

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2007-2008

ΧΕΙΜΕΡΙΝΟ ΕΞΑΜΗΝΟ

ΔΙΔΑΣΚΟΥΣΑ: ΟΥΡΑΝΙΑ ΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

**ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ
ΚΑΙ ΤΩΝ ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΩΝ**

Μέρος Α'

ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΣΥΖΗΤΗΣΗ*

* Οι σημειώσεις είναι από το Ουρανία Αστρινάκη, *Ταυτότητες, Βία ιστορία στην ορεινή Δυτική Κρήτη*, δημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα 2003.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ: ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ Ή ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ;

Τις βίαιες πρακτικές των ορεινών Κρητών μπορούμε να τις κατανοήσουμε, όπως ήδη ανέφερα, μόνο αν τις προσεγγίσουμε ως σύνολο, αν τις εντάξουμε όλες στο ίδιο πλαίσιο ανάλυσης και τις θεωρήσουμε επί μέρους εκφάνσεις του ίδιου "φαινομένου", της βίας. Αν υιοθετήσουμε, με άλλα λόγια, μια ολιστική και διευρυμένη θέαση της βίας, χρησιμοποιώντας την ως αναλυτική έννοια. Στο κεφάλαιο αυτό, λοιπόν, θα επιχειρήσω να δείξω, με φόντο τα ευρήματα της εθνογραφικής μου έρευνας, ότι η βία αποτελεί πρόσφορο αναλυτικό εργαλείο για την περιεκτική θεώρηση και κατανόηση του βίαιου έθνους και του *modus operandi* του στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Στο βαθμό που αυτό προϋποθέτει την αποστασιοποίησή μου από τα καθιερωμένα γεωγραφικά και θεματικά πεδία μελετών, που είτε συσχετίζουν άρρητα τη βίαιη συμπεριφορά με τις αξίες της "τιμής-ντροπής" και του "ανδρισμού" είτε χρησιμοποιούν ως αναλυτικό εργαλείο τη σύγκρουση και τις διαμάχες (*disputes*), και την προσχώρησή μου σ' ένα πεδίο υπό άγνοια μεν, αλλά ακόμα χαλαρά προσδιορισμένο και χι αυτό αμφισβητούμενο, που είναι οι μελέτες για τη βία, θα συζητήσω συνοπτικά και τα ζητήματα αυτά.

1. Ανθρωπολογικές κανονιστικές προσεγγίσεις της βίας

Πρακτικές μορφολογικά συγγενείς με αυτές των Κρητών -όπως η ζωοκλοπή, ο φόνος, η εκδίκηση, οι αντεκδικήσεις, η

ετοιμότητα για καυχή και η χρήση (ή η απειλή χρήσης) όπλου στη διάρκειά του- ή λόχοι που τις ανακαθούν, έχουν καταγραφεί από ιστορικές και ανθρωπολογικές πηγές, εκτός από τη Μάνη και τους Σαρακατσάνους, σε πολλές άλλες περιοχές της Νότιας Ευρώπης και της Μεσογείου γενικότερα (καθώς και σε άλλους λαούς στον κόσμο)¹.

Οι πρακτικές αυτές, ή ορισμένες από τις ιδεολογικές εκφάνσεις τους, μελετήθηκαν μεμονωμένα με βάση επιλεγμένα μορφολογικά κριτήρια, ένα από τα οποία ήταν η άρρητη συστατική και κυριολεκτική θεώρηση της βίας ως πρόκλησης σωματικής -θανάσιμης ή όχι- βλάβης. Και συγκροτήθηκαν σε αυτοτελή αντικείμενα έρευνας (όπως για παράδειγμα, η ζωοκλοπή ή η εκδίκηση) που σπάνια συσχετίζονται μεταξύ τους (ακόμα και αν εμφανίζονται στην ίδια κοινωνία) και σπάνια αναλύονται στην συνάφειά τους με τον ευρύτερο λόγο της ιδεολογίας και της πρακτικής των συγκεκριμένων κοινωνιών. Αντίθετα, τα αντικείμενα αυτά είτε συσχετίζονται με τις ευρύτερες κοινωνικο-πολιτικές δομές και ερμηνεύονται με μια δομο-λειτουργιστική προσέγγιση είτε εντάσσονται σ' ένα διαπολιτισμικά νοούμενο πλαίσιο της σύγκρουσης ή πάλι συνδέονται με την επιτέλεση συγκεκριμένων ρόλων, με αποτέλεσμα τα ερμηνευτικά σχήματα και τα εννοιολογικά εργαλεία των μελετών αυτών να μη μπορούν να υπερβούν τη μερικότητα των αντικειμένων που έχουν στοιχειοθετήσει. Έτσι αποδεικνύονται ανεπαρκείς εξηγητικής αξίας, αν επιχειρήσει κανείς να απαντήσει ευρύτερα ερωτήματα με

¹ Στο Μαυροβούνιο, και την Αλβανία, στην Καλαβρία, τη Σικελία, τη Σαρδηνία την Κορσική και την Ανδαλουσία, στο Μαρόκο, την Αλγερία, και όλες τις αραβικές χώρες ως την Τουρκία, με προεκτάσεις ακόμα ανατολικότερα ως το Αφγανιστάν. Επίσης, με τη μία ή με την άλλη μορφή, εμφανίζονται σ' όλη σχεδόν την Αφρική, στην Αυστραλία, τη Νέα Γουινέα και τη Μελανησία, στις Φιλιππίνες και την Ινδονησία, ενώ έχουν καταγραφεί και σε πολλές φυλές των Ινδιάνων της Βορείου και Νοτίου Αμερικής. Ο λόγος που διαχωρίζω εδώ την ευρύτερη περιοχή γύρω από τη Μεσόγειο είναι αφ' ενός μεν ότι εδώ αναπτύχθηκε μια ειδική συζήτηση στους κόλπους της ανθρωπολογίας -την οποία δεν μπορώ να αχνοήσω-, αφ' ετέρου δε ότι εδώ υπάρχουν και τα παλαιότερα κράτη, πράγμα πολύ σημαντικό για το επιχείρημά μου. Η αναφορά σε εξω-ευρωπαϊκούς και εξω-μεσογειακούς πληθυσμούς είναι και αναπόφευκτη και επιβεβλημένη: η συμβολή των "εκεί" μελετών στην κατανόηση της κοινωνικο-πολιτισμικής λογικής της χρήσης "βίαιων πρακτικών" στις διάφορες κοινωνίες είναι ίσως σημαντικότερη σ' ό,τι αφορά την εκκρίση των προσαρμωγών, των εννοιολογήσεων και των ερμηνειών, από αυτήν που έχει αναπτυχθεί "εδώ".

αυτά και, το σπουδαιότερο, αδυνατούν να εξηγήσουν το βίαιο περιεχόμενο των σχέσεων που περιγράφουν.

Οι κυρίαρχες τάσεις στις μελέτες αυτές από τη δεκαετία του 1960 ως τα μέσα της δεκαετίας του 1980 αναπτύχθηκαν κατά μήκος μιας διαχωριστικής γραμμής μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών της Μεσογείου και των υπόλοιπων, με άρρητο κριτήριο την ένταξη ή όχι της υπό μελέτη περιοχής σε μια εθνοκρατική δομή με κάποιο ιστορικό βάθος.

Οι μελέτες των νοτιοευρωπαϊκών κοινωνιών εστίασαν βασικά την προσοχή τους στις κοινωνικές αξίες και την κοινωνική ιδεολογία. Εδώ οι πρακτικές αυτές θεωρήθηκαν έμμεσα συνεπαχόμενο ενός διηρημένου και ανδροκεντρικού κοινωνικού σύμπαντος που χαρακτηρίζεται από σχέσεις έντονης αντιπαλότητας μεταξύ συγγενειακών ομάδων (ποικίλου εύρους και γενεαλογικού βάθους) και μεταξύ των ανδρών (είτε ως εκπροσώπων των ομάδων αυτών είτε υπό την απλή ανδρική τους ιδιότητα) και εντάχθηκαν στα αναλυτικά πλαίσια της "τιμής-ντροπής" και του "ανδρισμού". Στο πρώτο επισημαίνεται η κεντρική θέση της βίας, στο επίπεδο της κοινωνικής ιδεολογίας τουλάχιστον -όπου εχθράφεται ως πιθανή απόληξη της διαδικασίας "πρόκληση-απάντηση", στην οποία μορφοποιείται η αντιπαλότητα-, εφ' όσον αναγνωρίζεται ότι αποτελεί το ύστατο και το κατ' εξοχήν μέσον αποκατάστασης μιας σοβαρής προσβολής της τιμής². Στις μελέτες του "ανδρισμού", η πιθανότητα χρήσης βίας προβλέπεται έστω και υπαινικτικά ως παράγωγο ή παρενέργεια της επιτέλεσης του ανδρισμού³. Ωστόσο, ούτε οι πρώτες ούτε οι δεύτερες συμπεριλαμβάνουν στο αναλυτικό τους πεδίο τα κοινωνικο-πολιτισμικά συνεπαχόμενα της εκδραμάτισης των βίαιων προκειμένων των αξιών που παρουσιάζουν⁴. Περιορίζουν την ανάλυσή τους στα κανονιστικά

² Η προσβολή αυτή συνίσταται κυρίως στην προσβολή της "τιμής" μιας γυναίκας ή στο φόντο ενός συγγενούς εξ αρρενοχονίας. Εκτός από τις μελέτες του J. Campbell για τους Σαρακατσάνους (1964 και 1966), που ήδη συζητήσαμε, η χρήση της βίας ως του κατ' εξοχήν μέσου αποκατάστασης της τρωθείσας τιμής αποτελεί κεντρική θέση των μελετών για την "τιμή" και τη "ντροπή", καθώς αναφέρεται ρητά (ή έστω υπαινικτικά) σ' όλες (βλ. Peristiany 1966a, Pitt-Rivers 1966, Schneider 1969, Schneider 1971, Blok 1981, Giovannini 1987).

³ Εκτός από τον M. Herzfeld (1985), βλ. για παράδειγμα, Brandes 1980, Gilmore 1990:35-38.

⁴ Βλ. την ανάλυσή μου για το έργο των Campbell και Herzfeld στο κεφάλαιο II.

πρότυπα συμπεριφοράς περιγράφοντας την κοινωνική δράση ως αγώνα για την επίτευξη μιας ιδεώδους εικόνας του ατομικού ή συλλογικού εαυτού. Μιας εικόνας που, στις συνθήκες σχετικής ένδειας και υλικού, θεσμικού και ιδεολογικού εξισωτισμού⁵ (που προσδιορίζουν, σύμφωνα με τις περισσότερες μελέτες, τις εν λόγω κοινωνίες), ανάχεται σε διακύβευμα των κοινωνικών συγκρούσεων και τις μετατρέπει σε "μη-πραγματική σύγκρουση" (Coser 1965[1956]). Σε ανταγωνισμό και σύγκρουση για την πρόσβαση σε περιορισμένους "ηθικούς πόρους"⁶, ο οποίος ενισχύει με τη σειρά του τον υπάρχοντα "εξισωτισμό"⁷. Έτσι, η βία εξοβελίζεται από την κοινωνική πρακτική, εντάσσεται στο αναλυτικό πλαίσιο των αξιών, της κατασκευής του φύλου ή ακόμα και της "διαμάχης"⁸ ως πιθανό, αλλά επί μέρους, "ιδίωμα" τους, και αποσιωπάται. Και διερωτάται κανείς γιατί. Δεν ανιχνεύεται στο εμπειρικό επίπεδο ή έμμεσα θεωρείται ασύμβατη με το πλαίσιο της εθνοκρατικής δομής και άρα απλή παραβίαση της έννομης τάξης⁹; Ή μήπως νοείται ως τυχαίο, και σπάνιο, συμβάν σ' αυτή τη διαδικασία;

⁵ Η παραδοχή ότι το ανταγωνιστικό έθος που επικρατεί σ' όλους του πληθυσμούς της περιοχής της Μεσοχώρας, είτε αυτό συσχετίζεται με τις αξίες της τιμής-ντροπής είτε με τον ανταγωνιστικό ανδρισμό, οφείλεται τη σπανιότητα των οικολογικών πόρων και στον ανταγωνισμό για τον έλεγχό τους, αποτελεί κοινό στοιχείο πολλών μελετών της περιοχής, βλ., για παράδειγμα, Schneider 1971, Black-Michaud 1975, Schneider και Schneider 1976, Starr 1978, Brandes 1987, Marcus 1987. Ωστόσο, η παραδοχή αυτή υφέρπει σε πολύ περισσότερες μελέτες, χωρίς να γίνεται ρητή αναφορά και σχετίζεται με μία άλλη κοινή παραδοχή, το εξισωτικό έθος των πληθυσμών αυτών: βλ., για παράδειγμα, Black-Michaud 1975:122-123 και 150-151, Davis 1977:81-89, Brandes 1987:127, Marcus 1987:54, Knudsen 1992:88. πρβλ. την παρατήρηση της Giovannini 1987:65. Βλ. όμως Bourdieu 1966, ο οποίος εισάγει την κοινωνική ιεράρχηση μέσα από την ανάλυση "του συναισθήματος της τιμής" στην Καβύλη, και Abu-Lughod 1986.

⁶ Βλ., για παράδειγμα, Brandes 1987:132-133 πρβλ. Herzfeld 1980:142.

⁷ Έτσι, μοιραίοι πολλοί μελετητές αποδέχονται την ύπαρξη ανισοτήτων και δέχονται ότι η πρόσβαση στους ηθικούς πόρους είναι ονομαστική (βλ., για παράδειγμα, Herzfeld 1980:342, Brandes 1987:127), αφ' ενός μεν τις περιορίζουν στις οικονομικές, χωρίς να διερευνούν την τοπική αντίληψη για τις κοινωνικές ανισότητες, και αφ' ετέρου δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τις ανισότητες αυτές στην ίδια την ανάλυση που κάνουν (βλ. Herzfeld 1980 και Brandes 1987, σ' ό,τι αφορά την έννοια της τιμής-ντροπής Brandes 1980 και Herzfeld 1985 σ' ό,τι αφορά τον ανδρισμό, παρότι ο πρώτος κάνει ρητή αναφορά στις κοινωνικές ανισότητες).

⁸ Βλ., για παράδειγμα, Ruffini 1978, για τη ζωοκλοπή στη Σαρδηνία.

⁹ Το τελευταίο φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τις ελάχιστες εξαιρέσεις: του Α. Blok (1975), για τη μαφία στη Σικελία, ο οποίος υποστηρίζει ότι η μαφία αναπτύχθηκε στα διάκενα της κεντρικής ιταλικής εξουσίας στην περιοχή αυτή της Μ. Hasluck (1967) για τον άγραφο νόμο των αντεκδικήσεων στην προκρατική

Οι "άλλες" κοινωνίες της Μεσογείου θεωρήθηκαν "διατμηματικές", δηλαδή "ακέφαλες"¹⁰, και αναλύθηκαν με τους όρους της βρετανικής πολιτικής ανθρωπολογίας για τα αφρικανικά "διατμηματικά πολιτικά συστήματα"¹¹, και κυρίως της ανάλυσης του Evans-Pritchard για τους Νούερ¹² (1968[1940]) η οποία έθεσε και επηρέασε ως το τέλος τους όρους της συζήτησης αυτής, εντός και εκτός της "βρετανικής σχολής"¹³. Εδώ η έμφαση δόθηκε περισσότερο στην κοινωνική δομή¹⁴ παρά στις αξίες¹⁵ και οι

Αλβανία του Boehm (1984) για το Μαυροβούνιο, και πιο πρόσφατα της A. Knudsen (1992) για την Κορσική του 18ου αιώνα].

¹⁰ Όλοι οι πληθυσμοί της περιοχής ήταν ενταχμένοι σε κρατικές δομές την περίοδο που μελετήθηκαν, ενώ μερικοί από αυτούς, όπως του Μαρόκου, της Αιγύπτου και της Τουρκίας, ανήκαν και σε παλαιότερες μορφές κρατών. Ωστόσο, οι ανθρωπολογικές μελέτες δεν συμπεριέλαβαν τα συμφραζόμενα αυτά στις ανάλυσή τους για τις βίαιες πρακτικές· βλ. ωστόσο, R. Jamous (1981), ο οποίος, προβαίνοντας σε μια ιστορική ανακατασκευή, αναφέρεται στο διαμεσολαβητικό ρόλο του αυτοκράτορα στην τοπική τάξη.

¹¹ Βλ. Fortes και Evans-Pritchard (1940). Πρόκειται για μια μορφή "ακέφαλων" φυλετικών κοινωνιών, οργανωμένων σε μεγάλες ομάδες καταγωγής, δομημένες με βάση ένα πυραμιδικό σύστημα διαιρέσεων και υποδιαιρέσεων το οποίο εγχράφεται στο χώρο και το οποίο, εκτός από τις σχέσεις συγγένειας *stricto sensu*, οργανώνει και τις πολιτικές σχέσεις, αυτές δηλαδή μεταξύ των διάφορων τμημάτων των ομάδων στο εσωτερικό του. Αυτές ακριβώς τις πολιτικές λειτουργίες των διατμηματικών ομάδων που συλλαμβάνονταν με τους όρους του ιδιώματος των "γενιών" διερεύνησε και ανέλυσε η συγκεκριμένη προσέγγιση.

¹² Βλ. ιδιαίτερα Evans-Pritchard 1968[1940]:165-220. Για μια συνοπτική παρουσίαση της συζήτησης αυτής, βλ. Kuper 1983[1973]:83-98. Για μια διεξοδική ανάπτυξη της σχέσης συγγένειας-εξουσίας στα διατμηματικά συστήματα, βλ. Balandier 1966:60-91.

¹³ Η προβληματική αυτή άσκησε επίδραση και σε χάλιους μελετητές, βλ., για παράδειγμα, Favret 1968 και Jamous 1981. Ούτως ή άλλως η παρουσία ανθρωπολόγων από τις άλλες "σχολές" είναι σχετικά μειωμένη ως τη δεκαετία του 1970. Η χαλίκια εκπροσωπείται βασικά από τους P. Bourdieu και J. Favret, σε πρώτη φάση, και τον R. Jamous μεταγενέστερα και περιορίζεται στο χαλίκιο Μαγκρέμπ (Αλγερία Μαρόκο). Η αμερικανική σχολή εμφανίζεται στην περιοχή σε μια εποχή που η συζήτηση για τα διατμηματικά συστήματα έχει σχεδόν ολοκληρωθεί, αλλά σ' αυτήν θα αναφερθώ εκτενέστερα παρακάτω.

¹⁴ Μολονότι οι μελέτες των δύο περιοχών προέρχονται από την ίδια μήτρα, την οξφορδιανή παράδοση της κοινωνικής ανθρωπολογίας, αντανakλούν δύο διαφορετικές εκδοχές της. Οι μελέτες των κοινωνιών της Ν. Ευρώπης, που εχκαινιάστηκαν από τους J. Pitt-Rivers και J. Campbell, μαθητές του Evans-Pritchard, έφεραν τις επιρροές της μεταγενέστερης "ιδεαλιστικής" στροφής του που τον απομάκρυνε από το δομισμό του Radcliffe-Brown και που μετέφερε την έμφαση από τις κοινωνικές δομές στις πολιτισμικές αξίες και τη μετάφρασή τους στη γλώσσα του πολιτισμού του ανθρωπολόγου (Kuper 1983:127). Πρβλ. τις αναφορές του J. Campbell στη "φιλοσοφία της επιτόπιας" του Evans-Pritchard και στην προτροπή του να ασχοληθεί με "αυτά που σκέπτονται και έχουν ως αξίες οι Σαρακατσάνοι" (1992:153 και 160). Πρβλ. την αντίστιξη από τον Pitt-Rivers της

βίαιες πρακτικές (με τη στενή έννοια του όρου) οι οποίες ανιχνεύθηκαν εθνογραφικά σχεδόν παντού¹⁶, συσχετίστηκαν με αυτήν, ως στοιχείο των πολιτικών σχέσεων που εμπεριέχει, και αποτέλεσαν αντικείμενο ιδιαίτερης συζήτησης¹⁷. Στη συζήτηση αυτή, που εστιάστηκε κυρίως στη "μακροχρόνια έχθρα" (feud)¹⁸, οι βίαιες πρακτικές αναλύθηκαν ως μορφές σύγκρουσης και εξηγήθηκαν με βάση κοινωνιολογικούς δομο-λειτουργιστικούς όρους, με αποτέλεσμα την αναλυτική επεξεργασία τους, μέσα από το μορφολογικό, δομικό και λειτουργιστικό (προσδι)ορισμό και συσχέτισμό τους και την συγκρότησή τους σε τυπολογίες. Γιατί εδώ, οι πρακτικές που περιέχουν βία, με τη στενή έννοια του όρου (πρόκληση θανατηφόρας ή μη σωματικής βλάβης) κατέχουν κεντρική θέση στην ίδια την προσέγγιση: οι αντιπαραθέσεις, οι συγκρούσεις και οι τρόποι επίλυσής τους θεωρούνται, μαζί με την οικονομική συνεργασία, τις χαμηλές ανταλλαγές και τις τελετουργίες, ένα από τα στοιχεία των πολιτικών σχέσεων μεταξύ των ομάδων στο χώρο¹⁹.

Ας δούμε συνοπτικά τα βασικά σημεία της συζήτησης αυτής για τις βίαιες πρακτικές η οποία εκτυλίσσεται σε περισσότερα επίπεδα.

Από τη δομή ως σχέση στη δομή ως ουσία

Κατά τον Evans-Pritchard (1968[1940]), οι βίαιες πρακτικές (και κυρίως η μακροχρόνια έχθρα και ο πόλεμος) αποτελούν έκφραση της κοινωνικής δομής, η οποία ορίζεται ως "σχέσεις

έννοιας της "αξίας" που συγκροτεί ο ίδιος για την Ανδαλουσία προς τους "κανόνες" των αφρικανιστών (1971[1954]:xvii-xix).

¹⁵ Υπήρξαν όμως και μελέτες για τις αξίες, βλ. λόγου χάριν, Bourdieu 1966, Zeid 1966, Delaney 1987, Marcus 1987.

¹⁶ Παραθέτω ενδεικτικά: στην Τουρκία (Stirling 1965), στο Μαρόκο (Gellner 1969 και Jamous 1981), στην Αλγερία και την Καβύλη (Breteau και Zagnoli 1980 και Favret 1968), στους Βεδουίνους της Κυρηναϊκής (Peters 1967) και της Ιορδανίας (Chelhod 1980), στους Άραβες του Ισραήλ (Cohen 1965).

¹⁷ Οι βίαιες πρακτικές σε ορισμένες περιπτώσεις μελετήθηκαν σε συνδυασμό με τις αξίες, βλ., λόγου χάριν, Breteau και Zagnoli 1980, Chelhod 1980, Jamous 1981.

¹⁸ Η μακροχρόνια έχθρα (feud) παρουσιάζει μορφολογικές αντιστοιχίες με τις "αντεκδικήσεις" ("βεντέττες", "οικογενειακά" ή όπως αλλοιώς λέγονται σε κάθε περιοχή). Ωστόσο, για λόγους που θα φανούν παρακάτω, θεωρώ προτιμότερο να το αποδώσω με το όρο του λεξικού και να κρατήσω τους εντόπιους όρους για τα εντόπια συμφραζόμενα.

¹⁹ Balandier 1967:61-68.

μεταξύ των κοινωνικών ομάδων που έχουν υψηλό βαθμό συνοχής και σταθερότητας" (1968[1940]:296), και συνιστούν βασικό πεδίο συγκρότησής της στην "ακέφαλη" κοινωνία των Νούερ. Η έλλειψη διαφοροποιημένων πολιτικών (και νομικών) θεσμών και η απουσία της διαμεσοβαθμητικής και ενοποιητικής λειτουργίας την οποία επιτελούν προσδίδει, κατά τον Evans-Pritchard, μια πρυστότητα στον ορισμό των κοινωνικών ομάδων (οι οποίες συνεχονται χαλαρά από την αρρενογονική γενεϊκή ιδεολογία και από την φυλετική τους εδαφικότητα) και τον οδηγεί σε μια σχετικιστική και "καταστασιακή" σύλληψη της έννοιας της κοινωνικής δομής.

Η σύλληψη αυτή ορίζει ως αρχή συγκρότησης των κοινωνικών ομάδων -δηλαδή ως κοινωνική δομή- τη "διατμηματική -δομική- αντίθεση", αναγνωρίζοντας ένα δομοποιητικό και πολιτικό, με την ευρεία έννοια, ρόλο στην έννοια της αντίθεσης. Οι κοινωνικές ομάδες συγκροτούνται ως τέτοιες μέσα από τη νοητική ή/και πραγματική αντίθεσή τους προς άλλες ομάδες του ίδιου επιπέδου η οποία διαφοροποιεί τη μία ως προς την άλλη με αναφορά στην εδαφική υποδιαίρεση της φυλής στην οποία ανήκουν ή στην αρρενογονική καταγωγή τους, από διαφορετικό πρόγονο-ιδρυτή της ομάδας. Η αντίθεση αυτή θα συνοδευτεί από αντίρροπη τάση προς τη συσπείρωση και συμπαράταξή τους, ως μερών της ίδιας ευρύτερης εδαφικής ή αρρενογονικής ομάδας, όταν η τελευταία βρεθεί αντιμέτωπη με άλλες ευρύτερες ομάδες της ίδιας τάξης²⁰.

Η σχετικότητα της κοινωνικής δομής (ή της ταυτότητας των κοινωνικών ομάδων) επαναλαμβάνεται στο επίπεδο της κοινωνικής ταυτότητας των ατόμων: το άτομο θα ορίσει τον εαυτό του ανάλογα με τη δομική σχέση του με το συνομιλητή του στην κλίμακα της κατάτμησης (σε ποια φυλή και ποια εδαφική υποδιαίρεση ή σε ποιο γένος και σε ποιο τμήμα του γένους ανήκει) και θα προσδιοριστεί αντίστοιχα από αυτόν.

Αυτό που στο νοητικό επίπεδο συλλαμβάνεται ως "αντίθεση" στο επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής εκφράζεται με χαμηλές, συνεργασιακές και τελετουργικές σχέσεις, καθώς και με συγκρούσεις, εχθρότητες και διαπραγματεύσεις για την επίλυσή τους. Οι αλληεπάλληλες και ακτινωτές αντιπαραθέσεις και

²⁰ Η διαδικασία αυτή ενεργοποιείται σε όλα τα επίπεδα της κατάτμησης, από την "ελάχιστη γενιά" (minimal lineage) ως το γένος (clan).

ταυτίσεις μεταξύ των κοινωνικών ομάδων τις οποίες συνεπάγονται συνιστούν τη "δομική κίνηση" που συντηρεί την ίδια τη μορφή του πολιτικού συστήματος (1968[1940]:186) και επιτρέπει τη συμβίωση των Νούερ σε συνθήκες "διατεταχμένης αναρχίας". Επομένως, η μακροχρόνια έχθρα και οι άλλες μορφές βίας εμπεριέχονται στη συμβολική αρχή της αντίθεσης και συνιστούν ένα από τα πεδία διαφοροποίησης και ταυτόχρονα συγκρότησης των κοινωνικών ομάδων, επιβεβαίωσης και ανανέωσης της συνοχής τους.

Ωστόσο, η ανάλυση του Evans-Pritchard είναι αμφίσημη. Ενώ ξεκινάει για να αναπτύξει το "δομοποιητικό" ρόλο της έννοιας της αντίθεσης στην ταυτότητα (όπως θα λέγαμε σήμερα) και επεξεργάζεται εν πολλοίς την απροσδιοριστία της κοινωνικής δομής και της πολυαπλότητας των ταυτοτήτων, στην εικονογράφηση του παραδείγματός του αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην ολοκλήρωση της ιδέας της κοινωνικής σχετικότητας και σε πιο "πεζά", δυτικοκεντρικά ερωτήματα σχετικά με το πώς διατηρείται η κοινωνική συνοχή και ευταξία σε κοινωνίες χωρίς διαφοροποιημένους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς, σε τι συνίσταται και πώς διατηρείται η κοινωνική τους συνοχή και ευταξία, ερωτήματα τα οποία και υπερσχύουν τελικά. Τα ερωτήματα αυτά υπέβoscαν στην ανάλυση του Evans-Pritchard χωρίς να διατυπωθούν ποτέ ρητά και θόλωναν την κατ' αρχήν "ημικίζουσα" προσέγγισή του. Ρηματοποιήθηκαν λίγο αργότερα και αποτέλεσαν τη βάση των προσεγγίσεων της "σύγκρουσης" (βλ. Gluckman 1955β:4).

Η χρησιμοποίηση της "πραγματικής" "μακροχρόνιας έχθρας" για την εικονογράφηση του δομοποιητικού ρόλου της νοητικής αντίθεσης και η προσφυγή στη ντυρκειϊμική "μηχανική αλληλεσχύη" για την εξήγηση της διατήρησης της "διατεταχμένης αναρχίας" ακόμα και σε συνθήκες μακροχρόνιας έχθρας μετεμφυτεύουν την αντίθεση από τη νοητική πραγματικότητα στην εμπειρική, συγχωνεύουν τη νοητική και την εμπειρική πραγματικότητα και μεταστοιχείωνουν την αντίθεση σε πραγματική αντιπαράθεση μεταξύ πραγματικών κοινωνικών οντοτήτων θεωρώντας τη δεύτερη εμπειρική αντανάκλαση της πρώτης. Νοητική αντίθεση και πραγματική αντιπαράθεση θεμελιώνονται στην έλλειψη θεσμών ως διαθλάσεις της.

Έτσι, το ζήτημα μετατοπίζεται από το τι συνέχει συμβολικά την κοινωνία αυτή στο ποιοι θεσμοί την συνέχουν εμπειρικά και πώς εξασφαλίζεται η συνοχή αυτή. Δηλαδή με ποίους "κανόνες" διεξάγεται η αντιπαράθεση, ώστε η κοινωνία να είναι βιώσιμη ως τέτοια. Και αυτό που εν τέλει αναδεικνύεται περισσότερο από την ανάλυση του Evans-Pritchard είναι ο δομοποιητικός ρόλος της μακροχρόνιας έχθρας, και της βίας γενικότερα, μέσα από τη θεώρησή της ως πολιτικού θεσμού (με όλα τα κανονιστικά συνεπαχόμενα του όρου). Ένας ρόλος που εξηγείται με βάση τις "λειτουργίες" της στην άσκηση κοινωνικού ελέγχου στη βία, η οποία, λόγω της έλλειψης πολιτικών και νομικών θεσμών, φαίνεται διάχυτη στην κοινωνία αυτή και ελλοχεύει σε κάθε σύγκρουση (1968[1940]:177-190).

Ως θεσμός, δηλαδή ως "αναγνωρισμένος τρόπος συμπεριφοράς που ρυθμίζεται από ένα σύνολο κανόνων" (1968[1940]:189), η μακροχρόνια έχθρα συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή και άρα συνιστά στοιχείο της κοινωνικής ευταξίας. Ως "νομικός" θεσμός ενεργοποιείται σε περίπτωση παραβίασης του "νόμου"²¹ (η οποία είναι θεσμικά ανεμπόδιστη να κλημάκωθεί ως το φόνο) και στοχεύει στην αποκατάσταση της παραβίασης αυτής, στην εκδίκηση²², που συνεπάγεται συλλογικοποίηση της διαφοράς και δύναμει διαιώνισή της στο διηνεκές. Έτσι, η αμοιβαιότητα που υπαγορεύει ο θεσμός λειτουργεί ως νομική κύρωση και η επαπειλούμενη ενεργοποίησή του ως μέσον κοινωνικού ελέγχου ή ως μέσον επαναφοράς στην τάξη²³ (όπ.π.:177-178).

Ως πολιτικός θεσμός, διέπει τις δομικές σχέσεις μεταξύ των τμημάτων μιας φυλής. Διαφοροποιεί άμα και ταυτίζει, χωρίζει άμα και ενώνει, ανάλογα με το μέγεθος και τη δύναμη των γενιών, των μεταξύ τους δικτύων αχχιστείας και συγγένειας, κυρίως όμως ανάλογα με τη μεταξύ τους δομική απόσταση στον κοινωνικό και

²¹ Παράλληλα με το "νομικό" αυτό επιχείρημα, ο Evans-Pritchard υιοθετεί και μια "πολιτισμική" θέση, τύπου "πολιτισμός και προσωπικότητα", συσχετίζοντας τη συχνότητα των φόνων με ορισμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα των Νούερ, όπως η ευθιξία, η γενναιότητα και η εριστικότητα, τα οποία καθιερώνονται στα αγόρια από την παιδική ηλικία (1968[1940]:178-179).

²² Η, εναλλακτικά, στην καταβολή αποζημίωσης, αν γίνει δεκτή από την πλευρά του θύματος, η οποία όμως δεν είναι η ιδεατή λύση.

²³ Λειτουργεί δηλαδή και ως μέσον πίεσης για την επίλυση των διαφορών πριν να φθάσουν στην ανοικτή βία.

εδαφικό χώρο. Η "πολιτική" του λειτουργία είναι να επιτρέπει στην αντιπαράθεση, να ενισχύει τη διακριτή ταυτότητα των τμημάτων χωρίς να τα οδηγήσει στη σχάση ούτε να απειλήσει την ενότητα της φυλής, να διατηρεί τη "δομική ισορροπία" εν τη διαιρέσει, προβλέποντας τους αναγκαίους "κανόνες" και ενεργοποιώντας τους κατάλληλους "μηχανισμούς" διευθέτησης της έχθρας ώστε να επιτευχθεί η ισορροπία αυτή²⁴. Όσο μικρότερη είναι η δομική απόσταση μεταξύ των εμπλεκόμενων μερών, τόσο συχνότερες οι προστριβές και τόσο εντονότερο το αίτημα για κοινωνική συνοχή²⁵ και διευθέτηση της σύγκρουσης. Η διευθέτηση αυτή επιτυγχάνεται με την καταβολή αποζημίωσης, έπειτα από διαμεσολάβηση, που θεωρητικά "κλείνει" την υπόθεση. Θεωρητικά, γιατί, μοιρασίως ο Evans-Pritchard οικοδομεί την ανάληψή του στη θέση ότι η κοινότητα επιθυμεί την επιστροφή στην κοινωνική ευταξία και ειρήνη, την ανατρέπει εν μέρει εθνογραφικά εφ' όσον ομολογεί ότι, για τους Νούερ, η "μακροχρόνια έχθρα είναι χωρίς τέλος", ότι η εχθρότητα συνεχίζεται έστω και σε θανάτουσα κατάσταση και μπορεί να ζωντανέψει ανά πάσα στιγμή (1968[1940]:182-183).

Όταν, αντίθετα, η απόσταση είναι τόσο ώστε να μην εμποδίζει τις βασικές κοινωνικές επαφές, αλλά να επιτρέπει και τη διατήρηση των εχθρικών σχέσεων με την παρεμβολή περιοδικών πράξεων εχθρότητας, οι μακροχρόνιες έχθρες παραμένουν ανοικτές και είναι σ' αυτό το επίπεδο της μεσαίας, κατά κάποιο τρόπο, δομικής απόστασης που επιτελούν πλήρως την πολιτική τους λειτουργία.

Η συστηματική αυτή ανάληψη περιορίζει και υποτάσσει τον πολιτικό δομοποιητικό ρόλο της μακροχρόνιας έχθρας σε μια ασαφή και "απολιτική" έννοια του πολιτικού, το οποίο ουσιαστικά συνταυτίζεται με μια "μηχανική" ισορροπία και διατήρηση ενός συστήματος πολιτικά αδιαφοροποίητων, εξωτερικά και εσωτερικά, ομάδων. Από πουθενά δεν αναδύονται ισχύς, εξουσία και ανισότητα. Αναγνωρίζεται μόνο το γόητρο (του μεσοθαβητή, για παράδειγμα), που συνιστά μια απισχνωμένη πολιτικά κατηγορία,

²⁴ Η ανυπαρξία τέτοιων μηχανισμών, όπως συμβαίνει στις εχθρικές σχέσεις μεταξύ των φυλών Νούερ, διαφοροποιεί τη μακροχρόνια έχθρα από τον πόλεμο (1968[1940]:189).

²⁵ Η δομική απόσταση καθορίζει επίσης τα όπλα που πρέπει να χρησιμοποιούνται στις συγκρούσεις μεταξύ ατόμων (όπ.π.:179).

εφ' όσον δεν αντανακλά υλική ή θεσμική διαφοροποίηση ούτε εμπεριέχει θεσμικά κατοχυρωμένη δυνατότητα εξαναγκασμού.

Η πλαστικότητα εν τούτοις που αποδίδει στην έννοια της δομής επιτρέπει την ανάδειξη, έστω και με δομικούς όρους, της ρευστότητας του συστήματος αυτού: η ενεργοποίηση ή όχι και η τροπή της μακροχρόνιας έχθρας (αλλά και των άλλων διαφορών) είναι εν τέλει συνάρτηση της "δομικής" θέσης και σχέσης των πρωταγωνιστών. Έτσι, οι Νούερ είναι ένα έργο αμφίσημο, κομβικό και "ανοικτό", για να δανειστώ τον Ecco, το οποίο επιδέχεται διαφορετικές αναχνώσεις²⁶. Οι μεταγενέστερες δομο-λειτουργιστικές και δομο-διαδικασιακές μελέτες της βρετανικής ανθρωπολογίας αποτελούν επανεπεξεργασίες, με ελαφρές μετατοπίσεις στην έμφαση, ενός μέρους από τα στοιχεία που περιείχε η ανάλυση του Evans-Pritchard. Οι απόψεις του για την κοινωνική σχετικότητα θα αχνοθούν επί αρκετές δεκαετίες. Η σχετικοποίηση των συσσωματωμένων ομάδων και η διαπραχμάτευση της ατομικής κοινωνικής ταυτότητας, για παράδειγμα, επανεμφανίζεται, μετατοπισμένη φυσικά, τη δεκαετία του 1980, στο έργο του L. Rosen (1984). Η έννοια της διατμηματικότητας θα ξεφύγει από τη διαίρεση των κοινωνικών ομάδων και θα εφαρμοστεί ως θέαση του κόσμου την ίδια εποχή (Herzfeld 1985), ενώ η σχετικότητα της κοινωνικής ταυτότητας θα απασχολήσει την ανθρωπολογία ακόμα αρχότερα, στο τέλος της δεκαετίας του 1980.

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι απόψεις του για το δομικό ρόλο της "διατμηματικής αντίθεσης" στο πολιτικό σύστημα των Νούερ αναχνώστηκαν με φόντο μια όλο και πιο ουσιοκρατική εκδοχή της έννοιας της κοινωνικής δομής και εκλήφθηκαν στην πιο κυριολεκτική εκδοχή τους, η οποία παχίωσε αναδρομικά το νόημα της πολύσημης ανάλυσής του. Κοινωνική δομή σημαίνει πλέον εμπειρικά ανιχνεύσιμες ομαδώσεις των οποίων η συγκρότηση και οι σχέσεις δεν καθορίζονται μόνο από τη μονογραμμική αρχή της καταγωγής, που πρέπει να οριστεί επακριβώς στο εμπειρικό επίπεδο

²⁶ Βλ., για παράδειγμα, τη διαφορά μεταξύ της ανάχνωσης του A. Kuper (1983:88-95) και αυτής των D. Pocock (1961:77-82) και L. Dumont (1971 και 1978). Έτσι, το τι "αναδεικνύεται περισσότερο" παραπέμπει στην ανάχνωση που επικράτησε στη βρετανική ανθρωπολογία, η οποία "σταθεροποίησε αναδρομικά" το νόημα της ανάλυσης του Evans-Pritchard.

(εξομοίωση στο χώρο, προσδιορισμός της έκτασης και του γενεαλογικού βάθους κάθε τμήματος σε κάθε επίπεδο της κατάτμησης, προσδιορισμός του αριθμού των τμημάτων και άλλα παρόμοια). Καθορίζονται επίσης από μια σειρά άλλα δομικά στοιχεία: από τις "πραγματικές σχέσεις που δημιουργούνται από τους κανόνες της συσχέτισης και της εξωγαμίας (σχέσεις αχχιστείας, αμφιθερικοί δεσμοί συσχέτισης, τύπος συζυγικής διαμονής, κανόνες διαδοχής και άλλα) και από τους καταναγκασμούς που ασκούν οι οικογενειακές συνθήκες σ' ό,τι αφορά τις οικονομικές δραστηριότητες και τη συνεργασία των ομάδων στο πλαίσιο τους.

Οι επόμενες μελέτες στράφηκαν προς την επαλήθευση, τη σχετικοποίηση ή την κατάρριψη της "διατμηματικής αντίθεσης" προσεχίζοντας τη μακροχρόνια έχθρα και τις άλλες μορφές βίας στο αναλυτικό πλαίσιο της σύγκρουσης από ένα όλο και πιο αντικειμενιστικό πρίσμα με βάση δύο διακριτές αλλά αλληλοεπηρεαζόμενες προβληματικές, που ανέπτυξαν διαφορετικά ερωτήματα η καθεμία.

Η πρώτη²⁷, που παρέμεινε πιστή στην οξφορδιανή με την ευρεία έννοια προσέγγιση, στράφηκε στη διεξοδική διερεύνηση της δομής των διατμηματικών συστημάτων, δηλαδή στη μελέτη του εμπειρικά ορατού ρόλου της μονοχραμμικής αρχής της καταγωγής στη συγκρότηση των τοπικών ομάδων και, ευρύτερα στη "μελέτη της συσχέτισης".

Επίσης προσανατολίστηκε στο συσχετισμό και τη συστηματική καταγραφή των κανονιστικών σχέσεων ανάμεσα στις επί μέρους βίαιες πρακτικές και τις κοινωνικές ενότητες που εμπλέκονται σ' αυτές. Η θέση του Evans-Pritchard για τη "μακροχρόνια έχθρα" ως θεσμοποιημένη μορφή βίας που εξασφαλίζει την κοινωνική συνοχή προσέφερε το πρίσμα υπό το οποίο ειδώθηκαν τα μορφολογικά συγγενή με αυτή την πρακτική των Νούερ φαινόμενα στις άλλες διατμηματικές κοινωνίες. Σ' αυτό το πλαίσιο, η προσοχή των ερευνητών επικεντρώθηκε στη μορφολογική ταύτιση, περιγραφική διάκριση και τυποποίηση των βίαιων φαινομένων που συναντούσαν στο πεδίο τους με βάση τα εξωτερικά χαρακτηριστικά τους, σ' ένα

²⁷ Βλ., για παράδειγμα, τις συμβολές στο Middleton και Tait 1958, επίσης βλ. Gellner 1969..

αυστηρά κανονιστικό και θετικιστικό πνεύμα. Οι μορφές της βίας διακρίθηκαν ανάλογα με το πού, πότε και σε ποια συμφραζόμενα εμφανίζονταν οι βίαιες πράξεις, την έκταση και την κλιμάκωσή τους, τα όπλα που χρησιμοποιούνταν ανάλογα με το αν εμπλέκονταν άτομα (που ανήκουν στην ίδια ή σε άλλη κοινωνική ομάδα) ή κοινωνικές ομάδες -και σε ποια έκταση, καθώς και σε ποιο επίπεδο συγκρότησης εμπλέκονταν οι τελευταίες αν οι μορφές δράσης ήταν ατομικές ή συλλογικές. Τι ακριβώς σχέση είχαν μεταξύ τους οι αντίπαλοι στον εδαφικό και τον κοινωνικό χώρο αν και πώς, και με βάση ποιους κανόνες, κλιμακώνονταν οι ανταλλαχές εχθρικών πράξεων αν και τι ακριβώς μηχανισμοί προβλέπονταν από το σύστημα για την αναστολή ή τη διακοπή τους ή την συμφιλίωση των αντιπάλων²⁸. Έτσι, αντιδιαστάθηκαν ο φόνος στο εσωτερικό της ομάδας από τις δια-ομαδικές εκδηλώσεις της βίας και οι τελευταίες διακρίθηκαν, ανάλογα με τη μορφή τους σε εκδίκηση, μακροχρόνια έχθρα, επιδρομή και πόλεμο, και συστηματοποιήθηκαν σε τυπολογίες²⁹, μέσα από ένα βαθμιαίο αναλυτικό ραφινάρισμα: κάθε μελετητής όριζε περιγραφικά κάθε όρο συγκρίνοντάς τον με τον ορισμό του σε μελέτες άλλων κοινωνιών³⁰, ανέφερε τις μορφές βίας στην κοινωνία που μελετούσε και τις συγκροτούσε σε τυπολογία³¹.

Από τη "δομική ισορροπία" στη "σύγκρουση"

Η δεύτερη, που εκπροσωπείται από τη σχολή του Μάντσεστερ, μετέφρασε οριστικά τη "διατμηματική αντίθεση" ως κοινωνική

²⁸ Τέτοιοι μηχανισμοί αλλού ανευρέθηκαν (βλ., λόγου χάριν, τη συλλογή των Middleton και Tait 1958 για την Αφρική) και αλλού όχι (βλ. Stirling 1960 και 1965 για την Τουρκία). Επίσης, αλλού θεωρείτο ατιμωτική η προσφυγή σε αυτούς, ενώ αλλού πάλι δεν προεξοφλούσαν παρά ένα προσωρινό τέλος (βλ. Black-Michaud 1975:1-32).

²⁹ Η πρώτη τέτοια τυπολογία διατυπώθηκε από τον Malinowski (1941). Για τις μεταγενέστερες, βλ., για παράδειγμα, Middleton και Tait 1958:19-22, Bohannan 1967a, Black-Michaud 1975: 27-32.

³⁰ Στη βρετανική ανθρωπολογία διεξήχθη ολόκληρη συζήτηση για τον ορισμό της μακροχρόνιας έχθρας και για τη διάκριση της από την εκδίκησης και τον πόλεμο. Βλ., για παράδειγμα, Nadel 1947:151, Cohen 1965:71-94 για μια συνοπτική παρουσίαση της συζήτησης αυτής, βλ. Black-Michaud 1975:1-32.

³¹ Βλ., για παράδειγμα, Middleton 1958:219-225, επίσης τις τυπολογίες που αναφέρονται στο Black-Michaud 1975:1-32. Πρβλ. τις τυπολογίες των Breteau-Zagnoli 1980:52-56 για την Καθαβρία και την περιοχή της Κωνσταντίας στην Αλγερία και του Jamous 1981:73 -87 για τους Βερβέρους του Ρίφ στο Μαρόκκο.

σύγκρουση και έδωσε έμφαση στη θέση του Evans-Pritchard για τη μακροχρόνια έχθρα ως παράγοντα κοινωνικής συνοχής, ενισχύοντας το ντυρκεϊμιανό στοιχείο της ανάσυσή του. Θεωρώντας ουσιαστικά τη σύγκρουση συνώνυμο της αταξίας, έδειξε ότι, παρά την έλλειψη κυβερνητικών θεσμών, η μακροχρόνια έχθρα και οι συγκρούσεις γενικά δεν συνεπάγονται απομάκρυνση διάρκειας από την κοινωνική ευταξία. Οι αλληλοσυγκρουόμενες υποχρεώσεις που δημιουργεί η ίδια η κοινωνική δομή³², οι "κανόνες" εκτύλιξης της μακροχρόνιας έχθρας που συμβάλλουν στον περιορισμό της³³, καθώς και γενικότερα οι εθιμικοί κανόνες για το τι συνιστά δίκαιο και άδικο, αποτελούν "εξισορροπητικούς" μηχανισμούς, με τους οποίους επιτυγχάνεται η "ειρήνη στη μακροχρόνια έχθρα" (Gluckman 1955β:1-27). Μηχανισμούς που απαιτούν και επιβάλλουν τη διευθέτηση των συγκρούσεων και την επαναφορά στην τάξη στη βάση "κανόνων" που προβλέπουν ρητά τον τερματισμό της μακροχρόνιας έχθρας με διαμεσολάβηση, καταβολή αποζημίωσης και μια επίσημη τελετουργία που να τον επισφραχίζει. Η σύγκρουση μεταξύ των υποχρεώσεων σ' ένα ευρύτερο κοινωνικό φάσμα και των εθιμικών κανόνων που δημιουργεί η ίδια η διαδικασία της μακροχρόνιας έχθρας ωστόσο, οδηγεί στην αναχνώριση και επανεπιβεβαίωσή τους, με αποτέλεσμα την τελική ενίσχυση του κοινωνικού ιστού. Έτσι, το έθιμο υπερσχύει της σύγκρουσης διότι ενισχύεται από αυτήν και η μακροχρόνια έχθρα "εξαπολύεται" όταν η απόσταση ή οι υπάρχοντες δεσμοί καθιστούν ασήμαντη την κοινωνική αλληλεπίδραση (Colson 1953 και Gluckman 1955β).

Η θεωρία του M. Gluckman για την "ειρήνη στη μακροχρόνια έχθρα" (1955β:1-27), που στηρίχθηκε στη μελέτη της E. Colson (1953), (η οποία, με τη σειρά της, εφήρμοσε στην κοινωνία των

³² Οι αντινομίες, για παράδειγμα, που αναφέρονται ανάμεσα στις υποχρεώσεις που δημιουργούν οι αρρενογονικοί δεσμοί και οι διατέμνοντες δεσμοί των τοπικών ομάδων, ή οι πρώτοι και η συνεργασία μεταξύ των ομάδων για την επιβίωσή τους.

³³ Από τη σύνθεση της ομάδας που είναι υπεύθυνη για να δώσει και να δεχτεί εκδίκηση, τον ορισμό των περιπτώσεων στις οποίες η εκδίκηση δεν είναι πρόπουσα (π.χ. στο εσωτερικό της μονογραμμικής ομάδας καταγωγής ή σε βάρος κοντινού συγγενούς από την άλλη πλευρά) ως τον ορισμό της διαδικασίας της εκδικητικής πράξης (όπως, για παράδειγμα, η απαχόρευσή της σε ορισμένα μέρη). Και από τις τελετουργίες και τελετουργικές απαγορεύσεις που συνοδεύουν κάθε φόνο ως αυτές του "κλεισίματος" και τις τυποποιημένες συμπεριφορές μετά το "κλείσιμο".

Τόνγκα τις απόψεις του Evans-Pritchard), συνιστούσε επί μέρους έκφραση μιας ευρύτερης θέσης του ότι τα κοινωνικά συστήματα δεν αποτελούν ομοιογενή, οργανικά και αρμονικά σύνολα που διαιωνίζονται στη βάση της συμμόρφωσης στους εθιμικούς κανόνες, αλλά δυναμικά και διαιρεμένα σύνολα τα οποία αφ' ενός βρίσκονται πολύ συχνά σε σύγκρουση μεταξύ τους και αφ' ετέρου συνδέονται μεταξύ τους με ποικίλους δεσμούς, οι οποίοι εν τέλει επιβάλλουν την επίλυση των συγκρούσεων εξουδετερώνοντάς τις και αποκαθιστώντας την κοινωνική ισορροπία. Με αυτή την έννοια, η σύγκρουση είναι στοιχείο εχθρές στην κοινωνική δομή το οποίο ενισχύει την υπάρχουσα κοινωνική τάξη, καθώς φέρνει στην επιφάνεια τις αντιφάσεις που την υποτείνουν, συντείνοντας, με την επίλυσή της, στην αποκατάστασή τους. Αντίστροφα, η ανίχνευση και η μελέτη της διαδικασίας των συγκρούσεων και της επίλυσής τους αποκαλύπτει πολλά πράγματα για την ίδια την κοινωνική δομή και τις κοινωνικές σχέσεις και μάλιστα προσφέρει προνομιακή πρόσβαση για τη μελέτη και κατανόηση των πολιτικών σχέσεων και των τελετουργιών, καθώς και της ανάπτυξης των πρώτων από τις δεύτερες, αλλά του ρόλου των τελετουργιών στην επίλυση των συγκρούσεων.

Η θέση αυτή για τη σύγκρουση, την οποία ο M. Gluckman (μαρξιστής ο ίδιος) ανέπτυξε στα υπόλοιπα κεφάλαια του ίδιου έργου και επανεξερχάστηκε με αρκετές μετατοπίσεις σε επόμενα έργα του (1963, 1965α, κ. α.), αποτέλεσε το βασικό πρόταγμα της σχεδόν αμιγώς μαρξιστικής κατεύθυνσης σχολής του Μάντσεστερ, την οποία "ίδρυσε" σε συνεργασία με την E. Colson³⁴. Η σχολή του Μάντσεστερ, από τη μια πλευρά, εισήγαγε, εκτός από τις σημαντικές θεματικές καινοτομίες -όπως η ίδια η μελέτη της σύγκρουσης, αλλά και των τελετουργιών-, και σημαντικές μεθοδολογικές καινοτομίες, όπως η συστηματική διαχρονική μελέτη των κοινωνιών τις οποίες μελέτησε και η παρακολούθηση και ανάλυση της διαδικασίας των συγκρούσεων μέσα από "εκτεταμένες περιπτωσιακές μελέτες". Και, από την άλλη, συσπείρωσε ένα μεγάλο αριθμό ερευνητών με αρκετά συνεκτική προσέγγιση προσανατολισμένο βασικά στη μελέτη των κοινωνιών

³⁴ Για μια διεξοδική συζήτηση της σχολής του Μάντσεστερ βλ. Bond 1976· για μια συνοπτική παρουσίασή της βλ. Kuper 1983[1973]:128-129 και 144-155.

της Κεντρικής Νότιας Αφρικής, πολλοί από τους οποίους, όπως η ίδια η E. Colson, ο F. Bailey, και ιδίως ο V. Turner επρόκειτο να αναδειχθούν σε πρωτοποριακές φυσιογνωμίες της³⁵ ανθρωπολογίας των μετέπειτα δεκαετιών.

Αρχικά, μοιρονότι οι ερευνητές της τάσης αυτής ήταν οι πρώτοι που εισήγαξαν τη διαχρονική θεώρηση τόσο στην ίδια την επιτόπια, όσο και με τη χρήση ιστορικού υλικού, η προσέγγισή τους εδραζόταν σε μια άκαμπτη αντίληψη για την κοινωνική δομή και σε μια στατική αντίληψη για τη σύγκρουση, ως "μηχανική" αντανάκλαση των αντιφάσεων της κοινωνικής δομής. Στην πορεία, ωστόσο αυτή η αμιγώς κοινωνική δομική προσέγγιση με τα έντονα λειτουργιστικά στοιχεία (βλ., λόγου χάριν, Mitchell 1956α και 1956β και Fallers 1956) μετριάστηκε από η διαδικασιακή θεώρηση της σύγκρουσης ως έργου των ατόμων, τα οποία, δρώντας *μέσα στο πλαίσιο* των ισχυόντων κοινωνικών κανόνων, και εκδραματίζοντας μέσα από τους προδιαγεγραμμένους ρόλους τους τις αντιφάσεις της κοινωνικής δομής, χρησιμοποιούν ταυτόχρονα τις αντινομίες των κανόνων αυτών, για να προωθήσουν τα συμφέροντά τους (βλ., για παράδειγμα, Colson 1953, Turner 1957, Bailey 1960 και van Velsen 1954). Η αντίληψη αυτή, και στις δύο εκδοχές της, αφαιρούσε από τη σύγκρουση κάθε επενέργεια στην κοινωνική δομή προς την κατεύθυνση της κοινωνικής μεταβολής.

Στη συνέχεια, υπό την επίδραση του έργου των G. Simmel και L. Coser, και κυρίως του M. Weber -ο οποίος επηρέασε αισθητά τη βρετανική ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1950 (Kuper 1983:138)- υιοθετήθηκε μια πιο δυναμική αντίληψη για τη σύγκρουση ως μοχλό κοινωνικής μεταβολής με πολιτικό διακύβευμα, η οποία συνοδεύτηκε από τη μεταφορά του κέντρου βάρους της ανάλυσης από τη δομή στη διαδικασία (βλ., λόγου χάριν, Frankenberg 1966, Long 1968, Worsley 1968[1957]), και στη συνέχεια στην ανάλυση των δικτύων, τις ατομικές

³⁵ Ο μόνον F. Bailey πρόκειτο να αναδειχθεί ένας από τους βασικούς συντελεστές της θεωρίας της συναλλαγής (transaction theory) που ήκμασε τη δεκαετία 1960-1970. Ο δε V. Turner, που αρχότερα μετακινήθηκε προς το Πανεπιστήμιο του Σικάγου, μέσα από την καινοτόμο ανάλυση των τελετουργιών την οποία ανέπτυξε στη συνέχεια, επρόκειτο να αναδειχθεί, σε συνεργασία με τους D. Schneider και C. Geertz, ένας από τους εμπνευστές της συμβολικής ανθρωπολογίας (για μια περιεκτική παρουσίαση αυτής της χόνιμης σχέσης, βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:131-148).

στρατηγικές, τη θεωρία των παιχνίων, δηλαδή στο μεθοδολογικό ατομικισμό (Kuper 1983[1973]:153· βλ., λόγου χάριν, Bailey 1969 και 1971, Mitchell 1969 και Barnes 1972· για μια συνοπτική παρουσίαση της κίνησης αυτής, βλ. Swartz, Turner και Tuden 1966α).

Ανεξάρτητα, ωστόσο, από την αναμφισβήτητα θετική και ρηξικέλευστη σε πολλαπλά επίπεδα συμβολή της σχολής του Μάντσεστερ στην ανάλυση της έννοιας της σύγκρουσης και την ευρετική χρήση της στην ανάλυση της κοινωνικής δυναμικής των μεταβαλλόμενων υπό τις συνθήκες της αποικιοκρατίας και μετα-αποικιοκρατίας κοινωνιών της Κεντρικής Νότιας Αφρικής, η ίδια η εννοιολόγησή της για τη σύγκρουση υποτείνεται από τη δυτικοκεντρική παραδοχή ότι είναι ένα αρνητικό φαινόμενο, απειλή της κοινωνικής τάξης, και ότι η επίλυσή της αποτελεί προϋπόθεση για τη διατήρηση της τελευταίας και εφικτό αίτημά της. Έτσι, θεωρείται μεν εχχενής σε μια κοινωνική δομή που συλλαμβάνεται ως καταστατικά κατακερματισμένη σε ομάδες αντιτιθέμενες μεταξύ τους. Όμως, η δεδομένη και αδιαφοροποίητη *ratio essendi* της, ως απόρροιας αντικρουόμενων συμφερόντων, κανόνων, αρχών, κ.ο.κ., από τη μια πλευρά, και η σύλληψη της κοινωνικής δομής ως μεταβαλλόμενων πηλν όμως υποστασιοποιημένων ομαδώσεων ή ατόμων, ως θέσεων, ρόλων, θεσμών, κ.ο.κ., από την άλλη, σε συνδυασμό με μια συγκεκριμένη αντίληψη για την "κοινωνία" ως ένα εν τέλει συνεκτικό και συσσωματωμένο όλο, ανάχουν τελικά τη σύγκρουση σε παρα-προϊόν της κοινωνικής ζωής που εξηχείται θεμελιακά με βάση τις λειτουργίες του: τη διατήρηση της κοινωνικής τάξης ή τη μεταβολή της. Σα να μην μπορεί να είναι αυτό που η ιδιότητά της ως εχχενούς στοιχείου της κοινωνικής δομής συνεπάχεται: ένας από τους τρόπους δρομολόγησης της ίδιας της κοινωνικής ζωής και των ίδιων των κοινωνικών σχέσεων. Με αυτή την έννοια, παρά την εκλέπτυνση των αναλύσεών της, η σχολή του Μάντσεστερ δεν υπερέβη το βρετανικό δομο-λειτουργισμό.

Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι ο κύριος όγκος των μελετών της είχαν αντικείμενό τους κοινωνίες με μορφοποιημένη στον ένα ή στον άλλο βαθμό εξουσία και όχι "ακέφαλα" διατμηματικά συστήματα περιόρισε τη συμβολή της στον

προβληματισμό των τελευταίων. Την πρωτοβουλία για την ανάλυσή τους διατήρησε η οξφορδιανή παράδοση, η οποία προχώρησε, όπως ήδη είπα παραπάνω, σε μια μικρή εκδήπυνση, πάντα σ' ένα αμιγώς δομο-λειτουργιστικό πλαίσιο της αρχικής θέσης του Evans-Pritchard, όπως την επανεπεξεργάστηκαν οι Gluckman και Colson, για την "ειρήνη στη μακροχρόνια έχθρα".

Θεσμοί μερικής ευταξίας; Ο κοινωνικός έλεγχος της βίας

Από μια άλλη σκοπιά, μάλιστα, η συμβολή της σχολής του Μάντσεστερ στη μελέτη των βίαιων φαινομένων στις μη ευρωπαϊκές κοινωνίες της Μεσογείου με το μοναδικό εκπρόσωπό της, τον E. Peters, ο οποίος μελέτησε τους Βεδουίνους της Κυρηναϊκής, ήταν κάπως ειρωνική. Γιατί όχι μόνο δεν συνέβαλε στην πρόωση μιας προβληματικής για την κοινωνική δυναμική ανάλογης με αυτήν του κύριου όγκου των μελετών της, αλλά στερεοποίησε την ήδη άκαμπτη δομολειτουργιστική προσέγγισή τους από την αυτούσια μετεμφύτευση μιας "θεωρίας" εμπνευσμένης από τις αφρικανικές κοινωνίες σε κοινωνίες που ιστορικά ήταν γνωστό ότι ανήκαν τους τελευταίους αιώνες σε ποικίλων μορφών κρατικούς σχηματισμούς.

Έτσι, η μελέτη του Peters για τη μακροχρόνια έχθρα στους Βεδουίνους της Κυρηναϊκής (1967) αποτελεί (ως τη μοναδική απόπειρα πολιτισμικά ειδικής και συνολικής ανάλυσης των βίαιων φαινομένων που ήταν αποκλειστικά εστιασμένη σ' αυτά³⁶). Η ανάλυσή του υπερέβαινε τον κατακερματισμό τους και αναιρούσε τις διατυπωμένες τυπολογίες τους, καταδεικνύοντας, μέσα από τη διαχρονική προσέγγισή τους, ότι, παρά τη διαφοροποίησή τους (ανάλογα με τις ομάδες που εμπλέκονται, τη δομική απόσταση, κ.ο.κ.), παραπέμπουν το ένα στο άλλο και μπορούν όλα να εξελιχθούν σε "μακροχρόνιες έχθρες", γιατί αποτελούν σχέσεις και όχι οντότητες. Εδώ, η ίδια η μακροχρόνια έχθρα ορίζεται ως "σύνολο σχέσεων" (1967:262), και μάλιστα σχέσεων που υπαγορεύονται από πολιτικές επιλογές και τίθενται στην υπηρεσία

³⁶ Παρά τις λεπτομερείς αναλύσεις, καμμία μελέτη (εκτός φυσικά από της Colson [1953]) δεν ασχολήθηκε ειδικά με τα φαινόμενα αυτά, τα οποία απλώς συμπεριλαμβάνονταν στα θέματα των μονογραφιών ή στην πραγμάτευση των πολιτικών θεσμών.

πολιτικών σκοπών, δηλαδή επιβολής των ισχυρότερων ομάδων στις πιο αδύνατες. Η διαχρονική αυτή προσέγγιση κατέρριψε τη στατική θεώρηση των Evans-Pritchard και Gluckman για την επαναφορά στην τάξη μέσα από το "κλείσιμο" της μακροχρόνιας έχθρας, καταδεικνύοντας ότι η τελευταία δεν είναι μια μορφή βίας αλλά μια κατάσταση που δεν γνωρίζει ούτε αρχή ούτε τέλος, απλώς ηρεμεί και αναζωπυρώνεται κατά διαστήματα. Ταυτόχρονα, επανέφερε σ' ένα άλλο επίπεδο και μ' ένα άλλο τρόπο τη σχετικιστική θεώρηση του Evans-Pritchard. Ωστόσο, η ενσυνείδητη δομο-λειτουργιστική οπτική του Peters επειδή ακριβώς τον έκανε να συνδέσει την πραγματικά εκλεπτυσμένη του ανάλυση για τη μακροχρόνια έχθρα σε αναλογία ένα προς ένα με την έλλειψη πολιτικών θεσμών, με τη συνακόλουθη εξισωτική φύση των πολιτικών σχέσεων και με τον ανταγωνισμό για τους οικοδομικούς πόρους ("η μακροχρόνια έχθρα είναι ένας ανταγωνισμός για την προνομιακή πρόσβαση στους φυσικούς πόρους, θα πει μερικά χρόνια αργότερα" [Peters 1975:xxii]), τον οδήγησε και στην απόφαση ότι η μακροχρόνια έχθρα είναι ένας "θεσμός" που δεν υφίσταται σε κοινωνίες με κρατική οργάνωση (όπ.π.:ix-x).

Με αυτή την έννοια, οι δύο προβληματικές κατέληξαν σε ορατά συγγενείς προσεγγίσεις των βίαιων πρακτικών στις διατμηματικές κοινωνίες, κυρίως δε σε προσεγγίσεις που υποτείνονται από κοινές παραδοχές. Μέσα από αυτή τη συζήτηση, το πεδίο της βίας εξαντλήθηκε στις επί μέρους μορφές του, ενώ το περιεχόμενό της θεωρήθηκε δεδομένο. Η μακροχρόνια έχθρα, η εκδίκηση, και οι άλλες μορφές της βίας θεωρήθηκαν δομικό στοιχείο μιας κοινωνικής δομής που ορίζεται από την έλλειψη κεντρικής πολιτικής εξουσίας και νομικών θεσμών, από τις δύσκολες οικοδομικές συνθήκες³⁷ και την "έλλειψη ή σπανιότητα αγαθών" και αποτελούν συνέπεια του ελλιπούς κοινωνικού ελέγχου και διαχείρισης των συγκρούσεων. Στις συνθήκες οικονομικού,

³⁷ Ο συσχετισμός του πολιτικού συστήματος των Νούερ με την οικοδομία και τον τρόπο ζωής τους είχε τεθεί και από τον Evans-Pritchard ως απαραίτητος όρος για την κατανόηση των πολιτικών θεσμών τους (1968[1940]:18). Ωστόσο, η σχέση αυτή δεν είχε το ντετερμινιστικό χαρακτήρα που απέκτησε στις μεταγενέστερες μελέτες.

κοινωνικού³⁸ και ιδεολογικού εξισωτισμού που διαμορφώνονται σ' αυτές τις ακέφαλες κοινωνίες, ο ανταγωνισμός για τον έλεγχο των περιορισμένων πόρων, που αποτελεί σταθερό στοιχείο των σχέσεων ανάμεσα στις κοινωνικές μονάδες³⁹, κατατείνει στην παραγωγή "κοινωνικής αταξίας", καθώς είναι θεσμικά ανεμπόδιστος να κλιμακωθεί από τη σύγκρουση στην ανοικτή βία: το έσχατο μέσο στη διάθεση των ατόμων και των ομάδων για την επίτευξη των επιδιώξεών τους, αλλά συγχρόνως και το μόνο μέσον που διαθέτουν οι κοινωνίες αυτές για την επιβολή του σεβασμού προς τον εθιμικό νόμο και τα νόμιμα δικαιώματα των μελών τους και για την αποκατάσταση, υπό τη μορφή της εκδίκησης, της παραβίασης των δικαιωμάτων αυτών.

Στο πλαίσιο αυτό, η εκδίκηση, η μακροχρόνια έχθρα, καθώς και τα άλλα βίαια φαινόμενα που καταγράφηκαν, αποτελούν "θεσμοποιημένες" μορφές βίας, "θεσμούς", που, εν είδει πολιτικών θεσμών και στη θέση των πολιτικών θεσμών, εν είδει νόμων και στη θέση των νόμων, επιτελούν πολλαπλές λειτουργίες. Πρώτον, λειτουργούν ως υποκατάστατα νομικού μηχανισμού στο βαθμό που επέχουν θέση εμβρυώδους ποινικής κύρωσης. Δεύτερον, με την ανταπόδοση του αδίκου, την οποία συνεπάγονται, σηματοδοτούν την επαναφορά σε μια ιδεατή ισορροπία, αλλά και σε μια ιδεατή ισότητα, μεταξύ των εμπλεκόμενων ομάδων. Και τρίτον, συμβάλλουν ταυτόχρονα στη διευθέτηση των συγκρούσεων και στον κοινωνικό έλεγχο της βίας: υποβάλλοντας τη χρήση της σε κανόνες, και ιδίως σ' αυτόν της αμοιβαιότητας, λειτουργούν συγχρόνως και ως μέσον αποτροπής της και άρα ως μέσον επαναφοράς στην τάξη⁴⁰.

³⁸ Είναι γεγονός ότι οι περισσότερες μελέτες αναγνωρίζουν την ύπαρξη "αριστοκρατικών" γενών, όμως η αντικειμενιστική θεώρηση που υιοθετούν δεν τους επιτρέπει να αναγνωρίζουν ότι το στάτους αυτό μπορεί να αποφέρει κάποια μορφή ιθαγενώς οριζόμενης "ισχύος" και "εξουσίας" και έτσι το κατατάσσουν στην υπολειμματική κατηγορία του "χοήτρου" η οποία είναι πολιτικά ουδέτερη, εφ' όσον δεν αντανakλά "υλική" ή θεσμική διαφοροποίηση.

³⁹ Σύμφωνα με τις μελέτες αυτές, ο ανταγωνισμός υπάρχει πάντα, έστω και σε θανάτουσα κατάσταση, λόγω της οικολογικής ένδειας των κοινωνιών αυτών: μια τυχαία μεταβολή των οικολογικών ή δημογραφικών συνθηκών, που θα υπαγορεύσει την επέκταση του ζωτικού χώρου μίας ή περισσότερων από τις συσσωματωμένες ομάδες, αρκεί για να τον μετατρέψει σε σύγκρουση βλ. Peters 1967 και 1975: Black-Michaud 1975:160-178 και αλλού).

⁴⁰ Bλ. Black-Michaud 1975:27-33, Peters 1975:x.

Η μορφή βίας που έγινε αντικείμενο μεγαλύτερης επεξεργασίας είναι η μακροχρόνια έχθρα, η οποία σταθεροποιήθηκε στην πορεία, από στοιχείο μιας κοινωνικής δομής που συνίσταται στις σχέσεις μεταξύ των ομάδων, από είδος σχέσης ή τρόπος του σχετίζεσθαι, που ήταν εν μέρει στον Evans-Pritchard, σε θεσμό κοινωνικού ελέγχου και ρύθμισης της βίας στις κοινωνίες αυτές. Αυτό δε δεν συμβαίνει μόνο στη βρετανική ανθρωπολογία (Black-Michaud 1975:2), αλλά, από μια διαφορετική, πιο συστηματική και συμβολική, προσέγγιση, και στη χαλδική, (βλ., λόγου χάριν Verdier 1980α:13 και 16, καθώς και τις άλλες συμβολές στον τόμο αυτό). Σε θεσμό "μεταξύ πολέμου και ειρήνης", όπως είπε ο Gluckman το 1955, "μεταξύ νόμου και πολέμου" -όπως θα πει ο P. Bohannan μερικά χρόνια αργότερα (1967:xiii)- "μεταξύ δικαστικής σκηνής και πεδίου μάχης" -όπως θα επαναλάβει ακόμα μεταγενέστερα ο R. Verdier (1980α:35).

Τη συζήτηση γύρω από αυτήν, σ' ό,τι αφορά όλες τις χώρες της Μεσόγειου και της Μ. Ανατολής, συνόψισε ο J. Black-Michaud, στο ενδιαφέρον συγκριτικό έργο του *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East* [Συνεκτική δύναμη: η μακροχρόνια έχθρα στη Μεσόγειο και τη Μ. Ανατολή], σε μια σαφή κατεύθυνση εξαγωγής μοντέλων και ανάδειξης του όρου αυτού σε αναλυτική κατηγορία (1975:119)⁴¹. Συνοψίζοντας λοιπόν όλη την προηγούμενη συζήτηση, ο Black-Michaud θα ρηματοποιήσει με ενάρχεια όλες τις (χομπεσιανής καταγωγής) δυτικοκεντρικές παραδοχές που υπέβασκαν ή υπονοούνταν στις προηγούμενες μελέτες, προβάλλοντας την απερίφραστη άποψη ότι σε όλες αυτές τις συνθήκες "έλλειψης"⁴² (θεσμών, πόρων...) η μακροχρόνια έχθρα είναι η "κύρια οργανωτική αρχή" των κοινωνιών στις οποίες υπάρχει (όπ.π.:87). Γιατί "όπου η έλλειψη είναι 'ολική', η μακροχρόνια έχθρα και η βία γίνονται συνώνυμες με την κοινωνία και τους θεσμούς", καθώς η βία "είναι ταυτόχρονα εργαλείο

⁴¹ Αυτό δεν είναι ιδίον των Βρεττανών μόνο, πρβλ. Verdier 1980α για την εκδίκηση, όρος του οποίου η έννοια ταυτίζεται περισσότερο με το feud παρά με την εκδίκηση των Βρεττανών.

⁴² Εδώ παραπέμπω τον αναγνώστη στην κριτική του Herzfeld (1987) στην πάγια διανοητική πρακτική των ανθρωπολόγων να συλλαμβάνουν και να αποδίδουν τις εξω-δυτικές κοινωνίες με τους όρους των "ελλείψεων" τους σε σχέση με τις δυτικές.

κοινωνικού ελέγχου, μέσον επικοινωνίας και γλώσσα για την έκφραση πρόσκαιρων σχέσεων κυριαρχίας και υποταχής" (όπ.π.:172). Και η μακροχρόνια έχθρα είναι η κύρια οργανωτική αρχή των κοινωνιών αυτών, γιατί ο φόβος και η απειλή του ξεσπάσμάτος της εξαναγκάζει τις ομάδες να αναζητήσουν συμμαχίες και συνεργασίες (όπ.π.:87), σ' αυτό δε οφείλεται και η συνεκτική της δύναμη. Με αυτή την έννοια, "η μακροχρόνια έχθρα ή η απειλή της... παρέχουν ένα μηχανισμό μέσω του οποίου διατηρείται αναγκαστικά *κάποια επίφαση* κοινωνικής δομής και νομικών κανόνων" (όπ.π.:88, η έμφαση δική μου). Επί πλέον, παρέχουν και κάποια "επίφαση" πολιτικής δομής: η μακροχρόνια έχθρα αποτελεί και ένα μέσον βεβαίωσης και ανάδυσης της εξουσίας (authority) σε συνθήκες απουσίας θεσμοποιημένων δομών εξουσίας, καθώς εξασφαλίζει στο μεν εσωτερικό των ομάδων κάποια πολιτική ιεραρχία στις δε μεταξύ τους σχέσεις δεσμούς προσωρινής υπεροχής έναντι του αντιπάλου, ή την τελική καθυπόταξή του. Ωστόσο, μοιλιότι ο Black-Michaud εισάγει το στοιχείο της εξουσίας και της ιεράρχησης, δεν διερευνά το ποιον των πολιτικών σχέσεων τις οποίες οργανώνει, ακριβώς επειδή θεωρεί ότι είναι τόσο ασήμαντο δομικά ώστε δεν μεταβάλλει την αδιασπαστότητα "φύση" των κοινωνιών αυτών.

Με άλλα λόγια, η μακροχρόνια έχθρα επαναπροσδιορίζεται, με βάση τα λόγια του Black-Michaud, ως θεσμός που ανήκει σε μια μεθοριακή περιοχή "μεταξύ τάξης και αταξίας" -όπως ίσως ήδη υπονοούσαν οι Gluckman, Bohannan και Verdier-, "συνακόλουθο μιας μερικής ευταξίας" (Black-Michaud 1975:88). Και ως τέτοιος, έχινε ταυτόσημος με τις κοινωνικο-πολιτικές μορφές στις οποίες εμφανίζονταν και εν τέλει τις προσδιόρισε. Έτσι, η μακροχρόνια έχθρα (feud) ανάχεται σε "κοινωνικό σύστημα" (Black-Michaud:160, 162 και αλλού) και οι κοινωνίες όπου εμφανίζεται ο θεσμός αυτός συκροτούνται σε ειδική κατηγορία, τις λεγόμενες "κοινωνίες με μακροχρόνια έχθρα" (feuding societies όπ.π.:xxx, 16 και αλλού). Και ως θεσμός θα παραμείνει όσον καιρό χρησιμοποιείται ο όρος αυτός.

Κοντολογής, η όλη συζήτηση δεν τελείωσε ποτέ μακρύτερα από εκεί που άρχισε, από τους Νούερ. Απλώς τεκμηρίωσε εθνογραφικά την κανονιστική πλευρά των θέσεων του Evans-

Pritchard. Ταυτόχρονα τεκμηρίωσε τις υπόρρητες σ' αυτές τις αναλύσεις δυτικές παραδοχές για το τι συνιστά κοινωνική ευταξία και τι την διασφαλίζει και κατέλειψε ως βεβαιότητα την παραδοχή ότι η βία είναι εγγενής στην κοινωνία και την κοινωνική ζωή, ότι αποτελεί τον αρχέγονο, προ-κοινωνικό τρόπο επίλυσης των συγκρούσεων, ο οποίος "μειώνεται" όσο εκλεπτύνεται ο μηχανισμός της πολιτικής εξουσίας, και ότι, ως εκ τούτου, είναι αντικειμενικά ανιχνεύσιμη, μετρήσιμη, προσδιορίσιμη και ερμηνεύσιμη. Αυτό οδήγησε σε μια καλά συκροτημένη μορφολογική, λειτουργιστική και νομική θεώρηση της βίας και της σύγκρουσης και στην συνταύτιση των δύο αυτών εννοιών. Ο εξηγητικός περιορισμός τους στον ανταγωνισμό για τα σπάνια αγαθά ή στην επανόρθωση μιας παραβίασης αποτέλεσε και το όριο της ανάληψης και της κατανόησής τους, γιατί προεξοφλεί τόσο το τι "είναι" όσο και το πώς ακριβώς επέρχονται οι συγκρούσεις και με αυτόν τον τρόπο τις παχώνει και τις περιχαράκωνει ως "μορφές", ενώ ταυτόχρονα τις απομονώνει από τα ευρύτερα κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα που τείνουν να τις παράχουν. Ωστόσο, η κατασκευή αυτή ήταν τόσο συνεκτική και αληθοφανής, ώστε στη συνέχεια εγκλωβίσε την πρόσληψη των βίαιων φαινομένων των εν λόγω κοινωνιών στις έννοιες αυτές και τις μορφές τους, στις αρχές και τους κανόνες τους, και εμπόδισε την παραπέρα κατανόησή τους.

Τη συζήτηση αυτή θα προχωρήσει (και θα κλείσει) μερικά χρόνια αργότερα ένας Γάλλος, ο R. Jamous (1981), στη μελέτη του για μια φυλή του ορεινού Μαρόκου. Με τη δημιουργική σύζευξη της αγγλοσαξωνικής ανάληψης των διατμηματικών συστημάτων και μιας αναλυτικά εκλεπτυσμένης και κοινωνικά διαφοροποιημένης προσέγγισης της έννοιας της τιμής, από την μια πλευρά, και με τη χρήση (και παράθεση) αφηγήσεων από χέροντες πληροφορητές, από την άλλη, θα επιχειρήσει την ιστορική ανακατασκευή των κοινωνικών δομών και αξιών της περιόδου πριν από την ισπανική κατάκτηση του Μαρόκου. Και θα δείξει πώς διαπλέκονται και διαμορφώνονται, μέσα από ποικίλες συγκρούσεις σε ποικίλα επίπεδα, οι σχέσεις εξουσίας στο εσωτερικό των τμημάτων των γενών, πώς αναδύεται και υπό ποιους όρους μέσα από τέτοιες συγκρούσεις η εξουσία του "μεγάλου" και πώς η τέτοια συγκρότηση των πολιτικών σχέσεων

διαμεσολαβείται από τη βία, η οποία είναι ταυτόχρονα επακόλουθο του "συστήματος της τιμής", που επιτάσσει την πρόκληση-αντιπρόκληση, και "πόρος" στα χέρια των ισχυρών για να αυξήσουν και να εδραιώσουν την κοινωνική δύναμη και την εξουσία τους. Τέλος θα συνδέσει την υπαγωγή, μέσω θρησκευτικών βασικά μηχανισμών, της φυλής αυτής στην πολιτικο-θρησκευτική εξουσία του Σουλτάνου του Μαρόκου.

2. Πέρα από τις κανονιστικές προσεγγίσεις

Ανέφερα ήδη ότι οι παραπάνω προσεγγίσεις δεν επαρκούν για να εξηγήσουν το βίαιο έθος των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης. Το πρόβλημα, ωστόσο, δεν έγκειται τόσο στις ίδιες. Αυτές, σε τελευταία ανάλυση αντιπροσωπεύουν μια δεδομένη περίοδο της ανθρωπολογίας και, εκτός αυτού, ανάμεσά τους υπάρχουν μεθόδια έρχα που μπορεί τότε να εντάχθηκαν σ' ένα corpus μελετών και να ερμηνεύθηκαν μ' ένα τρόπο, επιδέχονται όμως και διαφορετικές αναχνώσεις στο φως των σημερινών προβληματισμών και με αυτή την έννοια εξακολουθούν να είναι "σύγχρονα" και αξιόπιστα.

Το πρόβλημα οφείλεται περισσότερο στο γεγονός ότι αυτές οι κανονιστικές προσεγγίσεις δεν ανανεώθηκαν μέσα από την επανατοποθέτηση και τον επαναπροσδιορισμό των θεμάτων που έθιχαν και, ως εκ τούτου, αποτελούν τη μοναδική σχεδόν πηγή άντλησης θεωρητικού στοχασμού στα συγκεκριμένα αυτά θέματα για την ευρύτερη περιοχή. Οι μεταγενέστερες μελέτες, ήδη της δεκαετίας του 1970 και κυρίως της δεκαετίας του 1980, μετατόπισαν τη θεματολογία τους και την θεωρητική τους προσέγγιση, τόσο στην περιοχή της Μεσογείου όσο και παγκοσμίως.

Με την είσοδο και την εδραίωση, στην ανθρωπολογική σκηνή, νέων θεωρητικών ρευμάτων και οπτικών (όπως ο στρουκτουραλισμός, ο μαρξισμός, ο δομικός μαρξισμός, η συμβολική και αρχότερα η ερμηνευτική ανθρωπολογία, η θεωρία της πρακτικής, της πολιτικής οικονομίας και άλλα⁴³), καθώς και της επόμενης γενιάς των "κριτικών" ρευμάτων (όπως ο μετα-

⁴³ Βλ. Ortner 1984.

δομισμός, οι φαινομενολογικές προσεγγίσεις, ο φεμινισμός, με αποκορύφωμα την πολιτισμική κριτική⁴⁴), ρευμάτων που άρχισαν να κερδίζουν έδαφος και στη Μ. Βρετανία, το τοπίο άλλαξε. Με την οξύτατη κριτική εναντίον του (βρετανικού και αμερικανικού) δομο-λειτουργισμού, τη δυναμική είσοδο των ανανεωμένων τάσεων της αμερικανικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας στην Ευρώπη και τη βαθμιαία σύγκλιση των τριών μεγάλων "εθνικών σχολών"⁴⁵, οι θεματικές των εθνογραφικών ερευνών ανανεώθηκαν και εμπλουτίστηκαν. Τα γνωστικά αντικείμενα της ανθρωπολογίας πολλαπλασιάστηκαν και επιμερίστηκαν. Οι "περιεκτικές εθνογραφίες", έμβλημα και κατ' εξοχήν "δυνατό σημείο" της βρετανικής παράδοσης, άρχισαν να αντικαθίστανται από όλο και πιο "μερικές" μελέτες, στις οποίες διασπάται όλο και πιο πολύ η συνοδική και γενικευτική θέαση της υπό μελέτην κοινωνίας και αναδύονται όλο και περισσότερο τα πρόσωπα ως δρώντα υποκείμενα, για να φθάσουμε να μιλούμε σήμερα για "εθνογραφίες του μερικού" (Γκέφου-Μαδιανού 1999:348). Από την άλλη πλευρά, εγκαταλείπεται η συγχρονική προσέγγιση και η αυστηρά τοπική εστίαση των εθνογραφιών για να υιοθετηθεί η τοποθέτηση της υπό μελέτην κοινωνίας ή ομάδας στα ευρύτερα ιστορικά, κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά συμφραζόμενα, τα οποία εντάσσονται στην ανάλυση⁴⁶.

Όλες αυτές οι εξελίξεις, αντικατοπτρίστηκαν στις μελέτες που διεξήχθησαν στις χώρες της Μεσογείου, η οποία από *mare nostrum* της βρετανικής σχολής (ή μάλλον του βρετανικού δομο-λειτουργισμού) γίνεται "πολυφωνική". Η αμερικανική πολιτισμική σχολή εμφανίζεται αρχά, μεν αλλά μαζικά, στην περιοχή, σε μια εποχή που η συζήτηση για τα διατμηματικά συστήματα έχει σχεδόν "ολοκληρωθεί" και περιορίζει αρχικά τις έρευνές της στο Μαρόκο. Το γεγονός ότι ο αρχικός εκπρόσωπός της ήταν ο C. Geertz (1968), ο οποίος ξεκίνησε την έρευνά του το 1963 σ' ένα αστεακό και πολυ-εθνοτικό πλαίσιο, προκαθόρισε σ' ένα μεγάλο βαθμό το ειδικό της βάρος. Στα μέσα της δεκαετίας η

⁴⁴ Βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998α:11-27 και 1999:21-37.

⁴⁵ Για μια διεξοδική και συστηματοποιημένη παρουσίαση αυτής της διαδικασίας, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:157-185.

⁴⁶ Βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 327-350.

εκπροσώπησή της διευρύνεται από τους V. Crapanzano (1973, 1980), D. Dwyer (1978), K. Dwyer (1982), P. Rabinow (1975 και 1977), L. Rosen (1984) και άλλους, στην πλειονότητά τους μαθητές του Geertz. Οι διαφορετικές τους προσεγγίσεις που στηρίζονταν στη συμβολική και ερμηνευτική προσέγγιση του C. Geertz, τους οδήγησαν σε διαφορετικές θεματολογίες από αυτές των Βρετανών. Εξαίρεση αποτελεί ο L. Rosen, ο οποίος δεν ασχολήθηκε μεν με τις βίαιες πρακτικές των Μαροκινών που μελέτησε, ωστόσο διέκρινε και κατέδειξε τη συμβολική διάσταση των συσσωματωμένων κοινωνικών ομάδων και ανέλυσε τη συμβολική χρήση των πολιτισμικών αξιών για τη διαπραχμάτευση των προσωπικών σχέσεων (Rosen 1984). Από την άλλη πλευρά, οι ίδιοι οι Βρεττανοί μεταστρέφονται προς τις δομο-διαδικασιακές προσεγγίσεις, προς τη μελέτη της ένταξης των φυλών της βόρειας ακτής της Μεσογείου στα νέα εθνικά κράτη, της σχέσης πόλης-υπαίθρου, παράδοσης-μεταβολής, ενώ τη δεκαετία του 1970 ξεκινούν και οι φεμινίστριες τις μελέτες τους στην περιοχή.

Μεσογειακές ηγεμονικές σκιές

Σ' αυτό το πλαίσιο, αυτές που εδώ ονόμασα κανονιστικές προσεγγίσεις της βίας αποσύρθηκαν από την ημερήσια διάταξη των ανθρωπολογικών συζητήσεων στην περιοχή και παρέμειναν μετέωρες. Έτσι η μεν θεώρηση της "τιμής-ντροπής" αποδομήθηκε, ως ένα βαθμό, ή απλώς εγκαταλείφθηκε και μετεξελιχθηκε, κατά φύλα, ως προς το ανδρικό σκέλος της στη θεώρηση του "ανδρισμού" -η οποία στηρίχτηκε αρκετά στην έννοια της επιτέλεσης-παράστασης και δεν προχώρησε ουσιαστικά την προβληματική στα συγκεκριμένα ζητήματα- και ως προς το γυναικείο στη διερεύνηση της θέσης των γυναικών⁴⁷. Οι δε προσεγγίσεις της σύγκρουσης στα διατμηματικά συστήματα, από την άλλη πλευρά, απλώς εγκαταλείφθηκαν βαθμιαία χωρίς να τους ασκηθεί προηγούμενη κριτική και χωρίς να αντικατασταθούν από κάτι άλλο. Σαν οι ανθρωπολόγοι να έχασαν το ενδιαφέρον τους για αυτές όταν "συνειδητοποίησαν" ότι οι "ακέφαλες" κοινωνίες

47 Βλ. κεφάλαιο II.

εντάχθηκαν ορατά και αμετάκλητα στα νεοϊδρυθέντα μοντέρνα κράτη και υπάχονται στους νόμους τους.

Σ' αυτό συνέβαλαν και ορισμένοι βασικοί μελετητές των θεσμών αυτών, άγνωστο αν από επίγνωση του περιορισμού της ανάλυσής τους ή από υπερβολική πίστη στην αφομοιωτική δύναμη και αποτελεσματικότητα της μοντέρνας κρατικής μηχανής. Οι E. Peters (1975:ix) και J. Black-Michaud (1975:1), λόγου χάριν, αποκλείουν ρητά την εφαρμογή του όρου και την ύπαρξη του θεσμού της μακροχρόνιας έχθρας σε κοινωνίες με κρατική οργάνωση, με τη λογική ότι δεν υπάρχουν οι απαιτούμενες κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές προϋποθέσεις⁴⁸. Οι αντεκδικητικές στάσεις σ' αυτές τις κοινωνίες θεωρούνται επιβίωμα του θεσμού αυτού σε περίοδο αυξανόμενης κοινωνικής μεταβολής (Black-Michaud 1975:35) ή, κατά μία ακόμα πιο κάθετη άποψη απλό αδίκημα (Peters 1975:ix-x). Άλλοι μελετητές πάλι πιστοποιούν την αλλαγή στάσης των ίδιων των ανθρώπων και την προσπάθειά τους να επιτύχουν με άλλα μέσα αυτά που επιδίωκαν με τη μακροχρόνια έχθρα (Marcus 1987:57).

Οι απόψεις τέτοιου τύπου εξοβελίζουν φαινόμενα όπως οι βίαιες πρακτικές των ορεινών Κρητών στη σφαίρα του επιβιώματος ή της παραβατικότητας, χωρίς να αφήνουν περιθώρια στην κατανόησή τους. Επίσης, εξηγούν εν μέρει το γιατί η ανθρωπολογία αγνόησε τα φαινόμενα αυτά στις περιοχές που ανήκουν σε κράτη της Νότιας Ευρώπης και το γιατί, και όταν ακόμα τα μελέτησε, και όπου τα μελέτησε, τα απέσπασε από τα κρατικά συμφραζόμενά τους και προτίμησε συχνά να καταφύγει σε "ιστορικές ανακατασκευές" από ξηραιούς πληροφορητές (Hasluck

⁴⁸ Αυτό ισχύει και για την αυτοδικία και όταν ακόμα αναγνωρίζεται η ύπαρξή της στις σύγχρονες κοινωνίες, αυτό συμβαίνει κυρίως στα πλαίσια μη απόλυτα ελεγχόμενων ομάδων, όπως η οικογένεια, ή παραβατικών ομάδων, όπως τα γκέτο και οι συμμορίες (Redfield 1967:6, Nader και Todd 1978a:40). Ωστόσο, η θέση και των τριών αυτών ερευνητών είναι σαφώς πιο εκλεπτυσμένη σ' ό,τι αφορά την εμβέλεια του δικαϊκού συστήματος. Ο Redfield αναγνωρίζει τη δυνατότητα συγκρότησης μικρο-κοινωνιών, στο πλαίσιο των ανεπτυγμένων κρατικών μηχανισμών, οι οποίες διαμορφώνουν και επιβάλλουν δικούς τους υποτυπώδεις κανόνες. Οι Nader και Todd, από την πλευρά τους, προβληματίζονται το ίδιο το δικαϊκό σύστημα, σ' ό,τι αφορά την πραχματική δυνατότητά του να εξυπηρετήσει "τις ανάγκες" αυτών στους οποίους απευθύνεται, και ιδιαίτερα στις χώρες όπου είναι "εισαχόμενο" από τη Δύση. όσο και οι Nader και Todd δέχονται

1967, Peters 1967) ή σε προ-κρατικές γραπτές μαρτυρίες και περιγραφές, όπως ο ίδιος ο J. Black-Michaud (1975), σ' ό,τι αφορά το υλικό που χρησιμοποιεί αξιόλογο στο είδος του και συγκροτημένο στη θοοική του έρχο του, καθώς και ο Jamous (1981). Ωστόσο, ακριβώς λόγω της μετέπειτα "θεωρητικής" ένδειας στον τομέα αυτό, η βασική δομοθειτουργιστική προβληματική των παραπάνω προσεγγίσεων αναδυόταν ως πολύ πρόσφατα στις σποραδικές μελέτες που πραγματοποιούνταν τα συγκεκριμένα ζητήματα⁴⁹.

Η ασυνέχεια αυτή έχει ευρύτερες προεκτάσεις στην πορεία των μελετών της ευρύτερης περιοχής. Οι παραπάνω προσεγγίσεις κατέλειψαν σαν κληροδοτήμα τους όρους της συζήτησης που έθεσαν οι οποίοι βαραίνουν με τον ίσκιο τους τις μεταγενέστερες μελέτες. Η έμφαση που δόθηκε από την αρχή στα δομικά στοιχεία των κοινωνιών αυτών, όπως η δομή και η ιδεοθοοία των συγγενειακών ομάδων (είτε η οικογένεια είναι αυτή, όπως στη Νότια Ευρώπη, είτε οι διατμηματικές ομάδες, όπως στη Βόρεια Αφρική), οι οιοθοοικές συνθήκες, η δομή της οιοθοοίας τους (αχροτική ή κτηνοτροφική) και των πολιτικών σχέσεων στο εσωτερικό τους και με την "περιρρέουσα κοινωνία", εχκαθίδρυσε μια ιδιόρρυθμη "παράδοση" στις ανθρωποθοοικές μελέτες. Από αυτή τη διαδικασία αναδύθηκαν ορισμένες αντιλήψεις και κατασκευές που διαμόρφωσαν και προσδιόρισαν την περαιτέρω πρόσληψη και κατανόηση των εν λόγω κοινωνιών, για τον απλό λόγο ότι, με τη μεταβολή της θεματοθοοίας και του κέντρου βάρους των ενδιαφερόντων των μεταγενέστερων μελετών, δεν επαναπροσδιορίστηκαν οι όροι συζήτησης των δομών. Δεν ανανεώθηκαν οι μελέτες της πολιτικής ανθρωποθοοίας, και συγγενείας (πράγμα που συνέβη και σ' ένα πιο συνολικό επίπεδο, όπως παρατηρεί ο Kuper 1998:329-333), ακόμα και της οιοθοοίας.

⁴⁹ Βλ., για παράδειγμα Knudsen 1992, για το ρόλο της βεντέτας στην Κορσική, και Makris 1992, για τις συσσωματωμένες ομάδες και τις αντεκδικήσεις στην Κρήτη. Μάλιστα, η J. Makris, σε μια αναστοχαστική παρουσίαση της επιτόπιας έρευνάς της, ομολογεί ανοικτά ότι δεν διερωτήθηκε για τη χρησιμότητα της "βεντέτας" και της μακροχρόνιας έχθρας ως περιγραφικών ή αναλυτικών όρων και ότι έχοντας στο μυαλό της την προγενέστερη βιβλιοθραφία για το feud θεώρησε δεδομένο ότι επρόκειτο για ένα φαινόμενο ίδιο ή όμοιο με τα παραδείγματα της Μ. Ανατολής που είχε διαβάσει (1992:58).

Έτσι, κατασκευές, όπως η "οικογενειοκρατία" και γενικότερα η αφοσίωση στην οικογένεια⁵⁰ και τη συγγενειακή ομάδα, η διατμηματική δομή των συγγενειακών ομάδων και θέση του κόσμου⁵¹, η εξισωτική δομή και ιδεολογία, η ιδέα των "περιορισμένων πόρων"⁵² (υλικών ή ηθικών), η υπεροχή του άνδρα και η κατωτερότητα της γυναίκας, ακόμα και η ίδια η τιμή-ντροπή, ή η εκδίκηση και η "βεντέτα", κατασκευές που είχαν ίσως περισσότερη σχέση με το πώς προσλάμβαναν οι ανθρωπολόγοι τις κοινωνίες αυτές παρά με το πώς ήταν οι ίδιες, έχουν αναχθεί σε "ηγεμονικές ιδέες ή εικόνες" (Appadurai 1992[1988]) που στοιχειώνουν τις μεταγενέστερες αναλύσεις. Από αυτές, στην ουσία μόνο η θέση των γυναικών επαναπροσδιορίστηκε, ή, για την ακρίβεια, έγινε προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της, ο οποίος δεν μπορεί να αποδώσει καρπούς, αν δεν επαναπροσδιοριστεί και η θέση και αναπαράσταση των ανδρών, πράγμα που δεν έχει ακόμα επιχειρηθεί συστηματικά⁵³. Οι υπόλοιπες εν μέρει αναπαράχονται με επουσιώδεις επανεπεξεργασίες (από τις μελέτες που εξακολουθούν να δίνουν έμφαση στα δομικά χαρακτηριστικά) και εν μέρει απλώς καταχωρήθηκαν ως γενικές παραδοχές για τις κοινωνίες των περιοχών αυτών και υφέρπουν στο επιστημονικό ασυνείδητο, για να παραφράσω τα λόγια του Bourdieu (1980:51) και ανασύρονται κατά διαστήματα, χρησιμεύοντας ως βάση σε πολλές από τις μεταγενέστερες μελέτες⁵⁴, που ασχολούνται με

⁵⁰ Η πολυσυζητημένη "αθητική οικογενειοκρατία" του Banfield (1958).

⁵¹ Μια πολυσχιδής μεταμόρφωση του μοντέλου του E. E. Evans-Pritchard για τους Νούερ (1940).

⁵² Το γνωστό "περιορισμένο αγαθό" του Foster (1967:123-124).

⁵³ Βλ., λόγου χάριν, πώς η H. J. Dubisch αισθάνεται ακόμα το 1995 τόσο έντονη την παρουσία της "τιμής-ντροπής", ώστε να τη στηλιτεύσει με μια ακόμα διεξοδική κριτική, σ' ό,τι αφορά τον τρόπο που αναπαριστάνει τις γυναίκες (1995:194-200). Στην Ελλάδα, ωστόσο, έχει πια διαμορφωθεί ένα "παράδειγμα" μελετών που έχει τεθεί εκτός της τροχιάς των βαρύτερων παραδοχών και συνδηλώσεων της τιμής-ντροπής, για την υποταγή των γυναικών, αποφεύγοντας το "σεξουαλικό ανταγωνισμό", τόσο από την πλευρά των μελετών του ανδρισμού όσο και από την πλευρά του φεμινισμού, που συνόδευσε την αποδόμηση της τιμής-ντροπής. Βλ. Friedl 1986[1967], Hirschon 1978, Dubisch 1986α, 1986β, 1992, και 1995, Gefou-Madianou 1992, 1999, Γκέφου-Μαδιανού 2002 και 2002α, Μπακαλάκη 1994 και 1998, Yannakopoulos 1996, 1998, Γιαννακόπουλος 2002 και Καληπουτζή 2002.

⁵⁴ Βλ., για παράδειγμα, πώς χρησιμοποιεί η V. Goddard, το 1987, το δίπολο τιμή-ντροπή, μετατοπίζοντάς το ελαφρώς, αλλά αποδεχόμενη τις συνδηλώσεις του, ως εξηγητικό πλαίσιο για την κατασκευή της γυναικείας σεξουαλικότητας στη Νάπολη

άλλο θέμα, χωρίς να έχουν επανασυζητηθεί υπό το πρίσμα των γενικότερων εξελίξεων στον κλάδο, αλλά και χωρίς να επανεξεταστούν στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Με αυτή την έννοια, οι προσεγγίσεις αυτές εξακολουθούν να προσφέρουν σημαντικό μέρος του εννοιολογικού οπλοστασίου για την περιγραφή και κατανόηση των κοινωνιών της Νότιας Ευρώπης, και των άλλων χωρών γύρω από τη Μεσόγειο.

Τα μονοπάτια προς την κυριαρχία, την αντίσταση⁵⁵

Σ' ό,τι αφορά τη σύγκρουση το ζήτημα υπερβαίνει την πραχμάτευσή της στις μελέτες για τις κοινωνίες και τις χώρες γύρω από τη Μεσόγειο και τίθεται ευρύτερα. Εδώ οι μελέτες παρέμειναν πιστές για μεγάλο διάστημα στα δύο κυρίαρχα ρεύματα, τη ντυρκεϊμιανή συστηματική θεώρηση της σύγκρουσης ως στοιχείου της κοινωνικής ευταξίας και τη βεμπεριανο-μαρξιστική, για τη σύγκρουση ως εργαλείο χειραγώγησης της ισχύος το οποίο συμβάλλει στην (προσωπική ή συλλογική) κοινωνική μεταβολή⁵⁶, ενώ ο θεωρητικός στοχασμός πάνω στη σύγκρουση ως αναλυτική έννοια δεν μετακινήθηκε από τον ορισμό του L. Coser (1968) στις μελέτες που διατήρησαν σε χρήση την έννοια αυτή⁵⁷.

Ωστόσο, τις δύο τελευταίες δεκαετίες, η επικράτηση στον κύριο κορμό της ανθρωπολογίας των κριτικών ρευμάτων που αποκάλυψαν ότι μεγάλο μέρος των αναλύσεων της στηρίζεται σε

της Ιταλίας και το συσχετισμό της με την αποτροπή των γυναικών να απασχοληθούν σε εργασία εκτός οικίας (Goddard 1987). Επίσης, βλ. πώς η ίδια ερευνήτρια επανέρχεται, λίγα χρόνια αργότερα, το 1994, στο ίδιο θέμα, αλλά και στη Μεσόγειο ως "πολιτισμική" ή "ερευνητική" περιοχή, προσπαθώντας να συσχετίσει και να εντάξει τα θέματα αυτά στην "ανθρωπολογία της Ευρώπης" (Goddard 1994). Και ηρβλ. τη δημιουργική αναλυτική χρήση του όρου "τιμή" από την L. Abu-Lughod (1986) για να αναλύσει τις ιεραρχικές σχέσεις κατά φύλα, στο εσωτερικό κάθε φύλου και χιαστί, στην κοινωνία των Βεδουίνων την οποία μελέτησε.

⁵⁵ Το τίτλο δανείζομαι από το έργο των Nordstrom και Martin 1992.

⁵⁶ Η θεώρηση αυτή δεν γνώρισε σημαντική απήχηση στις περιοχές και στα θέματα που μας απασχολούν εδώ. Και όταν χρησιμοποιήθηκε ήταν ως συμπλήρωμα της ντυρκεϊμιανής.

⁵⁷ "Η κοινωνική σύγκρουση είναι μια διαπάλη για αξίες και αξιώσεις στην κοινωνική θέση, την ισχύ και τους σπάνιους πόρους, στην οποία στόχος των αντιμαχόμενων μερών δεν είναι μόνο να αποκτήσουν τις επιθυμητές αξίες, αλλά επίσης να εξουδετερώσουν, να βλάψουν ή να εξαφανίσουν τον αντίπαλό τους" (Coser 1968:232). Αυτό τον ορισμό παραθέτει ο J. Sluka σε μια σχετικά πρόσφατη επισκόπηση των βασικών αξιωμάτων της "ανθρωπολογίας της σύγκρουσης" (1992:22).

δυτικοκεντρικές παραδοχές, οι οποίες παραποιούν την αναπαράσταση και θέτουν εμπόδια στην κατανόηση των λαών ή των πληθυσμών που μελετάει και συγκαλύπτουν τις επιπτώσεις της αποικιοκρατίας και της μετα-αποικιοκρατίας, οδήγησε στην αμφισβήτηση των γενικευτικών θεωρητικών σχημάτων και στην προσπάθεια επαναπροσδιορισμού των αναλυτικών της εργαλείων. Η πολυσχιδής διαδικασία της εθνογραφίας (ως έρευνας, ως κατανόησης, ως παραγωγής γνώσης και ως γραφής ή συχγραφής) επανορίστηκε ως ερμηνεία και όχι ως ουδέτερη ή αντικειμενική αναπαράσταση. Έτσι, η αναγνωρισμένη από όλους πλέον προσπάθεια είναι, εκτός από τη στροφή που ήδη ανέφερα, αυτό που η Okely ονομάζει "εθνογραφικά θεωρητική ανθρωπολογία ή γραφική θεωρία" (1996:16)⁵⁸: η "θεωρία" να "παράχεται" στον τόπο της έρευνας, με πρώτη ύλη το "υλικό" της και με έννοιες που αφ' ενός μεν να αποδίδουν τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουν και βιώνουν τα υποκείμενα της έρευνας τον κόσμο τους και να αποκαλύπτουν τα θανθάνοντα νοήματα πίσω από τις ορατές συμπεριφορές, και αφ' ετέρου να αποκαλύπτουν την πολιτική υφή των σχέσεων που ερευνώνται και τις ευρύτερες ηγεμονικές δομές στα πλαίσια των οποίων εντάσσονται⁵⁹.

Σ' αυτό το πλαίσιο, πολλές μελέτες αποδόμησαν την έννοια της σύγκρουσης όταν, διασπώντας τη μονολιθικότητα της έννοιας ισχύς-εξουσία με την εισαγωγή της "ηγεμονίας" (Gramsci 1971), της "πολιτισμικής ηγεμονίας" (Williams 1977) και της εξουσίας του M. Foucault (1976), ανέδειξαν την πολύπλοκη αλληλεπίδραση της ισχύος-εξουσίας με τον πολιτισμό και διατύπωσαν τη σύγκρουση με τους όρους της "καταπίεσης-κυριαρχίας" και της "αντίστασης". Στη συνέχεια, εστίασαν την προσοχή τους στους πολιτισμικά ειδικούς τρόπους με τους οποίους τα φαινόμενα αυτά καταχωρούνται στις τοπικές πραγματικότητες, διαποτίζουν και επηρεάζουν το ίδιο το πολιτισμικό σύστημα και, κατά συνέπεια,

⁵⁸ Πρβλ. την έννοια της "πραγματικότητας του πεδίου" που χρησιμοποιούν οι Nordstrom και Martin, ένα συνδυασμό δεδομένων, εθνογραφικού προϊόντος και θεωρητικής κατασκευής (1992α:9) για "να διαπραγματευθούν την παγίδα του ντετερμινισμού της μεγάλης θεωρίας και της απροσδιοριστίας του ίδιου του πεδίου (όπ.π.:15).

⁵⁹ Για μια διεξοδική παρουσίαση και ανάλυση των μετατοπίσεων των τελευταίων δεκαετιών στην ανθρωπολογία, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998α και κυρίως 1999.

όλες τις μορφές της κοινωνικής ζωής (Nordstrom και Martin 1992α).

Οι πρώτες μελέτες προς αυτή την κατεύθυνση της "κριτικής εθνογραφίας" (Γκέφου-Μαδιανού 1999:336) ανίχνευσαν σε ποικίλες τοπικές πολιτισμικές πρακτικές ένα ιδίωμα αντίστασης, το οποίο θεώρησαν "απάντηση" στη διάθλαση, στο τοπικό επίπεδο, των ευρύτερων σχέσεων κυριαρχίας που συνεπάγονται τα συμφραζόμενα της νεοαποικιοκρατίας, δηλαδή η ένταξη σ' ένα επεκτεινόμενο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα, με τις μεταβολές που συνεπάγεται στις τοπικές πολιτικές και οικονομικές σχέσεις, και η σύνδεσή του με εντόπια καταπιεστικά καθεστώτα (Nash 1977, Taussig 1980, Comaroff 1985, Ong 1987, Taussig 1987 και Kapferer 1988⁶⁰).

Αυτή η γραμμή των μελετών έδωσε πολύ γόνιμο και ενδιαφέροντα δείγματα εθνογραφίας, καθώς με την αναδυόμενη πολιτική στροφή της ως πρόσφατα απολιτικής ανθρωπολογίας, αρκετοί μελετητές προσανατολίστηκαν στη διερεύνηση πιο άμεσων και επίκαιρων ιδιωμάτων της κοινωνικο-πολιτικής σύγκρουσης και των διαθλάσεών της, και άρχισαν να θέτουν στο στόχαστρο των ερευνών τους τα σύγχρονα φαινόμενα της κοινωνικο-πολιτικής βίας. Της βίας των καταπιεστικών καθεστώτων, των "εθνοκαθάρσεων", των "θρησκευτικών" πολέμων, των εθνοτικών συγκρούσεων και των ένοπλων κινημάτων αντίστασης ή ανεξαρτησίας. Χρησιμοποιώντας ποικίλες και καινοτόμες οπτικές γωνίες και εννοιολογήσεις, οι μελέτες αυτές προσφέρουν νέες θεάσεις στην κοινωνικο-πολιτική βία, φωτίζοντας τη σχέση της με τις ευρύτερες ηγεμονικές δομές και ιδεολογίες, που πυροδοτούν αντιφάσεις οι οποίες διαθλώνται στο τοπικό επίπεδο με τα χρώματα της βίας. Ταυτόχρονα προσφέρουν και σημαντικά κλειδιά για την ανάλυση και την κατανόηση της βίας γενικότερα.

Αναφέρω μερικές από αυτές. Την καλά τεκμηριωμένη μελέτη του S. Tambiah (1986) για τη σύγκρουση μεταξύ Βουδδιστών και Ταμίλ στη Σρι Λάνκα. Την ευαίσθητη ανάλυση του J. Zulaika (1988), που γράφοντας για τον ίδιο του τον πολιτισμό, για το χωριό του, ακόμα και για φίλους και συγγενείς του, αναλύει τις

⁶⁰ Για μια σύντομη παρουσίαση της προβληματικής των μελετών αυτών, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:190-191 και 336-339.

συνειδητές και ασυνείδητες διαστάσεις της πολιτικής βίας των Βάσκων της ETA. Την τρομακτική και συγκλονιστική ανάλυση του M. Feldman (1991) για την πολιτισμική κατασκευή της βίας, του σώματος και της ιστορίας μέσα από την πολιτική τρομοκρατική δράση του IPA στη Β. Ιρλανδία. Τη διδακτορική διατριβή της T. Bringa (1991) για τη σχέση του εμφύλιου-διεθνολογικού πολέμου στη Βοσνία με τη διαπραχμάτευση της προσωπικής θρησκευτικής ταυτότητας. Την ενδιαφέρουσα μελέτη της L. Malkki (1995) για τη σταθεροποίηση των εθνολογικών ταυτοτήτων "Χούτου" και "Τούτσι" μέσα από τη διαδικασία της αλληλο-γενοκτονίας. Τους συλλογικούς τόμους που εκδόθηκαν από τους V. Das (1990) και Nordstrom και Martin (1992), που περιέχουν αναλύσεις της κοινωνικο-πολιτικής βίας από την Ινδία ως τη Μοζαμβίκη και από τις Φιλιππίνες ως την Αργεντινή⁶¹, και τέλος τη συναρπαστική συλλογή των C. Nordstrom και A. Robben (1995), *Fieldwork Under Fire* [Επιτόπια έρευνα σε συνθήκες πυρός], στην οποία επανεπεξεργάζονται και καταθέτουν την εμπειρία τους ανθρωπολόγοι που εργάστηκαν σε "φλεγόμενες" περιοχές, με τη βία ως αντικείμενο της έρευνάς τους. Η ανθρωπολογία "άνοιξε" τα μάτια της σ' αυτό που, όπως θα δούμε παρακάτω, αρνιόταν πεισματικά να δει.

Ανεξάρτητα, ωστόσο, από τη συγκεκριμένη αυτή τροπή των μελετών προς το μερικό, την απομάκρυνσή τους από αναλυτικές κοινωνιολογικές έννοιες, ιστορικά "επιβαρυμένες" από έντονη "ιδεολογική" φόρτιση με "δυτικά νοήματα", και τη στροφή τους προς την ανάδειξη των ευρύτερων συνιστωσών και της διάχυσης της σύγκρουσης και προς την ανίχνευση των "κρυμμένων μεταχρικών" (Scott 1990) της, η σύγκρουση διατηρείται στο υπόβαθρο ως χαλαρό ευρύτερο αναλυτικό πλαίσιο των παραπάνω μελετών, εφ' όσον εν τέλει αυτό που μελετάται είναι μια κατάσταση σχέσης, αντιπαράθεσης και διαμεσολάβησης μεταξύ διαφορετικών σχηματισμών. Και η βία θεωρείται, από τις περισσότερες από τις παραπάνω μελέτες απόρροια και προϊόν της.

⁶¹ Βλ., λόγου χάριν Das 1990α, Nordstrom 1992, Dumont 1992 και Suarez-Orosco 1992.

3. Το παράδειγμα της Κρήτης: η βία εναντίον της σύγκρουσης

Μοιλονότι τα βίαια φαινόμενα που "επιχωριάζουν" στις κοινότητες αυτές συνιστούν αναμφισβήτητα "συγκρούσεις", στην απόληξη και τη μορφολογία τους, θα επιχειρήσω να δείξω ότι, αν και υπό ορισμένους όρους η έννοια της σύγκρουσης μπορεί να αποβεί ευρετική για την κατανόησή τους, εν τέλει δεν μπορούν να κατανοηθούν με βάση το αναλυτικό πλαίσιο της σύγκρουσης, και των συναφών με αυτήν εννοιών, όπως αυτές συλλαμβάνονται και χρησιμοποιούνται στις κοινωνικές επιστήμες.

Υπάρχει ένας πυρήνας στον Gluckman (που φυσικά αντλείται από τον Μαρξ), από όπου θα μπορούσε κανείς να τραβήξει ένα νήμα και να το φέρει ως τις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Πρόκειται για τη δομική θέση που είχε διατυπώσει ήδη πριν από το *Custom and Conflict*, σε συνεργασία μάλιστα με την Colson, ότι οι κοινωνικές ομάδες δεν είναι συνεκτικά και αρμονικά σύνολα, "αλλά έχουν μια εχθρική τάση να διαιρούνται σε τμήματα και στη συνέχεια να συνδέονται μεταξύ τους με διατεμνόμενους δεσμούς..." (Colson και Gluckman 1951· το παράθεμα δανείζομαι από τον Kuper 1983[1973]:146).

Αυτός ο πυρήνας, αν αποκαθαρθεί από τις ντυρκεϊμιανές ισορροπιστικές του προεκτάσεις (οι οποίες ακολουθούν στο κείμενο και τις οποίες παρέλειψα), μπορεί να αποτελέσει μια βάση συζήτησης για τη δομή των κοινωνιών αυτών. Μπορεί δηλαδή να οδηγήσει στη θέση ότι είναι δυνατόν μια κοινωνία να "ισορροπεί", με την έννοια να συγκροτείται και να υπάρχει ως τέτοια, *και μέσα* από τη σύγκρουση *και πάνω* σε μια *ανεπίλυτη* θανθάνουσα ή ανοικτή σύγκρουση, παράλληλα με τους δεσμούς που συνδέουν τα τμήματά της. Στη θέση, με άλλα λόγια, ότι ούτε η συγκράτηση ούτε η επίλυση της σύγκρουσης είναι προϋπόθεση για τη συγκρότηση της κοινωνίας. Ούτε είναι απαραίτητο η σύγκρουση να οδηγεί σε ριζική μεταβολή της κοινωνικής δομής της. (Κάπως έτσι άλλωστε διαιωνίζονται και οι σύγχρονες "ανεπτυγμένες" δυτικές κοινωνίες). Ή, για να το θέσω και διαφορετικά, ότι είναι δυνατόν μια κοινωνία να παράγει κοινωνικές σχέσεις μέσα από τη

σύγκρουση και άρα να παράγει συγκρούσεις, ότι μπορεί να είναι έτσι οργανωμένη, ώστε η σύγκρουση να είναι και επιταγή, και όχι απλώς συμβάν, μεταξύ προσώπων ή ομάδων που απλώς ανταγωνίζονται "για αξίες και αξιώσεις στην κοινωνική θέση, την ισχύ και τους σπάνιους πόρους", για να χρησιμοποιήσω τον ορισμό του Coser (1968:232, το παράθεμα δανείζομαι από το Sluka 1992:22).

Αν όμως το δεχτούμε αυτό, και αυτό ακριβώς θα επιχειρήσω να δείξω ότι συμβαίνει στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης, στα υπόλοιπα κεφάλαια αυτής της εργασίας, και αν δεχτούμε, μαζί με τον Sluka (1992:24) ότι η σύγκρουση είναι μια θεσμοποιημένη, και πολιτισμικά προσδιορισμένη, μορφή κοινωνικής διάδρασης της οποίας ο (προσδι)ορισμός ποικίλλει από τη μια κοινωνία στην άλλη, στην περίπτωση των κοινοτήτων αυτών, η έννοια της σύγκρουσης ως διάδρασης όχι μόνο χάνει την αναλυτική της αξία (λόγω της συχνότητας των συγκρούσεων), αλλά δεν μπορεί καν να είναι αναλυτική, από ανθρωπολογική άποψη. Είναι περιγραφική και μάλιστα από μια συγκεκριμένη, δυτική, οπτική. Γιατί ενώ είναι σαφές ότι, από μια άποψη, οι ζωοκλοπές, οι απαγωγές των χυναϊκών, οι φόνοι και οι εκδικήσεις είναι συγκρούσεις, είναι επίσης σαφές ότι, από μια άλλη, δεν είναι. Και δεν είναι, διότι δεν εκφράζουν ούτε "αντινομίες στην καρδιά του συστήματος... που δρομολογοούν διαδικασίες οι οποίες παράχουν αλλαγές στο προσωπικό των κοινωνικών θέσεων" (Gluckman 1965a:109), ούτε καταστάσεις που προκύπτουν από την επιδίωξη συμφερόντων ή εξουσίας, από τον "ανταγωνισμό για αξίες και αξιώσεις στην κοινωνική θέση, την ισχύ...". Εκφράζουν, αν θέλετε, αντινομίες καταστατικά τεθειμένες από το "σύστημα" και εχθρεΐς στη λογική του και στην "κοινωνική τάξη" την οποία συγκροτεί, αλλά και επαχθέλλεται. Είναι απόρροια των αιτημάτων που θέτουν οι ίδιες οι κοινωνικές αξίες και τα οποία αποτελούν προϋποθέσεις για την προβολή αξιώσεων στην κοινωνική θέση. Συνεπώς, εδώ οι συγκρούσεις δεν είναι μόνο μορφές θεσμοποιημένης κοινωνικής διάδρασης. Είναι και μια "προδιαγεγραμμένη" και επιβεβλημένη ή/και επιδιωκόμενη κοινωνική διάδραση. Και η εξήγηση των αιτημάτων που οδηγούν σ' αυτήν δεν βρίσκεται μέσα στην ίδια τη διάδραση. Η συμβολική, δηλαδή η πραγματική, σημασία των

σύγκρουσεων αυτών βρίσκεται έξω από αυτές. Έτσι, η έννοια της σύγκρουσης απλώς περιγράφει το τελικό προϊόν των βίαιων πρακτικών στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης. Δεν μπορεί να ερμηνεύσει την κοινωνική παραγωγή του ούτε βέβαια και τη συχνότητά του. Επομένως δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αναλυτική έννοια για την κατανόηση των ίδιων των βίαιων πρακτικών.

Με την ίδια λογική, ούτε η μερικότερη προσέγγιση της νομικής ανθρωπολογίας για τις "διαμάχες" προσφέρεται για την κατανόηση των πρακτικών αυτών, μοιραϊκά αυτό ακριβώς είναι οι περισσότερες βίαιες πρακτικές στην αλληλοδρασιακή τους θέση: διαμάχες, που συνεπιφέρουν άλλες διαμάχες, οι οποίες οδηγούν τελικά στη σύγκρουση. Το αναλυτικό πλαίσιο της διαμάχης ωστόσο, που, όπως και αυτό της σύγκρουσης, παχώνει και ακινητοποιεί μια διαδικασία, την οποία συγκροτεί σε ιδιαίτερο, και μάλιστα νομικό, φαινόμενο για να τη μελετήσει, δεν μπορεί να εξηγήσει τους λόγους της παραγωγής ούτε της συχνής αναπαραγωγής των φαινομένων αυτών. Και δεν μπορεί ούτε υπό το ηρίσμα της "πολιτικής της διαφωνίας", που προτείνει η P. Caplan (1995α) ως ανανεωτική προοπτική της ανθρωπολογίας στις διαμάχες, υποστηρίζοντας ότι οι διαμάχες δεν αποτελούν "νομικά γεγονότα" (όπως υπονοούσε η ως τώρα ένταξή τους στη νομική ανθρωπολογία), αλλά αναφέρονται στις κοινωνικές σχέσεις (όπ.π.:2). Ούτε υπό το φως της παρατήρησης της E. Colson, η οποία, αναιρώντας την ίδια τη δουλιά της, καταλήγει στην άποψη ότι οι διαμάχες συνιστούν και οι ίδιες κοινωνικές σχέσεις (1995) και συγκροτούν κοινωνικές σχέσεις⁶². Η προσέγγιση μέσω της

⁶² Οι μελέτες αυτές βασικά προήλθαν από την ίδια μήτρα με τις μελέτες της σύγκρουσης και του κοινωνικού της ελέγχου: στη μεν βρετανική σχολή, ξεκινούν επίσης από τη σχολή του Μάντσεστερ, με κύριους εκπροσώπους την E. Colson (1953), που ήταν και νομικός η ίδια, και τον M. Gluckman (1955α), στη δε αμερικανική (όπου η σύγκρουση μελετήθηκε, αρχικά τουλάχιστον, ως πρωτίστως νομικό φαινόμενο) από τους K. N. Llewellyn E. A. Hoebel (1941). Ενώ διακρίνονται για την εκλέπτυνσή τους, διεξάχονταν σ' ένα έντονα θετικιστικό πλαίσιο και χαρακτηρίζονταν από μια στενά νομική και λειτουργιστική οπτική, ανεξαρτήτως αν ήταν δομολειτουργιστική, διαδικασιακή ή μικτή την οποία διατήρησαν ως τη δεκατία του 1980 (βλ., για παράδειγμα, τις προσεγγίσεις στο Nader και Todd 1978, αλλά και την προβληματική που αναπτύσσουν οι δύο επιμελητές στην εισαγωγή τους, Nader και Todd 1978α· επίσης βλ. Gulliver 1979).

Οι μελέτες αυτές αποσπούσαν τις διαμάχες από τον ιστό της καθημερινής ζωής και τις προσέγγιζαν ως εξαιρετικά "νομικά" γεγονότα, τα οποία θεωρούσαν

διαμάχης παραμένει υπερβολικά μερική για την κατανόηση των βίαιων πρακτικών στις ορεινές κοινότητες της Κρήτης.

Με αυτή την έννοια, αν και οι βίαιες πρακτικές των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης μοιάζουν με "συγκρούσεις", και είναι, κατά μία έννοια, συγκρούσεις, οι εμπειρικά ανιχνεύσιμες προϋποθέσεις της σύγκρουσης παραπέμπουν ευθέως σε ευρύτερες εντόπιες κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές από τις οποίες η σύγκρουση αντλεί τη *ratio essendi* της. Έτσι, οι όροι που οδηγούν στη σύγκρουση δεν ταυτίζονται με αυτούς που τη συγκροτούν σε ορατή κοινωνική κατάσταση. Και για να κατανοήσουμε τους πρώτους είναι απαραίτητο να τους αποσυνδέσουμε από τους δεύτερους. Με άλλα λόγια, είναι απαραίτητο αφ' ενός μεν να αποσυνδέσουμε τη βία από τη σύγκρουση, και από τη θεώρησή της ως προϊόντος της σύγκρουσης, και αφ' ετέρου να προχωρήσουμε σε μια σειρά θεωρητικές μετατοπίσεις σ' ό,τι αφορά την προσέγγισή της.

Ανέφερα ήδη στο δεύτερο κεφάλαιο ότι οι βίαιες πρακτικές των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνον αν ιδωθούν ως σύνολο και ως συνεχές. Συνεπώς, η κατανόησή τους προϋποθέτει την απομάκρυνση από την ως τώρα θεώρηση της βίας ως "υλικού γεγονότος" και ως "υλικής

εκδραμάτιση των εντάσεων που δημιουργεί η κοινωνική δομή, αλλά και συνάρτηση των ανεπαρειών της: βλ., για παράδειγμα, Koch 1978, Ruffini 1978 και Starr 1978. Στη συνέχεια, έδιναν έμφαση στους μηχανισμούς και τους κανόνες επίλυσης και διευθέτησής τους, είτε μέσω *ad hoc* συγκροτημένων δικαστικών θεσμών είτε μέσω των κοινωνικών διαδικασιών που συμβάλλουν στη διαπραχμάτευση και διευθέτησή τους. Τους μηχανισμούς και κανόνες αυτούς προσέγγιζαν ως νομικό ή οιονεί νομικό σύστημα.

Οι περιορισμοί της προσέγγισης αυτής επισημάνθηκαν ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1980, όταν νεότερες μελέτες υποστήριξαν ότι οι ανθρωπολόγοι, αντί να απομονώνουν τις διαδικασίες της διαμάχης ή τα συστήματα των κανόνων για την επίλυσή τους σε ξεχωριστό αντικείμενο μελέτης, θα έπρεπε να μελετούν τις διαμάχες και την επίκληση των κανόνων ως διόδους πρόσβασης στις συστηματικές διαδικασίες, στην ίδια την κοινωνικο-πολιτισμική τάξη (Comaroff και Roberts 1981) ή ως κώδικες, λόγους και χλώσσες με τους οποίους οι άνθρωποι επιδιώκουν τα συχνά αντιτιθέμενα συμφέροντά τους (Starr και Collier 1989:9).

Τέλος, η P. Carlan (1995α) παρατηρεί ότι ο εκτοπισμός των μελετών για τις διαμάχες στον περιθωριακό υποκλάδο της νομικής ανθρωπολογίας είχε συνέπεια την παραχώριση του γεγονότος ότι ουσιαστικά αναφέρονται στις κοινωνικές σχέσεις και ότι η μελέτη τους οδηγεί σε καίρια ζητήματα της ανθρωπολογίας, όπως οι κανόνες και η ιδεολογία, η εξουσία, η έννοια του προσώπου και του φορέα της δράσης, η ηθική και το νόημα. Προτείνει λοιπόν την ένταξή τους στο κύριο κορμό της ανθρωπολογίας, μια πρόταση που εικονογραφείται από τις συμβολές του τόμου τον οποίο επιμελήθηκε (Carlan 1995).

εκδήλωσης" και την ενσωμάτωση στη θέασή της των μετωνυμικών και των συμβολικών διαστάσεων της, για να μην πω ότι προϋποθέτει και την αντιστροφή της σχέσης: ότι, δηλαδή, η βία ως "ενέργημα" ή ως "τεχνούργημα" (artefact) καθίσταται δυνατή επειδή υπάρχει ως κοινωνική και πολιτισμική "φαντασία" ή "επινόηση". Άρα δεν μπορεί να κατανοηθεί ανεξάρτητα από την συμβολική της επεξεργασία (Hoskins 1996:2) και από τα νοήματα που της αποδίδονται στα εκάστοτε κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα.

Στα συμφραζόμενα της ορεινής Κρήτης, αν υπάρχουν "υλικές" μορφές βίας είναι γιατί προϋπάρχουν οι μετωνυμίες και οι αναπαράστάσεις της, που αποτελούν τον τόπο όπου συγκροτούνται και το μέσον με το οποίο συγκροτούνται οι κεντρικότερες αντιλήψεις, ιδέες και αξίες, η θέαση του κόσμου, το έθος και η κοσμοαντίληψη των κοινοτήτων αυτών, για να δανειστώ τον Geertz (1973:126-127), και καθιστούν τη βία ένα πολλαπλό και πολυήλοκο κοινωνικο-πολιτισμικό όχημα. Το όχημα μέσω του οποίου συγκροτούνται οι κοινωνικές ομάδες στα ποικίλα επίπεδά τους, διαμορφώνονται και ιεραρχούνται οι κοινωνικές προσωπικές και συλλογικές ταυτότητες, οργανώνονται οι κοινωνικές σχέσεις, εκδραματίζονται οι κοινωνικές ιδέες και αξίες. Το όχημα μέσω του οποίου όλα αυτά επαναπροσδιορίζονται και αναδιατάσσονται.

Με αυτή την έννοια, η βία ως πράξη παραπέμπει στη βία ως μετωνυμία και ως αναπαράσταση και οι δύο μαζί αποτελούν στοιχεία που συγκροτούν και διαμορφώνουν την κοινωνική τάξη, την ιστορία και το κοινωνικό σώμα, και ενσωματώνονται ως έθος (Bourdieu 1977:77) στο "φυσικό" σώμα. Έτσι, η βία ως πράξη είναι απόρροια της βίας που έχει εγχραφεί ως πολιτισμική και κοινωνική επιταγή στο "φυσικό" σώμα. Ταυτόχρονα, αποτελούν στοιχεία γύρω από τα οποία αρθρώνεται μια ρευστή αλλά συνεκτική αίσθηση τοπικής ταυτότητας στο πλαίσιο της εθνικής ελληνικής ταυτότητας και ως ιδιαίτερη εκδοχή της, μια ταυτότητα που γίνεται αντικείμενο διαρκούς έντασης και διαπραχμάτευσης με το "έξω" και με τον κυρίαρχο εθνικό λόγο⁶³ (Gefou-Madianou 1999).

⁶³ Τη σχέση της βίας με την συλλογική ταυτότητα και την ιστορία επισημαίνει εν παρόδω, χωρίς να την αναλύει, και η Xanthakou (1999) για τους Μανιάτες.

Αυτές τις συμβολικές διαστάσεις της βίας, τη διαπλοκή και τη συνάρθρωσή τους με τις ταυτότητες στα ποικίλα επίπεδά τους και την ιστορία θα επιχειρήσω να δείξω στα κεφάλαια που ακολουθούν, υπαινισσόμενη ότι η βία μπορεί να χρησιμεύσει ως αναλυτική κατηγορία για την προσέγγιση και κατανόηση όχι μόνο των ίδιων των βίαιων πρακτικών, αλλά και ολόκληρου του κοινωνικού σύμπαντος στο οποίο ενορχηστρώνονται. Υπό τον όρο μίας ακόμα μετατόπισης στη θεωρητική βάση της προσέγγισής της: τη θεώρησή της όχι πλέον ως στοιχείου "κατάρρευσης" της κοινωνικής ευταξίας, αλλά ως στοιχείου εχθρούς και αναπόσπαστου της ευταξίας αυτής, η οποία δεν παύει να είναι ευταξία επειδή την εμπεριέχει, δεν συνιστά δηλαδή "μερική ευταξία", όπως υποστηρίζει ο Black-Michaud. Γιατί η βία στις κοινότητες αυτές, είναι μεν αμφιλεγόμενη, αμφισβητούμενη, και μάλιστα διχαστική ως προς τις "υλικές" εκδηλώσεις της, ταυτόχρονα όμως είναι όχι μόνο πολιτισμικά και κοινωνικά αποδεκτή, αλλά επίσης επιθυμητή, προσδωκώμενη και θετικά αξιολογημένη. Επομένως, αποτελεί ένα στοιχείο που (μπορεί να) έχει θετικές μετασχηματιστικές συνέπειες (Harris 1994, Harvey και Gow 1994α, Toren 1994) και ως τέτοιο αποτελεί αρχή συγκρότησης και βάση νομιμοποίησης της κοινωνικής ευταξίας, καθώς, στην πραγματικότητα, κατασκευάζεται κοινωνικά μέσα από την ίδια την "κατασκευή" της κοινότητας, της ταυτότητας και της ιστορίας και είναι σύμφυτη με αυτές. Μιας κοινότητας, ωστόσο, που δεν εδράζεται σε μια έννοια της κοινωνίας ως αρμονικού και συσσωματωμένου συνόλου, το οποίο υποτάσσει τα μεμονωμένα μέλη του, αλλά σε μια αναπαράστασή της ως θεμελιακά χωριστικού σύμπαντος. Και ως εκ τούτου εννοιοδοχείται ως επί μέρους κοινωνικότητες (Strathern 1996, Toren 1996), που μπορεί να κοινωνούν μέσα από σχέσεις ποικίλης πυκνότητας και υφής, δηλαδή, δηλαδή και μέσα από σχέσεις έντασης, σύγκρουσης ή και ανοικτής εχθρότητας.

4. Η βία: ένα αναλυτικό εργαλείο για την κοινωνική ανθρωπολογία

Η συγκρότηση, ωστόσο, και χρήση της βίας ως αναλυτικής κατηγορίας δεν είναι αυτονόητη, αναμφίλεκτη ούτε απαλλαγμένη από θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα. Παρά το πρώιμο ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας για τη βία⁶⁴, η χρήση του όρου δεν αποτέλεσε (παρά πολύ πρόσφατα) αντικείμενο αυτοσυνείδητου επιστημονικού στοχασμού. Ανήκε στις έννοιες της καθημερινής γλώσσας που οι ανθρωπολόγοι χρησιμοποιούσαν χωρίς να τις ορίζουν, ενσωματώνοντας ίσως ασυναίσθητα σ' αυτές τις ρητές σημασίες και άρρητες συνδηλώσεις, αναπαραστάσεις, αντιλήψεις, και κυρίως ηθικές αποχρώσεις, που έφερε ο όρος στον οικείο τους πολιτισμό και στην οικεία τους γλώσσα (Riches 1986β:2).

Οι δυτικές αντιλήψεις για τη βία αρθρώνονται γύρω από τις πολυσυζητημένες δυτικές διπολικές αντιθέσεις φύση-πολιτισμός, ζωώδης φύση-πολιτισμένη κατάσταση του ανθρώπου, άτομο-κοινωνία, (κοινωνική) ευταξία-αταξία, ισχύς-εξουσία, σώμα-πνεύμα, άλογο-έλληγο. Η βία ταυτίζεται με τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου και με την αταξία. Είναι στοιχείο της προ-κοινωνικής βαρβαρότητας (Harris 1994:40) -της κατάστασης του "πολέμου όλων εναντίον όλων" (Hobbes 1989:200)-, την οποία καλείται να δαμάσει κάθε κοινωνία ως *conditio sine qua non* της συγκρότησής της, με τους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς και με το σύνολο των κανόνων που θεσπίζει. Ο έλεγχος αυτός επιτυγχάνεται με την εκκαθίδρυση της εξουσίας της κοινωνίας πάνω στο άτομο -στον άνθρωπο, που είναι από τη φύση του *hominii lupus*, ακόρεστος στις ανάγκες του και στην επιθυμία του για ισχύ (όπ.π.:170)- (Howell και Willis 1989α:13), και δεν είναι ποτέ πλήρης. Έτσι, η βία είναι εχθρής στην κοινωνική ζωή, ως εχθρής στη φύση του ανθρώπου, και αποτελεί συνεχή απειλή της κοινωνικής ευταξίας, καθώς, ως μέρος της "φύσης", είναι από τη "φύση" της άλοχη, παράλοχη και δύναμει ανεξέλεγκτη, εφ' όσον *locus* και μέσον της είναι το φυσικό σώμα.

⁶⁴ Ανεφέρα ήδη ότι πρώτη τυπολογία της ανάχεται στον B. Malinowski (1941).

Οι αντιλήψεις αυτές απηχούν αυτό που ο M. Sahlins (1996) ονομάζει "δυτική κοσμολογία", δηλαδή τη δυτική θεωρία για την ανθρώπινη φύση και τη σύσταση της κοινωνίας, τα αξιώματα της οποίας ανάχονται, κατά τη γνώμη του, στις ιστορικο-φιλοσοφικές βάσεις της ιουδαιο-χριστιανικής παράδοσης και ενσωματώθηκαν στη δυτική φιλοσοφία, οικονομική και κοινωνική θεωρία, τις οποίες διαπνέουν ως σήμερα. Η δε ανθρωπολογία τις απηχούσε ως πρό τινος, χωρίς να έχει διερωτηθεί για την διαπολιτισμική ισχύ τους⁶⁵.

Έτσι στις δυτικές κοινωνίες, η βία, αν και είναι καθημερινό φαινόμενο, αποτελεί αντικείμενο νομοθετικών ρυθμίσεων και ποικιλότροπου ελέγχου. Αντιμετωπίζεται και μελετάται ως φαινόμενο εκτός ή πέραν της κανονικής, εποικοδομητικής ανθρώπινης πρακτικής. Θεωρείται απαράδεκτη, παράλογη και παράνομη και αποτελεί παραβίαση των νόμων και της αίσθησης για τη σωματική ακεραιότητα. Θεωρώντας την φαινόμενο αντικοινωνικό και ενδείκτη της κατάρρευσης της κοινωνικής ευταξίας, οι δυτικοί πολιτισμοί αντέδρασαν σ' αυτήν με λόγους και πρακτικές αποκλεισμού, εκδίωξης και καταστολής (Harvey και Gow 1994α:2 και 11· πρβλ Harris 1994:41) που ωστόσο δεν θεωρούνται οι ίδιοι βία, έστω και αν πατάσουν με βίαια μέσα τη βία, εφ' όσον εκπροσωπούν τη νομιμότητα της εξουσίας, (Riches 1986β· Parkin 1986). Γιατί, ως παραβίαση, η βία είναι συνώνυμη με την έλλειψη νομιμότητας (Riches 1986α και 1986β).

Το σχήμα αυτό η ανθρωπολογία το οικουμενικοποίησε σχετικοποιώντας το και θεωρώντας ότι ο έλεγχος και η κυριαρχία στη βία ασκείται σε κάθε κοινωνία με τους τρόπους που η ίδια "επινοεί" για αυτό το σκοπό. Ότι ακόμα και οι απλούστερες κοινωνίες διαθέτουν μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου της βίας· η αποτελεσματικότητα και η εκθέτηυσή τους συναρτώνται⁶⁶ στη

⁶⁵ Οι αντιλήψεις αυτές συγκροτούν, κατά τον M. Sahlins "Ιθαγενείς" (της Δύσης) "πολιτισμικές δομές μακράς διάρκειας", που προσδιόρισαν (και διαστρέβλωσαν εν μέρει) την κατανόηση των "άλλων" από την ανθρωπολογία (1996).

⁶⁶ Το εξελικτιστικό επιχείρημα που υποτείνει τις απόψεις αυτές είναι τόσο εμφανές σήμερα πια, ώστε περιττεύει να υπογραμμιστεί. Βλ., για παράδειγμα Bohannan 1967β, Pospisil 1967 και Redfield 1967, καθώς και το πνεύμα όλων των συμβολών στο Bohannan 1967· πρβλ. τη βρετανική παράδοση που ήδη είδαμε. Επίσης αποτέλεσε το βασικό μότο των προσεγγίσεων της νομικής ανθρωπολογίας

συνθετότητα και την αποτελεσματικότητα των πολιτικών και νομικών θεσμών. Οι μηχανισμοί αυτοί, αν δεν επιτυγχάνουν τον πλήρη έλεγχο της, τη διευθετούν, την οριοθετούν και την υποβάλλουν σε κανόνες, έτσι ώστε η χρήση της να μην απειλεί την ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας⁶⁷.

Η θεώρηση της βίας ως στοιχείου της κοινωνικής αταξίας και η συνάρτησή της στους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς την συνταύτισε με την κοινωνική σύγκρουση και τη μετέτρεψε σε "πρώτη ύλη" της τελευταίας. Έτσι ενθυλάκωσε το περιεχόμενο και τις σημασίες της βίας στην έννοια της κοινωνικής σύγκρουσης (Howell και Willis 1989α:13) -με τις αρνητικές και τις θετικές λειτουργίες της- και την ανήγαγε σε πρόνομιακό και αποκλειστικό αντικείμενο της πολιτικής⁶⁸ και της νομικής⁶⁹, ανθρωπολογίας, περιορίζοντάς την στα δύο κυρίαρχα, εναλλακτικά αλλά και συμπληρωματικά, αναλυτικά πλαίσια της κοινωνικής θεωρίας. Πρώτιστα στο επί πολλαίς δεκαετίες κυρίαρχο ντύρκειμιανό αναλυτικό πλαίσιο -η βία ως παραβίαση (Lenclud 1984:11)- όπου ερμηνευόταν, με βάση το δομολειτουργιστικό κοινωνιολογικό παράδειγμα (Harris 1994:41), ως απόκλιση από τους πολιτισμικούς

για τις διαμάχες, βλ., για παράδειγμα, Nader και Todd 1978α και Gulliver 1979. Πρβλ. όμως και την κριτική τους από τη L. Nader 1995.

⁶⁷ Ο συσχετισμός της βίας και των θεσμών που την επιτρέπουν, όπως η εκδίκηση και η μακροχρόνια έχθρα, με την έλλειψη αποτελεσματικών θεσμών είναι ρητός τόσο στην παράδοση της πολιτικής ανθρωπολογίας, όπως ήδη είδαμε, όσο και σ' αυτήν της νομικής ανθρωπολογίας (βλ., για παράδειγμα Bohannan 1967α:xi και xii· Collier 1975:122).

⁶⁸ Η βρετανική πολιτική ανθρωπολογία εστίασε το ενδιαφέρον της στη σύγκρουση ήδη από τα *Αφρικανικά πολιτικά συστήματα* (Fortes και Evans-Pritchard 1940) και τις μελέτες των "διατμηματικών συστημάτων". Το ίδιο και η πιο νομικά προσανατολισμένη αμερικανική (βλ. Llewellyn και Hoebel 1941). Για μια διεξοδική παρουσίαση των τάσεων της πολιτικής ανθρωπολογίας, βλ. Balandier 1971· για την ανθρωπολογία της σύγκρουσης, ειδικότερα, και τις προβληματικές της, βλ. Sluka 1992.

⁶⁹ Η νομική ανθρωπολογία (αμερικανική και βρετανική), εστίασε μεγάλο μέρος του ενδιαφέροντός της στις "νομικές", ή μάλλον δικονομικές "διαδικασίες" (Nader και Todd 1978α:8) επίλυσης ή διευθέτησης των διαφορών μεταξύ ατόμων ή/και κοινωνικών ομάδων (για μια συνοπτική παρουσίαση των τάσεων στον τομέα αυτό, βλ. κυρίως Collier 1975· επίσης βλ. Nader και Todd 1978α και Caplan 1995α), και αυτό διαφοροποιεί τη νομική ανθρωπολογία από τις μελέτες της πολιτικής ανθρωπολογίας για την κοινωνική σύγκρουση εν γένει. Ωστόσο, η διαφοροποίηση αυτή δεν είναι κάθετη, καθώς πολλές μελέτες τοποθετούνται στο μεταίχμιο μεταξύ νομικής ανθρωπολογίας και ανθρωπολογίας της σύγκρουσης, ενώ πολλοί μελετητές, έχουν δώσει δείγματα γραφής και στον ένα (Gluckman 1955α και 1965· Gulliver 1979) και στον άλλο κλάδο (Gluckman 1995β και Gulliver 1963).

κανόνες που μακροπρόθεσμα συνέβαλλε στην ενίσχυση της κοινωνικής αρμονίας και συνοχής (Colson 1989 Margold 1999:63)⁷⁰. Και στη συνέχεια στο βεμπεριανό και μαρξιστικό-η βία ως εργαλείο (Lencud 1984:11) ή ως πόρος, κοινωνικός και πολιτισμικός (Riches 1986a:viii)- με διακύβευμα την ισχύ και την εξουσία⁷¹, μια προσέγγιση ήδη ανατρεπτική σε σχέση με τη ντυρκεϊμιανή, εφ' όσον διέλυε το μύθο της κοινωνικής αρμονίας και αποκάλυπτε την κοινωνία ως "τάξη κατά προσέγγισιν και πάντα σε κίνηση" (Balandier 1971), ως "ατελές σχέδιο" (Balandier 1985), ως πεδίο δράσης αντιτιθέμενων και αλληλοσυγκρουόμενων δυνάμεων. Εδώ, η βία και ο χειρισμός της αποτελούν μία από τις λειτουργίες της εξουσίας, η οποία εδράζεται στη βία και συντηρείται με τη διαχείρισή της (Balandier 1986, αναφέρεται στο Sluka 1992:18)). Αν και πιο γόνιμη και ευρετική, ούτε η προσέγγιση αυτή υπερβαίνει τη μονοδιάστατη και οικουμενική θεώρηση της βίας, που αυτή τη φορά παραπέμπει στην υφή, τις αντιφάσεις και μεταπτώσεις της εξουσίας. Βέβαια, ήδη το πέρασμα από τον κοινωνικό έλεγχο της βίας στα πολιτικά νοήματα, χρήσεις και συμβολισμούς της προσφέρει περισσότερα θεωρητικά κλειδιά για την προσέγγισή της.

Η ανεξέταστη εισαγωγή των δυτικών αντιλήψεων για τη βία στην ανθρωπολογία και η οικουμενικοποίησή τους από τις προσεγγίσεις των εκφάνσεών της και στις εξω-δυτικές κοινωνίες

⁷⁰ Η προσέγγιση αυτή κυριάρχησε για μεγάλο διάστημα και με διάφορες αποχρώσεις τόσο στην αμερικανική ανθρωπολογία, μέσω της κοινωνικής θεωρίας του T. Parsons (βλ. για παράδειγμα τις προσεγγίσεις στο τρίτο μέρος του Bohannan 1967), όσο και στη βρετανική. Επίσης επικράτησε και στη μελέτη της διαμάχης, όπου θεωρούνταν δεδομένο ότι η τελική έκβαση μιας διαφοράς είναι η διευθέτησή της και η αποκατάσταση της κοινοτικής αρμονίας. Τις ρίζες της αντίληψης αυτής σε μια "ιδεολογία της αρμονίας" που χρησιμοποιείται ως μέσον κοινωνικού ελέγχου επισήμανε πρώτη η Nader (1990), η οποία διατύπωσε την άποψη ότι η έμφαση στη διατήρηση αρμονικών σχέσεων είναι μια δυτική κατασκευή που ανάγεται στη χριστιανική παράδοση (πρβλ. Harris 1994). Το επιχείρημά της αναπτύσσει παραπέρα η Colson σε μια κριτική "του μύθου της αρμονικής κοινότητας" (1995:65-71).

⁷¹ Η θεώρηση αυτή προσιδιάζει βασικά στις λεγόμενες "διαδικασιακές" (processual) προσεγγίσεις της σύγκρουσης για μια διεξοδική παρουσίασή τους, βλ. Swartz, Turner και Tuden 1966a). Επίσης χαρακτηρίζει τις προσεγγίσεις της χαλδικής πολιτικής ανθρωπολογίας από τον Balandier και μετά οι οποίες τονίζουν και αναπτύσσουν τις συμβολικές και θρησκευτικές όψεις της βίας στη συγκρότηση της κοινωνίας και της εξουσίας και στη διατήρηση της τελευταίας (βλ. Balandier 1967, 1974, 1980, 1985· επίσης, βλ. de Heusch 1958 και 1972, Augé 1977, Adler 1982).

της έδωσαν μια αβέβαιη και διφορούμενη θέση στην ανθρωπολογική παράδοση (Claverie 1984:12, Lenclud 1984:10, Harris 1994:41). Ένδειξη της είναι ότι, ως πρόσφατα, η ανθρωπολογία ή την αγνοούσε ή την ανέλυε με βάση τις λειτουργίες της (Harris 1994:41). Ελάχιστες εμπειρικές έρευνες έχουν εστιάσει την προσοχή τους στη βία (Driessen 1998:633, καθώς και στην επιθετικότητα και τη φιλειρηνικότητα, Howell και Willis 1989a:13), ακόμα και σε περιοχές όπου εμφανίζει αξιοπαρατήρητη διάδοση και ένταση (όπως η Νέα Γουινέα, Hallpike 1977:v, η Ιρλανδία, McFarlane 1986:192 ή και οι περιοχές γύρω από τη Μεσόγειο, Driessen 1998:636⁷²). Και αυτές που το έκαναν επικεντρώθηκαν σχεδόν αποκλειστικά στις λεγόμενες "ακέφαλες" κοινωνίες, κάνοντας αφαίρεση των αποικιοκρατικών αρχικά και κρατικών στη συνέχεια πολιτικών δομών στις οποίες οι εν λόγω κοινωνίες ήταν ενταχμένες, περισσότερο για να απαντήσουν στο ερώτημα "πώς επιβιώνουν και διατηνίζονται οι κοινωνίες που δεν διαθέτουν -κάποιου είδους- κεντρική πολιτική εξουσία", παρά για να μελετήσουν τη βία αυτή καθαυτή. Φωτεινή εξαίρεση οι μελέτες για την τελετουργική βία (όπως οι ονομαζόμενες "τελετουργίες εξέγερσης", Gluckman 1963) σε ορισμένα "παραδοσιακά βασίλεια" της Αφρικής, που διεξήχθησαν, πάντα στο πνεύμα της τελικής ενίσχυσης της τάξης, από τη Σχολή του Μάντσεστερ.

Οι δυτικές και οι ευρωπαϊκές κοινωνίες γενικά ακόμα και οι νοτιοευρωπαϊκές (σε μερικές από τις οποίες, όπως είδαμε, η βία κατέχει κεντρική θέση στην κοινωνική ιδεολογία αν όχι και στην πρακτική), αλλά και, γενικότερα, οι κοινωνίες που ανήκουν σε μοντέρνους κρατικούς σχηματισμούς, είχαν μείνει στο απυρόβλητο των μελετών αυτών⁷³. Ο λόγος προφανώς ήταν ότι σ' αυτές τις "σύνθετες" κοινωνίες, η τεκμαιρόμενη αποτελεσματικότητα της

⁷² Η κατάσταση μάλιστα που περιγράφει ο G. McFarlane για την Ιρλανδία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί "ανθρωπολογική τύφλωση". Έπειτα από μια ανασκόπηση των ανθρωπολογικών μελετών στις αγροτικές κοινότητες της Βορείου Ιρλανδίας καταλήγει στη διαπίστωση ότι όχι μόνο η συζήτηση για το πώς εξηγεί ο "λαός" της υπαίθρου τη βία (και μάλιστα την "ακραία βία" που ζει καθημερινά επί τόσα χρόνια) είναι από ελάχιστη ως ανύπαρκτη (όπ. αν. 192), αλλά επίσης ότι υπερισχύει συνολικά η αρμονία στις σχέσεις μεταξύ της καθολικής και της προτεσταντικής κοινότητας, σε σχέση με τη διχόνοια ή, στη χειρότερη περίπτωση, αρμονία και διχόνοια είναι περίπου ισόρροπες (όπ. αν. 190), ενώ σε όλος υποτιμάται η ύπαρξη (και η σημασία) της τοπικής βίας (όπ. αν. 191).

⁷³ Με ελάχιστες εξαιρέσεις, όπως ο R. Fogelson (1971) και ο E. Leach (1977).

κεντρικής κρατικής εξουσίας έκανε την εκδήλωση της βίας απλή παραβίαση της έννομης τάξης⁷⁴.

Είναι γεγονός ότι η βία εμφανίζεται λιγότερο ή περισσότερο ρητά στα θέματα πολλών μονογραφιών, με μορφές που ποικίλουν από τη βεντέτα ως τη μαχεία. Αναφέρεται όμως στο πλαίσιο της ανάλυσης της δομής των κοινωνικών ομάδων σε σχέση με τη μορφή, τη δομή και τους θεσμούς της πολιτικής εξουσίας και σε αντιστοιχία ένα προς ένα μαζί τους μέσα από ένα κυκλικό αλληλοκαθορισμό. Το γεγονός ότι σε πολλές "ακρατικές" και άλλες κοινωνίες ορισμένοι θεσμοί άφηναν χώρο στη χρήση της βίας οδήγησε στην παραδοχή της θεσμοποίησης της από τις κοινωνίες αυτές και αυτή, με τη σειρά της, σε παραπέρα μελέτες για τη δομική θέση τις λειτουργίες τους μηχανισμούς ελέγχου και τους κανόνες χρήσης της. Οι μελέτες αυτές τη συγκρότησαν σε θεσμό, αναγνωρίζοντάς της ένα ρόλο "δομοποιητικό" (Jamin 1984:18) της κοινωνικής τάξης. Ωστόσο, ακόμα και αυτό αποτέλεσε μάλλον περιθωριακή εξέλιξη. Κατά κανόνα, αποτελούσε περιθωριακό θέμα ακόμα και στις μονογραφίες των κοινωνιών που υποτίθεται ότι την είχαν θεσμοποιήσει. Λίγες μονογραφίες την έθεταν ως κεντρικό θέμα τους⁷⁵, ενώ στις κοινωνίες όπου δεν θεωρήθηκε ότι έχει δομικό ρόλο, κατατάχθηκε στη σφαίρα του "συμβάντος" και αγνοήθηκε.

Έτσι λοιπόν, η βία δεν είχε γίνει αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης, με στόχο τη συγκρισιμότητα (όπως, λόγου χάριν, η συσχέτιση) ούτε θεωρητικής επεξεργασίας (Claverie 1984:12-13). Η εξέλιξη αυτής της "κυρίαρχης ακαδημαϊκής προκατάληψης" (Hallpike 1977:vi) αποδίδεται από ορισμένους μελετητές στις ίδιες τις δυτικές προκαταλήψεις για τη βία. Η συγκινησιακή φόρτιση του όρου επηρεάζει την έρευνα και εμποδίζει την αναζήτηση του νοήματος της βίαιης συμπεριφοράς (Driessen 1998:634). Η προβολή των σοκαριστικών ή και φρικιαστικών, για τους δυτικούς, όψεων των "άλλων πολιτισμών" θα ενίσχυε τους ρατσιστικούς λόγους περί "βαρβαρότητάς" τους, λόγους που λειτουργούν ακριβώς με την

⁷⁴ Η μελέτη του A. Blok (1975) για τη Σικελία επιβεβαιώνει την αντίληψη αυτή, αφού το κεντρικό επιχείρημά της είναι ακριβώς ότι η μαφία αναπτύχθηκε στα διάκενα της κεντρικής ιταλικής εξουσίας στην περιοχή αυτή.

⁷⁵ Τα έργα των Kiefer 1972, Chagnon 1977 και Hallpike 1977 ανήκουν σ' αυτές τις εξαιρέσεις.

απόδοση στους "άλλους" καταπιεσμένων όψεων του εαυτού (Harris 1994:41) και τους οποίους η ανθρωπολογία έχει θέσει στόχο της να καταρρίψει. Μόνο που με αυτόν τον τρόπο υποκλίνεται στις προκαταλήψεις αυτές, διαιωνίζοντας συγχρόνως μια ειδυλλιακή εικόνα για τις κοινωνίες που μελετά (Hallpike 1977:vi, Harris 1994:41).

Οι εν λόγω αντιλήψεις προσδιόρισαν και τη διαμόρφωση των εννοιολογικών εργαλείων με τα οποία προσλαμβάνονταν και κατηγοριοποιούνταν τα φαινόμενα αυτά.

Ενδεικτική είναι η ποικιλία των συμφραζομένων μέσα στα οποία εντάσσεται η βία, αλλά και η ποικιλία των όρων με τους οποίους εναρμόσσεται χωρίς πρόβλημα, όπως δύναμη, καταναγκασμός ή επιθετικότητα (Lenclud 1984:12). Μορφή σύγκρουσης (σε αντίστιξη με το νόμο και εν τη απουσία του⁷⁶) ή "μορφή επίλυσης" της σύγκρουσης (και άρα μέρος του "νόμου", κάποιου είδους νόμου⁷⁷): "δικονομική διαδικασία" διευθέτησης των διαφορών (Nader και Todd 1978a:8-10) ή τρόπος συνέχισής τους εκτός, ή εν τη απουσία, δικονομικών διαδικασιών (Carlan 1995a:4 και Koch 1978) ή, τέλος, "μορφή ποινικής κύρωσης", η βία θεωρούνταν έννοια διαπολιτισμικά αδιαφοροποίητη ως προς το περιεχόμενο, τις λειτουργίες και τα νοήματά της, οιονεί "ουσία": "πόρος" ή "εργαλείο" στη διάθεση των κοινωνικών ομάδων ή/και των ατόμων για να προασπίσουν τα δικαιώματα-συμφέροντά τους ή να προωθήσουν τις επιδιώξεις τους, μέσω μιας "αμφισβητούμενης πρόκλησης σωματικής βλάβης".

Η άμεση ή έμμεση αναχνώριση της "πολιτισμικής ειδικότητάς" της παρέμενε χράμμα κενό, καθώς περιοριζόταν στα τυπικά της χαρακτηριστικά, στις μορφές της, που, αν κρίνουμε από τις κυρίαρχες τυπολογίες, ήταν *numerus clausus*, ως τη δεκαετία του 1980 σχεδόν. Η ανθρωποκτονία, ο πόλεμος, η μακροχρόνια έχθρα, το κυνήγι κεφαλών, η εκδίκηση, η επιδρομή και οι τελετουργικοί ή τελετουργοποιημένοι αγώνες ή μάχες μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων ήταν οι βασικές κατηγορίες που είχαν

⁷⁶ Ενδεικτικοί της αντίληψης αυτής είναι και οι ίδιοι οι τίτλοι των ανθρωπολογικών έργων: *Law and Warfare* [Νόμος και πόλεμος] (Bohannan 1967), *Law and Violence* [Νόμος και βία] (Kiefer 1972).

⁷⁷ Βλ. τη δήλωση του Bohannan: "κυνήγι κεφαλών και αντεκδικήσεις... όλα αυτά έχουν αντικατασταθεί στη Δύση από την κυριαρχία του νόμου" (1967a:xi).

απασχολήσει την κλασσική ανθρωπολογία⁷⁸. Αυτές οι "ουσιαστικές κατηγορίες" (Harvey και Gow 1994α:12) συγκροτήθηκαν στη βάση μιας χονδρικής μορφολογικής αντιστοιχίας με έννοιες εισηγμένες από το χώρο της νομικής και της πολιτικής επιστήμης, της κοινωνιολογίας, της ψυχολογίας (ακόμα και της ψυχανάλυσης) ή με όρους που αντιστοιχούσαν σε παρελθόντες ευρωπαϊκούς θεσμούς⁷⁹, έννοιες που χρησιμοποιούνταν, ως πρόσφατα, με τις ίδιες σημασίες. Κάθε κατηγορία μετέφερε στην ανθρωπολογία την "ιστορία" της και, καθώς δεν αποχυνώθηκε αναλυτικά από το πνεύμα που τη συγκρότησε, διατήρησε τις ηθικές, πολιτικές και δικαϊκές συνδηλώσεις με τις οποίες ήταν συνυφασμένη. Έτσι οι μορφές της βίας αποδίδονταν με όρους που έδιναν αυτόματα τις νομικές και πολιτικές συντεταχμένες της⁸⁰.

Οι μορφές της βίας που ανιχνεύθηκαν "εμπειρικά" στο πεδίο και υπήχθησαν χονδρικά στις κατηγορίες τις οποίες ανακαλούσαν είχαν αντικείμενο σημαντικής περιγραφικής εκθέπτυσης: με την αναφορά των μορφών βίας στη δεδομένη κοινωνία και τη συγκρότησή τους σε τυπολογία⁸¹, με βάση τα κριτήρια που ήδη ανέφερα συζητώντας τα διατμηματικά συστήματα, σε μια σαφή κατεύθυνση εξαχωχής μοντέλων και ανάδειξης των όρων σε αναλυτικές κατηγορίες, όπως επίσης είπα.

⁷⁸ Βλ., λόγου χάριν, Bohannan 1967, καθώς και την επισκόπηση των τυπολογιών της βίας στις φυλετικές κοινωνίες στο Black-Michaud 1975:1-32.

⁷⁹ Για παράδειγμα ο ιπποτικός θεσμός της μονομαχίας (duel) και ο κορσικανικής προέλευσης θεσμός της "βεντέττας" (vendetta).

⁸⁰ Η "αυτοδικία" (self-help) για παράδειγμα, φέρει σαφείς συνδηλώσεις του προδικαϊκού (ή πρωτο-δικαϊκού) και του εξω-δικαϊκού στάτους της· είναι η κατ' εξοχήν μορφή αποκατάστασης του "αδίκου" μέσω της ανταπόδοσης στις "ακέφαλες" κοινωνίες που δεν διαθέτουν νομικούς θεσμούς προς τούτο· (βλ., για παράδειγμα, Bohannan 1967α:xii, Redfield 1967:6-7, Nader και Todd 1978α:10-11, Koch 1978:44, Starr 1978:136 και Gulliver 1979:1). Από νομικός θεσμός, κατέληξε να συγχωνευθεί σημασιολογικά με τη χρήση βίας υπό συνθήκες έλλειψης πολιτικών και νομικών θεσμών και οικονομικής διαφοροποίησης οι οποίες συγκροτούν εξισωτικές κοινωνίες· (βλ., για παράδειγμα, την τυπολογία της βίας των Middleton και Tait (1958:19), οι οποίοι θεωρούν "αυτοδικία" όλες τις μορφές έκφρασης ανοικτής εχθρότητας στις ακέφαλες κοινωνίες· επίσης, πρβλ. Black-Michaud 1975:27, μοιρόντι διαφωνεί με την τυπολογία των πρώτων). Το ίδιο και η "lex talionis", ο εξ ίσου προ-δικαϊκός "νόμος" που υπαγορεύει την εκδίκηση, η οποία συχνά ονομάζεται και "βεντέττα". Οι όροι αυτοί δηλώνουν ταυτόχρονα "νομική" (προ-δικαϊκή) κύρωση, κατάσταση εχθρότητας και μορφή βίας.

⁸¹ Εκτός από τους Breteau-Zagnoli 1980 και Jamous 1981, που ήδη ανέφερα, βλ. επίσης Alès 1984 για τους Γιανομάμο.

Ως αναλυτικές κατηγορίες, οι θεσμοί αυτοί έγιναν ταυτόσημοι με συγκεκριμένες κοινωνικο-πολιτικές μορφές στις οποίες απαντώνταν. Έτσι έχουμε "κοινωνίες με μακροχρόνια έχθρα", "με εκδίκηση" "με κυνήγι κεφαλών", κ.ο.κ.

Η βία ανήχθηκε στις μορφές της και συγκροτήθηκε σε "γεγονότα" υλικά και "αντικειμενικά", ερμηνεύσιμα ανεξάρτητα από τις συμβολικές και τελετουργικές προεκτάσεις τους στην κάθε μεμονωμένη κοινωνία (Hoskins 1996α:2), προφανώς στη βάση της θετικιστικής παραδοχής ότι οι ομοιότητες στις μορφολογικές εκφάνσεις της βίας σε διαφορετικούς πολιτισμούς καταδεικνύουν και την ταύτιση στη σύστασή τους και υποδηλώνουν ότι υποτείνονται από την ίδια ιστορία, τα ίδια νοήματα, τις ίδιες κοινωνικές λειτουργίες και επιπτώσεις (Cameron και Frazer 1995). Και αυτό στη βάση μιας γενικότερης παραδοχής της ανθρωπολογίας την οποία επισημαίνει η M. Strathern, ότι "οι μορφές... εμφανίζονται προσεχγίσιμες ως αυτόνομα αντικείμενα γνώσης" (1988:30).

Πέρα, όμως, και πίσω από αυτό βρίσκεται η παραδοχή ότι η βία είναι ένα φαινόμενο οικουμενικό και αδιαφοροποίητο. Σε μια περισσότερο φιλοσοφικο-ηθική και καθημερινή, παρά αμιγώς (κοινωνιο)βιολογική, θέαση⁸², ανήκει στη "θυσία" φύση του ανθρώπου, στην ανθρώπινη κατάστασή του. Και είναι μεν αλήθεια ότι η ίδια η ανθρωπολογία αυτό δεν το άρθρωσε ποτέ σε ρόλο μάλλον τη ρουσσική εικόνα του ανθρώπου προέβαλλε ρητά (Robarchek 1989:31)⁸³. Ωστόσο, εκτός από το ότι, ως θεώρηση, οι δύο εικόνες είναι παραλλήλες της ίδιας σύλληψης για τον άνθρωπο και τις ανθρώπινες σχέσεις, ότι προκαθορίζονται από κάποια "φυσική κατάσταση" και από τις προδιαθέσεις που αυτή δημιουργεί (Robarchek 1989:31-32), η ανθρωπολογία έχει πολλές

⁸² Εξ άλλου, και η ίδια η (κοινωνιο)βιολογική άποψη για την ορμέμφυτη επιθετικότητα του ανθρώπου εδράζεται, σύμφωνα με πολλούς μελετητές, σ' αυτές τις δυτικές ιστορικο-φιλοσοφικές αντιλήψεις, περισσότερο παρά τις εμπνέει (Sahlins 1996, Riches 1986α:2). Οι κοινωνιοβιολογικές θεωρίες για την επιθετικότητα ως πηγή της σύγκρουσης στις ανθρώπινες κοινωνίες γνώρισαν περιθωριακή απήχηση (βλ. Sluka 1992:23-24) και αυτό κυρίως σε ορισμένες όχι αυστηρά ανθρωπολογικές μελέτες για τον πόλεμο (βλ. Howell και Willis 1989α:18-19).

⁸³ Κυρίως μέσω του nurture versus nature επιχειρήματος της προπολεμικής αμερικανικής ανθρωπολογίας (Howell και Willis 1989α:13-15).

φορές έμμεσα ομοιολογήσει την πεποίθησή της στη χομπεσιανή άποψη. Η πίστη αυτή αναδύεται με μεγαλύτερη ενάρχεια όταν στρέψουμε την προσοχή μας στα εξηγητικά πλαίσια στα οποία ανάχεται η ύπαρξη των συγκρούσεων γενικά και των βίαιων συγκρούσεων και θεσμών ειδικότερα, των αιτίων που τους θέτουν σε κίνηση. Εδώ ακόμα και οι πιο "ημικές" περιγραφές, όπως είναι αρκετές της αμερικανικής ανθρωπολογίας, καταλήγουν στα ίδια "ητικά" μοντέλα.

"Η σύγκρουση είναι εξ ίσου βασικό στοιχείο με το σεξ στη θηλαστική και πολιτισμική φύση του ανθρώπου. Δεν θα [την] εξαλείψουμε ποτέ..." έλεγε ο P. Bohannan το 1967 (1967α:xi), υποδηλώνοντας αυτόν ακριβώς τον "τυφλό" χώρο μεταξύ φύσης και πολιτισμού, ο οποίος αφήνει χώρο για κοινωνική και πολιτισμική εννοχήστρωση, έχει όμως ταυτόχρονα βαθιές τις ρίζες του στην ανθρώπινη φύση. Στις *ματαιώσεις* και *αντιθέσεις* μεταξύ ατόμων και ομάδων που συνεπάγεται *αναπόφευκτα* η κοινωνική ζωή αποδίδει τη σύγκρουση, βασική μορφή της ανθρώπινης αλληλεδράσης, και ο J. Sluka είκοσι πέντε χρόνια αργότερα, αναγνωρίζοντάς την ως οικουμενικό μοτίβο (1992:19). Αν η σύγκρουση είναι μια κοινωνικά θεσμοποιημένη και πολιτισμικά εννοχήστρωμένη μορφή κοινωνικής αλληλεδράσης αυτό συμβαίνει διότι οι άνθρωποι είναι από τη "φύση" τους εγωιστές, άπληστοι και επιθετικοί: έρμαια των αναγκών τους. Αυτή η "φύση" τους κάνει να ανταγωνίζονται για τον έλεγχο των διαθέσιμων "πόρων", που είναι εξ ορισμού "σπάνιοι" ή "περιορισμένοι", ενώ οι ανάγκες τους είναι εξ ορισμού ατελείωτες.

Η αντίστροφη αυτή σχέση "σπάνεως αγαθών"⁸⁴ και έμφυτης απληστίας εχκαθιστά τον ανταγωνισμό στις ανθρώπινες σχέσεις και βρίσκεται στη βάση της σύγκρουσης. Και η βία, σ' αυτό το

⁸⁴ Το επιχείρημα αυτό για τη "σπάνι αγαθών" που εισήχθηκε ατόφιο στην ανθρωπολογία από τη νεοκλασική οικονομική θεωρία διαπνέει τη δυτική οικονομική και πολιτική σκέψη ως σήμερα. Κωδικοποιήθηκε από τον G. Foster στην "εικόνα του περιορισμένου αγαθού" (1967:123-1240), που χρησιμοποιήθηκε ακόμα ευρύτερα στην ανθρωπολογία, όπως, για παράδειγμα, σ' ολόκληρη την προσέγγιση "τιμής/ντροπής". Ο M. Sahlin (1996) έδειξε ότι η άποψη αυτή, που την ονομάζει "ανθρωπολογία της ανάγκης", αποτελεί δυτική "πολιτισμική δομή μακράς διάρκειας" και καθόρισε την πολιτική, αλλά και την πολιτισμική οικονομία του καπιταλισμού. Συνεχίζει δε να κατοικεί τη δυτική κοινωνική επιστήμη, συμπεριλαμβανομένης της ανθρωπολογίας, η οποία ερμηνεύει με βάση αυτό το νοητικό σχήμα τις "ανάγκες" των "άλλων πολιτισμών" (1996:397-399).

άρρητο πλαίσιο, δεν είναι παρά μια συμπεριφορά που υπαγορεύεται από την έμφυτη επιθετικότητα, ένα μέσον, ένας "πόρος" στη διάθεση των ατόμων για την επίτευξη των στόχων τους στα πλαίσια του ανταγωνισμού αυτού. Επομένως, η ίδια η κοινωνία θεμελιώνεται στον έλεγχό του ανταγωνισμού ο οποίος νομιμοποιεί και την πολιτική εξουσία (Howell και Willis 1989α:10). Κοινωνία και εξουσία θεμελιώνονται στην υποταγή του ατόμου: όσο πιο "θωρακισμένες" θεσμικά είναι, τόσο καλύτερα το ελέγχουν. Η δε βία αναδεικνύεται σε "φυσικό" μέσον απόκτησης ισχύος/εξουσίας, από τα άτομα ή τις ομάδες, στις κοινωνίες όπου αυτή δεν συνίσταται σε κάτι πιο θεσμικά ορατό.

Έτσι, ο "έλεγχος των περιορισμένων πόρων" σε συνθήκες μεγαλύτερης ή μικρότερης έλλειψης αποτελεσματικής πολιτικής οργάνωσης, θεσμοποιημένης κοινωνικής ιεράρχησης και ορατής οικονομικής διαφοροποίησης είναι το εξηγητικό πλαίσιο στο οποίο *εν τέλει* ανάχονται, ως τα τέλη της δεκαετίας του 1970, όλες οι μελέτες της ανθρωπολογίας (όχι μόνο της κοινωνικής αλλά και της ημικά προσανατολισμένης πολιτισμικής⁸⁵) που εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στη σύγκρουση και τους βίαιους θεσμούς στις "απλές" εξω-δυτικές κοινωνίες.

Στη δυτική κοσμολογία, η σύγκρουση ανήκει σ' ένα μεθοριακό χώρο ανάμεσα στην κοινωνία και τον πολιτισμό από τη μια πλευρά, το άτομο και τη φύση, από την άλλη. Η μορφή της (εφ' όσον προσδιορίζεται κοινωνικο-πολιτισμικά, την περιχαράκωνει σε θεσμούς και την ελέγχει) μετέχει των πρώτων, η πηγή της των δεύτερων. Σ' αυτή τη διττή φύση της οφείλεται και η αμφίσημη θέση της στην κλασική ανθρωπολογία, που τη θεωρεί ουσιαστικά φαινόμενο ασύμβατο με την κοινωνική κανονικότητα και ο μόνος τρόπος για να την εξηγήσει είναι να την εκδοικεύσει εκ των υστέρων με βάση τις θετικές επιπτώσεις της στην ενίσχυση της κανονικότητας αυτής. Και η βία βρίσκεται σ' ένα "τυφλό" σημείο στο οποίο κατατείνει νοητικά κάθε σύγκρουση. Πηγή της είναι παντού τα ίδια δυνάμει ανεξέλεγκτα πράγματα: αιτία της τα "φύσει" επιθετικά συναισθήματα του ανθρώπου και όχι η λογική του: "κατοικία" και μέσον εκδήλωσής της το "φυσικό" ανθρώπινο

⁸⁵ Βλ. για παράδειγμα Chagnon 1977 και Kiefer 1972.

σώμα (κατηγορίες ακόμα τότε αδιαφοροποίητες και δεδομένες ως φυσικές για την ανθρωπολογία) και όχι ο νους.

Άρα και η ουσία της είναι ίδια. Το μόνο που αλλάζει είναι η μορφή της, η κωδικοποίησή της (αλλού κόβεται το κεφάλι, αλλού αποσπάται η καρδιά και αλλού το σώμα πρέπει να παραμένει ακέραιο)· κατά τα άλλα έχει τον ίδιο σκοπό, την πρόκληση σωματικής βλάβης, το θάνατο, ή την καταστροφή γενικότερα, και τα ίδια "φυσικά" κίνητρα, την πρόσβαση στο ίδιο "περιορισμένο αγαθό", την ισχύ, που περιβάλλεται σε κάθε κοινωνία με διαφορετικό μανδύα. Αυτό που την "εκπολιτίζει" και την "κοινωνικοποιεί", εν μέρει τουλάχιστον, -σύμφωνα πάντα με τη δυτική κοσμολογία- είναι η υπαγωγή και η ενθυσιάσής της στη σύγκρουση, στους θεσμούς που την ελέγχουν και στους κανόνες που τη διέπουν.

Ειδωμένη υπό το πρίσμα της σύγκρουσης, η βία καθίσταται έλλογη, μετατρέπεται σε ερχαλείο επιδίωξης ενός σκοπού (όπως η ανταπόδοση του αδικού, η επιβολή του σεβασμού δικαιωμάτων η ντε φάκτο απόκτηση μη θεσμοποιημένης ισχύος, και όσες άλλες έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί) ενσωματώνεται σε θεσμούς (στο κυνήγι κεφαλών, την εκδίκηση, τη μακροχρόνια έχθρα και άλλους), μορφοποιείται σε "εθιμικό νόμο" και μόνο έτσι μελετάται. Έξω από αυτό το πλαίσιο, η βία, ως τόπος της ζώδους φύσης του ανθρώπου⁸⁶, αποτελούσε μη-τόπο για την ανθρωπολογία, εξ ου και εναλλασσόταν χωρίς πρόβλημα με την επιθετικότητα, τον καταναγκασμό και διάφορους άλλους όρους.

Δεν είναι τυχαίο ότι το λιγότερο αναλυτικά επεξεργασμένο σημείο στις μελέτες αυτές είναι ακριβώς η "σκοπιά του ιθαγενούς" στην περιοχή πριν και γύρω από την πυροδότηση της βίας και η συνάρθρωσή της με τις γενικότερες ιδέες, αξίες, συμπεριφορές και πρακτικές της υπό μελέτη κοινωνίας, καθώς και με την εντόπια βιωμένη εμπειρία. Και τούτο διότι η βία θεωρείται μια τυφλή πραγματικότητα, μια κυριολεξία αμφισβητούμενης νομιμότητας, ανεπίδεκτη συμβολικής ερμηνείας ακόμα και στη συμβολοποίησή της. Η μόνη ποικιλομορφία της ήταν αυτή που υποχόρευαν οι διαφορετικές συνδηλώσεις της σε κάθε γλώσσα: η βασικά

⁸⁶ Εικονογράφηση της άποψης αυτής αποτελεί η ερμηνεία του C. Geertz για την κοκκορομαχία στο Μπαλί (1973: 412-453).

συστατική θεώρησή της από την αγχθοσαξωνική ανθρωπολογία, καθώς στην αγχλική γλώσσα ως βία ορίζεται η ανοικτή βία, η πρόκληση σωματικής βλάβης (Riches 1986β:11), ενώ στα χαλικά η έννοια διευρύνεται προς τις συμβολικές της αναπαραστάσεις (Corpet-Rougier 1986:50, Héritier 1996:17-19). Όμως και αυτή η ποικιλομορφία παρέμενε ανεπίγνωστη.

Δεν είναι επίσης τυχαίο ότι, παρά την αξιωματικά συγκριτική της προοπτική, η ανθρωπολογία περιορίστηκε στη σύγκριση μορφών θεσμοποιημένης βίας και δεν έθεσε παρά σχετικά πρόσφατα το στοιχειώδες ερώτημα του πώς συμβαίνει, μεταξύ κοινωνιών με εξ ίσου "απλούς" πολιτικούς και νομικούς θεσμούς, άλλες να επιτρέπουν, ακόμα και να επιβάλλουν, την προσφυγή στη βία μέσα από αντεκδικήσεις, μακροχρόνιες έχθρες, κυνήγι κεφαλών και άλλες βίαιες πρακτικές και άλλες να αντιμετωπίζουν με φρίκη όχι μόνο τις ίδιες τις πράξεις βίας, αλλά ακόμα και το θυμό⁸⁷, που θα μπορούσε να οδηγήσει σ' αυτές.

Δεν είναι τυχαίο ότι η βία, μαζί με τη σεξουαλικότητα, το σώμα και τα συναισθήματα ήταν οι τελευταίοι τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας που είχαν αντικείμενο μελέτης από την ανθρωπολογία και αυτό συνέβη μέσα στην ίδια δεκαετία, του 1980. Ούτε ότι ενώ στα τρία πρώτα η αποψίλωση από τα δυτικά νοήματα συντελέστηκε με σχετική ευκολία, στο θέμα της βίας η "πολιτισμική" αμφιθυμία και αντίσταση των ανθρωπολόγων να το αποσυνδέσουν από τις δυτικές ηθικές παραδοχές ήταν μεγάλη. Έτσι, και όταν ακόμα έγινε αντικείμενο αυτοσυνείδητου επιστημονικού στοχασμού, μέσα από δύο συλλογικούς τόμους-μανιφέστα, το ειδικό τεύχος του χαλλικού ανθρωπολογικού περιοδικού *Études Rurales*, με τίτλο "η εθνογραφία της βίας" το 1984, και το συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο D. Riches, με τίτλο "η ανθρωπολογία της βίας", το 1986, ο θεωρητικός προβληματισμός που διατυπώθηκε στις εισαγωγές δεν ξεπερνούσε, απλώς συνόπιζε, τις δυτικές προκείμενες και την προσπάθεια "αντικειμενικού"

⁸⁷ Όπως οι Εσκιμώοι (Hoebel 1967 και Briggs 1970) και οι Τσεχουόγκ της Μαλαισίας (Howell 1989) ή οι Ζάποτεκ Ινδιάνοι του Μεξικού (Nader 1967 και O'Neil 1989) και οι Κπέλλε της Λιβερίας (Gibbs 1967). Επίσης βλ. τις υπόλοιπες συμβολές στο συλλογικό τόμο Howell και Willis 1989: ηρβλ. Brenneis 1990.

διαπολιτισμικού (προσδι)ορισμού της⁸⁸. Οι ίδιες δε οι συμβολές αμφιταλαντεύονταν, στην πλειονότητά τους, μεταξύ μιας ημικής εθνογραφικής ανάλυσης και μιας ητικής ερμηνείας της βίας⁸⁹.

Δεν είναι, τέλος, τυχαίο ότι η βία άρχισε να βγαίνει δειλά-δειλά από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό με τους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς και τη σύγκρουση όταν "αποδομήθηκε" στην πράξη από τα άρρητα δυτικά νοήματά της, μέσα από μια αυτο-συνείδητη διαδικασία ανθρωπολογικής κατανόησης. Όταν μια κοινωνία από τις λεγόμενες "κοινωνίες με κυνήγι κεφαλών" (headhunting societies) μελετήθηκε με φρέσκια ματιά από τη σκοπιά των "ιθαγενών νοημάτων", από την αμερικανίδα ανθρωπολόγο M. Rosaldo (1980). Ο φακός της εστίασε όχι στο θεσμό αυτό καθαυτό, τους κανόνες και τις "αιτίες" του, αλλά στους συμβολικούς όρους, στην κοινωνική ιδεολογία, που υπαγόρευαν και ενέπνεαν την πρακτική αυτή και την καθιστούσαν συστατικό στοιχείο της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της: οι ίδιες ιδέες, αξίες και συναισθήματα (γνώση και πάθος) που ενεργοποιούσαν την εκδραμάτιση του κυνηγιού κεφαλών νοηματοδοτούσαν την κοινωνική ζωή και συνιστούσαν τους όρους της συγκρότησης του εαυτού. Από την άλλη πλευρά, η άσκηση της πρακτικής αυτής αποτελούσε το στοιχείο που διαφοροποιούσε τα φύλα και συγκροτούσε τον ανδρικό εαυτό ως τέτοιο, δίνοντας ταυτόχρονα νόημα στη ζωή του και σ' αυτήν της κοινότητας.

Η μετατόπιση του φακού από το κυνήγι κεφαλών ως "υλικό" γεγονός, προς τη θεώρησή του ως "πρακτικής" που ενσωματώνει και εκδραματίζει τις βασικές πολιτισμικές αξίες της κοινωνίας -οι οποίες και το νοηματοδοτούν στο επίπεδο της βιούμενης εμπειρίας- εχκαινίασε μια ενδιαφέρουσα γραμμή πολιτισμικής -συμβολικής- προσέγγισης των ευρύτερων συναρθρώσεων της

⁸⁸ Βλ. την σπονδυλωτή εισαγωγή των Lenclud 1986, Claverie 1986 και Jamin 1986 στον πρώτο, με τίτλο "είναι δυνατή μια εθνογραφία της βίας;" και την εισαγωγή του D. Riches 1986β στο δεύτερο, με τίτλο "το φαινόμενο της βίας", ο οποίος επιχειρεί την ανίχνευση μιας "οικουμενικής κεντρικής κατανόησης" της βίας (1986β:2). Πρβλ. την αρκετά μεταγενέστερη εισαγωγή της F. Hérítier (1996α) στους δύο τόμους που επιμελήθηκε με διεπιστημονικές προσεγγίσεις της βίας (Hérítier 1996 και 1999). Βλ. όμως και Heelas 1982 και 1989, ο οποίος τάσσεται εναντίον της υποστάσιοποίησης της βίας και υπέρ της ερμηνείας της με βάση τα συμφραζόμενά της.

⁸⁹ Βλ. όμως την πρωτότυπη ανάλυση του B. Moeran για την αισθητική της βίας στην Ιαπωνία (1986).

πρακτικής αυτής με κεντρικά ζητήματα των κοινωνιών που την ασκούν, όπως οι αντιλήψεις για την πολιτική εξουσία, η σχέση τους με την ιστορία και το παρελθόν και άλλα. Η γραμμή αυτή έχει δώσει ιδιαίτερα χόνιμες και πολυπρισματικές θεάσεις της βίας⁹⁰, που γίνονται ακόμα πιο ενδιαφέρουσες από το γεγονός ότι ενώ το "υλικό" γεγονός του κυνηγιού κεφαλών έχει απαγορευθεί εδώ και πολλές δεκαετίες, η "πρακτική" συνεχίζει να κατέχει κεντρική θέση υπό τη μορφή τελετουργίας με ομοιώματα κεφαλών, καθώς και με άλλους μεταφορικούς "τρόπους".

Εν τω μεταξύ η βία αρχίζει να μελετάται και σε άλλες εκφάνσεις και μορφές της, μέσα από θραυσματικές, μερικές, αλλά επίσης πολυπρισματικές, εθνογραφικές προσεγγίσεις χωρίς βλές θεωρητικοποίησης και γενίκευσης οι οποίες, ωστόσο, θέτουν βαθμιαία και μερικά, αλλά ρητά, στο στόχαστρο τις δυτικές κατασκευές για τη βία. Η συμβολική βία των τελετουργιών (βλ., για παράδειγμα, Bloch 1986 και 1996) η απουσία βίας σε ορισμένες κοινωνίες (Howell και Willis 1989), η βία της καθημερινής ζωής (Scheper-Hughes 1992), η βία των τυχαίων συναντήσεων (Linger 1992), η βία των διαπροσωπικών σχέσεων (Harvey και Gow 1994). Παρά τις αμφισβητήσεις αν είναι θέμα ή έννοια (Héritier 1996α), αν προσλαμβάνεται "εκεί" όπως προσλαμβάνεται και "εδώ" (Heelas 1989), οι μελέτες αυτές, σε συνδυασμό με εκείνες της κοινωνικο-πολιτικής βίας, άνοιξαν de facto νέους, αν και αβέβαιους ακόμα, δρόμους για την κατανόηση της κοινωνικής ζωής. Για την "επίγνωση" τουλάχιστον "ότι πολλά από αυτά που δεχόμασταν ως μέρος της φύσης των πραγμάτων αποτελούν πρόβλημα και ότι η βία είναι μια κατασκευή που χρειάζεται διερεύνηση" (Colson 1995:281).

⁹⁰ Βλ., για παράδειγμα M. Rosaldo 1984, R. Rosaldo 1984 και 1986β, George 1996, καθώς και τις συμβολές στο Hoskins 1996.

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2007-2008

ΧΕΙΜΕΡΙΝΟ ΕΞΑΜΗΝΟ

ΔΙΔΑΣΚΟΥΣΑ: ΛΕΚΤΟΡΑΣ ΟΥΡΑΝΙΑ ΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

**ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ
ΚΑΙ ΤΩΝ ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΩΝ**

Μέρος Β'

ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Έχοντας αυτά τα ερωτήματα κατά νου, ας δούμε τον θεωρητικό προβληματισμό που διατυπώνεται από τις πρώτες αυτο-συνειδητές πραγματεύσεις της βίας.

ÉTUDES RURALES, 1984. ETHNOGRAPHIE DE LA VIOLENCE

Το 1984, εκδόθηκε στη Γαλλία, στο περιοδικό *Études Rurales*, ένας τόμος αφιερωμένος σε μελέτες της βίας, με τίτλο *Ethnographie de la Violence* [Εθνογραφία της Βίας]. Ο τόμος περιέχει μια εισαγωγή, πέντε συμβολές από μη δυτικές κοινωνίες (για τις φαντασιώσεις της βίας στην Ταϊτή, για τη βία της βουδιστικής ιδεολογίας στη Σρι Λάνκα, για την μίανση και την κάθαρση ενός φονέα στους Λόμπι της Μπούρκινα Φασό, για τη βία και την κοινωνική τάξη στους Γιανομάμι της Βενεζουέλας και, τέλος, για την έκφραση της βίας σε μια κοινωνία της Γροιλανδίας), μία συμβολή από τη Σικελία (για τη βία της σιωπής, *omertà*) και έξι συμβολές που αναφέρονται σε μελέτες της Γαλλίας και αναφέρονται σε καυγάδες, φόνους και άλλα ζητήματα· ο τόμος περιέχει και βιβλιοκριτικές έργων που αναφέρονται στη βία.

Η εισαγωγή, που είναι γραμμένη από τρεις ανθρωπολόγους, έχει τίτλο «Είναι δυνατή μια εθνογραφία της βίας;» και διατυπώνει ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό προβληματισμό, τον οποίο έχει νόημα να δούμε κάπως αναλυτικά.

Ο Gérard Lenclud, είναι ο πρώτος που απαντάει στο ερώτημα, με αρκετό σκεπτικισμό. Η εθνογραφία της βίας είναι δυνατή, αν λάβουμε υπ' όψιν ότι καμία κοινωνία δεν αγνοεί τη βία, ότι κάθε κοινωνία «φροντίζει» να χαρακτηρίσει βίαιες ορισμένες συμπεριφορές, κατ' αποκλεισμόν άλλων, τους προσδίδει νόημα και λειτουργία και τις κυρώνει, τις τιμωρεί με βάση δικές της διαδικασίες. Γιατί, λοιπόν, η εθνογραφία, που έχει στόχο της να περιγράψει τις ανθρώπινες ομάδες στην ιδιαιτερότητά τους, να μην παρουσιάζει και τις μορφές βίας που παρατηρούνται σε καθεμία από αυτές, και, μέσω των μορφών αυτών, τις αξιολογικές κρίσεις που κάνουν τα μέλη των ομάδων; Το εγχείρημα, ωστόσο, αυτό δεν είναι χωρίς δυσκολίες.

Η πρώτη δυσκολία. Αν σκεφτούμε ότι κάθε ανθρωπολογική ανάλυση [ο Lenclud υιοθετεί το διαχωρισμό εθνογραφία/ανθρωπολογία, επί μέρους μελέτες/θεωρητικός λόγος και σύγκριση], προσπαθεί να συνδυάσει τον πολιτισμικό σχετικισμό και κάποιο ορθολογικό οικουμενισμό και αν θεωρήσουμε, όπως είπαμε παραπάνω, ότι κάθε ανθρώπινη ομάδα οριοθετεί μια σφαίρα συμπεριφορών τις οποίες αναγνωρίζει ως βίαιες, πώς μπορεί αυτό το σύνολο των συμπεριφορών και αναπαραστάσεων από διάφορες επί μέρους κοινωνίες, το οποίο μπορεί κανείς να φανταστεί ότι θα είναι εξαιρετικά ανομοιογενές, πώς μπορεί να αποτελέσει ομοιογενές αντικείμενο ανάλυσης και να υποβληθεί σε συγκριτική επεξεργασία και πώς, με δεδομένη αυτή την ποικιλομορφία είναι δυνατόν η βία να αναχθεί σε ανθρωπολογική κατηγορία με την οικουμενική έννοια του όρου; Το

ερώτημα, λοιπόν, είναι «μπορεί η βία στην ποικιλομορφία της να αναχθεί σε οικουμενική κατηγορία:».

Η δεύτερη δυσκολία, που έχει άμεση σχέση με την πρώτη. Όλοι γνωρίζουμε ότι, στην εθνογραφία, αποκτάμε πρόσβαση στα φαινόμενα που θέλουμε να γνωρίσουμε μέσα από το πρίσμα των εννοιών και ιδεών που τα περιβάλλουν και τα περιχαράκωνουν (και τα διαφοροποιούν από άλλα). Έτσι, ο εντοπισμός, σε κάθε κοινωνία, των φαινομένων βίας προϋποθέτει όχι μόνο να τα έχουν χαρακτηρίσει ως βίαια τα ίδια τα μέλη της υπό μελέτη ομάδας, αλλά και να τα χαρακτηρίσει ως τέτοια και ο παρατηρητής, καθώς η εθνογραφία προϋποθέτει την χονδρική αντιστοίχιση, τη μετάφραση, όσων «παρατηρεί» σε αυτά που «ξέρει», επομένως συνεπάγεται μια νοητική συσχέτιση των δύο πραγματικοτήτων (της ξένης και της δικής του). Συνεπώς, μια εθνογραφία της βίας δεν μπορεί παρά να εμπλέκει την διασαφήνιση της έννοιας της βίας από τον ίδιο τον εθνογράφο, με βάση τις παραδοχές του δικού του πολιτισμού και τον τρόπο με τον οποίο τις επαναπροσδιόρισε, προβαίνοντας σε μια ρήξη με τις αναπαραστές του κοινού λόγου. Γιατί δεν μπορεί κανείς να οριοθετήσει τις βίαιες συμπεριφορές και αναπαραστές στους «άλλους», αν δεν έχει μια σχετικά ακριβή ιδέα για το σε ποια φαινόμενα εφαρμόζεται ο χαρακτηρισμός, η έννοια «βία» στον δικό του πολιτισμό. Εδώ όμως είναι η μεγάλη δυσκολία, καθώς από όλες τις έννοιες (καθημερινές ή λόγιες, επιστημονικές) που χρησιμοποιεί ο εθνογράφος, η έννοια της βίας έχει την πιο αβέβαιη θέση. Δεν έχουμε παρά να δούμε την ποικιλία των συμφραζομένων στα οποία εμφανίζεται και την ποικιλία των λέξεων με τις οποίες εναλλάσσεται (δύναμη, επιθετικότητα, καταναγκασμός, κυριαρχία). Εκτός του ότι δεν δηλώνει φαινόμενα που να ταυτοποιούνται εν είδει υλικών αντικειμένων ή συγκεκριμένες καταστάσεις και επομένως δεν είναι πάντα παρατηρήσιμη, ο προσδιορισμός της είναι αποτέλεσμα μιας ανοικτής διαδικασίας χαρακτηρισμού. Ταυτόχρονα, η βία δεν μπορεί να καταταχτεί στις έννοιες που χρησιμεύουν για να προσδιορίσουν κατηγορίες της κοινωνικής πραγματικότητας για τις οποίες θα μπορούσε κανείς να πει ότι, παρά τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις τους, επιδέχονται οικουμενικό ορισμό, του τύπου ζωή, θάνατος, εξουσία, κοινωνία, κ.ά. (Την εποχή που γράφηκε το κείμενο αυτό, οι έννοιες αυτές δεν είχαν προβληματοποιηθεί ακόμα. Θεωρούνταν έννοιες με οικουμενικό περιεχόμενο.) Ακόμα περισσότερο, η έννοια της βίας δεν ανήκει στην κατηγορία των εννοιών που δηλώνουν φαινόμενα για τα οποία έχει επιτευχθεί ένα μίνιμουμ επιστημονικής συναίνεσης, όπως η οικονομία, το πολιτικό, η θρησκεία...ούτε, τέλος στις επιστημονικά κατασκευασμένες έννοιες, όπως η ισχύς και η κυριαρχία του Weber ή ο καταναγκασμός του Durkheim. Όλα δείχνουν σαν να πρόκειται για μια έννοια που αναφέρεται σε φαινόμενα διαφορετικής φύσης. Είτε εγγράφεται σ' ένα εξειδικευμένο επιστημονικό λόγο είτε χρησιμοποιείται με την καθημερινή έννοια, δεν φαίνεται να περι-γράφει μια τάξη φαινομένων προς παρατήρηση και ερμηνεία, δηλαδή, ένα πεδίο έρευνας. (Υπογραμμίζω ότι όλα αυτά τα στοιχεία έχουν αποτελέσει

αντικείμενο συζήτησης και επανεξέτασης στην ανθρωπολογία, υπό την επίδραση των διάφορων αναθεωρητικών ρευμάτων που κέρδισαν έδαφος στο εσωτερικό της (πολιτισμική κριτική, μεταδομισμός, κλπ.).

Παρά τον κίνδυνο αυθαιρεσίας, ωστόσο, μπορεί κανείς να πει ότι αυτό το σύμπλεγμα αναπαράστάσεων που φέρει η βία μπορεί να ομαδοποιηθούν σε δύο ετερογενείς κατηγορίες.

Η πρώτη είναι η βία που συνδέεται με τις διαδικασίες εγκαθίδρυσης και αναπαραγωγής κάθε κοινωνικής ευταξίας, της οποίας η νεωτερική κρατική τάξη προσφέρει το πιο ολοκληρωμένο μοντέλο. Η κοινωνική μηχανή μπορεί να θεωρηθεί βίαιη από το απλό γεγονός ότι σ' αυτήν ασκείται καταναγκασμός και εκδηλώνεται/βεβαιώνεται η αυθεντία και η εξουσία. Κάθε νόμος είναι, οριακά, καταπίεση, κάθε ιεραρχία κυριαρχία, κάθε αποδοχή υποταγή/υποτέλεια. [Ο Lencud εννοεί τη βεμπεριανή έννοια της βίας]. Η δεύτερη βία είναι εντελώς διαφορετική. Είναι αυτή που χαρακτηρίζει όχι πια τις διαδικασίες εγκαθίδρυσης και διατήρησης της κοινωνικής τάξης, αλλά τις συμπεριφορές που της εναντιώνονται, τις παραβιάσεις. Σ' αυτή την ντυρκεϊμιανή, ας πούμε, οπτική, η κοινωνική τάξη ασκεί καταναγκασμό, τον οποίο όμως ασκεί με τη χρήση της ιδιαίτερης δύναμης που φέρουν η προσχώρηση και η προσυπογραφή των κοινών αξιών. Συνεπώς, η βία δεν υπάρχει παρά στις ρωγμές και τις ρήξεις αυτής της τάξης και συναίνεσης. Στην πρώτη περίπτωση είναι ο ίδιος ο κανόνας του παιχνιδιού που είναι βίαιος, στη δεύτερη η παραβίασή του. Άρα εδώ, η βία τίθεται εκτός δομής και ανάγεται στην τάξη του συμβάντος, του «θορύβου».

Εν κατακλείδι, λοιπόν, η απάντηση στην ερώτηση της εισαγωγής είναι εντελώς διαφορετική, ανάλογα με τον αν υιοθετεί κανείς τη μία ή την άλλη οπτική γωνία, τη βία ως κοινωνικό εργαλείο ή τη βία ως παρέκκλιση. Αυτές δε οι δύο οπτικές γωνίες (η βεμπερινή και η ντυρκεϊμιανή) είναι οι μόνες τις οποίες ο Lencud αναγνωρίζει ως δυνατούς ορισμούς της βίας.

Η Élisabeth Claverie, που είναι και η υπεύθυνη του τόμου, είναι πιο αναλυτική. Θεωρεί ότι η συνοχή των συμβολών των εθνογράφων στον τόμο για «το φαινόμενο της βίας» δεν είναι δεδομένη. Και όμως, κατ' αυτήν, καθένας από τους εθνογράφους γνωρίζει τι θα πει βία και μπορεί να την αναγνωρίσει, υπό τις πολύ διαφορετικές μορφές που παίρνει στις διαφορετικές κοινωνίες, ίσως γιατί έχει την δική του εμπειρία από τον κοινωνικό κόσμο στον οποίο ανήκει. Αυτή η έλλειψη συνοχής υπογραμμίζει την αμφίσημη θέση της βίας στην ανθρωπολογική παράδοση, όπου, από τη μια πλευρά, αποτελεί ένα αναπόφευκτο θέμα κάθε μονογραφίας (εμφανιζόμενη με ρητό ή υπόρρητο τρόπο και τις πιο διαφορετικές μορφές, από τη βεντέτα ως την μαγεία) ενώ, από την άλλη, δεν έχει αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης, όπως η θρησκεία και η συγγένεια. Ίσως, επειδή ακριβώς δεν έχει αποτελέσει αντικείμενο θεωρητικής επεξεργασίας και συγκρότησης, ο στοχασμός πάνω στη βία προκαλεί τα πιο κεντρικά και δυσεπίλυτα ερωτήματα στην ανθρωπολογία:

πολιτισμικός σχετικισμός ή οικουμενικότητα, σχέση με τις αξίες και ουδετερότητα του παρατηρητή. Εν τη απουσία ενός μοντέλου ικανού να οριοθετήσει τα κατάλληλα χαρακτηριστικά της, η βία παίρνει αμέσως τρομακτικές διαστάσεις και ανακαλεί φρικιαστικές εικόνες.

Οι εργασίες του τόμου έχουν τουλάχιστον ένα κοινό σημείο, κατά την Claverie: διαφεύδουν τις θεωρίες ηθολογικής ή βιολογικής έμπνευσης. Όλες δείχνουν τον πολιτισμικά κωδικομένο χαρακτήρα της βίας, της οποίας η χρήση ή άσκηση, όχι μόνο δεν είναι απλή εκδήλωση μιας ενστικτώδικης εκκένωσης, αλλά αποτελεί αντικείμενο εκμάθησης. Στους Λόμπι της Μπούρκινα Φασό, τα αγόρια αξιολογούνται ανάλογα με την ανδρεία και το θάρρος που επιδεικνύουν σε διαδοχικούς αγώνες. Στους Γιανομάμι της Βενεζουέλας, το μικρά αγόρια μαθαίνουν να ανταποδίδουν οπωσδήποτε τα κτυπήματα που δέχονται. Τα παιδιά στην Ταϊτή διδάσκονται να αποφεύγουν τις συγκρούσεις και τους καυγάδες. Αυτό παραπέμπει άμεσα σε πολιτισμικά μοντέλα, που δίνουν συγκεκριμένο περιεχόμενο στα οικουμενικά ψυχολογικά δεδομένα της επιθετικότητας [τα οποία, επομένως η Claverie δέχεται]. Μάλιστα, ο ίδιος ο ορισμός των πράξεων βίας σχετίζεται με τα χαρακτηριστικά της κατάστασης στην οποία οι πράξεις αυτές επιτελούνται. Έτσι, οι Ταϊτιανοί του 18ου αιώνα, που, όπως τους σημερινούς, δαπανούσαν τεράστια ενέργεια για να παρακάμψουν τη σύγκρουση και συμπλοκή μεταξύ ατόμων, και οι οποίοι έχουν μείνει παροιμιώδεις για τη γλυκύτητά τους, αγαπούσαν και εκτιμούσαν πολύ τον πόλεμο.

Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι, σε αντίθεση με τις βεβιασμένες γενικότητες για την οικουμενικότητα της επιθετικότητας ή την «εδαφικότητα», που στηρίζονται σε μια αδιαφοροποίητη αντίληψη για τη βία ως κατάλοιπο της φύσης, οι μελέτες του τόμου δείχνουν ότι η σχέση των ατόμων με τη βία προϋποθέτει, σχεδόν πάντα ένα ρητό ή άρρητο μοντέλο του «δικαίου» και του «αδίκου». Αντίθετα, δείχνουν ότι η παλαιότερη αντίστιξη μεταξύ «ιδιωτικής βίας» και «δικαστικού συστήματος» έχει ξεπεραστεί από την ανθρωπολογική σκέψη: οι συμβολές από τη Γαλλία, για τη γαλλική αγροτική κοινωνία του 19ου αιώνα, δείχνουν ότι το δικαστικό σύστημα χρησιμοποιείτο από τους γάλλους χωρικούς ως ιδιωτική εκδίκηση, ως επί πλέον πόρος για το διακανονισμό των διενέξεών τους.

Το τρίτο στοιχείο που προκύπτει είναι ότι η βία, αν ιδίως περιορίσουμε τη σημασία του όρου στις πράξεις που κατευθύνονται εναντίον της σωματικής ακεραιότητας, φαίνεται να αποτελεί περισσότερο ένα πόρο (ressource) που επιδέχεται πολλαπλές και διαφορετικές χρήσεις, παρά ένα φαινόμενο καθ' εαυτό. Η σημασία της διαφέρει ανάλογα με τα συμφραζόμενα στα οποία εμφανίζεται και ανάλογα με το σύστημα ερμηνείας στο οποίο εντάσσεται. Υπό αυτή την έννοια, φαίνεται να παραπέμπει πάντοτε όχι στον εαυτό της, αλλά σε άλλα πράγματα. Οι κυριότεροι τομείς που επιτρέπουν να συλλάβουμε και να ερμηνεύσουμε τη βία, καθώς έχουν συγκροτηθεί σε γνωστικά αντικείμενα είναι η θρησκεία, η συγγένεια και το πολιτικό. Στον τομέα της θρησκείας,

λόγου χάριν, στους Λόμπι και τους Γιανομάμι, δεν δημιουργεί πρόβλημα η ίδια η πράξη του φόνου, αλλά η παρουσία του πτώματος του νεκρού και η μίανση την οποία φέρει. Αναφορικά με τη συγγένεια, η σημασία των πρακτικών βίας διαφοροποιείται ανάλογα με την κοινωνική κατανομή των πρωταγωνιστών: ενώ οι «καλοί φόνοι» προσδίδουν αξία στους δράστες τους, οι φόνοι που παραβιάζουν τους δεσμούς της συγγένειας επισύρουν την καταδίκη ή τον εξοστρακισμό των δραστών τους, ή, πάλι, προκαλούν διάσπαση των κοινωνικών ομάδων (όπως είδαμε και στους Βεδουίνους). Τέλος, σ' ό,τι αφορά το πολιτικό, η βία περιγράφεται και ερμηνεύεται διαφορετικά, ανάλογα με το αν συλλαμβάνεται ως ενταγμένη στη λογική της πολιτικής τάξης, και ως συμβάλλουσα στην αναπαραγωγή της (καθώς αρκετές συμβολές επιμένουν ότι η βία συμβάλλει στον σχηματισμό ή τη διατήρηση κοινωνικών σχέσεων) ή αν, αντίθετα, αποτελεί ένδειξη ανομίας.

Εν κατακλείδι, κατά την Claverie, η βία παρουσιάζει την εκπληκτική ιδιότητα να ξεγλιστράει από την ανάλυση είτε από μια εκτυφλωτική παρουσία που αμφισβητεί την ανάλυση, είτε από τη διάλυσή της σε κίνητρα και λόγους που στο βάθος την δικαιολογούν. Τότε εμφανίζεται ως πόρος στην υπηρεσία κοινωνικών λογικών που της είναι ξένες. Οι λογικές αυτές δίνοντας την εντύπωση ή με το πρόσχημα ότι την εξημερώνουν ή ότι την διαλύουν στην κοινοτοπία των συνηθισμένων κανόνων, πρέπει, για να διατηρήσουν την πρακτική και συμβολική αποτελεσματικότητά της, να αναγνωρίσουν την καθαυτό ύπαρξή της και το ειδικό της βάρος στο ρεπερτόριο των εργαλείων που μπορούν να ενεργοποιηθούν στις κοινωνικές σχέσεις. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι οι διάφοροι εσωτερικοί μηχανισμοί που εμπλέκουν τη βία «κάνουν», φτιάχνουν, κοινωνικούς δεσμούς επιτιθέμενοι στην ακεραιότητα του φυσικού σώματος. Επίσης, μπορούμε να πούμε ότι η ενεργοποίηση της βίας σημαίνει φτιάξιμο, δημιουργία κοινωνικού δεσμού με αυτό που μπορεί να τον καταστρέψει. Συνεπώς, κάθε κοινωνία επεξεργάζεται ένα δικό της λογικό πρόγραμμα χρήσης της βίας -μιας βίας που η ίδια κωδικοποιεί- για λόγους οργανωτικούς. Με αυτή την έννοια η βία είναι τεχνούργημα (artefact).

Ο τρίτος ανθρωπολόγος, ο Jean Jamin, ρηματοποιεί στο κείμενό του όλες τις δυτικές παραδοχές για τη βία, για τις οποίες είπαμε ότι εμπόδισαν την ανθρωπολογία να τη μελετήσει. Στην απάντηση του ερωτήματος αν είναι δυνατή μια εθνογραφία της βίας, ο Jamin απαντάει απερίφραστα όχι. Ο Jamin επισημαίνει ότι ακόμα και αν είναι χρήσιμη, η βία δεν είναι «καλή για σκέψη» (good to think) και ακολουθεί τον γάλλο φιλόσοφο Weil, ο οποίος υποστήριζε πως για να σκεφτεί κανείς την αλήθεια, για να σκεφτεί απλώς, πρέπει η βία, που είναι παραίτηση από μια σκέψη η οποία έχει αξίωση να είναι συνεκτική, να παραμεριστεί, να εξαλειφθεί για πάντα. Και όπως δεν υπάρχει φιλοσοφία της βίας, δεν μπορεί να υπάρξει και ανθρωπολογία της βίας, γιατί η βία δεν παρατηρείται, δεν συνιστά «γεγονός» για τον λόγο ότι δεν είναι λογικά αποδεκτή. Το

χαρακτηριστικό της είναι ότι, όπως ο θάνατος, απλώς επέρχεται, είναι μια στοιχειώδης μορφή του συμβάντος, και αν μπορεί να θεωρηθεί «γεγονός» [fait], δεν μπορεί παρά να ανήκει στην κατηγορία των «ποικίλων ειδήσεων» [fait divers], για το οποίο ο Barthes έδειξε ότι είναι στη φύση του να διασαλεύει την αιτιότητα και να διαφεύγει από κάθε λογικότητα. Επομένως, κάθε μελέτη και στοχασμός για τη βία δεν θέτει το ζήτημα της λογικής της αλλά του νοήματός της, και αυτό είναι ζήτημα ερμηνείας ή, οριακά, άποψης, οπτικής.

Το πρώτο παράδοξο με τη βία είναι πως ενώ είναι το πιο αδιανόητο πράγμα στον κόσμο είναι και το πιο κοινά διαπιστωμένο, αυτό που δεν απουσιάζει από καμία κοινωνία. Αρχικά, η βία δεν έχει ούτε νόημα ούτε κανόνες, γιατί θα τους παραβίαζε και θα τους εξαντλούσε όλους. Εξ ορισμού ξεφεύγει από κάθε ορθολογικό πρόγραμμα, κάθε ηθική και νόμο. Μπορούμε να πούμε ότι μια πράξη βίας είναι θεμιτή, όχι όμως και νόμιμη: η θανατική εκτέλεση δεν μπορεί να θεωρηθεί νόμιμος φόνος, είναι αντίφαση στους όρους. Κάθε κοινωνική ευταξία εγκαθιδρύεται θεσμικά από αυτό το παράδοξα τυφλό σημείο της ανθρώπινης κατάστασης, αυτό όμως συμβαίνει με ένα στόχο που δεν μπορεί να θεωρηθεί βίαιος: η πειθαρχία και ο καταναγκασμός είναι τα στοιχεία που την προσδιορίζουν, εκτός αν δεχτούμε ότι κάθε πειθαρχία και κάθε καταναγκασμός είναι βία. Έτσι, τα επεισόδια, που ας δεχτούμε να τα ονομάσουμε βίαια, τα οποία συνοδεύουν ορισμένες κοινωνικές διδασκαλίες ή μυήσεις είναι πάνω απ' όλα «στενογραφίες» της εξουσίας, των οποίων η σωματική έκφραση εγγράφεται σ' ένα κανόνα ιστορικά και συμβολικά θεμελιωμένο, γνωστό εκ των προτέρων σε καθένα από αυτούς που τα υφίσταται ή τα εφαρμόζει, τον οποίο κανόνα ουδείς αμφισβητεί. Αυτό λοιπόν που συνήθως ονομάζουμε «βία» έχει, στην περίπτωση αυτή μια εργαλειική, ίσως και λειτουργική (με την εκκλησιαστική έννοια του όρου) σημασία, της οποίας η λογική, ή η «τεχνολογική», πρέπει να αναζητηθεί στο επίπεδο της λειτουργίας κάθε κοινωνικής τάξης, αφού για την αναπαραγωγή της είναι απαραίτητη η συμμόρφωση των ατόμων και των ομάδων με το νόμο. Αυτό, λοιπόν, που θα τείναμε να θεωρήσουμε νόμιμη βία, δεν είναι βία, εκτός αν φθάναμε στο σημείο να θεωρήσουμε ότι η επιβολή ενός κανόνα ή νόμου είναι ισοδύναμη με την παραβίασή του. Το δεύτερο, λοιπόν, παράδοξο είναι η χρήση του ίδιου όρου, που σχεδόν παραπέμπει στην ίδια έννοια, για να δηλώσουμε μία τάξη φαινομένων και το αντίθετό της: την εφαρμογή του νόμου και την παραβίασή του. [Ο Jamin αναφέρεται και αυτός στην βεμπεριανή και την ντυρκείμιανή έννοια της βίας]..

Έτσι, η ετερογένεια των φαινομένων στα οποία αναφέρεται η έννοια βία αρκεί για να καταδείξει ότι η βία δεν είναι αναλυτική και κοινωνιολογικά επιχειρησιακή έννοια. Η σημασία της δεν μπορεί παρά να είναι συγκεκριμενική και η χρήση της ουδέτερη. Το να κάνουμε λόγο για βία σημαίνει να υιοθετούμε ένα συγκεκριμένο τύπο συμπεριφοράς ή να εκφέρουμε μια συγκεκριμένη κρίση για την κατάσταση πραγμάτων στην οποία αναφέρεται η κρίση μας. Η αξία όμως ή η ακρίβεια

της κρίσης μας δεν εξαρτάται από την αντιστοιχία της με τα γεγονότα (γιατί είναι απίθανο να μπορεί κανείς να υποστηρίξει σε όλες τις περιπτώσεις, μπροστά σε όλους τους ανθρώπους κλπ., ότι το φαινόμενο για το οποίο κάνει λόγο είναι βίαιο) αλλά από τις ιστορικές, κοινωνιολογικές και συγκεκριμένες συνθήκες της εκφοράς της. Το να πει όμως κανείς ότι ένα φαινόμενο, μια κοινωνία, μια ομάδα, κλπ. είναι βίαιο ή βίαιη δεν είναι και αυτό βία; Το να το αποσπάσουμε από την ηθική και τη λογική του δεν είναι βία (άσκηση βίας);

Ο εθνογράφος δεν είναι υπεράνω τέτοιων κρίσεων, οι οποίες συχνά είναι προκαταλήψεις. Ακόμα και όταν η δεοντολογία του απαιτεί να παραμείνει πιστός στις τοπικές κατηγορίες αναγνώρισης και αναπαράστασης της βίας (για την οποία πολλές φορές οι κοινωνίες δεν διαθέτουν ειδική λέξη για να την ορίσουν), ο εθνογράφος μπορεί να οδηγηθεί να θεωρήσει απόλυτα βίαιες πράξεις ή μορφές κυριαρχίας τις οποίες η δική του κοινωνία θα αποδοκίμαζε ή θα απαγόρευε, ενώ αντίθετα, η κοινωνία που μελετάει τις εκτιμάει και τις θεωρεί επιθυμητές. Στη συγκεκριμένη κοινωνία, οι πράξεις αυτές αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της κανονικής λειτουργίας της κοινωνικής ζωής και συστατικό στοιχείο της ηθικής και κοινωνικής ύπαρξης του ατόμου. Η εν λόγω βία μπορεί να είναι εθιμική, συλλογική, δομοποιητική. Η βεντέτα, η κλειτοριδεκτομή, ο αγκτηριασμός (η πρόσδεση) των γυναικείων γεννητικών οργάνων και άλλες «βίαιες» μυητικές δοκιμασίες αποτελούν θεαματικά παραδείγματα, που όμως θεωρούνται κανονικά πράγματα τις περισσότερες φορές, από αυτούς που τα ζουν. Αυτά τα παραδείγματα, εκτός του ότι δεν παύουν να διχάζουν την κοινότητα αυτών που τα παρατηρούν, θέτουν με ιδιαίτερη οξύτητα το ζήτημα του επιστημολογικού στάτους της βίας, προκαλώντας το πρόβλημα του προσδιορισμού αν είναι βία, για ποιον είναι βία, κλπ. Αυτή η διερώτηση με σχετικιστικό υπόβαθρο φέρνει μία άλλη: μήπως η βία είναι κάτι «εξωτερικό», εξωγενές, και μήπως ορίζεται από τους τόπους και τους χρόνους της αντιπαράβολής, αντιπαράστασης συστημάτων με διαφορετικούς ή αντίθετους κανόνες και αξίες; Με άλλα λόγια, ο εξωγενής ορισμός της βίας ισοδυναμεί με τον ενδογενή;

Η απλή διαπίστωση της ποικιλομορφίας των φαινομένων βίας ή η ποικιλία των κοινωνικών και πολιτισμικών μορφών που μπορεί να πάρει ο καταναγκασμός και το παρακολούθημά του, η παραβίαση, οδηγεί γενικά τον εθνογράφο σε μια σχετικιστική θέση. Ακόμα περισσότερο που μία από τις όψεις της βίας (αν λάβει κανείς υπ' όψιν του τον απρόσμενο χαρακτήρα της, το γεγονός ότι αποτελεί ατύχημα της κοινωνικής ζωής) είναι ότι τείνει να διαφεύγει την άμεση παρατήρηση και, κατά συνέπεια, να καθιστά ανενεργή την συμμετοχική παρατήρηση. Το πρόβλημα όμως που τίθεται ούτως ή άλλως είναι ηθικής τάξης και είναι το εξής: Θα μπορούσε να είναι θεατής ενός φόνου χωρίς να είναι συνένοχος; Μπορεί να είναι θεατής των ακρωτηριάσεων χωρίς να γίνει διαμεσολαβητής αυτών που τις κάνουν; Η διασαφήνιση μιας πρακτικής επέχει θέση εξήγησης και συνεπώς δικαιολόγησης; Κοντολογής, γιατί ο εθνογράφος να δεχτεί στους άλλους αυτό που θα καταδίκασε

στη χώρα του; Θα το δεχόταν ως το σημείο που, εφ' όσον θέλει να είναι ο ερμηνευτής και ο αναλυτής της εν λόγω κοινωνίας, να βρει ένα νόημα που θα του καταστήσει αυτές τις πρακτικές κατανοητές, και άρα ανεκτές, πράγμα που θα έχει συνέπεια να τις συγχωρήσει/δικαιολογήσει; Και δεν σημαίνει αυτό άσκηση βίας στον εαυτό του;

Από εδώ, λοιπόν, προκύπτει το τρίτο παράδοξο μιας εθνογραφίας της βίας. Το να την προτείνει κανείς ισοδυναμεί με το να θεωρεί τη βία ομοούσια του κοινωνικού, να εξομοιώνει στη θεωρία κάθε πειθαρχία με εξαναγκασμό, κάθε υποταγή με καταναγκασμό, κάθε διαπαιδαγώγηση με καταπίεση. Έτσι ώστε, το να μιλάει κανείς για εθνογραφία της βίας είναι ταυτολογία, αφού η ίδια η ουσία του κοινωνικού θα ήταν σημαδεμένη από τη βία. Πράγμα παράδοξο, εκτός αν θεωρήσει κανείς, ακολουθώντας μια ντυρκεϊμιανή οπτική, ότι η πραγματική βία είναι η παραβίαση του νόμου και το έγκλημα αποτελεί το πιο ολοκληρωμένο παράδειγμά της.

Αυτός ο τελευταίος όμως ορισμός της βίας θέτει άλλα προβλήματα, κυρίως έρευνας. Το να καταστήσει κανείς αντικείμενο διερεύνησης και γνώσης πράξεις ή καταστάσεις, που όχι μόνο τείνουν να μην είναι παρατηρήσιμες (γιατί ξεσπούν απρόσμενα, κλπ., όπως, π.χ. ένας φόνος), αλλά ακόμα και αν ήταν παρατηρήσιμες θα δημιουργούσαν προβλήματα συνείδησης στον παρατηρητή τους, ηθικής και ίσως και νομικής υφής, είναι σαν να βάζει ένα στοίχημα, σαν να παίζει λότο. Με δεδομένη αυτή την επιστημολογικά παρακινδυνευμένη και ηθικά ύποπτη σχέση με το αντικείμενό του, ο εθνογράφος διατρέχει τον κίνδυνο να μπει στον πειρασμό να περιοριστεί στο σύστημα των απαγορεύσεων. Ή δεν θα έχει πρόσβαση παρά μόνο σ' αυτό που διδάσκει και κυρώνει, τιμωρεί τοπικά τη βία ή θα αρκεστεί στις επιτρεπόμενες εκφάνσεις της. Δεν θα μπορέσει να μελετήσει πραγματικές καταστάσεις ή πράξεις βίας, αλλά μόνο τους τρόπους επίλυσης ή εξιλέωσης, δηλαδή κώδικες, για τους οποίους γνωρίζουμε ότι εκλογικεύουν αυτό που δεν είναι λογικό.

Από αυτή την άποψη, ο εθνογράφος δεν θα μπορέσει να προχωρήσει παρά μέσα από την ανακατασκευή-αναπαράσταση (κατασκευή των πραγματικών περιστατικών) και την ανάκριση (με τις δικαστικές σημασίες των όρων) αυτών που θεωρούνται πράξεις βίας, όχι μέσα από την άμεση παρατήρηση, εκτός αν εμπλακει προσωπικά και άνευ όρων, με κίνδυνο να μην μπορεί να κάνει καθόλου εθνογραφία (η οποία απαιτεί κάποια μορφή απόστασης). Τελικά, ο εθνογράφος θα έχει την τάση να στηριχτεί σε δικαστικά αρχεία, προφορικά ή γραπτά της κοινωνίας της οποίας το δυναμικό σε βία θέλει να μελετήσει. Η εικόνα του εθνογράφου ως ανακριτή που διέδιδε κάποτε ο Marcel Griaule αποκτάει όλο της το νόημα. Δεν του μένει λοιπόν παρά η θέση του χρονικογράφου ή του μελετητή των αρχείων, χωρίς την οποία μεγάλο μέρος των εκδηλώσεων βίας θα του έμεναν άγνωστες, αφού δεν είναι, για τους λόγους που είπαμε, παρατηρήσιμες. Και είναι υπό αυτόν τον όρο που μπορεί να αναγνωριστεί ένας ρόλος στη βία, ένας *a posteriori* (εκ των υστέρων) ρόλος, που είναι ένας ρόλος στην ιστορία, όπως είχε πει ο Engels.

Λογικά όμως, τίποτε εκτός από την επανάληψη δεν επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι η βία είναι το *primum mobile* κάθε κοινωνικής οργάνωσης. Το γεγονός ότι η κοινωνία δημιουργεί βία και μεταβάλλεται με τη βία δεν σημαίνει ότι η βία θεμελιώνει την κοινωνία και για αυτόν ακριβώς το λόγο δεν σημαίνει ότι μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της εθνογραφίας. Κατά τα άλλα, οι συμβολές του τόμου δεν προτείνουν τόσο μια εθνογραφία της βίας όσο περιγράφουν κοινωνίες που είναι αντιμέτωπες με τη βία, την οποία χαρακτηρίζουν, τιμωρούν ή επιλύουν σύμφωνα με το σύστημα των κανόνων και των αξιών τους, με κοινωνίες που μπορεί καθ' όλα να δίνουν την εντύπωση ότι η βία και το σύστημα κανόνων και αξιών τους είναι αντίστοιχα μεγέθη, εκτός από ένα σημείο, ότι τιμωρούν πάντα αυτό που παραβιάζει τους κανόνες τους. Γιατί η οικονομία της εξουσίας, όποια και αν είναι η φύση της και από όπου και αν ασκείται φαίνεται ότι είναι να απορρίπτει τη βία όταν αυτή την αμφισβητεί ή, γενικότερα, να αποβάλλει ό,τι της ξεφεύγει ή ανθίσταται στην επιρροή της. Έτσι ώστε η βία, που εν συντομία θα μπορούσαμε να την ορίσουμε ως απόκλιση από τον κανόνα, τροφοδοτείται από την κοινωνική απόκλιση και είναι υπόθεση των άκρων και των εξτρεμιστών. Οι γενεσιουργοί παράγοντες της βίας, όπως η φτώχεια, το βίτσιο, ο αλκοολισμός, κλπ. θεωρούνται ότι αναπτύσσονται στην περιφέρεια κάθε κοινωνικού συστήματος, στις παρυφές της κοινωνίας.

Ας συνοψίσουμε τα θεωρητικά χαρακτηριστικά των προσεγγίσεων της εισαγωγής του γαλλικού τόμου που αναλύσαμε. Πρώτον, η πρώτη και η τρίτη ανάλυση περιορίζονται στις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές θεωρίες του Weber και του Durkheim για τη βία (όπως αυτές έχουν μεθερμηνευτεί στην ανθρωπολογία) ως «πρόβλημα» της κοινωνικής ευταξίας. Σύμφωνα με την προσέγγιση του Weber, η βία συνιστά κοινωνικό εργαλείο ή πόρο για την εγκαθίδρυση και την διατήρηση της κοινωνικής τάξης· άρα η χρήση της αποτελεί μέρος ενός ορθολογικού προγράμματος της κοινωνίας, σχετίζεται με την επιβολή του «κανόνα», αποτελεί στοιχείο της δομής και προϋπόθεση για την εδραίωση του κοινωνικού, με το οποίο σχεδόν ταυτίζεται, καθώς σύμφωνα με την άποψη του Weber, το ίδιο το κοινωνικό συνίσταται στην καταναγκαστική οργάνωση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων, των μελών μιας κοινωνίας· και, τέλος, παραπέμπει σε μια ορισμένη αντίληψη για την «κοινωνία», ως σύνολο δυνάμει απείθαρχων ατόμων. Σύμφωνα με την ντυρκεϊμιανή προσέγγιση, η βία αποτελεί ρήξη, παράβαση και παραβίαση της κοινωνικής τάξης, ανήκει στην τάξη του αυθαίρετου και του συμβάντος και βρίσκεται εκτός της κοινωνικής δομής, στις παρυφές του κοινωνικού, και επίσης συνδέεται με μια ορισμένη αντίληψη για την κοινωνία, καθώς η βία αποδίδεται στις ανεξέλεγκτες δυνάμεις της ανθρώπινης φύσης. Εδώ πρέπει να επισημάνουμε ότι, παρά τις προφανείς διαφορές τους, η βεμπεριανή και η ντυρκεϊμιανή προσέγγιση, όπως τουλάχιστον έχουν ενταχθεί στην ανθρωπολογία είναι, στην ουσία τους, και ως προς το θέμα που

μελετάμε εδώ, αντιθετικές μεν συμπληρωματικές δε. Δεύτερον, πάλι η πρώτη και η τρίτη, αποτελούν δυτικο-κεντρικές, και οικουμενιστικές προσεγγίσεις της βίας (ένα φαινόμενο, που εκδηλώνεται με ποικίλες πολιτισμικές μορφές). Τρίτον, είναι προσεγγίσεις αντικειμενιστικές (μελετούν τη βία ως «αντικείμενο» το οποίο έχει από μόνο του συγκεκριμένες ιδιότητες, ανεξάρτητες από τα εκάστοτε πολιτισμικά υποκείμενα που προσφεύγουν σ' αυτήν) και ητικές (την μελετούν από τα έξω), οι οποίες θεωρούν ότι η βία είναι μονοσήμαντη (έχει ένα νόημα, παντού το ίδιο, το οποίο στη μεν βεμπεριανή θεώρηση ταυτίζεται με την κυριαρχία στη δεν ντυρκεϊμιανή με την παραβίαση) και την εξηγούν με βάση τις λειτουργίες της.

Αντίθετα από τις αναλύσεις του Lenclud και του Jamin, η ανάλυση της Claverie, πατάει και στην ντυρκεϊμιανή, αλλά περισσότερο στην βεμπεριανή προσέγγιση, ενώ ταυτόχρονα προσπαθεί να τις σχετικοποιήσει και να τις υπερβεί. Στην ντυρκεϊμιανή προσθέτει ότι η βία δεν είναι πάντα παραβίαση. Από την βεμπεριανή, με την οποία συντάσσεται, σε γενικές γραμμές, διαφοροποιείται κατά το ότι διαχωρίζει τη βία από τον καταναγκασμό, και με αυτή την έννοια, ορίζοντάς την ως «πράξεις που βάλλουν την σωματική ακεραιότητα», την εξετάζει ως υλικό φαινόμενο, ως ουσία, δηλαδή την «ουσιοποιεί», σε αντίθεση με την βεμπεριανή θεώρηση, η οποία προσεγγίζει τη βία ως αναλυτική κατηγορία, την οποία, ωστόσο, συνταυτίζει με τις έννοιες της κοινωνικής ευταξίας, της κυριαρχίας και, κατά προέκταση, με τη σφαίρα του πολιτικού και την έννοια της εξουσίας. Σε συμφωνία με τη βεμπεριανή θεώρηση, η Claverie θεωρεί τη βία ορθολογικό πρόγραμμα στην υπηρεσία του κοινωνικού, σε αντίθεση όμως με αυτήν, η Claverie θεωρεί ότι η υλική βία αποτελεί ιδιαίτερο εργαλείο στην υπηρεσία των κοινωνικών σχέσεων. Η ιδιαιτερότητά της αυτή συνίσταται στην πρακτική και συμβολική αποτελεσματικότητα της βίας (στην υλική της εκδοχή). Αυτή η υλική βία, που αποτελεί «τεχνούργημα» κάθε κοινωνίας, παράγει και αυτή, κατά την Claverie, κοινωνικούς δεσμούς και μπορεί να έχει διαφορετικά νοήματα και σημασίες ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Συνεπώς, κατά την Claverie, τα νοήματα της βίας δεν είναι μονοδιάστατα, ποικίλλουν και είναι διαφορετικά ακόμα και στην ίδια κοινωνία, ενώ ταυτόχρονα υπερβαίνουν τις σφαίρες της κοινωνικής ευταξίας ή της παραβίασης. Τέλος, σύμφωνα με την ανάλυσή της, είναι νοητό η βία, ακόμα και ως στοιχείο αταξίας να παράγει, μέσω της αταξίας, κοινωνική ευταξία.

DAVID RICHES, 1986. THE ANTHROPOLOGY OF VIOLENCE

Ας περάσουμε τώρα στην συζήτηση του θεωρητικού προβληματισμού πάνω στη βία που παρουσίασε ο δεύτερος τόμος, με τίτλο *Η Ανθρωπολογία της Βίας* που εκδόθηκε υπό την επιμέλεια του David Riches, το 1986. Ο τόμος περιέχει μια θεωρητική εισαγωγή και δέκα συμβολές με ποικίλα εθνογραφικά παραδείγματα: η βία σε δύο εξεγέρσεις, του 1933 και του 1981, στην Ισπανία, καθώς και στην ισπανική ταυρομαχία· η βία της μαγείας σε μια κοινωνία του Καμερούν· η τελετουργική

χρήση της βίας στην περιτομή σε μια εθνότητα της Ουγκάντα· οι εικόνες καννιβαλισμού, θανάτου και κυριαρχίας σε μια κοινωνία του Αμαζονίου· η αισθητική της βίας στα γιαπωνέζικα κινηματογραφικά έργα· οι συμπλοκές σ' ένα καταυλισμό Αβοριγίνων στην Αυστραλία· η συμπεριφορά των Χούλιγκαν στην Μεγάλη Βρετανία· η βία στη Βόρεια Ιρλανδία· και μία απόπειρα αποδόμησης του όρου στα αγγλικά με τη χρήση ενός παραδείγματος από μια αφρικανική κοινωνία.

Η συμβολή του Riches έχει τίτλο *Το φαινόμενο της βίας*. Επομένως δεν αφήνει περιθώρια για το πώς προσεγγίζει τη βία. Την θεωρεί υλικό φαινόμενο. Το κύριο ερώτημα που θέτει είναι αν και υπό ποιους όρους η έννοια της βίας μπορεί να συγκροτηθεί σε αναλυτική έννοια, πόσο εθνοκεντρική κινδυνεύει να είναι η χρήση της, εφ' όσον η χρήση ενός όρου της καθημερινής γλώσσας του αναλυτή στην κοινωνιολογική ανάλυση ενέχει τον κίνδυνο να διαστρεβλώσει τις κοινωνικές διαδικασίες στις οποίες εφαρμόζεται (πράγμα που, όπως είδαμε, επισήμαναν και οι γάλλοι ανθρωπολόγοι). Και αυτό γιατί, πρώτον, οι όροι της καθημερινής γλώσσας χρησιμοποιούνται σε ορισμένες καταστάσεις, από συγκεκριμένα άτομα με συγκεκριμένο στόχο, επομένως, η έννοια τους μπορεί να εμφανίζει μια ποικιλία στις αποχρώσεις. Και δεύτερον, ο αναλυτής τείνει να θεωρεί τον όρο δεδομένο και να τον χρησιμοποιεί ανεξέταστα, με συνέπεια να παραμένει συγκαλυμένο το πλήρες φάσμα των σημασιών του. Ο κίνδυνος αυτός είναι αυξημένος στην περίπτωση της βίας, όπου τα έντονα συναισθήματα που προκαλεί κινδυνεύουν να καλύψουν τα άλλα νοήματά της.

Ο πρώτος κίνδυνος που ελλοχεύει είναι ο αναλυτής να προσλάβει ως «βίαιες» κοινωνικές πρακτικές και αναπαραστάσεις «άλλων κοινωνιών» από τις οποίες δεν απουσιάζουν μόνο ορισμένα από τα ουσιώδη νοήματα της αγγλο-σαξωνικής, λόγου χάριν, έννοιας της βίας, αλλά απουσιάζει και ένας όρος που να οριοθετεί και να δηλώνει το ίδιο φάσμα πράξεων και εικόνων τις οποίες δηλώνει και συνδηλώνει ο αγγλο-σαξωνικός όρος «βία». Έτσι, ενώ στα αγγλικά ο όρος βία συνδηλώνει παράνομη και απαράδεκτη συμπεριφορά, τα στοιχεία αυτά μπορεί να απουσιάζουν εντελώς ή να υποτιμώνται στις εν λόγω πρακτικές άλλων κοινωνιών.

Ο δεύτερος κίνδυνος είναι η ανάλυση να προσδιοριστεί από τις «δημώδεις» θεωρίες (folk theories) για τη βία που υπάρχουν στον πολιτισμό του αναλυτή, οι οποίες, στον αγγλο-σαξωνικό κόσμο, για παράδειγμα, συλλαμβάνουν τη βία ως πρόβλημα (η έννοια του προβλήματος είναι θεμελιώδης εδώ) και τονίζουν τον οικουμενικό, απειθαρχητο και απαράδεκτο χαρακτήρα της βίας, δίνοντας έμφαση στο στοιχείο του άλογου και του κτηνώδους που θεωρούν ότι εμπεριέχει. Ή, αντίστροφα, ο αναλυτής κινδυνεύει να επηρεαστεί από τις θεωρίες και εκλογικεύσεις των πληροφορητών του και να παραπλανηθεί ως προς τι ακριβώς είναι αυτό που διακρίνει τις κοινωνικές τους σχέσεις. Χαρακτηριστική, από αυτή την άποψη είναι η περίπτωση που περιγράφει ο Graham McFarlane, για τους ανθρωπολόγους που διεξήγαγαν επιτόπια έρευνα σε κοινότητες της

Βόρειας Ιρλανδίας, οι οποίοι επαναλάμβαναν ανεξέταστα την πεποίθηση των πληροφορητών τους ότι κανένα μέλος της κοινότητάς τους δεν θα μπορούσε να προβεί σε πράξεις βίας εναντίον κάποιου άλλου. Οι απόψεις των πληροφορητών τους έκαναν τους ανθρωπολόγους να δώσουν υπερβολική έμφαση στην αρμονία και απαρτίωση των κοινοτήτων που μελετούσαν, πράγμα που αντέφασκε καταφανώς με την πραγματικότητα.

Παρά ταύτα, ο Riches πιστεύει πως το γεγονός ότι η βία συλλαμβάνεται διαφορετικά από τον ένα πολιτισμό στον άλλο δεν εμποδίζει την δια-πολιτισμική κατανόηση και ανάλυσή της. Μάλιστα θεωρεί ότι τον πυρήνα γι αυτή την δια-πολιτισμική κατανόηση μπορεί να προσφέρει η αγγλο-σαξωνική εννοιολόγηση της βίας. Με άλλα λόγια, θεωρεί ότι οι κοινωνικές διαδικασίες που ενέχονται στις αγγλο-σαξωνικές ιδέες για τη βία μπορεί να εντοπιστούν και σε άλλα πολιτισμικά περιβάλλοντα. Ο Riches ορίζει συστατικά [στενά] τη βία ως «την αμφισβητούμενη πρόκληση σωματικής βλάβης» (εναντίον κάποιου), ενώ ταυτόχρονα υιοθετεί τη βεμπεριανή διάκριση μεταξύ νόμιμης βίας (του κράτους) και παράνομης βίας (των πολιτών του κράτους), επιφυλάσσοντας, όπως και πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες και απλοί άνθρωποι, τη χρήση του όρου «βία» μόνο για την «παράνομη βία» (και θεωρώντας τη νόμιμη βία ταυτόσημη με τον κρατικό καταναγκασμό, πρβλ. Radcliffe-Brown).

Ο Riches, λοιπόν, θεωρεί ότι το νήμα που θα ξετυλίξει την ανάλυση μπορεί να το προσφέρει το παράδοξο που υπάρχει στην κατηγορήση, στον χαρακτηρισμό, μιας πράξης ως «βίαιης»: το γεγονός δηλαδή ότι η λέξη «βία» χρησιμοποιείται κυρίως από τους μάρτυρες και τα θύματα μιας πράξης η οποία προκαλεί σωματική βλάβη, και όχι από τους δράστες της πράξης αυτής. Και γι αυτό το λόγο, η ανάλυση πρέπει να εστιαστεί στην εξήγηση της «επιτέλεσης» της πράξης, στην δια-πολιτισμική εξέταση της επιτέλεσης πράξεων που θεωρούνται βίαιες. Ταυτόχρονα, η ανάλυση πρέπει να επικεντρωθεί στην σκοπιά των μαρτύρων και του θύματος, γιατί, αν θεωρήσουμε ότι η κατηγορήση της πράξης ως «βίαιης» εμπεριέχει, με βάση τα αγγλο-σαξωνικά δεδομένα, το χαρακτηρισμό της ως παράνομης πράξης, η χρήση αυτού του χαρακτηρισμού εδράζεται στις πολιτικές σχέσεις (ο όρος χρησιμοποιείται με την έννοια της προσπάθειας που καταβάλλεται από ορισμένους ανθρώπους να επηρεάσουν ή να ελέγξουν την δράση των άλλων) μεταξύ «δράστη» και μαρτύρων. Έτσι, κατά τη χρήση του όρου «βία», η προσοχή μας πρέπει να στραφεί στο ποιος χαρακτηρίζει μια πράξη βίαιη και από ποια κοινωνική θέση, καθώς η βία είναι μία έννοια που μπορεί να γίνει αντικείμενο χειρισμών και να ενταχθεί σ' ένα ιδεολογικό πλαίσιο, όπου θα συμβολίζει ηθικά ανάρμοστες ή παράνομες πράξεις.

Η επικέντρωση στη σκοπιά των μαρτύρων θα διασαφηνίσει την σκοπιά του «δράστη», κατά τον οποίο η πράξη του δεν είναι παράνομη. Στο βαθμό που, από τη σκοπιά του, απουσιάζει η έννοια της αταξίας, και η πράξη του ορίζεται ως «εμπρόθετη πρόκληση σωματικής βλάβης σε άλλα

πρόσωπα», η ανάλυση πρέπει να μετατοπιστεί στους σκοπούς, πρακτικούς ή συμβολικούς, τους οποίους οι άνθρωποι επιτυγχάνουν μέσα από τις πράξεις ή συμπεριφορές βίας και στους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι επιλέγουν τη βία, ανάμεσα σε άλλες εναλλακτικές λύσεις, για να προωθήσουν τους σκοπούς τους. Στο βαθμό που οι επιτελούντες πράξεις βίας συλλαμβάνουν τη βία ως κάτι του οποίου η επιτέλεση προβλέψιμα έχει ένα συγκεκριμένο στόχο, την επίτευξη ενός σκοπού (λόγου χάριν, την αλλαγή του κοινωνικού συστήματος), οι πράξεις βίας τις οποίες επιτελούν πρέπει να προσεγγιστούν με έννοιες, όπως η στρατηγική και το νόημα των πράξεων αυτών για τα πρόσωπα που τις επιτελούν.

Για το «δράστη» μιας πράξης βίας στην αγγλο-σαξωνική κοινωνία, μια πράξη μπορεί να έχει περισσότερους από ένα σκοπούς. Από αυτούς, είναι πιθανό ένας να υπερισχύει και να προσδίδει στην πράξη το πρωτεύον της νόημα. Για να εμπίπτει όμως μια πράξη στην κατηγορία της βίας, προϋποτίθεται ότι υπάρχει ένας κοινός κεντρικός σκοπός ή πρόθεση (core purpose) σε όλες τις πράξεις βίας, ο οποίος βρίσκεται, έστω και άρρητος, σε κάθε επιτέλεση. Στόχος της ανάλυσης, λοιπόν, είναι ο εντοπισμός αυτού του «κεντρικού σκοπού» ή πρόθεσης και το πιο κατάλληλο πλαίσιο στο οποίο μπορεί να ανιχνευθεί ο σκοπός αυτός είναι οι πολιτικές σχέσεις μεταξύ επιτελούντος (δράστη) και μαρτύρων, και οι διαφορετικές, αντιθέμενες απόψεις που εκφράζουν τα δύο μέρη για την πράξη: το γεγονός δηλαδή ότι ο «δράστης» υποστηρίζει ότι η πράξη είναι νόμιμη, ενώ οι μάρτυρες (και το θύμα) την θεωρούν παράνομη. Και οι δύο πλευρές θα επικαλεστούν κανόνες και αξίες για να στηρίξουν την άποψή τους και να υποστηρίξουν ότι το δίκαιο είναι με το μέρος τους.

Έτσι, ο Riches πιστεύει ότι ο κύριος σκοπός της βίας απορρέει από αυτή την αντίφαση, την οποία οφείλουν να αντιμετωπίσουν οι «δράστες». Από τη μία πλευρά, η βία αποτελεί μέσον προαγωγής κοινωνικών στόχων, το οποίο οι αποδέκτες της (μάρτυρες και θύματα) είναι απρόθυμοι να δεχτούν. Από την άλλη πλευρά, οι «δράστες» πρέπει να πείσουν θύματα και μάρτυρες για το αποδεκτό της πράξης τους, ώστε να απομακρύνουν την πιθανότητα μιας αντίστοιχης απάντησης. Ο σκοπός της βίας που αντιμετωπίζει με τον καλύτερο τρόπο αυτή την αντίφαση είναι η «τακτική προληπτική επίθεση» (tactical pre-emption): μέσω αυτής, ο δράστης επιτυγχάνει ταυτόχρονα την προαγωγή του επιδιωκόμενου κοινωνικού στόχου και την αξίωση κάποιας νομιμότητας. Και αυτό γιατί, από τη μια πλευρά μπορεί να παρουσιάσει την πράξη βίας ως αναπόφευκτη (αν δεν προέβαινε ο ίδιος στην πράξη θα προέβαινε ο αντίπαλος) και, από την άλλη, εξασφαλίζει ένα πλεονέκτημα έναντι του αντιπάλου του, προλαμβάνοντας την αντίδρασή του και μειώνοντας δραστικά τη δυνατότητα αντίδρασής του για το άμεσο μέλλον. Εξώφθαλμα τέτοια παραδείγματα είναι, κατά τον Riches πάντα, η άσκηση βίας κατά τον βιασμό, η περίπτωση του Αμερικανού που πυροβόλησε και τραυμάτισε σοβαρά τέσσερεις νέους στο μετρό, ισχυριζόμενος ότι προσπάθησαν

να τον ληστέψουν, ακόμα και η περίπτωση της εκδίκησης, καθώς στηρίζεται στην αντίληψη ότι τα τωρινά θύματα έχουν ήδη δείξει στο παρελθόν την ισχύ και τη δυνατότητά τους να προχωρήσουν σε πράξεις βίας.

Για να μας βοηθήσουν, λοιπόν, οι αγγλο-σαξωνικές αντιλήψεις για τη βία να κατανοήσουμε αντίστοιχες πρακτικές σε άλλες κοινωνίες, η δια-πολιτισμική ανάλυση πρέπει να επικεντρωθεί στο γεγονός ότι οι πρακτικές αυτές είναι πιθανό να θεωρούνται παράνομες από ορισμένους. Η σπουδαιότητα του κεντρικού σκοπού της βίας έγκειται στο γεγονός ότι, από τους πολλούς πιθανούς στόχους της βίας, ο κεντρικός σκοπός είναι το μέσον μέσω του οποίου υποστηρίζεται και αξιώνεται η νομιμότητά της. Ο κεντρικός σκοπός της βίας αποτελεί την ουσία της νομιμότητάς της, καθώς ανάγεται στην συνθήκη που καθιστά απαραίτητη την επιτέλεση της πράξης βίας. Αν μπορούμε να εντοπίσουμε και σε άλλες κοινωνίες κοινωνικές διαδικασίες και εικόνες που να αντιστοιχούν στις αγγλο-σαξωνικές αντιλήψεις για τη βία, τότε μπορούμε να κατανοήσουμε τι είναι αυτό που προσδίδει στη βία τόση αποτελεσματικότητα στην πράξη και τόση δύναμη στις εικόνες, στο φανταστικό.

Η ικανότητα της βίας να επιτυγχάνει ορισμένους σκοπούς είναι προφανής στη δυτική αντίληψη, ωστόσο η βία μπορεί να θεωρείται παρακινδυνευμένη πρακτική σε άλλες κοινωνίες, γιατί είναι ιδιαίτερα δύσκολο να ελεγχθεί και έτσι, σε πολλές κοινωνίες είναι πιθανό να αποδοκιμάζεται, εφ' όσον υπάρχουν άλλα μέσα για την επίτευξη των επιθυμητών σκοπών. Πολλοί από τους ερευνητές του τόμου δείχνουν ότι η σύγκρουση δεν εξηγεί το γιατί οι άνθρωποι επιλέγουν τη βία για να επιτύχουν τους στόχους τους. Για να διερευνήσουμε αυτά τα ερωτήματα, πρέπει να εξετάσουμε το πεδίο δράσης της βίας (scope of violence), που διαμορφώνεται από τους ποικίλους σκοπούς τους οποίους υπηρετεί στις διάφορες κοινωνίες και κοινωνικά περιβάλλοντα. Το πεδίο δράσης της βίας καθίσταται δυνατό και προσδιορίζεται από τον κεντρικό της σκοπό.

Ωστόσο, πέρα από το γεγονός ότι ορισμένες φορές η πρόκληση σωματικής βλάβης πραγματοποιείται αόρατα, όπως στην περίπτωση της μαγείας, πρέπει να δεχτούμε ότι οι πραγματικότητες της βίας στην ανθρώπινη κοινωνία δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές μέσω μιας απλής θεσμικής ανάλυσης, που θα συμπεριλαμβάνει το δράστη, το θύμα και τους μάρτυρες της βίας, καθώς οι ρόλοι τους είναι πολλαπλοί. Απαιτείται ένα ανώτερο, πιο συνολικό, μοντέλο, που να συλλαμβάνει την θεμελιώδη ένταση σ' αυτό το βασικό τρίγωνο της βίας. Στόχος μας είναι η ανάδειξη της δυναμικής που παρουσιάζει αυτό το τρίγωνο. Και θα δούμε ότι η δυναμική αυτή αντανακλά το πνεύμα της αγγλο-σαξωνικής έννοιας της βίας, με τη διαφορά ότι χρειάζεται μια νέα προοπτική. Η προοπτική αυτή εξασφαλίζεται αν εστιάσουμε την ανάλυση στην ίδια την πράξη βίας, και όχι ξεχωριστά στους δράστες, τα θύματα και τους μάρτυρες. Από αυτή την οπτική, η βία ορίζεται ως «πράξη πρόκλησης σωματικής βλάβης που θεωρείται νόμιμη από το δράστη και παράνομη από

ορισμένους μάρτυρες». Το μοντέλο αυτό επιτρέπει την ανάδειξη της δραστικότητας, της αποτελεσματικότητας της βίας ως πράξης και εικόνας.

Η ένταση στη σχέση μεταξύ δράστη, θύματος και μαρτύρων μιας πράξης βίας συνίσταται σε δύο στοιχεία: στον πολιτικό ανταγωνισμό και στη συναίνεση για τη φύση της πράξης βίας. Ο πολιτικός ανταγωνισμός προκύπτει από την αμφισβητούμενη νομιμότητα της πράξης βίας. Αυτό που χαρακτηρίζει την αμφισβητησιμότητα της βίας είναι ότι, καθώς εκτυλίσσονται οι πράξεις σωματικής βλάβης, δράστες, θύματα και μάρτυρες μπορεί να μεταβάλουν τις απόψεις τους για τη νομιμότητα: οι μάρτυρες μπορεί να αποδεχτούν την ή να διαφοροποιηθούν από την οπτική των «δραστών», οι «δράστες» να δεχτούν τις απόψεις των διαφοροποιημένων μαρτύρων, και να διακόψουν ή να τροποποιήσουν τις πράξεις τους και εν τέλει να υπάρξει μια ανατροπή. Οι συζητήσεις και οι διαμάχες για τις περιστάσεις υπό τις οποίες η βία είναι αρμόζουσα και για τις σχέσεις που μπορεί να υπάρχουν μεταξύ «δράστη» και θύματος είναι ενδεικτικές αυτής της ανατροπής. Επίσης μπορεί να είναι αναμενόμενοι κοινωνικά διευθετημένοι συμβιβασμοί για λογαριασμό αυτών που βρίσκονται σε αντιτιθέμενα «στρατόπεδα». Λίγες κοινωνίες δεν διαθέτουν κανόνες που να υπαγορεύουν πώς πρέπει να οργανώνεται η βία. Στους Νούερ, λόγου χάριν, η κοινωνική απόσταση των αντιπάλων καθορίζει και το όπλο που μπορούν ή πρέπει να χρησιμοποιήσουν (ρόπαλο αν προέρχονται από το ίδιο χωριό, ακόντιο αν προέρχονται από διαφορετικά χωριά), ενώ ταυτόχρονα μια σειρά περιορισμοί κανοναρχούν τις συμπλοκές μεταξύ διαφορετικών φυλών οι οποίοι αίρονται όταν οι αντίπαλοι δεν είναι Νούερ.

Παρά ταύτα, η εγγενής αμφισβητησιμότητα της βίας οξύνεται και η αποτελεσματικότητα των κοινωνικών περιορισμών της εκδίπλωσής της μειώνεται από το γεγονός ότι ο ανθρώπινος έλεγχος στην δράση της βίας είναι εύθραυστος. Η «εκκένωση» (discharge) της βίας, η εκδίπλωσή της, είναι απρόβλεπτη από την άποψη τόσο της πραγματικής σωματικής βλάβης που προκαλείται, όσο και του πώς αναπτύσσεται η αλληλουχία των πράξεων βίας. Γι αυτό και σε πολλές κοινωνίες, σύμφωνα με τους ανθρωπολόγους που τις μελέτησαν τουλάχιστον, μία από τις ιδιότητες που απαιτούνται από τον αρχηγό είναι να ασκεί μία περιοριστική επίδραση στη βίαιη δραστηριότητα της κοινωνίας του. Επομένως, οι κανόνες, οι ρυθμίσεις, κλπ. δεν αναιρούν τον αμφισβητήσιμο χαρακτήρα της βίας.

Το δεύτερο στοιχείο έντασης στη σχέση «δράστη», θύματος και μαρτύρων είναι η συναίνεση σ' ό,τι ορίζεται ως βία. Παρά τις διαφορές στους στόχους και στο φάσμα των πράξεων βίας στις διάφορες κοινωνίες και στα διάφορα επίπεδα στο εσωτερικό των κοινωνιών (οικογενειακή βία, βία στο εσωτερικό της κοινότητας, κλπ.), οποιοσδήποτε εμπλέκεται σε μια πράξη βίας είναι πολύ πιθανόν να την αναγνωρίσει ως τέτοια. Οι κύριες αμφιβολίες και παρανοήσεις, εδώ, θα προέρχονται από την πιθανή έλλειψη δυνατότητας των ανθρώπων να εντοπίσουν τη διαφορά μεταξύ πρόκλησης σωματικής βλάβης στο πλαίσιο μιας πράξης που νοείται κυρίως ως παιχνίδι ή

ως τελετουργία από την πρόκληση σωματικής βλάβης που έχει από πρόθεση αυτό τον χαρακτήρα. Ακόμα όμως και σε αυτή την περίπτωση, οι διάφορες τελετουργικές ή χάριν παιχνιδιού προκλήσεις σωματικής βλάβης συνήθως προορίζονται να υποδηλώσουν «απειλές» σοβαρής βίας ή δραματικές μεταφορές της αξίας του να είναι κανείς βίαιος ή να είναι προετοιμασμένος να είναι βίαιος στη συγκεκριμένη κοινωνία. Έτσι, η ένταση μεταξύ αυτών που εμπλέκονται στη βία απορρέει από το γεγονός ότι όλοι οι εμπλεκόμενοι (δράστες, θύματα και μάρτυρες) είναι δύσκολο να σφάλουν σ' ό,τι αφορά τον προσδιορισμό της πράξης και να την παρερμηνεύσουν. Η προσωπική εμπειρία της βίας σ' ένα επίπεδο της κοινωνίας καθιστά τη βία ορατή και αναγνωρίσιμη σε άλλα επίπεδα ενώ ταυτόχρονα καθιστά αναπόφευκτα τα συνεπαγόμενα της κεντρικής της ιδιότητας, που είναι η αμφισβητησιμότητά της. Αυτή η αναγνωρισιμότητα της βίας εντείνεται από την ορατότητά της.

Αυτό, λοιπόν, που καθιστά τη βία πρόσφορο κοινωνικό και πολιτισμικό πόρο είναι η δραστικότητα και η αποτελεσματικότητά της, η οποία απορρέει από τέσσερις βασικές της ιδιότητες, που, κατά τον Riches, έχουν δια-πολιτισμική ισχύ. Πρώτον, η επιτέλεση της βίας είναι εγγενώς αμφισβητούμενης νομιμότητας. Δεύτερον, οι αποκλίσεις στις βασικές αντιλήψεις ως προς τι συνιστά βία μεταξύ των εμπλεκόμενων σε μια πράξη ή εικόνα βίας είναι ελάχιστη και λίγοι θα κάνουν λάθος ως προς βασική της έννοια, της «αμφισβητούμενης πρόκλησης σωματικής βλάβης». Τρίτον, η άσκηση βίας είναι ιδιαίτερα ορατή και αισθητή. Και τέταρτον, η επιτέλεση της βίας απαιτεί ελάχιστη σκευή, που στηρίζεται κυρίως στο χειρισμό και τη δύναμη του ανθρώπινου σώματος.

Οι ιδιότητες αυτές καθιστούν τη βία μοναδική μεταξύ των κοινωνικών πράξεων. Η δραστικότητά της απορρέει από τον τρόπο με τον οποίο οι τέσσερις αυτές ιδιότητές της την καθιστούν εξαιρετικά πρόσφορη τόσο για πρακτικούς (εργαλειακούς) όσο και για συμβολικούς (εκφραστικούς) σκοπούς. Η βία είναι εξαιρετικά αποτελεσματική τόσο ως μέσον μετασχηματισμού του κοινωνικού περιβάλλοντος (εργαλειακός σκοπός) όσο και ως μέσος εκδραμάτισης της σπουδαιότητας ορισμένων κοινωνικών ιδεών (εκφραστικός σκοπός). Γι αυτό και χρησιμοποιείται για την επίτευξη μιας ευρείας γκάμας σκοπών.

Η χρήση της βίας για το μετασχηματισμό του κοινωνικού περιβάλλοντος αντανakλά την τέταρτη ιδιότητά της. Η στρατηγική της προώθησης ενός κοινωνικού συμφέροντος μέσα από την πρόκληση σωματικής βλάβης στον αντίπαλο μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί «φυσική κοινωνική εμπειρία». Έτσι, ενώ οι κοινωνικοί καταναγκασμοί θέτουν όρια στην άσκηση πράξεων βίας στο εσωτερικό μιας κοινότητας (οπωσδήποτε και αν εννοείται αυτή), αυτή η φυσική τάση προσφυγής σε λύσεις που περιέχουν βία αποκαλύπτεται σε σχέσεις που εμπíπτουν εκτός του κύκλου των καταναγκασμών. Ωστόσο, αυτή η τάση δεν εγγράφεται στη βιολογία, αλλά στην εμπρόθετη και ενσυνείδητη δράση.

Η εκφραστική λειτουργία των πράξεων ή εικόνων βίας αντλεί την ισχύ της από την ορατότητα της βίας και από την βεβαιότητα ότι όλοι οι εμπλεκόμενοι -ανεξαρτήτως πολιτισμικού και κοινωνικού υπόβαθρου- θα οδηγηθούν σε κοινή ερμηνεία των πράξεων και εικόνων που τους απευθύνονται. Γι αυτό και η βία αποτελεί ένα εξαιρετικό επικοινωνιακό όχημα. Η σχέση μεταξύ της βίας και αυτού που υποδηλώνει μπορεί να είναι μετωνυμική ή μεταφορική. Είναι μετωνυμική, όταν οι πράξεις ή εικόνες βίας χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την γενική πολιτική ικανότητα, ισχύ, μιας συγκεκριμένης ομάδας, για παράδειγμα, όπου η ετοιμότητα στη χρήση βίας αποτελεί μέρος της ισχύος αυτής. Οι δημόσιες εκτελέσεις είναι ένα τέτοιο παράδειγμα, όπως και τα αντίποινα, οι αντεκδικήσεις στη βία που έχουν διαπράξει οι αντίπαλοι. Από αυτή την άποψη, η βία μπορεί να είναι μια φυσική κοινωνική εμπειρία για την επίτευξη όχι μόνο εργαλειακών σκοπών, αλλά και εκφραστικών σκοπών. Έτσι, αφού τα άτομα και οι ομάδες πάντα αντιμετωπίζουν τη βία ως ενδεχόμενο μέσον για να εξασφαλίσουν τις πολιτικές τους επιδιώξεις, αν θέλουν να δηλώσουν την πολιτική τους ισχύ και να αποσπάσουν την συναίνεση ή την προσυπογραφή στους στόχους τους, είναι λογικό να επιδεικνύουν την δυνατότητα και την ικανότητά τους να προσφύγουν στη βία. Η φυσική τους ισχύ και οι φυσικές τους ικανότητες είναι ο πιο εύκολα διαθέσιμος πόρος για δημιουργήσουν αυτή την εντύπωση. Σ' αυτό το πλαίσιο η δυνατότητα της βίας να παράγει βία δεν προέρχεται από καμιά ψυχολογική προδιάθεση του ανθρώπου, αλλά είναι μέρος μιας βασικής -και πιθανά οικουμενικής- λογικής της κοινωνικής διάδρασης, η οποία είναι ιδιαίτερα ορατή στις κοινωνίες της Βόρειας Μεσογείου (Σικελία, Ισπανία, κλπ.).

Όταν οι πράξεις και οι εικόνες βίας έχουν μεταφορική σημασία, η πρόκληση για τον αναλυτή είναι να ανακαλύψει τη λογική με βάση την οποία η βία αναπαριστά ιδέες που δεν είναι συνδεδεμένες με την πρόκληση σωματικής βλάβης. Ένα τέτοιο θέμα απασχολεί τον Brian Moeran στον τόμο ο οποίος επιχειρεί να ερμηνεύσει την εξαιρετική και διάχυτη βία των γιαπωνέζικων κινηματογραφικών έργων, καθώς αυτή έρχεται σε αντίθεση με την αρμονική οργάνωση της γιαπωνέζικης κοινωνίας και την συμπεριφορά των ανθρώπων. Ο Moeran υποστηρίζει ότι η βία των κινηματογραφικών έργων είναι μια μεταφορά για την ανησυχία που αισθάνονται οι Γιαπωνέζοι με την προσωρινότητα της ανθρώπινης ζωής και μια διαμαρτυρία για το γρήγορο πέρασμα του χρόνου. Από αυτή την άποψη, ο θάνατος προσφέρει μια αίσθηση απελευθέρωσης και κάθαρσης.

Εφ' όσον οι εικόνες βίας είναι από τις λίγες κοινωνικές εικόνες που γίνονται κατανοητές διασχίζοντας τις εθνικές διαιρέσεις, είναι αναμενόμενο η επικοινωνία τέτοιων εικόνων να λαμβάνει συχνά χώρα σε ένα κλίμα σύγκρουσης και αντίθεσης. Και καθώς η ιδέα που βασικά «επικοινωνείται» με αυτές τις εικόνες είναι η ιδέα μιας αμφισβητούμενης κοινωνικής πράξης, η βία είναι ιδιαίτερα πρόσφορη για την άμεση έκφραση της αντίθεσης αυτής. Έτσι, συγκεκριμένες πράξεις βίας μπορεί να διευθετηθούν εις τρόπον ώστε η μία πλευρά να τις θεωρεί νόμιμες και η άλλη

απαράδεκτες –και από αυτή την άποψη, κάθε πλευρά μπορεί να είναι βέβαιη για τις ερμηνείες της άλλης. Από την σκοπιά των μαρτύρων της μίας πλευράς της διαχωριστικής γραμμής (είτε εθνοτική είναι αυτή είτε άλλη), η βία που διαπράττουν και επιδεικνύουν οι άνθρωποι της άλλης πλευράς αρχίζει να συμβολίζει την ύπαρξη ενός διαφορετικού τρόπου ζωής –ο οποίος παρουσιάζει μια ολότητα και γι αυτό το λόγο είναι ανησυχητικός. Για να μεταδίδονται αποτελεσματικά αυτά τα μηνύματα πολιτικής αντίθεσης δεν απαιτείται οι μάρτυρες να είναι και άμεσα θύματα της βίας. Αυτή είναι, για παράδειγμα, η θέση της βρετανικής μεσαίας τάξης που βλέπει από την τηλεόραση τους χούλιγκανς της «άξεστης» εργατικής τάξης να συγκρούονται στα γήπεδα. Το μήνυμα που παίρνει είναι ότι ο τρόπος ζωής της μεσαίας τάξης δεν είναι απαράβιαστος και ότι η εργατική τάξη μπορεί να έχει μια βιώσιμη εναλλακτική λύση.

Από την άλλη πλευρά, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι η επικοινωνία πολιτικής αντίθεσης ή αντιπαράθεσης επιτυγχάνεται πιο αποτελεσματικά με ορισμένες πράξεις βίας παρά με άλλες. Η επιλογή της «κατάλληλης βίας» -που διαψεύδει από μόνη της το επιχείρημα ότι η βία είναι άλογη- απαιτεί προσεκτικούς χειρισμούς, ιδίως αφού κάθε πλευρά φθάνει σε εσωτερικούς διακανονισμούς για το τι είναι αποδεκτό και τι απαράδεικτο. Έτσι, οι «δράστες» πρέπει να μπορούν να υπολογίζουν πού είναι η γραμμή της νομιμότητας και να κτυπήσουν έξω από αυτήν, για να είναι αποτελεσματικοί. Πολλές φορές το ζήτημα του αποδεκτού και του απαράδεκτου στο εσωτερικό μιας ομάδας μπορεί να είναι επιτακτικό μέλημα και οι εσωτερικοί συμβιβασμοί να αρθούν σε σύμβολο της πολιτισμικής της διακρίσιμότητας. Και επομένως οι αντιτιθέμενοι να κτυπούν αυτό ακριβώς το σημείο. Αν για παράδειγμα, ένας πολιτισμός περιφρονεί τις εκδηλώσεις βίας, η βία μπορεί να αποτελέσει στρατηγική πολιτικής αντιπαράθεσης ή αντιπολίτευσης. Άλλες φορές, οι δράστες πράξεων βίας μπορεί να θέλουν να επικοινωνήσουν την πολιτική τους αντίθεση, όχι όμως και την πλήρη πολιτική αποσύνδεσή τους από την ομάδα στην οποία αντιτίθενται, οπότε τα επίπεδα βίας που θα χρησιμοποιήσουν είναι ανάλογα. Αυτό συνέβη, κατά τον Fogelson, στις εξεγέρσεις των μαύρων στα γκέτο των ΗΠΑ τη δεκαετία του 1960. Οι στόχοι των μαύρων ήταν επιλεκτικοί (λευκοί αστυνομικοί ή επιχειρηματίες, κλπ.) και η πρόκληση σωματικής βλάβης ελεγχόμενη: λίγοι άνθρωποι σκοτώθηκαν και ακόμα λιγότεροι φονεύθηκαν εμπρόθετα.

Κλείνοντας την ανάλυσή του, ο Riches επισημαίνει ότι η ανάλυση της βίας στις κοινωνικές επιστήμες κυμαίνεται ανάμεσα σε δύο πόλους. Στον έναν πόλο βρίσκεται η αντίληψη ότι η βίαιη συμπεριφορά είναι εγγενής, γενετικά προσδιορισμένη στον άνθρωπο. Δεν θα σταθούμε σ' αυτήν, γιατί την έχουμε ήδη συζητήσει. Στον άλλο πόλο βρίσκονται οι θεωρητικές προσεγγίσεις που πρεσβεύουν ότι όλες οι κοινωνικές πράξεις μπορούν να θεωρηθούν, μεταφορικά ή κυριολεκτικά, βία. Πρόκειται για προσεγγίσεις που έχουν πρόσφατα διαμορφωθεί σε μια προσπάθεια κοινωνιολογικής κατανόησης της βίας. Έτσι, πράξεις που προκαλούν άγχος ή αγωνία ορίζονται

«βίαιες», ενώ ο Pierre Bourdieu (1977:191-192), λόγου χάριν, εισάγει την έννοια της συμβολικής βίας, εννοώντας με αυτήν την δυνατότητα να εξασφαλίζει κανείς τον έλεγχο του άλλου με οικονομικά μέσα ή με την χειραγωγή των συναισθηματικών υποχρεώσεων (της εμπιστοσύνης, της αφοσίωσης, της ευγνωμσύνης, της αίσθησης του χρέους, [αυτού που στην Ελλάδα θα λέγαμε φιλότιμο]). [Αν, τώρα, συγκρίνουμε την άποψη του Bourdieu με αυτά που λέγαμε παραπάνω για την έννοια της βίας στον Weber, θα δούμε ότι η βεμπεριανή επίδραση είναι εμφανής στον ορισμό της βίας από τον Bourdieu].

Ο Riches θεωρεί ότι υπάρχουν βάσιμα επιχειρήματα που ενισχύουν την θέση του Bourdieu για τη συμβολική βία. Πρώτον, η ευρεία, η διασταλτική έννοια της βίας είναι προϊόν της ανάλυσης του Bourdieu για την ανθρώπινη κοινωνία και τις σχέσεις μεταξύ ατόμων και των ευρύτερων κοινωνικών δυνάμεων που τα εμπεριέχουν. Αν υποθέσουμε ότι ο αναλυτής θεωρεί πως είναι στη φύση των διαπροσωπικών σχέσεων να λειτουργούν εγγενώς αλλοτριωτικά για τη μία πλευρά της κοινωνικής διάδρασης, τότε η έννοια της βίας είναι πρόσφορη για την εννοιολόγηση της ουσίας των κοινωνικών σχέσεων. Δεύτερον, η ευρύτερη έννοια της βίας μπορεί να είναι δικαιολογημένη γιατί αντανakλά κάτι από την πραγματικότητα πολλών μη αγγλο-σαξωνικών πολιτισμών, από τους οποίους απουσιάζει μία έννοια που να αναφέρεται ειδικά στην πρόκληση σωματικής βλάβης. Τέτοιο παράδειγμα είναι οι Tausug στις Φιλιππίνες, για τους οποίους ο μόνος διαθέσιμος όρος είναι ένας όρος που συνδηλώνει μια ανώτατη αρρενωπότητα, ένα υπέρτατο ανδρισμό και μια υπέρτατη γενναιότητα.

Ωστόσο, υπάρχουν και επιχειρήματα που αντικρούουν αυτή την ευρεία εννόηση της βίας. Πρώτον, οι θεωρητικές προσεγγίσεις οι οποίες εμπνέουν τον ευρύ ορισμό δεν είναι γενικά παραδεκτές. Άλλες θεωρίες διαφωνούν με αυτό τον ορισμό, όπως για παράδειγμα, οι θεωρίες της συμβολικής συναλλαγής, που θεωρούν την αμοιβαιότητα και τη διαπραγμάτευση κεντρικό στοιχείο στην κοινωνική διάδραση. Δεύτερον, η απουσία όρου στις άλλες κοινωνίες δεν πρέπει να καθοδηγήσει τις συζητήσεις για τη βία, αν και είναι αναμφισβήτητο ότι η ορολογία του αγγλο-σαξωνικού πολιτισμού επηρεάζει αναπόφευκτα τις αναλύσεις των αγγλόφωνων ερευνητών.

Παρά τις διαφωνίες, και οι δύο παραδόσεις συμφωνούν ότι οι κοινωνικοί και πολιτισμικοί παράγοντες, σε συνδυασμό με τους οικολογικούς, αποτελούν τους κύριους παράγοντες που επηρεάζουν τον τύπο και την συχνότητα της βίας σε κάθε κοινωνική κατάσταση. Έτσι, οι πολιτισμικοί παράγοντες, που προσδιορίζουν τις φιλοδοξίες τις οποίες οι άνθρωποι ελπίζουν να πραγματοποιήσουν, επιδρούν στην επιτέλεση πράξεων βίας, αν οι φιλοδοξίες αυτές μπορούν να επιτευχθούν με τη βία.

Και οι κύριοι αυτοί παράγοντες που ενισχύουν την δραστικότητα της βίας ως κοινωνικού και πολιτισμικού πόρου είναι τρεις. Πρώτον, η βία επιτελεί με την ίδια αποτελεσματικότητα

εργαλειακές και εκφραστικές λειτουργίες. Δεύτερον, η βία μπορεί να γίνει αντικείμενο σημαντικών χειρισμών στο πλαίσιο των πολιτικών συγκρούσεων και διεκδικήσεων. Η εγγενώς αμφισβητήσιμη νομιμότητά της την καθιστά πρόσφορο μέσο για την έκφραση πολιτικής αντίθεσης. Τρίτον, η βία απαιτεί ελάχιστους ειδικούς πόρους ή ειδική γνώση. Αρκεί η φυσική δύναμη του ανθρώπινου σώματος και η γνώση ότι η δύναμη αυτή μπορεί να μετασχηματίσει το περιβάλλον για να υποδείξει ότι αν κατευθυνθεί σωστά, μπορεί να επηρεάσει και να μετασχηματίσει και το κοινωνικό περιβάλλον. Είτε αυτή η επίδραση είναι πρακτική είτε είναι συμβολική, η βία μπορεί να συνοψιστεί σε μια στρατηγική που είναι βασική για την εμπειρία της κοινωνικής διάδρασης.

Ας δούμε λίγο πιο αναλυτικά το θεωρητικό εγχείρημα του Riches. Ο Riches προσεγγίζει τη βία ως υλικό φαινόμενο που έχει υλικά αποτελέσματα, την πρόκληση σωματικής βλάβης σε ανθρώπους, και «υλικά κίνητρα», την επιδίωξη ενός πολιτικού σκοπού. Αν θέλουμε να συσχετίσουμε την ανάλυσή του με τις αναλύσεις των γάλλων ανθρωπολόγων, θα βρίσκαμε ορισμένες αντιστοιχίες με την ανάλυση της Claverie (ιδιαίτερο εργαλείο στην υπηρεσία των κοινωνικών σχέσεων του οποίου η ιδιαιτερότητα συνίσταται στην πρακτική και συμβολική αποτελεσματικότητα της βίας [στην υλική της εκδοχή]), με μια τάση περιστολής της έννοιας που δεν είναι εμφανής στην ανάλυσή της. Μολονότι, όπως ο ίδιος παρατηρεί, ο ανθρωπολόγος διατρέχει τον κίνδυνο να επηρεαστεί από τις σημασίες της βίας στη μητρική του γλώσσα και μολονότι επισημαίνει ότι οι αγγλο-σάξωνες αναλυτές τείνουν να επηρεάζονται στις αναλύσεις τους για τη βία από τις σημασίες του όρου στα αγγλικά και τον αγγλο-σαξωνικό πολιτισμό (πράγμα το οποίο επισημαίνει και ο David Parkin στη δική του συμβολή), εν τέλει δεν αποφεύγει την παγίδα. Το οικουμενικό του μοντέλο για τη βία είναι φτιαγμένο πάνω στο χνάρι των κυρίαρχων αγγλο-σαξωνικών σημασιών της, αγνοώντας εντελώς τις δευτερεύουσες (που είναι, για παράδειγμα, η ισχυρή, άγρια ή ανεξήμερωτη και σαρωτική δύναμη, η δριμύτητα, η σφοδρότητα, η ένταση, η παραβίαση, και που, όπως είδαμε στους Έλκοτ και όπως θα δούμε και σε άλλα παραδείγματα, δεν απουσιάζουν από τις εθνογραφικές αναλύσεις της βίας). Αντίθετα, η προσπάθεια του Riches είναι δεδηλωμένα να οικουμενικοποιήσει το μοντέλο, προχωρώντας έτσι σε μια αναγωγιστική και σχηματική ανάλυση της βίας.

Η ανάλυσή του, λοιπόν, είναι αντικειμενιστική, κατά το ότι αγνοεί τα ιθαγενή νοήματα των πρακτικών βίας και τα ανάγει όλα στη λογική της πολιτικής επικράτησης μέσα από την υλική ζημιά και δη τη σωματική βλάβη. Η βία κατ' αυτόν είναι ένα «πράγμα», που οι άνθρωποι χρησιμοποιούν εμπρόθετα και στρατηγικά για την επίτευξη υλικών πολιτικών στόχων, οι οποίοι νοούνται στη στενή εκδοχή τους, μέσα από την καταστροφή «πραγμάτων» και ανθρώπινων σωμάτων. Η βία «πραγματοποιείται», «ουσιοποιείται», «υποστασιοποιείται» στην ανάλυσή του. Γίνεται πράγμα με

δική του υπόσταση, αυθύπαρκτο και ορατό. Αυτό το «πράγμα» φέρει μεν νοήματα, αλλά τα νοήματα δεν βρίσκονται έξω από αυτό, αλλά σ' αυτό το ίδιο. Τα νοήματα της βίας αντλούνται, κατά τον Riches, από τις και περιορίζονται στις υλικές πράξεις, στις επιτελέσεις της βίας. Οριοθετούνται από αυτές. Σ' αυτές τις υλικές πράξεις δεν συμπεριλαμβάνεται η καταστροφή ή η βλάβη άλλων έμψυχων ή άψυχων όντων (ζώων, σοδειάς, κλπ.), η παραβίαση πραγματικών ή νοητών ορίων, ούτε και η άσκηση καταναγκασμού, αν δεν έχει συνέπεια τη σωματική βλάβη.

Η ανάλυση αυτή αποκλείει η *core purpose* (ο κεντρικός στόχος) της βίας να βρίσκεται έξω από την πράξη της βίας και έξω από μία εργαλειακή λογική, αποκλείει η ίδια η επιτέλεση μιας πράξης βίας να αποτελεί μετωνυμία μιας άλλης ιδέας στην πολιτισμική τάξη. Εδώ, σε αντίθεση με την ανάλυση της Rosaldo, το πραγματικό στοιχείο αποκτά αυτοτελή υπόσταση και διαχωρίζεται πλήρως από το συμβολικό, του οποίου αποτελεί και την πηγή: το συμβολικό συνδέεται αναφορικά με το πραγματικό, αναφέρεται στο πραγματικό, πηγάζει από αυτό. Επί πλέον, αφήνει ελάχιστο περιθώριο για τις μεταφορικές αναγνώσεις της βίας, όταν μάλιστα η τελευταία δεν σχετίζεται με ορατές επιτελέσεις. Τέλος, το περίφημο τρίγωνο της βίας (δράστης, θύμα, μάρτυρες), εκτός του ότι είναι στατικό, γιατί και τα θύματα μπορεί να γίνουν δράστες και οι δράστες θύματα, οι μάρτυρες και τα δύο, κ.ο.κ. και οι ρόλοι αυτοί να γίνουν δυσδιάκριτοι στην πορεία, βγάζει έξω αξίες, αντιλήψεις, τοπικές εννοιολογήσεις, κλπ. και κυρίως τις εννοιολογήσεις και νοηματοδοτήσεις των ιθαγενών υποκειμένων για το τι ενεργοποιεί τη «βίαιη» δράση τους, ενώ ταυτόχρονα περιορίζεται σε πολύ «κλασικές» και αμφισβητημένες απόψεις για την ατομική και συλλογική δράση. Γιατί, όπως είχαν ήδη δείξει την εποχή που γράφτηκε το κείμενο αυτό ο Bourdieu, ο Foucault και άλλοι στοχαστές, η δράση δεν είναι πάντα εμπρόθετη. Είναι συχνά ασυνείδητη (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι και άλογη), ενσωματωμένη σε σωματικές/διανοητικές προδιαθέσεις, υπαγορευμένη από κυρίαρχους ή υποτελείς λόγους, αναπαραστάσεις και πρακτικές, που επηρεάζουν τη δράση των υποκειμένων, για τα οποία υποκείμενα τίθεται επίσης ένα ερώτημα του πώς συγκροτούνται, ερώτημα το οποίο δεν τίθεται ούτε άρρητα από τον Riches. Εκτός όμως από τις αναλύσεις του Bourdieu και του Foucault, έχουμε και από εθνογραφικές αναλύσεις στοιχεία για το ότι η δράση δεν προέρχεται από την εμπρόθετη βούληση του ατομικού δρώντας υποκειμένου, αλλά αποδίδεται σε δυνάμεις έξω από αυτό.

Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι η θεώρησή του, παρά την προσπάθεια για αναλυτική σαφήνεια και επεξεργασία δεν προχώρησε πολύ πέρα από τα καθιερωμένα στην κοινωνική θεωρία. Αν υπερέβη τις παραδοχές που τοποθετούν τη βία στην περιοχή της φύσης, του άλογου, κλπ., δεν το έκανε παρά τονίζοντας τον αντίθετο πόλο των διϋσμών αυτών, τον πολιτισμό, το έλλογο και ορθολογικό, κλπ. Δεν υπερέβη τους ίδιους τους διϋσμούς, για να προχωρήσει παραπέρα. Ταυτόχρονα, δεν απομακρύνθηκε από το δίπολο νομιμότητα/παρανομία, που είναι θεμελιώδες για

τη δυτική εννοιολόγηση της βίας. Από την άλλη πλευρά, η υπερβολική έμφασή του στην έννοια της αμφισβητησιμότητας της βίας δίνει την εντύπωση ότι η αμφισβήτηση είναι αποκλειστικό στοιχείο της βίας και έτσι συσκοτίζει την έλλειψη συναίνεσης που (μπορεί να) εμφανίζεται και σε άλλες πρακτικές, και σε άλλους τομείς της κοινωνικής δράσης.

Έτσι, η ανάλυση του Riches είναι ενδεικτική του εθνοκεντρισμού των θεωρητικοποιήσεων που δεν διεμβολίζουν τη θεωρία στην οποία στηρίζονται με εθνογραφικές διερευνήσεις. Γιατί το ζητούμενο δεν είναι, φυσικά, να διερευνήσουμε τις διαφορετικές πολιτισμικές κατασκευές και εννοιολογήσεις της βίας και να παραμείνουμε σ' ένα πολιτισμικό σχετικισμό και επιμερισμό, αλλά να διευρύνουμε την κατανόηση και γνώση μας για την ανθρώπινη δράση και τις κοινωνίες, χωρίς, ωστόσο, να κοιτάζουμε τον εαυτό μας στον καθρέφτη, και να γενικεύουμε με βάση τα δεδομένα των δυτικών πολιτισμών. Οι γενικές θεωρητικοποιήσεις για τη βία είναι ίσως πρόωρες, στο βαθμό που δεν έχουμε ακόμα αποφασίσει αν η βία είναι «πράγμα» ή μορφή σχέσης, μια κατηγορία σκέψης και κατηγορήση της δράσης, και πώς υπεισέρχεται στην ανθρώπινη δράση. Ενώ μια γενική θεωρία για τη βία φαίνεται αδύνατη προς το παρόν, περιορισμένες θεωρητικοποιήσεις ίσως να αποδειχθούν «καλές για να σκεφτούμε με αυτές».

Αν φύγουμε, τώρα από τον Riches και έρθουμε στις συμβολές του τόμου, θα δούμε ότι προσφέρουν ένα πιο γόνιμο προβληματισμό. Ένα αντικείμενο του προβληματισμού αυτού αποτελεί ο ίδιος ο όρος «βία».

Η γαλλίδα ανθρωπολόγος Elisabeth Copet-Rougier συγκρίνει τις σημασίες του όρου στα αγγλικά και στα γαλλικά και επισημαίνει ότι ενώ στα αγγλικά η πρωτεύουσα σημασία είναι αυτή της πρόκλησης σωματικής βλάβης μέσω φυσικής επίθεσης, στα γαλλικά υπάρχει και μια δεύτερη κυρίαρχη σημασία η άσκηση πίεσης σε κάποιον για να υποχωρήσει, να υπακούσει και να συμμορφωθεί. Στην πραγματικότητα, η έννοια αυτή είναι η πρώτη, αν όχι και η μόνη, στο γαλλικό λεξικό: δριμεία δύναμη για να υποτάξει κανείς κάποιον, όπου η έννοια της δύναμης (force) εμπεριέχει την ισχύ και τον καταναγκασμό· η ρηματική μορφή «ασκώ βία» σημαίνει ενεργώ σε κάποιον ή τον κάνω να ενεργήσει εναντίον της θέλησής του, χρησιμοποιώντας τον καταναγκασμό ή τον εκφοβισμό· και όταν πρόκειται για φυσική επίθεση και πρόκληση σωματικής βλάβης, η βία παίρνει συνήθως επίθετο και ορίζεται ως «φυσική/σωματική βία».

Επομένως, στα γαλλικά, τονίζεται η έμμεση και ηθική ιδιότητα της βίας, ενώ η βία συνδέεται με την άσκηση άμεσου ή έμμεσου καταναγκασμού και με την έννοια της κυριαρχίας και της υποταγής. Για να δείτε τη διαφορά, σας αναφέρω την πρώτη σημασία που δίνει το αγγλικό λεξικό: «η άσκηση φυσικής δύναμης ή καταναγκασμού, που συνήθως επιφέρει ή σκοπεύει να επιφέρει βλάβες, καταστροφή, κλπ.». Αντίστοιχα, στα γερμανικά, και εδώ ξεφεύγω για λίγο από τις συμβολές

του τόμου, ο όρος βία «Gewalt», ενσωματώνει τις σημασίες της ισχύος/εξουσίας και της δύναμης/καταναγκασμού. Επομένως, μπορούμε να διανοηθούμε πόσο διαφορετικές μπορεί να είναι οι προσεγγίσεις που χρησιμοποιούν ως (ανεξέταστη) αφετηρία την έννοια που έχει ο όρος στη μία ή την άλλη γλώσσα.

Τις διαφορετικές σημασιοδοτήσεις και συνδηλώσεις της βίας από γλώσσα σε γλώσσα και από πολιτισμό σε πολιτισμό επισημαίνει και ο David Parkin, τονίζοντας τις «διαστρεβλωτικές» συνέπειες που έχουν στην ανάλυση των ανθρωπολόγων. Ο Parkin τονίζει ότι όποια από τις συνδηλώσεις της βίας στα αγγλικά υιοθετήσει ο αγγλόφωνος ανθρωπολόγος, είναι αναπόφευκτο να προσαρμόσει την εθνογραφική του εμπειρία σ' αυτήν όσο και αν προσπαθήσει να λάβει υπ' όψιν του τις ιθαγενείς αποδόσεις και εκδοχές. Και από αυτή την άποψη, επειδή η κυρίαρχη έννοια της βίας είναι αυτή της επιβολής ή της καταστροφής μέσα από παράνομη φυσική βία, η έννοια της βίας ως παράνομης φυσικής καταστροφής διακρίνει τις αγγλόφωνες μελέτες της βίας.

Κατά τον Parkin, η συγκεκριμένη εννοιολόγηση της βίας αποκλείει από το πεδίο της βίας, τη βία που ασκεί η ίδια η νόμιμη εξουσία. Η χρήση βίας από μέρους της συχνά αναγνωρίζεται και δικαιολογείται από τους ευρισκόμενους στην εξουσία ως απαραίτητη για την αντιμετώπιση της πολιτικής αντίστασης ή εναντίωσης, αλλά σπάνια αναφέρεται ως βία. Συνήθως καλύπτεται με πιο αποδεκτούς όρους, όπως «κατάσταση έκτακτης ανάγκης», «μέτρα για τη δημόσια ασφάλεια», κλπ. Από την άλλη πλευρά, στην εννοιολόγηση της βίας ως φυσικής καταστροφής συμβάλλει η έμφαση που δίνουν πολλές δυτικές κοινωνίες στο απαραβίαστο της ατομικής ιδιοκτησίας [στην οποία ανήκει και το ανθρώπινο σώμα για τον κάτοχό του]. Ο Parkin εφιστά την προσοχή στην εννοιολόγηση της βίας από ορισμένες κοινωνίες ως μεταφυσικής, κυρίως, βεβήλωσης ή απο-ιέρωσης, παραβίασης το απαραβίαστου, επιστρατεύοντας τη ρηματική εκδοχή της βίας το ρήμα «violate», που το θεωρεί σημασιολογικά συμπληρωματικό με αυτήν. Αυτό το πλαίσιο της βεβήλωσης θεωρεί ότι απασχολεί περισσότερο ορισμένες κοινωνίες της Αφρικής, μεταξύ αυτών και οι Giriama της Κένυας, όπου διεξήγαγε ο ίδιος την επιτόπια έρευνά του. Γι αυτούς, η βία είναι πρώτιστα παραβίαση της μεταφυσικής τάξης και ως τέτοια απασχολεί περισσότερο τους ανθρώπους παρά η πραγματική φυσική καταστροφή προσώπων ή πραγμάτων που προκαλεί. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο, σε πολλές κοινωνίες της Αφρικής, η πράξη βίας, και ιδίως ο φόνος, συνοδεύεται από την τελετουργική κάθαρση του δράστη.

Την έννοια της βίας ως παραβίασης, όχι της κοσμολογικής τάξης, ούτε της κατά Durkheim κοινωνικής τάξης, αλλά της ταυτότητας και των ορίων της αναδεικνύει ο John Corbin στην ανάλυσή του για τις εξεγέρσεις στην Ισπανία. Ο Corbin έχει αφετηρία του την κλασική «συμβολιστική» οπτική του διαχωρισμού μεταξύ φυσικού κόσμου και νοητικών χαρτών (mental maps), μεταξύ ιδεώδους και πραγματικού (ideal-real), θεωρώντας ότι ο κόσμος προχωράει μέσα από τη μεταξύ τους διαλεκτική

σχέση, όπου οι χάρτες παραποιούν τον κόσμο και ο κόσμος αμφισβητεί και μεταβάλλει τους χάρτες. Σ' αυτή τη λογική θεωρεί ότι η βία έχει δύο όψεις, τη φυσική και την (δια)νοητική (mental). Αυτός ο μη αποδεκτός πια, με τα σημερινά δεδομένα, διαχωρισμός τον οδηγεί σε ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις. Η φυσική όψη της βίας προκαλεί βλάβες ή καταστρέφει υλικά αντικείμενα [μεταξύ αυτών και το ανθρώπινο σώμα]. Η (δια)νοητική της όψη παραπέμπει στην παραβίαση των ταυτοτήτων. Η παραβίαση εμφανίζεται όταν απειλείται ένα σημαντικός όρος στο διανοητικό χάρτη και η έντασή της εξαρτάται από την ένταση της απειλής και από τη σπουδαιότητα του όρου αυτού στο χάρτη. Η άσκηση καταστροφικής φυσικής δύναμης στο φυσικό αντικείμενο στο οποίο αντιστοιχεί ο όρος αποτελεί τέτοια απειλή. Επομένως η βία είναι μια καταστροφική φυσική δύναμη που συνδέεται με την εμπειρία της παραβίασης, αλλά η σχέση των δύο στοιχείων, φυσικής δύναμης και παραβίασης, είναι πολυσύνθετη.

Πρώτον, η άσκηση φυσικής βίας δεν είναι αναγκαία προϋπόθεση της διανοητικής παραβίασης. Δεύτερον, η φυσική δύναμη/βία δεν είναι αυτονόητη ούτε οικουμενικά αναγνωρισμένη κατηγορία. Ας μην ξεχνάμε ότι υπάρχουν οι αόρατες δυνάμεις της μαγείας. Τρίτον, ο βαθμός στον οποίο η φυσική δύναμη/βία θα βιωθεί ως παραβίαση ποικίλλει. Η παραβίαση μπορεί να είναι μέσον και όχι σκοπός. Η άσκηση φυσικής δύναμης/βίας μπορεί να έχει στόχο να αποσυνθέσει για να αναδομήσει, να διορθώσει, να εξαγνίσει, κλπ., μπορεί να θεωρηθεί νόμιμη ή παράνομη, κ.ο.κ. Ωστόσο, όλα αυτά δεν αποτελούν πάντα αντικείμενο συναίνεσης.

Με δεδομένες τις διαφωνίες, τα διαφορετικά νοήματα και κίνητρα, τις διαφορετικές αιτιολογίες ή δικαιολογίες που περιβάλλουν κάθε χρήση φυσικής δύναμης/βίας, οποιοσδήποτε ορισμός της βίας πρέπει να προσφεύγει το ελάχιστο δυνατό σε συγκεκριμένες ερμηνείες και αποδόσεις. Η έννοια της φυσικής δύναμης/βίας δεν μπορεί, ίσως, να αποφευχθεί, αλλά να ορίσουμε τη βία ως φυσική δύναμη που είναι παράνομη ή άνομη ή που έχει μοναδικό ή πρώτιστο στόχο να επιφέρει βλάβη, αυτό μπορεί και πρέπει να αποφευχθεί. Το βέβαιο είναι ότι ο ορισμός της ως «καταστροφικής φυσικής δύναμης στην οποία αποδίδονται εμπειρίες παραβίασης», μπορεί να ισχύει σε όλους τους πολιτισμούς, αλλά δεν θα αναγνωριστεί παντού ως ξεχωριστή ή διακριτή κατηγορία. Έτσι, το νόημα της βίας πρέπει, όσο το δυνατόν περισσότερο, να αποτελεί μια μεταβλητή που θα διερευνηθεί εθνογραφικά και όχι μια σταθερά που θα εισαχθεί εκ των προτέρων στον ορισμό της.

Ανέφερα προηγουμένως ότι μια γενική και εφ' όλης της ύλης θεωρητικοποίηση της βίας είναι, προς το παρόν τουλάχιστον, ανέφικτο εγχείρημα. Και διατύπωσα την άποψη ότι ίσως είναι προτιμότερο η θεωρητικοποίηση αυτή να ξεκινήσει, αν πρέπει να ξεκινήσει, από τη θεωρητικοποίηση επεξεργασιών και διερευνήσεων σε επί μέρους θέματα. Επίσης, τάχθηκα

επανελημμένα εναντίον της θεώρησης της βίας ως «ουσίας», ως υλικού φαινομένου, και κατ' επέκτασιν εναντίον των απόψεων που την προσεγγίζουν ως «πόρο» που για την εξυπηρέτηση ενός σκοπού. Με αυτό εννοώ ότι είναι δυνατή, με κάποιο τρόπο η αποδόμησή της από τις δυτικές παραδοχές και η μετατροπή της σε αναλυτική έννοια (όπως έγινε με τις έννοιες φύλο, σεξουαλικότητα, σώμα, συναισθήματα κ.ά.), μέσα από την οποία να διερευνούμε το πώς κατασκευάζονται, βιώνονται, οι κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις και ο πολιτισμικός κόσμος των υποκειμένων που μελετάμε. Θεωρώ, λοιπόν, ότι η βία μπορεί να αποτελέσει «πύλη εισόδου» και πρίσμα θέασης, στη μελετώμενη κοινωνική πραγματικότητα, ώστε να μπορέσουμε να πούμε τι ακριβώς «κάνει ή είναι» η βία. Ένα καλό παράδειγμα αυτής της θεώρησης είναι ορισμένες από τις μελέτες του συλλογικού τόμου που επιμελήθηκαν η Penelope Harvey και ο Peter Gow για τα φύλα και τη βία, με τίτλο *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience* [Σεξ και βία: Ζητήματα αναπαράστασης και εμπειρίας], ο οποίος εκδόθηκε το 1994.

PENELOPE HARVEY ΚΑΙ PETER GOW (επιμ.). 1994. SEX AND VIOLENCE: ISSUES IN REPRESENTATION AND EXPERIENCE

Ο τόμος αυτός, στο βαθμό που συγκεντρώνει συμβολές από φεμινίστριες, φεμινίστριες ανθρωπολόγους και ανθρωπολόγους, δείχνει ανάγλυφα την ένταση μεταξύ του φεμινισμού και της ανθρωπολογίας. Η φεμινιστική θεωρία, ως σύνθεση θεωρίας και πράξης, επιζητεί να κατονομάσει, να αντικειμενοποιήσει και να αποκαλύψει τη βία συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων και, παραπέρα, να αποσυνδέσει τις αναλύτριες και τις αναγνώστριές της από την εμπλοκή ή τη συνεργία σε τέτοιες σχέσεις. Στόχος του φεμινισμού είναι να συγκροτήσει ένα πολιτικό πρόγραμμα, ένα πρόγραμμα δράσης για την αποκάλυψη των δομών της ανδρικής κυριαρχίας και την ανάδειξη των γυναικείων υποκειμενικοτήτων. Το πρόγραμμα δράσης εδράζεται στην διαφορά του φύλου, την οποία ο φεμινισμός θεωρεί οικουμενική.

Αυτή η αντικειμενοποίηση που ενέχεται στην πολιτική της κατονομασίας και της αποκάλυψης οδηγεί σε μια ερμηνεία και αξιολόγηση των υπό εξέταση πρακτικών που δεν λαμβάνουν υπ' όψιν το πώς οι πρακτικές αυτές κατανοούνται από τα εκάστοτε υποκείμενα δράσης. Αυτό αποτελεί πρόβλημα για την ανθρωπολογία, που έχει στόχο τη δια-πολιτισμική κατανόηση με τους όρους των υποκειμένων δράσης και επομένως στηρίζεται στην πολιτισμική διαφορά (και όχι στην έμφυλη διαφορά, δηλαδή στη διαφορά του φύλου), στη σχετικοποίηση και αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο της μη συγκρισιμότητας των κατηγοριών σκέψης, των αντιλήψεων, κλπ. από τον ένα πολιτισμό στον άλλο.

Ο τόμος, αυτός έχει αφετηρία τις δυτικές, και δη τις αγγλο-αμερικανικές, παραδοχές για τη βία, τη σεξουαλικότητα, καθώς και για τη βία μεταξύ των φύλων ως έμφυλη δραστηριότητα και δη

ως ανδρική, και επιχειρεί να ελέγξει τη δια-πολιτισμική ισχύ των παραδοχών αυτών. Η βία είναι ένα αυτονόητο, καθημερινό φαινόμενο, το οποίο, στο δυτικό κόσμο, θεωρείται εκτός της κανονικής επικοινωνιακής ανθρώπινης πρακτικής και γι αυτό ελέγχεται και υποβάλλεται σε νομοθετικούς περιορισμούς. Είναι παραβατική, προσβάλλει την αίσθηση της σωματικής ακεραιότητας και το πνεύμα που η έννοια της σωματικής ακεραιότητας εκφράζει και επιτρέπει την σύνδεση της βίας με την έννοια της παραβίασης-προσβολής περισσότερο παρά με αυτήν της σωματικής βλάβης. Η έννοια της σωματικής παραβίασης συνδέει τη βία με τις δυτικές αντιλήψεις για τη σεξουαλικότητα, που και αυτή συνδέεται, με τη σειρά της, με την έλλειψη ελέγχου του εαυτού και θεωρείται μια όψη του εαυτού που αντιβαίνει στη λογική και επιτρέπει τη στιγμιαία υπέρβαση των ατομικών ορίων. Βία και σεξουαλικότητα υποβάλλονται σε λόγους και πολιτικές αποκλεισμού και καταστολής, η βία για την αντι-κοινωνική της φύση, η σεξουαλικότητα για την τοποθέτησή της σ' ένα έντονα προσωπικό χώρο ενσωμάτωσης. Η γενική τάση στον αγγλο-αμερικανικό πολιτισμό είναι η βία και η σεξουαλικότητα να συλλαμβάνονται ως αντιθετικοί τρόποι του σχετίζεσθαι: η σεξουαλικότητα συνδέεται με την έλξη, η βία με τον χωρισμό. Όταν τα δύο συνδέονται, παράγεται ένα παράδοξο που βρίσκεται πίσω από την αίσθηση της παραβίασης και αφορά τις επιπτώσεις τους στην επίτευξη και την έκφραση του σχετίζεσθαι. Στον τόμο υφέρπει μια τρίτη παραδοχή: αυτή που θεωρεί τη βία έμφυλη πρακτική η οποία σχετίζεται με ζητήματα έμφυλης διαφοράς και ιεραρχίας, και ιδίως ανδρικής κυριαρχίας· και αυτή που θεωρεί τη βία σεξουαλικοποιημένη πρακτική. Η παραδοχή αυτή, ωστόσο δεν αναφέρεται ρητά παρά μόνο στο άρθρο της Henrietta Moore, η οποία θεωρεί, εν κατακλείδι, ότι η διαπροσωπική βία είναι εμφυλοποιημένη στην αναπαράστασή της και αποτελεί μέρος ενός λόγου για την έμφυλη διαφορά.

Η ένταση, λοιπόν, ανάμεσα σε μια «οικουμενική» ερμηνεία για τη σχέση της βίας με τη σεξουαλικότητα και την έμφυλη διαφορά σ' ό,τι αφορά τη βία μεταξύ των φύλων, που επιχειρεί ο φεμινισμός και μια ευρύτερη δυτικο-κεντρική οπτική, από τη μια πλευρά, και στις πολιτισμικά ειδικές εννοιολογήσεις και ερμηνείες της βίας μεταξύ των φύλων, οι οποίες την εντάσσουν στα ποικίλα συμφραζόμενα των κοινωνικών σχέσεων και του τρόπου με τον οποίο αυτές αναπαρίστανται, από την άλλη, είναι εμφανής στον τόμο. Οι συμβολές έχουν ορισμένα κοινά στοιχεία. Δεν δέχονται τη βία ως ατομική παθολογία. Υπερβαίνουν τον ορισμό του Riches για τη βία ως σωματική βλάβη, και ως υλική πράξη ή παράσταση, για να συμπεριλάβουν λιγότερο ορατές εκδοχές της, όπως η έννοια της απειλής. Τέλος, δεν την θεωρούν κατάρρευση της κοινωνικής τάξης. Ταυτόχρονα, ωστόσο, οι συμβολές διαφοροποιούνται αρκετά μεταξύ τους.

Ορισμένες συμβολές (όπως της Henrietta Moore και του Peter Wade) δέχονται ότι οι άνθρωποι συγκροτούνται παντού ως έμφυλα υποκείμενα είτε ανεξαρτήτως πολιτισμικής ιδιαιτερότητας είτε λόγω της παγκόσμιας επικράτησης των δυτικών αντιλήψεων για το φύλο, και ότι,

κατά συνέπεια η έμφυλη διαφορά και ιεραρχία είναι οικουμενική. Ακόμα παραπέρα, δέχονται ή υπονοούν ότι αυτά τα (έμφυλα) υποκείμενα ταυτίζονται με τα άτομα, νοούμενα σύμφωνα με τα δυτικά πρότυπα, έστω και αν θεωρούν ότι τα άτομα αυτά συγκροτούνται από πολλαπλές υποκειμενικές θέσεις. Σ' αυτό το πλαίσιο, η βία σχετίζεται με τις έμφυλες διαφορές στην εξουσία τις οποίες συνεπάγεται η έμφυλη διαφορά, με τις σχέσεις εξουσίας στις οποίες εμπλέκονται αναπόφευκτα οι άνθρωποι ως έμφυλα υποκείμενα.

Η συμβολή της Henrietta Moore παρουσιάζεται αναλυτικά παρακάτω. Ας δούμε πώς θέτει το ζήτημα ο Peter Wade: «Η βία είναι μια δυνατότητα που αντλείται από ένα πλαίσιο στο οποίο οι διαφορές στην εξουσία, οι οποίες συνήθως έχουν μια υλική βάση στο καταμερισμό της εργασίας κατά φύλα, είναι ρητές ή άρρητες στην πολιτισμική κατασκευή του φύλου, που δίνει σε ορισμένες αναπαραστάσεις του ανδρισμού κυρίαρχη θέση... Η βία εναντίον των γυναικών στην οικιακή σφαίρα είναι ριζωμένη στις συγκρούσεις μεταξύ των διαδικασιών μέσω των οποίων οι άνδρες και οι γυναίκες συγκροτούν τις έμφυλες υποκειμενικότητές τους, διαδικασίες που συνδέονται και οι ίδιες με αντιφατικές έννοιες του ανδρισμού και της θηλυκότητας. Αυτές οι έμφυλες έννοιες, είναι βέβαια αρκετά οικείες στον δυτικό παρατηρητή, αλλά αποτελούν πολιτισμικά ειδικά στοιχεία στη διαμόρφωση της έμφυλης υποκειμενικότητας. Η βία, επομένως, δεν αναδύεται ευθέως από μια αυτονόητη σύγκρουση μεταξύ «ανδρισμού» και «θηλυκότητας», οι οποίες θεωρούνται αντιθετικά κατά ένα μονοσήμαντο τρόπο, σε μια σχέση που χαρακτηρίζεται απλώς από την «ανδρική κυριαρχία» ή την «πατριαρχία». Αναδύεται περισσότερο από συγκρούσεις στο εσωτερικό και μεταξύ διάφορων όψεων του ανδρισμού και της θηλυκότητας, τις οποίες οι άνδρες και οι γυναίκες αναγνωρίζουν και εκτιμούν στον εαυτό τους και στους άλλους. Η διατύπωση αυτή δεν αρνείται τις έμφυλες διαφορές στην εξουσία, όπως εμφανίζονται στο οικονομικό επίπεδο και σ' αυτό των αναπαραστάσεων· στοχεύει απλώς να αποτρέψει υπεραπλουστευμένες και αδιαφοροποίητες εννοήσεις του φύλου και της κυριαρχίας. Οι έμφυλες ανισότητες δεν διαφοροποιούνται ούτε αντιπαρά τίθενται μ' ένα απλό τρόπο· ο ανδρισμός και η θηλυκότητα δεν είναι μόνο αμφίσημοι και αντιφατικοί τόσο για τους άνδρες όσο και για τις γυναίκες, αλλά, επί πλέον, συνδέονται με στοιχεία όμως η τάξη, η περιοχή, η φυλή, κλπ.».

Έτσι, η βία σχετίζεται με την πραγματική ή φανταστική αμφισβήτηση της (πραγματικής ή φανταστικής) εξουσίας την οποία προσδίδει η αίσθηση της έμφυλης ταυτότητας, αμφισβήτηση που προσλαμβάνεται ως απειλή της ταυτότητας· ή με την αμφισβήτηση της έμφυλης ταυτότητας που προσλαμβάνεται ως απειλή της εξουσίας. Σχετίζεται με τον κοινωνικό έλεγχο των άλλων, ή με μια κρίση στην αναπαράσταση του εαυτού, της ταυτότητας και της εξουσίας του εαυτού, όπως λέει η Moore, και με αυτή την έννοια αποτελεί μέρος ενός λόγου για την έμφυλη διαφορά (βλ. τη συμβολή της Moore, την οποία καλό θα είναι να έχετε διαβάσει πριν από αυτά που ακολουθούν).

Ωστόσο, και τα δύο επιχειρήματα που εκφράζουν οι συμβολές αυτές προκαλούν σοβαρά ερωτήματα. Είναι όντως τέτοιας έκτασης η ηγεμονία του δυτικού πολιτισμού, ώστε να θεωρούμε δεδομένο ότι οι άνθρωποι σε όλες τις κοινωνίες λειτουργούν ως υποκείμενα με τη δυτική έννοια του όρου και ότι, επί πλέον, λειτουργούν ως έμφυλα υποκείμενα, δηλαδή στη βάση της έμφυλης ταυτότητάς τους; Με άλλα λόγια, η βία μεταξύ ανδρών και γυναικών, η οικιακή βία, εμπλέκει παντού τους άνδρες και τις γυναίκες υπό τις έμφυλες ταυτότητες και υποκειμενικότητές τους; Συνδέεται παντού με την έμφυλη διαφορά ή μήπως παραπέμπει σε άλλα (ή και σε άλλα) στοιχεία ή τομείς του κοινωνικού τους κόσμου, σε άλλες ομαδώσεις, κλπ., και συμβολοποιεί και άλλες σχέσεις και αντιλήψεις; Το ερώτημα αυτό συνδέεται με ένα γενικότερο, στο οποίο διίστανται οι απόψεις στην ανθρωπολογία των φύλων (και για την ακρίβεια βρίσκονται σε ένταση οι απόψεις της ανθρωπολογικής προσέγγισης των φύλων με αυτές της φεμινιστικής ανθρωπολογίας). Το ερώτημα αυτό είναι το εξής: συγκροτούνται όλες οι κοινωνίες, και κατ' επέκτασιν τα υποκείμενα στο πλαίσιό τους, στη βάση της έμφυλης διαφοράς. Είναι, δηλαδή, η έμφυλη διαφορά μια πρωταρχική κοινωνική σχέση ή μήπως εμπεριέχεται και καλύπτεται από άλλες διαφορές ή/και αγνοείται ως διαφορά; Και το ερώτημα αυτό φέρνει άλλο ένα: αν οι άνθρωποι δεν λειτουργούν ως έμφυλα υποκείμενα, ως ανθρωπολόγοι έχουμε το δικαίωμα να επιβάλουμε τέτοια νοήματα στη δράση τους; Και είναι η βία παντού ένα μέσον έκφρασης μιας «ματαιώσης» που πηγάζει από μια «κρίση ταυτότητας» ή ένα μέσον «αποκατάστασης» της ταυτότητας αυτής, ή «ένα σημείο ενός αγώνα για τη διατήρηση ορισμένων φαντασιώσεων ταυτότητας και εξουσίας»;

Τα ερωτήματα αυτά μπορούν να μεθερμηνευθούν και ως εξής. Εάν η βία είναι μια σημαίνουσα, συμβολική πρακτική, όπως όλοι δέχονται, που για να την κατανοήσουμε πρέπει να την ερμηνεύσουμε μεταφορικά, μετωνυμικά, κλπ., δεν την ερμηνεύουμε με βάση την κυριολεξία της, αν περιορίσουμε τα νοήματά της στην ίδια την υλική έκφασή της και στα πρόσωπα που εμπλέκονται άμεσα σ' αυτήν, θεωρώντας ότι δρουν υπό την ατομική τους ιδιότητα;

Σε μια τέτοια λογική, άλλες συμβολές του τόμου αναπτύσσουν διαφορετικές απόψεις, επιχειρώντας να διερευνήσουν τα ιθαγενή νοήματα της βίας και τις ιθαγενείς συναρθρώσεις της με το τοπικό συμβολικό και κοινωνικό σύμπαν. Αρκετές συμβολές επισημαίνουν τις θετικές μετασχηματιστικές επιπτώσεις της βίας, την αναζωογονητική της δύναμη και τις εορταστικές της όψεις, που αναιρούν τη συσχέτισή της με τον χωρισμό. Η Christina Toren εστιάζει το ενδιαφέρον της στις βιωματικές πραγματικότητες της βίας στα Φίτζι και την αναδεικνύει ως συγκροτησιακό μέρος της συγγένειας. Στα Φίτζι, η βία συμβάλλει στην παραγωγή της συγγένειας ως εμπεριέχουσας αξίας και είναι εγγενής στην κοινωνική τάξη. Η Penelope Harvey επιχειρεί να αποκαλύψει τη συνθετότητα των νοημάτων που περιέχουν οι πράξεις βίας στις Άνδεις, να δείξει ότι ορισμένες πράξεις ή μορφές βίας είναι «απαραίτητες» ως αναζωογονητικές για την κοινότητα, άλλες είναι

αποδεκτές, και συνάδουν με τη λογική του πλαισίου στο οποίο εμφανίζονται και άλλες είναι μη αποδεκτές. Τέλος, επιχειρεί να αναλύσει-εξηγήσει τις αντιφάσεις στο λόγο των εντόπιων (θηλυκών) υποκειμένων ανάμεσα στην εμπειρία και την αναπαράσταση της βίας. Και οι δύο ερευνήτριες έχουν να κάνουν με βία ανδρών εναντίον γυναικών και οι δύο αρνούνται, η Harvey μάλιστα ρητά, ότι σ' αυτές τις συνθήκες οι άνδρες δρουν υπό την έμφυλη ιδιότητά τους.

CHRISTINA TOREN

TRANSFORMING LOVE: REPRESENTING FIJIAN HIERARCHY [Μετασχηματίζοντας τον έρωτα: Αναπαριστώντας τη φιτζιανή ιεραρχία]

Αρκετά αποκαλυπτική, από αυτή την άποψη είναι η συμβολή της Christina Toren, με τίτλο Transforming love: Representing Fijian hierarchy [Μετασχηματίζοντας τον έρωτα: Αναπαριστώντας την ιεραρχία στα Φίτζι].

Η Toren αρχίζει το άρθρο της με μια ιστορία που της είπε ένας φίλος και πληροφορητής της στα Νησιά Φίτζι, όπου έκανε την επιτόπιά της. Τον πρώτο καιρό του γάμου του, όλα πήγαιναν καλά με τη γυναίκα του, αν και ήταν ακόμα λίγο συνεσταλμένοι και αμήχανοι ο ένας με τον άλλο. Έπειτα, ένα βράδυ, έμεινε έξω ώς αργά πίνοντας και το άλλο πρωί ξύπνησε κακόκεφος και αργά. Όλοι οι άλλοι στο σπίτι είχαν ήδη πάρει πρωινό και το τσάι ήταν κρύο. Η γυναίκα του τού σέρβιρε κρύο τσάι για πρωινό. Αυτός θύμωσε, της πέταξε το τσάι στα μούτρα και άρχισε να τη χτυπάει με τις γροθιές του. Όταν αυτή έπεσε στο πάτωμα, της έδωσε και μια κλωτσιά και βγήκε από το σπίτι. Η Toren τον κοίταξε λυπημένη και τον ρώτησε πώς μπόρεσε να κάνει τέτοιο πράγμα, αλλά εκείνος την κοίταζε με θυμηδία και της έκανε νόημα να περιμένει να τελειώσει. Επί τρεις μέρες, η γυναίκα του και εκείνος δεν μιλούσαν ο ένας στον άλλο. Τις δύο πρώτες μέρες, εκείνη τις πέρασε στο σπίτι της μάνας της και όταν επέστρεψε, καθένας τους έκανε τις δουλιές του χωρίς να μιλάει στον άλλο, εκείνη μ' ένα λυπημένο ύφος και χαμηλωμένα τα μάτια, εκείνος βλοσυρός και θυμωμένος. Την τέταρτη μέρα, σηκώθηκε το πρωί πλύθηκε, ντύθηκε και κάθισε για το πρωινό. Η γυναίκα του ήταν στη θέση της, με τα μάτια κατεβασμένα και το πρόσωπο στραμένο αλλού. Καθώς, όμως, του έδινε το ποτήρι με το τσάι του, οι ματιές τους συναντήθηκαν και αμέσως έβαλαν και οι δύο τα γέλια. Γελούσαν ασταμάτητα, καθώς ανακαλούσαν τις σκηνές από τον καυγά τους. Πώς τού έδωσε αυτή το κρύο τσάι, πώς της το πέταξε στα μούτρα, πώς δεν αντάλλαξαν λέξη τόσες μέρες, κλπ. Τότε ο άνδρας κοίταξε την Toren και της είπε «και έτσι άρχισε η αληθινή αγάπη».

Το άρθρο, λοιπόν, της Toren είναι μια απόπειρα να κατανοήσει και να μας δώσει να καταλάβουμε αυτήν ακριβώς τη φράση και τις σκηνές που προηγήθηκαν. Για τους κατοίκους των Φίτζι, ο έρωτας και η ερωτική επιθυμία συγκροτείται σε αντιπαράθεση με την αγάπη, τη στοργή, την τρυφερότητα και το συμπάσχειν.

Ο έρωτας και η ερωτική επιθυμία βρίσκεται στις ερωτικές σχέσεις εκτός του πλαισίου του γάμου οι οποίες αναπτύσσονται μεταξύ σταυρωτών εξαδέρφων (cross-cousins), που είναι η κατηγορία των δυνάμει συζύγων και αγχιστέων (καθώς ο γαμήλιος κανόνας είναι μεταξύ σταυρωτών εξαδέλφων διαφορετικού φύλου, ενώ τα σταυρεξάδελφα του ίδιου φύλου είναι πιθανοί μελλοντικοί αγχιστείες). Ωστόσο, οι σχέσεις μεταξύ σταυρωτών ξαδελφιών, του ίδιου ή διαφορετικού φύλου, είναι οι μόνες σχέσεις ισότητας στο κοινωνικό σύμπαν της συγγένειας, με το οποίο ταυτίζεται νοητικά ο κοινωνικός κόσμος των Φιτζιανών. Τα σταυρεξάδελφα είναι οι μόνιμοι συγγενείς που επιτρέπεται και επιβάλλεται κιόλας να αστειεύονται μεταξύ τους, να φλερτάρουν, να χορεύουν μαζί, να πειράζουν ο ένας τον άλλο, να προκαλούν με ερωτικά υπονοούμενα ο ένας τον άλλο και να έχουν σχέσεις μεγάλης οικειότητας. Με αυτή την έννοια, ο έρωτας σηματοδοτεί σχέσεις μεταξύ ίσων.

Η αγάπη, από την άλλη πλευρά, αποτελεί εγγενές στοιχείο όλων των σχέσεων συγγένειας (με διαφορετικές μορφές σε κάθε σχέση), γιατί είναι συγκροτησιακό στοιχείο των σχέσεων συγγένειας, οι οποίες, ωστόσο στα Φίτζι συλλαμβάνονται ιεραρχικά. Έτσι, με εξαίρεση την αγάπη μεταξύ σταυρωτών εξαδέλφων, που είναι αγάπη μεταξύ ίσων, οι άλλες εντάσσονται σε μια ιεραρχική κοινωνική τάξη. Η ανισότητα την οποία σηματοδοτούν ποικίλλει ανάλογα με την κοινωνική σειρά, το φύλο και την αρχαιότητα. Στο πλαίσιο της σχέσης γάμου, είναι αξίωμα ότι ο άνδρας κυριαρχεί στη γυναίκα. Μάλιστα ο γάμος είναι μια σχέση κρίσιμη για την συνέχεια της φιτζιανής ιεραρχίας, γιατί μετασχηματίζει την ανταγωνιστική ισότητα μεταξύ των σταυρωτών εξαδέλφων στην ιεραρχική σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας. Τα σταυρωτά εξαδέλφια είναι μεν συγγενείς, αλλά ένα ειδικό είδος συγγενών, λόγω της ισότητας και του ανταγωνισμού μεταξύ τους, αλλά και λόγω των πιθανών μεταξύ τους σεξουαλικών σχέσεων. Αντίθετα από την οικειότητα που διαπνέει τις σχέσεις των σταυρωτών εξαδέλφων, οι ιεραρχικές σχέσεις χαρακτηρίζονται από σεβασμό και αποφυγή, και χαρακτηρίζονται από το ταμπού της αιμομιξίας. Και κατά μία έννοια, η σχέση ισότητας που ενσωματώνει η σχέση μεταξύ σταυρεξαδέλφων αποτελεί μια απειλή για την ιεραρχική τάξη των Φίτζι.

Η διαδικασία του γάμου μετασχηματίζει τον έρωτα και τη σεξουαλική επιθυμία μεταξύ ίσων στην αγάπη που αρμόζει στις ιεραρχικές σχέσεις συγγένειας. Ο γάμος είναι η μοναδική σχέση όπου οι συμπεριφορές ισότητας και ιεραρχίας, και οι αναπαραστάσεις στις οποίες συμμετέχουν έρχονται αντιμέτωπες στο πλαίσιο της ίδιας σχέσης· όλες οι άλλες σχέσεις επιτάσσουν ή ισότητα ή ιεραρχία. Επίσης, είναι η σχέση που καθιστά σαφές ότι η ισότητα και η ιεραρχία εμπεριέχουν η μία την δυνατότητα της άλλης. Και η πρόκληση αυτής της «συζυγίας», της σύνδεσης, εισβάλλει στην προσωπική εμπειρία όταν ο έρωτας έρχεται αντιμέτωπος με την αγάπη. Υπό αυτή την έννοια, η αγάπη αποσπάται βίαια από την ερωτική επιθυμία, η οποία μεταμορφώνεται και εμπεριέχεται, συγκρατείται από την ιεραρχία που αρμόζει στην κοινωνική τάξη/ευταξία. Επομένως «έρωτας και

αγάπη» (love) συμπλέκονται και συναρθρώνονται με σχέσεις εξουσίας και αποτελούν ένα κατάλληλο όχημα για την έκφραση σχέσεων εξουσίας, και είναι κρίσιμης σημασίας για τις κοινωνικές διαδικασίες με τις οποίες ασχολούνται οι ανθρωπολόγοι.

Ο έρωτας, από την άλλη πλευρά, συνταυτίζεται με τον «ευρωπαϊκό τρόπο» και αντιπαράτίθεται στον «τρόπο των Φίτζι», με τον οποίο συνταυτίζεται η αγάπη. Έτσι, ο «ευρωπαϊκός τρόπος» του έρωτα θεωρείται αήθης, χωρίς τους δεσμούς και τις ηθικές υποχρεώσεις της συγγένειας και υποδηλώνει μια άγρια και ανεξέλεγκτη σεξουαλικότητα. Αντίθετα, η αγάπη είναι «φιτζιανή» και η συμπεριφορά που την συγκροτεί αρμόζει στη συγγένεια. Αυτή η αντίστιξη αναπαράγεται και συνδέεται συμβολικά με τον τόπο όπου ο κάθε πόλος πραγματοποιείται, και επομένως με τη συμβολική αντίθεση μεταξύ δάσους, ζούγκλας (bush) και σπιτιού, συνδέεται με τα αντίστοιχα και αντιτιθέμενα ποτά, εκ των οποίων το ένα προκαλεί τη μέθη που διεγείρει τη σεξουαλική επιθυμία και το άλλο την ήσυχη μέθη που προκαλεί γλυκό ύπνο, και συνδέεται και με άλλες αντιτίξεις που δεν έχουμε χώρο να αναπτύξουμε εδώ. Η ανεξέλεγκτη ερωτική επιθυμία αποτελεί απειλή για την διατεταγμένη ιεραρχία των Φίτζι. Όταν τα σταυρωτά εξαδέλφια γίνονται εραστές ή/και την πρώτη περίοδο του γάμου τους, υποτάσσονται στο πάθος του έρωτα. Με το χρόνο, ο γάμος θα μετασχηματίσει το πάθος τους σε αγάπη, ο έρωτας θα γίνει η αγάπη που αρμόζει στις ιεραρχικές σχέσεις και της οποίας η συγκρότηση αναπαράγει τον «φιτζιανό τρόπο», ο οποίος έτσι θριαμβεύει ένστυ του «ευρωπαϊκού τρόπου».

Αυτό όμως που έχει άμεση σχέση με την «εξημέρωση του έρωτα» από τη συζυγική αγάπη είναι το πώς αναπαρίσταται ο έρωτας κατά φύλα. Ο έρωτας θεωρείται κατ' αρχήν ανδρικό χαρακτηριστικό. Οι γυναίκες εξάπτουν πάθη στους άνδρες, αλλά οι ίδιες θεωρούνται ερωτικά «αθώες», αδιάφορες για το σεξ και τις ερωτικές σχέσεις, ήρεμες, συνεσταλμένες, ντροπαλές. Δέχονται παθητικά την επιθυμία του νεαρού άνδρα αλλά δεν διεγείρονται οι ίδιες και ποτέ δεν ομολογούν ανοικτά την επιθυμία τους. Ενώ μπορεί να καταστρώνουν σχέδια για το πώς θα προσελκύσουν τους νέους άνδρες και πώς θα διοργανώσουν «παράνομες» συναντήσεις μαζί τους (γιατί οι προγαμιαίες σχέσεις απαγορεύονται θεωρητικά), δεν παραδέχονται ούτε ομολογούν ανοικτά την επιθυμία ή την πιθανότητα να έχουν σεξουαλική σχέση μαζί τους. Με αυτή την έννοια, η επιθυμία των κοριτσιών παραμένει «αμίλητη», «άφωνη». Τα συναισθήματα της γυναίκας διαψεύδονται ενώ αναγνωρίζονται. Ο μόνος τρόπος που έχει για να τη δείξει είναι το προκλητικό γέλιο. Αυτή η υποτιθέμενη αθωότητα των κοριτσιών τους δίνει τη δυνατότητα να αστειεύονται και να προκαλούν έμμεσα σεξουαλικά τους νέους άνδρες. Το ότι τα κορίτσια θεωρούνται αθώα και χωρίς συνείδηση της επενέργειας που έχει η συμπεριφορά τους στους άνδρες επιβεβαιώνεται από την επίσκεψη με την οποία αναμένεται να φέρονται οι παντρεμένες γυναίκες και ιδίως οι νέες. Οι παντρεμένες γυναίκες θεωρείται ότι ξέρουν τι είναι ο άνδρας και τι διακινδυνεύουν με μια

συμπεριφορά που θα θεωρείτο δεδομένη πριν από το γάμο τους. Έτσι, στο πλαίσιο του γάμου, η συμπεριφορά της γυναίκας μεταβάλλεται πλήρως. Οι παντρεμένες γυναίκες δεν χορεύουν, δεν φλερτάρουν, δεν αστειεύονται, δεν χαμογελούν ούτε γελούν μπροστά σε άλλους άνδρες, ιδίως αν αυτοί είναι σταυρωτοί εξάδελφοί τους.

Από την άλλη πλευρά, οι νέες κοπέλλες εισέρχονται με τη βούλησή τους στις ερωτικές τους σχέσεις και έχουν τη δυνατότητα να αρνηθούν, να ταπεινώσουν ή/και να εξευτελίσουν τους νέους άνδρες που έχουν εκφράσει επιθυμία γι αυτές. Οι νέοι άνδρες δεν έχουν την δυνατότητα να τις εξαναγκάσουν σε ερωτική ή σεξουαλική σχέση μαζί τους, παρά μόνο εάν είναι πολύ νεότερες στην ηλικία, αν και πάλι νοείται ότι ξέρουν τι κάνουν.

Ο έρωτας, λοιπόν, είναι για τους νέους άνδρες, και γι αυτούς τα πράγματα είναι διαφορετικά. Αντίθετα από της γυναίκας, η επιθυμία του άνδρα είναι έμφωνη και αρθρωμένη σε λόγο, ενώ υπάρχει μία ρητή αναλογία μεταξύ σεξ και φαγητού: η σύζυγος ενός άνδρα είναι «δική του, για να τη φάει», λέγεται συχνά και η σεξουαλική επιθυμία του συζύγου, επειδή ο «παθιασμένος έρωτας» δεν αρμόζει σε παντρεμένους άνδρες, επανεννοιολογείται και εκφράζεται ως «επιθυμία να φάει αυτό που είναι δικό του», ως μια νόμιμη επιθυμία. Η σεξουαλικότητα και η σεξουαλική επιθυμία του άνδρα θεωρείται πιεστική και δύσκολο να ελεγχθεί. Και η ερωτική σχέση ξεκινάει με πρωτοβουλία του άνδρα. Αν μια κοπέλλα πηγαίνει μόνη της να συναντήσει έναν άνδρα και εκείνος την «παρενοχλήσει σεξουαλικά», θεωρείται υπεύθυνη, αλλά έχει δικαίωμα να αποφασίσει αν θέλει ή δεν θέλει. Αν όμως μια κοπέλλα βρεθεί μόνη της με ένα μεθυσμένο άνδρα, είναι πιθανό να την βιάσει. Γιούτι το αλκοόλ καθιστά ανεξέλεγκτη την ερωτική επιθυμία του άνδρα. Ταυτόχρονα, το αλκοόλ ενθαρρύνει τον άνδρα να πλευρίσει δυναμικά την γυναίκα που επιθυμεί και ή να κερδίσει αυτό που θέλει ή να αποσυρθεί με αξιοπρέπεια. Η σύμβαση λέει ότι ο μεθυσμένος δεν ξέρει τι κάνει και μπορεί να ξεχάσει την απόρριψη.

Ο νέος άνδρας που αισθάνεται έρωτα για μια κοπέλλα θεωρείται θύμα της επιθυμίας του, απελπισμένος και αβοήθητος, ενώ η ευθύνη για την κατάστασή του αποδίδεται στο κορίτσι που εξήψε το πάθος του. Ο νέος άνδρας θεωρεί προσβλητική την κατάστασή του και αγανακτεί με αυτήν, γιατί επί πλέον τον εμποδίζει να έχει ερωτική επιθυμία για άλλες κοπέλλες. Από την άλλη πλευρά, εάν αποκαλύψει σ' ένα κορίτσι τον έρωτά του, υπάρχει μεγάλη πιθανότητα αυτή να τον αποκρούσει. Εάν δε είναι νηφάλιος (δεν είναι υπό την επήρρεια του «ερωτικού αλκοόλ») και πολιορκήσει στενά μία κοπέλλα, η οποία τον αποκρούει, και οι άλλοι, οι τρίτοι, αντιληφθούν τη δύσκολη θέση και την απογοήτευσή του, αισθάνεται δημόσια ταπεινωμένος και θυμώνει με την κοπέλλα που τον διηγείρε. Γι αυτό, ο καλύτερος τρόπος είναι οι νέοι άνδρες να δείχνουν αδιαφορία στις κοπέλλες. Αισθάνονται ελεύθεροι να δείξουν το ενδιαφέρον τους και τα συναισθήματά τους μόνο όταν είναι παντρεμένοι,

γιατί τότε μπορούν άνετα να δείξουν τη ζήλεια και το θυμό τους και κανένας δεν θα τους κακολογήσει γι αυτό.

Ωστόσο, ενώ με τις σταυρεξαδέλφες της ηλικίας τους δεν έχουν μεγάλη δυνατότητα άσκησης πίεσης, με τις νεότερές τους ξαδέλφες δεν συμβαίνει το ίδιο. Αυτές μπορούν να τις ζορίσουν, να τις εκφοβίσουν, ακόμα και να τις εξαναγκάσουν να έχουν σεξουαλική σχέση μαζί τους και γενικώς να κάνουν διάφορες σεξουαλικές χειρονομίες πάνω τους. Και είναι κοινά παραδεκτό, και μάλλον αποδεκτό, ότι οι πρώτες σεξουαλικές εμπειρίες των μικρών κοριτσιών (που μπορεί να είναι και έντεκα χρονών) πραγματοποιούνται σε συνθήκες καταναγκασμού. Αυτές οι πράξεις και χειρονομίες των νέων ανδρών αναγνωρίζονται ως βίαιες από τους άλλους. Η υπερηφάνεια των ανδρών για τη σεξουαλικότητά τους και η εκλογίκευση της βίας ως στοιχείου που είναι εγγενές σ' αυτήν έρχεται σε αντίθεση με την υποτιθέμενη αδιαφορία των κοριτσιών για το σεξ, που ήδη συζητήσαμε, με αποτέλεσμα οι νέοι άνδρες να περιγράφονται ως έρμαιοι ανικανοποίητων επιθυμιών. Ο νέος άνδρας ενδιαφέρεται να διεγείρει την επιθυμία μιας κοπέλλας, αλλά ταυτόχρονα ενδιαφέρεται η επιθυμία της να αφορά τον ίδιο και κανέναν άλλον. Έτσι, ο έρωτας της κοπέλλας δεν επιτρέπεται να είναι ρητά σεξουαλικός, γιατί αν επιθυμεί τους άνδρες ως άνδρες και η ίδια κινδυνεύει να κακολογηθεί, αλλά και ο νέος άνδρας να ζηλέψει.

Όπως όμως είπαμε, οι μόνοι που δικαιούνται να δείξουν τη ζήλεια τους είναι οι παντρεμένοι άνδρες και κυρίως οι νιόπαντροι. Η ζήλεια αναγνωρίζεται ως κίνητρο της βίας εναντίον των γυναικών, με τη μορφή του ξύλου. Ακόμα και όταν η υποψία του άνδρα είναι εμφανώς παράλογη, η ζήλεια την οποία προκαλεί θεωρείται ευθύνη της γυναίκας. Αυτό που εντυπωσιάζει την Toreh είναι ότι το ξυλοφόρτωμα των γυναικών θεωρείται αναπόφευκτο. Οι νέοι άνδρες τα πρώτα χρόνια του γάμου τους φαίνονται ανίκανοι να ελέγξουν τη ζήλεια και το θυμό τους και από αυτά που έλεγαν οι γηραιότερες γυναίκες, αυτό φαινόταν να είναι ένα κυρίαρχο μοτίβο. Όλες οι γυναίκες με τις οποίες η Toreh συζήτησε το ζήτημα θεωρούσαν την ανδρική βία αποτροπιαστική και άσκοπη. Ταυτόχρονα, οι περισσότερες γυναίκες περίμεναν οι άνδρες να είναι βίαιοι και δυσκολεύονταν να πιστέψουν ότι την Toreh δεν την είχε χτυπήσει ποτέ ο άνδρας της. Και τα δύο φύλα θεωρούσαν ότι η ζήλεια ήταν η κύρια αιτία της βίας και θεωρούσαν δεδομένο οι άνδρες να ζηλεύουν. Μόνο τα νέα κορίτσια δεν ανέχονταν τη ζήλεια των εραστών τους και θεωρούσαν υπερβολικές τις κοπέλλες που πριν από το γάμο τους φέρονταν σαν να ήταν ήδη παντρεμένες. Κατά συνέπεια, η γυναίκα ως σύζυγος και αντικείμενο επιθυμίας είναι υπό τις διαταγές του άνδρα. Ως αντικείμενο επιθυμίας, εκτός του παισιού του γάμου, διαθέτει τον εαυτό της όπως θέλει και περιορίζεται, κατά ένα τρόπο, από το παράνομο αυτής της ερωτικής σχέσης, στο βαθμό που η σεξουαλικότητά της διαφυλάσσεται από τον πατέρα και τους αδελφούς της, όσο διαφυλάσσεται...

Επομένως, η ζήλεια, ξύλο και θυμός αποτελούν μέρος της διαδικασίας που μετατρέπει μια σταυρεξαδέλφη σε σύζυγο. Αυτή η μετατροπή είναι απαραίτητη για να γίνει ο άνδρας «κεφαλή» του σπιτιού του και να στέκεται πάνω από τη γυναίκα του. Μόνο έτσι μπορεί να συμμετέχει στις ιεραρχικές σχέσεις μεταξύ των νοικοκυριών που αναδύονται μέσα από τις τελετουργικές οινόποσιες (του «καλού αλκοόλ»), οι οποίες εμπλέκουν κεφαλές νοικοκυριών. Για να αναγνωριστεί, λοιπόν, ο άνδρας ως «κεφαλή» του σπιτιού πρέπει να είναι σε θέση να ελέγξει τη γυναίκα του. Η ανωτερότητα του συζύγου αναπαράγεται και στις δραστηριότητες των συζύγων. Η γυναίκεία εργασία υποτιμάται, την «πραγματική τροφή» την φέρνει ο άνδρας από την εργασία του στην προγονική του γη. Η γυναίκα κάθεται πιο χαμηλά από τον άνδρα, τον σερβίρει και τον φροντίζει και τρώει μετά από αυτόν. Στην πραγματικότητα είναι «το δικό του φαγητό». Η έκφραση αυτή υπερβαίνει την αναλογία σεξ και τροφής. Την προ-αποικιακή εποχή και στις αρχές της αποικιοκρατίας, στα Φίτζι οι άνθρωποι έτρωγαν τους εχθρούς τους και αυτό θεωρείτο μια πράξη εκδικητικής θυσίας. Αυτοί ήταν συνήθως οι ίδιοι άνθρωποι με τους οποίους παντρεύονταν. Οι γυναίκες δεν έτρωγαν ανθρώπινη σάρκα, αλλά δεν υπήρχε και αντίστοιχη έκφραση για τη δική τους επιθυμία, η οποία, αν αναγνωριζόταν, έπρεπε να περιορίζεται στο σύζυγό της. Οι άνδρες μπορούσαν να επιζητούν την ποικιλία, οι γυναίκες θεωρούνταν ότι μπορούσαν να ελέγξουν τις επιθυμίες τους. Έτσι η γυναικεία μοιχεία δεν πρέπει να ήταν συχνό φαινόμενο ενώ η ανδρική ήταν.

Ωστόσο, η καθυπόταξη της γυναίκας κρατάει όσο η «επίσημη» αναγνωρισμένη επιθυμητότητά της, δηλαδή ως κάπου στα τριάντα της. Από τα τριάντα πέντε και πάνω, οι γυναίκες απολαμβάνουν μια νέα ελευθερία και αυτονομία. Ξαναρχίζουν να έχουν σχέσεις αστεϊσμού με τους άνδρες σταυρωτούς εξαδέλφους τους οι οποίες, λίγα χρόνια πριν θα τους είχαν κοστίσει ένα καλό ξυλοφόρτωμα, κυκλοφορούν ελεύθερα, πηγαίνουν στους γάμους, κλπ., χωρίς τους άνδρες τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν είναι πια επιθυμητές από άλλους νεότερους άνδρες, και από το άνδρα τους, αλλά ότι η σχέση τους με τον άνδρα τους έχει μετατραπεί σε σχέση οικογενειακής «αγάπης». Αν μια γυναίκα μείνει έγκυος πάνω από τα σαράντα της, αυτό θεωρείται ότι προκαλεί αηδία και ο άνδρας της γίνεται αντικείμενο γελοιοποίησης πίσω από την πλάτη του. Το σεξ θεωρείται ανάρμοστο για ανθρώπους που έχουν μεγάλα παιδιά, καθώς αυτοί πια θεωρείται ότι έχουν γίνει συγγενείς. Και όπως την εποχή που υπήρχε ο καννιβαλισμός, οι άνδρες δεν έτρωγαν από τη σάρκα στενού συγγενούς τους, γιατί πίστευαν ότι θα έπεφταν τα δόντια τους, με τον ίδιο τρόπο δεν έπρεπε να «τρώνε» και τη γυναίκα που οι ίδιοι βοήθησαν να γίνει μια μεσήλικας σύζυγος. Έτσι, η γυναίκα αποκτά ένα βαθμό αυτονομίας την εποχή όπου παύει να αναπαριστά ένα αντικείμενο επιθυμίας.

Αυτό καθίσταται εμφανές στη συμπεριφορά αστεϊσμού των γυναικών που πέρασαν στην εμμηνόπαυση η οποία μπορεί να είναι επιθετικά σεξουαλική. Κάνουν στους νέους άνδρες διάφορες χειρονομίες, στους γάμους μιλούν για τη σεξουαλική τους δύναμη, στους χορούς σηκώνονται όρθιες

μόνες τους, χωρίς να ντρέπονται, υποχρεώνουν τους νέους άνδρες να χορέψουν μαζί τους, σπρώχνοντάς τους με τους γοφούς τους, κοιτάζοντάς τους με λαμπερό βλέμμα (όλα αυτά αποτελούν αντιστροφή των κανόνων χορού, τον οποίο εγκαινιάζουν πάλι οι νέες κοπέλλες, αλλά με τον αντίθετο τρόπο). Η συμπεριφορά αυτή δεν νοείται ως έκφραση της επιθυμίας των γυναικών, γιατί δεν θεωρείται ότι έχουν πια, αλλά ως χλεύη της επιθυμίας των ανδρών. Οι άνδρες, αντίθετα, δεν φθάνουν σε τέτοια επίπεδα αστεϊσμού με τις νέες κοπέλλες και όταν το αποτολμούν θεωρούνται γελοίοι. Συνεπώς, η βία τους εν τέλει ηπτάται. Υπό αυτή την έννοια, οι γυναίκες δυνάμει της ιδεατής τους αποδέσμευσης από την επιθυμία, αποκτούν τη δυνατότητα να καταστήσουν ρητή τόσο την δύναμη που έκρυβε η ικανότητα της νέας γυναίκας να διεγείρει την επιθυμία, χωρίς να υπόκεινται οι ίδιες στην επιθυμία αυτή, όσο και την καλυμμένη αδυναμία που κάνει τον άνδρα έρμαιο της ανάγκης του. Και αυτό το παράδοξο οι γυναίκες το εκδραματίζουν στους γάμους, όπου χορεύουν μιμούμενες τις σεξουαλικές επιθυμίες του άνδρα και τον κάνουν να φαίνεται παράλογος.

Έτσι, ο έρωτας αποτελεί κίνητρο για το γάμο ενός άνδρα, αλλά συνάμα απειλεί τις ιεραρχικές σχέσεις μεταξύ του και της ιδεώδους συζύγου με την ανταγωνιστική ισότητα της σχέσης σταυρεξαδέλφων που φέρουν στο γάμο. Ο γάμος εμπεριέχει και συγκρατεί τη σεξουαλικότητα, με την έννοια ότι αν και η σεξουαλικότητα τον δημιουργεί, αυτή δεν αναπαρίσταται ως ο λόγος ύπαρξής του. Ο λόγος ύπαρξης του γάμου είναι μάλλον η σφυρηλάτηση δεσμών συγγένειας και η αναπαραγωγή της συγγένειας μέσω των παιδιών που προέρχονται από το γάμο. Οι άνθρωποι πιστεύουν ότι ο σαρκικός έρωτας είναι σημαντικός για το γάμο, αλλά ότι ο έγγαμος βίος είναι μια διαδικασία μετασχηματισμού του έρωτα μεταξύ ίσων στην ιεραρχία της αγάπης μεταξύ άνδρα και γυναίκας. Από τη στιγμή που η γυναίκα αρχίζει να γίνεται «σύζυγος» δεν αποτελεί πια απειλή για την εξουσία του άνδρα. Τότε μόνο αρχίζει η «πραγματική αγάπη», όπως την προσδιόρισε ο φίλος της Toreen στην ιστορία που της είπε. Γιατί τότε, η βία της πρώτης επιθυμίας του άνδρα εμπεριέχεται και συγκρατείται και αυτή, και υποτάσσεται στην αγάπη. Αν, λοιπόν, τα πρώτα χρόνια του γάμου, η βία εμφανίζεται ως συνέπεια του έρωτα, αυτό συμβαίνει διότι η σεξουαλικότητα του άνδρα είναι μαζί η δύναμη και η καταστροφή του, ενώ η σεξουαλικότητα της γυναίκας είναι μαζί άφωνη και δυνητική πηγή ισχύος.

Στη συνέχεια, η Toreen διατυπώνει ορισμένες και σκέψεις και υποθέσεις για τον αναπτυξιακό κύκλο της αγάπης και της ιεραρχίας στις διάφορες σχέσεις της παιδικής ηλικίας, λέγοντας ότι τα παιδιά παθαίνουν από μικρά ότι η απλή αποδοχή είναι η κατάλληλη ανταπόκριση ενός μικρού στην προσοχή που του δείχνουν οι μεγάλοι, είτε αυτή εκδηλώνεται με την προσφορά τροφής και με τρυφερές χειρονομίες είτε με τη διδασχή, τις επιπλήξεις ή το ξύλο για συμμόρφωση γιατί η αγάπη εγγράφεται σ' όλες αυτές τις πράξεις. Οι πράξεις αυτές αποτελούν γνωρίσματα της

συγγένειας και ιδίως των στενών και πάντα ιεραρχικών σχέσεων στο σπίτι και εμπεριέχονται στην αγάπη.

Ωστόσο, δεν είναι όλες οι σχέσεις συγγένειας ιεραρχικές. Ιδώς δεν είναι αυτές μεταξύ συνηλικιωτών, οι οποίοι, εξ ορισμού δεν είναι μέλη του ίδιου νοικοκυριού. Με δεδομένο ότι οι συμπεριφορές αποφυγής δεν εφαρμόζονται πριν από την είσοδο στην εφηβεία, οι συνηλικιώτες ενός παιδιού δεν είναι μόνο τα σταυρωτά του εξαδέλφια, αλλά και τα άλλα παιδιά της ηλικίας του, ανεξάρτητα από τη συγγενειακή σχέση που τα συνδέει. Τα παιδιά αναμένεται να δείχνουν στις μεταξύ τους σχέσεις ανοικτή, εξωστρεφή και ζωηρή συμπεριφορά και σ' αυτό το πλαίσιο καθένα από αυτά πρέπει να μπορεί να επιβάλλεται, να κάνει αστεία, να παίζει, ακόμα και να παλεύει και να τσακώνεται. Οι σχέσεις μεταξύ συνηλικιωτών εγκαθίστανται στην πρώιμη παιδική ηλικία. Η Toren πολλές φορές πρόσεξε ότι μητέρες με παιδιά οκτώ-δέκα μηνών στην αγκαλιά, ενθάρρυναν καθεμία το παιδί της να δώσει γροθιές στο άλλο και τα δύο παιδιά να κτυπούν το ένα το άλλο γελώντας και φωνάζοντας από χαρά ώσπου το ένα έτρωγε μια δυνατή και άρχιζε να κλαίει, οπότε η μάνα το φιλούσε και το παρηγορούσε.

Έτσι η Toren καταλήγει σε μια σκέψη που έχει ενδιαφέρον, υποστηρίζοντας ότι αυτές οι χειρονομίες είναι οι κατ' εξοχήν χειρονομίες φιλίας και αγάπης, όπου τα κτυπήματα στ' αστεία ή για παιχνίδι αποτελούν κοινούς ενδείκτες οικειότητας και τρυφερότητας τόσο στο ίδιο φύλο όσο και μεταξύ των φύλων και συνεχίζονται σχεδόν ως τα τριάντα χρόνια. Το κτύπημα που δείχνει αγάπη και στοργή δεν αποτελεί σύμβολο ενός σκληρού κτυπήματος ούτε παραπέμπει βιωματικά σ' αυτό. Μάλλον τα δύο αυτά άκρα συγκροτούν ένα συνεχές νοήματος, οι όροι του οποίου αποτελούν το πλαίσιο της αγάπης. Εδώ, λοιπόν, δεν έχει πολύ νόημα να διακρίνουμε μεταξύ μιας βίας που είναι «πραγματική» και μιας που είναι «συμβολική», γιατί στην εμπειρία κάθε ανθρώπου η μία αναπόφευκτα ενέχει, εμπεριέχει και συνεπάγεται την άλλη.

Κάθε μωρό, παιδί, έφηβος, ενήλικος και ηλικιωμένος «παίζει», εκδραματίζει τις σχέσεις του με τους συνομηλικούς και τους μεγαλύτερους και παρατηρεί τις σχέσεις μεταξύ των άλλων. Αυτή η εμπειρία εισέρχεται για τον καθένα στην συνεχή γνωσιακή κατασκευή των νοημάτων που παράγουν την γλωσσική και άλλη συμπεριφορά του. Και αυτή η συμπεριφορά γίνεται και η ίδια συγκροτησιακό στοιχείο των νοημάτων που το συγκεκριμένο πρόσωπο και οι άλλοι κατασκευάζουν. Η διαδικασία αυτή διαποτίζει τον μετασχηματισμό των νοημάτων με το χρόνο – είτε στο μυαλό ενός προσώπου είναι αυτό είτε στη διάρκεια της ιστορίας- σ' ό,τι αφορά το φύλο, τη συγγένεια, την ιεραρχία, την ανταγωνιστική ισότητα το γάμο. Ο γάμος δημιουργεί συγγένεια και έτσι εμπεριέχει στον αναπτυξιακό του κύκλο όλες τις μορφές και εκφράσεις της αγάπης: ο έρωτας μεταξύ ίσων και η αγάπη-συμπόνοια που συγκροτεί την ιεραρχία δεν είναι παρά δύο στιγμές, που η μία εμπεριέχει τη δυνατότητα της άλλης. Στο γάμο, όπως και σε άλλες κοινωνικές σφαίρες, οι άνθρωποι κινούνται

διαρκώς μεταξύ σχέσεων ανταγωνιστικής ισότητας και ιεραρχικών σχέσεων. Αυτές οι εναλλαγές παράγουν επιθυμία και για έρωτα και για αγάπη. Στην ιστορία με την οποία ξεκίνησε το άρθρο αυτό, ήταν ο έρωτας του παντρεμένου άνδρα που τον έκανε να κτυπήσει τη γυναίκα του. Ο έρωτας είναι εξ ορισμού μεταξύ ίσων, γιατί επιτρέπεται μόνο μεταξύ σταυρωτών εξαδέλφων. Είναι όμως ταυτόχρονα ο τόπος της συγκροτησιακής βίας που παράγει την ιεραρχία. Αντίθετα, η αγάπη είναι εξ ορισμού ιεραρχική, είναι όμως ταυτόχρονα ο τόπος της πιθανότητας σχέσεων ισότητας στο εσωτερικό του γάμου –αφού ο όρος που χρησιμοποίησε ο πληροφορητής της Toren είναι «πραγματική αγάπη», η οποία ξεκίνησε μ' ένα κοινό ξεκαρδιστικό γέλιο (το οποίο προφανώς δεν έχει σχέση με το σεβασμό, κλπ., που πρέπει να δείχνουν οι σύζυγοι...), που αναφερόταν στην συγκαλυμμένη αναγνώριση του έρωτα που τους συνέδεε.

Το γεγονός ότι η ιεραρχική αγάπη έρχεται εμφανώς να κυριαρχήσει τον έρωτα μεταξύ ίσων είναι συνάρτηση του γεγονότος ότι η αναπτυξιακή εμπειρία της αγάπης δεν μπορεί να αποσπαστεί από τις πολιτικο-οικονομικές διαδικασίες όπου η υποτέλεια της γυναίκας στο σπίτι δημιουργεί την πατριαρχική εικόνα της φιτζιανής ιεραρχίας. Με την ίδια λογική που ο άνδρας γίνεται αρχηγός του σπιτιού του μέσα από την υποτέλεια της γυναίκας του, στην εικόνα της συλλογικότητας που είναι το σπίτι σε μεγέθυνση, ο αρχηγός γίνεται ο πατέρας του λαού του και η γυναίκα του απλώς δεν ανεφέρεται. Συμπερασματικά, η αγάπη αποτελεί την πιο ισχυρή εξήγηση της συγκεκριμένη φύσης της φιτζιανής ιεραρχίας.

PENELOPE HARVEY

DOMESTIC VIOLENCE IN THE PERUVIAN ANDES [Οικιακή βία στις Περουβιανές Άνδεις]

Η Penelope Harvey πραγματεύεται και αυτή την οικιακή βία στις Περουβιανές Άνδεις, αλλά έχει διαφορετική αφετηρία. Αυτό που την εντυπωσίασε στο χώρο της επιτόπιας έρευνάς της είναι η ποσότητα της βίας που οι γυναίκες ανέχονται από τους άνδρες τους και ιδίως το γεγονός ότι η ανοχή αυτή δεν συνοδεύεται από μια αίσθηση ντροπής ή παθητικότητας, αλλά από αφηγήσεις γεμάτες υπερηφάνεια για το πώς ανταπέδιδαν τα κτυπήματα, ενώ ταυτόχρονα παραπονούνταν στους άλλους για τη μεταχείρισή τους από τους άνδρες τους. Επίσης την εντυπωσίασε το γεγονός ότι όταν μιλούσαν γι αυτούς τους καυγάδες δεν θεωρούσαν άμεσα υπεύθυνους τους άνδρες τους για τη βία που υφίσταντο. Αυτό αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο στις Άνδεις το φύλο ενός προσώπου να μη θεωρείται αιτία των πράξεων βίας.

Η Harvey δέχεται κατ' αρχήν την άποψη του Riches ότι αυτό που ορίζει την πράξη βίας είναι η αμφισβητούμενη νομιμότητά της. Αλλά αντίθετα από τον Riches, ο οποίος θεωρεί ότι για τη

δια-πολιτισμική μελέτη της βίας πρέπει να γίνει διάκριση μεταξύ του «καταστασιακού επιπέδου της εμπειρίας» (situational level of experience) και του «αναπαραστασιακού επιπέδου της γνώσης» (representational level of knowledge), μεταξύ, δηλαδή εμπειρίας και αναπαράστασης, η Harvey θεωρεί ότι αυτά τα δύο πρέπει να συναρθρώνονται και εφιστά την προσοχή στην έννοια της αμφισβήτησης ως ορίζουσας μεν, μεταβλητής δε όψης της καταστασιακής εμπειρίας της βίας. Το ερώτημα, λοιπόν, που την απασχολεί είναι το γιατί οι μεμονωμένες γυναίκες αμφισβητούν τη μεταχείριση που τους επιφυλάσσουν οι άνδρες τους, ορίζοντάς την έτσι ως βία, ενώ ταυτόχρονα, οι άνδρες και οι γυναίκες γενικά δέχονται το δικαίωμα του άνδρα να κτυπάει τη γυναίκα του. Πώς συμβαίνει οι γυναίκες να βιώνουν την εμπειρία της «βίας» (αμφισβιτώντας την) και να δέχονται στο επίπεδο της αναπαράστασης ότι οι πράξεις αυτές είναι θεμιτές και άρα «μη βίαιες».

Το πρώτο μέρος του άρθρου εξετάζει τη σχέση μεταξύ καταστασιακής εμπειρίας και αναπαραστασιακής γνώσης και αντιπαραθέτει τα συμφραζόμενα της συγγένειας και της αγχιστείας, δείχνοντας ότι οι ανταγωνιστικές σχέσεις των συζύγων δεν σχετίζονται τόσο με την έμφυλη διαφορά, όσο με τη φύση της αγχιστείας. Αυτό ενισχύεται από το δεύτερο μέρος του άρθρου, το οποίο εξετάζει πώς τα ιδιώματα της συγγένειας και της αγχιστείας εφαρμόζονται στις συγκρουσιακές κοινωνικές σχέσεις που εκδραματίζονται στις τελετουργικές μάχες και στην διάδραση με το υπερφυσικό. Τέλος, επιστρέφει στην ιδιαιτερότητα της βίαιης αναμέτρησης μεταξύ συζύγων για να εξετάσει γιατί οι γυναίκες έχουν μεγάλη πιθανότητα να υποστούν βίαιη μεταχείριση από τους άνδρες τους όταν αυτοί είναι μεθυσμένοι και γιατί η εμπειρία της βίας, η αμφισβήτηση από μέρους τους της σωματικής βλάβης, δεν συμβαδίζει με τον τρόπο που οι ίδιες και οι άλλοι περιγράφουν τις εμπειρίες αυτές.

Από την συγγένεια στην αγχιστεία

Στο πλαίσιο της οικογένειας και της συγγένειας, οι αρμονικές σχέσεις εξαρτώνται από την αναγνώριση της ιεραρχίας: τα παιδιά σέβονται τους γονείς και τα μεγαλύτερα αδέρφια τους, που με τη σειρά τους πρέπει να τα φροντίζουν και να τα προστατεύουν. Η διαπαιδαγώγηση των παιδιών στο σεβασμό των μεγαλύτερων τους συμπεριλαμβάνει, από μια ηλικία και πέρα, το ξύλο από μέρους των γονέων ή των μεγαλύτερων αδελφών. Αυτή η χρήση «βίας» στο εσωτερικό της συγγένειας που έχει στόχο την επιβολή του σεβασμού θεωρείται αποδεκτή και νόμιμη από τους ενήλικους. Το ξύλο είναι έκφραση του ιεραρχικού σεβασμού και ως τέτοιο δεν αμφισβητείται από κανέναν και κανένας δεν κατηγορεί ποτέ τους γονείς του ότι τον κακομεταχειρίζονταν, δέρνοντάς τον. Η αμφισβήτηση της νομιμότητας του ξυλοδαρμού θα ισοδυναμούσε με αμφισβήτηση της ίδιας της σχέσης συγγένειας.

Τα παιδιά, λοιπόν, μεγαλώνουν σ' ένα κλίμα επιβεβλημένης ιεραρχίας, όπου ο σεβασμός καταδεικνύεται από το δικαίωμα των γονιών να τα κτυπούν, χωρίς αυτά να μπορούν να αντιδράσουν. Ωστόσο, η ικανότητά τους για αντίδραση αρχίζει να εμφανίζεται στην εφηβεία, οπότε συχνά φεύγουν από το σπίτι τους. Ένας τρόπος να προχωρήσουν σε ρήξη είναι να φύγουν από τις σχέσεις συγγένειας, να εμπλακούν σε μια σεξουαλική σχέση και να ιδρύσουν με το σύντροφό τους χωριστό νοικοκυριό. Αυτές οι ρήξεις προσεγγίζονται μ' ένα ιδίωμα βίαιου αποχωρισμού, που αποδίδεται στην εφηβεία, η οποία θεωρείται αναπόφευκτη κατάσταση έξω από την υπευθυνότητα του ατόμου. Η εφηβεία εκδηλώνεται με μια ανεξέλεγκτη εμμονή με το άλλο φύλο, που εμφανίζεται διαφορετικά στα αγόρια και τα κορίτσια. Τα μεν αγόρια επιδίδονται σε ριψοκίνδυνες δραστηριότητες, προσπαθώντας να κατασκευάσουν ένα ενεργητικό ανδρισμό, ο οποίος συμπεριλαμβάνει την ενεργητική πρωτοβουλία στην δημιουργία σχέσεων με τις νέες κοπέλλες. Τα δε κορίτσια, ενώ ασχολούνται πολύ με τους νεαρούς άνδρες γενικά, υιοθετούν μια στάση περιφρόνησης απέναντι στους συγκεκριμένους νέους άνδρες που τις πλευρίζουν και ανθίστανται υπεροπτικά στις ερωτοτροπίες τους, κοροϊδεύοντας και μειώνοντάς τους, ενώ ταυτόχρονα τους προκαλούν.

Μία όψη της εφηβείας είναι ότι οι νέοι και οι νέες αρχίζουν να καταναλώνουν αλκοόλ και να μεθούν έξω από το οικογενειακό και συγγενικό πλαίσιο και τον αντίστοιχο έλεγχο, συνήθως και έξω από τον κοινωνικό χώρο της συγγένειας, σε απόμερα μέρη, εκτός χωριού και τη νύκτα. Τα αλκοόλ παίζει σημαντικό ρόλο στην εγκαίνιαση σεξουαλικών σχέσεων, τις οποίες, ωστόσο, οι νέες κοπέλλες ποτέ δεν θεωρούν προϊόν της δικής τους βούλησης, αλλά αποδίδουν στην εξαπάτησή τους από τους άνδρες. Έτσι, οι σεξουαλικές σχέσεις των εφήβων συνδέονται με τον άγριο, το μη-κοινωνικό, το μη-ιεραρχικό χώρο, στον οποίο ο σεβασμός δεν έχει θέση, σε αντίθεση με την τυπική σχέση αγχιστείας που συγκροτείται με την εγκαθίδρυση ενός ξεχωριστού νοικοκυριού. Ο σχηματισμός αυτής της νέας κοινωνικής μονάδας, που σηματοδοτεί το πέρασμα στην κατάσταση του ενηλίκου, αναπροσανατολίζει τις σχέσεις των ερωτικών συντρόφων προς την ιεραρχία της συγγένειας, ιδίως στο βαθμό που συνδέεται με την γέννηση παιδιών. Οι γονείς των εφήβων αντιδρούν σφόδρα στις ερωτοτροπίες και τις σεξουαλικές σχέσεις των παιδιών τους, συχνά δε τα ξυλοφορτώνουν. Αυτές οι προσωπικές σχέσεις εκτός συγγένειας, λοιπόν, διευκολύνουν την απομάκρυνση από την οικογένεια αλλά όμως πρέπει να γίνει αντικείμενο μαχητικής διεκδίκησης. Η συνήθης απάντηση των νέων είναι να «κλεφτούν» και επιστρέφουν όταν η κοπέλλα είναι έγκυος, οπότε οι γονείς δέχονται το τετελεσμένο, όχι αδιαμαρτύρητα και όχι χωρίς προσπάθεια να επιβάλουν την εξουσία τους.

Η ίδια η τελετουργία του γάμου δίνει έμφαση στην ανάγκη αυτής της αντιπαράθεσης μεταξύ γονιών και παιδιών ως αναπόσπαστου μέρους της ερωτικής σχέσης. Ταυτόχρονα διεξάγονται σ'

ένα έντονο κλίμα ανταγωνισμού μεταξύ της οικογένειας της νύφης και του γαμπρού, για το ποιος θα προσφέρει τα περισσότερα και τα καλύτερα. Καθώς τώρα το ζεύγος εδραιώνει τη σχέση του, η φυσική/σωματική αντιπαράθεση μεταξύ των συζύγων γίνεται όλο και πιο συχνή. Μάλιστα συχνά αποδίδεται ως έκφραση της ερωτικής επιθυμίας. Είναι ο περίφημος *amor andino*.

Έτσι, η χρήση φυσικής δύναμης/βίας είναι ταυτόχρονα ένα ιδίωμα απαρτίωσης, συνένωσης και χωρισμού. Οι γονείς συγκρατούν τα παιδιά τους και προσπαθούν να τα αποσπάσουν από τους πιθανούς τους συζύγους ενώ οι αγχιστείς επιτυγχάνουν μια ενότητα και διαδραστική ένταση με τους ίδιους όρους, με τη διαφορά ότι η σχέση δεν είναι πια μονόδρομη. Αυτή η συμπληρωματικότητα καταδεικνύεται με ενάργεια στη σχέση μεταξύ συζύγων, οι οποίοι ταΐζουν και χτυπούν ο ένας τον άλλο.

Ο γάμος σηματοδοτεί, μέσα από τη γέννηση και την ανατροφή των παιδιών, το σχηματισμό μιας ενότητας στηριγμένης στη συγγένεια. Οι γυναίκες επιζητούν τη νομιμοποίηση των σεξουαλικών τους ενώσεων για να εξασφαλίσουν συναιθηματική και υλική υποστήριξη για τα παιδιά τους, στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων του χωριού και των κρατικών και εκκλησιαστικών θεσμών. Οι εικόνες και αναπαραστάσεις της μητρότητας είναι έντονες, θετικές και διάχυτες, ενώ η μητρότητα προσδίδει στις γυναίκες τη θέση του ενήλικα και τις τοποθετεί, ταυτόχρονα, σ' ένα κόσμο κατά φύλα διαφοροποίησης και συμπληρωματικής δράσης. Ως μητέρες, οι γυναίκες είναι υπεύθυνες για τη συντήρηση του σπιτιού και για να άξιες σεβασμού πρέπει να φαίνεται ότι δουλεύουν σκληρά. Σ' ό,τι αφορά τους άνδρες, η κυρίαρχη εικόνα του ανδρισμού συνδέεται με την σωματική δύναμη και το αυτόνομο πνεύμα. Ο ετεροφυλόφιλη σεξουαλικότητα και σεξουαλική δύναμη είναι μια όψη αυτής της δύναμης. Ο συνδυασμός αυτών των τριών στοιχείων (ανδρισμού, αυτονομίας και σεξουαλικής δύναμης) οδηγεί σε μια γενική αποδοχή της ανδρικής απιστίας, αλλά ο άνδρας, για να είναι αξιοσέβαστος, πρέπει να συμμετέχει στην κοινωνική ζωή της κοινότητας και να δείχνει την εξουσία του στο ρόλο της κεφαλής του σπιτιού, να επιβάλλει την τάξη και την πειθαρχία.

Η γέννηση παιδιών δημιουργεί μια σχέση ψευδο-συγγένειας μεταξύ των συζύγων, οι οποίοι χρησιμοποιούν όρους συγγένειας για να απευθύνονται ο ένας στον άλλο, λέγοντας ότι οι όροι αυτοί είναι δείγμα τρυφερότητας. Έχει ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι οι όροι αυτοί είναι διαγενεακοί. Συνήθως φωνάζουν ο ένας τον άλλο πατέρα/μητέρα ή γιο/κόρη. Αυτό δεν σηματοδοτεί μόνο εμπιστοσύνη και σεβασμό, αλλά και ιεραρχία. Ο άνδρας νοιώθει ότι έχει το δικαίωμα να κτυπάει τη γυναίκα του και η τελευταία φαίνεται να το αναγνωρίζει, μια αναγνώριση που φαίνεται από τον τρόπο με τον οποίο η γυναίκα αντιδρά στην κακομεταχείρισή της από άλλο άνδρα, στον οποίο επισημαίνει ότι αφού δεν είναι γυναίκα του δεν έχει το δικαίωμα να της φέρεται έτσι. Έτσι, οι γυναίκες έχουν επίγνωση ότι όταν βρεθούν σε σχέση γάμου μ' έναν άνδρα, εισέρχονται σε μια σχέση που στηρίζεται στο ιδεώδες της συγγένειας για αμοιβαίο σεβασμό, εμπιστοσύνη και αγάπη,

το οποίο όμως είναι εν τέλει ιεραρχικό, με τον άνδρα να κατέχει την ανώτατη εξουσία στο σπίτι. Ταυτόχρονα, ωστόσο, δεδομένου ότι οι σύζυγοι δεν είναι πραγματικοί συγγενείς, η νομιμότητα της χρήσης βίας μεταξύ συζύγων συχνά αμφισβητείται.

Το σημαντικότερο κίνητρο για την συζυγική βία είναι η ανδρική ερωτική ζήλεια, που προκαλείται από την πραγματική ή φανταστική απιστία των γυναικών. Οι άνδρες κτυπούν τις γυναίκες τους για τις προγενέστερες σεξουαλικές εμπειρίες τους, καθώς και για τις απιστίες άλλων γυναικών στη ζωή τους. Η υπερβάλλουσα έγνοια των ανδρών για την γυναικεία απιστία αποτελεί την πιο χαρακτηριστική όψη των ανδρικών αντιλήψεων για τη σεξουαλικότητα, με την έννοια ότι η απιστία αποτελεί σοβαρή απειλή για την τελευταία. Το ξύλο δεν σχετίζεται με την εκδίκηση ή την τιμωρία, αλλά έχει στόχο να εγκαθιδρύσει και να εκφράσει ορισμένες αρμόζουσες σχέσεις. Και, κατά τη γνώμη της Harvey, η συγκεκριμένη εικόνα του ανδρισμού ως ιεραρχικά κυρίαρχου, που διατηρεί τον έλεγχο της κατάστασης, στην πραγματικότητα απειλείται στον ίδιο βαθμό με την απιστία της γυναίκας, από τη σχέση αγχιστείας που έχει μαζί της. Οι σύζυγοι ζουν σε μια σχέση ψευδο-συγγένειας, η οποία περιπλέκεται από το γεγονός ότι δεν είναι η μονόδρομη ιεραρχική σχέση που προβλέπει η συγγένεια (οι γονείς που φροντίζουν τα παιδιά), αλλά είναι συμπληρωματική: οι σύζυγοι βοηθούν και δίνουν δύναμη ο ένας στον άλλο. Έτσι, η σχέση αγχιστείας απειλεί την οικογενειακή μονάδα που στηρίζεται ιδεατά στη συγγένεια, γιατί, μολονότι είναι σχέση αμοιβαίας εξάρτησης, δεν είναι σχέση αδιαμφισβήτητης ιεραρχίας. Όπως θα φανεί και παρακάτω, στην συζήτηση για τη φύση των υπερφυσικών δυνάμεων, στις Άνδεις, η συμπληρωματικότητα είναι ιεραρχική έννοια. Ωστόσο, η συνένωση διακριτών στοιχείων για τη δημιουργία ενός συμπληρωματικού όλου είναι συγκρουσιακή, φέρει τα στοιχεία αυτά σε αντιπαράθεση, γιατί αυτή η ιεραρχία δεν είναι η επιτασσύμενη, γεμάτη σεβασμό και εμπιστοσύνη ιεραρχία της συγγένειας, αλλά η «φτιαχτή» ιεραρχία της κατάκτησης.

Η αναζωογονητική δύναμη που ενσωματώνει το συμπληρωματικό όλο στηρίζεται σ' αυτή τη σύνδεση των διαφορών. Η αγχιστεία είναι απαραίτητη, γιατί δεν μπορεί να επιτευχθεί αναγέννηση μόνο μέσα από τη συγγένεια. Οι αιμομικτικές σχέσεις είναι στείρες. Η ιεραρχία στο εσωτερικό του γάμου εμπεριέχει και συγκρατεί, αλλά δεν εξαλείφει τη διαφορά. Ο γάμος, επομένως, στηρίζεται στη διαφορά, μια διαφορά που πιστοποιείται από τη σεξουαλική φύση της σχέσης και που είναι απαραίτητη για την αναπαραγωγή της οικιακής μονάδας. Όμως, η οικιακή μονάδα στηρίζεται ταυτόχρονα στην αναπαραγωγή της ιεραρχίας της συγγένειας, με την οποία συγγένεια πρέπει να εξομοιωθεί ο σύζυγος που εισέρχεται στη συγγενειακή ομάδα, στη συγκεκριμένη περίπτωση η γυναίκα. Έτσι, η γυναίκα βρίσκεται σε δύσκολη θέση, καθώς απαιτείται από αυτήν να σεβαστεί την εξουσιαστική και αδιαπραγμάτευτη ιεραρχία της συγγενικής ομάδας του άνδρα της, στην όμως ποτέ δεν αφομοιώνεται. Ο άνδρας μπορεί να χτυπήσει τη γυναίκα του επειδή δεν τον

υπακούει ή επειδή δεν φέρεται σωστά στους γονείς και τους αδελφούς του, δηλαδή, επειδή δεν φέρεται στους συγγενείς του σαν να ήταν δικοί της. Ο έλεγχος αυτός του άνδρα στη γυναίκα του είναι πολύ μικρότερος αν ο ίδιος μένει με την δική της οικογένεια, καθώς σ' όλους τους γάμους, ο άνδρας προσπαθεί να αποσπάσει τη γυναίκα του από την επίδραση και την προστασία των συγγενών της. Οι γυναίκες αντιστέκονται και αυτό αποτελεί μία από τις πρώιμες αιτίες καυγάδων.

Τώρα, το επιχείρημα ότι η σεξουαλική ζήλεια σχετίζεται με την αγχιστεία και όχι με το φύλο ενισχύεται αν δούμε πώς αντιμετωπίζουν οι γυναίκες τις κατηγορίες των ανδρών τους. Όλες οι στρατηγικές που χρησιμοποιούν έχουν στόχο να ενισχύσουν την μεταξύ τους σχέση ψευδο-συγγένειας και να υποτιμήσουν τη σχέση αγχιστείας. Αρχίζουν να μην κοιμούνται μαζί του, αλλά με τα παιδιά, και να μην έχουν συχνές σεξουαλικές σχέσεις μαζί τους. Ή αρχίζουν να μειώνουν τη σημασία της βίαιης συμπεριφοράς του και να την αντιμετωπίζουν ως νόμιμη επιβολή του σεβασμού του ως συγγενούς από μέρους του. Τέλος, αν θέλουν να λύσουν το πρόβλημα που υπάρχει και όχι να το κλιμακώσουν, απευθύνονται για στήριξη όχι στους δικούς τους συγγενείς, αλλά στους συγγενείς του άνδρα, αν και αυτοί οι τελευταίοι δεν θα την αποδεχτούν ποτέ ως συγγενή τους. Εξ άλλου, οι σχέσεις αγχιστείας είναι συχνά δύσκολες και γεμάτες καυγάδες και συγκρούσεις και αλληλο-κατηγορίες. Τα πεθερικά τσακώνονται με τους γαμπρούς και τις νύφες, οι νύφες με τους αδελφούς του άνδρα τους, κλπ.

Τα παιδιά και οι εισερχόμενες σύζυγοι συνδέονται με τον ανεξημέρωτο κόσμο που ευρίσκεται εκτός της καθιερωμένης ιεραρχίας της συγγένειας. Τα παιδιά «εξημερώνονται» με την εκμάθηση του σεβασμού και ενσωματώνονται στον ιστό της συγγένειας. Οι γυναίκες όμως διατηρούν πάντα μια αμφίσημη θέση. Δεν γίνονται ποτέ συγγενείς όπως στα Φίτζι. Στις Άνδεις, η διαδικασία του γάμου δεν δημιουργεί σχέση συγγένειας μεταξύ των συζύγων. Η συγγένεια είναι μεταξύ των γονιών και των παιδιών.

Ιδιώματα της βίας και της αγχιστείας

Ας στραφούμε, τώρα, στις τελετουργικές μάχες και στις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και υπερφυσικών δυνάμεων, για να δούμε τους τρόπους με τους οποίους η πρόκληση σωματικής βλάβης δεν είναι αμφισβητούμενης νομιμότητας, αλλά θεωρείται ευεργετική και διασκεδαστική. Και ας δούμε τις ρητές αναφορές στη συμβολική σχέση αγχιστείας που συνδέει τους αντίπαλους σ' αυτές τις νόμιμα βίαιες συναντήσεις. Τελετουργικές μάχες διεξάγονται σ' όλη την περιοχή των Άνδεων και είναι γεγονότα που διαδραματίζονται σε τακτά χρονικά διαστήματα, σε διάφορες μορφές και επίπεδα επικινδυνότητας (συνήθως όχι υψηλά) και σε διάφορους συνδυασμούς. Συνήθως δε σ' αυτές συμμετέχουν μόνο άνδρες, ενώ οι γυναίκες είναι θεατές και εμψυχωτές της

ομάδας τους. Δεν μπορώ να σταθώ στις λεπτομέρεις της τελετουργίας, σημασία για το επιχείρημα εδώ έχει η έκβασή τους και η τύχη των ηττημένων.

Στην πρώτη από τις τελετουργίες που περιγράφει η Harvey, οι νικητές παίρνουν από τους ηττημένους αντιπάλους τους αιχμαλώτους, όπλα και ρούχα. Οι αιχμάλωτοι γελοιοποιούνται και εξαναγκάζονται να χορέψουν ντυμένοι συχνά με γυναικεία ρούχα. Ορισμένες πηγές αναφέρουν ότι οι νικητές έπαιρναν γυναίκες των ηττημένων ως συζύγους, ενώ άλλες ότι τις έπαιρναν ως αιχμάλωτες, αφήνοντάς τις ελεύθερες αργότερα, αφού τους αφαιρούσαν τα ρούχα, χωρίς να τις βιάσουν. Στο συμβολισμό της περιοχής όμως η προσφορά ρούχων ισοδυναμεί με την προσφορά σεξουαλικής εύνοιας. Στη δεύτερη τέτοια τελετουργία, η οποία συνίσταται στη δραματική χορευτική αναπαράσταση μιας αλληλουχίας «ιστορικών» γεγονότων, που αναπαριστάει μια συμβολική μάχη των ιθαγενών κατοίκων του Αμαζονίου με τους κτηνοτρόφους και τους εμπόρους που έχουν εγκατασταθεί στην περιοχή, συχνά καταλήγει στο συμβολικό «θάνατο» των τελευταίων. Οι χορευτικές ομάδες των αντιπάλων έρχονται αντιμέτωπες στην πλατεία του χωριού. Οι χορευτές κάθε ομάδας κυνηγούν τους αντιπάλους τους χτυπώντας τους στις γάμπες μ' ένα μαστίγιο, ώσπου η μία ομάδα, πάντα η ίδια, αφού πρόκειται για «ιστορική» σκηνή, να ηττηθεί. Κάποια φορά, τα μέλη της ομάδας που ητπάται φορούσαν γυναικείες φούστες και προσποιούνταν, στο μεγαλύτερο μέρος της μάχης ότι είχαν σεξουαλική επαφή μεταξύ τους, κάνοντας ταυτόχρονα χειρονομίες γεμάτες σεξουαλικά υπονοούμενα στους θεατές. Τελικά φονεύονταν με κάτι μακριά ξύλινα ραβδιά, που σε προηγούμενη φάση της μάχης αναπαρίσταναν φαλλούς.

Αυτή η εκθήλυνση της ηττημένης ομάδας είναι συστηματική σ' αυτού του τύπου τις «μάχες». Η σχέση μεταξύ φύλου, κατάκτησης και υποταγής είναι εμφανής και στην προηγούμενη τελετουργία. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι σ' αυτές τι περιπτώσεις τονίζεται η σεξουαλικότητα των γυναικών και όχι η μητρική ιδιότητά τους. Η έμφαση στη σεξουαλική διαθεσιμότητα της εκθελυσμένης ομάδας την τοποθετεί εμφανώς σε σχέση αγχιστείας με τους νικητές. Έτσι, οι τελετουργικές μάχες εμπλέκουν δύο αντίθετες, πλην όμως συμπληρωματικές ομάδες, αλληλεξαρτώμενες στην ευρύτερη τάξη των κοινωνικών σχέσεων, όχι όμως διατεταγμένες στην κοινωνική ιεραρχία που εξασφαλίζει σταθερές συνεχόμενες σχέσεις. Η έκβαση αυτών των «μαχών» κατατάσσει τις αντίπαλες ομάδες σε μια η έμφυλη ιεραρχία. Ωστόσο, η έμφαση στη σεξουαλικότητα αυτών των έμφυλων ομάδων μας θυμίζει ότι δεν έχουμε να κάνουμε με την διατεταγμένη ιεραρχία της συγγένειας, αλλά με τις ασταθείς σχέσεις μεταξύ αγχιστέων.

Οι τελετουργικές μάχες γίνονται για διασκέδαση και αποτελούν αφορμές για συλλογικές οίνοποσίες, χορούς, τραγούδια, κλπ. Σε πολλές από αυτές, οι συγκροτούμενες ιεραρχίες αμφισβητούνται και προκαλούν έριδες αμέσως. Αντί να εδραιώνουν την τάξη, οι μάχες αυτές φαίνεται να αναγνωρίζουν και να ερωτικοποιούν την αταξία που βρίσκεται στην καρδιά των

αναπαραγωγικών σχέσεων. Συχνά οι «μάχες» αυτές περιγράφονται ως «ερωτικές συναντήσεις» Έτσι, μπορούμε να δούμε ένα άμεσο παραλληλισμό μεταξύ της «μάχης για την αναζωογόνηση» στο επίπεδο της κοινότητας, όπως θεωρούνται οι «μάχες» αυτές, με τις βίαιες οικιακές σχέσεις που διμορφώνει ο amor andino. Η βία μεταξύ αγχιστέων είναι αναμενόμενη σ' ένα επίπεδο. Είναι ερωτική και διασκεδαστική. Ίσως οι άνθρωποι γελούν με τις οικιακές συγκρούσεις και τον amor andino, γιατί φαίνεται να αφορά την εγκαθίδρυση της διατεταγμένης οικιακής ιεραρχίας, ενώ στην πραγματικότητα δίνει έμφαση στην ασυμβίβαστες διαφορές από τις οποίες εξαρτάται η ανθρώπινη παραγωγικότητα.

Από την άλλη πλευρά, οι ανθρώπινες σχέσεις με τις υπερφυσικές δυνάμεις, επίσης δίνουν έμφαση στην αντιπαράθεση και τη διαφορά, με τη διαφορά ότι επικαλούνται τόσο τους συγγενειακούς όσο και τους αγχιστειακούς τρόπους του σχετίζεσθαι. Τα πνεύματα των βουνών και των αγρών εξασφαλίζουν την γονιμότητα της γης και την συνέχεια των ανθρώπινων σχέσεων. Η σχέση των ανθρώπων με αυτά είναι αυστηρά ιεραρχική, όμως ταυτόχρονα προβληματική και δυνητικά καταστροφική. Και αυτό γιατί πρόκειται για μια σχέση «αμοιβαίας κατανάλωσης»: τα πνεύματα «ξοδεύουν» τα ζωτικά υγρά τους με τη μορφή της βροχής, που φέρνει την αναπαραγωγή της γης και της ανθρώπινης κοινότητας· σε ανταπόδοση, οι άνθρωποι πρέπει να «ταΐσουν» και αυτοί τα πνεύματα, με προσφορά θυσιών, που πολλές φορές απαιτούν ανθρώπινη ζωτική ουσία. Πνεύματα και άνθρωποι «ταΐζουν» ο ένας τον άλλο και πρέπει να αποκαθιστούν τη ζωτική δύναμη ο ένας του άλλου, αν πρόκειται ο κύκλος της αναγέννησης να συνεχιστεί. «Τάισμα και ξόδεμα» είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Άνθρωποι και πνεύματα υπάρχουν σε μια ιεραρχική σχέση· οι άνθρωποι εξαρτώνται από τις δυνάμεις των πνευμάτων, τα οποία, ωστόσο, δεν είναι πάντα φιλικά μαζί τους. Όπως μπορεί να τους φέρουν ζωή και γονιμότητα, μπορεί να τους προκαλέσουν θάνατο και στείριότητα, αν θυμώσουν μαζί τους και θελήσουν να τους εκδικηθούν.

Πολλοί ανθρωπολόγοι που μελετούν την περιοχή των Άνδεων επισημαίνουν την έντονα αγχιστειακή μεταφορά στις τοπικές συζητήσεις για τη σχέση του κόσμου των ανθρώπων και των πνευμάτων. Ίσως αυτό που την καθιστά ακόμα πιο εναργή είναι η ανθρώπινη θυσία που αποτελούσε ιστορικά την ανώτατη προσφορά στα πνεύματα αυτά και ήταν μία παρθένα νεαρή γυναίκα από την κοινότητα. Η παρθένα αυτή αποτελούσε μετωνυμία της ανθρώπινης κοινότητας, η οποία εισερχόταν με αυτό τον τρόπο σε μια σχέση αγχιστείας με τον κόσμο των πνευμάτων, όπως μια γυναίκα με τον άνδρα της. Αυτή η σχέση αγχιστείας μεταξύ του κόσμου των ανθρώπων και των πνευμάτων αρθρώνεται με σαφήνεια στην ιδέα της «αμοιβαίας κατανάλωσης», που τονίζει την αλληλεξάρτηση, την έννοια της διαφοράς και το αναπόφευκτο της βίαιης αλληλόδρασης. Τα πνεύματα δεν φέρονται με αξιοπιστία και σεβασμό τους ανθρώπους. Είναι απρόβλεπτα και δυνάμει καταστροφικά. Όπως οι αγχιστείες, πρέπει και αυτά να «φλερτάρουνται» να και εξευμενίζονται.

Ταυτόχρονα, ωστόσο, η αυστηρή ιεραρχική σχέση μεταξύ ανθρώπων και πνευμάτων, υποδηλώνει ότι οι σχέσεις τους δεν είναι μόνο σχέσεις αγχιστείας, αλλά και συγγένειας, γιατί τα πνεύματα εξασφαλίζουν την εδραίωση των ανθρώπων στον τόπο, τη συνέχεια και τη σταθερότητα, γι αυτό και συχνά ονομάζονται «πρόγονοι». Και τότε το ιδίωμα της «αμοιβαίας κατανάλωσης» γίνεται ιδίωμα «ενσωμάτωσης».

Έχει ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι η ανθρώπινη σεξουαλικότητα επίσης αρθρώνεται με το ιδίωμα «του ταισματος και του ξοδέματος». Το σεξ συχνά αναφέρεται ως «κατανάλωση φαγητού». Η σχέση μεταξύ σεξ και κατανάλωσης φαγητού αναπαριστά το σεξ ως καταστροφικό και παραγωγικό ταυτόχρονα. Η κεντρική ιδέα φαίνεται να είναι ότι, στη σεξουαλική σχέση, οι άνθρωποι τρώνε ο ένας τον άλλο και τρώγονται ο ένας από τον άλλο, ταιίζουν και ταιίζονται ο ένας από τον άλλο. Ο παραλληλισμός μεταξύ των συζύγων και της σχέσης που έχουν οι άνθρωποι με τα πνεύματα είναι σαφής. Έτσι, η αγχιστεία φαίνεται να παραπέμπει σε αντιλήψεις για επικίνδυνη αρπακτική διαφορά η οποία συνεπάγεται αταξία και επιθυμία, αντιλήψεις που εντείνονται από τη σχέση μεταξύ των συζύγων που ταιίζουν ο ένας τον άλλο. Η συγγένεια, από την άλλη πλευρά, συνεπάγεται τάξη, ιεραρχία και θεσμοθετημένη εξουσία: όπως η ιεραρχία έτσι και το τάισμα είναι προς μία κατεύθυνση.

Με αυτή την έννοια, η πρόκληση σωματικής βλάβης μπορεί να αποκτήσει αδιαμφισβήτητη νομιμότητα αν εκφράζει την ερωτική αταξία των σχέσεων αγχιστείας ή την ιεραρχική τάξη των σχέσεων συγγένειας, γιατί και στις δύο αυτές περιπτώσεις, το αποτέλεσμα είναι ευεργετικό και παραγωγικό. Εκεί που η βία είναι απαράδεκτη είναι όταν ενεργεί εναντίον της τάξης της συγγένειας και του σεβασμού.

Βία και μέθη

Το ποτό και η μέθη έχουν κεντρική σημασία στις τελεουργίες των χωριών των Άνδεων. Οι άνθρωποι πίνουν για να «αναζωογονηθούν» συσφίγγοντας τους δεσμούς τους μεταξύ τους και με τις υπερφυσικές δυνάμεις. Ωστόσο, υπάρχουν αρμόζουσες και μη αφορμές για μέθη, περιπτώσεις κατά τις οποίες οι άνθρωποι πρέπει να πίνουν με φειδώ ή με υπερβολή. Η κατανάλωση αλκοόλ ενισχύει τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά η μέθη οδηγεί συχνά σε συγκρούσεις και σε αναταραχή. Όταν οι άνθρωποι μεθούν αισθάνονται πιο ικανοί να αρθρώσουν τις προβληματικές όψεις των κοινωνικών τους σχέσεων και αποκτούν τη δύναμη να καταστήσουν έμφωνα τα παράπονά τους και να δράσουν εναντίον της πηγής της δυσaréσκειάς τους. Οι άνδρες και οι γυναίκες γίνονται ευαίσθητοι σ' ό,τι αφορά τη θέση τους στην οικιακή ιεραρχία και είναι γύρω από την επιβολή της τάξης και του σεβασμού της ιεραρχίας αυτής που διαδραματίζεται η οικιακή βία: οι άνδρες δέρνουν τις γυναίκες και τα παιδιά και οι γυναίκες τα παιδιά.

Ωστόσο, το πρωταρχικό κίνητρο για τη βία σε κατάσταση μέθης είναι η ανδρική ζήλεια, που δεν εξηγείται μόνο από την απειλή που αισθάνεται ο άνδρας στην ιεραρχία της συγγένειας, γιατί η απιστία της γυναίκας είναι συχνά φανταστική ή μετατοπισμένη. Αυτό μπορεί να ιδωθεί και από άλλο πρίσμα, αν συσχετιστεί με άλλα στοιχεία. Η μέθη σε τελετουργικά συμφραζόμενα δημιουργεί στους ανθρώπους μια υπερηφάνεια για την αυτόνομη ιθαγενή τους ταυτότητα. Ο ισχυρισμός αυτός όμως είναι αβέβαιος και υπό αίρεση, γιατί οι άνθρωποι που βρίσκονται σε κατάσταση μέθης αναφέρουν συχνά ότι η ιθαγενής τους ταυτότητα είναι και δεν είναι η δύναμή τους. Από τη μία υπερηφανεύονται για την ιθαγενή τους ταυτότητα και το 'νκα παρελθόν τους, από την άλλη κλαίει για τη φτώχεια, τη μοναξιά και την αδυναμία τους, την ανέφικτη δύναμη, την ηττημένη δύναμη της ταυτότητάς τους. Στο γλωσσικό επίπεδο αυτή η επιφύλαξη εκφράζεται με το να μιλούν ισπανικά και όχι quechua. Η ανδρική βία εναντίον των γυναικών μπορεί να είναι ένα άλλο ιδίωμα για να πουν τα ίδια πράγματα. Κυριαρχώντας πάνω στη γυναίκα με τις πράξεις βίας σε βάρος της, ο άνδρας επιβεβαιώνει τον ανδρισμό του, ανακτά τη δύναμή του. Οι πράξεις του δεν συγχωρούνται, αλλά αντιμετωπίζονται με κατανόηση. Οι τρίτοι θα πούν ότι επέβαλε τον σεβασμό στο πρόσωπό του ή ότι απλώς ήταν μεθυσμένος και αυτό δικαιολογεί το κακό του φέρεσιμο. Αν η γυναίκα του τον πάει στο δικαστήριο, θα τον κρατήσουν λίγες ώρες ώσπου να ξεμεθύσει και θα τον αφήσουν. Και οι τρίτοι θα γελάσουν για τα καμώματά του μάλλον παρά θα τα κατακρίνουν. Εξ άλλου συχνά κατηγορείται η γυναίκα ότι τον προκάλεσε. Αν είχε κτυπήσει τη μητέρα, τη θεία ή την αδελφή του, η πράξη του θα θεωρείτο εντελώς απαράδεκτη.

Η θέση που βρίσκονται οι γυναίκες είναι διαφορετική. Με τους όρους της ιεραρχίας της συγγένειας, είναι απαράδεκτο η γυναίκα να κτυπάει τον άνδρα της και οι συγγενείς του θα την κατηγορήσουν γι αυτό. Η ανταπάντηση της γυναίκας με βάση το ιδίωμα της αγχιστείας είναι αποδεκτή και θεωρείται και διασκεδαστική, αλλά όλοι περιμένουν από αυτή να εξαναγκάσει τον άνδρα να συμμαζευτεί παρά να του επιτεθεί. Δεν υπάρχει καμία θεσμική ή λεκτική υποστήριξη για την κυριαρχία μιας γυναίκας στον άνδρα της και για την εκθήλυνσή του. Τέτοιες πράξεις θα τον ντρόπιαζαν και θα υπονόμευαν την συμπληρωματική τους σχέση. Το τελικό κτύπημα στη γυναίκεία αυτονομία είναι το γεγονός ότι οι γυναίκες πρέπει να είναι προστάτες των μεθυσμένων ανδρών. Ο ρόλος του προστάτη είναι ένας ρόλος που ανήκει στις συγγένισσες του άνδρα και όχι στη γυναίκα του, τον οποίο πρέπει να αποδεχτεί, στο βαθμό που αποτελεί μέρος της κοινότητας των συγγενών του, έστω και αν εκείνος, κτυπώντας την, τονίζει τη μεταξύ τους σχέση αγχιστείας.

Έτσι, άνδρες και γυναίκες όταν μεθούν ασκούν φυσική βία σ' αυτούς που βρίσκονται σε υποδεέστερη σε σχέση με αυτούς θέση. Ο λόγος για τον οποίο δεν έχει νόημα οι γυναίκες να κτυπούν τους άνδρες ως ένδειξη επιβεβαίωσης της ανωτερότητάς τους στο ιδίωμα της αγχιστείας

είναι ότι δεν υπάρχει χώρος στο λόγο που να θεωρείται νοητό οι άνδρες να καταλαμβάνουν μια θέση εκθλησμένης ήπας. Η θέση αυτή καταλαμβάνεται μόνο από τις γυναίκες.

Με άλλα λόγια, η γυναίκα, ως αγχιστέας που δεν γίνεται ποτέ συγγενής, καταλαμβάνει μια θέση που εκφράζει διαφορά, η οποία αντιπαράτίθεται στην διατεταγμένη ιεραρχική συμπληρωματικότητα της συγγένειας. Ως μέρος μιας σχέσης αγχιστείας, η οποία υποδηλώνει αταξία, αντιπαράθεση και έλλειψη σταθερότητας, η γυναίκα συλλαμβάνεται ως ο αναγκαίος αλλά επικίνδυνος ξένος. Η εικόνα αυτή δεν προσφέρει θετική θηλυκότητα για τις γυναίκες. Γιατί το ιδίωμα της αγχιστείας δεν προσφέρει θετική θηλυκή θέση υποκειμένου –η θηλυκότητα συνδέεται με την κατάρκτηση και την κυριαρχία. Με δεδομένη την δύναμη αυτών των μεταφορών και τον τρόπο που αυτές συνηχούν με τους θεσμικούς κανόνες της εκκλησίας και του κράτους, που, εκφράζοντας πατριαρχικές αξίες, δεν προσφέρουν καμία ισχύ στις γυναίκες, είναι πολύ δύσκολο για τις γυναίκες να αμφισβητήσουν αποτελεσματικά την νομιμότητα της βίας των ανδρών. Διαμαρτύρονται, αλλά οι διαμαρτυρίες τους αφοπλίζονται από την επανένταξή τους στο ίδιο το σύστημα νοημάτων που επιτρέπει την ύπαρξη τέτοιων συμπεριφορών.

Με αυτή την ανάλυση, που δείχνει την σημασία της διαφορικής πρόσβασης στην κοινωνική εξουσία και διαμορφώνει ένα πλαίσιο το οποίο μπορεί να χειριστεί την δύσκολη συγκρότηση της ιεραρχίας των φύλων στις Άνδεις, μολονότι μπορούμε να αναγνωρίσουμε ορισμένα οικεία στοιχεία της συγκεκριμένης σύζευξης βίας και σεξουαλικότητας, η ένταξη των στοιχείων αυτών στα συμφραζόμενά τους, τα καθιστά ταυτόχρονα ανοίκεια.

ΕΠΑΝΕΞΕΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΒΙΑΣ

Ας επιστρέψουμε ξανά στον ορισμό της βίας του David Riches και ας ξαναθυμηθούμε τα στοιχεία που τόνιζε, για να δούμε πώς τον μεταβάλλουν οι εθνογραφικές αναλύσεις που συζητήσαμε ως τώρα. Είδαμε ότι ο Riches επιχειρεί μια οικουμενιστική ερμηνεία της βίας, την οποία ορίζει συστατικά, στενά, ως υλική πράξη και επιτέλεση που προκαλεί σωματική βλάβη, είναι αμφισβητούμενης νομιμότητας (γιατί η «νόμιμη» βία δεν υπάγεται στην εννόηση της βίας), αποτελεί πρόσφορο «κοινωνικό και πολιτισμικό πόρο», τον οποίο τα δρώντα υποκείμενα χρησιμοποιούν εμπρόθετα και στρατηγικά για την επίτευξη πρακτικών (εργαλειακών) ή/και συμβολικών (εκφραστικών) πολιτικών στόχων. Ο ορισμός αυτός, από τη στιγμή που θέτει το ζήτημα της νομιμότητας της βίας, δεν αφίσταται θεμελιωδώς από τους ορισμούς της βίας στο πλαίσιο της «κλασσικής» κοινωνικής θεωρίας, όπου συλλαμβάνεται ως μέσον κοινωνικού ελέγχου ή ως στοιχείο κατάρρευσης της κοινωνικής ευταξίας.

Η Henrietta Moore, επιχειρώντας και αυτή μια οικουμενιστική, πλην όμως μερική, εξήγηση της βίας, αυτής μεταξύ των φύλων ή της λεγόμενης διαπροσωπικής βίας, απομακρύνεται ρητά από τη θεώρηση της βίας ως κατάρρευσης της κοινωνικής τάξης, ενώ διατηρεί επίσης ρητά, πρώτον, το στοιχείο του κοινωνικού ελέγχου, δεύτερον, την υλική θεώρηση της βίας και, τρίτον, τη συνάρτησή της με την διατήρηση της εξουσίας, ή της φαντασίωσης της εξουσίας, υποστηρίζοντας ακριβώς ότι η απειλή ή η ανικανότητα στη διατήρηση της φαντασίωσης της εξουσίας του υποκειμένου πυροδοτεί μια κρίση ταυτότητας την οποία «λύνει» με τη χρήση βίας. Από αυτή την άποψη, η Moore θεωρεί, όπως ο Riches, ότι η «βίαση» δράση εδράζεται στο υποκείμενο, ταυτόχρονα ωστόσο αφήνει ανοικτό το ζήτημα αν πρόκειται για εμπρόθετη ή όχι δράση. Έτσι, μολονότι χαρακτηρίζει τη βία «κοινωνική πρακτική», δεν υπεισέρχεται στο πώς ακριβώς ενεργοποιείται η «βίαση» δράση και έτσι φαίνεται σαν να την θεωρεί δεδομένη και αναπόφευκτη υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες ματαίωσης μιας φαντασίωσης, πράγμα που παραπέμπει σε μια ψυχαναλυτική θεώρηση της βίας. Από την άλλη πλευρά, εισάγει δύο στοιχεία, που μόνο μία συνολική προσέγγιση από αυτές που είδαμε ως τώρα, αυτή του Clastres, έχει θίξει και τα οποία συμβάλλουν σημαντικά στην κατανόηση ορισμένων όψεων της βίας. Αυτά είναι η σχέση της με τη διατήρηση (ορισμένων φαντασιώσεων) της «κοινωνικής ταυτότητας» και με τη «διαφορά», με τις κοινωνικά και πολιτισμικά κατασκευασμένες «διαφορές» που συγκροτούν ταυτόχρονα λόγους για κοινωνικές ταυτότητες και διαφοροποιημένες υποκειμενικότητες. Επομένως, η βία, έστω μόνο η διαπροσωπική, συνδέεται, κατά την Moore, με συγκεκριμένες μορφές διαφοράς και με τη διατήρηση ορισμένων αξιώσεων στην ταυτότητα, αποτελεί μια συγκεκριμένη εκδήλωση/έκφραση της σχέσης ταυτότητα-διαφορά.

Ωστόσο, και οι δύο αυτές οικουμενιστικές προσεγγίσεις δείχνουν ανάγλυφα τα μειονεκτήματα που έχει η γενίκευση όταν θεμελιώνεται στις ίδιες τις υλικές πράξεις βίας, οι οποίες προσεγγίζονται αποσπασμένες από τον ευρύτερο πολιτισμικό και κοινωνικό λόγο στον οποίο εκδηλώνονται. Το πρόβλημα με αυτή τη διερεύνηση της βίας ως λόγου και πρακτικής που είναι ασυνεχής με τον καθημερινό λόγο και τις καθημερινές πρακτικές είναι όμοιο με αυτό που η Rosaldo εντόπισε για τη συμβολική ανθρωπολογία, ότι οι προσεγγίσεις της, στο βαθμό που διαχωρίζουν το συμβολικό από το πραγματικό και θεωρούν ότι το συμβολικό εκφράζεται σε ειδικές εκφράσεις και τελετουργίες, τις οποίες μελετούν αποκομμένες από τις πραγματικές καθημερινές πρακτικές και εννοιολογήσεις, εν τέλει βρίσκουν στο συμβολικό ένα σύνολο οικείων όρων, οι οποίοι ταιριάζουν υπερβολικά πολύ με τις παραδοχές της κοινής λογικής τους. Έτσι, ανακαλύπτουν κάτω από τις πιο παράξενες κοινωνικές και πολιτισμικές μορφές οικουμενικούς, υποτίθεται, όρους, όπως η αναζήτηση της εξουσίας, το «συμφέρον», κλπ., χωρίς να εξετάζουν σε κάθε περίπτωση τη θέση αυτών των όρων στο συγκεκριμένο πολιτισμό, τον οποίο έτσι ανάγουν στους δικούς τους όρους.

[Το πρόβλημα σ' αυτή την «εξήγηση της βίας» που διατυπώνει η Moore είναι ότι προϋποθέτει μια οικουμενική θεωρία του υποκειμένου και συνακόλουθα του προσώπου. Η θεωρία αυτή, εν πολλοίς, παρά το ότι προσεγγίζει το υποκείμενο ως εσωτερικά διαφοροποιημένη και όχι ως μονολιθική οντότητα και ως ενότητα η οποία συγκροτείται μέσω του λόγου και δεν προϋπάρχει του λόγου (δεν το θεωρεί δηλαδή μια «φυσική οντότητα» που υπάρχει στον κόσμο), παρά το ότι, λοιπόν, προσεγγίζει το υποκείμενο ως τόπο διαφορών, οι οποίες είναι εξωτερικές και εσωτερικές, θεωρώντας ότι συγκροτείται από ένα σύνολο πολλαπλών και αντιφατικών θέσεων, παρ' όλα αυτά, εξακολουθεί να ταυτίζει αυτό το υποκείμενο με τη συγκεκριμένη υλική και φυσική οντότητα του ατόμου, όπως κάνει η δυτική αντίληψη για το άτομο, και εξακολουθεί να θεωρεί ότι αυτό το άτομο αποτελεί το φορέα της δράσης. Η συγκρότηση μιας τέτοιας οικουμενικής θεωρίας του υποκειμένου, ωστόσο, αμφισβητείται εθνογραφικά από τα παραδείγματα της Μελανησίας και άλλων κοινωνιών, όπου τα πρόσωπα συλλαμβάνονται και εννοιολογούνται όχι ατομικά αλλά σχεσιακά. Θεωρείται ότι συγκροτούνται από σύνολα σχέσεων από τις οποίες προέρχονται και τις οποίες συνάπτουν στη διάρκεια της ζωής τους. Επίσης, η άποψη της Moore προϋποθέτει μια οικουμενική θεωρία για την κοινωνία, την εξουσία και τη δράση, που και εδώ υπάρχουν σοβαρές αμφισβητήσεις.]

Οι γενικευτικές θεωρητικοποιήσεις μπορεί να κάνουν ορισμένες επισημάνσεις που πιθανόν να προχωρούν λίγο τη συζήτηση για τη βία. Ταυτόχρονα ωστόσο, η αξία τους ως γενικευτικών διατυπώσεων είναι περιορισμένη και αναγωγιστική, γιατί ακριβώς το υψηλό επίπεδο αφάιρεσης δεν τους επιτρέπει να επανεξετάσουν ούτε αναπροσδιορίσουν τα υπόλοιπα στοιχεία με τα οποία οι ίδιες συνδέουν τη βία, αλλά τα αντλούν από τη δεξαμενή των αντιλήψεων των ίδιων ερευνητών για τη βία. Και αυτό φαίνεται αναπόφευκτο, από τη στιγμή που δεν λαμβάνουν υπ' όψιν το λόγο των υποκειμένων που εμπλέκονται σε πράξεις βίας, ο οποίος ούτως ή άλλως δεν είναι αναγώγιμος από τον ένα πολιτισμό στον άλλο, εκτός αν έχουμε αποφασίσει ότι το παγκόσμιο σύστημα έχει εξαλείψει τις πολιτισμικές διαφορές ή ότι οι πολιτισμικές διαφορές δεν μεταβάλλουν ένα σκληρό πυρήνα βασικών προβλημάτων που απασχολούν τους ανθρώπους σε όλες τις κοινωνίες –όπως θα δούμε ότι πρεσβεύει ο Maurice Bloch. Επίσης, φαίνεται αναπόφευκτο, από τη στιγμή που οι θεωρητικοποιήσεις (καθώς και πολλές επί μέρους αναλύσεις) χρησιμοποιούν ως αφηρητά τις υλικές πράξεις βίας, χωρίς να τις συνδέουν με τις ιδέες, τις αντιλήψεις, τις αναπαραστάσεις και τα σύμβολα που οδηγούν σ' αυτές τις πράξεις και με άλλες καταστάσεις που προηγούνται από αυτές. Τα προβλήματα αυτά σχετίζονται ή οφείλονται, κατά τη γνώμη μου, στο γεγονός ότι οι θεωρητικοποιήσεις (αλλά και πολλές εθνογραφικές αναλύσεις) της βίας θεωρούν άρρητα τη βία ειδικό, και κατά συνέπεια ιδεολογικό, πρόβλημα και πρακτική έξω από την καθημερινότητα, η οποία χρειάζεται ερμηνεία ως τέτοια., ως εξαιρετικό, δηλαδή φαινόμενο.

Ωστόσο, οι εθνογραφικές αναλύσεις που έχουμε εξετάσει μάλλον δείχνουν, νομίζω, το αντίθετο. Δείχνουν ότι σε πολλές, αν όχι στις περισσότερες κοινωνίες, οι πρακτικές βίας είτε ανήκουν στην καθημερινότητα είτε συνδέονται στενά με ορισμένα στοιχεία της, επομένως επανέρχονται ή διαθλώνται στην καθημερινή ζωή. Έτσι, το πρώτο συμπέρασμα που μπορούμε να βγάλουμε από τις αναλύσεις αυτές είναι πως η βία δεν είναι μία αλλά πολλές, ότι δηλαδή, όπως όλες οι πρακτικές, οι πρακτικές βίας δεν ανήκουν σε μια ενιαία τάξη φαινομένων και δεν φέρουν από μόνες τους συγκεκριμένη σημασία ή σημασίες και αξιολογήσεις, αλλά σηματοδοτούνται και αξιολογούνται διαφορετικά όχι μόνο από τον ένα πολιτισμό ή κοινωνία στον άλλο, αλλά και στο εσωτερικό του ίδιου πολιτισμού, ανάλογα με τα συμφραζόμενα στα οποία εκδηλώνονται, τους φορείς της δράσης που εμπλέκονται, τις αναπαραστάσεις και τις αντιλήψεις που τις ενεργοποιούν και που ενεργοποιούν και αυτές με τη σειρά τους, τις ιστορικές συνθήκες, και μια σειρά άλλα στοιχεία, που μόνο μέσα από μια «πυκνή περιγραφή» μπορούν να αποκαλυφθούν.

Ας το εικονογραφήσουμε αυτό με τα παραδείγματα που έχουμε δει ως τώρα και σε σχέση τις θεωρητικοποιήσεις που συζητήσαμε. Η έννοια της παραβίασης της κοινωνικής τάξης, δηλαδή η σύλληψη της βίας ως προβλήματος που απειλεί τις αντιλήψεις για το κοινωνικό, και την κοινωνία γενικότερα, ως ιδεολογικού, δηλαδή, προβλήματος, απουσιάζει από τις περισσότερες συμβολές και των δύο τόμων που συζητήσαμε· αντίθετα, στις περισσότερες συμβολές, η βία, ή ορισμένες εκδηλώσεις της, αναδύεται ως συστατικό στοιχείο της κοινωνικής ευταξίας. Αυτό βγαίνει με σαφήνεια, για παράδειγμα, από τις συμβολές της Toren, της Harvey και της Olivia Harris (που δεν την συζητήσαμε). Επίσης, από τις περισσότερες πράξεις που περιγράφονται απουσιάζει και η αντίθεση νομιμότητα-παράνομία. Από την μία πλευρά, οι διαμαρτυρίες των γυναικών για τη βίαιη μεταχείρισή τους από τους άνδρες που αναφέρουν η Harvey και η Olivia Harris, και οι οποίες θα μπορούσαν να εκληφθούν ως αμφισβητήσεις, εν τέλει δεν φθάνουν ως το σημείο να θέσουν υπό αμφισβήτηση την ίδια την πρακτική. Από την άλλη, πολλές συμβολές τονίζουν ότι και όπου ακόμα υπάρχει η διάκριση, με την έννοια ότι ορισμένοι τύποι βίας συνδέονται αποκλειστικά με ορισμένες κοινωνικές περιοχές, τα όρια δεν είναι σαφή. Αυτό τονίζει η Olivia Harris, περιγράφοντας τη βία στο Ποτοσί των Άνδεων της Βολιβίας.

Αυτό τονίζει και η Corpet-Rougier για τους Μκακό του Καμερούν που περιγράφει: οι δύο «τύποι» βίας που διακρίνει, η φυσική και ορατή βία, που έχει πολιτικούς στόχους και εκδηλώνεται στο εσωτερικό των κλαν μεταξύ διαφορετικών κλαν, όχι όμως στο επίπεδο της τοπικής κοινότητας, και η φανταστική και αόρατη βία (της μαγείας), που προκαλείται από τη ζήλεια και διαθλά τις εντάσεις των σχέσεων στο εσωτερικό της κοινότητας, αλλά θεωρείται πραγματική και όχι μεταφορική πράξη, δεν διακρίνονταν στην πράξη. Οι τύποι αυτοί λειτουργούν όμοια διατηρώντας ή καταστρέφοντας τα εσωτερικά και εξωτερικά πολιτικά όρια και αποτελούν συμπληρωματικές όψεις

μιας διαδικασίας μέσα από την οποία εγκαθιδρύονται κοινωνικοί ανταγωνισμοί και συγκροτούνται και διακρίνονται διαφορετικά είδη εξουσίας, κανένα από τα οποία δεν συνίστατο σε θεσμοθετημένη αρχηγία ή κεντρικούς πολιτικούς θεσμούς. Ο πρώτος τύπος συγκροτούσε τους αρχηγούς του πολέμου και ο δεύτερος τύπος την αθέσμητη εξουσία του «μεγάλου άνδρα» στο εσωτερικό της κοινότητας την εποχή της ειρήνης και σήμερα βέβαια. Απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάδυση και των δύο τύπων εξουσίας ήταν η κατοχή μιας ειδικής δύναμης που θεωρείτο ότι αντλείται από την δύναμη του αίματος ενός άνδρα, ένδειξη της οποίας ήταν η κατίσχυσή του έναντι των αντιπάλων του. Στην πράξη, όμως, επειδή και στις δύο περιπτώσεις ο επίδοξος «μεγάλος άνδρας» κινδύνευε από τις μαγικές δυνάμεις στον αόρατο κόσμο της μαγείας (και της αόρατης βίας) που διέθεταν οι ανταγωνιστές του, έπρεπε και ο ίδιος να συγκεντρώνει τις μαγικές δυνάμεις της εσωτερικής αόρατης βίας για να αντεπεξέλθει στις επιθέσεις και τις επιβουλές τους. Έτσι ο στρατιωτικός αρχηγός, για να παραμείνει αρχηγός στον φυσικό και ορατό κόσμο της φυσικής βίας στο εξωτερικό της ομάδας, έπρεπε να αποδειχθεί ικανός «πολεμιστής» στον αόρατο κόσμο της βίας-μαγείας. Αντίστροφα, για να διατηρήσει την πολιτική εξουσία του ως «μεγάλος άνδρας» στο εσωτερικό της κοινότητας, δεν αρκούσαν οι «νόμιμες» δυνάμεις της αόρατης βίας· έπρεπε να επιστρατεύσει και τις «παράνομες» δυνάμεις της φυσικής βίας.

Ας δούμε, τώρα, την έννοια της εξουσίας και του κοινωνικού ελέγχου. Εδώ, αν όντως οι άνδρες ενεργούσαν υπό την ιδιότητα της έμφυλης ταυτότητάς τους στις περιπτώσεις που περιγράφουν η Toren και η Harvey, η ανάλυση της Moore, όπως και του Riches, θα ταίριαζε γάντι. Αλλά οι εθνογράφοι παρουσιάζουν τα πράγματα με πολλές αποχρώσεις στην οπτική τους. Στα Φίτζι θα ήταν ίσως αναγωγιστικό να την θεωρήσουμε πόρο για την επίτευξη πολιτικών στόχων, μέσον κοινωνικού ελέγχου ή αποκατάστασης μιας απειλούμενης φαντασίωσης εξουσίας, αφού διαπερνάει όλη την εμπειρία των ανθρώπων από τη βρεφική ηλικία και αφού συνδέεται με την ίδια την διαδικασία συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας· επίσης αφού δεν συνοδεύει μόνο το μετασχηματισμό των σχέσεων ισότητας σε σχέσεις ιεραρχίας στο πλαίσιο του γάμου, αλλά και εκδηλώνεται και στις ίδιες τις σχέσεις ισότητας. Εάν, λοιπόν, η βία είναι και κάνει τόσα πράγματα μαζί, και κυρίως αν, όπως φαίνεται, λειτουργεί μετασχηματιστικά σε μια σειρά σχέσεις και καταστάσεις, ενώ ταυτόχρονα μετασχηματίζονται τα ίδια τα νοήματά από την μία κατάσταση στην άλλη, και κυρίως αν υπάγεται στην έννοια της αγάπης, πάνω στην οποία στηρίζεται η ιεραρχία της συγγένειας, δεν θα ήταν υπεραπλούστευση να λέγαμε ότι συνδέεται με την εξουσία, και επί πλέον, χωρίς να έχουμε αναλύσει πώς διαμορφώνεται αυτή η εξουσία; Αντίστοιχη παρατήρηση ισχύει και για τη συμβολή της Harvey. Και εδώ η βία σχετίζεται με τις βασικές προκείμενες της κοινωνίας, την συγγένεια και την αγχιστεία, αλλά και με την αναγέννηση της κοινότητας, με τη σχέση με τα πνεύματα, με την ίδια τη συγκρότηση και αναπαραγωγή της κοινωνίας. Όσο και αν σ' όλα αυτά

υπεισέρχονται σχέσεις εξουσίας ή ανισότητας, πάλι θεωρώ ότι θα ήταν υπεραπλούστευση να την αναγάγουμε αποκλειστικά στο επίπεδο των πολιτικών σχέσεων και στον κοινωνικό έλεγχο.

Επίσης, είδαμε την εξαιρετικά διαμεσολαβημένη σχέση με την συγκρότηση της εξουσίας που είχε το κυνήγι κεφαλών στους Ίλογκοτ και την πολυσημία του ως πρακτικής, καθώς δεν συνδεόταν μόνο με την απόκτηση γοήτρου από τους επίδοξους κυνηγούς στα μάτια τους και στα μάτια των άλλων, ούτε μόνο με την εκδήλωση και την ανανέωση της δύναμης και του γοήτρου των μεγαλύτερων σε ηλικία ανδρών που τους καθοδηγούσαν, αλλά και με την ανανέωση και ευημερία της κοινότητας, με την ίδια την αναπαραγωγή της. Στους Μκακό του Καμερούν, η βία συγκροτεί αλλά και καταστρέφει ταυτόχρονα την ισχύ και την εξουσία. Το ίδιο συμβαίνει ή μπορεί να συμβεί και στην ορεινή Κρήτη: η προσφυγή στις διαθέσιμες και κοινωνικά επικροτούμενες πρακτικές βίας ενέχει τον κίνδυνο του φόνου αυτού που προσφεύγει σ' αυτές, ο οποίος, εκτός του ότι αποβαίνει μοιραίος για τον ίδιο, μπορεί να αποβεί μοιραίος και για την ισχύ της οικογενειακής ομάδας στην οποία ανήκει. Μάλιστα, η ίδια η ισχύς και η εξουσία συγκροτείται γύρω από αυτό το ρίσκο και την αποκτάει αυτός ακριβώς που το παίρνει το ρίσκο αυτό: να δείξει, δηλαδή τη δύναμή του, αμφισβητώντας και προκαλώντας τη δύναμη ενός άλλου άνδρα, και διατρέχοντας, ταυτόχρονα τον κίνδυνο να χάσει τη ζωή του. Έτσι, η ίδια η εξουσία, αν αυτό το δούμε σε ένα συνολικότερο επίπεδο, συγκροτείται μέσα από την αμφισβήτησή της και στην συγκρότηση και επιβεβαίωσή της κινδυνεύει να καταστραφεί. Αυτό δεν είναι σχήμα λόγου. Οι μεγάλες σε έκταση οικογενειακές διαφορές, αντεκδικήσεις, που αναπτύσσονταν και υπάρχουν ακόμα στη Δυτική Κρήτη, στις οποίες εμπλέκονταν ολόκληρες, μεγάλες και ισχυρές, «οικογένειες», πολύ συχνά οδηγούσαν και οδηγούν είτε στην πρακτική εξαφάνιση των οικογενειών είτε στην πλήρη αποδυνάμωσή τους, καθώς άλλοι ήταν στο χώμα και άλλοι στη φυλακή. Και στο επίπεδο αυτό δεν τις έσωζε αν είχαν, που πολλές από αυτές είχαν, στενές διασυνδέσεις με την κεντρική εξουσία.

Το υπαινίχθηκα ήδη παραπάνω και θα το πω με μεγαλύτερη σαφήνεια τώρα. Οι αναλύσεις (θεωρητικές ή εθνογραφικές) που θέτουν ως ρητό ή άρρητο ερώτημά τους παράγοντες που προκαλούν τις εκδηλώσεις βίας σε μια κοινωνία ή στην ανθρώπινη κοινωνία γενικά και που επιχειρούν να απαντήσουν ανάγοντάς την σε ένα ή περισσότερους παράγοντες, έχουν ρητή ή άρρητη αφετηρία τους την άποψη ότι η βία αποτελεί πρόβλημα για την κοινωνία. Αυτό πιστοποιείται και από το γεγονός ότι όλα αυτά τα φαινόμενα και πρακτικές υπάγονται στην ομπρέλλα του όρου «βία», που εν τέλει αποτελεί δυτική κατηγορία σκέψης. Ή για να το πω διαφορετικά, ότι η κοινωνία αποτελεί ή όφειλε να αποτελεί ένα ομοιογενές και αρμονικό όλο, χωρίς εσωτερικές συγκρούσεις και διαφορές· και παραπέρα ότι αυτή η κοινωνία είναι κάτι ανεξάρτητο από τις διαδικασίες και από τις σχέσεις μέσα από τις οποίες συγκροτούνται τα κοινωνικά σύνολα ως τέτοια, κάτι σαν «πράγμα» το οποίο επιβάλλεται και περιβάλλει ή εμπεριέχει, σαν κέλυφος, τα

μέρη που το συγκροτούν και είναι ανεξάρτητο από αυτά τα ελέγχει και τα υποτάσσει. Αναμφίβολα, αυτή είναι ή έπρεπε να είναι η δυτική νεωτερική κοινωνία, που θεωρητικά απαρτιώνεται σε διάφορα επίπεδα συμπερίληψης, από την κοινότητα ως το έθνος και το εθνικό κράτος, και δεν αντέχει τη διαφορά στο εσωτερικό της, αφού θεωρητικά αποτελείται από ίδιες και ίσες ενότητες, τα άτομα, που έχουν ίδια δικαιώματα, ίδιες υποχρεώσεις, υποβάλλονται στους ίδιους καταναγκασμούς, στους ίδιους νόμους, έχουν τις ίδιες συμπεριφορές, κλπ. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ίδια η έννοια της κοινωνίας «επινοήθηκε» για να περιγράψει τον νεωτερικό δυτικό κοινωνικό σχηματισμό και φέρει στην εννοιολόγησή της όλες τις αρχές και συνδηλώσεις της συγκρότησής του. Γι. αυτό και τα τελευταία χρόνια αμφισβητείται όλο και περισσότερο το αν αποτελεί οικουμενική έννοια και πραγματικότητα και όχι ιστορικό προϊόν ενός συγκεκριμένου σχηματισμού, του οποίου το παρελθόν έχει «ξεχαστεί». Το μόνο που φαίνεται ότι είναι οικουμενικό είναι η κοινωνικότητα του ανθρώπου η οποία μπορεί να πάρει ποικίλες μορφές και να συγκροτηθεί σε ποικίλα σύνολα που δεν φέρουν τις σημασίες της δυτικής κοινωνίας και δεν συγκροτούνται στη βάση των δικών της αρχών, και ιδίως πάνω την αρχή της αρμονίας.

Οι επιστημόνες αυτού του ζητήματος έχουν ξεκινήσει από πολύ νωρίς, ήδη από τους ερευνητές της Σχολής του Μάντσεστερ, που επεσήμαιναν τη συγκρουσιακή συγκρότηση της κοινωνίας, από τον Balandier, ο οποίος ήδη από τη δεκαετία του 1960 επέμενε ότι οι κοινωνικοί σχηματισμοί δεν είναι στατικά σύνολα, αλλά διαρκώς εν κινήσει, εμπεριέχουν την αταξία, είναι υπό διαρκή διαμόρφωση και σχηματισμοί κατά προσέγγισιν. Και οι πιο πρόσφατες επιστημονικές και αναθεωρήσεις έχουν θίξει συστηματικά αυτό το ζήτημα · ο Anthony Cohen με την διατύπωση της άποψης για τη συμβολική κατασκευή και όχι την οντολογική ύπαρξη της κοινότητας, οι κριτικές που έχουν διατυπωθεί για την τάση της δυτικής σκέψης και επιστήμης προς την ουσιοποίηση και τη θεώρηση των φαινομένων που μελετάει ως πραγμάτων. Οι αντιλήψεις όμως μεταβάλλονται αργά.

Αν όμως δούμε τα κοινωνικά σύνολα από το παραπάνω πρίσμα, θα θέσουμε διαφορετικά ερωτήματα: πώς συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις και η κοινωνικότητα, πώς, και αν συγκροτούνται οι κοινωνικότητες σε κοινωνικά σύνολα και μέσα από ποιές διαδικασίες. Και επομένως πώς διαμορφώνεται και τι σημασίες και συνέπειες έχει η «αρμονική» και η «βίαιη» συμπεριφορά. Πώς συγκροτείται η ομοιότητα, η ταυτότητα, η ετερότητα και η διαφορά, και άλλα τέτοιου τύπου ερωτήματα. Το πρωταρχικό ίσως ερώτημα που θα έπρεπε να θέσει κανείς είναι ποια είναι η σχέση της κοινωνικότητας με τη βία και πώς συνδέονται μεταξύ τους στην ανθρώπινη συμπεριφορά.

**Henrietta Moore - The problem of explaining violence
in the social sciences (in "Sex and violence" ed.
Penelope Harvey and Peter Gow, 1989)**

ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΤΟΜΟ

Ο συλλογικός τόμος φιλοξενεί ένα σώμα δημοσιεύσεων από θεωρητικούς του χώρου της κοινωνικής ανθρωπολογίας και των πολιτισμικών σπουδών. Οι δημοσιεύσεις αυτές προέκυψαν από το συνέδριο που πραγματοποιήθηκε το 1989 στην Οξφόρδη της Μ. Βρετανίας. Το αντικείμενο του συνεδρίου, καθώς και ο τίτλος του τόμου - 'Φύλο και Βία' με το διπλό νόημα της αγγλικής λέξης 'sex' ως 'βιολογικό φύλο' αλλά και 'σεξουαλική πράξη' - αναφέρονται στο κοινό πεδίο, το οποίο αναδύεται μεταξύ ανθρωπολογικών μελετών για την πολιτισμική διαφορά, θεωρητικών αναζητήσεων του φεμινιστικού ρεύματος σχετικά με τις πολιτικές του φύλου και τις επιπτώσεις τους, καθώς και της διαπίστωσης σχετικά με την ύπαρξη ενός ρεύματος μαζικής κοινωνικής ανταπόκρισης σε θέματα 'σεξ και βίας' και μίας ολοένα αυξανόμενης τάσης εμπορευματοποίησης υποκειμένων και σωμάτων στο δυτικό κόσμο¹.

Στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, η βία, ως 'προφανές' και 'καθημερινό' φαινόμενο, ελέγχεται περιοριστικά στο θεσμικό επίπεδο του ποινικού κώδικα νομοθεσίας κι ως εκ τούτου εμπίπτει στο πεδίο της παρεκκλίνουσας ανθρώπινης πρακτικής και συμπεριφοράς· τοποθετείται πέρα από τη λογική και είναι μη παραδεκτή. Ακόμη περισσότερο παραβιάζει την αίσθηση της σωματικής ακεραιότητας όχι μόνο στο φυσικό, αλλά και στο πνευματικό-ιδεολογικό επίπεδο. Αυτή η παραβιαστική ιδιότητα της βίας αποτελεί τον κοινό τόπο όπου η βία συναντάται με την ανθρώπινη

¹ Ως μαζική κοινωνική ανταπόκριση σε θέματα 'σεξ και βίας' νοείται εδώ το ραγδαία διογκούμενο πλαίσιο 'παραγωγής-κατανάλωσης' τέτοιων θεμάτων, τόσο στο επίσημο, όσο και στο ανεπίσημο επίπεδο (ΜΜΕ, κινηματογράφος, πορνογραφία κλπ)

σεξουαλικότητα. Η σεξουαλικότητα στη δυτική αντίληψη συνδυάζεται με εκείνη την πλευρά του υποκειμένου που παραβιάζει ατομικά/σωματικά σύνορα και αναδύεται σε συνθήκες απώλειας ελέγχου αποτελώντας μια ανορθολογική πρακτική. Γύρω από αυτόν τον άξονα και την προβληματοποίηση του ουσιοκρατικού του χαρακτήρα οι συγγραφείς του τόμου επιχειρούν να διαστείλουν θεωρητικά τις έννοιες της βίας, του φύλου και της σεξουαλικότητας και να δείξουν, ότι πρόκειται για πολιτισμικά συγκροτημένες έννοιες φωτίζοντας παράλληλα τις πολιτικές συνιστώσες αυτής της διαδικασίας. Επισημαίνουν πιο συγκεκριμένα, ότι ο δυτικός τρόπος σκέψης αντιλαμβάνεται τη βία και τη σεξουαλικότητα, όπως εμπλέκονται στο πεδίο του φύλου, ως αντιθετικούς τρόπους δημιουργίας κοινωνικής σχέσης· η σεξουαλικότητα φαίνεται να συνδέεται με την έλξη, ενώ η βία με το διαχωρισμό, τη διένεξη. Όταν όμως οι δύο έννοιες συναντώνται στο πραγματικό επίπεδο τότε παράγεται στο συλλογικό φαντασιακό του δυτικού πολιτισμού ένα παράδοξο, το οποίο εδράζεται κρυμμένο πίσω από την αίσθηση της παραβίασης· είναι το σημείο όπου η σεξουαλικότητα αποκτά εγγενώς βίαιο χαρακτήρα από τη στιγμή που εμπεριέχει τις έννοιες της 'εισβολής' και πολύ περισσότερο της παραβίασης του ατομικού, σωματικού συνόρου.

H HENRIETTA MOORE

Η Henrietta Moore είναι καθηγήτρια κοινωνικής ανθρωπολογίας στο LSE. Έχει δραστηριοποιηθεί εθνογραφικά στην Αφρική εστιάζοντας τη μελέτη της σε θέματα φύλου, κοινωνικού μετασχηματισμού και συμβολικών συστημάτων. Στην εθνογραφία των Marakwet στην Κένυα εξέτασε την επιρροή της νεωτερικότητας σε μια αγροτική κοινότητα και προσέγγισε αναλυτικά τις έννοιες του 'χώρου' και του 'φύλου' αντλώντας από τις θεωρητικές αναζητήσεις των Bourdieu και Ricoeur.

Βασικός της στόχος είναι η διερεύνηση των αναλυτικών δυνατοτήτων της κατηγορίας του φύλου στη μελέτη γενικότερων επιστημολογικών

ζητημάτων στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας και των κοινωνικών επιστημών.

Η Moore υποστηρίζει, ότι η φεμινιστική κριτική είχε και θα συνεχίσει να έχει κεντρική σημασία για τη μεθοδολογική και θεωρητική ανάπτυξη του κλάδου της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Η βάση της φεμινιστικής κριτικής, όπως η ίδια επισημαίνει, δεν είναι η μελέτη των γυναικών, αλλά η ανάλυση των σχέσεων στο πεδίο του φύλου, καθώς και το ίδιο το φύλο ως δομική αρχή σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες· μελετά τη θέση των γυναικών σε κρατικές και προ-κρατικές δομές κοινωνικής οργάνωσης στα όρια μεταξύ σχέσεων συγγένειας και κρατικών δομών, τονίζοντας τη σπουδαιότητα των θεωριών για την πολιτισμική κατασκευή των έμφυλων ταυτοτήτων. Έτσι, το αντικείμενο της Moore στο πεδίο του φύλου είναι οι *σημασιολογικοί ορίζοντες* του 'αντρικού' και του 'γυναικείου'. Η Moore κατατάσσεται λοιπόν σε αυτήν την ομάδα των θεωρητικών που υποστηρίζουν και ενισχύουν το έργο και τους στόχους της φεμινιστικής ανθρωπολογίας που δεν είναι άλλοι από την αποδόμηση οικουμενικών γενικεύσεων - όπως 'η καταπίεση των γυναικών' ή 'η πατριαρχία' - των οποίων η φύση και οι επιπτώσεις θα πρέπει να μελετώνται στη διάσταση του πολιτισμικού και πολιτικού επικαθορισμού κι όχι σε αυτήν ενός οικουμενικού μοντέλου οργάνωσης κοινωνικών σχέσεων.

Βασικά έργα της Henrietta Moore: *Space, Text and Gender* (1986), *Feminism and Anthropology* (1988), *A Passion for Difference* (1994), *Cutting down trees: Gender, Nutrition and Change in the Northern Province of Zambia 1890-1990* (1994), *The Future of Anthropological Knowledge* (1996), *The Subject of Anthropology: Essays on Lacan and Levi-Strauss* (2005).

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΕΞΗΓΗΣΗΣ ΤΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΒΙΑΣ ΣΤΙΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Η Moore ξεκινά θέτοντας βασικά ερωτήματα, τα οποία αποτελούν τον κεντρικό άξονα όλων των παρουσιάσεων του τόμου: Συμμετέχει και με ποιον τρόπο το φαινόμενο της βίας στην πολιτισμική κατασκευή του ατόμου? Εάν

ναι, συμμετέχει με διακριτούς τρόπους για άνδρες και γυναίκες? Η βία στο επίπεδο του φύλου συγκροτεί ιεραρχικές σχέσεις? Πρέπει να κατανοούμε τη βία στις σχέσεις ανδρών/γυναικών ως ένα οικουμενικής ισχύος στοιχείο ή να εξετάζουμε αντιθέτως τις συγκεκριμένες πολιτισμικές μορφές που αυτή λαμβάνει? Κατά πόσο έχει η σεξουαλικότητα εγγενώς βίαιο χαρακτήρα?

Η Moore υποστηρίζει, ότι για να αναλύσουμε αυτούς τους προβληματισμούς θα πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τα θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία που έχουμε στη διάθεσή μας. Βασίζει την ανάλυσή της σε δύο ουσιαστικές διαπιστώσεις/θέσεις, τις οποίες χρησιμοποιεί ως αφετηρίες για τους προβληματισμούς που θα ακολουθήσουν: Η πρώτη διαπίστωση είναι, ότι παρόλο τον όγκο διαθέσιμων ερευνών σχετικά με το φαινόμενο της βίας, η έννοια αυτή δεν έχει προσεγγιστεί θεωρητικά σε επαρκή βαθμό. Τα αίτια της βίας είναι πολλαπλά και δεν μπορούν να εξηγηθούν θεωρητικά σε βάθος με εργαλείο ένα και μοναδικό εξηγητικό μοντέλο. Η ανθρωπολογική οπτική θα πρέπει επιπλέον κατά την προσέγγιση του φαινομένου της βίας να ενσωματώσει στις θεωρίες του νοήματος, της αναπαράστασης και του συμβολισμού κοινωνιολογικές και ψυχολογικές θεωρίες διαπροσωπικής βίας. Η δεύτερη διαπίστωση έχει να κάνει με τον τρόπο με τον οποίο ο λόγος για τη σεξουαλικότητα και το φύλο κατασκευάζει «γυναίκες» και «άντρες» ως διαφορετικά είδη υποκειμένων στο δυτικό πολιτισμό (ενεργητική, επιθετική, ισχυρή ανδρική σεξουαλικότητα έναντι παθητικής, υποταγμένης γυναικείας σεξουαλικότητας). Ο λόγος αυτός είναι ισχυρός γιατί ακριβώς κατηγοριοποιεί υποκείμενα σε άνδρες και γυναίκες στη βάση της διαφοράς. Η διαφορά αυτή δε νοείται από τη Moore με όρους βιολογικούς ή κοινωνιοβιολογικούς, αλλά ακριβώς ως αποτέλεσμα αυτού του λόγου ο οποίος παράγει την πολιτισμικά κατασκευασμένη κατηγορία της γυναίκας ως διαφορετική από αυτήν του άντρα.

Έτσι, εάν δεχτούμε ότι η έννοια του ατόμου γίνεται κατανοητή μόνο σε αναφορά με πολιτισμικά καθορισμένες κατηγορίες, λόγους και πρακτικές θα πρέπει να εξετάσουμε με ποιόν τρόπο αυτοί οι λόγοι κι αυτές οι κατηγορίες συμμετέχουν στις διαδικασίες παραγωγής και αναπαραγωγής κοινωνικά κατασκευασμένων δρώντων υποκειμένων, αναπαραστάσεων και

αυτοαναπαραστάσεων που τα άτομα σχηματίζουν ως ανδρικά ή γυναικεία υποκείμενα. Αυτό σημαίνει, ότι υπάρχει η ανάγκη μιας σε βάθος θεωρητικής προσέγγισης των διαδικασιών αυτών στο επίπεδο καθημερινών πρακτικών. Μια τέτοια θεωρία, συνεχίζει η Moore, θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη της τόσο τη διαδικασία αναπαραγωγής κυρίαρχων κατηγοριών και λόγων, όσο και αυτή της μη-αναπαραγωγής και αντίστασης. Την ίδια στιγμή, μια τέτοια θεωρία, θα πρέπει να μας δίνει τη δυνατότητα να συνάπτουμε σχέσεις μεταξύ των εννοιών της αναπαράστασης, της ισχύος, της γνώσης και του υποκειμένου. Με σκοπό την καλύτερη προσέγγιση της αλληλεπίδρασης μεταξύ της κοινωνικής και υποκειμενικής κατασκευής του φύλου και του τρόπου με τον οποίο οι υποκειμενικές αναπαραστάσεις και αυτοαναπαραστάσεις επηρεάζουν τη διαδικασία κοινωνικής κατασκευής τους, θα πρέπει να δοθεί έμφαση τόσο στις έννοιες του νοήματος και της σημασιοδότησης, όσο και στις πρακτικές και τις επιπτώσεις τους σε αυτό το σχήμα. Η Moore υποστηρίζει, ότι η απουσία μιας τέτοιας θεωρίας του υποκειμένου καθιστά αδύνατη την ανάλυση των προβληματισμών για τη βία και τη σεξουαλικότητα καθώς και τις διαδικασίες διαφορισμού και ιεράρχησης του φύλου.

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΩΣ ΠΡΟΪΟΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ

Η Moore ξεκινώντας με μια μικρή ιστορική αναδρομή τονίζει, ότι από τη δεκαετία του 1960 πολλοί θεωρητικοί κλάδοι κινούνται στην κατεύθυνση υπονόμησης της δυτικής εννοιολόγησης του υποκειμένου ως μια υπερβατική, ομοιογενής και ορθολογική κατηγορία όπως την οριοθέτησε το πνεύμα του Διαφωτισμού. Τα έργα των Lacan (ψυχανάλυση), Barthes (σημειωτική), Derrida (αποδομιστική θεωρία) και Foucault (ιστορική διαδικασία παραγωγής λόγου και γνώσης) αποτελούν μερικά παραδείγματα. Ο προβληματισμός, ο οποίος προκύπτει από αυτήν την θεωρητική κληρονομιά, είναι κατά πόσο οι έννοιες του ατόμου και της κοινωνίας είναι προκαθορισμένες και ως τέτοιες συγκροτούν τη φύση των ερωτημάτων μας ή εάν θα έπρεπε από την άλλη μεριά να θεωρηθούν ως επιφαινόμενα αυτών των

θεωριών και χρήζουν περαιτέρω θεωρητικής ανάλυσης. Θα ήταν λοιπόν χρήσιμο, υποστηρίζει η Moore, να μελετηθεί η γενεαλογία της δυτικής έννοιας του ατόμου ως δρών υποκείμενο με σκοπό να αναδειχθεί η ιστορικά και πολιτισμικά κατασκευασμένη, έναντι της προκαθορισμένης και οικουμενικής φύσης της.

Η μεταδομιστική έννοια του υποκειμένου, η οποία προέκυψε από αυτόν τον προβληματισμό, συγκροτείται γύρω από τον εξής άξονα: Ένα ευρύ πλαίσιο λόγων και κοινωνικών πρακτικών παρέχουν στα άτομα μια ποικιλία θέσεων και πιθανών τοποθετήσεων με αποτέλεσμα τα άτομα επιλέγοντας να αποτελούν συγκροτημένα σύνολα των υποκειμενικών και πολλές φορές αντιθετικών επιλογών τους. Αυτό που εμποδίζει τις πολλαπλές και αντιθετικές υποκειμενικότητες να έχουν διαλυτικές/ανασταλτικές συνέπειες στη συγκρότηση του δρώντος ατόμου, είναι η υποκειμενική εμπειρία της ταυτότητας και η ιδιότητα παρελθοντικών υποκειμενικών τοποθετήσεων να επικαθορίζουν, ιστορικά, παροντικές. Αυτό σημαίνει, συνεχίζει συνοψίζοντας η Moore, αφενός, ότι η εξίσωση 'άτομο=υποκείμενο' τίθεται σε αμφισβήτηση και αφετέρου, ότι το άτομο συγκροτείται όχι απλά από πολλαπλές αλλά και από δυνάμει αντιθετικές υποκειμενικότητες. Αυτή ακριβώς η μεταδομιστική αντίληψη της έννοιας του ατόμου αναδεικνύεται ως ένα εξαιρετικά χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο.

Ο κλάδος της Ανθρωπολογίας καθυστέρησε να αναγνωρίσει τις δυνατότητες αυτών των θεωρητικών προσεγγίσεων του υποκειμένου ως εργαλείο για τη μελέτη της κοινωνικής κατασκευής του φύλου και της ταυτότητας. Η συμβολική ανάλυση του κοινωνικού φύλου κατά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980 δίνει μεν έμφαση στο γεγονός, ότι τα συστήματα κοινωνικής κατασκευής είναι πολιτισμικά συγκροτημένα, αλλά τονίζει σε μεγαλύτερο βαθμό την διαπολιτισμική έναντι της ενδοπολιτισμικής ποικιλίας.

Νεότερες μελέτες διαπιστώνουν, ότι τα πολιτισμικά συστήματα διαθέτουν εντός τους πολλαπλά μοντέλα κοινωνικής κατασκευής του φύλου συχνά αντιθετικά, τα οποία ποικίλουν ανάλογα με τα κοινωνικά συμφραζόμενα (Strathern, Goodenough). Αυτή η θεωρητική μετατόπιση

επέτρεψε στους ερευνητές να εστιάσουν τόσο στις διαδικασίες αποτυχίας, αντίστασης και μεταβολής κατά την προσπάθεια υιοθέτησης της κοινωνικά κατασκευασμένης ταυτότητας του φύλου, όσο και σε αυτές της συμμόρφωσης και αποδοχής της. Έτσι, τα άτομα καλούνται να υιοθετήσουν υποκειμενικές θέσεις μέσα από μια ποικιλία επιλογών, όπως την καθορίζει ένας κοινωνικά ισχυρός λόγος και στη συνέχεια να δράσουν. Η μετατροπή της επιλογής σε δράση παρέχει τους όρους για την εμπειρική συνειδητοποίηση της κοινωνικά κατασκευασμένης κατηγορίας του φύλου, καθώς και του διαφορισμού που αυτή η κατασκευή συνεπάγεται, ανεξάρτητα από το εάν η υποκειμενική επιλογή πραγματοποιείται ως συμμόρφωση ή αντίσταση. Πολλές γυναίκες για παράδειγμα συναισθάνονται/ συνειδητοποιούν το γεγονός, ότι ανάλογα με τις κοινωνικές περιστάσεις μετατρέπονται σε «διαφορετικά» άτομα και υιοθετούν διαφορετικές υποκειμενικές στάσεις, οι οποίες κάθε φορά ανταποκρίνονται σε διαφορετικά σχήματα/πρότυπα θηλυκότητας (π.χ. σε μία ρομαντική συνύπαρξη, μία επαγγελματική σχέση, στις σχέσεις μητέρας-παιδιού, στο χώρο της μόδας ως επαγγελματίες μοντέλα). Όμως, ακόμη κι εάν επιλέξουν να αντισταθούν στα κυρίαρχα μοντέλα, αυτό γίνεται μέσα σε ένα δεδομένο πλαίσιο εναλλακτικών και δυνατοτήτων, κοινωνικά συγκροτημένων ορισμών της θηλυκότητας. Σε αυτό το θεωρητικό σχήμα, όπου η έννοια της διαφορετικότητας έχει κεντρική σημασία, η εμπειρία του κοινωνικά κατασκευασμένου φύλου αποκτά νόημα εντός του λόγου και των πρακτικών που αυτός υπαγορεύει.

Οι σημαντικότεροι άξονες οι οποίοι συγκροτούν τη διαφορετικότητα - φυλή, κοινωνική τάξη, εθνότητα, θρησκεία - διαπερνούν την κατηγορία του φύλου και προσφέρουν πολλαπλές υποκειμενικές τοποθετήσεις εντός οιοδήποτε λόγου. Αυτή η διαπίστωση αποτελεί για την Moore τον πυρήνα της φεμινιστικής κριτικής στην αποδομιστική και μεταδομιστική θεωρία. Συγκεκριμένα, η Moore αναγνωρίζει, ότι αυτές οι θεωρίες έχουν θέσει μεν τις βάσεις για μια νέα εννοιολόγηση του υποκειμένου, αλλά υποστηρίζει, τι το υποκείμενο της πρόσφατης φεμινιστικής κριτικής - του μετα-μεταδομιστικού ρεύματος - είναι διαφορετικό και αποτελεί καταλληλότερο αναλυτικό εργαλείο για τους σύγχρονους προβληματισμούς: Δεν είναι μόνο διαφορετικό

από το «κλασσικό», οικουμενικό, ορθολογικό και οπωσδήποτε αρσενικό υποκείμενο της παραδοσιακής Ανθρωπολογίας, αλλά ακόμη περισσότερο είναι διαφορετικό από το μεταγενέστερο ανθρωπολογικό υποκείμενο του οποίου η ταυτότητα επικαθορίζεται «εξωτερικά» από τη διαφορετικότητα². Το μετα-μεταδομιστικό υποκείμενο, υποστηρίζει η Moore, αποτελεί τουναντίον τον τόπο της διαφορετικότητας, η οποία το συγκροτεί και δομείται «εντός» παρά «εκτός» του υποκειμένου.

ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Η Moore πριν προχωρήσει στην ανάλυση της έννοιας του υποκειμένου στην οποία αναφέρεται, εξετάζει πρώτα τις σχέσεις μεταξύ των πολλαπλών λόγων, οι οποίοι κατασκευάζουν κοινωνικά το φύλο εντός ενός κοινωνικού σχήματος. Υποστηρίζει, ότι οι λόγοι αυτοί είναι ως επί το πλείστον αντιθετικοί και αποκλειστικοί. Συγκροτούνται δηλαδή γύρω από τη γενική ιδέα, ότι το φύλο έχει μια ανδρική και μια γυναικεία μορφή όπου η μια αποκλείει την άλλη. Παρόλα αυτά έχει υποστηριχτεί ότι σε πολλούς πολιτισμούς δεν ισχύει αυτό το σχήμα. Σε τέτοιες καταστάσεις το φύλο εκλαμβάνεται και εννοιολογείται ως μια διαδικασία μάλλον, παρά ως μια κατηγορία. Αυτό σημαίνει, ότι αποκλειστικοί και αντιθετικοί λόγοι μπορούν να συνυπάρχουν με κάποιους άλλους διαφορετικής μορφής, οι οποίοι καθιστούν τη φύση του φύλου προσωρινή και οπωσδήποτε μη αποκλειστική. Αυτή η συνύπαρξη γεννά στο πλαίσιο των λόγων ιεραρχικές ταξινομήσεις, οι οποίες υπόκεινται σε ιστορική μεταβολή. Ως εκ τούτου, κάποιος λόγος φαίνεται να υπερκαθορίζει κάποιους άλλους και την ίδια στιγμή κάποιος άλλος να αναπτύσσονται ως λόγοι αντίστασης στους κυρίαρχους.

Σε πολλά πολιτισμικά σχήματα, όπου κυρίαρχοι είναι οι αντιθετικοί και αποκλειστικοί λόγοι, οι σχέσεις μεταξύ 'άνδρών' και 'γυναικών' είναι όχι μόνο αντιθετικές αλλά και ιεραρχημένες: Η γυναίκα είναι ο «Άλλος» του άνδρα· αποτελεί το αντικείμενο της επιθυμίας και της γνώσης του. Αυτές οι

² Το ανθρωπολογικό υποκείμενο αποκτά ταυτότητα μέσα από την ετερότητα δηλαδή στη βάση της διαφοράς από άλλα υποκείμενα εντός του ιδίου ή άλλων πολιτισμών.

σχέσεις διαφορισμού ιεραρχούνται τόσο εντός του κυρίαρχου λόγου όσο και μεταξύ του συνόλου των λόγων³. Ωστόσο ακόμη και εντός αυτών των πολιτισμικών σχημάτων, όπως για παράδειγμα το δυτικό σχήμα, ο αποκλειστικός και αντιθετικός λόγος δεν θα πρέπει να νοηθεί ως μια πιστή αντανάκλαση των καθημερινών πρακτικών των δρώντων υποκειμένων, δηλαδή των ανδρών και των γυναικών. Άνδρες και γυναίκες ως ιστορικά, δρώντα υποκείμενα βρίσκονται σε σχέση αλληλόδρασης και αλληλοκαθορισμού, υπερβαίνοντας τις αντίστοιχες (κοινωνικές/πολιτισμικές) κατηγορίες του 'άνδρα' και της 'γυναίκας'. Η Ανθρωπολογία, αν κι έχει εντοπίσει αυτό το θεωρητικό έλλειμα, δεν έχει αναλύσει σε βάθος το κενό που υπάρχει μεταξύ των κυρίαρχων πολιτισμικών κατηγοριών και της καθημερινής πρακτικής/δράσης. Σε αυτό ακριβώς το επίπεδο, υποστηρίζει η Moore, συγκροτείται το πολλαπλό υποκείμενο· εκεί εντοπίζονται οι 'θηλυκότητες' και οι 'ανδρισμοί' εντός του *ιδίου* κοινωνικού σχήματος.

Το εθνογραφικό παράδειγμα του Bob Connell, το οποίο επιστρατεύει η Moore στην ανάλυσή της, είναι αρκετά διαφωτιστικό: Σε ένα σχολείο της Αυστραλίας υπάρχουν δύο διακριτές, οργανωμένες ομάδες μαθητών, οι 'Bloods' (αθλητικοί, δυναμικοί, σωματικά εύρωστοι) και οι 'Cytils' (ευφυείς, μικρόσωμοι, συνήθως διοπτροφόροι). Οι διαφορετικές, διαθέσιμες επιλογές για τα υποκείμενα, οι οποίες προσφέρονται από αντίστοιχους λόγους, είναι απόλυτα διακριτές. Ο Connell υποστηρίζει, ότι δεν πρόκειται για την απλή αποτύπωση μιας επιλογής, αλλά για ένα σώμα ευρύτερων κοινωνικοπολιτισμικών προτάσεων για κοινωνική επιτυχία. Από τη μία πλευρά πρόκειται για μία πρόταση επιτυχίας, η οποία βασίζεται στον αθλητισμό και τη σωματική υπεροχή και από την άλλη για μία πρόταση, η οποία βασίζεται στην ακαδημαϊκή/πνευματική δραστηριότητα. Αυτό που

³ Μεγάλο ενδιαφέρον έχει σύμφωνα με τη Moore η μεταφορά αυτού του σχήματος και σε άλλες μορφές ιεραρχημένης διαφορετικότητας, όπου ο κατώτερος «Άλλος» αναπαριστάται ως θηλυκός, ελεγχόμενος και υποταγμένος. Π.χ. η ελληνική λέξη «εκθήλυνση» που σημαίνει, ότι κάτι αποκτά μαλθακό, μη δυναμικό χαρακτήρα. Συναντάται επίσης και στις αναφορές στην έννοια της 'Ανατολής'. Η Ανατολή, ως ο παραδοσιακός «Άλλος» της Δύσης, είναι σαγηνευτική, υποταγμένη, θηλυκή.

έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε αυτό το σχήμα είναι ο τρόπος που εγγράφεται αυτή η διαφορετικότητα στο επίπεδο φύλου. Οι βίαιοι, «τοαμπουκάδες» 'Bloods' *δρουν κατατρέχοντας* τους 'Cyrils' *εξαιτίας* ακριβώς της θηλυπρέπειας και παθητικότητας που *εννοείται*, ότι διακρίνει τους δεύτερους. Η ένταση που διακρίνεται μεταξύ των δύο ομάδων αποτελεί μία εικόνα ευρύτερων κοινωνικοπολιτισμικών δυναμικών, οι οποίες σχετίζονται με πιθανές συνταγές κοινωνικής επιτυχίας. Το συγκεκριμένο σχολείο - για παράδειγμα - ως οργανικό μέρος του εκπαιδευτικού θεσμού έχει ανάγκη αυτά τα εναλλακτικά πρότυπα επιτυχίας στη προσπάθειά του να γίνει ελκυστικό σε ένα όσο το δυνατόν πλατύτερο αξιακό φάσμα. Κεντρικό σημείο ενδιαφέροντος στην ανάλυση τέτοιου είδους ερευνητικών προσπαθειών αποτελεί, σύμφωνα με τη Moore, η αναζήτηση μιας μεγάλης ποικιλίας κοινωνικών πρακτικών και λόγων, θεσμοποιημένων ή μή, που προσφέρουν πολλαπλές μορφές 'θηλυκότητας' και 'ανδρισμού'.

Ο Connell υποστηρίζει, ότι στις δυτικές κοινωνίες - όπως πιθανότατα και σε όλες τις κοινωνίες - η δομική σχέση μεταξύ 'θηλυκότητας' και ανδρισμού' επικαθορίζεται από έναν συγκεκριμένο, κυρίαρχο τύπο 'ανδρισμού'. Πρόκειται ακριβώς για αυτόν τον τύπο 'ανδρισμού', ο οποίος συνδέεται με το παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα και την κυριαρχία της Δύσης διαπερνώντας τις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές σχέσεις: Κυρίαρχες ομάδες ετεροσεξουαλικών ανδρών διοικούν τα μοντέρνα εθνικά κράτη και καθορίζουν τις τύχες τους στο οικονομικό και πολιτικό επίπεδο των διεθνών σχέσεων, χωρίς αναγκαία να προσφεύγουν στη χρήση φυσικής βίας. Σύμφωνα με αυτό το σχήμα, η βία σε εθνικό και διεθνές επίπεδο αποκτά έμφυλο χαρακτήρα και σεξουαλικοποιείται ⁴. Η διάκριση μεταξύ αυτών που βιαιοπραγούν και αυτών που υφίστανται τη βία συγκροτεί έναν τύπο

⁴ Ο τρόπος για παράδειγμα που οι ΗΠΑ αντιμετωπίζουν το Ιράκ αποδεικνύει, ότι η χρήση φυσικής βίας - πόλεμος - επιστρατεύεται όταν η πολιτική και οικονομική κυριαρχία αμφισβητούνται και πρέπει να επιβεβαιωθούν. Το αντικείμενο κυριαρχίας πρέπει να παθητικοποιηθεί και να θηλυκοποιηθεί εκ νέου με σκοπό να ανασυσταθούν οι ιεραρχημένες σχέσεις σε όλα τα επίπεδα, οι οποίες με τη σειρά τους φαίνονται τόσο 'φυσικές', όσο και οι σχέσεις μεταξύ των φύλων.

διαφορισμού ανάλογο με αυτόν μεταξύ των φύλων. Με τον ίδιο τρόπο, επειδή ακριβώς οι σχέσεις μεταξύ των φύλων νοούνται ως σχέσεις διαφοράς ισχύος μεταξύ ομάδων και ατόμων, αποκτά έμφυλο χαρακτήρα –σεξουαλικοποιείται – κι η ισχύς.

Η σεξουαλικοποιημένη ισχύς αποτελεί προφανές φαινόμενο στο δυτικό λόγο, αλλά συναντάται σε όλο και μεγαλύτερο βαθμό σε παγκόσμιο επίπεδο, όπως διαφαίνεται μέσα από το εθνογραφικό υλικό. Αυτό μας οδηγεί στο συμπέρασμα, ότι οι εκάστοτε (εντόπιοι) λόγοι για το φύλο εμπλέκονται σε, καθώς και διαμεσολαβούνται από μεγάλης κλίμακας διαδικασίες οικονομικών και πολιτικών μεταβολών, τις οποίες οι τοπικές κοινωνίες αδυνατούν να ελέγξουν. Συνεπώς, η υποκειμενική εμπειρία του φύλου και οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικά κατασκευασμένων φύλων συνδέονται με την ισχύ και τις πολιτικές σχέσεις. Το φαντασιακό της ισχύος συνδέεται ως εκ τούτου με το φαντασιακό της ταυτότητας. Αυτή η διαπίστωση, σύμφωνα με τη Moore, διευκολύνει ιδιαίτερα τη διαδικασία σύνδεσης μεταξύ των εννοιών του φύλου, της βίας και της σεξουαλικότητας.

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΗ ΔΙΑΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΒΙΑ

Έως αυτό το σημείο, σύμφωνα με τη Moore, έχουμε οδηγηθεί στο εξής συμπέρασμα: Δεν υπάρχουν μοναδικές μορφές θηλυκότητας και ανδρισμού με τις οποίες ταυτίζονται αντίστοιχα γυναίκες και άντρες εντός ενός κοινωνικού σχήματος. Υπάρχει ποικιλία την οποία προσφέρουν πολλαπλοί αντιθετικοί και ανταγωνιστικοί λόγοι που παράγονται και αναπαράγονται μέσω κοινωνικών πρακτικών και θεσμών. Η ισχύς ωστόσο είναι έμφυλη και σεξουαλικοποιείται σεξουαλικοποιημένη με τέτοιον τρόπο, ώστε να εγγράφεται σε αυτήν η ιεραρχημένη διαφορά μεταξύ των κοινωνικά κατασκευασμένων φύλων. Το συμπέρασμα αυτό οδηγεί σε δύο διαπιστώσεις: Η θηλυκότητα και ο ανδρισμός δεν αποτελούν παγιωποιημένα στοιχεία, τα οποία εντοπίζονται αποκλειστικά σε γυναίκες ή άνδρες. Θα πρέπει να αποδεχθούμε αυτήν τη θέση εφόσον αντιλαμβανόμαστε την υποκειμενικότητα ως μια σύνθετη κατηγορία, η οποία αποτελεί προϊόν πολλαπλών λόγων και πρακτικών σχετικών με το φύλο. Τόσο οι άνδρες όσο

και οι γυναίκες προσλαμβάνουν τους εαυτούς τους με διαφορετικούς τρόπους, επιλέγοντας κάθε φορά διαφορετικές θέσεις που προσφέρουν οι διαθέσιμοι λόγοι για το φύλο. Με ποιά κριτήρια γίνονται όμως αυτές οι επιλογές? Γιατί συναντάμε διαφορετικές αναπαραστάσεις θηλυκότητας ή ανδρισμού?

Η Wendy Holloway υποστηρίζει ότι η επιλογή θέσης είναι μια μορφή 'επένδυσης'. Ως επένδυση νοεί ένα είδος συναισθηματικής δέσμευσης και εξασφάλισης κεκτημένων δικαιωμάτων/συμφερόντων, όπου εμπεριέχονται η ικανοποίηση κι η προσμονή ανταμοιβής που η συγκεκριμένη επιλογή υπόσχεται μέσα σε ένα πλέγμα θεσμοποιημένων λόγων και πρακτικών καθώς και καθιερωμένων τρόπων συγκρότησης υποκειμενικότητας. Η επιλογή θέσης σημαίνει επιλογή θέσης έναντι, και σε σχέση με άλλα άτομα. Σημαίνει επίσης ατομικές βλέψεις επί συγκεκριμένων κοινωνικών και υλικών οφελών, όπως για παράδειγμα αυτών ενός ηλικιωμένου άνδρα, μιας καλής συζύγου, μιας δυναμικής μητέρας ή μιας υπάκουης κόρης. Συνεπώς η πιθανή επιλογή είναι στενά συνδεδεμένη με την ισχύ και τα οφέλη, τα οποία η πραγμάτωσή της μπορεί να προσφέρει. Από την άλλη μεριά μια επιλογή αντίστασης εντός του κυρίαρχου λόγου γίνεται εν γνώσει της πιθανής απώλειας αυτών ακριβώς των ωφελημάτων. Συνεπώς οι επιλογές ταξινομούνται και καθιερώνονται ιστορικά ως θετικές ή αρνητικές. Αυτό σημαίνει, ότι δεν πρόκειται για μια απλή, ορθολογική πάντα διαδικασία επιλογής. Σε αυτά τα συμφραζόμενα κεντρικό ρόλο φαίνεται να παίζει το φαντασιακό μέρος της διαδικασίας επιλογής με την έννοια της ιδεατής/φανταστικής εικόνας που το άτομο θέλει να έχει για τον εαυτό του και να παρουσιάζει στους άλλους. Η φαντασιακή εικόνα της ταυτότητας συνδέεται άμεσα με τη φαντασιακή θέση ισχύος και δράσης στον κόσμο. Η έννοια της φαντασίας παίζει σημαντικό ρόλο, γιατί δίνει έμφαση στη συγκινησιακή και υποσυνείδητη φύση της 'επένδυσης' και τις απαιτούμενες στρατηγικές υποστήριξής της.

Μια πιο προσεκτική ανάγνωση αυτής της θέσης, μας επιτρέπει να συνδέσουμε 'ατελέσφορες' επενδύσεις με το πεδίο της διαπροσωπικής βίας. Η αδυναμία διατήρησης μιας υποκειμενικής θέσης ή η εμπόδιση απόλαυσης των ωφελημάτων της μπορούν να οδηγήσουν σε μια πραγματική ή φανταστική

κρίση τόσο σε επίπεδο αυτο-αναπαραστάσεων, όσο και σε επίπεδο κοινωνικής αξιολόγησης και αποδοχής. Η κρίση αυτή μπορεί να είναι επίσης αποτέλεσμα σύγκρουσης πολλαπλών και αντιθετικών επιλογών, όπως επίσης και αποτέλεσμα εξωγενούς αμφισβήτησης μιας συγκροτημένης ταυτότητας. Σε αυτό το σημείο φαίνεται άλλωστε η διυποκειμενική φύση της ταυτότητας του φύλου.

Πολλοί από τους συγγραφείς αυτού του συλλογικού τόμου, συνεχίζει η Moore, αναφέρουν, ότι η βία είναι αποτέλεσμα της ανικανότητας ελέγχου της σεξουαλικής συμπεριφοράς, καθώς και της διαχείρισης του έμφυλα ταξινομημένου εαυτού. Με αυτόν τον τρόπο εξηγείται όχι μόνο η βία μεταξύ ανδρών και γυναικών, αλλά και μεταξύ μητέρας και κόρης, κουνιάδων ή ανδρών. Αυτό που έχει κεντρική σημασία εδώ είναι ο τρόπος με τον οποίο η συμπεριφορά του άλλου μπορεί να απειλήσει τις αυτο-αναπαραστάσεις, καθώς και τις συνιστώσες της κοινωνικής αξιολόγησης του εαυτού. Αυτός που κάνει χρήση βίας φαίνεται να είναι αυτός που βιώνει την απειλή, την αμφισβήτηση και την άρνηση της υποκειμενικής θέσης του. Αυτός που βιώνει τη *ματαιώση* ωφελημάτων και κεκτημένων τόσο σε υλικό επίπεδο, όσο και σε επίπεδο κοινωνικού status, ως *αποτέλεσμα* της υποτιθέμενης/φανταστικής ανεπάρκειας και ανικανότητας του αποδέκτη της βίας. Το φαντασιακό της ταυτότητας συνδέεται έτσι με το φαντασιακό της ισχύος, γεγονός που εξηγεί γιατί τόσο συχνά η χρήση βίας είναι αποτέλεσμα υποτιθέμενων/φανταστικών, παρά πραγματικών απειλών. Με αυτόν τον τρόπο, η βία, γίνεται περισσότερο αποτελεσματική ως μέσο κοινωνικού ελέγχου.

Ο Peter Wade, ένας από τους συγγραφείς του τόμου, υποστηρίζει στην εθνογραφία του στην Κολομβία, ότι η εμπειρία της ταυτότητας είναι συνδεδεμένη με την εμπειρία της ισχύος και της δύναμης. Όταν η άσκηση ισχύος και τα αποτελέσματά της σε επίπεδο στρατηγικών και ενδιαφερόντων αμφισβητούνται και απειλούνται, η πρόκληση αυτή εκλαμβάνεται ως απειλή της ίδιας της ταυτότητας. Αντίστοιχα, οι απειλές και οι προκλήσεις που πραγματικά ή υποθετικά θέτουν σε κίνδυνο την υποκειμενική ταυτότητα του

κοινωνικά κατασκευασμένου φύλου εκλαμβάνονται ως απειλή και αμφισβήτηση της ισχύος που αντλείται μέσα από αυτήν τη διαδικασία.

Το σχήμα αυτό φωτίζεται ακόμη καλύτερα στο εθνογραφικό παράδειγμα της Penelope Harvey: Πρόκειται για μια γυναίκα, η οποία κακοποιείται συχνά από τον άνδρα της. Κάθε φορά που ο άνδρας βιαιοπραγεί επάνω της αναφέρει τα ονόματα των ερωμένων του, τις οποίες έμμεσα τιμωρεί για όλα τους τα λάθη, όπως για παράδειγμα το γεγονός ότι εκείνες έχουν κι άλλον εραστή. Σε αυτήν την περίπτωση είναι προφανές, ότι η άσκηση βίας έρχεται ως αποτέλεσμα ματαιώσης της απόλαυσης των ωφελημάτων που υπόσχεται η υποκειμενική θέση του συγκεκριμένου άνδρα. Η δική του αυτο-αναπαράσταση παρέχει δικαιωματικά εξωσυζυγικές σχέσεις ως μέρος ενός επιθετικού και ιεραρχικά ισχυρότερου ορισμού του ανδρισμού σε σχέση με τη θηλυκότητα. Ο άνδρας αυτός μη μπορώντας να ελέγξει ούτε τις ερωμένες του, ούτε την πρόσβαση άλλων ανδρών σε αυτές βλέπει τον συγκεκριμένο τύπο ανδρισμού που έχει επιλέξει να απειλείται και την ίδια στιγμή να αμφισβητείται η κοινωνικά συγκροτημένη αναπαράσταση της θηλυκότητας που ο ίδιος ενστερνίζεται. Η μόνη γυναίκα που μπορεί να ελέγξει είναι η σύζυγός του. Συνεπώς βιαιοπραγεί επάνω της ως αποτέλεσμα μιας κρίσης αναπαραστάσεων τόσο υποκειμενικών όσο και κοινωνικών. Η αδυναμία φανταστικής διατήρησης της θέσης ισχύος, πυροδοτεί μια κρίση στο φαντασιακό της ταυτότητας και η βία αποτελεί το μέσο επιβεβαίωσης της φύσης του ανδρισμού, η οποία έχει αμφισβητηθεί σε ένα άλλο επίπεδο.

Σε αυτά τα κοινωνικά σχήματα, όπου οι κυρίαρχοι λόγοι για το φύλο συγκροτούν τις κατηγορίες 'άνδρας' και 'γυναίκα' ως αποκλειστικές και ιεραρχημένες, η αναπαράσταση της ίδιας της βίας είναι κι αυτή έμφυλη και ταξινομείται αντίστοιχα. Ωστόσο κι άλλες μορφές διαφορισμού όπως οι κοινωνικές τάξεις, η φυλή κι η εθνότητα παίζουν σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση λόγων για την κοινωνική ταυτότητα, όπως ακριβώς και το φύλο. Εμπλέκονται κι αυτές με τον ίδιο τρόπο στις σχέσεις μεταξύ του φαντασιακού της ισχύος και του φαντασιακού της ταυτότητας. Παρατηρούμε κι εδώ, υποστηρίζει η Moore, ότι όταν αυτή η σχέση ενεργοποιείται επακολουθεί βία ή απειλή βίας.

Υποστηρίζοντας κάτι τέτοιο, συνεχίζει η Moore, δε σημαίνει απαραίτητα, ότι όλες οι μορφές βίας πηγάζουν από ένα ομοιογενές σχήμα. Η πρότασή της συνίσταται στο γεγονός, ότι στο επίπεδο της διαπροσωπικής βίας και λαμβάνοντας υπόψη τη σχέση μεταξύ βίας και συγκεκριμένων μορφών διαφορισμού - φύλο, φυλή, κοινωνική τάξη - θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε και να κατανοήσουμε καλύτερα το φαινόμενο της βίας, εάν προσπαθήσουμε να μετατοπίσουμε την οπτική μας από τη θεώρηση της βίας ως μια διαταραχή της κοινωνικής ευταξίας σε μία άλλη θεώρηση, όπου το φαινόμενο θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένας αγώνας διατήρησης, συντήρησης κι επιβεβαίωσης ενός υποκειμενικού φαντασιακού για την ταυτότητα και την ισχύ. Η βία, ως κοινωνική πρακτική, είναι τμήμα ενός λόγου για το φύλο. Αυτό που φαίνεται να είναι δύσκολο να εξηγηθεί, δεν είναι το γιατί οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικά κατασκευασμένων φύλων είναι βίαιες, αλλά γιατί η ίδια η βία - διαμεσολαβημένη έντονα από την κοινωνική κατασκευή του φύλου - είναι σε τέτοιο βαθμό έμφυλη και σεξουαλικοποιημένη.