

ΓΙΑΝΝΗΣ ΕΥΣΤΑΘΙΟΥ

Κοινότητες δίχως Κράτος: Όψεις του ακρατικού δικαίου

1. Εισαγωγή

Πώς απονέμεται η Δικαιοσύνη χωρίς το Κράτος;¹ Σε μια βαθμιδωτή κλίμακα τοπικοποίησης της Ιδέας της απροϋπόθετης, Δικαιοσύνης, υπό μη κρατικές προϋποθέσεις, μπορούμε ίσως να εντοπίσουμε τις εξής βαθμίδες:

- α) Κοινότητες, δίχως Κράτος.
- β) Κοινότητες, σε ανταγωνιστική σχέση προς το Κράτος (: κομμούνες ενάντια στο κράτος)
- γ) Κοινότητες, σε συμβιωτική σχέση προς το Κράτος (: Κοινά – Commons)

Η βιβλιογραφία των κοινοτήτων σε συμβιωτική σχέση με το Κράτος ανθεί τα τελευταία χρόνια, συχνά με την επωνυμία των «Κοινών»,² που περιλαμβάνουν την παραγωγή και ανταλλαγή/διαμοιρασμό υλικών και άυλων αγαθών – από το Youtube και την Wikipedia μέχρι το κίνημα των αυτοδιαχειριζόμενων εργοστασίων και τη συλλογική διαχείριση των φυσικών πόρων.

Αντίθετα, οι κοινότητες που βρίσκονται σε ανταγωνιστική σχέση με το Κράτος δεν συμβιώνουν με αυτό, αλλά το ανταγωνίζονται μέχρι το σημείο της προσωρινής διάσπασης της κρατικής κυριαρχίας και της «δυσδικής εξουσίας», όπου μία από τις ανταγωνιστικές μορφές εξουσίας θα επικρατήσει επί της άλλης.³ Στη μαρξιστική παράδοση πρόκειται για

1 Μία πρώτη μορφή του παρόντος κειμένου δημοσιεύθηκε στο ιστολόγιο *Ταξικές Μηχανές* και είναι διαθέσιμη σε https://bestimmung.blogspot.gr/2016/09/blog-post_29.html.

2 Για τις θεωρητικές προκείμενες των Κοινών, βλ. ενδεικτικά Antonio Negri και Michael Hardt, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2009· Massimo De Angelis, *The beginning of history: Value Struggles and Global Capital*, Pluto Press, London, 2007· Βασίλη Κωστάκη, *Το ομότιμο μαυφέστο*, Βορειοδυτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2012.

3 Βλ. Β. Ι. Λένιν, *Οι θέσεις του Απρίλη*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2012.

τις Κομμούνες με τη στενή έννοια, με πρότυπο την Παρισινή Κομμούνα, αλλά και τις κοινότητες αγώνα που αναπτύχθηκαν κατά τις πρώτες αστικές επαναστάσεις (τη Γαλλική, την Αμερικανική, την Αγγλική κ.ά.), τις κοινότητες που αναπτύχθηκαν κατά την απόπειρα εδραίωσης μιας συμβουλευτικής δημοκρατίας στη Γερμανία, στην Ιταλία, στην Κούβα, στην Ισπανία, στη Γιουγκοσλαβία, στην Ουγγαρία, στην Κίνα, κ.ά.⁴ Πρόκειται όμως και για τα πρωτοχριστιανικά κοινόβια ενάντια στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, τις μεσαιωνικές αγροτικο-θρησκευτικές ουτοπίες και διάφορες άλλες θρησκευτικές κοινότητες, που άλλοτε βρέθηκαν σε ανταγωνισμό με την επίσημη πολιτική συγκρότηση και άλλοτε σε συμβίωση μαζί της.⁵ Πολύ συχνά στην ιστορία, ένα «Κοινό» σε συμβιωτική σχέση προς το Κράτος μετατρέπεται, σε μια ορισμένη ιστορική συγκυρία και αν συντρέχει η βούληση των δρώντων, σε μια κοινότητα που βρίσκεται σε ανταγωνιστική σχέση μαζί του, διεκδικώντας την πολιτική εξουσία.

Στα πλαίσια της παραπάνω τριαδικής διάκρισης, θα εξεταστεί δειγματοληπτικά η πρώτη περίπτωση. Πρόκειται για τη συγκέντρωση εμπειρικού υλικού με σκοπό να συναχθούν γενικές υποθέσεις για το πώς οργανώνεται μια κοινότητα χωρίς κράτος. Με απώτερο σκοπό του ερευνητικού προγράμματος, το τρίψιμο στη μούρη όποιου εξυπνάκια θεωρεί ότι το Κράτος είναι αιώνιο ή πως το Κράτος είναι αναγκαίο για την οργανωμένη κοινωνική ζωή των ανθρώπων.

2. Προϊδεασμός: Clastres και Lévi-Strauss

Η πολιτική ανθρωπολογία έχει να μας προσφέρει πολλά εμπειρικά, απτά παραδείγματα απονομής Δικαιοσύνης μέσα από δικαιοϊκές μορφές δίχως τη μεσολάβηση του Κράτους. Για το λόγο αυτό, θα επιλέξουμε να αντλήσουμε από αυτήν τα προκαταρκτικά μας δείγματα. Εμβληματικό στο πεδίο αυτό είναι το έργο του Pierre Clastres, όχι πρωτίστως για τη συλλογή εμπειρικών δεδομένων που κομίζει, όσο για το θεωρητικό περίγραμμα που συνοψίζει τα πορίσματά του. Ο Clastres, ύστερα από χρόνια επιτόπια έρευνα, συμφωνεί με άλλους ανθρωπολόγους ότι, τόσο στις νοτιοαμερικανικές όσο και στις βορειοαμερικανικές κοινωνίες, ο Φύλαρχος:

α) είναι ειρηνοποιός και εξισορροπεί τις συγκρούσεις,

4 Βλ. ενδεικτικά Κώστα Λάμπο, *Άμεση Δημοκρατία και αταξική κοινωνία: Η μεγάλη πορεία της ανθρωπότητας προς την κοινωνική ισότητα και τον ουμανισμό*, Νησίδες, Αθήνα, 2012.

5 Για τον νεωτερικό αμερικανικό θρησκευτικό κομμουνισμό, βλ. ενδεικτικά Robert P. Sutton, *Communal Utopias and the American Experience: Religious Communities, 1732–2000*, Praeger, Westport CT and London, 2003.

- β) οφείλει να επιδεικνύει γενναιοδωρία και να ικανοποιεί όσα περισσότερα αιτήματα μπορεί αν θέλει να διατηρήσει το αξίωμά του,
 γ) μόνο ως καλός ρήτορας μπορεί να ανέλθει και να διατηρηθεί στην αρχηγία.⁶

Συχνά διακρίνεται πολιτική και στρατιωτική εξουσία (όπως συμβαίνει π.χ. στους Κουμπέο και στις φυλές του Ορενόκου). Μόλις τελειώσει ο πόλεμος, ο φύλαρχος-αρχηγός του πολέμου χάνει όλη του τη δύναμη. «Το πρότυπο της καταναγκαστικής εξουσίας επομένως δεν γίνεται αποδεκτό παρά σε εξαιρετικές περιπτώσεις, όταν η ομάδα βρίσκεται αντιμέτωπη με μια εξωτερική απειλή. Η σύζευξη όμως εξουσίας και καταναγκασμού παύει, από τη στιγμή που η ομάδα έχει να κάνει μόνο με τον εαυτό της» (όπως συμβαίνει π.χ. στους Τουπινάμπα και τους Τζιβάρο). Η κανονική εξουσία είναι ειρηνική, ο αρχηγός κατευνάζει τις φιλονικίες και διευθετεί τις διαφορές, μέσω του γοήτρου, της δικαιοσύνης που μπορεί να αποδώσει και μέσω του λόγου του. Είναι διαιτητής που επιζητεί να συμφιλιώσει, παρά κριτής που επιβάλλει κυρώσεις. Οι δικαστικές κυρώσεις είναι σπάνιες.⁷ Οι εθνολόγοι βλέπουν στη γενναιοδωρία του φυλάρχου το δικαίωμα των Ινδιάνων να τον υποβάλλουν σε διαρκή δοκιμασία και λεηλασία. Στους Ουρουμπού ο αρχηγός κατέχει τα λιγότερα αγαθά και φορά τα πιο φτωχικά στολίδια, καθώς η υπόλοιπη περιουσία του έχει αναλωθεί σε δώρα.⁸ Το ίδιο σε όλη την ήπειρο (Γουϊάνα, Άνω Ξιγκού κ.λπ.): η φιλαργυρία δεν συνάδει με την εξουσία· «για να είσαι αρχηγός, πρέπει να είσαι γενναιόδωρος».⁹ Εκτός από γενναιόδωρος και ειρηνοποιός, ο αρχηγός οφείλει να έχει ιδιαίτερες ικανότητες στη ρητορική. Οι φύλαρχοι των Πιλαγκά, των Σερεντέ, των Τουπινάμπα, των Τσιριγκουάνο, επιδίδονται σε αγορεύσεις για την ειρήνη, την αρμονία, την τιμιότητα, τις παραδόσεις.¹⁰

Ανάμεσα στον αρχηγό-φύλαρχο και τη φυλή, υπάρχει μια τριπλή σχέση χρέους. Αν ο αρχηγός οφείλει στη φυλή, όπως είδαμε, σε επίπεδο συμβολικό (ρητορικές αγορεύσεις και διαμεσολαβήσεις των συγκρούσεων) και οικονομικό (οφειλή πλούτου, γενναιοδωρία), η φυλομάδα οφείλει στον φύλαρχο, στο σεξουαλικό επίπεδο, προνομιακή πρόσβαση στις γυναίκες της φυλής. Ο αρχηγός είναι συχνά ο μόνος που έχει το προνόμιο της πολυγαμίας. Οι γυναίκες λοιπόν ρέουν μονόδρομα από την ομάδα στον αρχηγό, και το δώρο της ομάδας σε αυτόν είναι η σεξουαλική υπεραπόλαυση. Έτσι λοιπόν, ενώ η ροή του οικονομικού και συμβολικού χρέους έχει φορά από τον αρχηγό στην ομάδα, η ροή της σεξουαλικής υπεραπόλαυ-

6 Πρβλ. τις ντερριντιανές ιδέες της φιλοξενίας, της αδύναμης ισχύος, του δώρου, της συμβολικής-ρητορικής ισχύος.

7 Pierre Clastres, *Η κοινωνία ενάντια στο κράτος*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σελ. 35-36.

8 Όπ.π., σελ. 37.

9 Όπ.π., σελ. 38.

10 Όπ.π., σελ. 38.

σης κατά κανόνα κινείται αντίστροφα, από την φυλή στον αρχηγό.¹¹ Η ανισχυρία της φυλαρχίας στις ινδιάνικες κοινωνίες στηρίζεται σε αυτή τριπλή, ασύμμετρη σχέση χρέους. Ως οφειλέτης πλούτου και συμβολικών μηνυμάτων, ο αρχηγός εργάζεται σκληρά υπέρ της φυλής, ως υπηρέτης της, η εξουσία του περιορίζεται και διαμορφώνεται μια αρνητική σχέση της φυλής συνολικά προς την αυτονόμηση της πολιτικής λειτουργίας, που θα οδηγούσε στο Κράτος ως αλλοτριωμένη πολιτική εξουσία πάνω από την κοινωνία. Κατ' αυτό τον τρόπο, υποστηρίζει ο Clastres, οι κοινότητες αυτές δρουν στη πραγματικότητα ενάντια στο Κράτος, ενάντια στη προοπτική συγκεντροποίησης, αυτονόμησης και αποξένωσης της πολιτικής εξουσίας από τη φυλή. Η τελική συνισταμένη οδηγεί στο παράδοξο αποτέλεσμα, η σχέση της ομάδας με την αρχή της φυλαρχίας να μην διέπεται από ανταλλακτική αμοιβαιότητα, αλλά να είναι αρνητική, χρεωστική σχέση, ενώ ταυτόχρονα η λειτουργία του φυλάρχου είναι, με καταφατικό τρόπο, μια αξιοζήλευτη λειτουργία πολιτικής εξουσίας.¹² Πολιτική εξουσία και φυλοομάδα μόλις που διακρίνονται, δημιουργώντας μια μη κρατική και εύθραυστη σχέση εξουσίας, μια ασθενή ισχύ. *«Οι περισσότεροι Ινδιάνοι leaders πόρρω απέχουν από το να δίνουν την εικόνα ενός οκνηρού βασιλιά, το αντίθετο μάλιστα: ο φύλαρχος, υποχρεωμένος να ανταποκριθεί στη γενναιοδωρία που αναμένουν από εκείνον, οφείλει να φροντίζει ακατάπανυστα να προμηθεύεται δώρα για να τα προσφέρει στους ανθρώπους του»* μέσω της εργασίας, του εμπορίου και της εφευρετικότητάς του: έτσι, *«κατά περίεργο τρόπο»*, στη Νότια Αμερική, ο πιο σκληρά εργαζόμενος είναι ο αρχηγός.¹³

Όπως είδαμε, η ρητορική, επιτελεστική και συμβολική ισχύς, όπως θα το εξέφραζε ο Derrida,¹⁴ πηγή αυτής της παράδοξης ασθενούς ισχύος, εκφέρεται στον διαρκή Λόγο του φυλάρχου. Ενώ ο Λόγος στις κοινωνίες με κράτος είναι δικαίωμα της εξουσίας, στις κοινωνίες χωρίς κράτος είναι καθήκον της εξουσίας προς τη φυλή παρά προνόμιο, και μοναχά μέσο της κοινωνικής ομαλότητας:¹⁵

«Υποχρεώνοντας τον αρχηγό να κινείται μόνο μέσα στη σφαίρα του λόγου, στο άκρο αντίθετο της βίας δηλαδή, η φυλή σιγουρεύεται ότι όλα τα πράγματα παραμένουν στη θέση τους, ότι ο άξονας της εξουσίας καταλήγει αποκλειστικά στο κοινωνικό σώμα και ότι καμία μετατόπιση δυνάμεων δεν θα έρθει να ανατρέψει την κοινωνική τάξη. Το καθήκον

11 Όπ.π., σελ. 47.

12 Όπ.π., σελ. 49-50.

13 Όπ.π., σελ. 48.

14 Βλ. Jacques Derrida, *Signature événement contexte*, σε Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, σελ. 365-393.

15 Όπ.π., σελ. 164-166.

*του λόγου που έχει ο αρχηγός, αυτή η διαρκής ροή άδειου λόγου που οφείλει στη φυλή, είναι το αιώνιο χρέος του, η εγγύηση η οποία απαγορεύει στον άνθρωπο του λόγου να γίνει άνθρωπος της εξουσίας».*¹⁶

Σύμφωνα με τον Clastres, στην ιστορία των ακρατικών κοινοτήτων αλλά και στην ιστορία των κοινωνιών με κράτος, η δύναμη της συμβολικής ισχύος πήρε συχνά τη μορφή του ανατρεπτικού, προφητικού λόγου. Ο Γάλλος ανθρωπολόγος μνημονεύει ενδεικτικά τον προφητικό λόγο ενός γέρου σαμάνου των Γκουαρανί, που προειδοποιούσε για την καταστροφή που θα επέφερε η γέννηση του Κράτους, του αλλοτριωτικού, αυτονομημένου πολιτικού Ενός που θα ερχόταν να υποτάξει την πολλαπλότητα της φυλής.¹⁷ Αυτός ο λόγος υπέρ της Δικαιοσύνης ενάντια στο Κράτος και την έννομη τάξη, είναι, πιστεύουμε, το πλέον αντιπροσωπευτικό, ιστορικά και ανθρωπολογικά διαπιστώσιμο, ανάλογο της «θεϊκής βίας» του Benjamin,¹⁸ αλλά και της «αποδομητικής Δικαιοσύνης» του Derrida στην πιο «καθαρή» της μορφή.¹⁹ Εμφανίζεται ως προφητικός, μεσσιανικός λόγος που καταλύει το μυθικό δίκαιο, την θεμελιωτική και συντηρητική του βία, με την παράδοξη ισχύ ενός επιτελεστικού, ενεργηματικού Λόγου και υπέρ μιας άπειρης, ανυπολόγιστης και απροϋπόθετης Δικαιοσύνης.

Ως τελευταίο χαρακτηριστικό της απονομής δικαιοσύνης δίχως κράτος στις κοινότητες που μελέτησε, ο Clastres σημειώνει την ιδιαίτερη σχέση της Δικαιοσύνης με το σώμα, της εγγραφής του ακρατικού δικαίου κατευθείαν στο σώμα, έτσι ώστε να μην υπάρχει η απόσταση και αντίθεση του γραπτού νόμου από τα σώματα. Γραμμένο στο σώμα σημαίνει εκτός Νόμου, χωρίς την απόσταση νομοθετικού Λόγου και Σώματος. Το σώμα, χαραγμένο, είναι ελεύθερο να μετακινηθεί, κουβαλάει, φέρει το Όνομα, την Εικόνα, δεν υποτάσσεται στο Όνομα, την Εικόνα. Το σώμα των μελών της φυλής είναι το κυρίαρχο. Μια εγγραφή της Δικαιοσύνης, λοιπόν, με επιφάνεια καταγραφής τα ίδια τα φυλετικά σώματα, ή μια γραφή της Δικαιοσύνης ως δικαιοσύνη ενεργοποίηση και άσκησή της, γραφή με την έννοια του Derrida,²⁰ πριν από τη διάκριση της φωνής από το γραπτό λόγο:

«Λέγαμε πριν ότι όλοι οι νόμοι είναι γραπτοί. Ίδού λοιπόν πώς ανασυγκροτείται, κατά κάποιον τρόπο, η τριπλή συμμαχία που επισημάναμε: σώμα, γραφή, νόμος. Οι χαραγμένες στο σώμα ουλές είναι το εγγεγραμ-

¹⁶ Όπ.π., σελ. 168.

¹⁷ Όπ.π., σελ. 181, 226-235.

¹⁸ Βλ. Walter Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2014.

¹⁹ Σύμφωνα με μία διάσημη διατύπωσή του, «η αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη» (Jacques Derrida, *Ισχύς Νόμου*, Πατάκης, Αθήνα, 2015, σελ. 41).

²⁰ Βλ. Jacques Derrida, *Η γραφή και η διαφορά*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2003.

μένο κείμενο του πρωτόγονου νόμου, είναι, με αυτή την έννοια, γραφή πάνω στο σώμα. Όπως σθεναρά υποστηρίζουν οι συγγραφείς του Αντι-Οιδίποδα, οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι κοινωνίες του σημαδέματος. Και στο μέτρο αυτό, οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι πράγματι κοινωνίες χωρίς γραφή, αλλά για τον απλό λόγο ότι η γραφή υποδηλώνει κατ' αρχήν το χωριστό νόμο, τον απόμακρο (απόσταση), τον δεσποτικό, τον νόμο του κράτους που γράφουν στα κορμιά τους οι συγκρατούμενοι του Μαρτσένκο. Και ίσως ποτέ δεν θα τονίσουμε με αρκετή δύναμη ότι ο πρωτόγονος νόμος τίθεται ακριβώς για να εξορκίσει εκείνο τον νόμο, τον νόμο που θεμελιώνει και εγγυάται την ανισότητα, τίθεται ενάντια στο νόμο του κράτους. Οι αρχαϊκές κοινωνίες, κοινωνίες του σημαδέματος, είναι κοινωνίες χωρίς κράτος, κοινωνίες ενάντια στο κράτος. Το σημάδι στο σώμα, όμοιο σε όλα τα σώματα, δηλώνει: δεν θα ποθήσεις την εξουσία, δεν θα ποθήσεις την υποταγή. Και αυτός, ο μη χωρισμένος νόμος, δεν μπορεί να βρει για να εγγραφεί παρά έναν μη χωρισμένο χώρο: το ίδιο το σώμα. Αξιοθαύμαστη διεισδυτικότητα των αγρίων, που τα ήξεραν προκαταβολικά όλα αυτά και επαγρυπνούσαν με τίμημα μια φοβερή σκληρότητα, για να εμποδίσουν την έλευση μιας ακόμη πιο τρομαχτικής σκληρότητας: ο νόμος ο γραμμένος πάνω στο σώμα είναι μια αξέχαστη ανάμνηση».²¹

Ανάλογες θέσεις με τον Clastres διατυπώνει και ο μεγάλος στρουκτουραλιστής ανθρωπολόγος Claude Lévi-Strauss, στο αυτοβιογραφικό του έργο *Θλιβεροί Τροπικοί*. Έχοντας μετρήσει δεκάδες χρόνια και βιβλία αναγνωρισμένης επιτόπιας ανθρωπολογικής έρευνας, υποστηρίζει πως η εμπειρία που αποκόμισε από τη διαμονή του το 1938 με τους Ναμπικάρα (ή Ναμπικουάρα) της νοτιοδυτικής Βραζιλίας, είναι αντιπροσωπευτική του είδους και της φύσης της πολιτικής εξουσίας στις νομαδικές και ημινομαδικές κοινότητες δίχως κράτος. Οι Ναμπικάρα διακρίνονται από μια ρευστή, εύθραυστη μορφή κοινωνικής οργάνωσης, στην οποία

«η πολιτική εξουσία δεν εμφανίζεται σαν αποτέλεσμα των αναγκών της κοινότητας. Είναι η ίδια η ομάδα που υπαγορεύει τα χαρακτηριστικά της: το σχήμα, το μέγεθος και ακόμα την καταγωγή του πιθανού αρχηγού που υπήρχε και πριν από τη δημιουργία της [...] Στους Ναμπικάρα, η πολιτική εξουσία δεν ήταν κληρονομική. Όταν ο αρχηγός γερ-

²¹ Όπ.π., σελ. 196-197.

νούσε, έπεφτε άρρωστος και αισθανόταν ανίκανος να αντιμετωπίσει τα βαριά του καθήκοντα για μεγάλο χρονικό διάστημα, διάλεγε μόνος του τον διάδοχό του [...] Όμως αυτή η δεσποτική δύναμη ήταν περισσότερο φαινομενική παρά πραγματική. Θα δούμε αργότερα πόσο ανίσχυρη ήταν η εξουσία του αρχηγού. Σ' αυτήν την περίπτωση όπως και σε όλες τις άλλες μια βολιδοσκόπηση της κοινής γνώμης φαινόταν να προηγείται κάθε οριστικής απόφασης, γιατί αυτός που εκλεγόταν σαν κληρονόμος του τίτλου ήταν επίσης και ο πιο ευνοούμενος της πλειοψηφίας. Όμως η εκλογή του νέου αρχηγού δεν περιοριζόταν μόνο στις θετικές ή αρνητικές ενχές της ομάδας. Το ενδιαφερόμενο πρόσωπο έπρεπε επίσης να έχει προετοιμαστεί για να ανταποκριθεί στις νέες ανάγκες. Γι' αυτό μια έντονα αρνητική αντιμετώπιση δεν ήταν σπάνια στην προσφορά της εξουσίας: "δεν θέλω να είμαι αρχηγός". Σ' αυτήν την περίπτωση έπρεπε να γίνει νέα εκλογή. Πράγματι, η εξουσία δεν φαινόταν να αποτελεί αντικείμενο έντονου ανταγωνισμού και οι αρχηγοί που γνώρισα, είχαν περισσότερα παράπονα για τα βαριά τους καθήκοντα και τις πολλές ευθύνες τους παρά περηφάνεια που απέρρευε από αυτό το αξίωμα. Μετά από αυτό, μπορούμε να αναρωτηθούμε ποια ήταν τα προνόμια του αρχηγού και ποιές οι υποχρεώσεις του [...] Το προσωπικό γόητρο και η ικανότητα να εμπνέει εμπιστοσύνη αποτελούν βασική προϋπόθεση για την εξουσία στην κοινωνία Ναμπικάρα [...] Πρέπει να προσθέσουμε ότι ο αρχηγός δεν στηρίζεται για την άσκηση των πολλαπλών καθηκόντων του ούτε σε μια ορισμένη δύναμη ούτε σε μια δημόσια αναγνωρισμένη εξουσία. Η δύναμη του όπως και το δικαίωμα να ασκεί νόμιμα τα ηγετικά του καθήκοντα, απορρέουν από τη γενική συγκατάθεση [...] Πως ο αρχηγός εκπληρώνει τις υποχρεώσεις; Το πρώτο και το κυριότερο όργανο της εξουσίας είναι η γενναιοδωρία του, που αποτελεί μια ουσιαστική ιδιότητα δύναμης για την άσκηση της εξουσίας στους περισσότερους πρωτόγονους λαούς και ιδιαίτερα σ' αυτούς της Αμερικής».²²

Ο Lévi-Strauss τονίζει ιδιαίτερα τη σημασία της συγκατάθεσης στην δόμηση της εξουσίας σε μια κοινότητα δίχως κράτος, αναγνωρίζοντας στον Rousseau μια εξαιρετική διαίσθηση, όταν αυτός έθεσε τη θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου» και της «γενικής βούλησης» ως βάση κάθε πολιτειακής μορφής οργάνωσης της κοινωνικής ζωής:

²² Claude Lévi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, Χατζηγιαννολή, Αθήνα, 2007, σελ. 274, 276, 277.

«Τα γεγονότα Ναμπικάρα, σε συνδυασμό με άλλα, έρχονται σε αντίθεση με την παλιά κοινωνιολογική θεωρία, που ξανάγινε επίκαιρη από την ψυχανάλυση και που λέει ότι το πρότυπο του πρωτόγονου αρχηγού είναι ένας συμβολικός πατέρας. Η άποψη αυτή στηρίζεται στην υπόθεση ότι οι στοιχειώδεις μορφές του Κράτους προέρχονται από μια σταδιακή εξέλιξη της οικογένειας. Όμως είδαμε ότι κάτω από τις υποτυπώδεις αυτές μορφές εξουσίας υπάρχει ένα ουσιαστικό γνώρισμα που είναι κάτι το καινούργιο σε σύγκριση με το βιολογικό φαινόμενο: αυτό το νέο στοιχείο είναι η συγκατάθεση, που αποτελεί ταυτόχρονα την καταγωγή και το όριο της εξουσίας».²³

3. Περαιτέρω εμπειρικές διαπιστώσεις

Για τον Lévi-Strauss, όπως και για τον Clastres, υπάρχει ένα είδος ασύμμετρης αμοιβαιότητας στη σχέση του αρχηγού με τη φυλο-ομάδα, σε μια δυναμική ισορροπία που οδηγεί στην αναπαραγωγή της κοινότητας δίχως τη προσφυγή σε ένα κρατικά μεσολαβημένο δίκαιο και τη κρατική βία. Ένας άλλος ανθρωπολόγος, αναρχικός επίγονος του Clastres, ο Andrea Staid, διατυπώνει ως εξής τη σχέση αρχηγού προς την κοινότητα, διακρίνοντας με βάση αυτή τις ακρατικές από τις κρατικές κοινότητες:

«Αν η σχέση του χρέους πηγαινει από την *chefferie* προς την κοινωνία, σημαίνει ότι αυτή παραμένει αδιαίρετη, ότι το χρέος καταλήγει να διανέμεται ομοιόμορφα στο κοινωνικό σώμα. Αν, αντιθέτως, το χρέος κινείται από την κοινωνία προς την *chefferie*, σημαίνει ότι η εξουσία είναι διαχωρισμένη από την κοινωνία, συγκεντρωμένη στα χέρια του αρχηγού και ότι η τώρα πια ετερογενής ουσία της κοινωνίας επιβεβαιώνει τη διαίρεση σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους».²⁴

Το κίνητρο του αρχηγού είναι η επιθυμία ικανοποίησης της ματαιοδοξίας του, επιθυμία για δόξα και γόητρο, συμβολικό κύρος, για αυτό εργάζεται προσφέροντας τις ξεχωριστές υπηρεσίες του στην κοινότητα.²⁵ Ο Staid αναφέρεται ιδιαίτερα στα παραδείγματα των Ινουίτ Γροιλανδίας για την αρχή της αμοιβαιότητας («Εδώ, στο χωριό μας, είμαστε ανθρώπινα

23 Όπ.π., σελ. 281.

24 Andrea Staid, *Οι χωρίς κράτος: Εξουσία, οικονομία και χρέος στις πρωτόγονες κοινωνίες*, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2016, σελ. 44.

25 Όπ.π., σελ. 40.

πλάσματα. Και εφόσον είμαστε άνθρωποι, βοηθιόμαστε. Δεν μας αρέσει να ακούμε κάποιον να μας ευχαριστεί. Αυτό που σου δίνω εγώ σήμερα, θα μου το δώσεις εσύ αύριο. Εδώ λέμε ότι τα δώρα μας κάνουν δούλους και το μαστίγιο σκύλους»),²⁶ στους Ιροκέζους και στη μορφή συνομοσπονδίας δίχως κράτος που διακρίνει την κοινωνική οργάνωσή τους,²⁷ στους Βουσμάνους, τους Χάζντα ή Χανταμπέ Ανταμανέ, και τους Αρούντα για την γενικευμένη ανταλλαγή δώρων ως κυρίαρχη αρχή κυκλοφορίας αγαθών.²⁸ Όσον αφορά την απουσία ενδιαφέροντος των προκρατικών κοινοτήτων για τη συσσώρευση πλούτου, άρα και την έλλειψη οξύτατου ανταγωνισμού ως προς την κατανομή του μεταξύ των διαφόρων ομάδων που θα μπορούσε να διευθετηθεί μόνο από κρατικά νομιμοποιημένα μέσα εξαναγκασμού, αναφέρονται από τον Staid οι Καπαούκου,²⁹ οι Τικόπια,³⁰ οι Αυστραλιανοί και Βουσμάνοι³¹ που χαρακτηρίζονται ως κοινότητες «υποπαραγωγής».

Ο Aidan Southall απαριθμεί 5 βασικά χαρακτηριστικά που διακρίνουν τις κοινωνίες χωρίς κράτος:

- α) πολυαρχία που εξασφαλίζει ότι δεν υπάρχει ένα ανώτερο, εξωτερικό κέντρο εξαναγκαστικής πολιτικής εξουσίας,
- β) κοινωνική ενσωμάτωση μέσω του ιερού,
- γ) συμπληρωματικές αντιθέσεις που εξασφαλίζουν μια δυναμική ισορροπία στη σχέση ατόμων και ομάδων,
- δ) διασταυρώσεις συγγενειακών δεσμών που εξασφαλίζουν,
- ε) διάχυτη, κατανεμημένη νομιμοποίηση και απονομή της δικαιοσύνης, ως αποτέλεσμα των παραπάνω.

Η αρχηγία σε αυτές τις κοινότητες δεν αποτελεί μια ανώτερη πολιτική αρχή, αλλά μια ιδιότητα που κρίνεται με βάση την ηλικία, τη ρητορική δεινότητα, τις επιδόσεις και τις ικανότητες του αρχηγού να καθοδηγεί τη φυλή, ενώ η επίλυση των συγκρούσεων σπάνια γίνεται μέσω νομιμοποιημένης ένοπλης βίας – αντ' αυτού, περιλαμβάνει πολύ συχνά την κοινωνική πίεση και περιθωριοποίηση του θύτη, την άσκηση πειθούς και τα ιερά τελετουργικά. Αυτές οι ακρατικές κοινότητες περιλαμβάνουν κυνηγούς-τροφοσυλλέκτες, αγροτικούς και ποιμενικούς λαούς, είναι πατρογραμμικές, μητρογραμμικές και αμφιπλευρικές ως προς την επικρατούσα αρχή καταγωγικής ταξινόμησης, και ομαδοποιούνται σε νομαδικούς

²⁶ Όπ.π., σελ. 43.

²⁷ Όπ.π., σελ. 33-34.

²⁸ Όπ.π., σελ. 30.

²⁹ Όπ.π., σελ. 30.

³⁰ Όπ.π., σελ. 29.

³¹ Όπ.π., σελ. 26.

εσμούς, εγκατεστημένα χωριά, σε γένη κατά τόπους, σε συγγενειακούς κύκλους και σε ηλικιακές ομάδες.³² Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι το Κράτος δεν αποτελεί την αιώνια και αυτονόητη μορφή οργάνωσης των ανθρώπινων κοινοτήτων. Αντίθετα, σε όλες τις περιοχές του πλανήτη και ανεξάρτητα από τυχόν αλληλεπιδράσεις που μπορεί να προέκυψαν μεταξύ των κοινοτήτων, ως κανόνας υπήρξε για χιλιάδες χρόνια η μη κρατική οργάνωση, όπου ο κοινός πλούτος των κοινοτήτων δεν συγκεντρωνόταν σε ένα κυρίαρχο πολιτικό σώμα, δεν υπήρχε μονοπώλιο της (νομιμοποιημένης) βίας και η δικαιοσύνη μόνο κατ' εξαίρεση απονεμόταν με εξαναγκασμό.

Σε ένα σημαντικό εγχειρίδιο πολιτικής ανθρωπολογίας, ο Ted Lewellen παρέχει, υπό μια νεοεξελικτική προοπτική, έναν πίνακα στον οποίο ταξινομεί ανά τάξη πολυπλοκότητας της κοινωνικοπολιτικούς τους οργάνωσης τους εσμούς (bands),³³ τις φυλές (tribes)³⁴ και τις φυλαρχίες (chiefdoms)³⁵ ως μοντέλα άκεντρων, ακρατικών κοινωνικοπολιτικών σχηματισμών.³⁶ Σύμφωνα με αυτή τη μοντελοποίηση, ο βασικός τρόπος επιβίωσης εκτείνεται από το κυνήγι και τη τροφοσυλλογή για τους εσμούς μέχρι την εκτεταμένη αγροκαλλιέργεια και το εντατικό ψάρεμα κυρίως για τις φυλαρχίες. Ο τύπος της αρχηγίας ποικίλλει από τους περιστασιακούς αρχηγούς ανά συγκεκριμένους τομείς και τον χαρισματικό ηγέτη που δεν διαθέτει μέσα πολιτικής κυριαρχίας αλλά μια ανώτερη επιρροή σε διαδικασίες λήψης πολιτικών αποφάσεων, μέχρι τον χαρισματικό ηγέτη με περιορισμένη πολιτική κυριαρχία και πρόσβαση σε μέσα νομιμοποιημένου σωματικού εξαναγκασμού, βασι-

32 Aidan Southall, *Stateless Society*, σε David L. Sills (επιμ.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, τόμος 15, Macmillan, New York, 1968, σελ. 157-168. Αυτά τα χαρακτηριστικά εξετάζονται δειγματοληπτικά στις περιπτώσεις των Βουσμάνων !Κουνγκ της νότιας Αφρικής, των Σιριόνο και Ναμπικάρα της Νότιας Αμερικής, των Μουρνγκίν και Τίουϊ της Αυστραλίας, των Κουακιούτλ και άλλων βορειοαμερικανών Ινδιάνων, των Νούερ του Σουδάν και των Τουρκάνα της Κένυας, των Καλίνγκα και Ιφουγκάο των Φιλιππινών, των Τόνγκα της Ζάμπιας, των Σιάνε και των κοινωνιών της οροσειράς Μπιντάνγκ στη Νέα Γουϊνέα.

33 Ως σύγχρονα ιδεοτυπικά παραδείγματα υπαρκτών εσμών αναφέρονται οι Βουσμάνοι !Κουνγκ (Αφρική), οι Πυγμαίοι (Αφρική), οι Ινουίτ (Καναδάς, Αλάσκα), και οι Σοσόν (Η.Π.Α.), ενώ ως (προ-)ιστορικά παραδείγματα, δυνητικά όλες οι παλαιολιθικές κοινότητες.

34 Ως σύγχρονα παραδείγματα φυλών αναφέρονται οι Κπέλλε (Βόρεια Αφρική), οι Γιανομάμο (Βραζιλία, Βενεζουέλα), οι Νούερ (Αφρική) και οι Τσεγιέν (Η.Π.Α.), ενώ ως (προ-)ιστορικά παραδείγματα οι Ιροκέζοι (Η.Π.Α.) και οι φυλές της Κοιλιάδας Οαζάκα (Μεξικό).

35 Ως σύγχρονα παραδείγματα φυλαρχιών αναφέρονται η προαποικιοκρατική Χαβάη, οι Κουακιούτλ (Καναδάς), οι Τιρόπια (Πολυνησία), οι Νταούρ (Μογγολία), ενώ ως παλαιότερα ιστορικά παραδείγματα, τα προαποικιοκρατικά βασίλεια των Ασάντι, του Μπενίν και της Δαχομέης, αλλά και το σύστημα των φατριών στη Σκωτία.

36 Ted C. Lewellen, *Political Anthropology: An Introduction*, γ' έκδ., Praeger, Westport CT and London, 2003, σελ. 20-21.

σμένη στην γενναιόδωρη (ανα)διανομή αγαθών στους ακολούθους του. Αντίστοιχα, ο τύπος απονομής δικαιοσύνης και δικαίου ποικίλλει από την απουσία γραπτών κανόνων και τη διάχυση της εξουσίας κυρώσεων σε όλη την κοινότητα, μέχρι ημιεπίσημες μορφές κυρώσεων και την περιορισμένη αρμοδιότητα σε ορισμένες ομάδες και αρχηγούς απονομής για την τιμωρία παραβιάσεων κοινοτικών ταμπού.³⁷ Για παράδειγμα, στους Βουσμάνους !Κουνγκ, ο αρχηγός έχει περιορισμένη, ουσιαστικά συμβολική εξουσία, αφού χρειάζεται η συναίνεση της ομάδας για τη λήψη κάθε σημαντικής απόφασης, έχει την αρμοδιότητα του ελέγχου του φαγητού και του νερού με στόχο τη μεγιστοποίηση της ωφέλειας για την κοινότητα, ενώ η αρχηγία δεν συνεπάγεται εξουσία εξαναγκασμού, αντίθετα συνεπάγεται ευθύνη χωρίς παραπάνω ανταμοιβή, αφού το ιδανικό της φυλής λείπει πως κανένα άτομο δεν μπορεί να στέκεται πάνω από την κοινότητα. Η διατήρηση της τάξης πηγάζει από τη θεσμοποίηση αμοιβαίων υποχρεώσεων, τη δύναμη της κοινής γνώμης και του τυχαίου. Στη φυλαρχία των Γιανομάμο, υπάρχει αρχηγία με ελάχιστη πρόσβαση σε μέσα εξαναγκασμού, ώστε να μπορεί ο αρχηγός να εξισορροπεί τις διαφορές των μελών και ομάδων της κοινότητας, ενώ υπάρχουν διάφοροι αρχηγοί και υπαρχηγοί ανά τομείς που μπορούν να αποκοπούν από την εξουσία του και να στραφούν ενάντια σε αυτό το σύστημα της πολυμερούς εξουσίας. Στους Κουακιούτλ και συνολικά στις φυλές και τις κουλτούρες της Νοτιοανατολικής Ακτής, ο θεσμός του πότλατς, μια εκτεταμένη τελετουργία αναδιανομής του πλούτου μέσω της ανταλλαγής δώρων, δημιουργεί διαρκώς μεταβλητές και όχι παγιωμένες σχέσεις οφειλέτη-δανειστή με τρόπο που εξισορροπεί τον συσχετισμό δύναμης των ομάδων της κοινότητας.³⁸

Σύμφωνα με τον Georges Balandier, ο εγγενώς διφορούμενος χαρακτήρας της εξουσίας, όπως παρουσιάζεται καθαρά στις ακρατικές κοινότητες, έγκειται στο ότι η εξουσία, αφενός πάντοτε εξασφαλίζει προνόμια στους κατόχους της στηριζόμενη σε μια λιγότερο ή περισσότερο εμφανή κοινωνική ανισότητα, αφετέρου υπόκειται πάντοτε σε αμφισβήτηση.

«Στις αφρικανικές κοινωνίες που δεν εμφανίζουν συγκέντρωση της εξουσίας –για παράδειγμα στις κοινωνίες των Φάνγκ και των λαών που γειτονεύουν με το Γκαμπόν ή το Κονγκό– υπάρχουν διορθωτικοί μηχανισμοί που απειλούν με θάνατο όποιον κάνει κατάχρηση της εξουσίας του ή του πλούτου του. Σε ορισμένα παραδοσιακά κράτη της Μαύρης Αφρικής, οι εντάσεις που απορρέουν από την ανισότητα των συνθηκών απελευθερώνονται σε καθορισμένες περιστάσεις και φαίνεται τότε ότι οι κοινωνικές σχέσεις βρίσκονται, ξαφνικά και πρόσκαιρα, ανεστραμμένες. Η αντιστροφή όμως αυτή ελέγχεται: παραμένει οργανωμένη στα πλαίσια

³⁷ Όπ.π., σελ. 20 και επ.

³⁸ Όπ.π., σελ. 24-25.

*των κατάλληλων τελετουργικών που μπορούν, από τη σκοπιά αυτή, να ονομαστούν τελετουργικά εξέγερσης, [...] η υπέρτατη πανουργία της εξουσίας είναι να αυτοαμφισβητείται τελετουργικά για να εδραιώνεται αποτελεσματικότερα».*³⁹

Από τον ορκογιότ των Νάνντι, που δεν είναι το κυρίαρχο πρόσωπο στη φυλή αυτή δίχως να είναι αρχηγός ή δικαστής παρά μόνο τελετουργικός εμπειρογνώμονας που παρεμβαίνει με αποφασιστικό τρόπο στις υποθέσεις της φυλής, έχοντας το διπλό πρόσωπο της αγαθοεργής τάξης και του καταναγκασμού ή της βίας, μέχρι την ποιμενική δημοκρατία των Σομαλών κτηνοτρόφων και την εξισωτική ιδεολογία των Φάνγκ, που επιβάλλει την αρχή της ανακατανομής του πλούτου όποτε διαπιστώνεται μια καταχρηστική συσσώρευση αγαθών από οποιαδήποτε οικογένεια, ομάδα ή κλαν, ο Balandier σκιαγραφεί μια «διαλείπουσα εξουσία». Μία εξουσία «πολυμερή», «διάχυτη», «βασικά ασταθή», με μεταβαλλόμενες πολιτικές ενότητες και συμμαχίες, που παρά τις ανισότητες και τις ποικίλες ιεραρχήσεις κατά ηλικιακές τάξεις, φύλο, συγγενειακές γενεαλογικές γραμμές ή σύμφωνα με την τελετουργική εξειδίκευση, δεν ξεπερνούν το κατώφλι συγκεντροποίησης της πολιτικής εξουσίας που θα ισοδυναμούσε με κράτος, με κρατικό δίκαιο και κρατική βία.⁴⁰

Η προσπάθεια των Βρετανών αποικιοκρατών να κατανοήσουν τη διακυβέρνηση δίχως κράτος των αφρικανικών κοινοτήτων προσέφερε στην πολιτική ανθρωπολογία μια συστηματική μελέτη της λειτουργίας πολλών φυλών δίχως κράτος, με εμβληματικό παράδειγμα τους Νούερ. Ο Ε. Ε. Evans-Pritchard ξεκίνησε την έρευνά τους στους Νούερ το 1930 με παραγγελία κι χρηματοδότηση της (αποικιακής) κυβέρνησης του αγγλοαιγυπτιακού Σουδάν, καθώς η Βρετανική Αυτοκρατορία επεδίωκε να χρησιμοποιήσει τις ιθαγενείς πολιτικές δομές –τόσο των Νούερ όσο και άλλων ακέφαλων κοινωνιών (Σομαλών, Τιβ κλπ.)– σύμφωνα με την τακτική της «έμμεσης διακυβέρνησης». Αναφέρει πως η κοινωνία των Νούερ είναι μια «οργανωμένη αναρχία» ενός συνόλου φυλών, που αριθμούν από 5.000 ως 30.000-45.000 άτομα (οι μεγαλύτερες φυλές). Ας δούμε λοιπόν πώς περιγράφεται το πολιτικό και δικαιοσύνη σύστημα αυτής της «οργανωμένης αναρχίας»:

«Το πολιτικό σύστημα λειτουργεί σε μεγάλο βαθμό μέσω του θεσμού

³⁹ Georges Balandier, *Πολιτική Ανθρωπολογία*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1990, σελ. 69. Ο Balandier σταχυολογεί από τη συγκαιρινή του ανθρωπολογία, μεταξύ άλλων, τα παραδείγματα των ακρατικών κοινοτήτων των Τιβ, των Τικόπια, των κοινωνιών της Νέας Καληδονίας, των Φάνγκ του Γκαμπόν, των Νάνντι της Κένυας, των Γκίζου της Ουγκάντας, των Σιάνε της Νέας Γουϊνέας, των Νήσων Τρόμπριαντ της Μελανησίας, των Σομαλών (ό.π., σελ. 94 και επ.).

⁴⁰ Ό.π., σελ. 111.

των αντεκδικήσεων, ο οποίος ρυθμίζεται από ένα θεσμό που είναι γνωστός ως “ο αρχηγός με το δέρμα της λεοπάρδαλης”, τίτλο που διατηρούμε, παρότι ο όρος “αρχηγός” είναι παραπλανητικός [...] Όταν ένας άνδρας σκοτώσει κάποιον άλλον, πρέπει να πάει αμέσως στον “αρχηγό”, για να τον εξαγνίσει τελετουργικά. Αν φοβάται εκδίκηση, όπως συμβαίνει συνήθως, μπορεί να μείνει στο σπίτι του αρχηγού, γιατί είναι ιερό άσυλο. Τους επόμενους μήνες, ο “αρχηγός” αποσπά από τους συγγενείς του φονέα την υπόσχεση ότι θα καταβάλουν αποζημίωση για να αποφύγουν τις αντεκδικήσεις και προσπαθεί να πείσει τους συγγενείς του θύματος να δεχτούν την αποζημίωση [...] Εδώ πρέπει να ειπωθεί ότι ο “αρχηγός” δεν κρίνει την υπόθεση (για την ενοχή ή όχι κάποιου) ούτε μπορεί να επιβάλει την αποδοχή της απόφασής του. Φαίνεται ότι πιέζει, με την επιμονή του, τους συγγενείς του νεκρού να δεχτούν αποζημίωση, απειλώντας τους και με κατάρες, αλλά αυτό είναι μια σύμβαση ώστε να διατηρήσουν το γόητρό τους. Έτσι, αν κλείσει η υπόθεση, αυτό δεν οφείλεται στην άσκηση καταναγκασμού από μέρος του “αρχηγού”, αλλά στην αναγνώριση των δεσμών κοινότητας μεταξύ των εμπλεκόμενων μερών και της ηθικής υποχρέωσης, λόγω αυτών, να διευθετηθεί η υπόθεση [...] Ο “αρχηγός” και οι πρεσβύτεροι και από τις δύο πλευρές μπορούν να εκφράσουν τη γνώμη τους για το περιεχόμενο μιας υπόθεσης. Όμως ο “αρχηγός” δεν μπορεί να καλέσει τους αντίδικους, γιατί δεν διαθέτει ούτε δικαστήριο ούτε δικαιοδοσία και κυρίως, δεν διαθέτει τα μέσα για να επιβάλει συμμόρφωση/υπακοή. Το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να μεταβεί, μαζί με τον “μηνυτή” και μερικούς πρεσβύτερους από την κοινότητά του, στο σπίτι του “κατηγορούμενου” και να ζητήσει από αυτόν και τους συγγενείς του να συζητήσουν το θέμα. Το θέμα μπορεί να λυθεί μόνον αν και οι δύο πλευρές είναι πρόθυμες να το υπαχθούν σε διαιτησία. Επίσης, μολονότι ο “αρχηγός”, έπειτα από διαβουλεύσεις με τους γέροντες, μπορεί να εκδώσει “απόφαση”, η απόφαση αυτή λαμβάνεται έπειτα από γενική συμφωνία και, κατά συνέπεια, προκύπτει, σε μεγάλο βαθμό, από την παραδοχή εκ μέρους της μίας πλευράς ότι η άλλη πλευρά έχει το δίκιο με το μέρος του. Ωστόσο, είναι πολύ σπάνιο να ζητηθεί στον “αρχηγό” να ενεργήσει ως “διαιτητής” και δεν υπάρχει κανείς άλλος με αρμοδιότητα παρέμβασης στις διαμάχες, οι οποίες συνήθως επιλύονται με άλλες “νομικές μεθόδους”. Οι Νούερ, λοιπόν, δεν έχουν “νόμο”, με τη στενή έννοια του όρου. Ουδείς διαθέτει νομοθετικές

ή δικαστικές αρμοδιότητες. Αναγνωρίζονται μεν συμβατικά ορισμένες αποζημιώσεις για όποιον έχει υποστεί ορισμένες ζημιές ή βλάβες –σε περίπτωση μοιχείας με τη γυναίκα του, “αποπλάνησης” της κόρης του, κλοπής, ωστόσο, αυτές δεν συνιστούν δικαιοσύνη, γιατί δεν υπάρχει εγκατεστημένη και αμερόληπτη αρχή που να αποφασίζει για το δίκαιο και το άδικο ούτε εξωτερική δύναμη που να επιβάλλει την απόφαση που τυχόν θα ληφθεί [...] Θεωρητικά, μπορεί κανείς να επιτύχει επανόρθωση από οποιοδήποτε μέλος της φυλής του, αλλά, στην πράξη, οι πιθανότητες είναι μικρές αν ο άλλος δεν είναι μέλος της τοπικής του κοινότητας και συγγενής. Η ισχύς του “νόμου”, λοιπόν, ποικίλλει ανάλογα με τη θέση των “αντιδίκων” στην πολιτική δομή και, με αυτή την έννοια, ο “νόμος” των Νούερ είναι ουσιαστικά σχετικός, όπως η ίδια η δομή». ⁴¹ Ο Pritschard επιβεβαιώνει και τον ισχυρισμό του Clastres για τον ριζοσπαστικό, αντικρατικό προφητικό λόγο: «Οι Νούερ προφήτες αποτέλεσαν την καρδιά της αντίστασης των Νούερ στη βρετανική διακυβέρνηση. Γι’ αυτό βρίσκονταν σε δυσμένεια, ενώ οι πιο ισχυροί από αυτούς βρίσκονταν υπό περιορισμόν ή στην “παρανομία”, την εποχή που βρισκόμουν στη χώρα των Νούερ [...] Μολονότι υπάρχουν ενδείξεις ότι οι πρώτοι προφήτες δεν διέθεταν περισσότερο από τελετουργικές αρμοδιότητες, οι μεταγενέστεροι φαίνεται ότι άρχισαν να διευθετούν διενέξεις, στις περιοχές τους τουλάχιστον. Η πολιτική τους όμως σημασία έγκειται αλλού. Ήταν η πρώτη φορά που ένα πρόσωπο συμβόλιζε, έστω και σε καθαρά πνευματική μορφή, την ενότητα μιας φυλής, γιατί οι προφήτες ήταν ουσιαστικά φυλετικές μορφές, αν και –πράγμα επίσης μεγάλης πολιτικής σημασίας– η επιρροή τους συχνά εκτεινόταν πέραν των ορίων της φυλής και συνέβαλαν στην ανάπτυξη ενός μεγαλύτερου βαθμού ενότητας μεταξύ γειτονικών φυλών, απ’ ό,τι φαίνεται να υπήρχε έως τότε. Αν προσθέσουμε ότι υπήρχε η τάση το πνεύμα που είχε καταλάβει τον προφήτη να μεταβιβάζεται στο γιο του, δικαίως μπορούμε να συμπεράνουμε ότι συντελείτο μια ανάπτυξη που οδηγούσε (ή θα οδηγούσε) στην ανάδυση μιας πολιτικής ηγεσίας και να εξηγήσουμε αυτές τις αλλαγές με αναφορά στην αραβική και την ευρωπαϊκή εισβολή». ⁴²

41 E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer of the Southern Sudan*, σε M. Fortes και E. E. Evans-Pritchard (επιμ.), *African Political Systems*, Oxford University Press, London and New York, 1940, σελ. 272-296: 291-294.

42 Όπ.π., σελ. 295.

Μεταγενέστερες μελέτες έδειξαν ότι τα τμηματοποιημένα συστήματα σε άλλες, επίσης ακρατικές κοινωνίες εμφανίζουν μια αρκετά μεγάλη γκάμα αποκλίσεων και διαφοροποιήσεων, ιεραρχήσεων και ανισοτήτων σε σχέση με τους Νούερ.⁴³ Ο J. Middleton και ο David Tait, σε συνέχεια του *African Political Systems*, εμβαθύνουν στη γνώση των αφρικανικών συστημάτων και παρουσιάζουν τα αποτελέσματα των ερευνών τους στο *Tribes without Rulers*. Όταν γράφεται το βιβλίο, το 1958, οι Τιβ (800.000 άτομα), οι Λουγκμπάρα (240.000), οι Άμπα (30.000) και οι Κονκόμπα (45.000), οι Ντίνκα (900.000) και οι Μαντάρι (15.000) αναγνωρίζονται όλες ως κοινότητες χωρίς κράτος, με ποικίλες ωστόσο διαβαθμίσεις ιεραρχίας, που ομαδοποιούνται από τους συγγραφείς σε τρεις γενικές κατηγορίες.⁴⁴ Η μεγαλύτερη πληθυσμιακά φυλή, οι Ντίνκα, περιγράφονται ως μια συνομοσπονδία φυλών, καθεμία από τις οποίες ορίζει έναν ιερέα και έναν πολεμιστή, σχηματίζοντας κατά αυτό τον τρόπο ένα γενικό συμβούλιο των φυλάρχων. Οι Λουγκμπάρα (Ουγκάντα) δεν είχαν βασιλιάδες και ούτε (παραδοσιακά) αρχηγούς· αρχηγούς διόρισαν οι Βρετανοί αποικιοκράτες. Δεν έχουν πολιτική εξουσία και δείχνουν σεβασμό στις οικογενειακές σχέσεις ιεραρχίας. Οι μέθοδοι επίλυσης διαφορών ποικίλουν, ανάλογα με το πόσο εκτεταμένη είναι η σύγκρουση. Η μονομαχία, η βεντέτα, η μαγεία και άλλες ιεροτελεστίες, οι «εξωδικαστικές» συμφωνίες θύματος-θύτη με διαμεσολαβητές τους γηραιότερους, αλλά και η κατ' εξαίρεση διαιτησία και οι δίκες, μέχρι και τοπικά περιορισμένες πολεμικές συγκρούσεις, είναι μερικές από τις μεθόδους επίλυσης των διαφορών.⁴⁵

Οι Κουϊκούρο και οι Ουάι-ουάι είναι καραϊβικές φυλές της Βραζιλίας με ακρατική κοινωνική οργάνωση.⁴⁶ Ανάλογη δομή διακρίνει και άλλες φυλές στα τροπικά δάση. Οι Κουϊκούρο δεν έχουν διακριτή πολιτική σφαίρα. Δεν είναι κυνηγοί-τροφοσυλλέκτες, αλλά ασχολούνται με την οπωροκηπευτική καλλιέργεια, με ανεπτυγμένες, σε σχέση με τους κυ-

43 Τέτοια παραδείγματα αποτελούν οι Τιβ της Νιγηρίας και οι Τικόπια της Πολυνησίας, βλ. αντίστοιχα Paul Bohannan, *Justice and judgement among the Tiv*, Oxford University Press, London, 1957, και Raymond Firth, *We, the Tikopia: A sociological study of kinship in primitive Polynesia*, George Allen & Unwin, London, 1936.

44 John Middleton και David Tait, *Introduction*, σε John Middleton και David Tait (επιμ.), *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1958, σελ. 1-31: 28.

45 John Middleton, *The political system of the Lugbara of the Nile-Congo Divide*, σε John Middleton και David Tait (επιμ.), ό.π., σελ. 203-230· του ιδίου, *The Resolution of Conflict among the Lugbara of Uganda*, σε Marc J. Swartz, Victor W. Turner και Arthur Tuden (επιμ.), *Political Anthropology*, Aldine, Chicago, 1966, σελ. 141-154: 152.

46 Gertrude E. Dole, *Anarchy without Chaos: Alternatives to Political Authority among the Kuikuru*, σε Marc J. Swartz, Victor W. Turner και Arthur Tuden (επιμ.), ό.π., σελ. 73-88.

νηγούς-τροφοσυλλέκτες, οικονομικές πρακτικές και έναν εκτεταμένο κύκλο τελετουργιών.⁴⁷ Στις παραπάνω μορφές επίλυσης διαφορών που αναφέρθηκαν σε συνθήκες «οργανωμένης αναρχίας», η ανθρωπολογική έρευνα έχει να προσθέσει στη γκάμα των κυρώσεων τη μέθοδο του κοινωνικού εξοστρακισμού, περιστασιακά τη δολοφονία του θύτη από το κοινωνικό σύνολο, τη μαντεία και τον μαγικοθρησκευτικό στιγματισμό, τη πρόσκληση πόνου.⁴⁸ Στους Κουϊκούρο υπάρχει αρχηγός μόνο κατ' όνομα, καθώς δεν έχει έλεγχο της πολιτικής, οικονομικής ή εθιμοτυπικής και τελετουργικής συμπεριφοράς. «*Η τυπική ηγεσία και αυθεντία είναι τόσο αδύναμες ανάμεσα στους Κουϊκούρο που οριακά υπάρχουν, και συχνά οι παραβιάσεις των κανόνων μένουν ατιμώρητες*». Ο αρχηγός συχνά αποφασίζει τις μετακινήσεις της φυλής και αντιπροσωπεύει τη φυλή σε άλλες φυλές. Υπάρχουν και «επικουρικοί» αρχηγοί με συγκεκριμένες αρμοδιότητες (π.χ. αρχηγός εμπορικών συναλλαγών). Η κύρια αδυναμία της ηγεσίας εντοπίζεται αφενός στην αναρμοδιότητά της να ασκεί μέσα εξαναγκασμό και αφετέρου στην αδυναμία σταθερής κληρονομικής διαδοχής του ηγεμονικού τίτλου. Υπάρχει κληρονομική μεταβίβαση, όμως η αρχηγία παραμένει πάντα τρωτή και ανοιχτή στην ανατροπή από τη φυλή, σε περιπτώσεις κατάχρησης της εξουσίας ή ανικανότητας του αρχηγού να ανταποκριθεί στα συλλογικά καθήκοντα.

Ιδιαίτερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η περίπτωση των Εσκιμώων.⁴⁹ Οι Εσκιμώοι έχουν παράσχει στους ανθρωπολόγους πλούσιου υλικό μη τυποποιημένης, πρωτότυπης δικαιοσύνης επίλυσης των διαφορών, όπως αγώνες πάλη και δημόσιοι διαγωνισμοί τραγουδιού. Συχνά η κοινότητα τιμωρεί συλλογικά ατομικούς παραβάτες των άτυπων κανόνων του τρόπου ζωής, όμως λείπει η υπερεξουσία ενός κέντρου ελέγχου και πειθάρχησης. Αντ' αυτού, εμφανίζεται ένα «συμβούλιο των γερόντων», τόσο στους νομαδικούς όσο και στους μόνιμα εγκατεστημένους πληθυσμούς. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της κοινότητας των Εσκιμώων, που περιελάμβανε στα μέσα του 20^{ου} αιώνα περίπου 20.000 μέλη απλωμένα σε μια έκταση 6.000 μιλίων, σε σχέση με άλλες μη κρατικές «πρωτόγονες» κοινότητες, είναι ο σχετικά μικρός ρόλος των δεσμών συγγένειας στην κοινωνική οργάνωση της ζωής σε σχέση με τη ζωή άλλων ακρατικών κοινοτήτων.⁵⁰ Στους Ίλα, μία ποιμενική φυλή στη νοτιοδυτική γωνία της Ζάμπια, δεν υπάρχει παγιωμένη, μόνιμη αρχηγία, ούτε σαφώς καθορισμένες εδαφικές, δικαιοδοτικές, κυβερνητικές ή κατασταλτικές λειτουργίες.⁵¹ Κάθε

47 Όπ.π., σελ. 79.

48 Όπ.π., σελ. 76-77.

49 Charles Campbell Hughes, *From Contest to Council: Social Control among the St. Lawrence Island Eskimos*, σε Marc J. Swartz, Victor W. Turner και Arthur Tuden (επιμ.), όπ.π., σελ. 255-264.

50 Gerard Casey, *Libertarian Anarchy: Against the state*, Continuum, London and New York, 2012, σελ. 103.

51 Arthur Tuden, *Leadership and the Decision-Making Process among the Ila and the Swat Pathans*, σε Marc J. Swartz, Victor W. Turner και Arthur Tuden (επιμ.), όπ.π., σελ. 275-284: 275 και επ.

ομάδα διαθέτει τους δικούς της εθιμικούς κανόνες συμπεριφοράς τους οποίους υπερασπίζεται έναντι των άλλων ομάδων. Οι διαβαθμίσεις των συγγενειακών ομάδων βασίζονται σε προσωρινά κριτήρια, κυρίως στον αριθμό των ακολούθων κάθε ομάδας, που καθορίζεται από τους παράγοντες της γενναιοδωρίας και της αναδιανομής πλούτου, της ισχύος των φιλικών δεσμών. Οι αρχηγοί των ομάδων είναι γνωστοί ως «μουσολόξι» (: επικεφαλής) και «μουκαίντι» (: μεγάλοι). Οι ιδιότητες που πρέπει να τους διακρίνουν είναι γενναιοδωρία στο διαμοιρασμό του πλούτου, ρητορική ικανότητα στη διευθέτηση διαφορών, ικανότητα στη διαμεσολάβηση διαφορών, έλλειψη ζήλιας και φθόνου. Είναι διαχειριστές της συλλογικής περιουσίας της γης και των βοοειδών, ωστόσο η θέση τους δεν είναι αντικείμενο φθόνου καθώς τα μέλη της ομάδας κατέχουν ιδιοκτησιακά δικαιώματα και συμμετέχουν στη διαχείριση των αγαθών και της περιουσίας. Στη σχέση αρχηγού-μελών των ομάδων δεν εμφανίζονται χαρακτηριστικά κυριαρχίας. Σπάνια, εφαρμόζεται ο εξοστρακισμός ή η αποβολή του αρχηγού από τις ομάδες. Σε σύγκριση με τους Ίλα, η κοινωνική δομή των Παστούν της περιοχής Σουάτ στο Πακιστάν είναι πιο πολύπλοκη και περιλαμβάνει μια μεγαλύτερη ποικιλία κοινωνικών ομάδων από τους παραπάνω.⁵² Η εξουσία έχει μια δυαδική βάση. Αφενός ο αρχηγός (χαν), διακρίνεται για την κατοχή γης, χρήματος και γυναικών, ενώ γίνεται μάχη για τη διαδοχή της ηγεσίας. Η ισχύς του βασίζεται ουσιαστικά για την ικανότητά του να προσελκύει ακολούθους μέσω της πειθούς και της διανομής δώρων, αλλά και της βίας. Αφετέρου, άγιοι, φακίρηδες ή μουλάδες, των οποίων η εξουσία δεν βασίζεται στο χρήμα και τη βία, αλλά στη θρησκευτική τους θέση. Σε περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ των μελών των ομάδων ή διαφορετικών αρχηγών ομάδων, διαμεσολαβούν χρησιμοποιώντας τις υπερφυσικές δυνάμεις τους για να αποδώσουν δικαιοσύνη. Σε αυτές τις φυλές, παρά τις μεγάλες οικονομικές και κοινωνικές διαφορές, δεν υπάρχει πολιτική εξουσία και δικαστικά, κυβερνητικά, κατασταλτικά όργανα διακριτά από την κοινότητα. Οι αρχηγοί διαδραματίζουν κυρίως τον ρόλο οργάνων της ίδιας της κοινότητας για την αυτοσυντήρηση και την πολιτισμική συνοχή της.

Η κοινότητα των Πεμόν, στα δάση της Βενεζουέλας, ταξινομείται ως κοινότητα ισότητας, οργανωμένης αναρχίας με τις πολιτικές λειτουργίες να διαχέονται στο κοινοτικό σώμα. Οι Πεμόν, που καταγράφηκαν πρώτη φορά από δυτικούς ερευνητές το 18^ο αιώνα, το 1980 είχαν πάνω από 4.000 μέλη. Χαρακτηρίζονται από την έλλειψη κάθετης ιεραρχίας, την αρχή της αμοιβαιότητας, την ελάχιστη τυποποίηση του δικαίου και εσωτερικευμένους κανόνες συμπεριφοράς, την απουσία μιας σταθερής, υποχρεωτικής πρόσδεσης στο σύστημα εργασίας, το φόβο της μαγείας και του εξοστρακισμού ως πειθαρχική αρχή, την ιεροποίηση της κοινωνικής οργάνωσης. Οι διάφοροι αρχηγοί διακρίνονται για τις ικανότητές τους ανά τομείς (έμποροι, προφήτες, σαμάνοι, πολέμαρχοι, κ.ά.), με αλληλοεπικαλυπτόμενες εξουσί-

⁵² Όπ.π., σελ. 279 και επ.

ες και περιορίζοντας ο ένας το εύρος της εξουσίας του άλλου, δεν δίνουν διαταγές αλλά προτρέπουν, υπενθυμίζουν και προσπαθούν να πείσουν για όσα προτείνουν, ενώ ελέγχονται διαρκώς για το αν ξεπερνούν τα επιτρεπτά από την κοινότητα όρια. Εντυπωσιακό στοιχείο στην πολιτισμική τάξη των Πεμόν είναι ο σεβασμός στην αυτονομία του κάθε μέλους. Ο κοινωνικός έλεγχος των μελών κατά κανόνα δεν είναι ρητός και δεν χρησιμοποιεί μέσα εξαναγκασμού, η εξουσία είναι περιορισμένη και επικρατεί η λογική της «επιρροής», αντί της «εξουσίας» και του «εξαναγκασμού», των επιθυμιών. Τα χαρακτηριστικά αυτά της κοινωνικής οργάνωσης των Πεμόν παραμένουν σχετικά σταθερά τον τελευταίο αιώνα, παρά τις σημαντικές τεχνολογικές και οικονομικές αλλαγές που έχουν επέλθει.⁵³ Όσον αφορά ειδικότερα το ζήτημα της αρχηγίας στους Πεμόν, οι αρχηγοί δεν μπορούν να διακριθούν ξεκάθαρα από τη φυλή, αφού δεν έχουν μια σταθερά ξεχωριστή κοινωνική θέση, παρά μόνο αναλαμβάνουν καθήκοντα ανά περιπτώσεις, η αυθεντία τους αναγνωρίζεται ως ξεχωριστά προσωπική και όχι απορρέουσα από έναν διοικητικό ρόλο, διακρίνονται κυρίως για τις ιερές και κοσμικές γνώσεις τους. Σε ανάλογα συμπεράσματα καταλήγει ο C. J-H Macdonald, μελετώντας για πάνω από 30 χρόνια τη φυλή Παλαουάν στις Νότιες Φιλιππίνες.⁵⁴ Η Παλαουάν αποτελείται από 45.000 ανθρώπους οργανωμένους σε συγγενειακούς κύκλους και κατά τύπους ομάδες, όπου η αυθεντία βασίζεται στην επιρροή και την πειθώ και όχι στην εξουσία-εξαναγκασμό. Τα μέλη της φυλής Παλαουάν χαρακτηρίζονται, όπως όλες οι ακρατικές κοινότητες κατά τον συγγραφέα, από κοινές αξίες και ιδανικά, προσωπικούς δεσμούς και φιλική εγγύτητα, και την αρχή του διαμοιρασμού.

Σύμφωνα με τον V. W. Turner, οι υπαρχηγοί και τα άλλα μέλη της κοινότητας των Ντέμπου της Ζάμπιας αναγνωρίζονται ως αρμόδια να ασκούν εξουσία πάνω στον αρχηγό της φυλής. Ο αρχηγός δεν πρέπει «να κράτα την αρχηγία για τον εαυτό του» και θα πρέπει να «γελά μαζί με τους ανθρώπους». Στις κοινότητες αυτού του τύπου ο αρχηγός αναγνωρίζεται ως «σκλάβος» και «υπηρέτης» του λαού, με τον ίδιο τρόπο που ο Πάπας αναγνωρίζεται στη δυτική χριστιανοσύνη ως *servus servorum Dei*.⁵⁵ Για τον Gerard Casey, το παράδειγμα της αρχαίας ιρλανδικής κοινωνίας (500 π.Χ. έως 1600 μ.Χ. περίπου) είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό: ημιαναρχικές αρχές οργάνωσης διείπαν τη ζωή περίπου 500.000 Ιρλανδών, μοιρασμένων σε 150 κοινότητες. Το ιρλανδικό δίκαιο ήταν προϊόν ενός σώματος ιδιωτών και επαγγελματιών δικαστών και «ήταν ευέλικτο και ικανό για ανάπτυξη ανταποκρινόμενο

53 David John Thomas, *Order without Government: The society of the Pemon Indians of Venezuela*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1982, σελ. 1-10.

54 Charles J-H Macdonald, *The Anthropology of Anarchy*, Occasional Papers of the School of Social Science, N°. 35, Institute for Advanced Study, Princeton, Φεβρουάριος 2009, διαθέσιμο σε <https://www.sss.ias.edu/files/papers/paper35.pdf>.

55 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1977 [1969], σελ. 101-104.

σε εξελισσόμενες κοινωνικές συνθήκες». Οι δικαστές έβγαζαν την ετυμηγορία και ο εξαναγκασμός των κρίσεων επηρεαζόταν από ένα σύστημα εγγυήσεων. Υπήρχαν τρεις μορφές εγγυήσεων: α) δέσμευση της τιμής και της υπόληψης (honour price), β) φυλακή και εγγύηση της προσωπικής ελευθερίας, ή γ) αποζημίωση σε περίπτωση αθέτησης των υποχρεώσεων. Δεν υπήρχε ανάγκη προσφυγής στο μονοπώλιο της κρατικής βίας, αλλά οι εγγυήσεις αυτές επιβάλλονταν από την κοινότητα.⁵⁶ Σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, η ακρατική κοινότητα των Σομαλών διέπεται από το εθιμικό δίκαιο, η εξουσία δεν διακρίνεται σε εκτελεστική και νομοθετική, τα συμβούλια από τις ανώτερες οικογένειες έχουν απλά γνωμοδοτικό χαρακτήρα και οι προτάσεις τους συνομολογούνται όχι σε ψηφοφορία αλλά με ομοφωνία. Το εθιμικό δίκαιο των Σομαλών αρνείται την ίδια την ιδέα ότι κάποιος πρέπει να άρχουν και άλλοι να άρχονται.

Σύμφωνα με τον μελετητή της ανθρωπολογίας Σωτήρη Δημητρίου,⁵⁷ τα κυριότερα χαρακτηριστικά της «εξισωτικής» προκρατικής κοινωνικής οργάνωσης είναι:

- α) συλλογικότητα, διαδικασίες αμοιβαίες ανταπόδοσης και γενναιοδωρίας,
- β) ατομική αυτονομία και αίσθημα ισότητας,
- γ) απουσία διακρίσεων μεταξύ φύλου και εξαναγκαστικής αγωγής,
- δ) λήψη αποφάσεων με κοινή συναίνεση,
- ε) απουσία αρχηγού,
- στ) μηχανισμοί μη βίας:

- 1) τα δίκτυα εταίρων και ανταπόδοσης,
- 2) εξοστρακισμός και κοινωνική απομόνωση,
- 3) η γλωσσική επικοινωνία μέσω της διαιτησίας από έναν τρίτο, μέσω των αστεϊσμών και του τραγουδιού κ.ά.,
- 4) τα τελετουργικά αναπαράστασης και εκτόνωσης των κοινωνικών αντιθέσεων και των αντιδικιών,
- 5) η διπλή κινητικότητα διασποράς-συγκέντρωσης, που νομαδικά από κάθε επίδοξη συγκεντροποιημένη εξουσία τη δυνατότητα εφαρμογής της πάνω σε έναν μόνιμα εγκατεστημένο πληθυσμό.⁵⁸

56 Gerard Casey, *Libertarian Anarchy: Against the state*, Continuum, London and New York, 2012, σελ. 105-107.

57 Σωτήρης Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου, IV: Αρχές της κοινωνικής οργάνωσης*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1996, σελ. 209 και επ.

58 Ο Δημητρίου αντλεί τα παραδείγματά του από τους ΙΚουνγκ, Χάτζα, Ατσέ, Νετσιλίκ, Μπούτι, Ικ, Παλιγιάν, Παϊούτι, Μπαντού, Ουαϊκιούρι, Αλακαλούφ, Ανταμανέζους, Πυγμαίους, Αϊνού, Μπίρχορ, Σε-

Σε ανάλογα συμπεράσματα καταλήγουν οι «σπουδές ειρήνης», που προσπαθούν από πολλές εμπειρικές περιπτώσεις να αντλήσουν συμπεράσματα περί της μη βίαιης διαχείρισης των κοινωνικών συγκρούσεων (nonviolent conflict management). Οι Χόπι (Νότια Αριζόνα), οι Ροτουμαίοι (Ανατολικός Ειρηνικός), οι Παλιγιάν (Νότια Ινδία), οι Ζαποτέκοι της Λα Παζ (Μεξικό), οι Μαρντού (Αυστραλία), οι Νούβιοι (Βόρεια Αφρική), οι Σάμα Ντιλάουτ (Ανατολική Ασία), οι Σεμάι της Μαλαισίας, περιγράφονται ως χαρακτηριστικές περιπτώσεις ειρηνικών κοινωνιών. Η ύπαρξη των ειρηνικών κοινωνιών δημιουργεί πρόβλημα στην χομπσιανή οπτική ότι οι άνθρωποι είναι φύσει ανταγωνιστικοί και εχθρικοί μεταξύ τους, σε βαθμό που επιβάλλει τη συγκρότηση κράτους. Η προκατάληψη αυτή οδηγεί στην παραγνώριση των ανθρωπολογικών δεδομένων, στη σκόπιμη διαστρέβλωση και παρερμηνεία τους. Στις ειρηνικές κοινωνίες, όπου οι κοινωνικές συγκρούσεις επιλύονται ως επί το πλείστον δίχως βία και δίχως κρατικό εξαναγκασμό, παρατηρούνται κάποια κοινά επαναλαμβανόμενα μοτίβα που φαίνεται να συναπαρτίζουν τους κοινωνικούς όρους και τους μηχανισμούς που συντελούν στη μη βίαιη διαχείριση των συγκρούσεων. Οι βασικές αυτές αρχές είναι:

- α) πυρηνικές αξίες της κοινότητας που προάγουν τη μη βίαιη συμπεριφορά,
- β) αποφυγή των συγκρούσεων μέσω της κίνησης στο χώρο,
- γ) αυτοπεριορισμός και αυτοέλεγχος (με διάφορα επιμέρους μέτρα, π.χ περιορισμοί στο αλκοόλ όπως συμβαίνει στους Χόπι, τους Παλιγιάν, τους Νούβιους και τους Μαρντού) εκτόνωση με μη βίαια μέσα,
- δ) διαιτησία από τρίτα μέρη που διαδραματίζουν το ρόλο του ειρηνοποιού, του διαμεσολαβητή, του κριτή που απονέμει έχοντας συμβολικό κύρος τη δικαιοσύνη κ.ά.,
- ε) συμφωνία-ομοφωνία στη λήψη των αποφάσεων και ελαχιστοποίηση των αρνητικών συναισθημάτων, κυρίως του θύματος,
- στ) μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου, τυπικοί (σωματικές, χρηματικές κ.α θεσμοποιημένες κυρώσεις) και άτυποι (κριτική, γελοιοποίηση και κοινωνική περιθωριοποίηση, κουτσομπολιό, φόβος υπερφυσικής τιμωρίας, κατάρρες).

Επιπλέον, πολύ σημαντικό ρόλο παίζει η εκπαίδευση και η κοινωνικοποίηση των παιδιών με σκοπό την εσωτερίκευση των κοινοτικών αξιών.⁵⁹

Πέρα από την «πολιτική ανθρωπολογία» και τις «σπουδές ειρήνης», διάφορες με-

μάνγκ, Καρίμπου Αλεούτους, Ιγκλουλίκ, Σαν, Σιριόνο, Τρόμπριαντ, κ.ά.

59 Βλ. Graham Kemp και Douglas P. Fry (επιμ.), *Keeping the Peace: Conflict Resolution and Peaceful Societies Around the World*, Routledge, New York and London, 2004.

λέτες της επιστήμης του δικαίου επικεντρώνονται όχι γενικά στη σχέση εξουσίας αλλά πιο συγκεκριμένα διαδικασίες απονομής δικαιοσύνης και δικαιοσύνης επίλυσης των συγκρούσεων δίχως τη μεσολάβηση του Κράτους, από τη σκοπιά της λεγόμενης επανορθωτικής ή αποκαταστατικής δικαιοσύνης. Το σύστημα δικαιοσύνης των Αφίμπο στη νοτιοανατολική Νιγηρία μελετάται από τον Ο. Οκο Elechi στο έργο του *Doing Justice without State* από τη σκοπιά της επανορθωτικής, κοινοτιστικής δικαιοσύνης. Από το 1902 και την επιβολή της αποικιοκρατίας, το σύστημα δικαιοσύνης των Αφίμπο πήρε μια δευτερεύουσα θέση στην ρύθμιση της κοινωνικής ζωής, εξακολούθησε ωστόσο να λειτουργεί αποτελεσματικά. Μετά το τέλος της αποικιοκρατίας και παρά την επιβολή από το νιγηριανό κράτος ενός κρατικού δικαίου, το μοντέλο των Αφίμπο εξακολουθεί να επιβιώνει και να ριζώνει στις τοπικές παραδόσεις, κουλτούρες και έθιμα των ανθρώπων.

Το σύστημα δικαιοσύνης είναι επικεντρωμένο στο θύμα και τα συναισθήματά του-η επανόρθωσή της βλάβης που έχει υποστεί προβάλλεται ως ο κύριος στόχος της δικαιοσύνης. Το σύστημα αυτό κρίνεται ως ευέλικτο, δυναμικό, δημοκρατικό, ανθρώπινο. Τα «ανθρώπινα δικαιώματα» υποστηρίζει ο συγγραφέας αναγνωρίζοντας ήδη εθιμικά στην προαποικιοκρατική Αφρική, και φέρνει ως παραδείγματα της κοινωνικοπολιτική οργάνωση των Ασάντι στη Γκάνα και των Ίγκμπο στη Νιγηρία.⁶⁰ Οι μηχανισμοί απονομής δικαιοσύνης και επίλυσης των κοινωνικών συγκρούσεων περιλαμβάνουν μια σειρά θεσμών διαφορετικών επιπέδων.⁶¹ Η οικογένεια, στις πατρογραμμικές και μητρογραμμικές συνομαδώσεις, αποδίδει δικαιοσύνη μεταξύ των μελών της με κύριο σκοπό την κοινωνική αμοιβαιότητα και την αποκατάσταση της αρμονίας εντός της ομάδας. Σπάνια επιβάλλονται χρηματικές ποινές. Η παραδοσιακή απονομή της δικαιοσύνης είναι στη πραγματικότητα μια συμβουλευτική διαδικασία, που αποσκοπεί στο να έχει μια θετική επίδραση στον παραβάτη και να αποκαταστήσει την κοινωνική αρμονία. Η διαδικασία αυτή εκτυλίσσεται μέσω της συμμετοχής, της διαπραγμάτευσης και ενισχύει την κατανόηση και τη θεραπεία τόσο του θύματος όσο και του παραβάτη. Η κοινωνική οργάνωση των Αφίμπο περιλαμβάνει τόσο πατρογραμμικά όσο και μητρογραμμικά συστήματα ταξινόμησης και ιεραρχίας, και κάθε μέλος της φυλής ανήκει και στα δύο. Κάθε τέτοιο σύστημα είναι αρμόδιο για την δικαιοσύνη επίλυση των περισσότερων συγκρούσεων μεταξύ των μελών του. Το σύστημα ιεραρχίας κατά ηλικιακές κλάσεις είναι άλλος ένας κύριος θεσμός επίλυσης διαφορών και κοινωνικού ελέγχου στους Αφίμπο. Τα καθήκοντα των γηραιότερων της κάθε ηλικιακής κλάσης είναι εκτελεστικά, και αφορούν τον εντοπισμό και το μοίρασμα καλλιεργήσιμων εδαφών, την οργάνωση της κοινοτικής εργασίας, το χτίσιμο και τη συντήρηση σπιτιών και άλλων υποδο-

60 Ο. Οκο Elechi, *Doing Justice Without the State: The Afikpo (Ehugbo) Nigeria Model*, Routledge, New York and London, σελ. xv επ.

61 Όπ.π., σελ. 117 και επ., 220 και επ.

μών, όπως δρόμων προς τις αγορές και τα αγροκτήματα, την οργάνωση των νεώτερων στην εκτέλεση τελετουργιών και άλλων κοινωνικών δραστηριοτήτων. Η θρησκευτική εξουσία των γηραιών, που πηγάζει από την παράδοση των προγόνων, συναρτάται άμεσα με την αξίωση ισχύος και αυθεντίας κατά την άσκηση των δικαιϊκών τους καθηκόντων. Οι ιερείς γηραιοί αποτίουν φόρο τιμής και θυσία αγαθών στους προγόνων, φροντίζοντας για την ηθική ισορροπία της κοινότητας. Ως προς τις δικαστικές τους αρμοδιότητες, οργανώνουν ανοιχτές συνελεύσεις-δικαστήρια, όπου το κάθε μέλος της κοινότητας, χωρίς να εξαιρείται καμία γυναίκα ή παιδί, έχει λόγο και δική του θέση κατά τη διαμόρφωση της κοινής απόφασης που λαμβάνεται με ομοφωνία, ύστερα από κοπιαστικές πολύωρες διαδικασίες. Το ανώτερο γενικό συμβούλιο απόδοσης δικαιοσύνης είναι στην πόλη Οκπότα, το «δικαστήριο έσχατης προσφυγής» όσον αφορά υποθέσεις που αφορούν την ασφάλεια της κοινότητας συνολικά. Οι γυναίκες είναι αποκλεισμένες από αυτό. Στο συμβούλιο αυτό κρίνονται και διακοινοτικές διαφορές ή αντιμαχίες μεταξύ διαφορετικών ομάδων οικογενειών, περιπτώσεις διαφθοράς τοπικών δικαστηρίων κ.ά. Και στο γενικό αυτό συμβούλιο, η αρχή της ομοφωνίας κυριαρχεί, και η απόφαση αναβάλλεται μέχρι να επιτευχθεί. Το στοιχείο της γλωσσικής επικοινωνίας εν γένει και ειδικά της ρητορικής κυριαρχεί, όπως και σε όλους τους θεσμούς των Αφίκπο, και κάθε υπόθεση συζητείται δημόσια και εξαντλητικά, μέχρι την τελική της κρίση. Άλλος τρόπος επίλυσης διαφορών είναι ο ιερός όρκος στους ιερούς τόπους προσκυνήματος που βρίσκονται σε έξι κύρια διαφορετικά χωριά. Δεδομένου ότι οι Αφίκπο στερούνται ένα επιστημονικό σύστημα διακρίβωσης των πραγματικών περιστατικών κάθε υπόθεσης, ο όρκος είναι μια μέθοδος που ενεργοποιείται συχνά. Χρησιμοποιείται όταν ένα άτομο έχει κλέψει και το αρνείται, σε περιπτώσεις μοιχείας στις οποίες συνήθως η γυναίκα είναι που ορκίζεται, και σε περιπτώσεις που αφορούν την παράνομη χρήση μαγείας ή δηλητηρίου. Επιπλέον, οι μάντεις είναι πολύ σημαντικοί ιερείς «πραγματογνώμονες» και οι αποφάνσεις τους εισάγονται στα δικαστήρια έχοντας συχνά αποφασιστική αξία. Οι υποθέσεις που δεν επιλύονται με τις παραπάνω συμβατικές μεθόδους, οδηγούνται σε ένα από τα δύο παραδοσιακά δικαστήρια, των νεώτερων και των γηραιότερων, σύμφωνα με την ταξινόμηση ανά ηλικιακή κλάση (πάντως άνω των 50 ετών). Κάθε φορά, οι αποφάσεις ανακοινώνονται στην αφορά και κυκλοφορών μεταξύ των μελών της κοινότητας, γεγονός που δίνει στο θεσμό δημόσιο χαρακτήρα και νομιμοποίηση. Η σύνθεση του δικαστηρίου περιλαμβάνει μερικούς εκλεγμένους δικαστές, οι οποίοι επιλέγονται με βάση τις γνώσεις και τη ρητορική τους δεινότητα, πέρα από την ηλικία. Τα δικαστήρια αυτά έχουν και νομοθετικό ρόλο, όπως για παράδειγμα το δικαστήριο των γηραιότερων, στην πόλη Εκπούκε Έσσα που νομοθετεί για τις γαμήλιες σχέσεις και τις διάφορες τελετουργίες στην πόλη. Οι περισσότερες υποθέσεις που επιδικάζονται αφορούν περιπτώσεις μαύρης μαγείας, προίκας, κληρονομιάς, κλοπής, σωματικής βίας, απειθαρχίας των ανθρώπων στην εκτέλεση κοινοτικής εργασίας, αποπλη-

ρωμές χρεών, και παραβιάσεις παραδοσιακών εθίμων. Το δικαστήριο των νεώτερων (ηλικίας 50 έως 65 χρονών), στην πόλη Εκπούκε Έτο, έχει το ίδιο την ευθύνη εκτέλεσης των αποφάσεών του, και κύρια αρμοδιότητα τη διατήρηση του νόμου και της τάξης στην κεντρική αγορά κατά τη διάρκεια των κοινωνικών και πολιτικών δραστηριοτήτων στα χωριά. Οι επίδικες υποθέσεις αφορούν συνήθως διαφορές ιδιοκτησίας της γης, μικροκλοπές, τσακωμούς στην αγορά, διαφορές σε σχέση με τις εργασίες της κοινότητας, απάτες κ.ά. Στα δικαστήρια αυτά, τόσο ο θύτης όσο και το θύμα συμμετέχουν ενεργητικά στη διευθέτηση της διαφοράς. Το δικαστικό σώμα, συχνά αποτελούμενο από πάνω από 100 άτομα, συμβολίζει την ίδια την κοινότητα ως διαδικασία, και η καθοδηγητική αρχή είναι η δικαίωση του θύματος, και η κατανόηση του παραβάτη τόσο από το θύμα όσο και από την κοινότητα. Γίνονται προσπάθειες συμβιβασμού του θύτη με το θύμα. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, η βλάβη και η αυτοπεποίθηση της κοινότητας που επλήγη από τη θυματοποίηση του μέλους ή των μελών της αποκαθίσταται. Ο ρόλος του αρχηγού του γενικού συμβουλίου στους Αφίμπο στην επίλυση διαφορών δεν είναι σημαντικός, και υπερισχύει η εγγυητική λειτουργία των ίδιων των δικαιοσύνης θεσμών. Πολύ σημαντικό ρόλο στην επίλυση διαφορών από την άποψη της διασφάλισης της κοινωνικής ισορροπίας, της εκτόνωσης των εντάσεων και της επανακοινωνικοποίησης των απομονωμένων μελών, διαδραματίζουν τελετουργίες μασκαρέματος και συλλογικού εορτασμού. Το σύστημα επίλυσης διαφορών είναι επικεντρωμένο στο θύμα. Όλα τα μέρη αναγνωρίζουν τη συναισθηματική και υλική απώλεια του θύματος. Οι παραβάτες και οι οικογένειές τους καθίστανται υπεύθυνοι για τη βλάβη του θύματος και πείθονται να επανορθώσουν, και απολογούνται στο θύμα, την οικογένεια και την κοινότητα. Στο θύμα παρέχεται η δυνατότητα και η υποστήριξη στο να εκφράσει το θυμό του και το αίσθημα απώλειας προκειμένου να γίνει κατανοητή η θυματοποίησή του/της. Επιπλέον, το σύστημα απονομής δικαιοσύνης είναι ανθρωποκεντρικό και δίνει έμφαση στην κοινωνική αλληλεγγύη. Αυτό αντανακλάται στην αντιμετώπιση των παραβατών. Γίνονται προσπάθειες να μην απομονωθεί και αποξενωθεί ο παραβάτης, και η διαιτησία επίλυσης της διαφοράς δεν μπορεί να προχωρήσει αν δεν συμμετέχει η οικογένειά του. Επιδιώκεται, μέσω της συμβουλευτικής-συνελευσιακής διαδικασίας, ο παραβάτης να εκφράσει τύψεις, ντροπή, μπαίνοντας σε μια διαδικασία επανεκπαίδευσης. Κάποιες παραβάσεις επιτάσσουν τελετουργικά εξιλέωσης του θύματος, του παραβάτη και όλης της κοινότητας. Κάθε μέλος της κοινότητας συμμετέχει στις διαδικασίες αυτές λήψης απόφασης και επανόρθωσης της βλάβης, με ισχυρό αίσθημα ισότητας και δικαιοσύνης, έχοντας ολιστική αντίληψη της κάθε σύγκρουσης και γνωρίζοντας με αυτή προοπτικά μπορεί να αποτελέσει προοίμιο συγκρούσεων που θα απειλήσουν την ίδια την ύπαρξη της κοινότητας.⁶²

Το σύστημα δικαιοσύνης των Αφίμπο μελετάται από τη σύγχρονη σκοπιά της «απο-

62 Όπ.π., passim.

καταστατικής» ή «επανορθωτικής δικαιοσύνης». Από τα μέσα της δεκαετίας του '90 παρατηρείται έκρηξη στη σχετική με την αποκαταστατική δικαιοσύνη βιβλιογραφία, όχι αποκλειστικά στα εγκληματολογικά επιστημονικά περιοδικά, αλλά γενικότερα σε όσα αφορούν τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες. Η επανορθωτική ή αποκαταστατική δικαιοσύνη (restorative justice) αντιμετωπίζει το έγκλημα όχι ως πράξη ενάντια στο κράτος, στον κάθετο άξονα κράτους-κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά ως βλάβη και παραβίαση των διαπροσωπικών σχέσεων, στον οριζόντιο άξονα των κοινωνικών δρώντων. Αυτό σημαίνει ότι η δικαιοσύνη οφείλει να έχει στόχο την επανόρθωση της ζημίας ή του κακού που έχει προκληθεί από το δράστη στα θύματα. Γενικές αρχές της επανορθωτικής δικαιοσύνης είναι η αποκατάσταση των θυμάτων και των κοινοτήτων, η προώθηση της επανένταξης των δραστών, η αποκατάσταση των σχέσεων μεταξύ δράστη, θύματος και τοπικών κοινωνιών. Η επανορθωτική δικαιοσύνη εμφανίζεται ως πιο πλουραλιστική και δημοκρατική, επειδή τα μέρη αξιολογούν και συν-αποφασίζουν το αποτέλεσμα, έχουν δυνατότητα επιλογής του αποτελέσματος ή των ποινών, συμβάλλοντας έτσι στην εμπέδωση του αισθήματος δικαίου στην κοινότητα.

*«Σχετικοί όροι είναι: η διαμεσολάβηση σε διάφορες μορφές της (νομική, σχολική, αστική, εργασιακή), η ειρηνική επίλυση συγκρούσεων (conflict resolution), οι εναλλακτικοί τρόποι επίλυσης διαφορών (alternative dispute resolutions), οι κοινοτικές συνεδρίες, συμμετοχική δικαιοσύνη, η «διαβουλευτική δημοκρατία» (deliberation democracy) κ.ά. [...] Η ολοένα αυξανόμενη εφαρμογή κοινοτικών προγραμμάτων για την πρόληψη και την αντιμετώπιση της εγκληματικότητας σε Ευρώπη και Β. Αμερική αντανάκλα τον περιορισμό των δημόσιων πολιτικών, την αμφισβήτηση του «μονοπωλίου» του κεντρικού κράτους στην αντεγκληματική πολιτική και ταυτόχρονα την αναγκαιότητα συμμετοχής του κοινού στις πολιτικές πρόληψης και αντιμετώπισης του εγκλήματος. Το κοινοτικό πρότυπο αντεγκληματικής πολιτικής και η αντίστοιχη μετάβαση από το δημόσιο στο ιδιωτικό συσχετίζονται με την αποκέντρωση των δράσεων, την τοπική διαχείριση ορισμένων προβλημάτων εγκληματικότητας και την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στην πρόληψη».*⁶³

Η «επανορθωτική» ή «αποκαταστατική δικαιοσύνη» διακρίνεται από την «ανταποδοτική

63 Βάσω Αρτινοπούλου, *Οι «γκρίζες ζώνες» της αποκαταστατικής δικαιοσύνης*, The Art of Crime (ηλεκτρονική έκδοση), τεύχος 12, Νοέμβριος 2009, διαθέσιμο σε <http://theartofcrime.gr/old/oldartofcrime/old.theartofcrime.gr/index6ea2.html?pgtp=1&aid=1257406096>.

δικαιοσύνη», που συναντάται και αυτή σε προκρατικές κοινότητες αλλά και σήμερα, ως προς το ότι αντιλαμβάνεται ως κύριο σκοπό της απονομής δικαιοσύνης όχι την τιμωρία του θύτη αλλά την άμβλυση των (κοινωνικών) συγκρούσεων.⁶⁴

4. Αντί επιλόγου

Σύμφωνα με τον Ted Lewellen,

*«περισσότερο από το 99% της ανθρώπινης περιπλάνησης πάνω στη γη εδώ και 2 με 3 εκατομμύρια χρόνια, έγινε σε μικρούς, ευέλικτους εσμούς, εξισωτικές, νομαδικές ομάδες που αποτελούνταν από πολλές εκτεταμένες συγγενειακές γραμμές».*⁶⁵

Η κρατική ιστορία υπήρξε μια εξαίρεση στην ανθρώπινη ιστορία. Το αν το κράτος ήταν αναγκαίο αποτέλεσμα μιας εξελικτικής διαδικασίας και το αν η κρατική ιστορία βρίσκεται στο τέρμα της οργανωτικής εξέλιξης των κοινωνιών, είναι δύο διακριτά ερωτήματα τα οποία δεν μπορούν ακόμη να απαντηθούν. Οφείλουμε, πάντως, να κατανοήσουμε βασικές εμπειρικές όψεις της δικαιοσύνης δίχως κράτος που ήδη υπήρξε στο παρελθόν και υπάρχει μειοψηφικά μέχρι σήμερα, ώστε να μπορέσουμε να διανοηθούμε τη δυνατότητα μιας δικαιοσύνης δίχως κράτος στη προοπτική του μέλλοντος.



64 Βλ. Χριστίνα Ζαραφώνιτου, *Από την ανταποδοτική στην αποκαταστατική δικαιοσύνη: τιμωρητικότητα ή άμβλυση των συγκρούσεων;*, σε Αλίκη Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, *Η Εγκληματολογία απέναντι στις σύγχρονες προκλήσεις: Επετειακό Συνέδριο για τα τριάντα χρόνια δράσης της Ελληνικής Εταιρείας Εγκληματολογίας*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2011, σελ. 115-129.

65 Ted C. Lewellen, *Political Anthropology: An Introduction*, γ' έκδ., Praeger, Westport CT and London, 2003, σελ. 44.