



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΕΙΔΙΚΕΥΣΗΣ

**ΘΕΜΑ: DURKHEIM-FRAZER: Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΜΑΓΕΙΑΣ. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΤΟΤΕΜΙΣΜΟΥ.**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΣ ΦΟΙΤΗΤΗΣ: ΜΑΡΚΟΣ ΣΕΛΙΑΝΑΚΗΣ

**ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΜΥΡΩΝ ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΣ
ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ: ΒΑΣΙΛΗΣ ΡΩΜΑΝΟΣ
ΑΓΓΕΛΟΣ ΜΟΥΖΑΚΙΤΗΣ**



**ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ ΕΠΕΑΕΚ**



**ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΩΣΗ
ΣΥΓΧΡΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗ
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ**



Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΣΤΗΝ ΚΟΡΥΦΗ
Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Εκπαίδευσης και Αρχικής
Επαγγελματικής Κατάρτισης

Ρέθυμνο 2013

Ευχαριστήριο μήνυμα

Το ευχαριστήριο κείμενο μιας διπλωματικής εργασίας δεν μπορεί παρά να είναι κάθε φορά κοινότοπο και επαναλαμβανόμενο. Κι αυτό διότι όλοι όσοι συνέβαλαν, άμεσα ή έμμεσα, στην ολοκλήρωσή της, είναι περίπου τα ίδια άτομα. Ωστόσο θεωρώ αυτήν την κοινοτοπία τόσο απαραίτητη και σημαντική, όσο ήταν και η συνεισφορά αυτών των ατόμων, για την επίτευξη ενός τέτοιου δύσκολου και απαιτητικού εγχειρήματος, όπως είναι μια διπλωματική εργασία.

Θέλω να ξεκινήσω τις ευχαριστίες μου από τον επιβλέποντα καθηγητή μου, τον κ. Μύρωνα Αχείμαστο, με τον οποίο είχαμε μια άψογη συνεργασία και επικοινωνία, από την αρχή μέχρι την ολοκλήρωση αυτής της εργασίας. Το ενδιαφέρον του, οι συμβουλές του, οι οδηγίες του, οι συζητήσεις μας, αποτέλεσαν πολλές φορές, σανίδα σωτηρίας, στην οργάνωση του βιβλιογραφικού υλικού και στη διασάφηση των ακατέργαστων ή συγκεχυμένων σκέψεών μου. Χωρίς την καθοδήγησή του, σίγουρα, ο δρόμος προς τον προορισμό μου θα ήταν γεμάτος άγνωστα σταυροδρόμια. Θέλω, όμως, να τον ευχαριστήσω και για έναν άλλο, εξίσου σημαντικό, λόγο: που το διασκεδάσαμε, περάσαμε καλά, παρά τις δυσκολίες, και εν τέλει χτίσαμε μεταξύ μας μια φιλική σχέση ειλικρινούς εκτίμησης και συμπάθειας.

Δεν θα μπορούσα να παραλείψω να ευχαριστήσω τους κυρίους Βασίλη Ρωμανό και Άγγελο Μουζακίτη, οι οποίοι, ως μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής, προσέφεραν την πολύτιμη βοήθειά τους όποτε χρειάστηκε, συμβάλλοντας, στο μέτρο που τους αναλογεί, πάντα με ειλικρινές ενδιαφέρον.

Οι μεταπτυχιακές σπουδές δεν περιορίζονται μόνο στο εξάμηνο της εκπόνησης της εργασίας, ούτε μόνο στις συζητήσεις με τον επιβλέποντα καθηγητή. Είναι μια όμορφη και εποικοδομητική περίοδος δύο –τουλάχιστον- ετών, κατά την οποία γνωρίζεις καινούργια άτομα, αποκτάς καινούργιες γνώσεις και εμπειρίες κι όλα αυτά μαζί συνθέτουν το συνολικό όφελος αυτής της περιόδου. Για το λόγο αυτό θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στους καθηγητές μου, για τις γνώσεις που μου μετέδωσαν κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών. Φυσικά θέλω να ευχαριστήσω όλους τους συναδέλφους μεταπτυχιακούς φοιτητές, με τους οποίους είχα τη χαρά να γνωρίσω και με κάποιους να αναπτύξουμε μια αληθινή φιλία, που εύχομαι να μπορέσει να κρατηθεί, παρά το χρόνο και την απόσταση που είναι βέβαιο ότι θα μας απομακρύνει.

Για το τέλος άφησα την οικογένειά μου: τους γονείς μου και τα δυο αδέρφια μου, κι αυτό επειδή έχουν ξεχωριστή θέση στην καρδιά μου. Τους ευχαριστώ διότι αποτελούν πάντα ένα καταφύγιο κι ένα ακλόνητο στήριγμα. Χωρίς τις στερήσεις, τους κόπους και την αγάπη των γονιών μου δεν θα είχα φτάσει έως εδώ. Εύχομαι να μπορέσω κάποια μέρα να τους ανταποδώσω όλα όσα, ανιδιοτελώς και απλόχερα, μου προσέφεραν.

Περίληψη

Στην παρούσα εργασία σκοπεύουμε να παρουσιάσουμε τις θεωρίες του Frazer και του Durkheim όσον αφορά το ζήτημα του τοτεμισμού. Ένα ζήτημα που αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης πολλών ερευνητών, από τις αρχές του προηγούμενου αιώνα. Παραθέτοντας και αναλύοντας τα βασικά σημεία των δύο θεωριών, θα δούμε πώς ο Frazer οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι ο τοτεμισμός είναι ένα πρωτόγονο σύστημα μαγικών πρακτικών και πεποιθήσεων, ενώ ο Durkheim τον αντιλαμβάνεται ως πρωτόγονο και πρωτότυπο θρησκευτικό σύστημα. Αυτές οι θεωρίες αποτελούν τους δύο αντίθετους πόλους του ζητήματος, στο πλαίσιο της πλήρους διάκρισης μεταξύ μαγείας και θρησκείας. Έπειτα, θα δούμε τα βασικά σημεία της κριτικής που τους ασκήθηκε και η οποία αφορά κυρίως την αξιοπιστία του πραγματολογικού τους υλικού αλλά και την αντικειμενικότητα με την οποία το χειρίστηκαν οι δύο μελετητές, ώστε να εφαρμόσουν πάνω σ' αυτά τα δεδομένα τις θεωρίες τους. Τέλος, θα οδηγηθούμε στο βασικό συμπέρασμά μας ότι ο τοτεμισμός παραμένει ακόμα ένα ανοιχτό και αμφισβητούμενο ζήτημα. Ο λόγος είναι ότι καμία από τις δύο θεωρίες δεν φαίνεται να αποτελεί οριστική εξήγηση του τοτεμικού φαινομένου.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ:

τοτεμισμός, τοτέμ, θρησκεία, μαγεία, κλαν, ιερό, εγκόσμιο, εξαναγκασμός, επίκληση, εξευμενισμός, τοτεμική αρχή, τελετουργίες, ιθαγενείς, μετεμψύχωση.

TITLE: DURKHEIM-FRAZER: THE DISTINCTION BETWEEN RELIGION AND MAGIC. THE ISSUE OF TOTEMISM.

ABSTRACT

In this paper we intend to introduce the theories of Frazer and Durkheim on the issue of totemism. One issue that was the subject of study of many researchers since the beginning of last century. Citing and analyzing the key points of the two theories, we see how Frazer led to believe that totemism is a primitive system of magical practices and beliefs, while Durkheim perceives it as primitive and original religious system. These theories are the two opposite poles of the issue, within the full distinction between magic and religion. We will then see the main points of criticism that they felt and which mainly concerns the reliability of the factual material and objectivity with which they handled the two scholars, so that to apply to these data their theories. Finally, we will put forward to our main conclusion that totemism still remains an open and controversial issue. The reason is that neither of the two theories seem to be a definitive explanation of totemic phenomenon.

KEY WORDS

totemism, totem, religion, magic, clan, sacred, profane, coercion, invocation, propitiation, totemic principle, rituals, aborigines, reincarnation

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Περιεχόμενα

Ευχαριστήριο μήνυμα	1
Περίληψη	2
ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ:	2
ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ.....	4
1. Εισαγωγή	5
2. Frazer-Durkheim: μαγεία, θρησκεία, τοτεμισμός.	8
2.1. Ο Frazer για τη μαγεία και τη θρησκεία	8
2.2. Frazer: ο τοτεμισμός ως πρωτόγονη μορφή μαγείας	15
2.3. Ο Durkheim για τη θρησκεία και τη μαγεία	19
2.4. Durkheim: ο τοτεμισμός ως πρωτόγονη μορφή θρησκείας.....	33
3. Κριτικές σκέψεις για τις δυο θεωρίες.....	41
4. Συμπεράσματα	47
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	51

1. Εισαγωγή

Ο τοτεμισμός αποτελεί ένα πολιτισμικό φαινόμενο που απασχόλησε πολλούς μελετητές, του προηγούμενου, κυρίως, αιώνα. Στην πράξη πρόκειται για ένα ζήτημα πολύπλοκο και ασαφές έως τις μέρες μας. Αυτή η ασάφεια έγκειται στο ότι έπειτα από μια μακρά και πολύχρονη θεωρητική και εμπειρική έρευνα, δεν υπάρχει κανένα ασφαλές και κοινά αποδεκτό συμπέρασμα. Αποτέλεσμα όλων αυτών των ερευνητικών προσπαθειών είναι μια σειρά από μακροσκελείς και ενδελεχείς μελέτες και αναλύσεις, οι οποίες βασίζονται σ' έναν τεράστιο όγκο πραγματολογικών δεδομένων, που σχετίζονται με τις τοτεμικές πρακτικές των φυλών, στις οποίες εντοπίζεται το εν λόγω φαινόμενο. Όμως κανένα συμπέρασμα και κοινή συμφωνία δεν επετεύχθη. Κι όχι απλώς δεν υπάρχει ασφαλής κατάληξη, αλλά ίσως αυτό το φαινόμενο να μην υπάρχει καν, έτσι όπως το έχουσε εκλάβει οι μελετητές του και ως τέτοιο να υπάρχει μόνο στο μυαλό τους. Ο Levi Strauss (1969/1972) κάνει αναφορά για «τοτεμική αυταπάτη», εκλαμβάνοντάς τον απλώς ως μια κατηγορία της σκέψης του μελετητή-ανθρωπολόγου, στην οποία δεν αντιστοιχεί κανένα σύνολο αντικειμένων (πρακτικών). Ίσως έχοντας μπροστά του όλο αυτόν τον όγκο των αντιτιθέμενων και πολλές φορές ασαφών δεδομένων, κατέληξε να τον απορρίψει ως αντικειμενική ολότητα.

Παρά τις όποιες δυσκολίες, εμείς οφείλουμε να ορίσουμε το αντικείμενο της εργασίας μας, δηλαδή να απαντήσουμε στο ερώτημα τι εννοούμε και πού αναφερόμαστε με τον όρο τοτεμισμός. Προς το παρόν δεν θα συζητήσουμε κάποια συγκεκριμένη θεωρία ή περιχομενική ανάλυση του, αλλά θα αρκεστούμε σε μια γενική μορφολογική περιγραφή του, βασιζόμενοι απλώς στις μελέτες που έχουμε υπόψη μας, απ' τις οποίες μπορούμε άλλωστε να αντλήσουμε κάποια βασικά χαρακτηριστικά.

Με τον όρο τοτεμισμό, όλοι οι μελετητές αναφέρονται σε μια σειρά φαινομένων, που αφορούν ένα οργανωμένο σύστημα πρακτικών, οι οποίες βασίζονται σε συγκεκριμένες αντιλήψεις, πεποιθήσεις και τρόπους πρόσληψης της πραγματικότητας, απ' τους ανθρώπους οι οποίοι τις εξασκούν, και οργανώνουν τη ζωή τους ή εξηγούν τα πράγματα γύρω τους βάσει αυτών των πρακτικών και πεποιθήσεων. Οι άνθρωποι τους οποίους αφορά το τοτεμικό φαινόμενο είναι οι λεγόμενοι πρωτόγονοι ή «άγριοι» (savages) ιθαγενείς, οι οποίοι είναι οργανωμένοι σε φυλές. Ο όρος savage θεωρούμε ότι αναφέρεται σε έναν πρωτόγονο τρόπο σκέψης, δηλαδή σε ένα χαμηλό επίπεδο διανοητικής ανάπτυξης, που αποδίδεται από πολλούς μελετητές σ' αυτούς τους ιθαγενείς και όχι απλώς σε έναν χρονικό προσδιορισμό, όπως θεωρούμε ότι αποδίδεται με τον όρο primitive.

Το χαμηλό επίπεδο διανοητικής ανάπτυξης που τους αποδίδεται, οφείλεται τόσο στην έλλειψη αντικειμενικής-επιστημονικής γνώσης για τον κόσμο και τους φυσικούς νόμους του, έτσι όπως έχει αναπτυχθεί σήμερα, όσο κι εξαιτίας μιας διανοητικής σύγχυσης και «καθυστερήσης» που υποτίθεται ότι χαρακτηρίζει αυτούς τους ανθρώπους, οι οποίοι, όπως θα δούμε στη συνέχεια, πολλές φορές παρουσιάζονται να μην μπορούν να διακρίνουν την πραγματικότητα απ' την ψευδαίσθηση, τον άνθρωπο απ' το ζώο ή απ' το θεό, με συνέπεια να δημιουργούν τη (διαστρεβλωμένη) τοτεμική τους πραγματικότητα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Frazer, στον τέταρτο τόμο του έργου του *Totemism and Exogamy* (1910: 14): «μπορούμε να πούμε ότι γενικώς ο τοτεμισμός εξασκείται από πολύ άγριους (savages) και βάρβαρους (barbarous) ανθρώπους, τις κατώτερες φυλές όπως τις αποκαλούμε».

Ο τοτεμισμός είναι ένα σύστημα οργανωμένων πρακτικών, που έχουν τη μορφή τελετουργιών, δηλαδή τελούνται συλλογικά, οργανωμένα και διέπονται από υποχρεωτικούς κανόνες και πεποιθήσεις, που απορρέουν από τον πρωτόγονο τρόπο σκέψης και θέασης του κόσμου από τους ιθαγενείς. Όπως έχουν επισημάνει πολλοί απ' τους μελετητές του, πρόκειται για ένα φαινόμενο που απαντά σε διάφορα μέρη σε όλο τον κόσμο, τουλάχιστον μέχρι που ξεκίνησε η έρευνα και πριν την εισβολή του «σύγχρονου» δυτικού ανθρώπου σ' αυτόν τον «πρωτόγονο» κόσμο. Κυρίως, όμως, αναπτύχθηκε στην Αυστραλία και τη Βόρεια Αμερική, όπου φαίνεται να ήταν πιο διαδεδομένος από κάθε άλλο μέρος. Στην παρούσα εργασία περιλαμβάνουμε στοιχεία που αφορούν, ως επί το πλείστον, τους Αβοριγίνες (ιθαγενείς) της Αυστραλίας, μια που το περισσότερο απ' το βιβλιογραφικό υλικό που θα χρησιμοποιήσουμε αφορά αυτούς.

Η μελέτη για τον τοτεμισμό ξεκίνησε συστηματικότερα προς τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, γύρω στο 1870, και κορυφώθηκε τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου}, χάρη στις μελέτες του James George Frazer και του Emile Durkheim. Οι θεωρίες τους, οι οποίες αποτελούν τον άξονα γύρω απ' τον οποίο περιστρέφεται η παρούσα εργασία, όρισαν την περαιτέρω συζήτηση γι' αυτό το θέμα και κατ' ουσίαν όλες οι μετέπειτα μελέτες είχαν ως σημείο σύγκλισης ή απόκλισης κάποια απ' τις δύο θεωρίες. Μέχρι φυσικά να ακουστούν εκείνες οι φωνές που διαφωνούσαν και με τις δύο θεωρητικές εκδοχές, αλλά και γενικότερα με τον τρόπο προσέγγισης που είχαν υιοθετήσει οι Frazer και Durkheim, προκειμένου να μελετήσουν το φαινόμενο. Όπως αναφέραμε ήδη από την αρχή, η συζήτηση δεν έκλεισε ποτέ και συνεχίζεται (ίσως με μικρότερη ένταση και πάθος) μέχρι τις μέρες μας. Χωρίς ακόμα να έχει δοθεί κάποια οριστική απάντηση, υπό την έννοια μιας ευρείας συμφωνίας μ' αυτή.

Κατά τη γνώμη μας οι λόγοι στους οποίους εντοπίζεται η δυσκολία μιας τέτοιας ομοφωνίας είναι δύο: πρώτον πρόκειται για ένα φαινόμενο τόσο ξένο και διαφορετικό για τον σύγχρονο μελετητή (οι περισσότεροι απ' τους οποίους, μάλιστα, δεν είχαν άμεση επαφή με τοτεμικές φυλές) και ως εκ τούτου κάθε προσπάθεια κατανόησης ή εξήγησης, μπορεί να βασίζεται περισσότερο σε υποκειμενικές ερμηνείες ή σε προβολές σύγχρονων αντιλήψεων και σε προσπάθειες σύγκρισης με οικεία στον ερευνητή φαινόμενα, παρά σε αντικειμενική ερμηνεία των φαινομένων αυτών καθ' αυτά.

Καθιστώντας τους αντικείμενο παρατήρησης, από μόνο του αυτό το γεγονός μάς εξυψώνει ρητά ή άρρητα, συνειδητά ή υποσυνείδητα, σε ένα ανώτερο πνευματικό επίπεδο: δηλαδή τους μελετάμε διότι πιστεύουμε ότι είμαστε πιο ευφυείς και πιο εξελιγμένοι και άρα γινόμαστε το μέτρο σύγκρισης των ίδιων μας των παρατηρήσεων. Δηλαδή μετράμε το κατά πόσο μας μοιάζουν ή κατά πόσο αποκλίνουν από αυτό που έχουμε στο μυαλό μας, ως θρησκεία, επιστήμη, μαγεία. Αν θέλουμε να επιτύχουμε μια ικανοποιητική εξήγηση δεν θα πρέπει να αγνοούμε τι έχουν οι ιθαγενείς στο μυαλό τους και τι εννοούν οι ίδιοι με τον όρο τοτεμισμός. Τι είναι ο τοτεμισμός για τους ιθαγενείς κι όχι μόνο για εμάς τους σύγχρονους μελετητές του. Το πρόβλημα της επιστημονικής (αντικειμενικής) προσέγγισης έναντι της υποκειμενικής ερμηνείας, το θέτει ο Durkheim ως ένα απ' τα βασικά ζητήματα της δικής του μελέτης, όπως θα δούμε παρακάτω.

Δεύτερον, ο «πρωτόγονος» κόσμος που μελετάμε, μπορεί να είχε αρχίσει να χάνεται ήδη απ' την εποχή που ξεκινήσαμε να τον ανακαλύπτουμε και να τον ανασυγκροτούμε επιστημονικά στη σκέψη μας. Ο κόσμος αυτός μπορεί πλέον να μην υπάρχει και ό,τι έχει απομείνει να είναι απλώς ψήγματα αυτού που νομίζουμε ότι μελετούμε. Σήμερα ο

πρωτόγονος μπορεί να είναι πιο κατανοητός, αλλά μπορεί να μην έχει πλέον ούτε κι αυτός τις απαντήσεις που ψάχνουμε. Ο Frazer (1910, τόμ.4: 17) κάνει αναφορά σ' αυτό το γεγονός θεωρώντας ότι «το χάσμα που διαχωρίζει τον σύγχρονο απ' τον αρχαίο πρωτόγονο μπορεί κάλλιστα να είναι πιο βαθύ και ευρύ απ' αυτό που διαχωρίζει τον κατώτερο σύγχρονο πρωτόγονο απ' τον Σέξπιρ και τον Νεύτωνα». Επομένως εδώ τίθεται το θέμα της εγκυρότητας των δεδομένων που χρησιμοποιήσαν οι διάφοροι μελετητές, αλλά και το κατά πόσο μπόρεσαν να τα κατανοήσουν και να μην τα διαστρεβλώσουν, εσκεμμένα ή όχι.

Παρά τα εμπόδια και τα προβλήματα που εκθέσαμε στις προηγούμενες παραγράφους, δεν σημαίνει ότι δεν είμαστε σε θέση να ερευνήσουμε και να μελετήσουμε αυτές τις φυλές, διατυπώνοντας τις όποιες θεωρίες μας. Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να παραθέσει και να αντιπαραβάλει τις θεωρίες των Frazer και Durkheim και να αναδείξει τα ζητήματα που προέκυψαν απ' αυτές, κατά την προσπάθειά τους να απαντήσουν αν ο τοτεμισμός πρόκειται για πρωτόγονη μορφή μαγείας ή θρησκείας.

Πιο συγκεκριμένα οι δύο μελετητές αναλύοντας το εμπειρικό υλικό που έχουν στη διάθεσή τους, σχετικά με τις τοτεμικές πρακτικές και έχοντας προηγουμένως διατυπώσει τους ορισμούς τους περί μαγείας και θρησκείας, ως δύο διακριτά φαινόμενα, καταλήγουν στο συμπέρασμα, ο μιν Frazer ότι ο τοτεμισμός είναι μαγικό φαινόμενο, ο δε Durkheim ότι είναι θρησκεία και μάλιστα η πιο πρωτόγονη που ανέπτυξε ο άνθρωπος.

Θα ξεκινήσουμε εξετάζοντας, στο κεφάλαιο 2, τα βασικά σημεία των θεωριών των δύο συγγραφέων για τη θρησκεία και τη μαγεία. Στο υποκεφάλαιο 2.1 θα δούμε τους ορισμούς του Frazer για τα προαναφερθέντα φαινόμενα. Έπειτα στο υποκεφάλαιο 2.2 θα δούμε πώς ο ορισμός του περί μαγείας συνάδει με τα πραγματολογικά δεδομένα του για τον τοτεμισμό, έτσι ώστε να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για ένα σύστημα μαγικών πρακτικών. Έπειτα στα υποκεφάλαια 2.3 και 2.4 θα εκθέσουμε τις θεωρίες του Durkheim για να δούμε πώς αυτός καταλήγει στο αντίθετο συμπέρασμα: ότι ο τοτεμισμός πρόκειται για πρωτόγονη και οργανωμένη θρησκεία. Στο κεφάλαιο 3 θα κάνουμε μια σύντομη επισκόπηση κάποιων βασικών σημείων κριτικής, που ασκήθηκε στις παραπάνω θεωρίες. Τέλος, θα ολοκληρώσουμε την εργασία μας με τον επίλογο, όπου και θα εκθέσουμε τα συμπεράσματά μας, σχετικά με τον αν κάποιος, απ' τους προαναφερθέντες μελετητές, κατάφερε να μας δώσει μια ολοκληρωμένη και αντικειμενική εξήγηση του φαινομένου.

Για το τέλος αυτού του εισαγωγικού κειμένου άφησα ένα ερώτημα που θεωρώ από τα πιο σημαντικά που θα πρέπει να απαντηθούν, όσον αφορά τον τοτεμισμό: γιατί να μας ενδιαφέρει αυτό το φαινόμενο και γιατί να θέλουμε να ασχοληθούμε και να ερευνήσουμε αυτούς τους «άγριους» και «βάρβαρους» πρωτόγονους; Καταρχάς θα μπορούσαμε να αναφέρουμε πολύ γενικά, ότι το θέμα έχει ευρύτερο κοινωνιολογικό και ανθρωπολογικό ενδιαφέρον, μια που σχετίζεται με την πορεία εξέλιξης τόσο της κοινωνίας όσο και του ανθρώπινου πνεύματος και γνώσης. Σχετίζεται με την ίδια την ανθρώπινη ιστορία.

Μελετώντας τους ίσως να διαπιστώσουμε ότι οι αντιλήψεις μας, οι σκέψεις μας, ο τρόπος που προσλαμβάνουμε και επεξηγούμε τον κόσμο δεν είναι τόσο ορθολογικός όσο θέλουμε να βαυκαλιζόμαστε. Φυσικά δεν εννοούμε ότι η κοινωνία μας εξηγεί τον κεραυνό ως την οργή κάποιου θεού ή ουράνιου τέρατος. Αυτό που θέλουμε να πούμε είναι ότι το υπερφυσικό, το «μαγικό», το μυθικό, το «πρωτόγονο» υποβόσκει κάτω απ' τον «απομαγευμένο» πολιτισμό μας, την αντικειμενική γνώση μας και την ορθολογική σκέψη μας. Κάτι το οποίο επισημαίνει και ο Frazer. Μπορεί να μην προσλαμβάνουμε με αυτήν τον

κόσμο, αλλά ακόμα δεν έχουμε αποβάλει την «άγρια σκέψη» μας, η οποία σίγουρα έχει τις ρίζες της στις πεποιθήσεις των μακρινών, «άγριων» προγόνων μας.

Το δεύτερο σημείο, το οποίο έχει περισσότερο κοινωνιολογικό ενδιαφέρον, είναι ότι πολλοί από τους σύγχρονους κοινωνικούς θεσμούς, όπως η θρησκεία, που εξετάζουμε εδώ, ίσως έχουν τις ρίζες τους σ' αυτές τις πρωτόγονες κοινωνίες. Ο τοτεμισμός, ακόμα και αν δεν ήταν ούτε θρησκεία ούτε μαγεία, έτσι όπως τον όρισαν ο Frazer και ο Durkheim, μπορεί να οδήγησε στην ανάδυση τους και ίσως πολλών άλλων κοινωνικών φαινομένων ή θεσμών. Οι πρώτοι καρποί του σύγχρονου πολιτισμού ίσως σπάρθηκαν πάνω σ' αυτά τα πρωτόγονα χωράφια. Άρα το χάσμα που διαχωρίζει τον «άγριο» πρωτόγονο της Αυστραλίας από τον Νεύτωνα μπορεί όντως να μην είναι τόσο μεγάλο. Όχι μόνο επειδή ο ιθαγενής δεν είναι τόσο πρωτόγονος όσο νομίζουμε, αλλά επειδή και ο Νεύτωνας δεν είναι τόσο σύγχρονος όσο πιστεύουμε.

2. Frazer-Durkheim: μαγεία, θρησκεία, τοτεμισμός.

2.1. Ο Frazer για τη μαγεία και τη θρησκεία

Ξεκινώντας την εξέταση των θεωριών των δύο συγγραφέων θεωρούμε ότι αφετηρία μας θα πρέπει να είναι ο Frazer. Όχι μόνο επειδή προηγήθηκε χρονικά από τον Durkheim στη μελέτη αυτών των θεμάτων, αλλά κι επειδή ανέδειξε πολλά ζητήματα και πτυχές τους, όπως είναι για παράδειγμα οι τελετές των Αυστραλών, οι λεγόμενες *intichiuma*, που έγιναν αντικείμενο των μετέπειτα μελετών, καθορίζοντας το κέντρο εστίασης της προσοχής των μελετητών. Επίσης λόγω του ότι ο Frazer έθεσε στο κέντρο της δικής του προσοχής το φαινόμενο της μαγείας, καθιστώντας το βασικό εξηγητικό συστατικό της θεωρίας του (των θεωριών του)¹ για τη φύση του τοτεμισμού, θα δώσουμε προτεραιότητα στη μαγεία, όπως κάνει και ο ίδιος.

Στον πρόλογο του πρώτου τόμου της δεύτερης έκδοσης του βιβλίου του, *Golden Bough*, ο Frazer διατυπώνει ξεκάθαρα αυτό που επιγραμματικά αναφέραμε στην υποσημείωσή μας: ότι λόγω των νέων στοιχείων και δεδομένων που είχε στη διάθεσή του, αναγκάστηκε να αναθεωρήσει την άποψή του όσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ μαγείας και θρησκείας, αλλά και τη θεωρία του για τον τοτεμισμό. Συγκεκριμένα αναφέρει: «Όταν πρωτοέγραψα αυτό το βιβλίο απέτυχα, ενδεχομένως ασυγχώρητα, να ξεκαθαρίσω ακόμα και στον εαυτό μου τον ορισμό μου για τη μαγεία και ως εκ τούτου διατέθηκα να την κατατάξω αόριστα υπό αυτή² ως μία απ' τις κατώτερες μορφές της» (Frazer, 1900, τόμ.1: χνι). Έτσι ομολογεί ότι θα πρέπει να αναθεωρήσει αυτήν την αστοχία και να αναδείξει τη θεμελιώδη διάκριση και αντίθεση των δύο φαινομένων, αλλά και να εκθέσει τους λόγους για τους οποίους κατέληξε ότι η μαγεία προηγήθηκε από τη θρησκεία, αντανακλώντας ένα κατώτερο επίπεδο πνευματικής εξέλιξης της ανθρωπότητας. Ας δούμε την πορεία της σκέψης του.

Ο Frazer θέτει ως βάση της θεωρίας του για τη μαγεία, την αδυναμία του πρωτόγονου ανθρώπου να διακρίνει μεταξύ φυσικών και υπερφυσικών δυνάμεων. Η σύγχυση αυτή, γέννησε στο μυαλό του την έννοια της μαγείας και της μαγικής δύναμης. Δηλαδή ο πρωτόγονος απέδωσε στον εαυτό του εκείνες τις υπερφυσικές δυνάμεις ελέγχου του

¹ Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Frazer δεν έχει αναπτύξει μία και μοναδική θεωρία για τη φύση και την καταγωγή του τοτεμισμού.

² υπό τη θρησκεία

κόσμου και των φαινομένων, που κατείχαν οι πνευματικές (απρόσωπες) δυνάμεις ή τα ανώτερα όντα (θεότητες) της φύσης, οι οποίες και αυτές, όμως, υπόκειντο στη θέλησή του.

Υπήρχαν δύο τρόποι απόκτησης και εξάσκησης αυτών των δυνάμεων: ο πρώτος ήταν η εισχώρηση κάποιας θεικής οντότητας στο σώμα ενός ανθρώπου, ο οποίος αυτομάτως μετατρέποταν σε θεάνθρωπο (man-god), αποκτώντας τις θεικές δυνάμεις της οντότητας που τον ενσάρκωσε. Όμως υπήρχε και ένας δεύτερος τρόπος, ο οποίος εκδηλωνόταν με τη μορφή μιας δύναμης που αναφέρεται ως συμπαθητική μαγεία. Είναι μια δύναμη την οποία ο καθένας κατέχει, ως απόρροια μιας «φυσικής συμπάθειας» (με την έννοια της σύνδεσης ή της συν-επαφής) με τη φύση και ως εκ τούτου για την εξάσκησή της δεν χρειάζεται η διαμεσολάβηση ούτε κάποιου θεού ούτε κάποιας πνευματικής δύναμης. Συνοπτικά, όπως αναφέρει ο Frazer, «ο θεάνθρωπος του πρώτου ή εμπνευσμένου τύπου αντλεί την ιερότητά του από μια θεότητα που κατέλαβε την κατοικία της σ' έναν ναό από σάρκα, ο θεάνθρωπος του δεύτερου τύπου αντλεί την υπερφυσική δύναμή του από μια συγκεκριμένη φυσική συμπάθεια με τη φύση» (1894, τόμ.1: 12).

Κάθε πρωτόγονος έχει το φυσικό χάρισμα της κατοχής και άσκησης αυτής της δύναμης, αρκεί να ακολουθήσει και να εφαρμόσει τους νόμους της συμπαθητικής μαγείας. Οι νόμοι αυτοί εμπεριέχουν, εν σπέρματι, τη σύγχρονη επιστημονική αντίληψη του φυσικού νόμου, δηλαδή: «τη θέαση της φύσης ως μιας σειράς γεγονότων που συμβαίνουν με μια αμετάβλητη τάξη χωρίς τη διαμεσολάβηση κάποιας προσωπικής δύναμης/αυτενέργειας»³ (1894, τόμ.1: 9). Οι σχέσεις μεταξύ μαγείας και επιστήμης είναι ένα ζήτημα που θα εξετάσει περαιτέρω στη δεύτερη έκδοση του *Golden Bough*.

Η επενέργεια μέσω συμπαθητικής μαγείας είναι πολύ απλή και άμεση, όπως και οι κανόνες που τη διέπουν: «οποιοδήποτε αποτέλεσμα μπορεί να παραχθεί δια της μιμήσεώς του» (1894, τόμ.1: 9). Για παράδειγμα αν θες να κάνεις κακό ή να σκοτώσεις κάποιον εχθρό σου, αρκεί η καταστροφή ενός ομοιώματός του και μέσω της συμπαθητικής σύνδεσης ομοιώματος-ανθρώπου, ο δεύτερος θα πάθει το κακό που επιδιώκεται. Ή αν θες να προκαλέσεις βροχή αρκεί το ράντισμα με νερό κάτω απ' τον ηλιόλουστο ουρανό για να γεμίσει με σύννεφα. Έτσι, σύμφωνα με τον Frazer, όλοι οι πρωτόγονοι άνθρωποι πίστευαν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ότι ήταν προικισμένοι με υπερφυσικές δυνάμεις ελέγχου και επιρροής της φύσης και αυτή η πίστη ήταν οικουμενική.

Να περάσουμε τώρα να δούμε ποια νέα στοιχεία προσθέτει στη δεύτερη έκδοση του *Golden Bough*, όπου εκεί ασχολείται πιο εκτενώς με το θέμα της μαγείας και πώς αυτή εκλαμβάνεται και χρησιμοποιείται απ' τα μέλη των πρωτόγονων φυλών. Ο Frazer, θα διατηρήσει όλα όσα είχε αναφέρει στην πρώτη έκδοση, σχετικά με τα δύο είδη θεάνθρωπου-μάγου και επιπλέον θα παραθέσει, πιο λεπτομερώς, κάποια στοιχεία που αφορούν τη φύση και τις λειτουργίες της συμπαθητικής μαγείας, αλλά και τη σχέση της με τη θρησκεία και τα θεικά όντα.

Εδώ θα διαχωρίσει τους δύο κανόνες της συμπαθητικής μαγείας: τη μίμηση και τη συμπάθεια. Θα ορίσει ως αξίωμα του πρώτου ότι το όμοιο προκαλεί το όμοιο (like produces like) και του δεύτερου ότι «τα πράγματα που ήταν κάποτε σε επαφή, αλλά έπαψαν να είναι έτσι, συνεχίζουν να δρουν το ένα πάνω στο άλλο ως αν η επαφή να υφίσταται ακόμα» (Frazer, 1900, τόμ.1: 9). Έτσι διακρίνει δύο είδη ή τρόπους άσκησης της μαγείας: τη μιμητική και τη συμπαθητική. Η πρώτη επιδρά βάσει της μίμησης του επιθυμητού αιτιατού,

³ personal agency

ενώ η δεύτερη μέσω της αδιαχώριστης σχέσης που ενώνει όλα τα πράγματα, τα οποία κάποτε ήρθαν ή ήταν σε επαφή και μπορεί να λειτουργεί εξ αποστάσεως. Ωστόσο τα δύο είδη μαγείας συχνά συμπλέκονται διότι στη μιμητική μαγεία ενυπάρχει μια συμπάθεια μεταξύ ομοιώματος και πραγματικού αντικειμένου και στη συμπαθητική εφαρμόζεται συχνά η αρχή της ομοιότητας. Με την αυστηρή έννοια του όρου, η συμπαθητική μαγεία χρησιμοποιείται στις τελετές όπου εφαρμόζεται μόνο η συμπάθεια. Για παράδειγμα η χρήση τριχών, για την πρόκληση αρρώστιας ή θεραπείας στο άτομο από το οποίο προέρχονται. Η μιμητική μπορεί να θεωρηθεί παρακλάδι της συμπαθητικής, η οποία χρησιμοποιεί επιπλέον τον κανόνα της ομοιότητας που επενεργεί μέσω της συμπάθειας.

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να αναφέρουμε ότι οι προθέσεις της μαγείας, αν και συνήθως είναι βλαπτικές, δεν περιορίζονται μόνο στην πρόκληση κάποιου κακού. Ο Frazer αναφέρει παραδείγματα επωφελούς χρήσης της, όπως είναι η βοήθεια στον τοκετό, η θεραπεία, η εξασφάλιση επαρκούς ποσότητας τροφής βοηθώντας τον κυνηγό ή τον ψαρά ή βοηθώντας τα φυτά ν' ανθίσουν και τα δέντρα να καρποφορήσουν και φυσικά ο έλεγχος του καιρού και των φυσικών φαινομένων, προς όφελος του ανθρώπου. Όλες αυτές οι επωφελείς χρήσεις της μαγείας θα γίνουν ξεκάθαρες και θα υπερισχύσουν όταν αναφερθούμε στις μαγικές τελετές *intichiuma*, οι οποίες απαντώνται σε διάφορες Αυστραλιανές φυλές και φαίνεται να έχουν ως σκοπό τους μόνο την πρόκληση επωφελών αποτελεσμάτων, βοηθώντας την επιβίωση της φυλής.

Έτσι ο Frazer καταλήγει να παρουσιάζει τη μαγεία ως ένα φαινόμενο που οι συλλογικοί σκοποί του είναι κατ' εξοχήν επωφελείς για την ομάδα και απ' ό,τι φαίνεται, απ' τα παραδείγματα που αναφέρει σχετικά με τις βλαπτικές χρήσεις της, μόνο σε δι-ατομικό επίπεδο μάγου-πελάτη μπορεί να χρησιμοποιηθεί, κυρίως, για την εκδικητική πρόκληση κάποιου κακού, όπως είναι η θανάτωση ενός εχθρού. Σε συλλογικό επίπεδο ασκείται απ' την ομάδα τελετουργικά προς όφελός της. Σχετικά με τις ωφέλιμες τελετουργίες της μαγείας, ο Frazer, παραθέτοντας μια σειρά τελετών που τελούνται σε διάφορα μέρη του κόσμου, όχι μόνο από πρωτόγονες φυλές αλλά και από πιο σύγχρονους πολιτισμούς, αναφέρει ότι:

«Η γενική εξήγηση στην οποία οδηγηθήκαμε να υιοθετήσουμε γι' αυτές και πολλές παρόμοιες είναι ότι ήταν στην καταγωγή τους μαγικές τελετές, που σκοπό είχαν να διασφαλίσουν την αναγέννηση της φύσης την άνοιξη(...) Παρασυρμένος από την άγνοιά του για τις αληθινές αιτίες των πραγμάτων, ο πρωτόγονος άνθρωπος πίστευε ότι προκειμένου να παράγει τα μεγάλα φαινόμενα της φύσης από τα οποία εξαρτιόταν η ζωή του είχε μόνο να τα μιμηθεί» (1900, τόμ.2: 110).

Το ίδιο φυσικά ισχύει και για τους Αυστραλούς ιθαγενείς, οι οποίοι, κάθε άνοιξη, τελούσαν τις δικές τους μαγικές τελετουργίες (*intichiuma*), με σκοπό τον έλεγχο και την αναγέννηση της φύσης και τη διασφάλιση όλων εκείνων των αγαθών (φυτών-ζώων) απ' τα οποία εξαρτιόταν η ζωή της φυλής. Απ' αυτές τις μαγικές πρακτικές έλκουν την καταγωγή τους όλες οι σύγχρονες μαγικές τελετουργίες, όπως αναφέρει ο Frazer. Εφόσον η μαγεία έχει ως βασικό μέλημά της τον έλεγχο της φύσης και των φαινομένων της, είναι λογικό για τον Frazer ότι αναπτύχθηκε και διαδόθηκε ευρέως μεταξύ των φυλών της Αυστραλίας, όπου οι περιβαλλοντικές και κλιματικές συνθήκες χαρακτηρίζονται από άγριες και απότομες (ακραίες) εναλλαγές, τις οποίες οι ιθαγενείς ήθελαν να ελέγξουν ή να αντιστρέψουν προς όφελός τους.

Όπως αναφέραμε στην αρχή αυτού του υποκεφαλαίου, ο Frazer στη δεύτερη έκδοση του *Golden Bough* αναθεώρησε τη σχέση της μαγείας με τη θρησκεία, καθιστώντας αυτά τα δύο φαινόμενα διακριτά. Επίσης ανέπτυξε πιο εκτενώς τη συσχέτιση της μαγείας με την επιστημονική αντίληψη για τη λειτουργία της φύσης. Αυτές τις δύο σχέσεις θα εξετάσουμε σ' αυτό το σημείο.

Τη σχέση με τη θρησκεία θα την αναπτύξουμε λεπτομερώς παρακάτω, αφού πρώτα δούμε πώς ορίζει αυτό το φαινόμενο ο Frazer. Προς το παρόν θα αρκестούμε να αναφέρουμε ότι όταν, στις διάφορες περιπτώσεις άσκησης μαγικών τελετών, εντοπίσει στοιχεία που έχουν θρησκευτικό χαρακτήρα π.χ. επίκληση σε θεϊκές οντότητες ή προσευχές, σπεύδει να επισημάνει ότι αυτά τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά είναι κατοπινές προσθήκες και δεν έχουν σχέση με τον αυθεντικό και πρωτότυπο μαγικό χαρακτήρα της τελετής.

Συγκεκριμένα, για μια τελετή των Μελανήσιων αναφέρει ότι αποδίδουν τη μαγική δύναμη όχι στην πέτρα αυτή καθ' αυτή, αλλά σ' ένα πνεύμα που κατοικεί μέσα της, δηλαδή σε μια προσωποποιημένη δύναμη. Επιπλέον οι προσπάθειες εξευμενισμού αυτού του πνεύματος, μέσα από προσευχές και τάματα, ανήκουν στη σφαίρα της θρησκείας και πρέπει να είναι κατοπινές προσθήκες και προσμείξεις, μια που ο Frazer αναφέρει ότι «στην εξέλιξη της σκέψης η μαγεία έχει προηγηθεί της θρησκείας» (1900, τόμ.1: 45). Μ' αυτόν τον τρόπο κάνει μια πρώτη προσπάθεια αποκατάστασης του «ασυγχώρητου» λάθους, που είχε κάνει στην πρώτη έκδοση, να μην διαχωρίσει τη μαγεία απ' τη θρησκεία.

Να δούμε τώρα τις σχέσεις της με την επιστήμη. Ο Frazer, εξαιρώντας τις περιπτώσεις στις οποίες υπάρχει επίκληση ή μεσολάβηση κάποιου πνεύματος, τις οποίες θεωρεί αλλοιωμένες μορφές της αυθεντικής μαγικής τελετής, αναφέρει ότι σ' όλες τις περιπτώσεις άσκησης καθαρής, συμπαθητικής μαγείας, η επίδρασή της είναι άμεση και αδιαμεσολάβητη. Δηλαδή ότι το ένα γεγονός θα ακολουθήσει αναγκαστικά (ντετερμινιστικά) το άλλο, λειτουργώντας το πρώτο ως αίτιο και το άλλο ως αιτιατό. «Έτσι η θεμελιώδης αντίληψή της είναι ταυτόσημη μ' αυτή της σύγχρονης επιστήμης» (1900, τόμ.1: 61).

Οι ομοιότητες μεταξύ μαγικών πρακτικών και επιστημονικών μεθόδων είναι για τον Frazer προφανείς. Ο μάγος, όπως και ο επιστήμονας, πιστεύει στη φυσική τάξη και ομοιομορφία και ότι τα ίδια αίτια επιφέρουν πάντα τα ίδια αποτελέσματα, αρκεί να ακολουθηθεί η κατάλληλη μεθοδολογία-τελετουργία. Δεν επικαλείται καμιά θεότητα ή πνευματική δύναμη, παρά μόνο κάνει χρήση των φυσικών νόμων, όπως εκλαμβάνονται μέσα από το πρίσμα της μαγικής αντίληψης του για τον κόσμο. Ο μάγος επικαλείται κάποιους διαστρεβλωμένους φυσικούς νόμους, στην προσπάθειά του να κατανοήσει και να ελέγξει τον κόσμο γύρω του. Είναι ένας πρώιμος επιστήμονας, ο οποίος θεωρεί ότι γνωρίζει τους νόμους, τις αιτίες και τους μηχανισμούς της φύσης και μπορεί να τους θέσει σε κίνηση. Η μαγεία είναι μια «νόθα αδελφή της επιστήμης» (1900, τόμ.1: 62), όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και οι τελετές της είναι «αποτυχημένα πειράματα» (1900, τόμ.2: 112), που απλώς επαναλαμβάνονταν, από αυτούς που τα εκτελούσαν, λόγω της άγνοιας τους, για την αναποτελεσματικότητά τους. Ωστόσο ο Frazer θεωρεί ότι οι μαγικές πρακτικές έδωσαν ώθηση τόσο στη διερεύνηση όσο και στη γνώση του κόσμου, ανοίγοντας το δρόμο για τη σύγχρονη επιστήμη. Ένας δρόμος που πέρασε πρώτα μέσα απ' τη χώρα της θρησκείας.

Η ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ FRAZER

Ο Frazer πριν να διατυπώσει έναν γενικό ορισμό περί θρησκείας και να τη διαχωρίσει απ' τη μαγεία, περιοριζόταν στο να περιγράψει πώς αυτή αναδύεται μέσα απ' την πρωτόγονη σκέψη του ιθαγενούς, τι ρόλο παίζει στη ζωή του και στην οργάνωση και εξέλιξη της κοινωνίας του. Μόνο όταν τη διαχωρίσει απ' τη μαγεία και τη θεωρήσει πνευματικό δημιούργημα μιας πιο εξελιγμένης αντιληπτικής ικανότητας, θα τη διαγράψει εντελώς απ' τη σκέψη και απ' την κοινωνία του πρωτόγονου.

Θα ξεκινήσουμε με το πολύ σύντομο (σε σχέση με τα μετέπειτα πονήματά του) βιβλίο του, *Totemism*, όπου εκεί καταπιάνεται για πρώτη φορά με το θέμα του τοτεμισμού, περισσότερο σε επίπεδο περιγραφής παρά ανάλυσης. Στις πρώιμες αναλύσεις του Frazer, ο τοτεμισμός είχε δύο πτυχές: μια κοινωνική, που σχετιζόταν με κανόνες που οργάνωναν τις σχέσεις εντός και μεταξύ των κλαν και μία θρησκευτική, που εκφραζόταν ως σχέση του ανθρώπου με το τοτέμ του. Ενδόμυχη και μυστηριώδης σχέση, που βασιζόταν στο σεβασμό και την αλληλοβοήθεια. Εδώ ο τοτεμισμός παρουσιάζεται ως θρησκεία και ο πρωτόγονος ως ένας άνθρωπος που έχει και πιστεύει σε θεότητες.

Αρχικά αυτές οι θεότητες είχαν τη μορφή ζώου ή φυτού, δηλαδή τη μορφή του τοτέμ, όμως κοινωνικές αλλαγές ή αλλαγές σε φιλοσοφικό-ιδεολογικό επίπεδο τις μετέβαλαν σε ανθρωπομορφικές. Όπως αναφέρει ο Frazer (1887: 87) οι κοινωνικές αλλαγές σχετίζονται με το πέρασμα απ' τη μητριαρχία στην πατριαρχία και με την εγκατάσταση της φυλής σ' έναν μόνιμο τόπο κατοικίας. Οι αλλαγές σε φιλοσοφικό-ιδεολογικό επίπεδο σχετίζονται με τη δημιουργία θεοτήτων οι οποίες θεωρούνταν ανώτερες και διακριτές του ανθρώπου, με συνέπεια να εγκαταλειφθεί η αυθεντική, δημοκρατική, τοτεμική αντίληψη, κατά την οποία θεός και άνθρωπος ήταν ισότιμοι. Συνοπτικά «ο τοτεμισμός ως θρησκεία τείνει να περάσει μέσα απ' τη λατρεία πρώτα ζωικών θεών κι έπειτα ανθρωπομορφικών θεών με ζωικά χαρακτηριστικά» (Frazer, 1887.: 90).

Ο Frazer στην πρώτη έκδοση του *Golden Bough*, δεν διατυπώνει έναν σαφή ορισμό για τη θρησκεία, ούτε την παρουσιάζει ως διακριτό φαινόμενο απ' τη μαγεία, όπως θα κάνει αργότερα. Ας δούμε σύντομα τι αναφέρει εκεί, μια που αρκετά τα έχουμε παραθέσει ήδη, όταν αναφερόμασταν στη μαγεία. Καταρχάς είδαμε ότι η ανάδυση θρησκευτικών φαινομένων, όπως είναι η πίστη σε θεότητες οι οποίοι θέτουν σε κίνηση τη «γιγαντιαία μηχανή του κόσμου» αλλά και η λατρεία τους, συνδέεται με την έννοια του θεάνθρωπου. Ο λόγος είναι ότι στο μυαλό του πρωτόγονου δεν υπήρχε διάκριση μεταξύ φυσικών και υπερφυσικών δυνατοτήτων του. Ο άνθρωπος είχε την ικανότητα άσκησης υπερφυσικών δυνάμεων. Επομένως, τα θεϊκά όντα δεν είχαν την αποκλειστικότητα στην άσκηση υπερφυσικών δυνάμεων. Ο πρωτόγονος θεωρεί τον εαυτό του εξίσου προικισμένο με τις ίδιες δυνάμεις. Είτε ως ενσάρκωση κάποιας θεϊκής οντότητας (πρώτος τύπος θεάνθρωπου) είτε ως φυσική του ιδιότητα, λόγω συμπάθειας με τις δυνάμεις της φύσης (δεύτερος τύπος θεάνθρωπου). Ο Frazer αναφέρει ότι αρχικά οι βασιλιάδες εκλαμβάνονταν και λατρεύονταν ως πραγματικοί θεοί, οι οποίοι ήταν υπεύθυνοι για την επιβίωση και την ευημερία της φυλής. Αυτοί ήταν οι πρώτοι θεάνθρωποι που ζούσαν ανάμεσα στους κοινούς θνητούς.

Η αντίληψη περί θεϊκής ενσάρκωσης συνυπήρχε με τη μαγική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία κάθε άνθρωπος ήταν προικισμένος με τη δύναμη ελέγχου του κόσμου αλλά και των υπερφυσικών όντων (δεύτερος τύπος θεάνθρωπου). Μαγεία και θρησκεία ήταν δύο συγκεχυμένες και συνυπάρχουσες αντιλήψεις στο μυαλό του πρωτόγονου. Η δημιουργία θρησκευτικών αντιλήψεων με τη μορφή που υπάρχουν σήμερα, δηλαδή της απόδοσης

υπερφυσικών δυνάμεων μόνο σε θεϊκά όντα ανώτερα του ανθρώπου, στα οποία ο αδύναμος άνθρωπος υποτάσσεται και φυσικά δεν μπορεί να ελέγξει, είναι μια κατοπινή εξέλιξη στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης και προόδου. «Η αντίληψη για τους θεούς ως υπερφυσικά όντα, ολοκληρωτικά διακριτά και ανώτερα του ανθρώπου(...)εξελίχθηκε αργά στην πορεία της ιστορίας» (Frazer, 1894, τόμ.1: 30). Ήταν απόρροια της κατανόησής του για την «απεραντοσύνη του κόσμου» αλλά και της παραδοχής του ότι είναι τόσο μικρός και ανίκανος να ελέγξει τις δυνάμεις της φύσης και πόσο μάλλον αυτούς τους τρομερούς θεούς που την ελέγχουν.

Βλέπουμε λοιπόν ότι στην πρώιμη θεωρία του Frazer, η θρησκεία ήταν προϊόν της περιορισμένης αντιληπτικής ικανότητας του πρωτόγονου. Ήταν μία πλάνη του μυαλού και των συγκεκριμένων αντιλήψεών του για τη φύση, τους θεούς και τις υποτιθέμενες υπερφυσικές δυνάμεις του. Η θρησκεία, ως πνευματικό προϊόν μιας ξεκάθαρης αντίληψης, ενός πιο προοδευμένου μυαλού, που μπορούσε να διακρίνει τις ανθρώπινες απ' τις θεϊκές δυνάμεις, θα παρουσιαστεί μόνο στη δεύτερη έκδοση του *Golden Bough*.

Εκεί ο Frazer θα δώσει για πρώτη φορά έναν σαφή ορισμό για το τι εννοεί με τον όρο θρησκεία. Θα τη διακρίνει πλήρως απ' τη μαγεία και θα τη διαγράψει εντελώς απ' την κοινωνία και τη σκέψη του πρωτόγονου. Η πίστη του τελευταίου στην κατοχή και άσκηση υπερφυσικών δυνάμεων, αναφέρονται πλέον ως καθαρά μαγικές αντιλήψεις και πρακτικές. Η θρησκεία είναι αποκλειστικό προνόμιο μιας ανώτερης σκέψης ενός πιο προοδευμένου ανθρώπου, ο οποίος αποποιήθηκε κάθε ενεργητική του παρέμβαση στον κόσμο και υποτάχθηκε παθητικά στη δύναμη των θεών του.

«Με τη θρησκεία (...) αντιλαμβάνομαι έναν εξευμενισμό ή συμφιλίωση με δυνάμεις ανώτερες του ανθρώπου που πιστεύεται ότι κατευθύνουν και ελέγχουν την πορεία της φύσης και της ανθρώπινης ζωής» (Frazer, 1900, τόμ.1: 63). Αυτός είναι ο ορισμός της θρησκείας του Frazer μέσα σε τρεις γραμμές. Εξευμενισμός, συμφιλίωση, δηλαδή επίκληση σε ανώτερες δυνάμεις, έμψυχες και προσωποποιημένες. Μπορούμε να καταλάβουμε, μέσα απ' αυτόν τον σύντομο ορισμό, πώς η θρησκεία διακρίνεται πλήρως όχι μόνο απ' την επιστήμη αλλά και απ' τη μαγεία.

Ο μάγος έχει τη δύναμη να προκαλέσει μόνος του τα φαινόμενα: να τα αναγκάσει να συμβούν, θέτοντας απλώς σε ενέργεια τους φυσικούς μηχανισμούς. Δεν συγχρωτίζεται με καμία θεϊκή οντότητα και όποτε το κάνει είναι προκειμένου να την εξαναγκάσει. Ο πιστός έχει παραχωρήσει τον έλεγχο της φύσης σε ανώτερες δυνάμεις και το πολύ πολύ να καταφέρει να τις πείσει με τις προσευχές του. Απ' την άλλη ο επιστήμονας δεν αφήνεται στα «καπρίτσια» κανενός θεού διότι η πορεία των φυσικών φαινομένων είναι αδιατάραχτη και βασίζεται σε νόμους. Η ομοιότητα μεταξύ μαγείας και επιστήμης είναι μόνο φαινομενική, αφού είδαμε ότι οι εσφαλμένες αντιλήψεις για τη φύση είναι μαγεία και οι ορθές επιστήμη.

Ο Frazer, παρόλο που επαναλαμβάνει ότι αυτός ο διαχωρισμός μαγικών και θρησκευτικών αντιλήψεων και πρακτικών εξελίχθηκε αργά στην πορεία της ιστορίας, αφού, όπως είδαμε προηγουμένως, οι πρωτόγονοι εξασκούσαν ταυτόχρονα και τις δύο, για πρώτη φορά προσθέτει ένα καινούργιο δεδομένο: ότι κάποτε, σε ένα πιο πρώιμο στάδιο της ανθρώπινης αντίληψης, **πρέπει** να υπήρχε μια εποχή όπου οι άνθρωποι εξασκούσαν και πίστευαν μόνο στη δύναμη της μαγείας και δεν είχαν διαμορφώσει καμιά ιδέα περί θρησκείας και ανώτερων θεϊκών όντων. Ο λόγος είναι ότι η μαγική αντίληψη, θεωρείται απ' τον Frazer, πιο απλή στη σύλληψη και αντανακλά ένα πιο χαμηλό επίπεδο νοητικής

εξέλιξης, απ' τη θρησκευτική αντίληψη περί ανώτερων όντων, τα οποία υποτίθεται ότι κρύβονται πίσω απ' τα φαινόμενα και κινούν τα νήματα του κόσμου.

Εν ολίγοις υπήρξε μια εποχή μαγείας (age of magic) που προηγήθηκε της εποχής της θρησκείας. Ακριβώς αυτήν την εποχή της καθαρής μαγείας αντιπροσωπεύουν οι Αυστραλοί ιθαγενείς, οι οποίοι, σύμφωνα με τον Frazer, αποτελούν την κατώτερη, σε επίπεδο πνευματικής προόδου, ανθρώπινη φυλή. Είναι ένα «μουσείο του παρελθόντος». Όμως για τη μαγεία των Αυστραλιανών φυλών θα πούμε περισσότερο στο επόμενο υποκεφάλαιο που θα αναφερθούμε στον τοτεμισμό ως μαγεία. Ακριβώς αυτός ο πρωτογονισμός των Αυστραλών, οι οποίοι είναι στο σύνολό τους μάγοι, είναι η απόδειξη, σύμφωνα με τον Frazer, για την ύπαρξη αυτής της εποχής της μαγείας. Μια εποχή απ' όπου πέρασαν, κατά την πορεία εξέλιξής τους, όλοι οι ανθρώπινοι πολιτισμοί. Αυτός είναι κι ο λόγος που η μελέτη αυτών των φυλών είναι τόσο σημαντική για τον σύγχρονο άνθρωπο, μια που οι Αυστραλοί Αβορίγινες αποτελούν αφενός ένα ζωντανό στιγμιότυπο της ιστορίας μας και αφετέρου σ' αυτό το στάδιο πνευματικής εξέλιξης, απ' το οποίο περάσαμε όλοι, οφείλονται τα ανεξίτηλα υπερφυσικά μας στίγματα και η (κεκαλυμμένη) πίστη μας στο υπερφυσικό.

Ολοκληρώνοντας την αναφορά μας στη θρησκεία, δεν έχουμε απαντήσει ακόμα στο ερώτημα γιατί και πώς ο άνθρωπος εγκατέλειψε την καθολική πίστη του στη μαγεία και την αντικατέστησε σταδιακά με τη θρησκευτική πίστη. Η απάντηση που δίνεται απ' τον Frazer είναι ότι ο πρωτόγονος άνθρωπος άρχισε σταδιακά να αντιλαμβάνεται την αναποτελεσματικότητα των μαγικών πρακτικών του. Δηλαδή ότι δεν είναι ο ίδιος που ελέγχει και προκαλεί τα φαινόμενα της φύσης κι αφού αυτά συνεχίζουν να υφίστανται, κάποιος άλλος πρέπει να τα προκαλεί, έχοντας ταυτόχρονα και τον έλεγχο του κόσμου. Αυτός ο «κάποιος» πρέπει σίγουρα, στη σκέψη του πρωτόγονου, να έχει μεγαλύτερες δυνάμεις απ' αυτές του ανθρώπου. Να είναι ανώτερός του, εφόσον μπορεί και ελέγχει τον κόσμο που εκείνος δεν μπορεί. Σύντομα αυτή η απρόσωπη δύναμη αποκρυσταλλώθηκε με τη μορφή των προσωποποιημένων θεοτήτων που ελέγχουν τον κόσμο και οι οποίες δεν ελέγχονται από τίποτα, ούτε φυσικά απ' τον άνθρωπο. Οι δυνάμεις που κάποτε κατείχε ο ίδιος, ως θεάνθρωπος, πλέον έγιναν αποκλειστικό προνόμιο των θεών. Ο ταπεινός και κατώτερος άνθρωπος μετατράπηκε σε απλό υποχείριο των θελήσεών τους, το οποίο προσκυνώντας και εκλιπαρώντας τους ίσως κατάφερνε να εξευμενίσει τους θεούς του. Έτσι, σύμφωνα με τον Frazer, η ανθρωπότητα ανέβηκε ένα σκαλί στην πνευματική εξέλιξη, περνώντας απ' την εποχή της μαγείας σ' αυτήν της θρησκείας και από εκεί στη σύγχρονη εποχή της επιστήμης, φέρνοντας ξανά στο προσκήνιο τον φυσικό νόμο, αλλά πλέον απαλλαγμένο από τις μαγικές αυταπάτες.

Ο θεάνθρωπος, για τον οποίο κάνει λόγο ο Frazer, αντανακλά ένα ενδιάμεσο στάδιο του περάσματος απ' την εποχή της μαγείας στην εποχή της θρησκείας. Ήταν το στάδιο ανάδυσης των πρώιμων θρησκευτικών αντιλήψεων, πριν ακόμα εγκαταλειφθεί η πίστη στη μαγεία και ως εκ τούτου οι δυο αυτές πεποιθήσεις συνυπήρχαν και συγγέονταν. Αυτός ο θεός αντανακλά μια πρωταρχική μορφή, σύμφωνα με την οποία άνθρωπος και θεός ήταν ακόμα ισότιμοι και μοιράζονταν τις ίδιες δυνάμεις. Η ισότητα αυτή θα αρχίσει να φθίνει όσο αναπτύσσονταν τα θρησκευτικά αισθήματα και παραμερίζονταν τα μαγικά. Όπως αναφέρει ο ίδιος: «Η έννοια του θεανθρώπου, ή ενός ανθρώπινου όντος προικισμένου με θεϊκές ή υπερφυσικές δυνάμεις ανήκει κατ' ουσίαν σ' αυτήν την πρώιμη περίοδο της θρησκευτικής ιστορίας όπου θεοί και άνθρωποι θεωρούνται ακόμα ως όντα περισσότερο

της ίδιας τάξης» (Frazer, 1900, τόμ.1: 130). Είναι ένας «εμβρυακός» θεός κατά τη διαδικασία εξέλιξης της θρησκείας.

Αυτά τα εξελικτικά στάδια της ανθρώπινης σκέψης, όπως ήδη είπαμε, ο Frazer θεωρεί ότι είναι πανανθρώπινα, δηλαδή τα ακολούθησαν όλοι οι πολιτισμοί του κόσμου. Όμως υπάρχει μια πλανητική γωνιά, ένα απομακρυσμένο και απομονωμένο μέρος στον κόσμο, όπου αυτή η εξέλιξη συμβαίνει με τόσο αργούς ρυθμούς που, τουλάχιστον μέχρι την εποχή που έγραφε ο Frazer και όπως πίστευε ο ίδιος, μπορούσε κανείς να συναντήσει ανθρώπους σε τόσο χαμηλό επίπεδο ανάπτυξης και προόδου, ούτως ώστε να βρίσκονται ακόμα στην εποχή της μαγείας. Αυτοί είναι οι Αυστραλοί ιθαγενείς και οι μαγικές τους αντιλήψεις εκφράζονται μέσα απ' τις τοτεμικές πρακτικές τους.

2.2. Frazer: ο τοτεμισμός ως πρωτόγονη μορφή μαγείας

Όπως έχουμε αναφέρει ήδη, ο Frazer κατά την πορεία μελέτης του τοτεμικού φαινομένου πρόβαλλε διαφορετικές ερμηνείες για τη φύση και την καταγωγή του. Αυτήν την πορεία θα ακολουθήσουμε κι εμείς σ' αυτό το υποκεφάλαιο.

Θα ξεκινήσουμε με το *Totemism* και τον ορισμό που δίνει εκεί για το τοτέμ, και τα βασικά χαρακτηριστικά του τοτεμισμού. «Το τοτέμ είναι μια τάξη υλικών αντικειμένων τα οποία ο πρωτόγονος υπολήπτεται με προληπτικό (superstitious) σεβασμό, πιστεύοντας ότι υπάρχει μεταξύ του ίδιου και κάθε μέλους αυτής της τάξης μια ενδόμυχη και ολοκληρωτικά ιδιαίτερη σχέση» (Frazer, 1887: 1). Αυτή η σχέση είναι επωφελής και για τα δύο μέρη, αφού ο άνθρωπος δεν θα σκοτώσει και δεν θα φάει το τοτέμ του, αν αναπαριστά ζώο ή φυτό. Αυτός είναι ο κανόνας που απορρέει από τη θρησκευτική του φύση. Το τοτέμ από την πλευρά του θα προστατεύσει όλα τα μέλη της ομάδας από ενδεχόμενους κινδύνους.

Ο Frazer κάνει αναφορά για τρία είδη τοτέμ: α) του κλαν, β) των δύο φύλων και γ) το ατομικό. Αυτό που μας ενδιαφέρει, κυρίως, είναι το πρώτο. Το τοτέμ του κλαν καθίσταται αντικείμενο λατρείας από τα μέλη της ομάδας, τα οποία αντλούν το όνομα αλλά και την καταγωγή τους απ' αυτό. Έχουν δηλαδή δεσμούς αίματος με το τοτέμ τους. Τα μέλη του κλαν συσχετίζονται μεταξύ τους με συγκεκριμένες υποχρεώσεις που αφορούν το τοτέμ και τους συνέχει η πίστη τους σ' αυτό. «Ο τοτεμισμός επομένως είναι ταυτόχρονα και θρησκευτικό και κοινωνικό σύστημα» (Frazer, 1887: 2-3). Η θρησκευτική πλευρά του αποτελείται απ' τις σχέσεις σεβασμού και προστασίας μεταξύ ανθρώπων και τοτέμ. Η κοινωνική του είναι αυτή που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των μελών του κλαν αλλά και αυτές με τα άλλα κλαν που συναπαρτίζουν τη φυλή. Ο βασικός κανόνας που απορρέει απ' την κοινωνική πλευρά του τοτεμισμού, είναι αυτός της εξωγαμίας, δηλαδή μεταξύ των μελών του κλαν απαγορεύονται οι σεξουαλικές σχέσεις και η σύναψη γάμων. Αυτά είναι, πολύ συνοπτικά, τα κύρια χαρακτηριστικά του τοτεμισμού, όπως παραθέτονται στο *Totemism*, με προεξάρχον αυτό της θρησκευτικής φύσης του.

Να δούμε τώρα την εντελώς διαφορετική ερμηνεία του φαινομένου, που δίνει ο Frazer στην πρώτη έκδοση του *Golden Bough*, την οποία διατηρεί και στη δεύτερη. Χωρίς να αποποιείται ακόμα τη θρησκευτική πλευρά του τοτεμισμού, αυτό που προσθέτει είναι ο λόγος για τον οποίο τα μέλη ενός κλαν διάκεινται με θρησκευτική ευλάβεια και σεβασμό απέναντι στο τοτέμ τους. Όπως αναφέρει, τα μέλη του κλαν έχουν την πεποίθηση ότι η ζωή τους εξαρτάται απ' τη ζωή του τοτεμικού τους είδους και κάθε κακό που συμβαίνει σ' αυτό θα έχει ως συνέπεια κάποια προσωπική συμφορά. Γι' αυτό το σέβονται και το προστατεύουν.

Σε τι αποδίδει όμως ο άγγλος ανθρωπολόγος την παραπάνω πεποίθηση; «Αν έχω δίκιο» γράφει ο Frazer «το τοτέμ είναι απλώς ένα δοχείο όπου ο άνθρωπος διατηρεί τη ζωή του» (1894, τόμ.2: 339). Αυτό σημαίνει ότι ο πρωτόγονος άνθρωπος, ο οποίος πιστεύει στη μετεμψύχωση, θεωρεί ότι για λόγους προστασίας, πριν από καταστάσεις που ενέχουν κίνδυνο, όπως η μάχη ή το κυνήγι, μπορεί να μεταφέρει την ψυχή του, που περιέχει την ίδια του τη ζωή, στο τοτέμ. Έτσι ακόμα και το άψυχο κουφάρι του αν πληγωθεί, η ζωή του να μείνει αλώβητη. Την ίδια άποψη διατηρεί και στη δεύτερη έκδοση του *Golden Bough*, αναπτύσσοντάς την πιο εκτενώς, μέσα από παραδείγματα μεταφοράς της ψυχής στο τοτέμ, προερχόμενα από διάφορες φυλές. Έτσι, μπορούμε να καταλήξουμε, ότι η φύση αυτής της ενδόμυχης σχέσης μεταξύ ανθρώπου και τοτέμ οφείλεται στον συμπαθητικό δεσμό που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο μερών, λόγω της μεταφοράς της ψυχής του ανθρώπου στο τοτέμ, με συνέπεια ό,τι συμβαίνει στο ένα τμήμα να επηρεάζει και το άλλο.

Αν θέλουμε να δούμε μια ολοκληρωμένη ανάλυση και θεωρία περί τοτεμισμού, τότε θα πρέπει να ανατρέξουμε στο τετράτομο έργο του Frazer, *Totemism and Exogamy*. Εκεί ο συγγραφέας, όχι απλώς καταθέτει μια εκτενή ανάλυση για τη φύση και την προέλευση αυτού του φαινομένου, συνοδευόμενη από μια πληθώρα εθνογραφικών δεδομένων, αλλά ευελπιστεί ότι έχει τελειώσει μια και καλή μαζί του. Αναπτύσσει την τρίτη και τελική, όπως αναφέρει, θεωρία του, η οποία επεξηγεί ικανοποιητικά και σε μεγάλο βαθμό τις τοτεμικές πεποιθήσεις και πρακτικές των ιθαγενών της Αυστραλίας, αλλά και κατά πάσα πιθανότητα όλων των φυλών που έχουν σχέση με τον τοτεμισμό.

Όπως μας πληροφορεί ο συγγραφέας, ο λόγος που αναγκάζεται για άλλη μια φορά να τροποποιήσει τη θεωρία του για τον τοτεμισμό, είναι τα καινούργια δεδομένα που ήρθαν στο φως, απ' τους Messrs, Spencer και Gillen⁴. Αυτό που θέλει να τροποποιήσει και να αντικαταστήσει, με μια ολοκληρωμένη και ορθή θεωρία, δεν είναι μόνο τη δικιά του θεώρηση για τον τοτεμισμό, αλλά εν γένει τις παραδοσιακές αντιλήψεις γι' αυτό το φαινόμενο. Οι τελευταίες συνοψίζονται σε δύο στοιχεία: τη θρησκευτική και κοινωνική πλευρά του τοτεμισμού, όπως τις έχουμε δει παραπάνω.

Ο λόγος που αναγκάζεται να προβεί σε εκ νέου αναθεώρηση είναι ότι οι δύο βασικοί κανόνες του τοτεμισμού, έτσι όπως απορρέουν απ' τη θρησκευτική και κοινωνική του φύση, δηλαδή δεν τρώμε το τοτέμ μας και δεν παντρευόμαστε μεταξύ μας, φαίνεται ότι δεν έχουν καμία θέση στο τοτεμικό σύστημα των προγόνων αυτών των φυλών. Από τα νέα στοιχεία προκύπτει ότι υπήρχε μια εποχή όπου τα μέλη του κλαν έτρωγαν συστηματικά το τοτέμ τους και συνάπτανε σεξουαλικές και συζυγικές σχέσεις μόνο μεταξύ τους, ήταν δηλαδή ενδογαμικές ομάδες. «Επομένως οι φυλές της κεντρικής Αυστραλίας έχουν ξεκάθαρες και θετικές παραδόσεις μιας εποχής όπου τακτικά σκότωναν και έτρωγαν το τοτέμ τους και πάντα παντρεύονταν γυναίκες του ίδιου τοτέμ, όπως το δικό τους» (Frazer, 1910, τόμ.1: 103). Τέτοιες παραδόσεις, όπως παραδέχεται, όχι απλώς δεν θα πρέπει να θεωρηθούν αβάσιμες, επειδή διαφωνούν με τις επικρατούσες, στην εποχή του, αντιλήψεις, αλλά αντιθέτως θα πρέπει να αναθεωρήσουν τις τελευταίες.

Ξεκινώντας να επεξεργάζεται τα νέα δεδομένα και προκειμένου να καλύψει το χάσμα που αυτά δημιούργησαν με όλες τις προηγούμενες τοτεμικές θεωρήσεις, αναφέρεται στις τελετές *intichiuma*, οι οποίες εξασκούνταν από διάφορες φυλές της Αυστραλίας. Ο Frazer

⁴ Στο έργο τους: *The Native tribes of Central Australia*. London, Macmillan, 1899.

πιστεύει ότι αποτελούν το κλειδί για την επίλυση του τοτεμικού γρίφου και για τη διασάφηση των όποιων αντινομιών έχουν προκύψει.

Σκοπός αυτών των τελετών, είναι η εξασφάλιση του πολλαπλασιασμού του τοτεμικού είδους, όταν πρόκειται για ζώο ή φυτό, ο έλεγχος του όταν πρόκειται για φυσικό φαινόμενο (π.χ. πρόκληση βροχής ή ανέμου) και η προστασία από τους διάφορους κινδύνους που τους περιτριγυρίζουν. Έχοντας πλέον ορίσει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της μαγείας και τη θρησκείας, τα οποία διακρίνουν τη μία απ' την άλλη, κατατάσσει αυτές τις τελετές στη σφαίρα της μαγείας. «Καθώς οι τελετές *intichiuma* υποτίθεται ότι παράγουν τα αποτελέσματά τους άμεσα και αναγκαστικά (...)είναι απλό ότι είναι μαγικές στη φύση τους παρά θρησκευτικές» (Frazer, 1910, τόμ.1: 105). Για πρώτη φορά ο τοτεμισμός αναφέρεται εδώ ως μαγεία, αντικαθιστώντας τη θρησκευτική του φύση, που του απέδιδαν πολλοί μελετητές του, ανάμεσα σ' αυτούς και ο Frazer. Ο εξαναγκαστικός-μαγικός χαρακτήρας αυτών των τελετών, κατά τη διάρκεια των οποίων δεν γίνεται επίκληση σε καμιά ανώτερη δύναμη ή θεότητα για την επίτευξη του όποιου στόχου, διαφαίνεται μέσα από πολλά παραδείγματα που δίνει ο Frazer.

Το βασικό ερώτημα που προκύπτει είναι γιατί τα μέλη του κλαν να θέλουν να πολλαπλασιάσουν ένα ζώο ή φυτό το οποίο δεν πρόκειται να βάλουν ποτέ στο στόμα τους, λόγω της θεμελιώδους απαγόρευσης βρώσης του τοτεμικού είδους; Η απάντηση που δίνει σ' αυτό είναι ότι ο πολλαπλασιασμός επιδιώκεται για το καλό όλων των άλλων κλαν, άρα για την επιβίωση και την ευημερία ολόκληρης της φυλής. «Οι τελετές *intichiuma* εκτελούνται απ' την κάθε τοτεμική ομάδα, όχι για το δικό της όφελος, αλλά προς όφελος όλων των άλλων, η γενική επίδραση όλων των τελετών υποτίθεται ότι είναι μια αύξηση του συνολικού αποθέματος τροφής διαθέσιμο για όλη τη φυλή» (Frazer, 1910, τόμ.1: 109). Σύμφωνα μ' αυτήν τη θεώρηση, ο τοτεμισμός παρουσιάζεται ως ένα σύστημα «συνεργατικής μαγείας», όπου κάθε κλαν αναλαμβάνει να πολλαπλασιάσει το τμήμα της φύσης που του αναλογεί, βάσει του τοτέμ του. Το συνολικό όφελος αυτού του πρωτόγονου καταμερισμού μαγικών ευθυνών είναι η ευημερία ολόκληρης της φυλής και η εξασφάλιση όλων εκείνων των αγαθών που είναι απαραίτητα για την επιβίωσή της.

Αυτές οι τελετές αποτελούν το σημείο σύνδεσης με τις προγονικές παραδόσεις ελεύθερης βρώσης του τοτέμ κι ο λόγος είναι ότι μετά το πέρας τους, πρώτοι έχουν δικαίωμα να φάνε (αν και σε μικρές ποσότητες και μόνο συγκεκριμένα μέρη) τα μέλη του κλαν τα οποία έχουν ως τοτέμ τους το ζώο ή το φυτό που αφορούσε η τελετή και έπειτα όλοι οι άλλοι. Η περιστασιακή βρώση, απ' τη μια παραπέμπει στις παραδόσεις αυτών των φυλών, αλλά απ' την άλλη είναι μία απαραίτητη διαδικασία για τη, ζωτικής σημασίας, ταύτιση του ανθρώπου με το τοτεμικό του είδος. Κάτι που θα αναπτύξουμε παρακάτω. Η απάντηση του ερωτήματος γιατί το συστηματικό φάγωμα έγινε περιστασιακό και περιοριζόταν στην τελετουργική βρώση, μετά το πέρας των *intichiuma*, δεν είναι ξεκάθαρη για τον Frazer. Το ίδιο αναφέρει και για τον κανόνα της εξωγαμίας, που θεωρεί ότι πρόκειται για μεταγενέστερη προσθήκη, αγνώστου προελεύσεως και αιτίας. Γι' αυτόν το αυθεντικό τοτεμικό σύστημα είναι μαγικό, ενδογαμικό και χωρίς διατροφικές απαγορεύσεις σχετιζόμενες με το τοτέμ.

Σύμφωνα με τον Frazer, ο μαγικός τρόπος σκέψης που εμπεριέχεται σ' αυτήν την ερμηνεία του τοτεμισμού, αρμόζει τόσο με τις πρακτικές ανάγκες αλλά και με τον τρόπο σκέψης του πρωτόγονου, ο οποίος θεωρεί ότι έχει τη δυνατότητα να παράγει όλα όσα επιθυμεί ή χρειάζεται για να ζήσει, με τις μαγικο-υπερφυσικές ικανότητές του. Για τον ίδιο

τον πρωτόγονο, ο τοτεμισμός είναι ένα πρακτικό και ξεκάθαρο σύστημα το οποίο δεν έχει τίποτα το ασαφές, το μυστικιστικό ή το υπερφυσικό, μια που για τον πρωτόγονο η μαγική δύναμη είναι τόσο φυσική και υπαρκτή όσο για τον σύγχρονο η βαρυτική έλξη. Είναι μια «ακατέργαστη και βάρβαρη φιλοσοφία», όπως αναφέρει, στην οποία η θρησκεία δεν έχει καμία θέση, αφού ο πρωτόγονος βρίσκεται μόνος του απέναντι στη φύση, στηριζόμενος στις δικές του δυνάμεις και δυνατότητες.

Ένα απ' τα βασικά στοιχεία του τοτεμισμού, το οποίο δεν έχουμε ακόμα αναπτύξει, είναι η λεγόμενη ταύτιση ανθρώπου-τοτέμ, συνήθως με ζώο. Μια ταύτιση που, αν και παίρνει το χαρακτήρα της μίμησης και της μεταμπίεσης, εκλαμβάνεται ως πραγματική, με την έννοια ότι ζώο και άνθρωπος είναι ένα· έχουν μία φύση. Αυτή η ταύτιση επιτυγχάνεται με την απορρόφηση των ιδιοτήτων των ζώων από τον άνθρωπο, καθώς τρώει τη σάρκα και πίνει το αίμα του τοτεμικού του ζώου. Αυτός είναι κι ο λόγος που οι πρόγονοί τους έτρωγαν το τοτέμ τους συστηματικά και οι μετέπειτα περιστασιακά. Διότι χωρίς την έστω και περιστασιακή βρώση του, δεν θα επιτευχθεί η ταύτιση, που είναι απαραίτητος παράγοντας της ικανότητας ελέγχου του τοτέμ τους, δηλαδή του πολλαπλασιασμού του, που σημαίνει διασφάλιση επιβίωσης ολόκληρης της φυλής.

Απορρόφηση των ιδιοτήτων του ζώου σημαίνει μεταμόρφωση ενός ανθρώπου σε ζώο. Υπάρχει, όμως, και η αντίστροφη διαδικασία, της μεταμόρφωσης ενός ζώου σε άνθρωπο. Αυτό επιτυγχάνεται με τη μεταφορά της ανθρώπινης ψυχής στο τοτέμ, με τη βοήθεια κάποιων μαγικών εργαλείων που αναφέρονται ως *churinga* και *nurtujas*. Σ' αυτό το σημείο ο Frazer προχωρά σε άλλη μία αναθεώρηση των παλιών του θεωριών, αναφέροντας ότι η μεταφορά της ψυχής στο τοτέμ-δοχείο, δεν γινόταν για λόγους ασφάλειας, αλλά απλώς για την ταύτιση τοτέμ-ανθρώπου, ώστε ο τελευταίος να έχει τη δύναμη να το ελέγξει, να το πολλαπλασιάσει, να το χειραγωγήσει και να ασκήσει πάνω του κάθε είδους μαγείας, μέσω της συμπαθητικής σχέσης που δημιουργείται. Επίσης ο λόγος που τα μέλη του κλαν έχουν πρώτοι το δικαίωμα να φάνε το τοτέμ τους, είναι ακριβώς για να πάρουν πίσω ξανά την ψυχή τους, που είχαν μεταφέρει στο τοτεμικό τους είδος, προκειμένου να επιτύχουν την ταύτιση.

Είδαμε λοιπόν πώς οι τελετές *intichiuma* αποκαλύπτουν τόσο πολλά για τη φύση του τοτεμισμού, δίνοντάς μας πληροφορίες για τα βασικά χαρακτηριστικά του. Έτσι ο Frazer θέτει το ερώτημα αν παρόμοιες και ανάλογες τελετές παρατηρούνται και σε άλλες τοτεμικές φυλές, σε άλλες περιοχές του κόσμου. Ο ίδιος απαντάει θετικά, μέσα από μια σειρά παραδειγμάτων που παραθέτει, και άρα το ζήτημα σχετικά με τη φύση του τοτεμισμού έχει λυθεί ικανοποιητικά και δια παντός. Τι γίνεται, όμως, με το μυστήριο της καταγωγής του; Ποιο φαινόμενο, ιδέα, συνθήκες, συγκυρίες, συνέβαλαν στην ανάδυση του τοτεμικού συστήματος και της τοτεμικής αντίληψης των πραγμάτων;

Το πρόβλημα της καταγωγής του τοτεμισμού το αφήσαμε τελευταίο, καθώς αυτό θα μας οδηγήσει στις τελικές απαντήσεις και ερμηνείες του, έτσι όπως δίνονται μέσα απ' τη θεωρητική επεξεργασία των δεδομένων που έχει ο Frazer στα χέρια του. Αναζητώντας τις ρίζες αυτού του φαινομένου θα πρέπει να ανατρέξουμε στην πιο πρωτόγονη και αυθεντική μορφή του, που είναι ο συλληπτικός (*conceptional*) ή τοπικός τοτεμισμός, που αποτελεί την πρόμη μορφή του, μεταγενέστερου και πιο εξελιγμένου, κληρονομικού, σύμφωνα με τον οποίο το παιδί κληρονομεί είτε το τοτέμ της μάνας του είτε το τοτέμ του πατέρα του.

Ο συλληπτικού τύπου τοτεμισμός βασίζεται στην άγνοια του πρωτόγονου για το ρόλο που παίζει η σεξουαλική επαφή των φύλων στη σύλληψη και στη δημιουργία απογόνων.

«Αυτή η μορφή τοτεμισμού (...) μπορεί με μεγάλη πιθανότητα να θεωρηθεί ως η πιο πρωτόγονη που γνωρίζουμε να υπάρχει έως τις μέρες μας, μια που μοιάζει να χρονολογείται από μια εποχή όπου οι σχέσεις αίματος δεν είχαν ακόμα αναγνωρισθεί και η ιδέα της πατρότητας δεν είχε ακόμα εμφανιστεί στην πρωτόγονη σκέψη» (Frazer, 1910, τόμ.1: 156). Όμως και η ιδέα της μητρότητας περιοριζόταν μόνο σ' εκείνο τον άνθρωπο, ο οποίος φιλοξένησε στο σώμα του το ενσαρκωμένο πνεύμα που γεννήθηκε.

Πιο συγκεκριμένα ο πρωτόγονος άνθρωπος αγνοώντας την πραγματική διαδικασία της σύλληψης και θεωρώντας φυσικό και συχνό γεγονός την εισχώρηση πνευμάτων στα σώματα των ανθρώπων, απέδιδε την εγκυμοσύνη σε τέτοιο γεγονός ενσάρκωσης. Όταν για πρώτη φορά τα σημάδια της εγκυμοσύνης γίνονταν αντιληπτά απ' τη γυναίκα και αντιλαμβανόταν την ύπαρξη του μωρού μέσα της, θεωρούσε ότι κάτι είχε εισχωρήσει ακριβώς εκείνη τη στιγμή στο σώμα της, που λίγο καιρό μετά θα γεννιόταν με τη μορφή ανθρώπινου παιδιού. Στην προσπάθεια της να ανακαλύψει τι ήταν αυτό το κάτι, κατέφευγε συνήθως στα πράγματα που βρίσκονταν γύρω της εκείνη τη στιγμή ή στο φαγητό που είχε φάει τελευταία. Για παράδειγμα αν την ώρα της υποτιθέμενης παρεισέφρησης του πνεύματος, έτυχε να περνάει ένας λαγός από δίπλα της, τότε αυτό που θα γεννούσε ήταν λαγός και το παιδί της θα ανήκε στο τοτέμ του λαγού.

Σύμφωνα με τον Frazer αυτή η παρανόηση είναι η πρωταρχική ιδέα που γέννησε όλες τις τοτεμικές πρακτικές και πεποιθήσεις. Εξηγεί, καταρχάς, γιατί η πλειονότητα των τοτέμ είναι ζώα ή φυτά, δηλαδή φαγώσιμα είδη, ερμηνεύει γιατί ο πρωτόγονος άνθρωπος ταυτίζει τον εαυτό του με το τοτέμ και θεωρεί ότι μεταξύ τους υπάρχει μια ιδιαίτερη και ενδόμυχη σχέση και εν τέλει γιατί αυτή η σχέση δεν είναι θρησκευτική, αλλά βασίζεται σε ένα πρωτόγονο είδος συγγενικού δεσμού. Στην ενιαία φύση ανθρώπου με το τοτέμ του, οφείλεται και η πεποίθησή του ότι μπορεί να ασκήσει έλεγχο σ' αυτό. Ο συλληπτικός τοτεμισμός ερμηνεύει επίσης και την ποικιλία των τοτέμ εντός μιας φυλής, μια που τα πράγματα που μπορεί να εξάρουν τη φαντασία της εγκυμονούσας είναι απεριόριστα. Αυτό που δεν μπορεί να ερμηνευθεί, βάσει της παραπάνω θεωρίας, είναι οι διατροφικές απαγορεύσεις και ο κανόνας της εξωγαμίας. Ο λόγος είναι ότι αυτά τα δύο στοιχεία δεν έχουν σχέση με την αυθεντική και πρωτότυπη μορφή του, αλλά αποτελούν κατοπινές προσθήκες και παραλλαγμένη εκδοχή του, σύμφωνα με τον Frazer.

Ολοκληρώνοντας την αναφορά μας στον Frazer θα πρέπει να αναφέρουμε ότι βάσει αυτής της πρωτόγονης ερμηνείας της σύλληψης, ο ίδιος θεωρεί ότι πλέον όλη η ιστορία του τοτεμισμού γίνεται κατανοητή. Το ίδιο και η πραγματική του φύση. Σύμφωνα με τα λόγια του: «Επομένως ό,τι μπορούμε να ονομάσουμε συλληπτικό τοτεμισμό καθαρά και απλά προσφέρει ένα κατανοητό εναρκτήριο σημείο για την εξέλιξη του τοτεμισμού εν γένει. Σ' αυτό, μετά από χρόνια βυθομετρήσεων, οι βουτιές μας μοιάζουν να αγγίζουν βυθό επιτέλους» (Frazer, 1910, τόμ.1: 161).

2.3. Ο Durkheim για τη θρησκεία και τη μαγεία

Θεωρούμε ότι αφετηρία της ανάλυσης των θεωριών του Durkheim θα πρέπει να είναι η θρησκεία, διότι, σε αντίθεση με τον Frazer, ο οποίος θέτει στο επίκεντρο της θεωρίας του τη μαγεία, κεντρική θέση στο έργο του Γάλλου κοινωνιολόγου κατέχει η ανάλυση του θρησκευτικού φαινομένου.

Ξεκινώντας με τον Durkheim θα πρέπει να κάνουμε κάποιες επισημάνσεις, σχετικά με τους στόχους, τις προϋποθέσεις και τη μεθοδολογία της ανάλυσής του για τη θρησκεία.

Όπως αναφέρει, στην κλασική μελέτη του *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου), σκοπός του είναι να μελετήσει **επιστημονικά** την πιο πρωτόγονη μορφή θρησκείας, ούτως ώστε να μπορέσει να ανεύρει, την κοινή ρίζα όλων των θρησκευτικών συναισθημάτων και κατ' επέκταση της θρησκείας, ως πανανθρώπινου και διαχρονικού κοινωνικού φαινομένου. Αυτή την πρωτόγονη θρησκεία ο Durkheim την ανακάλυψε στις τοτεμικές πεποιθήσεις και πρακτικές των Αυστραλών ιθαγενών, απορρίπτοντας τις διαδεδομένες απόψεις, προερχόμενες από ανθρωπολογικές, κυρίως, αναλύσεις, ότι η πιο πρωτόγονη μορφή θρησκείας θα πρέπει να αναζητηθεί είτε στον ανιμισμό (λατρεία πνευμάτων και ψυχής) είτε στο νατουραλισμό (λατρεία φύσης και φυσικών φαινομένων).

Βλέπουμε ότι βασική προϋπόθεση της ντιρκαϊμιανής ανάλυσης είναι ο πρωτογονισμός του θρησκευτικού συστήματος που επιδιώκει να μελετήσει· να αποτελεί την πρωτότυπη μορφή του. Δύο είναι οι συνθήκες που το εξασφαλίζουν αυτό: πρώτον, η κοινωνία στην οποία απαντά να είναι η πιο απλή στην οργάνωση (εννοώντας δηλαδή και την πιο πρωτόγονη) και δεύτερον, αυτό το θρησκευτικό σύστημα να μπορεί να εξηγηθεί αφ' εαυτού, δηλαδή να μην περιέχει στοιχεία προηγούμενων θρησκευτικών συστημάτων (Durkheim, 1915: 1). Αυτά τα δύο στοιχεία τα πληροί τόσο το κλαν, ως μορφή κοινωνικής οργάνωσης, όσο και ο τοτεμισμός, ως μορφή θρησκευτικής λατρείας του κλαν. Άρα οι φυλές της Αυστραλίας είναι το ιδανικό πεδίο μελέτης του θρησκευτικού φαινομένου, σύμφωνα με τον Durkheim.

Η επιλογή του να μελετήσει μια πρωτόγονη θρησκεία, προκειμένου να οδηγηθεί στον ορισμό του θρησκευτικού φαινομένου, αποτελεί απόκλιση από τους μεθοδολογικούς προσανατολισμούς της εποχής του. Η διαδεδομένη άποψη των μελετητών, όπως μας πληροφορεί ο Durkheim στο άρθρο του Concerning the definition of religious phenomena, ήταν ότι: «Αν (...) θέλουμε να ανακαλύψουμε την πραγματική φύση της θρησκείας, θα πρέπει να την παρατηρήσουμε στο ζενίθ της εξέλιξής της» (Στο: Pickering, 1975: 75). Μόνο τότε, όταν έχει ολοκληρωθεί η εξελικτική της διαδικασία και έχει πλέον καταστεί «πραγματική θρησκεία», μπορεί να μελετηθεί ως φαινόμενο και να αναζητηθούν τα αίτιά του. Κι αυτό διότι οι περισσότεροι μελετητές θεωρούσαν ότι οι πρωτόγονοι διακατέχονταν από μεταφυσικές προκαταλήψεις και όχι από θρησκευτικές αντιλήψεις. Τώρα, ποια θρησκευτική μορφή αποτελεί «πραγματική θρησκεία» έγκειται, σύμφωνα με τον Durkheim, στη θρησκευτική προκατάληψη του εκάστοτε μελετητή, επομένως τέτοιου είδους αναλύσεις είναι «στερημένες από κάθε επιστημονική αξία» (Στο : Pickering, 1975: 76).

Ένας απ' τους βασικούς στόχους της μελέτης του είναι «η κατανόηση της θρησκευτικής φύσης του ανθρώπου» (Durkheim, 1915: 2), δηλαδή ότι η θρησκεία αποτελεί ένα μόνιμο και διαρκές στοιχείο της ιστορίας των ιδεών του ανθρώπινου πολιτισμού. Όμως, όπως προείπαμε, αυτή η «θρησκευτική» ανθρώπινη φύση θα καταστεί για τον Γάλλο κοινωνιολόγο αντικείμενο επιστημονικής μελέτης και όχι μεταφυσικών ερμηνειών ή ιδεαλιστικών, φιλοσοφικών αναλύσεων, οι οποίες συνήθως κουβαλούν και τον υποκειμενισμό των εκάστοτε αναλυτών.

Έτσι, για να γίνει αυτό εφικτό, ο Durkheim, πρώτον, θέτει το αξίωμα ότι η θρησκεία δεν βασίζεται πάνω σε λάθη ή ψέματα, αλλά αντανακλά μια υπαρκτή και αντικειμενική πραγματικότητα και εξυπηρετεί κάποιες συγκεκριμένες ανθρώπινες ανάγκες. Δηλαδή ότι είναι ένα αντικειμενικό φαινόμενο και ως τέτοιο μπορεί να μελετηθεί επιστημονικά: δηλαδή μπορεί να ανακαλυφθούν τα αίτιά του, παύοντας να αποτελεί αντικείμενο

μεταφυσικών δοξασιών ή ιδεαλιστικών ερμηνειών. Δεύτερον, κάθε προσπάθεια επιστημονικής μελέτης των «θρησκευτικών αντικειμένων»⁵, ως τμηματικές εκφράσεις της ολότητας του θρησκευτικού φαινομένου, επιβάλλει παραίτηση από κάθε ασαφή ιδέα ή προκατάληψη που μπορεί να έχουμε για το φαινόμενο που θέλουμε να παρατηρήσουμε. «Είναι τα θρησκευτικά αντικείμενα καθ' αυτά με τα οποία προσπαθούμε να ασχοληθούμε, και όχι η άποψη μας για αυτά» (Στο : Pickering, 1975: 75). Ο Durkheim θέλει να ανακαλύψει τις αντικειμενικές αιτίες του θρησκευτικού φαινομένου, ως ενός ακόμα κοινωνικού γεγονότος.

Απ' την αρχή κιόλας της ανάλυσής του, μας εφιστά την προσοχή ότι αν θέλουμε να καταλήξουμε σε ασφαλή συμπεράσματα θα πρέπει να «απελευθερώσουμε το μυαλό μας από κάθε προκατειλημμένη ιδέα» (Durkheim, 1915: 23). Για να καταλάβουμε τι εννοεί μ' αυτό, θα πρέπει να δούμε κάποιες προϋποθέσεις, όπως αναφέρει, σχετικά με τη θρησκεία: δηλαδή ποια στοιχεία δεν αποτελούν βασικά συστατικά της, παρόλο που η κοινή γνώμη τα έχει καταστήσει ως τέτοια. Δύο είναι οι βασικές κοινές προκαταλήψεις που θα πρέπει να αποφύγουμε αν θέλουμε να μελετήσουμε τη θρησκεία: α) η ιδέα περί υπερφυσικού -ως κάτι που διαφεύγει της γνώσης και της κατανόησής μας ή αποκλίνει απ' τους γνωστούς φυσικούς νόμους και β) η ιδέα περί θεού ως υπερφυσικού και ανώτερου του ανθρώπου όντος. Αυτά τα δύο στοιχεία δεν αποτελούν βασικά και θεμελιώδη χαρακτηριστικά διότι υπάρχουν θρησκείες απ' τις οποίες εκλείπει είτε το ένα είτε το άλλο.

Πιο συγκεκριμένα δεν μπορούμε να μιλάμε για αντίληψη της έννοιας του υπερφυσικού στις πρωτόγονες θρησκείες, μια που στη σκέψη αυτών των ανθρώπων δεν υπήρχε η αντίληψη του αντιθέτου της: του φυσικού νόμου και της φυσικής τάξης που διέπουν τα φαινόμενα της φύσης. Ο ορθολογικός-επιστημονικός τρόπος σκέψης, είναι νεωτερικό φαινόμενο, άρα και η διαμόρφωση ενός πεδίου υπερφυσικών φαινομένων, που δεν υπακούουν στους νόμους της φύσης, είναι επίσης κατασκευή της νεωτερικής σκέψης. Αυτό που η επιστημονική μας γνώση θεωρεί ως υπερφυσικό, ήταν για τον πρωτόγονο ο φυσικός και απλός τρόπος λειτουργίας της φύσης, που είχε υπαγορευθεί από τη φαντασία του, ελλείπει μιας ανάλογης γνώσης.

Όσον αφορά την ιδέα περί θεού, ο Durkheim αναφέρει ότι αν και ο πρωτόγονος έχει πλάσει στη φαντασία του το θεό ως ένα ον προικισμένο με περισσότερες δυνάμεις απ' τον άνθρωπο, αυτό δεν τον καθιστά ανώτερο απ' τα ανθρώπινα όντα. Εκτός του ότι η μεταξύ τους σχέση χαρακτηρίζεται από αμοιβαία εξάρτηση, υπάρχουν περιπτώσεις που ο άνθρωπος μπορεί να επιβάλει τη θέληση του στο θεό, μέσα από διάφορες τελετές εξαναγκασμού. Επίσης ενδεικτικό της μεταξύ τους ισότητας είναι ότι, πολύ συχνά, ο πρωτόγονος αποδίδει στον εαυτό του θεϊκά χαρακτηριστικά· μετατρέπεται σε θεάνθρωπο.

Το πιο σημαντικό στοιχείο που αποδεικνύει ότι η έννοια του θεού δεν είναι σύμφυτη με αυτή της θρησκείας, είναι ότι υπάρχουν θρησκείες χωρίς θεό. Ως παραδείγματα αναφέρει δύο ανατολικές θρησκείες: το Βουδισμό και το Ζαϊνισμό. Όμως και ο τοτεμισμός αποτελεί παράδειγμα αθεϊστικής θρησκείας. Ο λόγος είναι ότι το τοτέμ, ως ιερό σύμβολο, δεν αντιστοιχεί σε κάποιο συγκεκριμένο ζώο ή φυτό, αλλά σε όλο το είδος εν γένει, άρα «δεν υπάρχει ούτε θεός ούτε θεοί, αλλά μια τεράστια κατηγορία από ιερά πράγματα» (Στο : Pickering, 1975: 85). Αν και υπάρχουν περιπτώσεις φυλών που έχουν αναπτύξει την ιδέα θεϊκών όντων, αυτά δεν αποτελούν το αντικείμενο ιδιαίτερων τελετών και εν τέλει δεν

⁵ religious facts

έχουν κανένα ρόλο στη θρησκευτική ζωή των ιθαγενών. Τέλος, αναφέρεται σε θρησκευτικές τελετές που έχουν ως μοναδικό τους αντικείμενο απαγορεύσεις και αποχές (αρνητικές τελετές) ή τη διασφάλιση ανθοφορίας και γονιμότητας της φύσης και όχι τη λατρεία κάποιου θεού. Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η θρησκεία δεν συνοδεύεται πάντα με την ιδέα περί ύπαρξης θεϊκού ή άλλου πνευματικού όντος.

Όμως ο «θεός» υπάρχει για τον Durkheim και μένει μόνο να τον ανακαλύψει. Ποιος είναι αυτός ο «θεός», δηλαδή αυτή η αντικειμενική οντότητα που αναπαραστάθηκε με τη μορφή ενός ανώτερου όντος; Για να τον ανακαλύψει, μας πληροφορεί ότι θα πρέπει να ψάξει πίσω απ' τους θρησκευτικούς μύθους και συμβολισμούς και να βρει εκείνα τα εξωτερικά χαρακτηριστικά που είναι κοινά σε όλες, για να μπορέσει έπειτα να βρει τις παραστάσεις, τις αντιλήψεις και τους συμβολισμούς που βρίσκονται στη βάση αυτών των κοινών, μορφολογικών στοιχείων και άρα στη βάση αυτού που εννοούμε θρησκεία εν γένει. Με τα λόγια του ίδιου του Durkheim: «Αυτό που θέλουμε να κάνουμε είναι να βρούμε έναν τρόπο να διακρίνουμε τις πανταχού παρούσες αιτίες πάνω στις οποίες εξαρτώνται οι πιο θεμελιώδεις μορφές της θρησκευτικής σκέψης και δράσης» (Durkheim, 1915: 8).

Αυτές οι «πανταχού παρούσες αιτίες», οι οποίες αποτελούν και την αντικειμενική βάση της θρησκείας, είναι περισσότερο ευδιάκριτες όσο πίσω γυρίζουμε στη θρησκευτική ιστορία, όπου η μυθολογική σκόνη δεν έχει αρχίσει ακόμη να επικάθεται και να επικαλύπτει τα πραγματικά αίτια ανάδυσης του θρησκευτικού φαινομένου. Άρα για τον Durkheim οι πρωτόγονες θρησκείες όχι μόνο αποτελούν πραγματικές θρησκείες, αλλά είναι και πιο καθαρές, με την έννοια ότι είναι πιο εύκολο να ανιχνεύσεις σ' αυτές τους πραγματικούς λόγους ανάδυσής τους. Γι' αυτό και επιλέγει να μελετήσει τον τοτεμισμό, που τον θεωρεί την πιο πρωτόγονη μορφή θρησκείας που υπάρχει.

ΟΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΠΕΠΟΙΘΗΣΕΙΣ ΩΣ ΑΝΤΑΝΑΚΛΑΣΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ

Ποια είναι αυτή η πανταχού παρούσα αιτία που αναζητάει ο Durkheim και η οποία συγκροτεί τον πυρήνα των θρησκευτικών φαινομένων; Καταρχάς διαχωρίζει αυτά τα φαινόμενα σε *πεποιθήσεις* και *τελετές* και χαρακτηρίζει τις πρώτες ως «καταστάσεις της γνώμης» που «περιλαμβάνονται σε παραστάσεις» και τις δεύτερες «ως προκαθορισμένους τρόπους δράσης» (Durkheim, 1915: 36). Με άλλα λόγια τα θρησκευτικά φαινόμενα αποτελούνται από ιδέες και πράξεις. Οι τελετές, ως τρόποι δράσης, διακρίνονται από άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες λόγω της ιδιαίτερης φύσης του αντικειμένου τους, η οποία καθορίζεται από τις πεποιθήσεις. Άρα αυτή η «ιδιαίτερη φύση» του θρησκευτικού αντικειμένου μπορεί να αποκαλυφθεί μέσω των θρησκευτικών πεποιθήσεων, οι οποίες αποτελούν και τον πυρήνα της θρησκείας.

Όπως μας πληροφορεί ο Durkheim, όλες οι θρησκευτικές πεποιθήσεις «προϋποθέτουν μια ταξινόμηση όλων των πραγμάτων(...)σε δύο τάξεις ή αντιθετικές ομάδες (...) οι οποίες μεταφράζονται αρκετά καλά απ' τις λέξεις *ιερό* και *εγκόσμιο*» (Durkheim, 1915: 37). Αυτή η καθολική διάκριση και κατηγοριοποίηση των φυσικών ή ιδεατών πραγμάτων σε ιερά και εγκόσμια αποτελεί το θεμελιώδες χαρακτηριστικό κάθε θρησκείας, χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Η ιδιαίτερη φύση των αντικειμένων των θρησκευτικών τελετών είναι η ιερότητά τους: ανήκουν στον κόσμο των ιερών πραγμάτων. Κατά συνέπεια, ως τελετουργία ορίζει «το σύνολο των πράξεων που σχετίζονται με τα ιερά πράγματα» (Στο : Pickering, 1975: 88).

Για τις τελετουργίες θα αναφερθούμε αναλυτικότερα παρακάτω. Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να απαντήσουμε στο ερώτημα: ποια είναι η φύση αυτής της διάκρισης και πώς

προκύπτει; Ο Durkheim απαντά ως προς το πρώτο ότι αν και η ιεραρχική διάκριση ισχύει εν πολλοίς, δηλαδή ότι τα ιερά πράγματα θεωρούνται ανώτερης τάξης απ' τα εγκόσμια, δεν είναι αυτό που βασικά διαχωρίζει τα μεν από τα δε. Αναφέρει ότι υπάρχουν περιπτώσεις που όχι μόνο ο άνθρωπος νιώθει ίσος απέναντι στον ή στους θεούς του, αλλά μπορεί και να τους υποτάξει στη θέλησή του.

Αυτό που αναγνωρίζει ως βασικό διακριτικό γνώρισμα μεταξύ των δύο κατηγοριών πραγμάτων είναι η πλήρης ετερογένειά τους. Η φύση των μεν, είναι εντελώς διαφορετική από τα δε. Αποτελούν δύο διαφορετικούς κόσμους και όχι δύο πτυχές του ίδιου κόσμου. Δύο διαφορετικά νομίσματα και όχι τις πλευρές του ίδιου νομίσματος. Όπως αναφέρει ο Durkheim: «Σε όλη την ιστορία της ανθρώπινης σκέψης δεν υπάρχει άλλο παράδειγμα δύο κατηγοριών πραγμάτων τόσο προφανώς διαφοροποιημένες ή τόσο ριζικά αντιτιθέμενες η μία στην άλλη» (Durkheim, 1915: 38). Μεταξύ τους δεν υπάρχει τίποτα κοινό και προκειμένου ένα αντικείμενο να μεταφερθεί απ' τον έναν κόσμο στον άλλο, θα πρέπει προηγουμένως να υποστεί μια πλήρη μεταμόρφωση. Αυτόν ακριβώς το σκοπό εξυπηρετούν οι τελετές μύησης, όπου ο αμύητος (εγκόσμιος) έφηβος εισέρχεται στον κόσμο των ιερών πραγμάτων.

Όσον αφορά το από πού προκύπτει αυτή η πλήρης ετερογένεια, ο Durkheim απαντά: εξαιτίας της επιβλητικής και εξαναγκαστικής φύσης των ιερών αντικειμένων. Χαρακτηριστικό που εκλείπει απ' τα εγκόσμια αντικείμενα. Δηλαδή μια ομάδα πιστών όχι απλώς συμμετέχει σ' αυτή την κοινή πίστη, αλλά αισθάνεται ότι **πρέπει** να συμμετέχει σ' αυτή. Τα ιερά πράγματα διακρίνονται για τον υποχρεωτικό χαρακτήρα τους: «Η κοινωνία που τα επαγγέλλεται δεν επιτρέπει στα μέλη της να τα αρνηθούν» (Στο: Pickering, 1975: 89). Ο υποχρεωτικός τους χαρακτήρας δεν είναι στοιχείο της πραγματικής φύσης αυτών των πραγμάτων, αλλά οφείλεται στον τρόπο που ο άνθρωπος τα αναπαριστά στη σκέψη του. «Σ' αυτή τη διαφορά στις παραστάσεις αντιστοιχεί μίαν άλλη μεταξύ των αντικειμένων τους» (Στο: Pickering, 1975: 89). Και μάλιστα με όσο πιο εξαναγκαστικό χαρακτήρα εμφανίζονται στη σκέψη, τόσο πιο ιερά καθίστανται στην πραγματικότητα αυτά τα αντικείμενα.

Βάσει αυτού του ριζικού διαχωρισμού ο Durkheim καταλήγει στο συμπέρασμα ότι: «Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις είναι οι παραστάσεις που εκφράζουν τη φύση των ιερών αντικειμένων» και τις μεταξύ τους σχέσεις ή τις σχέσεις με τα εγκόσμια και οι «τελετές είναι οι κανόνες συμπεριφοράς που υπαγορεύουν πώς ένας άνθρωπος θα πρέπει να συμμορφώνει τον εαυτό του στην παρουσία αυτών των ιερών αντικειμένων» (Durkheim, 1915: 41). Για ποιο λόγο το άτομο αναπαριστά στη σκέψη του τα θρησκευτικά αντικείμενα με αυτόν τον αναγκαστικό χαρακτήρα, θα το απαντήσουμε παρακάτω, αφού πρώτα δούμε τι αναπαριστά η θρησκεία ως ολότητα.

Σύμφωνα με όλα τα παραπάνω ο Durkheim φτάνει στη διαμόρφωση ενός πρώτου - προσωρινού (preliminary) όπως αναφέρει- ορισμού για τη θρησκεία: «Όταν ένας συγκεκριμένος αριθμός ιερών αντικειμένων διατηρούν σχέσεις συνεργασίας και υποταγής το ένα με το άλλο με τέτοιο τρόπο ώστε να σχηματίζουν ένα σύστημα που έχει συγκεκριμένη ενότητα, αλλά που δεν περιέχεται εντός ενός άλλου συστήματος του ίδιου είδους, η ολότητα αυτών των πεποιθήσεων και οι αντίστοιχες τελετές τους συγκροτούν μια θρησκεία» (Durkheim, 1915: 41). Αυτός ο ορισμός είναι προσωρινός και ανολοκλήρωτος διότι αφήνει αναπάντητο ένα βασικό ερώτημα: τι είναι αυτό που ενέπνευσε την ιδέα του ιερού και άρα εμφύσησε στους ανθρώπους τα θρησκευτικά συναισθήματα. Επιστρέφουμε

δηλαδή στο αρχικό μας ερώτημα: ποια είναι η αιτία της θρησκευτικής φύσης του ανθρώπου, για την οποία κάνει αναφορά ο Durkheim.

Για να απαντήσουμε, θα πρέπει να επικεντρωθούμε στο τι εννοεί λέγοντας ότι η θρησκεία είναι ένα κοινωνικό φαινόμενο; Εννοεί ότι είναι ένα κοσμικό φαινόμενο που το γέννησε η κοινωνία κι όχι κάποια θεία αποκάλυψη; Σίγουρα ναι, αλλά η κοινωνική του φύση έγκειται πρωτίστως αλλού. Οφείλεται στο γεγονός ότι πάντα οι θρησκευτικές πεποιθήσεις και οι αντίστοιχες σ' αυτές πρακτικές είναι κοινές για ολόκληρη την κοινωνική ομάδα που αφορούν και «δεν λαμβάνονται απλώς ατομικά από όλα τα μέλη αυτής της ομάδας: είναι κάτι που ανήκει στην ίδια την ομάδα και δημιουργούν την ενότητά της» (Durkheim, 1915: 43). Δηλαδή η θρησκεία αναφύεται και επιβιώνει μόνο μέσα σε μια συλλογικότητα και απλώς εκφράζεται μέσω των ατόμων. Αν τα ίδια άτομα πάψουν να αποτελούν ομάδα τότε και η θρησκεία τους θα χαθεί, γιατί αυτή δεν ήταν δημιούργημα ατομικής αλλά συλλογικής συνείδησης. Γι' αυτό και, σύμφωνα με τον Durkheim, κάθε θρησκεία έχει ως θεμέλιό της κάποια συλλογικότητα· μια Εκκλησία. Δεν είναι ατομικό φαινόμενο. Ακόμα κι αυτές που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ατομικές λατρείες είναι τμήματα μιας ευρύτερης κοινής πίστης.

Αυτό είναι και το δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό που ολοκληρώνει τον ορισμό της θρησκείας, ως ενός συστήματος «πεποιθήσεων και πρακτικών σχετικές με τα ιερά πράγματα (...) οι οποίες συνενώνουν σε μία μοναδική ηθική κοινότητα που ονομάζεται Εκκλησία, όλους όσους τις τηρούν» (Durkheim, 1915: 47). Αυτό που ισχυρίζεται ο Durkheim είναι ότι η θρησκεία δεν είναι απλώς κοινωνικό φαινόμενο είναι «κατ' εξοχήν συλλογικό αντικείμενο» και υφίσταται πάντα και μόνο ως χαρακτηριστικό κάποιας ομάδας.

Άρα το προηγούμενο ερώτημα: «τι είναι αυτό που ενέπνευσε στους ανθρώπους τα θρησκευτικά συναισθήματα;» θα πρέπει να διατυπωθεί διαφορετικά: «τι είναι αυτό που ενέπνευσε στην **κοινωνία** τα θρησκευτικά συναισθήματα;» Η απάντηση που μας δίνει ο Durkheim είναι: **η ίδια η κοινωνία**. Αυτή είναι η πανταχού παρούσα αιτία ανάδυσης των θρησκευτικών φαινομένων. Στη συνέχεια θα δούμε πώς καταλήγει σ' αυτό το συμπέρασμα, μια που, όπως είπαμε, σκοπός του δεν είναι μια ιδεαλιστικού τύπου ανάλυση της θρησκείας, αλλά η εξαγωγή αντικειμενικών συμπερασμάτων που θα στηρίζονται σε συγκεκριμένα πραγματολογικά δεδομένα και παρατηρήσεις.

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι για τον Durkheim ο τοτεμισμός αποτελεί την πιο πρωτόγονη μορφή θρησκείας που είμαστε σε θέση να ερευνήσουμε. Παρακάτω θα δούμε βάσει ποιων στοιχείων τον κατατάσσει μεταξύ των θρησκειών. Προς το παρόν, για να οδηγηθούμε στην απάντηση του ερωτήματος που θέσαμε παραπάνω: τι είναι αυτό που ενέπνευσε στην κοινωνία τα θρησκευτικά συναισθήματα, θα πρέπει να αναφέρουμε ότι ο Durkheim, αναλύοντας τις τοτεμικές πεποιθήσεις και λατρευτικές πρακτικές, οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι στον πυρήνα τους περιέχουν την ιδέα και τη λατρεία μιας άορατης δύναμης, που ο ίδιος ονόμασε «τοτεμική αρχή» (totemic principle). Με άλλα λόγια, στις απαρχές της θρησκείας δεν συναντάμε προσωποποιημένες δυνάμεις με τη μορφή θεοτήτων, αλλά μια απρόσωπη και τρομερή δύναμη, η οποία, κατά την εξέλιξη της θρησκείας, πήρε τη μορφή συγκεκριμένων προσωποποιημένων θεοτήτων. Την απρόσωπη αυτή δύναμη, φορείς της οποίας είναι όλα τα αντικείμενα που συναποτελούν την τοτεμική ομάδα (κλαν), τη συναντάμε με διάφορες ονομασίες στις τοτεμικές φυλές: orenda, mana, wakan κ.α. Ιδιότητα αυτής της δύναμης είναι ότι από μόνη της μπορεί να προσδώσει ιερότητα στα πράγματα που περιέχεται.

Αυτή η «δύναμη» είναι η αιτία ανάδυσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων, δηλαδή της αντίληψης ενός ξεχωριστού κόσμου ιερών πραγμάτων, που χαρακτηρίζονται απ' τη «φυσική» τους δυνατότητα να επιβάλλονται στα άτομα. Μας μένει τώρα να δούμε ποια αντικειμενική αιτία συμβολίζεται με αυτή τη δύναμη. Η απάντηση έχει δοθεί ήδη: είναι η κοινωνία. Για να γίνει κατανοητό αυτό θα πρέπει να δούμε με ποιον τρόπο και γιατί επήλθε αυτή η θεοποίηση της κοινωνίας. Δηλαδή ποια χαρακτηριστικά της επιβλήθηκαν στην ατομική συνείδηση, δημιουργώντας εκείνες τις ιδέες που εξωτερικεύτηκαν και συμβολίστηκαν με τη μορφή του ιερού-θρησκευτικού.

Αυτή η απρόσωπη-ιερή δύναμη, που στην περίπτωση του τοτεμισμού ο Durkheim την ονόμασε γενικά «τοτεμική αρχή», είναι ένα σύμβολο. Αυτό που συμβολίζει είναι η κοινωνία ή το κλαν, όσον αφορά ειδικά τον τοτεμισμό. Αυτή η θεοποίηση του κοινωνικού θεωρείται αναπόφευκτη για τον Durkheim, αφού «η κοινωνία έχει όλα όσα είναι απαραίτητα για να εγείρει στις συνειδήσεις την αίσθηση του θεϊκού, απλώς λόγω της δύναμης που ασκεί πάνω τους» (Durkheim, 1915: 206). Η κοινωνία, όπως και ο θεός ως αντανάκλασή της, γίνεται αντιληπτή απ' την ατομική συνείδηση ως κάτι ανώτερο, με το οποίο η ατομικότητα βρίσκεται σε συνεχή εξάρτηση. Το άτομο όχι απλώς υποτάσσεται στην κοινωνία αλλά εξαρτά την ίδια του την επιβίωση απ' την τελευταία.

Η ιδιαίτερη φύση της κοινωνίας, που της προσέδωσε θεϊκό χαρακτήρα, συνοψίζεται στα εξής δύο στοιχεία: θεωρείται απ' το άτομο ως κάτι ανώτερο απ' το ίδιο και ταυτόχρονα ως κάτι ξένο. Δηλαδή η κοινωνία προσλαμβάνεται ως κάτι πάνω και έξω απ' το άτομο. Αυτή η αυτονομία της κοινωνίας δεν σημαίνει ότι η ίδια έχει αίσθηση του εαυτού της· τα άτομα είναι που της δίνουν υπόσταση, δηλαδή «ζει» δια μέσου της ατομικής συνείδησης. Η αυτονομία της έγκειται στην ικανότητά της να επιβληθεί στο άτομο, που είναι αναγκασμένο απ' την ίδια τη φύση της σχέσης ατομικό-συλλογικό, να υποταχθεί στις κοινωνικές επιταγές. Έτσι, άπαξ και δημιουργηθεί ένα οργανωμένο κοινωνικό σύνολο, η θρησκεία επέρχεται ως φυσική συνέπεια της υπεροχής της ομάδας έναντι των ατόμων που την αποτελούν. Εξού και η αναγκαστική συλλογική-κοινωνική φύση της θρησκείας και ο αναγκαστικός χαρακτήρας της πίστης στα ιερά (κοινωνικά) αντικείμενα.

Τώρα μπορούμε να απαντήσουμε πού οφείλεται ο υποχρεωτικός χαρακτήρας των ιερών πραγμάτων, ως διακριτικό τους χαρακτηριστικό απ' τα εγκόσμια. Σύμφωνα με τον Durkheim: «Τα ιερά πράγματα είναι αυτά που την παράστασή τους την έχει διαμορφώσει η ίδια η κοινωνία [...] Τα εγκόσμια πράγματα, αντιθέτως, είναι αυτά που ο καθένας από εμάς κατασκευάζει από τη δική του αίσθηση, δεδομένα, και πείρα» (Στο: Pickering, 1975, 95). Τα πρώτα είναι όλα όσα κατασκευάζει η συλλογική συνείδηση και τα εσωτερικεύουμε αναγκαστικά κατά την πορεία αφομοίωσης των αξιών του κοινωνικού μας πλαισίου. Ενώ τα δεύτερα είναι προϊόντα μιας πιο ελεύθερης, ατομικής βούλησης. Πολύ πιο απλά, η φανταστική διχοτόμηση του φυσικού κόσμου σε ιερό και εγκόσμιο τμήμα, είναι η αντανάκλαση της πραγματικής διχοτόμησης του κοινωνικού κόσμου μεταξύ ατόμων και κοινωνίας ή μεταξύ ατομικής και κοινωνικής φύσης, που συνυπάρχουν μέσα στο άτομο.

Ο κοινωνικός εξαναγκασμός δεν είναι τόσο φυσικός όσο ηθικός. Οφείλεται δηλαδή στην *ιδέα* που έχουν σχηματίσει τα άτομα για την κοινωνία τους ή στα συναισθήματα που τους εγείρει. Όπως αναφέρει ο Durkheim, η κοινωνία καθίσταται αντικείμενο «ηθικής αυθεντίας» και «ιερού σεβασμού» (Durkheim, 1915: 207). Η κοινή γνώμη επιβάλλεται πάνω στις ατομικές συνειδήσεις, επιθυμίες, κλίσεις ή ένστικτα και με αυτόν τον τρόπο

«αποκαλύπτεται» σε κάθε άτομο ως μια δύναμη ανώτερη και πανταχού παρούσα, έτσι ακριβώς όπως αναπαριστά ο νους το θεό.

Ωστόσο δεν είναι μόνο ο υποχρεωτικός χαρακτήρας της κοινωνίας που την καθιστά ανώτερη απ' το κάθε άτομο ξεχωριστά. Είναι επίσης και το αίσθημα ασφάλειας, σιγουριάς και εμπιστοσύνης που παρέχει στα μέλη της. Ο θεός είναι πηγή ελπίδας και αυτοπεποίθησης στους πιστούς του, ακριβώς επειδή είναι το ίδιο και η κοινωνία για τα μέλη της. Αυτό το χαρακτηριστικό ο Durkheim το ονομάζει «τονωτική επιρροή της κοινωνίας» (Durkheim, 1915: 210).

Αυτές οι δύο πτυχές της κοινωνικής δύναμης, απ' τη μία η ικανότητά της να επιβάλλεται στην ατομική θέληση και απ' την άλλη να δίνει κουράγιο και αυτοπεποίθηση είναι που τη θεοποίησαν στη σκέψη του ανθρώπου. Η μυθολογική επένδυσή της με το μανδύα των θρησκευτικών παραστάσεων ήταν απαραίτητη για να καθίσταται αντιληπτή στην ατομική συνείδηση. Οι άνθρωποι είχαν την αίσθηση αυτής της δύναμης μέσα τους, αλλά ταυτόχρονα δεν την αντιλαμβάνονταν ως κομμάτι του εαυτού τους, αλλά προερχόμενη από τα έξω και αφού δεν ήταν κάτι δικό τους, αναπαραστάθηκε με τη μορφή μιας ιερής δύναμης (ή σαν τοτεμική αρχή στην περίπτωση του τοτεμισμού), ως πηγή της ιερότητας (ιδιαίτερης φύσης) που εμποτίζει τα πράγματα του ιερού (κοινωνικού) τμήματος του κόσμου.

Η κοινωνική επιρροή, η ίδια η κοινωνία, ασκεί πάνω μας μια δύναμη, την οποία όχι μόνο αντιλαμβανόμαστε ως εξωτερική, αλλά συγχρόνως νιώθουμε και αναπόσπαστο μέρος της, ως μέλη αυτής της κοινωνίας. Άρα τη βιώνουμε ταυτόχρονα ως κομμάτι του εαυτού μας και ως απρόσωπη, εξωτερική δύναμη επιβολής. Το τελευταίο αυτό χαρακτηριστικό του κοινωνικού κόσμου είναι που ενέπνευσε κάθε θρησκευτική ιδέα στον άνθρωπο. «Η θρησκευτική δύναμη είναι απλώς το αίσθημα που εμπνέεται από την ομάδα στα μέλη της, αλλά προβάλλεται έξω απ' τις συνειδήσεις που το βιώνουν και αντικειμενοποιείται. Για να αντικειμενοποιηθούν αποδίδονται σε κάποιο αντικείμενο το οποίο επομένως καθίσταται ιερό» (Durkheim, 1915: 229). Άρα το θρησκευτικό συναίσθημα δεν εκπηγάει απ' την ατομική συνείδηση, απλώς βιώνεται απ' αυτή, εσωτερικεύεται αναγκαστικά, μια που αυτό δεν είναι τίποτα άλλο απ' την κοινωνική αυθεντία που επιβάλλεται στα άτομα..

Συνοψίζοντας: ο άνθρωπος βιώνει μέσα του την ύπαρξη δύο «ξεχωριστών νοητικών καταστάσεων» όπως αναφέρει ο Durkheim (1915: 212), απ' τη μία η αίσθηση της ατομικής του συνείδησης και απ' την άλλη η αίσθηση μιας ακαθόριστης και εξωτερικής υπέρτατης δύναμης: η αίσθηση της κοινωνίας. Αυτές τις δύο νοητικές καταστάσεις τις εξωτερικεύει αναπαριστώντας τις με τη μορφή δύο διαφορετικών κόσμων: απ' τη μία ο κόσμος των εγκόσμιων πραγμάτων, πράγματα καθημερινά, απλά και κατανοητά, ως αντανάκλαση της ατομικής του υπόστασης και απ' την άλλη ο κόσμος των ιερών πραγμάτων, πράγματα ανώτερα που τον εξουσιάζουν, αλλά ταυτόχρονα τον βοηθούν, ως αντανάκλαση του κοινωνικού του κόσμου. Εξού και η πλήρης ετερογένειά τους.

Για τον Durkheim υπάρχει θεός και είναι η ίδια η ανθρώπινη κοινωνία. Άρα: «Το πρόβλημα παρουσιάζεται από μόνο του με κοινωνιολογικούς όρους» (Pickering, 1975: 94). Ακριβώς εδώ βασίζεται και η άποψη του ότι η θρησκεία δεν στηρίζεται σε κάποιο ψέμα, παραίσθηση ή παρανόηση. Η θρησκεία έχει αντικειμενική βάση: την κοινωνία και γι' αυτό μπορεί να μελετηθεί επιστημονικά. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: «ο πιστός δεν εξαπατάται όταν πιστεύει στην ύπαρξη μιας ηθικής δύναμης απ' την οποία εξαρτάται (...) η δύναμη αυτή υπάρχει, είναι η κοινωνία» (Durkheim, 1915: 225). Το λάθος, σύμφωνα με

τον Durkheim, μπορεί να αποδοθεί μόνο στον συμβολισμό που η ανθρώπινη φαντασία έδωσε σ' αυτή τη δύναμη και όχι στην ίδια της την ύπαρξη. Και αν η θρησκεία έχει καταφέρει να επιβιώνει στους αιώνες είναι ακριβώς επειδή αποτελεί παράσταση του κοινωνικού και όχι του φυσικού κόσμου. Οι δυνάμεις που βρίσκονται πίσω απ' τη θρησκεία δεν είναι κοσμικές αλλά κοινωνικές. Και μόνο γι' αυτόν το λόγο αποκτά σταθερά θεμέλια, τα οποία δεν μπορούν να κλονιστούν απ' τα μυθολογικά στοιχεία με τα οποία την έχει επενδύσει η φαντασία.

ΟΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ

Όπως αναφέραμε, στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, οι πεποιθήσεις αποτελούν το ένα σκέλος του θρησκευτικού φαινομένου, το άλλο το αποτελούν οι θρησκευτικές πρακτικές ή αλλιώς οι τελετουργίες, οι οποίες αποτελούν, σύμφωνα με τον Durkheim, ένα στοιχείο της θρησκείας εξίσου σημαντικό με τις πεποιθήσεις. Το θρησκευτικό πράττειν είναι «σαφώς ορισμένο και υποχρεωτικό» (Στο : Pickering, 1975: 91) και διακρίνεται από άλλου είδους παρόμοιες πρακτικές (π.χ. ηθική, δίκαιο), απ' τον ιερό χαρακτήρα του αντικειμένου του.

Για να κατανοήσουμε τις θρησκευτικές τελετές θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τον διττό χαρακτήρα που αναγνωρίζει σ' αυτές ο Durkheim: απ' τη μία είναι ο θρησκευτικός μανδύας τους, δηλαδή η λατρεία του θεού ή όποια άλλη θρησκευτική επιδίωξη δίνεται και απ' την άλλη είναι οι κοινωνικές λειτουργίες τους, δηλαδή η ενδυνάμωση και αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων και δεσμών, μέσω της τελετουργικής συνάθροισης και των κοινών πρακτικών που καθορίζονται απ' τις κοινές πεποιθήσεις της ομάδας. Αν ψάξουμε πίσω απ' τους συμβολισμούς και αναζητήσουμε το πραγματικό αντικείμενο των θρησκευτικών πρακτικών, όπως διατείνεται ότι κάνει ο Durkheim, αυτό που θα ανακαλύψουμε δεν είναι η λατρεία του θεού ή κάποιου ιερού συμβόλου, που υποτίθεται ότι είναι τα αντικείμενα τους, αλλά η κοινωνία ξανά. Η θεοποιημένη κοινωνία.

Η ερμηνεία που δίνει στις τελετουργίες ο Durkheim είναι απολύτως ξεκάθαρη και συναφή με την κοινωνιολογική του θεώρηση περί θρησκείας. «Οι πράξεις λατρείας», όπως αναφέρει, «ενισχύουν τους δεσμούς που συνδέουν τον πιστό με το θεό του, συγχρόνως ενισχύουν πραγματικά του δεσμούς που συνδέουν το άτομο με την κοινωνία της οποίας είναι μέλος, δεδομένου ότι ο θεός είναι απλώς μια απεικονιστική έκφραση της κοινωνίας» (Durkheim, 1915: 226). Δηλαδή η λατρεία του θεού είναι η επίφαση, πίσω απ' την οποία βρίσκονται οι πραγματικές (αλλά λανθάνουσες) λειτουργίες των λατρευτικών τελετών, που είναι η σύσφιξη των κοινωνικών δεσμών, η κοινωνικοποίηση και η επιβεβαίωση του αισθήματος της ομάδας, μέσω των κοινών πρακτικών της. Άρα η λατρεία του θεού, αν και αποτελεί τη συνειδητή πτυχή της τελετής, δεν είναι η πραγματική της λειτουργία. Αυτή εντοπίζεται στην ασύνειδη λειτουργία της, η οποία είναι η ενδυνάμωση του αισθήματος της ομάδας και των δεσμών που τη συνέχουν.

Η θρησκεία αποτελείται από πεποιθήσεις, ιδέες και συναισθήματα. Ο θεός θα πέθαινε αν όσοι πιστεύουν σ' αυτόν δεν τον ανακαλούσαν στη μνήμη τους και δεν ανανέωναν την πίστη τους. Η κοινωνιολογική ερμηνεία αυτού σημαίνει ότι η κοινωνία θεμελιώνεται στην αίσθηση της κοινότητας μεταξύ των ατόμων που την αποτελούν και όταν τα μέλη της πάψουν να διακατέχονται από, και δεν επιβεβαιώνουν το αίσθημα της κοινότητας, αυτή θα διαλυθεί στα εξ' ων συνετέθη. Το αίσθημα του κοινού δεσμού μπορεί να χαλαρώσει ή και να χαθεί, κατά τη συνηθισμένη ροή της καθημερινότητας, αν τα μέλη της κοινωνικής ομάδας δεν το επιβεβαιώνουν και δεν το ενισχύουν συστηματικά. Και πώς μπορούν να το επιτύχουν αυτό; Ο Durkheim μάς πληροφορεί ότι το επιτυγχάνουν όταν: «συναθροίζονται

μεταξύ τους και βρίσκονται σε άμεσες σχέσεις ο ένας με τον άλλο, όταν όλοι συμμετέχουν στην ίδια ιδέα και στο ίδιο συναίσθημα» (Durkheim, 1915: 345).

Ακριβώς αυτή τη λειτουργία επιτελούν οι θρησκευτικές τελετές που τελούνται από κοινού. Ο θεός εξαρτά την επιβίωσή του στην πίστη σ' αυτόν, όπως ακριβώς η κοινωνία εξαρτάται από την πίστη στην ύπαρξη δεσμών μεταξύ μιας ομάδας ανθρώπων. Όταν δηλαδή το συλλογικό αίσθημα υποσκελίζει κάθε ατομική αμφιβολία. Όπως πολύ χαρακτηριστικά αναφέρει ο Durkheim, το πραγματικό ανάθημα των πιστών προς το θεό τους δεν είναι ούτε φαγητό, ούτε αίμα, ούτε κάποια άλλη υλική προσφορά, παρά μόνο η σκέψη τους.

Οι θρησκευτικές τελετές, σύμφωνα με τον Durkheim, θέτουν σε ενέργεια την ομάδα που τις επιτελεί, πολλαπλασιάζοντας και ενισχύοντας τους δεσμούς της. Έτσι, η πραγματική λειτουργία των τελετών δεν βρίσκεται στις όποιες συγκεκριμένες θρησκευτικές της επιδιώξεις αλλά γενικά στο γεγονός ότι μια ομάδα ανθρώπων συναθροίζεται, με αποτέλεσμα την επιβεβαίωση της συνείδησης του εαυτού της. Για να συμβεί αυτό «η ομάδα δεν χρειάζεται να εκτελεί συγκεκριμένες πράξεις[...] Το βασικό πράγμα είναι ότι μετέχει στην ίδια σκέψη και στην ίδια δράση» (Durkheim, 1915: 387).

Συμπερασματικά, όπως και οι θρησκευτικές ιδέες, έτσι και οι θρησκευτικές πρακτικές έχουν αντικειμενική βάση και σκοπούς: «το αποτέλεσμα της λατρείας είναι στην πραγματικότητα να αναπαράγει περιοδικά ένα ηθικό ον πάνω στο οποίο εξαρτόμαστε όπως αυτό εξαρτάται από εμάς» (Durkheim, 1915: 348). Φυσικά αυτό το «ον» δεν είναι άλλο από την κοινωνία.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ DURKHEIM

Στη μελέτη του *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* ο Durkheim αναφέρει πολύ λίγα πράγματα περί μαγείας. Στην πραγματικότητα δεν κάνει καμία αναλυτική προσέγγιση του φαινομένου και αρκείται σε μια πολύ γενική περιγραφική διάκρισή του από τη θρησκεία. Ούτε την ορίζει, ούτε αναζητά τα αίτιά της, όπως κάνει με τη θρησκεία κι απλώς περιορίζεται στην παράθεση κάποιων βασικών χαρακτηριστικών της, τα οποία την καθιστούν διακριτό φαινόμενο από τη θρησκεία. Για το λόγο αυτό θα συμπεριλάβουμε, σ' αυτό το τμήμα της εργασίας μας, στοιχεία από την ανάλυση του Mauss, απ' το βιβλίο του *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*. Η ανάλυση του Mauss για τη μαγεία μπορεί να θεωρηθεί το στήριγμα του Durkheim, προκειμένου να συγκροτήσει τη δικιά του θεωρία για τη μαγεία.

Θα ξεκινήσουμε από τον Durkheim ο οποίος αναφέρει ότι, όπως και η θρησκεία, έτσι και η μαγεία αποτελείται από πεποιθήσεις και πρακτικές. Διαφέρουν, όμως, μεταξύ τους επειδή οι σκοποί της μαγείας είναι περισσότερο «τεχνικοί και ωφελμιστικοί» (Durkheim, 1915: 42) και το θεωρητικό της τμήμα, οι πεποιθήσεις της, είναι πιο ακατέργαστο και στοιχειώδες. Το «τεχνικό» κομμάτι της μαγείας, οι σκοποί της, δεν προσανατολίζονται προς την ικανοποίηση κάποιων ηθικών πνευματικών αναγκών του ατόμου. Αυτή την ηθικότητα την ενδύονται οι θρησκευτικές πεποιθήσεις. Βασικός στόχος της μαγείας είναι η πρόκληση κάποιας ενέργειας, η επίτευξη κάποιου υλικού σκοπού.

Ένα βασικό κοινό χαρακτηριστικό των δύο, σύμφωνα με τον Durkheim, είναι ότι, σε πολλές περιπτώσεις, τα όντα που επικαλούνται στις τελετές τους είναι τα ίδια, και αναφέρει, ως παράδειγμα, τις ψυχές των νεκρών ή ακόμα, σε κάποιες περιπτώσεις, ο μάγος κάνει επίκληση σε θρησκευτικές θεότητες.

Οι ομοιότητες αυτές, όμως, δεν θα πρέπει να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι η μαγεία και η θρησκεία αποτελούν μη διακριτά φαινόμενα. Ή ότι η μία περιέχεται στην άλλη και δεν μπορούμε να ορίσουμε το ένα φαινόμενο ξεχωριστά από το άλλο. Το αντίθετο. Η δεδηλωμένη απέχθεια και εχθρότητα της μίας προς την άλλη είναι ένδειξη ότι πρόκειται για αντιτιθέμενα φαινόμενα.

Ο Durkheim αναγνωρίζει ένα βασικό διαφοροποιητικό τους γνώρισμα. Όπως είδαμε η θρησκεία πρόκειται για ουσιωδώς συλλογικό φαινόμενο. Δηλαδή αποτελείται από πεποιθήσεις συλλογικού χαρακτήρα, οι οποίες μάλιστα συνέχουν την ομάδα που τις ασπάζεται, λόγω ακριβώς αυτής της κοινής πίστης. Δηλαδή η θρησκεία έχει πάντοτε αυτό που ονομάζεται Εκκλησία. Αντιθέτως, όπως τονίζει ο Durkheim: «Δεν υπάρχει Εκκλησία στη μαγεία». (Durkheim, 1915: 44). Οι μαγικές πεποιθήσεις αποτελούν γενικόλογες, αν και σε πολλές περιπτώσεις, διαδεδομένες ιδέες, οι οποίες δεν σχηματίζουν ποτέ κάποια συνεκτική μαγική ομάδα, την οποία να συνέχει η κοινή πίστη της. Λόγω του υλιστικού της χαρακτήρα, οι σχέσεις που δημιουργούνται στη μαγεία είναι μόνο πελατειακές και δεν έχουν διάρκεια και σταθερότητα. Μόλις ο μαγικός στόχος επιτευχθεί, η σχέση μεταξύ μάγου και ενδιαφερόμενου ατόμου παύει να υφίσταται. Άρα δεν υπάρχει αδιάλειπτος μαγικός δεσμός που να οφείλεται σε κάποια κοινή πίστη. Σε τελευταία ανάλυση, η μαγική πίστη είναι περισσότερο ευκαιριακή και συμφεροντολογική, παρά αληθινή και μόνιμη. Η μαγεία δεν είναι ουσιωδώς συλλογικό φαινόμενο, δεν στηρίζεται σε κάποια ομάδα. Η Εκκλησία, κατά τον Durkheim, αποτελεί ηθική κοινότητα, αντιθέτως η μαγεία πρόκειται, ως επί το πλείστον, για ατομιστικό, ιδιωτικό και έντονα μυστικιστικό φαινόμενο.

Ωστόσο αν και πρόκειται για δύο διακριτά φαινόμενα, οι ομοιότητές τους, όπως είδαμε, είναι έντονες. Αυτό, σύμφωνα με τον Durkheim, οφείλεται στο ότι η μαγεία, ως πίστη, γεννήθηκε μέσα απ' τα σπλάχνα της θρησκείας. Άρα υποστηρίζει το ακριβώς αντίθετο απ' τον Frazer, ο οποίος διατείνεται ότι η εποχή της μαγείας προηγήθηκε της θρησκείας. Για τον Durkheim η θρησκεία όχι απλώς γέννησε τη μαγεία, αλλά η τελευταία αποτελεί «απλώς μια ιδιαίτερη περίπτωση θρησκευτικής πίστης γενικά» (Durkheim, 1915: 362). Επομένως και η μαγεία αποτελεί, έστω και έμμεσα, φαινόμενο συλλογικών καταβολών. Η θρησκευτική προέλευση της μαγείας δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι τελικά ο Durkheim ισχυρίζεται ότι δεν αποτελούν διακριτά φαινόμενα, μια που ο ίδιος δηλώνει ρητά τη διάκρισή τους. Η μαγεία τράβηξε έναν δικό της ξεχωριστό δρόμο και αυτονομήθηκε, ως κοινωνικό φαινόμενο, απλώς δεν κατάφερε ποτέ να αποβάλει τα θρησκευτικά της στοιχεία.

Ο Mauss επεξεργάζεται τη συλλογική πλευρά της μαγείας και ισχυρίζεται ότι όχι μόνο είναι (έμμεσα) συλλογικό φαινόμενο αλλά είναι άμεσα κοινωνικό φαινόμενο, με την έννοια ότι είναι κατασκευάσμα συλλογικής συνείδησης που ενσωματώθηκε από τα άτομα και όχι ότι είναι πάντοτε μία πίστη που χαρακτηρίζει καθολικά την κοινωνία. Η κοινωνία είναι αυτή που επιβάλλει στο άτομο την πίστη στη μαγεία· όποτε παρατηρείται, είναι έκφραση ενός κοινωνικού καταναγκασμού. Οι συλλογικές της καταβολές τη φέρνουν κοντά στη θρησκεία, παρόλο που κι ο Mauss θέτει εκ προοιμίου, ως υπόθεση εργασίας, ότι μαγεία και θρησκεία αποτελούν διακριτά φαινόμενα. Σ' αυτήν την ασάφεια έγκειται η ανάγκη για έναν νέο ορισμό της, ούτως ώστε να διασαφιστεί ο συλλογικός της χαρακτήρας και ταυτόχρονα να μην συγχέεται με τη θρησκεία.

Θα ξεκινήσουμε παραθέτοντας τα βασικά στοιχεία της μαγείας, έτσι όπως εμφανίζονται στην ανάλυση του Mauss. Αυτά είναι α) οι δρώντες (μάγοι), β) πράξεις (μαγικές τελετουργίες) και γ) πεποιθήσεις-παραστάσεις.

ΟΙ ΜΑΓΙΚΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ: Θα ξεκινήσουμε με τις τελετουργίες διότι μέσω αυτών θα οδηγηθούμε σ' έναν πρώτο ορισμό της μαγείας. Ο Mauss αναφέρει ότι τόσο οι επιμέρους μαγικές τελετουργίες όσο και το σύνολο της μαγείας είναι φαινόμενα παραδοσιακά, τα οποία επικυρώνονται από την κοινή γνώμη. Επομένως ιδιωτικές προϊδεάσεις, που συνοδεύονται από αντίστοιχες πράξεις δεν συγκαταλέγονται στη μαγεία, ούτε πρόκειται για τελετουργίες (Mauss, 1903/1990: 82). Επίσης, οι τελετουργίες γενικά είναι αναγκαστικά δραστηκές, δηλαδή από την ίδια τους τη φύση παράγουν έργο (π.χ. πρόκληση θανάτου) κι αυτός είναι ο λόγος που συγγέονται ή συνυπάρχουν με τις τέχνες, τις τεχνικές και ακόμη με την ίδια την επιστήμη (π.χ. ιατρική). Όμως αυτό που τις διαχωρίζει, είναι ότι τα μαγικά «προϊόντα» είναι αποτέλεσμα μιας «ιδιότυπης δραστηκότητας» (Mauss, 1903 /1990: 84) που δεν οφείλεται στα **μέσα** αλλά στην **ιδέα**, στην κοινή γνώμη που έχει σχηματιστεί για αυτά τα μαγικά μέσα.

Ο Mauss απορρίπτοντας τα κριτήρια του Frazer, με τα οποία διακρίνει τις μαγικές έναντι των θρησκευτικών τελετουργιών (ομοιοπάθεια, εξαναγκασμός και αδιαμεσολάβητη δράση), προτείνει, ως διακριτικό τους γνώρισμα, ότι είναι ανεπίσημες και δεν συγκαταλέγονται σε κάποιο οργανωμένο σύστημα λατρείας. Είναι ανυπόληπτες, μυστηριακές, απαγορευμένες και τείνουν συνήθως προς την «κακοποιό επήρεια» (Mauss, 1903/1990: 87). Σκοπός τους δεν είναι η εκπλήρωση κάποιας ηθικής υποχρέωσης αλλά η εξυπηρέτηση πρακτικών-υλικών αναγκών, όπως ακριβώς αναφέρει κι ο Durkheim. Επίσης τελούνται από διαφορετικά άτομα, με διαφορετικούς τρόπους, σε διαφορετικές ώρες και τοποθεσίες. Το γεγονός ότι οι μαγικές και οι θρησκευτικές τελετουργίες βρίσκονται σε δύο αντίθετα άκρα, δηλώνει την αντι-θρησκευτικότητα της μαγείας.

Βάσει των παραπάνω, ο Mauss φτάνει σ' έναν πρώτο ορισμό της μαγείας: « Ονομάζουμε λοιπόν μαγεία κάθε τελετουργία που δεν αποτελεί μέρος οργανωμένης λατρείας, που είναι ιδιωτική, απόκρυφη, μυστηριακή και τείνει προς το απαγορευμένο» (Mauss, 1903/1990: 90). Αυτό που συμπεραίνει είναι ότι η μαγεία ορίζεται από τους κοινωνικούς όρους παραγωγής της. Η κοινωνία, ή αλλιώς η κοινή γνώμη, την έχει καταστήσει απόκρυφη, μυστικιστική και απαγορευμένη. Αυτό είναι το βασικό στοιχείο που μας ενδιαφέρει για να κατανοήσουμε τον συλλογικό της χαρακτήρα. Ναι μεν εκφράζεται ιδιωτικά ή έχει μυστικιστικό χαρακτήρα, αλλά ως φαινόμενο έχει συλλογικές καταβολές.

Ο ΜΑΓΟΣ: Μάγος είναι ο ασκών τις μαγικές τελετουργίες. Ως στοιχείο της μαγείας, ο μάγος είναι και αυτός κατασκεύασμα της κοινής γνώμης, δηλαδή ορίζεται κι αυτός από τους κοινωνικούς όρους παραγωγής του.

Ο μάγος, κατά κανόνα, είναι ο ειδικός. Είναι ο κάτοχος της μαγικής γνώσης και στις περισσότερες περιπτώσεις η άσκηση μαγείας αποτελεί αποκλειστικό του προνόμιο. Όπως αναφέρει ο Mauss, όταν ο μάγος ασκεί τα καθήκοντά του αισθάνεται ότι είναι άλλος άνθρωπος και δεν τελεί υπό τη συνηθισμένη, καθημερινή κατάστασή του (Mauss, 1903/1990: 92). Γενικά ο μάγος είναι ένας άνθρωπος οι ιδιότητες του οποίου ξεπερνούν αυτές του συνηθισμένου ανθρώπου. Αυτές οι ιδιότητες είναι είτε επίκτητες είτε εγγενείς.

Φυσικά οι μαγικές ιδιότητες δεν αποτελούν πραγματικό χαρακτηριστικό του μάγου, αλλά αποτελούν εντυπώσεις της κοινωνίας για το άτομο το οποίο θεωρείται μάγος. Είναι δεισιδαιμονίες, προκαταλήψεις και λανθασμένες εντυπώσεις της κοινής γνώμης, που

δημιουργούνται εξαιτίας κάποιων ιδιομορφιών ή ιδιαίτερων χαρακτηριστικών. Όπως είναι η κοινωνική θέση του ατόμου, το επάγγελμά του ή τυχαία περιστατικά, που στερεοτυπικά δημιουργούν την εικόνα του μάγου. Επομένως μάγος δεν γεννιέσαι, γίνεσαι. Σε κάνει η κοινωνία και όχι η φύση σου.

Ο μάγος, απ' την πλευρά του, άπαξ και του αποδοθεί ο συγκεκριμένος ρόλος, πρέπει να τον αναλάβει. Μάλιστα κι ο ίδιος πιστεύει, όντως, ότι κατέχει αυτές τις δυνάμεις που του αποδίδονται κι αν όχι πάντα στις δικές του, τουλάχιστον σ' αυτές των άλλων μάγων, διότι κι οι ίδιοι είναι άτομα που πιστεύουν στη μαγεία. Όπως αναφέρει ο Mauss: «Στο μάγο δημιουργείται μια ισχυρή εντύπωση που τον προδιαθέτει να πιστέψει ότι αυτές οι αφύσικες καταστάσεις αποτελούν την έκφραση μιας άγνωστης δύναμης» (Mauss, 1903/1990: 94).

Έτσι, οι μαγικές ιδιότητες που αποδίδονται σε ένα άτομο και στις οποίες πιστεύει τόσο το ίδιο όσο και ο κοινωνικός περίγυρος όπου ανήκει, δεν είναι τίποτα άλλο παρά η στάση της κοινωνίας απέναντι σε άτομα που διαθέτουν τη στερεοτυπική εικόνα του μάγου. Οι μαγικές δυνάμεις δεν είναι φυσικά χαρίσματα, αλλά επίκτητες ιδιότητες που αποδίδονται λόγω των κοινωνικών στάσεων ή αισθημάτων. Ο μάγος είναι και αυτός κατασκεύασμα συλλογικών/κοινωνικών συναισθημάτων: «Η κοινή γνώμη είναι λοιπόν εκείνη που δημιουργεί το μάγο καθώς και τις δυνάμεις που απορρέουν από το πρόσωπό του» (Mauss, 1903/1990: 112). Αυτό είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η ανάλυση του Mauss.

ΟΙ ΜΑΓΙΚΕΣ ΠΕΠΟΙΘΗΣΕΙΣ: Στον πρόλογο της μονογραφίας του, ο Mauss, αναφέρει ότι η μαγεία «αποτελεί ένα σύνολο πράξεων και δοξασιών, ασαφές και ανοργάνωτο» (Mauss, 1903/1990: 69). Ωστόσο το σύνολο αυτών των δοξασιών, όσο ασαφές κι αν είναι, «αναφέρεται μόνο στα γεγονότα που θεωρούνται μαγικά από ολόκληρη την κοινωνία και όχι από ένα τμήμα της» (Mauss, 1903/1990: 81). Αναφέρθηκε ήδη ότι οι μαγικές πεποιθήσεις είναι συλλογικές και ότι οι ιδιωτικού χαρακτήρα πράξεις ή προκαταλήψεις δεν θεωρούνται ότι εντάσσονται στο μαγικό σύστημα. Ο συλλογικός τους χαρακτήρας, δηλαδή το ότι γίνονται αποδεκτές από ολόκληρη την κοινωνία ως μαγικές, είναι που τους δίνει νόημα και περιεχόμενο. Άρα, όταν ο Mauss αναφέρεται στον συλλογικό χαρακτήρα της μαγείας, δεν εννοεί ότι ολόκληρη η κοινωνία πιστεύει στη μαγεία, αλλά ότι ολόκληρη η κοινωνία έχει στο μυαλό της το ίδιο πράγμα όταν αναφέρεται σ' αυτή. Δεν χρειάζεται να αναφερθούμε στα είδη και το περιεχόμενο αυτών των πεποιθήσεων· μας αρκεί να γνωρίζουμε τον συλλογικό τους χαρακτήρα.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΩΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ: Ο Mauss, έχοντας αναλύσει τα επιμέρους στοιχεία της μαγείας, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτά είναι αποτέλεσμα συλλογικών διεργασιών και θέτει το ερώτημα: ισχύει το ίδιο και για τη μαγεία ως ολότητα; Και αν ναι, τότε πώς συμβαίνει οι μορφές που λαμβάνει, δηλαδή οι τρόποι με τους οποίους εκτελείται, να δηλώνουν ακριβώς το αντίθετο: την ιδιωτικότητα και μυστικότητα της; Ή πώς εξηγείται η απομόνωση, η αποδοκιμασία ή ακόμα και η απαγόρευση που της επιφυλάσσει η ίδια η κοινωνία;

Για να δώσει απάντηση θα πρέπει να τη συγκρίνει με τη θρησκεία και να δείξει ότι πίσω κι απ' τα δύο φαινόμενα επικρατούν παρόμοιες δυνάμεις και έπειτα να απαντήσει πώς προέκυψαν οι συλλογικές δυνάμεις που ανέδειξαν τη μαγεία και ποια είναι η φύση τους.

Τι είδους πίστη είναι η μαγική; Είναι όπως η επιστημονική, δηλαδή a posteriori πίστη: προϊόν εμπειρικού και λογικού ελέγχου; Ο Mauss απαντάει αρνητικά, ισχυριζόμενος ότι: «Η πίστη στη μαγεία προηγείται αναγκαστικά της εμπειρίας; καταφεύγουμε στο μάγο διότι πιστεύουμε σ' αυτόν» (Mauss, 1903/1990: 185). Είναι πάντα μια a priori πίστη. Ακριβώς το

ότι δεν υπόκειται σε κανένα εκ των υστέρων έλεγχο, είναι ο λόγος που δεν κλονίζεται από τις επανειλημμένες αποτυχίες του μάγου. Άρα η μαγική πίστη είναι παρόμοια και ανάλογη της θρησκευτικής.

Τη μαγική πίστη τη συμμερίζονται τόσο ο ίδιος ο μάγος όσο και ολόκληρη η κοινωνία. Η μη ευόδωση των «μαγικών» μπορεί εύκολα να ερμηνευθεί ως επίδραση των «αντιμαγικών» κάποιου άλλου μάγου. Κι εξάλλου, παρά τον όποιο βαθμό προσποίησης του μάγου, κι ο ίδιος πέφτει θύμα παραισθήσεων ή αυταπάτης, λόγω της κοινωνικής πίεσης, που υφίσταται από την ανάληψη του ρόλου του. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να υπακούσει την κοινή γνώμη που τον θέλει μάγο και να υποδυθεί το ρόλο του, είτε πιστεύει στις δυνάμεις, που του έχει αποδώσει η κοινωνία, είτε όχι. Όπως αναφέρει ο Mauss, η πίστη του μάγου δεν είναι τίποτα άλλο παρά η αντανάκλαση της πίστης της κοινωνικής ομάδας που ανήκει. Συνοπτικά, η πίστη στη μαγεία είναι *agrégée* και ομόφωνη και αυτά τα δύο στοιχεία είναι που καλύπτουν την αναποτελεσματικότητα των πρακτικών της, μια που τη θέτουν υπεράνω κάθε αμφιβολίας.

Ο Mauss ισχυρίζεται ότι η μη αμφισβήτηση της μαγικής αποτελεσματικότητας, δηλαδή των μαγικών φαινομένων, δεν πρέπει να οφείλεται μόνο στην καθολικότητα των πεποιθήσεών τους, αλλά θα «πρέπει να ανάγονται σε μια και μοναδική αρχή, ικανή να αιτιολογήσει την πίστη σ' αυτά» (Mauss, 1903/1990: 192). Έτσι, απορρίπτοντας όλες τις προηγούμενες ερμηνείες, σχετικά με τη δραστηκότητα της μαγείας, τις οποίες θεωρεί ανεπαρκείς, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτή η μία και μοναδική αρχή συνοψίζεται στην πίστη στην ύπαρξη μιας δύναμης· της μαγικής δύναμης, απ' την οποία εκπορεύονται όλα τα μαγικά φαινόμενα. Επομένως ερμηνείες όπως η ομοιοπάθεια, δεν εξηγούν την πίστη στη μαγεία, διότι και η ομοιοπάθεια είναι έκφανση αυτής της προϋπάρχουσας μαγικής δύναμης. Όπως και κάθε άλλη μαγική πεποίθηση, η ομοιοπάθεια, είναι δευτερογενές προϊόν αυτής της πρωτογενούς ιδέας.

Ως παράδειγμα τέτοιας δύναμης ο Mauss αναφέρει το «μάννα» και είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι την ίδια δύναμη ο Durkheim την ανακαλύπτει πίσω από θρησκευτικές πεποιθήσεις, όπως αυτή της «τοτεμικής αρχής», απ' την οποία πηγάζει η ιερότητα του τοτέμ. Το περιεχόμενό αυτής της δύναμης είναι πολύπλοκο και πολύμορφο και περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, την έννοια της «δυναμικότητας», τόσο του μάγου όσο και των τεχνικών του, νομιμοποιώντας τις ταυτόχρονα. Περιλαμβάνει επίσης την ιδέα του μαγικού περιβάλλοντος, ως ξεχωριστού κόσμου, εντός του πραγματικού, όπου συμβαίνουν όλα τα μαγικά φαινόμενα. Σύμφωνα με τον Mauss, όλη η μαγική δραστηκότητα ανάγεται σ' αυτήν την ιδέα και ως εκ τούτου κάθε μαγική πεποίθηση εμπεδώνεται χάρη σ' αυτή.

Η ιδέα αυτή είναι προϋπόθεση ύπαρξης κάθε μαγικής πίστης και επομένως η ίδια δεν συγκαταλέγεται στις μαγικές πεποιθήσεις. Αποτελεί απλώς αναγκαία και προϋπάρχουσα συνθήκη ύπαρξης κάθε μαγικής ιδέας. Φυσικά ο Mauss δεν εννοεί ότι το άτομο γεννιέται μ' αυτήν την ιδέα κι αυτός είναι ο λόγος που η μαγεία φθίνει ή ακμάζει, από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία. Εννοεί ότι η ιδέα αυτή «πρόκειται για μια κατηγορία της συλλογικής σκέψης» (Mauss, 1903/1990: 221), που αφομοιώνεται απ' το άτομο, όπως είναι για παράδειγμα οι ιδέες της δικαιοσύνης ή της ανισότητας.

Το ερώτημα που αναδύεται τώρα είναι: πώς προέκυψε η ιδέα της μαγείας, ως κοινωνική κατηγορία ή τι ήταν αυτό που προκάλεσε στην κοινωνία την πίστη στη μαγεία; Η απάντηση που δίνει ο Mauss είναι: η θέση που έχουν τα πράγματα στην κοινωνία, είναι η αιτία ανάδειξής τους, ως έχοντα μαγικές ιδιότητες: «Οι δύο ιδέες της μαγικής ιδιότητας και

της κοινωνικής θέσης συμπίπτουν στο μέτρο που η μία είναι η αιτία της άλλης» (Mauss, 1903/1990: 223). Με άλλα λόγια, η αξιολόγηση που κάνει η κοινωνία σε πρόσωπα ή πράγματα και οι ενδεχόμενες προκαταλήψεις που διαμορφώνονται μέσω της κοινής γνώμης, αποδίδουν σ' αυτά τα πρόσωπα ή πράγματα μαγικές ιδιότητες. Η αξιολόγηση αυτή δεν έχει να κάνει με την ίδια την ποιότητα των πραγμάτων αλλά με την αξία που τους αποδίδει η κυρίαρχη κοινή αντίληψη. Άρα η μαγεία αλλά και η θρησκεία είναι προϊόντα αισθημάτων και ταυτόχρονων αξιολογικών κρίσεων, συμπεραίνει ο Mauss. Κρίσεις που «αποδίδουν ποικίλες ποιότητες στα ποικίλα αντικείμενα που υπεισέρχονται στο σύστημά τους» (Mauss, 1903/1990: 225).

Ένα ερώτημα μένει ακόμα, για να ολοκληρωθεί η ανάλυση του Mauss: ποιες συγκεκριμένες κοινωνικές δυνάμεις οδηγούν στην ανάδυση των μαγικών φαινομένων; Η απάντηση που δίνει είναι: η συνειδητοποίηση των αναγκών μιας κοινωνίας μέσω των αξιολογήσεων που κάνει. Επομένως κάθε μαγική κρίση αντανακλά μια κοινωνική ανάγκη· κάθε μαγική πεποίθηση γεννιέται ως απάντηση κάποιας συλλογικής ανάγκης. «Η κοινή πίστη είναι το αποτέλεσμα της κοινής ανάγκης, των κοινών(...) επιθυμιών», αναφέρει ο Mauss (Mauss, 1903/1990: 230). Είναι, επομένως, τα μαγικά φαινόμενα, συνθετικές-συλλογικές κρίσεις που εμφανίζονται στην ατομική συνείδηση, ως εργαλεία ικανοποίησης αυτών των συλλογικών αναγκών. Είναι μια θυμική κατάσταση, που δημιουργείται μέσω της ανάμειξης της ατομικής με τη συλλογική συνείδηση. Πρόκειται, για εσφαλμένες αντιλήψεις, για μια μάταιη προσδοκία και προσπάθεια της κοινωνίας να ικανοποιήσει τις ανάγκες της.

Όσον αφορά τον ιδιωτικό της χαρακτήρα, ο Mauss αναφέρει ότι στις απαρχές της η μαγεία είχε έντονα δημόσιο χαρακτήρα, τον οποίο απώλεσε σταδιακά, καθώς ο ρόλος της κοινωνίας, στη διαμόρφωση των μαγικών αντιλήψεων, έφθινε. Αυτό είχε ως συνέπεια, σε πολλές περιπτώσεις, οι συλλογικές της πρακτικές να εκφυλίζονται σε «ατομικές λαϊκές πρακτικές, χάνοντας έτσι τη σχέση με τις ρίζες τους» (Mauss, 1903/1990: 239). Δύο επιπλέον σημαντικοί λόγοι είναι, πρώτον, η υποσκέλιση των συλλογικών αναγκών από τις ατομικές και δεύτερον, η επικράτηση της επιστήμης και η εξάπλωση της παιδείας, που έθεσαν στο περιθώριο τη μαγεία, αναγκάζοντάς τη να συρρικνωθεί στη σφαίρα της ατομικής προκατάληψης.

Ωστόσο η μαγεία ούτε χάθηκε ούτε αποκόπηκε τελείως από το κοινωνικό της περιβάλλον, καθώς παντού και πάντοτε δημιουργούνται καταστάσεις που τροφοδοτούν τη μαγεία. Τέτοιες είναι καταστάσεις κρίσεων και έντονων κοινωνικών συναισθημάτων που μπορεί να κλονίσουν την ομάδα, οι προσδοκίες της οποίας «προκαλούν και επιδιώκουν μια ψευδαισθητική πραγματικότητα» (Mauss, 1903/1990: 249).

Συμπερασματικά τόσο η μαγεία όσο και η θρησκεία, πρόκειται για φαινόμενα συλλογικού αναβρασμού και διεργασιών. Ο Mauss είναι πεπεισμένος, όπως χαρακτηριστικά γράφει, ότι στις απαρχές των μαγικών καταστάσεων «βρίσκεται μια ομαδική κατάσταση, είτε η μαγεία τη δανείστηκε από μια αρχαία ή ξένη θρησκεία είτε διαμορφώθηκε μέσα στο πεδίο της ίδιας της μαγείας» (Mauss, 1903/1990: 247).

2.4. Durkheim: ο τοτεμισμός ως πρωτόγονη μορφή θρησκείας

Γενικά ο Durkheim θεωρούσε ότι, μέχρι την εποχή που έγραφε, οι όποιες μελέτες και αναλύσεις περί τοτεμισμού είχαν γίνει, ήταν ανεπαρκείς, ανακριβείς, αποσπασματικές και χωρίς αξιόπιστα συμπεράσματα. Εξαιρεση αποτελούσαν μόνο οι μελέτες για τις φυλές της

Αυστραλίας, από τους Spencer και Gillen. Συγγραφείς οι οποίοι γίνονται το σημείο αναφοράς και για τον Frazer. Έτσι, η νησιωτική ήπειρος τίθεται για άλλη μια φορά στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος, όσον αφορά τη μελέτη του τοτεμισμού, αφού και ο Durkheim τη θεωρεί ως το κατάλληλο ερευνητικό πεδίο.

Κατά τη συνήθη μεθοδολογική τακτική του, πριν ορίσει το αντικείμενό του, ο Durkheim, ξεκαθαρίζει «τι δεν είναι» αυτό, θέλοντας να απομακρύνει τη σκέψη μας από τις κοινές (εννοώντας εσφαλμένες) αντιλήψεις. Το ίδιο κάνει και για τον τοτεμισμό, όταν αναφέρει ότι δεν πρόκειται για πρωτόγονη μορφή λατρείας ζώων ή φυτών. Η παράσταση του τοτέμ, συνήθως με τη μορφή ζώου ή φυτού, αποτελεί απλώς ένα μυθολογικό στοιχείο του και αν επικεντρωθούμε σ' αυτό δεν θα κατανοήσουμε την πραγματική του φύση. Ο τοτεμισμός πρόκειται για μια μορφή θρησκευτικής λατρείας, κατά τον Durkheim, και μάλιστα την πιο πρωτόγονη και απλή που μπορούμε να βρούμε. Για να ανακαλύψει το περιεχόμενο της, θα πρέπει να επικεντρωθεί στις πεποιθήσεις και τις τελετές που την απαρτίζουν, μια που, σύμφωνα με την ανάλυσή του, κάθε θρησκεία αποτελείται από ένα σύνολο ιδεών και πρακτικών.

Η πιο σημαντική έννοια, στη βάση της τοτεμικής θρησκείας, είναι αυτή του τοτέμ. Σύμφωνα με τον Durkheim: «Τα είδη των πραγμάτων που χρησιμεύουν για να ορίσουν το κλαν συλλογικά καλούνται το τοτέμ του» (1915: 102). Τα πράγματα αυτά είναι διάφορα ιερά αντικείμενα που χρησιμοποιούνται κατά τις τελετές, είναι όλα τα ζώα ή τα φυτά που (κατά κανόνα) συμβολίζονται απ' το τοτέμ⁶ και φυσικά τα μέλη του κλαν. Όσον αφορά τα τελευταία, θεωρούν ότι τους ενώνει ένας δεσμός συγγένειας, που οφείλεται στο γεγονός ότι αποτελούν μέλη της ίδιας τοτεμικής ομάδας και έχουν όλοι το ίδιο όνομα: αυτό του τοτέμ τους. Δεν ενώνονται δηλαδή με δεσμούς αίματος, αλλά με συμβατικούς, κοινωνικούς δεσμούς.

Ένα δεύτερο σημαντικό στοιχείο είναι ότι το τοτέμ, εκτός από όνομα, αποτελεί και το έμβλημα του κλαν. Είναι το σύμβολο και η ταυτότητα που προσδιορίζει τόσο την ομάδα όσο και κάθε μέλος ξεχωριστά. Γι' αυτό και είναι σύνηθες οι ιθαγενείς να το ζωγραφίζουν στο κορμί τους ή να μεταμφιέζονται, προσπαθώντας να μοιάσουν στο αντικείμενο που συμβολίζει το τοτέμ τους.

Το τοτέμ έχει δεσπόζουσα θέση στην κοινωνική ζωή των ιθαγενών και για αυτό το λόγο, είναι συνήθως σε συλλογικές καταστάσεις που οι ιθαγενείς φέρουν στα σώματά τους την αμφίεση ή τη ζωγραφιά του τοτέμ τους. Αυτές οι συλλογικές καταστάσεις είναι κυρίως θρησκευτικές τελετές, των οποίων αποτελεί αδιάσπαστο τμήμα, λόγω του θρησκευτικού χαρακτήρα που του έχει αποδοθεί. Μάλιστα αποτελεί το πρότυπο των ιερών πραγμάτων: βάσει του τοτέμ τα πράγματα ταξινομούνται σε ιερά και εγκόσμια. Όλα όσα συμπεριλαμβάνει το τοτέμ συγκαταλέγονται στο ιερό τμήμα του κόσμου και τα υπόλοιπα στο εγκόσμιο.

Όπως αναφέραμε ήδη, το τοτέμ αποτελεί σύμβολο του κλαν αλλά και το ίδιο συμβολίζεται στα διάφορα ιερά αντικείμενα της ομάδας. Αυτά είναι οι ιερές στήλες που ονομάζονται *nurtujas*, οι οποίες αποτελούν την υλική μορφή του τοτέμ και οι ιερές πέτρες που ονομάζονται *churingas*, οι οποίες είναι διακοσμημένες με τα σύμβολα του τοτέμ και αποτελούν τη συμβολική μορφή του. Και τα δύο αυτά αντικείμενα αντλούν την ιερότητά τους απ' το γεγονός και μόνο ότι φέρουν το τοτεμικό έμβλημα. Ωστόσο το έμβλημα αυτό

⁶ Οι περιπτώσεις που το τοτέμ παριστά άψυχο ή κάποιο ιδεατό αντικείμενο είναι σπάνιες.

δεν είναι πραγματικό, δηλαδή δεν είναι η πιστή απεικόνιση της μορφής του τοτέμ (π.χ. ένας κάκτος), αλλά αφηρημένα σημεία. Έτσι ο Durkheim καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτό που συμβολίζουν δεν είναι το ίδιο το τοτέμ αλλά η **ιδέα** που πηγάζει απ' αυτό.

Εκτός απ' τα συμβολικά ιερά αντικείμενα, υπάρχουν και τα πραγματικά αντικείμενα του τοτέμ: ζώα ή φυτά και άνθρωποι και είναι κι αυτά εξίσου ιερά όπως τα συμβολικά αντικείμενά του. Ο ιερός χαρακτήρας των ζώων ή των φυτών φανερώνεται στο γεγονός ότι αυτά αποτελούν αντικείμενο μιας σειράς απαγορεύσεων (ταμπού), όπως για παράδειγμα η θανάτωσή τους, η βρώση τους, ακόμα και η οπτική ή η απτική επαφή. Ο ιθαγενής απαγορεύεται να φάει το τοτέμ του, παρά μόνο περιστασιακά και για να εκπληρώσει τελετουργικούς σκοπούς.

Όσον αφορά αυτό το σημείο, ο Frazer διαμορφώνει μια πλήρως διαφορετική ερμηνεία, απ' αυτή του Durkheim. Ο πρώτος επεξεργαζόμενος τα δεδομένα των Spencer και Gillen, είδαμε ότι κατέληξε στο συμπέρασμα ότι υπήρξε μια εποχή όπου τα μέλη ενός κλαν μπορούσαν ελεύθερα να σκοτώσουν ή να μαζέψουν το ζώο ή το φυτό, που αναπαριστούσε το τοτέμ τους και να το φάνε. Όπως επίσης μπορούσαν ελεύθερα να παντρεύονται με μέλη του κλαν τους (ενδογαμία). Καταλήγει ότι οι απαγορεύσεις είναι κατοπινές και αντανακλούν μια παρηκμασμένη μορφή του τοτεμισμού.

Ο Durkheim, στο άρθρο του *Sur le totémisme*, καταλήγει στο ακριβώς αντίθετο, απ' τον Frazer, συμπέρασμα: ότι οι απαγορεύσεις που σχετίζονται με το τοτέμ τηρούνταν πάντα και από όλους, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο κι η χαλάρωσή τους οφείλεται στη γενικότερη χαλάρωση των τοτεμικών πεποιθήσεων. Επομένως δεν χρειάζεται να αναθεωρηθεί η θρησκευτική του φύση⁷. Διότι, όπως αναφέρει, αν ο τοτεμισμός σε κάποιες περιπτώσεις «ήταν δυνατόν να υπάρχει χωρίς την εξωγαμία και τις διατροφικές απαγορεύσεις, τότε προφανώς αυτοί οι δύο θεσμοί δεν μπορεί να είναι τμήμα του ορισμού του, και ο ορισμός του θα πρέπει να αναθεωρηθεί» (Durkheim, 1902: 93).

Ο Frazer διαμορφώνει τη θεωρία του βασιζόμενος στα στοιχεία που αφορούν τη φυλή των Arunta, την οποία μάλιστα θεωρεί ως την πιο πρωτόγονη και αυθεντική. Επομένως κι οι τοτεμικές πρακτικές της (μη τήρηση απαγορεύσεων) πρέπει να εκφράζουν την αυθεντική και πρωτότυπη μορφή του τοτεμισμού, όπου οι παραπάνω απαγορεύσεις δεν υφίσταντο.

Ο Durkheim δεν αποδέχεται ότι οι Arunta είναι η πιο πρωτόγονη φυλή και μάλιστα ισχυρίζεται το ακριβώς αντίθετο: ότι πρόκειται για μία εξελιγμένη κοινωνία, άρα και οι πρακτικές της θα έχουν αλλοιωθεί. Μπορεί η φυλή αυτή, λόγω της γεωγραφικής της απομόνωσης, να μην ερχόταν σε συχνή επαφή με εξωτερικούς παράγοντες, που θα μπορούσαν να αλλοιώσουν τις παραδόσεις της, όμως ο Durkheim ισχυρίζεται ότι οι Arunta έχουν πίσω τους ιστορία, που είναι προϊόν της «ενδογενούς τους εξέλιξης». Οι άνθρωποι αυτοί δεν είναι στατικοί, αντιθέτως είναι απ' τις πιο αναπτυγμένες φυλές της Αυστραλίας και η εξέλιξη αυτή προέρχεται «απ την ίδια τη ζωή της φυλής, απ' τα εσωτερικά της γεγονότα, απ' τις σχέσεις της με τις γειτονικές φυλές, απ' τη διάβρωση του χρόνου» (Durkheim, 1902: 96).

Χωρίς να υπεισέλθουμε στις αναλυτικές λεπτομέρειες θα αναφέρουμε ότι, όσον αφορά τις συζυγικές σχέσεις, ο Durkheim (1902) ισχυρίζεται ότι οι Arunta ήταν και παραμένουν

⁷ Όπως έκανε ο Frazer, ο οποίος από τον θρησκευτικό τοτεμισμό του *Totemism*, κατέληξε στον μαγικό-συνεργατικό του *Totemism and Exogamy*, ακριβώς εξαιτίας αυτής της αναθεώρησης όσον αφορά τις δύο βασικές απαγορεύσεις.

εξωγαμικοί. Η εξωγαμία τους δεν τηρείται σε επίπεδο κλαν αλλά σ' αυτό της φατριάς. Κάθε φυλή υποδιαιρείται σε δύο φατρίες, οι οποίες είναι δύο υποσύνολα που συμπεριλαμβάνουν το σύνολο των κλαν της φυλής. Σε γενικές γραμμές, αυτό που ισχύει, και που δείχνει μέσα απ' την ανάλυση του ο Durkheim, είναι ότι μέλη της ίδιας φατριάς δεν μπορούν να συνάψουν μεταξύ τους συζυγικές σχέσεις. Μέλη του ίδιου κλαν μπορούν, αρκεί να μην προέρχονται απ' την ίδια φατρία. Η φατρία ήταν το πρωταρχικό κλαν της φυλής, που με τον καιρό υποδιαιρέθηκε και δημιούργησε τα υπόλοιπα. Σ' αυτή την πρωταρχική κατάσταση οι Arunta ήταν εξωγαμικοί και κατά κλαν και συνέχιζαν να είναι, όσο τα μέλη της κάθε τοτεμικής ομάδας προέρχονταν όλα απ' την ίδια φατρία. Η ενδογαμία του κλαν συνεπάγεται ότι πλέον τα μέλη του δεν ανήκουν όλα στην ίδια φατρία, ειδικά θά ίσχυε ακόμα η εξωγαμία. Η ετερογένεια του κλαν οφείλεται, κατά τον Durkheim στην αλλαγή του καθεστώτος κληροδότησης του τοτέμ, απ' το μητριαρχικό, που ίσχυε αρχικά, στο πατριαρχικό πρότυπο.

Όσον αφορά τώρα τις διατροφικές απαγορεύσεις, ο Durkheim, για να δείξει ότι είναι θρησκευτικής προέλευσης, αναφέρει το εξής: «Η εγκόσμια λειτουργία των φυτών και των ζώων είναι να χρησιμεύουν ως τροφή: επομένως ο θρησκευτικός χαρακτήρας του τοτεμικού ζώου ή φυτού δεικνύεται από το γεγονός ότι η βρώση τους είναι απαγορευμένη» (1915: 128). Τα τοτεμικά είδη μπορεί να φαγωθούν κατά τη διάρκεια μιας θρησκευτικής τελετουργίας, αλλά και τότε σε μικρές ποσότητες και μόνο όσα μέρη τους δεν θεωρούνται υψίστης ιερότητας, όμως δεν καταναλώνονται ποτέ κατά την εγκόσμια καθημερινότητα. Αυτός ήταν και παραμένει ο κανόνας, κατά τον Durkheim. Οι όποιες εξαιρέσεις παρατηρούνται, εξυπηρετούν ή τελετουργικούς σκοπούς, που είναι μάλιστα ζωτικής σημασίας, αφού έτσι οι ιθαγενείς ανανεώνουν την τοτεμική ουσία που υπάρχει μέσα τους, που τους καθιστά ένα με το τοτεμικό τους είδος ή, όπως αναφέραμε, αποτελούν μια αλλοιωμένη μορφή τοτεμικής οργάνωσης.

Η ταύτιση του ανθρώπου με το τοτέμ του, καθιστά αυτήν την απαγόρευση αναπόσπαστο στοιχείο του τοτεμισμού, χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να υπάρξει «εφόσον το ζώο⁸ θεωρείται ως η ίδια ουσία όπως ο άνθρωπος (...) ήταν απαραίτητως απαγορευμένο να το σκοτώσει» (Durkheim, 1902: 112). Ακόμα κι οι υποτιθέμενες παραδόσεις περί ελεύθερης βρώσης θεωρεί ότι πρόκειται για κατοπινές μυθοπλασίες, που σκοπός τους είναι να αιτιολογήσουν τις νέες πρακτικές. Συνεπάγεται ότι αν το τοτεμικό αντικείμενο δεν επρόκειτο για ζώο τότε το είδος της απαγόρευσης θα είχε άλλη μορφή: απαγόρευση επαφής, θέασης ή ονομάτισής του.

Επιστρέφοντας στα προηγούμενα, είδαμε μέχρι τώρα τον ιερό χαρακτήρα των τοτεμικών αντικειμένων και των ειδών του και μας μένει το τρίτο συστατικό στοιχείο του τοτεμικού συστήματος: ο άνθρωπος. Κάθε μέλος του κλαν είναι εξίσου ιερό όπως τα τοτεμικά αντικείμενα και είδη. Η ιερότητά του προέρχεται από το γεγονός ότι αποτελείται από την ίδια ουσία που εμπεριέχεται και στο τοτεμικό του αντικείμενο. Ταυτίζεται μ' αυτό. «Έτσι κάθε άτομο έχει μια διπλή φύση: δύο όντα συνυπάρχουν εντός του, ένας άνθρωπος και ένα ζώο» (Durkheim, 1915: 134). Η μία φύση σχετίζεται με την ατομική, εγκόσμια υπόσταση τους ιθαγενούς και η άλλη είναι μια συλλογικού (κοινή για όλα τα μέλη), ιερού χαρακτήρα, φύση.

⁸ ως επικρατέστερο τοτεμικό είδος

Επομένως άνθρωπος και τοτεμικά είδη χαρακτηρίζονται από μία στενή και ενδόμυχη σχέση: έχουν το ίδιο όνομα και την ίδια ουσία: αυτή του τότεμ τους, η οποία καθιστά όλα τα τοτεμικά αντικείμενα ιερά. Ο Durkheim καταλήγει ότι «οι άνθρωποι του κλαν και τα πράγματα που ταξινομούνται εντός του σχηματίζουν από την ένωσή τους ένα συμπαγές σύστημα, του οποίου όλα τα μέρη ενώνονται (...) συμπαθητικά» (Durkheim, 1915: 150). Αυτό είναι το τοτέμ, που εκτός από λογικός είναι (κυρίως) ηθικός δεσμός. Δηλαδή δεσμός σεβασμού, αλληλεγγύης και κοινών υποχρεώσεων μεταξύ των μετεχόντων σ' αυτόν.

Συμπερασματικά, σύμφωνα με τον Durkheim, ο τοτεμισμός έχει έντονα θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Όλα όσα συμπεριλαμβάνονται σε ένα τοτεμικό σύστημα είναι ιερά και αυτήν την ιερότητά τους την αντλούν από το τοτέμ τους. Όμως το ίδιο το τοτέμ από που αντλεί την ιερότητά, με την οποία εμποτίζει όλα τα αντικείμενά που περιλαμβάνει;

Αναφερθήκαμε, επιγραμματικά, παραπάνω στην «τοτεμική αρχή», η οποία είναι μια απρόσωπη δύναμη, που εμπεριέχεται στο τοτέμ και το καθιστά ιερό. Όμως και αυτή η δύναμη αποτελεί έκφραση μιας άλλης ιδέας, που αναπαριστάται απ' το τοτέμ. Σ' αυτή την **ιδέα** θα αναφερθούμε τώρα, η οποία αποτελεί τον πραγματικό λόγο της ιερότητάς του.

Ο Durkheim, έχοντας φτάσει στον πυρήνα του ζητήματος, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι «ο τοτεμισμός είναι η θρησκεία όχι αυτών και αυτών των ζώων ή ανθρώπων ή εικόνων, αλλά μιας ανώνυμης και απρόσωπης δύναμης, ευρισκόμενη σε καθένα απ' αυτά τα όντα αλλά που δεν συγχέεται με κάποιο απ' αυτά» (1915: 188). Η πίστη στην ύπαρξη αυτής της δύναμης, είναι που δίνει ενότητα στις επιμέρους ετερογενείς τοτεμικές πεποιθήσεις και που καθιστά τον τοτεμισμό θρησκευτική λατρεία, διαφορετική της ζωολατρίας ή φυσιολατρίας. Οι τοτεμικές μορφές που παίρνει αυτή η δύναμη, συνήθως ζώα ή φυτά, αποτελούν απλώς τις υλικές και ορατές εκφράσεις της. Όλα τα αντικείμενα που είναι φορείς αυτής της δύναμης καθίστανται ιερά. Επομένως, για τον Durkheim, αυτή η δύναμη είναι «η πηγή όλης της θρησκευτικότητας» (Durkheim, 1915: 200).

Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό αυτής της δύναμης είναι η διττή της φύση: αποτελεί τόσο μια φυσική όσο και μια ηθική δύναμη. Η φυσική της πλευρά έγκειται στο γεγονός ότι μπορεί να παράγει πραγματικά αποτελέσματα. Είναι ενέργεια που παράγει έργο: μπορεί να προκαλέσει την αναπαραγωγή του τοτεμικού είδους, να προκαλέσει βροχή, αρρώστια ακόμα και θάνατο. Είναι η δύναμη της ίδιας της ζωής και η αιτία που κάνει το σύμπαν να λειτουργεί. Η ηθική της πλευρά έγκειται στο ότι ο ιθαγενής σεβόμενος και προσκυνώντας αυτή τη δύναμη «έχει το αίσθημα ότι υπακούει σε μια επιταγή, ότι εκπληρώνει ένα καθήκον» (Durkheim, 1915: 190). Ο ιθαγενής, μέσω των τελετουργιών του, δεν εκφράζει απλώς το δέος του σ' αυτήν τη δύναμη, αλλά εκπληρώνει και την ηθική υποχρέωση που έχει απέναντί της.

Από πού αντλεί την ιερότητά της αυτή η δύναμη, η οποία συμβολίζεται με τη μορφή του τοτέμ; Έχοντας υπόψη μας αφενός, τη θεωρία του Durkheim σχετικά με την κοινωνική προέλευση των θρησκευτικών αισθημάτων και αφετέρου ότι το τοτέμ, εκτός από σύμβολο αυτής της δύναμης είναι και σύμβολο του ίδιου του κλαν, τότε μπορούμε να απαντήσουμε ότι αυτή η απρόσωπη δύναμη δεν είναι τίποτα άλλο παρά η συμβολική έκφραση του ίδιου του κλαν. Το τοτέμ αποτελεί συγχρόνως σύμβολο μιας κοινωνίας και ενός θεού «διότι ο θεός κι η κοινωνία είναι ένα και το αυτό[...] τοτεμική αρχή δεν μπορεί επομένως να είναι τίποτα άλλο απ' το ίδιο το κλαν, το οποίο προσωποποιείται και αναπαριστάται στη φαντασία υπό την ορατή μορφή ενός ζώου ή φυτού που χρησιμεύει ως τοτέμ» (Durkheim, 1915: 206).

Γιατί, όμως, να θεοποιηθεί το κλαν; Έχουμε αναφέρει ήδη, γενικά, ποια είναι εκείνα τα αισθήματα που εγείρει η κοινωνία στα μέλη της, λόγω της επιρροής που τους ασκεί και τα οποία την αναγάγουν, στη σκέψη του ανθρώπου, στην ιερή δύναμη που ονομάστηκε θεός. Ας δούμε, πιο συγκεκριμένα, ποια είναι η επιρροή του κλαν, ως συλλογική δύναμη, πάνω στα μέλη του.

Καταρχάς ο Durkheim αναφέρει ότι η ζωή των ιθαγενών χωρίζεται σε δύο φάσεις: σ' αυτή των μοναχικών οικογενειακών περιπλανήσεων, όπου κάθε οικογένεια περιπλανιέται μόνη της προς αναζήτηση τροφής, με συνέπεια να μην σχηματίζονται εκτεταμένες και σταθερές συλλογικότητες. Αυτή η φάση σχετίζεται με οικονομικές και εγκόσμιες (στον τρόπο που γίνονται αντιληπτές) δραστηριότητες. Η δεύτερη φάση χαρακτηρίζεται από μια συγκέντρωση του πληθυσμού, κατά την οποία τελούνται θρησκευτικού χαρακτήρα τελετές. Στο πλαίσιο αυτής της συλλογικής ζωής δημιουργούνται οι συνθήκες ανάδυσης ενός άλλου κόσμου: του ιερού.

Όταν αρχίζει να λαμβάνει χώρα αυτή η συλλογική δραστηριότητα, τα πάντα αλλάζουν στο μυαλό του πρωτόγονου, ο οποίος, σύμφωνα με τον Durkheim, αρχίζει «να χάνει τον έλεγχο του εαυτού του» και να μεταφέρεται σε έναν «εξωπραγματικό βαθμό έκστασης» (Durkheim, 1915: 215). Η απώλεια της ατομικότητας και η έκσταση είναι αποτέλεσμα της έντασης της συλλογικής δραστηριότητας, που διαφέρει εντελώς απ' αυτή της καθημερινής και εγκόσμιας ζωής. Σ' αυτήν την εκστατική, συλλογική κατάσταση, ο ιθαγενής αισθάνεται ότι πλέον έχει μετατραπεί σε ένα καινούργιο ον. Τη μεταμόρφωση αυτή την αποδίδει στην επιρροή κάποιων εξωτερικών κι άγνωστων δυνάμεων, που στην πραγματικότητα δεν είναι άλλες από την επίδραση της συλλογικότητας πάνω στην ατομικότητα. Κι ακριβώς επειδή ο πρωτόγονος δεν αντιλαμβάνεται την ακριβή αιτία αυτών των συναισθημάτων του, την αποδίδει σε άγνωστες, εξωτερικές και εν τέλει τρομερές θεϊκές δυνάμεις.

Συμπερασματικά, λοιπόν, ήταν στο πλαίσιο της συλλογικής δραστηριότητας του κλαν όπου όλα τα θρησκευτικά συναισθήματα αναδύθηκαν και τα οποία αντικειμενοποιήθηκαν και συμβολίστηκαν με τη μορφή των τοτέμ, τα οποία με τη σειρά τους, ως εκφράσεις αυτών των συναισθημάτων, ιεροποιήθηκαν εξίσου.

Καταλήγουμε, επομένως, ότι η ανάλυση και τα συμπεράσματα του Durkheim, όσον αφορά τον τοτεμισμό συνάδουν απόλυτα με τη θεωρία του περί ανάδυσης των θρησκευτικών συναισθημάτων, ως αντανάκλαση εκείνων των συναισθημάτων που εγείρει η κοινωνία στα μέλη της. Κι αυτό διότι ο τοτεμισμός, ως λατρεία, είναι το αποτέλεσμα της επιρροής του κλαν στα μέλη του, και το τοτέμ, ως θεϊκό σύμβολο, είναι η αντικειμενοποίηση όλων των υποκειμενικών προσλήψεων της επιρροής, που ασκεί το κλαν στα μέλη του.

ΟΙ ΤΕΛΕΤΕΣ INTICHIUMA ΩΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ

Όπως είδαμε, στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, κάθε θρησκευτικό φαινόμενο αποτελείται από πεποιθήσεις και πρακτικές. Ολοκληρώνοντας, θα αναφερθούμε σύντομα στην ανάλυση του Durkheim, για τις τελετές των ιθαγενών, τις intichiuma. Σε αντίθεση με τον Frazer, ο οποίος υποστήριζε ότι επρόκειτο για τελετές μαγικού-εξαναγκαστικού χαρακτήρα, που βασικός σκοπός τους ήταν ο πολλαπλασιασμός των ειδών, για το καλό όλης της φυλής, ο Durkheim θεωρούσε ότι επρόκειτο για τελετές θρησκευτικού χαρακτήρα. Τη θρησκευτικότητα τους την αντλούν απ' τη συσχέτισή τους με τα ιερά πράγματα του κλαν, αφού, όπως αναφέραμε, οι τελετές ορίζονται από την ιδιαίτερη (ιερή) φύση των αντικειμένων τους.

Για τη φύση και την αμφισημία αυτών των τελετών: μαγικο-οικονομικές ή θρησκευτικές, ο Durkheim αναφέρθηκε στο άρθρο του *Sur le totémisme*. Εκεί, όσον αφορά το στοιχείο του μαγικού πολλαπλασιασμού, για χάρη της υλικής/οικονομικής ωφέλειας της φυλής, αναφέρει ότι πρόκειται για μεταγενέστερη ερμηνεία. Κι αυτό διότι προϋποθέτει ένα πνεύμα συνεργασίας και ειρηνικής συνύπαρξης των κλαν. Τέτοιες συνθήκες επήλθαν κατά την πνευματική εξέλιξη των ιθαγενών και μόνο όταν είχαν φτάσει σε ένα πιο ανεπτυγμένο πολιτισμικό επίπεδο. Αρχικά το νόημα του πολλαπλασιασμού του τοτεμικού όντος ήταν καθαρά θρησκευτικό: πολλαπλασιασμός του ιερού τοτεμικού ζώου απ' το οποίο εξαρτιόταν η μοίρα και η επιβίωση του κλαν.

Μόνο όταν, κατά την εξέλιξη των τοτεμικών πεποιθήσεων, η ζωτική ιερή δύναμη μεταφέρθηκε απ' τα πραγματικά αντικείμενα (ζώα, φυτά) στα συμβολικά αντικείμενα (π.χ. *churingas*), αποδυναμώθηκε ο ιερός χαρακτήρας των τοτεμικών ειδών αλλά και οι απαγορεύσεις που τα συνόδευαν, με συνέπεια να αλλάξει το νόημα αυτών των τελετών, και απέκτησαν τον οικονομικό χαρακτήρα, που τους αναγνωρίζει ο Frazer. Όπως αναφέρει ο Durkheim, απ' τη στιγμή που τα ζώα έπαψαν πλέον να συνδέονται με την «ύπαρξη της ομάδας, ο αρχικός λόγος που κάποιος είχε για να τα πολλαπλασιάσει χάθηκε» (Durkheim, 1902: 115). Αυτό που άλλαξε στην πορεία του χρόνου δεν ήταν οι τελετές αυτές κάθε αυτές, αλλά το νόημα και ο σκοπός τους, με συνέπεια να αλλοιωθεί ο αυθεντικός και αρχικός θρησκευτικός χαρακτήρας τους.

Αργότερα, στη μελέτη του για τον θρησκευτικό βίο, θα συναντήσουμε μια διαφορετική ερμηνεία για τη «φυσική αποτελεσματικότητα», όπως αναφέρει, των τελετών *intichiuma*, δηλαδή την ικανότητά τους να συμβάλλουν στην αναπαραγωγή και τον πολλαπλασιασμό των τοτεμικών ζώων και φυτών. Η νέα και πιο ενδελεχής ανάλυση που κάνει εκεί, διαφέρει όχι μόνο απ' αυτή του Frazer αλλά και απ' αυτή που είδαμε παραπάνω.

Καταρχάς οι τελετές αυτές κατατάσσονται στην ονομαζόμενη θετική λατρεία (*positive cult*) η οποία δεν εμπεριέχει μόνο αποχές, απαγορεύσεις ή άλλου είδους καταναγκασμούς, όπως η αρνητική λατρεία. Σε γενικές γραμμές ο Durkheim συμφωνεί με τον Frazer όσον αφορά την περιγραφή αυτών των τελετών: το πώς εκτελούνται και ποιους σκοπούς (υποτίθεται) ότι επιδιώκουν να εκπληρώσουν. Όμως εκεί όπου διαφωνεί πλήρως είναι στην ερμηνεία τους. Δηλαδή δέχεται ότι οι ιθαγενείς επιδιώκουν να επηρεάσουν την αναπαραγωγή του τοτεμικού τους είδους, μια που και οι ίδιοι δίνουν αυτή την εξήγηση για τις τελετές τους, όμως αναφέρει ότι αυτές οι νοηματοδοτήσεις αποτελούν σταδιακή διαστρέβλωση ή παρανόηση των πραγματικών σκοπών και λειτουργιών τους. Όπως αναφέρει και για τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, έτσι και οι πρακτικές δεν βασίζονται τη διαιώνισή τους στις ψευδαισθητικές επιδιώξεις τους (πολλαπλασιασμός ειδών) αλλά στα πραγματικά αποτελέσματα που παράγουν: τα οποία συσχετίζονται με την ενίσχυση της συνοχής της ομάδας, όπως αναφέραμε και παραπάνω.

Ας δούμε πιο συγκεκριμένα τα βασικά σημεία στα οποία διαφωνούν οι δύο μελετητές. Καταρχάς είναι οι διατροφικές απαγορεύσεις. Ο Durkheim αν και, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, πίστευε ότι αυτές ήταν καθολικές και αυστηρές, ισχυριζόταν ότι, ακόμα και στις περιπτώσεις όπου δεν τηρούνταν, εξυπηρετούσαν θρησκευτικούς σκοπούς. Ο λόγος που οι ιθαγενείς έτρωγαν, κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών τους τελετών, μια μικρή ποσότητα απ' το τοτεμικό τους είδος, δεν ήταν για να ταυτιστούν μ' αυτό, όπως πίστευε ο Frazer, αλλά για να απορροφήσουν την ιερή του δύναμη. Όπως αναφέρει ο Durkheim, μ' αυτόν τον τρόπο «επικοινωνούν με την ιερή αρχή που κατοικεί σ' αυτό και την αφομοιώνουν»

(Durkheim, 1915: 337). Ο λόγος που επιδιώκουν την απορρόφηση αυτής της ιερής ουσίας είναι ότι αποτελεί την ίδια τη ζωτική τους ενέργεια, απ' την οποία εξαρτούν την ύπαρξή τους. Χωρίς την περιοδική ανανέωση αυτής της ουσίας σύντομα θα χάνονταν.

Βασικό σημείο διαφωνίας είναι γενικά η φύση αυτών των τελετών η οποία, εν πολλοίς, δίνει και τον ανάλογο θρησκευτικό ή μαγικό χαρακτήρα, σ' ολόκληρο το τοτεμικό σύστημα, κι απ' αυτή την άποψη καθίσταται ένα πολύ σημαντικό ζήτημα. Ο Frazer απέδιδε τον μαγικό χαρακτήρα αυτών των τελετών στην υποτιθέμενη ικανότητά τους να παράγουν εξαναγκαστικά/μηχανικά το επιθυμητό αποτέλεσμα, χρησιμοποιώντας τον κατεξοχήν μαγικό νόμο της ομοιοπάθειας (το όμοιο παράγει το όμοιο). Οι *initiuma* περιείχαν, ως επί το πλείστον, μιμητικές πρακτικές, άρα επρόκειτο για μαγικές τελετές. Η μίμηση της βροχής, μέσω ραντίσματος, είναι μιμητική/μαγική και όχι θρησκευτική τελετή.

Ο Durkheim αναφέρει ότι αυτές οι τελετές βασίζονται στην αποτελεσματικότητά τους στη λαθεμένη αντίληψη του νόμου της συμπάθειας, ο οποίος στηρίζεται στην αρχή της ομοιότητας και στην αρχή της μετάδοσης μέσω της επαφής, για τις οποίες έχουμε ήδη κάνει αναφορά. Αυτό που επιδιώκει είναι να αναθεωρήσει αυτές τις ιδέες και να τις συσχετίσει με το γενικότερο σύστημα ιδεών, του περιβάλλοντος που τις γέννησε, απομακρυνόμενος απ' τις αφηρημένες αναλύσεις (κριτική στον Frazer). Στόχος του είναι να φανερώσει τα πραγματικά αίτια και τη θρησκευτική φύση αυτών υποτιθέμενων μαγικών στοιχείων.

Το σύστημα ιδεών, μέσα στο οποίο γεννήθηκαν αυτές οι ιδέες, δεν είναι άλλο από την πίστη του ιθαγενούς περί της ζωώδους ή φυτικής φύσης του: είναι το ίδιο με τα ιερά τοτεμικά είδη του. Και αυτήν ακριβώς τη φύση προσπαθεί να εξωτερικεύσει, τις στιγμές κατά τις οποίες το κλαν συναθροίζεται. Όπως αναφέρει ο Durkheim «όταν συναθροίζονται η πρώτη τους κίνηση πρέπει να είναι να δείξουν ο ένας στον άλλον αυτή την ποιότητα την οποία αποδίδουν στους εαυτούς τους και απ' την οποία ορίζονται» (Durkheim, 1915: 358). Η ομοίωση, επομένως, δεν επιδιώκεται για υλικούς σκοπούς (παραγωγή όμοιου αποτελέσματος) αλλά για να ομοιωθούν και να επικοινωνήσουν με το «συλλογικό ιδανικό» της ομάδας τους, που δεν είναι άλλο από την πίστη σ' αυτήν. Την πίστη ότι όλοι νιώθουν το ίδιο, όλοι αισθάνονται την ύπαρξη των μεταξύ τους δεσμών, ότι όλοι είναι ίδιοι ως άτομα της ίδιας ομάδας και αυτό θέλουν να αποδείξουν, όταν προσπαθούν να ομοιάσουν στον «θεό» τους, που συγχρόνως είναι και το σύμβολο της ομάδας τους: το τοτέμ.

Επομένως αυτή η ομοίωση, εκτός από ηθικούς/θρησκευτικούς σκοπούς (ομοίωση με το θεό), επιτελεί και κοινωνικές λειτουργίες, διότι με αυτόν τον τρόπο οι ιθαγενείς «δείχνουν αμοιβαία ο ένας στον άλλο ότι είναι όλοι μέλη της ίδιας ηθικής κοινότητας και ότι έχουν συνείδηση της συγγένειας που τους ενώνει» (Durkheim, 1915: 358). Είναι προφανές ότι σ' αυτήν την ερμηνεία δεν υπάρχει ίχνος μαγικής δράσης.

Ωστόσο, όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Durkheim, αλλά το ομολογούν και οι ιθαγενείς, στο μυαλό όλων υπάρχει μία αγωνία: να πολλαπλασιάσουν το τοτεμικό τους είδος. Γι' αυτόν το λόγο συναθροίστηκαν και γι' αυτό καταβάλλεται όλη αυτή η επίπονη τελετουργική προσπάθεια. Επομένως ο σκοπός της τελετουργίας δεν μπορεί να είναι ούτε ηθικός ούτε κοινωνικός. Η απάντηση που δίνει σ' αυτό ο Durkheim, στο *Στοιχειώδεις μορφές* και η οποία διαφέρει απ' αυτή που είδαμε στο άρθρο του *On Totemism*, είναι ότι: «Η ηθική αποτελεσματικότητα της τελετής, που είναι αληθινή, οδήγησε στην πίστη για τη φυσική της αποτελεσματικότητα, που είναι φανταστική».

Επομένως εδώ δεν έχουμε αλλαγή πεποιθήσεων, που οφείλεται σε γενικότερες αλλαγές του τοτεμικού συστήματος, αλλά μια πλάνη του μυαλού των ιθαγενών. Δηλαδή μετατροπή

της πραγματικής αποτελεσματικότητας της τελετής -της ενδυνάμωσης των μεταξύ τους δεσμών- σ' ένα φανταστικό αποτέλεσμα, που αντανακλούσε την πραγματική αίσθηση της ικανοποίησης που ένιωθαν κατά το πέρας της τελετής και για την οποία δεν είχαν συνείδηση του πραγματικού λόγου ύπαρξής της. Με άλλα λόγια, οι ιθαγενείς, μετά το πέρας της τελετής, έχοντας την αίσθηση ότι κάτι έχουν επιτύχει: τη σύσφιξη των κοινωνικών δεσμών τους, λόγω της συνάθροισής τους, άλλα μην έχοντας συνείδηση τι ήταν αυτό, το απέδωσαν ως φυσική αποτελεσματικότητα (πολλαπλασιασμός του τοτεμικού είδους). Δικαιολογώντας έτσι τη συναισθανόμενη ηθική αποτελεσματικότητα της τελετής.

Ολοκληρώνοντας, όσον αφορά τις τελετές *intichiuma*, μπορούμε να πούμε συνοπτικά ότι αυτές ενώ έχουν θρησκευτικό-ηθικό χαρακτήρα και σκοπούς, στη συνείδηση των ατόμων που τις εκτελούν (ομοίωση με το θεό και πολλαπλασιασμός του ιερού τοτεμικού είδους), οι πραγματικοί, αλλά ασύνειδοι σκοποί και λειτουργίες τους, ήταν πάντα κοινωνικής φύσεως.

Η κοινωνία ανανεώνει τους δεσμούς της και την ύπαρξή της, μέσω της τέλεσης συλλογικών πρακτικών. Η κοινωνική πλευρά των τελετών είναι, για τον Durkheim, το βασικό χαρακτηριστικό τους, διότι ενώ τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά τους μπορεί να ποικίλλουν και να παίρνουν διάφορες μορφές, η κοινωνική τους λειτουργία είναι κοινή για όλες. Πάντα, ανεξαρτήτως του θρησκευτικού επικαλύμματός τους, πρόκειται για συλλογικές πρακτικές που υπηρετούν ένα θεό: την ομάδα.

3. Κριτικές σκέψεις για τις δυο θεωρίες.

Πριν περάσουμε στα τελικά μας συμπεράσματα, θεωρούμε ότι θα πρέπει προηγουμένως να δούμε κάποια γενικά ζητήματα, τα οποία εγείρουν προβληματισμούς, όσον αφορά τη μελέτη του τοτεμικού φαινομένου. Το πρώτο ζήτημα σχετίζεται με την εγκυρότητα και την αξιοπιστία των δεδομένων που επεξεργάζονται οι δύο μελετητές και που, όπως θα δούμε, η –σε κάποιο βαθμό- έλλειψη αξιοπιστίας των πληροφοριών, που δίνουν οι ιθαγενείς, θέτουν σε αμφισβήτηση την αντικειμενικότητα των συμπερασμάτων τους. Το δεύτερο σημείο αφορά τον ίδιο τον τρόπο μελέτης και την αντικειμενικότητα της μεθόδου που ακολούθησαν οι δυο ερευνητές για να φτάσουν στα όποια συμπεράσματα. Θα επικεντρωθούμε δηλαδή σε κάποια θέματα, τα οποία αποτέλεσαν βασικά σημεία κριτικής, σχετικά με τις θεωρίες, που ανέπτυξαν ο Frazer κι ο Durkheim. Έχοντας υπόψη αυτές τις κριτικές, θα μπορούμε να διατυπώσουμε τα συμπεράσματά μας πιο ολοκληρωμένα και σφαιρικά.

Η εγκυρότητα των δεδομένων, είναι ένα πρόβλημα που τίγεται κι από τον Frazer. Σχετίζεται τόσο με την εγκυρότητα των πληροφοριών που έδιναν οι ιθαγενείς, αλλά και με την επιρροή εξωγενών παραγόντων (π.χ. ιεραπόστολοι), που είχαν ως συνέπεια τη διαστρέβλωση ή αλλοίωση των αυθεντικών ιθαγενών/τοτεμικών αντιλήψεων. Όμως, σε κάποιο βαθμό, μια τέτοιου είδους διαστρέβλωση, μπορεί να οφείλεται και στον τρόπο με τον οποίο οι δύο μελετητές χρησιμοποίησαν τα δεδομένα που είχαν στη διάθεσή τους. Ως παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε ότι σε κάποια σημεία έγινε μια επιλεκτική χρησιμοποίηση του πραγματολογικού τους υλικού, ούτως ώστε αυτό να είναι συμβατό με τις θεωρητικές τους αναλύσεις και έννοιες.

Το ζήτημα της εγκυρότητας των πληροφοριών που αφορούν τον τοτεμισμό το θίγουν οι Lang και Burne (1902: 355) όταν αναφέρουν ότι: «Οι άνθρωποι που είναι ακόμα στο στάδιο του τοτεμισμού (...) δεν γνωρίζουν τίποτα για τις απαρχές του θεσμού. Όλα όσα

λένε στους πολιτισμένους μελετητές δεν είναι τίποτα άλλο απ' το μύθο που κληροδοτήθηκε απ' τις παραδόσεις τους». Παρακάτω αναφέρονται, μεταξύ άλλων, και στο παράδειγμα των Arunta, στων οποίων τις παραδόσεις στηρίζονται, εν πολλοίς, για να διατυπώσουν τις θεωρίες τους, ο Frazer κι ο Durkheim. «Αυτοί και άλλοι θρύλοι είναι ξεκάθαρα αιτιολογικοί μύθοι» (Lang και Burne, 1902: 356), που απλώς προσπαθούν να εξηγήσουν μια υπάρχουσα τάξη πραγμάτων (π.χ. σύλληψη μωρού ως απόρροια μετενσάρκωσης) και δεν αποτελούν το πραγματικό γενεσιουργό αίτιο αυτής. Τονίζουν ότι τέτοιου είδους ιστορίες εκτός του ότι είναι αναπόφευκτες, λόγω του πνευματικού σταδίου των πρωτόγονων, δεν έχουν καμία χρησιμότητα ως επιστημονικά δεδομένα. Επομένως δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν, αβασάνιστα, ως εμπειρικές βάσεις των όποιων θεωριών.

Καταλήγουμε ότι όποιες θεωρίες στηρίζονται σε τέτοιους μύθους (π.χ. συλληπτικός τοτεμισμός) συνεπάγεται ότι η αντικειμενικότητά τους τίθεται σε αμφισβήτηση. Απ' αυτή την κριτική, μπορούμε να αναφέρουμε ότι ο Durkheim ξεφεύγει, σε μεγάλο βαθμό, μια που, όπως εξαρχής διακήρυξε, σκοπός του ήταν να αναζητήσει την αντικειμενική πραγματικότητα που κρύβεται πίσω απ' αυτούς ακριβώς τους μύθους. Οι ιθαγενείς ενδεχομένως να μην έχουν ιδέα για τους λόγους που υπολήπτονται το τοτέμ τους, επομένως σκοπός του επιστήμονα-μελετητή είναι να αναζητήσει τα πραγματικά αίτια των γεγονότων, πίσω από τους πιθανούς αιτιολογικούς μύθους τους.

Παρόλο που κι ο ίδιος ο Frazer φαίνεται να πέφτει σ' αυτήν την παγίδα, αναφέρθηκε στο ζήτημα της εγκυρότητας των πληροφοριών που δίνουν οι ιθαγενείς, λέγοντας ότι, σε κάποιες περιπτώσεις, αν αυτές δεν είναι ψευδή στοιχεία, τότε στην καλύτερη περίπτωση είναι αιτιολογικοί μύθοι. Για παράδειγμα αναφέρει τις περιπτώσεις φυλών οι οποίες κατασκευάζουν ανώτερα και τρομακτικά όντα, που σκοπό έχουν να διατηρήσουν, μέσω του εκφοβισμού, την ηθική τάξη της φυλής. Τα όντα αυτά είναι διανοητικές κατασκευές των ανδρών της φυλής, για να εκφοβίσουν, όταν παρίσταται ανάγκη, τις γυναίκες και τα παιδιά. Όταν το αγόρι ενηλικιώνεται μαθαίνει την αλήθεια, την οποία κανείς, αν δεν θέλει να πεθάνει, δεν αποκαλύπτει στις γυναίκες. Ωστόσο δεν υπάρχει πραγματική πίστη στην ύπαρξη αυτών των πλασμάτων, τουλάχιστον από τους ενήλικους άνδρες. Ο σκοπός τους είναι καθαρά ηθικός και δεν αποτελεί εκδήλωση πίστης σε ανώτερα όντα (δυνάμει θεούς), άρα δεν είναι ένδειξη θρησκευτικότητας. Αυτό που υπονοεί εδώ ο Frazer είναι ότι ένας απρόσεκτος μελετητής, θα μπορούσε να παρασυρθεί από τέτοιους μύθους και να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι ιθαγενείς έχουν αναπτύξει θρησκεία, εξαιτίας της ομολογίας πίστης τους σε ανώτερα όντα.

Βάσει του παραπάνω θα μπορούσε να το τεθεί το ίδιο ερώτημα και σε άλλες περιπτώσεις: δηλαδή, γιατί τα στοιχεία τα οποία τον οδηγούν στο συμπέρασμα ότι όλοι οι ιθαγενείς είναι μάγοι, να μην αποτελούν κι εκείνα ανάλογους μύθους; Γιατί η πίστη στον μαγικό εξαναγκασμό της φύσης να μην ήταν ένας πρωτόγονος μύθος και όχι πραγματική πίστη; Επομένως, πόσο σίγουροι μπορεί να είμαστε για την εγκυρότητα των πληροφοριών που επεξεργάστηκε αλλά και για την ορθότητα των αποτελεσμάτων του; Ίσως οι αναλύσεις του να απέχουν απ' την πραγματικότητα, τόσο όσο θα απείχαν κάποιες μελλοντικές ανθρωπολογικές μελέτες που θα αφορούσαν τη δικιά μας κοινωνία και οι οποίες θα στηρίζονταν στην πίστη μας στον Άγιο Βασίλη ή στην επιρροή των πλανητών στην καθημερινότητά μας.

Χωρίς να είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε τι αποτελεί πραγματική πίστη και τι όχι, όσον αφορά τις τοτεμικές πεποιθήσεις, μπορούμε απλώς να πούμε ότι οι επιστημονικές

ερμηνείες που βασίζονται σε τέτοιου είδους πεποιθήσεις, πρέπει να θεωρηθούν επισφαλείς, μια που ίσως να βασίζονται σε μυθοπλασίες των ιθαγενών και όχι σε στοιχεία που αποτελούν κομμάτι της αυθεντικής τους πίστης.

Υπάρχουν, όμως, κι άλλοι λόγοι που ένας ιθαγενής μπορεί να θέλει να πει ψέματα σ' έναν «λευκό άνθρωπο». Καταρχάς διότι ο τελευταίος μπορεί να μην κατάφερε να εμπνεύσει εμπιστοσύνη, με συνέπεια ο ιθαγενής να είναι απρόθυμος ή να φοβάται να αποκαλύψει τα πιο ενδόμυχα και ιερά μυστικά του. Μυστικά απ' τα οποία ίσως να θεωρεί ότι εξαρτάται η προστασία και η επιβίωση ολόκληρης της φυλής. Ένας δεύτερος λόγος που αναφέρεται απ' τον Frazer, είναι αυτός της ευχαρίστησης των ερευνητών. Πολύ απλά, δηλαδή, ο ιθαγενής μπορεί να λέει, για λόγους ευγένειας ή για να γίνει αρεστός, αυτά που πιστεύει ότι θέλει να ακούσει ο ερευνητής. Για παράδειγμα ο Frazer αναφέρει την περίπτωση μιας φυλής, τα μέλη της οποίας θεωρούν σωστό να συναινούν πάντα, με αυτό που νομίζουν ότι πιστεύει αυτός που τους απευθύνει το λόγο, με συνέπεια να απαντούν σε όλα θετικά, έστω κι αν αυτό που λένε είναι ψευδές.

Ο Frazer αναφέρει τα παραπάνω, κυρίως, για να αποδυναμώσει την εγκυρότητα των μαρτυριών περί υπάρξεως ανώτερων θεϊκών όντων. Όμως, αν όλα όσα αναφέρει είναι αληθή, τότε, όπως προαναφέραμε, τίθεται ένα ευρύτερο θέμα αξιοπιστίας των ιθαγενών και της εγκυρότητας των ανθρωπολογικών δεδομένων.

Τέλος, ένας τελευταίος λόγος, που θέτει εν αμφιβόλω την αξιοπιστία των δεδομένων που επεξεργάστηκαν οι διάφοροι μελετητές του τοτεμικού φαινομένου, μεταξύ αυτών ο Frazer κι ο Durkheim, είναι το κατά πόσο το περιεχόμενό τους, αντανακλά αυθεντικές τοτεμικές πεποιθήσεις ή μήπως πρόκειται για παραλλαγμένες και αλλοιωμένες μορφές του. Η επιρροή εξωγενών παραγόντων, όπως ήταν οι χριστιανοί ιεραπόστολοι, είχε καταλυτική σημασία για τη διάδοση πεποιθήσεων, που δεν ανήκουν στην αυθεντική τοτεμική παράδοση. Τέτοιου είδους αλλοίωση, όμως, μπορεί να είναι αποτέλεσμα και «ενδογενούς εξέλιξης» -για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Durkheim- δηλαδή εξέλιξης που μπορεί να οφείλεται στην πάροδο του χρόνου και στη διαπολιτισμική επικοινωνία των φυλών.

Την επισφαλή αξιοπιστία και εγκυρότητα των στοιχείων, την τονίζουμε όσον αφορά τους Frazer και Durkheim, κι ο λόγος είναι ότι τόσο ο ένας όσο και ο άλλος δεν ήρθαν ποτέ σε άμεση επαφή με τις τοτεμικές φυλές, ούτε έκαναν ποτέ επιτόπια έρευνα, για να μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει μια πιο στέρεη και άμεση συσχέτιση μεταξύ των θεωριών τους και του πρωτογενούς υλικού τους. Κι εκτός αυτού θα είχαν κι οι ίδιοι μια καλύτερη εικόνα για το τι ισχύει και τι όχι, όσον αφορά αυτές τις φυλές, εξασφαλίζοντας μεγαλύτερο βαθμό αξιοπιστίας του υλικού τους (είτε πρωτογενούς είτε δευτερογενούς) και μεγαλύτερη εγκυρότητα στις θεωρίες τους.

Ως παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε ότι η θεωρία του Frazer είναι άκαμπτη και απόλυτη σ' εκείνα τα σημεία, που κάποια πραγματολογικά δεδομένα φαίνεται να συμφωνούν μ' αυτή και σκοτεινή και ασαφής όταν αυτά δεν ταιριάζουν. Ένα τέτοιο σκοτεινό σημείο είναι το πέρασμα από την εποχή της μαγείας στην εποχή της θρησκείας. Εκεί κάνει λόγο για «οξύτερα μυαλά» που κατανόησαν την «απάτη της μαγείας» και οδήγησαν την ανθρωπότητα στο να την αντικαταστήσει με την πιο πειστική θεωρία της θρησκείας.

Μια τέτοια εξήγηση εκτός του ότι είναι καθαρά θεωρητική, δεν μοιάζει, τουλάχιστον κατά τη γνώμη μας, πειστική. Γιατί αυτά τα μυαλά να είναι πιο έξυπνα; Πώς ανακάλυψαν την απάτη; Και το κυριότερο, φανταστείτε αυτά τα έξυπνα μυαλά να θέλουν να

αποκαλύψουν στο σήμερα την απάτη της θρησκείας. Πόσο έξυπνα θα θεωρούνταν και πόση απήχηση θα είχαν στις μάζες των φανατισμένων πιστών ή ακόμα και στους μετριοπαθείς εκκλησιαζόμενους; Πόσο εύκολο είναι, ακόμα και στις δικές μας ορθολογικές κοινωνίες, μια χούφτα ανθρώπων να βγάλει το θεό τελείως απ' το μυαλό μας και πόσο μάλλον να πείσει μια καθολικά μαγική κοινωνία ότι αυτό που κάνει είναι λάθος. Τέλος, το πέραςμα απ' τη μία εποχή στην άλλη είναι ένας εξελικτικός τρόπος σκέψης, που τις περισσότερες φορές δεν αντανακλά απόλυτα μια πραγματικότητα, αλλά βοηθά τον ερευνητή στο να ταξινομήσει τα πράγματα, βάσει αυτού του εξελικτικού θεωρητικού σχήματος.

Ως συμπέρασμα, επομένως, συνάγεται, ότι όσον αφορά γενικά τις διάφορες αναλύσεις του τοτεμικού φαινομένου, αλλά και τις δύο συγκεκριμένες ειδικά, ο σημερινός αναγνώστης δεν μπορεί να είναι απόλυτα σίγουρος, αν η τάδε ή η δείνα ανάλυση βασίζεται σε αληθή ή ψευδή γεγονότα και πεποιθήσεις, σε αυθεντικά ή αλλοιωμένα τοτεμικά χαρακτηριστικά. Και εν τέλει δεν μπορεί να είναι σίγουρος για το πόσο αγαθές και αμερόληπτες ήταν οι προθέσεις των ερευνητών και κατά πόσο οι ίδιοι δεν χειραγώγησαν, αλλοίωσαν, απέκρυσαν ή έστω παρανόησαν ασύμβατα, με τις θεωρίες τους, δεδομένα, εσκεμμένα ή όχι. Φυσικά θα πρέπει να τονίσουμε ότι δεν κατηγορούμε τους Frazer και Durkheim για σκόπιμη και με δόλο μεθόδευση, δηλαδή για αντι-επιστημονική και αντιιδεολογική πρακτική, απλώς το ίδιο το θέμα είναι τόσο ευρύ και πολύπλοκο που καθίστανται, σχεδόν, αναπόφευκτες οι όποιες παρανοήσεις έγιναν.

Για παράδειγμα, όσον αφορά τον Frazer και για να πάρουμε ένα σημείο κλειδί της θεωρίας του, είδαμε ότι υποστηρίζει ότι τα τοτεμικά ζώα, αλλά και ολόκληρο το τοτεμικό σύστημα, έλκουν την καταγωγή τους από την πρωτόγονη πεποίθηση περί μεταφοράς της ψυχής, για λόγους προστασίας, στο τοτεμικό ζώο. Από εδώ ξεκινά και η ενδόμυχη σχέση ανθρώπου και ζώου. Ο Taylor, ασκώντας κριτική σ' αυτό το σημείο, αναφέρει πρώτον ότι δεν υπάρχει καμία αναφορά, από τους ίδιους τους πρωτόγονους, σχετικά με την ύπαρξη της παραπάνω πεποίθησης και δεύτερον, θεωρεί ως «απελπιστική ασυνέπεια» το γεγονός ότι «ένας εξωγαμικός άγριος σ' ένα μητριαρχικό σύστημα απέχει απ' το να σκοτώνει ή να τρώει το τοτεμικό του ζώο από φόβο της απώλειας της ζωής του, ενώ η γυναίκα και τα παιδιά του, όντας από διαφορετικό τοτέμ, τον θέτουν καθημερινά σε τέτοιο κίνδυνο καταβροχθίζοντάς το» (Taylor, 1899: 146), εννοεί το τοτέμ του άντρα. Είδαμε ότι ο Frazer αναθεώρησε αυτή την εκδοχή για την καταγωγή του τοτεμισμού και την αντικατέστησε μ' αυτή του «συλληπτικού τοτεμισμού». Ίσως ένας απ' τους λόγους ήταν ότι, στην ολότητά του, το θεωρητικό του σχήμα ήταν αδύναμο και εμπεριείχε αυτή την ασυνέπεια.

Όσον αφορά τον Durkheim, ο Taylor χωρίς να αναφέρεται σ' αυτόν, (το άρθρο είναι προγενέστερο της θεωρίας του Durkheim περί τοτεμικής θρησκείας, όπως αναπτύχθηκε στο *Elementary Forms*), ασκεί κριτική στην υπερβολική, όπως θεωρεί, θρησκευσιολογία που αναπτύχθηκε γύρω απ' το ζήτημα του τοτεμισμού. Το σημείο με το οποίο διαφωνεί, είναι ακριβώς αυτό που κατέχει κεντρική θέση στη θεωρία του Durkheim: δηλαδή ο ρόλος του τοτεμισμού στην εξέλιξη των θρησκευτικών ιδεών. Όπως είδαμε ο τοτεμισμός, σύμφωνα με τον Durkheim, έχει πρωταρχική σημασία γι' αυτήν την εξέλιξη, μια που πρόκειται για την πιο πρωτόγονη μορφή θρησκείας που γνωρίζουμε. Αποτελεί, επομένως, τη βάση του θρησκευτικού φαινομένου. Ο Taylor διαφωνεί με την παραπάνω άποψη, δηλαδή με το γεγονός ότι «τα τοτέμ έχουν τοποθετηθεί σχεδόν στη βάση της θρησκείας» (1899: 144) και λίγο παρακάτω αναφέρει: «Η σημασία που έχουν τα τοτέμ ως φίλοι ή εχθροί του ανθρώπου

είναι μηδαμινή σε σχέση με αυτήν των πνευμάτων ή δαιμόνων, για να μην πούμε τίποτα για τις ανώτερες θεότητες» (1899: 144) και καταλήγει ότι η γνώση περί θρησκείας δεν μπορεί να βασίζεται σε δευτερεύουσας αξίας φαινόμενα, όπως είναι η λατρεία των ζώων και ο τοτεμισμός, που κατά τον ίδιο, ο τελευταίος αποτελεί μία απ' τις ιδιαίτερες μορφές της ζωολατρίας.

Δεν θα διαφωνήσουμε με την κριτική ότι όντως ο Durkheim φαίνεται να αποδίδει στον τοτεμισμό και στην έννοια της «τοτεμικής αρχής», ως αποκρυστάλλωσης όλων των ιερών πραγμάτων ενός κλαν, θεμελιώδη σημασία για την ανάδυση και την εξέλιξη των θρησκευτικών συναισθημάτων γενικά κι όχι μόνο των ιθαγενών ειδικά. Ακόμα και την έννοια της θεότητας, όπως είδαμε, δεν τη θεωρεί αναπόσπαστο κομμάτι της θρησκείας, παρόλο που η μη ύπαρξη θεού, αποτελεί την εξαίρεση και όχι τον κανόνα του θρησκευτικού φαινομένου. Επομένως στο βαθμό που απ' τον τοτεμισμό εκλείπουν εκείνα τα χαρακτηριστικά, που μπορούν να θεωρηθούν ως βασικά και θεμελιώδη για την ύπαρξη θρησκείας, ίσως θα πρέπει να του αποδοθεί ο ρόλος (σπουδαίος μιν) μιας εμβρυακής θρησκείας. Να τον κατατάξουμε σ' εκείνες τις πρακτικές στις οποίες μπορούν να ανευρεθούν τα πρώτα θρησκευτικά ψήγματα, που σημαίνει ότι ο ίδιος δεν μπορεί να θεωρηθεί ως πλήρως διαμορφωμένο θρησκευτικό φαινόμενο. Φυσικά ο ίδιος ο Durkheim είχε επίγνωση αυτής της μεθοδολογικής του απόκλισης και την υπερασπίστηκε, υποστηρίζοντας ότι τα θρησκευτικά αίτια θα πρέπει να αναζητηθούν στις απαρχές του θρησκευτικού φαινομένου και όχι στις εξελιγμένες σύγχρονες μορφές του. Απ' αυτή την άποψη, ο τοτεμισμός, ίσως να βρίσκεται στα θεμέλια της θρησκείας, χωρίς, όμως, αυτό να σημαίνει ότι η σπουδαιότητά του είναι πρωταρχικής σημασίας, σε σχέση με άλλα φαινόμενα, πρακτικές ή πεποιθήσεις, με τα οποία θα έπρεπε ίσως να μελετηθεί παράλληλα.

Χωρίς να επεκταθούμε και να εμβαθύνουμε σε επιστημολογικές αναλύσεις, θα αναφερθούμε τώρα στο δεύτερο σημείο κριτικής, που αφορά την αντικειμενικότητα των συμπερασμάτων αλλά και της μεθόδου που ακολούθησαν οι Frazer και Durkheim. Το παραπάνω πρόβλημα έγκειται, πρωτίστως, στην εισχώρηση των προϋποθέσεων –όπως είχε αναφέρει ο Durkheim– στις αναλύσεις των κοινωνικών φαινομένων. Είναι εφικτό ο κοινωνιολόγος ή ο ανθρωπολόγος να απομακρυνθεί απ' το κοινωνικό και πολιτισμικό του πλαίσιο και να μεταμορφωθεί σ' εκείνον τον ιδανικό εξωτερικό και αντικειμενικό ερευνητή, που θα παρουσιάσει τη γυμνή αλήθεια του φαινομένου που μελετά; Ή μήπως τα αποτελέσματα της έρευνάς του αποτελούν, λιγότερο ή περισσότερο, υποκειμενικές ερμηνείες, πολιτισμικά πλαισιωμένες;

Όσον αφορά αυτό το ζήτημα ο Geertz αναφέρει ότι υπάρχει διαφορά στον τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας, μεταξύ των ανθρώπων, των οποίων οι ζωές αποτελούν αντικείμενο μελέτης, και των μελετητών τους. Αυτό που κάνουν οι μελετητές είναι να «μεταφράζουν το υλικό τους» και αναφέρει ότι αυτό που πρέπει να γνωρίζουμε, ως μελετητές, είναι «πότε μιλάμε στη δικιά μας αντιληπτική γλώσσα και πότε μιλάμε στη δικιά τους» (Geertz, 1975: 74).

Ένα μεγάλο μέρος της κριτικής, που ασκήθηκε γύρω απ' το ζήτημα της μελέτης του τοτεμισμού, επικεντρώνεται σ' αυτές τις κατηγορίες της προβολής δυτικών (σύγχρονων), εθνοκεντρικών ή χριστιανοκεντρικών αντιλήψεων, απ' την πλευρά των μελετητών. Αυτό είχε ως συνέπεια, σε κάποιο βαθμό, τη διατύπωση είτε λαθεμένων θεωριών, για τη δομή και τις αντιλήψεις των μη δυτικών κοινωνιών, είτε την υποτίμηση του πνευματικού επιπέδου

των, λεγόμενων, πρωτόγονων ανθρώπων, εξαιτίας μιας (ανώφελης) σύγκρισης με τις δυτικές αντιλήψεις περί επιστήμης ή θρησκείας.

Υπάρχει, όμως, και μια δεύτερη πτυχή στο ζήτημα της αντικειμενικότητας την οποία θέτει ο Geertz, ρωτώντας: «αν πολιτισμικές ιδιαιτερότητες μπορούν να τοποθετηθούν μέσα σε γενικές κατηγορίες ή τύπους όπως “μαγικό” και “θρησκευτικό”, και αν αυτοί οι τύποι είναι τέτοιοι που μπορούν να συγκριθούν μεταξύ χρονικών περιόδων και ηπείρων» (Geertz, 1975: 71). Αναρωτιέται δηλαδή αν η μαγεία ή η θρησκεία των Αυστραλών ιθαγενών ή των Ινδιάνων, αποτελεί έναν παγκόσμιο και διαχρονικό τύπο, που μπορεί να συμπεριλάβει και να ερμηνεύσει παρόμοια φαινόμενα σε άλλους τόπους και περιόδους. Μεγάλο μέρος της ανάλυσης των Frazer και Durkheim, βασίζεται σε μία τέτοια κατασκευή θεωρητικών προτύπων, που περιείχαν δεδομένα, από διάφορες εποχές ή περιοχές, θεωρώντας ότι αυτά αποτελούν πτυχές ενός συνεκτικού και καθολικού φαινομένου. Είτε αυτό ονομαζόταν θρησκεία, είτε μαγεία. Όμως για τη συνεκτικότητα των στοιχείων του τοτεμικού φαινομένου και τον εξελικτικό τρόπο προσέγγισης των δύο ερευνητών, θα αναφέρουμε περισσότερο στα συμπεράσματά μας.

Η δυσκολία, επομένως, των μελετητών να μελετήσουν διαφορετικά πολιτισμικά φαινόμενα, όπως ο τοτεμισμός, εντοπίζεται σε δύο σημεία: στην εξαγωγή καθολικών συμπερασμάτων και γενικών κατηγοριών, χρησιμοποιώντας δεδομένα που αποτελούν «πολιτισμικές ιδιαιτερότητες» και δεύτερον στην κατανόηση αυτών των ιδιαιτεροτήτων, χωρίς να διαθλώνται μέσα απ' το αντιληπτικό πρίσμα της «σύγχρονης σκέψης». Η πρώτη δυσκολία αναφέρεται στο πρόβλημα της μεθόδου (καθολικό έναντι συγκεκριμένου) και η δεύτερη στην αντικειμενικότητα των συμπερασμάτων (αντικειμενική εξήγηση έναντι υποκειμενικής ερμηνείας).

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να κάνουμε ξεκάθαρο ότι δεν είναι στις προθέσεις μας να αμφισβητήσουμε το γεγονός ότι τόσο η κοινωνιολογία όσο και η ανθρωπολογία έχουν αναπτύξει εκείνα τα εργαλεία και τις μεθόδους, που τους επιτρέπουν, με μεγάλο βαθμό αξιοπιστίας, να μελετούν επιστημονικά τα αντικείμενά τους, με την έννοια της εφαρμογής των κανόνων μιας θετικής επιστήμης και να εξάγουν αντικειμενικά συμπεράσματα. Ειδάλλως θα ήταν σαν να τις μειώναμε σε δύο περιγραφικά εγχειρήματα, χωρίς ιδιαίτερη επιστημονική αξία. Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε με τις κριτικές μας, είναι τις δυσκολίες (αλλά όχι και ανυπέρβλητα εμπόδια) που συναντά ο κοινωνικός επιστήμονας, στην προσπάθειά του να εξασφαλίσει την επιστημονική εγκυρότητα της έρευνάς του, αλλά και των αποτελεσμάτων της.

Στηριζόμενοι στα όσα έχουμε αναφέρει έως τώρα, μπορούμε να καταλήξουμε ότι παρά τη, σε μεγάλο βαθμό επιστημονική αξία του έργου τους, όταν ο Frazer ή ο Durkheim αναφέρονται στους ιθαγενείς και στον τοτεμισμό τους, ίσως δεν απέφυγαν να εκφράσουν (ασύνειδα) και την επιθυμία του πολιτισμικού και αξιακού τους πλαισίου, να μιλήσει γι' αυτούς με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Το συμπέρασμα, για παράδειγμα, ότι οι ιθαγενείς της Αυστραλίας είναι «οι πιο πρωτόγονοι άγριοι» (rudest savages), που εξασκούν την εσφαλμένη εκδοχή της επιστήμης, δηλαδή τη μαγεία, μπορεί να μην αποτελεί επιστημονικό δεδομένο, αλλά αποικιοκρατική άποψη. Αντίστοιχα το συμπέρασμα ότι θεός και κοινωνία ταυτίζονται μπορεί να είναι μια χριστιανο-κεντρική ή ακόμα και κοινωνιολογο-κεντρική θεώρηση των πραγμάτων.

Ολοκληρώνοντας την παρουσίαση των βασικών ζητημάτων, γύρω απ' τα οποία ασκήθηκε έντονη κριτική, για τον τρόπο μελέτης του τοτεμικού φαινομένου, από τους

Frazer και Durkheim αλλά και άλλους, μπορούμε να καταλήξουμε ότι αυτές οι μελέτες, παρά τα όποια αδύναμα σημεία τους, αποκάλυψαν πολλά όσον αφορά το ζήτημα του τοτεμισμού, όχι μόνο χάρη στο πλούσιο πραγματολογικό υλικό που επεξεργάστηκαν, αλλά κυρίως χάρη στο βάθος της αναλυτικής διείσδυσής τους. Και μπορεί, κατά τη γνώμη μας, αυτές οι μελέτες να μην έδωσαν μια οριστική απάντηση στο ζήτημα του τοτεμισμού, όμως, τουλάχιστον, διαφώτισαν αρκετές πτυχές του.

4. Συμπεράσματα

Να περάσουμε τώρα στα συμπεράσματά μας, όπου θα συζητήσουμε το κατά πόσο οι μελέτες των Durkheim και Frazer άγγιξαν εκείνο τον πολυπόθητο βυθό του τοτεμισμού, για τον οποίο έκανε λόγο ο Frazer, και αν τελικά είναι δυνατό να προσεγγιστεί αυτός ο βυθός, είτε μέσω των υπάρχουσών μελετών και δεδομένων, είτε μέσω επιπλέον και ίσως διαφορετικής ερευνητικής προσπάθειας.

Η παράθεση των μελετών του Durkheim και του Frazer είναι ενδεικτική για να αποκαλύψει, αυτό που έχουν επισημάνει πολλοί μελετητές: τη σύγχυση και την ασάφεια που επικρατεί γύρω απ' το ζήτημα του τοτεμισμού. Αυτό που άφησαν πίσω τους οι ερευνητές του προηγούμενου αιώνα, είναι ένας τεράστιος όγκος δεδομένων και αντίστοιχων αναλύσεων, οι οποίες προσπάθησαν να βάλουν σε τάξη αυτό το υλικό και να οδηγηθούν στην ερμηνεία και επεξήγηση του τοτεμικού φαινομένου. Ωστόσο όπως επισημαίνει και ο Jones Ford, ήδη από το 1904: «Είμαστε αναγκασμένοι να συμπεράνουμε ότι όσο μυστηριώδης κι αν φαίνεται σ' εμάς, ο Τοτεμισμός θα πρέπει να παρουσιάζεται στην πρωτόγονη σκέψη ως ένα θέμα της πιο απλής και προφανούς υπόδειξης, και επίσης μετά από χρόνια μελέτης παραμένει ακόμα ο απελπιστικός γρίφος της ανθρωπολογίας» (Jones Ford, 1904: 521). Έναν αιώνα μετά, μπορούμε να πούμε ότι, σε μεγάλο βαθμό, αυτό το φαινόμενο παραμένει αυτός ο αμφισβητούμενος και άλυτος γρίφος. Το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί και πώς μπορούμε να οδηγηθούμε στη λύση του;

Τέτοια και παρόμοια ερωτήματα είχε θέσει πριν από εμάς ο Lang όταν, έχοντας υπόψη του τη διαμάχη και την ασυμφωνία των μελετών γύρω απ' το ζήτημα του τοτεμισμού, αναρωτιόταν: «Υπάρχει κάποιος ανθρώπινος θεσμός που μπορεί με ασφάλεια να ονομαστεί “Τοτεμισμός”; Υπάρχει κάποια πιθανότητα να ορίσουμε, ή έστω να περιγράψουμε, τον Τοτεμισμό; (...) είναι έστω δυνατόν (...) να αναζητήσουμε για την “κανονική” μορφή του Τοτεμισμού» (Lang, 1912: 368). Ο ίδιος απαντάει θετικά, εννοώντας ότι μπορούμε να βρούμε ένα «εναρκτήριο-σημείο»⁹ του, δηλαδή ένα προεξάρχον και θεμελιώδες αρχικό χαρακτηριστικό του -μια ιδέα ή μια κατάσταση- από όπου προήλθαν, όλα όσα συμπεριλήφθηκαν στην ολότητα που ονομάζεται τοτεμισμός.

Συμφωνεί, επομένως, με τη μεθοδολογία και τον τρόπο μελέτης που ακολούθησαν ο Frazer και ο Durkheim. Αυτοί οι τελευταίοι μελέτησαν τον τοτεμισμό ως μια συνεκτική ολότητα, της οποίας η καταγωγή μπορεί να ανευρεθεί σε μια θεμελιώδη ιδέα (π.χ μετενσάρκωση) ή κατάσταση (π.χ. συγκέντρωση ιθαγενών σε κλαν), και της οποίας τα χαρακτηριστικά απορρέουν και συνδέονται με αυτό το πρωταρχικό χαρακτηριστικό, που δίνει τόσο τη μορφή όσο και το περιεχόμενο της συνεκτικής τοτεμικής ολότητας. Αυτήν την «κανονική» μορφή αποπειράθηκαν να ανακαλύψουν και να μελετήσουν μια σειρά ερευνητών, θέτοντας εκ προοιμίου ότι ο τοτεμισμός είναι ένα συνεκτικό σύστημα, το οποίο

⁹ starting-point

εμφανίζεται με παρόμοιο τρόπο, σε όλα τα μέρη όπου απαντά. Αυτή μπορεί να θεωρηθεί ως η παραδοσιακή άποψη και αντίστοιχα ο παραδοσιακός τρόπος μελέτης του.

Μ' αυτόν τον τρόπο προσέγγισης, όμως, διαφώνησαν και διαφοροποιήθηκαν μια σειρά άλλων μελετητών, θεωρώντας ότι αυτού του είδους οι αναλύσεις είναι μάταιες και αδιέξοδες, διότι ο τοτεμισμός δεν αποτελεί αυτό το συνεκτικό και ομοιογενές σύστημα που νομίζουμε. Δεν υπάρχει ένας συγκεκριμένος τύπος κοινωνικής οργάνωσης ή ένα σύνολο συγκεκριμένων πεποιθήσεων που μπορούμε να ονομάσουμε τοτεμισμό. Για παράδειγμα ο Boas αναφέρει ότι: «Από τη στιγμή που τα περιεχόμενα του τοτεμισμού, όπως απαντούν σε διάφορα μέρη του κόσμου παρουσιάζουν τόσο σημαντικές διαφορές, δεν πιστεύω ότι όλα τα τοτεμικά φαινόμενα μπορούν να εξαχθούν από τις ίδιες ψυχολογικές ή ιστορικές πηγές. Ο τοτεμισμός είναι μια τεχνητή ενότητα, όχι μια φυσική» (Boas, 1916: 321). Αυτό που ισχυρίζεται είναι ότι ο τοτεμισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί μια συνεκτική ολότητα και η όποια συνοχή τού έχει δοθεί είναι «τεχνητή», δηλαδή έχει επιβληθεί απ' τους μελετητές του φαινομένου, οι οποίοι απλώς εξήγαν τα χαρακτηριστικά του, από κάποιο φαινόμενο ή ιδέα που θεώρησαν ως εναρκτήριο σημείο. Κατασκευάζοντας, με αυτόν τον τρόπο, την ενότητα και την ομοιομορφία του τοτεμισμού.

Βασιζόμενοι στη βιβλιογραφία που έχουμε υπόψη μας, διατυπώνουμε το τελικό μας συμπέρασμα ότι δεν μπορούμε να μελετήσουμε και να κατανοήσουμε τον τοτεμισμό, μελετώντας τον ως ένα συνεκτικό φαινόμενο, στο οποίο είναι δυνατό να ανακαλύψουμε το θεμελιώδες χαρακτηριστικό του, απ' όπου προήλθαν όλα τα υπόλοιπα, διότι αυτό, κατά τη γνώμη μας, δεν υπάρχει. Αντιθέτως αυτό που υπάρχει είναι συσχετίσεις μεταξύ διαφόρων χαρακτηριστικών, τα οποία, εκτός του ότι μπορεί να μην έχουν κοινή καταγωγή, δεν είναι καν τα ίδια σε κάθε τοτεμική περίπτωση. Αυτό, δηλαδή, με το οποίο, διαφωνούμε είναι ο εξελικτικός τρόπος προσέγγισης, των δύο μελετητών. Σ αυτό το σημείο είναι χαρακτηριστική η ανάλυση του Goldenweiser.

Ο Goldenweiser αναφέρει: «Πολλές από τις θεωρίες που αναπτύχθηκαν ήταν καλές, με την έννοια ότι υπέδειξαν ένα ευλογοφανές εναρκτήριο σημείο □ όλες οι θεωρίες ήταν κακές καθόσον προσποιήθηκαν ότι αποκάλυψαν το ένα και μοναδικό εναρκτήριο σημείο του τοτεμισμού» (Goldenweiser, 1912: 600). Ο ίδιος αναφέρει ότι τα διάφορα στοιχεία του τοτεμισμού δεν μπορούν να θεωρηθούν ως «οργανικά συσχετιζόμενα», αλλά ότι προέκυψαν ανεξάρτητα το ένα με το άλλο, τόσο ιστορικά όσο και ψυχολογικά. Επομένως κάθε προσπάθεια ανακάλυψης του θεμελιώδους χαρακτηριστικού του, απ' το οποίο γεννήθηκε ο τοτεμισμός, μπορεί «να οδηγήσει σε σοβαρές παρανοήσεις» (Goldenweiser, 1910: 183). Τα διάφορα στοιχεία που απαρτίζουν τον τοτεμισμό, είναι σε μεγάλο βαθμό ετερογενή μεταξύ τους, μπορεί να έχουν ανεξάρτητη βάση και δεν απαντούν σε κάθε τοτεμική κοινότητα ή μπορεί να ανευρεθούν και σε μη τοτεμικές κοινότητες.

Είδαμε πώς οι Frazer και Durkheim, αναλύουν τον τοτεμισμό σαν να πρόκειται για μια ομοιογενή ολότητα, μαγικού ή θρησκευτικού χαρακτήρα αντίστοιχα. Αποδίδοντάς του ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό ως το πρωταρχικό και γενικεύοντας τα συμπεράσματά τους, κατασκευάζουν ένα ενιαίο τοτεμικό φαινόμενο.

Να δούμε τώρα τα στοιχεία, που παραδοσιακά θεωρούνταν θεμελιώδη χαρακτηριστικά του τοτεμισμού. Ο Goldenweiser αναφέρεται σ' αυτά καλώντας τα «συμπτώματα» και είναι τα εξής: α) εξωγαμία, β) τοτεμικά ονόματα, γ) καταγωγή απ' το τοτέμ, δ) ταμπού. Αυτά είναι τα παραδοσιακά «συμπτώματα» στα οποία, όμως, προσθέτει και άλλα, που έχουν φέρει στο προσκήνιο διάφορες μελέτες: ε) μαγικές τελετές, στ) μετεμψύχωση των

πνευμάτων των προγόνων, ζ) τοτεμική τέχνη (διακοσμήσεις, σύμβολα, ζωγραφίες, τατουάζ κ.α.).

Ο Goldenweiser παραθέτοντας μια σειρά παραδειγμάτων, από φυλές προερχόμενες από δύο διαφορετικές περιοχές: Αυστραλία και Καναδά, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι όλα τα παραπάνω αποτελούν χαρακτηριστικά, κάποια απ' τα οποία μπορούμε να τα συναντήσουμε στις περισσότερες τοτεμικές φυλές, όπως την εξωγαμία και τα τοτεμικά ονόματα -αν και με σημαντικές διαφορές, όπως αναφέρει- άλλα μπορεί να απαντηθούν με πολύ διαφορετική μορφή και κάποια να εκλείπουν εντελώς. Επομένως δεν μπορούν να θεωρηθούν ως αναπόσπαστα στοιχεία του τοτεμισμού. Για τον ίδιο τα περισσότερα από αυτά αποτελούν «ευρέως διαδεδομένα εθνοτικά φαινόμενα, διαφορετικής καταγωγής, όχι απαραίτητως συντονισμένα στην ανάπτυξη (Goldenweiser, 1910: 266).

Επομένως, οποιαδήποτε προσπάθεια μελέτης του τοτεμισμού στηρίζεται στην υποτιθέμενη εξελικτική και συνεκτική ανάπτυξη των χαρακτηριστικών του, κρίνεται από τον Goldenweiser ως μεθοδολογικά αδικαιολόγητη. Κατά την άποψη του, μια σωστή προσέγγιση του ζητήματος, επιβάλλει τη μελέτη των συγκεκριμένων ιστορικών διαδικασιών, μέσα από τις οποίες προέκυψαν τα παραπάνω συμπτώματα.

Καμία συγκεκριμένη ομάδα χαρακτηριστικών δεν αποτελεί την αμιγή και γνήσια μορφή τοτεμισμού, διότι αυτά ποικίλλουν από περίπτωση σε περίπτωση. Αυτό που μπορούμε να παρατηρήσουμε, είναι μια πολύπλοκη, ιστορική και ψυχολογική, συσχέτιση μεταξύ κάποιων ετερογενών χαρακτηριστικών και όχι απλώς μια συναγωγή ενός στοιχείου από κάποιο άλλο. Αυτή η συσχέτιση δημιουργεί την «ψευδαίσθηση», όπως αναφέρει, της οργανικής ολότητας. Ο Goldenweiser επινοεί και χρησιμοποιεί τον όρο «τοτεμικό σύμπλεγμα», αντί του «τοτεμισμού», προκειμένου να δηλώσει αυτή τη δυναμική συσχέτιση μεταξύ ετερογενών στοιχείων.

Σ' αυτή, λοιπόν, την ετερογένεια των χαρακτηριστικών του, οφείλεται το γεγονός ότι ο τοτεμισμός αποτελεί τόσα χρόνια τον άλυτο μύθο της ανθρωπολογίας. Οι περισσότεροι από τους μελετητές του, δεν είχαν αναγνωρίσει την ετερογένεια των επιμέρους χαρακτηριστικών του. Η προσπάθεια των Frazer και Durkheim να συμπεριλάβουν όλα τα δεδομένα που είχαν στη διάθεσή τους σ' ένα ενιαίο εξελικτικό σχήμα, είχε ως συνέπεια να βρίσκονται πολλές φορές αντιμέτωποι με φαινόμενα που δεν συμφωνούσαν με τις θεωρίες τους. Έτσι ο μεν πρώτος αποτελεί παράδειγμα ερευνητή, που αναγκάστηκε να αλλάξει τη θεωρία του τρεις φορές προκειμένου να την προσαρμόσει στα νέα δεδομένα, ο δε δεύτερος ενσωμάτωνε τα νέα δεδομένα στο θεωρητικό του σχήμα χωρίς να διαθέτει πολλές φορές τον αναγκαίο χρόνο προκειμένου να αποφύγει τις παγίδες που του έστηνε η πρόοδος της εθνογραφίας.

Συμπερασματικά μπορούμε να αναφέρουμε, ότι ο Frazer και ο Durkheim, αν και κατάφεραν να αναδείξουν, αλλά και σε κάποιο βαθμό να δια φωτίσουν, πολλές πλευρές και χαρακτηριστικά του τοτεμισμού, δεν κατάφεραν –όπως επεδίωκαν- να μας εξηγήσουν με πληρότητα τι είναι ο τοτεμισμός, όντας εγκλωβισμένοι στον εξελικτικό τρόπο σκέψης τους.

Ολοκληρώνοντας την εργασία μας, νιώθουμε ότι βρισκόμαστε ξανά ή ακόμα στην αρχή και εύλογα γεννάται μέσα μας το εξής ερώτημα: τελικά υπάρχει τοτεμισμός; Η απάντηση είναι ναι. Υπάρχει ως ανοικτό ζήτημα. Υπάρχει ως ένα πρωτόγονο σύστημα σχέσεων και πεποιθήσεων του ανθρώπου με και για τον κόσμο του: τον κοινωνικό και φυσικό. Το αν ήταν ένα φαινόμενο μαγικού ή θρησκευτικού χαρακτήρα, παραμένει κι αυτό ένα ανοικτό ζήτημα, που, κατά την άποψή μας, είναι και ασαφές, στο βαθμό που οι έννοιες

«μαγεία» και «θρησκεία» έχουν διαφορετικό περιεχόμενο στη σκέψη του ερευνητή και του ερευνώμενου.

Ο τοτεμισμός υπάρχει ως κοσμοθεωρία. Ως πρωτόγονο εξηγητικό σύστημα, που είχε σκοπό να βάλει σε τάξη τον κόσμο· φυσικό και κοινωνικό. Είναι μια πίστη, η οποία εμπεριέχει πολλά στοιχεία, που σήμερα θα μπορούσαμε να ονομάσουμε υπερφυσικά, τα οποία, όμως, για τον ίδιο τον πρωτόγονο μπορεί να αποτελούσαν τη φυσική και αυτονόητη τάξη πραγμάτων. Η υπερφυσική αυτή πίστη, ίσως να μην ήταν ούτε μαγεία ούτε θρησκεία, μπορεί να ήταν ένα μείγμα που περιείχε τους σπόρους απ' τους οποίους άνησαν και τα δύο φαινόμενα. Επομένως δεν μπορούμε να θέσουμε με ασφάλεια το δίλημμα, αν το τοτεμικό σύστημα ήταν μαγικό ή θρησκευτικό, μια που στο μυαλό του πρωτόγονου ίσως να μην υπήρχαν αυτές οι έννοιες. Αυτό που υπήρχε μπορεί να ήταν μια υπερφυσική (με τη σημερινή έννοια) πίστη, που όριζε τις σχέσεις του πρωτόγονου με τη φύση και τους άλλους ανθρώπους. Το σύνολο αυτών των συσχετίσεων μεταξύ πρακτικών και πεποιθήσεων, είναι ό,τι ονομάσαμε τοτεμισμό. Αυτό που δεν μας έχει, ακόμα, αποκαλυφθεί είναι το νόημά τους, έτσι όπως είχε διαμορφωθεί απ' την «πρωτόγονη σκέψη». Τότε θα έχουμε μια πιο ολοκληρωμένη απάντηση αυτού του απελπιστικού γρίφου: όταν εκτός από τα αίτια που γέννησαν αυτό το φαινόμενο, θα κατανοήσουμε και το νόημα που είχε στη ζωή του πρωτόγονου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Boas, F. (1916, Ιουλ.-Σεπτ.). The Origin of Totemism. *American Anthropologist, New Series*, 18 (3), 319-326.
- Durkheim, E. (1985). On Totemism. [Μετάφραση του « Sur le totémisme », *L'Année sociologique*, Volume V, 1902, p. 82-121, in *History of Sociology*, Vol. 5, no 2, Spring 1985, σελ. 92-121.
- Durkheim, E. (1915). *Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Durkheim, E. (1899). «Concerning the definition of religious phenomena». Στο: Pickering (Επιμ.), *Durkheim on Religion, A selection of readings with biographies and introductory remarks*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975, σελ. 74-99.
- Ford, H. J. (1904, Μάιος). The Meaning of Totemism-An Essay Upon Social Origin. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 23, σελ. 110-120.
- Frazer, J. G. (1887). *Totemism*. Edinburg: Adam & Charles Black.
- Frazer, J. G. (1894). *Golden Bough* (1^η έκδ. Τόμ. Α & Τόμ. Β). New York: Macmillan and Co.
- Frazer, J. G. (1900). *Golden Bough* (2^η έκδ. Αναθεωρημένη και Επαυξημένη, Τόμ. Α & Τόμ. Β). London: Macmillan and Co.
- Frazer, J. G. (1910). *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. (Τόμ. Α & Τόμ. Β). London: Macmillan and Co.
- Geertz, H. (1975, καλοκαίρι). An Anthropology of Religion and Magic I. *The Journal of Interdisciplinary History*, 6 (1), σελ. 71-89.
- Goldenweiser, A. A. (1910, Απρ.-Ιουν.). Totemism, an Analytical Study. *The Journal of American Folklore*, 23 (88), σελ. 179-293.
- Goldenweiser, A. A. (1912, Οκτ.-Δεκ.). The Origin of Totemism. *American Anthropologist, New Series*. 14 (4), σελ. 600-607.
- Lang, A. & Burne, C.S. (1902, Δεκ.). The Origin of Totem Names and Beliefs. *Folklore*, 32 (4), σελ. 347-393.
- Lang, A. (1912, Απρ.-Ιουν.). Method in the Study of Totemism. *American Anthropologist, New Series*, 14 (2), σελ. 368-382.
- Levi Strauss, C. (1972). *Ο τραπεμισμός σήμερα* (Ν. Βουλέλελης Μετάφρ.). Αθήνα: Εκδόσεις Ράππας. (Πρωτότυπη έκδοση το 1969).
- Mauss, M. & Hubert, E. (1990). *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*. (Μ. Βελθηβαθάκη Μετάφρ.) Αθήνα: Praxis. (Πρωτότυπη έκδοση το 1903).
- Taylor, E. B. (1899). Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28 (1/2), σελ. 138-148.