβώς υπεισέρχεται η μέγιστη λειτουργία του αρχηγού: ο προορισμός του ως ειρηνοποιού, ως «απορροφητή» των διαφορών. Βλέπουμε επομένως την κοινωνική δομή της ομάδας και τη δομή της εξουσίας της να αλληλοθεμελιώνονται, να αλληλοπροσδιορίζονται, να αλληλοσυμπληρώνονται και την καθεμία να βρίσκει στην άλλη το νόημα της αναγκαιότητας και της δικαιολόγησής της: επειδή υπάρχει ένας κεντρικός θεσμός, ένας πρωταρχικός leader που εκφράζει την πραγματική ύπαρξη –τη βιωμένη ως ενοποίηση– της κοινότητας, αυτή μπορεί να επιτρέψει, κατά κάποιον τρόπο, στον εαυτό της μια ορισμένη ποσότητα κεντρόφυγης δύναμης, η οποία λαμβάνει υπόσταση στην τάση κάθε ομάδας να διαφυλάξει την προσωπικότητά της· και τανάπαλιν, εκείνο

που νομιμοποιεί την ενωτική δραστηριότητα της κεντρικής αρχηγίας είναι το πλήθος αυτών των αποκλινουσών τάσεων. Η ισορροπία, που πάντα τίθεται προς επίτευξη, όσον αφορά τη διφυΐα της περιφέρειας και του κέντρου, δεν είναι δυνατόν να εκληφθεί ως απλή ομοιογένεια του όλου στην οποία θα ταίριαζε περισσότερο μια γεωμετρική σύνθεση των μερών, παρά η εμμενής στον πολιτισμό κοινωνική επινοητικότητα. Στο επίπεδο της εθνογραφικής έρευνας, αυτό θα μεταφραζόταν στην απόπειρα να αναλυθεί η δομή των σχέσεων ανάμεσα στις διάφορες υποομάδες και ανάμεσα στις υποομάδες και την αρχηγία, με όλες τις λιγότερο ή περισσότερες εμφανείς πλεκτάνες, εντάσεις και αντιστάσεις, όλες τις λιγότερο ή περισσότερες σταθερές συμφωνίες που συνεπάγεται η συγκεκριμένη εξέλιξη μιας κοινωνίας.

Έτσι αποκαλύπτεται η λανθάνουσα και κάπως λαθραία παρουσία της *αμφισβήτησης* και του απώτατου ορίζοντά της: της ανοιχτής σύγκρουσης· παρουσία η οποία δεν τοποθετείται έξω από την οντότητα της ομάδας, αλλά αντίθετα αποτελεί διάσταση της συλλογικής ζωής δημιουργημένη από την ίδια την κοινωνική διάρθρωση. Ίδού τι μας απομακρύνει από την ωραία απλότητα των αρχαϊκών κοινωνιών· η προσεκτική και παρατεταμένη παρατήρηση των πρωτόγονων κοινωνιών θα μας έδειχνε ότι η εις βάθος εποπτεία τους είναι εξίσου δυσπρόσιτη με εκείνη των δικών μας, και μια μελέτη όπως αυτή που διεξήγαγε ο Buell Quain για τους Τρουμάι του Άνω Ξινγκού συμβάλλει στη διάψευση αυτής της εθνοκεντρικής προκατάληψης¹⁵. Οι πρωτόγονες κοινωνίες, όπως ακριβώς και οι δυτικές, ξέρουν θαυμάσια να χειρίζονται τη δυνατότητα της διαφοράς μέσα στην ταυτότητα, της ετερότητας μέσα στην ομοιογένεια· και σ' αυτή την απόρριψη της μηχανιστικής οπτικής μπορούμε να αναγνωρίσουμε το σημείο της δημιουργικότητάς τους.

Αυτή λοιπόν φαίνεται να είναι η πιστότερη ίσως στην πραγματικότητα φυσιογνωμία των ινδιάνικων κοινωνιών των

15. Βλ. R. Murphy, B. Quain, *The Trumai Indians of Central Brazil*, Νέα Υόρκη, J.-J. Augustin, 1955.

εγκατεσπαρμένων σε όλη την αχανή λεκάνη του Αμαζονίου: πρόκειται για εξωγαμικούς δήμους, που συγκροτούνται από μερικές εκτεταμένες οικογένειες συνδεδεμένες με πατρογραμμική ή μητρογραμμική καταγωγή. Και ναι μεν υπάρχουν και λειτουργούν ως γνήσιες ενότητες, αλλά ωστόσο επιτρέπουν ένα κάποιο «παιχνίδι» στα συστατικά τους στοιχεία. Η εθνογραφική παράδοση, από την άλλη, έδωσε μεγάλη έμφαση στην αυτονομία αυτών των κοινοτήτων, στην πολιτική τους ανεξαρτησία, στις χωριστικές τάσεις των ινδιάνικων πολιτισμών. Αν όντως έτσι ήταν τα πράγματα, θα δρισκόμασταν αντιμέτωποι με μικρές κοινωνίες οι οποίες θα ζούσαν σαν μέσα σε κλειστό δάξο, περισσότερο ή λιγότερο εχθρικές η μια προς την άλλη, και οι αμοιβαίες σχέσεις των οποίων θα εγγράφονταν κυρίως μέσα στο πλαίσιο ενός πολύ ανεπτυγμένου πολεμικού προτύπου. Αυτή η θεώρηση των «εξωτερικών τους σχέσεων», αν μπορούμε να τις χαρακτηρίσουμε έτσι, δρίσκεται σε στενή συνάρτηση με την εικόνα της φύσης τους που περιγράψαμε προηγουμένως. Και καθώς η διερεύνηση αυτής της φύσης μας οδήγησε σε αισθητά διαφορετικά συμπεράσματα, επιβάλλεται μια ανάλυση της «συνύπαρξής» τους: σ' αυτό θα πρέπει να επιδοθούμε τώρα.

Οφείλουμε να κάνουμε αμέσως μια διαπίστωση: η πολύ μεγάλη πλειοψηφία των εν λόγω πληθυσμών ασκεί την τοπική εξωγαμία.

Είναι αναμφισβήτητα δύσκολο να θεμελιώσουμε αυστηρά, πάνω δηλαδή σε εξακριβωμένα στοιχεία, την καθολικότητα αυτού του θεσμού. Διότι, εάν συχνά γνωρίζουμε πολύ καλά την τεχνολογία και ακόμη ακόμη τη μυθολογία πολλών νοτιοαμερικανικών φυλών, δυστυχώς δεν συμβαίνει το ίδιο και με την κοινωνιολογία τους. Παρ' όλα αυτά, όσο σκόρπιες και ενίοτε αντιφατικές κι αν είναι οι χρησιμοποιήσιμες πληροφορίες, ορισμένα δεδομένα επιτρέπουν, αν όχι μια απόλυτη βεβαιότητα ως προς τον σχεδόν καθολικό χαρακτήρα της τοπικής εξωγαμίας, οπωσδήποτε πάντως μια εξαιρετικά μεγάλη πιθανολόγησή της. Γενικά μιλώντας, ο αριθμός των πληθυσμών για τους οποίους διαθέτουμε αξιόπιστες πληροφορίες είναι πολύ μικρός σε σχέση με τον συνολικό αριθμό των

απογραμμένων εθνοτήτων. Η επεξεργασία του υλικού που είναι συγκεντρωμένο στο *Handbook* (τόμος III) ή στο *Outline of South-American Cultures* του Μέρντοκ μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε κατά προσέγγιση τον αριθμό των εθνών (άνισου μεγέθους άλλωστε), τα οποία ανήκουν στην περιοχή του Τροπικού Δάσους, σε εκατόν τριάντα. Μόνο όμως για τριάντα δύο φυλές, δηλαδή για το ένα τέταρτο περίπου του συνόλου, δίνονται ακριβή στοιχεία που να αφορούν το καθεστώς του γάμου. Και από αυτές τις τριάντα δύο φυλές, είκοσι έξι εμφανίζονται να ασκούν την τοπική εξωγαμία, ενώ οι υπόλοιπες έξι σχηματίζονται από ενδογαμικές κοινότητες. Άρα αυτό σημαίνει ότι η τοπική εξωγαμία παρουσιάζεται στα τρία τέταρτα των φυλών για τις οποίες διαθέτουμε συγκεκριμένα δεδομένα. Υπολείπεται λοιπόν μια εκατοντάδα φυλών που αγνοούμε τους γαμικούς κανόνες τους, από αυτή τη σκοπιά τουλάχιστον. Μπορούμε όμως να υποθέσουμε ότι η αναλογία εξωγαμικών και ενδογαμικών φυλών, έτσι όπως επικρατεί στις γνωστές φυλές, διατηρείται σχεδόν πανομοιότυπη και στις άγνωστες· αυτό μας οδηγεί να δεχθούμε, όχι ως δεδαιόγητα (οριστικά πλέον ανεπίτευκτη, αφού ένα μεγάλο μέρος των ινδιάνικων φυλών έχει ήδη εξαφανιστεί), αλλά ως υπόθεση μερικά επαληθευμένα, την ιδέα ότι τουλάχιστον τα τρία τέταρτα των πληθυσμών του Δάσους ασκούσαν την τοπική εξωγαμία. Πρέπει ακόμη να σημειώσουμε ότι μερικά από τα έθνη που έχουν χαρακτηριστεί ενδογαμικά (οι Σιριόνο, λόγω χάρη, οι Μπακαίρι, οι Ταπιραπέ) είναι ομάδες ισχνές αριθμητικά ή απομονωμένες μέσα σε πολιτισμικά διαφορετικούς πληθυσμούς. Τέλος, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι οι φυλές, όπου έχει διαπιστωθεί η τοπική εξωγαμία, ανήκουν στις κύριες γλωσσολογικές οικογένειες του Δάσους (Αραουάκ, Καραϊβική, Τουπί, Τσίμπτσα, Πανό, Πέμπα κ.λπ.) και ότι όχι μόνο δεν είναι εντοπισμένες, αλλά αντίθετα είναι διεσπαρμένες σε όλα τα σημεία της περιοχής: από το ανατολικό Περού (φυλές Αμαχουάκα και Γιάγκουα) ως τη βραζιλιάνικη Ανατολή (φυλές Τουπί) και από τα Γουιάνας (φυλές Γιεκούα) ως τη Βολιβία (φυλές Τακάνα).

Εάν η τρόπον τινά στατιστική εξέταση των φυλών του

Τροπικού Δάσους καθιστά αληθοφανή την ευρεία έκταση της τοπικής εξωγαμίας, σ' έναν μεγάλο αριθμό περιπτώσεων συμβαίνει κάτι περισσότερο: η τοπική εξωγαμία εμφανίζεται κατ' ανάγκη, λόγω της φύσεως της κοινότητας. Πράγματι, όταν μία μόνο *μαλόκα* στεγάζει το σύνολο της ομάδας, τα μέλη που τη συνθέτουν αλληλοαναγνωρίζονται ως πραγματικοί μεν ομόαιμοι συγγενείς εφ' όσον η ομάδα συγκροτείται από μία ή δύο εκτεταμένες οικογένειες, και ως εικονικοί ή ταξινομικοί ομόαιμοι συγγενείς εφ' όσον η ομάδα είναι μεγαλύτερη. Σε όλες τις περιπτώσεις, οι άνθρωποι που ζουν μαζί στην ίδια *μαλόκα* συγγενεύουν πολύ στενά μεταξύ τους, και επομένως μπορούμε να αναμένουμε μια απαγόρευση του γάμου στο εσωτερικό της ομάδας, την υποχρέωση δηλαδή της τοπικής εξωγαμίας. Η παρουσία της δεν οφείλεται μόνο σε μία από τις λειτουργίες της η οποία είναι, όπως θα δούμε παρακάτω, να παρέχει πολιτικά πλεονεκτήματα· οφείλεται προπάντων στη φύση των κοινοτήτων που την ασκούν· και το κύριο χαρακτηριστικό των κοινοτήτων αυτών είναι ότι ομαδοποιούν μόνο συγγενείς οι οποίοι στην πράξη εξομοιώνονται με *siblings*, πράγμα που αποκλείει τον γάμο του Εγώ μέσα στην ομάδα του. Κοντολογίς, η κοινότητα διαμονής σε ένα μεγάλο σπίτι και η πολιτισμικά αναγνωρισμένη υπαγωγή στο ίδιο σύνολο συγγενών καθιστούν τις ομάδες του Τροπικού Δάσους κοινωνιολογικές μονάδες, ανάμεσα στις οποίες διενεργούνται οι ανταλλαγές και συνάπτονται οι συμμαχίες: η εξωγαμία, η προϋπόθεσή τους και ταυτόχρονα το μέσο για την επίτευξή τους, παίζει βασικό ρόλο στη διάρθρωση αυτών των μονάδων και στη διατήρησή τους ως τέτοιων. Και στην ουσία ο τοπικός χαρακτήρας της εξωγαμίας είναι απλώς συγκυριακός, εφ' όσον είναι συνέπεια της γεωγραφικής απόστασης των διαφόρων κοινοτήτων· όταν οι κοινότητες πλησιάζουν και ζουν η μια δίπλα στην άλλη μέχρι του σημείου να σχηματίσουν χωριό, όπως στους πληθυσμούς Τουπί, η εξωγαμία, ενώ παύει να είναι τοπική, δεν εξαφανίζεται: μετατρέπεται σε εξωγαμία ομάδων κοινής γραμμικής καταγωγής.

Ευθύς εξαρχής λοιπόν καθιερώνεται ένα άνοιγμα προς τα έξω, προς τις άλλες κοινότητες, άνοιγμα το οποίο διακνυ-

δεύει στο εξής την πολυδιαβεδαιωμένη αρχή της απόλυτης αυτονομίας της κάθε μονάδας. Διότι θα μας εξέπλησσε, αν ομάδες ενταγμένες σε μια διαδικασία ανταλλαγής γυναικών (όταν η κατοικία είναι πατροτοπική) ή γαμπρών (όταν είναι μητροτοπική), δηλαδή σε μια θετική σχέση ζωτική για την ύπαρξη της κάθε ομάδας ως τέτοιας, αμφισβητούσαν την ίδια στιγμή τη θετικότητα αυτού του δεσμού με την εκδήλωση –η οποία υποψιαζόμαστε ότι έχει υπερεκτιμηθεί– μιας ριζικής ανεξαρτησίας, αρνητικά προσδιορισμένης εφ' όσον συνεπάγεται μια αμοιβαία εχθρότητα που σύντομα θα εξελισσόταν σε πόλεμο. Φυσικά, δεν τίθεται θέμα να αρνηθούμε ότι αυτές οι κοινότητες παρουσιάζουν πλήρη αυτονομία σε ορισμένους βασικούς τομείς: οικονομική και τελετουργική ζωή, εσωτερική πολιτική οργάνωση. Αλλά εκτός από το ότι δεν μπορεί κανείς να επεκτείνει σε όλες τις εκφάνσεις της συλλογικής ζωής μια αυτονομία η οποία, να μεν αφορά σημαντικά επίπεδα, παραμένει όμως μερική, η καθολικότητα της τοπικής εξωγαμίας καθιστά αδύνατη μια ολική ανεξαρτησία της κάθε κοινότητας. Η ανταλλαγή γυναικών από *μαλόκα* σε *μαλόκα*, ιδρύοντας στενούς συγγενικούς δεσμούς ανάμεσα σε εκτεταμένες οικογένειες και δήμους, θεσμίζει ταυτόχρονα και πολιτικές σχέσεις, περισσότερο ή λιγότερο ρητές και κωδικοποιημένες οπωσδήποτε, οι οποίες πάντως εμποδίζουν ομάδες γειτονικές και εξ επιγαμίας συγγενεύουσες να θεωρήσουν η μια την άλλη εντελώς ξένη, και μάλιστα αποδεδειγμένα εχθρική. Ο γάμος συνεπώς, όντας συμμαχία οικογενειών και ακόμη παραπέρα δήμων, συμβάλλει ώστε να ενσωματωθούν οι κοινότητες σε ένα σύνολο, πολύ διάχυτο και ρευστό ασφαλώς, αλλά που χαρακτηρίζεται από ένα σιωπηρό σύστημα αμοιβαίων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, από μια αλληλεγγύη η οποία φανερώνεται ευκαιριακά σε δύσκολες περιστάσεις, από τη σιγουριά της κάθε κοινότητας ότι περιβάλλεται, σε περίπτωση σιτοδείας ή ένοπλης επίθεσης, λόγου χάρη, όχι από εχθρικούς ξένους, αλλά από συμμάχους και συγγενείς. Διότι η διεύρυνση του πολιτικού ορίζοντα πέραν της μιας απλής κοινότητας δεν εξαρτάται μόνο από την ενδεχόμενη παρουσία φίλων ομάδων στα γύρω μέρη: παραπέμπει στην επιτακτική ανάγκη, όπου

δρίσκεται κάθε μόνιμα εγκατεστημένη μονάδα, να κατοχυρώνει την ασφάλειά της, συνάπτοντας συμμαχίες.

Ένας άλλος παράγοντας ευνοεί τη συγκρότηση τέτοιων πολυκοινοτικών συνόλων. Πράγματι, η τοπική εξωγαμία διενεργεί ανάμεσα στους πιθανούς συζύγους μια τέτοια ταξινόμηση, ώστε οι μόνοι προσιτοί σεξουαλικοί σύντροφοι να ανήκουν σε μονάδες διαφορετικές από εκείνη του Εγώ. Το ίδιο όμως αυτό σύνολο συντρόφων περιορίζεται με τη σειρά του, εφ' όσον μόνο μια μειοψηφία ανάμεσά τους εμπίπτει στην κατηγορία των προτιμώμενων συζύγων: στην πραγματικότητα, ο κανόνας του γάμου των πλαγιοξαδέλφων φαίνεται να επικαλύπτει τον κανόνα της τοπικής εξωγαμίας. Έτσι ώστε, τελικά, η πιθανή ή επιθυμητή σύζυγος του αρσενικού Εγώ δεν είναι μόνο μια γυναίκα που διαμένει σε μια άλλη μαλόκα, αλλά επιπλέον η κόρη του αδελφού της μητέρας του ή της αδελφής του πατέρα του. Άρα λοιπόν, η ανταλλαγή γυναικών δεν εγκαθιδρύεται ανάμεσα σε μονάδες «αδιάφορες» αρχικά η μία προς την άλλη, αλλά αντίθετα ανάμεσα σε ομάδες πιασμένες σε ένα δίκτυο στενών δεσμών συγγενείας, έστω και αν η συγγένεια αυτή είναι, όπως πολύ πιθανόν συμβαίνει, ταξινομική μάλλον παρά πραγματική. Οι ήδη παγιωμένες συγγενικές σχέσεις και η τοπική εξωγαμία προσθέτουν επομένως τις επενέργειές τους προκειμένου να αποσπάσουν κάθε μονάδα από τη μοναδικότητά της, επεξεργαζόμενες ένα σύστημα το οποίο υπερβαίνει καθένα από τα επιμέρους στοιχεία του. Μπορούμε ωστόσο να διερωτηθούμε ποια βαθύτερη πρόθεση τροφοδοτεί την πρακτική της τοπικής εξωγαμίας: εάν πρόκειται απλώς για επικύρωση της απαγόρευσης της αιμομιξίας μέσα από την παρεμπόδιση του γάμου ανάμεσα σε συγκατοίκους, δηλαδή ανάμεσα σε συγγενείς, το μέσο μπορεί να μοιάζει δυσανάλογο προς τον σκοπό. Διότι, εφ' όσον κάθε μαλόκα στεγάζει κατά μέσον όρο το λιγότερο εκατό άτομα, όλα θεωρητικά συγγενή μεταξύ τους, ο αμφιπλευρικός χαρακτήρας της καταγωγής απαγορεύει στις γενεαλογικές συνδέσεις να παρουσιάζουν την ακρίβεια και την έκταση, οι οποίες και μόνο θα επέτρεπαν την ακριβή εκτίμηση των βαθμών συγγένειας, και τις οποίες τους παρέχει αποκλειστικά η μονογραμ-

μική καταγωγή. Έτσι, ένας άνδρας μιας εκτεταμένης οικογένειας Α θα μπορούσε να νυμφευθεί μια γυναίκα που θα έμενε στην ίδια *μπαλόχα* αλλά θα ανήκε σε μια εκτεταμένη οικογένεια Β, χωρίς τυπικά να διακινδυνεύει με αυτό τη μέγιστη παράβαση, μια και η απόδειξη της ύπαρξης ενός μη εικονικού συγγενικού δεσμού ανάμεσα στον άνδρα Α και τη γυναίκα Β θα μπορούσε κάλλιστα να είναι αδύνατη. Η λειτουργία της τοπικής εξωγαμίας επομένως δεν είναι αρνητική· διασφαλίζει βέβαια την απαγόρευση της αιμομιξίας αλλά θετικά: υποχρεώνει να συναφθεί ο γάμος έξω από την κοινότητα καταγωγής. Ή, με άλλα λόγια, η τοπική εξωγαμία βρίσκει το νόημά της στη λειτουργία της: *αποτελεί το μέσο της πολιτικής συμμαχίας*.

Είναι τέλος δυνατό να υπολογίσουμε πόσες κοινότητες μπορεί να συνθέτουν ένα τέτοιο δίκτυο συμμαχιών; Η σχεδόν πλήρης απουσία τεκμηρίωσης σ' αυτό το θέμα φαίνεται να απαγορεύει κάθε απόπειρα απάντησης, έστω και κατά προσέγγιση. Παρ' όλα αυτά, ορισμένα δεδομένα θα μας επιτρέψουν ίσως να φτάσουμε σε έναν αληθοφανή αριθμό, ή μάλλον να τον εντοπίσουμε ανάμεσα σε ένα ελάχιστο και ένα μέγιστο. Εάν πράγματι η τοπική εξωγαμία εγκαθιδρυόταν μονίμως μόνο μεταξύ δύο κοινοτήτων, τότε θα είχαμε να κάνουμε με ένα γνήσιο σύστημα συμπληρωματικών εξωγαμικών ημιφυλίων. Αλλά, καθώς αυτός ο τύπος κοινωνικής οργάνωσης, καθολικός σχεδόν στις φυλές Γέ, δεν πραγματώθηκε παρά πολύ σπάνια από τους πληθυσμούς του Τροπικού Δάσους, με εξαίρεση τους Μουντουρουκού ή τους Τουκάνο, λόγου χάρη, είναι πολύ πιθανό οι γαμικές ανταλλαγές να διενεργούνται ανάμεσα σε τρεις κοινότητες τουλάχιστον. Φαίνεται λοιπόν ότι μπορούμε να θεωρήσουμε αυτό τον αριθμό ως ελάχιστο. Εάν αφ' ετέρου δεχθούμε την ιδέα ότι τα ειδικά κοινωνιολογικά –και αναμφίβολα επίσης οικολογικά– πρότυπα των πολιτισμών του Τροπικού Δάσους έφτασαν στην καλύτερη πραγμάτωσή τους προπάντων με ορισμένους πληθυσμούς προερχόμενους από την ομάδα Τουπί, τότε μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε ότι οι πληθυσμοί αυτοί εκπλήρωσαν τη μέγιστη πολιτική επέκταση που αναζητούμε. Είναι εξάλλου γνωστό

ότι τα χωριά Τουπινάμπα ή Γκουαρανί συγκροτούνταν από τέσσερα έως οκτώ μεγάλα συλλογικά σπίτια. Στην προκειμένη περίπτωση πρόκειται για αυθεντικά χωριά, για σύνολα δηλαδή συγκεντρωμένα σε ένα περιορισμένο έδαφος, την ώρα που οι υπόλοιποι πληθυσμοί της περιοχής ζουν σε κοινότητες καμιά φορά πολύ απομακρυσμένες η μια από την άλλη. Μπορούμε να θεωρήσουμε τη μικρότερη ή μεγαλύτερη εγγύτητα των *μαλόκα* ως ένδειξη μιας διαφοράς στο επίπεδο της κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης.

Φαίνεται επομένως δυνατό να προσδιορίσουμε τον πλέον αξιοσημείωτο τύπο κοινωνικής οργάνωσης αυτής της περιοχής. Σύμφωνα με τη φύση των μονάδων, όπως διερευνήθηκε παραπάνω, θα ονομάσουμε τις *μεγα-μονάδες* των τριών έως οκτώ τοπικών κοινοτήτων *πολύδημες δομές*, την καλύτερη απεικόνιση των οποίων έδωσαν οι Τουπί. Στη θέση λοιπόν του παραδοσιακού, «κηλιδογραφικού», θα λέγαμε, πίνακα μιας μυριάδας ομάδων που φοβούνται και εχθρεύονται συνάμα η μία την άλλη, βλέπουμε το βραδύ έργο ενοποιητικών δυνάμεων να ανασκευάζει τον ψευδο-ατομισμό αυτών των πολιτισμών, συναθροίζοντάς τους σε σύνολα ποικίλου μεγέθους μεν, που πάντως διαλύουν την υπερβολικά εύκολη εικόνα κοινωνιών των οποίων ο εγωκεντρισμός και η επιθετικότητα θα πιστοποιούσαν τον παιδισμό τους.

Μέχρι τώρα οι πολιτισμοί αυτοί εξετάστηκαν μόνο από τη σκοπιά της *δομής* τους, σύμφωνα δηλαδή με ένα σχήμα που δεν απαιτεί καμιά αναφορά σε μια πιθανή διαχρονική διάσταση. Εν τούτοις, μελετώντας τη φύση των κοινοτήτων, φάνηκε ότι μπορεί δέβαια οι κοινότητες αυτές να μην είναι ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, δηλαδή αυστηρά μονογραμμικές οργανώσεις, αλλά εξωγαμικοί δήμοι, ωστόσο πολλοί παράγοντες μπορούν να ευνοήσουν τον προοδευτικό μετασχηματισμό των αμφιπλευρικών δήμων σε μονογραμμικές ομάδες καταγωγής. Οι παράγοντες αυτοί είναι δύο ειδών: οι πρώτοι είναι σύμφυτοι στην ίδια τη δομή του δήμου, οι άλλοι δρουν στο επίπεδο των πολιτικών σχέσεων ανάμεσα στους δήμους. Όλοι όμως συμβάλλουν, ώστε να εγκατασταθεί στους συγκεκριμένους πρωτόγονους πληθυσμούς όχι φυσικά μια ι-

στορία με την κυριολεκτική έννοια του όρου, αλλά μάλλον μια *δυναμική*, η κίνηση της οποίας εναρμονίζεται με τους εξαιρετικά αργούς ρυθμούς της ζωής αυτών των κοινωνιών.

Όπως είδαμε προηγουμένως, η συνοίκηση δημιουργεί μεταξύ των κατοίκων μιας ίδιας *μαλόκα* τον προνομιακό δεσμό που τους θέτει ως συγγενείς. Ο προσδιορισμός της μεταγαμικής κατοικίας ως πατροτοπικής ή μητροτοπικής, αφ' ετέρου, επιφέρει μια ισχυρή ενδυνάμωση των σχέσεων στοργής και αλληλεγγύης ανάμεσα σε συγγενείς κατά πατρογραμμική ή μητρογραμμική καταγωγή. Σε περίπτωση πατροτοπικής κατοικίας, λόγου χάρη, το Εγώ, γεννημένο στο ίδιο σπίτι με τον πατέρα του και τον πατρικό του πάππο, θα περάσει κι αυτό τη ζωή του περιστοιχισμένο από τους πατρογραμμικούς του συγγενείς, δηλαδή από τους αδελφούς του πάππου του και τους αρσενικούς τους απογόνους. Το σταθερό δομικό στοιχείο, το οποίο παρέχει τον σκελετό του δήμου και γύρω από το οποίο οργανώνεται η συλλογική ζωή, συντίθεται από μια πατρογραμμική ομάδα συγγενών και μόνο από αυτήν, εφ' όσον οι μητρογραμμικοί συγγενείς του Εγώ θα παραμείνουν για εκείνο αν όχι παντελώς άγνωστοι, οπωσδήποτε όμως πολύ πιο μακρινοί. Πράγματι, η μητέρα του αρσενικού Εγώ προέρχεται από μια κοινότητα η οποία, ακόμη και αν συνδέεται με την κοινότητα του πατέρα με συγγενικές σχέσεις, θα παραμείνει ωστόσο για το Εγώ μια μάλλον ξένη ομάδα που τη συναντά μόνο σε σπάνιες περιπτώσεις. Ο σύνδεσμος μεταξύ του Εγώ και των μητροπλευρικών του συγγενών θα εξαρτηθεί εν πολλοίς από την απόσταση που χωρίζει τα σπίτια των γονέων του. Εάν μεσολαβούν πολλές μέρες ή έστω και πολλές ώρες πορείας ανάμεσά τους, η επαφή με τη συγγενική ομάδα της μητέρας δεν θα είναι παρά περιοδική. Κι επειδή τις περισσότερες φορές οι *μαλόκα* είναι κτισμένες σε μεγάλη απόσταση η μία από την άλλη, το Εγώ θα αισθανθεί ότι ανήκει σχεδόν αποκλειστικά στην ομάδα των πατροπλευρικών του συγγενών.

Επιπλέον, αυτοί οι δήμοι εμφανίζουν και έναν σημαντικό προσδιοριστικό παράγοντα της ομάδας κοινής γραμμικής καταγωγής: τη συνέχεια. Διότι αντίθετα με ό,τι έγραφε ο

Κίρχοφ¹⁶, η κοινότητα –μια εκτεταμένη οικογένεια κατ' εκείνον– δεν διαλύεται με τον θάνατο του αρχηγού της, για τον απλό λόγο ότι η αρχηγία είναι σχεδόν πάντα κληρονομική, όπως –περιέργως– το επισημαίνει ο ίδιος ο Κίρχοφ. Η κληρονομικότητα του πολιτικού αξιώματος αποτελεί επαρκή ένδειξη της αντοχής της κοινωνικής δομής στον χρόνο. Στην πραγματικότητα, αυτό που μερικές φορές συμβαίνει όταν πεθάνει ο αρχηγός, για παράδειγμα στους Ουιτότο, δεν είναι ο διασκορπισμός της ομάδας, αλλά η εγκατάλειψη του σπιτιού του οποίου «ιδιοκτήτης» είναι ο αρχηγός και η κατασκευή μιας *μαλόκα* πολύ κοντά στην πρώτη. Η μεταβίβαση του αξιώματος του leader από πατέρα σε γιο, η διατήρησή του δηλαδή μέσα στην πατρογραμμική ομάδα συγγενών που συνιστά την καρδιά της κοινωνικής δομής, μεταφράζει ακριδώς τη θέληση της ομάδας να διατηρήσει τη χωροχρονική της ενότητα. Οι Τουρινάμπα οδηγούσαν στα άκρα τον σεβασμό τους για την πατρογραμμικότητα, αφού ένα παιδί γεννημένο από μητέρα που ανήκε στην ομάδα αλλά από πατέρα ξένο –συνήα αιχμάλωτο πολέμου– γρήγορα καταβροχθιζόταν, ενώ τα παιδιά ενός άνδρα της ομάδας προσαρτώνταν στη συγγενική ομάδα του πατέρα τους. Αυτοί οι ποικίλοι παράγοντες, οι οποίοι δρουν στο επίπεδο της εσωτερικής οργάνωσης του δήμου, αποκαλύπτουν μια σαφή τάση να δοθεί έμφαση στη μία από τις δύο ομάδες συγγενών και να εξασφαλισθεί η συνέχειά της· ο δήμος προσανατολίζεται προς την ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής και ο κινητήριος μοχλός, θα λέγαμε, αυτής της δυναμικής είναι η αντίφαση ανάμεσα στο αμφιπλευρικό σύστημα καταγωγής και τη μονοτοπική κατοικία, ανάμεσα δηλαδή στην αμφιπλευρική νομιμότητα και τη μονογραμμική πραγματικότητα.

Ξέρουμε ότι η μονοτοπικότητα της διαμονής δεν οδηγεί αναγκαστικά στη μονογραμμικότητα της καταγωγής, έστω και αν είναι απαραίτητος όρος της, όπως απέδειξε ο Μέρντοκ διαφωνώντας στο σημείο αυτό με τον Λόουι. Μπορούμε να

16. Βλ. σημ. 10.

μλήσουμε για γνήσιες ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής μόνο όταν η προσάρτηση σε ένα σύνολο συγγενών είναι ανεξάρτητη από τον τόπο διαμονής. Οι πατροτοπικοί δήμοι του Τροπικού Δάσους θα ήταν ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, εάν οι γυναίκες εξακολουθούσαν να ανήκουν στην ομάδα προέλευσής τους, ακόμη και μετά την αναχώρησή τους λόγω του γάμου. Βλέπουμε όμως ότι η απόσταση μεταξύ των μεγάλων σπιτιών, που δίνει στην αναχώρηση μιας γυναίκας έναν σχεδόν οριστικό χαρακτήρα, εμποδίζει αυτή την τάση για οργάνωση σε ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής να εμπεδωθεί, αφού για μια γυναίκα ο γάμος είναι σαν εξαφάνιση. Μπορούμε επομένως να πούμε ότι σε όλες τις ζώνες του Τροπικού Δάσους, όπου οι πολυδημικές δομές είναι ρευστές λόγω της διασποράς των *μαλόκα*, η τάση προς ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί. Δεν συμβαίνει το ίδιο εκεί όπου αυτός ο τύπος δομής είναι πιο ξεκάθαρος, πιο απτός, πιο αποκρυσταλλωμένος: στα μεγάλα χωριά Γκουαρανί ή Τουπινάμπα. Η χωρική γειτνίαση των σπιτιών καταργεί την κίνηση των προσώπων: το μόνο που κάνει ο νεαρός άνδρας, στη διάρκεια των οφειλόμενων στον πεθερό ετών «υπηρεσίας», ή η κοπέλα, όταν ο γάμος έχει οριστικοποιηθεί, είναι να αλλάξουν *μαλόκα*. Έτσι κάθε άτομο παραμένει μόνιμα κάτω από το βλέμμα της οικογένειάς του και σε καθημερινή επαφή με τη συγγενική ομάδα της προέλευσής του. Συνεπώς, στους πληθυσμούς αυτούς τίποτε δεν αντίκειται στη μετατροπή των δήμων σε ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής. Πόσο μάλλον όταν και άλλες δυνάμεις συνδράμουν προς ενίσχυση μιας τέτοιας κατεύθυνσης. Διότι εάν οι Τουπί πραγματοποιώσαν με σφρίγους πρότυπα που απλώς σχιαγραφήθηκαν από άλλους πληθυσμούς του Δάσους, δηλαδή μια προωθημένη ενσωμάτωση των κοινωνικοπολιτικών μονάδων σε ένα δομημένο σύνολο, αυτό συνέβη επειδή υπήρχαν κεντρομόλα ρεύματα, την παρουσία των οποίων μαρτυρεί η συμπτκνωμένη δομή του χωριού. Αλλά, δεν θα πρέπει τότε να αναρωτηθούμε τι απογίνονται οι μονάδες στους κόλπους αυτής της νέας οργάνωσης; Δύο κοινωνιολογικές δυνατότητες προσφέρονται εδώ: είτε η τάση προς ενοποίηση και ενσωμά-

τωση μεταφράζεται με την προοδευτική διάλυση των στοιχειωδών μονάδων – ή τουλάχιστον με μια σημαντική μείωση των δομικών τους λειτουργιών– και με τη συνακόλουθη εμφάνιση μιας απαρχής κοινωνικής στρωμάτωσης, που μπορεί να οξυνθεί περισσότερο ή λιγότερο γρήγορα· είτε οι μονάδες διατηρούνται και ενισχύονται.

Η πρώτη δυνατότητα πραγματοποιήθηκε από τους πληθυσμούς του βορειοδυτικού τμήματος της Νοτίου Αμερικής (Τσίμπτα και Αραουάκ των Νησιών, λόγου χάρη), που συνενώνονται υπό την κατηγορία της πολιτισμικής περιοχής της ευρύτερης Καραϊβικής¹⁷. Οι περιοχές αυτές, και ιδιαίτερα η Κολομβία και η Βόρειος Βενεζουέλα, είδαν να αναπτύσσεται σεβαστός αριθμός μικρών «κρατών», φεουδαρχίες περιορισμένες συχνά σε μια πόλη ή σε μια κοιλάδα. Στα κράτη αυτά, αριστοκρατίες που είχαν τον έλεγχο της θρησκευτικής και στρατιωτικής εξουσίας δυνάστευαν μια μάζα «πληβείων» και μια πολυπληθή τάξη σκλάβων, αποκτημένων από πολέμους εναντίον γειτονικών πληθυσμών. Η δεύτερη δυνατότητα φαίνεται να είχε υιοθετηθεί από τους Τουπί, μια και δεν υπήρχε κοινωνική στρωμάτωση στις φυλές τους. Και είναι γεγονός ότι δεν μπορούμε να εξομοιώσουμε τους αιχμαλώτους πολέμου των Τουπινάμπα με μια κοινωνική τάξη σκλάβων, που την εργασιακή τους δύναμη θα την είχαν ιδιοποιηθεί οι αφέντες-νικητές. Οι πρώτοι χρονικογράφοι της Βραζιλίας, ο Thevet¹⁸, ο Léry¹⁹ ή ο Staden²⁰, διηγούνται ότι η κατοχή ενός ή περισσότερων αιχμαλώτων πολέμου απέφερε ένα τέτοιο κοινωνικό γόητρο στους Τουπινάμπα πολεμιστές ώστε, σε περίπτωση σιτοδείας, προτιμούσαν να στερηθούν οι ίδιοι την τροφή, παρά να υποβάλουν σε νηστεία τους αιχμαλώτους τους. Άλλωστε οι αιχμάλωτοι αφομοιώνονταν πολύ γρήγορα

17. Βλ. HSAI, τόμ. IV και V.

18. A. Thevet, *Le Brésil et les Brésiliens*, Παρίσι, P.U.F. 1953, σελ. 93

19. Jean de Léry, *Journal de bord... en la terre de Brésil, 1557*, Παρίσι, éd. de Paris, 1952.

20. Hans Staden, *Véritable histoire et description d' un pays... situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique*, Παρίσι, A. Bertrand, 1837.

στην κοινότητα του κυρίου τους κι εκείνος δεν δίσταζε να δώσει σε γάμο την αδερφή του ή την κόρη του σ' αυτές τις ζωντανές μαρτυρίες της δόξας του. Και η ενσωμάτωση αποδεικνυόταν πλήρης όταν, συχνά μετά από μια αρκετά μακρόχρονη περίοδο, η θανάτωση του αιχμαλώτου τον μετέτρεπε σε τελετουργική τροφή των κυρίων του.

Οι κοινωνίες Τουπί λοιπόν δεν ήταν στρωματωμένες· συνεπώς, οι διαχωρισμοί και οι γραμμές ισχύος γύρω από τις οποίες οικοδομούνταν δεν διέφεραν από της υπόλοιπης περιοχής: φύλο, ηλικία, συγγένεια κ.λπ.· και διαπιστώνουμε ότι η σύσφιγξη και η συστολή του γενικού προτύπου πολυκοινοτικής κοινωνικής οργάνωσης –που τη χωρική του έκφραση αποτελεί το χωριό– δεν ενήργησαν ως ενοποιητική αρχή, η οποία θα έθετε σε αμφισβήτηση την «προσωπικότητα» καθενός από τα συστατικά, δηλαδή εδώ των δήμων. Απεναντίας μάλιστα, η ίδια η εμφάνιση μιας τέτοιας κεντρομόλου δύναμης με στόχο την αποκρυστάλλωση μιας «επιπολάζουσας» δομής, προκάλεσε τη συμμετρική ισχυροποίηση των κεντρόφυγων τάσεων που είναι εμμενείς στη δομή των δήμων. Ή, με άλλα λόγια, η δυναμική που περιγράφουμε εδώ είναι διαλεκτικής φύσεως, διότι, όσο περισσότερο εκδηλώνεται και συγκεκριμενοποιείται η συγκρότηση του συστήματος, τόσο τα επιμέρους συστατικά του αντιδρούν στη μετατροπή του στάτους τους τονίζοντας τη συγκεκριμένη τους ιδιαιτερότητα, την ατομικότητά τους. Έτσι ώστε η έλευση της σφαιρικής δομής δεν προξενεί την κατάλυση των δήμων –πράγμα που θα επέτρεπε μια άλλη διαφοροποίηση και συγκεκριμένα μια κοινωνική στρωμάτωση– αλλά μια δομική τροποποίηση των μονάδων. Ποια θα είναι η κατεύθυνση αυτού του μετασχηματισμού; Εμπεριέχεται εξ ολοκλήρου στα προσδιοριστικά στοιχεία των ίδιων των μονάδων: πρόκειται ουσιαστικά για ομάδες συγγένειας. Ποια μέσα θα έχουν στη διάθεσή τους αυτές οι ομάδες, προκειμένου να αναδομηθούν σε συνάρτηση με μια εξέλιξη που τις συνταυτίζει ενώνοντάς τις; Να δώσουν το προβάδισμα στη λανθάνουσα μονογραμμικότητα που τις χαρακτηρίζει, να επικεντρώσουν τον κανόνα της ένταξης όχι πλέον σε μια συγκατοίκηση που παύει να είναι πρωταρχική, αλλά στον

κανόνα καταγωγής: οι δήμοι μετατρέπονται επομένως σε ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής και η μετατροπή των συστατικών στοιχείων εμφανίζεται αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη συγκρότηση των συνόλων. Μ' αυτό τον τρόπο, οι πληθυσμοί Τουπί μας προσφέρουν την απεικόνιση της μετάβασης από μια πολυδημική δομή σε μια δομή πολλών ομάδων κοινής γραμμικής καταγωγής.

Αυτό σημαίνει, άραγε, ότι οι ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής δεν ανακύπτουν παρά από αντίδραση σε μια νέα οργάνωση ενός συνόλου μονάδων «οικιστικού» χαρακτήρα και μόνο σε συνάφεια με εκείνη; Είναι προφανώς αδύνατο να απαντήσουμε καταφατικά σε κάτι τέτοιο, εφ' όσον διαμονή και καταγωγή δεν αποτελούν η μία παρεπόμενο της άλλης. Και αυτή καθαυτή η μετάβαση είναι συγκυριακή, συναρτάται δηλαδή με την ιστορία και όχι με τη δομή: όσον αφορά τους Τουπί, το καταλυτικό στοιχείο για εκείνο που στους άλλους πληθυσμούς του Τροπικού Δάσους εμφανιζόταν απλώς ως τάση και εν δυνάμει υπήρξε η ανησυχία που τους ωθούσε να κατασκευάσουν πιο «συμπιεσμένες» κοινωνικές δομές. Διαφορετικές ιστορικές διαδικασίες θα μπορούσαν κάλλιστα να διενεργήσουν αυτή τη μετάβαση. Ένα πράγμα όμως που μπορεί να θεωρηθεί δεδομένο είναι ότι η μεταλλαγή ενός δήμου σε ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής οδηγεί στην ανάπτυξη εκείνης της διάστασης κάθε μονάδας που αφορά τις σχέσεις της με τις άλλες. Ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής υπάρχουν μόνο στους κόλπους ενός «ισχυρού» συστήματος: και αντίστροφα, η προαγωγή ενός τέτοιου συστήματος καταλήγει είτε σε μια κοινωνική στρωμάτωση που αρνείται τη δομική αξία των κανόνων καταγωγής, είτε στην επικύρωση και ακόμη στην υπερεκτίμηση των κανόνων αυτών: θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής είναι διακριτικής φύσεως. Όλα επομένως συμβαίνουν, σαν η κεντρομόλος κίνηση με την οποία επεκτείνεται το πεδίο πολιτικών σχέσεων μιας προηγουμένως ρευστής κοινωνίας, δημιουργώντας μια εσωτερική ανισορροπία, να όριζε συγχρόνως και τον τρόπο επανόρθωσής της με την ενεργοποίηση, στο επίπεδο των συστατικών στοιχείων, κεντρόφυγων δυνάμεων που να αντιστοι-

χούν στην καινούργια κατάσταση και να επιτρέπουν την επανισορρόπηση της κοινωνίας. Διότι τελικά εκείνο το οποίο επιδιώκουν, με άμεσο ή πλάγιο τρόπο, οι δυνάμεις που «εξεργάζονται» αυτές τις πρωτόγονες κοινωνίες, είναι η κατάκτηση μιας μονίμως απειλούμενης ισορροπίας.

Είναι σίγουρο, εξάλλου, ότι η εκδοχή Τουπί του κοινωνιολογικού προτύπου του Δάσους δεν αφήνει τις εσωτερικές σχέσεις που περιγράψαμε στο επίπεδο του δήμου να εξακολουθούν να υπάρχουν απαράλλακτες. Η εμφάνιση της διάρθρωσης σε ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, μιας συστολής δηλαδή των γενεαλογικών συνδέσεων μέσω της οποίας επιβεβαιώνεται ο ενωτικός της χαρακτήρας, ελαττώνει σημαντικά τη λειτουργική αξία των υποομάδων ή εκτεταμένων οικογενειών που συνθέτουν την ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής. Γι' αυτό και το καίριο πρόβλημα στην περίπτωση των Τουπί είναι οι σχέσεις μεταξύ των ομάδων κοινής γραμμικής καταγωγής. Κάθε χωριό Τουπινάμπα συγκέντρωνε κατά μέσον όρο τέσσερα ως οκτώ μεγάλα σπίτια, όπου καθένα στέγαζε μία ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής και καθένα είχε τον leader του. Αλλά το χωριό ως τέτοιο βρισκόταν κι εκείνο κάτω από την ηγεσία ενός αρχηγού. Η κοινότητα Τουπινάμπα υψώνει το ζήτημα των πολιτικών σχέσεων σε μια βαθμίδα άγνωστη στο υπόλοιπο Δάσος: ως δομή, με πολλές ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής, παρέχει στον εαυτό της μια «συγκεντρωτική» αρχή και ταυτόχρονα διατηρεί τις «τοπικές» υπαρχηγίες. Και δεν χωράει αμφιβολία ότι σ' αυτό τον δυϊσμό της εξουσίας ανταποκρινόταν ο θεσμός ενός συμβουλίου γερόντων, που η συναινεσή του ήταν απαραίτητη για την άσκηση της αρχής από τον κεντρικό αρχηγό. Οι πληθυσμοί της ομάδας Τουπί-Γκουαρανί διαφοροποιούνται επομένως από τις άλλες εθνότητες της ίδιας πολιτισμικής περιοχής λόγω της μεγαλύτερης πολυπλοκότητας του πολιτικού τους προδλημματισμού, που συνδέεται με την ενίοτε τεράστια διεύρυνση του ορίζοντά τους. Φαίνεται όμως ότι οι Τουπί δεν περιόριζαν αυτή την εξάπλωση στη συγκρότηση χωριών-κοινοτήτων με πολλές ομάδες κοινής γραμμικής καταγωγής και ότι σε διάφορες ζώνες του Δάσους αναπτυσσόταν η τάση να κατα-

σκευασθεί ένα πρότυπο αρχής που θα ξεπερνούσε κατά πολύ το πλαίσιο ενός μόνο χωριού. Ξέρουμε ότι, γενικά, οι διαφυλετικές σχέσεις στη Νότιο Αμερική ήταν πολύ πιο στενές και εξακολουθητικές απ' όσο θα μας επέτρεπε να πιστέψουμε η επιμονή στο φιλοπόλεμο πνεύμα αυτών των λαών· και πολλοί συγγραφείς, ο Κλωντ Λεβί-Στρώς²¹ και ο Αλφρέντ Μετρώ²², λόγου χάρη, απέδειξαν ότι οι εμπορικές ανταλλαγές ανάμεσα σε ομάδες που απείχαν ορισμένες φορές πάρα πολύ ήταν συχνά εντατικές. Στην περίπτωση των Τουπί όμως δεν πρόκειται απλώς και μόνο για εμπορικές σχέσεις, αλλά για μια πραγματική εδαφική και πολιτική επέκταση, με μερικούς αρχηγούς να ασκούν την αρχή τους πάνω σε περισσότερα χωριά. Ας θυμηθούμε τη φυσιογνωμία του Κονιαμπέκ, του φημισμένου αρχηγού των Ταμόιο, που προξένησε τόσο ζωηρή εντύπωση στον Τεβέ και τον Στάντεν. «Αυτό τον βασιλιά τον σέβονταν εξαιρετικά όλοι οι άγριοι, ακόμη κι εκείνοι που δεν κατάγονταν απ' τον ίδιο τόπο, τόσο καλός στρατιώτης υπήρξε στον καιρό του και τόσο σοφά τους είχε καθοδηγήσει στον πόλεμο²³». Οι ίδιοι χρονικογράφοι μας έμαθαν, επιπλέον, ότι η επιβολή των αρχηγών Τουπινάμπα ποτέ δεν ήταν τόσο ισχυρή όσο σε καιρό πολέμου και ότι τότε η εξουσία τους ήταν σχεδόν απόλυτη και η πειθαρχία που επέβαλλαν στα στρατεύματά τους πλήρως σεβαστή. Ο αριθμός των πολεμιστών εξάλλου, που ένας αρχηγός ήταν ικανός να συγκεντρώσει, αποτελεί την καλύτερη ένδειξη της έκτασης της αρχής του. Μάλιστα οι αριθμοί που αναφέρονται είναι μερικές φορές –και τηρουμένων των αναλογιών– τεράστιοι: ο Τεβέ δίνει ένα μέγιστο 12.000 «Ταμπαϊάρες και Μαργκαγκεάς» να μάχονται μεταξύ τους σε μία και μόνη συμπλοκή. Ο Λερύ δίνει σε παρόμοια περίπτωση ένα μέγιστο 10.000 ανδρών και τον αριθμό των 4.000 για μια αψιμαχία που παρακολούθησε ο

21. C. Lévi-Strauss, *Πόλεμος και εμπόριο στους Ινδιάνους της Νοτίου Αμερικής*, Renaissance, τόμ. 1, μέρη 1 και 2.

22. A. Métraux, *Ο υλικός πολιτισμός των φυλών Τουπί-Γκουαρανί*, Παρίσι, P. Geuthner, 1928 σελ. 277.

23. Στο ίδιο, σελ. 93.

ίδιος. Ο Στάντεν, ακολουθώντας τους κυρίους του στη μάχη και με την ευκαιρία μιας θαλάσσιας επίθεσης στις πορτογαλικές θέσεις, μέρτα 38 πλοία με 18 άνδρες κατά μέσον όρο το καθένα, δηλαδή κοντά 700 άνδρες μόνο για το μικρό χωριό Ουμπατούμπα²⁴. Και, καθώς πρέπει να πολλαπλασιάσουμε επί τέσσερα περίπου τον αριθμό των πολεμιστών, για να δρούμε τον αριθμό του συνολικού πληθυσμού, βλέπουμε ότι στους Τουπινάμπα υπήρχαν αληθινές ομοσπονδίες που συσπείρωναν δέκα έως είκοσι χωριά. Άρα λοιπόν οι Τουπί, και ιδίως οι των βραζιλιάνικων ακτών, επιδεικνύουν μια σαφέστατη τάση προς τη συγκρότηση ευρείας εκτάσεως πολιτικών συστημάτων, προς ισχυρές φυλαρχίες που η δομή τους θα πρέπει να αναλυθεί. Πράγματι, καθώς το πεδίο εφαρμογής μιας κεντρικής αρχής επεκτείνεται, προξενεί οξείες συγκρούσεις με τις μικρές τοπικές εξουσίες· ανακύπτει επομένως το ζήτημα της φύσεως των σχέσεων ανάμεσα σε κύρια αρχηγία και υπαρχηγίες: ανάμεσα στον «βασιλιά» Κονιαμπέκ, λόγου χάρη, και τους «βασιλίσκους, τους υποτελείς του».

Οι παράκτιοι Τουπί δεν είναι άλλωστε οι μόνοι που φανερώνουν τέτοιες τάσεις. Για να επικαλεσθούμε ένα πολύ πιο πρόσφατο παράδειγμα, θα επιστήσουμε την προσοχή και στους Τουπί-Καουαίμπ. Στις αρχές του αιώνα μία από τις ομάδες τους, οι Τακουατίπ, επέκτειναν σιγά σιγά την ηγεμονία τους στις γειτονικές φυλές κάτω από την ηγεσία του αρχηγού τους Αμπαϊτάρα, τον γιο του οποίου συνάντησε ο Κλωντ Λεβί-Στρώς²⁵. Ανάλογη πορεία παρατηρήθηκε στους Ομάγκουα και τους Κοκάμα, πληθυσμούς Τουπί εγκατεστημένους στο μέσο και ανώτερο ρεύμα του Αμαζονίου, όπου ένας αρχηγός δεν ασκούσε την επιβολή του μόνο στο μεγάλο σπίτι, αλλά και σε ολόκληρη την κοινότητα· αυτή μπορούσε να είναι σημαντικού μεγέθους, αφού ένα χωριό Ομάγκουα λέγεται ότι περιελάμβανε εξήντα σπίτια με πενήντα έως εξήν-

24. Στο ίδιο, σελ. 178, σημ. 2.

25. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Παρίσι, Plon, 1955, κεφ. XXXI [ελλ. έκδ.: *Θλιβεροί Τροπικοί*, Χατζηνικολή].

τα πρόσωπα το καθένα²⁶. Οι Γκουαρανί αφ' ετέρου, πολύ συγγενείς πολιτισμικά με τους Τουπινάμπα, είχαν επίσης ιδιαίτερα ανεπτυγμένες φυλαρχίες.

Ωστόσο, αντιλαμβανόμενοι τον πολιτισμό Τουπί στην πολιτική του δυναμική ως δημιουργό «μοναρχιών», μήπως διατρέχουμε τον κίνδυνο να υπερτονίσουμε την πρωτοτυπία του σε σχέση με το σύνολο του Τροπικού Δάσους και κατά συνέπεια να τον κατατάξουμε ως πολιτισμική οντότητα ανεξάρτητη από την περιοχή μέσα στην οποία τον τοποθετήσαμε αρχικά; Θα ήταν σαν να παραβλέπαμε ταυτόσημες διαδικασίες, έστω και μικρότερου βεληνεκούς, σε πληθυσμούς που ανήκουν σε άλλες γλωσσολογικές οικογένειες. Πρέπει, λόγω χάρη, να υπενθυμίσουμε ότι και οι Τζιβάρο παρουσίαζαν το ίδιο πρότυπο πολυκοινοτικής οργάνωσης, αφού στρατιωτικές συμμαχίες συνάπτονταν μεταξύ τοπικών ομάδων: με αυτή τη μέθοδο συνεταιριζόνταν περισσότερες *τζιβάρια* –οι *μαλόκα* των Τζιβάρο–, προκειμένου να πολεμήσουν εναντίον των Ισπανών. Από την άλλη πάλι, οι φυλές Καράιβοι του Ορενόκου χρησιμοποιούσαν την τοπική εξωγαμία ως μέσο για να επεκτείνουν την πολιτική τους ηγεμονία πάνω σε πολλές κοινότητες. Με ποικίλους τρόπους, επομένως, πιστοποιείται αυτό το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της περιοχής του Δάσους: η τάση προς τη συγκρότηση ευρύτερων κοινωνικών συνόλων απ' ό,τι στην υπόλοιπη ήπειρο. Ένα πράγμα μόνο θα πρέπει να συγκρατήσουμε στη μνήμη μας, ότι η δύναμη αυτού του ρεύματος παράλλασε ανάλογα με τις συγκεκριμένες συνθήκες –οικολογικές, δημογραφικές, θρησκευτικές– του πολιτισμού όπου εκδηλωνόταν. Η διαφορά ανάμεσα στους Τουπί και τις άλλες κοινωνίες δεν είναι διαφορά φύσεως, αλλά βαθμού: αυτό σημαίνει συνεπώς ότι, όπως ακριβώς στη σφαίρα της κοινωνικής δομής οι Τουπί πραγμάτωσαν καλύτερα από τους άλλους ένα οργανωτικό πρότυπο που δεν εντοπίζεται αποκλειστικά σε εκείνους, έτσι και η εμμενής στο σύνολο των πολιτισμών του Δάσους δυναμική βρήκε στους Τουπί έναν

26. Βλ. HSAI, τόμ. III.

ρυθμό και μια επιτάχυνση πιο γοργούς από οπουδήποτε αλλού.

Αρχαϊκές²⁷ οι κοινωνίες της ινδιάνικης Αμερικής μπορεί να υπήρξαν, αλλά κατά κάποιον τρόπο αρνητικά και σύμφωνα με τα δικά μας ευρωπαϊκά κριτήρια. Μας επιτρέπεται όμως να χαρακτηρίσουμε ακίνητους εκείνους τους πολιτισμούς που η εξέλιξή τους δεν συμφωνεί με τα δικά μας σχήματα; Πρέπει να τους δούμε ως κοινωνίες χωρίς ιστορία; Προκειμένου η ερώτηση να έχει κάποιο νόημα, θα πρέπει να τη θέσουμε με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι δυνατή μια απάντηση, χωρίς δηλαδή να αξιώνουμε την καθολικότητα του δυτικού προτύπου. Η ιστορία εκδηλώνεται με πολλαπλούς τρόπους και ποικίλλει ανάλογα με τις διαφορετικές προοπτικές όπου την τοποθετούμε: «Η αντίθεση ανάμεσα σε πολιτισμούς που προοδεύουν και πολιτισμούς που παραμένουν στάσιμοι μοιάζει έτσι να προκύπτει, κατ' αρχήν, από μια διαφορά εστιασμού²⁷». Η τάση προς το *σύστημα*, η οποία πραγματώθηκε σε άνιση έκταση και βαθύτητα ανάλογα με τις περιοχές, μας οδηγεί, λόγω ακριδώς των διαφορών της, να δώσουμε στους πολιτισμούς αυτού του χώρου μια διάσταση «διαχρονική», διαγνώσιμη κυρίως στους Τσιπ-Γκουαράνι: δεν είναι επομένως κοινωνίες χωρίς ιστορία. Η ευκρινέστερη αντίθεση ανάμεσα σε πολιτισμούς περιθωριακούς και πολιτισμούς του Δάσους τοποθετείται πολύ περισσότερο στο επίπεδο της πολιτικής οργάνωσης, παρά στη σφαίρα της οικολογίας. Ούτε όμως είναι ιστορικές κοινωνίες: μ' αυτή την έννοια, η συμμετρική και αντίστροφη αντίθεση με τους πολιτισμούς των Άνδεων είναι εξίσου έντονη. Άρα λοιπόν, η πολιτική δυναμική, η οποία προσδίδει στις κοινωνίες του Δάσους την ιδιότητα τους, θα τις τοποθετούσε σε ένα δομικό επίπεδο –και όχι σε ένα χρονολογικό στάδιο– που θα μπορούσαμε να το αποκαλέσουμε *προϊστορικό*, με τους περιθωριακούς να παρέχουν το παράδειγμα ανιστορικών κοινωνιών, και τους Ίνκας το παράδειγμα ενός ήδη ιστορικού

27. C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Παρίσι, Unesco, 1952, σελ. 52 [ελλ. έκδ.: *Φυλή και Ιστορία*, Γνώση].

πολιτισμού. Φαίνεται επομένως θεμιτό να υποθέσουμε ότι η ιδιάζουσα στο Τροπικό Δάσος δυναμική αποτελεί μια *συνθήκη δυνατότητας* της ιστορίας, έτσι όπως την κατέκτησαν οι Άνδεις. Ο πολιτικός προβληματισμός του Δάσους παραπέμπει συνεπώς στα δύο πεδία που θέτουν τα όριά του: το ένα γενετικό, που αφορά τον τόπο γέννησης του θεσμού· το άλλο ιστορικό, που αφορά τον προορισμό του.

κεφάλαιο 4

. Στοιχεία ινδοαμερικανικής δημογραφίας

Θα εκπλαγεί ίσως κανείς βλέποντας να καταλαμβάνει θέση, δίπλα σε μελέτες αφιερωμένες στην πολιτική ανθρωπολογία, ένα κείμενο που ασχολείται κυρίως με τη δημογραφία. Μοιάζει, πράγματι, σαν τίποτε να μη μας υποχρεώνει να προστρέξουμε στο μέγεθος και την πυκνότητα των υπό θεώρηση κοινωνιών, προκειμένου να αναλύσουμε τη λειτουργία των σχέσεων εξουσίας και των θεσμών που τις διέπουν. Λες και υπάρχει κάποιου είδους αυτονομία του χώρου της εξουσίας (ή της μη εξουσίας), η οποία εγκαθιδρύεται και αναπαράγεται ξέχωρα και προστατευμένη από κάθε εξωτερική επιρροή, όπως το μέγεθος του πληθυσμού. Η ιδέα αυτής της ήρεμης σχέσης ανάμεσα στην ομάδα και την εξουσία της φαίνεται όντως να αντιστοιχεί αρκετά καλά στην πραγματικότητα που παρουσιάζουν οι αρχαϊκές κοινωνίες, οι οποίες γνωρίζουν και θέτουν σε ενέργεια πολλαπλούς τρόπους για να ελέγξουν ή να εμποδίσουν την αύξηση του πληθυσμού τους: έκτρωση, βρεφοκτονία, σεξουαλικά ταμπού, αργός απογαλακτισμός κ.ά. Και μάλιστα αυτή η ικανότητα των αγρίων να κωδικοποιούν τη ροή της δημογραφίας τους έδωσε έρεισμα σιγά σιγά στην πεποίθηση ότι μια πρωτόγονη κοινωνία είναι αναγκαστικά μια κοινωνία «περιεσταλμένη», εφ' όσον μας δεβαιώνουν ότι η λεγόμενη οικονομία της επιβίωσης δεν θα μπορούσε να αντεπεξέλθει στις ανάγκες ενός πολυάριθμου πληθυσμού.

Η παραδοσιακή εικόνα της Νοτίου Αμερικής (εικόνα η οποία, ας μην το ξεχνάμε, σχεδιάστηκε κατά μεγάλο μέρος από την ίδια την εθνολογία) παριστάνει ιδιαίτερα καλά αυτό

το μίγμα από μισοαλήθειες, λάθη και προκαταλήψεις, που οδηγεί πολλούς να πραγματεύονται τα δεδομένα με εντυπωσιακή ελαφρότητα (πρβλ. στο *Handbook of South American Indians* την ταξινόμηση των νοτιοαμερικανικών κοινωνιών¹). Από τη μια μεριά, οι Άνδεις και οι Υψηλοί («προηγμένοι») Πολιτισμοί που διαδέχθηκαν ο ένας τον άλλον στην περιοχή τους· από την άλλη, τα υπόλοιπα: δάση, σαβάνες και πάμπας, όπου βρίθουν μικρές κοινωνίες, όλες παρόμοιες, μονότονη επανάληψη του ίδιου που καμιά διαφορά δεν φαίνεται να το αλλοιώνει. Το ζήτημα δεν είναι τόσο να μάθουμε κατά πόσο όλα αυτά είναι αλήθεια, αλλά μάλλον να εκτιμήσουμε σε ποιο βαθμό είναι ψευδή. Και, για να επανέλθουμε στην αφετηρία, το πρόβλημα της συνάφειας ανάμεσα στη δημογραφία και την πολιτική αρχή διχάζεται σε δύο ερωτήματα:

1) Όλες οι δασικές κοινωνίες της Νοτίου Αμερικής είναι ίσες μεταξύ τους στο επίπεδο των κοινωνικοπολιτικών μονάδων που τις απαρτίζουν;

2) Η φύση της πολιτικής εξουσίας παραμένει αμετάβλητη, όταν επεκτείνεται και διογκώνεται το δημογραφικό πεδίο εφαρμογής της;

Συναντήσαμε το δημογραφικό πρόβλημα καθώς στοχαζόμασταν το ζήτημα της φυλαρχίας στις κοινωνίες Τουπί-Γκουαρανί. Αυτό το σύνολο φυλών, πολύ ομοιογενές τόσο από γλωσσολογική όσο και από πολιτισμική άποψη, παρουσιάζει δύο χαρακτηριστικά που είναι αρκετά αξιοσημείωτα ώστε να μας εμποδίζουν να συγχέουμε τους Τουπί-Γκουαρανί με τις άλλες κοινωνίες του Δάσους. Πρώτον, στους συγκεκριμένους Ινδιάνους η φυλαρχία εκδηλωνόταν πολύ πιο ενεργητικά από οπουδήποτε αλλού· δεύτερον, η δημογραφική πυκνότητα των κοινωνικών μονάδων –των τοπικών ομάδων– ήταν

1. Για τα δεδομένα που αφορούν τον 16ο, 17ο και 18ο αιώνα, παραπέμπουμε συλλήδων στους Γάλλους, Πορτογάλους, Ισπανούς, Γερμανούς κ.ά. χρονικογράφους, καθώς και στα κείμενα και τις επιστολές των πρώτων Ιησουιτών στη Νότιο Αμερική. Οι πηγές αυτές είναι τόσο γνωστές, ώστε περιττεύει να τις προσδιορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια. Επιπλέον συμβουλευθήκαμε το *Handbook of South American Indians*, Νέα Υόρκη, V, 1963.

σαφώς υψηλότερη από τους γενικά αποδεκτούς για τις νοτιοαμερικανικές κοινωνίες μέσους όρους. Χωρίς να αποφαινόμεστε πώς ο μετασχηματισμός της πολιτικής εξουσίας των Τουπί-Γκουαρανί προκλήθηκε από τη δημογραφική τους επέκταση, θεωρούμε ωστόσο θεμιτό να εξετάσουμε σε συσχετισμό τις δύο αυτές ειδικές διαστάσεις των εν λόγω φυλών. Τίθεται όμως ένα προδικαστικό ζήτημα: οι τοπικές ομάδες των Τουπί-Γκουαρανί ήταν πράγματι πολύ πιο πολυάνθρωπες από τις ομάδες των άλλων πολιτισμών;

Πρόκειται θεβαίως για το πρόβλημα των πηγών και της φερεγγυότητας που αρμόζει να τους χορηγήσουμε. Οι Τουπί-Γκουαρανί εμφανίζουν το παράδοξο να έχουν σχεδόν πλήρως εξαφανισθεί προ πολλού (εκτός από λίγες χιλιάδες επιζώντες στην Παραγουάη) και παρ' όλα αυτά να αποτελούν τον ιθαγενή πληθυσμό της Νοτίου Αμερικής, τον οποίο ίσως γνωρίζουμε καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον. Διαθέτουμε, πράγματι, μια εξαιρετικά πλούσια φιλολογία γύρω απ' αυτούς: τα κείμενα των πρώτων περιηγητών και των Ιησουιτών που δεν άργησαν να τους ακολουθήσουν, οι οποίοι, ερχόμενοι από τη Γαλλία, την Ισπανία και την Πορτογαλία ήδη στα μέσα του 16ου αιώνα, μπόρεσαν να παρατηρήσουν με την άνεσή τους αυτούς τους αγρίους που καταλάμβαναν όλες τις βραζιλιάνικες ακτές και μεγάλο τμήμα της σημερινής Παραγουάης. Έτσι, χιλιάδες σελίδες είναι αφιερωμένες στην περιγραφή της καθημερινής ζωής των Ινδιάνων, των άγριων και των καλλιεργημένων φυτών τους, του τρόπου με τον οποίο παντρεύονται, ανατρέφουν τα παιδιά τους, πολεμούν ή θανατώνουν τελετουργικά τους αιχμαλώτους τους, των σχέσεων ανάμεσα στις ομάδες κ.λπ. Οι μαρτυρίες των χρονικογράφων αυτών, οι οποίες κατατέθηκαν σε διαφορετικές στιγμές και τόπους, παρουσιάζουν μια εθνογραφική συνοχή μοναδική στη Νότιο Αμερική, όπου τις περισσότερες φορές δρισκόμαστε αντιμέτωποι με έναν υπέρμετρο γλωσσολογικό και πολιτισμικό κατακερματισμό. Οι Τουπί-Γκουαρανί εμφανίζουν το αντίστροφο: φυλές εγκατεστημένες σε απόσταση χιλιάδων χιλιομέτρων η μία από την άλλη ζουν με τον ίδιο τρόπο, μετέρχονται τις ίδιες τελετουργίες, μιλούν την ίδια γλώσσα. Ένας

Γκουαρανί της Παραγουάης δρέθηκε σε εντελώς οικείο έδαφος ανάμεσα στους Τουπί του Μαρανιόν, οι οποίοι ωστόσο απείχαν 4.000 χιλιόμετρα. Και μπορεί μεν η ανάγνωση των παλαιών χρονικών να γίνεται φορές φορές πληκτική, στον βαθμό που οι συγγραφείς βλέπουν και περιγράφουν την ίδια πραγματικότητα, αλλά πάντως μας παρέχουν μια στέρεη δάση εργασίας, στον βαθμό που αλληλοεπικυρώνονται: ο Ruiz Montoya ή ο Jarque, ιεραπόστολοι στους Γκουαρανί της Παραγουάης, επαναλαμβάνουν σαν αντίλαλος τον Τεβέ ή τον Λερύ οι οποίοι, εξήντα χρόνια πρωτύτερα, είχαν επισκεφθεί τους Τουπινάμπα του όρμου του Ρίο. Ταλέντο των χρονικογράφων, που όλοι τους σχεδόν ήταν άνθρωποι μορφωμένοι και αφοσιωμένοι παρατηρητές, σχετική ομοιομορφία των πληθυσμών στους οποίους αναφέρονται: από τη συνάντηση αυτών των δύο στοιχείων απομένει, για καλή τύχη των αμερικανολόγων, ένα εξαιρετικά πλούσιο υλικό, από το οποίο μπορούν να αντλήσουν οι ερευνητές.

Όλοι σχεδόν οι χρονικογράφοι πάσχισαν να συμπληρώσουν τις περιγραφές τους με αριθμητικά στοιχεία ως προς τις διαστάσεις των σπιτιών, το εμβαδόν των φυτειών, τις αποστάσεις που χώριζαν τα χωριά και προπάντων τους κατοίκους όποιων περιοχών επισκέπτονταν. Βέβαια, τα ενδιαφέροντα που τους παρακινούσαν ήταν ετερόκλητα: η εθνογραφική αυστηρότητα ενός Λερύ, η στρατιωτική αντικειμενικότητα ενός Στάντεν, η διοικητική μέριμνα των ιεραποστόλων, οι οποίοι χρειάζονταν την απογραφή όσων πληθυσμών είχαν περιπέσει στον έλεγχό τους. Και σ' αυτό το σημείο, όμως, όπως και στα άλλα, οι ποσοτικές πληροφορίες, είτε συλλέχθηκαν στους Γκουαρανί ή τους Τουπί, στο Μαρανιόν ή τον Νότο της Βραζιλίας, δεν παρουσιάζουν καμιά ασυμφωνία: απ' άκρη σ' άκρη όλης της τεράστιας εδαφικής έκτασης που καταλάμβαναν οι Τουπί-Γκουαρανί, οι καταγεγραμμένοι αριθμοί είναι παραπλήσιοι. Αλλά, κατά παράξενο τρόπο, οι ειδικοί της Νοτίου Αμερικής έχουν μέχρι στιγμής παραβλέψει πλήρως αυτές τις ενδείξεις –οι οποίες είναι συχνά πολύ ακριβείς και επομένως άλλο τόσο πολύτιμες– όταν δεν τις έχουν απλούστατα απορρίψει συλλήδην. Ο λόγος που επικα-

λούνται είναι ο εξής: οι χρονικογράφοι μεγαλοποίησαν φοβερά τον όγκο του αυτόχθονα πληθυσμού. Βρισκόμαστε έτσι μπροστά σε μια πολύ περίεργη κατάσταση: όλα όσα λένε οι χρονικογράφοι είναι αποδεκτά, εκτός από τους αριθμούς που δίνουν! Το γεγονός ότι τα λάθη, αν όχι τα ψέματα, των χρονικογράφων εμπίπτουν όλα στην ίδια τάξη μεγέθους, δεν φαίνεται να ενοχλεί κανέναν.

Θα εξετάσουμε κατ' αρχήν την αξία των -άμεσων ή υπαινικτικών- κριτικών οι οποίες ασκούνται στις εκτιμήσεις των χρονικογράφων. Ουσιαστικά θρίσκονται συγκεντρωμένες και εκτεθειμένες στις εργασίες του επιφανέστερου ειδικού της ινδοαμερικανικής δημογραφίας, του Angel Rosenblatt. Η μέθοδος που χρησιμοποιεί αυτός ο συγγραφέας, προκειμένου να υπολογίσει τον ιθαγενή πληθυσμό της Νοτίου Αμερικής τη στιγμή της Ανακάλυψης, προδίδει καθαρά πόσο λίγη προσοχή δίνει στις πληροφορίες των χρονικογράφων. Πόσοι Ινδιάνοι υπήρχαν στην Αμερική πριν από τον ερχομό των λευκών; Καιρό τώρα οι αμερικανολόγοι δίνουν στην ερώτηση αυτή απαντήσεις ποικίλλουσες όσο και αυθαίρετες, αφού στερούνται κάθε επιστημονικής θεμελίωσης. Έτσι το μέγεθος κυμαίνεται ανάμεσα σε 8.400.000 κατοίκους για ολόκληρο τον Νέο Κόσμο, σύμφωνα με τον Kroeber, και 40.000.000, σύμφωνα με τον P. Rivet. Ο Ρόζενμπλατ, θίγοντας με τη σειρά του το πρόβλημα του προκολομβιανού πληθυσμού της Αμερικής, καταλήγει σε έναν αριθμό 13.500.000 κατοίκων περίπου, από τους οποίους 6.785.000 για τη Νότιο Αμερική. Εκτιμά ότι το περιθώριο λάθους που αφήνει ο υπολογισμός του δεν υπερβαίνει το 20%, ότι επομένως η μεθοδός του είναι ακριβής, επιστημονική. Πώς προκύπτει αυτή η ακρίβεια; Ο συγγραφέας εξηγεί ότι «η πληθυσμιακή πυκνότητα [...] δεν εξαρτάται μόνο από το περιβάλλον, αλλά και από την οικονομική και κοινωνική δομή. Μελετώντας όλους τους λαούς παρατηρήσαμε, όπως είναι φυσικό, έναν ορισμένο παραλληλισμό ανάμεσα στην πυκνότητα και το πολιτιστικό επίπεδο²». Αυτή η διά-

2. A. Rosenblatt, *La Población indígena y el mestizaje en América*, Μπουένος Άιρες, 1954, τόμ. Ι, σελ. 103.

γνωση είναι αρκετά αόριστη ώστε να μπορεί να τη δεχθεί κανείς χωρίς δυσκολία. Πιο αμφισβητήσιμη μας φαίνεται η άποψη του συγγραφέα όταν γράφει: «Βρίσκουμε ειδικότερα ένα μεγάλο πληθυσμιακό κέντρο εκεί όπου συγκροτείται ένας μεγάλος πολιτικός σχηματισμός πάνω σε γεωργικές μορφές διαβίωσης. Στην Αμερική, τέτοια υπήρξε η περίπτωση των πολιτισμών των Αζτέκων, των Μάγιας, των Τσίμπτσα και των Ίνκας. Με αυτούς έφτασε στο απόγειό της η προκολομβιανή γεωργία και συσπειρώθηκαν πυκνοί πυρήνες πληθυσμού³». Πιστεύουμε ότι εδώ πρόκειται για ταχυδακτυλουργία: ο Ρόξενμπλατ δεν αρκείται να συνδέσει ισχυρή πληθυσμιακή πυκνότητα και τεχνολογία εντατικής γεωργίας, παρά εισάγει λαθραία, όταν μιλά για «μεγάλο πολιτικό σχηματισμό», την ιδέα του κράτους. Ωστόσο, παρά τις άφθονες συνεπαγωγές της, αυτή η αναφορά στο κράτος ως σημείο και παραγωγός του πολιτισμού δεν σχετίζεται άμεσα με το θέμα μας. Το ουσιώδες έρχεται μετά: «Αλλά εάν οι μεγάλοι πολιτισμοί έφτασαν στο γεωργικό στάδιο, εάν στο Περού κατόρθωσαν να εξημερώσουν το λάμα και το αλπάκα, εν τούτοις το μεγαλύτερο μέρος της ηπείρου ζούσε από το κυνήγι, την αλιεία και την τροφосυλλογή. Οι θρησκευτικοί λαοί χρειάζονται εκτεταμένα λιβάδια [...], οι λαοί που τρέφονται από το κυνήγι και την αλιεία εξαναγκάζονται σε έναν κάποιο περιοδικό νομαδισμό. Το δάσος ποτέ δεν στέγασε μεγάλους πληθυσμούς, λόγω της υψηλής θνησιμότητας, των δυσμενών κλιματολογικών συνθηκών, της πάλης με τα έντομα και τα άγρια θηρία, της σπανιότητας βρώσιμων φυτών [...]. Εκτός από τη γεωργική ζώνη η οποία εκτεινόταν σε μια στενή λωρίδα κατά μήκος των Άνδων [...], στα 1492 η ήπειρος ήταν ένα τεράστιο δάσος ή μια στέπα⁴». Θα είχε άδικο κανείς να θεωρήσει ότι χάνει τον καιρό του εξετάζοντας μια τέτοια παράθεση ανοησιών, διότι όλη η «δημογραφία» του Ρόξενμπλατ στηρίζεται εκεί και οι εργασίες του αποτελούν ακόμη το σημείο αναφο-

3. Στο ίδιο, σελ. 103.

4. Στο ίδιο, σελ. 104-105. Οι υπογραμμίσεις δικές μας.

ράς και την πηγή των αμερικανολόγων που ασχολούνται με το πρόβλημα του πληθυσμού.

Η προσέγγιση του θέματος από τον συγγραφέα είναι συνοπτική. Οι θηρευτικοί λαοί επειδή χρειάζονται πολύ χώρο έχουν χαμηλή πληθυσμιακή πυκνότητα· η Νότιος Αμερική όμως εκατοικείτο σχεδόν εξ ολοκλήρου από φυλές κυνηγών· γι' αυτό ο ιθαγενής πληθυσμός της ηπείρου ήταν πολύ χαμηλός. Άρα, υπονοείται, δεν πρέπει να αποδίδουμε καμία αξιοπιστία στις εκτιμήσεις των χρονικογράφων, για παράδειγμα, εφ' όσον αναφέρουν σχετικά υψηλούς αριθμούς πληθυσμού.

Δεν χρειάζεται να πούμε ότι όλα αυτά είναι τερατώδεις ψευδολογίες, είναι όμως πολύ καλύτερο να το πούμε. Ο Ρόξενμπλατ επινοεί εκ του μηδενός μια Αμερική νομάδων-κυνηγών, προκειμένου να μας κάνει να δεχθούμε μια χαμηλή δημογραφική εκτίμηση. (Πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι δείχνεται πολύ πιο γενναιόδωρος από τον Κρέμπερ). Τι συνέβαινε στη Νότιο Αμερική το 1500; Ακριδώς το αντίθετο απ' ό,τι βεβαιώνει ο Ρόξενμπλατ. Το μεγαλύτερο μέρος της ηπείρου το καταλάμβαναν κοινωνίες μόνιμα εγκατεστημένων γεωργών που καλλιεργούσαν μια μεγάλη ποικιλία φυτών, τον κατάλογο των οποίων δεν θα αναπαραγάγουμε εδώ. Μπορούμε μάλιστα να θέσουμε ως αξίωμα αυτό το βασικό δεδομένο, λέγοντας ότι εκεί όπου η γεωργία ήταν οικολογικά και τεχνολογικά δυνατή δεν έλειψε. Όμως αυτός ο προσδιορισμός του εν δυνάμει καλλιεργήσιμου εδάφους περιλαμβάνει το τεράστιο σύστημα Ορενόκου-Αμαζονίου-Παρανά-Παραγουάη κι ακόμη και το Τσάκο· η μόνη που αποκλείεται είναι η περιοχή των πάμπας, η οποία εκτείνεται από τη Γη του Πυρός μέχρι τον 32ο Παράλληλο περίπου, περιοχή κυνηγιού και τροφосуλλογής των φυλών Τεουέλτσε και Πουέλτσε. Επομένως, μόνο ένα μικρό τμήμα της ηπείρου ανταποκρίνεται στη θέση του Ρόξενμπλατ. Θα μας αντιτείνουν ενδεχομένως ότι, μέσα στη ζώνη όπου η γεωργία είναι δυνατή, κάποιοι πληθυσμοί δεν την ασκούν. Θα επισημάνουμε, κατ' αρχήν, ότι οι περιπτώσεις αυτές είναι εξαιρετικά σπάνιες και εντοπιζόμενες: οι Γκουαγιαάκι της Παραγουάης, οι Σιριόνο της Βολι-

βίας, οι Γκουαϊμπο της Κολομβίας. Δεύτερον, θα υπενθυμίσουμε πως στάθηκε δυνατό να επιβεβαιωθεί, για καθεμιά από αυτές τις περιπτώσεις, ότι στην ουσία δεν επρόκειτο για αληθινές αρχαϊκές κοινωνίες, αλλά αντίθετα για κοινωνίες οι οποίες είχαν χάσει τη γεωργία. Εμείς από τη μεριά μας έχουμε δείξει ότι οι Γκουαγιαάκι, γνήσιοι νομάδες-κυνηγοί του δάσους, εγκατέλειψαν την καλλιέργεια καλαμποκιού γύρω στα τέλη του 16ου αιώνα. Με δυο λόγια, δεν απομένει κανένα έρεισμα, ώστε να στηριχθεί και να επικυρωθεί το εγχείρημα του Ρόζενμπλατ. Αυτό βέβαια δεν θέτει κατ' ανάγκη σε αμφισβήτηση τον αριθμό των 6.785.000 κατοίκων που έδωσε ο συγγραφέας για τη Νότιο Αμερική. Απλώς ο αριθμός αυτός είναι, όπως και όλες οι προηγούμενες εκτιμήσεις, καθαρά αυθαίρετος, και αν αποδεικνυόταν σωστός, θα ήταν σαφώς κατά τύχη. Από την άλλη πάλι, μια και ο λόγος ο οποίος οδηγεί τον Ρόζενμπλατ να αρνηθεί να λάβει υπ' όψιν του τα ακριδή στοιχεία των χρονικογράφων αποδεικνύεται ολοκληρωτικά ανεδαφικός, δικαιούμαστε κι εμείς να συλλογιστούμε: εφ' όσον κανένα έγκυρο επιχείρημα δεν αναιρεί τα δημογραφικά δεδομένα των χρονικογράφων –οι οποίοι υπήρξαν αυτόπτες μάρτυρες– θα πρέπει ίσως, παραμερίζοντας τις συνηθισμένες προκαταλήψεις, να πάρουμε για μια φορά στα σοβαρά τα όσα μας λένε. Αυτό ακριδώς θα επιχειρήσουμε να κάνουμε.

Δεν τίθεται θέμα να ακολουθήσουμε την πεπατημένη, υπολογίζοντας τον ινδιάνικο πληθυσμό του συνόλου της Νοτίου Αμερικής στα 1500· το θεωρούμε ανέφικτο. Μπορούμε όμως να προσπαθήσουμε να μάθουμε πόσοι ήταν την εποχή αυτή οι Ινδιάνοι Γκουαρανί. Κι αυτό για δύο λόγους. Ο πρώτος έχει να κάνει με τη διάταξη του εδάφους τους, το οποίο είναι πολύ ομοιογενές, με γνωστά όρια και επομένως μετρήσιμο. Δεν συμβαίνει το ίδιο με τους Τουπί: οι Τουπί καταλάμβαναν ολόκληρη σχεδόν τη βραζιλιάνικη ακτή, αλλά αγνοούμε έως ποιο βάθος στην ενδοχώρα εκτεινόταν οι φυλές τους· είναι συνεπώς αδύνατο να μετρήσουμε την εδαφική τους επικράτεια. Ο δεύτερος λόγος σχετίζεται με τα αριθμητικά στοιχεία. Όπως θα δούμε, είναι· πολύ περισσότερα απ·

όσο θα υπέθετε κανείς και κατατάσσονται σε δύο κατηγορίες: εκείνα τα οποία συλλέχτηκαν τον 16ο και στις αρχές του 17ου αιώνα και εκείνα του τέλους του 17ου αιώνα και των αρχών του 18ου. Αυτά τα τελευταία μας τα προμηθεύουν οι Ιησουίτες και αφορούν μόνο τους Γκουαρανί. Όσο για τα άλλα, μας δίνουν πληροφορίες και για τους Γκουαρανί και για τους Τουπί, περισσότερο εξάλλου για τους δεύτερους παρά για τους πρώτους. Η ομοιογένεια όμως των συγκεκριμένων κοινωνιών είναι τέτοια, και τόσο σαφής από όλες τις απόψεις, ώστε τα δημογραφικά μεγέθη των τοπικών ομάδων Γκουαρανί και Τουπί θα πρέπει ασφαλώς να ήταν πολύ παρεμφερή. Μπορούμε επομένως, αν όχι να εφαρμόσουμε μηχανικά τους αριθμούς Τουπί στην πραγματικότητα Γκουαρανί, πάντως να τους θεωρήσουμε ως αληθοφανή τάξη μεγέθους, στην περίπτωση που οι πληροφορίες θα παρουσίαζαν ελλείψεις σχετικά με τους Γκουαρανί.

Η σύσφιγξη των σχέσεων ανάμεσα στους Ινδιάνους της Βραζιλίας και τους Ευρωπαίους έγινε πολύ νωρίς, πιθανόν στη διάρκεια της πρώτης δεκαετίας του 16ου αιώνα, μέσω των Γάλλων και Πορτογάλων θαλασσοπόρων εμπόρων, οι οποίοι έρχονταν να ανταλλάξουν μεταλλικά εργαλεία και μικροπράγματα με ερυθρόξυλο (μπακάμι). Οι πρώτες επιστολές των Πορτογάλων Ιησουιτών ιεραποστόλων που εγκαταστάθηκαν στους Τουπινάμπα χρονολογούνται από το 1549. Η λευκή διείσδυση στην καρδιά της ηπείρου διαδραματίστηκε στο πρώτο μισό του αιώνα. Οι Ισπανοί ρίχτηκαν στην αναζήτηση του Ελντοράντο των Ίνκας και ανέβηκαν τον ποταμό Ρίο δε λα Πλάτα, κατόπιν τον Παραγουάη. Η πρώτη ίδρυση του Μπουένος Άιρες έγινε στα 1536. Οι Κονκισταδόρες, κάτω από την πίεση των φυλών, υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν σχεδόν αμέσως την πόλη για να ιδρύσουν το 1537 την Ασυνσιόν, μετέπειτα πρωτεύουσα της Παραγουάης. Η Ασυνσιόν δεν ήταν ακόμη τότε παρά ένα στρατόπεδο-βάση για τη διοργάνωση αποστολών κατάκτησης και εξερεύνησης προς τις Άνδεις, από τις οποίες τους χώριζε η απεραντοσύνη του Τσάκο. Οι Ινδιάνοι Γκουαρανί, κύριοι ολόκληρης της περιοχής, ήταν εκείνοι με τους οποίους συμάχησαν οι Ισπανοί.

Αυτά τα σύντομα ιστορικά στοιχεία εξηγούν γιατί οι Τουπί-Γκουαρανί έγιναν γνωστοί τόσο νωρίς, σχεδόν όσο και οι Αζτέκοι ή οι Ίνκας.

Πώς ήταν συγκροτημένες οι τοπικές ομάδες ή τα χωριά των Τουπί-Γκουαρανί; Πρόκειται για στοιχεία πολύ γνωστά, αλλά δεν είναι άσκοπο να υπενθυμίσουμε τα ουσιώδη. Ένα χωριό Γκουαρανί ή Τουπί απαρτιζόταν από τέσσερα έως οκτώ μεγάλα σπίτια, τις *μαλόκα*, διατεταγμένα γύρω από μια κεντρική πλατεία, η οποία προοριζόταν για τη θρησκευτική και τελετουργική ζωή. Οι διαστάσεις των *μαλόκα* ποικίλλουν, ανάλογα με τους παρατηρητές και ανάλογα προφανώς με τις ομάδες που επισκέπτονταν. Το μήκος τους τοποθετείται ανάμεσα στα 40 μέτρα για τις μικρότερες και τα 160 για τις μεγαλύτερες. Όσο για τον αριθμό των κατοίκων της κάθε *μαλόκα*, κυμαίνεται από εκατό (σύμφωνα με τον Cardim, λ.χ.) σε πεντακόσιους ή εξακόσιους (Λερύ). Προκύπτει λοιπόν ότι ο πληθυσμός των πιο λιτών χωριών Τουπινάμπα (τέσσερις *μαλόκα*) θα πρέπει να περιελάμβανε τετρακόσια άτομα περίπου, ενώ των πιο σημαντικών (επτά ή οκτώ *μαλόκα*) έφτανε τις τρεις χιλιάδες, αν δεν τις ξεπερνούσε κιόλας. Ο Τεβέ, αφ' ετέρου, μιλάει για έξι και ακόμη για δέκα χιλιάδες κατοίκους, αναφερόμενος σε κάποια χωριά όπου είχε μείνει. Δεχόμαστε έστω ότι αυτοί οι τελευταίοι αριθμοί είναι υπερβολικοί. Και πάλι όμως προκύπτει ότι το δημογραφικό μέγεθος των ομάδων Τουπί υπερβαίνει, και μάλιστα κατά πολύ, τις τρέχουσες διαστάσεις των νοτιοαμερικανικών κοινωνιών. Δίγκην συγκρίσεως, θα υπενθυμίσουμε ότι στους Γιανομάμι της Βενεζουέλας, έναν δασικό πληθυσμό άθικτο από επαυξήσεις, καθότι ακόμη προστατευμένο από κάθε επαφή με λευκούς, οι πιο πολυάνθρωπες τοπικές ομάδες συγκέντρωναν διακόσια πενήντα άτομα.

Οι πληροφορίες των χρονικογράφων δείχνουν σαφώς ότι τα χωριά Τουπί-Γκουαρανί ήταν ανίσου μεγέθους. Μπορούμε όμως να δεχθούμε έναν μέσον όρο εξακοσίων έως χιλίων ατόμων ανά ομάδα, υπόθεση η οποία, οφείλουμε να το υπογραμμίσουμε, είναι εσκεμμένα *χαμηλή*. Η εκτίμηση αυτή μπορεί να φανεί τεράστια στους αμερικανολόγους. Επιβεβαιώνε-

ται όχι μόνο από τις ιμπεριονιστικές σημειώσεις των πρώτων περιηγητών –την πληθώρα παιδιών που κατέκλυζαν τα χωριά– αλλά προπάντων από τις αριθμητικές ενδείξεις τις οποίες παρέχουν και οι οποίες συχνά αφορούν τις στρατιωτικές δραστηριότητες των Τουπινάμπα. Πράγματι, όλοι οι χρονικογράφοι εντυπωσιάστηκαν, και μερικές φορές τρομοκρατήθηκαν, από τη φανατική αγάπη των Ινδιάνων αυτών για τον πόλεμο. Γάλλοι και Πορτογάλοι, όντας σε ένοπλο ανταγωνισμό προκειμένου να εξασφαλίσουν την κυριαρχία των ακτών της Βραζιλίας, μπόρεσαν και εκμεταλλεύθηκαν τη φιλοπόλεμη διάθεση των Ινδιάνων, συμμαχώντας με φυλές εχθρικές μεταξύ τους. Ο Στάντεν, λόγου χάρη, ή ο Ancieta μιλούν ως αυτόπτες μάρτυρες για πολεμικούς στόλους των Τουπινάμπα, οι οποίοι περιελάμβαναν μέχρι διακόσιες πιρόγες, με την καθεμία τους να μεταφέρει είκοσι ως τριάντα άνδρες. Οι πολεμικές επιχειρήσεις μπορεί κατά καιρούς να μην επιστρέφουν παρά μερικές εκατοντάδες μαχητών. Ορισμένες όμως, που διαρκούσαν πολλές εβδομάδες ή ακόμη και πολλούς μήνες, κινητοποιούσαν μέχρι και δώδεκα χιλιάδες πολεμιστές, χωρίς να λογαριάζουμε τις γυναίκες, οι οποίες επωμίζονταν την «καταλυτική» (τη μεταφορά της «μπομπότας» για τη διατροφή του στρατεύματος). Ο Λερύ διηγείται πώς πήρε μέρος σε μία μάχη στις παραλίες του Ρίο που κράτησε μισή μέρα: υπολογίζει σε πέντε ή έξι χιλιάδες τον αριθμό μαχητών της κάθε πλευράς. Φυσικά τέτοιες συγκεντρώσεις, ακόμη και αν λάβουμε υπ' όψιν μας το λάθος που είναι σύμφυτο στην εκτίμηση «με το μάτι», ήταν εφικτές μόνο με τη συμμαχία περισσότερων χωριών. Αλλά η αναλογία ανάμεσα στον αριθμό των ανδρών μάχιμης ηλικίας και τον συνολικό αριθμό του πληθυσμού δείχνει ολοκάθαρα το δημογραφικό εύρος των Τουπί-Γκουαρανί κοινωνιών. (Αντιλαμβάνεται κανείς ότι όλα τα ζητήματα που ανάγονται στον πόλεμο και τον αριθμό των τοπικών ομάδων, οι οποίες εμπλέκονται στα δίκτυα των συμμαχιών, σχετίζονται άμεσα και με το δημογραφικό και με το πολιτικό πρόβλημα. Εδώ δεν μπορούμε να σταθούμε σ' αυτά τα σημεία, θα επισημάνουμε μόνο, παρεμπιπτόντως, ότι οι εν λόγω στρατιωτικές επιχειρήσεις, με τη διάρκειά τους και τις

«μάζες» που ενεργοποιούν, δεν έχουν πια τίποτε κοινό με αυτό που ονομάζουμε πόλεμο στις άλλες νοτιοαμερικανικές φυλές, και ο οποίος συνίσταται σχεδόν πάντα σε μια τολμηρή αστραπιαία επιδρομή, που διεξάγεται την αυγή από μια χούφτα επιτιθέμενους. Πέραν της διαφοράς στη φύση του πολέμου, διαγράφεται η διαφορά στη φύση της πολιτικής εξουσίας).

Όλα αυτά τα στοιχεία αφορούν τους παράκτιους Τουπί. Τι συμβαίνει όμως με τους Γκουαρανί; Μπορεί οι Κονκισταδόρες να φάνηκαν απέναντί τους φειδωλοί σε αριθμούς, ωστόσο ξέρουμε ότι τα χωριά τους, τα οποία συγκροτούνταν, όπως και των Τουπί, από τέσσερις έως οκτώ *μαλόκα*, άφησαν στους πρώτους εξερευνητές μια εντύπωση κοσμοπλημμύρας. Ο Alvar Nuñez Cabeza de Vaca φεύγει από τον Ατλαντικό τον Νοέμβριο του 1541 και φτάνει στην Ασουνσιόν τον Μάρτιο του 1542. Η αφήγηση της διαδρομής του μέσα από ολόκληρη την εδαφική επικράτεια των Γκουαρανί δριβεί από παρατηρήσεις πάνω στον αριθμό των χωριών που επισκέφθηκε και τους κατοίκους του καθενός. Αυτές είναι και οι πρώτες αριθμητικές πληροφορίες για τους Γκουαρανί – πιο πειστικές, καθ' ότι πιο ακριβείς. Όταν οι Ισπανοί, υπό την καθοδήγηση του Domingo de Irala, έφτασαν στην τοποθεσία της σημερινής Ασουνσιόν, ήρθαν σε επαφή με τους δύο αρχηγούς που ήλεγχαν την περιοχή: οι αρχηγοί αυτοί μπορούσαν να παρατάξουν *τέσσερις χιλιάδες πολεμιστές*. Ελάχιστο καιρό μετά τη σύναψη της συμμαχίας, οι δύο κάσικοι στάθηκαν ικανοί να συνεγείρουν ένα τέτοιο πλήθος, που θα πρέπει οπωσδήποτε να αποκληθεί στρατός: οκτώ χιλιάδες άνδρες, οι οποίοι βοήθησαν τον Ιράλα και τους δικούς του να πολεμήσουν τις φυλές των Αγκάς που είχαν εξεγερθεί εναντίον των Ισπανών. Αυτοί πάλι, το 1542, αναγκάζονται να δώσουν μάχη με έναν μεγάλο Γκουαρανί αρχηγό, τον Ταμπαρέ, ο οποίος διηύθυνε οκτώ χιλιάδες πολεμιστές. Το 1560 οι Γκουαρανί εξηγείρονται ξανά και τρεις χιλιάδες εξολοθρεύονται από τους νέους κυρίους. Δεν θα τελειώναμε ποτέ αν παραθέταμε τους διαθέσιμους αριθμούς, που όλοι τους ανήκουν στην ίδια τάξη μεγέθους. Ας αναφέρουμε εν τούτοις μερικούς ακόμη, από τα κείμενα

των Ιησουιτών αυτή τη φορά. Είναι γνωστό ότι οι πρώτες *reducciones**, οι οποίες ιδρύθηκαν στις αρχές του 17ου αιώνα από τον Μοντόγια, υπέστησαν αμέσως τις εφόδους των επονομαζόμενων Μαμελούκων. Αυτές οι ομάδες δολοφόνων, αποτελούμενες από Πορτογάλους και μιγάδες, έφευγαν από την περιοχή του Σάο Πάολο για να εισβάλουν στο έδαφος των Γκουαρανί και να συλλάβουν όσο γινόταν περισσότερους Ινδιάνους, τους οποίους πωλούσαν σαν σκλάβους στους άποικους που είχαν εγκατασταθεί στα παράλια. Η ιστορία του ξεκινήματος των Ιεραποστολών είναι η ιστορία του αγώνα τους εναντίον των Μαμελούκων. Όπως λένε τα αρχεία των Ιησουιτών, οι Μαμελούκοι θα πρέπει να σκότωσαν ή να αιχμαλώτισαν μέσα σε μερικά χρόνια τριακόσιες χιλιάδες Ινδιάνους. Ανάμεσα στα 1628 και 1630, οι Πορτογάλοι απήγαγαν εξήντα χιλιάδες Γκουαρανί από τις *Ιεραποστολές***. Το 1631 ο Μοντόγια αναγκάστηκε να εκκενώσει τις δύο τελευταίες *reducciones* της Γκουαίρα (που τότε βρισκόταν σε πορτογαλική επικράτεια). Δώδεκα χιλιάδες Ινδιάνοι ξεκίνησαν κάτω από την καθοδήγησή του μια τραγική ανάδραση: τέσσερις χιλιάδες επιζώντες έφτασαν στον Παρανά. Σε ένα χωριό ο

* Ονομασία που δόθηκε στα χωριά εκχριστιανισμένων Ινδιάνων, τα οποία ίδρυσαν οι ιεραπόστολοι στη διάρκεια του Αποικισμού στην Αμερική. Η *reducción* ήταν ένα χωριό κτισμένο γύρω από μια μεγάλη πλατεία, διοικούμενο από δημοτικό συμβούλιο όπου μετείχαν ένας Ισπανός δικαστής, κοινοτάρχες και σύμβουλοι. Κάθε Ινδιάνος καλλιεργούσε ένα δικό του μικρό τεμάχιο γης και ένα κοινό χωράφι, καταγινόταν επίσης με την κτηνοτροφία και έπρεπε να πληρώνει τον φόρο που του αντιστοιχούσε. Οι πιο ονομαστές *reducciones* υπήρξαν εκείνες των Ιεραποστολών των Ιησουιτών στην Παραγουάη. (σ.τ.μ.)

** *Ιεραποστολές της Παραγουάης*: είναι οι περιφημότερες της Ισπανικής Αμερικής και οργανώθηκαν από τους Ιησουίτες στις αρχές του 17ου αιώνα. Κάλυψαν το νότιο τμήμα της σημερινής Παραγουάης, το βορειοανατολικό της Αργεντινής, το νότιο της Βραζιλίας και της Ουρουγουάης. Ίδρυσαν ένα σύνολο 30 *reducciones*, όπου οι Ιησουίτες κατάφεραν να εγκαταστήσουν, να καπτήσουν και να μορφώσουν περί τους 150.000 Ινδιάνους. Αυτές οι Ιεραποστολές αποτελούσαν ένα είδος θεοκρατικής επικράτειας και έσβησαν λίγο μετά την αποχώρηση των ιδρυτών τους, οι οποίοι εξορίστηκαν από τον Κάρολο τον Γ' το 1767. (σ.τ.μ.)

Μοντόγια καταμετρά εκατόν εβδομήντα οικογένειες, έναν πληθυσμό δηλαδή επτακοσίων έως οκτακοσίων ατόμων το λιγότερο.

Αυτά τα ποικίλα στοιχεία, τα οποία καλύπτουν σχεδόν έναν αιώνα (από το 1537 με τους Κονκισταδόρες ως το 1631 με τους Ιησουίτες), αυτοί οι έστω και κατά προσέγγιση, έστω και μαζικοί αριθμοί προσδιορίζουν την ίδια τάξη μεγέθους με τους αριθμούς Τουπί. Ο Αντσιέτα, ομόλογος του Μοντόγια στη Βραζιλία, γράφει ότι το 1560 το Τάγμα των Ιησουιτών είχε ήδη υπό την κηδεμονία του ογδόντα χιλιάδες Ινδιάνους. Η δημογραφική αυτή ομοιογένεια των Τουπί-Γκουαρανί οδηγεί σε δύο προσωρινά συμπεράσματα. Το πρώτο είναι ότι πρέπει να δεχθούμε για τους συγκεκριμένους πληθυσμούς τις υψηλές υποθέσεις (εννοούμε υψηλές σε σχέση με τα συνήθη μεγέθη των άλλων αυτόχθονων κοινωνιών). Το δεύτερο είναι ότι, εάν υπάρξει ανάγκη, μπορούμε νομίμως να χρησιμοποιήσουμε τους αριθμούς Τουπί προκειμένου να διερευνήσουμε την πραγματικότητα Γκουαρανί, επιφυλασσόμενοι στη συνέχεια –και αυτό ακριβώς θα επιχειρήσουμε να κάνουμε– να αποδείξουμε την εγκυρότητα της μεθόδου μας.

Έστω λοιπόν ο Γκουαρανί πληθυσμός, το μέγεθος του οποίου θέλουμε να υπολογίσουμε. Πρώτα απ' όλα, πρέπει να καθορίσουμε την εδαφική έκταση που καταλάμβαναν οι εν λόγω Ινδιάνοι. Σε αντίθεση με την περιοχή Τουπί, η οποία είναι αδύνατο να μετρηθεί, το έργο μας εδώ είναι σχετικά εύκολο, ακόμη κι αν δεν μας επιτρέπει να πετύχουμε αποτελέσματα κτηματολογικής ακρίβειας. Σε γενικές γραμμές, η επικράτεια των Γκουαρανί περιοριζόταν στα δυτικά από τον ποταμό Παραγουάη ή τουλάχιστον από το τμήμα εκείνο του ρεύματός του, το οποίο τοποθετείται ανάμεσα στον 22ο Παράλληλο προς τα πάνω και τον 28ο προς τα κάτω. Τα μεσημβρινά σύνορα βρίσκονταν λίγο νοτιότερα από τη συμβολή Παρανά και Παραγουάη. Τα παράλια του Ατλαντικού αποτελούσαν τα ανατολικά σύνορα, περίπου από το βραζιλιάνικο λιμάνι του Παραναγκουά στον Βορρά (26ος Παράλληλος) μέχρι τα σύνορα της σημερινής Ουρουγουάης, η οποία τότε ήταν πατρίδα των Ινδιάνων Τσαρούα (33ος Παράλληλος).

Έτσι έχουμε δύο παράλληλες γραμμές (το ρεύμα του Παραγούαη και τις θαλάσσιες ακτές), που αρκεί να συνδέσουμε τα άκρα τους για να βρούμε τα βόρεια και νότια όρια του εδάφους Γκουαρανί, που αντιστοιχούν σχεδόν επακριβώς στην περιοχή εξάπλωσής τους. Αυτό το τετράπλευρο των 500.000 τετραγωνικών χιλιομέτρων περίπου οι Γκουαρανί δεν το καταλάμβαναν εξ ολοκλήρου, αφού και άλλες φυλές ζούσαν στον ίδιο χώρο, κυρίως οι Καϊνγκάγκκ. Μπορούμε λοιπόν να εκτιμήσουμε την επιφάνεια του εδάφους Γκουαρανί στα 350.000 τετραγωνικά χιλιόμετρα.

Με αυτό το δεδομένο, και γνωρίζοντας τη μέση πυκνότητα των τοπικών ομάδων, είναι άραγε δυνατό να προσδιορίσουμε τον συνολικό πληθυσμό; Θα πρέπει πρώτα να μπορέσουμε να καθορίσουμε τον αριθμό των τοπικών ομάδων που περιλαμβάνονται σ' αυτή την εδαφική ενότητα. Εξυπακούεται ότι στο επίπεδο αυτό οι υπολογισμοί μας αναφέρονται σε μέσους όρους, σε «μεγάλους» αριθμούς, και ότι τα αποτελέσματα τα οποία θα μας επιτρέψουν να εξαγάγουμε είναι υποθετικά, πράγμα που δεν σημαίνει αυθαίρετα. Δεν υπάρχει –απ' όσο γνωρίζουμε– για την περίοδο αυτή παρά μία μόνο απογραφή πληθυσμού για μια συγκεκριμένη εδαφική περιοχή. Είναι εκείνη που διενήργησε στις αρχές του 17ου αιώνα ο Πάτερ Claude d' Abbeville στο νησί Μαρανιόν, στη διάρκεια της ύστατης απόπειρας των Γάλλων να εγκατασταθούν στη Βραζιλία. Σ' αυτό τον χώρο των 1.200 τετραγωνικών χιλιομέτρων, δώδεκα χιλιάδες Ινδιάνοι Τουπί κατανέμονταν σε είκοσι επτά τοπικές ομάδες, γεγονός που μας δίνει έναν μέσον όρο τετρακοσίων πενήντα ατόμων ανά χωριό. Κάθε χωριό καταλάμβανε κατά μέσον όρο έναν χώρο 45 τετραγωνικών χιλιομέτρων. Έτσι, η πληθυσμιακή πυκνότητα στο νησί Μαρανιόν ήταν ακριβώς δέκα κάτοικοι ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο. Είναι αδύνατο όμως να μεταφέρουμε αυτή την πυκνότητα στο έδαφος των Γκουαρανί (πράγμα που θα μας έδινε 3.500.000 Ινδιάνους). Όχι ότι ένας τέτοιος αριθμός μας ταράζει, αλλά η κατάσταση στο νησί Μαρανιόν δεν είναι γενικεύσιμη. Το νησί ήταν στην πραγματικότητα μια ζώνη-καταφύγιο για όσους Τουπινάμπα ήθελαν να ξεφύγουν από τους

Πορτογάλους και ήταν επομένως εξαιρετικά πυκνοκατοικημένο. Αυτό ασφαλώς εξηγεί, κατά παράδοξο τρόπο, το μάλλον μικρό μέγεθος των ομάδων: υπήρχαν υπερβολικά πολλά χωριά. Στις παράκτιες ζώνες που γειτονεύουν άμεσα με το νησί, οι Γάλλοι ιεραπόστολοι είχαν απογράψει δεκαπέντε με είκοσι ομάδες στην Ταπουιταπέρα, δεκαπέντε με είκοσι στην Κούμα και είκοσι με είκοσι τέσσερις στους Καετέ. Έχουμε δηλαδή συνολικά πενήντα ως εξήντα τέσσερις ομάδες, οι οποίες θα πρέπει να συγκέντρωναν κάτι ανάμεσα σε τριάντα και σαράντα χιλιάδες άτομα. Και, καθώς λένε οι χρονικογράφοι, τα χωριά αυτά, εγκατεσπαρμένα σε έναν χώρο πολύ ευρύτερο από εκείνον του νησιού, είχαν καθένα περισσότερους κατοίκους από τα χωριά του νησιού. Με δυο λόγια, το νησί Μαρανιόν ως προς την πληθυσμιακή του πυκνότητα αποτελεί μια περίπτωση κάπως αποκλίνουσα και επομένως μη χρησιμοποιήσιμη.

Ευτυχώς βρίσκουμε στους χρονικογράφους πληροφορίες που μας επιτρέπουν να προχωρήσουμε και ιδιαίτερα μία εξαιρετικά πολύτιμη ένδειξη του Στάντεν. Στη διάρκεια των εννέα μηνών που πέρασε αιχμάλωτος των Τουπινάμπα που τον έσερναν από ομάδα σε ομάδα, ο Στάντεν είχε όλη την άνεση να παρατηρήσει τη ζωή των κυριών του. Σημειώνει ότι τα χωριά απείχαν συνήθως 9 με 12 χιλιόμετρα το ένα από το άλλο, πράγμα που μας δίνει έναν χώρο 150 τετραγωνικών χιλιομέτρων για κάθε τοπική ομάδα. Ας κρατήσουμε τον αριθμό αυτό και ας υποθέσουμε ότι το ίδιο συνέβαινε και με τους Γκουαρανί. Τώρα μπορούμε να δρούμε τον –υποθετικό και στατιστικό– αριθμό των τοπικών ομάδων: διαιρούμε το 350.000 με το 150 και έχουμε 2.340 περίπου. Ας δεχθούμε ως αληθοφανή τον αριθμό των 600 ατόμων κατά μέσον όρο ανά ομάδα. Θα έχουμε λοιπόν: $2.340 \times 600 = 1.404.000$ κάτοικοι. Άρα, σχεδόν ενάμισι εκατομμύριο Ινδιάνοι Γκουαρανί πριν από τον ερχομό των λευκών. Αυτό συνεπάγεται μια πυκνότητα 4 κατοίκων ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο. (Στο νησί Μαρανιόν ήταν 10 κάτοικοι ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο).

Ο αριθμός αυτός θα φανεί σε αρκετούς, αν όχι σε πολλούς, τεράστιος, απίθανος, απαράδεκτος. Όχι μόνο δεν συν-

τρέχει κανένας λόγος (παρεκτός ιδεολογικός) να τον απορρίψουμε, αλλά και θεωρούμε την εκτίμησή μας μετριοπαθή. Ήρθε η ώρα τώρα να επικαλεσθούμε τις έρευνες της αποκαλούμενης Σχολής του Μπέρκλεϋ, μιας ομάδας δημογράφων ιστορικών, οι εργασίες των οποίων ανατρέπουν άρδην τις κλασικές βεβαιότητες σχετικά με την Αμερική και τον πληθυσμό της. Στον Pierre Chaunu⁵ αρμόζει ο έπαινος για το ότι, ήδη από το 1960, είχε επιστήσει την προσοχή των ερευνητών στην εξαιρετική σημασία των ανακαλύψεων της Σχολής του Μπέρκλεϋ. Παραπέμπουμε στα δύο κείμενα, όπου εκθέτει με σθένος και σαφήνεια τη μέθοδο και τα πορίσματα των Αμερικανών ερευνητών. Εμείς θα πούμε απλώς ότι οι δημογραφικές τους μελέτες, οι οποίες έχουν διεξαχθεί με άψογη αυστηρότητα, μας οδηγούν να δεχθούμε πληθυσμιακούς αριθμούς και ποσοστά πυκνότητας που ούτε καν τα έχουμε υποψιαστεί μέχρι σήμερα, απίστευτα σχεδόν. Έτσι, για τη μεξικανική περιοχή του Ανάουακ (514.000 τετραγωνικά χιλιόμετρα) ο Borah και ο Cook καταλήγουν σε έναν πληθυσμό 25 εκατομμυρίων για το 1519, δηλαδή, όπως γράφει ο Σωνού, «μια πυκνότητα συγκρίσιμη με της Γαλλίας του 1789, μια πυκνότητα 50 κατοίκων ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο». Αυτό σημαίνει ότι η δημογραφία του Μπέρκλεϋ, όχι υποθετική αλλά αποδεδειγμένη, όσο προχωράει προσανατολίζεται προς τους πλέον υψηλούς αριθμούς. Οι πρόσφατες εργασίες του Nathan Wachtel για τις Άνδεις πιστοποιούν επίσης πληθυσμιακά μεγέθη πολύ υψηλότερα απ' ό,τι θα μπορούσε κανείς να πιστέψει: 10 εκατομμύρια Ινδιάνοι στην Αυτοκρατορία των Ίνκας το 1530. Πρέπει επομένως να διαπιστώσουμε ότι οι έρευνες που διενεργήθηκαν στο Μεξικό ή τις Άνδεις μας υποχρεώνουν να δεχθούμε τις υψηλές υποθέσεις, όσον αφορά τον ιθαγενή πληθυσμό της Αμερικής. Και γι' αυτό τον λόγο ο δικός μας αριθμός των 1.500.000 Ινδιάνων Γκουαρανί, παράλογος στα

5. «Un histoire hispano - américaine pilote. En marge de l'oeuvre de l' Ecole de Berkeley», *Revue historique*, τόμ. IV, 1960, σελ. 339-368. Και «La population de l' Amérique indienne. Nouvelles recherches», *Revue historique*, 1963, τόμ. I, σελ. 118.

μάτια της κλασικής δημογραφίας (Ρόζενμπлат και άλλοι), γίνεται πολύ λογικός, όταν επανατοποθετηθεί μέσα στη δημογραφική προοπτική που χάραξε η Σχολή του Μπέρκλεϋ.

Εάν έχουμε δίκιο, εάν πράγματι 1.500.000 Γκουαρανί κατοικούσαν σε ένα έδαφος 350.000 τετραγωνικών χιλιομέτρων, τότε πρέπει να μεταβάλουμε ριζικά τις αντιλήψεις μας για την οικονομική ζωή των δασικών πληθυσμών (ηλιθιότητα της έννοιας «οικονομία επιβίωσης»), να απορρίψουμε τις ανόητες δοξασίες για την υποτιθέμενη ανικανότητα αυτού του είδους γεωργίας να θρέψει έναν μεγάλο πληθυσμό και φυσικά να σκεφθούμε πάλι από την αρχή όλο το ζήτημα της πολιτικής εξουσίας. Θα θέλαμε να επισημάνουμε ότι τίποτε δεν εμπόδιζε τους Γκουαρανί να είναι πολυάριθμοι. Ας εξετάσουμε, αλήθεια, το μέγεθος του αναγκαίου χώρου καλλιέργειας. Ξέρουμε ότι χρειάζεται περίπου μισό εκτάριο για μια τετραμελή ή πενταμελή οικογένεια. Ο αριθμός αυτός προκύπτει θαυμάσια από τις ακριβείς μετρήσεις του Jacques Lizot⁶ στους Γιανομάμι: ανακάλυψε (τουλάχιστον για τις ομάδες όπου διεξήγαγε τις μετρήσεις του) έναν μέσον όρο 1.070 καλλιεργημένων τετραγωνικών μέτρων ανά άτομο. Εάν λοιπόν χρειάζεται μισό εκτάριο για πέντε άτομα, θα χρειάζονται 130.000 εκτάρια φυτειών για 1.500.000, δηλαδή 1.500 τετραγωνικά χιλιόμετρα. Είναι δηλαδή σαν να λέμε ότι η συνολική επιφάνεια των γαιών που καλλιεργούνται συγχρόνως για να αντεπεξέλθουν στις ανάγκες 1.500.000 Ινδιάνων δεν καταλαμβάνει παρά το 1/220 τμήμα του συνολικού εδάφους. (Στο νησί Μαρανιόν, ειδική περίπτωση καθώς είδαμε, και πάλι οι κήποι καταλαμβάνουν μόνο το 1/90 της επιφάνειας του νησιού. Και, σύμφωνα με τον Yves d' Evreux ή τον Claude d' Abbeville, δεν φαίνεται να απειλήθηκαν ποτέ ιδιαίτερα από σιτοδεία οι δώδεκα χιλιάδες κάτοικοι του νησιού). Συνεπώς, ο αριθμός μας των 1.500.000 Γκουαρανί είναι μεν υποθετικός, αλλά καθόλου απίθανος. Αντίθετα μάλιστα, αυτές που μας φαίνονται παράλογες είναι οι εκτιμήσεις του Ρόζενμπлат, αφού δέχεται 280.000 Ινδιάνους στην Παραγουάη το 1492. Σε ποιες

6. Προσωπική επικοινωνία.

βάσεις στηρίζονται οι υπολογισμοί του κανείς δεν ξέρει. Όσο για τον Στιούαρντ, ανακαλύπτει για τους Γκουαρανί μια πυκνότητα 28 κατοίκων ανά 100 τετραγωνικά χιλιόμετρα, πράγμα που θα έπρεπε να μας δώσει ένα σύνολο 98.000 Ινδιάνων. Γιατί τότε αποφασίζει ότι υπήρχαν 200.000 το 1500; Μυστήριο και ασυναρτησία της «κλασικής» ινδοαμερικανικής δημογραφίας.

Δεν μας διαφεύγει βεβαίως το γεγονός ότι ο δικός μας αριθμός παραμένει υποθετικός (μολονότι μπορεί να θεωρηθεί επιτυχία το ενδεχόμενο να έχουμε εξαγάγει μια τάξη μεγέθους, που δεν έχει καμιά απολύτως σχέση με τους προηγούμενους υπολογισμούς). Διαθέτουμε όμως έναν τρόπο να ελέγξουμε την εγκυρότητα των υπολογισμών αυτών. Η χρησιμοποίηση της *παλινδρομικής μεθόδου*, η οποία απεικονίστηκε λαμπρά από τη Σχολή του Μπέρκλεϋ, θα μας χρησιμεύσει ως επαλήθευση στη μέθοδο που συσχέτιζε επιφάνειες και πυκνότητες.

Πράγματι, μπορούμε να ενεργήσουμε διαφορετικά: ξεκινώντας από το ποσοστό πληθυσμιακής μείωσης. Έχουμε την τύχη να διαθέτουμε δύο εκτιμήσεις, οι οποίες έχουν πραγματοποιηθεί από τους Ιησουίτες και αφορούν τον συγκεντρωμένο στις Ιεραποστολές ινδιάνικο πληθυσμό, στην ουσία δηλαδή το σύνολο σχεδόν των Γκουαρανί. Την πρώτη τη χρωστάμε στον Πατέρα Serr. Γράφει ότι το 1690 υπήρχαν συνολικά τριάντα *reducciones* που καμιά τους δεν είχε λιγότερους από έξι χιλιάδες Ινδιάνους και πολλές ξεπερνούσαν τις οκτώ χιλιάδες κατοίκους. Άρα λοιπόν, στα τέλη του 17ου αιώνα υπήρχαν περίπου διακόσιες χιλιάδες Γκουαρανί (χωρίς να λογαριάσουμε τις ελεύθερες φυλές). Όσο για τη δεύτερη εκτίμηση, πρόκειται για μια αληθινή απογραφή, μονάδα προς μονάδα, όλων των κατοίκων των Ιεραποστολών. Ο Πάτερ Lozano, ιστορικός του Τάγματος των Ιησουιτών, εκθέτει τα πορίσματά της στο αναντικατάστατο σύγγραμμά του *Historia de la Conquista del Paraguay*. Οι Γκουαρανί ήταν 130.000 το 1730. Ας συλλογισθούμε πάνω σ' αυτά τα δεδομένα.

Όπως μαρτυρεί η εξαφάνιση, μέσα σε λιγότερο από μισό αιώνα, παραπάνω από το ένα τρίτο του πληθυσμού, οι Ιερα-

ποστολές των Ιησουιτών κάθε άλλο παρά προστάτευσαν από την ερήμωση τους Ινδιάνους που έμεναν σ' αυτές. Αντίθετα μάλιστα, η συγκέντρωση πληθυσμών μέσα σε έναν χώρο που έφτανε το μέγεθος μικρών πόλεων, θα πρέπει να πρόσφερε ένα εκλεκτό πεδίο εξάπλωσης επιδημιών. Οι επιστολές των Ιησουιτών είναι κατάσπαρτες από περιτρόμες διαπιστώσεις σχετικά με τις περιοδικές ολέθριες καταστροφές της ευλογιάς ή της γρίπης. Ο Πάτερ Σεπ γράφει, λόγου χάρη, ότι το 1687 μια επιδημία θέρισε δύο χιλιάδες Ινδιάνους σε μία και μόνη Ιεραποστολή, και ότι το 1695 μια επιδημία ευλογιάς αποδεκάτισε όλες τις *reducciones*. Είναι πασιφανές ότι η διαδικασία πληθυσμιακής μείωσης δεν άρχισε στα τέλη του 17ου αιώνα, αλλά αμέσως μόλις έφτασαν οι λευκοί, στα μέσα του 16ου. Ο Πάτερ Λοθάνο το πιστοποιεί: την εποχή που συγγράφει την Ιστορία του, ο ινδιάνικος πληθυσμός έχει μειωθεί κατά πολύ συγκριτικά με αυτό που ήταν πριν από την Κατάκτηση. Γράφει λοιπόν ότι στα τέλη του 16ου αιώνα υπήρχαν, μόνο στην περιοχή της Ασουνσιόν, είκοσι τέσσερις χιλιάδες Ινδιάνοι σε καθεστώς *encomienda**. Το 1730 δεν υπερβαίνουν τις δύο χιλιάδες. Όσες φυλές κατοικούσαν αυτό το τμήμα της Παραγουάης, το οποίο δεν δρισκόταν κάτω από τη διακυβέρνηση των Ιησουιτών, εξαφανίστηκαν παντελώς εξαιτίας των επιδημιών και της δουλείας της *encomienda*. Και ο Λοθάνο γράφει με πικρία: «Η περιφέρεια της Παραγουάης ήταν η πιο πυκνοκατοικημένη των Ινδιών και σήμερα είναι σχεδόν έρημη, μονάχα εκείνους των Ιεραποστολών δρίσκεις πια».

* Αποικιακός θεομός στην Αμερική, βασισμένος στην κατανομή των Ινδιάνων ανάμεσα στους κατακτητές. Ο Ινδιάνος έπρεπε να δουλεύει ή να πληρώνει φόρο στον κύριό του, τον *encomendero*, ο οποίος από την πλευρά του είχε την υποχρέωση να του διδάξει τον χριστιανισμό και να τον μορφώσει σύμφωνα με τους Νόμους των Ινδιών (νομικές διατάξεις για τη διακυβέρνηση του Νέου Κόσμου. Εκδόθηκαν στη Μαδρίτη το 1681). Το σύστημα αυτό εφαρμόστηκε στην αρχή στη σημερινή Αϊτή και αργότερα επεκτάθηκε σε όλες τις χώρες της Ισπανικής Αμερικής. Η πλεονεξία των *encomenderos*, που έφτασαν να μεταχειρίζονται τους ιθαγενείς σαν σκλάβους, προκάλεσε πολλές διαμαρτυρίες από αντιδασίλεις και περιηγητές. Μερικές *encomiendas* επέζησαν μέχρι τον 18ο αιώνα. (σ.τ.μ.)

Οι ερευνητές του Μπέρκλεϋ σχεδίασαν την καμπύλη πληθυσμιακής μείωσης για την περιοχή του Ανάουακ. Είναι τρομακτική: από 25 εκατομμύρια Ινδιάνους το 1500, το 1605 δεν απομένουν πάνω από ένα εκατομμύριο. Ο Βάχτελ⁷ δίνει κατά τι λιγότερο καταθλιπτικούς αριθμούς για την Αυτοκρατορία των Ίνκας: 10 εκατομμύρια Ινδιάνοι το 1530, ένα εκατομμύριο το 1600. Για διάφορους λόγους, η δημογραφική πτώση ήταν λιγότερο απότομη απ' ό,τι στο Μεξικό, αφού ο πληθυσμός μειώθηκε μόνο, αν μπορούμε να πούμε μόνο, κατά τα εννέα δέκατα, ενώ στο Μεξικό κατά τα 96/100. Τόσο στις Άνδεις όσο και στο Μεξικό, παρακολουθούμε από τα τέλη του 17ου αιώνα μια αργή δημογραφική ανάκαμψη των Ινδιάνων. Αυτό όμως δεν συμβαίνει με τους Γκουαρανί, που ο πληθυσμός τους περνά από 200.000 σε 130.000 μεταξύ 1690 και 1730.

Μπορούμε να εκτιμήσουμε ότι την εποχή αυτή οι ελεύθεροι Γκουαρανί, εκείνοι δηλαδή οι οποίοι είχαν ξεφύγει και από την *encomienda* και από τις Ιεραποστολές, δεν ξεπερνούσαν τους 20.000. Αν τους προσθέσουμε στους 130.000 Γκουαρανί των Ιεραποστολών, έχουμε ένα σύνολο 150.000 γύρω στα 1730. Αφ' ετέρου νομίζουμε ότι πρέπει να δεχθούμε ένα σχετικά μικρό, σε σύγκριση με την περίπτωση του Μεξικού, ποσοστό πληθυσμιακής μείωσης: εννέα δέκατα μέσα σε δύο αιώνες (1530-1730). Άρα, οι 150.000 Γκουαρανί του 1730 ήταν δέκα φορές περισσότεροι δύο αιώνες νωρίτερα: ήταν 1.500.000. Θεωρούμε το ποσοστό πτώσης των εννέα δεκάτων μετριοπαθές, έστω κι αν είναι καταστροφικό. Εδώ ίσως εμφανίζεται μια σχετικά «προστατευτική» λειτουργία των Ιεραποστολών, εφ' όσον οι Ινδιάνοι σε καθεστώς *encomienda* αφανίζονται με γοργότερο ρυθμό: 24.000 στα τέλη του 16ου αιώνα, 2.000 το 1730.

Ο αριθμός των 1.500.000 Γκουαρανί που εξαγάγαμε μ' αυτό τον τρόπο δεν είναι πια υποθετικός, όπως συνέβαινε με τον προηγούμενο υπολογισμό. Τον θεωρούμε μάλιστα ως ελά-

7. N. Wachtel, *La Vision des vaincus*, Παρίσι, Gallimard, 1971.

χιστο. Όπως και να είναι πάντως, η σύγκλιση των αποτελεσμάτων που βρήκαμε με την παλινδρομική μέθοδο και με τη μέθοδο των μέσων πυκνοτήτων ενισχύει την πεποίθησή μας ότι δεν σφάλουμε. Απέχουμε πολύ από τις 250.000 Γκουαρανί το 1570, που πρότεινε ο Ρόζενμπλατ, ο οποίος έτσι για μια περίοδο ενός αιώνα σχεδόν (1570-1650) δεν δέχεται παρά ένα ποσοστό αποπληθυσμού 20% (250.000 Ινδιάνοι το 1570, 200.000 το 1650). Το ποσοστό αυτό έχει διατυπωθεί αυθαίρετα και βρίσκεται σε πλήρη αντίφαση με τα γνωστά ποσοστά όλης της υπόλοιπης Αμερικής. Με τον Στιούαρντ το πράγμα γίνεται ακόμη πιο παράλογο: εάν το 1530 υπήρχαν 100.000 Γκουαρανί (σύμφωνα με την πυκνότητα των 28 κατοίκων ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο, που υποθέτει), τότε, περίπτωση μοναδική, ο πληθυσμός τους δεν θα είχε πάψει να αυξάνει στη διάρκεια του 16ου και του 17ου αιώνα! Όλα αυτά δεν είναι οσοδήποτε.

Προκειμένου επομένως να στοχαστούμε σχετικά με τους Γκουαρανί, πρέπει να δεχθούμε τα εξής βασικά δεδομένα: πριν από την Κατάκτηση ήταν 1.500.000, κατανεμημένοι σε 350.000 τετραγωνικά χιλιόμετρα, είχαν δηλαδή μια πυκνότητα λίγο μεγαλύτερη από 4 κατοίκους ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο. Το γεγονός αυτό έχει ποικίλες βαρύνουσες συνέπειες:

1) Σε ό,τι αφορά τη «δημογραφία» που μπορεί να συναχθεί από τις μαζικές εκτιμήσεις των χρονικογράφων, είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχθούμε ότι είχαν δίκιο. Οι υπολογισμοί τους, όλοι συνεπείς μεταξύ τους ως προς το ότι καθορίζουν μία ίδια τάξη μεγέθους, είναι επίσης συνεπείς με όσα αποτελέσματα προέκυψαν μέσω της αριθμητικής. Αυτό περιάγει σε ανυποληψία την παραδοσιακή δημογραφία, αποδεικνύοντας την παντελή έλλειψη επιστημονικής αυστηρότητας που τη χαρακτηρίζει και μας παρακινεί να διερωτηθούμε γιατί ο Ρόζενμπλατ ή ο Κρέμπερ ή ο Στιούαρντ επέλεξαν συστηματικά –και ενάντια στις ενδείξεις– τις ασθενέστερες δυνατές υποθέσεις σχετικά με το μέγεθος του ινδιάνικου πληθυσμού.

2) Σε ό,τι αφορά το ζήτημα της πολιτικής εξουσίας, θα το αναπτύξουμε αργότερα. Για την ώρα θα αρκесθούμε να

επισημάνουμε ότι, ανάμεσα στον οδηγό μιας ομάδας νομάδων-κυνηγών Γκουαγιαάκι με είκοσι πέντε ως τριάντα άτομα ή τον αρχηγό ενός «σώματος» εκατό πολεμιστών στο Τσάκο, αφ' ενός, και τους μεγάλους *μπουρουδίτσα* αφ' ετέρου, τους Τουπί-Γκουαρανί *leaders* που οδηγούσαν στη μάχη στρατούς πολλών χιλιάδων ανδρών, υπάρχει μια ριζική διαφορά, μια διαφορά φύσεως.

3) Το ουσιαστικό σημείο, όμως, εντοπίζεται στο γενικό πρόβλημα της ινδιάνικης δημογραφίας πριν από την άφιξη των λευκών. Οι έρευνες της Σχολής του Μπέρκλεϋ για το Μεξικό, οι αντίστοιχες του Βάχτελ για τις Άνδεις, συγκλίνουν λόγω των πορισμάτων τους (ισχυρές υποθέσεις), έχουν επιπλέον το κοινό στοιχείο ότι αναφέρονται στους αποκαλούμενους Υψηλούς Πολιτισμούς. Αλλά και ο μετριοπαθής μας συλλογισμός για τους Γκουαρανί, για έναν δηλαδή δασικό πληθυσμό, κινείται, χάρη στα πορίσματά του, ακριβώς στην ίδια κατεύθυνση με τις εργασίες που προαναφέραμε: για τους πληθυσμούς του Δάσους πρέπει επίσης να υιοθετήσουμε τις ισχυρές υποθέσεις. Σ' αυτό το σημείο επομένως, δεν μπορούμε παρά να δεδαιώσουμε την πλήρη συμφωνία μας με τον Σωνού: «Τα πορίσματα των Μπόραχ και Κουκ οδηγούν σε πλήρη αναθεώρηση των παραστάσεών μας για την αμερικανική ιστορία. Δεν πρέπει πια να υποθέτουμε για την προκολομβιανή Αμερική τα 40 εκατομμύρια άτομα του Δρ. Rivet, που είχε θεωρηθεί υπερβολικός αριθμός, αλλά 80, ίσως και 100 εκατομμύρια ψυχές. Η καταστροφή της *Conquista*... υπήρξε τόσο μεγάλη όσο την είχε καταγγείλει ο Las Casas». Συμπέρασμα που παγώνει: «... Σε γενικές γραμμές, οι προσβολές μικροβίων του 16ου αιώνα θα πρέπει να εξολόθρευσαν το ένα τέταρτο της ανθρωπότητας⁸».

Η ανάλυσή μας, που αφορούσε μια δασική περιοχή πολύ εντοπισμένη, θα πρέπει, αν γίνει αποδεκτή, να φανεί ως επισφράγιση των υποθέσεων του Μπέρκλεϋ. Μας υποχρεώνει να δεχθούμε την ισχυρή δημογραφική υπόθεση για ολόκληρη

8. P. Chaunu, ό.π., 1963, σελ. 117.

την Αμερική και όχι μόνο για τους Υψηλούς Πολιτισμούς. Και θα αισθανθούμε πλήρως ικανοποιημένοι, εάν αυτή η εργασία για τους Γκουαρανί μεταφέρει την πεποίθηση ότι πρέπει να «επιχειρήσουμε τη μεγάλη εκείνη αναθεώρηση, στην οποία εδώ και δεκαπέντε χρόνια η Σχολή του Μπέρκλεϋ επιτακτικά μας προσκαλεί⁹».

9. Στο ίδιο, σελ. 118.

Πρωτοδημοσιεύθηκε στο *L' Homme* XIII(1-2), 1973.

κεφάλαιο 5

Τόξο και καλάθι

Πέφτοντας απότομα η νύχτα κυριεύει το δάσος κι η μάζα των ψηλών δέντρων φαίνεται να έρχεται πιο κοντά. Μαζί με το σκοτάδι εγκαθίσταται και η σιωπή· πουλιά και πίθηκοι σώπασαν κι ακούγονται μόνες, λυπητερές, οι έξι απελπισμένες νότες του ουρουτάου. Και, σαν από σιωπηρή συμφωνία με τη γενική κατάνυξη για την οποία προετοιμάζονται όντα και πράγματα, κανένας θόρυβος δεν αναδύεται πια απ' αυτό τον κρυφά κατοικημένο χώρο, όπου κατασκηνώνει μια χούφτα ανθρώπων. Είναι ο καταυλισμός μιας ομάδας Ινδιάνων Γκουαρανί. Ζωογονημένη τότε τότε από μια ριπή ανέμου, η κοκκινωπή ανταύγεια από πέντε-έξι οικογενειακές φωτιές αποσπά απ' τη σκιά τον ασαφή κύκλο που σχηματίζουν τα σκέπαστρα από τα φοινικόφυλλα, που καθένα τους, εύθραυστη και πρόσκαιρη κατοικία των νομάδων, προστατεύει την ανάπαυλα μιας οικογένειας. Οι ψιθυριστές κουδέντες που ακολούθησαν το φαγητό έπαψαν σιγά σιγά· οι γυναίκες, σφίγγοντας ακόμη στην αγκαλιά τους τα κουρνιασμένα τους παιδιά, κοιμούνται. Μπορεί να νομίσεις πως έχουν αποκοιμηθεί κι οι άνδρες που, καθισμένοι κοντά στη φωτιά τους, φυλάνε σκοπιά, μια σκοπιά δουβή και ολότελα ακίνητη. Μα δεν κοιμούνται, και το σκεπτικό τους βλέμμα, προσηλωμένο στο βαθύ σκοτάδι εκεί κοντά, δείχνει ονειροπόλα αναμονή. Γιατί οι άνδρες ετοιμάζονται να τραγουδήσουν και απόψε, όπως κι άλλοτε αυτή την ευνοϊκή ώρα, θα ψάλουν καθένας για τον εαυτό του το τραγούδι των κυνηγών: η περισυλλογή τους ετοιμάζει τη λεπτή εναρμόνιση μιας ψυχής και μιας στιγμής στα λόγια που θα πουν. Μια φωνή υψώνεται

σε λίγο, σχεδόν ανεπαίσθητη στην αρχή, τόσο εσωτερική γεννιέται, ήσυχο μουρμουρητό που δεν αρθρώνει τίποτε ακόμη, έτσι αφοσιωμένο καθώς είναι στην υπομονετική αναζήτηση του σωστού τόνου, του σωστού λόγου. Λίγο λίγο όμως δυναμώνει, ο τραγουδιστής είναι πια σίγουρος για τον εαυτό του και ξαφνικά, βροντερό, ελεύθερο και ζωντανό, το τραγούδι του ξεσπάει. Μια δεύτερη φωνή κεντρίζεται κι ενώνεται με την πρώτη, κατόπιν μια άλλη· πετάνε λόγια πρόωρα, διασπαστικά, σαν απαντήσεις σε ερωτήσεις που λες και πάντα έπονται. Οι άνδρες τραγουδούν όλοι τώρα. Είναι πάντα ακίνητοι, το βλέμμα τους λίγο πιο χαμένο· τραγουδούν όλοι μαζί, αλλά καθένας τραγουδά το δικό του τραγούδι. Είναι κύριοι της νύχτας και καθένας ζητεί να είναι κύριος του εαυτού του.

Ορμητικά όμως, φλογερά και σοβαρά, τα λόγια των κυνηγών Ατσέ¹, διασταυρώνονται εν αγνοία τους σ' έναν διάλογο που τα ίδια ήθελαν να λησμονήσουν.

Μια πολύ εμφανής αντίθεση οργανώνει και διέπει την καθημερινή ζωή των Γκουαγιαάκι: η αντίθεση ανδρών-γυναικών, που οι αντίστοιχες δραστηριότητές τους, σφραγισμένες από τον κατά φύλο καταμερισμό των εργασιών, συγκροτούν δύο πεδία σαφώς χωριστά και, όπως οπουδήποτε αλλού, συμπληρωματικά. Αντίθετα όμως προς την πλειοψηφία των άλλων ινδιάνικων κοινωνιών, οι Γκουαγιαάκι δεν γνωρίζουν καμιά μορφή εργασίας στην οποία να συμμετέχουν και οι άνδρες και οι γυναίκες. Η γεωργία, λόγου χάρη, απαιτεί τόσο ανδρικές όσο και γυναικείες δραστηριότητες διότι, εάν κατά κανόνα οι γυναίκες καταγίνονται με τη σπορά, το σκάλισμα των κήπων και τη συγκομιδή λαχανικών και δημητριακών, οι άνδρες είναι εκείνοι που ασχολούνται με την προετοιμασία του χώρου για το φύτεμα, κόβοντας τα δέντρα και καίγοντας τα ξερά χορτάρια. Και ναι μεν οι ρόλοι είναι σαφώς διακριτοί και ουδέποτε ανταλλάσσονται, εξασφαλίζουν ωστόσο από κοινού τη διεξαγωγή και επιτυχία μιας τόσο σημαντικής επιχείρησης όπως η γεωργία. Τίποτε παρό-

1. Έτσι αποκαλούν τους εαυτούς τους οι Γκουαγιαάκι.

μοιο δεν συμβαίνει με τους Γκουαγιαάκι. Όντας νομάδες που αγνοούν παντελώς την τέχνη του φυτέματος, η οικονομία τους στηρίζεται αποκλειστικά στην εκμετάλλευση όσων φυσικών πόρων προσφέρει το δάσος. Οι πόροι αυτοί κατανέμονται σε δύο βασικά είδη: προϊόντα του κυνηγιού και προϊόντα της συλλογής, όπου η συλλογή περιλαμβάνει κυρίως μέλι, κάμπιες και χυμό του φοίνικα πίντο. Θα σκεφτόταν ενδεχομένως κανείς ότι η αναζήτηση αυτών των δύο κατηγοριών τροφής ακολουθεί το πολύ διαδεδομένο στη Νότιο Αμερική πρότυπο, σύμφωνα με το οποίο οι άνδρες κυνηγούν –πράγμα φυσικό– αφήνοντας τη συλλεκτική μέριμνα στις γυναίκες. Στην πραγματικότητα όμως η κατάσταση είναι πολύ διαφορετική, γιατί στους Γκουαγιαάκι οι άνδρες κυνηγούν και επίσης συλλέγουν. Όχι πως ενδιαφέρονται περισσότερο από τους άλλους για τη σχόλη των συζύγων τους και θέλουν να τις απαλλάξουν από καθήκοντα που κανονικά αρμόζουν σε εκείνες· αλλά είναι αλήθεια ότι τα προϊόντα της συλλογής αποκτώνται μόνο με τίμημα κοπιαστικές επιχειρήσεις, τις οποίες δύσκολα θα μπορούσαν να διεκπεραιώσουν οι γυναίκες. Πρόκειται επομένως για έναν τύπο συλλογής που υπάγεται πολύ περισσότερο στις ανδρικές δραστηριότητες. Ή, με άλλα λόγια, η γνωστή σε άλλα μέρη της Αμερικής τροφοσυλλογή, που συνίσταται στο μάζεμα καρπών, φρούτων, ριζών, εντόμων κ.λπ. είναι σχεδόν ανύπαρκτη στους Γκουαγιαάκι, επειδή το δάσος όπου κατοικούν κάθε άλλο παρά πλούσιο είναι σε τέτοιου είδους πόρους. Άρα, εάν οι γυναίκες στην ουσία δεν συλλέγουν, αυτό συμβαίνει επειδή δεν υπάρχει σχεδόν τίποτε να συλλέξουν.

Εφ' όσον λοιπόν οι οικονομικές δυνατότητες των Γκουαγιαάκι περιορίζονται πολιτισμικά από την απουσία γεωργίας και φυσικά από τη σχετική σπανιότητα φυτικών τροφών, το καθημερινά ανανεούμενο έργο της αναζήτησης τροφής για την ομάδα εναπόκειται βασικά στους άνδρες. Αυτό διόλου δεν σημαίνει πως οι γυναίκες δεν συμμετέχουν στην υλική ζωή της κοινότητας. Εκτός από το ότι σ' εκείνες ανήκει η αποφασιστική για νομάδες, λειτουργία της μεταφοράς της οικογενειακής περιουσίας, οι σύζυγοι των κυνηγών κατα-

σκευάζουν τις χορδές των τόξων, ασχολούνται με την καλαθοπλεκτική και την αγγειοπλαστική· μαγειρεύουν, φροντίζουν τα παιδιά κ.λπ. Δηλαδή κάθε άλλο παρά άπρακτες μένουν, απεναντίας μάλιστα, αφιερώνουν εξ ολοκλήρου τον χρόνο τους στην εκτέλεση όλων αυτών των απαραίτητων εργασιών. Εν τούτοις ο εντελώς ελάσσων ρόλος που παίζουν οι γυναίκες στο θεμελιώδες πεδίο της «παραγωγής» τροφής, αφήνει στους άνδρες το μονοπώλιό του, που τους απορροφά και τους προσδίδει γόητρο. Ή, ακριβέστερα, η διαφορά ανδρών και γυναικών στο επίπεδο της οικονομικής ζωής μπορεί να γίνει αντιληπτή ως αντίθεση μιας ομάδας παραγωγών και μιας ομάδας καταναλωτών.

Θα δούμε ότι η σκέψη Γκουαγιάκι εκφράζει ξεκάθαρα τη φύση αυτής της αντίθεσης η οποία, επειδή τοποθετείται στην ίδια τη ρίζα της κοινωνικής ζωής της φυλής, διέπει την οικονομία της καθημερινής της ύπαρξης και νοηματοδοτεί ένα ολόκληρο σύνολο στάσεων, όπου υφαίνεται ο ιστός των κοινωνικών σχέσεων. Ο χώρος των νομάδων κυνηγών δεν μπορεί να διαμοιρασθεί στους ίδιους τομείς με τον χώρο των μόνιμα εγκατεστημένων γεωργών. Ο χώρος των γεωργών δομείται σε ομόκεντρους κύκλους καθώς διαιρείται στον χώρο της καλλιέργειας, που τον αποτελούν το χωριό και οι κήποι, και στον χώρο της φύσεως, ο οποίος καταλαμβάνεται από το γύρω δάσος. Για τους Γκουαγιάκι αντίθετα, ο χώρος είναι σταθερά ομοιογενής και εξαντλείται στην καθαρή εκείνη έκταση όπου μοιάζει να εξαλείφεται η διαφορά φύσεως και καλλιέργειας. Στην πραγματικότητα όμως, η αντίθεση που ήδη επισημάναμε στη σφαίρα της υλικής ζωής παρέχει και τη βάση μιας χωρικής διχοτόμησης, η οποία μπορεί μεν να είναι πιο συγκαλυμμένη απ' ό,τι σε κοινωνίες άλλου πολιτισμικού επιπέδου, αλλά δεν παύει να είναι εξίσου καίρια. Στους Γκουαγιάκι υπάρχει ένας χώρος ανδρικός και ένας γυναικείος, ο οποίος καθορίζεται αντίστοιχα από το δάσος όπου κυνηγούν οι άνδρες, και από την κατασκήνωση όπου βασιλεύουν οι γυναίκες. Οι στάσεις είναι αναμφισβήτητα πολύ προσωρινές: σπάνια διαρκούν πάνω από τρεις ημέρες. Συνιστούν όμως τον τόπο της ανάπαυσης όπου καταναλώνεται η

τροφή την οποία παρασκεύασαν οι γυναίκες, ενώ το δάσος είναι ο τόπος κίνησης, ο ειδικά αφιερωμένος στις εξορμήσεις των ανδρών προς αναζήτηση θηραμάτων. Δεν θα πρέπει βέβαια να συμπεράνουμε πως οι γυναίκες είναι λιγότερο νομαδικές από τους συζύγους τους. Αλλά όμως, εξαιτίας του τύπου οικονομίας από τον οποίο εξαρτάται η ύπαρξη της φυλής, οι αληθινοί κύριοι του δάσους είναι οι κυνηγοί· και το πολιορκούν αληθινά, αναγκασμένοι καθώς είναι να το εξερευνήσουν εξονυχιστικά προκειμένου να εκμεταλλευθούν συστηματικά όλους του τους πόρους. Χώρος του κινδύνου, της διακινδύνευσης, της πάντα ανανεούμενης περιπέτειας για τους άνδρες, το δάσος είναι αντίθετα για τις γυναίκες ο χώρος τον οποίο διατρέχουν ανάμεσα σε δύο σταθμούς, διαδρομή μονότονη και κουραστική, απλή ουδέτερη έκταση. Στον αντίθετο πόλο, η κατασκήνωση προσφέρει στον κυνηγό την ηρεμία της ανάπαυσης και την ευκαιρία να καταπιαστεί με τα τρέχοντα μαστορέματα, ενώ για τις γυναίκες είναι ο τόπος όπου εκτελούνται οι ιδιαίτερες δραστηριότητές τους και όπου ξετυλίγεται μια οικογενειακή ζωή, την οποία ελέγχουν ευρέως. Έτσι, δάσος και κατασκήνωση προσδιορίζονται από αντίθετα σημεία, ανάλογα με το αν πρόκειται για τους άνδρες ή για τις γυναίκες. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο χώρος της «καθημερινής ρουτίνας» είναι το δάσος για τις γυναίκες, η κατασκήνωση για τους άνδρες: για εκείνους, η ύπαρξή τους γίνεται αυθεντική μόνο όταν την πραγματώνουν ως κυνηγοί, μέσα δηλαδή στο δάσος, και για τις γυναίκες όταν, έχοντας πάψει να είναι μεταφορικά μέσα, μπορούν να ζήσουν στην κατασκήνωση ως σύζυγοι και ως μητέρες.

Η αξία και η εμβέλεια της κοινωνικοοικονομικής αντίθεσης ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες μπορεί επομένως να αποτιμηθεί ως προς τη διάρθρωση του χρόνου και του χώρου που επιφέρει. Άλλωστε, οι Γκουαγιαάκι δεν αφήνουν σε μια εκτός σκέψεως περιοχή τη βίωση αυτής της πράξεως: έχουν σαφή συνείδησή της και η ανισορροπία των οικονομικών σχέσεων ανάμεσα στους κυνηγούς και τις γυναίκες τους εκφράζεται, στην ινδιάνικη σκέψη, σαν *αντίθεση τόξου και καλαθιού*. Καθένα από αυτά τα δύο σύνεργα είναι στην

πραγματικότητα το μέσο, το σημείο και η σύνοψη των δύο αντιτιθέμενων και συγχρόνως επιμελώς χωρισμένων «στυλ» ζωής. Είναι περιττό σχεδόν να υπογραμμίσουμε ότι το τόξο, μοναδικό όπλο των κυνηγών, αποτελεί ένα αποκλειστικά ανδρικό εργαλείο, και ότι το καλάθι, ιδιαίτερο αντικείμενο των γυναικών, χρησιμοποιείται μόνο από εκείνες: οι άνδρες κυνηγούν, οι γυναίκες μεταφέρουν. Η παιδαγωγία των Γκουαγιάκι στηρίζεται κατά κύριο λόγο σ' αυτό τον μεγάλο διαχωρισμό των ρόλων. Μόλις γίνει τεσσάρων ή πέντε ετών το αγοράκι παίρνει δώρο από τον πατέρα του ένα μικρό τόξο στο μέγεθός του· από εκείνη τη στιγμή θα αρχίσει να εξασκείται στην τέχνη της τοξοβολίας. Λίγα χρόνια αργότερα του προσφέρουν ένα τόξο πολύ πιο μεγάλο, με αποτελεσματικά βέλη αυτή τη φορά, και τα πουλιά που φέρνει στη μητέρα του συνιστούν την απόδειξη ότι είναι σοβαρό αγόρι και την υπόσχεση ότι θα γίνει καλός κυνηγός. Κυλούν ακόμη μερικά χρόνια και έρχεται ο καιρός της μύησης· το κάτω χέιλος του περίπου δεκαπεντάχρονου νέου διατρυπάται, αποκτά το δικαίωμα να φορά το χειλικό στολίδι, το *μπέτα*, και λογίζεται πλέον ως αληθινός κυνηγός, ως *κυμπουτσουέτε*. Αυτό σημαίνει ότι προτού περάσει πολύς χρόνος θα μπορέσει να πάρει μια γυναίκα και θα πρέπει συνεπώς να αντεπεξέλθει στις ανάγκες του καινούργιου νοικοκυριού. Γι' αυτό και η πρώτη του φροντίδα, μόλις ενταχθεί στην κοινότητα των ανδρών, είναι να κατασκευάσει ένα τόξο για τον εαυτό του· «παραγωγό» μέλος της ομάδας στο εξής, θα κυνηγάει με ένα όπλο πελεκημένο από τα δικά του χέρια και μόνο ο θάνατος ή τα γηρατειά θα τον χωρίσουν απ' το τόξο του. Συμπληρωματική και παράλληλη είναι η μοίρα της γυναίκας. Όταν ακόμη είναι κοριτσάκι εννέα ή δέκα ετών, παίρνει δώρο από τη μητέρα της μια μικρογραφία καλάθιού, την κατασκευή του οποίου παρακολουθεί προσεκτικά. Δεν μεταφέρει βέβαια τίποτε· αλλά η αναίτια προς το παρόν στάση που υιοθετεί στο βάδισμά της, κεφάλι σκυφτό και αυχένας τεντωμένος σαν προάγγελμα της μελλοντικής της προσπάθειας, την προετοιμάζει για το πολύ κοντινό της μέλλον. Διότι η εμφάνιση, γύρω στα δώδεκα ή δεκατρία χρόνια, της πρώτης της εμμηνόρροιας και το τελε-

τουργικό που επικυρώνει την έλευση της θηλότητάς της, μετατρέπουν τη νεαρή παρθένα σε νταρέ, σε μια γυναίκα η οποία σύντομα θα γίνει σύζυγος ενός κυνηγού. Τότε, ως πρώτο καθήκον της νέας της θέσης και σημάδι της οριστικής της κατάστασης, φτιάχνει το δικό της καλάθι. Και οι δυο τους, ο νεαρός άνδρας και η κοπέλα, κύριοι συνάμα και αιχμάλωτοι, η μια του καλαθιού της, ο άλλος του τόξου του, εισέρχονται έτσι στην ενηλικίωση. Τέλος, όταν πεθάνει ένας κυνηγός, το τόξο και τα βέλη του καίγονται τελετουργικά, όπως επίσης καίγεται και το τελευταίο καλάθι μιας γυναίκας, διότι, όντας κατ' εξοχήν σημεία των προσώπων, δεν θα ήταν δυνατό να επιζήσουν εκείνων.

Οι Γκουαγιαάκι συλλαμβάνουν αυτή τη μεγάλη αντίθεση, σύμφωνα με την οποία λειτουργεί η κοινωνία τους, διαμέσου ενός συστήματος αμοιβαίων απαγορεύσεων: η μία απαγορεύει στις γυναίκες να αγγίξουν το τόξο των ανδρών, η άλλη εμποδίζει τους άνδρες να χειριστούν το καλάθι. Σε γενικές γραμμές, τα εργαλεία και τα όργανα είναι, θα λέγαμε, ουδέτερα από άποψη φύλου: ο άνδρας και η γυναίκα μπορούν να τα χρησιμοποιούν αδιακρίτως· τα μόνα που ξεφεύγουν από αυτή την ουδετερότητα είναι το τόξο και το καλάθι. Έτσι, το ταμπού ως προ της σωματικής επαφής με τα πιο εμφανή διακριτικά σημεία του αντίθετου φύλου επιτρέπει την αποφυγή κάθε παραβίασης της κοινωνικο-σεξουαλικής τάξης που διέπει τη ζωή της ομάδας. Το σέβονται όλοι σχολαστικά και ποτέ δεν παρουσιάζεται η αλλόκοτη σύζευξη της γυναίκας μ' ένα τόξο ή εκείνη η άλλη, η περισσότερο κι από γελοία, του κυνηγού μ' ένα καλάθι. Τα συναισθήματα που διώνει κάθε φύλο, σχετικά με το προνομιακό αντικείμενο του άλλου, είναι πολύ διαφορετικά: ένας κυνηγός δεν θα άντεχε την ντροπή να μεταφέρει ένα καλάθι, ενώ η σύζυγός του θα φοβόταν να αγγίξει το τόξο του. Κι αυτό γιατί η επαφή γυναίκας και τόξου είναι πολύ πιο σοβαρή από την επαφή άνδρα και καλαθιού. Εάν μια γυναίκα τολμούσε να πιάσει ένα τόξο, θα επέσυρε σίγουρα πάνω στον ιδιοκτήτη του το πάνε, την κακοτυχία στο κυνήγι, πράγμα που θα ήταν ολέθριο για την οικονομία των Γκουαγιαάκι. Όσο για τον κυνηγό, αυτό που

βλέπει και αρνείται στο καλάθι είναι ακριβώς η πιθανή απειλή εκείνου που φοβάται πάνω απ' όλα, του *πάνε*. Διότι, όταν ένας άνδρας πέσει θύμα αυτής της αληθινής κατάρας, είναι ανίκανος να εκπληρώσει τη λειτουργία του ως κυνηγού και χάνει επομένως τη φύση του, του διαφεύγει η ίδια του η υπόσταση: αναγκασμένος να εγκαταλείψει ένα τόξο άχρηστο πλέον, δεν του απομένει παρά να παραιτηθεί από την αρσενικότητά του και, τραγικός και παραδομένος στο μοιραίο, να φορτωθεί ένα πανέρι. Ο σκληρός νόμος των Γκουαγιάκι δεν τους αφήνει καμία διαφυγή. Οι άνδρες δεν υφίστανται παρά ως κυνηγοί και διατηρούν τη βεβαιότητα της ύπαρξής τους προφυλάσσοντας το τόξο τους από τη γυναικεία επαφή. Αντιστρόφως, εάν ένα άτομο δεν κατορθώνει πια να αυτοπραγματοωθεί ως κυνηγός, παύει και να είναι άνδρας: περνώντας από το τόξο στο καλάθι, μεταφορικά γίνεται *γυναίκα*. Πράγματι, η σύζευξη άνδρα και τόξου δεν μπορεί να διαρρηχθεί χωρίς να μετατραπεί στην αντίστροφη και συμπληρωματική της: τη σύζευξη γυναίκας και καλαθιού.

Η λογική αυτού του κλειστού συστήματος, που απαρτίζεται από τέσσερις όρους ομαδοποιημένους σε δύο αντίθετα ζεύγη, είχε βρει την εκπλήρωσή της: στους Γκουαγιάκι υπήρχαν δύο άνδρες που μετέφεραν καλάθια. Ο ένας, ο Τσατσουμπουταουατσούγκι, ήταν *πάνε*. Δεν είχε δικό του τόξο και το μοναδικό κυνήγι, στο οποίο μπορούσε να επιδίκεται από καιρό σε καιρό, ήταν να πιάνει με το χέρι αρμαδιλλούς και κουνάβια: τύπος κυνηγιού ο οποίος, μολονότι διεξάγεται σε τρέχουσα βάση από όλους τους Γκουαγιάκι, πόρρω απέχει από το να περιβληθεί στα μάτια τους με την ίδια αξία όπως το κυνήγι με τόξο, το *τζυβόντι*. Από την άλλη, ο Τσατσουμπουταουατσούγκι ήταν *χήρος* και καθώς ήταν *πάνε*, καμία γυναίκα δεν τον ήθελε πια, έστω και ως δευτερεύοντα σύζυγο. Ούτε επιζητούσε να ενσωματωθεί στην οικογένεια κάποιου από τους συγγενείς του: θα είχαν όλοι τους θεωρήσει ανεπιθύμητη τη μόνιμη παρουσία ενός άνδρα, που επιδάρυνε την τεχνική του ανεπάρκεια με μια εξαιρετική όρεξη. Μη έχοντας τόξο λοιπόν και άρα μη έχοντας ούτε και σύζυγο, δεν του απέμενε παρά να αποδεχθεί τον θλιβερό του κλήρο. Δεν

συνόδευε ποτέ τους άλλους άνδρες στις κυνηγετικές τους εκστρατείες αλλά πήγαινε, μόνος ή μαζί με τις γυναίκες, να ψάξει κάμπιες, μέλι ή φρούτα που είχε προηγουμένως επισημάνει. Και, για να μπορέσει να μεταφέρει το προϊόν της συλλογής του, κουβαλούσε ένα καλάθι που μια γυναίκα του είχε δωρίσει. Εφ' όσον η κακοτυχία στο κυνήγι του έκλεινε την πρόσβαση στις γυναίκες, έχανε εν μέρει τουλάχιστον την ιδιότητα του άνδρα και έτσι βρισκόταν εξοστραχισμένος στο συμβολικό πεδίο του καλαθιού.

Η δεύτερη περίπτωση είναι κάπως διαφορετική. Ο Κρεμπέζι ήταν στην πραγματικότητα σοδομίτης. Ζούσε σαν τις γυναίκες και μαζί με τις γυναίκες διατηρούσε κατά κανόνα τα μαλλιά του σαφώς πιο μακριά από τους άλλους άνδρες και δεν εκτελούσε παρά μόνο γυναικείες δουλειές: ήξερε να «υφαίνει» και κατασκεύαζε με δόντια ζώων που του πρόσφεραν οι κυνηγοί περιδέραια, τα οποία έδειχναν καλαισθησία και καλλιτεχνικές κλίσεις πολύ πιο απτές απ' ό,τι τα χειροτεχνήματα των γυναικών. Τέλος, ήταν φυσικά ιδιοκτήτης ενός καλαθιού. Με δυο λόγια, ο Κρεμπέζι μαρτυρούσε την απρόσμενη ύπαρξη στους κόλπους του πολιτισμού των Γκουαγιαάκι μιας εκλέπτυνσης, η οποία συνήθως συναντάται σε λιγότερο αγροτικές κοινωνίες. Αυτός ο ακατανόητος αρσενοκοίτης ζούσε και ο ίδιος σαν γυναίκα και είχε υιοθετήσει τις στάσεις και τις συμπεριφορές που προσιδιάζουν σ' αυτό το φύλο. Αρνιόταν, λόγου χάρη, την επαφή με ένα τόξο εξίσου σταθερά όσο ο κυνηγός την επαφή με το πανέρι· θεωρούσε ότι ο φυσικός του χώρος ήταν ο κόσμος των γυναικών. Ο Κρεμπέζι ήταν ομοφυλόφιλος επειδή ήταν *πάνε*. Ίσως πάλι η κακοτυχία του στο κυνήγι να προερχόταν από το γεγονός ότι ήταν ήδη ασυνείδητα εναλλάκτης. Όπως κι αν είναι πάντως, οι εκμυστηρεύσεις των συντρόφων του αποκάλυπταν ότι η ομοφυλοφιλία του επισημοποιήθηκε, δηλαδή αναγνωρίστηκε κοινωνικά, όταν έγινε φανερή η ανικανότητά του να χρησιμοποιεί το τόξο: για τους ίδιους τους Γκουαγιαάκι ήταν *κυρύπυ-μένο* (πρωκτός-κάνω έρωτα), επειδή ήταν *πάνε*.

Οι Ατσέ τηρούσαν εξάλλου πολύ διαφορετική στάση απέναντι στον καθένα από τους δύο καλαθοφορείς που αναφέ-

ραμε. Ο πρώτος, ο Τσατσουμπουταουατσούγκι, ήταν αντικείμενο γενικού περιέγελου, που όμως δεν έκρυβε αληθινή κακία: οι άνδρες τον περιφρονούσαν αρκετά καθαρά, οι γυναίκες τον κοροΐδευαν πίσω από την πλάτη του και τα παιδιά τον σέβονταν πολύ λιγότερο απ' όσο τους υπόλοιπους ενήλικες. Ο Κρεμπέζι, αντίθετα, δεν προκαλούσε καμιά ιδιαίτερη προσοχή· θεωρούσαν προφανή και αυταπόδεικτη και την κυνηγετική του ανικανότητα και την ομοφυλοφιλία του. Από καιρό σε καιρό κάποιои κυνηγοί τον έκαναν σεξουαλικό τους σύντροφο, εκδηλώνοντας σ' αυτά τα ερωτικά παιχνίδια λαγνεία μάλλον -απ' ό,τι φαίνεται- παρά διαστροφή. Ποτέ όμως δεν προέκυπταν από πλευράς τους συναισθήματα περιφρόνησης για εκείνους. Αντιστρόφως και συμμορφούμενοι ως προς αυτό με την εικόνα που έφτιαχνε για εκείνους η κοινωνία τους οι δύο Γκουαγιάκι έδειχναν άνισα προσαρμοσμένοι στις αντίστοιχες θέσεις τους. Όσο ο Κρεμπέζι ένιωθε άνετα, ήρεμος και νηφάλιος στον ρόλο του άνδρα που έγινε γυναίκα, τόσο ο Τσατσουμπουταουατσούγκι φαινόταν ανήσυχος, νευρικός και συχνά δυσανεκτός. Πώς εξηγείται αυτή η διαφορά στη μεταχείριση που επιφύλασσαν οι Ατσέ σε δύο άτομα τα οποία, τυπικά τουλάχιστον, ήταν αρνητικά ταυτόσημα; Η εξήγηση είναι πως, παρ' ότι και ο ένας και ο άλλος κατείχαν την ίδια θέση σε σχέση με τους άλλους άνδρες, εφ' όσον και οι δύο ήταν πάνε, η θετική τους κατάσταση έπαυε να είναι ισοδύναμη· διότι ο ένας, ο Τσατσουμπουταουατσούγκι, μολονότι αναγκασμένος να παραιτηθεί από ορισμένα αρσενικά του χαρακτηριστικά, είχε παραμείνει άνδρας, ενώ ο άλλος, ο Κρεμπέζι, είχε αναλάβει ως τις έσχατες συνέπειές της τη μοίρα του, του μη κυνηγού άνδρα, με το να «γίνει» γυναίκα. Ή, με άλλα λόγια, ο Κρεμπέζι είχε βρει, μέσω της ομοφυλοφιλίας του, τον τόπο όπου τον προόριζε λογικά η ανικανότητά του να καταλάβει τον χώρο των ανδρών· ο άλλος αντίθετα, αρνούμενος την κατεύθυνση της ίδιας αυτής λογικής, είχε αποβληθεί από τον κύκλο των ανδρών, χωρίς ωστόσο να ενταχθεί στον κύκλο των γυναικών. Αυτό σήμαινε συνεπώς ότι στην κυριολεξία δεν δρισκόταν πουθενά και ότι η κατάσταση του ήταν πολύ πιο άβολη από του Κρεμπέζι. Στα

μάτια των Ατσέ, ο Κρεμπέζι κατείχε μια καθορισμένη, αν και παράδοση θέση· και, απαλλαγμένη κατά μία έννοια από κάθε αμφισημία, η τοποθέτησή του μέσα στην ομάδα απέδινε κανονική, έστω κι αν αυτός ο νέος κανόνας ήταν ο γυναικείος. Ο Τσατσουμπουταουατσούγκι απεναντίας συνιστούσε αφ' εαυτού ένα είδος λογικού σκανδάλου· με το να μην τοποθετείται σε κανέναν σαφώς διακριτό τόπο, ξέφευγε από το σύστημα και εισήγε μέσα του έναν παράγοντα αταξίας: από μια ορισμένη οπτική γωνία, ο μη κανονικός δεν ήταν ο άλλος, αλλά αυτός. Από εδώ απορρέει προφανώς και η κρυφή επιθετικότητα των Γκουαγιάκι απέναντί του, η οποία ξεπρόβαλλε πότε πότε κάτω από τις κοροϊδίες. Από εδώ ενδεχομένως και οι ψυχολογικές δυσκολίες που αντιμετώπιζε και ένα οξύ συναίσθημα εγκατάλειψης: τόσο δύσκολο είναι να διατηρήσει κανείς την παράλογη σύζευξη άνδρα και καλαθιού. Ο Τσατσουμπουταουατσούγκι ήθελε με πάθος να παραμείνει άνδρας χωρίς να είναι κυνηγός, κινδύνευε έτσι να γελοιοποιηθεί και να εκτεθεί στις κοροϊδίες, αφού ήταν το σημείο επαφής ανάμεσα σε δύο περιοχές που κανονικά είναι χωρισμένες.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι δύο άνδρες διατηρούσαν, στο επίπεδο του καλαθιού τους, τη διαφορά της σχέσης τους προς την αρσενικότητά τους. Πράγματι, ο Κρεμπέζι μετέφερε το καλάθι του όπως οι γυναίκες, φορώντας δηλαδή το περίδεμα του φορτίου γύρω από το μέτωπο. Όσο για τον Τσατσουμπουταουατσούγκι, περνούσε το ίδιο περίδεμα γύρω από το στήθος του και ποτέ γύρω από το μέτωπο. Ένας τέτοιος τρόπος μεταφοράς καλαθιού ήταν πασιφανώς άβολος και πολύ πιο κουραστικός από τον άλλο· αλλά ήταν και ο μοναδικός τρόπος που διέθετε για να δείξει ότι, έστω και χωρίς τόξο, εξακολουθούσε να είναι άνδρας.

Κεντρική λόγω της θέσης της και ισχυρή λόγω των επιπτώσεών της η μεγάλη αντίθεση ανδρών και γυναικών βάζει τη σφραγίδα της σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής των Γκουαγιάκι. Αυτή επίσης θεμελιώνει τη διαφορά ανάμεσα στο τραγούδι των ανδρών και στο τραγούδι των γυναικών. Το ανδρικό *πρέρε* και το γυναικείο *τσενγκαρουδάρα* είναι πράγματι

εκ διαμέτρου αντίθετα από άποψη μορφής και περιεχομένου· εκφράζουν δύο τρόπους ύπαρξης, δύο παρουσίες στον κόσμο, δύο συστήματα αξιών πολύ διαφορετικά μεταξύ τους. Άλλωστε, μόλις που μπορούμε να μιλήσουμε για τραγούδι, όσον αφορά τις γυναίκες· στην πραγματικότητα πρόκειται για έναν γενικευμένο «θρηνητικό χαιρετισμό»: ακόμη και όταν δεν χαιρετίζουν τελετουργικά έναν ξένο ή έναν συγγενή που έλειπε καιρό, οι γυναίκες «τραγουδούν» κλαίγοντας. Σε τόνο παραπονετικό, αλλά με φωνή δυνατή, καθισμένες οκλαδόν και με το πρόσωπο κρυμμένο μέσα στα χέρια τους, τονίζουν κάθε φράση της μελοποιίας τους με διαπεραστικούς λυγμούς. Συχνά οι γυναίκες τραγουδούν όλες μαζί και ο ορμηγμός των ενωμένων οίμων τους δημιουργεί στον απληροφόρητο ακροατή μια αίσθηση δυσφορίας. Η έκπληξη του απλώς μεγάλωνει βλέποντας, όταν όλα έχουν τελειώσει, το ατάραχο πρόσωπο των θρηνηδών γυναικών και τα κατάστεγνα μάτια τους. Πρέπει επιπλέον να υπογραμμίσουμε ότι το τραγούδι των γυναικών υπεισέρχεται πάντα σε τελετουργικές περιστάσεις: είτε κατά τη διάρκεια των κύριων τελετών της κοινωνίας Γκουαγιαάκι, είτε στις πάμπολλες ευκαιρίες που παρέχει η καθημερινή ζωή. Ένας κυνηγός, λόγω χάρη, φέρνει στην κατασκήνωση το τάδε ζώο: μια γυναίκα τον «χαιρετά» κλαίγοντας, διότι ανακαλεί στη μνήμη της τον τάδε εξαφανισμένο συγγενή· ή πάλι, εάν ένα παιδί τραυματισθεί παίζοντας, αμέσως η μητέρα του αρχίζει να τραγουδά ένα *τσενγκαρουβάρα* ακριδώς όμοιο με όλα τα υπόλοιπα. Το τραγούδι των γυναικών δεν είναι ποτέ χαρούμενο, όπως ίσως θα περίμενε κανείς. Τα θέματά του είναι πάντα ο θάνατος, η αρρώστια, η βία των λευκών· και έτσι, μέσα στη θλίψη του τραγουδιού τους, οι γυναίκες παίρνουν πάνω τους όλο τον πόνο και όλη την αγωνία των Ατσέ.

Η αντίθεση που δημιουργείται προς το τραγούδι των ανδρών είναι εντυπωσιακή. Φαίνεται λες και υπάρχει στους Γκουαγιαάκι ένα είδος καταμερισμού του γλωσσολογικού έργου κατά φύλο, σύμφωνα με τον οποίο όλες τις αρνητικές πλευρές της ύπαρξης τις έχουν αναλάβει οι γυναίκες, ενώ οι άνδρες αφοσιώνονται κυρίως στην εξύμνηση, αν όχι των απολαύσεών

της, τουλάχιστον των αξιών εκείνων που την κάνουν υποφερτή. Κι ενώ η γυναίκα κρύβεται μέσα στις ίδιες της τις χειρονομίες και μοιάζει να ταπεινώνεται προκειμένου να τραγουδήσει ή μάλλον να κλάψει, αντίθετα ο κυνηγός, με το κεφάλι ψηλά και το κορμί ολόρθο, εκθειάζει τον εαυτό του μέσα στο τραγούδι του. Η φωνή είναι κραταιή, άγρια σχεδόν, και τότε τότε προσποιείται την οργισμένη. Μέσα στην υπέρτατη αρενωπότητα με την οποία ο κυνηγός περιβάλλει το τραγούδι του, δηλώνεται μια αυτοπεποίθηση δίχως την παραμικρή ρωγμή, μια αρμονία με τον εαυτό του που τίποτε δεν μπορεί να την αναιρέσει. Η γλώσσα του αρσενικού τραγουδιού είναι άλλωστε εξαιρετικά αλλοιωμένη. Καθώς ο αυτοσχεδιασμός του γίνεται ολοένα ευκολότερος και πλουσιότερος, καθώς οι λέξεις ξεπηδούν από μόνες τους, ο τραγουδιστής τις υποβάλλει σε μια τέτοια παραποίηση, ώστε σε λίγο θα νόμιζε κανείς πως ακούει μια άλλη γλώσσα: για κάποιον που δεν είναι Ατσέ, τα τραγούδια αυτά είναι εντελώς ακατανόητα. Όσο για τη θεματική τους, συνίσταται βασικά σε ένα εμφαντικό εγκώμιο, το οποίο ο τραγουδιστής απευθύνει στον εαυτό του. Πράγματι, το περιεχόμενο του λόγου του είναι αυστηρά προσωπικό και όλα λέγονται σε πρώτο πρόσωπο. Ο άνδρας μιλά σχεδόν αποκλειστικά για τα κατορθώματά του ως κυνηγός, για τα ζώα που συνάντησε, τα τραύματα που του προξένησαν, την επιδεξιότητά του στο ριζίμο του βέλους. Δίκην επωδού ατέρμονα επαναλαμβανόμενης, τον ακούμε να διακηρύσσει κατά τρόπο σχεδόν μονομανή: *Τσο ρο μπρετέτεμ τσο ρε τζυ-δόντυ, τσο ρε ύμα ουάτσου, ύμα τσίτζα* (Είμαι σπουδαίος κυνηγός, είμαι μαθημένος να σκοτώνω με τα βέλη μου, είμαι φύση δυνατή, φύση οργισμένη κι επιθετική!) Και συχνά, σαν για να δείξει καλύτερα πόσο αδιαφιλονίκητη είναι η δόξα του, τονίζει τη φράση του επιμηκύνοντάς την με ένα σθεναρό *τσο, τσο, τσο*: (Εγώ, εγώ, εγώ)².

2. Όπως είναι ίσως αναμενόμενο, οι δύο άνδρες πάνε που προαναφέραμε κρατούσαν μια πολύ διαφορετική στάση απέναντι στο τραγούδι: ο Τσατσουμπουταουατσούγκι τραγουδούσε μόνο σε ορισμένες τελετές στις οποίες συμμετείχε άμεσα, λόγου χάρη στη γέννηση ενός παιδιού. Ο Κρεμπέτζι δεν τραγουδούσε ποτέ.

Η διαφορά των τραγουδιών μεταφράζει θαυμάσια την αντίθεση των φύλων. Το τραγούδι των γυναικών είναι ένας κοπετός χορωδιακός τις περισσότερες φορές, που ακούγεται μόνο στη διάρκεια της ημέρας· το τραγούδι των ανδρών ξεσπάει σχεδόν πάντα τη νύχτα και ναι μεν καμιά φορά οι φωνές τους συμπίπτουν, δίνοντας την εντύπωση χορωδίας, αλλά αυτό είναι πλασματικό, διότι κάθε κυνηγός είναι στην πραγματικότητα ένας σολίστας. Επιπλέον, το γυναικείο τσενγκαρουδάρα μοιάζει να συγκροτείται από τύπους μηχανικά επαναλαμβανόμενους, προσαρμοσμένους στις ποικίλες τελετουργικές περιστάσεις. Αντίθετα, το *πρέρε* των κυνηγών εξαρτάται αποκλειστικά από την ψυχική τους διάθεση και οργανώνεται μόνο σε συνάρτηση με την ατομικότητά τους· είναι ένας καθαρά προσωπικός αυτοσχεδιασμός, ο οποίος εκτός των άλλων επιτρέπει και την αναζήτηση καλλιτεχνικών αποτελεσμάτων μέσα στο παιχνίδισμα της φωνής. Έτσι, ο συλλογικός χαρακτήρας του τραγουδιού των γυναικών, ο ατομικός εκείνου των ανδρών μας παραπέμπουν στην αντίθεση από την οποία ξεκινήσαμε: μοναδικό πραγματικά «παραγωγό» στοιχείο της κοινωνίας Γκουαγιάκι, ο κυνηγός διώνει στο πεδίο της γλώσσας μια ελευθερία δημιουργίας, την οποία απαγορεύει στις γυναίκες η κατάστασή τους ως «καταναλωτικής ομάδας».

Αυτή όμως η ελευθερία που οι άνδρες αισθάνονται και εκφράζουν ως κυνηγοί, δεν καταδεικνύει απλώς και μόνο τη φύση της σχέσεως η οποία τους ενώνει ως ομάδα με τις γυναίκες και τους χωρίζει από αυτές. Διότι μέσα από το τραγούδι των ανδρών αποκαλύπτεται μια δεύτερη κρυφή αντίθεση, όχι λιγότερο ισχυρή από την πρώτη αλλά ασυνείδητη: η *αντίθεση των κυνηγών μεταξύ τους*. Προκειμένου δε να ακούσουμε καλύτερα το τραγούδι τους και να καταλάβουμε τι αληθινά λέγεται εκεί μέσα, θα πρέπει να ανατρέξουμε πάλι στην εθνολογία των Γκουαγιάκι και στους θεμελιώδεις άξονες του πολιτισμού τους.

Υπάρχει ένα τροφικό ταμπού για τον κυνηγό Ατσέ, το οποίο του απαγορεύει να καταναλώσει το κρέας του δικού του θηράματος: *Μπάι τζυδομπρέ τζα ουέμερε* (Τα ζώα που

σκότωσε κανείς, δεν πρέπει να τα φάει ο ίδιος). Έτσι ώστε, όταν ένας κυνηγός φτάνει στην κατασκήνωση, μοιράζει το προϊόν του κυνηγιού του ανάμεσα στην οικογένειά του (γυναίκα και παιδιά) και τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας· και φυσικά, δεν θα δοκιμάσει από το κρέας που ετοιμάζει η σύζυγός του. Καθώς είδαμε όμως, το κυνήγι καταλαμβάνει τη σημαντικότερη θέση στη διατροφή των Γκουαγιάκι. Άρα λοιπόν, κάθε άνδρας περνά τη ζωή του κυνηγώντας για τους άλλους και δεχόμενος από εκείνους τη δική του τροφή. Αυτή την απαγόρευση τη σέβονται όλοι αυστηρά, ακόμη και τα μη μυημένα αγόρια όταν σκοτώνουν πουλιά. Μία από τις σπουδαιότερες συνέπειές της είναι ότι εμποδίζει *ipso facto* τη διασπορά των Ινδιάνων σε στοιχειώδεις οικογένειες: ο άνδρας θα πέθαινε από την πείνα, εκτός κι αν απαρνιόταν το ταμπού. Πρέπει επομένως να μετακινείται ομαδικά. Για να αιτιολογήσουν τό όλο θέμα οι Γκουαγιάκι διαβεβαιώνουν ότι το να φάει κανείς από τα ζώα που σκότωσε ο ίδιος είναι ο πιο σίγουρος τρόπος να τραθήξει πάνω του το πάνε. Αυτός ο μέγας φόβος των κυνηγών αρκεί για να επιβάλει τον σεβασμό στην απαγόρευση που θεμελιώνει: εάν θέλεις να εξακολουθήσεις να σκοτώνεις ζώα, δεν πρέπει να τα τρως. Η θεωρία των ιθαγενών στηρίζεται απλώς στην ιδέα ότι η σύζευξη ανάμεσα στον κυνηγό και τα νεκρά ζώα, στη σφαίρα της κατανάλωσης, θα επέσυρε μια διάζευξη ανάμεσα στον κυνηγό και τα ζωντανά ζώα, στη σφαίρα της «παραγωγής». Έχει επομένως μια ρητή σημασία κυρίως αρνητική εφ' όσον καταλήγει στην απαγόρευση της συγκεκριμένης σύζευξης.

Στην πραγματικότητα, αυτή η τροφική απαγόρευση διαθέτει και μια αξία θετική, στον βαθμό που ενεργεί ως δομική αρχή η οποία θεμελιώνει την κοινωνία Γκουαγιάκι ως τέτοια. Εγκαθιδρύοντας μια αρνητική σχέση ανάμεσα στον κάθε κυνηγό και το προϊόν του κυνηγιού του, κάνει όλους τους άνδρες να βρίσκονται στην ίδια θέση ο ένας προς τον άλλον, οπότε πλέον η αμοιβαιότητα του δώρου αποδεικνύεται όχι απλώς πιθανή, αλλά απαραίτητη: κάθε κυνηγός είναι συγχρόνως δότης και λήπτης κρέατος. Το ταμπού σχετικά με το θήραμα εμφανίζεται επομένως ως θεμελιακή πράξη της ανταλ-

λαγής τροφής στους Γκουαγιαάκι, ως θεμέλιο δηλαδή της ίδιας της κοινωνίας τους. Οπωσδήποτε και άλλες φυλές γνωρίζουν το ίδιο ταμπού. Αλλά στους Ατσέ προσλαμβάνει μια ιδιαίτερα μεγάλη σημασία, επειδή ακριβώς αφορά την κύρια πηγή της τροφής τους. Υποχρεώνοντας το άτομο να χωριστεί από το θήραμά του, το αναγκάζει να εμπιστεύεται τους άλλους, επιτρέποντας έτσι στον κοινωνικό δεσμό να συναφθεί κατά τρόπο οριστικό· η αλληλεξάρτηση των κυνηγών εγγυάται τη σταθερότητα και τη μονιμότητα αυτού του δεσμού και η κοινωνία κερδίζει σε δύναμη ό,τι τα άτομα χάνουν σε αυτονομία. Η διάζευξη του κυνηγού και του θηράματός του εδραιώνει τη σύζευξη των κυνηγών μεταξύ τους, το συμβόλαιο δηλαδή που διέπει την κοινωνία Γκουαγιαάκι. Επιπλέον, η διάζευξη στη σφαίρα της κατανάλωσης ανάμεσα σε νεκρά ζώα και κυνηγούς εξασφαλίζει, προστατεύοντάς τους από το πάνε, τη μελλοντική επανάληψη της σύζευξης ανάμεσα σε κυνηγούς και ζωντανά ζώα, την επιτυχία δηλαδή στο κυνήγι και άρα την επιδίωξη της κοινωνίας.

Εκτοπίζοντας στην περιοχή της Φύσεως την άμεση επαφή ανάμεσα στον κυνηγό και το δικό του θήραμα, το τροφικό ταμπού τοποθετείται στην ίδια την καρδιά του Πολιτισμού: ανάμεσα στον κυνηγό και την τροφή του, επιβάλλει τη μεσολάβηση των άλλων κυνηγών. Βλέπουμε έτσι την ανταλλαγή του θηράματος, η οποία στους Γκουαγιαάκι οροθετεί κατά μεγάλο μέρος το πεδίο της οικονομικής ζωής, να μετατρέπει με τον αναγκαστικό της χαρακτήρα κάθε μεμονωμένο κυνηγό σε σχέση. Ανάμεσα στον κυνηγό και το «προϊόν» του διανοίγεται ο επικίνδυνος χώρος της απαγόρευσης και της παράβασης· ο φόβος του πάνε θεμελιώνει την ανταλλαγή, στερώνοντας τον κυνηγό από κάθε δικαίωμα πάνω στα θηράματά του: το δικαίωμα αυτό ασκείται μόνο πάνω στα θηράματα των άλλων. Και είναι πολύ εντυπωσιακή η διαπίστωση ότι η ίδια αυτή δομή των σχέσεων, μέσω της οποίας προσδιορίζονται αυστηρά οι άνδρες στο επίπεδο της κυκλοφορίας των αγαθών, επαναλαμβάνεται στη σφαίρα των γαμικών θεσμών.

Ήδη από τις αρχές του 17ου αιώνα, οι πρώτοι Ιησουίτες ιεραπόστολοι είχαν αποπειραθεί να έρθουν σε επαφή με τους

Γκουαγιαάκι, αλλά μάταια. Μπόρεσαν ωστόσο να συλλέξουν πλήθος πληροφοριών γι' αυτή τη μυστηριώδη φυλή και έτσι έμαθαν κατ'άπληκτοι ότι, αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στους άλλους αγρίους, οι Γκουαγιαάκι είχαν ένα περίσσευμα ανδρών συγκριτικά με τον αριθμό των γυναικών. Δεν έκαναν λάθος, διότι, σχεδόν τετρακόσια χρόνια μετά, παρατηρήσαμε κι εμείς την ίδια ανισορροπία του *sex ratio*: στη μία από τις δύο μεσημβρινές ομάδες, για παράδειγμα, υπήρχε ακριβώς μία γυναίκα για δύο άνδρες. Δεν είναι απαραίτητο να διερευνήσουμε εδώ τις αιτίες αυτής της ανωμαλίας³, είναι όμως σημαντικό να εξετάσουμε τις συνέπειές της. Όποιος και αν είναι ο τύπος γάμου που προτιμά μια κοινωνία, υπάρχει σχεδόν πάντα ένας περίπου ισοδύναμος αριθμός αρσενικών και θηλυκών δυνητικών συζύγων. Η κοινωνία Γκουαγιαάκι είχε να επιλέξει ανάμεσα σε πολλές λύσεις, προκειμένου να εξισώσει αυτούς τους δύο αριθμούς. Εφ' όσον η λύση-αυτοκτονία που θα συνεπαγόταν η παραίτηση από την απαγόρευση της αιμομιξίας ήταν αδύνατη, θα μπορούσε να δεχθεί πρώτα πρώτα τη θανάτωση των νεογέννητων αρσενικού φύλου. Κάθε αρσενικό παιδί όμως είναι ένας μελλοντικός κυνηγός, δηλαδή ένα βασικό μέλος της κοινότητας, θα ήταν επομένως αντιφατικό να θελήσουν να απαλλαγούν από αυτό. Μπορούσαν επίσης να δεχθούν την ύπαρξη ενός σχετικά μεγάλου αριθμού αγάμων· η επιλογή αυτή όμως θα ήταν ακόμη πιο παρακινδυνευμένη από την προηγούμενη διότι, σε κοινωνίες τόσο συρρικνωμένες δημογραφικά, δεν υπάρχει τίποτε πιο επικίνδυνο για την ισορροπία της ομάδας από έναν άγαμο. Αντί λοιπόν να μειώσουν τεχνητά τον αριθμό των πιθανών συζύγων, δεν απέμενε παρά να αυξήσουν τον αριθμό των πραγματικών συζύγων για κάθε γυναίκα, να καθιερώσουν δηλαδή ένα σύστημα πολύανδρου γάμου. Και πράγματι, όλο το πλεόνασμα των ανδρών απορροφάται από τις γυναίκες με τη μορφή δευτερευόντων συζύγων, των *τζαπέτυβα*, οι οποίοι προορίζονται να καταλάβουν δίπλα στην κοινή σύζυγο μια θέση σχεδόν εξίσου αξιολόγητη με τη θέση του *ιμέτε* ή πρώτου συζύγου.

3. Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Παρίσι, Plon, 1972.

Η κοινωνία Γκουαγιάκι λοιπόν στάθηκε ικανή να προφυλαχθεί από έναν θανάσιμο κίνδυνο, προσαρμόζοντας τη συζυγική οικογένεια σ' αυτή την εντελώς ανισόμετρη δημογραφία. Ποιες είναι οι επιπτώσεις για τους άνδρες; Στην ουσία, κανένας τους δεν μπορεί να νυμφευθεί τη γυναίκα του κατά μόνας, θα λέγαμε, εφ' όσον δεν είναι ο μοναδικός της σύζυγος αλλά τη μοιράζεται με έναν και καμιά φορά και με δύο άλλους άνδρες. Θα μπορούσε να σκεφθεί κανείς ότι, αφού αυτή η κατάσταση είναι ο κανόνας του πολιτισμού μέσα στον οποίο και από τον οποίο προσδιορίζονται οι άνδρες, δεν τους επηρεάζει συναισθηματικά και δεν τους προκαλεί ιδιαίτερα έκδηλες αντιδράσεις. Στην πραγματικότητα όμως, η σχέση ανάμεσα στον πολιτισμό και τα άτομα στα οποία ενοικεί κάθε άλλο παρά μηχανική είναι, και οι σύζυγοι Γκουαγιάκι, παρ' ότι αποδέχονται τη μόνη δυνατή λύση στο πρόβλημα που τους έχει τεθεί, υποκύπτουν εν τούτοις με δυσκολία. Δεν χωράει αμφιβολία πως τα πολύανδρα νοικοκυριά διάγουν ήρεμη ζωή και οι τρεις όροι του συζυγικού τριγώνου συμπίπτουν με σύμπτωση και ομόνοια. Αλλά αυτό δεν εμποδίζει το γεγονός ότι σχεδόν πάντα οι άνδρες αισθάνονται κρυφά—διότι ποτέ δεν μιλάνε για το θέμα ο ένας στον άλλον—κάποιο εννευρισμό, και μάλιστα μια επιθετικότητα απέναντι στον συγγάτοχο της συζύγου τους. Στη διάρκεια της παραμονής μας στους Γκουαγιάκι, μια παντρεμένη γυναίκα δημιούργησε ερωτικό δεσμό με έναν νεαρό άγαμο. Έξαλλος ο σύζυγος χτύπησε πρώτα τον αντίπαλό του· έπειτα, μπροστά στην επιμονή και τον εκδιασμό της γυναίκας του, δέχθηκε τελικά να νομιμοποιήσει την κατάσταση, επιτρέποντας στον παράνομο εραστή να γίνει ο επίσημος δευτερεύων σύζυγος της συζύγου του. Άλλωστε, δεν είχε επιλογή· εάν είχε αρνηθεί αυτή τη διευθέτηση των πραγμάτων, η γυναίκα του θα τον είχε ίσως εγκαταλείψει καταδικάζοντάς τον στην αγαμία, μια και δεν υπήρχε καμία άλλη διαθέσιμη γυναίκα στη φυλή. Η πίεση της ομάδας αφ' ετέρου, η οποία μεριμνά ώστε να εξαλείψει κάθε παράγοντα αταξίας, θα τον είχε αργά ή γρήγορα εξαναγκάσει να συμμορφωθεί σ' έναν θεσμό που προορίζεται ακριβώς για να λύνει αυτού του είδους τα προβλήματα. Συγ-

κατατέθηκε λοιπόν να μοιράζεται τη γυναίκα του με έναν άλλον, παρ'ά τη θέλησή του δέβαια και με πολύ βαριά καρδιά. Περίπου την ίδια εποχή, πέθανε ο δευτερεύων σύζυγος κάποιας άλλης γυναίκας. Οι σχέσεις της με τον πρωτεύοντα σύζυγο ήταν πάντοτε καλές: τις διέκρινε, αν όχι μια εξαιρετική εγκαρδιότητα, πάντως οπωσδήποτε μια σταθερή αδροφροσύνη. Ωστόσο, ο επιζών *ιμέτε* δεν έδειξε και τρομερά θλιμμένος όταν χάθηκε ο *τζαπέτυδα*. Δεν έκρυψε μάλιστα την ικανοποίησή του: «Είμαι ευχαριστημένος», είπε, «τώρα είμαι ο μοναδικός σύζυγος της γυναίκας μου».

Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε πολλά ακόμη παραδείγματα. Παρ' όλα αυτά, οι δύο περιπτώσεις που μνημονεύσαμε αρκούν για να δείξουν ότι, μπορεί μεν οι άνδρες Γκουαγιάκι να αποδέχονται την πολυανδρία, αλλ' όμως απέχουν πολύ από το να αισθάνονται άνετα στα πολύανδρα νοικοκυριά. Υπάρχει ένα είδος «χάσματος» ανάμεσα σ' αυτό τον γαμικό θεσμό, ο οποίος προστατεύει –αποτελεσματικά– την ακεραιότητα της ομάδας⁴ και τα άτομα που αφορά. Οι άνδρες συναινούν στην πολυανδρία επειδή είναι αναγκαία λόγω της έλλειψης γυναικών, αλλά την υφίστανται ως μια πολύ δυσάρεστη υποχρέωση. Πολλοί σύζυγοι Γκουαγιάκι οφείλουν να μοιράζονται τη γυναίκα τους με κάποιον άλλον άνδρα και, όσο για εκείνους που ασκούν μόνοι τα συζυγικά τους δικαιώματα, κινδυνεύουν ανά πάσα στιγμή να δουν αυτό το σπάνιο και εύθραυστο μονοπώλιο να καταργείται από τον ανταγωνισμό κάποιου άγαμου ή κάποιου χήρου. Οι γυναίκες-σύζυγοι Γκουαγιάκι παίζουν επομένως έναν διαμεσολαθητικό ρόλο ανάμεσα σε λήπτες και δότες γυναικών και *επίσης* ανάμεσα στους ίδιους τους λήπτες. Η ανταλλαγή, μέσω της οποίας

4. Πριν από δέκα χρόνια περίπου, μια διαφωνία είχε διχάσει τη φυλή των Ατσέ Γκάτου. Η σύζυγος του αρχηγού διατηρούσε παράνομες σχέσεις με κάποιον νεαρό. Εξοργισμένος ο σύζυγος είχε αποχωριστεί από την ομάδα παρασύροντας μαζί του ένα τμήμα των Γκουαγιάκι. Απειλήσε μάλιστα πως θα κατακρεουργούσε με τα δέλη του όσους δεν τον ακολουθούσαν. Μόνο μετά από μερικούς μήνες ο φόβος ότι θα χάσει τη γυναίκα του και η συλλογική πίεση των Ατσέ Γκάτου τον έκαναν να αναγνωρίσει τον εραστή της γυναίκας του ως *τζαπέτυδα*.

ένας άνδρας δίνει σε έναν άλλον την κόρη του ή την αδερφή του, δεν σταματά εκεί την κυκλοφορία τρόπον τινά της συγκεκριμένης γυναίκας: ο αποδέκτης αυτού του «μηνύματος» θα πρέπει σε μεγαλύτερο ή μικρότερο χρονικό διάστημα να μοιρασθεί την «ανάγνωσή» του με κάποιον άλλον άνδρα. Η ανταλλαγή γυναικών είναι από μόνη της δημιουργός συγγενικού δεσμού ανάμεσα σε οικογένειες· αλλά η πολυανδρία, όπως την ασκούν οι Γκουαγιάκι, έρχεται να προστεθεί στην ανταλλαγή γυναικών για να επιτελέσει μια σαφώς καθορισμένη λειτουργία: επιτρέπει να διαφυλαχθεί ως πολιτισμός η κοινωνική ζωή, την οποία επιτυγχάνει η ομάδα μέσω της ανταλλαγής γυναικών. Για την ακρίβεια, ο γάμος στους Γκουαγιάκι δεν μπορεί παρά να είναι πολύανδρος, εφ' όσον μόνο με αυτή τη μορφή προσλαμβάνει την αξία και την εμβέλεια ενός θεσμού, ο οποίος δημιουργεί και συνέχει ανά πάσα στιγμή την κοινωνία ως τέτοια. Εάν οι Γκουαγιάκι απέρριπταν την πολυανδρία, η κοινωνία τους δεν θα επιδιώκε· μη μπορώντας, λόγω της αριθμητικής τους ισχύος, να προμηθευθούν γυναίκες επιτιθέμενοι σε άλλες φυλές, θα βρίσκονταν μπροστά στην προοπτική ενός εμφύλιου πολέμου ανάμεσα σε άγαμους και κατόχους γυναικών, μπροστά δηλαδή σε μια συλλογική αυτοκτονία της φυλής. Μ' αυτό τον τρόπο, η πολυανδρία εξαλείφει την αντίθεση η οποία γεννιέται ανάμεσα στις επιθυμίες των ανδρών λόγω της σπανιότητας των αγαθών που συνιστούν οι γυναίκες.

Ένα είδος «συμφέροντος του κράτους» πείθει επομένως τους συζύγους Γκουαγιάκι να δεχθούν την πολυανδρία. Καθώς τους παραιτείται από την αποκλειστική χρήση της συζύγου του προς όφελος ενός οποιουδήποτε άγαμου της φυλής, προκειμένου η φυλή να μπορέσει να διατηρηθεί ως κοινωνική ενότητα. Εκχωρώντας τα μισά από τα συζυγικά τους δικαιώματα, οι σύζυγοι Ατσέ καθιστούν δυνατή την από κοινού ζωή και την επιβίωση της κοινωνίας. Καθώς όμως αποδεικνύουν τα περιστατικά που προαναφέραμε, αυτό δεν εμποδίζει να υποδόσκουν συναισθήματα αποστέρησης και δυσαρέσκειας: δέχονται εν τέλει να μοιράζονται τη γυναίκα τους με κάποιον άλλον, επειδή δεν μπορούν να κάνουν αλλιώς· αλλά

με ολοφάνερη δυσθυμία. Κάθε άνδρας Γκουαγιαάκι είναι δυνητικός λήπτης και δότης συζύγου διότι, πολύ πριν αντισταθμίσει τη γυναίκα που παίρνει με την κόρη που η γυναίκα αυτή θα του δώσει, θα πρέπει να προσφέρει σε έναν άλλον άνδρα τη δική του σύζυγο χωρίς αμοιβαιότητα, αφού μια τέτοια αμοιβαιότητα είναι αδύνατο να καθιερωθεί: προτού δώσει την κόρη, οφείλει να δώσει τη μητέρα. Στους Γκουαγιαάκι δηλαδή, ένας άνδρας είναι σύζυγος μόνο αποδεχόμενος να είναι κατά το ήμισυ, και η υπεροχή του κύριου συζύγου έναντι του δευτερεύοντος δεν αλλάζει καθόλου το γεγονός ότι ο πρώτος πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν του τα δικαιώματα του δεύτερου. Δεν είναι οι προσωπικές σχέσεις ανάμεσα σε γυναικάδελφους εκείνες που σηματοδοτούνται πιο έντονα, αλλά εκείνες ανάμεσα στους συζύγους της ίδιας γυναίκας και, όπως είδαμε, τις περισσότερες φορές αρνητικά.

Μπορούμε άραγε τώρα να διακρίνουμε μια δομική αναλογία ανάμεσα στη σχέση του κυνηγού με το θήραμά του και τη σχέση του συζύγου με τη γυναίκα του; Διαπιστώνουμε κατ' αρχήν ότι τα ζώα και οι γυναίκες κατέχουν μια ισοδύναμη θέση ως προς τον άνδρα ως κυνηγό και ως σύζυγο. Στη μία περίπτωση, ο άνδρας διαχωρίζεται ριζικά από το προϊόν του κυνηγιού του, εφ' όσον δεν πρέπει να το καταναλώσει στην άλλη, δεν είναι ποτέ πλήρως σύζυγος αλλά, στην καλύτερη περίπτωση, μόνο κατά το ήμισυ: ανάμεσα σ' έναν άνδρα και τη γυναίκα του παρεμβάλλεται ο τρίτος όρος, ο δευτερεύων σύζυγος. Όπως λοιπόν ένας άνδρας για να τραφεί εξαρτάται από το κυνήγι των άλλων, έτσι και ένας σύζυγος, για να «καταναλώσει» τη σύζυγό του⁵, εξαρτάται από τον άλλο σύζυγο, τις επιθυμίες του οποίου οφείλει επίσης να σεβασθεί, εάν δεν θέλει να κάνει αδύνατη τη συνύπαρξη. Το πολύανδρο σύστημα, επομένως, περιορίζει διπλά τα συζυγικά δικαιώματα κάθε συζύγου: στο επίπεδο των ανδρών, οι οποί-

5. Δεν πρόκειται για λογοπαίγνιο: στη γλώσσα των Γκουαγιαάκι, το ίδιο ρήμα υποδηλώνει την ενέργεια του «τρέφομαι» και του «κάνω έρωτα» (τίκουν).

οι κατά κάποιον τρόπο αλληλοεξουδετερώνονται, και στο επίπεδο της γυναίκας η οποία, ξέροντας πάρα πολύ καλά πώς να επωφελείται από αυτή την προνομιούχα κατάσταση, δεν παραλείπει όταν πρέπει να σπέρνει τη διχόνοια στους συζύγους της, προκειμένου να τους ηγεμονεύει καλύτερα.

Από τυπική άποψη συνεπώς, το θήραμα είναι για τον κυνηγό ό,τι η γυναίκα για τον σύζυγο, στον βαθμό που και τα δύο έχουν με τον άνδρα μόνο μία διαμεσολαβημένη σχέση: για κάθε κυνηγό Γκουαγιάκι, η επαφή του με τη ζωική τροφή και τις γυναίκες περνά μέσα από τους άλλους άνδρες. Οι πολύ ιδιόζουσες συνθήκες της ζωής τους υποχρεώνουν τους Γκουαγιάκι να προσδίδουν στην ανταλλαγή και την αμοιαιότητα έναν πολύ μεγαλύτερο συντελεστή αυστηρότητας απ' ό,τι συνηθίζεται αλλού και οι απαιτήσεις αυτής της υπερανταλλαγής είναι αρκετά συνθλιπτικές, ώστε να βαρύνουν στη συνείδηση των Ινδιάνων και να πυροδοτούν συχνά συγκρούσεις, τις οποίες προξενεί η αναγκαιότητα της πολυανδρίας. Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι, για τους Ινδιάνους, η υποχρέωση να προσφέρουν τα θηράματα δεν διώνεται καθόλου ως τέτοια, ενώ αντίθετα αισθάνονται ως αλλοτρίωση την υποχρέωση να μοιράζονται τις συζύγους. Αυτό όμως που χρειάζεται να προσέξουμε εδώ είναι η τυπική ταυτοσημία της διττής σχέσης κυνηγός-θήραμα, σύζυγος-γυναίκα. Το τροφικό ταμπού και η ανεπάρκεια γυναικών αποτελούν, καθένα στο δικό του πεδίο, παράλληλες λειτουργίες: εγγυώνται την ύπαρξη της κοινωνίας μέσω της αλληλεξάρτησης των κυνηγών, εξασφαλίζουν τη διαχρονικότητά της μέσω του μοιράσματος των γυναικών. Θετικές, ως προς το ότι δημιουργούν και αναδημιουργούν αδιαλείπτως την ίδια την κοινωνική δομή, οι λειτουργίες αυτές συνοδεύονται και από μία αρνητική διάσταση, εφ' όσον εισάγουν ανάμεσα στον άνδρα αφ' ενός, το θήραμά του και τη γυναίκα του αφ' ετέρου, όλη εκείνη την απόσταση, στην οποία ακριδώς θα έρθει να εγκατασταθεί το κοινωνικό. Εδώ προσδιορίζεται η δομική σχέση του άνδρα με την ουσία της ομάδας, με την ανταλλαγή δηλαδή. Πράγματι, το δώρο του θηράματος και το μοίρασμα των συζύγων παραπέμπουν αντίστοιχα στα δύο από τα τρία θεμελιώδη στηρίγ-

ματα, όπου εδράζεται το οικοδόμημα του πολιτισμού: την ανταλλαγή-αγαθών και την ανταλλαγή γυναικών.

Αυτή η διπλή και ταυτόσημη σχέση των ανδρών με την κοινωνία τους, ακόμη κι αν ποτέ δεν προβάλλει στη συνείδησή τους, δεν είναι ωστόσο ανενεργή. Αντίθετα, όντας ακόμη πιο δραστική, επειδή παραμένει ασυνείδητη, είναι εκείνη που καθορίζει την πολύ ιδιόρρυθμη σχέση των κυνηγών με την τρίτη τάξη πραγματικότητας, μέσα και χάρη στην οποία υφίσταται η κοινωνία: τη γλώσσα ως ανταλλαγή μηνυμάτων. Διότι, στο τραγούδι τους, οι άνδρες εκφράζουν την πέραν της σκέψεως γνώση του πεπρωμένου τους ως κυνηγών και συζύγων και ταυτόχρονα τη διαμαρτυρία ενάντια σ' αυτό το πεπρωμένο. Έτσι διαμορφώνεται η πλήρης μορφή της τριπλής σύνδεσης των ανδρών με την ανταλλαγή: ο κυνηγός ως άτομο καταλαμβάνει το κέντρο της, ο συμβολικός κόσμος αγαθών, γυναικών και λέξεων διαγράφει την περιφέρειά της. Ενώ όμως η σχέση του άνδρα με τα θηράματα και τις γυναίκες συνίσταται σε μια διάζευξη που θεμελιώνει την κοινωνία, η σχέση του με τη γλώσσα συμπτκνώνεται μέσα στο τραγούδι σε μια σύζευξη αρκετά ριζική, ώστε να αρνείται ακριβώς την επικοινωνιακή λειτουργία της γλώσσας και ως εκ τούτου την ίδια την ανταλλαγή. Κατά συνέπεια, το τραγούδι των κυνηγών καταλαμβάνει μια θέση συμμετρική και αντίστροφη με τη θέση του τροφικού ταμπού και της πολυανδρίας και φανερώνει, τόσο με τη μορφή όσο και το περιεχόμενό του, ότι οι άνδρες θέλουν να τα αρνηθούν και τα δύο ως κυνηγοί και ως σύζυγοι.

Θυμόμαστε πράγματι ότι το περιεχόμενο των ανδρικών τραγουδιών είναι άκρως προσωπικό, εκφέρεται πάντα σε πρώτο πρόσωπο και είναι αυστηρά αφιερωμένο στον εγκλωβισμό του τραγουδιστή ως καλού κυνηγού. Γιατί συμβαίνει αυτό; Το τραγούδι των ανδρών είναι μεν ασφαλώς γλώσσα, αλλά ωστόσο δεν είναι πια η τρέχουσα γλώσσα της καθημερινής ζωής, εκείνη που επιτρέπει την ανταλλαγή γλωσσολογικών σημείων. Είναι μάλιστα ακριβώς το αντίθετο. Εάν «μιλάω» σημαίνει εκπέμπω ένα μήνυμα το οποίο προορίζεται για κάποιον αποδέκτη, τότε το τραγούδι των ανδρών Ατσέ τοποθε-

τείται εκτός γλώσσας. Διότι ποιος, εκτός από τον ίδιο τον τραγουδιστή, ακούει το τραγούδι ενός κυνηγού; Και για ποιον προορίζεται το μήνυμα, αν όχι για τον ίδιο εκείνον που το εκπέμπει; Όντας ο ίδιος υποκείμενο και αντικείμενο του τραγουδιού του, ο κυνηγός αφιερώνει στον εαυτό του και μόνο τη λυρική απαγγελία. Αιχμάλωτοι μιας ανταλλαγής η οποία τους προσδιορίζει απλώς ως στοιχεία ενός συστήματος, οι Γκουαγιαάκι ποθούν να απελευθερωθούν από τις απαιτήσεις της, χωρίς όμως και να μπορούν να την απορρίψουν στο ίδιο το πεδίο όπου την εκπληρώνουν και την υφίστανται. Πώς λοιπόν να χωρίσουν τους όρους, χωρίς να διαρρήξουν τις σχέσεις; Δεν προσφερόταν παρά η προσφυγή στη γλώσσα. Οι κυνηγοί Γκουαγιαάκι βρήκαν στο τραγούδι τους το αθώο και οξυδερκές τέχνασμα το οποίο τους επιτρέπει να αρνηθούν στη σφαίρα της γλώσσας την ανταλλαγή που δεν μπορούν να καταργήσουν στη σφαίρα των αγαθών και των γυναικών.

Δεν είναι δεδαίως χωρίς λόγο που οι άνδρες επιλέγουν για ύμνο της ελευθερίας τους το νυχτερινό σόλο του τραγουδιού τους. Εκεί μόνο μπορεί να αρθρωθεί μια εμπειρία, χωρίς την οποία θα τους ήταν ίσως αδύνατο να αντέξουν τη διαρκή ένταση που επιβάλλουν στην καθημερινότητά τους οι ανάγκες της κοινωνικής ζωής. Έτσι το τραγούδι του κυνηγού, αυτή η ενδο-γλώσσα, είναι για εκείνον η στιγμή της αληθινής του ανάπαυσης, στον βαθμό που εκεί βρίσκει καταφύγιο η ελευθερία της μοναξιάς του. Γι' αυτό, μόλις πέσει η νύχτα, κάθε άνδρας κυριεύει το μαγευτικό βασίλειο που φυλάγεται αποκλειστικά για εκείνον και όπου μπορεί επιτέλους, συμφιλιωμένος με τον εαυτό του, να ονειρευθεί μέσα από τις λέξεις το αδύνατο «ενώπιος ενώπιω με τον εαυτό του». Αλλά οι τραγουδιστές Ατσέ, γυμνοί και άγριοι ποιητές που δίνουν στη γλώσσα τους μια νέα αγιότητα, δεν ξέρουν πως με το να κατέχουν όλοι τους την ίδια μαγεία των λέξεων –τα ταυτόχρονα τραγούδια τους δεν είναι άραγε το ίδιο συγκινητικό και απλοϊκό έπος του δικού τους άθλου;– διαλύεται για τον καθένα η ελπίδα να διεκδικήσει τη διαφορά του. Τι τους νοιάζει άλλωστε; Όταν τραγουδούν το κάνουν, λένε, ούρου ουσουέ, για την ευχαρίστησή τους. Και έτσι επαναλαμβάνον-

ται, καθώς κυλούν οι ώρες, αυτά τα προκλητικά λόγια, τα χιλιοειπωμένα: «Είμαι σπουδαίος κυνηγός, σκοτώνω πολύ με τα βέλη μου, είμαι φύση δυνατή». Κανείς όμως δεν υπάρχει να δεχθεί και να απαντήσει στις προκλήσεις, και εάν το τραγούδι του δίνει στον κυνηγό την περηφάνια μιας νίκης, αυτό συμβαίνει επειδή ζητεί να είναι η λησμονιά κάθε μάχης. Διευκρινίζουμε ότι δεν θέλουμε να υπαινιχθούμε εδώ καμιά διολογία του πολιτισμού· η κοινωνική ζωή δεν είναι η ζωή και η ανταλλαγή δεν είναι πάλη. Η παρατήρηση μιας πρωτόγονης κοινωνίας μας δείχνει το αντίθετο· αν η ανταλλαγή, ως ουσία του κοινωνικού, μπορεί να πάρει τη δραματική μορφή ενός ανταγωνισμού ανάμεσα σ' εκείνους που ανταλλάσσουν, ο ανταγωνισμός αυτός είναι καταδικασμένος να παραμείνει στατικός, διότι η μονιμότητα του «κοινωνικού συμβολαίου» απαιτεί να μην υπάρχει ούτε νικητής ούτε ηττημένος και τα κέρδη και οι ζημιές να εξισορροπούνται διαρκώς για τον καθένα. Θα μπορούσαμε να πούμε συνοψίζοντας ότι η κοινωνική ζωή είναι μία «μάχη» η οποία αποκλείει κάθε νίκη· και ότι αντίστροφα, όταν μπορούμε να μιλήσουμε για «νίκη», σημαίνει ότι θρυσκόηαστε έξω από κάθε μάχη, εκτός δηλαδή κοινωνικής ζωής. Αυτό που μας υπενθυμίζουν τελικά τα τραγούδια των Ινδιάνων Γκουαγιάκι είναι ότι δεν γίνεται να κερδίζει κανείς σε όλα τα μέτωπα, ότι δεν μπορεί να μη σέβεται τους κανόνες του κοινωνικού παιχνιδιού και ότι η γοητεία της μη συμμετοχής ωθεί σε μια μεγάλη ανταπάτη.

Λόγω της φύσεως και της λειτουργίας τους, τα τραγούδια αυτά απεικονίζουν σε υποδειγματική μορφή τη γενικότερη σχέση του ανθρώπου με τη γλώσσα, πάνω στην οποία αυτές οι μακρινές φωνές μας καλούν να στοχασθούμε. Μας προσκαλούν να πάρουμε έναν δρόμο σχεδόν σθημένο πια, και η σκέψη των αγρίων, ορμώμενη από μια γλώσσα πρωταρχική ακόμη, νέυει απλώς στην κατεύθυνση της σκέψης. Είδαμε πράγματι ότι, πέρα από την ευχαρίστηση που τους προξενεί, το τραγούδι παρέχει στους κυνηγούς –και δίχως να το ξέρουν– τον τρόπο να ξεφύγουν από την κοινωνική ζωή, αρνούμενοι την ανταλλαγή που τη θεμελιώνει. Η ίδια κίνηση, με την οποία ο τραγουδιστής διαχωρίζεται από τον κοινωνικό

άνθρωπο που είναι, τον παρακινεί να γνωρίσει και να δηλώσει τον εαυτό του ως συγκεκριμένη ατομικότητα απόλυτα κλεισμένη στον εαυτό της. Επομένως, ο ίδιος άνδρας υφίσταται ως καθαρή σχέση στη σφαίρα της ανταλλαγής αγαθών και γυναικών και ως μονάδα κατά κάποιον τρόπον στη σφαίρα της γλώσσας. Μέσω του τραγουδιού φτάνει στη συνείδηση του εαυτού του ως Εγώ και στη νόμιμη πλέον χρήση αυτής της προσωπικής αντωνυμίας. Ο άνδρας υπάρχει για τον εαυτό του μέσα και χάρη στο τραγούδι του, είναι ο ίδιος το τραγούδι του: τραγουδώ, άρα είμαι. Είναι όμως πασιφανές ότι εάν η γλώσσα, υπό μορφή τραγουδιού, αντιπροσωπεύει για τον άνδρα τον αληθινό τόπο της ύπαρξής του, δεν πρόκειται πλέον για τη γλώσσα ως αρχέτυπο της ανταλλαγής, εφ' όσον απ' αυτό ακριδώς επιθυμεί κανείς να απαλλαγεί. Με άλλα λόγια, το ίδιο το πρότυπο της σφαίρας της επικοινωνίας αποτελεί και το μέσο της απόδρασης από αυτήν. Ένας λόγος μπορεί να είναι ταυτόχρονα ένα μήνυμα που ανταλλάσσεται και η άρνηση κάθε μηνύματος μπορεί να προφερθεί ως σημείο και ως το αντίθετο ενός σημείου. Το τραγούδι των Γκουαγιάκι μας παραπέμπει λοιπόν σε μια διττή και ουσιώδη φύση της γλώσσας, η οποία άλλοτε εκτυλίσσεται στην ανοιχτή λειτουργία της επικοινωνίας και άλλοτε στην κλειστή λειτουργία της συγκρότησης ενός Εγώ: αυτή η ικανότητα της γλώσσας να εκτελεί αντίστροφες λειτουργίες βασίζεται στη δυνατότητα της διαίρεσής της σε σημείο και αξία.

Απέχοντας πολύ από την αθωότητα μιας διασκέδασης ή μιας απλής αναψυχής, το τραγούδι των κυνηγών Γκουαγιάκι μας αφήνει να διακρίνουμε τη σθεναρή πρόθεση που το κεντρίζει να ξεφύγει από την υποταγή του ανθρώπου στο γενικό δίκτυο των σημείων (ενώ οι λέξεις δεν είναι εδώ παρά η προνομιακή μεταφορική τους έκφραση), με μια επίθεση εναντίον της γλώσσας, υπό τη μορφή μιας παραβίασης της λειτουργίας της. Τι γίνεται ένας λόγος όταν παύει να χρησιμοποιείται ως μέσο επικοινωνίας, όταν παρεκκλίνει από τον «φυσικό» του σκοπό που είναι η σχέση με τον Άλλον; Αποκομμένες από τη φύση τους ως σημείων, οι λέξεις δεν προορίζονται πια για καμιά ακρόαση, τα λόγια είναι αυτά καθεαυ-

τά ο σκοπός τους και μεταβάλλονται, για όποιον τα προφέρει, σε αξίες. Εξάλλου, μετασχηματιζόμενη από σύστημα σημείων κινούμενων ανάμεσα σε πομπούς και δέκτες σε καθαρή θέση αξίας για ένα Εγώ, η γλώσσα δεν παύει να είναι ο τόπος του νοήματος: το μετα-κοινωνικό δεν είναι το υπο-ατομικό, το μοναχικό τραγούδι του κυνηγού δεν είναι η ομιλία ενός τρελού και τα λόγια του δεν είναι κραυγές. Το νόημα εξακολουθεί να υπάρχει, αποσπασμένο από κάθε μήνυμα, και σ' αυτήν ακριβώς την απόλυτη σταθερότητά του στηρίζεται η σημασία του λόγου ως αξίας. Η γλώσσα μπορεί να μην είναι πια η γλώσσα, χωρίς όμως εξαιτίας αυτού να εκμηδενίζεται μέσα στο άλογο, και ο καθένας μπορεί να καταλάβει το τραγούδι των Ατσέ κι ας μη λέγεται στην πραγματικότητα τίποτε σ' αυτό. Ή μάλλον, αυτό που μας καλεί να αντιληφθούμε είναι πως «μιλάω» δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι δάζω τον άλλον στο παιχνίδι, πως η γλώσσα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον εαυτό της και πως δεν ανάγεται στη λειτουργία που επιτελεί: το τραγούδι Γκουαγιάκι είναι η αυτοαντανάκλαση της γλώσσας, καθώς καταργεί την κοινωνική σφαίρα των σημείων για να δώσει θέση στην εκκόλαψη του νοήματος ως απόλυτης αξίας. Τίποτε παράδοξο επομένως δεν υπάρχει στο γεγονός ότι το πιο ασυνείδητο και πιο συλλογικό στον άνθρωπο – η γλώσσα του – μπορεί επίσης να αποτελεί την πιο διανυγή του συνείδηση και την πιο απελευθερωμένη του διάσταση. Στη διάζευξη λόγου και σημείου μέσα στο τραγούδι αντιστοιχεί η διάζευξη ανθρώπου και κοινωνικού για τον τραγουδιστή, και η μετουσίωση του νοήματος σε αξία είναι η μετουσίωση ενός ατόμου σε υποκείμενο της μοναξιάς του.

Ο άνθρωπος είναι ζώο πολιτικό, η κοινωνία δεν ανέρχεται στο άθροισμα των ατόμων της και η διαφορά ανάμεσα στην πρόσθεση, που δεν την αποδίδει, και στο σύστημα, που την ορίζει, συνίσταται στην ανταλλαγή και την αμοιβαιότητα, μέσω των οποίων συνδέονται οι άνθρωποι. Δεν θα υπήρχε λόγος να υπενθυμίσουμε αυτές τις κοινοτοπίες εάν δεν θέλαμε να σημειώσουμε ότι υποδηλώνουν και το αντίθετό τους. Ότι δηλαδή, εάν ο άνθρωπος είναι «ζώο άρρωστο» αυτό συμβαίνει επειδή δεν είναι μόνο «ζώο πολιτικό», και ότι από την

ανησυχία του γεννιέται ο μεγάλος πόθος που τον διακατέχει: ο πόθος να ξεφύγει από μια αναγκαιότητα που αμυδρά μόνο τη διώνει ως πεπρωμένο και να αποκρούσει τον καταναγκασμό της ανταλλαγής, ο πόθος να αρνηθεί το κοινωνικό του είναι για να ελευθερωθεί από την κατάσταση του. Επειδή ακριβώς οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι άγονται και φέρονται από την πραγματικότητα του κοινωνικού, τους γεννιέται η επιθυμία να μην περισταλούν ολότελα σ' αυτήν και η νοσταλγία να της διαφύγουν. Αν ακούσουμε προσεκτικά το τραγούδι κάποιων αγρίων, θα αντιληφθούμε ότι πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα γενικό τραγούδι και ότι σ' αυτό ξεπροβάλλει το καθολικό όνειρο να μην είναι κανείς πια αυτό που είναι.

Τοποθετημένος στην ίδια την καρδιά της ανθρώπινης κατάστασης, ο πόθος της αναίρεσής της πραγματοποιείται μόνο σαν όνειρο το οποίο μπορεί να μεταφρασθεί με πολλούς τρόπους, άλλοτε στον μύθο, άλλοτε, όπως στους Γκουαγιαάκι, στο τραγούδι. Ίσως το τραγούδι των κυνηγών Ατσέ να μην είναι τίποτε άλλο από τον ατομικό τους μύθο. Όπως κι αν έχει πάντως, ο κρυφός πόθος των ανθρώπων αποδεικνύει το ανέφικτό του, μια και το μόνο που μπορούν να κάνουν είναι να τον ονειρεύονται, και η γλώσσα αποτελεί τον μόνο χώρο όπου έρχεται να πραγματωθεί. Όμως, αυτή η γειτνίαση ανάμεσα σε όνειρο και λόγο μπορεί να δηλώνει την αποτυχία των ανθρώπων να αποκηρύξουν αυτό που είναι, αλλά σημαίνει ταυτόχρονα και τον θρίαμβο της γλώσσας. Πράγματι, η γλώσσα και μόνο μπορεί να εκπληρώσει τη διπλή αποστολή να συσπειρώνει τους ανθρώπους και να σπάει τα δεσμά που τους ενώνουν. Όντας η μοναδική τους δυνατότητα να υπερβούν την κατάσταση τους, η γλώσσα τίθεται ως το επέκεινά τους, και τα λόγια που λέγονται γι' αυτό που αξίζουν είναι ο γενέθλιος τόπος των θεών.

Παρά τα φαινόμενα, αυτό που ακούμε είναι ακόμη το τραγούδι των Γκουαγιαάκι. Εάν έχουμε φτάσει να αμφιβάλλουμε, δεν είναι μήπως επειδή ακριβώς δεν καταλαβαίνουμε πια τη γλώσσα; Σίγουρα εδώ δεν μπαίνει πλέον θέμα μετάφρασης. Σε τελευταία ανάλυση, το τραγούδι των κυνηγών Ατσέ μας

επισημαίνει μια ορισμένη συγγένεια ανάμεσα στον άνθρωπο και τη γλώσσα του: για την ακρίβεια, μια συγγένεια τέτοια που μοιάζει να επιδιώκει μόνο στον πρωτόγονο άνθρωπο. Πράγμα που σημαίνει ότι, πέρα από κάθε εξωτισμό, ο απλοϊκός λόγος των αγρίων μας αναγκάζει να συλλογισθούμε εκείνο που μόνο οι ποιητές και οι στοχαστές δεν λησμονούν, ότι η γλώσσα δεν είναι ένα απλό όργανο, ότι ο άνθρωπος μπορεί να είναι στο ίδιο επίπεδο με εκείνη και ότι η νεότερη Δύση χάνει το νόημα της αξίας της με την υπερβολική χρήση στην οποία την υποβάλλει. Η γλώσσα του πολιτισμένου ανθρώπου του έχει γίνει εντελώς εξωτερική, διότι δεν είναι πια γι' αυτόν παρά ένα καθαρό μέσο επικοινωνίας και πληροφόρησης. Η ποιότητα του νοήματος και η ποσότητα των σημείων ποικίλλουν αντιστρόφως ανάλογα. Αντίθετα οι πρωτόγονοι πολιτισμοί, φροντίζοντας περισσότερο να εξυμνήσουν τη γλώσσα παρά να τη χρησιμοποιήσουν, στάθηκαν ικανοί να διατηρήσουν αυτή την εσωτερική σχέση μαζί της, που είναι ήδη από μόνη της συμμαχία με το ιερό. Για τον πρωτόγονο άνθρωπο δεν υπάρχει ποιητική γλώσσα, διότι η γλώσσα του είναι ήδη από μόνη της φυσικό ποίημα όπου εδρεύει η αξία των λέξεων. Και αν μιλήσαμε για το τραγούδι των Γκουαγιαάκι ως μια επίθεση εναντίον της γλώσσας, στο εξής θα πρέπει να το αντιλαμβανόμαστε μάλλον σαν το καταφύγιο που την προστατεύει. Αλλά μπορούμε άραγε να ακούσουμε ακόμη, από δύσμοιρους περιπλανώμενους αγρίους, αυτό το μεγάλο μάθημα για τη σωστή χρήση της γλώσσας;

Έτσι πορεύονται οι Ινδιάνοι Γκουαγιαάκι. Την ημέρα περπατάνε μαζί διασχίζοντας το δάσος, άνδρες και γυναίκες, το τόξο μπροστά, το καλάθι πίσω. Η νύχτα που έρχεται τους χωρίζει, καθένας τους παραδίδεται στο όνειρό του. Οι γυναίκες κοιμούνται και οι κυνηγοί τραγουδούν καμιά φορά μοναχικοί. Ειδωλολάτρες και βάρβαροι, μόνο ο θάνατος τους σώζει από τα υπόλοιπα.

κεφάλαιο 6

Με τι γελούν οι Ινδιάνοι;

Η δομική ανάλυση, αποφασίζοντας με θάρρος εδώ και μερικά χρόνια να πάρει στα σοβαρά τις διηγήσεις των «αγρίων», μας έμαθε ότι τέτοιες διηγήσεις είναι όντως εξαιρετικά σοβαρές και ότι μέσα τους αρθρώνεται ένα σύστημα ερωτημάτων, τα οποία υψώνουν τη μυθική σκέψη στο επίπεδο της σκέψης καθεαυτήν. Χάρη στα *Μυθολογικά* του Κλωντ Λεβί-Στρως ξέρουμε πια ότι οι μύθοι δεν μιλούν για να μην πουν τίποτε. Έτσι, προσλαμβάνουν νέα αίγλη στα μάτια μας και είναι σαφές ότι δεν τους υπερτιμούμε όταν τους περιβάλλουμε με σπουδαιότητα. Παρ' όλα αυτά, υπάρχει ίσως ο κίνδυνος το πολύ πρόσφατο ενδιαφέρον που προκαλούν οι μύθοι να μας κάνει να τους πάρουμε υπερβολικά «στα σοβαρά», θα λέγαμε, αυτή τη φορά, και να εκτιμήσουμε λανθασμένα την εμβέλεια της σκέψης τους. Κοντολογίς, αν αφήσουμε στην αφάνεια τις λιγότερο αυστηρές τους πλευρές, μπορεί να διαδοθεί ένα είδος *μυθομανίας* που θα λησμονεί ένα γνώρισμα κοινό ωστόσο σε πολλούς μύθους και διόλου ενάντιο στη σοβαρότητά τους, τουτέστιν το χιούμορ τους. Όντας εξίσου σοβαροί τόσο για εκείνους που τους διηγούνται (τους Ινδιάνους, λόγου χάρη), όσο και για εκείνους που τους συλλέγουν ή τους διαβάζουν, οι μύθοι μπορούν ωστόσο να επιδείξουν μια έντονα κωμική πρόθεση, ενίοτε δε αναλαμβάνουν τη ρητή λειτουργία να διασκεδάζουν τους ακροατές, να πυροδοτούν την ιλαρότητά τους. Εάν ενδιαφέρεται κανείς να διαφυλάξει ακέραια την αλήθεια των μύθων, πρέπει αφ' ενός να μην υποτιμήσει την πραγματική εμβέλεια του γέλιου που προξενούν, και αφ' ετέρου να λάβει υπ' όψιν του ότι ένας μύθος

μπορεί να μιλάει για σοβαρά πράγματα και ταυτόχρονα να κάνει εκείνους που τον ακούν να γελούν. Η καθημερινή ζωή των «πρωτόγονων», παρ' ότι σκληρή, δεν κυλά πάντα στον αστερισμό του μόχθου ή της αγωνίας¹. Ξέρουν και αυτοί να εξοικονομούν στιγμές αληθινής χαλάρωσης και η οξεία αίσθηση του γελοίου που διαθέτουν τους κάνει συχνά να αυτοεμπαίζονται για τους φόβους τους. Έτσι δεν είναι σπάνιο οι πολιτισμοί αυτοί να εμπιστεύονται στους μύθους τους την ευθύνη να ψυχαγωγούν τους ανθρώπους, αποδραματοποιώντας κατά κάποιον τρόπο την ύπαρξή τους.

Οι δύο μύθοι που πρόκειται να διαβάσουμε ανήκουν σ' αυτή την κατηγορία. Τους καταγράψαμε πέρυσι στους Ινδιάνους Τσουλουπί που ζουν στο νότιο τμήμα του Τσάκο της Παραγουάης. Οι ιστορίες αυτές, άλλοτε ευτράπελες και άλλοτε λάγνες, χωρίς ωστόσο να στερούνται κάποιας ποιήσης, είναι πασιγνωστες σε όλα τα μέλη της φυλής, νέους και γέρους. Όποτε όμως έχουν πραγματικά διάθεση να γελάσουν, ζητούν από έναν γέροντα ειδήμονα των παραδόσεων να τους τις διηγηθεί ακόμη μια φορά. Το αποτέλεσμα ποτέ δεν τους διαψεύδει: τα αρχικά χαμόγελα γίνονται χαχανητά που μόλις και τα συγκρατούν, τα γέλια ξεσπούν και στο τέλος δεν ακούγεται τίποτε άλλο από ουρλιαχτά χαράς. Την ώρα της μαγνητοφώνησης των μύθων, το πανδαιμόνιο από τους δεκάδες Ινδιάνους που άκουγαν σκέπαζε τότε τότε τη φωνή του αφηγητή, ο οποίος άλλωστε ήταν κι αυτός έτοιμος ανά πάσα στιγμή να χάσει την ψυχραιμία του. Δεν είμαστε Ινδιάνοι, αλλά δεν αποκλείεται ακούγοντας τους μύθους τους να βρούμε κάποιον λόγο για να διασκεδάσουμε κι εμείς μαζί τους.

Πρώτος μύθος

Ο άνθρωπος που δεν μπορούσες να του πεις τίποτε¹

Η οικογένεια ενός γέρου είχε μονάχα μια μικρή ποσότητα βραστές κολοκυθούλες, όταν μια μέρα τον παρακάλεσαν να

1. Αυτό τον τίτλο μας έδωσαν οι ίδιοι οι Ινδιάνοι.

πάει να δρει μερικούς φίλους και να τους καλέσει για φαγητό. Αυτός όμως πάτησε τις φωνές για να τον ακούσουν όλα τα σπίτια του χωριού. Ξεφώνιζε μ' όλη του τη δύναμη: «Ελάτε όλοι να φάτε! Όλος ο κόσμος να 'ρθει να φάει!

– Εμπρός, πάμε! Όλος ο κόσμος θα 'ρθει!» αποκρίνονταν οι άνθρωποι. Κι ωστόσο οι κολοκυθούλες ήταν δεν ήταν ένα πιάτο. Οι δυο-τρεις πρώτοι που έφτασαν τις έφαγαν όλες κι έτσι δεν έμενε τίποτε πια για όσους συνέχιζαν να 'ρχονται. Όλος ο κόσμος είχε μαζευτεί στο σπίτι του γέρου και δεν υπήρχε τίποτε απολύτως για φαγητό. «Μα, πώς γίνεται;» αναρωτιόταν έκπληκτος αυτός. «Γιατί, διάβολε, μου ζήτησαν να καλέσω τους ανθρώπους να 'ρθουν να φάνε; Εγώ έκανα ό,τι μου είπαν. Νόμιζα πως υπήρχαν ένα σωρό κολοκύθες. Δεν φταίω εγώ! Πάντα οι άλλοι με δάζουν να λέω ψέματα! Κι από πάνω τα δάζουν και μαζί μου, που έκατσα κι είπα κάτι που δεν ήταν σωστό!» Η γυναίκα του τότε του εξήγησε: «Έπρεπε να μιλήσεις σιγανά! Έπρεπε να πεις πολύ πολύ σιγά, ψιθυριστά: Ελάτε να φάτε κολοκυθούλες!

– Και γιατί τότε μου 'πες να καλέσω εκείνους εκεί πέρα; Εγώ έβαλα τις φωνές για να μ' ακούσουν!» Η γριά αναθεμάτιζε: «Μωρέ, τι γεροξεκούτης είναι τούτος δω, να πάει να καλέσει όλον αυτό τον κόσμο!»

Δεν πέρασε πολύς καιρός κι ο γέρος μας πήγε να καλέσει τους συγγενείς του να 'ρθουν να μαζέψουν τα καρπούζια του. Πάλι όμως ξεφύτρωσε όλος ο κόσμος, ενώ το χωράφι του ήταν μια οργιά το πολύ. «Θα πάμε να μαζέψουμε τα καρπούζια μου! Έχω πολλά!» είχε δηλώσει φωναχτά. Κι όλοι τώρα στέκονταν με τους σάκους τους μπρος στη μια οργιά. «Νόμιζα πως ήταν πολλά, εγώ!» απολογιόταν ο γέρος. «Υπάρχουν όμως κολοκύθες και αντά'ι². Πάρτε τα!» Αντί για καρπούζια λοιπόν, γέμισαν κι οι άνθρωποι τους σάκους τους με κολοκύθες και αντά'ι.

Μετά το μάζεμα, ο γερο-Ινδιάνος γύρισε σπίτι του. Εκεί πέρα δρόγχε την εγγονή του: του έφερνε το άρρωστο παιδί της να το φροντίσει, γιατί ήταν τόσι'εχ, σαμάνος.

2. Cucurbita moschata

– Παππού! Έλα να γιατροπορέψεις το δισέγγονό σου που 'χει πωρετό! Φτύσε!

– Ναι! Θα το φροντίσω αμέσως!

Και δάλθηκε να φτύνει το αγοράκι χωρίς σταματημό και το γέμισε σάλιο απ' την κορφή μέχρι τα νύχια. Η μάνα του παιδιού φώναξε:

– Μα, όχι! Πρέπει και να φυσήξεις! Φύσα! Νοιάσου το καλύτερα, ντε!

– Μάλιστα, αμέσως! Αλλά γιατί δε μου το 'πες νωρίτερα; Μου 'πες να φτύσω το δισέγγονό μου, μα δε μου 'πες να φυσήξω. Ε, κι εγώ λοιπόν έφτυσα!

Ο γέρος υπάκουσε στην εγγονή του κι έπιασε να φυσάει πάνω στο παιδί, να φυσάει και δώστου να φυσάει χωρίς σταματημό. Τότε η γυναίκα τον έκοψε και του θύμισε πως έπρεπε να γυρέψει και το πνεύμα του αρρώστου. Ο παππούς σηκώθηκε στο λεπτό κι άρχισε να ψάχνει, ανασκαλεύοντας τα πράγματα σε κάθε μέρος και γωνιά του σπιτιού.

– Μα όχι, παππού! Κάτσε! Φύσα! Και τραγούδα επιτέλους!

– Και γιατί τώρα μόνο μου το λες; Μου ζητάς να δω το δισέγγονό μου. Ε, κι εγώ λοιπόν σηκώθηκα να ψάξω!

Κάθησε ξανά κι έστειλε να φέρουν τους άλλους μάγους να του παρασταθούνε στη γιατρεία, να τον δοθήσουνε να ξανάδρει το πνεύμα του δισέγγονού του. Μαζεύτηκαν όλοι μες στο σπίτι. Ο γέρος τους έδγαλε λόγο:

– Ο δισέγγονός μας είναι άρρωστος. Θα προσπαθήσουμε λοιπόν ν' ανακαλύψουμε την αιτία της αρρώστιας του.

Σαν οικιακό ζώο για το πνεύμα του ο γέρος είχε μια γαιδούρα. Τα πνεύματα των σαμάνων ξεκίνησαν το ταξίδι. Ο γέρος σκαρφάλωσε στη γαιδούρα κι έπιασε το τραγούδι του: «Κουβο'ουιτατσέ! κουβο'ουιτατσέ! κουβο'ουιτατσέ... Γαι-δά-ρα! γαι-δάρα! γαι-δάρα...» Περιπάτησαν κάμποση ώρα.

Κάποια στιγμή μπήγει η γαιδούρα το ποδάρι της μες στο μαλακό χώμα: είχε δρει κολοκυθόσπορους. Η γαιδούρα σταμάτησε. Ο γερο-σαμάνος διάσπηκε να το πει στους συντρόφους του: «Η γαιδάρα σταμάτησε. Να δείτε που κάτι υπάρχει εκείδά!» Κοίταξαν με προσοχή κι ανακάλυψαν μια μεγάλη

ποσότητα βραστές κολοκυθούλες· βάλθηκαν τότε να τις φάνε. Άμα τις τελείωσαν όλες, ο γέρος δήλωσε: «Ωραία! Και τώρα μπορούμε να συνεχίσουμε το ταξίδι μας».

Κίνησαν πάλι να πηγαίνουν, πάντα στον ρυθμό του ίδιου τραγουδιού: «Κουβο'ουιτατσέ! κουβο'ουιτατσέ! κουβο'ουιτατσέ... Γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα...» Ξάφνου, το αυτί του ζώου κουνήθηκε. «Τστσουουούκ!» έκανε ο γέρος. Και τότε θυμήθηκε πως εκεί παραδίπλα υπήρχε μια κυψέλη, που κάποτε την είχε δουλώσει για να ξανάρθουν οι μέλισσες να κάνουν το μέλι τους. Για να μπορέσει η γαϊδούρα να φτάσει σ' εκείνο το μέρος οι σαμάνοι άνοιξαν δρόμο μεσ' από το δάσος. Σαν έφτασαν κοντά στην κυψέλη, έβαλαν τη γαϊδούρα με τα καπούλια της ν' ακουμπάνε στο δέντρο κι αυτή άρχισε να δγάζει το μέλι με την ουρά της. Ο γέρος έλεγε: «Ρουφήξτε το μέλι! Ρουφήξτε όλο το μέλι από τις τρίχες της ουράς! Θα δγάλουμε κι άλλο». Το ζώο έκανε όπως και πριν και μάζεψε και άλλο πολύ μέλι: «Άντε, μπρος!» έλεγε ο γέρος. «Φάτε όλο το μέλι, άνθρωποι με την ολόιδια μύτη! Θέλετε κι άλλο ή μήπως χορτάσατε;» Οι άλλοι σαμάνοι δεν πεινούσαν πια. «Πολύ ωραία! Θα συνεχίσουμε λοιπόν!»

Κίνησαν πάλι να πηγαίνουν, τραγουδώντας πάντα: «Γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα...» Περπάτησαν λίγη ώρα. Ξάφνου, ο γέρος δάζει τη φωνή: «Τστσουουούκ! Κάτι υπάρχει μπρος μας! Τι να 'ναι άραγε; Να δείτε που 'ναι ένα τσ'ιτσ'ε, κακό πνεύμα!» Ζυγώνουν κι ο γέρος λέει με σιγουριά: «Α! Τούτο δω είναι πολύ γρήγορο πράμα! Δεν μπορούμε να το προφτάσουμε!» Κι ωστόσο, ήταν απλώς μια χελώνα. «Θα μείνω 'γω στη μέση να το πιάσω», είπε ο γέρος, «γιατί 'μαι πιο μεγάλος και πιο έμπειρος από σας». Τους έβαλε γύρω γύρω και, μόλις έδωσε το σύνθημα, πέσαν όλοι μαζί πάνω στη χελώνα: «Γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα...» Μα το ζώο ούτε μια τόση δα κίνηση δεν έκανε, αφού ήταν χελώνα. Την τσάκωσαν λοιπόν. Ο γέρος είπε με θαυμασμό: «Τι όμορφο που είναι! Τι ωραίο σχέδιο! Θα γίνει το σπιτικό μου ζώο». Την πήρε μαζί του κι έφυγαν, τραγουδώντας πάντα: «Γαϊ-δάρα...»

Σε λιγάκι όμως, «Τστσουουούκ!», σταμάτησαν. «Η γαϊ-δάρα δεν προχωράει! Κάτι υπάρχει μπρος μας». Κοίταξαν με

προσοχή και το μάτι τους πήρε μια νυφίτσα: «Θα γίνει ο σκύλος μας!» αποφάσισε ο γέρος. «Είναι πολύ όμορφος, είναι αγριόσκυλο». Την περικύκλωσαν κι αυτός έκατσε πάλι στη μέση, δηλώνοντας: «Είμαι πιο μεγάλος και πιο επιδέξιος από σας!» Και τραγουδώντας «Γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα...» πέρασαν στην επίθεση. Η νυφίτσα όμως τρύπωσε στη φωλιά της: «Πήγε και μπήκε κει μέσα! Θα προσπαθήσω να τη δγάλω». Ο γερο-μάγος έχωσε το χέρι του στο άνοιγμα, έσκυψε καλά καλά κι η νυφίτσα τον κατούρησε στο πρόσωπο³. «Μπλιαααα!» ούρλιαξε ο γέρος. Κόντεψε να λιποθυμήσει, τόσο πολύ βρωμούσε. Οι άλλοι σαμάνοι σκόρπισαν πατείς με πατώ σε, φωνάζοντας: «Βρωμάει! Βρωμάει φοδερά!»

Συνέχισαν το ταξίδι τους τραγουδώντας όλοι μαζί και σε λίγο τους ήρθε η όρεξη να καπνίσουν. Το αυτί της γαιδούρας κουνήθηκε και το ζώο σταμάτησε γι' άλλη μια φορά: «Ωραία, ας καπνίσουμε λίγο», αποφάσισε ο γέρος. Κουβαλούσε όλα του τα σύνεργα σε μια σακουλίτσα. Βάλθηκε να ψάχνει την πίπα του και τον καπνό του. «Α! Δεν περίμενα να 'χω ξεχάσει την πίπα μου!» Έψαξε παντού, μα δεν βρήκε τίποτε. «Μην κουνηθείτε!» πρόσταξε τους άλλους. «Πάω στα γρήγορα να φέρω την πίπα μου και τον καπνό μου». Κι έφυγε, με τη συνοδεία του τραγουδιού του: «Γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα...» Μέχρι να τελειώσει το τραγούδι, είχε γυρίσει κιόλας κοντά τους.

– Να με!

– Να σε; Ωραία. Θα μπορέσουμε λοιπόν να καπνίσουμε λίγο.

Έρχισαν το κάπνισμα.

Αφού κάπνισαν καλά καλά πήραν πάλι τον δρόμο, τραγουδώντας πάντα. Ξάφνου, το αυτί του ζώου κουνήθηκε και ο γέρος διάσπηκε να πει τα νέα στους συντρόφους του: «Τοτσουουούκ! Φαίνεται να 'χουνε χορό εκεί κάτω!» Ακούγονταν πράγματι τύμπανα. Οι σαμάνοι πήγανε στη γιορτή κι έπιασαν να χορεύουν. Καθένας τους έσμιξε μ' ένα ζευγάρι

3. Στην πραγματικότητα, η νυφίτσα εκκρίνει ένα δύσοσμο υγρό που περιέχεται σε έναν πρωκτικό αδένα.

χορευτών. Χόρεψαν λίγη ώρα κι έπειτα τα κανόνισαν με τις γυναίκες να πάνε μια βολτίτσα. Έφυγαν απ' το μέρος που γινόταν ο χορός, κι όλοι οι σαμάνοι έκαναν έρωτα με τις γυναίκες. Ο γερο-αρχηγός τους συνουσιάστηκε κι αυτός. Ίσα που πρόλαβε όμως να τελειώσει, γιατί του 'ρθε λιποθυμιά, έτσι γέρος που ήταν. «Αχ! αχ! αχ!» αγκομαχούσε ολοένα και πιο δυνατά και στο τέλος, στο αποκορύφωμα της προσπάθειας, λιποθύμησε. Σε λιγάκι ξαναδρῆκε τις αισθήσεις του. «Αχ! αχ! αχ!» έκανε στενάζοντας βαθιά, πολύ πιο ήρεμος. Λίγο λίγο συνήλθε, σύναξε τους συντρόφους του και τους είπε:

– Λοιπόν; Ξαλαφρώσατε κι εσείς;

– Α, ναι! Τώρα είμαστε ελεύθεροι. Και πολύ πιο ανάλαφροι! Μπορούμε να φύγουμε.

Και τραγουδώντας το τραγούδι τους, κίνησαν πάλι να πηγαίνουν. Δεν πέρασε πολλή ώρα κι ο δρόμος στένεψε πολύ. «Θα καθαρίσουμε το μονοπάτι, να μη χώνονται τ' αγκάθια στα ποδάρια της γαιδάρας». Μόνο κάκτους είχε. Το καθάρισαν λοιπόν κι έφτασαν εκεί που φάρδαινε πάλι ο δρόμος. Τραγουδούσαν πάντα: «Γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρα! γαϊ-δάρρα...» Ένα τίναγμα στο αυτί του ζώου τους σταμάτησε. «Κάτι υπάρχει μπρος μας! Πάμε να δούμε τι είναι». Προχώρησαν κι ο γερο-σαμάνος είδε πως ήταν τα πνεύματα που τον δοηθούσαν. Τα 'χε κιόλας ειδοποιήσει τι γύρευε. Πλησίασε και τα πνεύματα του ανακοίνωσαν:

– Το Φαίχο'άι είναι, το πνεύμα του κάρδουνου, που κρατάει την ψυχή του δισέγγονού σου. Κι έχει δάλει να το δοηθήσει και το Οπ'ετσουκφάι, το πνεύμα του κάκτου.

– Ναι, ναι! Ακριδώς! Αυτό είναι! Τα ξέρω εγώ πολύ καλά αυτά τα πνεύματα!

Υπήρχαν κι άλλα, μα δεν τα γνώριζε. Αφού πληροφορήθηκε για όλ' αυτά απ' τα καλά του πνεύματα, έμαθε πού βρισκόταν ο δισέγγονός του: σε μια σιταποθήκη⁴.

Θρονιασμένος στη γαϊδούρα του, προχώρησε τραγουδών-

4. Καλύβα από κλωνάρια δέντρων, όπου οι Ινδιάνοι εναποθηκεύουν τις προμήθειές τους.

τας κι έφτασε στο μέρος που του 'χαν πει. Εκεί όμως, πιάστηκε στ' αγκαθωτά κλαδιά της καλύδας. Τρόμαξε και φώναξε τους άλλους μάγους να τον βοηθήσουν. Μα, βλέποντας που έστεκαν αδιάφοροι, πάτησε ένα ουρλιαχτό. Τότε μόνο οι σύντροφοί του οι σαμάνοι πήγαν να τον βοηθήσουν κι έτσι κατάφερε να βρει το πνεύμα του αρρώστου. Το οδήγησε σπίτι του και το 'βαλε πάλι μες στο κορμί του παιδιού. Τότε η εγγονή του σηκώθηκε, πήρε τον γιατρεμένο γιο της κι έφυγε.

Ο γερο-σαμάνος είχε κι άλλες εγγονές, που τους άρεσε πολύ να πηγαίνουν να μαζεύουν τους καρπούς του αλγκαρόμπο*.

- Πρωί πρωί την άλλη μέρα, ήρθαν και τον δρῆκαν:
- Ο παππούς μας σηκώθηκε κιόλας;
- Και βέβαια! Πάει ώρα που 'χω ξυπνήσει!
- Ωραία! Τότε πάμε!

Και πήγε να ψάξει το μαύρο αλγκαρόμπο με μια απ' τις εγγονές του που 'ταν ακόμη ανύπαντρη. Την πήγε σ' ένα μέρος όπου υπήρχαν πολλά δέντρα και το κορίτσι άρχισε να μαζεύει τους καρπούς. Εκείνος έκατσε να καπνίσει. Σιγά σιγά όμως άρχισε να τον πιάνει η επιθυμία να κάνει κατιτί με την εγγονή του, γιατί η ιστορία της προηγούμενης μέρας με τις γυναίκες που 'χαν συναντήσει στο ταξίδι του 'χε ανοίξει την όρεξη. Βάλθηκε λοιπόν να συλλογίζεται πώς θα 'ριχνε την εγγονή του.

Πήρε ένα αγκάθι αλγκαρόμπο και το 'μπηξε στο πόδι του. Ύστερα καμώθηκε ότι προσπαθούσε να το δγάλει. Βογκούσε γοερά:

- 'Αου! 'Αου! 'Αου!
- Αχ! Καημέne μου παππού! Τι έπαθες;
- Συμφορά! Εν' αγκάθι μπήκε στο πόδι μου! Κι έτσι μου φαίνεται, σάμπως να φτάνει στην καρδιά μου!

Η κοπέλα πλησίασε ταραγμένη και ο παππούς τῆς είπε: «Βγάλε τη ζώνη σου να μου δέσεις την πληγή! Γιατί δεν αντέχω άλλο!» Εκείνη έκανε όπως της είπε κι ο παππούς την

* Είδος χαρουπιάς (σ.τ.μ.)

ανάγκασε να καθίσει: «Έλα, σήκωσε λιγάκι την ποδιά σου να δάλω το πόδι μου στα μπούτια σου! Άου! Άου! Άου! Αχ! Βαχ!» Φριχτά δογκητά. Βασανιζόταν πολύ: «Άσε με να δάλω το πόδι μου στα μπούτια σου! Άου! Άου! Πώς υποφέρω! Δεν αντέχω άλλο! Άνοιξε λιγάκι τα μπούτια σου! Αχ! Βαχ!» Κι η κοπέλα, συμπονετική, υπάκουε. Ο γέρος ήταν πολύ ερεθισμένος γιατί το κορίτσι ήταν τώρα ολόγυμνο: «Μμμ! Τι όμορφα πόδια που έχει η εγγονούλα μου! Δεν μπορείς εγγονούλα μου να δάλεις το πόδι μου λίγο πιο ψηλά;»

Τότε όρμηξε πάνω της, φωνάζοντας:

- Α! Α! Τώρα θα ξεχάσουμε τον άνδρα που θα πάρεις!
- Ααα! Παππού μου! έκανε το κορίτσι, που δεν ήθελε.
- Δεν είμαι ο παππούς σου!
- Παππού μου, θα τα πω όλα!
- Ωραία! Κι εγώ θα τα πω όλα!

Τη γύρισε ανάποδα κι έβαλε μέσα της το πέος του. Πάνω της πια, φώναξε δυνατά: «Ωπ! Βλέπεις; Να που επωφελείσαι απ' τα ρέστα μου! Κι είναι, αλήθεια, τα τελευταία!» Έπειτα γύρισαν στο χωριό. Η κοπέλα δεν έβγαλε μιλιά, τόσο πολύ ντρεπόταν.

Ο γέρο-σαμάνος είχε άλλη μια εγγονή, ανύπαντρη κι αυτή. Και θα του καλάρεσε να επωφεληθεί κι από κείνη. Την κάλεσε λοιπόν να πάνε να μαζέψουν τους καρπούς του αλγκαρόμπο και, με το που δρέθηκαν μονάχοι, έπαιξε πάλι την ίδια κωμωδία με τ' αγκάθι. Αλλ' αυτή τη φορά διάστηκε περισσότερο, έδειξε το αγκάθι στην εγγονή του και, χωρίς να περιμένει άλλο, την έριξε καταγής και ξάπλωσε πάνω της. Άρχισε να μπαίνει μέσα της. Το κορίτσι όμως έδωσε ένα απότομο πήδημα και το πέος του γέρου πήγε και καρφώθηκε σε μια χούφτα χόρτα· ένα κλωναράκι μπήχτηκε μέσα, πληγώνοντας τον λίγο: «Άου! Η εγγονή μου μού τρύπησε τη μύτη!»⁵ Ρίχτηκε ξανά πάνω της. Πάλεψαν στο χώμα. Την κατάλληλη στιγμή ο παππούς πήρε φόρα αλλά πάλι ξαστόχησε και, μες

5. Σύμφωνα με τους κανόνες καλής συμπεριφοράς των Τσουλουπί, θά ήταν χυδαίο να αποκαλέσει κανείς το πέος με το όνομά του. Πρέπει να πει λοιπόν «η μύτη».

στην προσπάθειά του, πήγε και ξερίζωσε με το πέος του ολόκληρη την τούφα το χορτάρι. Άρχισε να αιμορραγεί, ματώνοντας την κοιλιά της εγγονής του.

Εκείνη έβαλε τα δυνατά της και κατάφερε να δγει από κάτω απ' τον παππού της. Τον άρπαξε απ' τα μαλλιά, τον έσυρε σ' έναν κάκτο και δάλθηκε να τρίβει το πρόσωπό του πάνω στ' αγκάθια. Αυτός την ικέτευε:

- Λυπήσου τον παππούλη σου!
- Δεν θέλω να ξέρω τίποτε για τον παππούλη μου!
- Θα χάσεις τον παππούλη σου!
- Δεν με νοιάζει!

Και συνέχισε να του θυθίζει το πρόσωπο μες στον κάκτο. Ύστερα, τον ξανάπιασε απ' τα μαλλιά και τον έσυρε καταμεσής σ' έναν θάμνο *καραγκουατά**. Ο γέρος άντεξε λίγες στιγμές, μετά προσπάθησε να σηκωθεί· αλλά εκείνη τον εμπόδισε. Τ' αγκάθια του *καραγκουατά* του γρατσούνιζαν την κοιλιά, τους όρχεις και το πέος: «Τ' αχαμνά μου! Τ' αχαμνά μου θα ξεσκιστούν!» διαμαρτυρόταν ο παππούς. *Κρρ! Κρρ!* έκαναν τ' αγκάθια καθώς τον έскиζαν. Επιτέλους, η κοπέλα τον παράτησε πάνω στη στοίβα των *καραγκουατά*. Το κεφάλι του γέρου είχε κιόλας πρηστεί εντελώς, μ' όλα κείνα τ' αγκάθια που του 'χαν χωθεί. Το κορίτσι μάζεψε τον σάκο της, γύρισε σπίτι και φανέρωσε στη γιαγιά της τι είχε θελήσει να της κάνει ο παππούς. Όσο για κείνον, που πια δεν έβλεπε σχεδόν τίποτε από τ' αγκάθια που του 'χαν γεμίσει τα μάτια, πήρε ψηλαφώντας τον δρόμο του γυρισμού και σύρθηκε ως το σπίτι του.

Μόλις μπήκε, η γυναίκα του σήκωσε την ποδιά της και δάλθηκε να τον χτυπάει στο πρόσωπο μ' όλη της τη δύναμη: «Για έλα λίγο ν' αγγίξεις αυτό που 'χω 'δω!» φώναξε. Και παίρνοντας το χέρι του, του τ' ακούμπησε στο *μτλάζου* της, στον κόλπο της. Ήταν έξω φρενών.

- Μάλιστα! Εσένα σ' αρέσουν τα πράματα των αλλωνών! Αλλά εκείνο που σου ανήκει δεν το θες, ε!

* Caraguatá: ποικιλία αγαύης (αθάνατου) της Αμερικής (σ.τ.μ.)

– Δεν το θέλω το μπλάζου σου! Παραγέρασε, παραγέρασε! Τα παλιά πράματα κανέναν δεν θέλει να τα χρησιμοποιεί!

Δεύτερος μύθος

Οι περιπέτειες του τζάγκουαρ

Ένα πρωί, το τζάγκουαρ βγήκε για σεργιάνι και συνάντησε τον χαμαιλέοντα. Όπως όλοι ξέρουν, ο χαμαιλέοντας μπορεί να περάσει μεσ' από τη φωτιά χωρίς να καεί. Το τζάγκουαρ φώναξε:

– Πώς θα μ' άρεσε και μένανε να παίζω με τη φωτιά!

– Μπορείς να δοκιμάσεις αν θες! Μα δε θα μπορέσεις ν' αντέξεις τη ζέστη και θα καείς.

– Μπα! Και γιατί δε θα την αντέξω; Κι εγώ είμαι γρήγορος!

– Καλά λοιπόν! Πάμε κει πέρα που η θράκα δεν είναι τόσο δυνατή.

Πήγαν, αλλά στην πραγματικότητα εκεί η θράκα έκαιγε περισσότερο απ' αλλού. Ο χαμαιλέοντας εξήγησε στο τζάγκουαρ τι έπρεπε να κάνει και πέρασε μια φορά μεσ' από τη φωτιά για να του δείξει: δεν έπαθε τίποτε. «Ωραία! Βγες από κει! Τώρα θα περάσω εγώ! Αν εσύ τα καταφέρνεις, θα τα καταφέρω μια χαρά κι εγώ!» Το τζάγκουαρ ρίχτηκε μες στη φωτιά και κάηκε στη στιγμή: *φφσστ!* Τα κατάφερε και πέρασε, αλλά ήταν κιόλας μισοκαμένο και πέθανε αφήνοντας ένα σωρό στάχτες.

Στο μεταξύ ήρθε το πουλί τσ'α-τσ'ι κι άρχισε να κλαίει: «Αχ! Καημένο μου εγγόνι! Ποτέ δε θα μπορέσω να συνηθίσω να τραγουδάω στα ίχνη ενός ζαρκαδιού!» Κατέβηκε απ' το δέντρο του· έπειτα, με τα φτερά του, άρχισε να κάνει στοίβα τις στάχτες του τζάγκουαρ. Μετά τους έχυσε νερό και πέρασε πάνω απ' το σωρό: το τζάγκουαρ σηκώθηκε. «'Αου! Τι ζέστη!» φώναξε. «Τι διάβολο πήγα και κοιμήθηκα μες στο καταμεσήμερο;» Και συνέχισε τη βόλτα του.

Δεν περνάει λίγη ώρα κι ακούει κάποιον να τραγουδάει: ήταν το ζαρκάδι, που έστεκε μες στο πατατοχώραφο. Στην

πραγματικότητα, οι πατάτες ήταν κάκτοι. «Ατ'ονά'ι! Ατ'ονά'ι! Νυστάζω χωρίς λόγο!» Και τραγουδώντας πάντα, χόρευε πάνω στους κάκτους: καθώς το ζαρκάδι έχει λεπτά ποδαράκια, του 'ταν εύκολο ν' αποφεύγει τ' αγκάθια. Το τζάγκουαρ παρατηρούσε τα κόλπα του:

– Α! Πώς θα μ' άρεσε και μένανε να χορεύω και πάνω!

– Δε νομίζω πως θα μπορέσεις να περπατήσεις πάνω στους κάκτους δίχως να γεμίσουν αγκάθια τα πόδια σου.

– Και γιατί παρακαλώ; Αν εσύ πατάς, μπορώ μια χαρά να πατήσω κι εγώ!

– Πολύ καλά λοιπόν! Τότε πάμε παραπέρα, που τ' αγκάθια είναι λιγότερα.

Στην πραγματικότητα όμως, εκεί τ' αγκάθια ήταν περισσότερα. Το ζαρκάδι πέρασε πρώτο για να δείξει στο τζάγκουαρ: χόρεψε πάνω στους κάκτους κι ύστερα γύρισε χωρίς ούτε ένα αγκάθι. «Χι! Χι! Χι!» έκανε το τζάγκουαρ. «Πώς μ' αρέσουν όλα ετούτα!» Ήταν η σειρά του. Χώθηκε μες στους κάκτους κι αμέσως τ' αγκάθια μπήχτηκαν στα ποδάρια του. Με δυο πήδους έφτασε καταμεσής στη λόχη με τους κάκτους. Υπέφερε πολύ και δεν μπορούσε πια να κρατηθεί όρθιο· ξάπλωσε φαρδύ-πλατύ, με το κορμί του κοσκινισμένο απ' τ' αγκάθια.

Εμφανίστηκε πάλι το τσ'α-τσ'ι, που τράβηξε το τζάγκουαρ από και μέσα και του 'θγαλε ένα ένα όλα του τ' αγκάθια. Έπειτα, με τα φτερά του, το 'σπρωξε λίγο παρακεί. «Τι ζέστη!» φώναξε το τζάγκουαρ. «Τι διάβολο πήγα και κοιμήθηκα μες στο καταμεσήμερο;»

Ξανάπιασε το σεργιάνι. Δεν πέρασε λίγη ώρα και συνάντησε μια σαύρα. Η σαύρα μπορεί και σκαρφαλώνει πάνω στα δέντρα ως την άκρη των κλαδιών και ξανακατεβαίνει πολύ γρήγορα δίχως να πέφτει. Το τζάγκουαρ την είδε και του 'ρθε αμέσως η επιθυμία να παίξει κι εκείνο. Τότε η σαύρα το πήγε σ' ένα άλλο δέντρο και του 'δειξε πρώτα τι έπρεπε να κάνει: ανέβηκε στην κορφή του δέντρου και κατέβηκε τρεχάτη. Το τζάγκουαρ όρμηξε με τη σειρά του. Μόλις όμως έφτασε ψηλά στο δέντρο, έπεσε κι ένα κλαδί φυτεύτηκε στον πρωκτό του και του δγήκε απ' το στόμα. «Ω!» έκανε το τζάγκουαρ.

«Έτσι ακριβώς νιώθω σαν έχω διάρροια!» Γι' άλλη μια φορά ήρθε το τσ'α-τσ'ι να το θγάλει απ' τη δύσκολη κατάσταση, του περιποιήθηκε τον πισινό του και το τζάγκουαρ μπόρεσε να ξαναφύγει.

Τότε είδε ένα πουλί να παίζει με δυο κλαδιά που ο άνεμος τα έκανε να διασταυρώνονται: διασκέδαζε περνώντας ανάμεσά τους γρήγορα γρήγορα, την ώρα που διασταυρώνονταν. Αυτό άρεσε φοβερά στο τζάγκουαρ:

– Κι εγώ θέλω να παίζω!

– Μα, δεν θα τα καταφέρεις! Παραείσαι μεγάλο, εγώ είμαι μικρό.

– Και γιατί παρακαλώ να μην τα καταφέρω;

Το πουλί οδήγησε λοιπόν το τζάγκουαρ σ' ένα άλλο δέντρο και πέρασε μια φορά για να του δείξει: τα κλαδιά αγγίζανε σχεδόν την ουρά του την ώρα που σμίγανε. «Σειρά σου, τώρα!» Το τζάγκουαρ πήδηξε, αλλά τα κλαδιά το γράπωσαν απ' τη μέση και το 'κοψαν στα δύο. «Άου!» φώναξε το τζάγκουαρ. Τα δυο κομμάτια έπεσαν κάτω και λέθανε.

Εμφανίστηκε ξανά το τσ'α-τσ'ι κι είδε το εγγόνι του νεκρό. Άρχισε να κλαίει: «Ποτέ δεν θα μπορέσω να συνηθίσω να τραγουδάω στα ίχνη ενός ζαρκαδιού!» Κατέβηκε απ' το δέντρο του και κόλλησε τα δυο κομμάτια του τζάγκουαρ. Με το καθούκι από 'να σαλιγκάρι λείανε προσεχτικά την ένωση· ύστερα περπάτησε πάνω στο τζάγκουαρ, που σηκώθηκε αμέσως ολοζώντανο.

Ξανάπιασε το σεργιάνι. Ξάφνου παίρνει το μάτι του το ιτ'ό, τον γυπαετό, που διασκέδαζε πετώντας απ' τα ψηλά στα χαμηλά κι απ' τα χαμηλά στα ψηλά. Κι αυτό άρεσε πολύ στο τζάγκουαρ: δήλωσε στο ιτ'ό πως ήθελε να παίζει σαν κι εκείνο:

– Αχ! Φίλε μου, πώς θα 'θελα να παίζω σαν κι εσένα!

– Θα 'ταν υπέροχα. Μα δεν έχεις φτερά.

– Ναι, βέβαια, φτερά δεν έχω· μα εσύ μπορείς να μου δανείσεις.

Το ιτ'ό δέχτηκε. Ετοίμασε δυο φτερά και τα στερέωσε στο κορμί του τζάγκουαρ με κερί. Έπειτα, κάλεσε τον σύντροφό του να πετάξουν. Σηκώθηκαν μαζί σ' ένα απίστευτο

ύψος και διασκέδασαν ολόκληρο το πρωινό. Γύρω στο μεσημέρι όμως ο ήλιος άρχισε να καίει πολύ κι έλιωσε το κερί: τα δυο φτερά ξεκόλλησαν. Το τζάγκουαρ έσκασε κάτω μ' όλο του το βάρος και πέθανε, τσακισμένο σε χίλια κομμάτια. Το τσ'α-τσ'ι ήρθε και πάλι, ξανάβαλε στη θέση τους τα κόκαλα του τζάγκουαρ και το σήκωσε. Το τζάγκουαρ ξανάφυγε.

Δεν πέρασε πολλή ώρα και συνάντησε τη νυφίτσα που έπαιζε με το παιδί της, σπάζοντας κομμάτια ξύλο. Το τζάγκουαρ ζύγωσε να δει τι έτρεχε: μια και δυο, πηδάει πάνω στο παιδί της νυφίτσας κι ύστερα κάνει να ριχτεί και στον πατέρα. Αυτός όμως το κατούρησε στα μάτια και το τζάγκουαρ τυφλώθηκε⁶. Περιπατούσε και δεν έβλεπε τίποτε πια. Αλλά να που ξεφύτρωσε πάλι το τσ'α-τσ'ι και του 'πλυνε καλά καλά τα μάτια: γι' αυτό το τζάγκουαρ έχει τόσο καλή όραση. Χωρίς το πουλί τσ'α-τσ'ι, το τζάγκουαρ δε θα υπήρχε πια.

Η αξία αυτών των δύο μύθων δεν περιορίζεται στην ένταση του γέλιου που προκαλούν. Έχει σημασία να καταλάβουμε καλά τι ακριβώς διασκεδάζει τους Ινδιάνους σ' αυτές τις ιστορίες: κι ακόμη, να αποδείξουμε ότι η κωμική δύναμη δεν είναι η μοναδική κοινή τους ιδιότητα, αλλά ότι απεναντίας αποτελούν ένα σύνολο θεμελιωμένο σε λόγους λιγότερο εξωτερικούς, λόγους οι οποίοι μας επιτρέπουν να δούμε ότι η υπαγωγή τους στην ίδια ομάδα δεν συνιστά αυθαίρετη συμπαράθεση.

Το κεντρικό πρόσωπο του πρώτου μύθου είναι ένας γέρος σαμάνος. Στην αρχή τον βλέπουμε να τα παίρνει όλα κατά γράμμα, να συγχέει το γράμμα με το πνεύμα (έτσι ώστε δεν μπορεί κανείς να του πει τίποτε) και κατά συνέπεια να γίνεται εντελώς γελοίος στα μάτια των Ινδιάνων. Κατόπιν τον παρακολουθούμε στις περιπέτειες στις οποίες τον εκθέτει το «επάγγελμα» του γιατρού. Η εξωφρενική επιχείρηση που αναλαμβάνει με τους άλλους σαμάνους, αναζητώντας την ψυχή του δισέγγονού του, είναι κατάσπαρτη από επεισόδια, τα οποία αποκαλύπτουν την ολοκληρωτική αναξιοότητα των για-

6. Βλ. σημ. 3.

τρών και τη θαυμαστή τους ικανότητα να ξεχνούν τον σκοπό της αποστολής τους: κυνηγούν, τρώνε, συνουσιάζονται, δράζονται και της παραμικρής ευκαιρίας για να λησμονήσουν ότι είναι γιατροί. Ο γέρος αρχηγός τους, αφού μόλις και μετά βίας κατάφερε να φέρει σε αίσιο πέρας τη θεραπεία του, ρίχνεται ασυγκράτητα σε μια ξέφρενη ακολασία: καταχράται την αθωότητα και την ευγένεια των ίδιων του των εγγονών, για να τις αποπλανήσει στο δάσος. Με δυο λόγια, πρόκειται για έναν γκροτέσκο ήρωα και όλοι γελάνε σε δάρος του. Ο δεύτερος μύθος μας μιλά για το τζάγκουαρ. Μολονότι το ταξίδι του δεν είναι παρά ένας απλός περίπατος, δεν λείπουν τα απρόοπτα. Αυτός ο μεγάλος μπούφος συναντά όντως πολύ κόσμο στον δρόμο του και πέφτει συστηματικά στις παγίδες που του στήνουν εκείνοι τους οποίους περιφρονεί με τόση υπεροψία. Το τζάγκουαρ είναι μεγάλο, δυνατό και ηλίθιο, δεν καταλαβαίνει ποτέ τίποτε απ' ό,τι του συμβαίνει και, χωρίς τις συνεχείς παρεμβάσεις ενός μικρού ασημαντου πουλιού, θα είχε υποκύψει προ πολλού. Κάθε του βήμα μαρτυρεί τη χοντροκεφαλιά του και αποδεικνύει τη γελοιότητα του ήρωα. Για να συνοψίσουμε, οι δύο μύθοι παρουσιάζουν σαμάνους και τζάγκουαρ σαν θύματα της ίδιας τους της δλακείας και ματαιοδοξίας, θύματα επομένως που δεν αξίζουν συμπόνια, αλλά ξεκαρδιστικά γέλια.

Ήρθε η ώρα τώρα να θέσουμε το ερώτημα: ποιον περιγελούν αυτοί οι μύθοι; Μια πρώτη συνάφεια μας δείχνει τζάγκουαρ και σαμάνο να συντάσσονται μαζί, λόγω του γέλιου που προξενούν οι κακοτυχίες τους. Αν όμως εξετάσουμε την πραγματική θέση που κατέχουν αυτοί οι δύο τύποι όντων, αν διερωτηθούμε ποια σχέση διώνουν μαζί τους οι Ινδιάνοι, θα ανακαλύψουμε ότι συγγενεύουν σε ένα δεύτερο επίπεδο, ότι δηλαδή, κάθε άλλο παρά κωμικά πρόσωπα είναι· αντίθετα, είναι και οι δύο όντα επικίνδυνα, όντα ικανά να εμπνεύσουν φόβο, σεβασμό, μίσος, αλλά ποτέ ασφαλώς διάθεση για γέλια.

Στις περισσότερες νοτιοαμερικανικές φυλές, οι σαμάνοι μοιράζονται γόητρο και κύρος με τους αρχηγούς, όταν δεν επιτελούν οι ίδιοι αυτή την πολιτική λειτουργία. Ο σαμάνος είναι πάντα μια πολύ σημαντική μορφή των ινδιάνικων κοι-

νωνιών και ως τέτοιον τον σέβονται, τον θαυμάζουν και τον φοβούνται ταυτοχρόνως. Κι αυτό γιατί, στην πραγματικότητα, είναι ο μόνος μέσα στην ομάδα που έχει υπερφυσικές δυνάμεις, ο μόνος που μπορεί να εξουσιάζει τον επικίνδυνο κόσμο των πνευμάτων και των νεκρών. Άρα λοιπόν, ο σαμάνος είναι ένας σοφός, ο οποίος θέτει τη γνώση του στην υπηρεσία της ομάδας φροντίζοντας τους αρρώστους. Οι ίδιες όμως δυνάμεις που τον κάνουν γιατρό, άνθρωπο δηλαδή ικανό να φέρνει τη ζωή, του επιτρέπουν επίσης και να ορίζει τον θάνατο. Είναι ένας άνθρωπος που μπορεί να σκοτώνει. Και για τον λόγο αυτό είναι επικίνδυνος, δημιουργεί ανησυχία, μόνιμη δυσπιστία. Ως κύριο του θανάτου και της ζωής, τον καθιστούν άμεσα υπεύθυνο για κάθε ασυνήθιστο συμβάν και πολύ συχνά τον σκοτώνουν επειδή τον φοβούνται. Αυτό συνεπώς σημαίνει ότι ο σαμάνος κινείται σε έναν χώρο που βρίσκεται τόσο μακριά, τόσο έξω από τον χώρο της ομάδας, ώστε να μην υπάρχει περίπτωση η ομάδα να ονειρευθεί να αφήσει, στην πραγματική ζωή, το γέλιο της να τη φέρει πιο κοντά του.

Τι συμβαίνει με το τζάγκουαρ; Αυτό το αιλουροειδές είναι πολύ αποτελεσματικός κυνηγός, διότι είναι δυνατό και πανούργο. Τα θηράματα που χτυπά με τη μεγαλύτερη προθυμία (χοίροι, ελαφοειδή κ.λπ.) συνιστούν και το κυνήγι που συγκεντρώνει τη γενική προτίμηση των Ινδιάνων. Από αυτό συνάγεται ότι οι Ινδιάνοι αντιλαμβάνονται το τζάγκουαρ –και οι μύθοι όπου εμφανίζεται το τζάγκουαρ επιβεβαιώνουν συχνά αυτά τα δεδομένα της παρατήρησης– μάλλον ως ανταγωνιστή που δεν πρέπει να τον αψηφούν, παρά ως επίφοβο εχθρό. Παρ' όλα αυτά, θα ήταν λάθος να θυγάει κανείς το συμπέρασμα ότι το τζάγκουαρ δεν είναι επικίνδυνο. Είναι αλήθεια βέβαια ότι σπάνια επιτίθεται στους ανθρώπους· προσωπικά όμως, γνωρίζουμε αρκετές περιπτώσεις Ινδιάνων που το θηρίο τους επιτέθηκε και τους καταβρόχθισε κι επομένως η συνάντηση μαζί του είναι πάντα κάτι παρακινδυνευμένο. Από την άλλη πάλι, οι ίδιες οι ικανότητες του τζάγκουαρ ως κυνηγού και η βασιλεία που ασκεί στο δάσος ωθούν τους Ινδιάνους να το εκτιμούν στη σωστή του αξία και να αποφεύ-

γουν να το υποτιμούν: σέβονται τον όμοιό τους στο τζάγκουαρ και σε καμιά περίπτωση δεν το κοροϊδεύουν⁷. Στην πραγματική ζωή, το γέλιο των ανθρώπων και το τζάγκουαρ μόνο διαζευκτικά μπορούν να υπάρξουν.

Κλείνουμε συνεπώς το πρώτο στάδιο αυτής της συνοπτικής διερεύνησης με τα ακόλουθα συμπεράσματα:

1ο. Οι δύο μύθοι εμφανίζουν σαμάνο και τζάγκουαρ ως γκροτέσκο όντα και αντικείμενα γέλιου.

2ο. Στη σφαίρα των σχέσεων που διώνονται πραγματικά ανάμεσα στους ανθρώπους αφ' ενός, τους σαμάνους και τα τζάγκουαρ αφ' ετέρου, η θέση σαμάνων και τζάγκουαρ είναι ακριδώς η αντίθετη από εκείνη που παρουσιάζουν οι μύθοι: είναι και οι δύο όντα επικίνδυνα, άρα αξιοσέβαστα, που δρίσκονται ως εκ τούτου πέραν του γέλιου.

3ο. Η αντίφαση ανάμεσα στο φανταστικό του μύθου και το αληθινό της καθημερινής ζωής αίρεται, όταν αναγνωρίσουμε στους μύθους μια πρόθεση χλευασμού: οι Τσουλουπί κάθουν στο επίπεδο του μύθου ό,τι τους είναι απαγορευμένο στο επίπεδο του πραγματικού. Κανείς δεν γελά με τους πραγματικούς σαμάνους ή με τα πραγματικά τζάγκουαρ, γιατί δεν είναι καθόλου αξιογέλαστοι. Εκείνο λοιπόν που επιχειρούν οι Ινδιάνοι είναι να θέσουν σε αμφισβήτηση, να απομυθοποιήσουν στα ίδια τους τα μάτια τον φόβο και τον σεβασμό που τους εμπνέουν τζάγκουαρ και σαμάνοι. Αυτή η αμφισβήτηση μπορεί να διενεργηθεί με δύο τρόπους: είτε πραγματικά, και τότε σκοτώνουν τον σαμάνο που θεώρησαν ιδιαίτερα επικίνδυνο ή το τζάγκουαρ που συνάντησαν στο δάσος· είτε συμβολικά, με το γέλιο, οπότε ο μύθος (εργαλείο απομυθοποίησης πλέον) επινοεί μια τέτοια παραλλαγή σαμάνων και τζάγκουαρ, ώστε να είναι δυνατό να τους κοροϊδέψουν, εφ' όσον έχουν απεκδυθεί τις πραγματικές τους ιδιότητες για να μεταβληθούν σε ηλίθιους του χωριού.

7. Διαπιστώσαμε μάλιστα σε φυλές πολύ διαφορετικές πολιτισμικά, όπως οι Γκουαγιάκι, οι Γκουαρανί, οι Τσουλουπί, μια τάση να υπερβάλλουν τον κίνδυνο που διατρέχουν με το ζώο αυτό: οι Ινδιάνοι κάνουν ότι φοβούνται το τζάγκουαρ, επειδή πραγματικά το τρέμουν.

Ας εξετάσουμε για παράδειγμα τον πρώτο μύθο. Ο βασι-
κός του κορμός είναι αφιερωμένος στην περιγραφή μιας σα-
μανιστικής θεραπείας. Το έργο ενός γιατρού συνιστά υπόθεση
διότι, προκειμένου να θεραπεύσει έναν άρρωστο, πρέπει να
ανακαλύψει και να επανεισαγάγει στο σώμα του την ψυχή
του, που κάπου μακριά κρατιέται αιχμάλωτη. Αυτό σημαίνει
ότι, στη διάρκεια της αποστολής που επιχειρεί το πνεύμα
του, ο σαμάνος πρέπει να είναι προσηλωμένος αποκλειστικά
στη δουλειά του και να μην αποσπάται από τίποτε. Τι συμ-
βαίνει όμως στον μύθο; Πρώτα απ' όλα, οι σαμάνοι είναι
πολλοί, ενώ η περίπτωση είναι σχετικά απλή: το παιδί έχει
πυρετό. Ένας σαμάνος καλεί τους συναδέλφους του μόνο σε
πραγματικά απειληστικές περιπτώσεις. Δεύτερον, βλέπουμε
τους γιατρούς, ίδιοι παιδιά, να επωφελούνται και από την
παραμικρότερη ευκαιρία για να κάνουν σκασιαρχείο: τρώνε
(πρώτα θραστές κολοκύθες, ύστερα το μέλι που έβγαλε η
γαϊδούρα με την ουρά της), κυνηγούν (μια χελώνα, κατόπιν
μια νυφίτσα), χορεύουν με γυναίκες (αντί να χορεύουν ολο-
μόναχοι, όπως θα έπρεπε) και σπεύδουν να τις πλανέψουν
για να συνουσιαστούν μαζί τους (πράγμα από το οποίο οφεί-
λει εξάπαντος να απέχει ο σαμάνος την ώρα της δουλειάς).
Εν τω μεταξύ, ο γέρος αντιλαμβάνεται ότι έχει ξεχάσει το
μοναδικό πράγμα που ένας αληθινός σαμάνος δεν θα ξεχνού-
σε ποτέ, τον καπνό του. Και τέλος, πεδικλώνεται σαν δλάκας
σε έναν σωρό αγκάθια, όπου οι σύντροφοί του, χρήσιμοι
επιτέλους για μια φορά, θα τον αφήναν άνετα να παραδέρνει,
εάν δεν άρχιζε να ωρύεται. Με δυο λόγια, ο αρχηγός των
σαμάνων κάνει ακριβώς το αντίθετο απ' ό,τι θα έκανε ένας
γνήσιος γιατρός. Θα υπερφορτώναμε το κείμενο, εάν παρήθε-
ταμε όλα τα στοιχεία που κάνουν γελοίο τον σαμάνο του
μύθου. Πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε εν συντομία δύο: το
«οικόσιτο ζώο» του και το τραγούδι του. Όταν ένας σαμάνος
του Τσάκο αναλαμβάνει μια θεραπεία, στέλνει σε εξερεύνηση
(με τη φαντασία του, εννοείται) το αγαπημένο του ζώο. Κάθε
σαμάνος είναι κύριος ενός τέτοιου ζώου-αρωγού πνεύματος:
τις περισσότερες φορές πρόκειται για μικρά πουλιά ή για
φίδια, ποτέ πάντως για τόσο γελοία (για τους Ινδιάνους)

ζώα, όπως η γαϊδούρα. Διαλέγοντας για τον σαμάνο ένα τέτοιο άχαρο και πεισματάρικο οικιακό ζώο, ο μύθος μας δείχνει ευθύς εξαρχής ότι θα μιλήσει για έναν φτωχοδιάβολο. Από την άλλη πάλι, τα τραγούδια των σαμάνων Τσουλουπί δεν έχουν ποτέ λόγια. Συνίστανται σε μια μελοποιία που παραλλάσσει ελάχιστα, επαναλαμβάνεται άπειρες φορές και σε αραιά διαστήματα τονίζεται με μία μόνο λέξη: το όνομα του ζώου. Το τραγούδι του σαμάνου μας, όμως, συντίθεται αποκλειστικά από την ονομασία του ζώου του: έτσι δεν παύει να εκτοξεύει, δίκην κραυγής θριάμβου, την ομολογία της σαμανο-γαϊδουρινής του βλακείας.

Βλέπουμε εδώ να εμφανίζεται μια καθαρτική τρόπον τινά λειτουργία του μύθου: απελευθερώνει μέσα στην αφήγησή του ένα πάθος των Ινδιάνων, τη μυστική έμμονη ιδέα να γελάσουν μ' αυτό που φοβούνται. Υποτιμά στη σφαίρα της γλώσσας ό,τι θα ήταν αδύνατο να υποτιμηθεί στην πραγματικότητα και, αποκαλύπτοντας μέσα στο γέλιο ένα ισοδύναμο του θανάτου, μας μαθαίνει ότι στους Ινδιάνους το γελοίο σκοτώνει.

Αν και επιφανειακή μέχρι στιγμής η ανάγνωση των μύθων που επιχειρούμε αρκεί ωστόσο για να αποδείξει ότι η μυθολογική αναλογία τζάγκουαρ και σαμάνου δεν είναι παρά η μεταλλαγή μιας πραγματικής αναλογίας. Η μεταξύ τους ισοδυναμία όμως, την οποία φέραμε στο φως, παραμένει εξωτερική, και τα χαρακτηριστικά που τους ενώνουν παραπέμπουν πάντα σε έναν τρίτο όρο: την πραγματική στάση των Ινδιάνων απέναντι στους σαμάνους και τα τζάγκουαρ. Ας διεisdύσουμε λοιπόν πιο βαθιά στο κείμενο των μύθων, για να δούμε μήπως η συγγένεια αυτών των δύο όντων είναι πιο στενή απ' ό,τι φαίνεται.

Θα παρατηρήσουμε κατ' αρχήν ότι το κεντρικό τμήμα του πρώτου μύθου και ο δεύτερος στο σύνολό του μιλούν ακριβώς για το ίδιο πράγμα: και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ένα ταξίδι σπαρμένο με εμπόδια, αφ' ενός του σαμάνου που έχει επιδοθεί στην αναζήτηση του πνεύματος ενός αρρώστου, αφ' ετέρου του τζάγκουαρ που απλώς κάνει έναν περίπατο. Αλλά οι ψευτο-ηρωικές ή ευτράτελες περιπέ-

τειες των δύο ηρώων μας κρύβουν στην πραγματικότητα, κάτω από το προσωπίδιο μιας ψεύτικης αθωότητας, μια εξαιρετικά σοδάρή επιχείρηση, ένα πολύ σημαντικό είδος ταξιδιού: το ταξίδι που οδηγεί τους σαμάνους στον Ήλιο. Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να επικαλεσθούμε το εθνογραφικό υλικό.

Οι σαμάνοι του Τσάκο δεν είναι μόνο γιατροί· είναι και μάντεις ικανοί να προβλέπουν το μέλλον (την έκβαση μιας πολεμικής επιχείρησης, λόγου χάρη). Ενίοτε, όταν δεν αισθάνονται σίγουροι για τη γνώση τους, πηγαίνουν να συμβουλευτούν τον Ήλιο, που είναι ένα ον πανδαήμον. Ο Ήλιος όμως προτιμά να μην τον ενοχλούν και έχει τοποθετήσει στη διαδρομή που οδηγεί στην κατοικία του μια ολόκληρη σειρά δυσυπέρβλητα εμπόδια. Γι' αυτό μόνο οι καλύτεροι μάγοι, οι πιο πολυμήχανοι και οι πιο θαρραλέοι, καταφέρνουν να ξεπεράσουν τις δοκιμασίες. Τότε και ο Ήλιος δέχεται να απλώσει τις ακτίνες του και να δώσει πληροφορίες σε όσους παρουσιάζονται μπροστά του. Οι αποστολές αυτού του είδους είναι πάντα συλλογικές, λόγω ακριβώς της δυσκολίας τους, και διεξάγονται κάτω από την καθοδήγηση του πιο πεπειραμένου μάγου. Εάν τώρα παραβάσουμε τα δραματικά επεισόδια ενός ταξιδιού στον Ήλιο με τις περιπέτειες του γέρου σαμάνου και του τζάγκουαρ, θα αντιληφθούμε ότι οι δύο μύθοι περιγράφουν, και μάλιστα συχνά με μεγάλη ακρίβεια, τα στάδια του Μεγάλου Ταξιδιού των σαμάνων. Ο πρώτος μύθος αφηγείται μια θεραπεία: ο γιατρός στέλνει το πνεύμα του να ψάξει το πνεύμα του αρρώστου. Το γεγονός όμως ότι το ταξίδι είναι ομαδικό φανερώνει ήδη ότι δεν πρόκειται απλώς για μια συνηθισμένη εξόρμηση, αλλά για κάτι πολύ πιο επίσημο: για ένα ταξίδι στον Ήλιο. Από την άλλη μεριά, ορισμένα από τα εμπόδια που οι σαμάνοι συναντούν στον μύθο αντιστοιχούν στις παγίδες που έχει σπείρει στον δρόμο του ο Ήλιος: τα διάφορα αγκάθινα φράγματα, λόγου χάρη, ή το επεισόδιο με τη νυφίτσα. Γιατί η νυφίτσα, τυφλώνοντας τον σαμάνο, επαναλαμβάνει μία από τις στιγμές του ταξιδιού στον Ήλιο: τη διέλευση μέσα από ζοφερά σκοτάδια, όπου δεν βλέπει κανείς τίποτε.

Αυτό που βρίσκουμε τελικά στον συγκεκριμένο μύθο είναι μια ευτράπελη παρωδία του ταξιδιού στον Ήλιο, παρωδία η οποία παίρνει αφορμή από ένα θέμα ιδιαίτερα οικείο στους Ινδιάνους (τη σαμανιστική θεραπεία), προκειμένου να περιγελάσει διπλά τους μάγους τους. Όσο για τον δεύτερο μύθο, επαναλαμβάνει σχεδόν βήμα προς βήμα τις φάσεις του ταξιδιού στον Ήλιο, και τα ποικίλα παιχνίδια στα οποία χάνει το τζάγκουαρ αντιστοιχούν στα εμπόδια που ο αληθινός σαμάνος ξέρει να υπερπηδά: ο χορός στα αγκάθια, τα κλαδιά που διασταυρώνονται, η νυφίτσα που ρίχνει το τζάγκουαρ μέσα στα μαύρα σκοτάδια, και τέλος το ικάριο πέταγμα προς τον ήλιο μαζί με τον γυπαετό. Στην πραγματικότητα, τίποτε το αξιοπερίεργο δεν υπάρχει στο γεγονός ότι ο ήλιος λιώνει το κερί που συγκρατεί τα φτερά του τζάγκουαρ, αφού, για να συγκατατεθεί να οδήσει τις ακτίνες του, θα πρέπει πρώτα ο καλός σαμάνος να έχει ξεπεράσει όλα τα προηγούμενα εμπόδια.

Οι δύο μύθοι λοιπόν χρησιμοποιούν το θέμα του Μεγάλου Ταξιδιού για να γελοιοποιήσουν σαμάνους και τζάγκουαρ, δείχνοντάς τους ανίκανους να το εκπληρώσουν. Η ιθαγενής σκέψη δεν επιλέγει αναίτια την πιο στενά συνδεδεμένη με το έργο των σαμάνων δραστηριότητα, τη δραματική συνάντηση με τον Ήλιο. Την επιλέγει, ειδικά επιδιώκει να εισαγάγει έναν χώρο υπερβολικών διαστάσεων ανάμεσα στον σαμάνο και το τζάγκουαρ αφ' ενός και τον σκοπό τους αφ' ετέρου, χώρο τον οποίο έρχεται να καταλάβει το κωμικό. Και η πτώση του τζάγκουαρ που χάνει τα φτερά του από απρονοησία είναι η παραβολή μιας απομυθοποίησης ηθελημένης από τον μύθο.

Διαπιστώνουμε επομένως ότι οι δρόμοι, όπου οι μύθοι δάζουν αντίστοιχα τον σαμάνο και το τζάγκουαρ να πορευθούν, ακολουθούν την ίδια κατεύθυνση: βλέπουμε να συγκεκριμενοποιείται σιγά σιγά η ομοιότητα που επιζητούν να προβάλουν ανάμεσα στους δύο ήρωες. Άραγε όμως, αυτές οι παράλληλες πορείες προορίζονται να συναντηθούν; Θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει μια ένσταση στις προηγούμενες παρατηρήσεις: εάν είναι εντελώς συνεπές και μάλιστα, θα

μπορούσαμε να πούμε, προβλέψιμο ότι ο πρώτος μύθος επικαλείται τη διεξαγωγή του ταξιδιού στον Ήλιο προκειμένου να χοροιδέψει εκείνους που το πραγματοποιούν –τους σαμάνους–, αντίθετα δεν γίνεται κατανοητή η συνάφεια ανάμεσα στο τζάγκουαρ ως τζάγκουαρ και το μοτίβο του Μεγάλου Ταξιδιού, δεν γίνεται κατανοητό γιατί η ιθαγενής σκέψη προσφεύγει σ' αυτή την έκφανση του σαμανισμού, για να εμπαίξει το τζάγκουαρ. Οι δύο μύθοι που εξετάσαμε δεν μας μαθαίνουν τίποτε ως προς αυτό· θα πρέπει να στηριχθούμε γι' άλλη μια φορά στην εθνογραφία του Τσάκο.

Καθώς είδαμε, διάφορες φυλές της περιοχής αυτής συμμερίζονται την πεποίθηση ότι οι καλοί σαμάνοι είναι ικανοί να φτάσουν στην κατοικία του Ήλιου, πράγμα που τους επιτρέπει να αποδείξουν το ταλέντο τους και ταυτόχρονα να εμπλουτίσουν τις γνώσεις τους, ρωτώντας το πανδαήμον άστρο. Αλλά για τους Ινδιάνους αυτούς υπάρχει ένα άλλο κριτήριο της δύναμης (και της κακίας) των καλύτερων μάγων: το γεγονός ότι μπορούν να μεταμορφωθούν σε τζάγκουαρ. Έτσι, η συσχέτιση των δύο μύθων παύει πλέον να είναι αυθαίρετη και η μέχρι στιγμής εξωτερική σχέση ανάμεσα σε τζάγκουαρ και σαμάνους παραχωρεί τη θέση της σε μια ταύτιση εφ' όσον, από μια ορισμένη σκοπιά, οι σαμάνοι είναι τζάγκουαρ. Η απόδειξή μας θα ήταν πλήρης, εάν κατορθώναμε να επαληθεύσουμε και την αντίστροφη πρόταση: τα τζάγκουαρ είναι σαμάνοι;

Σ' αυτό, ένας άλλος μύθος των Τσουλουπί (πολύ εκτενής για να τον μεταφέρουμε εδώ) μας δίνει την απάντηση: τα παλιά χρόνια, τα τζάγκουαρ ήταν πράγματι σαμάνοι. Κακοί σαμάνοι άλλωστε, διότι αντί για καπνό κάπνιζαν τα κόπρανά τους και αντί να θεραπεύσουν τους αρρώστους τους γύρευαν μάλλον να τους καταδροχθίσουν. Τώρα φαίνεται να έκλεισε ο κύκλος, αφού αυτή η τελευταία πληροφορία μας επιτρέπει να επικυρώσουμε την προηγούμενη πρόταση: τα τζάγκουαρ είναι σαμάνοι. Έτσι φωτίζεται και μια σκοτεινή πλευρά του δεύτερου μύθου: εάν μετατρέπει το τζάγκουαρ σε ήρωα περιπετειών που συνήθως επιφυλάσσονται στους μάγους και μόνο,

είναι επειδή δεν πρόκειται πια για το τζάγκουαρ ως τζάγκουαρ, αλλά για το τζάγκουαρ ως σαμάνο.

Το γεγονός λοιπόν ότι σαμάνος και τζάγκουαρ είναι κατά μία έννοια αλληλομεταθέσιμοι προσδίδει κάποια ομοιογένεια στους δύο μύθους και καθιστά αληθοφανή την αρχική μας υπόθεση, ότι δηλαδή συγκροτούν μια ομάδα τέτοιας υφής ώστε καθένα από τα δύο επιμέρους στοιχεία που την απαρτίζουν να μην μπορεί να γίνει κατανοητό χωρίς αναφορά στο άλλο. Δεν χωράει αμφιβολία ότι τώρα απέχουμε πολύ από το σημείο της αφετηρίας μας. Τότε, η αναλογία των δύο μύθων ήταν εξωτερική: βασιζόταν μόνο στην ανάγκη της ιθαγενούς σκέψης να κάνει πράξη, στον χώρο του μύθου, μια σύζευξη που ήταν αδύνατη στην πραγματικότητα: του γέλιου από τη μια, του σαμάνου και του τζάγκουαρ από την άλλη. Το προηγούμενο σχόλιο (το οποίο υπογραμμίζουμε ότι με κανέναν τρόπο δεν αποτελεί ανάλυση, αλλά μάλλον το προοίμιο μιας τέτοιας διαπραγμάτευσης) επιχείρησε να αποδείξει ότι, κάτω από την κωμική της πρόθεση, αυτή η σύζευξη έκρυβε την ταύτιση των δύο ηρώων.

Όταν οι Ινδιάνοι ακούν τις ιστορίες, το μόνο που σκέφτονται φυσικά είναι να γελάσουν. Το κωμικό στοιχείο των μύθων όμως δεν τους στερεί τη σοβαρότητά τους. Στο γέλιο που προξενούν διακρίνεται μια παιδαγωγική πρόθεση: ψυχαγωγώντας εκείνους που τους ακούν, οι μύθοι διοχετεύουν ταυτόχρονα και μεταδίδουν τον πολιτισμό της φυλής. Και μ' αυτό τον τρόπο συνιστούν τη χαρούμενη γνώση των Ινδιάνων.

κεφάλαιο 7

Το καθήκον του λόγου

«Μιλάω», σημαίνει πρώτα απ' όλα έχω την εξουσία να μιλάω. Ή μάλλον, η άσκηση της εξουσίας εξασφαλίζει την κυριαρχία του λόγου: μόνο οι κύριοι μπορούν να μιλάνε. Όσο για τους υπηκόους, αυτοί υποχρεώνονται στη σιωπή του σεβασμού, της ευλάβειας ή του τρόμου. Λόγος και εξουσία διατηρούν τέτοιες σχέσεις μεταξύ τους, ώστε η επιθυμία για το ένα να πραγματοποιείται μέσα στην κατάκτηση του άλλου. Πρίγκιπας, δεσπότης ή αρχηγός κράτους, πάντα ο άνθρωπος της εξουσίας δεν είναι μόνο ο άνθρωπος που μιλά, αλλά και η μοναδική πηγή νόμιμου λόγου: λόγου με περιορισμένο λεξιλόγιο δεθαίως, λόγου φτωχού, αλλά μεγάλης αποτελεσματικότητας, εφ' όσον επέχει θέση διαταγής και το μόνο που θέλει είναι η υπακοή εκείνου που τον εκτελεί. Λόγος και εξουσία, άκρα ανενεργά από μόνα τους, δεν υφίστανται παρά το ένα μέσα στο άλλο, το καθένα τους αποτελεί την πεμπτουσία του άλλου και η μονιμότητα του ζεύγους που συγκροτούν μπορεί να φαίνεται ότι υπερβαίνει την Ιστορία, ωστόσο τροφοδοτεί την κίνησή της: ιστορικό γεγονός υπάρχει όταν, αφού απαλειφθεί καθετί που τα χωρίζει και άρα τα καταδικάζει στην ανυπαρξία, εξουσία και λόγος συναντηθούν. Η ίδια η πράξη της συνάντησής τους τα εγκαθιδρύει. Καταλαμβάνω την εξουσία σημαίνει πάντα κερδίζω και τον λόγο.

Είναι αυτονόητο πως όλα αυτά αφορούν πρώτα και κύρια τις κοινωνίες που βασίζονται στη διαίρεση: κύριοι-σκλάβοι, αυθέντες-υπήκοοι, ιθύνοντες-πολίτες κ.λπ. Το πρωταρχικό γνώρισμα αυτής της διαίρεσης, ο κατ'εξοχήν τόπος της

ανάπτυξής της, είναι το στέρεο, απερίσταλτο, αναντίστρεπτο ίσως γεγονός μιας εξουσίας αποσπασμένης από την ολική κοινωνία, στον βαθμό που μόνο μερικά μέλη της την κατέχουν, μιας εξουσίας η οποία, χωρισμένη από την κοινωνία, ασκείται πάνω της και στην ανάγκη εναντίον της. Εννοούμε το σύνολο των κοινωνιών με κράτος, από τους πιο αρχαϊκούς δεσποτισμούς μέχρι τα πιο σύγχρονα ολοκληρωτικά κράτη, περνώντας από τις δημοκρατικές κοινωνίες όπου ο κρατικός μηχανισμός, παρ' όλο τον φιλελευθερισμό του, δεν παύει να παραμένει ο απόμακρος κύριος της νόμιμης βίας.

Εξουσία και λόγος συνεπώς γειτνιάζουν και μάλιστα αρμονικά: να κάτι που ηχεί πεντακάθαρα στα αυτιά μας, συνηθισμένα καθώς είναι από καιρό να ακούνε αυτόν ακριβώς τον λόγο. Άλλωστε, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε την αποφασιστικής σημασίας μαρτυρία της εθνολογίας: ο άγριος κόσμος των φυλών, το σύμπαν των πρωτόγονων κοινωνιών ή ακόμη –πράγμα που είναι το ίδιο– των κοινωνιών χωρίς κράτος, προσφέρει κατά παράδοξο τρόπο στον στοχασμό μας την ίδια συμμαχία ανάμεσα σε εξουσία και λόγο που εντοπίσαμε και στις κοινωνίες με κράτος. Ο αρχηγός δεν ηγεμονεύει μόνο στη φυλή, ηγεμονεύει και στις λέξεις της φυλής. Με άλλα λόγια, και ειδικά για την περίπτωση των πρωτόγονων κοινωνιών της Αμερικής, των Ινδιάνων, ο φύλαρχος –ο άνθρωπος της εξουσίας– έχει στα χέρια του και το μονοπώλιο του λόγου. Στους αγρίους δεν πρέπει να ρωτά κανείς ποιος είναι ο αρχηγός σας, αλλά, μάλλον, ποιος από σας μιλά; Κύριος των λέξεων: έτσι ονομάζουν τον αρχηγό τους πολλές ομάδες.

Μοιάζει λοιπόν να μην μπορούμε να σκεφτούμε χωριστά την εξουσία και τον λόγο, αφού ο σαφώς μετα-ιστορικός δεσμός τους είναι εξίσου αδιάρρηκτος τόσο στις πρωτόγονες κοινωνίες όσο και στους κρατικούς σχηματισμούς. Ωστόσο, δεν θα ήταν και τόσο σωστό να αρκεσθούμε σε έναν δομικό προσδιορισμό της σχέσης αυτής. Διότι η ριζική τομή που χωρίζει στα δύο τις κοινωνίες –είτε πραγματικές είναι είτε ενδεχόμενες– ανάλογα με το αν έχουν ή όχι κράτος, αυτή η τομή δεν θα μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστο τον τρόπο με

τον οποίο συνδέονται εξουσία και λόγος. Πώς διενεργείται η εν λόγω σύνδεση στις κοινωνίες χωρίς κράτος; Το παράδειγμα των ινδιάνικων φυλών μας το μαθαίνει.

Μια διαφορά στον τρόπο που συμπλέκονται λόγος και εξουσία αποκαλύπτεται αμέσως, η πιο εμφανής και η πιο βαθιά ταυτοχρόνως: εάν στις κοινωνίες με κράτος ο λόγος είναι δικαίωμα της εξουσίας, στις κοινωνίες χωρίς κράτος ο λόγος είναι, αντίθετα, καθήκον της εξουσίας. Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, οι ινδιάνικες κοινωνίες δεν αναγνωρίζουν στον αρχηγό το δικαίωμα του λόγου επειδή είναι αρχηγός: απαιτούν από τον άνθρωπο που προορίζεται για αρχηγός να αποδείξει την κυριαρχία του πάνω στις λέξεις. Η ομιλία είναι για τον αρχηγό υποχρέωση επιτακτική, η φυλή θέλει να τον ακούει· ένας σιωπηλός αρχηγός παύει να είναι αρχηγός.

Και ας μη γελιόμαστε. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με την τόσο ισχυρή σε πολλούς αγρίους κλίση για τις ωραίες ομιλίες, το ρητορικό ταλέντο και τα μεγάλα λόγια. Το ζήτημα δεν είναι αισθητικό, είναι πολιτικό. Στην υποχρέωση του αρχηγού να είναι άνθρωπος του λόγου, διαφαίνεται ολόκληρη η φιλοσοφία της πρωτόγονης κοινωνίας. Εκεί εκτυλίσσεται ο πραγματικός χώρος που καταλαμβάνει η εξουσία, χώρος ο οποίος δεν είναι αυτός που θα φανταζόταν κανείς. Και τον αληθινό τόπο της εξουσίας μάς τον υποδεικνύει η φύση αυτού του κορυφαίου λόγου, που για την επανάληψή του σχολαστικά επαγρυπνά η φυλή.

Τι λέει ο αρχηγός; Τι είναι ο λόγος ενός αρχηγού; Κατ' αρχήν, είναι μια πράξη που έχει πάρει χαρακτήρα τελετουργίας. Σχεδόν πάντα, ο leader απευθύνεται στην ομάδα καθημερινά, την αυγή ή το σούρουπο. Ξαπλωμένος στην αιώρα του ή καθισμένος δίπλα στη φωτιά του, προσφέρει με φωνή δυνατή τον αναμενόμενο λόγο. Και είναι αλήθεια ότι η φωνή του χρειάζεται δύναμη για να κατορθώσει να ακουστεί. Γιατί, όταν ο αρχηγός μιλά, ούτε σιωπή γίνεται ούτε κατάνυξη υπάρχει, όλοι εξακολουθούν ήρεμα να ασχολούνται με τις δουλειές τους σαν να μη συνέβαινε τίποτε. Ο λόγος του αρχηγού δεν λέγεται για να ακουστεί. Είναι παράδοξο, αλλά κανείς δεν προσέχει την ομιλία του αρχηγού. Ή μάλλον,

προσποιούνται πως δεν την προσέχουν. Εάν ο αρχηγός οφείλει, ως αρχηγός, να υποκύψει στην υποχρέωση του λόγου, οι άνθρωποι στους οποίους απευθύνεται είναι απεναντίας υποχρεωμένοι απλώς να δείχνουν ότι δεν τον ακούνε.

Και, κατά μία έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε πως δεν χάνουν τίποτε. Γιατί; Διότι ο αρχηγός μακρηγορεί μεν αλλά, στην κυριολεξία, δεν λέει τίποτε. Η ομιλία του συνίσταται βασικά σε μια χιλιοεπαναλαμβανόμενη εξύμνηση των πατροπαράδοτων κανόνων ζωής: «Οι πρόγονοί μας τα πήγαιναν καλά ζώντας όπως ζούσαν. Ας ακολουθήσουμε το παράδειγμά τους κι έτσι θα περάσουμε μαζί μια ζωή ειρηνική». Σ' αυτό πάνω-κάτω περιορίζεται η ομιλία ενός αρχηγού. Επομένως καταλαβαίνουμε γιατί δεν ενοχλεί και πολύ εκείνους για τους οποίους προορίζεται.

Τι σημαίνει μιλάω στην προκειμένη περίπτωση; Γιατί ο φύλαρχος πρέπει να μιλήσει, μόνο και μόνο για να μην πει τίποτε; Σε ποιο αίτημα της πρωτόγονης κοινωνίας ανταποκρίνεται αυτός ο άδειος λόγος, που εκπορεύεται από τον φαινομενικό τόπο της εξουσίας; Η ομιλία του φυλάρχου είναι άδεια, επειδή ακριβώς δεν είναι ομιλία εξουσίας: ο φύλαρχος είναι χωρισμένος από τον λόγο, επειδή είναι χωρισμένος από την εξουσία. Στην πρωτόγονη κοινωνία, στην κοινωνία χωρίς κράτος, η εξουσία δεν θρίσκεται από τη μεριά του αρχηγού. Άρα λοιπόν ο λόγος του δεν μπορεί να είναι λόγος εξουσίας, κύρους, προσταγής. Η διαταγή συνιστά κάτι που ο αρχηγός θα ήταν ανίκανος να δώσει, αποτελεί το είδος εκείνο της πλήρωσης που αρνούνται στον λόγο του. Πέρα από την άρνηση υπακοής, την οποία οπωσδήποτε θα προκαλούσε μια παρόμοια απόπειρα από έναν αρχηγό που θα είχε λησμονήσει το καθήκον του, η άρνηση αναγνώρισης δεν θα αργούσε να επακολουθήσει. Ένας αρχηγός αρκετά τρελός ώστε να ονειρευθεί όχι τόσο την κατάχρηση μιας εξουσίας που δεν κατέχει, αλλά απλώς έστω τη χρήση της εξουσίας, ένας αρχηγός που θέλει να κάνει τον αρχηγό εγκαταλείπεται: η πρωτόγονη κοινωνία είναι ο τόπος άρνησης μιας χωριστής εξουσίας, επειδή εκείνη, και όχι ο αρχηγός, αποτελεί τον αληθινό τόπο της εξουσίας.

Η πρωτόγονη κοινωνία ξέρει εκ φύσεως ότι η βία είναι η ουσία της εξουσίας. Σ' αυτή τη γνώση έχει τις ρίζες της η μέριμνα να κρατά μονίμως διαχωρισμένα την εξουσία και τον θεσμό, την προσταγή και τον αρχηγό. Και αυτό που εξασφαλίζει την οριοθέτηση ανάμεσά τους και χαράζει τη διαχωριστική γραμμή είναι το πεδίο του λόγου. Υποχρεώνοντας τον αρχηγό να κινείται μόνο μέσα στη σφαίρα του λόγου, στο άκρο αντίθετο της βίας δηλαδή, η φυλή σιγουρεύεται ότι όλα τα πράγματα παραμένουν στη θέση τους, ότι ο άξονας της εξουσίας καταλήγει αποκλειστικά στο κοινωνικό σώμα και ότι καμία μετατόπιση δυνάμεων δεν θα έρθει να ανατρέψει την κοινωνική τάξη. Το καθήκον του λόγου που έχει ο αρχηγός, αυτή η διαρκής ροή άδειου λόγου που οφείλει στη φυλή, είναι το αιώνιο χρέος του, η εγγύηση η οποία απαγορεύει στον άνθρωπο του λόγου να γίνει άνθρωπος της εξουσίας.

κεφάλαιο 8

Προφήτες στη ζούγκλα

Η ινδιάνικη Αμερική δεν παύει να σαστίζει όσους επιχειρούν να εξιχνιάσουν τη μεγάλη μορφή της. Βλέποντας την αλήθεια της να κρύβεται καμιά φορά σε απρόβλεπτους τόπους, αναγκαζόμαστε να αναθεωρήσουμε τη γαλήνια εικόνα που έχουμε για εκείνη και προς την οποία η πανουργία της την κάνει ίσως να συμμορφώνεται. Η παράδοση μας κληροδότησε μια γεωγραφία συνοπτική και κατ' αρχήν αληθοφανή για τη νοτιοαμερικανική ήπειρο και τους λαούς που την κατοικούσαν: από τη μια οι Υψηλοί Πολιτισμοί των Άνδεων και όλη η αίγλη της εκλέπτυνσής τους, από την άλλη οι λεγόμενοι πολιτισμοί του Τροπικού Δάσους, ζοφερό βασίλειο φυλών που περιπλανώνται σε σαβάνες και ζούγκλες. Θα αποκαλύψουμε εδώ τον εθνοκεντρισμό αυτού του σχήματος το οποίο, με τρόπο πολύ γνώριμο στη Δύση, αντιπαραθέτει τον πολιτισμό της μιας πλευράς με τη βαρβαρότητα της άλλης. Συμπληρώνοντας αυτή τη διευθέτηση, εκφράζεται στη συνέχεια η σοφολογιότατη δοξασία ότι η πνευματική ζωή φτάνει στις ευγενείς μορφές της μόνο όταν στηρίζεται στο θεωρούμενο πλουσιότερο έδαφος ενός μεγάλου πολιτισμού: με δυο λόγια, ότι το πνεύμα των αγρίων παραμένει άγριο πνεύμα.

Αυτό όμως που μας μαθαίνουν οι Μ'πγια-Γκουαρανί είναι ότι τα πράγματα δεν είναι έτσι και ότι ο ινδιάνικος κόσμος αποδεικνύεται ικανός να εκπλήξει τον δυτικό ακροατή με μια γλώσσα, που σε αλλοτινές εποχές δεν θα είχε μείνει χωρίς απήχηση. Διότι η θρησκευτική σκέψη αυτών των Ινδιάνων, καθώς εκτυλίσσεται μέσα στην πρώτη δροσερότητα ενός κόσμου όπου γειτονεύουν ακόμη θεοί και άνθρωποι, προσλαμβάνει την πυκνότητα ενός αυστηρού και ελεύθερου στοχα-

σμού. Οι Τουπί-Γκουαρανί, μία από τις τελευταίες φυλές των οποίων είναι οι Μ'πγια, θέτουν στους αμερικανολόγους εθνολόγους το αίνιγμα μιας μοναδικότητας, η οποία πριν ακόμη από την Κατάκτηση τους καταδίκασε στην αγωνία της ακατάπαυστης αναζήτησης του επέκεινα που υπόσχονταν οι μύθοι τους, της γιούι *μάρα έν*, της Γης χωρίς Κακό. Γνωρίζουμε την πιο θεαματική συνέπεια αυτής της ύψιστης και οπωσδήποτε ασυνήθιστης μεταξύ των νοτιοαμερικανών Ινδιάνων αναζήτησης: τις μεγάλες θρησκευτικές μεταναστεύσεις που αναφέρουν οι αφηγήσεις των πρώτων χρονικογράφων. Κάτω από την καθοδήγηση εμπνευσμένων σαμάνων, οι φυλές έπαιρναν τον δρόμο και, με νηστείες και προσευχές, προσπαθούσαν να φτάσουν στις πλούσιες κατοικίες των θεών, στην Ανατολή. Τότε όμως ανέκυπτε το τρομακτικό εμπόδιο, το οδυνηρό όριο, ο μεγάλος ωκεανός, που γινόταν ακόμη πιο φοβερός, καθώς επικύρωνε τη δεβαιότητα των Ινδιάνων ότι στην αντίπερα όχθη του βρισκόταν η αιώνια γη. Γι' αυτό συντηρούσαν ακέραια την ελπίδα να τη φτάσουν κάποια μέρα, και οι σαμάνοι, αποδίδοντας την αποτυχία τους στην έλλειψη ζέσης και στην ανευλάβεια προς τους κανόνες της νηστείας, περιέμεναν χωρίς ανυπομονησία τον ερχομό ενός σημείου ή ενός μηνύματος από ψηλά για να ανανεώσουν τις απόπειρές τους.

Οι σαμάνοι των Τουπί-Γκουαρανί ασκούσαν επομένως σημαντική επιρροή στις φυλές, προπαντός οι σπουδαιότεροι από αυτούς, οι *καράι*, που ο λόγος τους, όπως παραπονιούνταν οι ιεραπόστολοι, έκρυβε μέσα του όλη τη δύναμη του δαίμονα. Δυστυχώς, τα κείμενά τους δεν μας δίνουν καμιά ένδειξη για το περιεχόμενο των ομιλιών των *καράι*: για τον απλό λόγο, προφανώς, ότι οι Ιησουίτες δεν ήταν και τόσο πρόθυμοι να γίνουν συνένοχοι του διαβόλου, αναπαράγοντας γραπτώς ό,τι ο Σατανάς υπαγόρευε στους Ινδιάνους συνεργάτες του. Αλλ' όμως ο Τεβέ, ο Νομπρέγκα, ο Αντσιέτα, ο Μοντόγια κ.ά. προδίδουν χωρίς να το θέλουν τη λογοκριτική τους σιωπή, αναγνωρίζοντας τη σαγηνευτική ικανότητα του λόγου των μάγων, που ήταν, καθώς λένε, το κυρίαρχο εμπόδιο στον εκχριστιανισμό των αγρίων. Σ' αυτό το σημείο παρειαφρεύει εν αγνοία τους η ομολογία ότι ο χριστιανισμός

συναντούσε στο πνευματικό σύμπαν των Τουπί-Γκουαρανί, ανθρώπων δηλαδή «πρωτόγονων», κάτι αρκετά ισχυρά αθροωμένο ώστε να αντιπαρά τίθεται με επιτυχία και ως ίσος προς ίσον στους ιεραποστολικούς σκοπούς. Έκπληκτοι και πικραμένοι, οι Ιησουίτες ζηλωτές ανακάλυπταν, δίχως να το καταλαβαίνουν, μέσα στη δυσκολία του κηρύγματός τους το πεπερασμένο του κόσμου τους και το γελοίο της γλώσσας του: διαπίστωναν κατάπληκτοι πως οι διαβολικές δεισιδαιμονίες των Ινδιάνων μπορούσαν να εξαρθούν ως τις ύπατες περιοχές εκείνου που θέλει να ονομάζεται θρησκεία.

Έτσι συσκοτισμένη όλη αυτή η πανάρχαια γνώση κινδύνευε να χαθεί για πάντα, εάν οι τελευταίοι Ινδιάνοι Γκουαρανί, ακούγοντας προσεκτικά το κάλεσμά της και σεβόμενοι τη μνήμη της, δεν την είχαν σιωπηλά διατηρήσει ζωντανή. Από τους αλλοτινούς ισχυρούς λαούς τώρα επιζούν ελάχιστοι στα δάση της Ανατολικής Παραγουάης. Αξιοθαύμαστοι στην εμμονή τους να μην απαρνηθούν τους ίδιους τους εαυτούς, οι Μ'πγια, που τέσσερις αιώνες προσβολών δεν μπόρεσαν να τους εξαναγκάσουν στην ταπείνωση, επιμένουν κατά παράδοξο τρόπο να κατοικούν την παλιά τους γη σύμφωνα με το παράδειγμα των προγόνων τους, αφοσιωμένοι στους κανόνες που θέσπισαν οι θεοί, προτού εγκαταλείψουν την κατοικία τους και την εμπιστευθούν στους ανθρώπους. Οι Μ'πγια κατόρθωσαν να διαφυλάξουν τη φυλετική τους ταυτότητα, παρά τις αντίξοες περιστάσεις και τις δοκιμασίες στις οποίες υποβλήθηκαν στο παρελθόν. Τον 18ο αιώνα οι Ιησουίτες απέτυχαν να τους πείσουν να αποκηρύξουν την ειδωλολατρία και να ενωθούν με τους άλλους Ινδιάνους στις ιεραποστολές. Αυτό που ήξεραν οι Μ'πγια και τους ενίσχυε την άρνησή τους ήταν η ντροπή και ο πόνος που ένιωθαν, βλέποντας εκείνο που περιφρονούσαν να απειλεί την ίδια την υπόσταση, την τιμή και την ηθική τους: τους θεούς τους και τον λόγο των θεών τους, που σιγά σιγά εξολοθρεύονταν από τον θεό των νεοφερμένων. Σ' αυτήν ακριβώς την άρνηση έγκειται η πρωτοτυπία των Γκουαρανί, σ' αυτήν οφείλεται η πολύ ιδιόζουσα θέση που κατέχουν ανάμεσα στους άλλους ινδιάνικους πολιτισμούς και αυτή υπαγορεύει το ενδιαφέρον που παρου-

σιάζουν για την εθνολογία. Πράγματι, σπάνια βλέπουμε έναν ινδιάνικο πολιτισμό να επιμένει να υπάρχει σύμφωνα με τους κανόνες του δικού του συστήματος θρησκευτικών πεποιθήσεων και να κατορθώνει να διατηρεί σχεδόν καθαρό από δάνεια αυτό το ιδιαίτερο πεδίο. Από την επαφή ανάμεσα σε λευκούς και Ινδιάνους προκύπτει τις περισσότερες φορές ένας πτωχοποιός συγκρητισμός όπου, κάτω από έναν πάντα επιφανειακό χριστιανισμό, η ιθαγενής σκέψη επιδιώκει απλώς να αναβάλει τον θάνατό της. Αυτό όμως δεν έγινε με τους Μ'πγια, οι οποίοι εξακολουθούν μέχρι σήμερα να καταδικάζουν σε αποτυχία κάθε ιεραποστολική επιχείρηση.

Η αιωνόδια και αλύγιστη αντίσταση των Γκουαρανί στη θρησκεία των τζουρού'α, των λευκών, παίρνει δύναμη από την πεποίθηση των Ινδιάνων ότι το πεπρωμένο τους ορίζεται σύμφωνα με την υπόσχεση των αρχαίων θεών, ότι αν ζήσουν στην κακιά γη, τη γιούι μπά'ε μέγκουα, σεδόμενοι τους κανόνες, αυτοί από ψηλά θα τους στείλουν σημάδια ευνοικά για το άνοιγμα του δρόμου, ο οποίος, πέρα από τον τρόμο της θάλασσας, θα τους οδηγήσει στην αιώνια γη. Θα μπορούσε να εκπλαγεί κανείς από κάτι που φαντάζει σχεδόν σαν τρέλα: την αντοχή αυτής της άκαμπτης δεβαιότητας, που είναι ικανή να διασχίσει την ιστορία χωρίς να μοιάζει να επηρεάζεται απ' αυτήν. Αυτό όμως θα σήμαινε ότι παραγνωρίζει τις κοινωνιολογικές επιπτώσεις της θρησκευτικής ζέσης. Πράγματι, αν οι σημερινοί Μ'πγια σκέφτονται ακόμη τους εαυτούς τους ως φυλή, δηλαδή ως κοινωνική ενότητα που αποσκοπεί στη διαφύλαξη της διαφοράς της, αυτός τους ο σκοπός προβάλλεται ουσιαστικά σε θρησκευτικό φόντο: οι Μ'πγια αποτελούν φυλή, επειδή είναι μια μη χριστιανική θρησκευτική μειονότητα, επειδή αυτό που συνέχει την ενότητά τους είναι η κοινότητα της πίστης. Το σύστημα των δοξασιών και των αξιών συγκροτεί επομένως την ομάδα ως τέτοια και, αντίστροφα, αυτό το αποφασιστικό κλείσιμο στον εαυτό της παρακινεί την ομάδα, ζηλότυπο θεματοφύλακα μιας γνώσης την οποία τιμά και σέβεται έως την πιο ταπεινή έκφανση της ζωής της, να παραμένει ο πιστός προστάτης των θεών της και ο φύλακας του νόμου τους.

Βέβαια, η γνώση της θρησκευτικής θεματικής κατανέμεται άνισα ανάμεσα στα μέλη της φυλής. Όπως είναι φυσικό, η πλειοψηφία των Ινδιάνων περιορίζεται να συμμετέχει με επιμέλεια στους τελετουργικούς χορούς, να σέβεται τους παραδοσιακούς κανόνες ζωής και να ακούει με κατάνυξη τις παραινέσεις των *πά'ι* τους, των σαμάνων τους. Διότι αυτοί είναι οι αληθινοί σοφοί οι οποίοι, όπως οι *καράι* του παλιού καιρού, διακατέχονται από το ίδιο πάθος και εγκαταλείπονται στην έξαρση των ερωτήσεών τους προς τους θεούς. Εδώ ανακαλύπτουμε ξανά την αγάπη που τρέφουν οι Ινδιάνοι για τον λόγο, ως ρήτορες και ως ακροατές συγχρόνως: κύριοι των λέξεων και φλογεροί εκφορείς τους, οι κάσικοι-σαμάνοι βρίσκουν πάντοτε στους υπόλοιπους Ινδιάνους ένα κοινό έτοιμο να τους ακούσει.

Σχεδόν πάντα σ' αυτές τις ομιλίες θίγονται τα θέματα που κυριολεκτικά διακατέχουν τους Μ'πγια: το πεπρωμένο τους πάνω στη γη, η αναγκαιότητα να τηρούν τους κανόνες που οι θεοί έχουν ορίσει, η ελπίδα να επιτύχουν την κατάσταση της τελείωσης, την κατάσταση του *αγκουίτζε*, που αυτή και μόνο επιτρέπει σε όσους τη φτάνουν να δουν να τους ανοίγεται, από τους κατοίκους του ουρανού, ο δρόμος για τη Γη χωρίς Κακό. Η φύση των προβληματισμών των σαμάνων, η σημασία τους, η εμβέλειά τους και ο τρόπος που τους εκθέτουν μας δείχνουν ότι ο όρος «σαμάνος» δεν αποδίδει σωστά την αληθινή προσωπικότητα αυτών των ανθρώπων, οι οποίοι μπορούν να φτάσουν σε λεκτική μέθη όταν τους αγγίξει το πνεύμα των θεών. Μερικές φορές είναι γιατροί, αλλά όχι απαραίτητα: τους ενδιαφέρει πολύ λιγότερο να επαναφέρουν την υγεία στο άρρωστο κορμί, παρά να αποκτήσουν με χορούς, ομιλίες και διαλογισμούς εκείνη την εσωτερική δύναμη, εκείνη τη στιβαρότητα της καρδιάς που μόνο αυτές είναι ικανές να αρέσουν στον Νιαμαντού, στον Καράι Ρου Έτε και σε όλες τις μορφές του πάνθεου των Γκουαρανί. Περισσότερο λοιπόν από θεραπευτές οι *πά'ι* των Μ'πγια είναι στοχαστές. Έχοντας ως βάση το στέρεο έδαφος των μύθων και των παραδόσεων, επιδίδονται, ο καθένας για τον εαυτό του, σε μια αληθινή ερμηνευτική αυτών των κειμένων. Έτσι, δρι-

σκουμε στους Μ'πγια δύο στρώματα, θα μπορούσαμε να πούμε, της προφορικής τους «φιλολογίας»: το ένα κοσμικό, δέδηλο, περιλαμβάνει το σύνολο της μυθολογίας και τον μεγάλο μύθο των διδύμων, καθώς λέγεται· το άλλο, ιερό, δηλαδή απόκρυφο για τους λευκούς, αποτελείται από προσευχές, από θρησκευτικούς ύμνους, από όλους τέλος τους αυτοσχεδιασμούς που πυροδοτεί στους πά'ι η φλογερή τους ζέση, όταν νιώθουν πως ένας θεός επιθυμεί να ακουστεί μέσα από εκείνους. Στην εκπληκτική βαθύτητα της ομιλίας τους αυτοί οι πά'ι, που μας δάζουν στον πειρασμό να τους ονομάσουμε προφήτες και όχι πια σαμάνους, επιβάλλουν τη μορφή μιας γλώσσας αξιοσημείωτης λόγω του ποιητικού της πλούτου. Εδώ άλλωστε φαίνεται καθαρά η μέριμνα των Ινδιάνων να καθορίσουν μια τέτοια σφαίρα ιερού, ώστε η γλώσσα που την αρθρώνει να είναι από μόνη της άρνηση της αμύτης γλώσσας. Η λεκτική δημιουργία, προερχόμενη από τη φροντίδα όντα και πράγματα να ονομαστούν σύμφωνα με την κρυμμένη τους διάσταση, σύμφωνα με τη θεϊκή τους υπόσταση, καταλήγει σε μια γλωσσολογική μετουσίωση του καθημερινού σύμπαντος, σε μια Εκλεκτή Μιλιά που είχε εκληφθεί ως μυστική γλώσσα. Έτσι, οι Μ'πγια μιλάνε για το «άνθος του τόξου», για να υποδηλώσουν το βέλος, για τον «σκελετό της καταχνιάς», για να ονομάσουν την πίπα, και για τα «ανθισμένα κλαδιά», για να σημάνουν τα δάχτυλα του Νιαμαντού. Θαυμαστή μεταμόρφωση που εξαλείφει την αταξία και τη μνησικακία* του κόσμου των φαινομένων, όπου δεν θέλει να σταθεί το πάθος των τελευταίων ανθρώπων: αυτό είναι το πραγματικό όνομα των Μ'πγια, Ινδιάνων αποφασισμένων να μην επιζήσουν των θεών τους.

Η πρώτη λευκότητα της αυγής διαγράφει τις κορυφές των μεγαλόκορμων δέντρων. Την ίδια στιγμή ξυπνά στην καρδιά των Ινδιάνων Γκουαρανί, ανυπότακτο στο γαλήνεμα

* Αναφορά στην έννοια του Νίτσε: το μίσος των σκλάβων προς τους αφέντες τους, καθώς η δράση τούς είναι απαγορευμένη και η μόνη τους διέξοδος μια φανταστική εκδίκηση, μετατρέπεται σε μίσος προς τους εαυτούς τους, σε μνησικακία. (σ.τ.μ.)

της νύχτας, το βάσανο του τεκοάτσι τους, της άρρωστης ύπαρξης, που γι' άλλη μια φορά την καταυγάξει το φως του άστρου, επαναφέροντάς τους έτσι στην κατάσταση των κατοίκων της γης. Τότε δεν είναι σπάνιο να δεις να ορθώνεται ένας πά'ι. Φωνή εμπνευσμένη από τους αοράτους, τόπος αναμονής του διαλόγου ανάμεσα σε ανθρώπους και θεούς, τροφοδοτεί την αυστηρότητα του λόγου του με την παραφορά της πίστης που εμπνυχώνει τις ωραίες μορφές της γνώσης. Άγριοι όρθροι μες στα δάση, τα σοδαρά λόγια του θρήνου του τραδούν για την Ανατολή, να συναντήσουν τον Ήλιο, τον ορατό αγγελιαφόρο του Νιαμαντού, του ισχυρού κυρίου αυτών που είναι ψηλά: για εκείνον προορίζεται αυτή η υποδειγματική προσευχή.

Διαψεύδοντας την πρώτη και νόμιμη κίνηση ελπίδας, τα λόγια που εμπνέει στον μονωδό η ανατολή του άστρου τον εγκλωβίζουν σιγά σιγά μέσα στον κύκλο του άλγους όπου τον εγκαταλείπει η σιωπή των θεών. Οι προσπάθειες των ανθρώπων να αποσπασθούν από τη διαμονή τους μοιάζουν μάταιες, αφού δεν συγκινούν εκείνους που ικετεύουν. Αλλά, στο αποκορύφωμα πια της αμφιβολίας και της αγωνίας του, επανέρχεται σ' εκείνον που τις αισθάνεται και τις εκφράζει η μνήμη του παρελθόντος, η ανάμνηση των προγόνων: εκείνων οι χοροί, οι νηστείες, οι προσευχές μήπως δεν ανταμείφθηκαν άλλοτε και δεν τους δόθηκε η χάρις να διαβούν τη θάλασσα, να ανακαλύψουν το πέρασμά της; Άρα λοιπόν οι άνθρωποι έχουν επιρροή στους θεούς, άρα όλα είναι ακόμη δυνατά. Επιβεβαιώνεται τώρα η εμπιστοσύνη σε ένα παρόμοιο πεπρωμένο για τους σημερινούς ανθρώπους, για τους τελευταίους *Τζεγκουακάδα*: δεν θα απογοητευθούν προσδοκώντας τα Λόγια, οι θεοί θα μιλήσουν σε εκείνους που πασχίζουν να τους ακούσουν.

Έτσι διαρθρώνεται η κίνηση της ικεσίας που έρχεται νωρίς, μα τόσο καθυστερημένη. Ο Νιαμαντού, αφήνοντας πάλι το φως του να ξεχυθεί, στέργει να αφήσει τους ανθρώπους να ζήσουν: ο νυχτερινός τους ύπνος είναι ένας θάνατος, απ' όπου τους αποσπά η αυγή. Όμως ζωή για τους *Τζεγκουακάδα*, για εκείνους που έχουν το *τζεγκουάκα*, για εκεί-

νους που στολίζονται με την ανδρική τελετουργική κόμμωση, δεν σημαίνει απλώς ξύπνημα μέσα στην ουδετερότητα των πραγμάτων. Οι Μ'πγια κατοικούν τη γη μέσα στον χώρο των ερωτημάτων, και ο Πατέρας δέχεται να ακούσει το παράπονο των στολισμένων του. Αλλά την ώρα που προβάλλει η ελπίδα στην οποία έχει τις ρίζες της η ίδια η δυνατότητα της ερώτησης, η γήινη κούραση εργάζεται για να ελαττώσει την ορμή της: αυτή την κούραση μετρούν η σάρκα και το αίμα, αυτή μπορούν να κατανικήσουν η προσευχή και ο χορός, ιδίως ο χορός, που ο ακριβής ρυθμός του ανακουφίζει το σώμα απ' το γήινο φορτίο του. Ποια απουσία δηλώνει αυτή η τόσο επιτακτική αναζήτηση που εγκαινιάζει την ημέρα; Την απουσία των νιέ'ε πόρα'τενόντε, των ωραίων αρχέγονων λόγων, της θεϊκής γλώσσας όπου κρύβεται η σωτηρία των ανθρώπων. Στάση στο κατώφλι της αληθινής τους κατοικίας: αυτό είναι η διαμονή των Τζεγκουακάδα στην κακιά γη. Η ατέλεια των σωμάτων και των ψυχών τούς εμποδίζει να την αφήσουν και να φύγουν, αυτή και μόνο τους κρατά εντεύθεν του συνόρου της αλληγορικής θάλασσας, τρομακτικής όχι τόσο στην πραγματικότητά της, που τις περισσότερες φορές είναι άγνωστη στους Ινδιάνους, όσο επειδή τους κάνει να προαισθανθούν την οριστική ενδεχομένως μοιρασιά του ανθρώπινου και του θείου, καθένα τους αγκυροβολημένο στη δική του όχθη. Να ευαρεστήσουν τους θεούς, να αξιωθούν τα Λόγια τους που ανοίγουν τον δρόμο της αιώνιας γης, τα Λόγια που μαθαίνουν στους ανθρώπους τους κανόνες της μελλοντικής τους ύπαρξης: αυτή είναι ωστόσο η επιθυμία των Μ'πγια. Είθε να μιλήσουν επιτέλους οι θεοί! Είθε να αναγνωρίσουν την προσπάθεια των ανθρώπων, τις νηστείες, τους χορούς, τις προσευχές τους! Όχι λιγότερο άξιοι από τους προπάτορές τους, οι Τζεγκουακάδα τενόντε ποραγκουέ'ι, οι τελευταίοι από εκείνους που πρώτοι στολίστηκαν, ποθούν να εγκαταλείψουν τη γη: τότε θα έρθει το πλήρωμα της μοίρας τους.

Ιδού, τραγική μες στην πρωινή σιγαλιά του δάσους, η στοχαστική προσευχή ενός Ινδιάνου: η σαφήνεια της έκκλησής της δεν αλλοιώνεται καθόλου από το γεγονός ότι διαφαίνονται υπόγεια μέσα της η αίσθηση και η επιθυμία του θανάτου·

και η υπέρτατη σοφία των Γκουαρανί είναι ότι ξέρουν πώς να πορευτούν προς τα εκεί.

Πατέρα μου! Νιαμαντού! Εσύ ορίζεις να σηκωθώ ξανά!

Εσύ ορίζεις να σηκωθούν ξανά κι οι Τζεγκουακάδα, οι στολισμένοι, στο σύνολό τους.

Και οι Τζατσουκάδα, οι στολισμένες, ορίζεις να σηκωθούν ξανά στο σύνολό τους.

Κι όσο για όλους εκείνους που με τζεγκουάκα δεν τους έχεις προικίσει, εσύ ορίζεις να σηκωθούν ξανά στο σύνολό τους. Και να: για χάρη των στολισμένων, για χάρη εκείνων που δεν είναι οι στολισμένοι σου, για χάρη όλων αυτών, εγώ ρωτώ.

Κι όμως, για όλ' αυτά, τα λόγια δεν τα προσφέρεις, Καράι Ρου Έτε:

ούτε για μένα ούτε για τα παιδιά σου τα προορισμένα για την άφθαρτη γη,

την αιώνια γη που καμιά μικρότητα δεν τη χαλάει.

Δεν προσφέρεις τα λόγια όπου κατοικούν οι μελλοντικοί κανόνες της δύναμής μας, οι μελλοντικοί κανόνες της ζέσης μας.

Γιατί, στ' αλήθεια,

ατελής είν' ο τρόπος που υπάρχω.

Από φύση ατελή είναι το αίμα μου,

από φύση ατελή η σάρκα μου,

είναι φριχτή, απογυμνωμένη από κάθε λαμπρότητα.

Αφού έχουν έτσι τα πράγματα,

για να μπορέσει το αίμα μου το ατελές,

για να μπορέσει η σάρκα μου η ατελής,

να ταρακουνηθούν και να πετάξουν από πάνω τους την ατέλεια

πεσμένος στα γόνατα, υποκλίνομαι¹, προσδύλοντας σε μια καρδιά αντρεωμένη.

Κι όμως, να: τα λόγια δεν τα προσφέρεις.

Κι έτσι, για όλους αυτούς τους λόγους,

δεν είναι του κάκου που εγώ χρειάζομαι τα λόγια σου:

τα λόγια των μελλοντικών κανόνων της δύναμης,

1. Περιγραφή της κίνησης του τελετουργικού χορού.

τα λόγια των μελλοντικών κανόνων μιας καρδιάς αντρειωμένης,
τα λόγια των μελλοντικών κανόνων της ζέσης.

Τίποτε πια, μες στην ολότητα των πραγμάτων δεν εμπνέει αντρειοσύνη
στην καρδιά μου.

Τίποτα πια δεν μου νεύει προς τους μελλοντικούς κανόνες της ύπαρξής
μου.

Και τη θάλασσα με το κακό το πνεύμα

δεν δέησες να τη διαδώ εγώ.

Γι' αυτό, αλήθεια, γι' αυτό κι έχουνε λίγοι πια απομείνει οι αδερφοί
μου, κι έχουνε λίγες πια απομείνει οι αδερφές μου.

Να, για χάρη τούτων των λίγων που απομένουν,

θα πω το παράπονό μου ν' ακουστεί.

Για χάρη αυτών, ρωτώ ξανά:

επειδή ο Νιαμαντού ορίζει να σηκωθούν.

Αφού έχουν έτοι τα πράγματα,

για κείνους που σηκώνονται, στο σύνολό τους,

όλοι ετούτοι στρέφουν στη μελλοντική τροφή τους την προσοχή του
δλέμματός τους·

κι επειδή η προσοχή του δλέμματός τους στρέφεται στη μελλοντική τους
τροφή, όλοι ετούτοι είναι αυτοί που υπάρχουν.

Δίνεις φτερά στα λόγια τους,

εμπνέεις τις ερωτήσεις τους,

κάνεις απ' όλους τους να σηκωθεί ένας μεγάλος θρήνος.

Αλλά να: σηκώνομαι, πασχίζοντας,

κι όμως τα λόγια δεν τα προσφέρεις, όχι, στ' αλήθεια, τα λόγια δεν τα
προφέρεις.

Έτσι λοιπόν, να τι φτάνω να πω,

Καράι Ρου Έτε, Καράι Του Έτε:

εκείνοι που δεν ήταν λίγοι,

οι προορισμένοι για την άφθαρτη γη, για την αιώνια γη που καμιά
μικρότητα δεν τη χαλάει,

όλοι εκείνοι, δέησες στ' αλήθεια να ρωτήσουν, στα παλιά τα χρόνια,

για τους μελλοντικούς κανόνες της δικής τους ύπαρξης.
Και σίγουρα τους μάθαν στην εντέλεια, στα παλιά τα χρόνια.

Κι αν, εμένα τώρα, η φύση μου λευτερωθεί απ' τη συνηθισμένη της ατέλεια,
αν το αίμα μου λευτερωθεί απ' τη συνηθισμένη αλλοτινή του ατέλεια,
τότε, σίγουρα, δεν θα 'ναι τούτο γέννημα όλων των κακών πραγμάτων,
θα 'ναι επειδή το αίμα μου το ατελές, η σάρκα μου η ατελής ταρακουνιούνται και πετούν την ατέλεια από πάνω τους.

Γι' αυτό, θα τα προφέρεις πλουσιοπάροχα τα λόγια,
λόγια έξοχης ψυχής,

για κείνον που το πρόσωπό του κανένα σημείο δεν χωρίζει².
Θα τα προφέρεις πλουσιοπάροχα τα λόγια,
Ω! Εσύ, Καράι Ρου Έτε, ω! Εσύ, Καράι Τσυ Έτε,
για όλους όσοι προσορίζονται για την άφθαρτη γη, την αιώνια γη που
καμιά μικρότητα δεν τη χαλάει,
Εσύ, Εσείς!³

2. Δηλαδή για εκείνον που αρνείται το χριστιανικό δάπτυσμα.

3. Το κείμενο αυτό συνελέγη τον Ιούνιο του 1966 στην Ανατολική Παραγουάη. Μαγνητοφωνήθηκε στη γλώσσα των ιθαγενών και μεταφράστηκε με τη δότηεια του Léon Cadogan. Θα θέλαμε και από τη θέση αυτή να τον ευχαριστήσουμε.

Πρωτοδημοσιεύθηκε στο *Échanges et Communications* (Σύμμεικτα που προσφέρθηκαν στον Κλωντ Λεβί-Στρώς με την ευκαιρία της εξηκοστής επετείου των γενεθλίων του), J. Pouillon και P. Maranda, εκδ. Paris-La Haye, Mouton, 1970.

κεφάλαιο 9

· Το Ένα χωρίς το Πολλαπλό

Ήταν μετά τον κατακλυσμό. Ένας θεός υπολογιστής και ύπουλος μάθαινε στον γιο του πώς να ξαναφτιάξει τον κόσμο: «Να τι θα κάνεις, γιε μου. Βάλε τα μελλοντικά θεμέλια της ατελούς γης... Στήσε έναν γερό γάντζο για μελλοντικό θεμέλιο της γης... Το μικρό αγριογούρουνο θα προξενήσει τον πολλαπλασιασμό της ατελούς γης... Σαν φτάσει στο μέγεθος που θέλουμε, θα σε ειδοποιήσω, γιε μου... Εγώ, ο Τουπάν, είμαι αυτός που άγρυπνα παρακολουθεί το στύλωμα της γης...» Ο Τουπάν, ο κύριος του χαλαζιού, της βροχής και των ανέμων βαριόταν, ήταν μόνος του κι ήθελε να παίξει, είχε ανάγκη από παρέα. Αλλά όχι οποιονδήποτε, όχι οπουδήποτε. Στους θεούς αρέσει να διαλέγουν τους συμπαίκτες τους. Κι εκείνος ήθελε η καινούργια γη να είναι ατελής, κακιά, αλλά να μπορεί να υποδεχθεί τα μικρά όντα που προσρίζονταν να την κατοικήσουν. Γι' αυτό, γνωρίζοντας το μέλλον, ήξερε από πριν πως θα είχε να αντιμετωπίσει τον Νιάντε Ρου Έτε, τον κύριο μιας ομίχλης που, βαριά και κατασκότεινη, ξεχύνεται απ' την πίπα που καπνίζει και κάνει την ατελή γη ακατοίκητη. «Τραγουδάω πιο πολύ απ' τον Νιάντε Ρου Έτε. Θα ξέρω τι να κάνω, θα ξανάρθω. Θα κάνω την ομίχλη ελαφριά στην ατελή γη. Μονάχα έτσι τα μικρά όντα που στέλνουμε εκεί κάτω θα δροσιστούν και θα είναι ευτυχισμένα. Αυτούς που στέλνουμε στη γη, τα εγγόνια μας, τούτα τα κομμάτια του εαυτού μας, θα είναι ευτυχισμένα. Πρέπει να τα ξεγελάσουμε». Ήταν πανούργος ο θεϊκός Τουπάν.

Ποιος μιλά έτσι στο όνομα του θεού; Ποιος αδεής θνητός γίνεται χωρίς να τρέμει ίσος με έναν από τους ισχυρούς εκεί

ψηλά; Κι όμως, δεν είναι τρελός αυτός ο ταπεινός κάτοικος της γης. Είναι ένα από εκείνα τα μικρά όντα στα οποία, απ' το πρώτο ξημέρωμα του χρόνου, ο Τουπάν εμπιστεύθηκε τη φροντίδα της δικής του διασκέδασης. Είναι ένας Ινδιάνος Γκουαρανί. Πολύξερος γνώστης των πραγμάτων, συλλογίζεται τη μοίρα των δικών του, που με μια αλαζονική, πικρή δεδαιότητα, ονομάζουν τους εαυτούς τους οι Τελευταίοι Άνθρωποι. Καμιά φορά οι θεοί φανερώνουν τα σχέδιά τους. Κι αυτός, ο *καράι*, ικανός να τους καταλάβει και ταγμένος να λείι την αλήθεια, την αποκαλύπτει στους συντρόφους του.

Ο Τουπάν τον ενέπνεε εκείνη τη νύχτα, το στόμα του ήταν θεϊκό, ήταν ο ίδιος θεός και διηγείτο τη γένεση της ατελούς γης, της *γιούι μπα'εμέγκουα*, της κατοικίας που κακόδουλα ορίστηκε για την ευτυχία των Γκουαρανί. Μίλησε ώρα πολλή, και οι φλόγες φώτιζαν μεταμορφώσεις: τότε το ήρεμο πρόσωπο του αδιάφορου Τουπάν και τον εναρμονισμένο πλούτο της μεγάλης γλώσσας, τότε την ανήσυχη υπερένταση ενός υπερβολικά ανθρώπινου όντος που επιστρέφει στην κατάστασή του, και λόγια παράξενα. Την ομιλία του θεού διαδεχόταν η αναζήτηση του νοήματός της, η σκέψη ενός θνητού πάσχιζε να μεταφράσει το απατηλό προφανές. Οι θεοί δεν οφείλουν να συλλογίζονται. Και οι Τελευταίοι Άνθρωποι, απ' τη μεριά τους, δεν παραιτούνται: τελευταίοι, δεν χωράει αμφιβολία, αλλά ξέροντας γιατί. Και να: τα εμπνευσμένα χείλη του *καράι* ξεδιαλύνουν το αίνιγμα της δυστυχίας, αθώα ερμηνεία και παγερή διαπίστωση, που ούτε ίχνος μνησι-κακίας δεν αμαυρώνει τη λάμψη τους: «Τα πράγματα στην ολότητά τους είναι ένα· και για μας που δεν επιθυμήσαμε κάτι τέτοιο είναι κακά».

Λόγια βαθιά και σκοτεινά σε τούτο το απόσπασμα. Η σκέψη που διατυπώνουν κεντρίζει διπλά: με την τραχύτητά της, με την προέλευσή της. Γιατί είναι η σκέψη ενός αγριού, ενός ανώνυμου ποιητή, ενός γέρου σαμάνου Γκουαρανί, στα βάθη κάποιου δάσους της Παραγουάης. Και το νιώθουμε πως δεν μας είναι ολότελα ξένη.

Πρόκειται για τη γενεαλογία της δυστυχίας. Τα πράγματα είναι κακά, δηλώνει το κείμενο, οι άνθρωποι κατοικούν μια

γη ατελή, μια γη κακιά. Πάντα ήταν έτσι. Οι Γκουαρανί είναι συνηθισμένοι στη δυστυχία, γι' αυτούς δεν είναι κάτι καινούργιο; δεν τους ξαφνιάζει. Ήξεραν πολλά γι' αυτό το θέμα, πολύ πριν από τον ερχομό των Δυτικών, οι Δυτικοί δεν τους έμαθαν τίποτε ως προς αυτό. Οι Γκουαρανί ποτέ δεν υπήρξαν καλοί άγριοι, τους καταδίωκε ακατάπαυστα η πεποίθηση πως δεν ήταν φτιαγμένοι για τη δυστυχία και η δεβαιότητα πως κάποια μέρα θα έφταναν στη γιούι μάρα-έν, τη Γη χωρίς Κακό. Και οι σοφοί τους μελετώντας αδιάκοπα με τι τρόπους θα πετύχαιναν αυτό τον σκοπό, στοχάζονταν το πρόβλημα της καταγωγής. Ποιος ο λόγος που εμείς οι άλλοι κατοικούμε μια γη ατελή; Το μεγαλείο της ερώτησης απηχεί ο ηρωισμός της απάντησης: εάν η ύπαρξη είναι άδικη, ένοχοι δεν είναι οι άνθρωποι· δεν χρειάζεται να δείξουμε μεταμέλεια, επειδή η ύπαρξή μας είναι ατελής.

Ποια είναι όμως η ρίζα αυτής της ατέλειας που καταλαμβάνει τους ανθρώπους και που δεν την επιθυμήσαμε; Από πού απορρέει; Απορρέει από το γεγονός ότι «τα πράγματα στην ολότητά τους είναι ένα». Απρόσμενη έκφραση, ικανή να συγκλονίσει συθέμελα το απώτατο χάραγμα της δυτικής σκέψης. Αυτό όμως λένε, αυτό διακήρυξαν πάντα –κι ως τις πιο δεινές, τι πιο τρελές του συνέπειες– οι Γκουαρανί στοχαστές: η δυστυχία γεννιέται μέσα στην ατέλεια του κόσμου, διότι όλα τα πράγματα που συνθέτουν τον ατελή κόσμο μπορούν να θεωρηθούν ένα. Να είναι ένα: αυτή είναι η ιδιότητα των εγκόσμιων πραγμάτων. Ένα: αυτό είναι το όνομα του Ατελούς. Τι λέει λοιπόν η σκέψη των Γκουαρανί, αν συνοψίσουμε με δυο λόγια την τσουχτερή λιτότητα του λόγου της; Λέει ότι το Ένα είναι το Κακό.

Τη δυστυχία της ανθρώπινης ύπαρξης, την ατέλεια του κόσμου, τη μονάδα ως ρωγή εγγεγραμμένη στην καρδιά των πραγμάτων που συνθέτουν τον κόσμο: αυτά αρνούνται οι Ινδιάνοι Γκουαρανί, αυτά τους παρακίνησαν από αμνημονεύτων χρόνων να αναζητήσουν έναν άλλον χώρο, για να γνωρίσουν εκεί την ευτυχία μιας ύπαρξης θεραπευμένης από την ουσιαστική της πληγή, μιας ύπαρξης που θα ξετυλίγεται σ' έναν ορίζοντα απαλλαγμένο από το Ένα. Ποιο είναι όμως

αυτό το μη Ένα που τόσο επίμονα ποθούν οι Γκουαρανί; Μήπως η τελειότητα του κόσμου εκφράζεται στην πολλαπλότητα, σύμφωνα με έναν επιμερισμό γνώριμο στη δυτική μεταφυσική; Και οι Γκουαρανί, αντίθετα από τους Αρχαίους Έλληνες, τοποθετούν το Καλό εκεί όπου αυθόρμητα εμείς το αποκλείουμε; Μπορεί να βρίσκουμε στους πρώτους μια ενεργητική εξέγερση εναντίον της αυτοκρατορίας του Ενός, στους άλλους αντίθετα μια νοσητική νοσταλγία του Ενός, παρ' όλα αυτά οι Ινδιάνοι Γκουαρανί δεν ενστερνίζονται το Πολλαπλό, δεν ανακαλύπτουν το Καλό, το Τέλειο στη μηχανική αποσύνθεση του Ενός.

Με ποια έννοια τότε τα πράγματα που επονομάζονται Ένα εμπίπτουν ως εκ τούτου στο κακό πεδίο της ατέλειας; Μια ερμηνεία φαίνεται να υπαγορεύεται από το γράμμα του κειμένου, όμως πρέπει να την αφήσουμε κατά μέρος: το Ένα ως Όλον. Ο σοφός Γκουαρανί δηλώνει ότι «τα πράγματα στην ολότητά τους είναι ένα», αλλά δεν κατονομάζει το Όλον, κατηγορία που ίσως απουσιάζει από αυτή τη σκέψη. Εξηγεί ότι καθένα από τα «πράγματα» που συνθέτουν τον κόσμο, αν τα πάρουμε ένα προς ένα –ο ουρανός και η γη, το νερό και η φωτιά, τα φυτά και τα ζώα, οι άνθρωποι τέλος– είναι σημαδεμένο, χαραγμένο από την κακόβουλη σφραγίδα του Ενός. Τι είναι ένα πράγμα που είναι Ένα; Από τι αναγνωρίζουμε το σημάδι του Ενός πάνω στα πράγματα;

Ένα είναι κάθε φθαρτό πράγμα. Ο τρόπος ύπαρξης του Ενός είναι η μεταβατικότητα, η παροδικότητα, το εφήμερο. Ό,τι γεννιέται, μεγαλώνει και αναπτύσσεται μόνο και μόνο για να χαθεί θα ονομαστεί Ένα. Τι σημαίνει αυτό; Εδώ ακριβώς αποκτάμε πρόσβαση, μέσω μιας παράδοξης χρήσης της αρχής της ταυτότητας, στα θεμέλια του θρησκευτικού σύμπαντος των Γκουαρανί. Εξοβελισμένο στον χώρο του φθαρτού, το Ένα γίνεται σύμβολο του Πεπερασμένου. Η γη των ανθρώπων δεν κρύβει μέσα της παρά ατέλεια, σήψη, ασχήμια: άσχημη γη είναι η άλλη ονομασία της κακιάς γης. Γιούι μπα'εμέγκουα είναι το βασίλειο του θανάτου. Για κάθε πράγμα που κινείται σε μια τροχιά, για κάθε θνητό πράγμα, λένε –η σκέψη Γκουαρανί λέει– ότι είναι ένα. Το Ένα: το

αγκυροδόλιο του θανάτου. Ο θάνατος: η μοίρα όποιου είναι ένα. Γιατί τα πράγματα που συνθέτουν τον ατελή κόσμο είναι θνητά; Επειδή είναι πεπερασμένα, επειδή είναι ελλιπή. Ό,τι είναι φθαρτό πεθαίνει επειδή είναι λειψό, το Ένα χαρακτηρίζει το ελλιπές.

Ίσως τώρα αντιλαμβανόμαστε καλύτερα περί τίνος πρόκειται. Η ατελής γη όπου «τα πράγματα στην ολότητά τους είναι ένα» είναι η βασιλεία του λειψού και ο χώρος του πεπερασμένου, είναι το πεδίο της αυστηρής εφαρμογής της αρχής της ταυτότητας. Διότι λέγοντας ότι $A=A$, ότι αυτό είναι αυτό, ότι ένας άνθρωπος είναι ένας άνθρωπος, δηλώνουμε ταυτόχρονα ότι το A δεν είναι μη A , ότι αυτό δεν είναι εκείνο, και ότι οι άνθρωποι δεν είναι θεοί. Ονομάζοντας την ενικότητα που ενυπάρχει στα πράγματα, ονομάζοντας τα πράγματα σύμφωνα με την ενικότητά τους, τους προσδίδουμε και τα όριά τους, το πεπερασμένο, το ελλιπές. Ανακαλύπτουμε κατά τρόπο τραγικό ότι αυτή η δύναμη να ονοματίζουμε τον κόσμο και να προσδιορίζουμε τα όντα του –αυτό είναι αυτό και όχι κάτι άλλο, οι Γκουαρανί είναι άνθρωποι και όχι κάτι άλλο– δεν είναι παρά ο χλευασμός της αληθινής ισχύος, της μυστικής ισχύος που μπορεί σιωπηλά να αποφανθεί ότι αυτό είναι αυτό και ταυτόχρονα εκείνο, ότι οι Γκουαρανί είναι άνθρωποι και ταυτόχρονα θεοί. Ανακάλυψη τραγική, διότι εμείς δεν επιθυμήσαμε κάτι τέτοιο, εμείς οι άλλοι που ξέρουμε ότι η γλώσσα μας είναι απατηλή, εμείς που ποτέ δεν λυπηθήκαμε τις προσπάθειες προκειμένου να φτάσουμε στην πατρίδα της αληθινής γλώσσας, στην άφθαρτη κατοικία των θεών, στη Γη χωρίς Κακό, όπου τίποτε απ' ό,τι υπάρχει δεν μπορεί να ονομαστεί Ένα.

Στη χώρα του μη Ένα, όπου εξαλείφεται η δυστυχία, το καλαμπόκι φυτρώνει από μόνο του, το βέλος φέρνει το κυνήγι σε εκείνους που δεν χρειάζεται πια να κυνηγούν, η διακανονισμένη ροή των γάμων είναι άγνωστη, οι άνθρωποι, αιώνια νέοι, ζουν αιώνια. Ένας κάτοικος της Γης χωρίς Κακό δεν μπορεί να χαρακτηριστεί μονοσήμαντα: είναι άνθρωπος φυσικά, αλλά είναι και το άλλο του ανθρώπου, είναι θεός. Το Κακό είναι το Ένα. Το Καλό δεν είναι τα πολλά. είναι το

δύο, το ένα και ταυτόχρονα το άλλο του, το δύο που προσδιορίζει αληθινά τα πλήρη όντα. Γιούι μάρα-έν, ο προσορισμός των Τελευταίων Ανθρώπων, δεν σκέπει πια ανθρώπους, δεν σκέπει πια θεούς: μόνο ίσους, θεούς-ανθρώπους, ανθρώπους-θεούς, τέτοιους, που κανένας τους να μην ονομάζεται σύμφωνα με το Ένα.

Λαός πιο θρησκευτικός από οποιονδήποτε άλλο, που αιώνες και αιώνες έμεινε σταθερός στην αλαζονική του άρνηση να υποταχθεί στην ατελή γη, λαός υπερήφανων τρελών που εκτιμούσε αρκετά τον εαυτό του, ώστε να επιθυμεί να πάρει θέση ανάμεσα στις θεότητες, οι Ινδιάνοι Γκουαρανί πλανιόνταν ακόμη, μέχρι πριν από λίγο, αναζητώντας την πραγματική γενέθλια γη τους, που φαντάζονταν, που ήξεραν ότι βρισκόταν εκεί πέρα, από τη μεριά του ανατέλλοντος ηλίου, «τη μεριά του προσώπου μας». Και άπειρες φορές, φτάνοντας εκεί, στις παραλίες, στα σύνορα της κακιάς γης, ατενίζοντας σχεδόν τον στόχο τους, η ίδια πανουργία των θεών, ο ίδιος πόνος, η ίδια αποτυχία: εμπόδιο στην αιωνιότητα, η θάλασσα που γίνεται ένα με τον ήλιο.*

Δεν έχουν απομείνει παρά λίγοι, και αναρωτιούνται αν δεν ζουν την ώρα ετούτη τον θάνατο των θεών, αν δεν ζουν τον δικό τους θάνατο. *Είμαστε οι Τελευταίοι Άνθρωποι*. Και ωστόσο, δεν παραιτούνται, υπερνικούν γρήγορα τη βαρυθυμία τους, οι καράι, οι προφήτες. Από πού αντλούν τη δύναμη να μην τα παρατήσουν; Να είναι άραγε τυφλοί, παρὰφρονες; Είναι επειδή το βάρος της αποτυχίας, τη σιωπή μες στο γαλάζιο, την επανάληψη της δυστυχίας ποτέ δεν τα έχουν θεωρήσει τελεσίδικα. Δεν στέργουν καμιά φορά να μιλήσουν οι θεοί; Δεν υπάρχει πάντα, κάπου βαθιά μέσα στα δάση, ένας Εκλεκτός που ακούει τα λόγια τους; Ο Τουπάν, τη νύχτα εκείνη, ανανέωνε την πανάρχαια υπόσχεση, μιλώντας με το στόμα ενός Ινδιάνου που το πνεύμα του θεού τον κατοικούσε. «Αυτούς που στέλνουμε, γιε μου, στην ατελή γη

* *la mer allée avec le soleil*: πρόκειται για στίχο του Ρεμπώ από το ποίημά του *Αιωνιότητα (Éternité)*. (σ.τ.μ.)

θα τους κάνουμε να ευημερήσουν. Θα δρουν τις μελλοντικές τους συζύγους, θα τις παντρευτούν και θα κάνουν παιδιά: ώστε να μπορέσουν να αξιωθούν τα λόγια που εκπορεύονται από μας. Αν δεν τα καταφέρουν, τίποτε καλό δεν θα υπάρξει για εκείνους. Όλα τούτα, εμείς τα ξέρουμε καλά».

Να γιατί, αδιάφοροι για όλα τα υπόλοιπα –το σύνολο των πραγμάτων που είναι ένα–, με μόνη τους έγνοια να παραμερίσουν μια δυστυχία που δεν θέλησαν, να γιατί οι Ινδιάνοι Γκουαρανί αγάλλονται χωρίς χαρά, όταν ακούν γι' άλλη μια φορά τη φωνή του θεού: «Εγώ, ο Τουπάν, σας δίνω αυτές τις συμβουλές. Αν μια απ' αυτές τις γνώσεις μένει στ' αυτιά σας, στην ακοή σας, θα αναγνωρίσετε τα ίχνη μου... Μονάχα έτσι θα φτάσετε στο τέρμα που σας έχει υποδειχθεί... Φεύγω μακριά, φεύγω μακριά, δεν θα με ξαναδείτε... Γι' αυτό, τα ονόματά μου, μην τα χάσετε».

κεφάλαιο 10

Τα βασανιστήρια στις πρωτόγονες κοινωνίες

1. Ο νόμος, η γραφή

Τη σκληρότητα του νόμου κανένας δεν επιτρέπεται να την ξεχνά. *Dura lex sed lex*. Διάφοροι τρόποι επινόηθηκαν, ανάλογα με τις εποχές και τις κοινωνίες, για να κρατήσουν πάντα νωπή τη μνήμη αυτής της σκληρότητας. Σε μας, ο πιο απλός κι ο πιο πρόσφατος υπήρξε η γενίκευση της δωρεάν και υποχρεωτικής φοίτησης στο σχολείο. Από τη στιγμή που επιδιλήθηκε η καθολική εκπαίδευση, κανείς δεν μπορούσε πια να προβάλλει ως επιχείρημα την άγνοιά του, χωρίς να λέει ψέματα – χωρίς να παραβαίνει τον νόμο. Διότι ο νόμος, όντας σκληρός, είναι ταυτόχρονα και γραφή. Η γραφή υπάρχει για τον νόμο, ο νόμος κατοικεί στη γραφή: και γνωρίζω το ένα, σημαίνει ότι δεν μπορώ πια να παραγνωρίζω το άλλο. Έτσι, κάθε νόμος είναι γραφή, κάθε γραφή είναι ένδειξη νόμου. Μας το διδάσκουν οι μεγάλοι ηγεμόνες που σημάδεψαν τον ρου της ιστορίας, όλοι οι βασιλιάδες, οι αυτοκράτορες και οι φαραώ, όλοι οι Έλληνες που μπόρεσαν να επιβάλουν τον Νόμο τους στους λαούς: παντού και πάντα, η γραφή ανακαλύπτεται ξανά για να δηλώσει πάραυτα, χαραγμένη στην πέτρα, ζωγραφισμένη στους φλοιούς των δέντρων, σχεδιασμένη στους πατύρους, τη δύναμη του νόμου. Ακόμη και τα κίτρινων των Ίνκας μπορούμε να τα θεωρήσουμε γραφή. Διότι κάθε άλλο παρά απλά μνημοτεχνικά μέσα λογιστικής είναι: οι σπάγκοι με τους κόμπους ήταν προκαταβολικά, αναγκαστικά γραφή, η οποία δεβαίωσε τη νομιμότητα του αυτοκρατορικού νόμου και τον τρόπο που όφειλε να εμπνέει.

2. Η γραφή, το σώμα

Ο νόμος βρίσκει αναπάντεχους χώρους για να εγγραφεί: αυτό μας μαθαίνει το τάδε ή το δείνα λογοτεχνικό έργο. Ο αξιωματικός της Αποικίας των καταδίκων¹ εξηγεί λεπτομερειακά στον ταξιδιώτη τη λειτουργία της μηχανής για το γράψιμο του νόμου:

«Η απόφασή μας δεν φαίνεται να 'ναι αυστηρή. Στο κορμί του κατάδικου θα γραφτεί με τη σβάρνα η εντολή που αθέτησε. Να, σ' αυτό το κορμί, λόγου χάρη» —ο αξιωματικός έδειξε τον κατάδικο— «θα γραφτεί: Να σέβεσαι τον ανώτερό σου!»

Και όταν έκπληκτος ο ταξιδιώτης πληροφορείται ότι ο καταδικασμένος αγνοεί την εντολή που λαξεύουν πάνω του, ο αξιωματικός, πλήρης κοινής λογικής, αποκρίνεται:

«Θα 'ταν ανώφελο να του το πουν. Βέβαια θα το μάθει, αλλά πάνω στο κορμί του».

Και παρακάτω:

«Είδατε πως δεν είναι εύκολο να διαβάσει κανείς την επιγραφή με τα μάτια· ο άνθρωπός μας όμως την αποκρυπτογραφεί με τις πληγές του. Φυσικά χρειάζεται πολλή δουλειά που διαρκεί έξι ώρες, για να ολοκληρωθεί».

Ο Κάφκα ορίζει εδώ το σώμα σαν επιφάνεια γραφής, σαν επιφάνεια κατάλληλη να δεχθεί το ευανάγνωστο κείμενο του νόμου.

Και εάν αντιτείνει κανείς ότι είναι αδύνατο να εφαρμόσουμε στη σφαίρα των κοινωνικών γεγονότων ό,τι αποτελεί απλώς γέννημα της φαντασίας κάποιου συγγραφέα, θα απαντήσουμε ότι στην προκειμένη περίπτωση το καφκικό παραλήρημα φαίνεται μάλλον προφητικό και ότι η λογοτεχνική μυθοπλασία προαγγέλλει την πιο σύγχρονη πραγματικότητα. Η μαρτυρία του Μαρτσένκο² απεικονίζει με απέριττο τρόπο την

1. F. Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, Παρίσι, «Le livre de poche», 1971 [ελλ. έκδ.: στο Φ. Κάφκα, *Η μεταμόρφωση*, Γράμματα].

2. Martchenko, *Mon témoignage* (trad. Francois Olivier), Παρίσι, Ed. du Seuil (Coll. «Combats»), 1971.

τριπλή συμμαχία που μάντεψε ο Κάφκα ανάμεσα στον νόμο, τη γραφή και το σώμα:

«Και τότε γεννιούνται τα τατουάζ.

Γνώρισα δύο πρώην ποινικούς κρατούμενους που είχαν γίνει “πολιτικοί”: ο ένας είχε το παρατσούκλι Μούσα, ο άλλος Μαζάι. Το μέτωπο και τα μάγουλά τους ήταν γεμάτα τατουάζ: “Κομμουνιστές = Δήμιοι”, “Οι κομμουνιστές ρουφάνε το αίμα του λαού”. Αργότερα θα συναντούσα πολλούς εξόριστους με παρόμοια αποφθέγματα χαραγμένα στα πρόσωπά τους. Τις περισσότερες φορές, όλο τους το μέτωπο έγραφε με μεγάλα γράμματα: “ΣΚΛΑΒΟΙ ΤΟΥ ΧΡΟΥΣΤΕΣΩΦ”, “ΣΚΛΑΒΟΙ ΤΟΥ ΚΚΣΕ”».

Υπάρχει όμως κάτι στην πραγματικότητα των στρατοπέδων συγκέντρωσης της Ε.Σ.Σ.Δ. στη δεκαετία '60-'70, που ξεπερνά ακόμη και τη φαντασία της σωφρονιστικής αποικίας. Διότι ενώ εκεί το νομικό σύστημα χρειάζεται οπωσδήποτε μια μηχανή, για να γράψει το κείμενο του νόμου πάνω στο κορμί του φυλακισμένου που υπομένει παθητικά τη δοκιμασία, στο πραγματικό στρατόπεδο συγκέντρωσης η τριπλή συμμαχία φτάνει στο άκρον άωτον της σύσφιγξής της και αίρει την ίδια την αναγκαιότητα της μηχανής: ή μάλλον, ο ίδιος ο φυλακισμένος μετατρέπεται σε μηχανή για το γράψιμο του νόμου και τον εγγράφει πάνω στο ίδιο του το σώμα. Στις σωφρονιστικές αποικίες της Μολδαβίας, η σκληρότητα του νόμου χρησιμοποιεί το ίδιο το χέρι, το ίδιο το κορμί του ενόχου-θύματος για να εκφρασθεί. Πρόκειται για οριακό σημείο, ο φυλακισμένος είναι απολύτως εκτός νόμου· το γραμμένο του κορμί το δηλώνει.

3. Το σώμα, η τελετουργία

Πάμπολλες πρωτόγονες κοινωνίες δείχνουν τη σημασία που προσδίδουν στην ενηλικίωση των νέων με τη θέσπιση τελετουργιών, οι οποίες ονομάζονται διαβατήριες. Αυτά τα τελετουργικά μύησης συγκροτούν συχνά έναν βασικό άξονα, γύρω από τον οποίο οργανώνεται το σύνολο της κοινωνικής και θρησκευτικής ζωής της κοινότητας. Και πάντα σχεδόν, το

μυητικό τυπικό περιλαμβάνει την ενασχόληση με το σώμα των μυημένων. Το σώμα ορίζεται άμεσα από την κοινωνία ως μοναδικός χώρος, κατάλληλος για να φέρει το σημάδι ενός χρόνου, το ίχνος μιας μετάβασης, τον προσδιορισμό ενός πεπρωμένου. Σε ποιο μυστικό μυεί η τελετουργία, που για μια στιγμή παίρνει πλήρως υπό την κατοχή της το σώμα του μυημένου; Αναγνωρίζοντας την ύπαρξη μιας εγγύτητας, μιας συννεοχής του σώματος και του μυστικού, του σώματος και της αλήθειας που αποκαλύπτει η μύηση, οδηγούμαστε στη συγκεκριμενοποίηση της ερώτησης: γιατί πρέπει το ατομικό σώμα να είναι το σημείο εστιασμού του ήθους [έθος] της φυλής, γιατί το μυστικό δεν μπορεί να κοινωνηθεί παρά μόνο μέσω της κοινωνικής ενέργειας της τελετουργίας πάνω στο σώμα των νέων; Το σώμα μεσολαβεί για την πρόσκτηση μιας γνώσης, αυτή η γνώση εγγράφεται στο σώμα. Ποια είναι η φύση της γνώσης που μεταδίδεται με την τελετουργία, ποια είναι η λειτουργία του σώματος καθώς εξελίσσεται η τελετουργία; Η απάντηση σε αυτό το διττό ερώτημα επιλύει και το πρόβλημα του νοήματος της μύησης.

4. Η τελετουργία, τα βασανιστήρια

«Ω! *horribile visu, et mirabile dictu!* Δόξα τω Θεώ, τέλειωσέ, και θα μπορέσω να σας διηγηθώ ό,τι είδα».

Ο Τζωρτζ Κάτλιν³ παρακολούθησε για τέσσερις μέρες τη μεγάλη ετήσια ιεροτελεστία των Ινδιάνων Μαντάν. Στην περιγραφή που μας δίνει, υποδειγματική, όπως και τα περίτεχνα σχέδια που την εικονογραφούν, αδυνατεί να κρύψει –παρά τον θαυμασμό που αισθάνεται γι' αυτούς τους σπουδαίους πολεμιστές των Πεδιάδων– τον τρόμο και τη φρίκη του μπροστά στο θέαμα της τελετής. Διότι, αν η τελετουργία συνιστά κατάληψη του σώματος από την κοινωνία, τούτη δεν διενεργείται με οποιονδήποτε τρόπο: μόνιμα σχεδόν, και αυτό είναι

3. G. Catlin, *Les Indiens de la Prairie*, γαλλ. μτφρ., Club des Librairies de France, 1959.

που τρομοκρατεί τον Κάτλιν, το τελετουργικό υποβάλλει το σώμα σε *δασανιστήρια*.

«Ένας ένας οι νέοι, σημαδεμένοι ήδη από τέσσερις μέρες απόλυτης νηστείας και τρεις νύχτες χωρίς ύπνο, προχώρησαν προς τους δημίους τους. Η ώρα είχε έρθει».

Τρύπες που ανοίγονται στο σώμα, σουβλιά που περνούν στις πληγές, κρέασμα, ακρωτηριασμός, το *τελευταίο τρέξιμο*, ξεσκισμένες σάρκες: ανεξάντλητες μοιάζουν οι μέθοδοι της ωμότητας. Και ωστόσο:

«Η απάθεια, η νηφαλιότητα, θα έλεγα, με την οποία αυτοί οι νεαροί άνδρες υπέμεναν το μαρτύριό τους, ήταν πιο εκπληκτική κι απ' τα ίδια τα *δασανιστήρια*... Μερικοί μάλιστα, αντιλαμβανόμενοι ότι τους σχεδίαζα, κατάφεραν να με κοιτάζουν κατάματα και να χαμογελάνε, την ώρα που εγώ, ακούγοντας το μαχαίρι να σκίζει τη σάρκα τους, δεν μπορούσα να κρατήσω τα δάκρυά μου».

Οι τεχνικές, τα μέσα, οι ρητά δηλωμένοι στόχοι της σκληρότητας διαφέρουν από φυλή σε φυλή και από περιοχή σε περιοχή· όμως ο σκοπός παραμένει ο ίδιος: το άτομο πρέπει να υποφέρει. Περιγράψαμε αλλού⁴ τη μύηση των νέων Γκουαγιαάκι, που οι πλάτες τους αυλακώνονται σε ολόκληρη την επιφάνειά τους. Πάντα στο τέλος ο πόνος γίνεται αδάσχατος: ο νεαρός που δασανίζεται λιποθυμά σιωπηλός. Στους φημισμένους Μ'πάγια-Γκουαϊκουρού του Τσάκο της Παραγουάης, οι νεαροί, όταν έφταναν στην κατάλληλη ηλικία για να γίνουν δεκτοί στην τάξη των πολεμιστών, ήταν επίσης υποχρεωμένοι να περάσουν από τη δοκιμασία του πόνου. Με τη βοήθεια ενός ακονισμένου κόκαλου τζάγκουαρ τους διατρυπούσαν το πέος και άλλα μέρη του σώματος. Το τίμημα της μύησης ήταν και πάλι η σιωπή.

Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε άπειρα παραδείγματα και όλα θα μας μάθαιναν ένα και το αυτό: στις πρωτόγονες κοινωνίες, ο δασανισμός αποτελεί την ουσία του τελετουργικού μύησης. Αυτή όμως η σκληρότητα που επιβάλλεται στο

4. P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Παρίσι, Plon, 1972.

σώμα αποβλέπει άραγε μόνο να μετρήσει τη φυσική αντοχή των νέων ανδρών και να καθυσυχάσει την κοινωνία για την ποιότητα των μελών της; Σκοπός του βασανισμού είναι άραγε απλώς να δώσει την ευκαιρία να αποδειχθεί μια ατομική αξία; Ο Κάτλιν εκφράζει στην εντέλεια αυτή την κλασική άποψη:

«Η καρδιά μου υπέφερε σε τέτοια θεάματα και τα τόσο αποτρόπαια έθιμα με γέμιζαν αηδία: εν τούτοις όμως είμαι πρόθυμος, και με όλη μου την καρδιά, να δικαιολογήσω τους Ινδιάνους, να τους συγχωρήσω τις δεισιδαιμονίες που τους οδηγούσαν σε πράξεις τόσο μεγάλης αγριότητας. Κι αυτό για το θάρρος που επιδεικνύουν, για την αξιοσημείωτη ανθεκτικότητα τους, με μια λέξη, για τον εξαιρετικό στωικισμό τους».

Αν όμως μέινει κανείς σ' αυτό, είναι καταδικασμένος να παραγνωρίσει τη λειτουργία του μαρτυρίου να συρρικνώνει στο έπακρο την εμπέλεια της φάσης του, να ξεχάσει πως η φυλή, μέσα απ' αυτό, διδάσκει κάτι στο άτομο.

5. Ο βασανισμός, η μνήμη

Οι μνητές επαγρυπνούν, ώστε η ένταση του πόνου να φτάσει στο αποκορύφωμά της. Στους Γκουαγιαάκι, ένα μαχαίρι από μπαμπού θα ήταν υπεραρκετό για να κομματιάσει το δέρμα των μνημένων. Αλλά δεν θα ήταν αρκετά οδυνηρό. Πρέπει επομένως να χρησιμοποιήσουν μια πέτρα, κάπως κοφτερή, αλλά όχι υπερβολικά, μια πέτρα που, αντί να κομματιάζει, ξεσκίζει. Κι ένας άνδρας με έμπειρο μάτι πηγαίνει να ερευνήσει την κοίτη ορισμένων ποταμών, όπου βρίσκονται αυτές οι βασανιστήριες πέτρες.

Ο Τζωρτζ Κάτλιν διαπιστώνει την ίδια έγνοια για την ένταση του πόνου στους Μαντάν:

«... Ο πρώτος θεραπευτής έπιανε ανάμεσα στα δάχτυλα του περίπου δύο εκατοστά σάρκας, την ανασήκωνε και την τρυπούσε πέρα ως πέρα με το μαχαίρι για το γδάρομο των κρανίων, το οποίο είχε χαρακωθεί με μεγάλη φροντίδα, ώστε οι εγκοπές του να κάνουν πιο επώδυνη την επιχείρηση».

Και όπως ο Γκουαγιαάκι που χαράζει τομές στο δέρμα,

έτσι και ο σαμάνος Μαντάν δεν εκδηλώνει την παραμικρή συμπόνια:

«Οι δήμιοι πλησίαζαν· εξέταζαν σχολαστικά το σώμα του. Για να σταματήσει το μαρτύριο έπρεπε να είναι, κατά την έκφρασή τους, εντελώς νεκρός, να έχει δηλαδή λιποθυμήσει».

Στο μέτρο ακριβώς που η μύηση αποτελεί αναντίρρητα δοκιμασία του προσωπικού θάρρους, αυτό το θάρρος εκφράζεται, θα λέγαμε, μέσα στη σιωπή απέναντι στον πόνο. Μετά τη μύηση όμως και αφού κάθε ταλαιπωρία έχει πια λησμονηθεί, απομένει ένα κατάλοιπο, ένα αμετάκλητο κατάλοιπο: τα ίχνη που αφήνει στο σώμα το έργο του μαχαιριού ή της πέτρας, οι ουλές των πληγών. Ένας μνημένος άνδρας, είναι ένας άνδρας σημαδεμένος. Ο σκοπός της μύησης, στη βασανιστική της διάσταση, είναι να σημαδέψει το σώμα: στη διάρκεια της μνητικής τελετουργίας, η κοινωνία εντυπώνει το σημάδι της πάνω στο σώμα των νέων. Και μια ουλή, ένα ίχνος, ένα σημάδι είναι ανεξίτηλα. Εγγεγραμμένα βαθιά μέσα στο δέρμα, θα μαρτυρούν για πάντα, αιώνιοι μάρτυρες, ότι μπορεί τώρα ο πόνος να μην είναι τίποτε παραπάνω από μια κακή ανάμνηση, όμως διώθηκε μέσα στον φόβο και το ρίγος. Το σημάδι είναι εμπόδιο στη λήθη, το ίδιο το σώμα φέρνει αποτυπωμένα πάνω του τα ίχνη της ανάμνησης, το σώμα είναι μνήμη.

Διότι το ζητούμενο είναι να μην απωλέσει κανείς τη μνήμη του μυστικού που του εμπιστεύθηκε η φυλή, τη μνήμη αυτής της γνώσης, θεματοφύλακες της οποίας είναι στο εξής οι νεαροί μνημένοι. Τι ξέρει τώρα ο νεαρός κυνηγός Γκουαγιακί, τι ξέρει ο νεαρός πολεμιστής Μαντάν; Το σημάδι πιστοποιεί ότι ανήκουν στην ομάδα: «Είσαι ένας από μας και δεν θα το ξεχάσεις ποτέ». Ο Ιησούιτης ιεραπόστολος Μάρτιν Ντόμπριτσοχόφερ⁵ δεν βρίσκει λόγια για να χαρακτηρίσει τις τελετουργίες των Αμπιπόνων, που χαράζουν ανελέητα με τα-

5. M. Dobrizhofer, *Historia de los Abipones*, Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades, Resistencia (Chaco). 3 τόμοι, 1967.

τουάζ το πρόσωπο των κοριτσιών, κατά την πρώτη τους εμμηνορρουσία. Και να τι φωνάζει έξαλλη η ηλικιωμένη γυναίκα που βασανίζει τις κοπέλες, όταν μία τους δεν μπορεί να συγκρατήσει τα δογκητά την ώρα που την πιρουνιάζουν τα αγκάθια:

«Φτάνει πια η αυθάδεια! Δεν είσαι αγαπητή στη ράτσα μας! Είσαι ένα τέρας που ούτε ένα τόσο δα γαργάλισμα του αγκαθιού δεν μπορεί ν' αντέξει! Μα δεν ξέρεις λοιπόν ότι είσαι απ' τη φυλή εκείνων που έχουν πληγές, εκείνων που λογίζονται ανάμεσα στους νικητές; Ντροπιάζεις τους δικούς σου, αδύνατη γυναικούλα! Μοιάζεις πιο μαλακιά κι απ' το μπαμπάκι. Το δίχως άλλο θα πεθάνεις ανύπαντρη. Ποιος απ' τους ήρωές μας θα σε κρίνει άξια να ενωθείς μαζί του, φοβιτσιάρα;»

Και εμείς θυμόμαστε με ποιον τρόπο, μια μέρα του 1963, οι Γκουαγιαάκι δεδαιώθηκαν για την αληθινή «εθνικότητα» μιας νεαρής Παραγουανής: αφού της έβγαλαν όλα της τα ρούχα, ανακάλυψαν τα φυλετικά τατουάζ πάνω στα χέρια της. Οι λευκοί την είχαν αιχμαλωτίσει όταν ήταν μικρή.

Δύο προφανείς λειτουργίες της μνήσης ως εγγραφής σημαδιών πάνω στο σώμα είναι να μετρά την προσωπική αντοχή και να υποδηλώνει μια κοινωνική ένταξη. Όμως, αυτό είναι τάχα ό,τι οφείλει να συγκρατήσει η μνήμη που αποκτήθηκε μέσα στον πόνο; Είναι πραγματικά υποχρεωτικό να περάσει κανείς από το μαρτύριο, για να θυμάται παντοτινά την αξία του εαυτού του και τη συνείδηση της φυλής, της εθνότητας, του έθνους; Πού είναι το μυστικό που μεταδόθηκε, πού είναι η γνώση που αποκαλύφθηκε;

6. Η μνήμη, ο νόμος

Η μνητική τελετουργία είναι μια παιδαγωγική που κατευθύνεται από την ομάδα στο άτομο, από τη φυλή στους νέους. Παιδαγωγική της κατάφασης και όχι διάλογος. Επομένως, οι μνούνενοι πρέπει να παραμείνουν σιωπηλοί κατά το μαρτύριο. Όποιος δεν λέει λέξη συναινεί. Σε τι συναινούν οι νέοι; Συναινούν να αποδεχθούν τους εαυτούς τους γι' αυτό που

είναι από τώρα και στο εξής: πλήρη μέλη της κοινότητας. *Τίποτε λιγότερο, τίποτε περισσότερο.* Και είναι σημαδεμένοι ως τέτοιοι, με τρόπο μη αναστρέψιμο. Αυτό λοιπόν είναι το μυστικό που με τη μήση η ομάδα αποκαλύπτει στους νέους: «Είσαστε απ' τους δικούς μας. Καθένας σας είναι όμοιος με μας, καθένας σας είναι όμοιος με τους άλλους. Έχετε το ίδιο όνομα και δεν θα το αλλάξετε. Καθένας σας καταλαμβάνει ανάμεσά μας τον ίδιο χώρο και την ίδια θέση: και θα τα διατηρήσετε. Κανένας σας δεν είναι κάτι λιγότερο από μας, κανένας σας δεν είναι κάτι περισσότερο από μας. *Και δεν θα μπορέσετε να το λησμονήσετε.* Θα σας το θυμίζουν αδιάκοπα τα ίδια σημάδια που αφήσαμε στα κορμιά σας».

Ή, με άλλα λόγια, η *κοινωνία υπαγορεύει τον νόμο της* στα μέλη της, εγγράφει το κείμενο του νόμου πάνω στα σώματά τους. Διότι τον νόμο που θεμελιώνει την κοινωνική ζωή της φυλής κανένας δεν επιτρέπεται να τον ξεχνά.

Οι πρώτοι χρονικογράφοι του 16ου αιώνα έλεγαν για τους Ινδιάνους της Βραζιλίας ότι ήταν άνθρωποι χωρίς πίστη, χωρίς βασιλιά, χωρίς νόμο. Βέβαια, οι φυλές αυτές αγνοούσαν τον χωριστό σκληρό νόμο, αυτόν που σε μια διαιρεμένη κοινωνία επιβάλλει την εξουσία ορισμένων πάνω σε όλους τους άλλους. Αυτό τον νόμο, τον νόμο του βασιλιά, τον νόμο του κράτους, οι Μαντάν και οι Γκουαϊκουρού, οι Γκουαγιαάκι και οι Αμπιπόνες τον αγνοούσαν. Ο νόμος τον οποίο μαθαίνουν να γνωρίζουν μέσα στον πόνο είναι ο νόμος της πρωτόγονης κοινωνίας που λέει στον καθένα: *Δεν αξίζεις λιγότερο από τον άλλον, δεν αξίζεις περισσότερο από τον άλλον.* Ο νόμος, εγγεγραμμένος στα σώματα, εκφράζει την άρνηση της πρωτόγονης κοινωνίας να διατρέξει τον κίνδυνο της διαίρεσης, τον κίνδυνο μιας εξουσίας χωρισμένης απ' αυτή την ίδια, *μιας εξουσίας που θα της διέφευγε.* Ο πρωτόγονος νόμος που διδάσκεται με σκληρό τρόπο συνιστά μια απαγόρευση ανισότητας που όλοι θα τη θυμούνται. Ο πρωτόγονος νόμος, όντας η ίδια η ουσία της ομάδας, γίνεται ουσία του ατόμου, προσωπική του θέληση να εκτελέσει τον νόμο. Ας ακούσουμε γι' άλλη μια φορά τον Τζωρτζ Κάτλιν:

«Τη μέρα εκείνη, νόμιζες πως ένας από τους κύκλους δεν

θα τέλειωνε ποτέ. Κάποιος δυστυχισμένος, που είχε κρεμασμένο στο πόδι του ένα μεγάλο κρανίο ελαφιού, είχε κουραστεί να σέρνεται ατέρμονα γύρω γύρω, το φορτίο του δεν ήθελε να πέσει κι ούτε η σάρκα του να ξεσκιιστεί. Το καημένο το αγόρι διέτρεχε τέτοιον κίνδυνο, που κραυγές οίκτου ξέφευγαν από το πλήθος. Ο χορός όμως εξακολουθούσε και συνεχίστηκε μέχρι που ο ίδιος ο τελετάρχης προσωπικά έδωσε τη διαταγή να σταματήσει.

Αυτός ο νεαρός ήταν ιδιαίτερα όμορφος. Βρήκε γρήγορα τις αισθήσεις του και, δεν ξέρω πώς, ξαναπήρε δυνάμεις. Εξέτασε ήρεμα το αιμόφυρτο σκισμένο πόδι του και το βάρος που ακόμη κρεμόταν στη σάρκα του. 'Υστερα, μ' ένα προκλητικό χαμόγελο, σύρθηκε έρποντας μέσα από το πλήθος που άνοιγε μπροστά του ως το Λιβάδι (σε καμιά περίπτωση οι μνημένοι δεν έχουν το δικαίωμα να περπατήσουν, όσο τα μέλη τους δεν έχουν απαλλαγεί από όλα τα σουβλιά). Κατάφερε να κάνει πάνω από ένα χιλιόμετρο, μέχρι ένα απόμερο σημείο όπου έμεινε τρεις μέρες και τρεις νύχτες μόνος, χωρίς βοήθεια, χωρίς τροφή, εκλιπαρώντας το Μεγάλο Πνεύμα. Μετά, η πυόρροια τον απελευθέρωσε από το ραβδί και γύρισε στο χωριό περπατώντας με τα χέρια και τα γόνατα, γιατί δρισκόταν σε τέτοια κατάσταση εξάντλησης, που δεν μπορούσε να σταθεί όρθιος. Τον περιτοιήθηκαν, τον τάισαν και σε λίγο είχε γίνει καλά».

Ποια δύναμη ωθούσε τον νεαρό Μαντάν; 'Οχι βέβαια κάποια μαζοχιστική ενόρμηση αλλά η επιθυμία να είναι πιστός στον νόμο, η θέληση να μην είναι τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από τους άλλους μνημένους, να είναι ίσος κι όμοιός τους.

Λέγαμε πριν ότι όλοι οι νόμοι είναι γραπτοί. Ιδού λοιπόν πώς ανασυγκροτείται, κατά κάποιον τρόπο, η τριπλή συμμαχία που επισημάναμε: σώμα, γραφή, νόμος. Οι χαραγμένες στο σώμα ουλές είναι το εγγεγραμμένο κείμενο του πρωτόγονου νόμου, είναι, μ' αυτή την έννοια, γραφή πάνω στο σώμα. Όπως σθεναρά υποστηρίζουν οι συγγραφείς του Αντι-Οιδίποδα, οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι κοινωνίες του σημαδέματος. Και στο μέτρο αυτό, οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι

πράγματι κοινωνίες χωρίς γραφή, αλλά για τον απλό λόγο ότι η γραφή υποδηλώνει κατ' αρχήν τον χωριστό νόμο, τον απόμακρο, τον δεσποτικό, τον νόμο του κράτους που γράφουν στα κορμιά τους οι συγκρατούμενοι του Μαρτσένκο. Και ίσως ποτέ δεν θα τονίσουμε με αρκετή δύναμη ότι ο πρωτόγονος νόμος τίθεται ακριβώς για να εξορκίσει εκείνο τον νόμο, τον νόμο που θεμελιώνει και εγγυάται την ανισότητα, τίθεται ενάντια στον νόμο του κράτους. Οι αρχαϊκές κοινωνίες, κοινωνίες του σημαδέματος, είναι κοινωνίες χωρίς κράτος, κοινωνίες ενάντια στο κράτος. Το σημάδι στο σώμα, όμοιο σε όλα τα σώματα, δηλώνει: *Δεν θα ποθήσεις την εξουσία, δεν θα ποθήσεις την υποταγή*. Και αυτός, ο μη χωρισμένος νόμος, δεν μπορεί να δρει για να εγγραφεί παρά έναν μη χωρισμένο χώρο: το ίδιο το σώμα.

Αξιοθαύμαστη διεισδυτικότητα των αγρίων, που τα ήξεραν προκαταβολικά όλα αυτά και επαγρυπνούσαν με τίμημα μια φοβερή σκληρότητα, για να εμποδίσουν την έλευση μιας ακόμη πιο τρομακτικής σκληρότητας: ο νόμος ο γραμμένος πάνω στο σώμα είναι μια αξέχαστη ανάμνηση.

κεφάλαιο 11

Η κοινωνία ενάντια στο κράτος

Οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι κοινωνίες χωρίς κράτος: αυτή η πραγματολογική κρίση, σωστή καθεαυτή, υποκρύπτει στην πραγματικότητα μια γνώμη, μια αξιολογική κρίση, η οποία κλονίζει παρευθύς τη δυνατότητα να συσταθεί μια πολιτική ανθρωπολογία ως αυστηρή επιστήμη. Αυτό που στην ουσία δηλώνεται είναι ότι οι πρωτόγονες κοινωνίες στερούνται κάτι –το κράτος– το οποίο, όπως και σε κάθε άλλη κοινωνία –τη δική μας, λόγου χάρη– τους είναι απαραίτητο. Επομένως, οι κοινωνίες αυτές είναι λειψές· δεν είναι εντελώς αληθινές κοινωνίες –δεν είναι εκπολιτισμένες–, υπάρχουν διώνοντας, οδυνηρά προφανώς, μια έλλειψη –την έλλειψη του Κράτους– την οποία πασχίζουν, μάταια πάντα, να καλύψουν. Περισσότερο ή λιγότερο συγκεχυμένα, αυτό ακριβώς λένε τα χρονικά των περιηγητών ή οι εργασίες των ερευνητών: δεν μπορούμε να σκεφθούμε την κοινωνία χωρίς το κράτος, το κράτος είναι το πεπρωμένο κάθε κοινωνίας. Η προσέγγιση αυτή προδίδει μια προσκόλληση εθνοκεντρικού χαρακτήρα, ασυνείδητη τις περισσότερες φορές και γι' αυτό ιδιαίτερα αμετακίνητη. Το άμεσο, αυθόρμητο σημείο αναφοράς είναι, αν όχι αυτό που γνωρίζουμε καλύτερα, πάντως αυτό που μας είναι πιο οικείο. Πράγματι, καθένας μας φέρει μέσα του, εσωτερικευμένη σαν την πίστη του πιστού, τη βεβαιότητα ότι η κοινωνία υπάρχει για το κράτος. Πώς λοιπόν να συλλάβουμε την ίδια την ύπαρξη των πρωτόγονων κοινωνιών, όχι σαν κάποιου είδους «αποπαίδια» της παγκόσμιας ιστορίας, σαν αναχρονιστικές επιδιώξεις ενός μακρινού σταδίου που οπουδήποτε αλλού έχει προ πολλού ξεπεραστεί; Αναγνωρίζει κα-

νείς εδώ το άλλο πρόσωπο του εθνοκεντρισμού, τη συμπληρωματική του πεποίθηση ότι η ιστορία είναι μονόδρομη, ότι όλες οι κοινωνίες είναι καταδικασμένες να ενταχθούν σ' αυτή την ιστορία και να διατρέξουν τα στάδια εκείνα, που από την αγριότητα οδηγούν στον πολιτισμό. «Όλοι οι πολιτισμένοι λαοί υπήρξαν άγριοι», γράφει ο Raynal. Όμως η πιστοποίηση μιας πρόδηλης εξέλιξης δεν μπορεί να θεμελιώσει ένα δόγμα το οποίο, προσδένοντας αυθαίρετα το καθεστώς του πολιτισμού στον πολιτισμό του κράτους, ορίζει το κράτος ως απαραίτητο πέρας κάθε κοινωνίας. Μπορούμε τότε να αναρωτηθούμε τι έχει καθηλώσει τους τελευταίους λαούς που εξακολουθούν να είναι άγριοι.

Πίσω από τις μοντέρνες διατυπώσεις, η παλιά εξελικτική παραμένει στην πραγματικότητα άθικτη. Μολονότι πιο δυσδιάκριτη όταν κρύβεται μέσα στη γλώσσα της ανθρωπολογίας και όχι πια της φιλοσοφίας, τοποθετείται ωστόσο στο ίδιο επίπεδο με κατηγορίες που αξιώνουν να είναι επιστημονικές. Αντιληφθήκαμε ήδη ότι, σχεδόν πάντα, οι αρχαϊκές κοινωνίες προσδιορίζονται αρνητικά, σύμφωνα με ό,τι τους λείπει: κοινωνίες χωρίς κράτος, κοινωνίες χωρίς γραφή, κοινωνίες χωρίς ιστορία. Της ίδιας τάξεως φαίνεται να είναι και ο χαρακτηρισμός των κοινωνιών στο οικονομικό πεδίο: κοινωνίες με οικονομία επιβίωσης. Αν εννοούμε με αυτό ότι οι πρωτόγονες κοινωνίες αγνοούν την οικονομία της αγοράς όπου ρέουν τα πλεονάζοντα προϊόντα, στην ουσία δεν λέμε τίποτε, απλώς περιοριζόμαστε να επισημάνουμε μία ακόμη έλλειψη, και πάντα αναφορικά με τον δικό μας κόσμο: αυτές οι κοινωνίες που είναι χωρίς κράτος, χωρίς γραφή, χωρίς ιστορία είναι και χωρίς αγορά. Όμως –μπορεί να αντιτείνει η κοινή λογική– τι χρειάζεται η αγορά όταν δεν υπάρχει πλεόνασμα; Η έννοια της οικονομίας της επιβίωσης κρύβει μέσα της τη σιωπηρή διαβεβαίωση ότι, εάν οι πρωτόγονες κοινωνίες δεν παράγουν πλεόνασμα, αυτό συμβαίνει επειδή είναι ανίκανες να το παράγουν, εξ ολοκλήρου απορροφημένες καθώς είναι στην παραγωγή του ελάχιστου απαραίτητου για την επιβίωσή τους, για τη συντήρησή τους. Παμπάλαιη εικόνα, και πάντοτε αποτελεσματική, της έσχατης ένδειας των

αγρίων. Και για να εξηγήσουν αυτή την ανικανότητα των πρωτόγονων κοινωνιών να αποσπασθούν από τη στασιμότητα μιας ζωής από μέρα σε μέρα, απ' αυτή τη διαρκή αλλοτρίωση στην αναζήτηση τροφής, επικαλούνται τον χαμηλό τεχνικό εξοπλισμό, την τεχνολογική κατωτερότητα.

Τι πραγματικά συμβαίνει; Αν με τον όρο τεχνική εννοούμε το σύνολο των μεθόδων τις οποίες μετέρχονται οι άνθρωποι, όχι για να εξασφαλίσουν την απόλυτη κυριαρχία πάνω στη φύση (αυτό ισχύει μόνο για τον δικό μας κόσμο και το παράλογο καρτεσιανό του πρόταγμα, που τις οικολογικές του συνέπειες τώρα μόλις αρχίζουμε να τις μετράμε), αλλά για να εξασφαλίσουν μια κυριαρχία πάνω στο φυσικό περιβάλλον προσαρμοσμένη στις ανάγκες τους και ανάλογη με αυτές, τότε είναι σαφές ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για τεχνική κατωτερότητα των πρωτόγονων κοινωνιών· διότι αποδεικνύουν μια ικανότητα να καλύπτουν τις ανάγκες τους τουλάχιστον ίση με εκείνη για την οποία υπερηφανεύεται η διομηχανική και τεχνοκρατική κοινωνία. Κάθε ανθρώπινη ομάδα δηλαδή καταφέρει κατ' ανάγκη να ασκεί τον ελάχιστο απαραίτητο έλεγχο πάνω στο περιβάλλον που καταλαμβάνει. Μέχρι σήμερα δεν γνωρίζουμε καμιά κοινωνία η οποία να εγκαταστάθηκε σε φυσικό περιβάλλον που της ήταν αδύνατο να ελέγξει, εκτός βέβαια αν της ασκήθηκε καταναγκασμός ή εξωτερική βία, οπότε είτε χάνεται είτε αλλάζει τόπο. Αυτό που μας εκπλήσσει στους Εσκιμώους ή τους Αυστραλούς είναι ακριβώς ο πλούτος, η φαντασία και η λεπτότητα της τεχνικής δραστηριότητας, η εφευρετικότητα και η αποτελεσματικότητα που μαρτυρούν τα εργαλεία αυτών των λαών. Αρκεί άλλωστε μια επίσκεψη στα εθνογραφικά μουσεία: η κατασκευαστική ακρίβεια των σκευών της καθημερινής ζωής μετατρέπεται σχεδόν κάθε ταπεινό εργαλείο σε έργο τέχνης. Δεν υπάρχει λοιπόν ιεραρχία στο τεχνικό πεδίο, δεν υπάρχει ανώτερη ή κατώτερη τεχνολογία· έναν τεχνολογικό εξοπλισμό μπορούμε να τον εκτιμήσουμε μόνο ως προς την ικανότητά του να καλύπτει, σε ένα δεδομένο περιβάλλον, τις ανάγκες της κοινωνίας. Και από αυτή την άποψη, οι πρωτόγονες κοινωνίες κάθε άλλο παρά ανικανότητα φαίνεται να έδειξαν

στον εφοδιασμό τους με τα κατάλληλα μέσα για την πραγματοποίηση του εν λόγω σκοπού. Αυτή η δύναμη τεχνικής καινοτομίας που επιδεικνύουν οι πρωτόγονες κοινωνίες εκτυλίσσεται φυσικά μέσα στον χρόνο. Τίποτε δεν δίδεται ευθύς εξαρχής, υπάρχει πάντα το υπομονετικό έργο της παρατήρησης και της έρευνας, η μακρά διαδοχή δοκιμών και λαθών, αποτυχιών και επιτυχιών. Οι προϊστοριολόγοι μάς πληροφορούν πόσες χιλιετηρίδες χρειάστηκαν οι άνθρωποι της Παλαιολιθικής Εποχής, για να αντικαταστήσουν τα χοντροκομμένα διέδρα εργαλεία του πρώτου καιρού με τις θαυμάσιες λεπίδες της Σολιτράϊας*. Από την άλλη πάλι, παρατηρούμε ότι η ανακάλυψη της γεωργίας και η καλλιέργεια φυτών συνέδεσαν σχεδόν ταυτόχρονα στην Αμερική και τον Αρχαίο Κόσμο. Και είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχθούμε ότι οι Ινδιάνοι της Αμερικής δεν υστερούν καθόλου, το αντίθετο μάλιστα, στην τέχνη της επιλογής και διάκρισης πάμπολλων ποικιλιών χρήσιμων φυτών.

Ας σταματήσουμε για μια στιγμή στο ολέθριο ενδιαφέρον που παρακίνησε τους Ινδιάνους να θελήσουν μεταλλικά εργαλεία. Σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα της οικονομίας στις πρωτόγονες κοινωνίες, αλλά όχι με τον τρόπο που θα νόμιζε κανείς. Υποστηρίζεται ότι οι κοινωνίες αυτές ήταν καταδικασμένες στην οικονομία της επιδίωξης, λόγω της τεχνολογικής τους κατωτερότητας. Όπως είδαμε, αυτό το επιχείρημα δεν έχει ούτε λογική ούτε πραγματική βάση. Δεν έχει λογική βάση, διότι δεν υπάρχει αφηρημένη κλίμακα όπου να μετριοούνται οι τεχνολογικές «εντάσεις»· ο τεχνικός εξοπλισμός μιας κοινωνίας δεν μπορεί να συγκριθεί άμεσα με τον αντίστοιχο εξοπλισμό μιας διαφορετικής κοινωνίας και τίποτε δεν ωφελεί να αντιπαραβάλουμε το τουφέκι με το τόξο. Δεν έχει ούτε πραγματική βάση, διότι η αρχαιολογία, η εθνολογία, η βοτανική κ.λπ. μας αποδεικνύουν ακριβώς την αποδοτικότητα και αποτελεσματικότητα των άγριων τεχνολογιών. Επομένως, εάν οι πρωτόγονες κοινωνίες στηρίζονται σε μια οικο-

* Περίοδος της Ανώτερης Παλαιολιθικής Εποχής. Χρονολογείται στα -18.000 έως -15.000 έτη. (σ.τ.μ.)

νομία επιδίωξης, αυτό δεν συμβαίνει ελλείψει τεχνικής επιδεξιότητας. Και εδώ ανακύπτει το αληθινό ερώτημα: η οικονομία αυτών των κοινωνιών είναι πράγματι οικονομία επιδίωξης; Αν δίνει κανείς ένα νόημα στις λέξεις, αν με τον όρο οικονομία επιδίωξης δεν περιορίζεται να εννοεί οικονομία χωρίς αγορά και χωρίς πλεόνασμα –πράγμα που θα ήταν μια απλή κοινοτυπία, ή σκέτη πιστοποίηση της διαφοράς–, τότε στην πραγματικότητα μας διαβεβαιώνει ότι ο συγκεκριμένος τύπος οικονομίας επιτρέπει στην κοινωνία που θεμελιώνει απλώς και μόνο να επιδιώκει, μας διαβεβαιώνει ότι η κοινωνία αυτή κινητοποιεί διαρκώς το σύνολο των παραγωγικών της δυνάμεων, ώστε να παράσχει στα μέλη της το ελάχιστο απαραίτητο για την επιδίωξη.

Στην αντίληψη αυτή ενυπάρχει μια ακράδαντη προκατάληψη, η οποία περιέργως συνυπάρχει με την αντιφατική και εξίσου τρέχουσα ιδέα ότι ο άγριος είναι οκηρός. Εάν στην κοινή γλώσσα εμείς [οι Γάλλοι] λέμε «δουλεύω σαν νέγρος», στη Νότιο Αμερική αντίθετα λένε «τεμπέλης σαν Ινδιάνος». Όμως ένα από τα δύο μπορεί να συμβαίνει: είτε ο άνθρωπος των πρωτόγονων κοινωνιών, αμερικανικών και άλλων, ζει σε οικονομία επιδίωξης και περνά τον περισσότερο χρόνο της ημέρας του αναζητώντας τροφή είτε δεν ζει σε οικονομία επιδίωξης και άρα μπορεί να επιτρέψει στον εαυτό του παρατεταμένη σχόλη, καπνίζοντας ξαπλωμένος στην αιώρα του. Αυτό ακριδώς εντυπωσίασε όλους ανεξαιρέτως τους πρώτους Ευρωπαίους που παρατήρησαν τους Ινδιάνους της Βραζιλίας. Μεγάλη ήταν η αποδοκιμασία τους, όταν διαπίστωσαν ότι παλικάρια που έσφυζαν από υγεία προτιμούσαν να στολίζονται σαν γυναίκες με ζωγραφιές και φτερά, αντί να ιδρώνουν δουλεύοντας στους κήπους τους. Επρόκειτο λοιπόν για ανθρώπους που αγνοούσαν ηθελημένα πως πρέπει να κερδίζεις το ψωμί σου με τον ιδρώτα του προσώπου σου. Αυτό πήγαινε πολύ και δεν γινόταν να κρατήσει: έστρωσαν γρήγορα τους Ινδιάνους στη δουλειά κι αυτοί εξοντώθηκαν. Πράγματι, δύο αξιώματα φαίνεται να έχουν ποδηγετήσει την πορεία του δυτικού πολιτισμού, ήδη από τα πρώτα του δήματα: το πρώτο υποστηρίζει ότι η αληθινή κοινωνία αναπτύσσεται στην προσ-

τατευτική σκιά του κράτους· το δεύτερο διατυπώνει μια κατηγορηματική προσαγή: ο άνθρωπος πρέπει να δουλεύει.

Είναι γεγονός ότι οι Ινδιάνοι αφιέρωναν λίγο χρόνο σ' αυτό που αποκαλείται εργασία. Και όμως, δεν πέθαιναν από την πείνα. Τα χρονικά της εποχής ομόφωνα περιγράφουν το ωραίο παρουσιαστικό των ενηλίκων, την καλή υγεία των πολυάριθμων παιδιών, την αφθονία και ποικιλία των πηγών διατροφής. Η οικονομία της επιδίωξης επομένως, η οικονομία των ινδιάνικων φυλών, με κανέναν τρόπο δεν συνεπαγόταν αγωνιώδη αναζήτηση της τροφής επί συνεχούς δάσεως. 'Αρα λοιπόν, μια οικονομία επιδίωξης είναι συμβατή με έναν σημαντικό περιορισμό του χρόνου που αφιερώνεται στις παραγωγικές δραστηριότητες. Ας πάρουμε την περίπτωση των Νοτιοαμερικανών γεωργών, των Τουπί-Γκουαρανί λόγου χάρη, που η σκνηρία τους εκνεύριζε τόσο Γάλλους και Πορτογάλους. Η οικονομική τους ζωή βασιζόταν κυρίως στη γεωργία και δευτερευόντως στο κυνήγι, την αλιεία και την τροφосυλλογή. Χρησιμοποιούσαν τον ίδιο κήπο τέσσερα ως έξι χρόνια συνέχεια. Μετά τον εγκατέλειπαν, είτε επειδή το έδαφος είχε εξαντληθεί είτε επειδή, όπως ήταν και το πιθανότερο, ο χώρος είχε κατακλυσθεί από παρασιτική δάσηση που δύσκολα μπορούσε να εξαλειφθεί. Το βασικό μέρος της δουλειάς το διεκπεραίωναν οι άνδρες, ξεχερώνοντας με τον λίθινο πέλεκυ και τη φωτιά την αναγκαία επιφάνεια. Το έργο αυτό επραγματοποιείτο στο τέλος της εποχής των βροχών και ενεργοποιούσε τους άνδρες για ένα-δυο μήνες. Όλα σχεδόν τα υπόλοιπα στάδια της γεωργικής διαδικασίας –φύτεμα, σκάλισμα, συγκομιδή– τα αναλάμβαναν, σύμφωνα με τον καταμερισμό της εργασίας κατά φύλο, οι γυναίκες. Προκύπτει λοιπόν το εξής χαρούμενο συμπέρασμα: οι άνδρες, το μισό δηλαδή του πληθυσμού, δούλευαν περίπου δύο μήνες κάθε τέσσερα χρόνια! Όσο για τον υπόλοιπο καιρό, τον αφιέρωναν σε ασχολίες που διώνονταν όχι σαν κόπος αλλά σαν ευχαρίστηση: κυνήγι και ψάρεμα· γιορτές και οינוποσίες· ικανοποίηση, τέλος, της παθιασμένης τους αγάπης για τον πόλεμο.

Αυτά τα γενικά ποιοτικά, ιμπρεσιονιστικά δεδομένα βρίσκουν τρανή επιβεβαίωση σε πρόσφατες έρευνες –και σε ορι-

σμένες που διεξάγονται τούτη τη στιγμή— αυστηρά αποδεικτικού χαρακτήρα. Είτε πρόκειται για νομάδες-κυνηγούς της ερήμου του Καλαχάρι είτε για μόνιμα εγκατεστημένους Ινδοαμερικανούς γεωργούς, οι αριθμοί αποκαλύπτουν μια μέση κατανομή του καθημερινού εργασιακού χρόνου χαμηλότερη από τέσσερις ώρες την ημέρα. Ο J. Lizot, που χρόνια τώρα ζει με τους Ινδιάνους Γιανομάμι του Αμαζονίου στη Βενεζουέλα, απέδειξε με χρονομετρήσεις ότι η μέση διάρκεια του χρόνου τον οποίο οι ενήλικες αφιερώνουν καθημερινά στην εργασία, όλων των δραστηριοτήτων συμπεριλαμβανομένων, μόλις και ξεπερνά τις τρεις ώρες. Εμείς προσωπικά δεν πραγματοποιήσαμε ανάλογες μετρήσεις στους Γκουαγιάκι, νομάδες κυνηγούς του δάσους της Παραγουάης. Μπορούμε όμως να δεβαιώσουμε ότι οι Ινδιάνοι, άνδρες και γυναίκες, περνούσαν τουλάχιστον τη μισή τους μέρα σε πλήρη σχεδόν αργία, αφού κυνήγι και τροφосυλλογή διεξάγονταν ανάμεσα στις έξι και τις έντεκα το πρωί περίπου, και όχι κάθε μέρα. Παρόμοιες μελέτες στους τελευταίους πρωτόγονους πληθυσμούς θα κατέληγαν ενδεχομένως σε παραπλήσια αποτελέσματα, λαμβανομένων δεβαίως υπ' όψιν των οικολογικών διαφορών.

Έτσι λοιπόν, δρισκόμαστε πολύ μακριά από τη φιλολογία περί αθλιότητας, που υποθάλπει η ιδέα της οικονομίας της επιδίωξης. Όχι μόνο ο άνθρωπος των πρωτόγονων κοινωνιών δεν είναι καθόλου αναγκασμένος να ζει σαν ζώο, σε διαρκή δηλαδή αναζήτηση για να εξασφαλίσει την επιδίωσή του, αλλά το αποτέλεσμα αυτό το πετυχαίνει —και με το παραπάνω— θυσιάζοντας έναν αξιοσημείωτα μικρό χρόνο δραστηριοποίησης. Αυτό σημαίνει ότι οι ινδιάνικες κοινωνίες διαθέτουν, αν το επιθυμούν, όλο τον απαραίτητο χρόνο για να αυξήσουν την παραγωγή υλικών αγαθών. Και η κοινή λογική ρωτά: γιατί οι άνθρωποι αυτών των κοινωνιών να θέλουν να δουλέψουν και να παραγάγουν περισσότερο, αφού τρεις-τέσσερις ώρες καθημερινής ήρεμης απασχόλησης αρκούν για να εξασφαλίσουν τα χρειώδη της ομάδας; Σε τι θα τους χρησίμευε κάτι τέτοιο; Σε τι θα χρησίμευαν τα πλεονάσματα που θα συσσωρεύονταν με αυτό τον τρόπο; Ποιος θα ήταν ο προορισμός τους; Μόνο διά της βίας οι άνθρωποι εργάζονται

πέραν των αναγκών τους. Και αυτή ακριβώς η βία απουσιάζει από τον πρωτόγονο κόσμο, η απουσία αυτής ακριβώς της εξωτερικής βίας ορίζει και τη φύση των πρωτόγονων κοινωνιών. Μπορούμε από δω και πέρα να δεχθούμε την έκφραση οικονομία της επιδίωξης για τον χαρακτηρισμό της οικονομικής οργάνωσης των συγκεκριμένων κοινωνιών, εφ' όσον όμως εννοούμε όχι πια την αναγκαιότητα μιας έλλειψης, μιας ανικανότητας, σύμφυτων μ' αυτόν τον τύπο κοινωνιών και με την τεχνολογία τους, αλλά αντίθετα την άρνηση μιας άχρηστης υπερβολής, τη θέληση η παραγωγική δραστηριότητα να εναρμονίζεται με την ικανοποίηση των αναγκών. Και τίποτε παραπάνω. Πόσο μάλλον όταν, αν εξετάσουμε τα πράγματα από πιο κοντά, θα δούμε ότι υπάρχει όντως παραγωγή πλεονάσματος στις πρωτόγονες κοινωνίες: η ποσότητα των καλλιεργειών (μανιόκα, καλαμπόκι, καπνός, βαμβάκι κ.λπ.) πάντα ξεπερνά τα απαραίτητα για την κατανάλωση της ομάδας, εξυπακούεται δε ότι η πρόσθετη παραγωγή περιλαμβάνεται στον κανονικό εργασιακό χρόνο. Το πλεόνασμα αυτό, το οποίο αποκτάται χωρίς υπερεργασία, καταναλώνεται, αναλώνεται για καθαρά πολιτικούς σκοπούς, σε γιορτές, προσκλήσεις, επισκέψεις ξένων κ.λπ. Τα πλεονεκτήματα ενός μεταλλικού πέλεκυ σε σχέση με έναν λίθινο είναι πολύ προφανή, για να χρονοτριβήσουμε σ' αυτά: με τον πρώτο μπορεί να βγάλει κανείς στον ίδιο χρόνο ίσως και δέκα φορές περισσότερη δουλειά απ' ό,τι με τον δεύτερο· ή, να ολοκληρώσει την ίδια δουλειά σε δέκα φορές λιγότερο χρόνο. Και όταν οι Ινδιάνοι ανακάλυψαν την παραγωγική υπεροχή των τσεκουριών των λευκών, τα επιθύμησαν όχι για να παράγουν περισσότερο στον ίδιο χρόνο, αλλά για να παράγουν το ίδιο δέκα φορές συντομότερα. Συνέβη όμως ακριβώς το αντίθετο, διότι με τους μεταλλικούς πέλεκεις εισέβαλαν στον ινδιάνικο πρωτόγονο κόσμο η βία, η δύναμη, η εξουσία που άσκησαν στους αγρίους οι πολιτισμένοι νεόφερτοι.

Όπως γράφει και ο Λιζό αναφερόμενος στους Γιανομάμι, οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι σαφώς κοινωνίες που αρνούνται την εργασία: «Η περιφρόνηση των Γιανομάμι για την εργασία και η αδιαφορία τους για μια αυτόνομη τεχνολογική

πρόοδο είναι πέρα από κάθε αμφιβολία¹». Πρώτες κοινωνίες του ελεύθερου χρόνου, πρώτες κοινωνίες της αφθονίας, σύμφωνα με τη σωστή και φιλοπαίγμονα έκφραση του M. Sahlins.

Εάν έχει κάποιο νόημα το εγχείρημα να συσταθεί μια οικονομική ανθρωπολογία των πρωτόγονων κοινωνιών ως αυτόνομος κλάδος, τούτο δεν μπορεί να συμβεί λαμβάνοντας υπ' όψιν μόνο την οικονομική ζωή αυτών των κοινωνιών, διότι τότε παραμένουμε προσκολλημένοι σε μια εθνολογία της περιγραφής, στην περιγραφή μιας μη αυτόνομης διάστασης της πρωτόγονης κοινωνικής ζωής. Αντίθετα μάλλον, όταν αυτή η διάσταση του «ολικού κοινωνικού γεγονότος» συγκροτείται ως αυτόνομη σφαίρα, τότε φαίνεται βάσιμη και η ιδέα μιας οικονομικής ανθρωπολογίας: όταν εξαφανίζεται η άρνηση της εργασίας, όταν η τάση για συσσώρευση υποκαθιστά την έννοια του ελεύθερου χρόνου, όταν με μια λέξη κάνει την εμφάνισή της στο κοινωνικό σώμα αυτή η εξωτερική βία που αναφέραμε προηγουμένως, αυτή η βία χωρίς την οποία οι άγριοι δεν θα απαρνιόνταν τη σχόλη τους και η οποία καταστρέφει την κοινωνία ως πρωτόγονη κοινωνία: αυτή η βία είναι η δύναμη της καταπίεσης, η ικανότητα του καταναγκασμού, είναι η πολιτική εξουσία. Τότε όμως και η ανθρωπολογία παύει πλέον να είναι οικονομική, χάνει κατά κάποιον τρόπο το αντικείμενό της τη στιγμή ακριβώς που νομίζει πως το εγγίζει: η οικονομία γίνεται πολιτική.

Για τον άνθρωπο των πρωτόγονων κοινωνιών, η παραγωγική δραστηριότητα ρυθμίζεται επακριβώς και οροθετείται από τις ανάγκες που έχει να ικανοποιήσει, εννοείται δε ότι πρόκειται βασικά για ανάγκες ενέργειας: η παραγωγή περιορίζεται στην αναπλήρωση του δαπανημένου αποθέματος ενέργειας. Με άλλα λόγια, η ζωή ως φύση είναι εκείνη που –με εξαίρεση την παραγωγή όσων αγαθών καταναλώνονται κοινωνικά επ' ευκαιρία των γιορτών– θεσπίζει και καθορίζει την

1. J. Lizot, «Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l' étude d' une communauté d' Amerindiens», *Journal de la Société des Américanistes* 9, 1973, σ. 137-175.

ποσότητα του χρόνου, ο οποίος θα αφιερωθεί στην αναπαραγωγή της. Αυτό σημαίνει ότι, μόλις κατοχυρωθεί η σφαιρική ικανοποίηση των ενεργειακών αναγκών, τίποτε δεν θα μπορούσε να παρακινήσει την πρωτόγονη κοινωνία να επιθυμήσει περισσότερη παραγωγή, να αλλοτριώσει δηλαδή τον χρόνο της σε μια δουλειά χωρίς προορισμό, όταν αυτός ο χρόνος είναι διαθέσιμος για την αργία, το παιχνίδι, τον πόλεμο ή τη γιορτή. Κάτω από ποιες προϋποθέσεις μπορεί να μεταβληθεί αυτή η σχέση του πρωτόγονου ανθρώπου με την παραγωγική δραστηριότητα; Κάτω από ποιες προϋποθέσεις η δραστηριότητα αυτή θέτει κάτι άλλο ως στόχο της και όχι την ικανοποίηση των ενεργειακών αναγκών; Εδώ προκύπτει το ζήτημα της καταγωγής της εργασίας ως αλλοτριωμένης εργασίας.

Στην πρωτόγονη κοινωνία, κοινωνία φύσει εξισωτική, οι άνθρωποι είναι κύριοι της δραστηριότητάς τους, κύριοι της διακίνησης των προϊόντων αυτής της δραστηριότητας: δεν ενεργούν παρά για δικό τους λογαριασμό, ακόμη και όταν ο νόμος της ανταλλαγής διαμεσολαθεί στην άμεση σχέση του ανθρώπου με το προϊόν του. Τα πάντα συνελπώς αναστατώνονται όταν η παραγωγική δραστηριότητα παρεκκλίνει από τον αρχικό της στόχο, όταν, αντί να παράγει μόνο για τον εαυτό του, ο πρωτόγονος άνθρωπος παράγει και για τους άλλους, χωρίς ανταλλαγή και χωρίς αμοιβαιότητα. Τότε μόνο μπορούμε να μιλήσουμε για εργασία: όταν ο εξισωτικός κανόνας της ανταλλαγής παύει να συνιστά τον «αστικό κώδικα» της κοινωνίας, όταν η παραγωγική δραστηριότητα αποσκοπεί στην ικανοποίηση των αναγκών των άλλων, όταν ο κανόνας της ανταλλαγής αντικαθίσταται με τον τρόπο του χρέους. Σ' αυτό το σημείο εγγράφεται, στην πραγματικότητα, η διαφορά ανάμεσα στον άγριο του Αμαζονίου και τον Ινδιάνο της αυτοκρατορίας των Ίνκας. Σε τελευταία ανάλυση, ο πρώτος παράγει για να ζήσει, ενώ ο δεύτερος εργάζεται και για να ζήσουν οι άλλοι, εκείνοι που δεν εργάζονται, οι αφέντες που του λένε: πρέπει να πληρώσεις ό,τι μας οφείλεις, πρέπει αιώνια να εξοφλείς το χρέος σου απέναντί μας.

Όταν, στην πρωτόγονη κοινωνία, το οικονομικό μπορεί να ανιχνευθεί ως διακριτό και αυτόνομο πεδίο, όταν η παρα-

γωγική δραστηριότητα γίνεται εργασία που αλλοτριώνεται, καταμετρώνεται και επιβάλλεται από εκείνους που πρόκειται να απολαύσουν τους καρπούς της, τότε σημαίνει ότι η κοινωνία δεν είναι πια πρωτόγονη, ότι έγινε κοινωνία διαιρεμένη σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους, σε κύριους και υποτελείς, ότι έπαψε να εξορκίζει αυτό που προώριζεται να την εξολοθρεύσει: την εξουσία και τον σεβασμό της εξουσίας. Η μέγιστη διαίρεση της κοινωνίας, η διαίρεση που θεμελιώνει όλες τις άλλες, μαζί ασφαλώς και τον καταμερισμό της εργασίας, είναι η νέα κάθετη διάταξη ανάμεσα στη βάση και την κορυφή, είναι η μεγάλη πολιτική τομή ανάμεσα σε εκείνους που κατέχουν τη δύναμη, είτε πολεμική είναι αυτή είτε θρησκευτική, και σε εκείνους που υπόκεινται σ' αυτή τη δύναμη. Η πολιτική σχέση εξουσίας προηγείται από την οικονομική σχέση εκμετάλλευσης και τη θεμελιώνει. Προτού να είναι οικονομική, η αλλοτρίωση είναι πολιτική, η εξουσία προπορεύεται της εργασίας, το οικονομικό είναι μια απόκλιση του πολιτικού, η έλευση του κράτους καθορίζει την εμφάνιση των τάξεων.

Ατέλεια, έλλειψη, ανολοκλήρωτο: η φύση των πρωτόγονων κοινωνιών δεν αποκαλύπτεται βέβαια σ' αυτή την κατεύθυνση. Παρουσιάζεται πολύ περισσότερο ως θετικότητα, ως κυριαρχία πάνω στο φυσικό περιβάλλον και κυριαρχία πάνω στο κοινωνικό πρόταγμα, ως ελεύθερη βούληση που δεν αφήνει να ξεγλιστρήσει έξω από το είναι της τίποτε που θα μπορούσε να την αλλοιώσει, να την παραφθείρει και να τη διαλύσει. Σ' αυτό ακριβώς πρέπει να επιμένουμε με σταθερότητα: οι πρωτόγονες κοινωνίες δεν είναι τα καθυστερημένα έμβρυα μεταγενέστερων κοινωνιών, κοινωνικά σώματα που η «κανονική» τους ανάπτυξη διακόπηκε από κάποια παράξενη ασθένεια, δεν βρίσκονται στην αφηρησία μιας ιστορικής λογικής που οδηγεί κατευθείαν σε ένα τέρμα καταγεγραμμένο εκ των προτέρων, αλλά γνωστό μόνο εκ των υστέρων, το δικό μας κοινωνικό σύστημα. (Εάν ιστορία είναι αυτή η λογική, πώς μπορούν και υπάρχουν ακόμη πρωτόγονες κοινωνίες;) Στη σφαίρα της οικονομικής ζωής, όλα αυτά μεταφράζονται στην άρνηση των πρωτόγονων κοινωνιών να αφήσουν την

εργασία και την παραγωγή να τις καταδροχθίσουν, στην απόφαση να περιορίσουν τα αποθέματα σύμφωνα με τις κοινωνικοπολιτικές ανάγκες, στην εγγενή αδυναμία του ανταγωνισμού –τι θα ωφελούσε, σε μια πρωτόγονη κοινωνία, να είσαι πλούσιος ανάμεσα σε φτωχούς;– κοντολογίς, στην απαγόρευση της ανισότητας, απαγόρευση που δεν διατυπώνεται σαφώς κι ωστόσο λέγεται.

Πώς γίνεται η οικονομία να μην είναι πολιτική στην πρωτόγονη κοινωνία; Είναι φανερό πως αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η οικονομία τους δεν λειτουργεί αυτόνομα. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, με την έννοια αυτή, οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι κοινωνίες χωρίς οικονομία, αφού αρνούνται την οικονομία. Τότε όμως δεν θα πρέπει να ορίσουμε ως απουσία και το πολιτικό σ' αυτές τις κοινωνίες; Δεν θα πρέπει να δεχθούμε ότι, εφ' όσον πρόκειται για κοινωνίες «χωρίς νόμο και χωρίς βασιλιά», στερούνται πολιτικού πεδίου; Και δεν θα ξαναπέφταμε έτσι στην κλασική πεπατημένη ενός εθνοκεντρισμού, για τον οποίο η έλλειψη σημαδεύει σε όλα τα επίπεδα τις διαφορετικές κοινωνίες;

Ας δούμε λοιπόν το ζήτημα του πολιτικού στις πρωτόγονες κοινωνίες. Δεν πρόκειται απλώς για ένα «ενδιαφέρον» πρόβλημα, για ένα θέμα που εναπόκειται στον στοχασμό των ειδικών και μόνο, διότι στην προκειμένη περίπτωση η εθνολογία προσλαμβάνει τις διαστάσεις μιας γενικής (προς κατασκευήν) θεωρίας της κοινωνίας και της ιστορίας. Η εξαιρετική ποικιλία των τύπων κοινωνικής οργάνωσης, η υπεραφθονία, μέσα στον χρόνο και τον χώρο, ανόμοιων κοινωνιών δεν εμποδίζουν παρ' όλα αυτά τη δυνατότητα μιας τάξης μέσα στην ασυνέχεια, τη δυνατότητα μιας περιοριστικής αναγωγής αυτής της άπειρης πληθώρας διαφορών. Μιας πολύ γενικής αναγωγής, εφ' όσον η ιστορία δεν μας προσφέρει στην πραγματικότητα παρά δύο μόνο τύπους κοινωνίας απολύτως μη αναγώγιμους ο ένας στον άλλο, δύο μακροτάξεις που καθεμιά τους περιλαμβάνει κοινωνίες οι οποίες, πέρα από τις διαφορές τους, έχουν κοινό κάτι το θεμελιώδες. Υπάρχουν αφ' ενός οι πρωτόγονες κοινωνίες ή κοινωνίες χωρίς κράτος και αφ' ετέρου οι κοινωνίες με κράτος. Η παρουσία ή η

απουσία κρατικού σχηματισμού (ο οποίος επιδέχεται ποικίλες μορφές) είναι εκείνο που προσδίδει σε κάθε κοινωνία τον λογικό της τόπο και χαράζει μια γραμμή αναντίστρεπτης ασυνέχειας ανάμεσα στις κοινωνίες. Η εμφάνιση του κράτους διενήργησε τη μεγάλη τυπολογική διαίρεση ανάμεσα σε αγρίους και πολιτισμένους, δημιούργησε την ανεξάλειπτη τομή που πέραν αυτής όλα έχουν αλλάξει, γιατί ο Χρόνος γίνεται Ιστορία. Συχνά, και σωστά, έχουν εντοπίσει δύο επιταχύνσεις αποφασιστικές για τον ρυθμό της παγκόσμιας ιστορίας. Η κινητήρια δύναμη της πρώτης ήταν η λεγόμενη νεολιθική επανάσταση (εξημέρωση των ζώων, γεωργία, ανακάλυψη της υφαντικής και της αγγειοπλαστικής, συνακόλουθη μονιμοποίηση της εγκατάστασης των ανθρώπινων ομάδων κ.λπ.). Εμείς ζούμε ακόμη και ολοένα περισσότερο (αν μπορούμε να το πούμε έτσι) στην παράταση της δεύτερης επιτάχυνσης, της βιομηχανικής επανάστασης του 19ου αιώνα.

Δεν υπάρχει φυσικά αμφιβολία ότι η νεολιθική τομή αναστάτωσε σημαντικά τις συνθήκες υλικής ύπαρξης των άλλοτε παλαιολιθικών λαών. Αυτή όμως η μετατροπή υπήρξε άραγε αρκετά θεμελιακή ώστε να επηρεάσει ως το απώτατο δάθος του το είναι των κοινωνιών; Μπορούμε να μιλήσουμε για διαφορετική λειτουργία των κοινωνικών συστημάτων, ανάλογα με το αν είναι προνεολιθικά ή μετανεολιθικά; Η εθνογραφική εμπειρία δείχνει μάλλον το αντίθετο. Η μετάβαση από τον νομαδισμό στη μόνιμη εγκατάσταση θεωρείται η πιο βαρύνουσα συνέπεια της νεολιθικής επανάστασης, στον βαθμό που επέτρεψε, με τη συγκέντρωση ενός σταθεροποιημένου πληθυσμού, τον σχηματισμό πόλεων και, ακόμη παραπέρα, κρατικών μηχανών. Υποστηρίζοντας όμως αυτή τη θέση, αποφασίζουμε ότι κάθε τεχνοπολιτισμικό «πλέγμα» χωρίς γεωργία είναι κατ' ανάγκη ταγμένο στον νομαδισμό. Συμπέρασμα εθνογραφικά ανακριβές: μια θρησκευτική, αλιευτική και συλλεκτική οικονομία δεν απαιτεί υποχρεωτικά νομαδικό τρόπο ζωής. Πολυάριθμα παραδείγματα το πιστοποιούν, τόσο στην Αμερική όσο και αλλού: η απουσία γεωργίας είναι συμβατή με τη μόνιμη εγκατάσταση. Γεγονός που θα μας επέτρεπε να υποθέσουμε παρεμπιπτόντως ότι εάν ορισμένοι

λαοί δεν απέκτησαν γεωργία, ενώ αυτή ήταν οικολογικά δυνατή, τούτο δεν συνέβη λόγω ανικανότητας, τεχνολογικής οπισθοδρόμησης ή πολιτισμικής κατωτερότητας, αλλά απλούστατα επειδή δεν την είχαν ανάγκη.

Η μετακολομβιανή ιστορία της Αμερικής εμφανίζει την περίπτωση πληθυσμών από μόνιμα εγκατεστημένους γεωργούς, οι οποίοι υπό την επήρεια μιας τεχνικής επανάστασης (όπως η απόκτηση του αλόγου και, δευτερευόντως, πυροβόλων όπλων) επέλεξαν να εγκαταλείψουν τη γεωργία για να αφοσιωθούν αποκλειστικά σχεδόν στο κυνήγι, η απόδοση του οποίου είχε πολλαπλασιαστεί με τη δεκαπλάσια κινητικότητα που εξασφάλιζε το άλογο. Από τη στιγμή που οι φυλές των Πεδιάδων της Βορείου Αμερικής ή οι φυλές του Τσάκο στη Νότιο Αμερική ανέβηκαν στο άλογο, εντατικοποίησαν και επέκτειναν τις μετακινήσεις τους· ο τρόπος ζωής τους όμως απείχε πολύ από τον νομαδισμό, ο οποίος αποδίδεται γενικά στις ομάδες κυνηγών-τροφοσυλλεκτών (όπως οι Γκουαγιαάκι της Παραγουάης) και η εγκατάλειψη της γεωργίας από τη μεριά τους δεν ακολουθήθηκε ούτε από δημογραφική διασπορά ούτε από μετατροπή της προηγούμενης κοινωνικής τους οργάνωσης.

Τι μας μαθαίνουν αυτές οι αντίστροφες κινήσεις; Από τη μια η κίνηση των περισσότερων κοινωνιών από το κυνήγι στη γεωργία και από την άλλη η κίνηση μερικών άλλων από τη γεωργία στο κυνήγι; Ότι φαίνεται να επιτελούνται χωρίς να αλλάζει τίποτε στη φύση της κοινωνίας· ότι η κοινωνία παραμένει όπως ήταν, όταν μεταβάλλονται μόνο οι όροι υλικής ύπαρξης· ότι η νεολιθική επανάσταση, ενώ επηρέασε σημαντικά την υλική ζωή των ανθρώπινων ομάδων της εποχής και αναμφισβήτητα τη διευκόλυνε, δεν συνεπιφέρει μηχανικά μια ανατροπή της κοινωνικής τάξης. Με άλλα λόγια, και σε ό,τι αφορά τις πρωτόγονες κοινωνίες, η μεταβολή στο επίπεδο αυτού που ο μαρξισμός αποκαλεί οικονομική υποδομή δεν καθορίζει καθόλου τη συνεπαγόμενη αντανάκλασή του, το πολιτικό εποικοδόμημα, αφού αυτό φαίνεται να είναι ανεξάρτητο από την υλική του βάση. Η αμερικανική ήπειρος απεικονίζει ολοκάθαρα την αμοιβαία αυτονομία οικονομίας και κοι-

υνώνιας. Ομάδες κυνηγών-αλιέων-συλλεκτών, νομαδικές ή όχι, εμφανίζουν τα ίδια κοινωνικοπολιτικά χαρακτηριστικά με τους γειτονικούς τους, μόνιμα εγκατεστημένους, γεωργούς: «υποδομή» διαφορετική, «εποικοδόμημα» πανομοιότυπο. Αντίστροφα, οι μεσο-αμερικανικές κοινωνίες –κοινωνίες αυτοκρατορικές, κοινωνίες με κράτος– ήταν εξαρτημένες από μια γεωργία που, ναι μεν ήταν πιο εντατική από αλλού, ωστόσο, από τη σκοπιά του τεχνικού της επιπέδου, ήταν πολύ παρόμοια με τη γεωργία των «άγριων» φυλών του Τροπικού Δάσους: «υποδομή» ταυτόσημη, «εποικοδόμημα» διαφορετικό, αφού στη μία περίπτωση πρόκειται για κοινωνίες χωρίς κράτος, ενώ στην άλλη για ολοκληρωμένα κράτη.

Επομένως, ο αποφασιστικός παράγοντας είναι η πολιτική τομή και όχι η οικονομική αλλαγή. Η αληθινή επανάσταση στην πρωτοϊστορία της ανθρωπότητας δεν είναι η νεολιθική, εφ' όσον μπορεί κάλλιστα να αφήσει άθικτη την παλιά κοινωνική οργάνωση· είναι η πολιτική επανάσταση, είναι εκείνη η μυστηριώδης εμφάνιση, η αναντίστροπτη, η θανάσιμη για τις πρωτόγονες κοινωνίες, εκείνο που γνωρίζουμε με το όνομα κράτος. Και αν θέλουμε να διατηρήσουμε τις μαρξιστικές αντιλήψεις περί υποδομής και εποικοδομήματος, τότε θα πρέπει ίσως να παραδεχθούμε ότι η υποδομή είναι το πολιτικό και το εποικοδόμημα το οικονομικό. Μόνο μια ανατροπή δομική, αβυσσαλέα, μπορεί να μεταμορφώσει την πρωτόγονη κοινωνία καταστρέφοντάς την ως τέτοια: εκείνη που προκαλεί την ανάδυση στους κόλπους της πρωτόγονης κοινωνίας ή στο εξωτερικό της, αυτού που η ίδια του η απουσία την προσδιορίζει, του κύρους της ιεραρχίας, της σχέσης εξουσίας, της υποδούλωσης των ανθρώπων, του κράτους. Θα ήταν εντελώς μάταιο να αναζητήσουμε την προέλευση του φαινομένου σε μια υποθετική τροποποίηση των παραγωγικών σχέσεων στην πρωτόγονη κοινωνία, τροποποίηση η οποία, διαιρώντας σιγά σιγά την κοινωνία σε πλούσιους και φτωχούς, στους εκμεταλλευτές και τα θύματά τους, θα οδηγούσε μηχανικά στην εγκαθίδρυση ενός οργάνου άσκησης της εξουσίας των πρώτων πάνω στους δεύτερους, στη γέννηση δηλαδή του κράτους.

Μια τέτοια τροποποίηση της οικονομικής βάσης δεν είναι απλώς υποθετική, είναι αδύνατη. Προκειμένου το σύστημα παραγωγής μιας δεδομένης κοινωνίας να αλλάξει προς την κατεύθυνση μιας εντατικοποίησης της εργασίας, με στόχο μια αυξημένη παραγωγή αγαθών, πρέπει είτε οι άνθρωποι αυτής της κοινωνίας να επιθυμούν τη μετατροπή του παραδοσιακού τρόπου ζωής τους είτε να μην την επιθυμούν, αλλά να τους την υπαγορεύει μια εξωτερική δία. Στη δεύτερη περίπτωση, τίποτε δεν προέρχεται από την ίδια την κοινωνία που υφίσταται την επίθεση μιας εξωτερικής δύναμης, προς το συμφέρον της οποίας θα τροποποιηθεί το σύστημα παραγωγής: περισσότερη εργασία και παραγωγή για να ικανοποιηθούν οι ανάγκες των νέων κυρίων της εξουσίας. Η πολιτική καταπίεση καθορίζει, καλεί, επιτρέπει την εκμετάλλευση. Η επίκληση όμως ενός τέτοιου «σεναρίου» δεν εξυπηρετεί σε τίποτε, εφ' όσον θέτει μια εξωτερική, τυχαία και άμεση προέλευση της κρατικής διάς και όχι την αργή πραγμάτωση των εσωτερικών, κοινωνικοοικονομικών όρων της εμφάνισής της.

Λέγεται ότι το κράτος είναι το όργανο που επιτρέπει στην κυρίαρχη τάξη να ασκεί τη βίαιη κυριαρχία της πάνω στις κυριαρχούμενες τάξεις. Έστω ότι είναι έτσι. Προκειμένου, λοιπόν, να εμφανισθεί το κράτος, θα πρέπει προηγουμένως η κοινωνία να έχει διαιρεθεί σε ανταγωνιστικές κοινωνικές τάξεις συνδεδεμένες με σχέσεις εκμετάλλευσης. Άρα, η δομή της κοινωνίας –η διαίρεση σε τάξεις– θα έπρεπε να προηγείται από την ανάκυψη της κρατικής μηχανής. Ας επισημάνουμε, παρεμπιπτόντως, το εύθραυστο αυτής της καθαρά εργαλειακής αντίληψης του κράτους. Εάν η κοινωνία είναι οργανωμένη από καταπιεστές ικανούς να εκμεταλλεύονται τους καταπιεζόμενους, αυτό συμβαίνει επειδή η συγκεκριμένη ικανότητα επιβολής της αλλοτρίωσης στηρίζεται στη χρήση μιας δύναμης, δηλαδή σ' αυτό που συνιστά την ίδια την υπόσταση του κράτους, του «μονοπώλιου της νόμιμης φυσικής βίας». Σε ποια αναγκαιότητα θα ανταποκρινόταν τότε η ύπαρξη του κράτους, αφού η ουσία του –η δία– είναι εμμενής στη διαίρεση της κοινωνίας, αφού το κράτος είναι, μ' αυτή την έννοια, δεδομένο προκαταβολικά στην καταπίεση που

μια κοινωνική ομάδα ασκεί πάνω στις άλλες; Δεν θα ήταν παρά το άχρηστο όργανο μιας λειτουργίας που θα είχε επιτελεσθεί πριν και αλλού.

Η σύνδεση της εμφάνισης της κρατικής μηχανής με τη μεταβολή της κοινωνικής δομής οδηγεί απλώς και μόνο στην αναβολή του προβλήματος αυτής της εμφάνισης. Διότι τότε θα πρέπει να αναρωτηθούμε γιατί συμβαίνει στους κόλπους μιας πρωτόγονης κοινωνίας, μιας μη διαιρεμένης δηλαδή κοινωνίας, η νέα κατανομή των ανθρώπων σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους. Ποια είναι η κινητήρια δύναμη αυτής της μέγιστης αλλαγής, που θα κορυφωνόταν με την εγκαθίδρυση του κράτους; Η εμφάνισή του θα επικύρωνε τη νομιμότητα μιας ιδιωτικής ιδιοκτησίας που θα είχε δημιουργηθεί προηγουμένως, το κράτος θα ήταν ο εκπρόσωπος και ο προστάτης των ιδιοκτητών. Θαυμάσια. Γιατί όμως να εμφανισθεί ιδιωτική ιδιοκτησία σ' έναν τύπο κοινωνίας που αγνοεί την ιδιοκτησία, επειδή ακριβώς την αρνείται; Γιατί κάποιοι να θελήσουν να διακηρύξουν μια μέρα αυτό είναι δικό μου, και πώς οι υπόλοιποι θα άφηναν να μπει έτσι ο σπόρος αυτού που η πρωτόγονη κοινωνία αγνοεί; Ο σπόρος της αυταρχικότητας, της καταπίεσης, του κράτους; Όσα γνωρίζουμε τώρα για τις πρωτόγονες κοινωνίες δεν μας επιτρέπουν πια να αναζητούμε την καταγωγή του πολιτικού στο επίπεδο του οικονομικού. Το γενεαλογικό δέντρο του κράτους δεν έχει τις ρίζες του σ' αυτό το έδαφος. Δεν υπάρχει τίποτε στην οικονομική λειτουργία μιας πρωτόγονης κοινωνίας, μιας κοινωνίας χωρίς κράτος, τίποτε που να επιτρέπει να εισαχθεί η διαφορά ανάμεσα σε πλουσιότερους και φτωχότερους, διότι κανείς σε μια τέτοια κοινωνία δεν αισθάνεται την αλλόκοτη επιθυμία να κάνει περισσότερα, να κατέχει περισσότερα, να φαίνεται περισσότερο από τον διπλανό του. Διαθέτουν όλοι την ίδια ικανότητα να ικανοποιούν τις υλικές τους ανάγκες και η ικανότητα αυτή, μαζί με την ανταλλαγή αγαθών και υπηρεσιών που εμποδίζει μόνιμα την ιδιωτική συσσώρευση αγαθών, απλούστατα καθιστούν αδύνατη την εκκόλαψη μιας παρόμοιας επιθυμίας, επιθυμίας κατοχής, η οποία στην πραγματικότητα είναι επιθυμία εξουσίας. Η πρωτόγονη κοινωνία, η πρώτη

κοινωνία της αφθονίας, δεν αφήνει καμιά θέση για την επιθυμία της υπεραφθονίας.

Οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι κοινωνίες χωρίς κράτος, γιατί το κράτος είναι αδύνατο σε τέτοιου τύπου κοινωνίες. Και όμως, όλοι οι πολιτισμένοι λαοί αρχικά ήταν άγριοι: πώς το κράτος έπαψε να είναι αδύνατο; Γιατί οι λαοί έπαψαν να είναι άγριοι; Ποιο τρομερό συμβάν, ποια επανάσταση επέτρεψαν να προβάλει η μορφή του δεσπότη, αυτού που διατάζει εκείνους που υπακούουν; Από πού προέρχεται η πολιτική εξουσία; Μυστήριο, προσωρινό ίσως, της καταγωγής.

Ενώ φαίνεται ακόμη αδύνατο να προσδιορίσουμε τις συνθήκες εμφάνισης του κράτους, μπορούμε αντίθετα να διατυπώσουμε επακριβώς τις συνθήκες μη εμφάνισής του, και τα κείμενα που συγκεντρώθηκαν σ' αυτό τον τόμο επιχειρούν να δώσουν το περίγραμμα του χώρου του πολιτικού στις κοινωνίες χωρίς κράτος. Χωρίς πίστη, χωρίς νόμο, χωρίς βασιλιά: αυτό που τον 16ο αιώνα η Δύση έλεγε για τους Ινδιάνους μπορεί να επεκταθεί χωρίς δυσκολία σε κάθε πρωτόγονη κοινωνία. Μπορεί μάλιστα να αποτελέσει το κριτήριο διάκρισης: μια κοινωνία είναι πρωτόγονη εάν δεν έχει βασιλιά, ως νόμιμη πηγή του νόμου, εάν δηλαδή δεν έχει κρατική μηχανή. Αντίστροφα, κάθε μη πρωτόγονη κοινωνία είναι κοινωνία με κράτος: λίγο ενδιαφέρει ποιο κοινωνικοοικονομικό καθεστώς ισχύει. Γι' αυτό και μπορούμε να συνενώσουμε σε μία μόνο κατηγορία τις μεγάλες αρχαϊκές δεσποτείες –βασιλείς, αυτοκράτορες της Κίνας ή των Άνδεων, φαραώ–, τις πιο πρόσφατες μοναρχίες –το κράτος είμαι εγώ– και τα σύγχρονα κοινωνικά συστήματα, είτε ο καπιταλισμός τους είναι φιλελεύθερος, όπως στη Δυτική Ευρώπη, είτε κρατικός, όπως αλλού...

Δεν υπάρχει λοιπόν βασιλιάς στη φυλή, αλλά αρχηγός που δεν είναι αρχηγός κράτους. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει απλώς ότι ο φύλαρχος δεν διαθέτει καμιά αρχή, καμιά δύναμη καταναγκασμού, κανέναν τρόπο να δώσει εντολές. Ο φύλαρχος δεν είναι κάποιος που διατάζει, τα μέλη της φυλής δεν έχουν καμιά υποχρέωση υπακοής. Ο χώρος της φυλαρχίας δεν είναι ο τόπος της εξουσίας και η μορφή του άγριου «φυλάρχου» (ατυχής αλήθεια ονομασία) δεν προοιωνίζεται

σε τίποτε τη φυσιогνωμία ενός μελλοντικού δεσπότη. Είναι σαφές ότι η κρατική μηχανή, γενικά, δεν μπορεί να προκύψει από την πρωτόγονη αρχηγία.

Σε τι ο αρχηγός της φυλής δεν προοιωνίζεται τον αρχηγό του κράτους; Σε τι είναι αδύνατο ένα τέτοιο προανάκρουσμα του κράτους στον κόσμο των αγρίων; Αυτή η ριζική ασυνέχεια – η οποία καθιστά αδιανόητη μια προοδευτική μετάβαση από την πρωτόγονη φυλαρχία στην κρατική μηχανή – εδραιώνεται φυσικά σ' εκείνη τη σχέση αποκλεισμού που τοποθετεί την πολιτική εξουσία έξω από τη φυλαρχία. Αυτό που πρέπει να συλλάβουμε είναι ένας αρχηγός χωρίς εξουσία, ένας θεσμός, η φυλαρχία, ξένος προς την ουσία του, την αρχή. Οι λειτουργίες του αρχηγού, όπως αναλύθηκαν παραπάνω, δείχνουν σαφώς ότι δεν πρόκειται για λειτουργίες αρχής. Ο φύλαρχος, επιφορτισμένος κυρίως με την εξομάλυνση των όποιων συγκρούσεων ενδέχεται να ανακύβουν ανάμεσα σε άτομα, οικογένειες, γενεαλογικές γραμμές κ.λπ., δεν διαθέτει για την αποκατάσταση της τάξης και της ομόνοιας παρά μόνο το γόητρο που του αναγνωρίζει η κοινωνία. Γόητρο, όμως, δεν σημαίνει θέβαια εξουσία, και τα μέσα που έχει στα χέρια του ο φύλαρχος για να επιτελέσει το ειρηνοποιό του έργο περιορίζονται αποκλειστικά στη χρήση του λόγου και μάλιστα όχι για να διαιτητεύσει ανάμεσα στα αντίπαλα μέρη, διότι ο φύλαρχος δεν είναι κριτής, δεν μπορεί να επιτρέψει στον εαυτό του να τεθεί υπέρ του ενός ή του άλλου· αλλά για να προσπαθήσει, οπλισμένος με την ευγλωττία του και μόνο, να πείσει τους ανθρώπους πως πρέπει να κατευνασθούν, να πάνσουν να βρίζουν ο ένας τον άλλον, να μιμηθούν τους προγόνους που έζησαν πάντοτε αρμονικά. Εγχείρημα που ποτέ δεν έχει εξασφαλισμένη την επιτυχία, στοίχημα αδέβαιο κάθε φορά, διότι ο λόγος του αρχηγού δεν έχει ισχύ νόμου. Αν η προσπάθεια πειθούς αποτύχει, τότε η σύγκρουση κινδυνεύει να έχει βίαιη έκβαση και το γόητρο του αρχηγού μπορεί κάλλιστα να μην επιδώσει, εφ' όσον έχει αποδειχθεί η ανικανότητά του να πραγματοποιήσει ό,τι αναμενόταν από εκείνον.

Πώς εκτιμά η φυλή ότι ο τάδε άνδρας είναι άξιος να γίνει αρχηγός; Στο τέλος τέλος, το εκτιμά μόνο από τα «τεχνι-

κά» του προσόντα: ρητορικό χάρισμα, επιδεξιότητα στο κυνήγι, ικανότητα να συναρμολογεί τις πολεμικές δραστηριότητες, επιθετικές ή αμυντικές. Και με κανέναν τρόπο η κοινωνία δεν αφήνει τον φύλαρχο να υπερβεί αυτό το τεχνικό όριο, δεν επιτρέπει μια τεχνική ανωτερότητα να μετατραπεί σε πολιτική αρχή. Ο φύλαρχος είναι στην υπηρεσία της κοινωνίας, και είναι η κοινωνία καθεαυτήν –ο αληθινός τόπος της εξουσίας– που ασκεί ως τέτοια την αρχή της πάνω στον αρχηγό. Γι' αυτό είναι αδύνατο ο αρχηγός να αντιστρέψει τη σχέση αυτή προς όφελός του, να θέσει την κοινωνία στη δική του υπηρεσία, να ασκήσει πάνω στη φυλή αυτό που αποκαλείται εξουσία: ποτέ η πρωτόγονη κοινωνία δεν θα ανεχθεί να μεταβληθεί ο αρχηγός της σε δεσπότη.

Κατά μία έννοια, η φυλή υποβάλλει σε πολύ στενή επιτήρηση τον αρχηγό, αιχμάλωτος όπως είναι σ' έναν χώρο απ' όπου δεν τον αφήνει να δγει. Θέλει όμως να δγει; Συμβαίνει καμιά φορά να επιθυμήσει ένας αρχηγός να είναι αρχηγός; Να θελήσει η δική του η επιθυμία να υποκαταστήσει την υπηρεσία και το συμφέρον της ομάδας; Να υπερισχύσει η ικανοποίηση του προσωπικού του συμφέροντος έναντι της υποταγής στο συλλογικό εγχείρημα; Δυνάμει αυτού ακριδώς του στενού ελέγχου, στον οποίο η κοινωνία –από τη φύση της ως πρωτόγονη κοινωνία και όχι δέδαια από κάποια συνειδητή και εσκεμμένη φροντίδα επιτήρησης– υποβάλλει, όπως και όλα τα υπόλοιπα, την πρακτική του leader, σπάνιες είναι οι περιπτώσεις φυλάρχων που βρίσκονται σε θέση να παραβιάσουν τον πρωτόγονο νόμο: δεν είσαι κάτι παραπάνω από τους άλλους. Σπάνιες μεν, αλλά όχι και ανύπαρκτες: πότε πότε συμβαίνει ένας αρχηγός να θελήσει να κάνει τον αρχηγό κι αυτό διόλου από μακιαβελικό υπολογισμό, αλλά μάλλον επειδή τελικά δεν έχει άλλη επιλογή, δεν μπορεί να κάνει διαφορετικά. Ας εξηγηθούμε. Κατά κανόνα, ένας αρχηγός δεν επιχειρεί (δεν του περνά καν απ' το μυαλό) να ανατρέψει την κανονική (τη σύμφωνη με τους κανόνες) σχέση που διατηρεί με την ομάδα του, ανατροπή η οποία από υπηρέτη της ομάδας θα τον έκανε κύριο της. Αυτή την κανονική σχέση ο μεγάλος κάσικος Αλαϊκίν, πολεμικός αρχηγός μιας φυλής Αμ-

πιτόνων του Τσάκο της Αργεντινής, την όρισε πάρα πολύ καλά με την απάντησή του σε κάποιον Ισπανό αξιωματικό, ο οποίος επεδίωκε να τον πείσει να σύρει τη φυλή του σε έναν πόλεμο που εκείνη δεν ήθελε: «Οι Αμπιτόνοι, από μια συνήθεια πατροπαράδοτη, κάνουν τα πάντα όπως αρέσει σ' αυτούς και όχι όπως αρέσει στον κάσικό τους. Εγώ τους διευθύνω, μα δεν θα μπορούσα να βλάψω κανέναν απ' τους δικούς μου δίχως να βλάψω εμένα τον ίδιο. Αν χρησιμοποιούσα διαταγές ή βία προς τους συντρόφους μου, αμέσως θα μου γυρνούσαν την πλάτη. Προτιμώ να με αγαπάνε και όχι να με φοβούνται». Κι ας μην αμφιβάλλουμε: οι περισσότεροι από τους Ινδιάνους φυλάρχους τα ίδια θα έλεγαν.

Υπάρχουν ωστόσο εξαιρέσεις, πάντα σχεδόν συνδεδεμένες με τον πόλεμο. Ξέρουμε, πράγματι, ότι η προετοιμασία και η καθοδήγηση μιας στρατιωτικής επιχείρησης αποτελούν τις μοναδικές περιστάσεις όπου ο αρχηγός έχει την ευκαιρία να ασκήσει ένα ελάχιστο αρχής, η οποία όμως, ας το επαναλάβουμε, βασίζεται μόνο στην τεχνική του δεξιότητα ως πολεμιστή. Μόλις τελειώσουν όλα, και όποια κι αν είναι η έκβαση της μάχης, ο αρχηγός του πολέμου ξαναγίνεται αρχηγός χωρίς εξουσία· σε καμιά περίπτωση το γόητρο που συνεπιφέρει μια νίκη δεν μετατρέτεται σε αρχή. Όλα παίζουνται σ' αυτόν ακριβώς τον διαχωρισμό που διατηρεί η κοινωνία ανάμεσα σε εξουσία και γόητρο, ανάμεσα στη δόξα ενός νικητή πολεμιστή και τη διοίκηση που του απαγορεύεται να ασκήσει. Η καταλληλότερη πηγή για να σθήσει τη δίψα που έχει ένας πολεμιστής για γόητρο είναι ο πόλεμος. Την ίδια στιγμή, ο αρχηγός που το γόητρό του είναι συνδεδεμένο με τον πόλεμο δεν μπορεί να το διατηρήσει και να το ενισχύσει παρά μόνο με τον πόλεμο: ένα είδος αναγκαστικής φυγής προς τα εμπρός είναι εκείνο που τον κάνει να θέλει να διοργανώνει ακατάπαυστα πολεμικές επιχειρήσεις, απ' όπου προεξοφλεί ότι θα εισπράξει τα όποια (συμβολικά) οφέλη αναλογούν στη νίκη. Όσο η επιθυμία του για πόλεμο συμβαδίζει με τη γενική θέληση της φυλής και ιδιαίτερα των νέων, για τους οποίους ο πόλεμος αποτελεί επίσης το κύριο μέσο για να αποκτήσουν γόητρο, όσο η θέληση του αρχηγού δεν ξεπερνά τη θέληση

της κοινωνίας, οι μεταξύ τους συνηθισμένες σχέσεις παραμένουν αμετάβλητες. Ο κίνδυνος όμως η θέληση του αρχηγού να υπερσκελίσει τη θέληση της ομάδας, ο κίνδυνος ο αρχηγός να προχωρήσει πιο πέρα απ' όσο πρέπει, να δγει από τα αυστηρά όρια που έχουν οριστεί στο λειτούργημά του, αυτός ο κίνδυνος είναι διαρκής. Καμιά φορά ο αρχηγός δέχεται να τον διατρέξει και προσπαθεί να επιβάλει στη φυλή τα ατομικά του σχέδια, προσπαθεί να αντικαταστήσει το συλλογικό συμφέρον με το προσωπικό του συμφέρον. Αντιστρέφοντας την κανονική σχέση που προσδιορίζει τον leader ως μέσο στην υπηρεσία ενός κοινωνικά καθορισμένου σκοπού, επιχειρεί να μετατρέψει την κοινωνία σε μέσο για την υλοποίηση ενός καθαρά ιδιωτικού σκοπού: *η φυλή στην υπηρεσία του αρχηγού και όχι πια ο αρχηγός στην υπηρεσία της φυλής*. Αν «έπιανε το κόλπο» του, τότε θα είχαμε τον γενέθλιο τόπο της πολιτικής εξουσίας, ως εξαναγκασμού και βίας, θα είχαμε την πρώτη ενσάρκωση, την ελαχιστότατη μορφή του κράτους. Αλλά ποτέ δεν πιάνει.

Η Έλενα Βαλέρο, στην πολύ ωραία διήγηση των είκοσι χρόνων που πέρασε με τους Γιανομάμι², μιλά πολύ για τον πρώτο της σύζυγο, τον πολεμικό leader Φουσίγουμε. Η ιστορία του απεικονίζει στην εντέλεια τη μοίρα του άγριου φυλάρχου όταν, εξαναγκασμένος από τις περιστάσεις, οδηγείται στην παραβίαση του νόμου της πρωτόγονης κοινωνίας η οποία, όντας ο αληθινός τόπος της εξουσίας, αρνείται να την αφήσει, αρνείται να εξουσιοδοτήσει άλλον στη θέση της. Ο Φουσίγουμε, λοιπόν, αναγνωρίστηκε ως «αρχηγός» από τη φυλή του λόγω του γόητρου που απέκτησε ως διοργανωτής και καθοδηγητής νικηφόρων επιδρομών εναντίον εχθρικών ομάδων. Διευθύνει συνεπώς πολέμους που θέλησε η φυλή του, θέτει στην υπηρεσία της ομάδας του την πολεμική τεχνική του δεξιότητα, το θάρρος του, τον δυναμισμό του, συνιστά το αποτελεσματικό όργανο της κοινωνίας του. Αλλά η δυστυχία του άγριου πολεμιστή είναι ότι το γόητρο που απέκτησε στον

2. E. Biocca: *Yanoama*. Plon. 1969.

πόλεμο χάνεται γρήγορα, εάν δεν ανανεώνονται αδιάκοπα οι πηγές του. Η φυλή, για την οποία ο αρχηγός δεν είναι παρά το κατάλληλο όργανο για την πραγμάτωση της θέλησής της, ξεχνά εύκολα τις περασμένες του νίκες. Για τον αρχηγό τίποτε δεν έχει οριστικά κατακτηθεί και εάν θέλει να υπενθυμίσει στους ανθρώπους το γόητρο και τη δόξα του –που τόσο εύκολα λησμόνησαν– δεν πρόκειται να το καταφέρει εκθειάζοντας απλώς τους παλιούς του άθλους· θα πρέπει να δημιουργήσει ευκαιρίες καινούργιων εχθροπραξιών. Ένας πολεμιστής δεν έχει επιλογή: είναι καταδικασμένος να επιθυμεί τον πόλεμο. Σ' αυτό ακριδώς το σημείο υπερβαίνει το όριο της συναίνεσης που τον αναγνωρίζει ως αρχηγό. Εάν η επιθυμία του για πόλεμο συμπίπτει με της κοινωνίας, η κοινωνία συνεχίζει να τον ακολουθεί. Εάν όμως η επιθυμία του αρχηγού για πόλεμο προσπαθήσει να επιέσει σε μια κοινωνία εμφορούμενη από την επιθυμία για ειρήνη –στην πραγματικότητα, καμιά κοινωνία δεν επιθυμεί πάντα να πολεμά–, τότε η σχέση μεταξύ αρχηγού και φυλής αντιστρέφεται, ο leader επιχειρεί να χρησιμοποιήσει την κοινωνία ως όργανο του ατομικού του σκοπού, ως μέσο της προσωπικής του επιδίωξης. Ας μην ξεχνάμε όμως ότι ο πρωτόγονος αρχηγός είναι αρχηγός χωρίς εξουσία: πώς θα μπορούσε να επιβάλει τον νόμο της επιθυμίας του σε μια κοινωνία που τον αρνείται; Είναι αιχμάλωτος της επιθυμίας του για γόητρο και ταυτόχρονα της αδυναμίας του να την πραγματοποιήσει. Τι μπορεί να συμβεί τότε; Ο πολεμιστής είναι προορισμένος για τη μοναξιά, γι' αυτή την αμφίδολη μάχη που δεν τον οδηγεί παρά στον θάνατο. Τέτοια υπήρξε η μοίρα του Νοτιοαμερικανού πολεμιστή Φουσίγουε. Επειδή θέλησε να επιβάλει στους δικούς του έναν πόλεμο που εκείνοι δεν επιθυμούσαν, η φυλή του τον εγκατέλειψε. Δεν του απέμενε παρά να διεξαγάγει μόνος του αυτό τον πόλεμο και πέθανε κατατρυπημένος από τα βέλη. Ο θάνατος είναι το πεπρωμένο του πολεμιστή, διότι η πρωτόγονη κοινωνία είναι έτσι δομημένη ώστε να μην επιτρέπει στη θέληση για εξουσία να υποκαταστήσει την επιθυμία για γόητρο. Ή, με άλλα λόγια, στην πρωτόγονη κοινωνία ο φύλαρχος, ως ενδεχόμενος φορέας της θέλησης για

εξουσία, είναι εκ των προτέρων καταδικασμένος σε θάνατο. Η χωριστή πολιτική εξουσία είναι αδύνατη στην πρωτόγονη κοινωνία, δεν υπάρχει θέση, δεν υπάρχει κενό που θα μπορούσε να καταλάβει το κράτος.

Λιγότερο τραγική στην κατάληξή της, αλλά πολύ παρόμοια στην εξέλιξή της είναι η ιστορία ενός άλλου Ινδιάνου leader, απείρως πιο διάσημου από τον σκοτεινό πολεμιστή του Αμαζονίου, αφού πρόκειται για τον περιδότηο αρχηγό των Απάτσι, τον Τζερόνιμο. Η ανάγνωση των απομνημονευμάτων του³ αποδεικνύεται ιδιαίτερα διδακτική, παρ' ότι είναι αρκετά προχειρογραμμένα. Ο Τζερόνιμο δεν ήταν παρά ένας νεαρός πολεμιστής σαν όλους τους άλλους, όταν οι Μεξικανοί στρατιώτες επιτέθηκαν στην κατασκήνωση της φυλής και σφαγίασαν γυναίκες και παιδιά. Η οικογένεια του Τζερόνιμο εξολοθρεύθηκε παντελώς. Οι διάφορες φυλές των Απάτσι έκαναν συμμαχία για να εκδικηθούν τους δολοφόνους και στον Τζερόνιμο ανατέθηκε η καθοδήγηση της μάχης. Πλήρης επιτυχία των Απάτσι, συντριβή της φρουράς των Μεξικανών. Το πολεμικό γόητρο του Τζερόνιμο, του πρωτεργάτη της νίκης, υπήρξε τεράστιο. Και από εκείνη τη στιγμή τα πράγματα αλλάζουν, κάτι συμβαίνει στον Τζερόνιμο, κάτι συμβαίνει. Διότι μπορεί μεν για τους Απάτσι, οι οποίοι ικανοποιήθηκαν με μια νίκη που εκπλήρωσε θαυμάσια την επιθυμία τους για εκδίκηση, η υπόθεση να τακτοποιήθηκε κατά κάποιον τρόπο, για τον Τζερόνιμο όμως αλλιώς έχει η κατάσταση: αυτός θέλει να συνεχίσει να εκδικείται τους Μεξικανούς, θεωρεί ότι η αιματηρή πανωλεθρία των στρατιωτών δεν είναι αρκετή. Αλλά δεν μπορεί δέβαινα να πάει μόνος να χτυπήσει τα μεξικάνικα χωριά. Προσπαθεί λοιπόν να πείσει τους δικούς του να εκστρατεύσουν πάλι. Του κάκου. Η κοινωνία Απάτσι, αφού επιτεύχθηκε ο συλλογικός στόχος –η εκδίκηση– λαχταρά την ανάπαυση. Έτσι ο σκοπός του Τζερόνιμο είναι μια ατομική επιδίωξη, στην πραγμάτωση της οποίας θέλει να παρασύρει τη φυλή. Θέλει να μετατρέψει τη φυλή σε όργανο

3. *Mémoires de Geronimo*, Maspero, 1972 [ελλ. έκδ.: *Τα απομνημονεύματα του Τζερόνιμο*, Ελεύθερος Τύπος].

της επιθυμίας του, ενώ προηγουμένως, εξαιτίας της πολεμικής του δεξιότητας, ήταν εκείνος το όργανο της φυλής. Φυσικά, οι Απάτσι ποτέ δεν θέλησαν να ακολουθήσουν τον Τζερόνιμο, όπως ακριβώς και οι Γιανομάμι αρνήθηκαν να ακολουθήσουν τον Φουσίγιο. Το πολύ πολύ ο αρχηγός Απάτσι να τα κατάφερνε (καμιά φορά και με ψέματα) να πείσει μερικούς νέους άπληστους για δόξα και λάφυρα. Σε μία από αυτές τις εκστρατείες ο στρατός του Τζερόνιμο, ηρωικός και γελοίος, αποτελείτο από δύο άνδρες! Οι Απάτσι που, όταν οι περιστάσεις το απαιτούσαν, δέχονταν την αρχηγία του Τζερόνιμο λόγω της δεξιότητάς του στη μάχη, του γυρνούσαν συστηματικά την πλάτη όταν ήθελε να διεξαγάγει τον προσωπικό του πόλεμο. Τζερόνιμο, ο τελευταίος μεγάλος αρχηγός του βορειοαμερικανικού πολέμου, που πέρασε τριάντα χρόνια από τη ζωή του θέλοντας να «κάνει τον αρχηγό» και δεν το κατόρθωσε...

Η ουσιαστική ιδιότητα (εκείνη δηλαδή η οποία άπτεται της ουσίας) της πρωτόγονης κοινωνίας είναι ότι ασκεί απόλυτη και πλήρη εξουσία πάνω σε καθετί που τη συγκροτεί, είναι ότι απαγορεύει την αυτονομία ενός οποιουδήποτε από τα υποσύνολα που την απαρτίζουν, είναι ότι συγκρατεί όλες τις εσωτερικές δυνάμεις που τροφοδοτούν την κοινωνική ζωή, συνειδητές και ασυνειδητές, μέσα σε όποια όρια και όποια κατεύθυνση εκείνη θέλει. Η φυλή εκδηλώνει με διάφορους τρόπους (και με τη βία αν χρειάζεται) τη θέλησή της να διαφυλάξει αυτή την πρωτόγονη κοινωνική τάξη, απαγορεύοντας την εμφάνιση μιας πολιτικής εξουσίας ατομικής, κεντρικής και χωριστής. Κοινωνία λοιπόν που τίποτε δεν της ξεφεύγει, που δεν αφήνει τίποτε να θγει έξω απ' αυτήν, διότι όλες οι έξοδοι είναι κλειστές. Κοινωνία, συνεπώς, η οποία θα έπρεπε να αναπαράγεται αιώνια, χωρίς τίποτε το ουσιαστικό να μην την επηρεάζει στο πέρασμα του χρόνου.

Υπάρχει παρ' όλα αυτά ένα πεδίο, το οποίο φαίνεται να ξεφεύγει, εν μέρει τουλάχιστον, από τον έλεγχο της κοινωνίας, υπάρχει μια «ροή», στην οποία η κοινωνία φαίνεται να μην μπορεί να επιβάλει παρά μια ατελή «κωδίκωση»: πρόκειται για τον δημογραφικό τομέα, τομέα που διέπεται από

πολιτισμικούς κανόνες, αλλά και από φυσικούς νόμους, χώρο όπου αναπτύσσεται μια ζωή ριζωμένη στο κοινωνικό και στο βιολογικό ταυτόχρονα, τόπο μιας «μηχανής», η οποία λειτουργεί ενδεχομένως σύμφωνα με μια δική της μηχανική και η οποία επομένως θα ήταν εκτός κοινωνικής βολής.

Δεν σκοπεύουμε να αντικαταστήσουμε τον οικονομικό ντετερμινισμό με έναν δημογραφικό ντετερμινισμό, να καταλογίσουμε στα αίτια –τη δημογραφική αύξηση– την αναγκαιότητα των αιτιατών –μετασχηματισμό κοινωνικής οργάνωσης– είμαστε ωστόσο υποχρεωμένοι να διαπιστώσουμε, ιδίως στην Αμερική, το κοινωνιολογικό βάρος του μεγέθους του πληθυσμού, την ικανότητα που διαθέτει η αύξηση της πυκνότητας να κλονίσει –δεν λέμε να καταστρέψει– την πρωτόγονη κοινωνία. Είναι πράγματι πολύ πιθανό, ένας βασικός όρος ύπαρξης της πρωτόγονης κοινωνίας να συνίσταται στη σχετική ισχύτητα του δημογραφικού της μεγέθους. Τα πράγματα μπορούν να λειτουργήσουν σύμφωνα με το πρωτόγονο πρότυπο μόνο εάν οι άνθρωποι είναι ολιγάριθμοι. Ή, με άλλα λόγια, για να είναι πρωτόγονη μια κοινωνία, πρέπει να είναι μικρή αριθμητικά. Και πράγματι, αυτό που διαπιστώνει κανείς στον κόσμο των αγρίων είναι ένας εκπληκτικός κατακερματισμός «εθνών», φυλών και κοινωνιών σε τοπικές ομάδες, οι οποίες επαγρυπνούν επισταμένως για να διατηρήσουν την αυτονομία τους στους κόλπους του συνόλου στο οποίο υπάγονται, έτοιμες ωστόσο να συνάψουν πρόσκαιρες συμμαχίες με τους γειτονικούς τους «συμπατριώτες», εάν οι περιστάσεις –πολεμικές κυρίως– το απαιτήσουν. Αυτός ο κατατεμαχισμός του σύμπαντος των φυλών αποτελεί ασφαλώς ένα αποτελεσματικό μέσο, ώστε να εμποδιστεί η σύσταση κοινωνικοπολιτικών συνόλων που θα ενσωμάτωναν τις τοπικές ομάδες και, πέρα από αυτό, ένα μέσο απαγόρευσης της εμφάνισης του κράτους, το οποίο είναι εξ ορισμού ενοποιητικό.

Οπωσδήποτε δημιουργεί ενδοιασμούς η διαπίστωση ότι, την εποχή που τους ανακαλύπτει η Ευρώπη, οι Τουπί-Γκουαράνι φαίνεται να παρεκκλίνουν αισθητά από το σύνθετες πρωτόγονο πρότυπο και μάλιστα σε δύο βασικά σημεία: πρώτον, το ποσοστό δημογραφικής πυκνότητας των φυλών ή τοπικών

ομάδων τους ξεπερνά σαφώς το αντίστοιχο των γειτονικών πληθυσμών· δεύτερον, το μέγεθος των τοπικών ομάδων δεν έχει καμιά απολύτως αναλογία με το αντίστοιχο των κοινωνικοπολιτικών μονάδων του Τροπικού Δάσους. Βέβαια, τα χωριά Τουπινάμπα, λόγου χάρη, τα οποία συγκέντρωναν πολλές χιλιάδες κατοίκους, δεν ήταν πόλεις· αλλά ούτε ανήκαν πια στον «κλασικό» ορίζοντα της δημογραφικής έκτασης των γειτονικών κοινωνιών. Πάνω σ' αυτό τον πίνακα δημογραφικής εξάπλωσης και πληθυσμιακής συγκέντρωσης, διαγράφεται ανάγλυφη – φαινόμενο επίσης ασυνήθιστο για την Αμερική των αγρίων, αν όχι και για την Αμερική των αυτοκρατοριών – η καταφανής τάση των φυλάρχων να αποκτήσουν μια εξουσία άγνωστη αλλού. Οι φύλαρχοι Τουπί-Γκουαρανί δεν ήταν ασφαλώς δεσπότες, αλλά ούτε ήταν εντελώς αρχηγοί χωρίς εξουσία. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να επιχειρήσουμε το μακροσκελές και πολύπλοκο έργο της ανάλυσης της φυλαρχίας στους Τουπί-Γκουαρανί. Θα αρκεστούμε να επισημάνουμε στο ένα, θα λέγαμε, άκρο της κοινωνίας τη δημογραφική αύξηση και στο άλλο την αργή εμφάνιση της πολιτικής εξουσίας. Είναι αναμφισβήτητο ότι δεν εναπόκειται στην εθνολογία (ή τουλάχιστον όχι μόνο σ' εκείνη) να απαντήσει στο ερώτημα των αιτίων δημογραφικής εξάπλωσης σε μια πρωτόγονη κοινωνία. Εμπίπτει όμως στις αρμοδιότητες αυτού του κλάδου η σύνδεση δημογραφικού και πολιτικού, η ανάλυση της δύναμης που ασκεί το πρώτο πάνω στο δεύτερο διαμέσου του κοινωνικού.

Σε όλο αυτό το κείμενο δεν πάσαμε να διακηρύσσουμε την εσωτερική αδυναμία να υπάρξει χωριστή πολιτική εξουσία σε μια πρωτόγονη κοινωνία, την αδυναμία μιας γένεσης του κράτους εκ των έδων της πρωτόγονης κοινωνίας. Να όμως που φαίνεται, τελείως αντιφατικά, να επικαλούμαστε και εμείς τους Τουπί-Γκουαρανί ως μία περίπτωση πρωτόγονης κοινωνίας, όπου άρχιζε να αναφαίνεται αυτό που θα μπορούσε να γίνει κράτος. Αναπτυσσόταν αναντίρρητα σ' αυτές τις κοινωνίες η διαδικασία – η οποία χωρίς άλλο είχε προ πολλού δρομολογηθεί – της συγκρότησης μιας αρχηγίας που η πολιτική της εξουσία δεν ήταν αμελητέα. Και μάλιστα

σε τέτοιο βαθμό, ώστε οι Γάλλοι και Πορτογάλοι χρονικογράφοι της εποχής δεν διστάζουν να απονείμουν στους μεγάλους αρχηγούς φυλετικών ομοσπονδιών τους τίτλους «βασίλεις της περιοχής» ή «βασιλίσκοι». Αυτή η διαδικασία βαθιάς μεταλλαγής της κοινωνίας Τουπί-Γκουαρανί διακόπηκε απότομα με τον ερχομό των Ευρωπαίων. Αυτό άραγε σημαίνει ότι, εάν η ανακάλυψη του Νέου Κόσμου είχε συντελεσθεί έναν αιώνα αργότερα, λόγου χάρη, ένας κρατικός σχηματισμός θα είχε επιβληθεί στις ινδιάνικες φυλές των βραζιλιάνικων παράκτιων περιοχών; Είναι πάντα εύκολο και παρακινδυνευμένο να αναπλάθει κανείς μια υποθετική ιστορία που τίποτε πια δεν θα μπορούσε να τη διαψεύσει. Στην προκειμένη περίπτωση όμως, νομίζουμε ότι μπορούμε με βεβαιότητα να απαντήσουμε αρνητικά: δεν είναι η άφιξη των Δυτικών που ανέσπειρε την πιθανή εμφάνιση του κράτους στους Τουπί-Γκουαρανί, αλλά μια αφύπνιση της ίδιας της κοινωνίας ως πρωτόγονης κοινωνίας, μια αφύπνιση, μια εξέγερση η οποία ακόμη κι αν δεν στρεφόταν ρητά εναντίον των φυλαρχιών, ήταν πάντως λόγω των επιπτώσεών της καταστροφική για την εξουσία των φυλάρχων. Εννοούμε εκείνο το παράδοξο φαινόμενο το οποίο, ήδη από τις τελευταίες δεκαετίες του 15ου αιώνα, συντάραζε τις φυλές Τουπί-Γκουαρανί, το πύρινο κήρυγμα ορισμένων ανθρώπων που πήγαιναν από ομάδα σε ομάδα παρακινώντας τους Ινδιάνους να τα εγκαταλείψουν όλα και να ριχτούν στην αναζήτηση της Γης χωρίς Κακό, στην αναζήτηση του επίγειου παράδεισου.

Στην πρωτόγονη κοινωνία, αρχηγία και γλώσσα συνδέονται εσωτερικά, ο λόγος είναι η μοναδική εξουσία που περιέχεται στον αρχηγό· και περισσότερο και από εξουσία, ο λόγος είναι για εκείνον καθήκον. Υπάρχει όμως ένας άλλος λόγος, μια άλλη ομιλία· και αυτή δεν αρθρωνόταν από τους αρχηγούς, αλλά από εκείνους τους ανθρώπους που τον 15ο και 16ο αιώνα έσερναν πίσω τους κατά χιλιάδες τους Ινδιάνους σε τρελές μεταναστεύσεις, επιζητώντας την πατρίδα των θεών: είναι η ομιλία των *καράι*, είναι ο προφητικός λόγος, λόγος δηλητηριώδης, στον ύψιστο βαθμό ανατρεπτικός, αφού καλούσε τους Ινδιάνους να επιχειρήσουν εκείνο που πρέπει

σαφώς να αναγνωρισθεί ως καταστροφή της κοινωνίας. Το κάλεσμα των προφητών να εγκαταλείψουν την κακιά γη, δηλαδή την κοινωνία ως είχε, για να φτάσουν στη Γη χωρίς Κακό, στην κοινωνία της θείας ευτυχίας, συνεπαγόταν τη θανατική καταδίκη της δομής της κοινωνίας και του συστήματος των κανόνων της. Αλλά στην κοινωνία αυτή επιβαλλόταν ολόένα πιο έντονα η σφραγίδα του κύρους των αρχηγών, το δάρος της πολιτικής εξουσίας που μόλις τότε γεννιόταν. Ίσως λοιπόν είναι δάσιμη η υπόθεση πως, εάν οι προφύτες, θγαλμένοι μέσα από την καρδιά της κοινωνίας, διακήρυσσαν ότι ο κόσμος όπου ζούσαν οι άνθρωποι ήταν κακός, είναι επειδή εντόπιζαν τη δυστυχία, το κακό, σ' αυτό τον αργό θάνατο στον οποίο η εμφάνιση της εξουσίας καταδίκαιζε αργά ή γρήγορα την κοινωνία Τουπί-Γκουαρανί ως πρωτόγονη κοινωνία, ως κοινωνία χωρίς κράτος. Κατεχόμενοι από την αίσθηση ότι ο αρχαίος άγριος κόσμος έτριξε εκ θεμελίων, στοιχειωμένοι από την προαίσθηση μιας κοινωνικής-κοσμικής καταστροφής, οι προφύτες αποφάσισαν πως έπρεπε να αλλάξουν τον κόσμο, πως έπρεπε να αλλάξουν κόσμο, να εγκαταλείψουν τον κόσμο των ανθρώπων και να κερδίσουν τον κόσμο των θεών.

Λόγος προφητικός που είναι ακόμη ζωντανός, όπως μαρτυρούν τα κείμενα «Προφύτες στη ζούγκλα» και «Το Ένα χωρίς το Πολλαπλό». Οι τρεις-τέσσερις χιλιάδες Ινδιάνοι Γκουαρανί, που εξακολουθούν να ζουν μέσα στην αθλιότητα στα δάση της Παραγουάης, απολαμβάνουν ακόμη τον ασύγκριτο πλούτο που τους προσφέρουν οι καράι. Το φαντάζεται δέβαια κανείς πως οι καράι αυτοί δεν είναι πια οδηγητές φυλών, όπως οι πρόγονοί τους του 16ου αιώνα, η αναζήτηση της Γης χωρίς Κακό είναι αδύνατη πια. Όμως η έλλειψη δράσης φαίνεται να έχει ενθαρρύνει μια μέθη της σκέψης, μια όλο και πιο οξυμένη εμβάθυνση του στοχασμού πάνω στη δυστυχία της ανθρώπινης μοίρας. Και αυτή η άγρια σκέψη, εκτυφλωτική σχεδόν από το πολύ φως, μας λέει πως η γενέτειρα του Κακού, η πηγή της δυστυχίας, είναι το Ένα.

Χρειάζεται ίσως να ειπωθούν λίγο περισσότερα πάνω σ' αυτό και να διερωτηθούμε τι υποδηλώνει ο σοφός Γκουαρανί

με την ονομασία Ένα. Τα προτιμώμενα θέματα της σύγχρονης σκέψης Γκουαρανί είναι τα ίδια που απασχολούσαν, πάνω από τέσσερις αιώνες τώρα, εκείνους που από τότε αποκαλούνταν *καράι*, προφήτες. Γιατί ο κόσμος είναι κακός; Τι μπορούμε να κάνουμε, προκειμένου να γλιτώσουμε απ' το κακό; Ερωτήσεις που γενιές και γενιές Ινδιάνων δεν έπαυαν να θέτουν στους εαυτούς τους: οι σημερινοί *καράι* επιμένουν με πάθος να επαναλαμβάνουν την ομιλία των προφητών του παλιού καιρού. Εκείνοι ήξεραν ότι το Ένα είναι το κακό, το έλεγαν από χωριό σε χωριό, και οι άνθρωποι τους ακολουθούσαν στην αναζήτηση του Καλού, στην αναζήτηση του μη Ένα. Έχουμε λοιπόν στους Τουπί-Γκουαρανί της εποχής της Ανακάλυψης αφ' ενός μια πρακτική –τη θρησκευτική μετανάστευση– ανεξήγητη, αν δεν διαβάσουμε μέσα της την άρνηση του δρόμου στον οποίο η φυλαρχία οδηγούσε αναγκαστικά την κοινωνία, την άρνηση της χωριστής πολιτικής εξουσίας, την άρνηση του κράτους· και αφ' ετέρου έναν προφητικό λόγο, που ορίζει το Ένα ως ρίζα του Κακού και δεδαιώνει πως υπάρχει δυνατότητα να του ξεφύγουν. Με ποιες προϋποθέσεις είναι δυνατό να συλλάβουμε το Ένα; Θα πρέπει με κάποιον τρόπο η παρουσία του, μισητή ή ποθητή, να είναι ορατή. Και γι' αυτό τον λόγο πιστεύουμε ότι μπορούμε να εντοπίσουμε, κάτω από τη μεταφυσική εξίσωση που εξομοιώνει το Κακό με το Ένα, μια άλλη εξίσωση πιο απόκρυφη και πολιτικής υφής, που λέει ότι το Ένα είναι το κράτος. Ο προφητισμός των Τουπί-Γκουαρανί είναι η ηρωική απόπειρα μιας πρωτόγονης κοινωνίας να εξαλείψει τη δυστυχία με τη ριζική άρνηση του Ενός ως οικουμενικής ουσίας του κράτους. Αυτή η «πολιτική» ανάγνωση μιας μεταφυσικής θέσης μας ώθησε να θέσουμε ένα ερώτημα, ενδεχομένως ιερόσυλο: δεν θα μπορούσαμε να υποβάλουμε σε παρόμοια ανάγνωση κάθε μεταφυσική του Ενός; Τι συμβαίνει με το Ένα ως Καλό, ως το κατ'εξοχήν αντικείμενο που από τα πρώτα δήματά της κιόλας η δυτική μεταφυσική προσδίδει στην επιθυμία του ανθρώπου; Ας περιοριστούμε σ' αυτό το ενοχλητικό προφανές: η σκέψη των άγριων προφητών και εκείνη των Αρχαίων Ελλήνων περιστρέφεται γύρω από το ίδιο πράγμα, το Ένα·

μόνο που ο Ινδιάνος Γκουαρανί λέει ότι το Ένα είναι το Κακό, ενώ ο Ηράκλειτος λέει ότι είναι το Καλό. *Με ποιες προϋποθέσεις είναι δυνατό να συλλάβουμε το Ένα ως Καλό;*

Ας επανέλθουμε, για να κλείσουμε, στον παραδειγματικό κόσμο των Τουπί-Γκουαρανί. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια κοινωνία η οποία, πιεσμένη, απειλημένη από την ακάθεκτη άνοδο των φυλάρχων, δημιουργεί μέσα της και απελευθερώνει δυνάμεις ικανές, έστω και με αντίτιμο ένα είδος συλλογικής αυτοκτονίας, να εκμηδενίσουν τη δυναμική της αρχηγίας, να ανακόψουν εκείνη την πορεία που πιθανόν να μετέτρεπε στο τέλος τους φυλάρχους σε βασιλείς, φορείς του νόμου. Από τη μια οι φύλαρχοι, από την άλλη και εναντίον τους, οι προφήτες: αυτή είναι στις βασικές της γραμμές η εικόνα της κοινωνίας Τουπί-Γκουαρανί στα τέλη του 15ου αιώνα. Και η προφητική «μηχανή» λειτουργούσε στην εντέλεια, αφού οι καράι ήταν ικανοί να παρασύρουν πίσω τους εκπληκτικές μάζες Ινδιάνων φανατισμένων, θα λέγαμε σήμερα, από τα λόγια αυτών των ανθρωπών, μέχρι του σημείου να τους ακολουθούν ως τον θάνατο.

Τι σημαίνει αυτό; Οι προφήτες, οπλισμένοι με τον λόγο τους και μόνο, μπορούσαν να προξενήσουν «κινητοποίηση» των Ινδιάνων, μπορούσαν να πραγματοποιήσουν εκείνο το αδύνατο στην πρωτόγονη κοινωνία: να ενοποιήσουν μέσα στη θρησκευτική μετανάστευση την πολυποίκιλη ετερομορφία των φυλών. Κατάφεραν να πραγματοποιήσουν, μονομιάς, το «πρόγραμμα» των φυλάρχων! Πανουργία της ιστορίας; Ειμαρμένη που, σε πείσμα όλων, καταδικάζει την πρωτόγονη κοινωνία στην εξάρτηση; Κανείς δεν ξέρει. Όπως κι αν είναι πάντως, η επαναστατική πράξη των προφητών ενάντια στους αρχηγούς παρείχε στους πρώτους, από μια παράξενη μεταστροφή των πραγμάτων, ασύγκριτα περισσότερη εξουσία απ' όση είχαν οι δεύτεροι. Ίσως λοιπόν να πρέπει να διορθώσουμε την αντίληψή μας ότι ο λόγος είναι αντίθετος στη βία. Εάν ο άγριος φύλαρχος είναι επιφορτισμένος με ένα καθήκον αθώου λόγου, η πρωτόγονη κοινωνία μπορεί απ' τη μεριά της, σε συγκεκριμένες δέβαια περιστάσεις, να παραδοθεί και στο άκουσμα ενός άλλου λόγου, λησμονώντας ότι ο λόγος

αυτός λέγεται σαν εντολή στο άκουσμα του προφητικού λόγου. Στην ομιλία των προφητών ενυπάρχει ίσως εν σπέρματι η ομιλία της εξουσίας, και κάτω από τα εξηρημένα χαρακτηριστικά του καθοδηγητή ανθρώπων που εκφράζει την επιθυμία των ανθρώπων κρύβεται ίσως η σιωπηλή μορφή του δεσπότη.

Λόγος προφητικός, εξουσία αυτού του λόγου: έχουμε άραγε εδώ τον γενέθλιο τόπο της εξουσίας καθεαυτήν, την αρχή του Κράτους μέσα στον Λόγο; Προφήτες κατακτητές των ψυχών, προτού γίνουν κύριοι των ανθρώπων; Ίσως. Αλλά ακόμη και ως την ακραία εμπειρία του προφητισμού (διότι χωρίς αμφιβολία η κοινωνία Τουπί-Γκουαρανί είχε φτάσει, για δημογραφικούς ή άλλους λόγους, τα ακραία όρια που προσδιορίζουν μια κοινωνία ως πρωτόγονη), αυτό που μας δείχνουν οι άγριοι είναι η διαρκής προσπάθεια να εμποδίσουν τους αρχηγούς να είναι αρχηγοί, είναι η άρνηση της ενοποίησης, είναι το έργο του εξορκισμού του Ενός, του κράτους. Η ιστορία των λαών που έχουν ιστορία είναι, λένε, η ιστορία της πάλης των τάξεων. Η ιστορία των λαών χωρίς ιστορία είναι, θα μπορούσε να ειπωθεί τουλάχιστον εξίσου αληθινά, η ιστορία της πάλης τους ενάντια στο κράτος.

Επίμετρο
Για τον Pierre Clastres
του Claude Lefort

Έχουν περάσει δεκαπέντε χρόνια ακριβώς από τότε που ο Πιερ Κλαστρ άρχισε τις δημοσιεύσεις του. Με μια σιγουριά, μια λιτότητα και μια κομψότητα, που θα χαρακτήριζαν έκτοτε κάθε γραπτό του, το πρώτο του δοκίμιο «Ανταλλαγή και εξουσία: Φιλοσοφία της ινδιάνικης φυλαρχίας» έβαζε τα θεμέλια της πολιτικής του ανθρωπολογίας. Και πάλι όμως, λίγα, ελάχιστα λέμε: αυτό το κείμενο περιείχε ήδη τα ουσιαστικότερα σημεία της ερμηνείας του για τον λεγόμενο πρωτόγονο ή άγριο κόσμο, ερμηνεία που στη συνέχεια δεν θα έπαυε να εμπλουτίζεται. Φαινόμενο εξαιρετικά μοναδικό, ο Κλαστρ, χωρίς δισταγμούς, χωρίς ψηλαφήματα ή λοξοδρομήσεις – μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει: χωρίς να γνωρίζει τον μόχθο της έρευνας– βρήκε τον δρόμο του έργου του και τον ακολούθησε δίχως ολιγωρία.

Έμεινε δέβαια πολλές φορές κοντά στους Ινδιάνους. Από το 1963 και για πάνω από μια δεκαετία, περνά μεγάλο μέρος του χρόνου του στη Νότιο Αμερική, την Παραγουάη, τη Βραζιλία και τη Βενεζουέλα διαδοχικά. Στους Γκουαγιαάκι στην αρχή, στους Γκουαρανί κατόπιν, μια σημαντική φυλή του Τσάκο, στους Τσουλουπί-Ασλουσλάν αργότερα και τέλος στους Γιανομάμι, συλλέγει άφθονες πληροφορίες που θα του επιτρέψουν να γράψει, με την ίδια πάντα επάρκεια και την ίδια ευστοχία, γύρω από την καθημερινή ζωή μιας ομάδας,

Το κείμενο αυτό πρωτοδημοσιεύθηκε στην *Encyclopedia Universalis, Universalis*, 1978, και αναδημοσιεύθηκε στο *Libre 4*, 1978.

τον ρόλο των φυλάρχων, τους μύθους, τις τελετές μύησης και τον πόλεμο. Αλλά ακόμη πιο αξιοσημείωτη φαίνεται η πρωιμότητα μιας θεώρησης, διαμορφωμένης ήδη πριν από την εποχή των ταξιδιών. Μάταια θα υποψιαζόταν κανείς πως δεν θέλησε ή δεν μπόρεσε να δει, επιτόπου, παρά μόνο ό,τι συμφωνούσε με τις προσδοκίες του. Διαβάζοντάς τον, εντυπωσιαζόμαστε αντίθετα από μια συνάντηση με τον άλλο, που είχε προαπεικονισθεί μέσα του. Είναι αλήθεια ότι ο Κλαστρ ανακάλυψε τους Ινδιάνους στα βιβλία, προτού τους ανακαλύψει στο Τροπικό Δάσος, και άντλησε την έμπνευσή του από τις αφηγήσεις παλαιών περιηγητών και ιεραποστόλων· πλην όμως, εάν υπήρξε τόσο γρήγορα ικανός να αποκρυπτογραφήσει ό,τι εκείνοι άφηναν να διαφαίνεται, χωρίς να το κατονομάζουν, αποκρύβοντάς το φορές φορές, δεν χωράει καμιά αμφιβολία πως αυτό συνέβη επειδή, προτού ακόμη αφιερωθεί στην εθνολογία, έφερε μέσα του τη φυσιογνωμία αυτού του άλλου, επειδή ήταν πλασμένος για να τον αναγνωρίσει στον έξω κόσμο, να αποκαλύψει την ταυτότητά του και να του επιτρέψει να μιλήσει. Αυτή την ενδόμυχη ψυχική διάθεση το *Χρονικό των Ινδιάνων Γκουαγιαάκι* τη μαρτυρεί καλύτερα από οποιοδήποτε άλλο έργο του. Πρόκειται για ένα εξαίρετο παράδειγμα ανασύνθεσης μιας διαφορετικής ανθρωπότητας, χάρη στις αρετές μιας πρόσφορης ευαισθησίας.

Στο επίκεντρο των μελετών του Κλαστρ υπάρχει μία και η αυτή δεβαιότητα: οι ινδιάνικες και γενικότερα οι πρωτόγονες κοινωνίες έχουν διπλά παραγνωρισθεί. Είτε επιχειρούν να τις εκτοπίσουν σ' ένα κατώτερο στάδιο της ανθρωπότητας, και ναι μεν τις τοποθετούν εντός της ιστορίας, αλλά μόνο και μόνο για να τους προσδώσουν τη θέση εκείνου που *δεν είναι ακόμη* πολιτισμένο – σε μια τέτοια προοπτική κινείται η εξελικταρχία, και ο καλλωπισμός της με τα χρώματα της μαρξιστικής επιστήμης δεν την τροποποιεί ούτε στο ελάχιστο. Είτε εξαλείφουν τη διάσταση της ιστορίας, προκειμένου να αναγάγουν την ιδιοτυπία τους στα σημεία μιας δομής ή ενός συνόλου δομών, που υποτίθεται ότι τις διαφορίζουν από τις άλλες κοινωνίες στο σύμπαν του πολιτισμού. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, παραμένει έξω από το πεδίο του στο-

χασμού αυτό που κάνει μια πρωτόγονη κοινωνία να είναι πρωτόγονη, η κίνηση μέσω της οποίας αναφέρεται στον εαυτό της, συγκροτείται ως μονάδα και εμφανίζεται ως τέτοια, παραμένει έξω από το πεδίο του στοχασμού, κοντολογίς, η πολιτική της ύπαρξη. Ούτε από εξελικταρχική ούτε από δομιστική σκοπιά δεν τίθεται το θέμα της θέσης της εξουσίας. Όμως μόνο εάν εξετάσουμε με ποιον τρόπο η πρωτόγονη κοινωνία καθορίζει τη θέση της εξουσίας, θα μπορούσαμε να απαλλαγούμε από μια απλοϊκή και θετικιστική αντίληψη σχετικά με την ανάπτυξη της ανθρωπότητας και να επαναθέσουμε με νέους όρους το ζήτημα της ιστορίας, εστιάζοντας την προσοχή μας σε μια μεταλλαγή: τη μετάβαση από έναν κόσμο χωρίς κράτος στον κόσμο του κράτους (οσοδήποτε ποικίλλουσες κι αν είναι οι όψεις που προσλαμβάνει, από τους αρχαίους δεσποτισμούς ως τις σύγχρονες δημοκρατίες και τους ολοκληρωτισμούς). Ένα πράγμα που έχει συνήθως επισημανθεί από τους πρώτους παρατηρητές και τους εθνολόγους είναι ότι οι ινδιάνικες κοινωνίες δεν γνωρίζουν το κράτος ή μάλλον, πιο σωστά, δεν παρουσιάζουν ίχνη μιας εξουσίας αποσπασμένης από το κοινωνικό σύνολο, μιας εξουσίας που ασκείται από έναν άνθρωπο ή από έναν μικρό αριθμό ανθρώπων πάνω στους υπόλοιπους. Αλλά τόση ήταν η εθνοκεντρική, και τελικά η πολιτική, προκατάληψη, ώστε αυτό το γνώρισμα –όταν επιδίωκαν να το αιτιολογήσουν– παρείχε απλώς την ένδειξη μιας έλλειψης. Η απουσία του κράτους, μιας εξουσίας δηλαδή περιγεγραμμένης μέσα στα όρια ενός θεσμού, η οποία λειτουργεί ως εκπρόσωπος, εγγυητής, όργανο μεταδόσεως του νόμου και, υπ' αυτές τις ιδιότητες, κάτοχος των μέσων καταναγκασμού, αυτή η απουσία θεωρήθηκε ότι υποδήλωνε μια ανωριμότητα της κοινωνικής οργάνωσης, διαγνώσιμη άλλωστε και στην ανεπάρκεια τόσο της τεχνικής ανάπτυξης όσο και του καταμερισμού της εργασίας. Ωστόσο, η πρωτοτυπία του Κλαστρο έγκειται στο ότι κατέδειξε πως οι τεχνικές και οικονομικές συνθήκες όχι μόνο δεν είναι οι καθορίζουσες παράμετροι, αλλά υπόκεινται και οι ίδιες σε μια πολιτική επιλογή η οποία απαγορεύει στην κοινωνία αφ' ενός τον σχηματισμό μιας εξουσίας αποσπασμένης και κατα-

ναγκαστικής, αφ' ετέρου και συγχρόνως την παραγωγή ενός πλεονάσματος αγαθών αχρείαστου για την επιδίωξη της κοινότητας και ενάντιου προς την αρχή της ισορροπίας της. Ανατρέποντας έτσι την καθιερωμένη αντίληψη, υποστηρίζει ότι η ραγδαία ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, την οποία οι μαρξιστές ιδεολόγοι εκλαμβάνουν ως κινητήριο μοχλό της ιστορίας και προϋπόθεση της ανάκυψης του κράτους, πρέπει πολλώ μάλλον να γίνει αντιληπτή ως απόρροια της εμφάνισής του. Η πεποίθησή του είναι ότι χρειάζεται να αποκαταστήσουμε την πρωτοκαθεδρία του πολιτικού, προκειμένου να διερευνήσουμε την ιστορία.

Η θέση του είναι έξοχα θεμελιωμένη πάνω στην ανάλυση της λειτουργίας των φυλάρχων στις ινδιάνικες κοινωνίες. Πράγματι, θα ήταν άνευ αξίας η παρατήρηση πως οι συγκεκριμένες κοινωνίες στερούνται οργάνου εξουσίας, αν δεν εντόπιζε κανείς και δεν ήξερε να ερμηνεύσει το διφορούμενο φαινόμενο ενός θεσμού που εγκαθιδρύει μια καθολική διαίρεση της ομάδας και την ίδια στιγμή εξουδετερώνει τις επενέργειές της, τη μορφοποιεί και ταυτόχρονα την εκμηδενίζει. Αυτό είναι το παράδοξο που ο Κλαστρ δάλθηκε με πείσμα να εξιχνιάσει: η ύπαρξη ενός αρχηγού στον οποίο αναγνωρίζονται το κοινωνικό γόητρο, η εξουσία του λόγου, το προνόμιο της πολυγυνίας και η διάκριση του πλούτου, αλλά ο οποίος εκτός από έκτακτες περιστάσεις (καθοδήγηση πολέμου) δεν θα ήξερε να διατάζει, ενός αρχηγού που ο λόγος του διατυπώνεται για να υπενθυμίζει τις αρετές της υπακοής στους προγόνους και τον νόμο αλλά δεν διαθέτει δύναμη επιβολής, και που τα αγαθά του αποκτώνται με κόπο, για να διανεμηθούν και πάλι γενναιόδωρα στα μέλη της κοινότητας. Από την ανάλυση προκύπτει πως η εξουσία στην ουσία της παραμένει μέσα στην ομάδα, η οποία ωστόσο δεν την ασκεί παρά πλαγίως, αρνούμενη την εξωτερικότητά της. Η πρώτη πρόταση επαληθεύεται μέσα από την εξέταση της μοίρας αρχηγών που, όπως λέει ο συγγραφέας μας, *θέλουν να κάνουν τους αρχηγούς*. Που προσχωρούν στην αμετροέπεια του αυταρχισμού και χάνουν οριστικά το γόητρό τους. Όχι μόνο δεν θα τους υπακούσει κανείς, δεν θα δρουν *υπηκόους*, αλλά και θα

απωλέσουν την κοινωνική αναγνώριση ή και τη ζωή. Η δεύτερη πρόταση φανερώνει το μυστικό της πολιτικής διεργασίας που διέπει τη σύσταση της κοινωνίας. Και θα ήταν καλό να την υπογραμμίσουμε, ώστε να διαλύσουμε μια ήδη διαδεδομένη παρανόηση. Διότι ο Κλαστρ, παρ' ότι μίλησε μερικές φορές για το αδιαίρετο της πρωτόγονης κοινωνίας, στην πραγματικότητα μας δίνει να καταλάβουμε ότι η κοινωνία αυτή αντιμετωπίζει το πρόβλημα της διαίρεσής της και δεν το αφήνει αναπάντητο. Η έννοια μιας διαχωρισμένης εξουσίας δεν της είναι ξένη, απλώς εξορκίζει την απειλή της. Εάν δεν παραδεχόμασταν κάτι τέτοιο, θα ήταν ακατανόητη η διατύπωσή του περί μιας εξουσίας ενάντια στο κράτος, η ιδέα του για την άρνηση ενός νομοθετικού και κατασταλτικού ανθρώπινου θεσμού. Οπότε θα έπρεπε αναγκαστικά να του αποδώσουμε μια φυσιοκρατική αντίληψη, που ο ίδιος πάσχιζε με όλες του τις δυνάμεις να καταπολεμήσει. Μολονότι το αντικείμενο της άρνησης δεν σχηματίζεται στη συνείδηση, μολονότι το κράτος δεν είναι γνωστό σ' εκείνους που αμύνονται εναντίον του ερχομού του, ο λόγος και η πρακτική των πρωτόγονων μαρτυρούν μια σιωπηλή αναγνώριση της κοινωνικής διαίρεσης και του ενδεχόμενου της ανέλιξής της.

Τέλος, όταν διαβάσει κανείς τη διεισδυτική του μελέτη για τα βασανιστήρια στη διάρκεια της μύησης [κεφ. 10] και τα τελευταία του άρθρα για τον πόλεμο (στο περιοδικό *Libre*, τεύχη 1 και 2), θέμα στο οποίο σκόπευε να αφιερώσει ένα επόμενο διδύλιο, πείθεται πως ο Κλαστρ ποτέ δεν υπέκυψε –όπως ορισμένοι του προσάπτουν– στο μύθευμα περί αρμονικών κοινωνιών, που τον κακοποιό τους αντίποδα θα απεικονίζαν οι κρατικές κοινωνίες. Ασφαλώς και θαύμαζε την αντίσταση, την οποία εκείνοι που εμείς χαρακτηρίζουμε πρωτόγονους μπόρεσαν για ολόκληρες χιλιετίδες να αντιτάξουν στην εγκαθίδρυση της κυριαρχίας του ανθρώπου απ' τον άνθρωπο. Αλλά ατενίζοντας προσεκτικά, όσο λίγοι εθνολόγοι πριν από εκείνον, το φαινόμενο της βίας, ποτέ δεν προσυπέγραψε την εικόνα του «καλού αγρίου». Το πάθος του ήταν να διερευνήσει έναν ανθρώπινο κόσμο, επιζητώντας να ανασυνθέσει τη δική του διερεύνηση, εκείνη που συνιστά την κοινωνική του

συνθήκη. Το έργο που μας αφήνει, έργο πυκνό κι ας διακόπηκε απότομα, ξεχωρίζει έντονα μέσα στη μάζα των εθνολογικών εργασιών της εποχής μας, υπόδουλες καθώς είναι στο ιδεώδες του μέτρου. Μας υπενθυμίζει ότι επιστήμη, φιλοσοφία και λογοτεχνία είναι αλληλένδετες στους κόλπους μιας ανθρωπολογίας που αναζητά την αλήθεια.

Γλωσσάρι όρων που εμφανίζονται στο κείμενο*

Καταγωγή: Πρόκειται για έναν πολιτισμικά αναγνωρισμένο δεσμό μεταξύ προγόνου-απογόνου, που δεν ταυτίζεται κατ' ανάγκην με τη βιολογική συγγένεια αίματος. Διακρίνεται σε: α) *μονογραμμική καταγωγή*, που ορίζεται αποκλειστικά από τον έναν από τους δύο «κοινωνικούς» γονείς και ονομάζεται *πατρογραμμική*, όταν ακολουθεί την ανδρική γραμμή, και *μητρογραμμική*, όταν ακολουθεί τη γυναικεία· β) *διπλογραμμική καταγωγή*, που ορίζεται και από τους δύο «κοινωνικούς» γονείς, αλλά αποδίδει διαφορετική βαρύτητα και λειτουργίες σε κάθε γραμμή. Όταν οι δύο γραμμές δεν ξεχωρίζουν η καταγωγή ονομάζεται *αμφιπλευρική* ή *αδιαφοροποίητη*.

Ομάδα κοινής γραμμικής καταγωγής (lignage), ακριβέστερα *μονογραμμικής καταγωγής, μητρογραμμικής ή πατρογραμμικής:* Εκείνη που τα μέλη της ανάγουν την καταγωγή τους σε μία ή έναν πρόγονο μέσω γνωστών γενεαλογικών δεσμών. Έχει σωματειακή μορφή, συγκεκριμένες δηλαδή οικονομικές, τελετουργικές και πολιτικές λειτουργίες, και αντιδιαστέλλεται από παρόμοιες ομάδες της αυτής κοινωνίας.

Κλαν (clan): Κοινωνικό σύνολο, βασισμένο στη μονογραμμική καταγωγή και κατά κανόνα εξωγαμικό, το οποίο εκπληρώνει πολιτικές, θρησκευτικές κ.ά. λειτουργίες. Ο όρος έχει ενίοτε μεταφραστεί στα ελληνικά ως «πατριά», αλλά, επειδή η απόδοση αυτή δεν θεωρείται ακριβής, χρησιμοποιείται αμετάφραστο το κλαν.

* Οι όροι και οι επεξηγήσεις τους αντλούνται από τα ευρύτερα γλωσσάρια που συνέταξαν: ο Θεόδωρος Παραδέλλης, για τη μετάφραση του έργου του Maurice Godelier, *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, Gutenberg, και ο Δ.Γ. Τσαούσης, για τη μετάφραση του έργου του Γκ. Λίενχαρντ, *Κοινωνική ανθρωπολογία*, Gutenberg· επίσης από το *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών* της Unesco.

Ημιφύλιο (moitié): Υποδηλώνει την κάθε μία από τις δύο αποκλειστικές υποδιαίρεσεις ενός κλαν ή άλλου κοινωνικού συνόλου.

Εξωγαμία: Το σύστημα γάμου, κατά το οποίο επιβάλλεται οι δύο σύζυγοι να προέρχονται από διαφορετικά κοινωνικά σύνολα (το αιμομικτικό ταμπού λ.χ. υπάγεται στους εξωγαμικούς κανόνες). Στην **ενδογαμία** αντίθετα επιβάλλεται οι δύο σύζυγοι να προέρχονται από το ίδιο κοινωνικό σύνολο.

Επιγαμία: Ο συγγενικός δεσμός που δημιουργείται μεταξύ δύο κοινωνικών συνόλων με το γάμο δύο μελών τους.

Πολυγαμία: Ο τύπος γάμου, ο οποίος επιτρέπει περισσότερους από δύο νόμιμους συζύγους. Διακρίνεται στην **πολυγυνία** και την **πολυανδρία** (γυναικαδελφική και ανδραδελφική αντιστοίχως, όταν οι πολλοί σύζυγοι του ενός είναι και αδέρφια).

Δευτερεύων (ή παρεπόμενος) γάμος: Πρόκειται για επόμενους γάμους μιας γυναίκας ενόσω ζει ο πρωτεύων σύζυγός της, χωρίς ούτε να έπεται ούτε να προηγείται διαζύγιο ή ακύρωση προηγούμενων γάμων. Ο **δευτερεύων σύζυγος** είναι εξίσου νόμιμος με τον πρωτεύοντα. Σε καθεστώς δευτερεύοντος γάμου η γυναίκα συγκατοικεί μόνο με έναν σύζυγο, παρότι παραμένει σύντροφος άλλων, ενώ αντίθετα στην πολυανδρία συμμετέχει ταυτόχρονα σε πολλαπλές συγκατοικήσεις.

Πλάγια ξαδέρφια (πλαγιοξάδελφα): Τα παιδιά δύο ή περισσότερων αδελφών διαφορετικού φύλου.

Ταξινομικό σύστημα: Σύστημα συγγενικής ορολογίας, το οποίο δεν κάνει διάκριση ανάμεσα σε γραμμικούς και πλάγιους συγγενείς. Με την ίδια δηλαδή ονομασία αποδίδονται διαφορετικές κατηγορίες συγγενών, π.χ. πατέρας και θείος, αδελφός και εξάδελφος. Αντιπαράκειται στο **περιγραφικό σύστημα**, κατά το οποίο οι κατ' ευθείαν γραμμή συγγενείς διακρίνονται από τους πλάγιους.

Διαδητήριες τελετές ή τελετουργίες (rites de passage): Εκείνες που συνοδεύουν τη μετάβαση ενός ατόμου ή μιας ομάδας από μια κοινωνική θέση σε μια άλλη (τελετουργίες μύησης, γάμος, κηδεία, ενθρόνιση κ.ο.κ.), ή το πέρασμα από ένα χρονικό σημείο ή διάρκεια σε μια άλλη (νέο έτος, αλλαγή μηνών κ.ο.κ.). Γενικά αναφέρονται σε αλλαγές κοσμικών ή κοινωνικών καταστάσεων.

Σαμάνος (σαμάν): Μάγος, θαυματουργός, θεραπευτής κ.λπ. που επιτελεί τα θρησκευτικά και θεραπευτικά του έργα σε κατάσταση καταληψίας ή έκστασης.

Το έργο αυτό θέτει και διερευνά με τόλμη ένα ερώτημα που στοιχειώνει από τη γένεσή του τον Δυτικό πολιτισμό: μπορεί να υπάρξει μια κοινωνία χωρίς τον καταπιεστικό θεσμό του κράτους και χωρίς τη διαίρεση σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους; Ο Πιερ Κλαστρ αναγνωρίζει τέτοιες κοινωνίες μεταξύ των Ινδιάνων της Αμερικής, τους οποίους μελέτησε είτε ζώντας μαζί τους είτε ανατρέχοντας στα χρονικά των εξερευνητών και των ιεραποστόλων.

«Το έργο που μας αφήνει, έργο πυκνό κι ας διακόπηκε απότομα, ξεχωρίζει έντονα μέσα στη μάζα των εθνολογικών εργασιών της εποχής μας, υπόδουλες καθώς είναι στο ιδεώδες του μέτρου. Μας υπενθυμίζει ότι επιστήμη, φιλοσοφία και λογοτεχνία είναι αλληλένδετες στους κόλπους μιας ανθρωπολογίας που αναζητά την αλήθεια».

Claude Lefort