

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bakan, D. 1966 *The Quality of Human Existence*, Βοστώνη.
- Carlson, R. 1971 «Sex differences in ego functioning: Exploratory studies of agency and communication». *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 37:267-277.
- Chodorow, N. 1974 «Family structure and feminine personality». Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press:43-66.
- De Beauvoir, S. 1953 [1949] *The Second Sex*. Νέα Υόρκη [ελλ.έκδ.: *Το δεύτερο φύλο*. Αθήνα: Γλάρος].
- Ingham, J. M. 1971 «Are the Siriono raw or cooked?». *American Anthropologist* 73:1.092-1.099.
- Lévi-Strauss, C. 1969a *The Elementary Structures of kinship*. Μπφρ. J.H. Bell και J.R. von Sturmer (επιμ.) R. Needham, Βοστώνη.
- Lévi-Strauss, C. 1969β *The Raw and the Cooked*. Μπφρ. J. και D. Weightman, Νέα Υόρκη.
- Lowie, R. 1956 [1935] *The Crow Indians*. Νέα Υόρκη.
- Ortner, S. B. 1973 «Sherpa purity». *American Anthropologist* 75:49-63. χ.χ. «Purification beliefs and practices», *Encyclopaedia Britannica*.
- Pitt-Rivers, J. 1961 *People of the Sierra*, Σικάγο.
- Rosaldo, M. Z. 1974 «Woman, culture and society: a theoretical overview». Στο M. Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press:17-42.
- Sin, R.G.H. 1968 *The Man of Many Qualities*. Cambridge, Mass.
- Ullman, S. 1963 «Semantic Universals». Στο J. H. Greenberg (επιμ.), *Universals of Language*. Cambridge, Mass.

MARILYN STRATHERN

Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen

Εισαγωγή

Περιγράφοντας ορισμένα από τα σύμβολα που συναντά κανείς στις διακοσμήσεις και τα ξόρκια τους, υποστηρίξαμε ότι οι Hagen, που ζουν στις ορεινές περιοχές της Παπούα στη Νέα Γουινέα, συνδέουν δύο ζεύγη αντιθέσεων, τα άγρια και τα οικιακά πράγματα, με το αρσενικό και το θηλυκό (Α. και Μ. Strathern 1971). Άλλοι εθνογράφοι των ορεινών περιοχών κατέληξαν σε παρόμοια συμπεράσματα. Ένας από αυτούς όμως, ο Langness, έχει αμφισβητήσει την αναλυτική ισχύ αυτών των ιδεών. Γράφει:

Φαίνεται προφανές ότι η διάκριση ανάμεσα στο οικιακό και το άγριο... είναι διαδεδομένη στα ορεινά της Νέας Γουινέας (Bulmer 1967, Newman 1964, Strathern and Strathern 1971). Ίσως να πρόκειται για οικουμενική αντίστιξη (Lévi-Strauss 1969). Είτε

Παρ' όλο που ενδιαφέρομαι για το θέμα εδώ και πολύ καιρό, η παρούσα εκδοχή οφείλει πολλά στις πρόσφατες αναλύσεις του Andrew Strathern για την εθνογραφία των Hagen και στο βιβλίο του Roy Wagner, *The Invention of Culture*. Ακόμα θα ήθελα να ευχαριστήσω και τους δύο για τις κριτικές παρατηρήσεις τους στο άρθρο αυτό. Μορφές του κειμένου έχουν παρουσιαστεί στα τμήματα ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Cambridge, του Collège de France και του London School of Economics. Οι συζητήσεις αυτές ήταν για μένα πολύ ωφέλιμες. Επίσης ευχαρίζω την ευγνωμοσύνη μου στην Patricia Hill, την Debora Jones, την Carol MacCormack και τη Marie Reay, που διάβασαν προσεκτικά το κείμενο. Πολλά από τα σχόλιά τους περιλαμβάνονται εδώ. Ευχαριστώ ακόμα τη Marianne Leach που με βοήθησε με το τελικό χειρόγραφο. Το Κολλέγιο Girton συνέβαλε γενναιόδωρα στα έξοδα της δακτυλογράφησης.

όμως είναι οικουμενική είτε όχι, έχει άραγε τη συμβολική σημασία που της αποδίδουμε σήμερα; Και είναι τόσο συμβολική για «αυτούς» όσο και για «μας»; ...Ακόμα και αν γνωρίζαμε ότι μια αντίστιξη άγριου-οικιακού ή φύσης-πολιτισμού είναι οικουμενική και ότι πάντοτε έχει κάποια συμβολική σημασία, τι συμβαίνει με άλλα σύμβολα που δεν φαίνεται να έχουν άμεση σχέση με αυτή; (1976:103, οι υπογραμμίσεις δικές μου).

Ο Barth πραγματεύεται τις ιδέες των Baktaman (κεντρική Νέα Γουινέα) με τον ίδιο περίπου σκεπτικισμό. Αναφέρεται στο επιχείρημα ότι ο συμβολισμός του γουρουνιού και του μαρσιποφόρου σε ορισμένες ορεινές περιοχές εκφράζει τις αντιτιθέσεις οικιακό: άγριο :: πολιτισμός: φύση (πρβλ. Strathern 1968), και παρατηρεί ότι δεν έχουμε επαρκείς λόγους για να θεωρούμε ότι πρόκειται για βασικές αντιτιθέσεις που παίζουν καθοριστικό ρόλο στο γνωστικό σύστημα των Baktaman. «Ο πολιτισμός» δεν παρέχει ένα συγκεκριμένο και οριοθετημένο σύνολο αντικειμένων με τα οποία χειρίζεται κανείς τη «φύση» (1975:194-5, οι υπογραμμίσεις δικές μου).

Εδώ παρουσιάζεται κάτι σαν γνωστικό πρόβλημα. Κανένας από τους δύο συγγραφείς δεν είναι ευχαριστημένος με τους όρους *φύση-πολιτισμός*, αλλά όσον αφορά την περίπτωση μας τουλάχιστον εξετάζουν κριτικά έννοιες τις οποίες εμείς δεν χρησιμοποιήσαμε ποτέ. Πού βασίζεται λοιπόν η εξίσωσή τους; Γιατί από το άγριο-οικιακό να συνάγει κανείς την αντίστιξη φύσης-πολιτισμού;

Οι ίδιοι προσφέρουν ορισμένες ενδείξεις. Τα σχόλια του Langness εμφανίζονται στο πλαίσιο συζητήσεων που αφορούν τις σχέσεις αρσενικού-θηλυκού στα ορεινά¹, και αναφέρονται ιδιαίτερα στην περιγραφή της Lindenbaum για τους Fore (1976). Αυ-

1. Στον ίδιο τόμο ο Meggitt κάνει μια παρόμοια εικασία, με κάποιες επιφυλάξεις. Υποστηρίζει ότι οι αντιθέσεις ανάμεσα σε δαίμονες του δάσους και ανθρώπους των οικισμών που προκύπτουν από τις ιστορίες των Mae Enga «μπορεί να αποτελούν εκφάνσεις μιας γενικότερης θεώρησης της διχοτομίας μεταξύ φύσης και πολιτισμού» (1976:68). Προσθέτει όμως ότι δεν θα ήθελε να προχω-

τοί οι κάτοικοι των ανατολικών ορεινών περιοχών συνδέουν ρητά τη διαχείριση των φυσικών πόρων με τον κοινωνικό έλεγχο:

Η αντίθεση (για τους Fore) μεταξύ οικιακού και άγριου... έχει να κάνει με τον έλεγχο και την ασφάλεια που παρέχουν ο διακανονισμός και η διαχείριση, σε αντίθεση με τον κίνδυνο που ελλοχεύει στο ανεξέλεγκτο, το απρόβλεπτο και το άτακτο. Όπως ακριβώς και οι ομάδες των Νότιων Fore εξαρτώνται από την ελεγχόμενη πρόσβαση στους δασικούς πόρους, έτσι εξαρτώνται και από την ελεγχόμενη πρόσβαση στις γυναίκες... Η σεξουαλικότητα των γυναικών είναι το επικίνδυνο «άγριο» το οποίο οι άνδρες πρέπει να δαμάσουν (1976:56)².

ήρσει αυτό το επιχείρημα πολύ μακριά. Οι Buchbinder και Rappaport σχολιάζουν μια σαφή αντίθεση των Maring ανάμεσα στο άγριο και το καλλιεργημένο, ανάμεσα στη γενναιοδωρία και τους κινδύνους της φύσης και την πολιτισμική τάξη, επισημαίνοντας ωστόσο ότι οι όροι «καλλιεργημένο» ή «οικιακό» δεν αποδίδουν επαρκώς το αντίθετο του «άγριου». Η γονιμότητα είναι μια όψη του άγριου, και περιγράφουν ένα διακοσμητικό φυτό που τοποθετείται γύρω από έναν τελετουργικό φούρνο «για το καλό των γυναικών, των οικιακών γουρουνιών και των κήπων» λέγοντας ότι συνδυάζει τους «κοινωνικούς - πολιτισμικούς στόχους με τις φυσικές διαδικασίες» (1976:30). Το ίδιο φυτό τοποθετείται στους τάφους, όπου το γόνιμο και το θνητό συνδυάζονται ως θηλυκά στοιχεία σε αντιδιαστολή με τα αρσενικά. Γράφουν: «Η συγχώνευση του κόλπου και του τάφου δεν συναντάται μόνο στους Maring, και η ταύτιση των ανδρών με τον πολιτισμό και την πνευματικότητα και των γυναικών με τη φύση και τη γονιμότητα... είναι πολύ διαδεδομένη» (1976:32).

2. Η Lindenbaum δεν συνοψίζει η ίδια αυτές τις αντιλήψεις ως θέμα φύσης και πολιτισμού, αν και ισχυρίζεται: «Κατά μία έννοια, ο θηλυκός έμμησος κύκλος παρέχει μια σωματική κανονικότητα, όπως η ετήσια ωρίμανση του καρπού rapdapus, που είναι ένα οικολογικό δεδομένο. Για μια κοινωνία που μπορεί να επωφεληθεί από μια αριθμητική αύξηση, το να παρακολουθεί αυτή την κανονικότητα αποτελεί προσαρμογή... Ωστόσο σ' αυτή την περίπτωση η τάξη είναι απειλητική, αφού πρόκειται για μια δομή που παρέχεται από τις γυναίκες, όχι τους άνδρες, κάτι που οι Fore και άλλες ομάδες της Νέας Γουινέας προσπαθούν να εξουδετερώσουν μέσω τελετουργιών στις οποίες οι άνδρες μιμούνται τη γυναικεία περίοδο... είναι χαρακτηριστικό ότι αυτές οι τελετουργίες είναι μέρος της μύησης... Οι άνδρες έχουν πάρει πάνω τους το καθήκον της ενορχήστρωσης της ισορροπίας ανάμεσα σε διαρκώς αυξανόμενες περιβαλλοντικές, βιολογικές και κοινωνικές μεταβλητές» (1976:56-7).

Η παρατήρηση του Barth ότι οι Baktaman δεν αναγνωρίζουν μια αντίστιξη μεταξύ φύσης-πολιτισμού στηρίζεται εν μέρει στην απουσία κάποιου σαφούς διαχωρισμού μεταξύ των οικισμών και του δάσους, που φαίνεται από το γεγονός ότι άνθρωποι και γουρούνια κινούνται ελεύθερα ανάμεσα σε αυτές τις περιοχές, καθώς και από την ετοιμότητα των Baktaman να αντιμετωπίζουν νέα περιβάλλοντα χωρίς τη βοήθεια αποσκευών, εργαλείων ή όπλων όταν ταξιδεύουν. Όλα τα μέρη, τα φυτά, τα ζώα, οι διαδικασίες ανήκουν σε ένα ενιαίο είδος: η φύση δεν είναι «αντικείμενο διαχείρισης». Και οι δύο συγγραφείς προϋποθέτουν εδώ ορισμένες σημασίες, ο μὲν Langness χρησιμοποιώντας τις έννοιες φύση και πολιτισμός, ο δε Barth απορρίπτοντάς τις. Στην αλυσίδα των συσχετισμών που κάνουν περιλαμβάνονται στοιχεία όπως το όριο μεταξύ οικισμού και δάσους, έννοιες ελέγχου και διαχείρισης, και η ιδέα ότι ο πολιτισμός αντιπροσωπεύει το έργο του ανθρώπου ενάντια στο φυσικό περιβάλλον ή την ανθρώπινη βιολογία.

Εφόσον τέτοιες έννοιες της φύσης και του πολιτισμού ανήκουν σε μια συγκεκριμένη διανοητική παράδοση στο εσωτερικό του δικού μας πολιτισμού, όταν αποδίδουμε αυτή την αντίστιξη στα νοητικά συστήματα άλλων κοινωνιών προκύπτουν ορισμένα ενδιαφέροντα θέματα. Στη σχέση των Hagen οι έννοιες της «φύσης» ή του «πολιτισμού» δεν οριοθετούνται με τον τρόπο που οι συγγραφείς αυτοί εννοούν. Κατά συνέπεια αξίζει να εξετάσουμε λεπτομερώς τη διάκριση που κάνουν οι ίδιοι οι Hagen ανάμεσα στο οικιακό και το άγριο.

Η άσκηση αυτή είναι διαφωτιστική για ένα λόγο: όταν η «φύση» και ο «πολιτισμός» αποδίδονται σε άλλες κοινωνίες, επιλέγονται συστηματικά ορισμένες μόνον από τις σημασίες που οι έννοιες αυτές έχουν στο δυτικό κόσμο. Όσον αφορά την εθνογραφία της Ν. Γουινέας, οι επιλογές αυτές έχουν τουλάχιστον δύο κίνητρα. Το ένα εκπορεύεται από οικολογικά ενδιαφέροντα: θεωρείται ότι οι αντιτιξείς μεταξύ του άγριου και του οικιακού που ισχύουν σε άλλες κοινωνίες αντιπροσωπεύουν μια αναλυτική σχέση μεταξύ οικολογίας και κοινωνίας. Το δεύτερο χαρακτη-

ρίζει εκείνα τα φεμινιστικά κείμενα που ασχολούνται με τη σχέση ανάμεσα στη βιολογία και το τεχνητό – ένα ζήτημα που παρὰ-πέμπει στον τρόπο με τον οποίο οι έννοιες του αρσενικού και του θηλυκού συναρθρώνονται με τις έννοιες της φύσης και του πολιτισμού στο δικό μας κόσμο.

Σε μεγάλο βαθμό αυτές οι δύο απόψεις εφάπτονται και αλληλοενισχύονται. Πράγματι, θα έλυνε το πρόβλημα που διατύπωσαν ο Langness και ο Barth προτείνοντας ότι μια μη δυτική αντίστιξη μεταξύ του άγριου και του οικιακού προκαλεί μια ερμηνεία που βασίζεται στους όρους «φύση-πολιτισμός», εφόσον απαντάται σε συνδυασμό με ρητά ζητήματα που αφορούν τον περιβαλλοντικό έλεγχο ή με συμβολισμούς αρσενικού-θηλυκού.

Θα μπορούσε ακόμα να ισχυριστεί κανείς ότι στη δυτική σκέψη η διάκριση αρσενικού-θηλυκού είναι καθοριστική γιατί ενεργοποιεί συμβολικά ορισμένους μετασχηματισμούς των όρων φύση-πολιτισμός. Το γεγονός ότι συσχετίσαμε άμεσα τις νοητικές κατηγορίες των Hagen για το άγριο-οικιακό με τα δικά τους σύμβολα για τα φύλα εξηγεί, νομίζω, το εύλογο αλλά, σ' αυτά τα συμφραζόμενα, τελικά παράλογο συμπέρασμα ότι μιλούσαμε για φύση-πολιτισμό.

Η ΙΔΕΑ ΦΥΣΗ-ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Τι σημαίνει φύση και πολιτισμός;

Ο Langness αποδίδει την αντίστιξη φύσης - πολιτισμού στον Lévi-Strauss. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το κίνητρο για να ενσωματωθούν οι όροι αυτοί στη συμβολική ανάλυση είναι η χρήση τους στο δομισμό. Τα επιχειρήματα του Edwin Ardener και της Sherry Ortner, με τα οποία ασχολείται εν μέρει αυτό το βιβλίο, αναγνωρίζουν στο βάθος τους την έμπνευση του Lévi-Strauss.

Η MacCormack προσφέρει μια κριτική αυτών των εννοιών στο εσωτερικό του δομιστικού πλαισίου, ενώ οι Gillison και η Harris κάνουν το ίδιο από διαφορετικές σκοπιές. Η δική μου ανάλυση παρακάμπτει το ζήτημα των δομών που βρίσκονται κάτω από την επιφάνεια καθώς και τη χρησιμότητα αυτών των όρων για την κατανόηση των λειτουργιών του ανθρώπινου νου. Αναφέρεται περισσότερο σε εκείνους τους τρόπους ερμηνείας που αποδίδουν την ιδέα φύση-πολιτισμός στους άλλους, θεωρώντας ότι αποτελεί μια λίγο-πολύ σαφή έννοια των νοητικών τους παραστάσεων. Όποια και αν είναι η θέση αυτών των εννοιών στο πλαίσιο του ρασιοναλιστικού λόγου, οι εμπειριστές τις έχουν αποδεδειγμένα οικειοποιηθεί (πρβλ. Leach 1976).

Όταν οι εμπειριστές στρέφονται στη μελέτη γνωστικών συστημάτων, η φύση και ο πολιτισμός συνήθως αποκτούν συγκεκριμένες σημασίες ως αναλυτικές κατηγορίες. Πρώτα, αναγνωρίζονται ως στοιχεία που συγκροτούν την ορατή όψη του συστήματος που μελετάται, δηλαδή, άμεσα ή έμμεσα θεωρούνται ως ουσιαστικές αρχές με βάση τις οποίες ιθαγενείς κατηγορίες ερμηνεύονται με τους δικούς τους όρους (μετωνυμικά), όπως μπορεί να θεωρηθεί ότι συμβαίνει με την «αιματοσυγγένεια», τη «μιαρότητα» ή τον «μινούμενο». Στη συνέχεια, η φύση και ο πολιτισμός αποκτούν μια ουσιοκρατική διάσταση, δηλαδή, οι κοινωνίες που εμφανίζονται να έχουν τέτοιες ιδέες θεωρούνται ότι αντιμετωπίζουν τα ίδια προβλήματα ελέγχου και ορισμού τα οποία στοιχειοθετούν το περιεχόμενο αυτών των όρων για μας.

Ο Wagner έχει συζητήσει αυτό το σολιψισμό εκτενώς: μολονότι δεχόμαστε, λέει, ότι άλλοι πολιτισμοί συνιστούν σύνολα τεχνημάτων και εικόνων που διαφέρουν από τα δικά μας ως προς το στυλ, τείνουμε να τα προβάλλουμε πάνω στην ίδια πραγματικότητα – τη φύση όπως εμείς την αντιλαμβανόμαστε (1975: 142). Το συμπέρασμα είναι απλό: δεν υπάρχει ούτε φύση ούτε πολιτισμός. Πρόκειται για ιδιαίτερα σχετικές έννοιες, η τελική σημασία των οποίων πρέπει να αναζητηθεί στη θέση που κατέχουν στο εσωτερικό μιας συγκεκριμένης μεταφυσικής. Ουσιαστικά δεν μπορεί να δοθεί μία και μοναδική σημασία στη φύση ή στον πο-

λιτισμό στη δυτική σκέψη. Δεν πρόκειται για μια σταθερή αντίστιξη, αλλά για έναν ιστό πολλαπλών αντιθέσεων (πρβλ. Hastrup 1978: 63)³. Το ερώτημα λοιπόν είναι πόσες από το σύνολο των σημασιών πρέπει να εντοπίσουμε σε άλλους πολιτισμούς ώστε να είμαστε βέβαιοι ότι διαθέτουν τέτοιες έννοιες.

Ίσως το πρόβλημα συνήθως αγνοείται επειδή οι ίδιες οι κοινωνικές ελισθητές χρησιμοποιούν συχνά ορισμένα στοιχεία που αναφέρονται στην αντίστιξη φύση-πολιτισμός. Σ' αυτά περιλαμβάνονται οι ιδέες για τα οικολογικά συστήματα και τα περιβάλλοντά τους, την κοινωνία και το «άτομο», και ολόκληρη η άποψη που, σύμφωνα με τον Sahlin (1976), προσλαμβάνει τον πολιτισμό ως παραγωγή. Ο Burridge (1973) αναφέρεται σ' αυτή τη χαρακτηριστική παράδοση της ευρωπαϊκής σκέψης που από παλιά επικεντρώνεται στην αντίθεση ανάμεσα στα πράγματα όπως είναι και όπως θα μπορούσαν να είναι. Ο διαχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου και η συγκρότηση ιδεών ή εναλλακτικών μορφών κοινωνίας εντάσσονται σε μια διαλεκτική που αφορά τη συμμετοχή και την αντικειμενικότητα. Ο συνδυασμός της δυνατότητας να συμμετέχει κανείς στην «ετερότητα» και να την αντιμετωπίζει ως αντικείμενο (μελέτης) δημιούργησε την ανθρωπολογία. Αυτή η διαδικασία θεμελιώνεται σε μια κεντρική πεποίθηση ότι ο άνθρωπος «φτιάχνει» τον πολιτισμό και άρα μπορεί να αποστασιοποιηθεί από τη δική του «φύση».

Πράγματι, ο Goody (1977:64) παρατηρεί ότι η φύση και ο πολιτισμός έχουν διεισδύσει τόσο βαθιά στην πολιτισμική ανάλυση ώστε να θεωρούμε την αντίθεσή τους δεδομένη («φυσική»). Αμφισβητεί άμεσα το κατά πόσο τέτοια ζεύγη αντίστοιχων εννοιών συναντώνται πάντοτε σε άλλους πολιτισμούς ώστε να μπορούν λογικά να συγκριθούν με άλλες συμβατικές ταξινομήσεις όπως δεξί-αριστερό ή αρσενικό-θηλυκό. Το να συμπεριλάβει κανείς την αντίθεση φύσης-πολιτισμού σ' αυτές τις κατηγορίες όταν δεν υπάρχουν σαφείς αντίστοιχες έννοιες ισοδυναμεί με έναν

3. Ορισμένες από τις σχετικές ιστορικές αλλαγές αναπτύσσονται στα κεφάλαια 2 και 3 (Bloch και Bloch 1980, Jordanova 1980).

απαράδεκτο συνδυασμό των ταξινομήσεων του παρατηρητή και του δρώντος υποκειμένου. Ο Goody χαρακτηρίζει την ίδια την αντίστιξη ένα «ιδιαίτερα αφηρημένο και μάλλον δεκάτου ογδούου αιώνα» κομμάτι της δυτικής διανοητικής παράδοσης (1977:64). Αν είναι έτσι, πρέπει να εξηγήσουμε τη χρήση του στον 20ό αιώνα. Με τα λόγια του Sahlins: «Όλες οι κοινωνικές επιστήμες μας συμεριζόνται την τρέχουσα αντίληψη ότι η κοινωνία είναι προϊόν επιχειρηματικής δράσης» (1976:52).

Η Jordanova και οι Bloch παρουσιάζουν ορισμένους από τους τρόπους με τους οποίους παλαιότεροι δυτικοί στοχαστές χρησιμοποίησαν παρόμοιες ιδέες. Η δική μου θεώρηση του θέματος είναι ουσιαστικά ανιστορική και βασίζεται στον τρόπο με τον οποίο κατανοώ το ενδιαφέρον μας για αυτούς τους όρους στον 20ό αιώνα. Ας σκιαγραφήσω τις κύριες συνιστώσες τους στους εμπειρικούς τρόπους ερμηνείας με τους οποίους ασχολούμαι, ξεκινώντας με την παρατήρηση ότι στη δική μας σκέψη η φύση και ο πολιτισμός δεν ανάγονται σε μια απλή διχοτόμηση.

Αντιμετωπίζοντας τον πολιτισμό ως κοινό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου είδους μπορούμε να τον θεωρήσουμε έκφραση της «ανθρώπινης φύσης». Αντιμετωπίζοντάς τον ως αυτό που διαφοροποιεί την ανθρωπότητα από τον υπόλοιπο κόσμο, τον βλέπουμε ως ένα επιπλέον συστατικό που εξευγενίζει μια δεδομένη «ζωική φύση» την οποία μοιραζόμαστε με άλλα είδη. Όπως το θέτει ο Benoit: «Άραγε ο πολιτισμός θεμελιώνεται στη φύση, την αντιγράφει ή πηγάει άμεσα απ' αυτήν; Ή, αντίθετα, βρίσκεται σε διάσταση με τη φύση, είναι από την αρχή απόλυτα διαχωρισμένος απ' αυτήν και αναλαμβάνει τη διαδικασία της συνεχούς μετατροπής, της αλλαγής της φύσης; Οι συνιστώσες αυτής της αντίθεσης μεταξύ πολιτισμού και φύσης είναι ακριβώς οι συνιστώσες της δυτικής μεταφυσικής» (1978:59). Ο πολιτισμός είναι και νόμος και τέχνη, δηλαδή εμπεριέχει την κοινωνία καθώς και τον κάθε επιμέρους πολιτισμό. Φύση είναι εξίσου η ανθρώπινη φύση και το μη κοινωνικό περιβάλλον. Σ' αυτές τις εικόνες του «αληθινού» κόσμου αποδίδουμε μια σειρά από αξιολογήσεις, έτσι ώστε η μια είναι ενεργητική, η άλλη παθητική, η μια υποκεί-

μενο, η άλλη αντικείμενο, η μια δημιουργία, η άλλη μέσον, η μια ενεργοποιεί, η άλλη περιορίζει.

Αυτές οι αξίες δεν είναι σταθερές, αλλά μπορούν να αποδοθούν σε οποιαδήποτε από τις δύο κατηγορίες. Η θέση του ενεργού παράγοντα μετατοπίζεται (πρβλ. Wagner 1975:67, Schneider 1968:107στ). Τη μια στιγμή ο πολιτισμός είναι δημιουργική ενεργός δύναμη, που από μια παθητική δεδομένη φύση παράγει μορφή και δομή. Άλλοτε είναι το τελικό προϊόν μιας διαδικασίας, εξημερωμένο και εκλεπτυσμένο, υποχρεωμένο να αντλήσει ενέργεια από πόρους που βρίσκονται έξω από αυτό. Ο πολιτισμός ταυτίζεται και με το δημιουργικό υποκείμενο και με το τελειωμένο αντικείμενο. Η φύση αντιπροσωπεύει εξίσου πόρους προς εκμετάλλευση και όριο, επιδέχεται μεταποιήσεις και λειτουργεί με δικούς της νόμους. Σαν ένα πρίσμα που παράγει διαφορετικά σχήματα καθώς περιστρέφεται, άλλοτε η φύση φαίνεται να περιβάλλει τον πολιτισμό και άλλοτε συμβαίνει το αντίστροφο.

Για να αποκτήσουμε κάποια αναλυτική αντίληψη με βάση αυτούς τους όρους, το πρίσμα πρέπει για μια στιγμή να κρατηθεί ακίνητο. Διότι ανάλογα με τη φιλοσοφική μας σκοπιά μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε διάφορα μέρη αυτού του σχήματος για να θεμελιώσουμε ορισμένες αξιολογήσεις, και αυτό το κάνουμε ανάγοντας πολύπλοκους συνδυασμούς σε μια σειρά αντιθέσεων. Ένας τρόπος να αποδείξουμε στον εαυτό μας ότι συγκροτήσαμε μια πραγματική αντίστιξη ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό είναι να προβάλλουμε διάφορες πλευρές αυτής της αντίστιξης στις κοινωνίες που μελετάμε. Η ανακάλυψη παράλληλων αντιστιξεων μεταξύ αρσενικού και θηλυκού ή οικιακού και άγριου στο πλαίσιο ιθαγενών συμβολικών συστημάτων μπορεί να ενθαρρύνει μια τέτοια προβολή. Εδώ έγκειται η σημασία μιας ομολογίας [homology] που υποστασιοποιεί: όταν το αρσενικό σε αντίθεση με το θηλυκό παραπέμπει συνεκδοχικά, π.χ. στη συλλογική πρωτοβουλία σε αντίθεση με την ατομική, ή όταν το οικιακό αναφέρεται σε ένα χωριό στο ξέφωτο και το άγριο στο γύρω δάσος, εμείς είμαστε αμέσως βέβαιοι ότι πρόκειται για μια ξεκάθαρη αντικειμενοποιημένη αντιδιαστολή μεταξύ φύσης και πολιτισμού.

Με άλλα λόγια, θα έβλεπα ιδεολογική πρόθεση –που υπάρχει από την αρχή σύμφωνα με τους Bloch (1980:39)– στην επιθυμία να απομονώσουμε μια αντίστιξη (φύση εναντίον πολιτισμού) μέσα από ένα σύνολο συνδικασμών (από όλες τις έννοιες που έχουν η φύση και ο πολιτισμός στο δικό μας πολιτισμό και που είναι πλούσιες σε αμφισημία). Είναι η ίδια λογική που από τη «διαφορά» δημιουργεί αντίθεση (Wilden 1972). Επιλέγοντας από το δικό μας ρεπερτόριο επικαλυπτόμενων εννοιών ορισμένες έννοιες τις οποίες θεωρούμε ότι έχουν διχοτομική ή αντιθετική σχέση (φύση εναντίον πολιτισμού), στην καλύτερη περίπτωση κάνουμε προκαταβολικές υποθέσεις για τη λογική του συστήματος που μελετάμε, και στη χειρότερη χρησιμοποιούμε δικά μας σύμβολα σαν να ήταν σημεία: σαν να μπορούσαμε μέσα από αυτά να διαβάσουμε τα μηνύματα άλλων λαών και όχι απλώς τα αποτελέσματα της δικής μας αρχικής υπόθεσης.

Αναφέρθηκα ήδη σε ορισμένους τύπους ερμηνείας που εικονογραφούν αυτή την τάση. Το μοντέλο του τύπου που συζητάει ο Sahllins με όρους «πρακτικού λόγου» [practical reason], ουσιαστικά οικολογικό, προσεγγίζει τον πολιτισμό ως κάτι που τροποποιεί το περιβάλλον ή προσαρμόζεται σ' αυτό: έτσι αντιπαραθέτει τη δημιουργικότητα του πολιτισμού στα δεδομένα της φύσης. «Η φυσιοκρατία αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως τον ανθρώπινο τρόπο προσαρμογής. Από αυτή την άποψη ο πολιτισμός είναι μια συντελεστική τάξη» (Sahlins 1976:101). Μπορεί κανείς να διαπιστώσει μια ομολογία ανάμεσα στο περιεχόμενο της φύσης και του πολιτισμού στην ιθαγενή σκέψη και στην ανάλυση του παρατηρητή σχετικά με τη θέση μιας κοινωνίας μέσα στο περιβάλλον της. Η πραγματικότητα την οποία αποδίδουμε στη δική μας σχέση με τη φύση μεταβιβάζεται έτσι στα συστήματα εκείνων που μελετάμε – σε τέτοιο βαθμό ώστε μια ιθαγενής διάκριση ανάμεσα στο χωριό και στο δάσος μπορεί να αποδοθεί ως αντίγραφο της εξελικτικής μας αντίληψης για την ανθρώπινη κοινωνία, σύμφωνα με την οποία η τεχνολογία μετασχηματίζει τους πόρους που παρέχει το περιβάλλον. Η «φύση» ως «περιβάλλον» είναι το ιδιαίτερο επίκεντρο αυτών των ιδεών. Ένα δεύτερο μο-

ντέλο χρησιμοποιείται ορισμένες φορές από εκείνους που ενδιαφέρονται για τις σχέσεις των φύλων ως ιστορία ενός αγώνα εξουσίας: στην ταύτιση των πολιτισμικών τεχνημάτων με την ανδρική δημιουργικότητα βλέπουν μια διαδικασία που, υποβιάζοντας τη γυναίκα σε μια φυσική κατάσταση, της έχει στερήσει την κοινωνική της ταυτότητα⁴. Εδώ το κεντρικό ζήτημα είναι η «ανθρώπινη φύση» με τα προβλήματά της, που αφορούν τη συνείδηση, την ταυτότητα και το δυνάμει πνεύματος-σώματος.

Ένα άλλο σύνολο υποθέσεων κατέχει επίσης την ίδια θέση και στις δύο αυτές διατυπώσεις. Οι υποθέσεις αυτές συνδέουν τη φύση = περιβάλλον, πόροι, περιορισμοί, και την ανθρώπινη φύση = καθολικές δυνατότητες και ανάγκες. Έτσι, το (βιολογικό) «άτομο» σε αντίθεση με την «κοινωνία» μπορεί να καταλάβει μια θέση ανάλογη με εκείνη της φύσης προς τον πολιτισμό. Όταν οι κοινωνικές επιστήμες θέτουν το πρόβλημα του μετασχηματισμού του (φυσικού) ατόμου σε πρόσωπο που αναλαμβάνει κοινωνικούς ρόλους, καλλιεργεί μια αντίληψη για την ανθρώπινη φύση ως ακατέργαστο βιολογικό υλικό που η κοινωνία πρέπει να πλάσει. Η «φεμινιστική» εξίσωση του πολιτισμού με το τεχνητό

4. Η Reiter (1975:19) για παράδειγμα προλογίζει μια συλλογή δοκιμίων για τις γυναίκες: «Τα δοκίμια αυτά υποβάλλουν τις αντιλήψεις μας για την ανδρική κυριαρχία σε συγκεκριμένη ανάλυση, και μας ιθύνουν να κατανοήσουμε ότι είναι κάθε άλλο παρά φυσικές. Ως πολιτισμικές κατασκευές, αυτά τα μορφώματα έχουν υποστεί αλλαγές τις οποίες μπορούμε να αναλύσουμε και επιδέχονται αλλαγές για τις οποίες μπορούμε να δουλέψουμε ενεργά». Η βιολογία (η επιστήμη/το δεδομένο/το έμφυτο) είναι σημαντική για ένα είδος φεμινιστικής επιχειρηματολογίας. Δείχνοντας ότι τα δικά μας πολιτισμικά σύμβολα για το αρσενικό και το θηλυκό στερούνται βιολογικής βάσης, μπορούμε να «αποδείξουμε» ότι τα σύμβολα είναι «ψευδή», δηλαδή κατασκευές που δεν ανταποκρίνονται πιστά στη φύση. Από μια διαφορετική προσέγγιση, ωστόσο, εφόσον μπορεί να ειπωθεί ότι η ανθρωπότητα υπερβαίνει τη φύση, τα φυσικά ερείσματα των πολιτισμικών διακρίσεων παύουν να έχουν σημασία (Firestone 1972).

5. Δεν υπάρχει, βέβαια, μια μοναδική «φεμινιστική» θέση, και χρησιμοποιώ τον όρο εδώ για λόγους συντομίας προκειμένου να αναφερθώ σε ορισμένους τύπους επιχειρημάτων (βλ. Glennon 1979 για μια συζήτηση). Εξίσου «φεμινιστική» είναι η άποψη ότι οι λεγόμενες προσωπικές και ατομικές σχέσεις δεν μπορούν να

μπορεί να αντιστρέψει τις αξίες που μερικές φορές λανθάνουν σ' αυτή τη θέση. (Σε φεμινιστικά επιχειρήματα ενός «εκφραστικού» τύπου [Glennop 1979], το δημιουργημένο είναι το ανδρικό, το τεχνητό, το αποικιοκρατικό, ενώ οι γυναίκες παραμένουν μια αμόλυντη «ανθρώπινη» πηγή.)

Έτσι κάθε μοντέλο θέτει μια δυναμική αντίθεση. Το ένα θεωρεί ότι η πρωτόγονη κοινωνία καταπιάνεται με τα ίδια ζητήματα ελέγχου του περιβάλλοντος που απασχολούν τη βιομηχανική Δύση. Το άλλο καταδεικνύει το δόλιο τρόπο με τον οποίο ο έλεγχος των ανδρών πάνω στις γυναίκες ενυπάρχει στην αντίληψη για τον έλεγχο του πολιτισμού πάνω στη φύση, του λόγου πάνω στο συναίσθημα και ούτω καθεξής. Κοινή μεταξύ τους είναι η ιδέα μιας σχέσης μεταξύ φύσης και πολιτισμού, η οποία δεν είναι στατική αλλά εμπεριέχει πάντα κάποιον είδους ένταση. Πρόκειται για κάτι περισσότερο από την αντίληψη της φύσης και του πολιτισμού ως μισά ενός συνόλου (διχοτόμησης). Μπορεί να το φανταστεί κανείς και ως συνεχές: τα πράγματα μπορεί να είναι «λιγότερο ή περισσότερο φυσικά», υπάρχουν «χαμηλότεροι» και «υψηλότεροι» βαθμοί του πολιτισμού. Μπορούμε να σκεφτούμε μια διαδικασία. Η φύση μπορεί να γίνει πολιτισμός: ένα άγριο περιβάλλον εξημερώνεται, ένα παιδί κοινωνικοποιείται, το άτομο ως φυσική οντότητα μαθαίνει κανόνες. Και μπορούμε να σκεφτούμε την ιεραρχία. Αυτή η σκέψη μπορεί να έχει τη μορφή μιας αξιολόγησης, όπως συμβαίνει με τον ισχυρισμό ότι ο πολιτισμός θεωρείται παντού ανώτερος από τη φύση ή μπορεί να αφορά τη λογική: τότε η φύση, η κατηγορία ανώτερης τάξης, περιλαμβάνει τον πολιτισμό, όπως το γενικό περιλαμβάνει το ειδικό.

Αυτές οι δυτικές έννοιες φύση-πολιτισμός, λοιπόν, περιστρέφονται γύρω από την ιδέα ότι ο ένας χώρος επιδέχεται έλεγχο ή αποικισμό από τον άλλο. Μια τέτοια συγχώνευση υπονοεί ότι το άγριο μετασχηματίζεται σε οικιακό και το οικιακό περιέ-

διακρίθουν από τις πολιτικές, και ότι ο διαχωρισμός της «πολιτικής» και της «προσωπικής» σφαιρας-δράσης είναι χαρακτηριστικό μιας ανδροκρατούμενης ιδεολογίας.

χει μέσα του πρωτόγονα στοιχεία της προοικιακής φύσης του. Η κοινωνικοποίηση του ατόμου εντάσσεται σ' αυτό το σχήμα εξίσου με την εξημέρωση του περιβάλλοντος.

Μολονότι οι υποθέσεις του ίδιου του Lévi-Strauss για τη σχέση μεταξύ φύσης και πολιτισμού αρνούνται φαινομενικά την ιεραρχία ή την ενσωμάτωση του ενός στο άλλο, μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι τέτοιες έννοιες λανθάνουν σε μεγάλο μέρος της ανθρωπολογικής έρευνας και τελικά αποδίδονται στους πολιτισμούς που μελετώνται⁶. Αυτό το επισημαίνουν και οι Bloch (1980). Το να συνδέουμε ιθαγενείς ταξινομήσεις που εμφανίζονται να αντιπαράθετουν κάτι σαν τον πολιτισμό και τη φύση με τις δικές μας ερμηνείες για τις κοινωνικές μορφές αποτελεί σχεδόν μια άλλη έκφραση τοτεμικής ψευδαίσθησης. Οι εικόνες άλλων ανθρώπων για τη φύση και τον πολιτισμό θεωρείται ότι αντικατοπτρίζουν το βαθμό στον οποίο πραγματικές κοινωνίες καταφέρνουν να ελέγξουν το πραγματικό περιβάλλον τους. Οι ίδιες εικόνες ελέγχου επαναλαμβάνονται στη «φεμινιστική» αντίληψη ότι η κοινωνία επιβάλλεται στο (αυθεντικό/φυσικό) άτομο, όπως οι άνδρες επιβάλλονται στις γυναίκες. Αποδίδοντας ορισμένες έννοιες σε άλλους, ζητάμε να επιβεβαιώσουμε τις δικές μας επιπρόσθετες αντιθέσεις, και τα ζητήματα που αφορούν τον «έλεγχο» (του περιβάλλοντος, των ανθρώπων) δίνουν το έναυσμα γι' αυτό.

6. Για παράδειγμα, ο Errington υποστηρίζει ότι οι Karavaran (Νέα Γουινέα) θεωρούν ότι η ανθρώπινη φύση είναι συνδυασμός απληστίας και βίας, «και χαρακτηρίζεται από την ελεύθερη διεκδίκηση των ατομικών συμφερόντων. Χωρίς εξωτερικούς περιορισμούς, η ανθρώπινη φύση εμφανίζεται ως χάος συγκεκριμένων επιθυμιών και δραστηριοτήτων» (1974:21). Η κοινωνική τάξη επιβάλλεται πάνω στην αταξία. Αυτές οι ιδέες παρουσιάζονται σαν να βρίσκονται πολύ κοντά σε μια αντίστιξη φύσης-πολιτισμού. Αυτό φαίνεται επίσης από την πεποίθηση των Karavaran ότι μια εποχή απόλυτης αταξίας έληξε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή (όταν ήρθε ο πρώτος ιεραπόστολος και έκανε το ζεστό θαλασσινό νερό δροσερό, φέρνοντας μαζί του τις αρχές της κοινωνικής διαίρεσης και χρήματα-κοχύλια). Αλλά η αταξία είναι μόνιμη κατάσταση για την ανθρωπότητα. Φαίνεται ακόμα και από τον τρόπο που χρησιμοποιούν αρσενικά-θηλυκά σύμβολα ως παραστάσεις για την «εξημέρωση» αυτής της διασπαστικής κατάστασης.

Ο Lévi-Strauss χρησιμοποιεί μια αντίστιξη άγριου-οικιακού σε σχέση με τον ανθρώπινο νου, αλλά οι τύποι των αναλογιών με τις οποίες ασχολείται στο βιβλίο του *The Savage Mind* (1966) [*Η άγρια σκέψη*] οδηγούν στην ιδέα ότι μέσω της μυθικής σκέψης οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν μια πολύ διαφορετική σχέση με τη «φύση» από εκείνη που έχουν στον κόσμο μας (πρβλ. Godelier 1977:208στ). Αυτό που είναι εντυπωσιακό στην εμπειρική ερμηνεία είναι η προσπάθεια να αναπαραχθεί ο ίδιος συσχετισμός των φυσικών στοιχείων που ενυπάρχει σε ορισμένες εκδοχές των δικών μας εννοιών για τη φύση και τον πολιτισμό.

Ο Sahlin γράφει: «Η αναγωγή στη βιολογία... χαρακτηρίζει τα καλύτερα δείγματα της εξελικτικής ανθρωπολογίας. Ωστόσο από αυτή την άποψη η επιστήμη μας αποτελεί ίσως την υψηλότερη μορφή τοτεμισμού. Αν, όπως λέει ο Lévi-Strauss, τοτεμισμός είναι η ερμηνεία της ανθρώπινης κοινωνίας μέσω των διακρίσεων μεταξύ των ειδών, τότε έχουμε κάνει τον τοτεμισμό εμπειρική επιστήμη» (1975:53). Θα προσθέτα κάτι. Από τη σκοπιά της αντίστιξης φύσης-πολιτισμού που εξετάζω, «φυσικές» (= πραγματικές) σχέσεις δεν είναι αυτές που υπάρχουν μεταξύ διαφόρων κατηγοριών στο εσωτερικό της φύσης, αλλά η ίδια η κυριαρχία πάνω στη φύση αυτή καθαυτή. Ενώ οι τοτεμικές κοινωνίες αντλούν από τη φύση σύμβολα τα οποία χρησιμοποιούν για να μιλήσουν για τον εαυτό τους, «εμείς» χρησιμοποιούμε μια ιεραρχική αντίθεση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό προκειμένου να μιλήσουμε για σχέσεις που υπάρχουν στο εσωτερικό της κοινωνίας. Με βάση τις έννοιες του μετασχηματισμού και της διαδικασίας, βλέπουμε την κοινωνία ως «παράγωγο» του φυσικού περιβάλλοντος ή/και των ατόμων.

Αν το μοτίβο του ελέγχου ή της προσαρμογής σε άλλους πολιτισμούς ενεργοποιεί μέσα μας την αντίστιξη φύσης-πολιτισμού, μια άλλη αφορμή για τέτοιες σκέψεις είναι η συμβολική τάξη που διέπει τις σχέσεις αρσενικού θηλυκού.

Το κοινωνικό φύλο ως τελεστής μετασχηματισμών

Οι δικές μας φιλοσοφίες έχουν αποδώσει στις αντιθέσεις μεταξύ αρσενικού και θηλυκού μια εμπρόθετη σχέση με τη φύση και τον πολιτισμό. Η περιγραφή της Simone de Beauvoir για τη γυναίκα ως «το προνομιούχο αντικείμενο μέσω του οποίου [ο άνδρας] υποτάσσει τη φύση» (1972:188) – ως το αντικείμενο της δικής του υποκειμενικότητας, ως το άλλο του δικού του εαυτού και ταυτόχρονα ως «σταθερό απείκασμα του ζωικού του πεπρωμένου» (1972:197) – αποδίδει λαμπρά έναν από τους τρόπους με τους οποίους μπλέκουμε τη φύση-πολιτισμό, το αρσενικό-θηλυκό, με όλα τα στοιχεία του ανταγωνισμού και της καθυπόταξης (πρβλ. Harris 1980:70). Είναι συστατικό του τρόπου με τον οποίο σκεπτόμαστε: ο πολιτισμός συγκροτείται μέσα από ψήγματα της φύσης και εμείς οι ίδιοι έχουμε μέσα μας μια φύση που προηγείται του πολιτισμού. Οι έννοιες του «ελέγχου» και (αντίστροφα) της «προσαρμογής» δομούν τη σχέση μεταξύ πολιτισμού και φύσης ως σχέση υποκειμένου-αντικειμένου. Ο συμβολισμός του αρσενικού-θηλυκού μπορεί να φέρει τη σημασία της ίδιας αντίθεσης.

Χρησιμοποιούμε λοιπόν το «αρσενικό» και το «θηλυκό» ως διχοτομικούς όρους: αντιπροσωπεύουν μια οντότητα (το ανθρώπινο είδος) διηρημένη σε δύο μισά, και το ένα είναι ό,τι δεν είναι το άλλο. Η διαίρεση αυτή αποκτά σαφέστερο αντίκτυπο όταν διατυπώνεται με τους όρους της βιολογικής αναπαραγωγής, εξ ου και η διαρκής προσπάθεια να ανάγονται στη βιολογία οι διαφορές στη συμπεριφορά. Εμείς, ωστόσο, δεν αντιλαμβανόμαστε τη φύση και τον πολιτισμό απλώς ως αντιθετικές έννοιες, αλλά θεωρούμε επίσης ότι σχετίζονται με ποικίλους τρόπους. Στο βαθμό που κάτι τέτοιο ισχύει, αυτές οι διάφορες σχέσεις (συνέχειας, μετασχηματισμού, ιεραρχίας) επαναπροβάλλονται στην αντίστιξη αρσενικού-θηλυκού με αποτέλεσμα την παραγωγή μιας ολόκληρης σειράς μη διχοτομικών προτάσεων σχετικά με τους άνδρες και τις γυναίκες. Συνεπώς, από μια εξίσωση του θηλυκού με τη φύση μπορεί να προκύψουν οι εξής αντιλήψεις: 1) οι γυναίκες εί-

ναι «φυσικότερες» από τους άνδρες (σε κάποιο σημείο ενός συνεχούς), 2) οι φυσικές δυνάμεις τους μπορούν να ελεγχθούν μέσω πολιτισμικών στρατηγικών (όπως ο φυσικός κόσμος μπορεί να εξημερωθεί – θέμα μετασχηματισμού), 3) αξιολογούνται ως κατώτερες (ιεράρχηση αξιών), 4) αντιπροσωπεύουν μια γενική λανθάνουσα ικανότητα σε αντίθεση με τα συγκεκριμένα επιτεύγματα των ανδρών.

Πραγματικά, στο δυτικό πολιτισμό το κοινωνικό φύλο είναι ίσως η κρίσιμη μεταφορά που μας δίνει τη δυνατότητα να μετατοπιστούμε από την αντίθεση καλλιεργημένου-άγριου στην αντίθεση κοινωνίας-ατόμου και να φανταζόμαστε ότι εξακολουθούμε να μιλάμε για το ίδιο πράγμα (πολιτισμό και φύση). Και τα δύο μπορούν να αποδοθούν με την αντίθεση αρσενικού-θηλυκού – το αρσενικό είναι ο δημιουργός και το κοινωνικό, το θηλυκό είναι το βιολογικό και το υποκοινωνικό. Όπως γράφει η Mathieu: «[Ενα] απόλυτα ουσιαστικό χαρακτηριστικό... των αντιλήψεων για το “ανδρικό” και το “γυναικείο” [στην κοινωνία μας] είναι ότι δεν αφορούν μια απλή σχέση “συμπληρωματικότητας”... αλλά μάλλον μια ιεραρχική αντίθεση» (1978α:4).

Ωστόσο, ο συνδυασμός αρσενικού-θηλυκού, φύσης-πολιτισμού φαίνεται να μας ενεργοποιεί τόσο πολύ ώστε δυσκολευόμαστε να τον κρατήσουμε σταθερό. Όπως θα δούμε, σε ένα τέτοιο σχήμα στηρίζεται η ανάλυση της Ortner (1974). Αυτή η συγκεκριμένη ιεραρχική σχέση έχει χαρακτηριστεί από τη Rogers (1978:134) ως «μία μόνο από αρκετές πολιτισμικές αντιλήψεις, και οπωσδήποτε όχι παγκόσμια αποδεκτή... Ακόμα και στο εσωτερικό του αμερικανικού πολιτισμού οι γυναίκες με κανέναν τρόπο δεν συνδέονται πάντοτε με τη φύση». Η ιδεολογία της αμερικανικής δυτικής μεθορίου περιλαμβάνει την εικόνα των γυναικών ως «πολιτισμικών» όντων ή εκπολιτιστικών φορέων, που τελικά υπέταξαν εκείνους τους απότομους, αντικοινωνικούς αρσενικούς, οι οποίοι πριν από την άφιξη του «ειγενέστερου φύλου» κόντευαν να παλινδρομήσουν στη φύση. Οι αμερικανικές παραστάσεις για τη σεξουαλικότητα απεικονίζουν τον άνδρα με τους «φυσικούς» ζωικούς του πόθους να καθοδηγείται από πιο

υπεύθυνες και πολιτισμένες γυναίκες (1978:134). Η ίδια η Ortner έχει διαπιστώσει αντιστροφές του γενικού σχήματός της. Σ' αυτές συμπεριλαμβάνονται «ορισμένες όψεις της δικής μας πολιτισμικής άποψης για τη γυναίκα» (1974:86), και προσθέτει επίσης τον «ευρωπαϊκό αυλικό έρωτα όπου ο άνδρας θεωρούσε τον εαυτό του κτήνος και τη γυναίκα αγνό υψηλό αντικείμενο», καθώς και ένα παράδειγμα από τη Βραζιλία (φύση/ωμό/αρρενωπότητα: πολιτισμός/μαγειρεμένο/θηλυκότητα).

Βέβαια, προκειμένου να «λειτουργήσει» ο συμβολισμός αρσενικού-θηλυκού στο δικό μας πολιτισμό και να εδραιώσει τη σχέση του πολιτισμού με τη φύση ως αντίστιξη, πρέπει εμείς διαρκώς να μετατοπίζουμε τους όρους στους οποίους ο συμβολισμός αυτός αναφέρεται – κάτι που η Jordanova έχει ήδη εξετάσει ιστορικά. Έτσι οι άνδρες μπορεί να θεωρούνται ότι προσαρμόζονται σε πολιτισμικές ανάγκες, οι γυναίκες σε βιολογικές. Πρόκειται για μια εξίσωση την οποία επίσης αντιστρέφουμε όταν απεικονίζουμε τους άνδρες ως ανθρώπους που εξωτερίζουν τα αισθήματά τους και έχουν την ικανότητα να εκδηλώνουν τη βαθύτερή τους φύση σε αντίθεση με τις γυναίκες που προσανατολίζουν την επινοητικότητα/κοινωνικότητά τους στις επιταγές των άλλων. Λέμε ότι καθώς βρίσκονται πλησιέστερα σε μια προ-πολιτισμική φυσική κατάσταση, οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν γενικά επιτεύγματα σε αντίθεση με τα ειδικά επιτεύγματα των ανδρών. Ή από την άλλη πλευρά, ότι ως προς την ατελή κοινωνικοποίησή τους οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν εξειδικευμένα προσωπικά συμφέροντα σε αντίθεση με τα κοινωνικά μέληματα των ανδρών. Διαπιστώνουμε τόσο μια διαρκή προσπάθεια να αναπαράγονται αυτές οι έννοιες ως αντιθέσεις όσο και μια έλλειψη λογικής συνέπειας στον τρόπο με τον οποίο αυτό γίνεται (βλ. Πίν. 1).

Το αρσενικό μπορεί να μεταπηδήσει από το καλλιεργημένο που αντιπροσωπεύει στο άγριο, ο πολιτισμός μπορεί να μετασχηματιστεί από υποκείμενο σε αντικείμενο. Πιστεύω ότι το παράδοξο αυτών των εξισώσεων απορρέει από τον προβληματικό τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον υλικό κόσμο ως πό-

Πίν. 1. Ορισμένες μεταφορές στο δυτικό πολιτισμό

Το αρσενικό - θηλυκό ως σύμβολα για τον πολιτισμό και τη φύση

	α(ρσενικό)	θ(ηλυκό)	
π(ολιτισμός)	δημιουργικότητα τεχνητό κοινωνία πολιτισμικό καλλιεργημένο	ένστικτο έμφυτο/εγγενές άτομο βιολογικό άγριο	φ(ύση)
φ	άγριο βασική φύση αντο-εκφραζόμενο	καλλιεργημένο επιφανειακή επινόηση π. προσανατολισμένο	

Ο πολιτισμός και η φύση ως σύμβολα για το αρσενικό-θηλυκό

	π	φ	
α	κάνει δημόσιο κοσμοπολίτικο ενεργητικό υποκείμενο	είναι οικιακό περιορισμένο παθητικό αντιζείμενο	θ
θ	αντιζείμενο ήμερο υποταγμένο, συνκρατημένο πολιτισμένο	υποκείμενο ισχυρό βίαιο ενεργητικό ζωώδες	α

Σημείωση: Αυτή είναι μια πρόχειρη σχηματοποίηση ορισμένων ιδεών, που πιστεύω ότι είναι κοινές στις δυτικές αντιλήψεις σχετικά με τα φύλα, τον πολιτισμό και τη φύση. Εδώ δεν είναι ο κατάλληλος χώρος για να οριοθετήσω επαρκώς τα σχετικά πεδία σημασιών. Το πρόχειρο των προτάσεών μου φαίνεται από τις τυχαίες γραμματικές μορφές των λέξεων που χρησιμοποιώ.

ρους και ενέργεια. Το παράδοξο αυτό επίσης αναφέρεται στο διαφορούμενο χαρακτήρα των ιδεών για το «άτομο» – από τη φύση του περιορισμένο και πολυμήχανο, διαμορφωμένο από τον πολιτισμό και ελεύθερο υποκείμενο που δημιουργεί πολιτισμό. Και τέλος θα διακινδύνευα μια υπόθεση: στη σχέση ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό προεικονίζουμε επίσης εκείνο το συσχετισμό του κοινωνικού αξιώματος και των οικονομικών πόρων, που χαρακτηρίζει τις ιδέες μας για την κοινωνική τάξη. Τόσο ο Wagner όσο και ο Sahlin θεωρούν την ενασχόληση με την παραγωγή «δυτικό» εγχείρημα. Αυτή η άποψη μπορεί ίσως να ερμηνεύσει το γεγονός ότι απ' όλους τους τρόπους με τους οποίους χρησιμοποιούμε το συμβολισμό του αρσενικού και του θηλυκού προεξάγει η εξομοίωση του θηλυκού με τη φύση.

Κριτικά σχόλια για την ανάλυση του φύλου και μια επιπλέον κριτική

«Ο δυτικός κόσμος είναι σχεδόν κυριολεκτικά γοητευμένος από τη θεώρηση της γυναίκας ως “φυσικής”» (Mathieu 1978β:63). Αφορμή για αυτή την παρατήρηση αποτελεί μια κριτική του πρωτότυπου άρθρου του Edwin Ardener «Belief and the problem of women» (1972) [Η δοξασία και το πρόβλημα των γυναικών].

Ο Ardener υποστήριξε ότι όταν στην κοινωνία των Bakweri οι άνδρες οριοθετούν το «κοινωνικό», τοποθετούν τις γυναίκες στη φύση. Η Mathieu σημειώνει ότι οι άνδρες Bakweri θεωρούνται επίσης ότι «κυριαρχούν» πάνω στη φύση, και ισχυρίζεται ότι η ανάλυση του Ardener «εκπορεύεται από μια ταύτιση της κατηγορίας του θηλυκού με τη “φύση” όμοια μ' εκείνη που ο ίδιος αποδίδει σ' αυτούς που μελετάει» (1978β:63). Ο Ardener (1977) έχει αρνηθεί κατηγορηματικά ότι είχε ποτέ την πρόθεση να εξομοιώσει τη γυναίκα με τη φύση, και αντ' αυτού τονίζει το πρόβλημα της οριοθέτησης των γυναικών όταν η «κοινωνία» ορίζεται από άνδρες. Απαντώντας στη Mathieu ανακεφαλαιώνει την άποψή του: «Στη νοητική συγκρότηση της “κοινωνίας” ενυπάρχει

μια τυχαία σχέση ομολογίας ανάμεσα στο καθαρά ιδεατό πεδίο... ως προς το οποίο η "κοινωνία" ορίζεται ως *αφηρημένη έννοια*, και σε εκείνο το τμήμα του πραγματικού κόσμου στο χώρο που δεν είναι οργανωμένος κοινωνικά - στο "άγριο"» (1988:23, υπογραμμίσεις στο πρωτότυπο). Το βασικό μέλημα του Ardener αφορά τη συγκρότηση των δομών στο νοητικό επίπεδο, και η ερμηνεία του έχει περισσότερες όψεις από όσες σχολιάζουμε εδώ. Το ότι χρησιμοποιεί τη «φύση» και τον «πολιτισμό» ως οχήματα προκειμένου να μιλήσει για άφωνες και κυρίαρχες δομές αποτελεί ίσως μια ακόμη «τυχαία σχέση ομολογίας». Ωστόσο, το γεγονός ότι νιώθει την ανάγκη να επαναλάβει αυτό το επιχείρημα δημιουργεί κάποιες απορίες: «Σε αγροτικές κοινωνίες η εξίσωση, μη κοινωνικό = μη ανθρώπινο = το άγριο = "φύση", εύκολα αποκτά συγκεκριμένη μορφή». Πρόκειται για μια ισχυρή μεταφορά (1977:23). Μια τέτοια παλινδρόμηση σε μια συμβολική οικολογία στην οποία άσκησε κριτική η Mathieu. Το «δικό τους» μη κοινωνικό ή άγριο μπορεί να διαβαστεί ως η «δική μας» φύση.

Δεν θα ασχοληθώ εδώ με ζητήματα τα οποία έχουν καλύψει η MacCormack και άλλοι συγγραφείς σ' αυτό τον τόμο [MacCormack και Strathern (επιμ.) 1980]. Αρκούμαι απλώς να αναγνωρίσω πόσο γόνιμη και σημαντική είναι η ανάλυση του Ardener. Πρόκειται για αριστοτεχνικό κομμάτι. Το ίδιο ισχύει και για την εργασία της Ortner, που έχει πολύ διαφορετικό προσανατολισμό και που αφορά όχι τη συγκρότηση της κοινωνίας στο νοητικό επίπεδο, αλλά του ίδιου του πολιτισμού⁷. Εδώ συναντάμε την άποψη ότι προς όφελος της δικής του οριοθέτησης ο πολιτισμός χρησιμοποιεί το κοινωνικό φύλο ως σύμβολο. Αναφέρομαι και πάλι σ' αυτό το ερμηνευτικό σχήμα απλώς για να ενισχύσω το επιχείρημα ότι περισσότερο από όλους τους όρους

7. Με δεδομένο το βαθμό της πολεμικής που χαρακτηρίζει πολλές συζητήσεις, καταγράφω εδώ τον προσωπικό θαυμασμό μου για το έργο του Ardener και της Ortner. Πράγματι, για να παραφράσω την ίδια την Ortner, δεν διαφωνώ τόσο με τα επιχειρήματά τους όσο με ορισμένες από τις συμβολικές σημασίες τους ή με τις σημασίες που έχουν αποκτήσει στα έργα άλλων!

που χρησιμοποιούμε στη διαπολιτισμική μετάφραση, οι όροι «φύση-πολιτισμός» έχουν πολλαπλές σημασίες στο εσωτερικό του δικού μας πολιτισμού, και συνεπώς δεν είναι δυνατόν να αποδίδονται σε άλλους χωρίς να αναλύονται.

Η Ortner προτείνει ρητά την ιδέα ότι η αντίθεση πολιτισμού-φύσης είναι αποτέλεσμα διαδικασίας.

«Κάθε πολιτισμός... ασχολείται με τη διαδικασία παραγωγής και διατήρησης συστημάτων που αφορούν μορφές σημασιών (συμβόλων, τεχνημάτων κ.λπ.) μέσω των οποίων η ανθρωπότητα υπερβαίνει τα δεδομένα της φυσικής ύπαρξης... Με την τελετουργία... κάθε πολιτισμός επιβεβαιώνει ότι οι σωστές σχέσεις ανάμεσα στην ανθρώπινη ύπαρξη και τις φυσικές δυνάμεις εξαρτώνται από τις δυνατότητες του πολιτισμού να χρησιμοποιεί τις ιδιαίτερες εξουσίες του ώστε να ρυθμίζει τις συνολικές διαδικασίες του κόσμου και της ζωής... η ιδιαιτερότητα του πολιτισμού βασίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι μπορεί... να υπερβεί τις φυσικές συνθήκες και να τις χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς. Έτσι ο πολιτισμός (δηλαδή κάθε πολιτισμός) σε κάποιο επίπεδο αυτοσυνειδησίας αυτοεπιβεβαιώνεται όχι μόνον ως ξεχωριστός αλλά και ανώτερος από τη φύση... το εγχείρημα του πολιτισμού είναι πάντοτε να προσεταιρίζεται τη φύση και να την υπερβαίνει» (1974:72-3).

Στη συνέχεια υποστηρίζει ότι η θέση των γυναικών στη συμβολική τάξη πρέπει να ερμηνευτεί με βάση το ότι οι γυναίκες «υπερβαίνουν τη φύση λιγότερο από ό,τι οι άνδρες» (1974:73)⁸. Οι γυναίκες «θεωρούνται» πιο κοντά στη φύση, «αντιπροσωπεύουν» μια κατώτερη κατάσταση, «συμβολίζουν» κάτι που κάθε πολιτισμός υποτιμά. Η Ortner δέχεται (1974:75) ότι αυτή η αντίληψη

8. Οι Rosaldo και Atkinson σημειώνουν ότι η έμφαση στη βιολογική γονιμότητα δεν φαίνεται να απασχολεί τους Πορταί (Φιλίππινες) (1975:63), και υποστηρίζουν ότι σε κοινωνίες που τονίζουν τις σεξουαλικές λειτουργίες, η εξιδανίκευση της γυναικείας γονιμότητας «υποδηλώνει ότι οι γυναίκες προσδιορίζονται με βάση τη φύση και τη βιολογία. Έτσι οι γυναίκες εγκλωβίζονται στη φυσική τους ύπαρξη και κατά συνέπεια στην πολύ γενική λογική σύμφωνα με την οποία είναι λιγότερο ικανές για υπέρβαση και πολιτισμικά επιτεύγματα απ' ό,τι οι άνδρες».

ενδεχομένως είναι ασυνείδητη. Ωστόσο είναι σαφές ότι θεωρεί τη σχέση των γυναικών με το οικιακό, την «ταυτόση» τους με την κατώτερη κατάσταση (1974:79) καθώς και την αμφισβήτηση τους στο συμβολικό επίπεδο ενδείξεις μιας ιεραρχικής σχέσης ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση, και πιστεύει ότι οι όροι αυτής της σχέσης βρίσκονται αρκετά κοντά στην επιφάνεια ώστε να θεωρούνται μέρος του συνειδητού.

«Η διάκριση πολιτισμού/φύσης είναι καθαυτή προϊόν του πολιτισμού, ο ελάχιστος ορισμός του οποίου εμπεριέχει την υπέρβαση των φυσικών δεδομένων της ύπαρξης μέσω των νοητικών συστημάτων και της τεχνολογίας. Πρόκειται βέβαια για έναν αναλυτικό ορισμό, αλλά ισχυρίστηκα ότι σε κάποιο επίπεδο κάθε πολιτισμός εμπεριέχει αυτή την ιδέα με τη μια ή την άλλη μορφή, έστω και μόνο μέσω της επιτέλεσης της τελετουργίας ως επιβεβαίωσης της ανθρώπινης ικανότητας να μεταβάλλει αυτά τα “δεδομένα”» (1974:84).

Θα έκανα τα εξής σχόλια:

1) Η ανάλυση της αγνοεί τον πολυσχιδή χαρακτήρα των δικών μας εννοιολογικών κατηγοριών για τη φύση και τον πολιτισμό, και προσλαμβάνει τα διαρκώς μετατοπιζόμενα όρια των σημασιολογικών πεδίων ως πραγματικό φράγμα. Έτσι η Ortner μπορεί να παρουσιάζει τη σχέση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού ως διχοτομία. 2) Αυτή η διχοτομία της είναι λογικά απαραίτητη, διότι θέλει να στρέψει την προσοχή μας στην ιδέα ότι η φύση είναι μια «δύναμη» πάνω στην οποία ο πολιτισμός επενεργεί. Εδώ δηλαδή πρόκειται για μια σαφή σχέση υποκειμένου - αντικειμένου, την οποία, όπως παρατηρεί η Gillison, η Ortner επιμένει να αναπαριστά ως ιεραρχική: «Η οικουμενικότητα της τελετουργίας υποδηλώνει ότι όλοι οι πολιτισμοί αναγνωρίζουν και επιβεβαιώνουν την ειδική ανθρώπινη ικανότητα να επενεργούν πάνω στα δεδομένα της φυσικής ύπαρξης και να τα ρυθμίζουν παρά να άγονται και να φέρονται απ' αυτά» (1974:72). Ο έλεγχος -ή ρύθμιση- είναι η ουσία της σχέσης ανάμεσα στους δύο όρους. 3) Η Ortner θεωρεί δεδομένο ότι η αλληλεπίδραση φύσης και πολιτισμού εκφράζεται νοητικά και σε «κάθε» πολιτι-

σμό και ότι οι έννοιες αυτές αντιστοιχούν σε ό,τι εμείς αναγνωρίζουμε ως φύση και πολιτισμό. 4) Από τον τρόπο που η Ortner αναφέρεται στις γυναίκες - ότι «θεωρούνται» πιο κοντά στη φύση, ότι «συμβολίζουν» αυτό που ο πολιτισμός υποτιμά - είμαστε επίσης υποχρεωμένοι να θεωρήσουμε ότι αυτές οι ιδέες είναι συνειδητές και άρα σχετικά προσιτές σε μας. Η γενική συνεπαγωγή είναι ότι κάθε πολιτισμός έχει συνείδηση «της» σχέσης μεταξύ φύσης και πολιτισμού. 5) Τέλος η Ortner ισχυρίζεται ότι τα πραγματικά σύμβολα που χρησιμοποιούνται αναφορικά με τις σχέσεις αρσενικού-θηλυκού είναι παντού τα ίδια.

Πέρα από το ζήτημα του τι εμείς μπορούμε να εννοούμε με τους όρους φύση ή πολιτισμός λοιπόν, βρίσκεται ένα ερώτημα που αφορά το επίπεδο στο οποίο αποδίδουμε ανάλογες έννοιες σε άλλους ανθρώπους.

Ο πολιτισμός ως ταξινόμηση

Ο Lévi-Strauss γράφει ότι η αντίθεση φύσης και πολιτισμού «πρέπει να ιδωθεί ως τεχνητό δημιούργημα του πολιτισμού, ένα προστατευτικό οχυρό που υψώνεται γύρω του» (1969: χξix). Ο Ardener προσθέτει επιπλέον ότι κατά τη διάρκεια αυτής της διανοητικής προσπάθειας οι «άνδρες πρέπει να οριοθετηθούν τόσο ως προς τις γυναίκες όσο και ως προς τη φύση... Αν οι άνδρες είναι εκείνοι που αποκτούν γνώση “άλλων πολιτισμών” πιο συχνά από τις γυναίκες, είναι πιθανό ότι αναπτύσσουν μετα-επίπεδα ταξινόμησης τα οποία τουλάχιστον τους επιτρέπουν να αντιμετωπίσουν την ανάγκη να οριοθετήσουν τους εαυτούς και τις γυναίκες τους εν σχέσει με άλλους άνδρες και τις γυναίκες τους». Έτσι, ο διαχωρισμός των κοινωνιών αντιπροσωπεύει ένα στάδιο το οποίο ακολουθεί τον αρχέγονο διαφορισμό του πολιτισμού αυτού καθαυτόν από τη φύση. «Ωστόσο μπορούμε να αναγνωρίσουμε αυτό το πρώτο επίπεδο όταν υπάρχει η τάση της παλινδρόμησης σ' αυτό από το μετα-επίπεδο: δηλαδή όταν άλλοι

άνδρες και οι γυναίκες τους καταχωρούνται στη "φύση" (1972:142).

Αν πιστεύαμε ότι η διαίρεσή μας ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό αντανakλόνσε μια εξωτερική «πραγματικότητα», το ζήτημα του κατά πόσο άλλοι άνθρωποι ενδεχομένως συμμερίζονται μια τέτοια ιδέα θα μπορούσε πράγματι να διατυπωθεί ως ζήτημα της δικής τους αυτοσυνειδησίας: πώς αναπαριστούν τα όριά τους. Ο διαχωρισμός του ανθρώπου από το ζώο, της κοινωνικής ζωής από το άγριο και ούτω καθεξής θα εμφανιζόταν ίσως με ρητές έννοιες (όπως οι δικές μας «άτομο» και «κοινωνία»). Θα εκφραζόταν μέσω των συμβόλων και των μύθων και έτσι θα μπορούσε να κατανοηθεί με έναν τρόπο λιγότερο ξεκάθαρο, αλλά εξίσου κατηγορηματικό. Ή τέλος θα φαινόταν ότι πρόκειται για ιδιότητες των τρόπων ταξινόμησης και των γνωστικών λειτουργιών που διαμορφώνουν την κοσμοθεωρία του δρώντος υποκειμένου, χωρίς ωστόσο το υποκείμενο να τις αναγνωρίζει ως αρχές ή αξίες ξεχωρές από την κοσμοθεωρία του. Με βάση αυτές τις διαβαθμίσεις της αυτοσυνειδησίας θα μπορούσαμε να κωδικοποιήσουμε το είδος της δομής που προσπαθήσαμε να περιγράψουμε.

Παρά τις διαφορετικές προθέσεις τους, όταν ο Ardener και η Ortner ισχυρίζονται ότι οι κοινωνίες ταξινομούν τον εαυτό τους, τους άνδρες και τις γυναίκες με βάση έναν άξονα φύσης-πολιτισμού, υπονοούν ότι η ταξινόμηση αυτή εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο οι ιθαγενείς συνειδητοποιούν τον εαυτό τους. Αυτές οι ιδέες εντοπίζονται στα δύο πρώτα «επίπεδα» και ενδεχομένως επίσης και στο τρίτο. Μ' άλλα λόγια, μέσω των συμβόλων, των στερεοτύπων και του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζουν το βιολογικό φύλο, οι άνθρωποι αποκτούν επίγνωση ορισμένων αντιλήψεων για τον πολιτισμό και τη φύση. Αυτό μας επιτρέπει να λέμε ότι αυτές οι αντιλήψεις είναι μέρος τούτου ή του άλλου πολιτισμού και να τις θεωρούμε έννοιες σχετικά προσιτές σε μας.

Σ' αυτό το επίπεδο προσεγγίζω τις ιδέες των Hagen⁹. Μπορούμε άραγε να πούμε ότι οι Hagen χρησιμοποιούν μια λεκτική

αντίθεση μεταξύ φύσης και πολιτισμού ή ότι μια τέτοια αντίθεση αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο οργανώνουν το συμβολισμό και τις μεταφορές τους; Μας είναι απαραίτητες αυτές οι ιδέες προκειμένου να κατανοήσουμε την τελετουργία τους και τα όσα οι άνθρωποι λένε για τις πράξεις τους; Αν αναπαριστούν την κοινωνία τους στα δικά τους μάτια, το κάνουν χρησιμοποιώντας την ιδέα ότι τα επιτεύγματα του ανθρώπου (πολιτισμός) επιτίθενται στη «φύση» και την ελέγχουν; Ειδικότερα, μπορούμε να κατανοήσουμε τη θέση του αρσενικού και του θηλυκού στη συμβολική και κοινωνική τάξη μ' αυτούς τους όρους;

Παραμένει ωστόσο ένα άλλο πρόβλημα σχετικά με τα επίπεδα της ανάλυσης. Εφόσον το θέμα μας αφορά τον τρόπο που η φύση-πολιτισμός έχει συσχετιστεί με τις αντιθέσεις αρσενικού-θηλυκού, θα έπρεπε να διερωτηθούμε μήπως τα μοντέλα με τα οποία ασχολούμαστε είναι αποκλειστικά ανδρικά ή αποκλειστικά γυναικεία. Ο Ardener έθεσε αυτό το ζήτημα (1972) όταν υποστήριξε ότι οι άνδρες έχουν περισσότερα κίνητρα που τους ωθούν σε οριοθετήσεις. Έκτοτε η Shirley και ο Edwin Ardener (1977) έχουν διευρύνει την ιδέα των αμοιβαίων και κυρίαρχων μοντέλων εν σχέσει με τις γυναίκες, τα μοντέλα των οποίων υποστηρίζουν ότι είναι πάντοτε εργλωβισμένα στα ανδρικά. Το κυρίαρχο μοντέλο είναι εκείνο που είναι περισσότερο προσιτό στον ανθρωπολόγο. Ο E. Ardener (1977: 24) γράφει: «Αν η ανδρική αντίληψη παράγει μια κυρίαρχη δομή, η γυναικεία εκδοχή συνιστά μια άφωνη δομή. Στο εμπειρικό επίπεδο, το γεγονός ότι οι εκφράσεις των άφωνων δομών εξομοιώνονται έτσι τόσο συχνά με την αφάνεια και την ασημαντότητα της "φύσης" αποτελεί τυχαίο γεγονός». Μ' άλλα λόγια το κυρίαρχο μοντέλο εμπεριέχει έναν ορισμό των δικών του ορίων ως μοντέλο, ενσωματώνοντας τον άφωνο χαρακτήρα άλλων μοντέλων ως έναν από τους δικούς του όρους (ως εκφάνσεις της φύσης). Δεν είμαι βέβαιη ότι ο καλύτε-

9. Δεν χρειάζεται να αναζητήσουμε μια «βαθιά δομή», για παράδειγμα τις

δομές-ρ των Ardener (S. Ardener 1977) στις οποίες η φύση ή ο πολιτισμός μπορεί να είναι τα κίνητρα στοιχεία. Εγώ ασχολούμαι με ιδέες που είναι περισσότερο ευκρινείς ή προσιτές.

ρος τρόπος για να καταλάβουμε τις διαφορετικές οπτικές των ανδρών και των γυναικών Hagen είναι να θεωρήσουμε ότι αντιπροσωπεύουν μοντέλα που διαφέρουν ως προς τη δομή (πρβλ. Strathern 1981). Ωστόσο, αυτό δεν είναι το θέμα μου εδώ. Εκείνο που με ενδιαφέρει είναι οι κυρίαρχες και προσιτές έννοιες. Αν παίρναμε υπόψη δεδομένα που προέρχονται αποκλειστικά από άνδρες πληροφορητές, οι εικόνες του κοινωνικού φύλου που προβάλλονται στις έννοιες αυτές θα εμφανίζονταν πιθανόν διαφορετικές. Αλλά οι Ardenier δεν θεωρούν ότι μόνο οι άνδρες θα έκαναν ένα διαχωρισμό μεταξύ πολιτισμού και φύσης.

Ο Wagner (1975, 1978) έχει υποστηρίξει πειστικά ότι ο «πολιτισμός» είναι δική μας επινόηση, και ότι οι ιδέες άλλων λαών για τον εαυτό και την κοινωνία προβάλλουν ίσως διαφορετικές αντιτιθέσεις. Έτσι μας προσφέρει έναν σχολιασμό πάνω στην ιδιοληψία του δυτικού πολιτισμού σχετικά με τον αυτοκαθορισμό του. Οι νοητικές μας παραστάσεις για τον πολιτισμό διαμεσολαβούνται από έναν συμβατικό συμβολισμό ο οποίος «ορίζει και προδιαγράφει μια έντονη διάκριση ανάμεσα στα δικά του σύμβολα και κανόνες από τη μια και τον κόσμο στον οποίο αυτά αναφέρονται από την άλλη» (1978: 23). Αυτό διαφέρει από τον αντιδύναμο συμβολισμό όπως είναι η μεταφορά, που αφομοιώνει το συμβολιζόμενο μέσα στη συγκρότησή της. Όλοι οι πολιτισμοί χρησιμοποιούν και τους δύο τρόπους, αλλά ενώ σύμφωνα με τη δική μας παράδοση η παραγωγή των συμβόλων που στηρίζεται σε συμβάσεις αντιπροσωπεύει ένα θεμιτό είδος ανθρώπινης δραστηριότητας, με την έννοια ότι οι άνθρωποι ταξινομούν με ακρίβεια και τάξη το φυσικό τους κόσμο, άλλες παραδόσεις θεωρούν ότι οι κοινωνικές συμβάσεις ενυπάρχουν στη φύση.

«Το όλο ζήτημα σχετικά με τα είδη συμβολοποίησης που θεωρούνται κανονικά και ενδεδειγμένα διάμεσα ανθρώπινης δραστηριότητας και αυτά που θεωρούνται έμφυτα και “δεδομένα”, είναι σημαντικό... Καθορίζει ποια μορφή δράσης αποτελεί σύμβαση και είναι αποδεκτή... ποια πράγματα και ποιες εμπειρίες πρέπει να θεωρούνται ότι προηγούνται των πράξεων [ενός δρώντος υποκειμένου] και δεν είναι αποτέλεσμά τους. Θα μπορούσα-

με να πούμε ότι αυτός ο συλλογικός προσανατολισμός “μεταμφιέζει” τη σύμβαση σε κάθε συγκεκριμένο πολιτισμό. Στο σύγχρονο αμερικανικό μεσοαστικό πολιτισμό της επιστήμης και της συλλογικής επιχειρηματικότητας, που τονίζει τη σταδιακή και τεχνητή συσσώρευση των συλλογικών μορφών, η μεταμφίεση της σύμβασης ισοδυναμεί με την αντίληψη ότι ο κόσμος των φυσικών γεγονότων... είναι εγγενής και δεδομένος. Και στον κόσμο των Daribi... που τονίζει τον πρωτεύοντα χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων, η σφαίρα του τυχαίου που δεν ελέγχεται με συμβατικούς τρόπους είναι εκείνη που αφορά την ανθρώπινη δραστηριότητα, ενώ η διάρθρωση του συλλογικού υπόκειται στη ...μεταμφίεση/σχημάτιση της σύμβασης» (1975: 49-50, οι υπογραμμίσεις στο πρωτότυπο).

Στη συνέχεια ο Wagner υποστηρίζει ότι οι πολιτισμοί στους οποίους η διαφοροποίηση θεωρείται ζήτημα σύμβασης προσεγγίζουν τον κόσμο με μια διαλεκτική λογική. Η λογική αυτή αναδεικνύει τις αντιθέσεις αντιτάσσοντάς τις σε ένα κοινό υπόβαθρο ομοιοτήτων. Αντίθετα, πολιτισμοί στους οποίους η συλλογικότητα θεωρείται ζήτημα σύμβασης, όπως είναι οι δικές μας επιστημονικές παραδόσεις, αντιτάσσουν την κοινωνική συνοχή σε ένα κοινό υπόβαθρο (φυσικών) διαφορών¹⁰.

Ο Wagner ασχολείται κυρίως με τη μορφή του συμβολικού. Σε ένα πολύ διαφορετικό επίπεδο εγώ προεκτείνω αυτά που επί-

10. «Συνειδητά και σκόπιμα “φτιάχνουμε” τη διάκριση ανάμεσα στο εγγενές και το τεχνητό διαμορφώνοντας τους ελέγχους ενός συμβατικού, συλλογικού πολιτισμού. Αλλά τι συμβαίνει με εκείνους τους άλλους που συμβατικά “φτιάχνουν” το ειδικό και το συμπτωματικό, και οι ζωές τους μοιάζουν να είναι ένας συνεχής αυτοσχεδιασμός... Κάνοντας την επινόηση και άρα το χρόνο, την ανάπτυξη και την αλλαγή μέρος της σκόπιμης “πράξης” τους, δημιουργούν κάτι ανάλογο με το δικό μας πολιτισμό, αλλά δεν τον αντιλαμβάνονται και δεν μπορούν να τον αντιληφθούν ως πολιτισμό. Δεν είναι επινόηση, αλλά είναι το σύμπαν. Το συμβατικό, είτε είναι γραμματικό είτε συγγενικές σχέσεις είτε κοινωνική τάξη (“νόημα” και “κανόνες”), είναι για αυτούς μια εγγενής, κινητήρια και “υπερπνοσα” (άρα ακατανόητη) διάκριση μεταξύ του εγγενούς και του τεχνητού» (1975:87). Κατά την άποψη του Wagner οι Δυτικοί συγχροτούν τον κόσμο του τυχαίου προσπαθώντας να τον συστηματοποιήσουν. Οι άνθρωποι που ζουν

σης μας λέει σχετικά με το περιεχόμενο διαφόρων μορφών. Το επιχείρημά του μας αφορά εφόσον η «άλλη παράδοση» που περιγράφει με τη μεγαλύτερη πληρότητα είναι εκείνη των Daribi, ενός άλλου πληθυσμού των ορεινών περιοχών της Νέας Γουινέας. Η αντίθεση των Daribi μεταξύ του έμφυτου και του τεχνητού κατέχει μια διαφορετική θέση ως προς τις διαδικασίες που αφορούν την εξειδίκευση και την ομαδοποίηση απ' αυτήν που κατέχει στο δυτικό πολιτισμό. Έτσι οι συμβάσεις της συλλογικότητας που κυριαρχούν στην κοινωνική ζωή των Daribi θεωρούνται ως δεδομένες συνιστώσες της ανθρωπότητας και του σύμπαντος. Αποτελούν το κοινό υπόβαθρο ως προς το οποίο οι άνθρωποι αυτοσχεδιάζουν, διαφοροποιούνται και εξατομικεύονται. Αντίθετα, «εμείς» τονίζουμε το συλλογικό έλεγχο που συνεχώς πρέπει να ασκείται πάνω στα εξατομικευτικά, έμφυτα κίνητρα. Για τους Daribi δεν υπάρχει «πολιτισμός» με την έννοια τεχνημάτων και κανόνων που αντιπροσωπεύουν το σύνολο των ατομικών προσπαθειών, ούτε φύση στην οποία αυτά επενεργούν.

Τα ίδια σχεδόν μπορούμε να πούμε και για τους Hagen. Εκείνο που κάνει το εθνογραφικό υλικό ιδιαίτερα ενδιαφέρον είναι ορισμένες πολύ σαφείς ταξινομήσεις που κάνουν οι Hagen: η διάκριση μεταξύ *mbo* («οικιακού») και *gami* («άγριου») συνδυάζεται με μια διάκριση ανάμεσα σε πράγματα κατάλληλα για άνδρες («αρσενικά») και πράγματα κατάλληλα για γυναίκες («θηλυκά»). Η διαφορά αυτή κάποτε αποκτά τη μορφή αντίθεσης μεταξύ του κοινωνικού και του ατομικού προσανατολισμού.

Η ίδια η διάκριση των Hagen ανάμεσα στο οικιακό και το άγριο (*mbo-gami*) είναι εγγενής με την έννοια ότι αντιμετωπίζεται ως χαρακτηριστικό του δεδομένου κόσμου. Ελιβεβαιώνεται ή ανακαλύπτεται, αλλά δεν φτιάχνεται, σε αντίθεση με τη δική μας τάση να «φτιάχνουμε» διαρκώς πολιτισμό και μ' αυτό να ξαναφτιάχνουμε τη σχέση ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση. Πράγματι, η έλλειψη συνοχής που χαρακτηρίζει τις δικές μας πα-

σε φυλετικές κοινωνίες συγχροτούν το δικό τους κόσμο της δεδομένης, εγγενούς κοινωνικής σύμβασης προσπαθώντας να την αλλάξουν ή να την επηρεάσουν.

ραστώσεις για τη φύση και τον πολιτισμό ή η αβεβαιότητά μας ως προς το ποια εμπεριέχει ποιαν ίσως απορρέει από τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε την ίδια τη διάκριση ως κατασκευή, κατά τη φράση του Lévi-Strauss (187). Ανάγουμε το συμβατικό τρόπο παραγωγής των συμβόλων σε ζήτημα ανθρωπίνης δημιουργικότητας. Οι Hagen, που θεωρούν τη σχέση ανάμεσα στα σύμβολα *mbo* (οικιακό) και *gami* (άγριο) και ό,τι αυτά αντιπροσωπεύουν αξιωματική, δεν φαντάζονται ότι το ένα μπορεί να υπαχθεί στο άλλο.

Για μας, η φύση είναι δεδομένη και αποτελεί τη βάση για εγγενείς διακρίσεις. Έτσι, εντοπίζουμε τις έσχατες διαφορές μεταξύ των φύλων «στη φύση». Όπως το «άτομο», έτσι κι αυτές ανήκουν σε μια βιολογική τάξη. Ωστόσο, θεωρούμε ότι ο «πολιτισμός» υπάγει αυτά τα δεδομένα σε ποικίλες χρήσεις. Η συλλογική προσπάθειά μας να οριοθετήσουμε τους ανθρώπινους, πολιτισμικούς εαυτούς μας ως προς τη φύση, λοιπόν, δημιουργεί ταυτόχρονα την ιδέα ότι υπάρχουν διαφορές που δεν επιδέχονται αναγωγές, που δεν είναι πολιτισμικές. Κατά τον ίδιο τρόπο η θεώρηση της κοινωνίας ως ανθρώπινης κατασκευής δημιουργεί το «πρόβλημα» των ξεχωριστών ατόμων που τη συναποτελούν. Εφόσον αυτές οι διακρίσεις επιδέχονται ορισμούς, η φύση και ο πολιτισμός βρίσκονται σε μια πραγματική διαλεκτική σχέση –όπως υποστήριξα οι σημασίες τους μετατοπίζονται ως προς αλλήλους ανάλογα, με το αν μεταξύ των δύο τομέων διαπιστώνουμε σχέσεις ελέγχου ή επιρροής. Υποστήριξα ακόμα ότι αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως διαφορά που ανάγεται στη φύση (η διάκριση των φύλων) μπορεί να χρησιμοποιηθεί προκειμένου να θεμελιωθεί μια διάκριση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό σαν να ήταν και αυτή η ίδια δεδομένη στον κόσμο. Μ' άλλα λόγια, ενώ η ίδια η έννοια του «πολιτισμού» υπονοεί ότι η σχέση μεταξύ φύσης και πολιτισμού είναι μια κατασκευή, εμείς προσπαθούμε επιπλέον να νομιμοποιήσουμε αυτή την κατασκευή ανάγοντάς τη στη φύση. Το κοινωνικό φύλο είναι ένας βασικός παράγοντας που ενεργοποιεί αυτό το μετασχηματισμό.

Στην κοινωνία των Hagen το κοινωνικό φύλο επίσης λει-

τουργεί ως παράγοντας που ενεργοποιεί συμβολικούς μετασχηματισμούς, αλλά όχι με ενιαίο τρόπο. Όπως η διάκριση οικιακού-άγριου, οι σωματικές διαφορές που συνθέτουν το πρόσωπο θεωρούνται εγγενείς και δεδομένες και δεν υπόκεινται σε ανθρωπινή παρέμβαση. Ωστόσο, στο βαθμό που θεωρούμε ότι η δραστηριότητα των ατόμων «δημιουργεί» κάποιες όψεις της κατά φύλα συμπεριφοράς ή τις ενισχύει, ορισμένες άλλες διακρίσεις μεταξύ αρσενικού και θηλυκού έχουν μια πολύ διαφορετική επισημολογική υπόσταση. Έτσι, το «αρσενικό» και το «θηλυκό» μπορεί να αναφέρονται σε μια σφαίρα της ανθρωπίνης συμπεριφοράς, στον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες και οι γυναίκες λειτουργούν στις σχέσεις τους, στις περιπτώσεις δηλαδή που τα όρια είναι περισσότερο χαλαρά. Με αυτή την έννοια, όπως και οι Daribi, οι Hagen προβαίνουν σε μια συμβατική διάκριση, και οι «σχέσεις αρσενικού-θηλυκού... μπορεί να θεωρηθούν ότι διακρίνουν συνειδητά οντότητες που έχουν ένα κοινό υπόβαθρο (την "ψυχή" και άλλες συλλογικές παραστάσεις του πολιτισμού [π.χ. την έννοια της ανθρωπότητας]), και άρα ως διαλεκτική ανάμεσα στο συγκεκριμένο και το γενικό, τον άνδρα και τη γυναίκα και ούτω καθεξής» (Wagner 1975: 118-19). Έτσι, όταν το «αρσενικό» και το «θηλυκό» βρίσκονται σε τέτοιον είδος αντίθεση, υπάρχει μια διαλεκτική ανάμεσα στους όρους. (Τα πρόσωπα και τα πράγματα που ταξινομούνται στη μια κατηγορία είναι δυνατόν να διαταραχθούν ή να επηρεαστούν απ' αυτά της άλλης.) Αντίθετα, στο βαθμό που οι όροι *mbo-rəmi* και το φύλο συνθέτουν τη σωματική υπόσταση αφορούν γενικά μια απλή διαφορά. Στην ανάλυση που ακολουθεί, η έννοια της «αντίθεσης» χρησιμοποιείται με ευρεία σημασία ώστε να καλύπτει είτε τη μια είτε την άλλη από αυτές τις λογικές σχέσεις.

Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ HAGEN

Η αντίστιξη οικιακού : άγριου

Στη γλώσσα των Hagen υπάρχει ένας ζεύγος όρων που μπορεί να μεταφραστεί ως οικιακό και άγριο. Η λέξη *mbo* αναφέρεται σε πράγματα που είναι φυτεμένα. Στην καθημερινή ομιλία χρησιμοποιείται για μοσχεύματα που παραχώνονται στο χώμα¹¹, και για τα γουρουνία που ζευγαρώνουν και συμβολίζουν μια νέα ανάπτυξη. Χρησιμοποιείται επίσης και για τους ανθρώπους, που είναι «φυτεμένοι» στις εδαφικές περιοχές της πατρίδας τους¹². Οι κυριότερες κοινωνικές ομάδες που κατονομάζονται (φυλές, πατριές, υποπατριές) λέγεται ότι έχουν «τον ίδιο κορμό» (*mbo tenda*), και οι αυτόχθονες ή ιδιοκτήτες της περιοχής λέγονται *pukl wamb* («άνθρωποι της ρίζας/βάσης»)¹³. Τα δίκτυα των συγγενών του καθενός, που εκτείνονται πέρα από την πατριά, είναι οι *pukl* του («άνθρωποι της ρίζας/βάσης»). Πράγματι, το ιδίωμα αυτό τονίζει το φύτεμα ενός μοσχεύματος που αποκόπτεται από το γονεϊκό φυτό και το ριζωμά του στη γη που θα το θρέψει. Αυτό που τονίζεται είναι η προοπτική της ανάπτυξης γενικά και όχι η αντικατάσταση του αρχικού φυτού, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των Kaulong (Goodale 1980:134).

Σε ένα αντιθετικό πλαίσιο το *mbo* σηματοδοτεί όλα τα ανθρώπινα και συνδέεται με τη δραστηριότητα των ανθρώπων σε αντιδιαστολή με ό,τι ανήκει στον κόσμο των πνευμάτων (*kor, tipu*) ή είναι άγριο (*rəmi*). Έτσι, τα «ανθρώπινα πλάσματα» είναι

11. Τα κυριότερα καλλιεργήσιμα φυτά πολλαπλασιάζονται με μοσχεύματα (γλυκοπατάτες) από το αρχικό φυτό (*tafo, yam, μπανάνια*) ή με ένα ρόζο του φυτού (*ζαχαροκάλαμο*).

12. Πρβλ. A. Strathern (1972:19-20, 1977). Ένας ιδιωματισμός που χρησιμοποιείται για την πατριά είναι *papa ru*, «κομμάτι κήπου/χεντάκι» (A. Strathern 1972:101).

13. Η λέξη *pukl* αναφέρεται επίσης στην ιδιοκτησία οποιουδήποτε πόρου, π.χ. ο *pukl wua* («ο ιδιοκτήτης») είναι η «πηγή» ή η «προέλευση» κάποιου αντικειμένου.

mbo wamb σε αντίθεση με τα προγονικά και άλλα πνεύματα (*kor wamb*). Ωστόσο, το «πνεύμα» δεν πρέπει να εξισώνεται με το «άγριο», διότι και τα πνεύματα διαιρούνται με τη σειρά τους σε *mbo kor* (πνεύματα που ανήκουν σε ανθρώπους που κάποτε έζησαν, και που εξακολουθούν να είναι ανθρώπινα) και άλλα που δεν προσδιορίζονται από το επίθετο *mbo*. Σ' αυτά ανήκει και η κατηγορία του «άγριου πνεύματος» (*kor rami*). Τα *mbo kor* δεν συνδέονται μόνο με την ανθρώπινη δραστηριότητα, αλλά και με τους ανθρώπινους σκοπούς και προθέσεις. Τα άγρια πνεύματα, από την άλλη πλευρά, κατοικούν στα δάση και σε ακατοίκητες κατά τ' άλλα εκτάσεις γύρω από τους οικισμούς. Σε αντίθεση με τους ανθρώπους που είναι «καθλωμένοι» σε σχέσεις, τα άγρια πνεύματα είναι είτε μοναχικά («μονόπλευρα», ή με μούσκλη του δάσους στην πλάτη) ή υπάρχουν ως αδιαφοροποίητο πλήθος.

Αυτά τα πνεύματα θεωρούνται ότι φροντίζουν τα άγρια φυτά και τα ζώα όπως οι άνθρωποι φροντίζουν τα εξημερωμένα αντίστοιχά τους. Όλα τα φυτά δεν έχουν βέβαια και ήμερες ποικιλίες, αλλά οι κυριότεροι βολβοί, το *tago*, το *yam*, η γλυκοπατάτα υπάρχουν σε άγρια (*rami*) μορφή. Σε ορισμένες περιπτώσεις διαχωρίζονται σε ποικιλίες με ξεχωριστή ονομασία, και γενικά θεωρούνται *kit* ή *rakra*¹⁴. Είναι αξιοσημείωτο ότι τα άγρια φυτά δεν είναι φρώσιμα σε αντίθεση με τις «αληθινές» (*ingk*) καλλιεργημένες ποικιλίες (*kae*, «καλό», *tingen*, «γλυκό»).

Ο άξονας βρώσιμο-μη βρώσιμο δεν ισχύει για όλες τις πλευρές της ταξινόμησης των πραγμάτων σε *rami* και *mbo*. Στην περίπτωση των γουρουνιών (τα ήμερα γουρούνια είναι γενικά *mbo*, καθώς και τα ειδικά σημαδεμένα *kng mbo* που προορίζονται για αναπαράγωγή), η διάκριση εστιάζεται στο ήμερο του οικιακού ζώου και στην ιδιοκτησία των ανθρώπων πάνω του. Πράγματι, ο ανθρώπινος έλεγχος πάνω τους είναι έκδηλος από την αρχή, όταν οι άνθρωποι που τα φροντίζουν τα εξοικειώνουν με τις ανθρώπινες μυρωδιές και τα ταΐζουν βολβούς με το χέρι ως το τέ-

14. Πβλ. M. Strathern (1969). Σημείωση: Παραθέτω αναφορές στη δική μας δουλειά, όχι εν ονόματι της εγκυρότητας, αλλά για να υποδείξω άλλα συμπεραζόμενα στα οποία έχουν συζητηθεί οι ιδέες των Hagen.

λος, όταν τα φέρνουν δεμένα με σκοινί στο χώρο της τελετουργίας, ενώ εκείνα διαμαρτύρονται στριγκλίζοντας. Εκτός από τα άγρια γουρούνια αυτά καθαυτά, άλλα ζώα του δάσους, όπως τα μαρσιποφόρα μπορεί να θεωρηθούν «γουρούνια» των άγριων πνευμάτων. Παίρνοντας τις απαραίτητες προφυλάξεις, τα κυνηγούν και τα τρώνε (αποκλειστικά σχεδόν οι άνδρες). Έχουν τη δική τους «γλώσσα».

Στην ουσία τα ιδιώματα αυτά δεν αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο περιχαρατωμένο στο χώρο του και περιστοιχισμένο από ένα «φυσικό περιβάλλον». Μολονότι σε αντίθεση με τους οικισμούς και τους κήπους, το δάσος και η ζούγκλα είναι πηγές πραγμάτων *rami* οι έννοιες αυτές δεν επικεντρώνονται σε μια διαίρεση του χώρου μεταξύ (ας πούμε) ζούγκλας και οικισμού, ούτε προσδιορίζουν ξεχωριστές «σφαίρες» υπονοώντας ότι η κατοικημένη περιοχή δημιουργήθηκε με το λάξευμα της άγριας φύσης. Πράγματι, μεταξύ μιας άγριας και μιας οικιακής περιοχής δεν υπάρχουν όρια με τη γεωγραφική σημασία του όρου. Οι περισσότερες περιοχές των πατριών περιλαμβάνουν δασώδεις εκτάσεις, ενώ τα κομμάτια που ελέγχουν οι άνθρωποι δεν αντιδιαστέλλονται συστηματικά προς την «άγρια» φύση¹⁵. Διότι η ίδια η γη δεν είναι ούτε *mbo* ούτε *rami* μολονότι η ανθρώπινη εκμετάλλευση των πόρων της θεωρείται χαρακτηριστικά ότι γίνεται με αντίθετους τρόπους: οι κήποι ορίζονται ως περιουσία των ανθρώπων μάλλον παρά των πνευμάτων, ενώ οι άνθρωποι που κυνηγούν στο δάσος αναζητούν προϊόντα που έχουν αξία επειδή εί-

15. Ορισμένες αραιοκατοικημένες περιοχές, όπως η κοιλάδα Jimi, που δίνουν πληθώρα πραγμάτων *rami*, θεωρούνται σχεδόν άγριες. Σημειώστε ότι οι Hagen δεν ζουν σε χωριά, αλλά σε κατοικίες και οικισμούς διασκορπισμένους στις εδαφικές περιοχές της πατρίδας. Οι κήποι είναι εξίσου σκόρπιοι, μολονότι υπάρχει συχνά (αλλά όχι πάντα) ένα γενικό όριο ανάμεσα στη συνολική έκταση των κήπων ή των εδαφών που βρίσκονται σε οργανάπωση και των δασικών εκτάσεων και λιβαδιών που δεν χρησιμοποιούνται τακτικά. Στα όρια των κήπων μπορεί να ταποθετηθούν φράχτες από σκοινιά που σηματοδοτούν τόσο τις συγκεκριμένες εδαφικές διεκδικήσεις όσο και το γεγονός ότι η γη έχει γίνει πηγή ανθρώπινης τροφής όπου δεν πρέπει να παρεμβαίνουν τα άγρια πνεύματα.

να άγρια. Η διάκριση *mbo-rɔmɪ* γίνεται με βάση την ουσία ή το χαρακτήρα ορισμένων πόρων. Ωστόσο, ενσωματώνουν τις διακρίσεις:

καλλιεργημένα : άγρια πράγματα

κοινωνικά : ιδιότητες του μοναχικού / μη κοινωνικού

Είναι βέβαιο ότι βρισκόμαστε μπροστά σε κάποια εικόνα της κοινωνικής ζωής. Αναγνωρίζω τουλάχιστον τρία διαφορετικά ζητήματα: τον εσωτερικό έλεγχο, την επιρροή εξωτερικών πηγών δύναμης ή την επαφή μαζί τους, και έναν ορισμό της ανθρώπινης υπόστασης που αντλείται από ιδιώματα τα οποία αναφέρονται στην ανατροφή [nurture]. Τα ζητήματα αυτά ανακύπτουν ξεχωριστά ως προς τα γουρούνια, τα πνεύματα και τα φυτά.

1) Οι Hagen δεν προσπαθούν να εξημερώσουν τα άγρια γουρούνια –μόνο τα κυνηγούν. Τα ήμερα τα κάνουν κατοικίδια κρατώντας τα κοντά τους– τα μικρά γουρουνάκια μεγαλώνουν συντροφιά με τους ανθρώπους, τα ταΐζουν με το χέρι και ούτω καθεξής. Αλλά εφόσον τα γουρούνια γενικά δεν έχουν τον ολοκληρωμένο νου (*nomɔn*) των ανθρώπων, υπάρχει όριο στο τι μπορούν να εξωτερικεύσουν, και στην ανάγκη τα κουμαντάρουν με τη βία. Αντίθετα από τα αντίστοιχά τους *rɔmɪ*, λοιπόν, τα γουρούνια *mbo* υπόκεινται σε έλεγχο.

2) Η σχέση με τα άγρια πνεύματα ως ιδιοκτήτες των πλασμάτων του δάσους και της ακαλλιεργήτης γης αφορά ένα μάλλον διαφορετικό σημείο, τη σύμπτωση συμφερόντων. Οι άνθρωποι δεν προσπαθούν να τα υποτάξουν αλλά να συμβιβαστούν μαζί τους. Όταν κυνηγούν στο δάσος ή αποψιλώνουν άγριες περιοχές για να τις κάνουν κήπους, οι άνθρωποι διαταράσσουν τις σφαίρες επιρροής των πνευμάτων και κάποτε αναζητούν τη βοήθεια των προγονικών πνευμάτων που θα τους προστατεύσουν από την εχθρότητα των πνευμάτων της άγριας φύσης. Η σύγχυση που μπορεί να προκύψει απ' αυτή την κατάσταση αποφεύγεται

ώς έναν βαθμό με τη διαίρεση των άγριων πνευμάτων σε «καλές» και «κακές» μορφές. Ενώ τα «κακά» πνεύματα επιτίθενται από ιδιοτροπία, και προκαλούνται απλώς και μόνο από την ανθρώπινη παρουσία, τα «καλά» μπορεί και να προστατέψουν τα περιπλανώμενα γουρούνια των ανθρώπων. (Αντίστοιχα, από όλη την ακαλλιεργήτη γη –συμπεριλαμβανομένων των βάλτων, των παραποτάμιων βοσκότοπων και των λιβαδιών– οι δασικές και ορεινές περιοχές έχουν ιδιαίτερη σημασία. Οι δυνάμεις των φυτών και των πλασμάτων που ζουν εκεί μπορούν να ενεργοποιηθούν με μαγικές επικλήσεις ή με πράξεις λατρείας. Έτσι, το δάσος μπορεί να είναι πηγή «καλών» *rɔmɪ* ενώ οι βάλτοι είναι πηγή «κακών» *rɔmɪ*.) Τα άγρια πνεύματα συγγενεύουν με τα επώνυμα Πνεύματα, τα οποία αποτελούν αντικείμενο λατρείας, καθώς και με τα νεφελώδη Ουράνια Πνεύματα. Αυτά δεν ήταν ποτέ άνθρωποι. Ωστόσο έχουν κάποιο ενδιαφέρον για τις επιδιώξεις και την ευημερία των ανθρώπων. Πράγματι, τα πιο προσιτά από αυτά τα Πνεύματα τα οποία οι άνθρωποι μπορεί να επικαλεστούν στις λατρευτικές τους τελετουργίες χαρακτηρίζονται μερικές φορές *mbo* («φυτεμένα»)¹⁶. Ταυτόχρονα, ο χώρος από τον οποίο αντλούν τη δύναμή τους σίγουρα δεν είναι ο ανθρώπινος. Η διαίρεση σε «καλά» και «κακά» άγρια πνεύματα επαναλαμβάνει εν μέρει αυτή την αντίθεση καθώς αφορά τη διαφορά ανάμεσα στα

16. Τα πνεύματα των λατρευτικών τελετών διακρίνονται από τα προγονικά φαντάσματα. Η προέλευσή τους είναι αρκετά διαφορετική – δεν είναι ριζωμένα στο έδαφος αλλά έχουν συγγένεια με τα ουράνια όντα (*tei wamb*), μια ανάλογα νεφελώδη κατηγορία (A. Strathern 1970:573). Αυτά τα όντα είναι πηγή ανάπτυξης που βρίσκεται πέρα από τις ανθρώπινες δυνατότητες αλλά μπορεί να τις επηρεάσει: έτσι σε ορισμένες περιοχές των Hagen τα *tei wamb* θεωρείται ότι στηρίζουν τη βασική ουσία *mɪ* (τα «τοτέμ» της μαντείας) των φυτών. Σ' αυτό τον άξονα δημιουργίας, τα *tei wamb* και τα επώνυμα Πνεύματα διακρίνονται από τα *mɛi wamb* («γίγνα όντα») (πρβλ. A. & M. Strathern 1968:190). Ο Vicedom (1943:82, κεφ. 15) αναφέρει ότι αρχικά τα *tei wamb* είχαν τα τρόφιμα και τα γουρούνια τα οποία «πέταξαν» στους ανθρώπους. Το Θηλυκό Πνεύμα μπορεί να αναφερθεί ως *mbo mɛi* («φυτεμένο πράγμα»), δηλαδή μια οντότητα με την οποία υπάρχει σχέση φροντίδας («φροντίζουμε το Πνεύμα και σκοτώνουμε τα γουρούνια» κ.λπ.), αλλά ταυτόχρονα όλα τα μη προγονικά πνεύματα έχουν συγγένειες

άγρια πνεύματα που συμμερίζονται τις επιδιώξεις των ανθρώπων και σε εκείνα που ως προς τις προθέσεις τους είναι απλώς ιδιότροπα.

3) Η πρωταρχική κατηγορία φυτών που διακρίνει η αντίθεση *mbo-rəmi* είναι οι βολβοί. Παρ' όλο που είναι φυτά πολυτελείας, η μπανάνα και το ζαχαροκάλαμο, τα οποία φυτρώνουν και ψηλώνουν πολύ πάνω από το έδαφος, μπορεί επίσης να εμφανίζονται με μορφή *rəmi*. Ταυτόχρονα, τα ψηλά φυλλώματα και των καλλιεργημένων ποικιλιών μπορεί ακόμα να γίνονται κρυφάνες για κακόβουλα πνεύματα που παρεισφρίζουν στον οικισμό. Αλλά αν η ταξινόμηση εδώ είναι αμφίσημη, υπάρχουν άλλα φυτά τα οποία απλώς δεν αφορά. Υπάρχει ένα ολόκληρο φάσμα φυτών, καθώς και μικρών ζώων και εντόμων, που τρώγονται αλλά δεν υπόκεινται στην ταξινόμηση *mbo-rəmi*. Αυτά τα διάφορα είδη μπορεί είτε να καλλιεργούνται είτε να μαζεύονται άγρια, και ανάλογα να ταξινομούνται ως *mbo* ή *rəmi*. Αντίθετα με τους διάφορους βολβούς όμως, δεν θεωρείται ότι αποτελούν διαφορετικές μορφές, όπως συμβαίνει με την «άγρια» και τη «φυτεμένη» μορφή της γλυκοπατάτας που συναποτελούν ένα ζεύγος. Η ιδιαίτερη σημασία της αντίληψης ότι οι μορφές αυτές αποτελούν ζεύ-

με τα άγρια στη λατρεία του Θηλυκού Πνεύματος χρησιμοποιούνται άγρια αντικείμενα.

Κατηγορίες πνευμάτων



γος δεν έγκειται κυρίως στη σπουδαιότητα των φυτών ως μέσων επιβίωσης (εφόσον η ταξινόμηση με βάση τον άξονα επιβίωση-πολυτέλεια τέμνει αυτές τις κατηγορίες εγκάρσια: τα *tafo* και *yam* [βολβοί] θεωρούνται πολυτέλεια όπως η μπανάνα και το ζαχαροκάλαμο). Έγκειται κυρίως σε ένα άλλο χαρακτηριστικό: το φαγώσιμο τμήμα αυτών των βολβών μεγαλώνει κάτω από το έδαφος. Μια αλληλουχία συνειρμών συνδέει το έδαφος στο οποίο φυτρώνουν τα φυτά - την κατανάλωση φαγητού - τη δημιουργία ύλης - και την ανάπτυξη ανθρώπινων όντων που συνδέονται με την περιοχή (πρβλ. A. Strathern 1973: 29). Η εδαφική περιοχή είναι το χώμα πάνω στο οποίο φυτρώνουν οι άνθρωποι, και μια κοινή πηγή διατροφής δημιουργεί μια κοινή κοινωνική ταυτότητα για τους ανθρώπους.

Πράγματι, ο όρος «οικιακό» μοιάζει να είναι μάλλον μια ήπια απόδοση του *mbo* των Hagen. Το *mbo* αναφέρεται στις ανθρώπινες ιδιότητες της συνείδησης και αυτοσυνείδησης, στη σφαίρα της ανθρώπινης σιναναστροφής, όπου ο έλεγχος είναι εσωτερικευμένος, σε αντίθεση με την ιδιοτροπία και την απομόνωση των άγριων πνευμάτων, ή απορρέει από την κοινή τροφή των ανθρώπων. Ο Ardenier θεωρεί το άγριο των Bakweri μη κοινωνική σφαίρα. Το άγριο είναι «φύση» (1972: 141) και οι άνθρωποι διαχωρίζουν την «ανθρωπότητα» από τη φύση (1972: 143). Μολονότι η αντίθεση χωριού-δάσους προσδίδει στα όρια των Bakweri συγκεκριμένες εικόνες, ο Ardenier υποστηρίζει ότι τα όρια αυτά είναι κατ' αρχάς εννοιολογικά: το άγριο («φύση») είναι το «μη κοινωνικό» (1977: 23). Αν δεχθούμε προς στιγμήν ότι το *mbo* των Hagen παραπέμπει συνεκδοχικά στο κοινωνικό, συνάγεται άραγε ότι το *rəmi* είναι φύση;

Είναι το *rəmi* φύση;

Η φύση, σύμφωνα με τον εμπειρικό ορισμό που περιγράψαμε παραπάνω, είναι για μας μια προϋπόθεση για την ύπαρξη, η οποία παρέχει τις πρώτες ύλες για τη ζωή. Σ' αυτές περιλαμβά-

νεται η δομή και οι δυνατότητες του σώματος, άρα και οι ανθρώπινες ανάγκες και τα ένστικτα, καθώς και ένα μη κοινωνικό περιβάλλον. Η φύση θέτει όρια στο τι μπορούν να κάνουν οι άνθρωποι, προβάλλει απαιτήσεις, αλλά επιδέχεται διαχείριση. Έτσι, οι διαβαθμίσεις του πολιτισμού μπορούν να μετρηθούν ανάλογα με το πόσο το φυσικό περιβάλλον μεταβάλλεται ή υποτάσσεται. Ένα σημαντικό μέρος αυτής της άποψης είναι η εκτίμηση ότι τα φαινόμενα υπακούουν σε κανονικότητες (πρβλ. Lewis 1975:200). Η φύση δεν είναι μόνο κάτι στο οποίο ο άνθρωπος επενεργεί, αλλά ένα σύστημα με δικούς του νόμους, και οι νόμοι αυτοί περιορίζουν το δυνατό. Το ιδίωμα με βάση το οποίο αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα εμπεριέχει μια αμφίσημη έννοια ελέγχου: από τη μια είμαστε μέρος αυτού του συστήματος και από την άλλη μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τους νόμους του για τους δικούς μας σκοπούς, από τη σκοπιά των οποίων οι νόμοι αυτοί μπορούν να διαχωριστούν από μας και εμείς μπορούμε να τους υπερβούμε.

Το *rəmi* στους Hagen δεν αναφέρεται ούτε σε δεδομένα χαρακτηριστικά του περιβάλλοντος ούτε σε εγγενείς τάσεις των ανθρώπων. Αυτό που απουσιάζει είναι ο σημαντικός συνδετικός κρίκος ανάμεσα στο «φυσικό» κόσμο και την ανθρώπινη «φύση», που για μας θεμελιώνει μια ομόλογη σχέση μεταξύ τεχνήματος και κανόνα, μεταξύ του υλικού κόσμου που κατασκευάζουν οι άνθρωποι και της κοινωνικής τους ζωής, και που παράγει (Wagner 1975: 2) τη δυτική έννοια της «καλλιέργειας». Διότι φανταζόμαστε ότι με τον εκλεπτυσμό και την καλή αγωγή οι άνθρωποι μπορούν να εξημερώσουν τους ίδιους τους εαυτούς. Έτσι το ένα μπορεί να γίνει μέτρο του άλλου: όσο περισσότερο εξευγενισμένο το τέχνημα, τόσο πιο προχωρημένος ο πολιτισμός. Σίγουρα η έννοια *rəmi* αναφέρεται στον έλεγχο. Αλλά λειτουργεί με τελείως διαφορετικό τρόπο.

Με κανένα τρόπο η έννοια *rəmi* δεν παραπέμπει συνεκδοχικά σε όλα όσα θεωρούνται δεδομένα ή έμφυτα. Σε ορισμένα συμφοραζόμενα τα πράγματα *rəmi* είναι εχθρικά προς τις ανθρώπινες δραστηριότητες, ενώ σε άλλα αντιπροσωπεύουν μια πηγή δύνα-

μης που οι άνθρωποι μπορούν να εκμεταλλευτούν. Πρόκειται για δυνάμεις που θεωρούνται αντίθετες προς τους συνηθισμένους δεσμούς τους οποίους οι άνθρωποι συνάπτουν μεταξύ τους μέσω της ανατροφής. Έτσι, η θεώρηση του άγριου βοηθάει να κατανοήσουμε την ανατροφή, τη διατήρηση και την προώθηση των κοινωνικών σχέσεων ως ουσιαστικά «ανθρώπινα» χαρακτηριστικά.

Οι ιδέες των Hagen φαίνεται να βρίσκονται πολύ πιο κοντά σε εκείνες των Daribi¹⁷, σύμφωνα με τις οποίες η κοινωνικότητα είναι εγγενής. Μολονότι κατά τη γέννησή τους τα άτομα δεν έχουν πλήρη συνείδηση της ανθρώπινης υπόστασής τους, το παιδί μάλλον εξελίσσεται προς την κατεύθυνση της κοινωνικής ωριμότητας, παρά εκπαιδεύεται προκειμένου να την κατακτήσει, και οπωσδήποτε δεν είναι *rəmi*. Καθώς ενσωματώνει το φαγητό, το σώμα του ανταποκρίνεται στη φροντίδα, αποκτά ταυτότητα, σχέσεις με άλλους και τελικά αυτοσυνείδηση. Το παιδί συνειδητοποιεί την υπόστασή του όχι τόσο αποκτώντας δεξιότητες ή μαθαίνοντας να υπακούει σε κανόνες, αλλά εκτιμώντας τα όσα συνεπάγονται οι σχέσεις με τους άλλους¹⁸. Έτσι καθώς αναπτύσσονται τα παιδιά των Hagen δεν θεωρούνται ότι αναπαράγουν την αρχική εξημέρωση των ανθρώπων. Περισσότερο «ανατρέφονται» παρά «κοινωνικοποιούνται».

Όλα αυτά εκφράζονται στο σταδιακό τρόπο με τον οποίο τα

17. Η Clay παρατηρεί ότι στους Mandak της Νέας Ιρλανδίας «οι κοινωνικές ομάδες συγκροτούνται σαφώς με την άρθρωση ποικίλων μορφών σχέσεων ανατροφής... Δεν βρήκα καμία ένδειξη... ότι οι Mandak πιστεύουν πως η κοινωνική τους ζωή είναι θεμελιακά άτακτη, όπως ισχυρίζεται ο Erttington για τους Karavirans» (1977:150). Βλ. σ. 181, σημ. 6.

18. Πρβλ. Μ. Strathern (1968:555). Τα σπάνια παιδιά που είναι αρκετά καθυστερημένα σωματικά και/ή διανοητικά μπορεί να ονομάζονται *rəmi* – όχι επειδή παρουσιάζουν υπανάπτυκτη ή αλλαγμένη ανθρώπινη φύση, αλλά γιατί μεταφορικά προέρχονται από μη ανθρώπινη γενιά. Εκείνοι που σχολιάζουν αυτά τα χαρακτηριστικά μπορεί να αναφέρονται σ' αυτά ως παιδιά που πήραν τη θέση των γνησίων, γόνιους των άγριων πνευμάτων που αντικατέστησαν το ανθρώπινο παιδί.

παιδιά θεωρούνται ότι αποκτούν *noman* – νου, αυτοσυνείδηση –, αλλά όχι συγκεκριμένα γλώσσα, που είναι το χαρακτηριστικό της ωριμότητας για τους Laymis (Harris 1980:72-3). Το *noman* ενσωματώνεται στις κοινωνικές σχέσεις, και έτσι λειτουργεί. Δεν έχει άλλο πλαίσιο. Σηματοδοτεί τους ανθρώπους ως ανθρώπους, ως *mbo*. Το ζήτημα είναι ότι εδώ το *rami* δεν χρησιμοποιείται ως αντίστοιχη εικόνα του προ-ανθρώπινου. Η έννοια του προκοινωνικοποιημένου παιδιού ως «πλησιέστερα στη φύση» πράγματι χαρακτηρίζει ορισμένες δυτικές αντιλήψεις, σαν αυτές που περιγράφει η Ortner («Μπορεί κανείς εύκολα να δει πώς τα βρέφη και τα παιδιά θεωρούνται μέρος της φύσης... Όπως και τα ζώα, δεν μπορούν να περπατήσουν όρθια, δεν ελέγχουν την αφόδευσή τους» [1974:77-8]¹⁹). Αντίθετα, στη σκέψη των Hagen δεν υπάρχει αντίστοιχο της ιδέας μας ότι η ανθρώπινη υπόσταση έγκειται στην προδιάθεση να δημιουργούμε πολιτισμό.

Εφόσον προσλαμβάνουμε έτσι την ανθρώπινη φύση, μπορούμε να διαχωρίσουμε αυτή τη θεώρηση που προσδίδει στον πολιτισμό τη σημασία οικουμενικής κατηγορίας θεωρώντας τις δεδομένες φύσεις μας ζωικές²⁰. Οι ανάγκες, η σωματική κατασκευή και οι συναισθηματικές καταστάσεις που είναι κοινές στους ανθρώπους συνιστούν τη ζωική μας φύση. Όταν κακολογούμε μια ορισμένη συμπεριφορά λέγοντας ότι εξομοιώνει τον άνθρωπο με το «ζώο», δεν συγκρίνουμε μόνο τον άνθρωπο με πλάσματα η ύπαρξη των οποίων δεν υπόκειται σε πολιτισμικές ρυθμίσεις

19. Από τη σκοπιά των Hagen μπορούμε να καταλάβουμε τη σύζηση του Read (1955) για την αντίληψη των Gahuka-Gama (Ανατολικά Ορεινά) για το πρόσωπο. Για «μας», η βασική ανθρώπινη υπόσταση περιλαμβάνει κοινά και οικουμενικά χαρακτηριστικά της «ανθρώπινης κατάστασης», μια φύση που δεν εμπεριέχεται στον πολιτισμό, αλλά θεωρείται προϋπάρχουσα (και έτσι, παραδόξως, σε έναν μη θεοσκεπτικό κόσμο, επίσης «ζωικής φύσης»). Για τους Gahuka-Gama η βασική ανθρώπινη υπόσταση εκφράζεται μόνο μέσω κοινωνικών σχέσεων, έτσι ώστε η ηθική φαίνεται να μην αφορά τον «άνθρωπο» με οικουμενικά κριτήρια αλλά τους «ανθρώπους» σε συγκεκριμένους ρόλους.

20. Το θέμα του βιβλίου του Willis (1975) είναι οι τρόποι με τους οποίους η έννοια του «ζωικού» χρησιμοποιείται στην ταξινόμηση της κοινωνικής ύπαρξης και της έννοιας του εαυτού.

(«τα ζώα»), αλλά υπονοούμε ότι το άτομο αυτό έχει ενδώσει σε παρορμήσεις, και έτσι έχει αφήσει τον εαυτό του να εκδηλώσει αυτά που κανονικά υπόκεινται σε ρυθμίσεις. Οι Hagen χρησιμοποιούν τον ίδιο ιδιοματισμό («σαν ζώο») για κάποιον που υπερβαίνει κάποιο όριο. Αυτό σημαίνει ότι συμπεριφέρεται με τρόπο που δεν είναι ανθρώπινος, έχει χάσει την επίγνωση της σημασίας των κοινωνικών σχέσεων, και αυτό τον έχει κάνει, μεταφορικά, κάτι άλλο (*kara romom*, «ξεροκέφαλο, πεισματάρη», *timbi ranom*, «αγριογούρουνο»). Ένας τέτοιος άνθρωπος έχει αποκτήσει μια εμφάνιση που βρίσκεται σε *διασαρμονία* με τη θεμελιακή του ταυτότητα. Δεν υπάρχει συγκεκριμένη ιδέα ότι οι αντικοινωνικές τάσεις βρίσκονται κάτω από την επιφάνεια κάθε κοινωνικοποιημένου ανθρώπινου πλάσματος. Και δεν πιστεύω ότι οι Hagen έχουν κάποια θεωρία για τις ανθρώπινες ανάγκες.

Αυτό τοποθετεί το θέμα του ελέγχου σε κάποιο συγκεκριμένο πλαίσιο. Οι δικές μας αναλογίες ανάμεσα στην ανθρώπινη φύση και το περιβάλλον χρησιμοποιούν το λεξιλόγιο της κυριαρχίας – «εξημερώνουμε» τη φύση, «πολεμάμε» τις εχθρικές εκδηλώσεις της, «λαξείνουμε» τους χώρους μας στην παρθένα γη. Όταν οι Hagen αποψιλώνουν καινούργιους κήπους στις παρυφές των καλλιεργημένων περιοχών ή στο δάσος, συχνά ανησυχούν μήπως ενοχλήσουν το άγριο πνεύμα του τόπου, αν είναι γνωστό ότι ένα από αυτά παραμονεύει εκεί κοντά, ή μήπως ταράξουν τις στρατιές των *kor wakl* («μικρά πνεύματα») που βρίσκονται στους βάλτους. Είναι εξίσου προσεκτικοί με τα φαντάσματα όταν είναι κοντά στο νεκροταφείο. Αλλά πρόθεσή τους δεν είναι τόσο να κυριαρχήσουν πάνω σε αυτές τις δυνάμεις όσο να συνθηκολογήσουν μαζί τους και να τις εμποδίσουν να παρέμβουν στο εγχείρημά τους. Ένας κυνηγός, μπαίνοντας στο δάσος, μπορεί μέσω των πνευμάτων των προγόνων του να στείλει κρέας-θυσία στα άγρια πνεύματα, και στο παρελθόν σε ορισμένες περιοχές γίνονταν προσφορές απ' ευθείας στα *kor wakl*. Ένας νέος κήπος μπορεί να διαταράξει τη σφαίρα της επιρροής των τοπικών πνευμάτων. Περιφράξεις με σχοινιά υποδεικνύουν τα όρια της νέας ιδιοκτησίας – στους άλλους και στα πνεύματα εξίσου. Ωστόσο,

δεν μπορούμε να θεωρήσουμε αυτές τις περιοχές προκεχωρημένα φυλάκια ενός οικιακού χώρου που αποικίζει το άγριο²¹. Δεν αποτελούν άμυνα διότι οι περιοχές καλλιέργειας και η κοινωνική ζωή δεν θεωρούνται ότι βρίσκονται υπό το κράτος της απειλής. Τα άγρια πνεύματα ορμούν στους ανθρώπους, αλλά αυτές οι επιθέσεις είναι κίνδυνοι ή ατυχίες και όχι εκδηλώσεις μιας συνεχιζόμενης μάχης ανάμεσα στις άγριες και τις πολιτισμικές δυνάμεις. Είναι αξιοσημείωτο ότι όταν οι θεραπευτές εξαπολύουν τις δυνάμεις τους εναντίον αυτών των πνευμάτων και διώχνουν αυτά τα ίδια ή τα όπλα τους από το σώμα του αρρώστου, τα άγρια πνεύματα δεν καταστρέφονται αλλά στέλνονται πίσω στις περιοχές όπου ανήκουν.

Είναι προφανές ότι η ταξινόμηση *mbo-rɛmɪ* εμπεριέχει στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη δική μας διάκριση φύσης-πολιτισμού. Αλλά ο σκοπός της αντίθεσης είναι διαφορετικός. Μολονότι θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε τον έναν όρο ως ανατροφή (*mbo*), το αντίθετό της δεν είναι στην πραγματικότητα η «φύση». Το *rɛmɪ*, το «άγριο», κατανοείται καλύτερα ως μια κατηγορία δύναμης που βρίσκεται έξω από τα όρια των δεσμών που στηρίζονται στον έλεγχο και την ανατροφή και μόνο με μια πολύ περιορισμένη έννοια μπορεί ο «πολιτισμός» να θεωρηθεί το αντίθετο του *rɛmɪ*.

Είναι το *mbo* πολιτισμός;

Σε αντίθεση με ό,τι μεγαλώνει άγριο, η λέξη *mbo* σημαίνει την πράξη της καλλιέργειας. Αλλά οι κοινωνικές της συνδηλώ-

21. Τα άγρια γουρούνια δεν αποτελούν πια κίνδυνο για τις κύριες περιοχές των Hagen, αν και τα κινητούν ακόμα στην κοιλάδα Jimi. Γύρω από την καλλιεργημένη γη φτιάχνουν φράχτες και χαντάκια για να αποφύγουν τις επιδρομές των κατοικίδιων γουρούνιων που τριγυρίζουν ελεύθερα την ημέρα. (Κανονικά, τα γουρούνια συμβολίζουν συμπεριφορά που δεν υπάγεται στην καθοδήγηση του νον [nomɔn]. Εφόσον μερικά γουρούνια μαθαίνουν να αναγνωρίζουν τους ιδιοκτήτες τους, μπορεί κάποτε να λέγεται ότι έχουν nomɔn.)

σεις είναι διαφορετικές από εκείνες της δυτικής έννοιας του καλλιεργημένου. Εμείς τονίζουμε την ευταξία του κήπου και του αγρού, την επιλεκτική αναπαραγωγή των επιθυμητών ποικιλιών, μια συνολική διαδικασία που ξεκινάει από το μετασχηματισμό των υπαρχόντων πόρων και καταλήγει στο αποτέλεσμα των προσπαθειών μας, στο κέρδος με τη μορφή γεωργικών προϊόντων. Το *mbo* αντίθετα συνδέεται με μια ιδέα φύτευσης²², δεν αναφέρεται σε κανένα άλλο φυτοκομικό στάδιο, ούτε στο έδαφος, δηλαδή στη γη των κήπων αυτή καθαυτή, ούτε στα εργαλεία που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι (παρά μόνο με τη γενική σημασία – ότι «αφορά τους ανθρώπους»). Οι συνδηλώσεις του είναι ρίζωμα/εδραίωση, το δέσιμο των ανθρώπων με τη γη και τις σχέσεις. Όταν χρησιμοποιείται για τα γουρούνια που προορίζονται για αναπαραγωγή, σημαίνει την οικιακή ανάπτυξη και αύξηση. Η έννοια *mbo* δεν αναφέρεται στο ενδεχόμενο της εξημέρωσης στοιχείων που αρχικά είναι άγρια.

Ο A. Strathern (1977) περιγράφει τον πολύ συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι θεωρούνται «φυτεμένοι» στις περιοχές της πατριάς καθώς και τις τελεουργίες που εκφράζουν αυτή την αντίληψη. Το ιδίωμα της φύτευσης μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για τη διδασκαλία. «Η γνώση εδώ θεωρείται ως μόσχευμα που κόβεται από το γονεϊκό φυτό» (1977: 506).

Αν η γνώση μπορεί να αντικειμενοποιηθεί ως κάτι που έχει εμφυτευθεί, ορισμένες όψεις του υλικού πολιτισμού προσλαμβάνονται επίσης ως αντικείμενα που κατέχονται. «Ο τρόπος μας να κάνουμε πράγματα», «τα έθιά μας» χαρακτηρίζουν τις διαφορετικές κατά περιοχές εκδοχές σε ό,τι αφορά τα σχέδια των σπιτιών ή τις εθιμικές διαδικασίες για την εξαγορά της νύφης. Με τη σημερινή επαφή με ξένους²³, αυτές οι μορφές αυτοπροσδιορι-

22. Ο όρος *mbo* χρησιμοποιείται για το φύτεμα ακόμα και όταν πρόκειται για φυτά που συνήθως δεν καλλιεργούνται – π.χ. δέντρα του δάσους που φυτεύονται γύρω από κάποιο τελετουργικό χώρο.

23. Οι Εικωπαίοι βρίσκονται στην περιοχή από τη δεκαετία του 1930. Οι Hagen γνωρίζουν σήμερα τις «συνήθειες» πολλών άλλων ομάδων των ορεινών περιοχών, καθώς και ανθρώπους εντελώς έξω από τα μέρη τους.

σμού έχουν γίνει ολόένα και σημαντικότερες. «Εμείς, οι Hagen» αυτοπροσδιορίζονται ως οι άνθρωποι που «κάνουν *moke*» («τελετουργική ανταλλαγή»). Οι Hagen επίσης αντιδιαστέλλουν τους ανθρώπους που κοιμούνται σε σπίτια με τα άγρια πλάσματα στην ύπαιθρο. Από όλες αυτές τις απόψεις μπορούμε να πούμε ότι έχουν μια έννοια «πολιτισμού». Με την έννοια ότι διάφοροι πολιτισμοί διαφορίζουν τους λαούς, η αναλογία αυτής της έννοιας με τη δική μας είναι στενή. Η ίδια ιδέα διακρίνει επίσης τα ανθρώπινα πλάσματα από τα άγρια ζώα. Εκείνο που λείπει είναι οι αθροιστικές συνδηλώσεις του «πολιτισμού» μας που παραπέμπουν στο προϊόν και στο κέρδος και που τοποθετούν τον πολιτισμό σε μια ιδιαίτερη σχέση με τη «φύση»²⁴. Η έννοια του πολιτισμού ο οποίος «χτίζει» με υλικά που παίρνει από τη φύση απουσιάζει. Οι διαφορετικοί τρόποι ζωής των γειτόνων ή των πνευμάτων ή των ζώων εξυπηρετούν στο να οριστεί τι είναι Hagen ή τι είναι ανθρώπινο. Αυτοί όμως οι διαφορετικοί τρόποι δεν λειτουργούν επιπλέον ως ενδείξεις επιτυχίας ή παραγωγής.

Είναι αλήθεια ότι στους Hagen αρέσει να βλέπουν απτά στοιχεία των ανθρώπων και των έργων τους. Οι αποψιλωμένες, κατοικημένες περιοχές είναι *kona kae* (καλά μέρη) αντίθετα με το δάσος (*kit*, «κακό»). Αυτό όμως είναι ζήτημα αντίθεσης μεταξύ κατοίκησης και ερημιάς. Έτσι η παράκτια πόλη του Port Moresby εκ πρώτης όψεως φαίνεται στους μετανάστες ή στους επισκέπτες *kona kae*, και ελαινούν την κλίμακα των κτιρίων και τον αριθμό των ανθρώπων. Αυτή η πρώτη εντύπωση συχνά δίνει τη θέση της στην κριτική, όταν διαπιστώνουν ότι δεν πρόκειται για ενδείξεις ανατροφής – το τοπικό φαγητό είναι φτωχό, τα χρήματα δυσεύρετα, το χώμα κακό (= δεν παράγει πλούτο). Ξεγελάστηκαν.

Ο δικός μας «πολιτισμός» δεν ισοδυναμεί μόνο με το «καλλιεργημένο» αλλά και με το «οικιακό». Υπάρχει μια συναρπαστι-

24. Ο Godelier (1978:764) σχολιάζει το πόσο σπάνια η «εργασία» σε άλλους πολιτισμούς εμπεριέχει «την ιδέα ενός μετασχηματισμού» της φύσης και τον άνθρωπου.

κή αμφισημία στη λέξη «οικιακό», η οποία είναι και η πηγή των πολλών προβλημάτων που θα συναντούσε κανείς στην προσπάθεια να τοποθετήσει αντιτίξεις οικιακού/άγριου σ' έναν άξονα πολιτισμού-φύσης.

Εκ πρώτης όψεως, η εξημέρωση και η καλλιέργεια στη γλώσσα των Δυτικών είναι έννοιες ομόλογες: αναφέρονται στην εξημέρωση και τη μετατροπή (φυσικών) πόρων για (πολιτισμική) χρήση. Τα ζωντανά που μπαίνουν στον κύκλο των ανθρώπων γίνονται «του σπιτιού», και χρησιμοποιούμε τον όρο αυτό γενικά για ζητήματα που έχουν να κάνουν με το νοικοκυριό και την ιδιωτική οικογενειακή ζωή. Έτσι, το νοικοκυριό είναι οικιακή εργασία. Ωστόσο, η οικιακή εργασία δεν είναι πολιτισμός. Καθόλου μάλιστα: για μας, η σφαίρα του οικιακού μπορεί στην ουσία να αντιδιαστέλλεται προς έναν δημόσιο χώρο στον οποίο υπάγονται τα θέματα που έχουν πολιτισμική ή κοινωνική σημασία.

Η συζήτηση αυτή άρχισε με την αναλογία του Langness και του Barth ότι το άγριο είναι για το οικιακό ό,τι είναι η φύση για τον πολιτισμό (οικιακό = εξημέρωση = καλλιέργεια = πολιτισμός). Η Ortner εξισώνει το οικιακό με τη φύση, διατυπώνοντας όμως εντελώς διαφορετικές εξισώσεις: όταν το δημόσιο και το κοινωνικό είναι πολιτισμός, τότε το αντίθετο του πολιτισμού, η φύση, πρέπει υποχρεωτικά να είναι ένας ιδιωτικός ημικοινωνικός χώρος, αυτός του οικιακού (οικιακό = που αφορά το σπίτι = υπο-κοινωνικό = φύση). Το επιχείρημα της Ortner ότι οι γυναίκες παντού θεωρούνται πως βρίσκονται πλησιέστερα στη φύση από ό,τι οι άνδρες στηρίζεται σε ορισμένες συγκεκριμένες παραδοχές (86-7). Ο μετασχηματισμός της φύσης από τον πολιτισμό περιγράφεται ως συνολική διαδικασία: αφορά τον έλεγχο των φυσικών δυνάμεων, τον έλεγχο της προσωπικής φύσης και του ανθρώπινου σώματος. Εξετάζοντας αυτή τη (δυτική) άποψη μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι ο πολιτισμός εμπεριέχει ορισμένα στοιχεία που έχουν μετασχηματιστεί μόνον εν μέρει, όπως και η ίδια η ανθρώπινη φύση ατελώς μόνο έχει εξημερωθεί. Έτσι η Ortner υποστηρίζει ότι η αντίθεση που συναντάται συχνά ανάμεσα στην οικιακή και τη δημόσια σφαίρα αντικατοπτρίζει μια οι-

κουμενική εικόνα της οικιακής ζωής ως υπο-κοινωνικής – μια εικόνα που εστιάζει στη βιολογική οικογένεια και τα επιμέρους αποσπασματικά μελήματα (1974: 78-80). Οι γυναίκες, μέσω της σύνδεσής τους με τη σφαίρα του οικιακού, συμβολίζονται έτσι ως εκπρόσωποι μελημάτων μιας κατώτερης τάξης: της φύσης που ο πολιτισμός μετασχηματίζει.

Το επιχείρημα αυτό εμπεριέχει μια ιδιαίτερα σημαντική παραδοχή: ότι η υπέρβαση των «κοινωνικών» ζητημάτων σε βάρος των αναγκών και των επιθυμιών «του ατόμου» αντιπροσωπεύει μια όψη του μετασχηματισμού της φύσης σε πολιτισμό.

Οι Hagen φαίνεται να κάνουν παρόμοιες εξισώσεις. Οπωσδήποτε, αντιπαράβλλουν τα πράγματα του σπιτιού με τα ζητήματα που αφορούν τον ευρύτερο κοινωνικό κόσμο. Έτσι η οικιακή ζωή υποτιμάται σε σχέση με τη δημόσια σφαίρα. Αλλά ούτε το *mbo* ούτε το *gimi* ούτε η μεταξύ τους αντίθεση υπεισέρχονται σε αυτή την αντιδιαστολή του κοινωνικού με το οικιακό. Ωστόσο το αντίθετο του *gimi* με την έννοια του εξωτικού παρατέμπει σε μια μάλλον διαφορετική σύνδεση του οικιακού με το περιορισμένο, το πεζό, το βαρετό, το συνηθισμένο. Δηλαδή οι ξένες, εξωκοινωνικές πηγές δύναμης είναι *gimi*. Το αντίστροφό τους όμως είναι το πεζό, που σ' αυτά τα συμφραζόμενα μπορεί να χαρακτηριστεί *mbo* ή όχι. Εκείνο που τονίζεται είναι το εξωτικό αυτό καθαυτό.

Οι Hagen λοιπόν αντιπαράβλλουν (έντονα): 1) το οικιακό με το κοινωνικό, 2) το οικιακό με το εξωτικό. Ωστόσο, δεν εντάσσουν και τα δύο σύνολα σημασιών σε ένα πλαίσιο *mbo-gimi*. Έτσι, η αξιολόγηση του οικιακού (=ιδιωτικού) και του κοινωνικού (=δημόσιου) εκφράζεται καλύτερα με μια διάκριση μεταξύ πραγμάτων που θεωρούνται σκουπίδια (*kogra*) και άλλων που φέρνουν γόητρο (*nyim*).

Σε ορισμένες από τις δικές μας εκδοχές για τη σχέση φύσης-πολιτισμού, μετωνιμίες για την εξέλιξη, συνοψίζουμε πράγματι όλες αυτές τις ιδέες ως όψεις μιας μοναδικής αλληλουχίας μετασχηματισμού. Υποστήριξα ότι μια μεταφορά που μας διευκολύνει σ' αυτό είναι η αντίστιξη αρσενικού-θηλυκού. Ο πολιτισμός των Hagen χρησιμοποιεί επίσης το αρσενικό-θηλυκό ως σύμβολα

για ένα ολόκληρο φάσμα ιδεών. Σε αυτές θα στραφώ τώρα. Αντίθετα από την Gillison, που εξετάζει έναν συγκεκριμένο τομέα (το πώς οι *Gimi* αντιλαμβάνονται τον «κύκλο της ζωής» τους), εγώ χρησιμοποιώ, μάλλον αναποτελεσματικά, αρκετά διαφορετικά είδη στοιχείων. Έτσι, η δική μου ερμηνεία των εικόνων που έχουν οι Hagen για το κοινωνικό φύλο (πώς σκέφτονται για τα βιολογικά φύλα, καθώς και το πώς οι ιδιότητες του βιολογικού φύλου στη συνέχεια προβάλλονται σε άλλες ιδέες) είναι σύνθετη. Ταυτόχρονα πρόθεσή μου είναι να δείξω ότι ούτε το «αρσενικό» ούτε το «θηλυκό», όπως χρησιμοποιούνται στην κοινωνία των Hagen, μπορούν να υποστασιοποιηθούν ώστε να ευθυγραμμιστούν με κάποια μοναδική, γενικότερη αρχή, με βάση την οποία οι Hagen προσλαμβάνουν τον κόσμο τους. Ενώ η Gillison επισημαίνει τις έντονες αμφισημίες που βρίσκονται στο κέντρο των αντιλήψεων των *Gimi* για το γενετήσιο προσδιορισμό ή το ρόλο των φύλων στην αναπαραγωγή, εγώ παρακολουθώ τα αρκετά διαφορετικά ζητήματα που απασχολούν τους Hagen και περιγράφω τη θέση των ιδιωμάτων που αφορούν το φύλο και τη σεξουαλικότητα σε άλλες –και συνεπώς ποικίλες– σφαίρες της κοινωνικής ζωής.

Οι συνέπειες των συμβόλων των φύλων

Οι Hagen συνδυάζουν τις έννοιες αρσενικού και θηλυκού, *mbo* και *gimi* αλλά όχι σε ένα μοναδικό διχοτομικό σχήμα (βλ. Πίν. 2 και 3). Οι άνδρες Hagen μπορεί να συνδέονται είτε με τον ευρύτερο κοινωνικό κόσμο είτε με το άγριο· οι γυναίκες, ενώ εκ πρώτης όψεως φαίνονται περιορισμένες και «οικόσιτες», είναι δυνατόν επίσης να εμφανιστούν ως άγριες.

Σύμφωνα με την εμπειρική προσέγγιση, πολιτισμός είναι η διαδικασία, τα μέσα και τα αποτελέσματα του μετασχηματισμού. Ενώ κάθε άτομο πρέπει από τη γέννησή του να κοινωνικοποιηθεί, και ενώ η έλλειψη ανταπόκρισης στον έλεγχο είναι πάντοτε απειλή για τον πολιτισμό, τα έργα των ανθρώπων είναι συσσωρευτικά, ώστε μιλάμε για την εξέλιξη των τεχνμάτων ή των κοινωνι-

κών μορφών. Αν οι Hagen έχουν έναν πολιτισμό, τον ορίζουν περισσότερο σε αντίθεση με έναν μη πολιτισμικό κόσμο, παρά θεωρώντας δεδομένο ότι ο πολιτισμός εμπεριέχει το άγριο. Δεν χρησιμοποιούν τη μεταφορά της αποικιοποίησης: η σφαίρα του *gami* (άγριου) δεν θεωρείται ότι υποτάσσεται στα πράγματα *mbo*.

Συνεπώς η οικιακή σφαίρα, την οποία διακρίνουν αρκετά εμφαντικά από τη δημόσια, δεν είναι «φυσική», «άγρια» ή και υπο-πολιτισμική. Πράγματι, με μια έννοια είναι το επίκεντρο της ανατροφής (*nupitue*), ο τόπος όπου ετοιμάζεται και καταναλώνεται το φαγητό. Παρ' όλ' αυτά οι γυναίκες και το νοικοκυριό, συμβολίζουν καταστάσεις που είναι υπο-κοινωνικές. Αντιπροσωπεύουν εξειδικευμένα συμφέροντα με προσωπικό προσανατολισμό, αντίθετα προς τα δημόσια συμφέροντα των αρσενικών. Αυτή η αντίθεση μεταξύ ατομικού και κοινωνικού αφορά το ζήτημα του ελέγχου μεταξύ των ανθρώπων. Σ' αυτά τα συμπραζόμενα το αρσενικό και το θηλυκό εμφανίζονται ως σύμβολα, αλλά όχι ως μεταφορά για τη φύση και τον πολιτισμό.

Οι όροι *mbo-gami* πάντως εμπεριέχουν ίσως κάτι από την αντίθεση μεταξύ του κοινωνικού και του μη κοινωνικού. Ισχυρίστηκα ότι οι όροι αυτοί αναφέρονται κυρίως στον έλεγχο, την επιρροή και την τροφή. Ας επιστρέψω λοιπόν σε αυτά τα ζητήματα. 1) Στην περίπτωση των γουρουνιών εκείνο που θεωρείται αντικείμενο ελέγχου είναι το κατοικίδιο ζώο. Τα άγρια αντίστοιχα των εξημερωμένων γουρουνιών απλώς τα κυνηγούν²⁵. Ο έλεγχος των οικιακών πραγμάτων λοιπόν φαίνεται ότι είναι ένα εσωτερικό ζήτημα ως προς την κοινωνική οργάνωση και δεν έρχεται αντιμέτωπος με κάποια δύναμη της φύσης. 2) Στις δοσοληψίες με άγρια πνεύματα, ο στόχος είναι να τα επηρεάσουν ώστε να μην

25. Τις κασουάριες τις πιάνουν στο δάσος και τις φέρνουν πίσω στον οικισμό. Λίγες προσπάθειες γίνονται για να τις εξημερώσουν: τα ποιτλιά τα κλείνουν σε μικρά κλουβιά και τα ταΐζουν άγρια φρούτα. Τα κρατούν άγρια παρ' όλο που επειδή θα τα χρησιμοποιήσουν ως εξωτικά αντικείμενα σε κάποια ανταλλαγή. Αν πιας κοντά στο κλουβί, οι άνθρωποι θα σου σχολιάσουν την αγριότητα τους.

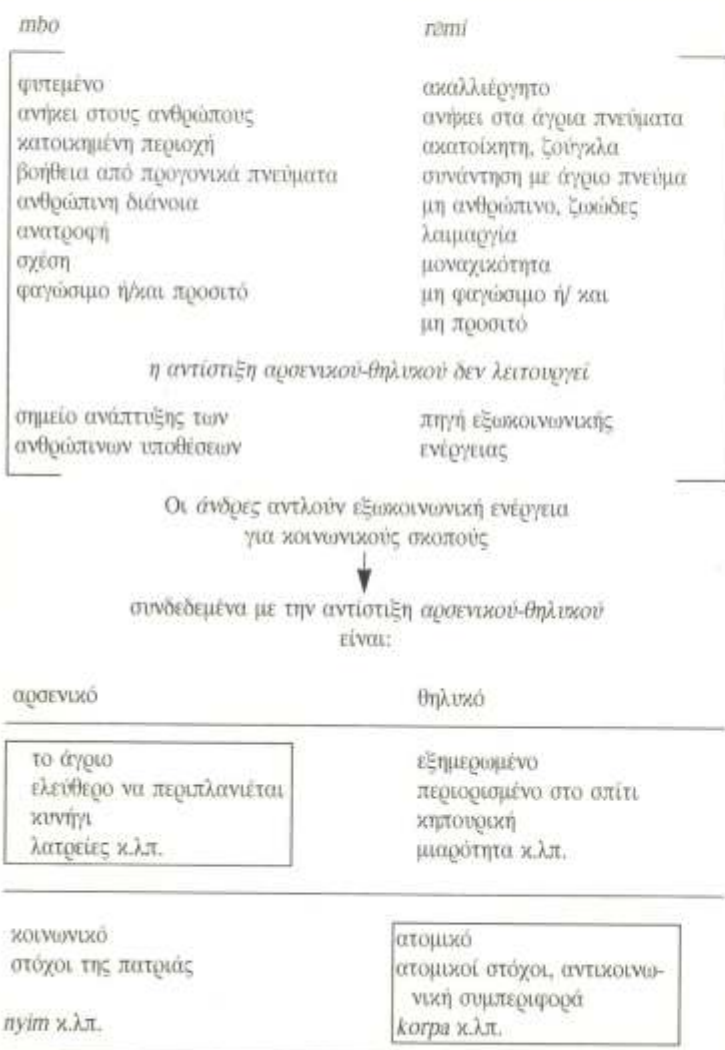
ανακατευθύνονται, όχι να τα εξημερώσουν, να τα υποτάξουν ή να τα σκοτώσουν. 3) Στην περίπτωση των φαγώσιμων φυτών, η κοινή τροφή, το να τρέφεται κανείς ως αποτέλεσμα εξάρτησης (από τους γονείς, από τους άλλους συγγενείς, από τα εδάφη της πατρίδας) είναι εκείνο που δημιουργεί δεσμούς. Τα ζώα που βρίσκουν μόνα τους την τροφή τους και τα πνεύματα που αρπάζουν είναι πλάσματα χωρίς δεσμούς. Οι άνθρωποι που αγνοούν τις συμβάσεις της ανατροφής είναι πλεονέκτες ή ανεύθυνοι. (Όσοι το κάνουν προσωρινά είναι αντικοινωνικοί, όσοι το κάνουν μόνιμα είναι τρελοί.) Οι πράξεις τους είναι πράξεις «γουρουνιού», «σκύλου», ή έχουν γίνει *gami*. Αυτό θεωρείται συγκάλυψη ή μετασχηματισμός της συμπεριφοράς και όχι έκφραση της ανθρώπινης φύσης σε κάποια στοιχειώδη, πρωτόγονη μορφή της. Ο χαρακτηρισμός ορισμένων πράξεων ως άγριων αποτελεί προσπάθεια να έρθει το άτομο στα συγκαλά του, μια υπενθύμιση ότι αυτός ή αυτή δεν είναι *gami*, και δεν πρέπει να φέρεται έτσι. Όταν τα δημόσια συμφέροντα αντιπαραβάλλονται σε στόχους μικρότερης εμβέλειας, τότε αφορούν τη διαχείριση του νου (*noman*) των ανθρώπων παρά τις βασικές αντικοινωνικές τους «φύσεις».

Πίν. 2. Ορισμένες αντιτιθέσεις των Hagen που αφορούν τα σύμβολα του φύλου

Το αρσενικό είναι για το θηλυκό ό,τι:

πλούτος, ρητορεία	:	φτώχεια, βουβαμάρα
nyim (γόητρο)	:	korpa (σκουπίδια)
ανταλλαγή	:	παραγωγή
δημόσιο	:	οικιακό
πατριά	:	οικογένεια
κοινωνικό συμφέρον	:	ατομικό συμφέρον
ασφάλεια	:	κίνδυνος
ζωή (λατρείες)	:	θάνατος (μιαρότητα)
πνευματικό	:	μη πνευματικό
εξωτικό	:	τον κόσμο του τόπου
το άγριο	:	εξημερωμένο
ποιτλιά	:	γουρουνία

Πίν. 3. Συνδηλώσεις της αντίστιξης *mbo-rəmi*: οι κατηγορίες που περικλείει στα ορθογώνια πλαίσια συνδέονται και οι δύο με το *rəmi*.



Οι γυναίκες (όταν εκδηλώνουν «θηλυκή» συμπεριφορά) θεωρούνται ότι είναι λιγότερο επιδεκτικές κοινωνικού ελέγχου από ότι οι άνδρες. Συμβολίζουν το αυτόνομο άτομο με προσωπικά συμφέροντα, και είναι πιο επιρρεπείς σε άγρια συμπεριφορά. Αυτό δεν τις τοποθετεί πιο κοντά στη φύση, διότι κανείς δεν προσπαθεί να ελέγξει το άγριο. Επιπλέον, το γεγονός ότι οι δύστροπες γυναίκες μπορεί να παρομοιαστούν με τα άγρια γουρούνια του δάσους δεν συνεπάγεται ότι το δάσος είναι θηλυκή σφαίρα. Σε οποιαδήποτε περίπτωση, το ίδιο επίθετο μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για άνδρες. Μια ομάδα ατίθασων ανδρών της πατριάς που μετακόμισαν μακριά από τα μέρη τους και «χάθηκαν» για την πατριά παρομοιάστηκαν με «άγρια γουρούνια». Πρόκειται για μια διπλή μεταφορά, ότι οι γυναίκες ή οι άνδρες είναι άγριοι και ότι είναι σαν τα γουρούνια. Μια από τις όψεις του συμβόλου «άγριο γουρούνι» στην κοινωνία των Hagen, ωστόσο, είναι η απόκρυψη ταύτιση της γυναίκας με το γουρούνι: στην οικιακή τους κατάσταση είναι και τα δύο λίγο-πολύ πειθήνια.

Το άγριο, τώρα, δεν έχει απλώς χαρακτηριστικά μη κοινωνικά – είναι επίσης πηγή εξωκοινωνικής δύναμης. Από αυτή τη σκοπιά οι άνδρες είναι εκείνοι που συνδέονται με τα άγρια πράγματα, που κάνουν τις εξωτικές δυνάμεις να επενεργούν στον καθημερινό κόσμο, που παρουσιάζουν τα ατομικά τους επιτεύγματα ως υπερβάσεις των κοινωνικών δεσμών²⁶. Οι άνδρες έχουν την πρόσβαση στον κόσμο των πνευμάτων που δεν έχουν οι γυναίκες. Ταξιδεύουν, φέρνουν πολύτιμα αντικείμενα από ξένα μέρη, κυνηγούν στο δάσος και στις βουνοπλαγιές. Αν όμως οι άνδρες συνδέονται με το άγριο, αυτό δεν είναι σε αντίθεση προς τις γυναίκες που αντιπροσωπεύουν την κοινωνία ή τον «πολιτισμό», αλλά σε αντίθεση με τις γυναίκες που είναι καθηλωμένες στο σπίτι, πραγματικά ριζωμένες στο έδαφος όπου περιπολούνται τα φυτά τους, σε περιχαρακωμένα μονοπάτια και σε μια πε-

26. Για να σηματοδοτήσουν την υπεροχή τους στις τελετουργικές ανταλλαγές, οι πατρίες προσθέτουν στα πολύτιμα δώρα τους και εξωτικά άγρια ζώα (αφίδια, κασούνιες και ούτω καθεξής).

ξη ζωή. Όταν η αρσενική δύναμη θεωρείται ότι προέρχεται απ έξω από την κοινωνία, αυτό δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες ταυτίζονται με την κοινωνία, αλλά απλώς ότι δεν έχουν αυτή τη δύναμη. Οι Hagen λένε ότι στα κορίτσια τα επάνω δόντια φυτρώνουν πρώτα γιατί φυτρώνουν προς τα κάτω, προς το έδαφος, πάνω από το οποίο οι γυναίκες είναι πάντοτε σκυμμένες. Το αγόρι βγάζει πρώτα τα κάτω δόντια του, που φυτρώνουν προς τα επάνω, γιατί οι άνδρες είναι σαν τα ψηλά δέντρα που μεγαλώνουν προς τον ουρανό ή σαν τα πουλιά που πετούν προς τα εκεί. Ωστόσο, από αυτές τις μεταφορές δεν μπορούμε να συναγάγουμε μια γενικευμένη αντίθεση, σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες είναι περισσότερο ριζωμένες από τους άνδρες, περισσότερο «καλλιεργημένες». Από τη σκοπιά των εδαφών και της ουσίας της πατριάς, οι γυναίκες είναι εκείνες που ξεριζώνονται, μετακομίζοντας από τη μια περιοχή στην άλλη, ενώ οι άνδρες συνήθως παραμένουν «φυτεμένοι» στο ίδιο μέρος. Μέσω της διαιώνισης της πατριάς, της προγονολατρίας και των λατρειών των πνευμάτων τους, οι άνδρες αντιπροσωπεύουν την κοινωνική συνέχεια, ενώ για τις γυναίκες λέγεται ότι έφεραν στον κόσμο το θάνατο.

Επιφανειακά η μυθολογία των Hagen φαίνεται να αφορά πολύ λίγο τις απαιτήσεις των πραγμάτων. Οπωσδήποτε η σχέση ανάμεσα στο δάσος και τα δυσάρεστα γεγονότα, ανάμεσα στις ψεύτικες ή τις αληθινές εμφανίσεις άγριων ή ανθρώπινων όντων, αποτελούν σημαντικά μοτίβα στις ιστορίες που συνέλεξε ο Vicedom (1977). Δεν υπάρχουν όμως πολιτισμικοί ήρωες σαν αυτούς που εμφανίζονται, για παράδειγμα, στην περιγραφή του Hallpike για τους Tauade (Παπούα από μη ορεινές περιοχές) (1977). Όπως υποστηρίζει, σ' αυτή την περίπτωση, η διαλεκτική σχέση μεταξύ του άγριου και του εξημερωμένου είναι θεμελιακή στην κοσμοθεωρία των Tauade. Το οικιακό το μεταφράζει ως εξημερωμένο, τόσο με την έννοια του καλλιεργημένου ή του ελεγχόμενου όσο και αυτού που στερείται δημιουργικότητας ή δεν διεγείρει. Οι γυναίκες απεικονίζονται «ως θεματοφύλακες του πολιτισμού και της κοινωνικής ζωής, σε αντίθεση με την καταστροφική δύναμη των ανδρών» (1977:135). Οι άνδρες είναι κατα-

στροφικοί, αλλά και δημιουργικοί, ισχυροί, κυνηγοί της δόξας. «Το άγριο δεν είναι απλώς το καταστροφικό αντίστοιχο της κοινωνικής τάξης, αλλά και πηγή ζωής και δημιουργικότητας γενικά... το πρωταρχικό δάσος θεωρείται πηγή των περισσότερων οικιακών μορφών και φυτών». Οι γυναίκες είναι εκείνες με τις οποίες συνδέεται η φωτιά, το μαγείρεμα, τα σακιά από φυτικές ίνες και οι χρήσιμες τέχνες. Οι μύθοι τις παρουσιάζουν ως «εκείνες που ανακάλυψαν τον πολιτισμό και τον διατηρούν» (1977:254). Ωστόσο, οι άνδρες ελέγχουν σε μεγάλο βαθμό τη μαγεία και μέσω αυτής προωθούν την παραγωγή των κήπων, των γουρουινιών, των παιδιών και ούτω καθεξής, ενώ η ίδια η μαγεία ανήκει στη σφαίρα των «άγριων», μη ανθρώπινων στοιχείων. Έτσι, οι άνδρες προάγουν μια εξωκοινωνική δημιουργικότητα και έχουν πρόσβαση στις δυνάμεις και την ενέργεια που βρίσκονται πέρα από τον κατασκευασμένο υλικό πολιτισμό με τον οποίο συνδέονται οι γυναίκες. Στην κοινωνία των Hagen οι άνδρες έχουν παρόμοιες δικαιοδοσίες με τις γυναίκες. Αυτές ωστόσο δεν αντιδιαστέλλονται με τις διαδικασίες των γυναικών ως δημιουργών πολιτισμού.

Στην κοινωνία των Hagen οι γυναίκες είναι μια πηγή συμβολισμού για το «θηλυκό». Ο ορισμός του «θηλυκού» επιβεβαιώνεται από τη μεταχείριση που υφίστανται οι «γυναίκες». Ως θηλυκά, οι γυναίκες διαρκώς δημιουργούν στους άνδρες ορισμένα προβλήματα διαχείρισης. Αλλά ο έλεγχος που ασκείται στους ανθρώπους στο εσωτερικό της κοινωνίας είναι πολύ διαφορετικός από αυτόν που επιστρατεύει το «άγριο» για κοινωνικούς σκοπούς. Πράγματι, η πιθανότητα επηρεασμού ή καθοδήγησης του νου των άλλων αποτελεί θεμελιώδες αξίωμα της ανατροφής. Η ανατροφή εκδηλώνεται σε δύο είδη ελέγχου. Πρώτον, ο υποτελής, ο εξαρτημένος, αυτός που ταΐζεται με το χέρι όπως τα γουρουίνια, είναι κατά κάποιον τρόπο «ιδιοκτησία» του ατόμου που τον ταΐζει. Οι άνδρες που εξαρτώνται από κάποιο μεγάλο άνδρα, οι προστατευόμενοί του (που μεταφορικά «ταΐζονται από» αυτόν) είναι πιθανόν να δέχονται διαταγές. Πρόκειται για άτομα τα οποία, όπως και οι γυναίκες, δεν έχουν πλούτο στο όνομά τους

ούτε τη δύναμη της ευφράδειας και της πειθούς που δίνει τη δυνατότητα στους σπουδαίους άνδρες να επηρεάζουν τους άλλους. Έτσι, οι γυναίκες ελέγχονται από τους άνδρες και, αν είναι απείθαρχες, εξαναγκάζονται. Για τις συζύγους που δραπετεύουν, λέγεται ότι στο παρελθόν μπορούσαν να τις επιστρέφουν στο σπίτι κρεμασμένες από ένα κοντάρι όπως μεταφέρουν τα γουρούνια (M. Strathern 1972:187). Από την άλλη πλευρά, όσον αφορά τους συγκεκριμένους ρόλους του νοικοκυριού, τα φύλα σχηματίζουν μια συμπληρωματική σχέση ως προς τη γη και την τροφή: οι γυναίκες ταΐζουν (μαγειρεύουν για) το σύζυγό τους, παρ' όλο που κι εκείνες τρέφονται (με την παραγωγή από τη γη του). Δεύτερον, η ανατροφή επίσης δημιουργεί σχέσεις που βασίζονται στην κοινή ουσία. Μια ταυτότητα συμφερόντων όπως αυτή που συνδέει με τα μέλη της πατριάς γεννά τη συλλογική δράση και τη συντονισμένη προσπάθεια. Οι γυναίκες, οι οποίες με το γάμο αλλάζουν συνήθως τόπο διαμονής, θεωρούνται από τους άνδρες θύματα της σύγκρουσης συμφερόντων περισσότερο από ό,τι οι ίδιοι. Είναι αλήθεια ωστόσο ότι μεταξύ συζύγων ο έλεγχος των ανδρών πάνω στις γυναίκες εξαρτάται εν μέρει από την ικανότητα του συζύγου να αναθέσει στη σύζυγό του ορισμένους στόχους και από την προθυμία της να κάνει αυτούς τους στόχους δικούς της. Οι άνδρες επικαλούνται το νου των γυναικών, τη βούληση και τη δέσμευσή τους στις σχέσεις στις οποίες συμμετέχουν. Έτσι, η διαχείριση είναι ζήτημα της επιρροής που ασκεί κανείς στις προθέσεις των άλλων.

Οι Hagen χρησιμοποιούν το αρσενικό και το θηλυκό ως σύμβολα για τα κίνητρα. Οι άνδρες υποτίθεται ότι έχουν στην καρδιά τα κοινωνικά συμφέροντα, ενώ οι γυναίκες έχουν την τάση να επιδιώκουν στενούς προσωπικούς στόχους. Αυτό δεν αποτελεί απλώς μια θετική και αρνητική αξιολόγηση: η προσωπική αυτονομία έχει μεγάλη αξία και οι κοινωνικοί στόχοι θεωρείται ότι συνίστανται στην ευθυγράμμιση προσωπικών προσανατολισμών. Για τους Mandak της Νέας Ιρλανδίας, η Clay (1977: 151) γράφει: «Η ανατροφή δεν ξεριζώνει τα αντικοινωνικά κίνητρα του ατόμου, αλλά αντιτίθεται σε αυτά σε ό,τι αφορά τις προθέ-

σεις και τα αποτελέσματα». Οι ατομικές τάσεις, ισχυρίζεται, είναι «επιβλαβείς». Για τους Hagen η οριοθέτηση και η διατήρηση αυτής της αυτονομίας έχει μεγάλη σημασία. Έτσι, η συλλογική δράση πρέπει να θεωρηθεί ότι απορρέει από πολλαπλές προσωπικές αποφάσεις. «Το άτομο ως αντικοινωνικό» είναι απλώς μια σαφής συνιστώσα αυτής της συνολικής έννοιας.

Αναλαμβάνοντας στόχους οι ίδιοι, άνδρες και γυναίκες χρησιμοποιούν το ιδίωμα της κοινωνικής θέσης [status] – η αφοσίωση στις υποθέσεις της πατριάς είναι θέμα γόητρου (πρβλ. M. Strathern 1978). Μόνο τα «σκουπίδια» δεν αναζητούν τέτοια προβολή με αυτό τον τρόπο. Οι γυναίκες μπορεί ως κατηγορία να είναι «σκουπίδια» σε αντίθεση με τους άνδρες: τα μέλημά του νοικοκυριού και η κηπευτική εργασία δεν έχουν το γόητρο του ομαδικού εγχειρήματος. Όταν αυτοπροσδιορίζονται με βάση το ενδιαφέρον τους για το γόητρο, την αφοσίωσή τους στην πατριά και άρα τις ρίζες τους στην κοινωνία, οι άνδρες διαχωρίζουν το φύλο τους από τις πιθανόν ανεύθυνες και «άγριες» τάσεις των γυναικών. Ως κατηγορία (αλλά όχι σε ό,τι αφορά την ατομική απόδοση, που είναι άλλο ζήτημα) οι γυναίκες βρίσκονται σε κατώτερη θέση από τους άνδρες. Σε ό,τι αφορά τη δύναμη όμως, η ανδρική υπεροχή είναι πολύ πιο ασαφής. Οι κίνδυνοι τους οποίους οι άνδρες εντοπίζουν στις γυναίκες απειλούν αυτούς τους ίδιους. Επιπλέον, εφόσον διαφυλάσσουν την αυτονομία, πρέπει να επιτρέπουν την αυτονομία και στους άλλους. Εδώ ίσως έγκειται εν μέρει η σημασία της μυστικιστικής πρόσβασης των ανδρών στο εξωτικό «άγριο». Σ' αυτό το πλαίσιο επιβεβαιώνουν μια ισχύ που κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει, διότι οι μυστικές δυνάμεις που τιθασιούνται με τη λατρεία ή την τελετουργία βρίσκονται εξ ορισμού σε αντίθεση με τις αδυναμίες και τα κακά του καθημερινού κόσμου. Η λατρεία του Θηλυκού Πνεύματος, για παράδειγμα, λέγεται ότι προστατεύει τους άνδρες από τη μαρότητα των εμμήνων: ορίζει τη δύναμη του αρσενικού ενάντια σε εκείνη του θηλυκού²⁷. Δεν προσπαθεί να αποκαθάρσει το

27. Η συμμετοχή των ανδρών στις λατρείες των πνευμάτων είναι ένα από τα

θηλικό ή να εξοστρακίσει τη μόλυνση, όπως για παράδειγμα σε άλλους πολιτισμούς το κυνήγι των μαγισσών προσπαθεί να εξοβελίσει τις μάγισσες.

Με δυο λόγια, όταν πρόκειται για εξουσία, οι άνδρες τονίζουν την εξωκοινωνική τους δύναμη, όταν πρόκειται για κοινωνική θέση τονίζουν τον κοινωνικό τους προσανατολισμό (επιδίωξη στόχων της πατρίδας) και την πολιτισμική τους υπεροχή (ιδιοκτησία του πλούτου, ικανότητα να βγάζουν λόγους). Έτσι, στην κοινωνία των Hagen οι άνδρες εντοπίζουν την αρσενικότητα εξίσου στην κοινωνική οργάνωση (στον έλεγχο των γυναικών, των κατοικιδίων) και στις εξωκοινωνικές δυνάμεις (στην πρόσβαση τους στον κόσμο των πνευμάτων και το άγριο). Οι γυναίκες εντοπίζουν ίσως τη θηλυκότητα στο κέντρο της ανατροφής και κατευθύνοντας σε τελική ανάλυση τις έσχατες ευθύνες των ανδρών προς τις ίδιες και τα παιδιά τους εξατομικεύουν επίσης τα συμφέροντά τους διαχωρίζοντάς τα από τις «κοινωνικές» επιδιώξεις των ανδρών.

Αυτές οι λειτουργίες χρησιμοποιούν το φύλο ως σύμβολο με δύο ξεχωριστούς τρόπους. Από τη μια, το φύλο χρησιμοποιείται διαλεκτικά για να δομήσει διαφορετικά πρότυπα συμπεριφοράς. Από την άλλη όμως, θεωρείται δεδομένο ότι η γενετήσια σεξουαλικότητα είναι μια εγγενής συνθήκη του κόσμου τούτου. Ο πρώτος τρόπος χρησιμοποιεί στοιχεία από την αντίθεση *mbo-rəmi* με

ερείσματα με βάση τα οποία διεκδικούν την πνευματικότητα/αγριότητα. Περαιτέρω συζήτηση αυτού του σημείου μπορεί να βρει κανείς στη M. Strathern (προσεχώς). Η πρόσβαση στα φαντάσματα των προγόνων είναι μια άλλη διάσταση της ανδρικής εξουσίας, από την οποία αποκλείονται σε μεγάλο βαθμό οι γυναίκες, αλλά τα πνεύματα είναι κοντύτερα στο σπίτι και ασχολούνται με τις καθημερινές υποθέσεις των γυναικών όσο και των ανδρών. Οι γυναίκες Hagen δεν έχουν ιδιαίτερους δεσμούς με τον κόσμο των πνευμάτων. Σημειώστε, για παράδειγμα, τους Πολυνήσιους Tokelau (Huntzman & Hooper 1975) όπου η δύναμη των ανδρών και ο έλεγχος τόσο του κοινωνικού όσο και του εξωκοινωνικού κόσμου (ζώα και πνεύματα) αντιπαραβάλλεται με τη στατική «εσωτερική» ζωή των γυναικών από τη μια και με την εμπλοκή τους με τα πνεύματα από την άλλη – οι γυναίκες έχουν δεσμούς με ζώα και πνεύματα που τους δίνουν μια έμφυτη μυστηριακή δύναμη.

έναν διαφορετικό τρόπο προκειμένου να ορίσει την τυπικά ενδεδειγμένη συμπεριφορά. Ο δεύτερος δηλώνει ότι η σωματική διαφορά του αρσενικού και του θηλικού είναι τόσο δεδομένη όσο εκείνη ανάμεσα στο *mbo* και το *rəmi* και συνεπώς της ίδιας λογικής τάξης μ' αυτήν. Θα τα πάρω με τη σειρά.

Υπάρχει μεγάλη έμφαση στις όψεις της ταυτότητας του κοινωνικού φύλου που επιδέχονται διαχείριση με βάση τις προδιαγραφές της συμπεριφοράς. Το αν οι άνθρωποι συμπεριφέρονται με «αρσενικό» ή «θηλικό» τρόπο συνδέεται με την αξιολόγηση δραστηριοτήτων που προσδίδουν γόητρο ή την ιδιότητα του σκουπιδιού. Η θηλυκότητα και η αρσενικότητα αυτού του τύπου παρουσιάζονται και οι δυο, με τη σειρά τους, ως ζήτημα επιλογής (από το άτομο, άνδρα ή γυναίκα, εξαρτάται αν θα αποβλέπει σε κοινωνικούς στόχους) και μη επιλογής (οι άνδρες έχουν μια έμφυτη ικανότητα να αντιλαμβάνονται τέτοιους στόχους αντίθετα με τις γυναίκες που μειονεκτούν σ' αυτό). Αυτό είναι ένα ιδίωμα μέσω του οποίου οι άνδρες προσπαθούν να επηρεάσουν ο ένας τον άλλο και να κάνουν τις γυναίκες να ενδιαφερθούν για τις υποθέσεις τους. Ο έλεγχος (το να κατευθύνεις τους άλλους στον τρόπο που ενεργούν), ο μετασχηματισμός (το να προκαλείς ορισμένους τρόπους σκέψης), η χειραγώγηση (η δόμηση αξιών με τρόπο που να παρακινεί τη συμμετοχή σε κοινωνικά γεγονότα) είναι έννοιες που αφορούν τη συμπεριφορά. Σημειώνεται στην εμπλοκή και τη δέσμευση των ατόμων. Η διαχείριση των κατά φύλα χαρακτηριστικών που αφορούν τη συμπεριφορά λοιπόν αποτελεί μέρος της ανατροφής, του πώς οι άνθρωποι ζουν τις σχέσεις τους. Λειτουργεί διαφορετικά: τα άτομα μπορούν να διαβούν το όριο (οι άνδρες χαμηλού status είναι «σαν γυναίκες», οι γυναίκες με γόητρο είναι «σαν άνδρες»). Μια αλλαγή στην κοινωνική θέση (έναν μεγάλο άνδρα που αποτυγχάνει, μια γυναίκα που αποδεικνύει ότι είναι σαν άνδρα) είναι πάντοτε ένα ενδεχόμενο.

Αντίθετα, η μυστικιστική δύναμη του άγριου που φέρουν οι άνδρες διαφέρει από τον έλεγχο που ασκείται στις διαπροσωπικές σχέσεις. Η δύναμη αυτή αντιπαραβάλλεται με τα θηλυκά χα-

ρακτηριστικά, όπως το «άγριο» αντιπαράβλλεται με το οικιακό. Πρόκειται για μια αντίθεση που σηματοδοτεί ένα όριο το οποίο κανείς δεν μπορεί να διαβεί. Ή, αν το διαβεί, αυτό συμβαίνει μόνο φαινομενικά – σε τελική ανάλυση η «φύση» κάποιου ως κατοίκου του άγριου ή ως πραγματικού ανθρώπου δεν μπορεί να αλλάξει. Σ' αυτό το θέμα αναφέρονται συχνά οι μύθοι. Κατά συνέπεια, οι λατρευτικές τελετές των πνευμάτων προσδίδουν στους άνδρες εξουσία αλλά όχι και ταυτότητα. Οι λατρευτικές τελετές είναι προνόμιο των ανδρών, όπως είναι και το κυνήγι, αλλά οι δραστηριότητες αυτές δεν κάνουν κάποιον περισσότερο αρσενικό. Καταδεινώνουν απλώς τη δύναμη που εμπεριέχεται στην αρσενικότητα. Διότι εδώ ο κατά φύλα διαχωρισμός στηρίζεται στη φυσιολογία: η γενετήσια και λειτουργική διάκριση των φύλων είναι δεδομένες στον κόσμο. Η γενετήσια ταυτότητα δεν επιδέχεται «δημιουργία». Δεν υπάρχει τελετουργία μύησης – όπως για παράδειγμα στους Sherbro και τους Kaulong – άρα τα φύλα δεν προικίζονται με πρόσθετα χαρακτηριστικά τα οποία συμπληρώνουν τη φυσική τους ανάπτυξη. Η διαφοροποίηση των απόμων που συμμετέχουν στη λατρεία αντικατοπτρίζει μια απόλυτη διαίρεση: όλα τα αρσενικά μέλη της πατριάς, όποια και αν είναι η θέση τους, συμμετέχουν, όλα τα θηλυκά αποκλείονται. Το γενετήσιο φύλο δεν επιδέχεται αλλαγή. Στην κοινωνία των Hagen δεν υπάρχει τελετουργικός τραβεστισμός, ούτε ο ρόλος συνδέεται με το βιολογικό φύλο. Δεν υπάρχει η αντίληψη, για παράδειγμα, ότι τα όργανα των ανδρών προήλθαν αρχικά από τις γυναίκες. Το βιολογικό φύλο [sex] είναι «εγγενές» και αναλλοίωτο. Μ' αυτή την έννοια η αρσενικότητα και η θηλυκότητα δεν επιδέχονται διαχείριση. Σ' αυτή την αξιωματική βάση οι γυναίκες αποκλείονται από τη σφαίρα του μυστικισμού. Στα ορεινά της Παπούα της Νέας Γουινέας, αυτή η συγκεκριμένη αντίθεση ανάμεσα στο δεδομένο (στο σωματικό, γενετήσιο φύλο) και σ' αυτό που επιδέχεται μετατροπή (στα χαρακτηριστικά του φύλου όπως εκδηλώνονται στη συμπεριφορά) περιορίζεται πιθανόν στους Hagen και σε ορισμένους γείτονές τους. Αλλά, ιδιαίτερα στις πολλές κοινωνίες των ορεινών όπου οι τελετουργίες μύησης επικεντρώνονται στην ταυ-

τότητα του βιολογικού φύλου, η φυσιολογία ως ένα σημείο «δημιουργείται». Η κοινωνία των Gimi, που περιγράφει η Gillison, είναι ένα καλό παράδειγμα, αν και ασυνήθιστο για τα ορεινά, διότι εκεί εκτός από ανδρικές τελετουργίες γίνονται και γυναικείες. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για μια συγκριτική επισκόπηση. Σημειώνω απλώς ότι η έννοια των Hagen ως προς το τι είναι εγγενές και τι επιδέχεται διαχείριση δεν θεμελιώνεται στο ιδίωμα αρσενικό: θηλυκό αυτό καθαυτό (π.χ. τα αρσενικά να συνδέονται με τη δημιουργία, τα θηλυκά μ' αυτό που είναι δεδομένο και δεν επιδέχεται έλεγχο). Η Goodale (1980) (βλ. κεφ. 6) έχει παραθέσει την άποψη του Forge, ότι στη Νέα Γουινέα οι γυναίκες θεωρούνται μέρος της φύσης και ότι οι αναπαραγωγικές δυνάμεις και η δημιουργικότητά τους θεωρούνται φυσικές και έμφυτες, ενώ οι άνδρες μπορούν να είναι δημιουργικοί μόνο πολιτισμικά, κυρίως μέσω της τελετουργίας²⁸. Αυτό δεν ισχύει για τους Hagen όπως

28. Πέρα από το ζήτημα του αν οι όροι «φυσικό» και «πολιτισμικό» είναι κατάλληλοι, από την άλλη πλευρά δεν θα ήθελα να αποκλείσω ότι αυτή η αντίθεση ανάμεσα στο εγγενές και αυτό που έχει δημιουργηθεί αποτελεί ένα στοιχείο των συμβολικών συστημάτων άλλων κοινωνιών των ορεινών περιοχών. Για παράδειγμα, στην περιοχή των Ανατολικών Ορεινών, οι άνθρωποι ασχολούνται αρκετά με τη σχέση μεταξύ της ανθρώπινης αναπαραγωγής/ανάπτυξης και του θανάτου, και οι σωματικές διαδικασίες θεωρούνται ότι συνδέουν τα ανθρώπινα όντα με τον κόσμο των φυτών και των ζώων. Η ταυτότητα της σωματικής ουσίας μπορεί να βρίσκεται στο επίκεντρο τελετουργιών σε μεγάλο βαθμό (όπως στις μύησης), και ίσως έτσι να αποτελεί αντικείμενο παρέμβασης, επηρεασμού και «δημιουργίας». Βλέπε την αφήγηση του Poole (1981) για το ενδιαφέρον των Bimin-Kuskummin (μη ορεινών) για τη φυσιολογία και τη σύνδεση αρσενικών και θηλυκών ιδιοτήτων με σωματικές ουσίες που μπορεί σε κάποιο βαθμό να ανταλλάσσονται ανάμεσα στα φύλα. Μια περίπτωση υπέγβασης των ορίων της φυσιολογίας στα Ανατολικά Ορεινά περιγράφει η Meigs (1976). Οι Hua χρησιμοποιούν ένα χαρακτηριστικό, τα σεξουαλικά υγρά, που μολονότι έχουν έναν προφανώς σωματικό χαρακτήρα, χρησιμοποιούνται για να κατηγοριοποιήσουν την κατάσταση του ανδρικού και του γυναικείου ανεξάρτητα από τις γενετικές προδιαγραφές. Στοιχεία παρόμοιων ιδεών απαντώνται περιστασιακά σε διάφορα σπαραχόμενα στην κοινωνία των Hagen, αλλά δεν αποτελούν πρωταρχικό επίκεντρο κοσμολογικής προσοχής. Θέλω να ευχαριστήσω την Gillian Gillison για τη συζήτηση σ' αυτό το σημείο (βλ. κεφ. 7 [Gillison 1980]).

δεν ισχύει για τους Kaulong. Οι ιδέες των Hagen για τη γυναικεία αναπαραγωγική «δύναμη» το επιβεβαιώνουν ακόμα περισσότερο.

Οι άνδρες είναι αυτοί που παρέχουν αποδείξεις για τις ικανότητές τους να δαμάσουν τη δύναμη των άγριων ή πνευματικών στοιχείων. Οι γυναίκες δεν μπορούν ποτέ να τους συναγωνιστούν στη δύναμη που εκείνοι αντλούν έξω από την κοινωνία. Τη δύναμη αυτή τη διαχειρίζονται τόσο στο όνομα των γυναικών όσο και στο δικό τους. Η διαχείριση αυτή όμως τους διαχωρίζει επίσης από τις γυναίκες. Μεταξύ των διαφόρων λόγων που δίνονται για να εξηγήσουν τον αποκλεισμό των γυναικών από σημαντικές τελετουργίες λατρείας του Θηλυκού ή του Αρσενικού Πνεύματος αναφέρεται και το γεγονός ότι τα θηλυκά είναι ακάθαρτα, έχουν έμμηνο ροή. Αυτή η ιδιότητα συνδέεται εξίσου με τη γονιμότητα και το θάνατο. Πρόκειται για κάτι που πρέπει να λάβουμε υπόψη, αλλά ο χαρακτηρισμός «φυσική» γυναικεία δύναμη δεν βοηθάει στην κατανόησή μας. Βεβαίως δεν αναφέρεται ως ένα «άγριο» χαρακτηριστικό. Όταν οι γυναίκες συνδέονται με το *ɾɔmɪ* αυτό δεν έχει σχέση με την ικανότητά τους να κάνουν παιδιά, παρ' όλο που η ικανότητα αυτή περιλαμβάνει κινδύνους για τους άνδρες.

Η θηλυκή γονιμότητα δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο έμφυτη από τη δύναμη που αποδεικνύουν ότι έχουν οι άνδρες όταν συνδιαλέγονται με τα πνεύματα. Ο λόγος που εκείνοι οργανώνουν τις γονιμικές λατρείες των πνευμάτων, ενώ οι γυναίκες αποκλείονται, έχει να κάνει με το ότι οι άνδρες συνδέονται με τους κοινωνικούς στόχους και οι γυναίκες με τα προσωπικά συμφέροντά: το ζήτημα είναι η μετατροπή της γονιμότητας στο ατομικό επίπεδο σε γονιμότητα για λογαριασμό της πατρίδας. Έτσι, στη λατρεία του Θηλυκού Πνεύματος η ίδια η γονιμότητα ορίζεται διαφυλετικά: σκοπός είναι να αυξηθεί η γονιμότητα των ανθρώπων και μαζί των ζώων και των κήπων τους. Οι άνδρες είναι οι μόνοι που συμμετέχουν όχι επειδή προσπαθούν να μετατρέψουν μια θηλυκή δύναμη σε κάτι το αρσενικό, αλλά επειδή ως αρσενικοί βρίσκονται σε επαφή με μορφές εξωκοινωνικής ενέργειας, πράγμα που φαίνεται από το γεγονός ότι χειρίζονται

πράγματα *ɾɔmɪ* (δασικά προϊόντα και άλλα) και κατευθύνουν την ενέργεια αυτή έτσι ώστε να επηρεάζει τις δυνάμεις της ανάπτυξης στο εσωτερικό της σφαίρας του *mbo* (πρβλ. A. Strathern 1970, 1979). Η ανδρική σεξουαλικότητα είναι ένα από τα θέματα της λατρείας του Αρσενικού Πνεύματος, η οποία τελείται λιγότερο συχνά. Εδώ υπάρχει μια σαφής φαλλικότητα και έμφαση στη συνουσία, και οι γυναίκες συμμετέχουν εν μέρει στις λατρευτικές γιορτές. Η επιβεβαίωση του ρόλου του αρσενικού στην ανθρώπινη παραγωγή συνδυάζεται με μια έμφαση στην ενότητα της πατρίδας. Οι γυναίκες βρίσκονται στο παρασκήνιο, αλλά η γενετήσια συμπληρωματικότητα των φύλων είναι εντελώς σαφής.

Σε ένα αφηρημένο επίπεδο λοιπόν, οι άνδρες Hagen έχουν δικές τους δυνάμεις γονιμότητας, τις οποίες συνδέουν με τα άγρια πράγματα. Οι δυνάμεις τους είναι διαφορετικής τάξης από τις δυνάμεις των γυναικών. Αλλά η ικανότητα των ανδρών να ενεργούν μ' αυτό τον τρόπο είναι τόσο δεδομένη για το φύλο τους όσο και η ικανότητα των γυναικών να κάνουν παιδιά. Έτσι, ενώ η γυναικεία σεξουαλικότητα μπορεί να είναι ακάθαρτη («κακή» ή «σκουπίδια») σε ορισμένα συμφραζόμενα δεν χαρακτηρίζεται «φυσική», σε αντίθεση με τις ασχολίες των ανδρών. Οι αντιθέσεις που εκφράζονται μέσω των λατρειών δεν απορρέουν από την ανάγκη να υπαχθούν οι φυσικές δυνάμεις στον πολιτισμικό έλεγχο ή από την κατανομή των φύλων στις αντιθετικές πλευρές μιας τέτοιας διχοτόμησης.

Οι αντιθέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών δεν είναι δυνατόν να συμπιεστούν σε ένα και μοναδικό πλαίσιο κοινωνικού-μη κοινωνικού ή πολιτισμού-φύσης. Σε καμιά περίπτωση όλοι οι εθνογράφοι των ορεινών περιοχών που διαπίστωσαν μια αντίθεση μεταξύ οικιακού-άγριου δεν έκαναν κάτι τέτοιο. Η περίπλοκη αντίθεση μεταξύ δάσους και κηπουρικής, στην οποία θεμελιώνεται ο τρόπος με τον οποίο οι Karam αντιμετωπίζουν ορισμένα ζωντανά και φυτά (Bulmer 1967), συνδέεται με τον καθορισμό συγγενειακών ρόλων και δικαιωμάτων, που διαχωρίζουν κάποιες διεκδικήσεις ως αντίθετες προς άλλες. Ο Bulmer τονίζει ότι η κασουάρια [πουλί σαν τη στρουθοκάμηλο] και το δένδρο *pandanus*,

τα κυριότερα στοιχεία του ακαλλιέργητου άγριου, «δεν είναι απλώς μη εξημερωμένα αλλά δεν είναι δυνατόν να εξημερωθούν» (1967: 17, οι υπογραμμίσεις δικές του). Η σύνδεση που κάνουν οι Hagen ανάμεσα στην αρσενικότητα και τις εξωκοινωνικές πηγές δύναμης παρακάμπτει εμφαντικά το ζήτημα της εξημέρωσης. Αυτή η δύναμη είναι αποτελεσματική ακριβώς επειδή δεν μπορεί να εξημερωθεί. Η μαγεία, που χρησιμοποιεί αντικείμενα τα οποία προέρχονται από το άγριο, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι ελέγχει τη φύση περισσότερο από ό,τι η οικιακότητα μπορεί να εξομοιωθεί με τον πολιτισμό. Επαναλαμβάνω ότι το «άγριο» απαντάται και αντιμετωπίζεται, αλλά δεν υποτάσσεται. Οι άγριες δυνάμεις ορίζονται σε αντίθεση προς τις οικιακές μάλλον, παρά ως πιθανοί συντελεστές τους. Η χρήση άγριων ζωντανών και φυτών στα ξόρκια και τις λατρείες λοιπόν δεν αποτελεί ένδειξη «ελέγχου» που ασκείται σ' αυτά τα αντικείμενα αλλά μάλλον μια απόδειξη της διαφοροποίησης των ανθρώπων ως φορέων δύναμης. Μέσω των αρσενικών, οι εξωκοινωνικές δυνάμεις που επενεργούν στα ανθρώπινα εγχειρήματα προσδίδουν σ' αυτά μια εξωτική αποτελεσματικότητα.

Η εμπειρική μας αντίστιξη φύσης-πολιτισμού σε συσχετισμό με εκείνη του αρσενικού-θηλυκού περιέχει ένα σημαντικό συστατικό το οποίο οι Hagen διαχωρίζουν. Πρόκειται για την αντίθεση ατομικού-κοινωνικού. Σ' αυτό τον άξονα, όταν εξισώνουμε το κοινωνικό = πολιτισμικό, το θηλυκό μπορεί να συνδεθεί με ενός κατώτερου επιπέδου εξατομικευτικά φυσικά μέληματα σε αντίθεση με τα ανώτερης τάξης «κοινωνικά» συμφέροντα των αρσενικών τα οποία υπαγορεύονται από τον πολιτισμό. Ας συνοψίσω αυτό που κατανοώ ως την πολύ διαφορετική διατύπωση των Hagen.

1) Όταν πρόκειται για τον ορισμό της ανθρώπινης υπόστασης, τότε μέσω εννοιών όπως η τροφή και η ανατροφή, οι όροι *mbo* και *rɛmɪ* (φυτεμένο και άγριο) παραλέμπουν συνεκδοχικά στο διαχωρισμό ανθρώπινου και μη ανθρώπινου, συλλογικού και μοναχικού. Σ' αυτό τον άξονα το αρσενικό-θηλυκό δεν εμφανίζονται ως διακριτικά.

Πίν. 4. Κύρια μεταφορικά πεδία (Hagen)

1)	<i>rɛmɪ</i> (άγριο) μη ανθρώπινο :	<i>mbo</i> (οικιακό) ανθρώπινο :	ορίζονται ανατροφή-ανθρώπινη υπόσταση
2)	<i>rɛmɪ</i> αυτόνομο θηλυκό :	κοινωνικό κοινωνικό αρσενικό :	εσωτερικός κοινωνικός έλεγχος σε αντίθεση με την προσωπική αυτονομία
3)	θηλυκό μη πνευματικό εγκόσμιο :	αρσενικό πνευματικό <i>rɛmɪ</i> (εξωτικό) :	σχέσεις εξουσίας/εξωτερικές πηγές δύναμης
4)	θηλυκό σκουπίδια (<i>korpa</i>) :	αρσενικό γόητρο (<i>nyim</i>) :	προσανατολίζουσες αξίες και κοινωνική θέση [status]

- 1) *mbo* : *rɛmɪ* :: ανθρώπινο : μη ανθρώπινο
 2) κοινωνικό : αυτόνομο :: *mbo* : *rɛmɪ* :: αρσενικό : θηλυκό
 3) του κόσμου τούτου : εξωτικό :: *mbo* : *rɛmɪ* :: θηλυκό : αρσενικό
 4) αρσενικό : θηλυκό :: γόητρο : σκουπίδια

2) Όταν πρόκειται για τον ορισμό του εσωτερικού κοινωνικού ελέγχου σε αντίθεση με την ατομική αυτονομία, η εγωιστική και κοινωνικά καταστρεπτική συμπεριφορά μπορεί να ονομαστεί *rɛmɪ* (άγριο). Αντίθετό της είναι ο κοινωνικός προσανατολισμός του *nomɔn* (νου), που συνιστά μια από τις ιδιότητες της ανθρώπινης υπόστασης (*mbo*). Οι γυναίκες θεωρούνται περισσότερο επιρρεπείς σε αντικοινωνική, ατομικιστική συμπεριφορά, είναι συχνότερα *rɛmɪ* από ό,τι οι άνδρες.

3) Υπάρχουν ακόμα αυτά που ονόμασα εξωκοινωνικές πηγές δύναμης και που μερικές φορές θεωρούνται *rɛmɪ*. Εδώ οι άνδρες ως μεσολαβητές έχουν προνομιακή πρόσβαση. Με αυτή την έννοια το *rɛmɪ* είναι τομέας των αρσενικών. Η αντίθεση είναι προς τα πράγματα του σπιτιού, καθοριστικά συνδεδεμένα με τον

περιορισμένο προσανατολισμό των γυναικών, αλλά όχι ιδιαίτερα *mbo*.

4) Το πιο διαφωτιστικό από όλα είναι ίσως το τέταρτο σύμπλεγμα, περισσότερο κυρίαρχο σε καθημερινές αναφορές και λόγια. Αυτό ορίζει τις αξίες με βάση τις οποίες οι άνθρωποι προσανατολίζονται – το γόητρο και την κοινωνική θέση – και την αντίθεση μεταξύ του δημόσιου και του οικιακού/ιδιωτικού. Στη δική μας κοινωνία, το γόητρο, τα δημόσια επιτεύγματα, η πολιτισμική δημιουργικότητα και ο πολιτισμός συμβαδίζουν. Στην κοινωνία των Hagen, η αντίθεση ανάμεσα σε πράγματα που έχουν γόητρο (*nyim*) και εκείνα που είναι σκουπίδια (*korpa*) συνδέεται στενά με σύμβολα του αρσενικού και του θηλυκού. Αλλά οι όροι *mbo* και *gami* δεν εμφανίζονται σ' αυτό το σχηματισμό.

Η σχέση *mbo-gami* από μόνη της (1) είναι ουσιαστικά σχέση διαφοράς (μη ιεραρχική). Ως εγγενή δεδομένα της φυσιολογίας, οι διαφορές μεταξύ των φύλων είναι της ίδιας λογικής τάξης με τις έννοιες *mbo-gami*, οι οποίες συνεπώς δεν είναι δυνατόν να διακριθούν με βάση τα δεδομένα αυτά. Ωστόσο, οι άλλες τρεις κατηγορικές σχέσεις, που εκφράζονται ως ιδιώματα του κοινωνικού φύλου, παράγουν ιδέες αντίθεσης και έντασης. Διότι εδώ το κοινωνικό φύλο χρησιμοποιείται προκειμένου να διακριθούν τα είδη της ανθρώπινης δραστηριότητας. Λίγο-πολύ μπορεί να θυμίζει το αμετάβλητο του ανατομικού φύλου ή τη δημιουργία προτύπων συμπεριφοράς. Στις αντιθέσεις ανάμεσα στα κοινωνικά και τα προσωπικά συμφέροντα (2) και το εξωτικό και το εγχόσιο (3), το *gami* (άγριο) τείνει να είναι η σημαντική κατηγορία.

Υπάρχει ωστόσο μια αντιστροφή στις παραστάσεις αρσενικού-θηλυκού: στη μια περίπτωση άγριες είναι οι γυναίκες και στην άλλη οι άνδρες (πρβλ. Πίν. 4). Αυτό είναι σημαντικό: με έναν διαλεκτικό τρόπο οι αντιλήψεις για το κοινωνικό φύλο προκαλούν μερικό μετασχηματισμό ή εφαρμογή ιδέων που κατά τ' άλλα θεωρούνται δεδομένες (π.χ. τα γενετικά χαρακτηριστικά ή η ίδια η διάκριση μεταξύ *mbo* και *gami*). Ωστόσο, η εφαρμογή αυτών των ιδεών είναι μόνο μερική – δηλαδή τελικά το αρσενικό και το θηλυκό δεν μπορούν να συμβολίσουν τη διαφορά μεταξύ

mbo και *gami*. Εκεί όπου το αρσενικό και το θηλυκό όντως συμβολίζουν την απόλυτη διαφορά είναι σε σχέση με ιδέες για το γόητρο και τα σκουπίδια, που αποτελούν το ύψιστο πεδίο της δημιουργικότητας των Hagen.

Συμπεράσματα

Η σύγκριση που έκανα επανειλημμένα ανάμεσα σε ορισμένες από τις «δικές μας» (εμπειρικές) αντιλήψεις για τη φύση και τον πολιτισμό και τις πεποιθήσεις των Hagen έγινε για έναν συγκεκριμένο σκοπό. Οι δικές μας έννοιες προσφέρουν μια δομή τόσο πειστική ώστε όταν συναντάμε άλλους πολιτισμούς, που συνδέουν, ας πούμε, μια αντίστιξη αρσενικού-θηλυκού με αντιθέσεις μεταξύ του οικιακού και του άγριου ή της κοινωνίας και του ατόμου, φανταζόμαστε ότι ανήκουν στο ίδιο σύνολο.

Γιατί ορισμένες φορές, στα ιδιώματα με τα οποία ομαδοποιούμε, εξισώνουμε την τάξη της κοινωνίας με τα πολιτισμικά συστήματα, τους κανόνες με τα τεχνήματα, την ανθρώπινη φύση με το περιβάλλον, παράγοντας αντιθετικά ζεύγη που συσχετίζονται μεταξύ τους και μπορούν να αναπαραχθούν γραπτά ως αντικριστές στήλες (πρβλ. Goody 1977).

φύση	: πολιτισμός
άτομο	: κοινωνία
έμφυτο	: τεχνητό
προσωπικότητα	: ρόλος κ.λπ.

Η επιπλέον ισχυρή αντίστιξη μεταξύ αρσενικού και θηλυκού συμβολίζει ορισμένες απ' αυτές τις αντιθέσεις, ενώ επίσης τις αντιστρέφει και εισάγει μεταξύ τους σχέσεις.

Η δυνατότητα μετασχηματισμού καθώς περνάμε από τη μια στήλη στην άλλη (ο πολιτισμός τροποποιεί τη φύση, τα πολιτισμένα άτομα παλινδρομούν σε ζωώδεις συμπεριφορές) είναι εκείνη που δίνει στις κοινωνικές επιστήμες την προβληματική τους

(πώς τα «άτομα» γίνονται «κοινωνικά» όντα) και όταν περιγράφουμε τους άλλους μας επιτρέπει να θεωρούμε τον πολιτισμό αφαιρετικά ως κάτι που οι άνθρωποι δημιουργούν. Και το σύμβολο του φύλου έχει οδηγήσει σε παραπέρα ακαδημαϊκά μελήματα. Η διαπίστωση ότι τα στερεότυπά μας για το αρσενικό-θηλυκό εμπεριέχουν μια διχοτόμηση υποκειμένου-αντικειμένου απορρέει εν μέρει από έννοιες της ιδιοκτησίας και εν μέρει από την αντίληψή μας για το φυσικό κόσμο ως αντικείμενο της παρέμβασής μας. Σχετική μ' αυτό είναι και η ελπίδα που κάποτε εκφράζεται, ότι εάν εξαλείφοντας τον πολιτισμό στην τωρινή του μορφή, και άρα καταλαβαίνοντας καλύτερα τις φύσεις μας, θα μπορούσαμε ν' αρχίσουμε από την αρχή. Στο μεταξύ, τα άτομα μπορούν «να κάνουν το δικό τους», η κοινωνία δεν πρέπει να μας δεσμεύει, διότι η κοινωνία είναι απλώς μια επινόηση, και ούτω καθεξής²⁹.

Όσον αφορά τους Hagen, η Ortner ήταν απόλυτα εύστοχη όταν υποστήριξε ότι οι γυναίκες καταλήγουν να συμβολίζουν κοινωνικά διασπαστικά, αποσπασματικά μελήματα σε αντίθεση

29. Πρβλ. M. Strathern (1976). Θεωρώ ότι αυτές οι αντιλήψεις απαντώνται τόσο στον ακαδημαϊκό χώρο όσο και στη ζωή γενικότερα. Απορρέουν από το παλιότερο θρησκευτικό και τώρα εξελικτικό όραμά μας για τον άνθρωπο σε σχέση με το ζωικό βασίλειο ή και το φυσικό κόσμο, και από μια τεχνολογία που στηρίζεται στην πεποίθηση ότι όλα τα υλικά επιδέχονται επεξεργασία, εντός ορισμένων ορίων, πράγμα που σημαίνει ότι ο καθορισμός αυτών των ορίων είναι σημαντικό θέμα. Απορρέουν επίσης από μια επιθυμία κοινή σε πολλά ηθικά συστήματα να προσδώσουν νομιμότητα στις κοινωνικές διευθετήσεις αποδεικνύοντας το αναπόφευκτό τους (τη «φυσικότητα»).

Η Mathieu καταδεικνύει τις δικές μας αντιλήψεις για την ουσία (1978a). Το ενδιαφέρον για τη «φύση» των πραγμάτων είναι ενδιαφέρον για την ουσιαστική ταυτότητα, για το δεδομένο. Ο πολιτισμός αντιτίθεται: 1) σε μια έννοια ακατέργαστου υλικού, και άρα των στοιχείων εκείνων που υπόκεινται στο δικό μας δημιουργικό, πειραματικό, τροποποιητικό έλεγχο, 2) στον αμετάβλητο πυρήνα, τα όρια της τεχνολογίας μας, τον προκλητικό ατομικισμό, τον «αληθινό» χαρακτήρα που τα πολιτισμικά σχήματα απλώς συγκαλύπτουν. Καθώς οριοθετεί τα διάφορα είδη της πραγματικότητας, αυτή η αντίθεση ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό, το εγγενές και το κατασκευασμένο, συγκροτεί ένα τεράστιο πεδίο έρευνας για πολλές επιστήμες (πρβλ. Archer 1976, Lloyd 1976).

με τα ενοποιητικά κοινωνικά ενδιαφέροντα των ανδρών (1974:79)³⁰. Οι Hagen εκφράζουν τις ανθρώπινες σχέσεις μέσω των πραγμάτων, μέσω της τροφής που λαμβάνεται και των πολύτμων αγαθών που ανταλλάσσονται. Και λόγω του ότι κατέχουν τις εδαφικές περιοχές της πατρίδας και είναι ιδιοκτήτες πλούτου στις κοινωνικές σχέσεις οι άνδρες εμφανίζονται κυρίως ως φορείς ανταλλαγής. Ορίζουν τους εαυτούς τους σε αντίθεση με τις γυναίκες. Η έλλειψη «πολιτισμού» (μ' αυτή την έννοια) κάνει εκείνες «σκοιπιδία» – αλλά όχι «αντικείμενα», όχι «της φύσης». Ο δικός μας πολιτισμός είναι εκείνος που θεωρεί τους άνδρες δημιουργούς και επινοητές και συνεπώς οι γυναίκες φαίνεται να βρίσκονται επικίνδυνα κοντά στα αντικείμενα. Γιατί τον ίδιο τον «πολιτισμό» τον εντοπίζουμε σε πράγματα που έχουν φτιαχτεί και μπορούν να μεταβιβαστούν (πρβλ. Dumont 1977:81). Για μας οι γυναίκες εμφανίζονται ως αντικείμενα με διπλή έννοια: είτε αντιπροσωπεύοντας έναν φυσικό πόρο τον οποίο ο πολιτισμός υπερβαίνει είτε αντιπροσωπεύοντας τα τεχνητά τελικά αποτελέσματα της ενέργειας των ανδρών.

Η αφήγηση της Lindenbaum για τους Fore (1976) κάνει μια ρητή εξίσωση μεταξύ του ελέγχου των φυσικών δυνάμεων στα άτομα (κυρίως της σεξουαλικότητας) και του περιβάλλοντος. Οι άξονες της αντίστασής της είναι η ρύθμιση και η διαχείριση από τη μια, το ανεξέλεγκτο και το απρόβλεπτο από την άλλη. Στους Hagen η ιδέα του ελέγχου προκύπτει ως πλευρά της οικιακής ζωής ή της ανθρώπινης υπόστασης (*mbo*) και έτσι εννοιολογικά *αντιπαράκειται* σε δυνάμεις έξω από αυτή τη σφαίρα. Οι Hagen δεν μετατρέπουν τα πράγματα *gmi* σε *mbo*, αν και ενδεχομένως προσπαθούν να δαμάσουν τη δύναμη *gmi* για δικούς τους σκο-

30. Δεν προχωρώ στο ζήτημα των εννοιών για τον εαυτό. Η έμφαση που δίνουν οι Hagen στην αυτονομία ως ιδιότητα του προσώπου πρέπει να θεωρηθεί μέρος της εξειδικευμένης φύσης των προσώπων, ως πηγή της απόκλισής τους από τα δεδομένα του κοινωνικού κόσμου (το να ακολουθεί κανείς συγκεκριμένους κοινωνικούς στόχους καθώς και το να παρεκκλίνει από αυτούς μπορεί να ερμηνευτούν ως πράξεις βούλησης). Για μια διερεύνηση ορισμένων εξισώσεων ανάμεσα στην έννοια του εαυτού και τις ιδέες φύσης-πολιτισμού, βλ. Willis 1975.

πούς. Η εγκατάσταση σε νέες περιοχές περιλαμβάνει και επαναπροσδιορισμό της δύναμης (εκείνο που κάποτε ήταν μονάχα πεδίο στοιχείων *ɾɛmɪ* γίνεται πεδίο ανατροφής). Όμως πρόκειται μάλλον για αναπροσαρμογή των σφαιρών της επιρροής παρά για μετατροπή ενός είδους δύναμης σε άλλο. Η δύναμη *ɾɛmɪ* μπορεί να κατευθυνθεί ώστε να επενεργήσει στην ανθρώπινη δραστηριότητα ακριβώς επειδή συγκροτείται πάντα αντιθετικά προς το *mbo*, και έτσι δεν μπορεί να ενσωματωθεί σ' αυτό.

Πολλές από τις αντιθέσεις των Fore επαναλαμβάνονται στους Hagen. Ο οικισμός διαχωρίζεται από το δάσος, το άγριο διακρίνεται από το καλλιεργημένο ως επικίνδυνη και γόνιμη πηγή δύναμης, οι γυναίκες παρουσιάζονται ως άγρια και ανεξέλεγκτα όντα που πρέπει να ακολουθούν τους άνδρες και το ευρύτερο όραμά τους για την κοινωνική ευταξία. Αλλά είναι σαφές ότι για τους Hagen τουλάχιστον δεν μπορούμε να συνδυάσουμε αυτές τις αντιθέσεις ώστε να αποτελέσουν μια μοναδική σειρά. Έτσι, οι γυναίκες μπορούν να συγκριθούν τόσο με τα οικιακά γουρούνια (πειθήνιες) όσο και με τα άγρια (μη πειθήνιες), οι άνδρες να θεωρούνται και ταξιδιώτες, ικανοί να αντλήσουν από τις δυνάμεις του δάσους, και σταθεροί συντελεστές της κοινωνίας. Ο τρόπος που χρησιμοποιούν το κοινωνικό φύλο προκειμένου να διαφορίζουν την ανθρώπινη δραστηριότητα δεν πρέπει να συγχέεται με τον τρόπο που εμείς χρησιμοποιούμε μια παρόμοια αντίστιξη για να συμβολίσουμε την ίδια τη σχέση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού.

Για τους Hagen η φύση και ο πολιτισμός δεν υπάρχουν ως κατηγορίες της τάξεως των σαφών εννοιολογικών διακρίσεων, όπως είναι οι αντιτίξεις μεταξύ του γοήτρου και των σκουπιδιών, των κοινωνικών στόχων και της ατομικής αυτονομίας, του νου, του σώματος και του πνεύματος. Όλες αυτές οι αφηρημένες οντότητες εκφράζονται με λέξεις σε κάποιο βαθμό και αφορούν συγκεκριμένες συμβολικές παραστάσεις. Οι έννοιες αυτού του τύπου είναι αρκετά προσιτές και πρέπει να τις καταλάβουμε ώστε να κατανοήσουμε τις συνειδητές ερμηνείες των ιδίων των

Hagen για τη συμπεριφορά τους. Σ' αυτό το επίπεδο τίποτα δεν αντιστοιχεί στο ζεύγος «φύση-πολιτισμός».

Ούτε, αν αυτό που ενδιαφέρει είναι το λανθάνον περιεχόμενο των όρων, μπορεί κανείς να εξισώσει το *mbo* (οικιακό) και το *ɾɛmɪ* (άγριο) με τον πολιτισμό/φύση. Δεν υπάρχει ομολογή σχέση ούτε μεταξύ περιβάλλοντος και ανθρώπινης φύσης ούτε μεταξύ τεχνολογίας και κοινωνικού κανόνα. Το άγριο περιλαμβάνει ορισμένα από κείνα που εμείς κατατάσσουμε στα «φυσικά», δηλαδή ακαλλιέργητα φυτά, καθώς και αντικοινωνικά κίνητρα, και αυτά αντιπαρά τίθενται προς εκείνα που θεωρούνται *mbo* και περιλαμβάνουν τα καλλιεργημένα, την κοινωνικότητα και τον κοινωνικό προσανατολισμό. Αλλά το *mbo* αναφέρεται στις ενυπάρχουσες συνθήκες ανάπτυξης και σε μια δεδομένη ανθρώπινη υπόσταση, και όχι επίσης στην τεχνολογία ή τους επιβεβλημένους κανόνες. Και το *ɾɛmɪ*, το άγριο, δεν είναι συστατικό των πραγμάτων *mbo* ούτε πρώτη ύλη που μπορεί να υποστεί επεξεργασία ούτε στοιχείο του εξημερωμένου κόσμου.

Ο Ardener, ο Barth, ο Langness και η Ortner πραγματεύονται το ζεύγος φύση-πολιτισμός εν σχέσει με παραστάσεις (είτε δικές τους είτε από την εθνογραφία) που αφορούν ζητήματα ελέγχου. Ακόμα και αν δεχθούμε ότι αρκετές από τις δικές μας έννοιες για τον «πολιτισμό» αντιστοιχούν στο *mbo* ή ότι τα σημασιολογικά πεδία του *ɾɛmɪ* και της «φύσης» επικαλύπτονται, η ένταση ανάμεσα στους όρους των Hagen είναι διαφορετική. Οι όροι *mbo* και *ɾɛmɪ* βρίσκονται σε αντιθετική μάλλον παρά ιεραρχική σχέση διαδικασίας. Η σφαίρα του οικιακού δεν θεωρείται ότι αποικίζει το άγριο. Η ανάπτυξη της κοινωνικής συνείδησης στα άτομα δεν παρουσιάζεται ως πολιτισμός που υπερβαίνει τη φύση. Αυτά τα στοιχεία είναι ξένα προς τους τρόπους σκέψης των Hagen. Χρησιμοποιούν μια ιδέα ενός χώρου πέρα από τους εαυτούς τους (*ɾɛmɪ*) για να δηλώσουν τα χαρακτηριστικά των ανθρώπινων δεσμών (*mbo*). Αυτή η ίδια η διάκριση όμως είναι εγγενής: υπόκειται σε ανακάλυψη αλλά όχι σε επανακατασκευή. Έτσι η ανθρώπινη υπόσταση διαχωρίζεται από το μη ανθρώπινο, αλλά δεν προσπαθεί να το ελέγξει. Ο έλεγχος έρχεται εκ των έσω

και είναι ένα χαρακτηριστικό με βάση το οποίο ο κοινωνικός κόσμος αυτοπροσδιορίζεται³¹.

Δεν υπάρχει πολιτισμός, με την έννοια των αθροιστικών έργων του ανθρώπου, ούτε φύση που πρέπει να εξημερωθεί και να γίνει παραγωγική. Και οι παραστάσεις του κοινωνικού φύλου δεν είναι δυνατόν να αναφέρονται σε τέτοιες ιδέες. Οι Hagen χρησιμοποιούν το ιδίωμα του κοινωνικού φύλου για να μιλήσουν για κοινωνικά σε αντίθεση με ατομικά συμφέροντα, για το καλλιεργημένο σε αντίθεση με το άγριο. Αλλά η σχέση μεταξύ των δύο σφαιρών δεν είναι συστηματική. Η διαμεσολαβητική μεταφορά της κυριαρχίας του πολιτισμού πάνω στη φύση απουσιάζει. Αντίθετα, εφόσον το κοινωνικό φύλο χρησιμοποιείται με διαφοροποιητικό, διαλεκτικό τρόπο, η διάκριση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού δημιουργεί διαρκώς την εικόνα της ανθρωπότητας ως «πεδίου από κοινού ομοιότητας» (Wagner 1975:118-19). Ούτε το αρσενικό ούτε το θηλυκό είναι δυνατόν να αντιπροσωπεύσει την «ανθρώπινη υπόσταση» ως προς τη «φύση», γιατί η διάκριση μεταξύ τους χρησιμοποιείται για την αξιολόγηση πεδίων στα οποία η ανθρώπινη δράση είναι δημιουργική και εξατομικευτική. Έτσι, πράγματι, ολόκληρο το ζήτημα του ελέγχου φαίνεται να εμπεριέχεται στα πράγματα *modo*. Οι παραστάσεις της κυριαρχίας και η επιρροή μεταξύ των φύλων αφορούν ακριβώς τους τρόπους της ανθρώπινης αλληλόδρασης, αλλά όχι και τη σχέση του ανθρώπινου εγχειρήματος με έναν κόσμο κατώτερο από τον ανθρώπινο.

(Μετάφραση: Αμίκια Λικιαρδοπούλου, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη)

31. Είναι προφανές ότι πήρα το θάρρος να αναγάγω τις δικές μας ιδέες σε ένα απλό σχήμα. Και βέβαια χρησιμοποιούμε τα πράγματα εκφραστικά, και βέβαια, όπως παρατηρεί ο Wagner, υπάρχει διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην επινόηση και τη σύμβαση, την ατομική δημιουργικότητα και τον κοινωνικό κανόνα. Επισημαίνω απλώς έναν τρόπο σκέψης που για μας παράγει σπινειμούς οι οποίοι πολύ αληθοφανώς μεταφράζουν τις διχοτομίες άλλων ανθρώπων σε δικά μας σχήματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

(Οι βιβλιογραφικές αναφορές που σημειώνονται με αστερίσκο δεν υπάρχουν στο πρωτότυπο, γιατί πρόκειται για κείμενα που περιλαμβάνονται στην ίδια συλλογή με το κείμενο της Marilyn Strathern.)

- Archer, J. 1976 «Biological explanations of psychological sex differences». Στο B. Lloyd και J. Archer (επιμ.), *Exploring Sex Differences*. Λονδίνο: Academic Press.
- Ardener, E. 1972 «Belief and the problem of Women». Στο J.S. LaFontaine (επιμ.), *The Interpretation of Ritual*. Λονδίνο: Tavistock.
- 1977 «The problem revisited». Στο S. Ardener (επιμ.), *Perceiving Women*. Λονδίνο: Dent.
- Ardener, S. 1977 «Introduction». Στο S. Ardener, *Perceiving Women*. Λονδίνο: Dent.
- Barth, F. 1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Yale: Yale University Press.
- Benoist, J. M. 1978 [1975] *The Structural Revolution*. Λονδίνο: Weidenfeld και Nicolson.
- Bloch, M. και J. Bloch* 1980 «Women and the dialectics of nature in eighteenth-century french thought». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University press: 25-43
- Buchbinder, G. και A. Rappaport 1976 «Fertility and death among the Maring». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Bulmer, R.N.H. 1967 «Why is the cassowary not a bird?» *Man* (N.S.) 2:5-25.
- Burridge, K. 1973 *Encountering Aborigines*. Λονδίνο: Pergamon Press.
- Clay, B. 1977 *Pinikindu: Maternal Nurture, Paternal Substance*. Σικάγο: Chicago University Press.
- De Beauvoir, S. 1972 [1949] *The Second Sex*. Λονδίνο: Penguin [ελλ. έκδ.: *Το δεύτερο φύλο*. Αθήνα: Γλάρος].
- Dumont, L. 1977 *From Mandeville to Marx*. Σικάγο: Chicago University Press.

- Errington, F. 1974 *Karavar: Masks and Power in a Melanesian Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Firestone, S. 1972 *The Dialectic of Sex*. Λονδίνο: Paladin [ελλ. έκδ.: *Η διαλεκτική του σεξ*. Αθήνα: Ρόπτας].
- Gillian, G.* 1980 «Images of nature in Gimi thought». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press: 143-172.
- Glennon, L.M. 1979 *Women and Dualism*. Λονδίνο: Longman.
- Godelier, M. 1977 [1973] *Perspectives in Marxist Anthropology*. Μτφρ. R. Brain. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Goodale, J.C.* 1980 «Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press: 119-142.
- Goody, J.R. 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hallpike, C.R. 1977 *Bloodshed and Vengeance in the Papuan Mountains*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Harris, O.* 1980 «The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press: 70-94.
- Hastrup, K. 1978 «The semantics of biology: virginity». Στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females*. Λονδίνο: Croom Helm.
- Huntsman, J. και A. Hooper 1975 «Male and female in Tokelan culture». *Journal of the Polynesian Society*, 84:415-430.
- Jordanova, L.J.* 1980 «Natural facts: a historical perspective in science and sexuality». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press: 42-69.
- Langness, L.L. 1976 «Discussion». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Leach, E.R. 1976 *Communication and Culture*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1966 [1962] *The Savage Mind*. Λονδίνο: Weidenfeld και Nicolson [ελλ. έκδ.: *Η άγρια σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήσης].

- 1969 [1949] *The Elementary Structures of Kinship*. Λονδίνο: Eyre and Spottiswood.
- Lewis, G. 1975 *Knowledge of Illness in a Sepic Society*. Λονδίνο: Athlone Press.
- Lindenbaum, S. 1976 «A wife is the hand of a man». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Lloyd, B. 1976 «Social responsibility and research in sex differences». Στο B. Lloyd και J. Archer (επιμ.), *Exploring Sex Differences*. Λονδίνο: Academic Press.
- Mathieu, N.-C. 1978α *Ignored by some, Denied by Others*. Μτφρ. D. Leonard Barker. *Explorations in feminism 2*. Λονδίνο: Women's Research and Resources Centre.
- 1978β [1973] «Man-culture and woman-nature?» *Women's Studies* 1:55-65.
- Meggitt, M.J. 1964 «Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea». Ειδ. έκδ. *American Anthropologist* 66:204-224.
- 1976 «A duplicity of demons». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Meigs, A.S. 1976 «Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in a New Guinea Highlands society». *Ethnology* 15:393-407.
- Newman, P. 1964 «"Wild man" behaviour in a New Guinea Highlands Community». *American Anthropologist* 66:1-19.
- Ortner, S.B. 1974 «Is female to male as nature is to culture?». Στο M.Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Poole, E.J.P. 1981 «"Sacred" and "polluting" dimensions of female identity among Bimin-Kuskusmin». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Read, K.E. 1955 «Morality and the concept of the person among the Gahuku-gama». *Oceania* 25:233-282.
- Reiter, R. Rapp. 1975 «Introduction». Στο R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Rogers, S.C. 1978 «Woman's place: a critical review of anthropological theory». *Comparative studies in Society and History* 20:123-162.
- Rosaldo, M.Z. και J. M. Atkinson 1975 «Man the hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magical spells». Στο R. Willis

- (επιμ.), *The Interpretation of Symbolism*. A.S.A. μελέτη αρ. 3. Λονδίνο: Malaby Press.
- Sahlins, M. 1976 *Culture and Practical Reason*. Σικάγο: Chicago University Press.
- Schneider, D. 1968 *American Kinship: a Cultural Account*. Νιου Τζέρσεϊ: Prentice-Hall.
- Strathern, A. 1970 «The female and male spirit cults in mount Hagen». *Man* (N.S.) 5:571-85.
- 1972 *One Father, One Blood*. Canberra: ANU Press.
- 1973 «Kinship, descent and locality: some New Guinea examples». Στο J.R. Goody (επιμ.), *The character of Kinship*. Κάμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1977 «Melpa food-names as an expression of ideas on identity and substance». *Journal of the Polynesian Society*, 86:503-511.
- 1979 «Men's house, women's house: the efficacy of opposition, reversal and pairing in the Melpa *Amb Kor* cult». *Journal of the Polynesian Society*, 88:37-51.
- Strathern, M. 1968 «Popokl: The question of morality». *Mankind*, 6:553-561.
- 1969 «Why is the Pueraria a sweet potato?». *Ethnology*, 8:189-198.
- 1972 *Women in Between. Female Roles in a Male World*. Λονδίνο: Seminar (Academic) Press.
- 1976 «An anthropological perspective». Στο B. Lloyd και J. Archer (επιμ.), *Exploring Sex Differences*. Λονδίνο: Academic Press.
- 1978 «The achievement of sex: paradoxes in Hagen gender thinking». Στο E. Schwimmer (επιμ.), *The yearbook of Symbolic Anthropology I*. Λονδίνο: Hurst.
- 1981 «Self-interest and the social good: some implications in Hagen gender imagery». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Υπό έκδ. «Domesticity and the demigration of women». Στο D. O'Brien και S. Tiffany (επιμ.), *Women in Oceania*, έκδ. A.S.A.O.
- Strathern, A. και M. Strathern 1968 «Marsupials and magic: a study of spell symbolism among the Mbowamb». Στο E.R. Leach (επιμ.), *Dialectic in Practical Religion*. Κάμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1971 *Self-Decoration in Mount Hagen*. Λονδίνο: Duckworth.

- Vicedom, G.F. και M. Tischner 1943-8 *Die Mbowamb*. Αμβούργο: Friederichsen, de Gruyter Co. (3 τόμ.).
- Vicedom, G.F. 1977 *Myths and Legends from Mount Hagen*. Μτφρ. A. Strathern. Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies.
- Wagner, R. 1975 *The Invention of Culture*. Νιου Τζέρσεϊ: Prentice-Hall.
- 1978 *Lethal speech*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wilden, A. 1972 *System and Structure*. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Willis, R. 1975 *Man and Beast*. Λονδίνο: Paladin.