

Οι «ετεροτοπίες» και «ετεροτροπίες» του ποινικού ελέγχου

ΜΑΡΙΑ ΑΡΧΙΜΑΝΔΡΙΤΟΥ

*Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Εγκληματολογίας-Σωφρονιστικής,
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*

Περίληψη

Οι ετεροτοπίες του ποινικού ελέγχου σηματοδοτούν κυρωτικές μορφές που συνδέονται με την χωρική απομάκρυνση - τελετουργική ή μη - του υποκειμένου που υφίσταται τον έλεγχο, ενώ οι ετεροτροπίες αναφέρονται σε αναδιαμόρφωση των μορφών παρέμβασης αποδίδοντας νέες σημασίες στα αποτελέσματα του ελέγχου.

1. Εισαγωγή

Οι άλλοι «τόποι» του ποινικού ελέγχου, οι εδώ ονομαζόμενες ετεροτοπίες του, συνιστούν τους εναλλακτικούς τρόπους κυρώσεων, που εφαρμόζονται σε διαφορετικές χωρικές ενότητες από αυτήν στην οποία επιβάλλεται η κυρίαρχη σε κάθε εποχή ποινική μεταχείριση.¹

Ετεροτοπία συνιστά η διαμόρφωση μιας χωρικής αναφοράς, η οποία αποτελεί μετατόπιση(-αντίστιξη) του αρχικού πεδίου αναφοράς. Ετεροτοπία συνιστά, επίσης, η ριζοσπαστική μετάθεση εντός του ίδιου χώρου: του χώρου μας. Αποτελεί, με άλλα λόγια, συγκεκριμένο επιτονισμό ήδη υπαρχόντων υλικών. Τέτοιοι επιτονισμοί συμβαίνουν με την αλλαγή λειτουργικών χρήσεων ή με την απόδοση διακριτής, νέας σημασίας σε μια χωρική ενότητα. Ετεροτοπίες,

1. Ι. Φαρσεδάκης, Η εγκληματολογική σκέψη από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1990, Ν. Κουράκης, Η ποινική καταστολή, 5η έκδ., εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2009.

στη μελέτη αυτή, ονομάζονται οι χώροι που προορίζονται για το διαχωρισμό, τον έλεγχο και εντέλει τη μεταχείριση της κοινωνικής αρνητικότητας που ορίζεται ως έγκλημα. Ο άλλος τόπος είναι άλλοτε ο τόπος του «ιερού» έναντι του βέβηλου της καθημερινής τύρβης, άλλοτε ο τόπος της αγριότητας έναντι αυτού της προστατευμένης κοινοτικής διαβίωσης και άλλοτε ο τόπος ενός εγκλεισμού, ο οποίος σημασιοδοτείται αρνητικά ως τόπος κυρωτικής δράσης. Οι τόποι αυτοί αντιστοιχούν στις πρακτικές της θυσίας, της πρωτογενούς εξορίας και εντέλει του εγκλεισμού, ως κυρίαρχων σε κάθε εποχή ποινικών πρακτικών. Κάθε πρωτογενής πρακτική πολλαπλασιάζεται, μετασχηματίζεται και αναγιγνώσκεται διαφορετικά μέσα στα διακριτά συμφραζόμενα: η θυσία και οι πρακτικές της αλλάζουν, η εξορία προσλαμβάνει πολλαπλές μορφές ενώ εντέλει καταργείται ως ποινική κύρωση, ο εγκλεισμός αναδιαμορφώνεται επιμένοντας στην ισχυρή ενδοκοινοτική ετεροτοπία του.

Στον ποινικό έλεγχο η σημασία της χωρικότητας έχει άλλοτε πρωτογενή, κυρίαρχο και άλλοτε δευτερεύοντα ρόλο. Σε κάθε περίπτωση, ο χώρος όπου ασκείται ο ποινικός έλεγχος αποτελεί χώρο δυσ-τοπίας. Δεν αποτελεί ευτυχή συγκυρία για τον άνθρωπο η διέλευσή του από αυτό το πλαίσιο.

Στις πρώιμες κοινωνίες ο τόπος της τιμωρίας δεν συνδέεται πάντα με τον τόπο της θρησκευτικής λατρείας και ενδέχεται να είναι «τυχαίος», όπως συμβαίνει στην περίπτωση των κοινοτήτων που έχουν ως ρυθμιστικούς κανόνες τους εθιμικούς κανόνες της ιδιωτικής εκδίκησης (βεντέτας).² Στο παράδειγμα αυτό, ενώ ο τόπος (όπως και ο χρόνος) της ρυθμισμένης αντεκδίκησης δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ορισμένος, καθώς η ευκαιρία για την εκπλήρωσή της προκύπτει απρόοπτα, απολύτως ορισμένος είναι ο τόπος όπου (και από άλλη οπτική, ο χρόνος κατά τον οποίο) απαγορεύεται η αντεκδίκηση και αυτός είναι ο χώρος που διακρίνεται ως ιερός, το άσυλο.³ Ωστόσο, και στην περίπτωση της ιδιωτικής εκδίκησης υπάρχουν «οιονεί δημόσιες» κυρώσεις για πράξεις που θέτουν σε διακινδύνευση τη διατήρηση της κοινότητας και αυτές έχουν «άλλο τρόπο» εκτέλεσης, όπως ενίοτε και συγκεκριμένο χωρικό προσ-

2. W. I. Miller, *Bloodtaking and peacemaking. Feud, law, and society in Saga Iceland*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, Μ. Αρχιμανδρίτου, *Ιδιωτική εκδίκηση και δίκαιο ή ανομία. Βεντέτα και νόμος*, έκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2007.

3. Αναφέρεται και από τον Miller η κανονιστική αυτή απαγόρευση, η παραβίαση της οποίας στην κλασική ελληνική γραμματεία σχολιάζεται στη γνωστή περίπτωση του Κυλώνειου Άγους. Στην μεσαιωνική ισλανδική της εκδοχή, αναφέρεται παραδειγματικά ότι «ο Ο. Η. ζούσε δίπλα σε μία εκκλησία έτσι ώστε να εισέλθει σε αυτήν πριν κάποιος προλάβει να λάβει εκδίκηση πάνω του», αλλά επισημαίνονται επίσης και οι στρατηγικές παραβίασης του ασύλου, που οδηγούσαν στην εκ πλαγίου ή ευθεία καταστρατήγησή του. Στις κανονιστικές απαγορεύσεις περιλαμβάνεται και ο ιερός χρόνος των εορτών ως χρόνος μη εκδικητικής ανταπόδοσης. Βλ. Miller 1990, *Bloodtaking*, όπ.π., σελ. 194-195.

διορισμό: εκτελούνται εκτεθειμένες στο βλέμμα ολόκληρης της κοινότητας, δηλαδή δημόσια.⁴

Ετεροτροπία του ποινικού ελέγχου στην κυρωτική του δράση, νοείται στο κείμενο αυτό η επιλογή και η εγκαθίδρυση ενός άλλου [εναλλακτικού] τρόπου, απέναντι σε κάποιον κυρίαρχο. Παράδειγμα που εμπεριέχει ετεροτοπία (άλλον τόπο) και ετεροτροπία (άλλον τρόπο) συνιστά η επιλογή σε πολλές γνωστές αρχαίες κοινωνίες, της εξορίας αντί της εκτέλεσης της κεφαλικής ποινής.

Οι ετεροτοπίες εγκαθιδρύονται με τις χειρονομίες διαχωρισμού-διάκρισης που συνιστούν ένα αρνητικό «εκτός» ή «αλλού» σε αντιπαράθεση προς ένα θετικό «εντός». Η χωρικότητα από μόνη της συνιστά ουδετερότητα όταν δεν προσλαμβάνει συγκεκριμένη σημασία. Καθόλου τυχαία, η πρώτη εικόνα που συνειρμικά ανακαλείται ως εικόνα χωρικού αποκλεισμού είναι αυτή του πάσχοντος από μεταδοτική ασθένεια σε προγενέστερες, κυρίως, εποχές. Αν σταθούμε στη γνωστή εικόνα των λεπρών έξω από τα τείχη των μεσαιωνικών πόλεων θα αναγνωρίσουμε μια πρώτη μορφή «εξορίας» ενός ανεξέλεγκτου (τότε) κινδύνου. Αργότερα, οι χώροι διαχωρισμού που συνδέονται με την ασθένεια παραμένουν απομακρυσμένοι, περιχαρακωμένοι και προσλαμβάνοντας τη σημασία τους από αυτήν τη διακριτική μεταχείριση του «κακού» μιας ασθένειας. Τέτοιους χώρους διάκρισης συνιστούν οι περιοχές, τα απομακρυσμένα νησιά ή τα ιδρύματα (ανάλογα με την εποχή), που «φιλοξενούν» τους λεπρούς. Ο Foucault σημειώνει ότι «γύρω στα τέλη του Μεσαίωνα, η λέπρα εξαφανίζεται από τον δυτικό κόσμο. Στα περιθώρια της ανθρώπινης κοινότητας, κοντά στις πύλες των πόλεων, ξαπλώνονται έρημες πια εκτάσεις που αν και η αρρώστια έπαψε να μαστίζει, τις άφησε στείρες και ακατοίκητες για μεγάλα χρονικά διαστήματα. Τούτες οι εκτάσεις των λεπρών, για αιώνες θα ανήκουν στο χώρο του απάνθρωπου».⁵ Η αρνητική σημασιοδότηση ενός χώρου διατηρεί τη συμβολική αρνητική της χροιά πολύ περισσότερο από όσο διαρκεί η πραγματική λειτουργική του χρήση ως χώρου αποκλεισμού. Αυτό συμβαίνει επειδή ο διαχωρισμός δεν συνιστά μια πρακτική ουδετερότητας, αλλά ένα τελετουργικό εγκαθίδρυσης αρνητικής σημασίας με συντεταγμένες πολύ πιο σύνθετες από την ανάγκη προφύλαξης από μια τρομερή ασθένεια. Στην πραγματικότητα ο διαχωρισμός συνδέει τους τόπους «φιλοξενίας» των ασθενών με το «καθεαυτό κακό». Στη βάση αυτή οργανώνεται η προ-αντίληψη που μετασχηματίζεται σε προκατάληψη αναφορικά με τους φορείς αυτού του «κακού».⁶

4. Στο ίδιο.

5. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editions Galimard, Paris, 1964, και M. Φουκώ, *Η ιστορία της τρέλας*, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου, Ηριδανός, Αθήνα, χ.χ., σελ. 9.

6. Για μια εμπεριστατωμένη θεώρηση του τρόπου σχηματισμού των προκαταλήψεων βλ. G.

Ο Foucault γράφει χαρακτηριστικά: «η λέπρα αποσύρεται, εγκαταλείποντας άχρηστα τα λημέρια της καθώς και τα λατρευτικά της έθιμα που, βέβαια, προορισμός τους δεν ήταν να την γιατρέψουν, αλλά να την κρατήσουν σε μια ιερή απόσταση, να την ακινητοποιήσουν εξυμνώντας την απ' την ανάποδη, με κατάρτες και αναθέματα. Εκείνο, όμως, που σίγουρα θα αντέξει στο χρόνο περισσότερο από τη λέπρα... είναι οι αξίες και οι εικόνες που έχουν συνδεθεί με το πρόσωπο του λεπρού. Εκείνο που θα μείνει είναι το νόημα της αποδιοπομπής του και η σημασία που αποκτούσε για την κοινωνική ομάδα αυτή η επίμονη και φρικτή μορφή, που την απομακρύνουν μόνο αφού χαράξουν πρώτα γύρω της έναν ιερό κύκλο».⁷ Ο φόβος για την μολυσματική δράση μιας ασθένειας, ο φορέας της οποίας απομακρύνεται χωρικά για να αποτραπούν οι αλληλεπιδράσεις της εγγύτητας, είναι ομόλογος με τον φόβο για τον εγκληματία, η δράση του οποίου θεωρείται, αρχικά, ότι έχει μiasματική επενέργεια, με άλλα λόγια, επίσης, μολύνει.⁸ Η χωρική του απομάκρυνση είναι συνακόλουθη αυτής της αντίληψης για την μολυσματική του επίδραση. Από αυτήν την τεχνητή αναπαραγωγή και οργάνωση μιας αρχικής, σχεδόν ενστικτώδους, αντίδρασης προς αποφυγή του «κακού», το αγαθό που προσιδιάζει στο «εμείς», στη Δυτική σκέψη, συνδέεται με την ταυτότητα του Εγώ προσδιορισμένη μέσα από την χωρική εγγύτητά της με ομόλογα Εγώ, ενώ η εμπειρία του «κακού» συχνά συνδέεται με όρους εξωτερικότητας. Ο αποκλεισμός, η απομάκρυνση και η αρνητική σημασιολόγηση της ετερότητας είναι λογικά επακόλουθα αυτής της αντίληψης. Στο έσχατο άκρο αυτού του σημασιολογικού νήματος, οι ποινικές πρακτικές θεσμοθετούν την τελετουργική απομάκρυνση του δράστη κάποιου εγκλήματος. Αργότερα, η πρακτική αυτή αποϊεροποιείται και εκκοσμικεύεται ως ποινή της εξορίας, με πολλαπλές εκφάνσεις. Δεν είναι δυνατό να αναπαραστήσουμε σε αυτήν τη μελέτη όλες τις ετεροτοπίες, όλες τις περιχαρρακώσεις του αρνητικού που εγκαθίδρυσε ο ποινικός έλεγχος ανά τις εποχές. Είναι απαραίτητο, όμως, να σκιαγραφήσουμε τις ρίζες και την λειτουργία των τελετουργικών αποδιοπομπής, καθώς δεν έχουμε ακόμη απαλλαγεί από τις σκιές τους.

2. Το «κακό» και η τελετουργική διάκρισή του: η αποδιοπομπή

Η απομάκρυνση του κακού διαμέσου κάποιου, που εκλαμβάνεται ως φορέας του, από έναν χώρο με τελετουργική δράση μαρτυρείται στις πηγές πολλών

W. Allport, *The nature of prejudice*, Addison-Wesley Publ., Reading, MA, 1958.

7. Στο ίδιο, σελ. 11-12.

8. R. C. T. Parker, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

αρχαίων κοινωνιών, όπως είναι η χιτιτική, η ελληνική και η ρωμαϊκή. Το παράδειγμα, που εμφανίζεται ως εξαιρετικά οικείο είναι αυτό της απομάκρυνσης του «αποδιοπομπαίου τράγου».

Τις πρακτικές αποδιοπομπής μελέτησε διεξοδικά, μεταξύ άλλων, ο Frazer, στο γνωστό έργο του με τον τίτλο «Ο Χρυσός Κλώνος». Η αντίληψη που εμφανίζεται να υποστηρίζει τις πρακτικές αυτές στις πρώιμες κοινότητες συνδέεται στην αφήγησή του με ένα ευρύτερο πλαίσιο ανιμιστικών πεποιθήσεων.⁹ Ο πυρήνας της συνίσταται στην πεποίθηση ότι, όπως είναι δυνατόν να μεταφερθούν τα φυσικά αντικείμενα από το ένα μέρος στο άλλο, έτσι είναι δυνατόν να μεταφερθούν και οι αμαρτίες, τα λάθη, οι ασθένειες ή ό, τι άλλο άυλο κακό είναι πιθανό να βλάψει την κοινότητα, από τον τόπο της κοινής ζωής στην άγονη και ακατοίκητη έρημο ή σε κάποιον απομακρυσμένο τόπο.¹⁰

Η τελετουργία της αποδιοπομπής, επισημαίνει στην ανάλυσή του ο Burkert, περιγράφεται στην Παλαιά Διαθήκη (Λευϊτικόν: 16).¹¹ Σύμφωνα με αυτήν, την Ημέρα της Εξιλέωσης δύο τράγοι παραδίδονται στον ιερέα ως θυσία εξαγνισμού. Ο ιερέας ρίχνει κλήρους για τους δύο τράγους στο ιερό, προορίζοντας τον ένα για τον Γιαχβέ, και τον άλλο για τον Αζαζέλ.¹² Ο τράγος που προορίζεται για τον Γιαχβέ θυσιάζεται με τον κανονικό τρόπο, ενώ αυτός που προ-

9. Για τη θεωρία του ανιμισμού βλ. γενικά σε W. Burkert, *Homo Necans*. Ανθρωπολογική προσέγγιση στη θυσιαστήρια τελετουργία και τους μύθους της αρχαίας Ελλάδας, μτφρ. Β. Λιάπης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 2011 [1972], σελ. 154-155, σημ. 1. Ο S. Freud, στο κεφ. *Ανιμισμός, μαγεία και παντοδυναμία των σκέψεων* στο έργο του «*Τοτέμ και Ταμπού*» (μτφρ. Χ. Αντωνίου, Επίκουρος, Αθήνα, 1978, σελ. 98-127, 98-99), σημειώνει: «με τη στενότερη έννοια ανιμισμός ονομάζεται το δόγμα, που δέχεται την ύπαρξη ψυχικών παραστάσεων, και με την ευρύτερη την ύπαρξη πνευματικών όντων γενικά...». «Οι [πρωτόγονοι] λαοί εγκαθιστούν στον κόσμο αναρίθμητα πνευματικά όντα, που θεωρούνται ότι έχουν καλές ή κακές προθέσεις. Αυτά τα πνεύματα και οι δαίμονες θεωρούνται επίσης ως οι αιτίες των φυσικών φαινομένων και πιστεύεται, ότι εξαιτίας τους είναι έμφυχα όχι μόνον τα ζώα και τα φυτά, αλλά και τα άψυχα αντικείμενα».

10. J. G. Frazer, *The golden bough*, Macmillan, New York, 1922, σελ. 614.

11. W. Burkert, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία, δομή και ιστορία*, μτφρ. Η. Ανδρεάδη, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1993 [1979], σελ. 110 επ.

12. Το θέμα της τύχης διαδραματίζει σημαντικό ρόλο, καθώς στις πρωτόγονες κοινωνίες το τυχαίο συνδέεται με το ιερό ή την θεία επιλογή. «Η τύχη», γράφει ο Girard, «έχει όλα τα γνωρίσματα του ιερού: άλλοτε ασκεί βία σε βάρος των ανθρώπων, άλλοτε τους ευεργετεί». Αυτές οι αντιλήψεις αποτελούν το υπόβαθρο για τις αρχαϊκές τελετές της θεοκορίας στο νερό ή με τη χρήση της φωτιάς. «Η ιερή φύση της τύχης επανεμφανίζεται στο μεσαιωνικό θεσμό των δικαστικών δοκιμασιών». Βλ. R. Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα. Η βία και το ιερό*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα, 1991 [1972], σελ. 529.

Πρακτικές «τυχαίας» επιλογής του θύματος επιβιώνουν στη σύγχρονη γλώσσα μέσα από αθώες ασκήσεις παιγνιδιού: «και τότε ρίξανε τον κλήρο/να δούνε ποιος θα φαγωθεί», που ασφαλώς παραπέμπει σε κατάσταση πραγματικής ανθρωποφαγίας. Βλ. Girard, *Το εξιλαστήριο*, όπ.π., σελ. 527.

ορίζεται για τον Αζαζέλ στήνεται ζωντανός μπροστά στο ναό, και ο μεγάλος ιερέας ακουμπάει τα δυο του χέρια πάνω στο κεφάλι του τράγου και εξομολογείται τις αμαρτίες του Ισραήλ για να θέσει τις αμαρτίες πάνω στο κεφάλι του ζώου. Μετά ο τράγος παραδίδεται σε έναν άνθρωπο, που τον οδηγεί στην έρημο και τον εγκαταλείπει εκεί.¹³

Το βασικό αντικείμενο αυτής της τελετουργίας είναι να προκαλέσει τη συνολική κάθαρση της ομάδας από όλα τα αρνητικά γεγονότα που επισυμβαίνουν στους ανθρώπους της. Αυτά είναι αόρατα και δεν αγγίζονται. Αντίθετα, υπάρχει ένα ορατό και απτό μέσο το οποίο προορίζεται να τα μεταφέρει μακριά. Και ο αποδιοπομπαίος τράγος είναι ακριβώς αυτό το μέσο.¹⁴ Κρίσιμη χειρονομία, σύμφωνα με το τελετουργικό αυτό, είναι η προβολή (projection) των αμαρτημάτων της κοινότητας ή των ενοχών γι' αυτά πάνω στο θυσιαζόμενο ζώο. Η προβολή αυτή ενώ στηρίζεται στην αποδοχή της διάπραξης σφαλμάτων από τα μέλη της κοινότητας, αντί να αποδεχθεί την ανθρώπινη συνθήκη, ως συνθήκη ευάλωτη εν γένει στις συγκυρίες του ατυχήματος, του αμαρτήματος (τόσο με την έννοια του λάθους υπολογισμού, όσο και αυτήν της αμαρτίας, της παραβίασης μιας εντολής), αλλά και του εγκλήματος (της εμπρόθετης πρόκλησης βλάβης) αρνείται ως ανοίκειο, ξένο και αποδιοπομπαίο το αποτέλεσμα τους, προβάλλοντας την αρνητικότητα της πράξης ως συνολική ποιοτική κατάσταση του δράστη. Ο δράστης, στο σχήμα αυτό, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αρνητική του πράξη. Και η κοινότητα διαβλέπει στο πρόσωπό του, όπως σε καθρέφτη, το δυνάμει αρνητικό της είδωλο από το οποίο αποστρέφει το πρόσωπο διώκοντάς το.¹⁵

Στο προκειμένο παράδειγμα αξίζει να προσέξουμε ότι στην ουσία έχουμε δύο τύπους θυσίας. Μια θετική, κανονική που απευθύνεται στο Θεό και μια αρνητική, που απομακρύνει ό,τι θεωρείται κακό προς την ακατοίκητη από τους ανθρώπους έρημο. Με τη θετική θυσία ορίζεται η ταυτότητα του καλού «εμείς» της κοινότητας. Με την αρνητική, με την αποπομπή του ανίερου που βρίσκεται ανάμεσά τους, οι άνθρωποι του Θεού διατηρούνται ιεροί εξευμενίζοντας τον με τον ίδιο παλιό παγανιστικό τρόπο, και σβήνοντας, έτσι, σύμφωνα με το συλλογικό φαντασιακό, τα ίχνη του κακού από την κοινότητά τους. Η θυσία μέσω υποκατάστατων [ζώων] εμφανίζεται ως μετεξέλιξη της θυσίας των ανθρώπων. Η ανθρωποθυσία έχει, επίσης, δύο όψεις. Εμφανίζεται ως θυσία των πρώτων, αυτών που ηγούνται και επωμίζονται το βάρος της ομά-

13. Στο ίδιο.

14. Frazer 1992, *The golden*, όπ.π., σελ. 667.

15. Η πρακτική συνιστά ακριβώς το αντίθετο της ανάληψης ευθύνης. Αντίθετη σε αυτήν είναι η προτεινόμενη από τον Ιησού ανάληψη της ατομικής του καθενός ευθύνης για τα οικεία σφάλματα με την γνωστή φράση «ο αναμάρτητος πρώτος τον λίθον βαλέτω».

δας (θυσία του βασιλιά, του πρωτότοκου) και σε μεταγενέστερη παραφθορά των διακρινόμενων ως πρώτων στις πρώιμες αριστο-κτόνες κοινωνίες.¹⁶ Έχει, όμως, και τον χαρακτήρα της θυσίας των «απόβλητων», που δεν είναι απαραίτητα εγκληματίες με τη σύγχρονη σημασία του όρου, αλλά εμφανίζονται ως αναλώσιμοι για κάποιον πολιτισμικά ιδιαίτερο και προσδιορισμένο σε κάθε κοινότητα λόγο. Σταδιακά, οι κοινωνίες διακρίνονται σε αυτές που χρησιμοποιούν στρατηγικές ανθρωποφαγίας ή ανθρωπέμεσης (τους όρους πρωτο-χρησιμοποίησε ο Κλοντ Λεβί-Στρος).¹⁷ Στις περιπτώσεις των θετικών υπερβάσεων, όπως αυτές κυρώνονταν στις μη αποδεχόμενες νεωτερισμούς προ-νεωτερικές κοινωνίες, ο αποδιοπομπαίος τράγος δεν περιυβριζόταν εις το διηνεκές. Το θυσιαστήριο θύμα γινόταν, μερικές φορές, σεβαστό μετά το συμβάν-ακόμη και ως τον βαθμό να θεωρείται, αργότερα, ιδρυτικός ήρωας για μια κοινότητα. Ο Προμηθέας τιμήθηκε ως ιερός φαρμακός αφότου εκπληρώθηκε το θυσιαστικό πεπρωμένο του, και μπορούμε να καταγράψουμε και άλλες αντίστοιχες, αναδρομικές αποθεώσεις αποδιοπομπαίων τράγων, μέσα από μια σειρά θεμελιωδών αφηγήσεων - Όσιρις, Ρωμύλος, Ορφείας, Σωκράτης, Cuchulain [Μυθικός ήρωας των Κελτών] και βέβαια, Χριστός.¹⁸ Τέτοιες φιγούρες, σημειώνει ο Kearney, «αν και εξοστρακίσθηκαν ή στηλιτεύθηκαν αδιακρίτως από τους συγχρόνους τους, ιεροποιήθηκαν (ή, ορθότερα, καθιερώθηκαν) μετά από αιώνες, μέχρι που τελικά χαράχθηκαν στη μνήμη ως σωτήριοι θεοί, οι οποίοι επανέφεραν την κοινότητά τους από το χάος στην τάξη. Αναδύθηκαν και πάλι μέσα από την αχλύ του χρόνου ως θαυματουργές θεότητες, που κατόρθωσαν να μεταμορφώσουν την σύγκρουση σε νόμο».¹⁹

Ανάλογη με την εβραϊκή πρακτική της αποδιοπομπής είναι η αρχαιοελληνική πρακτική του φαρμακού. Παραδείγματα μάς παραδίδονται από διακριτές εκδοχές της σε διάφορα σημεία του ελλαδικού χώρου. Στην Κολοφώνα, ένα ιδιαίτερα απωθητικό άτομο διαλεγόταν ως φαρμακός. Αφού του έδιναν να φάει, τον μαστίγωναν με κλαδιά συκιάς και κρομμυδόσκιλλας, και τον οδηγούσαν έξω από την πόλη για να την εξαγνίσουν. Στα Άβδηρα πληρώνουν

16. O Burkert 1993, *Ελληνική μυθολογία*, όπ.π., σελ. 120, συζητά την περίπτωση του αρχαιοελληνικού οστρακισμού ως τέτοια πρακτική. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και η ερμηνεία του βιβλικού παραδείγματος της ζηλόφθονης αποπομπής του Ιωσήφ από τους αδελφούς του. Το παράδειγμα είναι χαρακτηριστικό για την αισιόδοξη κατάληξή του, η οποία αποδίδεται στις προσωπικές ικανότητες του Ιωσήφ, που τον καθιστούν δικαιωματικά ορθό αποδέκτη της εύνοιας που του επιδείχθηκε.

17. Z. Bauman, *Ρευστοί καιροί. Η ζωή την εποχή της αβεβαιότητας*, μτφρ. Κ.Α. Γεώργιας, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2008 [2007], σελ. 60.

18. R. Kearney, *Ξένοι, θεοί και τέρατα*, μτφρ. Ν. Κουφάκης, πρόλ. Ν. Σεβαστάκης, Ίνδικτος, Αθήνα, 2006 [2003], σελ. 82.

19. Στο ίδιο.

κάποιον κακόμοιρο φτωχό για τον εξαγνισμό. Τον ταΐζουν καλά και την καθορισμένη ημέρα τον πηγαίνουν έξω από την πόλη, τον περιφέρουν γύρω-γύρω από τα τείχη της και μετά τον κυνηγούν πέρα από τα σύνορα με πέτρες. Στην Αθήνα διαλέγονται δύο άσχημα πρόσωπα, στολίζονται με μια αρμαθιά σύκα και διώχνονται ως φαρμακοί. Στη Μασσαλία μια παρεμφερής τελετουργία εκτελούνταν σε ειδικές περιπτώσεις, όπως για την αποτροπή της πανούκλας. Κάποιος φτωχός άνθρωπος τρεφόταν καλά με δημόσια δαπάνη για ένα χρόνο, και μετά τον στόλιζαν με κλαδιά, τον έντυναν με «ιερά ενδύματα», τον περιέφεραν γύρω από την πόλη και κατόπιν τον έδιωχναν.²⁰ Οι Έλληνες ονόμαζαν αυτή τη διαδικασία κάθαρση (εξαγνισμό) και το άτομο που διωχνόταν ονομαζόταν περίψημα (απόβλητος) ή απλώς κάθασμα.²¹ Από τα παραδείγματα που έχουν σταχυολογηθεί από όλον τον γνωστό κόσμο καθίσταται εμφανής η σχέση του μοντέλου της αποδιοπομπής με τις γενικότερες πρακτικές της θυσίας.

Αξίζει στο σημείο αυτό να επιτρέψουμε στον Burkert να μας υπενθυμίσει την πραγματική κατάσταση από την οποία προέκυψε η ανάγκη της θυσίας στην πρωτογενή της, μη τελετουργική, μορφή. «Είναι η κατάσταση μιας ομάδας περικυκλωμένης από άγρια ζώα: άνδρες καταδιώκονται από λύκους ή πιθήκους μπροστά από λεοπαρδάλεις. Ο υπέρτατος κίνδυνος αντιμετωπίζεται με ταραχή και αγωνία. Συνήθως δεν υπάρχει παρά μόνον ένας τρόπος σωτηρίας: ένα μέλος της ομάδας πρέπει να γίνει λεία των πεινασμένων σαρκοφάγων, κι έτσι οι υπόλοιποι θα είναι ασφαλείς για την ώρα...».²² Η καλή συνείδηση των επιζώντων μπορεί να αποκατασταθεί με δύο τρόπους: ή το θύμα πρέπει να οριστεί ως υπάνθρωπος, ιδιαίτερα ένοχος, ή ακόμα «σκουπίδι για πέταμα» ή αντίστροφα να ανυψωθεί στο υπεράνθρωπο επίπεδο και να τιμηθεί για πάντα. Τα άκρα κάποτε συναντώνται: η μεγαλύτερη ταπείνωση καταλήγει σε θεοποίηση.²³

Είναι προφανές ότι παρόλο που οι περιστάσεις διαφέρουν καθώς ενδέχεται να είναι πείνα, ασθένεια, πόλεμος ή τακτικός ετήσιος εξαγνισμός, συνεκτικό τους χαρακτηριστικό είναι η κατάσταση της κοινής αγωνίας. Απέναντι σε αυτή, η ομάδα ακολουθεί μια σειρά δράσεων που στόχο έχουν την ψυχολογική της απελευθέρωση από το βάρος της εξαιρετικής έντασης. Η ακολουθία των δράσεων έχει ως εξής: α) επιλογή, με κριτήριο μια αρκετά αντιφατική διάκριση: ο πιο αποκρουστικός τύπος ή κάποιος που διακρίνεται στην κοινότητα για κάτι που θεωρείται περίεργο ή κάποιος που θεωρείται για κάποιο λόγο

20. Burkert 1993, Ελληνική μυθολογία, όπ.π., σελ. 112.

21. Στο ίδιο.

22. Στο ίδιο, σελ. 121.

23. Στο ίδιο, σελ. 122.

ευάλωτος, ή τέλος ως υποκατάστατο ένα ζώο, β) τελετές επικοινωνίας, ιδιαίτερα προσφορά τροφής, και στολισμός ή στέψη και γ) τελετές επαφής και χωρισμού για να εξασφαλισθεί η πολική αντίθεση: εκείνοι δραστήριοι και ασφαλείς από τη μια πλευρά, το παθητικό θύμα από την άλλη. Έτσι, ο άνθρωπος οδηγείται εκτός του περιγύρου της κατοικημένης από την κοινότητα περιοχής με αποτέλεσμα την ψυχολογική σωτηρία της κοινότητας από την αγωνία, που εξαφανίζεται με το θύμα.²⁴ Η δημιουργία ενός περιχαρακωμένου «εμείς» απέναντι στον «άλλο» που επωμίζεται όλα τα λάθη και τις ατυχίες της κοινότητας επιτελεί μια συγκεκριμένη ψυχολογική λειτουργία που εμφανίζεται σε κάθε γενικευτική μανιχαϊστική διάκριση μεταξύ καλού και κακού. Η θυσία, σε όποια από τις πρώιμες εκδοχές της, διαδραματίζει κεντρικό ρόλο σε κοινωνίες που στερούνται κοσμικού δικαστικού συστήματος και επομένως απειλούνται από την εκδίκηση. Η γένεση του κοσμικού δικαίου συρρικνώνει σημαντικά το πεδίο των θυσιαστικών τελετουργικών και περιχαρακώνει τη δράση τους. Στην κλασική Αρχαία Ελλάδα και την Αρχαία Ρώμη δεν απαντώνται κυρωτικές θυσιαστικές πρακτικές.²⁵

Η τελετουργία της αποδιοπομπής, ωστόσο, υφίσταται σταδιακούς μετασχηματισμούς κάποτε μέσα από τις πρακτικές του ποινικού συστήματος και κάποτε σε παραλληλία με αυτές του κοινωνικού χώρου. Η αποδιοπομπή, όπως ήδη με άλλα λόγια αναφέραμε, εγκალεί την μιμητική ή ομόθυμη βία απέναντι σε ένα θύμα, το οποίο απελευθερώνει την κοινότητα, έστω περιστασιακά, από την αγωνία της. Αντίθετα, η κοινότητα κινδυνεύει, όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Girard, από την «απώλεια της ιδρυτικής ομοψυχίας», η οποία είναι δυνατόν να διολισθησει σε «αμοιβαία βία». Η αμοιβαία βία διασπά τον κοινωνικό ιστό και καταστρέφει όσα οικοδόμησε η ενοποιητική δράση της ιδρυτικής ομοψυχίας.²⁶

Η απάντηση στο ερώτημα αν είναι αναγκαία η μιμητική ή ομόθυμη βία για τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, με άλλα λόγια αν είναι αναγκαία η διαμόρφωση ενός «εμείς» που προβάλλει την κοινωνική αρνητικότητα σε κάποιον θυματοποιημένο «άλλο», η σύγχρονη απάντηση είναι αρνητική, παρόλο που δεν αποτελεί οικουμενικά τον κοινωνικό κανόνα.²⁷

Στην ανάλυση που προηγήθηκε, η σκιαγράφηση, σε πολύ γενικές γραμμές, των τελετουργιών αποδιοπομπής (εξιλέωσης) υποδεικνύει ότι η διαμόρφω-

24. Στο ίδιο, σελ. 115.

25. Girard 1991, Το εξιλαστήριο, όπ.π., σελ. 38

26. Στο ίδιο, σελ. 239.

27. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο René Girard άφησε ανοικτή την απάντηση στο ερώτημα αυτό. Βλ. R. Girard, Εθεώρουν τον σατανάν ως αστραπίν..., μτφρ. Ε. Γραμματικοπούλου, Εξάντας, Αθήνα, 2002 [1999], σελ. 25 επ.

ση της ιερής ετερότητας διαμέσου των θρησκευτικών πρακτικών, εκφράζει και εγκαθιδρύει ταυτόχρονα την ουσιαστική ανωτερότητα του συλλογικού είναι έναντι των ατομικών του συνιστωσών. Παράλληλα, οργανώνει σε χωρο-χρονική προοπτική το «εντός» ως δυνάμει θετικό και το «εκτός», ως άγνωστο, ξένο και άρα ως δυνάμει αρνητικό. Στο πεδίο των πρωτόγονων αντιλήψεων πρέπει να κατανοήσουμε την δράση της θρησκευτικής βίας ως ιερής και τον τόπο άσκησής της ως καθιερωμένο, επίσης. Η καθιέρωση του «εκτός» ή πέραν των ορίων ως αρνητικού αποτελεί μια συνιστώσα των προ-νεωτερικών αντιλήψεων που θα διατηρηθεί με παραλλαγές στο κοσμικό ποινικό δίκαιο. Η εξορία, στις διάφορες εκδοχές της, αποτελεί κυρίαρχη ποινή των προ-νεωτερικών κοινωνιών.²⁸

28. Μ. Αρχιμανδρίτου, Ο λύκος και ο νόμος, Σάκκουλας, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2015.