

Loring M. Danforth,

*Τα αναστενάρια της Αγίας Ελένης.
Πυροβασία και θρησκευτική θεραπεία*

*

Η κοινωνική ανθρωπολογία είχε μια ιδιότυπη πορεία μέσα στο σύνολο των λεγόμενων ανθρωπιστικών επιστημών. Το σαφώς οριοθετημένο αντικείμενό της, η διαχείριση του «εξωτικού», που της έδωσε το ρόλο της αυθεντίας στη διαμόρφωση της εικόνας του «άλλου» έως και τη δεκαετία του '50, άρχισε στη συνέχεια να εξαφανίζεται. Οι πολιτικές αλλαγές στο μεταπολεμικό κόσμο (τέλος της αποικιοκρατίας, εθνικιστικά κινήματα, αλλεπάλληλες οικονομικές κρίσεις) από τη μια αλλά και η κριτική των θεμελίων της δυτικής σκέψης (θεμέλια βέβαια και της ανθρωπολογικής σκέψης) κατέστρεψε σταδιακά τη σαφήνεια του ανθρωπολογικού αντικείμενου και οδήγησε την επιστήμη σε κρίση.

Κρίση αντικείμενου και κρίση θεωρίας. Το «εξωτικό» έπαυε να είναι εξωτικό. Η παγκοσμιοποίηση της πληροφο-

ρίας, οι μετακινήσεις πληθυσμών (μεταναστευτικά ρεύματα αλλά και τουρισμός) ανέτρεψαν την εικόνα και επέτρεψαν την οικειοποίηση του «άλλου». Ταυτόχρονα, το ίδιο το αντικείμενο διεκδικούσε λόγο αυτόνομο για την περιγραφή του εαυτού του προκαλώντας νέα αναταραχή στις ακλόνητες βεβαιότητες των δυτικών ανθρωπολόγων.¹ Η ιδέα της «αποξενωμένης, απομονωμένης και αυτοτελούς κουλτούρας» (σ. 19), θεμελιώδης θεωρητική αρχή της κλασικής ανθρωπολογίας, αναγόταν πια στη σφαίρα του μύθου.

Η διαχείριση αυτής ακριβώς της κρίσης οδήγησε την ανθρωπολογία σε ένα θεωρητικό, κατ' αρχάς, διάλογο με συγγενείς επιστήμες (όπως η ιστορία, η ψυχανάλυση, η κοινωνιολογία) πάνω στον τρόπο ανάγνωσης του «άλλου». Η αναζήτηση νέων —σχετικών πια— σταθερών έγινε στο γενικότερο πνεύμα

κριτικής του ορθού λόγου. Και, αυτή η «αντίφαση στους όρους» αποδίδει χαρακτηριστικά το θεωρητικό περιβάλλον της σύγχρονης ανθρωπολογίας.

Η θεωρητική αυτή αναζήτηση, όπως ήταν επόμενο, διαχύθηκε προς διάφορες κατευθύνσεις.² Αποτέλεσμα αυτών των πειραματισμών είναι και η μονογραφία του Λ. Ντάνφορθ για τα Αναστενάρια, που εκδόθηκε πρόσφατα στη σειρά «λαϊκός πολιτισμός/ τοπικές κοινωνίες» που επιμελείται και διευθύνει ο Στάθης Δαμανάκος.

Γιατί «πειραματική»; Ο συγγραφέας δεν περιγράφει μια κοινότητα ή μια ομάδα ανθρώπων γεωγραφικά πεπερασμένη. Απαρχή της μελέτης είναι μια συγκεκριμένη τελετή, τα Αναστενάρια, η τελετουργική πυροβασία, η οποία εκτελείται από μια ομάδα προσφύγων της Ανατολικής Θράκης, εγκατεστημένων στη Μακεδονία από τη δεκαετία του '20, γνωστή ως Κωστιλήδες.³ Όπως αναφέρει ο συγγραφέας στην εισαγωγή, το βιβλίο είναι η προσπάθεια να συντάξει ένα «κείμενο πολλαπλών ειδών» (σ. 23), όπου οι αφηγηματικές φωνές εναλλάσσονται περνώντας από «την παραδοσιακή ερμηνευτική ανθρωπολογία στη λογοτεχνική δημοσιογραφία αλλά και στην προσωπική συμμετοχή» (σ. 23).

Πραγματικά, το κείμενο κινείται παράλληλα σε πολλά επίπεδα. Επόμενο είναι να προκαλέσει έκπληξη στον αναγνώστη που αναζητά τον τυποποιημένο

λόγο της επιστήμης.⁴ Οι αφηγήσεις που παρεμβάλλονται στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου —χωρίς ερμηνεία από το συγγραφέα— εισάγουν τον αναγνώστη στην ατμόσφαιρα της τελετουργίας όχι ως αντικείμενο ενός λαογραφικού μουσείου αλλά ως πάλλουσα πραγματικότητα, όπου η αγωνία και ο πόνος αναζητούν τη λύτρωση και την ισορροπία στην ενότητα και την ταυτότητα που προσφέρει το θρησκευτικό δρώμενο.⁵

Εισάγει, όμως, και μια παράμετρο αδιανόητη για την κλασική εθνολογία.⁶ Αυτή του «εαυτού» που συμμετέχει στην εμπειρία αυτού που ερευνά, αποδίδοντας «τον “εαυτό” και τον “άλλο” ως εξίσου τρωτούς». Και αυτό γίνεται με έναν τρόπο εξαιρετικά δραματικό: «όμως πάνω απ' όλα ένιωθα ένοχος. Ένοχος γιατί δεν πίστευα στα θαύματα. Ένοχος γιατί δεν πίστευα πως ο Άγιος Κωνσταντίνος είχε τη δύναμη να θεραπεύσει» (σ. 51).

Το κείμενο, όμως, αποτελεί επίσης και ένα δείγμα κλασικής ερμηνευτικής ανθρωπολογίας. Με θεωρητική αφετηρία το πλαίσιο της ιατρικής ανθρωπολογίας ο συγγραφέας καταγράφει τις βασικές απόψεις για μια ερμηνεία της θρησκευτικής θεραπείας. Βασικούς άξονες είναι το μοντέλο ανάλυσης της θρησκείας —που εισάγει ο Κλ. Γκιρτζ⁷— «ως συμβολικού συστήματος που παίζει σπουδαίο ρόλο στην οικοδόμηση και συντήρηση των σημαντικών κόσμων των ανθρω-

πων» (σ. 64) και τη θεώρηση των συστημάτων περίθαλψης και θεραπείας ως ερμηνευτική διαδικασία που περιέχει την «οικοδόμηση πολιτισμικών πραγματικότητων της αρρώστιας» καθώς και «θεραπευτικών προσπαθειών προς μετάπλαση αυτών των πραγματικότητων» (σ. 65).

Κατ' αυτό τον τρόπο συζητά, ο Λ. Ντάνφορθ, τη βασικότερη ιδέα που δομεί την ιατρική ανθρωπολογία —συνδέοντας ιατρική και ανθρωπολογία— τη διαλεκτική σχέση βιολογίας και πολιτισμού.⁸ Ένα από τα βασικά εργαλεία της Ιατρικής Ανθρωπολογίας που περιγράφει ο Ντάνφορθ είναι η σωματοποίηση. «Η σωματοποίηση, λοιπόν, είναι συχνά ένας υιοθετημένος, πολιτισμικά συγκροτημένος μηχανισμός αντιμετώπισης προβλημάτων, που προσφέρει ένα νόμιμο μέσο μέσα από το οποίο οι άνθρωποι μπορούν να επικοινωνήσουν πάνω σε θέματα που άλλως θεωρούνται απορριπτέα, προσωπικής ή κοινωνικής δυστυχίας» (σ. 67).

Σημειώνει, επίσης, μια βασική θεωρητική διάκριση μεταξύ νόσου (κλινική πραγματικότητα) και αρρώστιας (πολιτισμική πραγματικότητα που έχει να κάνει με τη μετάφραση σε όρους νόμους, καταστάσεων προσωπικής ή κοινωνικής δυστυχίας). Ένα πλαίσιο ικανό να πραγματοποιήσει αυτή τη μετάφραση, εξίσου ισχυρό με την κλινική πραγματικότητα της ιατρικής, είναι η ιερή

πραγματικότητα της θρησκευτικής θεραπείας. «Η θρησκευτική θεραπεία εμπεριέχει τη δημιουργία μιας ιερής πραγματικότητας, η οποία είναι ταυτόχρονα και μια κλινική πραγματικότητα για τη θεραπεία της αρρώστιας (...) Υπάρχουν, λοιπόν, σημαντικές ομοιότητες μεταξύ σωματοποίησης και θρησκευτικής θεραπείας» (σσ. 68-69).

Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο εντάσσεται και η ανάλυση της τελετουργικής πυροβασίας, των Αναστεναριών. Τα Αναστενάρια είναι ένα πνευματικό ιδίωμα που επιτρέπει τη μετατροπή της αρρώστιας σε αποδεκτό σωματικό σύμπτωμα. Ταυτόχρονα, είναι και ένα σωματικό ιδίωμα αφ' εαυτού μέσω του χορού. Μια σειρά συμβόλων (άγιοι, χορός, φωτιά) λύνουν, τόσο στο συμβολικό όσο και στο πραγματικό πεδίο, τις αντιφάσεις της κοινωνικής πραγματικότητας. «Τα Αναστενάρια προσφέρουν στους ανθρώπους ένα πλαίσιο για την ερμηνεία και το χειρισμό της ενόχης και άλλων συναισθημάτων με ένα τρόπο που είναι κοινωνικά αποδεκτός» (σ. 102). Χρησιμοποιώντας εδώ ο Λ. Ντάνφορθ τα ζεύγη αντιθέτων του Κ. Λεβί-Στρως δείχνει την πολυσημία των συμβόλων και τη μεταγραφή τους από αναπαραστάσεις της δυστυχίας και του πόνου σε αναπαραστάσεις της υγείας και της χαράς. Έτσι, ο Άγιος είναι ταυτόχρονα τιμωρός και λυτρωτής, η φωτιά καταστροφή και εξαγνισμός και ο χορός

αγωνία και λύτρωση. «Σ' αυτή τη διαδικασία σειρά συμβόλων που δίνουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να μεταβούν τόσο στο συμβολικό όσο και στο πραγματικό πεδίο από μια κατάσταση δυστυχίας και αρρώστιας σε μια κατάσταση ευτυχίας και υγείας». Το κατεξοχήν δυναμικό σύμβολο που οριοθετεί αυτή τη μετάβαση είναι η μορφή του Αγίου «που δομεί την εκστασιακή εμπειρία των Αναστενάρηδων» (σ. 110).

Ταυτόχρονα, ο συγγραφέας δείχνει και τον κοινωνικό χαρακτήρα της τελετουργίας καθώς τα Αναστενάρια αποτελούν οδό μετάβασης, κυρίως για ανθρώπους που η κοινωνική τους θέση είναι μειονεκτική (γυναίκες προς άνδρες, φτωχοί προς πλούσιους, νέφες προς πεθερές, κ.ο.κ.). «Τα Αναστενάρια προσφέρουν ένα πνευματικό ιδίωμα σε άτομα που βρίσκονται σε αδύναμη, τρωτή ή εξαρτημένη σχέση, το οποίο μπορούν να χρησιμοποιήσουν για την απόκτηση αυτονομίας και αλλαγής των ιδίων, καθώς και του κοινωνικού τους κόσμου, με τρόπο θετικό (...) Μέσω του χορού οι κατεχόμενοι Αναστενάρηδες μπορούν να εκφράσουν την κοινωνική, ψυχολογική και φυσιολογική τους κατάσταση και να άρουν τις συγκρούσεις ή τις ανησυχίες της καθημερινής ζωής» (σ. 103).

Έτσι, τα Αναστενάρια γίνονται και μηχανισμός που αποδίδει δύναμη στα άτομα αυτά. Αυτή, όμως, η μεταφορά

δύναμης με αγωγή τα Αναστενάρια «συμβαίνει» όχι με την αντιστροφή ή την αδιαφορία προς το κοινωνικό πλαίσιο αλλά ακολουθώντας τους όρους του. Η θρησκευτική εμπειρία προσφέρει τη δυνατότητα στις γυναίκες «να συμπεριφέρονται δημόσια σαν άντρες και με ένα κύρος που συνήθως περιορίζεται στο ανδρικό φύλο (...) Εκείνο που διακρίνει τις Αναστενάρισσες από τις άλλες γυναίκες είναι το γεγονός ότι κατέχονται από έναν αρσενικό Άγιο. Αυτό τις καθιστά ικανές να γίνουν κάτι που δεν είναι. Οι Αναστενάρισσες γίνονται συμβολικά αρσενικές και αποκτούν ουσιώδη δύναμη διότι και οι πράξεις προικίζονται με την πολιτισμικά νόμιμη και νομιμοποιούσα κυριαρχία του Αγίου Κωνσταντίνου» (σ. 119, 121).

Οι κοινωνικές αναφορές δε σταματούν εδώ. Ο Λ. Ντάνφορθ εντάσσει τα Αναστενάρια στις ευρύτερες ανακατατάξεις που συνέβησαν στην ελληνική ύπαιθρο τα τελευταία πενήντα χρόνια. Βλέπουμε στο εσωτερικό αυτής της κοινότητας την αντίθεση νεοτερικού και παράδοσης που βρίσκει χώρο συμβολικής έκφρασης στην τελετουργία. Παράδειγμα της αντίθεσης αποτελεί ο τρόπος που γίνεται η διαδοχή στη θέση του Αρχιαναστενάρη. Η θρησκευτική θέση γίνεται αντικείμενο πολιτικής διαπραγμάτευσης και ο νέος πνευματικός οδηγός είναι ένας επιστήμονας (γιατρός)

που βιώνει ο ίδιος, με δυναμικό τρόπο, την παραπάνω αντίθεση.

Μια άλλη παράμετρος που θίγει ο συγγραφέας (αφήνοντας χώρο για ευρύτερη μελέτη) είναι η λειτουργία της τελετουργίας ως συμβόλου ταυτότητας. Η τελετουργία είναι το ορατό σημείο που διαχωρίζει το «δικό μας» από το «ξένο». «Όπως τα άτομα που συμμετέχουν στα Αναστενάρια αποκτούν δύναμη και μεταπλάθονται, καθώς μεταφέρονται ρητορικά από μια κατάσταση ασθένειας σε μια κατάσταση υγείας, έτσι και η κοινότητα των Κωστίληδων αποκτά μια αίσθηση ταυτότητας και ενότητας μέσα από την επιτυχή διεξαγωγή των Αναστεναριών. Ολόκληρη η κοινότητα ενδυναμώνεται, μεταπλάθεται και θεραπεύεται επίσης» (σ. 190). Το «απόλυτο» κριτήριο για την ένταξη στην κοινότητα, το πέρασμα κάποιου από τη φωτιά χωρίς να καεί, ελάχιστα έχει να κάνει με το κλινικό φαινόμενο. «Το κάψιμο είναι πολιτισμική κατασκευή. Αν κάποιος καίγεται ή δεν καίγεται αυτό εξαρτάται από την κοινωνική ομογονία, όχι από την ιατρική εξέταση». Έτσι το όριο της ταυτότητας δεν καθορίζεται εξω-κοινωνικά, αλλά συστήνεται μέσω της «δυναμικής απόδοσής της από τα μέλη της κοινότητας που συγκροτούνται στις καθημερινές τους κοινωνικές σχέσεις. Έτσι, οι «κατηγορίες απόδοσης ταυτότητας» είναι κατηγορίες δυναμι-

κές που υπόκεινται στις αλλαγές του περιβάλλοντος. Οι πολιτικές αλλαγές, το τέλος της παραδοσιακής ενδογαμίας, η αυξανόμενη κοινωνική κινητικότητα, καθώς επίσης και η δημοσιότητα που γνωρίζουν τα Αναστενάρια τα τελευταία χρόνια επαναπροσδιορίζουν το περιεχόμενο του «δικού» και του «ξένου». Σ' αυτή την επαναδιαπραγμάτευση των εννοιών τίθεται και το θέμα των νέων Αναστεναρήδων, ατόμων που είτε κατάγονται από την κοινότητα και την έχουν εγκαταλείψει είτε όχι και βιώνουν στο δικό τους κοινωνικό πλαίσιο την περιθωριοποίηση. Αυτοί, σύμφωνα με τον Ντάνφορθ, αναζητούν τη χαμένη αίσθηση της κοινότητας που τους παρέχουν τα Αναστενάρια.

Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να πει κανείς πως στο παραδοσιακό πλαίσιο τα Αναστενάρια παρείχαν ένα πεδίο διαχείρισης των κοινωνικών εντάσεων και συγκρούσεων. Η κοινότητα ζωντανή και διαρκής, στο χώρο και στο χρόνο, δεν αναζητούσε στην τελετουργία τον εαυτό της αλλά την επιβεβαίωσή του. Αυτή η διάσταση της κοινότητας είναι αμφίβολο αν βιώνεται από τους νέους Αναστεναρήδες. Το ζήτημα αυτό δε διευκρινίζεται από το συγγραφέα και, συνεπώς, παραμένει υπό διερεύνηση το πώς αυτοί οι οριακά στεκόμενοι άνθρωποι διαχειρίζονται στον αστικό χώρο την ταυτότητα που προσφέρουν τελετές οι οποί-

ες ανήκουν σε ένα άλλο χώρο.

Σε μια ομάδα ανθρώπων, όπως οι Κωστίληδες, όπου η γεωγραφική αναφορά είναι θολή (δύο φορές πρόσφυγες μέσα στον αιώνα) η ταυτότητα δεν μπορούσε παρά να συμπυκνωθεί δυναμικά μέσα στα σύμβολα. Χρησιμοποιώντας το σχήμα του Φ. Μπαρθ,⁹ ο Λ. Ντάνφορθ διαπιστώνει πως τα σύνορα που διαχωρίζουν το «δικό μας» από το «ξένο» δεν είναι σταθερά. Αποτελούν αντικείμενα διαπραγμάτευσης κατά περίπτωση.

Το πιο σημαντικό είναι ότι τα σύμβολα διαπλέκονται και διαμορφώνουν ένα κοινό σώμα. Έτσι, οι Άγιοι μεταμορφώνονται σε οικογένεια ανάλογη της φυσικής και η καταγωγή μετατρέπεται συμβολικά σε χώρο που θεμελιώνεται η ταυτότητα. Στο πλαίσιο αυτό, η «ιστορία», το παρελθόν, χρησιμοποιείται για να νομιμοποιήσει τις παρούσες καταστάσεις. Η νίκη του Αγίου Κωνσταντίνου, το θαυματουργό του όραμα και η στροφή του προς το Χριστιανισμό, λειτουργούν ως πρότυπα για την «κατοχή» των Αναστενάρηδων και τις θαυματουργές τους νίκες πάνω στην αρρώστια και τη φωτιά. Έτσι, τόσο το πνευματικό ιδίωμα όσο και το σωματικό ιδίωμα βρίσκουν τη δικαίωσή τους στη μυθική ανάγνωση του παρελθόντος.

Συνολικά, θα θέλαμε να αναφερθούμε

για άλλη μια φορά στη σημασία που έχει το βιβλίο του Λ. Ντάνφορθ για τις θεωρητικές αναζητήσεις στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Διατηρώντας τη σχέση του με τα θεωρητικά μοντέλα του δομισμού αλλά και της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας εγκαταλείπει την αυστηρότητα του παρελθόντος.¹⁰ Ο συγγραφέας όχι μόνο πειραματίζεται πάνω σε μια νέα μορφή εθνογραφίας αλλά, ταυτόχρονα, δείχνει και τα όρια αυτού του πειράματος. Αναζητά στην πραγματικότητα που μελετά ερμηνείες που δεν υποτάσσονται στα γενικότερα θεωρητικά σχήματα. Ταυτόχρονα, δε χάνει την επαφή του με την ανάγκη της γενίκευσης. Τα ερμηνευτικά του μοντέλα είναι προϊόν ενός ενεργού διαλόγου παρατηρητή και παρατηρούμενου. Πιστεύουμε ότι αν η ανθρωπολογία θέλει να αρθρώσει ένα λόγο διαφορετικό και γόνιμο, αυτός δε θα βρεθεί στα «σκληρά» μοντέλα του παρελθόντος αλλά στις φωνές των πραγματικών ανθρώπων.

Κλείνοντας, θα πρέπει να πούμε ότι το κείμενο δεν απαιτεί γνώση της ανθρωπολογικής θεωρίας. Η πολλαπλή του φύση επιτρέπει διάφορες αναγνώσεις μέσα από τις οποίες αναδεικνύονται ζητήματα μιας σύγχρονης —αν και σιωπηλής— ελληνικής πραγματικότητας.

Κώστας Μάντζος

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η Μ. Στράδερν, σε ένα άρθρο της του 1987 σημειώνει την επιστροφή του πρώτου γηγενούς ανθρωπολόγου στα νησιά Trobriand και αναρωτιέται για το ποια πραγματικότητας θα συναντήσει, M. Strathern, «Out of Context», *Current Anthropology*, Vol. 28/3(1987), σσ. 251-281.

2. Οι Μάρκος και Κάσμαν περιγράφουν αυτή την «πειραματική στιγμή» σε μια ενδιαφέρουσα ανασκόπηση της «νέας» ανθρωπολογίας στο πεδίο της έρευνας. Βλ. Marcus-Cushman, «Ethnographies as texts», *Annual Review of Anthropology*, 1982, σσ. 25-69.

3. Η πρακτική αυτή, η επιλογή δηλαδή μιας τελετουργίας, που η σημασία της εξακτινώνεται στο εσωτερικό μιας ομάδας, ως τρόπου εθνογραφικής έρευνας ξεκινά από τον G. Bateson, *Naven*, Cambridge, 1936. Η ψυχρή υποδοχή έως απόρριψη απ' το βρετανικό κατεστημένο της κοινωνικής ανθρωπολογίας δείχνει το διαφορετικό θεωρητικό κλίμα της εποχής· βλ. σχετικά, A Kuper, *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1994, σσ. 142-145.

4. Αυτός ακριβώς ο λόγος είναι και το φάντασμα που καταδιώκει αλλά και μπολιάζει το μέλλον της ανθρωπολογίας.

5. Η σημασία του συναισθήματος ως αναλυτικού εργαλείου φαίνεται και στο ότι το τελευταίο συνέδριο της ASA ήταν

αφιερωμένο σ' αυτό.

6. Μπορούμε εδώ να αναφέρουμε το θόρυβο που ξέσπασε, όταν μετά το θάνατο του Β. Μαλινόφσκι δημοσιεύθηκε το προσωπικό του ημερολόγιο. Εκεί καταρρίπτονταν, από τη φωνή του «κατεξοχήν» ανθρωπολόγου, ο μύθος του συγκαταβατικού υπερανθρώπου που αντιπροσώπευε η εικόνα του ανθρωπολόγου-αυθεντία. Βλ. ακόμα, C. Geertz, «From the native point of view», στο, *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1973.

7. C. Geertz, «Religion as cultural system», στο, *The Interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

8. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτή η άποψη έχει δεχθεί ισχυρή κριτική. βλ. σχετικά, J. Boddy, «Spirit possession revisited: beyond instrumentality», στο, *Annual Review of Anthropology*, 1994, σσ. 407-434.

9. F. Barth, *Ethnic Groups and Ethnic Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*, London, George Allen and Unwin, 1969.

10. Είναι γεγονός πως στο προηγούμενο βιβλίο του συγγραφέα, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982, ακολουθείται μια περισσότερο αυστηρή δομική προσέγγιση.