

David Graeber

# ΧΡΕΟΣ

Τα πρώτα 5.000 χρόνια



THIS BOOK IS LEGAL TENDER  
FOR ALL DEBTS, PUBLIC AND PRIVATE

ΣΤΑΣΕΙ  
ΕΚΠΙΠΤΟΝΤΕΣ 

David Graeber

# ΧΡΕΟΣ

Τα πρώτα 5.000 χρόνια





---

Τίτλος πρωτοτύπου: David Graeber *Debt, The first 5.000 Years*

©David Graeber, 2011

Melville House Publishing, New York, 2011

© για την ελληνική γλώσσα: εκδόσεις Στάσει Εκπίπτοντες, 2013

e-mail: [ekpistas@gmail.com](mailto:ekpistas@gmail.com)

ISBN: 978-960-9775-06-9

---

David Graeber

# ΧΡΕΟΣ

Τα πρώτα 5.000 χρόνια

Μετάφραση:

Γιάννης Βογιατζής

Γιώργος Καράμπελας

Γιάννης Πεδιώτης

Επιστημονική Επιμέλεια:

Άρης Αναγνωστόπουλος

Τυπογραφική διόρθωση:

Δήμητρα Μεσοήνη

Σχεδιασμός εξωφύλλου, σελιδοποίηση:

Κωνσταντίνος Κεχαγιάς

Επιμέλεια έκδοσης:

Σπύρος Κουρούκλης



ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ



## Περιεχόμενα

Κεφάλαιο 1	
<i>Για το βίωμα της ηθικής σύγχυσης</i> . . . . .	9
Κεφάλαιο 2	
<i>Ο Μύθος του Αντιπραγματισμού</i> . . . . .	35
Κεφάλαιο 3	
<i>Αρχέγονα χρέη</i> . . . . .	63
Κεφάλαιο 4	
<i>Σκληρότητα και εξιλέωση</i> . . . . .	107
Κεφάλαιο 5	
<i>Σύντομη πραγματεία για τα ηθικά θεμέλια των οικονομικών σχέσεων</i> . . . . .	129
Κεφάλαιο 6	
<i>Παιχνίδια με το σεξ και το θάνατο</i> . . . . .	181
Κεφάλαιο 7	
<i>Τιμή και ξεπεσμός</i> . . . . .	233
Κεφάλαιο 8	
<i>Πίστωση εναντίον πολύτιμων μετάλλων</i> . . . . .	301
Κεφάλαιο 9	
<i>Η αξονική περίοδος</i> . . . . .	317
Κεφάλαιο 10	
<i>Ο Μεσαίωνας (600 – 1450 μ.Χ.)</i> . . . . .	359
Κεφάλαιο 11	
<i>Η εποχή των μεγάλων καπιταλιστικών αυτοκρατοριών (1450-1971 μ.Χ.)</i> . . . . .	441
Κεφάλαιο 12	
<i>(1971: Η αρχή μιας περιόδου που μένει να διευκρινιστεί)</i> . . . . .	515
Βιβλιογραφία . . . . .	559
Ευρετήριο ονομάτων . . . . .	595



## Κεφάλαιο 1

### Για το βίωμα της ηθικής σύγχυσης

*χρέος το*

- ουσιαστικό: 1. χρηματικό ποσό που οφείλουμε σε κπ.  
2. η συνθήκη του να χρωστάμε χρήματα.  
3. ένα αίσθημα ευγνωμοσύνης για μια χάρη ή εξυπηρέτηση.

Αγγλικό Λεξικό της Οξφόρδης

*Αν χρωστάς στην τράπεζα εκατό χιλιάδες  
δολάρια, ανήκεις στην τράπεζα. Αν της χρωστάς  
εκατό εκατομμύρια, η τράπεζα σου ανήκει.*

Αμερικάνικη Παροιμία

**Π**ριν δυο χρόνια, από μια σειρά παράξενων συμπτώσεων, βρέθηκα καλεσμένος σ' ένα υπαίθριο πάρτι στο αββαείο του Ουεστμίνστερ. Ένωθα λίγο άβολα. Οι υπόλοιποι καλεσμένοι ήταν ευχάριστοι και φιλόξενοι, ο δε πάτερ Γραεμ, που είχε οργανώσει το πάρτι, ήταν αναμφίβολα ένας ευπροσήγορος και γοητευτικός οικοδεσπότης. Παρόλα αυτά, αισθάνθηκα κάτι παραπάνω από λίγο παράταιρος. Κάποια στιγμή, ο πάτερ Γραεμ, διέκοψε λέγοντας μου ότι υπάρχει κάποιος εδώ δίπλα σ' ένα κοντινό συντριβάνι που θα θέλω σίγουρα να γνωρίσω. Αποδείχθηκε πως ήταν μια κομψή, καλοβαλμένη νεαρή γυναίκα που, όπως μου εξήγησε ο πάτερ Γραεμ, ήταν δικηγόρος — «αλλά πιο ακτιβίστρια. Δουλεύει για ένα ίδρυμα που παρέχει νομική υποστήριξη σε ομάδες για την καταπολέμηση της φτώχειας που δραστηριοποιούνται στο Λονδίνο. Θα έχετε πιθανότατα πολλά να πείτε».

Κουβεντιάσαμε. Μου είπε για τη δουλειά της. Της είπα ότι συμμετείχα για πολλά χρόνια στο κίνημα για την παγκόσμια δικαιοσύνη — «το κίνημα ενάντια στην παγκοσμιοποίηση», όπως συχνά το λένε στα μίντια. Έδειξε να ενδιαφέρεται: είχε διαβάσει φυσικά αρκετά για το Σιάτλ, τη Γένοβα, τα δακρυγόνα και τις οδομαχίες, αλλά... εντάξει, πετύχαμε πραγματικά κάτι με όλα αυτά;

«Βασικά», είπα, «νομίζω ότι είναι κάπως απίστευτο το πόσα πολλά καταφέραμε αυτά τα πρώτα δύο χρόνια».

«Όπως, για παράδειγμα;»

«Θα σου πω· κοντέψαμε, για παράδειγμα, να διαλύσουμε τελείως το ΔΝΤ».



Αποδείχθηκε ότι δεν ήξερε πραγματικά τι ακριβώς ήταν το ΔΝΤ. Της εξήγησα λοιπόν με λεπτομέρεια ότι το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο λειτουργούσε βασικά ως παγκόσμιο όργανο επιβολής του χρέους — «Θα μπορούσες να πεις ότι είναι το αντίστοιχο των τύπων που έρχονται να σου τσακίσουν τα πόδια, αλλά στο επίπεδο των υψηλών οικονομικών». Άρχισα να της λέω την ιστορία του εξηγώντας της πώς, κατά τη διάρκεια της πετρελαϊκής κρίσης της δεκαετίας του '70, οι χώρες του ΟΠΕΚ έφτασαν να διοχετεύουν τόσο πολλά απ' τα πρόσφατα πλούτη τους στις τράπεζες της Δύσης, που οι τράπεζες δεν ήξεραν τι να τα κάνουν· πώς η Citybank και η Chase άρχισαν έτσι να στέλνουν αντιπροσώπους ανά τον κόσμο σε μια προσπάθεια να πείσουν τους δικτάτορες και τους πολιτικούς του Τρίτου Κόσμου να συνάψουν δάνεια (εκείνη την εποχή, αυτό λεγόταν «go-go banking»)· πώς τα δάνεια αυτά ξεκίνησαν με τρομερά χαμηλά επιτόκια που όμως εκτινάχθηκαν περίπου είκοσι τοις εκατό πάνω σχεδόν αυτοστιγμεί, λόγω των άκαμπτων χρηματικών πολιτικών των ΗΠΑ στις αρχές της δεκαετίας του '80· πώς, κατά τη διάρκεια των δεκαετιών του '80 και του '90, αυτό οδήγησε σε μια κρίση χρέους του Τρίτου Κόσμου· πώς το ΔΝΤ επενέβη υποστηρίζοντας ότι, για να λάβουν επιπλέον χρηματοδότηση, οι φτωχές χώρες θα έπρεπε να παύσουν να στηρίζουν τις τιμές των βασικών ειδών διατροφής, ή ακόμη και να εγκαταλείψουν την πολιτική διατήρησης για στρατηγικούς λόγους αποθεμάτων τροφής, και να σταματήσουν να προσφέρουν δωρεάν ιατρική περίθαλψη και δωρεάν εκπαίδευση· πώς όλα αυτά οδήγησαν στην κατάρρευση των πιο βασικών στηριγμάτων για μερικά απ' τα πιο φτωχά και ευπαθή έθνη της γης. Αναφέρθηκα στην ανέχεια, στη λεηλασία των δημόσιων πόρων, στην κατάρρευση των κοινωνιών, στην ενδημική βία, στον υποσιτισμό, στην απόγνωση και στις διαλυμένες ζωές.

«Ωραία, όμως ποια ήταν η δική σας θέση;», με ρώτησε η δικηγόρος.

«Για το ΔΝΤ; Θέλαμε να το καταργήσουμε.»

«Όχι, για το χρέος του Τρίτου Κόσμου, εννοώ.»

«Α, κι αυτό θέλαμε να το καταργήσουμε. Η άμεση επιδίωξη ήταν να σταματήσει το ΔΝΤ να επιβάλλει πολιτικές διαρθρωτικών προσαρμογών, που έκαναν όλη την άμεση ζημιά, μα αυτό το πετύχαμε φοβερά γρήγορα. Ο πιο μακροπρόθεσμος στόχος ήταν να χορηγηθεί αμνηστία για το χρέος. Κάτι σαν το βιβλικό Ιωβηλαίο. «Όσο για μας,» της είπα, «τα τριάντα χρόνια τώρα που ρέουν τα χρήματα από τις φτωχότερες στις πλουσιότερες χώρες είναι υπεραρκετά».

«Μα,» αντέτεινε σαν να έλεγε κάτι αυταπόδεικτο, «τα δανείστηκαν τα χρήματα! Σε κάθε περίπτωση, οφείλει κανείς να εξοφλεί τα χρέη του.»

Ήταν σ' αυτό το σημείο που συνειδητοποίησα ότι η συζήτηση μας θα ήταν εντελώς διαφορετική απ' αυτή που αρχικά περίμενα.

Από πού να αρχίσω; Θα μπορούσα να της εξηγήσω πως τα δάνεια αυτά τα είχαν συνάψει αρχικά μη εκλεγμένοι δικτάτορες που έβαλαν το μεγαλύτερο μέρος τους κατευθείαν στους ελβετικούς τραπεζικούς λογαριασμούς τους, και να της ζητούσα να αναλογιστεί πόσο δίκαιο είναι να επιμένει να εξοφληθούν οι δανειστές, όχι από τον δικτάτορα ή από τα τσιράκια του έστω, αλλά παίρνοντας στην πράξη την τροφή από τα στόματα πεινασμένων παιδιών. Ή, να σκεφτεί πόσες πολλές απ' αυτές τις φτωχές χώρες έχουν στην πραγματικότητα αποπληρώσει ήδη μέχρι σήμερα δύο και τρεις φορές ό,τι δανείστηκαν, αλλά ότι με τη βοήθεια του θαύματος του ανατοκισμού, ακόμη να μειωθεί αισθητά το ποσό του αρχικού κεφαλαίου. Θα μπορούσα επίσης να της επισημάνω την ύπαρξη μιας διαφοράς ανάμεσα στο να αναχρηματοδοτήσεις ένα δάνειο και στο να απαιτήσεις από κάποια χώρα να ακολουθήσει, αν θέλει να λάβει την αναχρηματοδότηση, μια ορθόδοξη πολιτική ελεύθερης αγοράς σχεδιασμένη στην Ουάσιγκτον ή στη Ζυρίχη, για την οποία οι πολίτες της δεν έδωσαν και δεν πρόκειται ποτέ να δώσουν τη συγκατάθεσή τους, καθώς επίσης ότι είναι κάπως ανειλικρινές να της ζητάς να υιοθετήσει δημοκρατικά Συντάγματα και, παρόλα αυτά, να απαιτείς επίμονα την ίδια στιγμή από τους εκλεγμένους, όποιοι κι αν είναι, να μην έχουν κανένα έλεγχο πάνω στις πολιτικές της χώρας τους. Ή; ότι οι οικονομικές πολιτικές που επιβάλλει το ΔΝΤ δεν δουλεύουν καν. Αλλά υπήρξε ένα πιο θεμελιώδες πρόβλημα: η ίδια η παραδοχή ότι τα χρέη *πρέπει* να εξοφλούνται.

Βασικά, το εντυπωσιακό στη δήλωση «οφείλουμε να εξοφλούμε τα χρέη μας» είναι ότι είναι αναληθής ακόμη και σύμφωνα με την επίσημη οικονομική θεωρία. Υποτίθεται ότι ο δανειστής παίρνει ένα ρίσκο σε κάποιον βαθμό. Αν ήταν εγγυημένο ότι όλα τα δάνεια, ανεξάρτητα του πόσο βλακώδη είναι, μπορούσαν παρόλα αυτά να αποπληρωθούν — αν δεν υπήρχαν νόμοι για την πτώχευση, για παράδειγμα —, τα αποτελέσματα θα ήταν καταστροφικά. Τι λόγους θα είχαν οι δανειστές να μην χορηγήσουν ένα χαζό δάνειο;

«Εντάξει, ξέρω ότι όλα αυτά ακούγονται προφανή,», της είπα, «όμως το παράδοξο είναι ότι, μιλώντας με οικονομικούς όρους, δεν είναι αυτός ο τρόπος που υποτίθεται ότι δουλεύουν τα δάνεια στην πράξη. Τα χρηματο-οικονομικά ιδρύματα υποτίθεται ότι είναι ένα μέσο να μετατρέπεις τους πόρους σε αποδοτικές επενδύσεις. Αν κάποιος εγγυόταν στην τράπεζα πως,

ό,τι κι αν έκανε, θα έπαιρνε όλα τα χρήματά της πίσω, συν τους τόκους, δεν θα υπήρχε δυνατότητα να δουλέψει το όλο σύστημα. Ας πούμε πως έμπαινα στο πιο κοντινό υποκατάστημα της Royal Bank of Scotland και έλεγα: «Ξέρετε, μόλις έμαθα ένα πραγματικά καλό προγνωστικό για τον ιππόδρομο. Μήπως θα μπορούσατε να μου δανείσετε κάνα-δυο εκατομμύρια στερλίνες;», προφανώς, θα έβαζαν τα γέλια. Αλλά αυτό μόνο και μόνο γιατί ξέρουν ότι άμα το άλογο μου δεν κέρδιζε, δεν θα είχαν τρόπο να πάρουν τα λεφτά τους πίσω. Φανταστείτε, όμως, να υπήρχε κάποιος νόμος που να έλεγε ότι τα λεφτά τους θα ήταν σε κάθε περίπτωση εγγυημένα, ακόμη κι αν αυτό σήμαινε, ξέρω 'γω, ότι θα πουλούσα την κόρη μου σκλάβα ή θα αφαιρούσα κάποιο όργανό μου, ή οτιδήποτε. Επομένως, γιατί να μην συμβαίνει το ίδιο και εδώ; Γιατί να σκοτίζεσαι περιμένοντας να έρθει κάποιος με ένα βιώσιμο σχέδιο ίδρυσης μιας επιχείρησης με κερματοδόχα πλυντήρια ρούχων ή κάτι παρόμοιο; Βασικά, αυτή ήταν η κατάσταση που δημιούργησε σε παγκόσμιο επίπεδο το ΔΝΤ — μόνο έτσι μπορείς να έχεις όλες αυτές τις τράπεζες να δίνουν εκατομμύρια δολάρια σε ένα σωρό ολοφάνερους απατεώτες εξαρχής».

Δεν έφτασα μέχρι το σημείο αυτό, επειδή κάπου εκεί εμφανίστηκε ένας μεθυσμένος χρηματιστής που είχε παρατηρήσει ότι μιλούσαμε για λεφτά και άρχισε να λέει κάτι περίεργες ιστορίες για ηθικούς κινδύνους — που με κάποιον τρόπο μετατράπηκαν σύντομα σε μια μακρά και όχι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα αφήγηση μιας από τις ερωτικές κατακτήσεις του. Με πήρε ο ύπνος.

Όμως, για αρκετές μέρες μετά, αυτή η φράση εξακολουθούσε να ηχεί μέσα στο κεφάλι μου.

«Σε κάθε περίπτωση, οφείλει κανείς να εξοφλεί τα χρέη του.»

Ο λόγος που αυτή η δήλωση είναι τόσο ισχυρή είναι ότι δεν είναι μια οικονομική, αλλά μια ηθική δήλωση. Στην τελική, σε τι συνίσταται η ηθική, αν όχι στο να ξεπληρώνεις τα χρέη σου; Στο να δίνεις στους ανθρώπους αυτό που τους οφείλεις. Στο να αποδέχεσαι τις ευθύνες σου. Στο να εκπληρώνεις τις υποχρεώσεις σου απέναντι στους άλλους, όπως ακριβώς περιμένεις απ' αυτούς να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις τους απέναντί σου. Ποιο θα μπορούσε να είναι πιο χτυπητό παράδειγμα παραμέλησης των υποχρεώσεών μας, αν όχι το να αθετήσεις μια υπόσχεση ή να αρνηθείς να ξεπληρώσεις το χρέος σου;

Ήταν αυτός ο τόσο αυτονόητος χαρακτήρας της, συνειδητοποίησα, που κάνει τη δήλωση τόσο ύπουλη. Ήταν το είδος της φράσης που μπορούσε να κάνει τρομακτικά πράγματα να δείχνουν άνευ σημασίας και εντελώς

συνηθισμένα. Μπορεί να ακούγομαι υπερβολικός, όμως είναι δύσκολο να μην τρέφεις έντονα εχθρικά συναισθήματα για τέτοια θέματα όταν έχεις γίνει μάρτυρας των συνεπειών τους. Κι εγώ τις είχα δει με τα μάτια μου. Για περίπου δύο χρόνια, έζησα σε ορεινές περιοχές της Μαδαγασκάρης. Λίγο πριν πάω, είχε ξεσπάσει επιδημία ελονοσίας. Ήταν μια ιδιαίτερα βίαιη επιδημία, επειδή η ελονοσία είχε εκλείψει κάπου δυο γενιές πριν στην ορεινή Μαδαγασκάρη, με αποτέλεσμα οι περισσότεροι άνθρωποι να μην έχουν ανοσία. Το πρόβλημα ήταν ότι για να συνεχιστεί το πρόγραμμα εξόντωσης των κουνουπιών χρειαζόντουσαν χρήματα, καθώς έπρεπε να πραγματοποιούνται τακτικές δοκιμές για να ελεγχθεί αν η αναπαραγωγή των κουνουπιών σταμάτησε και επιχειρήσεις ψεκασμών αν και εφόσον διαπιστωνόταν ότι ξανάρχιζε. Όχι πολλά λεφτά. Όμως εξαιτίας των προγραμμάτων λιτότητας που είχε επιβάλει το ΔΝΤ, η κυβέρνηση αναγκάστηκε να κόψει το πρόγραμμα επιτήρησης. Δέκα χιλιάδες άνθρωποι έχασαν τη ζωή τους. Συνάντησα νεαρές γυναίκες που θρηνούσαν τα χαμένα παιδιά τους. Μπορεί να πιστεύουμε ότι είναι δύσκολο να βρούμε κάποιον που να υποστηρίζει ότι η απώλεια δέκα χιλιάδων ανθρώπινων ζώων δικαιολογείται στα αλήθεια προκειμένου να μην χρειαστεί η Citybank να επανεξετάσει ένα ανεύθυνο δάνειο που δεν είναι, όπως και να έχει, ιδιαίτερα σημαντικό για τον ισολογισμό της. Όμως μπροστά μου είχα μια αξιοπρεπέστατη γυναίκα — χώρια ότι εργαζόταν για φιλανθρωπικό ίδρυμα — που θεωρούσε αυτονόητο ότι κάτι τέτοιο δικαιολογείται. Στην τελική, χρωστούσαν χρήματα, και, σε κάθε περίπτωση, οφείλει κανείς να εξοφλεί τα χρέη του.



Για τις επόμενες βδομάδες, αυτή η φράση επανερχόταν συνέχεια στο μυαλό μου. Γιατί το χρέος συγκεκριμένα; Τι είναι αυτό που δίνει σ' αυτή την έννοια μια τέτοια παράξενη δύναμη; Τα χρέη που προέρχονται από την κατανάλωση είναι η ψυχή της οικονομίας μας. Όλα τα σύγχρονα έθνη-κράτη έχουν στηριχθεί σε ελλειμματικούς προϋπολογισμούς. Το χρέος έχει καταλήξει να είναι το κύριο θέμα της διεθνούς πολιτικής. Αλλά κανείς δεν φαίνεται να ξέρει τι ακριβώς είναι, ή πώς να συλλάβει το νόημά του.

Το ίδιο το γεγονός ότι δεν γνωρίζουμε τι είναι το χρέος, η ίδια η ελαστικότητα της έννοιας, είναι η πηγή της δύναμής της. Αν μας δείχνει κάτι η ιστορία, αυτό είναι ότι δεν υπάρχει καλύτερος τρόπος να νομιμοποιήσεις σχέσεις που βασίζονται στη βία, να κάνεις αυτές τις σχέσεις να δείχνουν ηθικές, απ' το να τις αναπλαισιώσεις στη γλώσσα του χρέους — ιδίως, επειδή αυτό δημιουργεί αυτομάτως την εντύπωση ότι το θύμα είναι αυτό που κάνει κάτι

μεμπτό. Οι μαφιόζοι το καταλαβαίνουν αυτό. Το ίδιο και οι αρχηγοί των κατακτητικών στρατών. Χιλιάδες χρόνια τώρα, οι ισχυροί έλεγαν στα θύματά τους ότι αυτά τους χρωστάνε κάτι. Τους «χρωστούσαν», αν μη τι άλλο, «τη ζωή τους» (η έκφραση είναι αποκαλυπτική), επειδή δεν τους την είχαν ακόμη αφαιρέσει.

Στις μέρες μας, για παράδειγμα, η στρατιωτική εισβολή ορίζεται ως έγκλημα κατά της ανθρωπότητας, και τα Διεθνή Δικαστήρια, όταν συκληθούν, επιβάλλουν συχνά στους εισβολείς να πληρώσουν πολεμικές αποζημιώσεις. Η Γερμανία αναγκάστηκε να καταβάλει τεράστιες αποζημιώσεις μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, και το Ιράκ πληρώνει ακόμη το Κουβέιτ για την εισβολή του Σαντάμ Χουσεΐν το 1990. Παρόλα αυτά, το χρέος του Τρίτου Κόσμου, το χρέος χωρών όπως η Μαδαγασκάρη, η Βολιβία, και οι Φιλιππίνες, φαίνεται να λειτουργεί ακριβώς αντίστροφα. Οι χρωσφοειλέτες του Τρίτου Κόσμου είναι σχεδόν αποκλειστικά χώρες που κάποτε δέχθηκαν επίθεση και κατακτήθηκαν από ευρωπαϊκές χώρες – συχνά, εκείνες στις οποίες χρωστούν σήμερα χρήματα. Το 1895, για παράδειγμα, η Γαλλία εισέβαλε στη Μαδαγασκάρη, προκαλώντας τη διάλυση της κυβέρνησης της τότε βασίλισσας Ranavalona III, ανακηρύσσοντας τη χώρα γαλλική αποικία. Ένα από τα πρώτα πράγματα που έκανε ο Στρατηγός Gallieni μετά την «ειρήνευση», όπως τους άρεσε να το λένε τότε, ήταν να επιβάλει επαχθή φορολογία στον μαλγασικό πληθυσμό, εν μέρει για να καλύψει τις δαπάνες της εισβολής, αλλά επίσης, καθώς η δημοσιονομική πολιτική των γαλλικών αποικιών υποτίθεται ότι έπρεπε να είναι ανεξάρτητη, για να καλύψει τα έξοδα της δημιουργίας σιδηροδρόμων, λεωφόρων, γεφυρών, φυτειών και ούτω καθεξής, που ήθελε να κατασκευάσει το γαλλικό καθεστώς. Οι Μαλγάσιοι φορολογούμενοι δεν ρωτήθηκαν ποτέ αν ήθελαν όλους αυτούς τους σιδηροδρόμους, τις λεωφόρους, τις γέφυρες, και τις φυτείες, και δεν πήραν μέρος στη λήψη των αποφάσεων για το πού και το πώς θα κατασκευάζονταν.<sup>1</sup> Το αντίθετο: καθ' όλη τη διάρκεια του επόμενου μισού του αιώνα, ο γαλλικός στρατός και η γαλλική αστυνομία σφαγίασε ένα σεβαστό αριθμό Μαλγάσιων που αντιτάχθηκαν έντονα σε αυτές τις ρυθμίσεις (πάνω από μισό εκατομμύριο, σύμφωνα με κάποιες αναφορές, κατά τη διάρκεια μιας εξέγερσης το 1947). Όλα αυτά δεν οφείλονται στο ότι κάποτε η Μαδαγασκάρη

---

<sup>1</sup> Με τα αναμενόμενα αποτελέσματα που έχει το γεγονός ότι δεν κατασκευάστηκαν στην πράξη για να διευκολύνουν την κυκλοφορία του λαού της Μαδαγασκάρης μέσα στην ίδια του την χώρα, αλλά κυρίως για τη μεταφορά προϊόντων από τις φυτείες στα λιμάνια για να βγει ξένο συνάλλαγμα προκειμένου να πληρώσουν για την κατασκευή αυτών των ίδιων των δρόμων και σιδηροδρόμων.

έβλαψε με παρόμοιο τρόπο τη Γαλλία. Παρόλα αυτά, οι Μαλγάσιοι πιστεύουν ακόμη μέχρι σήμερα ότι χρωστούν στη Γαλλία χρήματα, επειδή τους είπαν κάποια στιγμή ότι της χρωστούν, και ο υπόλοιπος κόσμος αποδέχεται το δίκαιο αυτής της ρύθμισης. Για τη «διεθνή κοινότητα», ζήτημα ηθικής τάξης προκύπτει μόνο όταν η κυβέρνηση της Μαδαγασκάρης καθυστερεί στην αποπληρωμή του χρέους της.

Αλλά το χρέος δεν είναι μόνο το δίκαιο του νικητή· μπορεί να είναι κι ένας τρόπος να τιμωρήσεις νικητές που δεν θα έπρεπε να νικήσουν. Το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα εδώ είναι η ιστορία της Δημοκρατίας της Αϊτής – της πρώτης φτωχής χώρας όπου επιβλήθηκε ένα μόνιμο καθεστώς υποτέλειας λόγω χρέους. Η Αϊτή ήταν μια χώρα που ιδρύθηκε από πρώην σκλάβους σε φυτείες που είχαν το θράσος όχι μόνο να επαναστατήσουν, εν μέσω μεγαλόσχημων διακηρύξεων των οικουμενικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, αλλά και να κατατροπώσουν τις στρατιές του Ναπολέοντα που είχαν σταλεί με σκοπό να τους οδηγήσουν πίσω στη σκλαβιά. Η Γαλλία ισχυρίστηκε αμέσως ότι η νεοσύστατη δημοκρατία της όφειλε 150 εκατομμύρια φράγκα ως αποζημίωση τόσο για τις δημευμένες φυτείες όσο και για τις δαπάνες των εξοπλισμών και των εφοδίων που χρειάστηκαν οι αποτυχημένες στρατιωτικές αποστολές, και όλα τα άλλα έθνη – συμπεριλαμβανομένων και των Ηνωμένων Πολιτειών – συμφώνησαν να επιβάλουν στη χώρα εμπάργκο, μέχρις ότου αυτή να καταβάλει το ποσό. Το ποσό ήταν σκόπιμα εξωφρενικό (αντιστοιχούσε σε περίπου 18 εκατομμύρια δολάρια), και το εμπάργκο που επακολούθησε, φρόντισε να κάνει από τότε κι έπειτα το όνομα «Αϊτή» συνώνυμο του χρέους, της ανέχειας, και της ανθρώπινης δυστυχίας.<sup>2</sup>

Μερικές φορές, ωστόσο, το χρέος σημαίνει το ακριβώς αντίθετο. Αρχής γενομένης από τη δεκαετία του 1980, οι Ηνωμένες Πολιτείες, που επέμεναν στην αναγκαιότητα αυστηρών όρων αποπληρωμής του χρέους του Τρίτου Κόσμου, δημιούργησαν χρέη που επισκίαζαν άνετα τα χρέη όλου του Τρίτου Κόσμου μαζί – χρέη προερχόμενα κυρίως από στρατιωτικές δαπάνες. Το εξωτερικό χρέος των ΗΠΑ παίρνει, ωστόσο, τη μορφή κρατικών ομολόγων που κατέχουν θεσμικοί επενδυτές σε χώρες (Γερμανία, Ιαπωνία, Νότια Κορέα, Ταϊβάν, Ταϊλάνδη και κράτη του Κόλπου) οι οποίες συχνά δεν είναι παρά αμερικανικά στρατιωτικά προτεκτοράτα, καλυμμένα στην

<sup>2</sup> Οι Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, αναγνώρισαν τη Δημοκρατία της Αϊτής μόλις το 1860. Η Γαλλία επέμεινε πεισματικά στην απαίτησή της και η Δημοκρατία της Αϊτής υποχρεώθηκε να πληρώσει ένα ποσό της τάξης των 21 εκατομμυρίων δολαρίων μεταξύ του 1925 και του 1946, ενώ βρισκόταν κατά το μεγαλύτερο μέρος αυτού του διαστήματος υπό αμερικανική στρατιωτική κατοχή.

πλειοψηφία τους από αμερικανικές βάσεις γεμάτες όπλα και εξοπλισμούς που πληρώθηκαν με τις ίδιες ελλειμματικές δαπάνες. Αυτό έχει κάπως αλλάξει τώρα που η Κίνα μπήκε στο παιχνίδι (η Κίνα αποτελεί ξεχωριστή περίπτωση για λόγους που θα εξηγήσουμε παρακάτω), αλλά όχι ριζικά — ακόμη και η Κίνα θεωρεί πως το γεγονός ότι κατέχει τόσα πολλά αμερικανικά κρατικά ομόλογα μάλλον την προσδένει σε κάποιο βαθμό στα συμφέροντα της Αμερικής, παρά το αντίστροφο.

Επομένως, ποια είναι η υπόσταση όλων αυτών των χρημάτων που διαρκώς διοχετεύονται στο θησαυροφυλάκιο της Αμερικής; Είναι δάνεια, ή φόροι υποτέλειας; Στο παρελθόν, οι στρατιωτικές δυνάμεις που διατηρούσαν χιλιάδες στρατιωτικές βάσεις έξω από την επικράτειά τους ονομάζονταν συνήθως «αυτοκρατορίες», και οι αυτοκρατορίες απαιτούσαν συχνά φόρο υποτέλειας από τους υποτελείς λαούς. Η αμερικανική κυβέρνηση επιμένει, φυσικά, ότι δεν είναι αυτοκρατορία — όμως μπορούμε εύκολα να πούμε ότι ο μόνος λόγος που θεωρεί αυτές τις πληρωμές «δάνεια» και όχι «φόρους υποτέλειας» είναι ακριβώς επειδή αρνείται αυτό που πραγματικά συμβαίνει.

Τώρα, είναι αλήθεια ότι, καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας, ορισμένα είδη χρέους και ορισμένα είδη οφειλετών έχουν τύχει διαφορετικής μεταχείρισης από άλλα. Τη δεκαετία του 1720, ένα από τα πράγματα που σκανδάλισαν περισσότερο το βρετανικό κοινό όταν δημοσιεύτηκαν στον τύπο πληροφορίες για τις συνθήκες που επικρατούσαν στις φυλακές των οφειλετών, ήταν το γεγονός ότι αυτές οι φυλακές χωρίζονταν συχνά σε δύο τμήματα. Από τη μία πλευρά, ήταν οι αριστοκράτες τρόφιμοι, που πολλές φορές έβλεπαν τη σύντομη παραμονή στο Fleet ή στη Marshalsea σαν την τελευταία λέξη της μόδας, τους οποίους πότιζαν και τάζαν υπηρέτες με λιβρέα και στους οποίους επέτρεπαν να δέχονται συχνές επισκέψεις από πόρνες. Από την άλλη, την «πλευρά των κοινών θνητών», ήταν οι εξαθλιωμένοι οφειλέτες που αλυσοδένονταν και στοιβάζονταν σε μικροσκοπικά κελιά, «γεμάτα βρόμα και παράσιτα», όπως λέει ένα δημοσίευμα, «πεθαίνοντας, δίχως οίκτο, από πείνα ή από πυρετό της φυλακής».<sup>3</sup>

Κατά κάποιον τρόπο μπορούμε να αντιληφθούμε τις τρέχουσες παγκόσμιες οικονομικές διευθετήσεις ως μια πολύ ευρύτερη εκδοχή του ίδιου πράγματος: η Αμερική σ' αυτή την περίπτωση είναι ο οφειλέτης πολυτελείας και η Μαδαγασκάρη ο άπορος που πεθαίνει της πείνας στο διπλανό κελί — την

<sup>3</sup> Hallam 1866, τ. V: 269-70. Επειδή η κυβέρνηση δεν θεωρούσε σωστό να πληρώσει το κόστος συντήρησης αυτών των απερίσκεπτων, περίμενε από τους κρατούμενους να καταβάλλουν το συνολικό κόστος της κράτησής τους. Αν αδυνατούσαν να το κάνουν, απλώς λιμοκτονούσαν.

ώρα που οι υπηρέτες του αριστοκράτη οφειλέτη τον κατασαδιάζουν λέγοντας του πως τα προβλήματα του οφείλονται στη δική του ανευθυνότητα.

Εδώ, όμως, έχουμε να κάνουμε με κάτι πιο ουσιώδες, ένα φιλοσοφικό ερώτημα μάλιστα, που καλό θα ήταν να το σκεφτούμε με προσοχή. Ποια είναι η διαφορά μεταξύ ενός κακοποιού που τραβάει όπλο και απαιτεί να του δώσεις χίλια δολάρια για «προστασία», και του ίδιου κακοποιού που τραβάει όπλο και απαιτεί να του παρέχεις ένα «δάνειο» χιλίων δολαρίων; Με πλείστους τρόπους, δεν υπάρχει προφανώς καμία. Όμως, με ορισμένους άλλους, *υπάρχει*. Όπως συνέβη στην περίπτωση του αμερικανικού χρέους στην Κορέα ή την Ιαπωνία, αν η ισορροπία των δυνάμεων μεταβαλλόταν σε κάποιο χρονικό σημείο, αν η Αμερική έχανε τη στρατιωτική υπεροχή της, αν ο κακοποιός έχανε τα πρωτοπαλικάρά του, το «δάνειο» αυτό ενδεχομένως να γινόταν αντιληπτό πολύ διαφορετικά. Θα μπορούσε να μετατραπεί σε πραγματική οφειλή. Το κρίσιμο στοιχείο όμως θα εξακολουθούσε να είναι το όπλο.

Υπάρχει ένα παλιό νούμερο του Βωντβίλ που λέει το ίδιο πράγμα ακόμη πιο καθαρά και όμορφα — το παραθέτω, στη βελτιωμένη εκδοχή του Steve Wright:

Καθώς περπατούσα τις προάλλες στον δρόμο με ένα φίλο, πετάγεται από κάποιο σοκάκι ένας τύπος με όπλο και μας λέει: «Ληστεία!».

Όπως έβγαζα το πορτοφόλι μου, σκέφτηκα, «να μην πάνε όλα στράφι». Έβγαλα έτσι μερικά λεφτά, γύρισα στον φίλο μου και του είπα: «Ε, Fred, ορίστε τα πενήντα δολάρια που σου χρωστάω.»

Ο ληστής θίχτηκε τόσο πολύ που έβγαλε χίλια δολάρια από την τσέπη του, ανάγκασε τον Fred να μου τα δανείσει υπό την απειλή του όπλου, και μετά τα πήρε πάλι πίσω.

Σε τελική ανάλυση, ο οπλισμένος άνδρας δεν είναι αναγκασμένος να κάνει κάτι που δεν θέλει. Αλλά για να διοικηθεί αποτελεσματικά ακόμη και ένα καθεστώς βασισμένο στη βία, χρειάζεται να τεθεί ένα σύνολο κανόνων. Οι κανόνες μπορεί να είναι εντελώς αυθαίρετοι. Κατά κάποιον τρόπο, δεν έχει σχεδόν καμία σημασία ποιοι θα είναι οι κανόνες αυτοί. Ή αρχικά τουλάχιστον. Το πρόβλημα είναι, ότι, όταν αρχίζουμε να μιλάμε για τα πράγματα με όρους χρέους, οι άνθρωποι αναπόφευκτα θα αρχίσουν να ρωτούν ποιος στην πραγματικότητα οφείλει τι σε ποιον.

Η συζήτηση περί χρέους δεν έχει σταματήσει για τουλάχιστον πέντε χιλιάδες χρόνια. Για το μεγαλύτερο διάστημα της ανθρώπινης ιστορίας — της



ιστορίας των κρατών και των αυτοκρατοριών, τουλάχιστον —, αυτό που έχουν πει στους περισσότερους ανθρώπους είναι ότι κάτι οφείλουν.<sup>4</sup> Οι ιστορικοί, και πιο συγκεκριμένα οι ιστορικοί των ιδεών, ήταν, παραδόξως, απρόθυμοι και διστακτικοί στο να εξετάσουν τις ανθρώπινες συνέπειες· ειδικά εφόσον αυτή η κατάσταση —περισσότερο από κάθε άλλη— έχει προκαλέσει συνεχή οργή και αγανάκτηση. Αν πεις στους ανθρώπους ότι είναι κατώτεροι, είναι μάλλον απίθανο να τους αρέσει, όμως δεν θα οδηγήσει σε ένοπλες εξεγέρσεις παρά μόνο εξαιρετικά σπάνια. Πες τους, όμως, ότι θα μπορούσαν να είναι ίσοι αλλά δεν τα κατάφεραν, και γι' αυτό το λόγο δεν αξίζουν καν αυτό που ήδη έχουν, ότι δεν τους ανήκει δικαιωματικά, και το πιο πιθανό είναι ότι θα σπείρεις την οργή. Αυτό μας διδάσκει δίχως αμφιβολία η ιστορία. Για χιλιάδες χρόνια, ο πόλεμος ανάμεσα σε φτωχούς και πλούσιους έλαβε βασικά τη μορφή συγκρούσεων μεταξύ πιστωτών και οφειλετών— τη μορφή αντιπαράθεσης επιχειρημάτων υπέρ ή κατά της καταβολής των επιτοκίων, υπέρ ή κατά της εργασίας για την αποπληρωμή του χρέους, της αμνηστίας, της δέσμευσης, της αποζημίωσης, της δήμευσης των προβάτων, της κατάσχεσης των αμπελώνων, και του πουλήματος ως σκλάβων των παιδιών του εκπρόθεσμου χρεοφειλέτη. Στο ίδιο πλαίσιο, τα τελευταία πέντε χιλιάδες χρόνια, με αξιοσημείωτη συχνότητα, οι λαϊκές εξεγέρσεις έχουν ξεκινήσει με τον ίδιο τρόπο: με την τελετουργική καταστροφή των μητρών των οφειλών — δελτοί, πάπυροι, τεφτέρια, όποια μορφή κι αν είχαν σε κάποιο συγκεκριμένο χρόνο και χώρο. Μετά απ' αυτό, οι εξεγερμένοι συνήθως επιτίθενται στα μητρώα γαιοκτησίας και τις φορολογικές εκτιμήσεις. Όπως άρεσε συχνά στον σπουδαίο κλασικό φιλόλογο Moses Finley να λέει, στον αρχαίο κόσμο, όλα τα επαναστατικά κινήματα είχαν ένα μόνο πρόγραμμα: «Κατάργηση του χρέους και αναδιανομή της γης.»<sup>5</sup>

Η τάση μας να το παραβλέπουμε αυτό φαίνεται ακόμη πιο παράδοξη, αν αναλογιστεί κανείς σε ποιο βαθμό η σύγχρονη ηθική και θρησκευτική γλώσσα μας προέκυψε μέσα από αυτές ακριβώς τις συγκρούσεις. Όροι όπως «reckoning» [κρίση, λογαριασμός, κλείσιμο λογαριασμών] ή «redemption» [αποκατάσταση, εξιλέωση, εξαγορά] είναι απλώς τα πιο

4 Αν αντιληφθούμε τις φορολογικές υποχρεώσεις ως χρέη, αυτό που λέω αφορά τη συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων — και αν μη τι άλλο τα δύο συνδέονται στενά, καθώς στο διάβα της ιστορίας, η ανάγκη να συγκεντρωθούν χρήματα για τις φορολογικές εισφορές ήταν πάντα η πιο συχνή αιτία για να βρεθεί κανείς να χρωστά.

5 Finley 1960: 63, 1963: 24, 1974: 80, 1981: 106, 1983: 108. Και αυτές οι παραπομπές είναι μόνο εκείνες που κατάφερα να εντοπίσω. Αυτό που λέει για την Ελλάδα και τη Ρώμη θα μπορούσε να ισχύει εξίσου για την Ιαπωνία, την Ινδία ή την Κίνα.

χτυπητά παραδείγματα, καθώς προέρχονται άμεσα από τη γλώσσα των αρχαίων οικονομικών. Κατά μία ευρύτερη έννοια, το ίδιο μπορεί να λεχθεί για όρους όπως «guilt» [ενοχή, υπαιτιότητα], «freedom» [ελευθερία, απαλλαγή], «forgiveness» [άφεση, συγχώρεση], ακόμη και «sin» [αμάρτημα, ανόμημα]. Η συζήτηση γύρω από το ποιος στην πραγματικότητα οφείλει τι σε ποιον έχει διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στη διαμόρφωση του βασικού λεξιλογίου του δίκαιου και του άδικου.

Το γεγονός ότι αυτή η γλώσσα διαμορφώθηκε σε μεγάλο βαθμό στο πλαίσιο της συζήτησης γύρω από το χρέος έχει αφήσει την έννοια του χρέους ύποπτα ασαφή. Στην τελική, για να διαφωνήσεις με το βασιλιά, θα πρέπει να το κάνεις στη γλώσσα του, ακόμη κι αν οι τυπικές προϋποθέσεις της δεν βγάζουν νόημα.

Αν εξετάσουμε την ιστορία του χρέους, αυτό που ανακαλύπτουμε πρωτίστως είναι μια βαθιά ηθική σύγχυση. Η πλέον ευδιάκριτη εκδήλωσή της βρίσκεται στο γεγονός ότι σχεδόν παντού βρίσκουμε πως οι άνθρωποι, στην πλειονότητά τους, θεωρούν ταυτόχρονα ότι (1) το να ξεπληρώνεις το ποσό που δανείστηκες είναι ζήτημα ηθικής τάξης, και (2) οποιοσδήποτε έχει τη συνήθεια να δανείζει λεφτά είναι ανήθικος.

Είναι αλήθεια ότι οι θέσεις πάνω σ' αυτό το τελευταίο σημείο είναι πραγματικά επαμφοτερίζουσες. Μια ακραία περίπτωση είναι ενδεχομένως η κατάσταση που συνάντησε ο Γάλλος ανθρωπολόγος Jean-Claude Galey σε μια περιοχή των ανατολικών Ιμαλαΐων, όπου προσφάτως, μόλις τη δεκαετία του 1970, οι κατώτερες κάστες — γνωστές και ως «ηττημένες», επειδή θεωρούνταν ότι κατάγονται από έναν πληθυσμό που η σημερινή κάστα γαιοκτημόνων είχε κάποτε, πριν πολλούς αιώνες, υποδουλώσει — ζούσαν σ' ένα καθεστώς συνεχούς εξάρτησης λόγω χρέους. Δίχως γη και άφραγκοι, αναγκάζονταν να εκλιπαρούν τους γαιοκτήμονες για δανεικά, μόνο και μόνο για να βρουν τρόπο να φάνε — όχι για τα λεφτά, αφού τα ποσά ήταν πενιχρά, αλλά επειδή οι φτωχοί οφειλέτες είθισται να ξεπληρώνουν το επιτόκιο με εργασία, που σήμαινε ότι όσο διάστημα καθάριζαν τα παράσπιτα των πιστωτών τους και επιδιόρθωναν τη στέγη στις αποθήκες τους, οι γαιοκτήμονες θα τους παρείχαν τουλάχιστον τροφή και στέγη. Για τους «ηττημένους» — όπως και για τους περισσότερους ανθρώπους στον κόσμο — η πιο σημαντική δαπάνη στη ζωή τους ήταν οι γάμοι και οι κηδείες. Απαιτούσαν ένα σεβαστό ποσό χρημάτων για την πραγματοποίησή τους, το οποίο αναγκάζονταν πάντοτε να δανείζονται. Η συνήθης πρακτική σε ανάλογες περιπτώσεις, όπως μας εξηγεί ο Galey, ήταν να απαιτούν οι πιστωτές από την ανώτερη κάστα

μια από τις κόρες του οφειλέτη ως εχέγγυο. Πολλές φορές, όταν ένας φτωχός αναγκαζόταν να δανειστεί λεφτά για το γάμο της κόρης του, η εγγύηση ήταν η ίδια η νύφη. Σ' αυτή την περίπτωση, η νύφη έπρεπε μετά την πρώτη νύχτα του γάμου της να παρουσιαστεί στο σπίτι του δανειστή και να περάσει εκεί μερικούς μήνες ως παλλακίδα. Στη συνέχεια, όταν τη βαριόταν, την πήγαινε σε κάποιο κοντινό καταυλισμό ξυλοκόπων, όπου την ανάγκαζαν να περάσει τα επόμενα ένα ή δύο χρόνια ως πόρνη, προκειμένου να ξεπληρώσει το χρέος του πατέρα της. Με το που το ξεπλήρωνε, επέστρεφε στον σύζυγό της και άρχιζε τον έγγαμο βίο της.<sup>6</sup>

Αυτό μας φαίνεται σοκαριστικό, ακόμη κι εξοργιστικό, αλλά ο Galey δεν αναφέρει την ύπαρξη ενός γενικότερου αισθήματος αδικίας. Απ' ό,τι φαίνεται, όλοι θεωρούσαν ότι έτσι δούλευαν τα πράγματα. Μήτε και εκφράστηκε μεγάλη ανησυχία μεταξύ των τοπικών Βραχμάνων, που ήταν οι έσχατοι κριτές σε θέματα ηθικής τάξης — αν κι αυτό δεν εκπλήσσει μάλλον καθόλου, αφού οι πιο επιφανείς πιστωτές ήταν συχνά οι ίδιοι Βραχμάνοι.

Ακόμη και εδώ, βεβαίως, είναι δύσκολο να ξέρουμε τι έλεγαν οι άνθρωποι κλεισμένων των θυρών. Αν μια ομάδα μαοϊκών επαναστατών έπαιρνε ξαφνικά τον έλεγχο της περιοχής (κάποιες τέτοιες ομάδες δραστηριοποιούνται όντως σ' αυτό το μέρος της αγροτικής Ινδίας) και συγκέντρωναν τους τοπικούς τοκογλύφους για δίκη, μπορεί να ακούγαμε να εκφράζονται κάθε είδους απόψεις.

Ωστόσο, αυτό που ο Galey περιγράφει αντιπροσωπεύει, όπως ισχυρίζομαι, ένα ακραίο ενδεχόμενο: εδώ οι ίδιοι οι τοκογλύφοι είναι η έσχατη ηθική αρχή. Συγκρίνεται το, ας πούμε, με τη Μεσαιωνική Γαλλία, όπου το ηθικό κύρος των δανειστών αμφισβητούνταν σοβαρά. Η Καθολική Εκκλησία απαγόρευε πάντα την πρακτική του δανεισμού έναντι τόκου, αλλά οι κανόνες περιέπιπταν συχνά σε αχρηστία, ωθώντας την Ιεραρχία να εγκρίνει ηθικοπλαστικές εκστρατείες, στέλνοντας καλόγερους από τα επαιτικά τάγματα να ταξιδέψουν από πόλη σε πόλη, για να προειδοποιήσουν τους τοκογλύφους ότι, αν δεν μετανοήσουν και δεν αποζημιώσουν πλήρως τα θύματά τους δίνοντας τους πίσω τους τόκους, θα πήγαιναν σίγουρα στην Κόλαση.

Αυτά τα κηρύγματα, πολλά από τα οποία έχουν σωθεί, είναι γεμάτα από ιστορίες τρόμου για την Κρίση του Θεού επί των αμετανόητων δανειστών: ιστορίες πλουσίων που τους διέλυσε η τρέλα ή οι τρομερές αρρώστιες, που τους καταδίκωκαν εφιάλτες με νεκροκρέβατα και φίδια ή με δαίμονες που σύντομα θα ξέσκιζαν ή θα έτρωγαν τις σάρκες τους. Τον δωδέκατο αιώνα, τότε που αυτές οι εκστρατείες άγγιξαν το απόγειο τους, άρχισαν να τίθενται σε εφαρμογή πιο

<sup>6</sup> Galey, 1983.

άμεσοι κολασμοί. Η Παποσύνη εξέδωσε οδηγίες στις τοπικές ενορίες σύμφωνα με τις οποίες όλοι οι γνωστοί τοκογλύφοι έπρεπε να αφοριστούν· έπρεπε να τους απαγορευτεί η μετάληψη των μυστηρίων, και τα σώματά τους δεν επιτρεπόταν για κανένα λόγο να ταφούν σε καθαγιασμένα χώματα. Ένας Γάλλος καρδινάλιος, ο Jacques de Vitry, καταγράφει, γύρω στο 1210, την ιστορία ενός αρκετά ισχυρού δανειστή, για τον οποίο οι φίλοι του πίεζαν τον παπά της ενορίας να παραβλέψει τους κανόνες και να δώσει την έγκρισή του προκειμένου να θαφτεί στο τοπικό νεκροταφείο:

Επειδή οι φίλοι του νεκρού τοκογλύφου ήταν πολύ επίμονοι, ο παπάς υπέκυψε στην πίεση και είπε, «Ας βάλουμε το νεκρό του σώμα πάνω σ' ένα μουλάρι, για να δούμε ποιο είναι το θέλημα του Θεού, κι ό,τι θέλει Εκείνος ας το κάνει. Όπου πάει το μουλάρι, είτε στην εκκλησία είτε στο νεκροταφείο είτε σ' οποιοδήποτε άλλο μέρος, εκεί θα το θάψω». Έβαλαν το νεκρό σώμα πάνω στη ράχη του μουλαριού το οποίο, δίχως να παρεκκλίνει δεξιά ή αριστερά, πήγε κατευθείαν στην πόλη, στο μέρος όπου κρέμαγαν τους κλέφτες από το κρίωμα και μ' ένα ζωηρό τίναγμα των πεινών του άκρων, έστειλε το πτώμα στην κοπριά κάτω από την αγχόνη.<sup>7</sup>

Αν ψάξει κανείς στην παγκόσμια λογοτεχνία, είναι μάλλον απίθανο να βρει έστω και μία απεικόνιση φιλικά διακεείμενη σε κάποιο δανειστή — ή έναν επαγγελματία δανειστή, τέλος πάντων, κάποιου δηλαδή που χρεώνει τόκους εξ ορισμού. Δεν είμαι σίγουρος ότι υπάρχει άλλο επάγγελμα (ίσως οι δήμιοι;) που να έχει μονίμως μια ανάλογα κακή εικόνα. Είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό αν αναλογιστούμε ότι σε αντίθεση με τους δήμιους, οι τοκογλύφοι συγκαταλέγονται ανάμεσα στους πλουσιότερους και τους πιο ισχυρούς ανθρώπους της κοινότητας στην οποία ανήκουν. Παρόλα αυτά, το ίδιο το όνομα, «τοκογλύφος», μας φέρνει στο νου καρχαρίες, ματωμένα λεφτά, λίβρες σαρκός, το πούλημα των ψυχών, και πίσω απ' όλα αυτά, τον Διάβολο, που συχνά απεικονίζεται κι ο ίδιος σαν τοκογλύφος, σαν μοχθηρός λογιστής με τα τεφτέρια του και τα κατάστιχά του, ή αλλιώς, σαν μια μορφή που προβάλλει πίσω ακριβώς από τον τοκογλύφο, καιροφυλακτώντας έως ότου μπορέσει να πάρει πίσω την ψυχή αυτού του φαύλου που, λόγω της ίδιας της απασχόλησής του, έχει φυσικά συνάψει συμβόλαιο με την Κόλαση.

Ιστορικά, έχουν υπάρξει δύο μονάχα αποτελεσματικοί τρόποι για να αποφύγει την ντροπή ένας πιστωτής: ή να αποποιηθεί την ευθύνη και να τη μεταθέσει σε κάποιον τρίτο, ή να ισχυριστεί ότι ο οφειλέτης είναι ακόμη χειρότερος.

<sup>7</sup> Jacques de Vitry, στο Le Goff 1990: 64.

Στη μεσαιωνική Ευρώπη, για παράδειγμα, οι άρχοντες ακολουθούσαν συνήθως τον πρώτο τρόπο, χρησιμοποιώντας Εβραίους στη θέση τους. Πολλοί μιλούσαν ακόμη και για τους Εβραίους «τους» —Εβραίους δηλαδή υπό την προστασία τους— αν και στην πράξη αυτό σήμαινε συχνά ότι αφού πρώτα απαγόρευαν στους Εβραίους των περιοχών τους κάθε άλλο μέσο διαβίωσης πέραν της τοκογλυφίας (καθιστώντας βέβαιο ότι θα τους απεχθάνονταν όλοι), στη συνέχεια στρέφονταν ανά περιόδους εναντίον τους με την πρόφαση ότι είναι μισητά όντα, παίρνοντας τα λεφτά για τον εαυτό τους. Ο δεύτερος τρόπος είναι φυσικά πιο συνηθισμένος. Ωστόσο, τις περισσότερες φορές, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι και τα δύο μέρη σ' έναν δανεισμό είναι εξίσου ένοχα· η όλη υπόθεση είναι αξιοκαταφρόνητη· και το πιο πιθανό είναι να καταλήξουν και οι δυο στην κόλαση.

Υπάρχουν άλλες θρησκευτικές παραδόσεις που έχουν διαφορετικές απόψεις. Οι ινδουιστικοί νομικοί κώδικες του Μεσαίωνα, όχι μόνο επέτρεπαν τα έντοκα δάνεια (ο βασικός όρος ήταν να μην υπερβαίνει ποτέ ο τόκος το αρχικό κεφάλαιο), αλλά υπογράμμιζαν συχνά ότι ο οφειλέτης που δεν εξοφλούσε, ξαναγεννιόταν ως σκλάβος στο σπίτι του δανειστή του — ή σε μεταγενέστερους κώδικες ως άλογο ή βόδι του. Η ίδια ανεκτική στάση προς τους πιστωτές, και οι ίδιες προειδοποιήσεις καρμικής αντιπληρωμής των δανειοληπτών επανεμφανίζονται σε πολλά παρακλάδια του Βουδισμού. Ακόμη και έτσι, όταν οι τοκογλύφοι το παρατραβούσαν, εμφανίζονταν οι ίδιες ακριβώς ιστορίες που συναντάμε στην Ευρώπη. Ένας Ιάπωνας συγγραφέας του Μεσαίωνα διηγείται μία ιστορία —που επιμένει ότι είναι αληθινή— για την τρομακτική κατάληξη της Hiromushime, της συζύγου ενός πλούσιου τοπικού διοικητή γύρω στα 776 μ.Χ. Ήταν μια εξαιρετικά άπληστη γυναίκα, που

αραίωνα το ρυζόκρασδο και έβγαζε τεράστιο κέρδος απ' αυτό το νερωμένο σάκε. Την ημέρα του δανεισμού χρησιμοποιούσε μικρή μεζούρα, αλλά την ημέρα της παραλαβής χρησιμοποιούσε μεγάλη. Όταν δάνειζε ρύζι η μονάδα μέτρησης που χρησιμοποιούσε είχε υποδιαιρέσεις, ενώ όταν εισέπραττε την αμοιβή της, στρογγύλευε προς τα πάνω τα ποσά. Ο τόκος που εισέπραττε δια της βίας ήταν τεράστιος —πολλές φορές σχεδόν δέκα ή ακόμη και εκατό φορές πάνω από το ποσό του αρχικού δανείου. Ήταν πολύ αυστηρή στην είσπραξη των φόρων και δεν έδειχνε οίκτο σε κανένα. Γι' αυτό το λόγο, πολλοί άνθρωποι οδηγήθηκαν σε πανικό· εγκατέλειψαν τα σπίτια τους, για να φύγουν μακριά της και άρχισαν να κατευθύνονται παρά τη θέλησή τους προς άλλες επαρχίες.<sup>8</sup>

8 Kyokai, *Record of Miraculous Events in Japan* (γύρω στο 822 μ.Χ.), Ιστορία 26, παρατίθεται στο LaFleur 1986: 36. Βλ. επίσης Nakamura 1996: 257-59.

Μετά το θάνατό της, μοναχοί προσεύχονταν επτά μέρες πάνω από το σφραγισμένο φέρετρό της. Την έβδομη μέρα, το σώμα της επέστρεψε στη ζωή:

Όσοι πήγαν να τη δουν συνάντησαν μια απερίγραπτη μπόχα. Από τη μέση και πάνω είχε μεταμορφωθεί σε βοοειδές με κέρατα ίσαμε τέσσερις ίντσες που εξείχαν από το μπροστινό μέρος του κεφαλιού της. Τα δύο της χέρια είχαν γίνει πόδια βοδιού, τα νύχια της ράγιζαν και άρχιζαν να μοιάζουν με οπλές. Από τη μέση και κάτω, όμως, είχε σώμα ανθρώπου. Δεν της άρεσε καθόλου το ρύζι και προτιμούσε να τρέφεται με χορτάρι. Έτρωγε σαν μηρυκαστικό. Γυμνή, καθόταν πάνω στα περιττώματά της.<sup>9</sup>

Διάφοροι περίεργοι και αργόσχολοι άρχισαν να εμφανίζονται ξαφνικά. Νιώθοντας ένοχη και ντροπιασμένη, η οικογένεια έκανε απελπισμένες προσπάθειες να εξαγοράσει τη συγχώρεση διαγράφοντας όλα τα χρέη και δωρίζοντας μεγάλο μέρος του πλούτου της σε θρησκευτικά ιδρύματα. Στο τέλος, ευτυχώς, το τέρας πέθανε.

Ο συγγραφέας, μοναχός ο ίδιος, θεώρησε ότι η ιστορία αντιπροσώπευε μια καθαρή περίπτωση πρόωρης μετενσάρκωσης — η γυναίκα τιμωρούνταν από τον καρμικό νόμο, επειδή δεν τήρησε αυτό που «είναι τόσο λογικό όσο και σωστό». Το πρόβλημά του ήταν ότι τα βουδιστικά κείμενα δεν γνωμοδοτούν ρητά πάνω στο ζήτημα, καθώς δεν αναφέρουν ανάλογο περιστατικό. Τις περισσότερες φορές, οι οφειλέτες ήταν αυτοί που υποτίθεται ότι ξαναγεννιούνταν ως βόδια, όχι οι πιστωτές. Κατά συνέπεια, όταν ήρθε η στιγμή να μιλήσει για το ηθικό δίδαγμα της ιστορίας, η εξήγησή του έγινε βαθμιαία εξαιρετικά συσκοτιστική:

Είναι όπως λέει ένα σούτρα: «όταν δεν ξεπληρώνουμε αυτά που δανειστήκαμε, η ανταμοιβή μας θα είναι να ξαναγεννηθούμε σαν άλογο ή βόδι». «Ο οφειλέτης είναι σαν σκλάβος, ο πιστωτής σαν κύριος». Ή, πάλι: «ο οφειλέτης είναι φασιανός και ο πιστωτής γεράκι.» Αν έχεις χορηγήσει κάποιο δάνειο, μην ασκήσεις αδικαιολόγητες πιέσεις στον οφειλέτη σου. Αν το κάνεις, θα ξαναγεννηθείς σαν άλογο ή βόδι και θα βρεθείς να δουλεύεις γι' αυτόν που σου χρωστούσε, και τότε θα το ξεπληρώσεις υπερπολλαπλάσιο.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Ο.π., σ. 36.

<sup>10</sup> Ο.π., σ. 37.

Ποιος επομένως από τους δύο θα γίνει ζώο; Δεν γίνεται να καταλήξουν και οι δύο ζώα στον αχυρώνα ο ένας του άλλου.

Όλες οι μεγάλες θρησκευτικές παραδόσεις σκοντάφτουν πάνω σ' αυτό το δίλημμα με τη μία ή την άλλη μορφή. Από τη μία, στο βαθμό που όλες οι ανθρώπινες σχέσεις εμπλέκουν την οφειλή, είναι όλες, ηθικά μιλώντας, εκτεθειμένες. Και τα δύο μέρη βαρύνονται πιθανότατα ήδη με ενοχή, απλώς και μόνο επειδή σύναψαν αυτή τη σχέση· ή, τουλάχιστον, διατρέχουν σοβαρό κίνδυνο να επιβαρυνθούν με ενοχή, αν η αποπληρωμή καθυστερεί. Από την άλλη πλευρά, όταν λέμε ότι κάποιος συμπεριφέρεται σαν «να μη χρωστά τίποτα σε κανένα», δεν περιγράφουμε κάποιον που είναι πρότυπο αρετής. Στον εκκοσμικευμένο κόσμο, η ηθική συνίσταται κυρίως στο να τηρούμε τις υποχρεώσεις μας απέναντι στους άλλους και να επιμένουμε να αντιλαμβανόμαστε αυτές τις υποχρεώσεις ως οφειλές. Οι μοναχοί μπορούν πιθανότατα να αποφύγουν το δίλημμα, αν αποχωριστούν εντελώς τα εγκόσμια, αλλά εμείς, οι υπόλοιποι, είμαστε καταδικασμένοι να ζούμε σ' ένα σύμπαν που δεν βγάζει και πολύ νόημα.



Η ιστορία της Hiromushime είναι ιδανικό παράδειγμα της αυθόρμητης τάσης να αντιγυρίζουμε την κατηγορία στον κατηγορο — όπως ακριβώς συνέβη στην ιστορία με τον νεκρό τοκογλύφο και το μουλάρι, η έμφαση στα περιπτώματα, τα ζώα και την ταπείνωση συμβολίζει ξεκάθαρα τη θεία δίκη· ο πιστωτής υποχρεώθηκε να δοκιμάσει τα ίδια συναισθήματα ντροπής και εξευτελισμού που δημιουργούσε συνεχώς στους οφειλότες του. Είναι ακόμη ένας πιο εύγλωττος, πιο αβίαστος τρόπος να θέσουμε το ίδιο ερώτημα: «Ποιος οφείλει πραγματικά τι και σε ποιον;»

Επιπλέον, είναι ένα ιδανικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο αρχίζουμε να υιοθετούμε τη γλώσσα του πιστωτή όταν μπαίνουμε στη διαδικασία να ρωτήσουμε: «Ποιος πραγματικά οφείλει τι και σε ποιον;». Όπως ακριβώς όταν δεν εξοφλείς τα χρέη σου «αυτό που θα λάβεις ως ανταμοιβή είναι να ξαναγεννηθείς σαν άλογο ή βόδι», έτσι θα έρθει και η δική σου σειρά να «πληρώσεις», αν είσαι ένας παράλογος πιστωτής. Επομένως, ακόμη και η καρμική δικαιοσύνη μπορεί να περισταλεί στη γλώσσα της επαγγελματικής συναλλαγής.

Εδώ φτάνουμε στο κεντρικό ερώτημα αυτού του βιβλίου: τι ακριβώς σημαίνει να περιστέλλεται η αντίληψη που έχουμε για την ηθική και τη δικαιοσύνη στη γλώσσα μιας επαγγελματικής συναλλαγής; Τι σημαίνει να ανάγουμε τις ηθικές υποχρεώσεις μας σε οφειλές; Τι αλλάζει όταν το ένα

μετατρέπεται στο άλλο; Και πώς να μιλήσουμε γι' αυτά όταν η αγορά έχει τέτοια διαμορφωτική επίδραση πάνω στη γλώσσα μας; Σ' ένα επίπεδο, η διαφορά ανάμεσα στην υποχρέωση και στο χρέος είναι απλή και προφανής. Το χρέος είναι η υποχρέωση να εξοφλήσεις ένα ορισμένο χρηματικό ποσό. Κατά συνέπεια, ένα χρέος, αντίθετα με κάθε άλλη μορφή υποχρέωσης, μπορεί να προσδιοριστεί επακριβώς ποσοτικά. Αυτό επιτρέπει στα χρέη να γίνονται απλά, ψυχρά, και απρόσωπα — κάτι που μπορεί, συνεπώς, να τα κάνει μεταβιβάσιμα. Αν κάποιος χρωστάει σε κάποιον άλλον μια χάρη, ή τη ζωή του, τη χρωστάει σε αυτόν τον άνθρωπο συγκεκριμένα. Αλλά αν κάποιος χρωστάει σαράντα χιλιάδες δολάρια με επιτόκιο δώδεκα τοις εκατό, δεν έχει στην πράξη σημασία ποιος είναι ο πιστωτής, μήτε και χρειάζεται κάποιος από τους δύο να πολυσκεφτεί τις ανάγκες, τις επιθυμίες, το τι μπορεί ή δεν μπορεί να κάνει ο άλλος — όπως αναμφίβολα θα έκανε αν αυτό που όφειλε ήταν μια χάρη, σεβασμός ή ευγνωμοσύνη. Δεν χρειάζεται να σταθμίσουμε τις ανθρώπινες συνέπειες· χρειάζεται απλώς να υπολογίσουμε το κεφάλαιο, τα χρεωστικά ή πιστωτικά υπόλοιπα, τις κυρώσεις και τα επιτόκια. Αν βρεθείς να εγκαταλείψεις το σπίτι σου και να κατευθύνεσαι παρά τη θέλησή σου προς άλλες επαρχίες, αν η κόρη σου καταλήξει πόρνη σε κάποιο καταυλισμό ξυλοκόπων, ε, συγγνώμη, ατυχία, αλλά συμβαίνουν αυτά στους οφειλέτες. Τα λεφτά είναι λεφτά και η συμφωνία είναι συμφωνία.

Από αυτή την άποψη, ο κρίσιμος παράγοντας, και ένα ζήτημα που θα διερευνηθεί επί μακρόν σ' αυτές τις σελίδες, είναι η ικανότητα του χρήματος να μετατρέπει την ηθική σε ζήτημα απρόσωπης αριθμητικής — και κάνοντάς το αυτό, να νομιμοποιεί πράγματα που διαφορετικά θα ήταν εξοργιστικά και αισχρά. Ο παράγοντας της βίας, που έχω υπογραμμίσει μέχρι τώρα, μπορεί ενδεχομένως να φαίνεται δευτερεύων. Η διαφορά ανάμεσα στο «χρέος» και στην απλή ηθική υποχρέωση δεν έγκειται στο αν υπάρχουν ή όχι οπλισμένοι άνδρες ικανοί να επιβάλουν αυτή την υποχρέωση, κατάσχοντας τα υπάρχοντα του οφειλέτη ή απειλώντας να του σπάσουν τα πόδια. Έγκειται απλώς στο ότι ο πιστωτής έχει τα μέσα να καθορίσει, αριθμητικά, πόσα ακριβώς του οφείλει ο οφειλέτης.

Ωστόσο, αν το εξετάσουμε βαθύτερα, ανακαλύπτουμε ότι αυτά τα δύο στοιχεία — η βία και η ποσοτικοποίηση — συνδέονται στενά. Στην πραγματικότητα, είναι σχεδόν απίθανο να συναντήσεις το ένα δίχως το άλλο. Οι Γάλλοι τοκογλύφοι είχαν ισχυρούς φίλους και μέσα επιβολής ικανά να εκφοβίσουν ακόμη και τις εκκλησιαστικές αρχές. Πώς αλλιώς θα μπορούσαν να συλλέξουν χρέη που ήταν τεχνικά παράνομα; Η Hiromushime ήταν εντελώς



ανυποχώρητη ως προς τους οφειλέτες της — «δεν έδειχνε οίκτο σε κανένα» — ο άντρας της όμως ήταν ο διοικητής. Δεν ήταν υποχρεωμένη να δείξει οίκτο. Όσοι από εμάς δεν έχουμε πίσω μας οπλισμένους άνδρες, δεν μας παίρνει να είμαστε τόσο άτεγκτοι.

Ο τρόπος που η βία, ή η απειλή της βίας, μετατρέπει τις ανθρώπινες σχέσεις σε μαθηματικά θα ανακύπτει συνεχώς στην πορεία αυτού του βιβλίου. Είναι η έσχατη πηγή της ηθικής σύγχυσης που φαίνεται να αιωρείται πάνω από οτιδήποτε έχει σχέση με το ζήτημα του χρέους. Τα διλήμματα που προκύπτουν φαίνεται να είναι τόσο παλιά όσο ο πολιτισμός ο ίδιος. Μπορούμε να παρατηρήσουμε τη διαδικασία στα πρώτα μητρώα της αρχαίας Μεσοποταμίας: παίρνει την πρώτη φιλοσοφική της έκφραση στις Βέδες, επανεμφανίζεται σε απειράριθμες μορφές καθ' όλη τη διάρκεια της καταγεγραμμένης ιστορίας, και ενυπάρχει ακόμη στον ζωτικό ιστό των σημερινών μας θεσμών — στο κράτος και στην αγορά, στις πλέον βασικές αντιλήψεις που έχουμε για τη φύση της ελευθερίας, της ηθικής, της κοινωνικότητας — οι οποίες έχουν όλες διαμορφωθεί μέσα σε μια ιστορία πολέμου, κατάκτησης, και δουλείας, με τρόπους που είμαστε πλέον ανίκανοι να καταλάβουμε, επειδή αδυνατούμε να αντιληφθούμε τα πράγματα διαφορετικά.



Οι λόγοι που καθιστούν την παρούσα στιγμή ιδιαίτερος κρίσιμη για μια επανεξέταση της ιστορίας του χρέους είναι προφανείς. Ο Σεπτέμβρης του 2008 γνώρισε την απαρχή μιας χρηματοοικονομικής κρίσης που σχεδόν ανέκοψε την πορεία της παγκόσμιας οικονομίας. Από πολλές απόψεις, η παγκόσμια οικονομία όντως σταμάτησε: αρκετά πλοία έπαψαν να διασχίζουν τους ωκεανούς, και χιλιάδες απ' αυτά μπήκαν σε ναυτικές δεξαμενές. Ανυψωτικοί γερανοί αποσυναρμολογήθηκαν, επειδή δεν υπήρχαν πια κτήρια υπό κατασκευή. Οι τράπεζες έπαψαν εν πολλοίς να χορηγούν δάνεια. Μετά απ' αυτό, δεν υπήρξε μόνο δημόσια οργή και σαστιμάρα, αλλά το ξεκίνημα μιας πραγματικής δημόσιας συζήτησης για τη φύση του χρέους, του χρήματος, των χρηματο-οικονομικών ιδρυμάτων που κατέληξαν να κρατούν τη μοίρα των χωρών στο χέρι τους.

Όμως αυτό κράτησε μόνο μια στιγμή. Η συζήτηση δεν σταμάτησε ποτέ να εκτυλίσσεται.

Ο λόγος που ο κόσμος ήταν διατεθειμένος να κάνει αυτή τη συζήτηση οφειλόταν στο ότι η ιστορία που του έλεγαν τα τελευταία περίπου δέκα χρόνια είχε μόλις αποκαλυφθεί ως κολοσσιαίο ψέμα. Δεν υπάρχει πραγματικά κομψότερος τρόπος να το θέσει κανείς. Για χρόνια, όλοι ακούγαμε για ένα

πλήθος νέων, υπερεξεζητημένων χρηματοοικονομικών καινοτομιών: «πιστωτικά παράγωγα μέσα» και «παράγωγα μέσα βασικών εμπορευμάτων», «εξασφαλισμένα παράγωγα μέσα ενυπόθηκης υποχρέωσης», «υβριδικοί τίτλοι», «ανταλλαγές χρεών», και ούτω καθεξής. Αυτές οι νέες αγορές παράγωγων μέσων ήταν τόσο αφάνταστα εξεζητημένες, που — σύμφωνα με μία ιστορία που άντεξε στο χρόνο — ένας γνωστός επενδυτικός οίκος αναγκάστηκε να προσλάβει αστροφυσικούς, για να διευθύνουν χρηματιστηριακά προγράμματα τόσο πολύπλοκα που ακόμη και οι επιχειρηματίες των χρηματοπιστωτικών κύκλων αδυνατούσαν να καταλάβουν. Το μήνυμα ήταν ξεκάθαρο: αφήστε αυτά τα θέματα στους επαγγελματίες. Δεν είστε σε θέση να καταλάβετε. Ακόμη και να μη συμπαθείς ιδιαίτερα τους καπιταλιστές του χρηματιστηρίου (και ήταν λίγοι εκείνοι που υποστήριζαν ότι υπάρχουν πράγματα ικανά να σε κάνουν να τους συμπαθήσεις), ένα πράγμα δεν μπορούσες να αμφισβητήσεις και αυτό ήταν η ικανότητά τους, μια ικανότητα τόσο αξιοθαύμαστη και ανεξήγητη που η δημοκρατική επίβλεψη των χρηματοπιστωτικών αγορών θεωρούταν απλά αδιανόητη. (Την πάτησαν ακόμη και πολλοί ακαδημαϊκοί. Θυμάμαι καλά να πηγαίνω σε συνέδρια το 2006 και 2007 όπου θεωρητικοί «του συρμού» στις κοινωνικές επιστήμες έκαναν ανακοινώσεις στις οποίες υποστήριζαν ότι αυτές οι νέες μορφές τιλοποίησης, που συνδέονταν με τις νέες πληροφορικές τεχνολογίες, προανήγγειλαν έναν επερχόμενο μετασχηματισμό της ίδιας της φύσης του χρόνου, της ενδεχομενικότητας, της πραγματικότητας της ίδιας. Θυμάμαι να σκέφτομαι: «Τι κορόιδα!» Και έτσι ήταν.)

Και τότε, όταν ο κουρνιαχτός καταλάγιασε, αποδείχθηκε ότι πολλές, αν όχι οι περισσότερες απ' αυτές τις καινοτομίες, δεν ήταν τίποτε περισσότερο από τρομερά εξεζητημένες απάτες. Ήταν συντονισμένες ενέργειες, όπως το να πουλάς σε φτωχές οικογένειες ενυπόθηκα δάνεια φτιαγμένα έτσι ώστε να κάνουν αναπόφευκτη την επερχόμενη αθέτηση της πληρωμής τους: να στοιχηματίζεις για το πόσο γρήγορα θα αθετήσουν την πληρωμή τους οι δανειολήπτες· να κάνεις ένα πακέτο το ενυπόθηκο δάνειο μαζί με το στοιχείο και να τα πουλάς σε θεσμικούς επενδυτές (που εκπροσωπούσαν, πιθανότατα, τους λογαριασμούς συνταξιοδότησης των δανειοληπτών) με την πρόφαση ότι θα αποφέρουν σίγουρα χρήματα, και να αφήνεις τους παραπάνω επενδυτές να διανέμουν τέτοια πακέτα λες και ήταν χρήματα· να αναπέμπεις την ευθύνη της εξόφλησης του στοιχήματος σε ένα τεράστιο ασφαλιστικό συγκρότημα το οποίο, αφού θα κατέρρεε υπό το βάρος του επακόλουθου χρέους του (κάτι που θα συνέβαινε στα σίγουρα), θα χρειαζόταν να

ενισχυθεί οικονομικά από τους φορολογούμενους (όπως και έγινε με παρόμοια συγκροτήματα).<sup>11</sup> Με άλλα λόγια, όλο αυτό μοιάζει πάρα πολύ με μια ασυνήθιστα περίπλοκη εκδοχή αυτού που έκαναν οι τράπεζες όταν στα τέλη της δεκαετίας του '70 δάνειζαν στους δικτάτορες της Βολιβίας και της Γκαμπόν: χορηγούσαν εντελώς ανεύθυνα δάνεια έχοντας πλήρη γνώση ότι, μόλις γίνει γνωστό, οι πολιτικοί και οι γραφειοκράτες θα αγωνιστούν, για να διασφαλίσουν σε κάθε περίπτωση την επιστροφή των χρημάτων, ανεξάρτητα απ' το πόσες πολλές ανθρώπινες ζωές θα πρέπει να ρημάξουν και να καταστρέψουν, για να το καταφέρουν.

Αυτή τη φορά, ωστόσο, η διαφορά είναι ότι οι τραπεζίτες το έκαναν σε μια ασύλληπτη κλίμακα: το συνολικό χρέος που συσώρευσαν ήταν μεγαλύτερο από το άθροισμα των ΑΕΠ κάθε χώρας στον κόσμο, κάτι που οδήγησε τον κόσμο σε κατακόρυφη πτώση και κόντεψε να διαλύσει το ίδιο το σύστημα.

Στρατοί και αστυνομίες προετοιμάστηκαν για να αντιμετωπίσουν τις επικείμενες εξεγέρσεις και ταραχές, αλλά τίποτε απ' αυτά δε συνέβη. Κανείς, όμως, δεν άλλαξε τον τρόπο λειτουργίας του συστήματος. Εκείνη την εποχή, με τα πιο αντιπροσωπευτικά ιδρύματα του καπιταλισμού (Lehman Brothers, Citibank, General Motors) να βρίσκονται υπό κατάρρευση και κάθε αξίωση ανώτερης σοφίας να αποδεικνύεται φαύλη, όλοι υποστήριζαν ότι θα έπρεπε τουλάχιστον να ξαναρχίσουμε μια ευρύτερη συζήτηση για τη φύση του χρέους και των πιστωτικών ιδρυμάτων. Και όχι απλώς μια συζήτηση.

Φάνηκε ότι οι περισσότεροι Αμερικανοί ήταν ανοιχτοί σε ριζικές λύσεις. Οι στατιστικές έδειξαν ότι η συντριπτική πλειοψηφία των Αμερικανών θεωρούσε ότι δεν έπρεπε να σωθούν οι τράπεζες, *όποιες κι αν ήταν οι οικονομικές συνέπειες*, και ότι οι απλοί πολίτες που είχαν επιβαρυνθεί με δυσμενείς

<sup>11</sup> Ο Simon Johnson, κορυφαίος οικονομολόγος του ΔΝΤ εκείνη την εποχή, το έθεσε συνοπτικά σ' ένα πρόσφατο άρθρο του στην *The Atlantic*: «Οι επίσημοι ρυθμιστές, οι νομοθέτες και οι ακαδημαϊκοί, όλοι σχεδόν, υπέθεταν ότι τα στελέχη αυτών των τραπεζών γνώριζαν τι έκαναν. Όπως προκύπτει εκ των υστέρων, δεν ήξεραν. Το τμήμα Χρηματοπιστωτικών Προϊόντων της AIG, για παράδειγμα, έβγαλε 2,5 εκατομμύρια δολάρια κέρδους, προ φόρου, μέσα στο 2005, πουλώντας κυρίως φτηνή ασφάλιση με πολύπλοκα, δυσνόητα χρεόγραφα. Αυτή η στρατηγική, που συχνά περιγράφηκε σαν "να μαζεύεις από κάτω τάλιρα, ενώ πλησιάζει οδοστρωτήρας", είναι αποδοτική τις φυσιολογικές εποχές, και καταστροφική στις άσχημες. Από το τελευταίο φθινόπωρο, η AIG οφείλει αποζημιώσεις σε χρεόγραφα αξίας πάνω από 400 εκατομμύρια δολάρια. Μέχρι σήμερα, η κυβέρνηση των Ηνωμένων Πολιτειών, σε μια προσπάθεια να διασώσει την εταιρεία, δέσμευσε περίπου 280 εκατομμύρια σε επενδύσεις και δάνεια προκειμένου να καλύψει τις απώλειες που τα εξεζητημένα μαθηματικά προγράμματα διαχείρισης κινδύνου της AIG θεωρούσαν μάλλον αδύνατες». (Johnson 2010). Ο Johnson παραβλέπει, βεβαίως, την πιθανότητα να γνώριζε η AIG πολύ καλά τι θα γινόταν στο τέλος, αλλά να μην την ένοιαζε, επειδή ήξερε ότι ο οδοστρωτήρας θα ισοπέδωνε κάποιον άλλον.

υποθήκες έπρεπε να απαλλαγούν. Αυτό στις Ηνωμένες Πολιτείες είναι εξαιρετικά σπάνιο. Από την εποχή της αποικιοκρατίας, ο αμερικάνικος λαός ήταν ο λαός που έχει δείξει τη λιγότερη συμπάθεια προς τους οφειλέτες. Κατά κάποιον τρόπο, αυτό είναι παράξενο, μιας και η Αμερική ιδρύθηκε βασικά από φυγόδικους οφειλέτες, όμως η Αμερική είναι μια χώρα που διακατέχεται περισσότερο μάλλον από κάθε άλλη από την ιδέα ότι η ηθική έγκειται στο να ξεπληρώνεις τα χρέη σου. Την εποχή της αποικιοκρατίας, συνήθιζαν να καρφώνουν στον στύλο το αυτί του οφειλέτη που αδυνατούσε να εξοφλήσει τα χρέη του. Οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν μια από τις τελευταίες χώρες του κόσμου που υιοθέτησε νόμους για την πτώχευση: παρά το γεγονός ότι το 1787, το Σύνταγμα επιφόρτιζε επί τούτου τη καινούργια κυβέρνηση με τη δημιουργία ενός νέου νόμου, όλες οι απόπειρες απορρίφθηκαν για «ηθικούς λόγους» μέχρι το 1898.<sup>12</sup> Η αλλαγή ήταν κοσμοϊστορική. Γι' αυτό το λόγο, ίσως, όσοι ήταν υπεύθυνοι για τη ρύθμιση του δημόσιου διαλόγου στα μέσα μαζικής ενημέρωσης και στο νομοθετικό σώμα αποφάσισαν ότι η στιγμή ήταν ακατάλληλη. Η κυβέρνηση των Ηνωμένων Πολιτειών κάλυψε το πρόβλημα με ένα τσιρότο των τριών τρισεκατομμυρίων δολαρίων και άφησε τα πάντα όπως ήταν. Οι τραπεζίτες σώθηκαν· οι μικροφειλέτες — με μερικές ασήμαντες εξαιρέσεις — όχι.<sup>13</sup> Σε αντίθεση, εν μέσω της μεγαλύτερης οικονομικής ύφεσης που έχει υπάρξει από τη δεκαετία του '30, βλέπουμε ήδη να αναπτύσσεται μια εκδικητική διάθεση εναντίον των μικροφειλετών — παρακινούμενη από χρηματοπιστωτικές εταιρίες — που στρέφονται τώρα στην ίδια κυβέρνηση που τις γλίτωσε για να εξασκήσει την πλήρη ισχύ του νόμου σε βάρος απλών πολιτών που αντιμετωπίζουν οικονομική δυσπραγία. «Δεν είναι έγκλημα να χρωστάς λεφτά», καταγγέλει η *Minneapolis-St. Paul Star Tribune*, «παρόλα αυτά υπάρχουν άνθρωποι που πετούνται καθημερινά στη φυλακή, επειδή δεν κατάφεραν να ξεπληρώσουν

12 Σε αντίθεση, η Αγγλία διέθετε εθνικό νόμο για την πτώχευση ήδη από το 1571. Η απόπειρα να δημιουργηθεί ένας ομοσπονδιακός νόμος για την πτώχευση το 1800 ναυάγησε· υπήρξε ένας νόμος για κάποιο διάστημα, μεταξύ του 1867 και του 1878, που αποσκοπούσε στην ανάκούφιση των χρεωμένων βετεράνων του Εμφυλίου, ο οποίος όμως καταργήθηκε τελικά για ηθικούς λόγους (βλ. Mann 2002 για μια καλή πρόσφατη ιστορία). Το πιθανότερο είναι ότι η μεταρρύθμιση για την πτώχευση στην Αμερική θα κάνει τους όρους ακόμη σκληρότερους παρά το αντίθετο, όπως με τις μεταρρυθμίσεις του 2005 για την προσέλκυση βιομηχανικών επενδύσεων που πέρασε το Κογκρέσο ακριβώς πριν τη μεγάλη χρηματοπιστωτική κατάρρευση.

13 Για παράδειγμα, το ταμείο αρωγής των υποθηκών που δημιουργήθηκε μετά τη διάσωση δεν παρείχε βοήθεια παρά μόνο σ' ένα ελάχιστο ποσοστό αιτούντων, και έκτοτε δεν έχει υπάρξει καμία κίνηση άρσης των νόμων για την πτώχευση — που έγιναν στην ουσία πολύ πιο αυστηροί υπό την πίεση της χρηματοπιστωτικής βιομηχανίας, το 2005, δύο χρόνια ακριβώς πριν την κατάρρευση.

τα χρέη τους». Στη Μινεσότα, «η χρήση των ενταλμάτων σύλληψης για τους οφειλέτες έχει ανέβει απότομα στο 60% των προηγούμενων τεσσάρων χρόνων, με 845 περιπτώσεις μέσα στο 2009... Στο Ιλινόις και την νοτιοδυτική Ιντιάνα, μερικοί δικαστές φυλακίζουν οφειλέτες για ανεκτέλεστες δικαστικές εντολές που αφορούν την εξόφληση χρεών. Τον Ιανουάριο [2010], ένας δικαστής καταδίκασε κάποιον άνδρα από το Kenney του Ιλινόις σε «επί αόριστον φυλάκιση» μέχρις ότου διευθετήσει ένα χρέος τριακοσίων δολαρίων που αφορούσε την ξυλαποθήκη του».<sup>14</sup>

Με άλλα λόγια, οδεύουμε προς την αναβίωση ενός πράγματος που μοιάζει με τις φυλακές οφειλετών. Στο μεταξύ, η συζήτηση σταμάτησε ακαριαία, η λαϊκή οργή ενάντια στις χρηματικές ενισχύσεις και στα ξεπουλήματα αποπροσανατολίστηκε και εξασθένησε, και, απ' ό,τι φαίνεται, κατρακυλάμε αναπόδραστα προς μια νέα μεγάλη οικονομική καταστροφή — το μόνο πραγματικό ερώτημα είναι πόσο καιρό θα πάρει.

Είμαστε σ' ένα σημείο που το ίδιο το ΔΝΤ, που προσπαθεί σήμερα να επανακαταλάβει τη θέση της συνείδησης του παγκόσμιου καπιταλισμού, έχει αρχίσει να εκδίδει προειδοποιήσεις ότι αν συνεχίσουμε στην ίδια πορεία, δεν πρόκειται να υπάρξει χρηματική ενίσχυση την επόμενη φορά. Ο κόσμος δεν πρόκειται να το ανεχθεί έτσι απλά, και ως αποτέλεσμα, τα πάντα πραγματικά θα καταρρεύσουν. «Το ΔΝΤ Προειδοποιεί: Μια Δεύτερη Χρηματική Ενίσχυση θα Θέσει τη Δημοκρατία σε Κίνδυνο», διαβάζουμε σε πρόσφατο κύριο τίτλο.<sup>15</sup> (Φυσικά, λέγοντας «δημοκρατία» εννοούν «καπιταλισμό».) Αναμφίβολα κάτι λέει το γεγονός ότι ακόμη κι αυτοί που νιώθουν υπεύθυνοι για τη συνέχιση της λειτουργίας του παγκόσμιου οικονομικού συστήματος, οι οποίοι πριν από λίγα μονάχα χρόνια ενεργούσαν λες και είχαν την πολυτέλεια να παίρνουν σαξ δεδομένο ότι το τρέχον οικονομικό σύστημα θα υπάρχει για πάντα, βλέπουν τώρα παντού την αποκάλυψη.



Σε αυτή την περίπτωση, το ΔΝΤ έχει ένα δίκιο. Έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι βρισκόμαστε όντως στο χείλος κοσμοϊστορικών αλλαγών.

Ομολογουμένως, υπάρχει μια γενικευμένη τάση να αντιλαμβανόμαστε τα πάντα γύρω μας ως καινοφανή. Πουθενά αλλού δεν αληθεύει αυτό περισσότερο απ' όσο με το χρήμα. Πόσες φορές δεν μας έχουνε πει ότι η έλευση

14 «Στη φυλακή γιατί χρωστούσε», Chris Serres και Glenin Howatt, Minneapolis-St. Paul *Star Tribune*, 9 Ιουνίου, 2010, [www.startribune.com/local/95692619.html](http://www.startribune.com/local/95692619.html).

15 «Το ΔΝΤ προειδοποιεί: μια δεύτερη διάσωση θα θέσει τη Δημοκρατία σε Κίνδυνο». Angela Jameson και Elizabeth Judge, [business.timesonline.co.uk/tol/business/economics/article6928147.ece#cid=OTC-RSS&attr=ii85799](http://business.timesonline.co.uk/tol/business/economics/article6928147.ece#cid=OTC-RSS&attr=ii85799), τελευταία επίσκεψη 25 Νοεμβρίου, 2009.

του εικονικού χρήματος, η εξαύλωση του μετρητού χρήματος σε πλαστικό και των δολαρίων σε σήματα ψηφιακής πληροφορίας, θα μας οδηγούσε σ' έναν πρωτόγνωρο οικονομικό κόσμο; Η πεποίθηση ότι βρισκόμαστε μπροστά σε τέτοιες αχαρτογράφητες περιοχές ήταν, φυσικά, ένα από τα πράγματα που έκαναν τόσο εύκολο σε επιχειρήσεις όπως η Goldman Sachs και η AIG να πείθουν κάποιους ότι κανένας δεν μπορούσε να καταλάβει τα άκρως εντυπωσιακά νέα χρηματοοικονομικά εργαλεία τους. Μόλις εξετάσουμε τα πράγματα σε μια διευρυμένη ιστορική κλίμακα, ωστόσο, το πρώτο πράγμα που βλέπουμε είναι ότι δεν υπάρχει τίποτε το καινούργιο γύρω από το εικονικό χρήμα. Στην πραγματικότητα, αυτή ήταν η πρώτη μορφή του χρήματος. Τα πιστωτικά συστήματα, τα αρχαία λογαριασμών, ακόμη και τα βιβλία εξόδων, όλα αυτά υπήρχαν πριν τα μετρητά. Αυτά τα πράγματα είναι τόσο παλιά όσο ο ίδιος ο πολιτισμός. Πράγματι, κάτι άλλο που μαθαίνουμε είναι ότι η ιστορία έχει την τάση να κινείται μεταξύ περιόδων που επικρατούν τα πολύτιμα μέταλλα –όπου οι άνθρωποι πιστεύουν ότι ο χρυσός και το ασήμι *είναι* λεφτά– και περιόδων που πιστεύουν ότι τα χρήματα είναι μια αφαίρεση, μια εικονική μονάδα μέτρησης. Αλλά ιστορικά, το πιστωτικό χρήμα προϋπάρχει, και αυτό που παρατηρούμε σήμερα είναι η επιστροφή πεποιθήσεων που θα θεωρούνταν τετριμμένη κοινή λογική στο Μεσαίωνα, ας πούμε – ή ακόμη και στην αρχαία Μεσοποταμία.

Όμως η ιστορία παρέχει πράγματι ενδιαφέρουσες ενδείξεις για το τι να περιμένουμε. Για παράδειγμα: κατά το παρελθόν, οι εποχές του εικονικού πιστωτικού χρήματος προϋπέθεταν τη δημιουργία θεσμών προορισμένων να αποτρέψουν την αποδιοργάνωση των πάντων – να εμποδίσουν τους δανειστές να συνασπιστούν με τους γραφειοκράτες και τους πολιτικούς για να απομυζήσουν τους πάντες, όπως φαίνεται να κάνουν σήμερα. Συνοδεύονταν από τη δημιουργία θεσμών προορισμένων να προστατεύουν τους οφειλέτες. Το πιστωτικό χρήμα της νέας εποχής στην οποία βρισκόμαστε φαίνεται να έχει αρχίσει με την αντίστροφη φορά. Ξεκίνησε με τη δημιουργία παγκόσμιων ιδρυμάτων, όπως το ΔΝΤ, προορισμένων να προστατεύσουν όχι τους οφειλέτες, αλλά τους πιστωτές. Την ίδια στιγμή, για το είδος της ιστορικής κλίμακας για την οποία μιλάμε, μια δεκαετία ή δύο δεν είναι τίποτε. Δεν γνωρίζουμε παρά ελάχιστα τι να περιμένουμε.



Αυτό το βιβλίο είναι, επομένως, μια ιστορία του χρέους, αλλά χρησιμοποιεί ταυτόχρονα αυτή την ιστορία ως μέσο για να θέσει θεμελιώδη ερωτήματα γύρω από το τι είναι τα ανθρώπινα όντα και η ανθρώπινη κοινωνία ή τι θα

μπορούσε να είναι –τι πραγματικά οφείλουμε ο ένας στον άλλο, τι σημαίνει ακόμη και να θέτουμε αυτή την ερώτηση. Κατά συνέπεια, το βιβλίο ξεκινά με σκοπό να ξεφουσκώσει μια σειρά από μύθους –όχι μόνο το Μύθο του Αντιπραγματισμού, με τον οποίο ξεκινάμε στο πρώτο κεφάλαιο, αλλά και ανταγωνιστικούς προς αυτόν μύθους περί αρχέγονων χρεών προς τους θεούς ή προς το κράτος– που διαμορφώνουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τη βάση των παραδοχών της κοινής λογικής μας γύρω από τη φύση της οικονομίας και της κοινωνίας. Σ' αυτή την άποψη της κοινής λογικής, το Κράτος και η Αγορά δεσπόζουν πρωτίστως ως διαμετρικά αντίθετες αρχές. Η ιστορική πραγματικότητα φανερώνει, ωστόσο, ότι γεννήθηκαν μαζί και ότι ήταν πάντα συνυφασμένες. Ένα πράγμα που έχουν κοινό όλες αυτές οι παρανοήσεις, όπως θα διαπιστώσουμε, είναι ότι τείνουν να περιστείλουν όλες τις ανθρώπινες σχέσεις στην ανταλλαγή, λες και οι δεσμοί μας με την κοινωνία, ακόμη και με τον ίδιο τον κόσμο, μπορούν να γίνουν αντιληπτοί με τους ίδιους τους όρους της επαγγελματικής συναλλαγής. Αυτό οδηγεί σ' ένα άλλο ερώτημα: αν όχι η ανταλλαγή, τότε τι;

Στο πέμπτο κεφάλαιο, θα καταπιαστώ με το ερώτημα αντλώντας από τους καρπούς της ανθρωπολογίας για να σκιαγραφήσω μια άποψη για την ηθική βάση της οικονομικής ζωής: στη συνέχεια θα επιστρέψω στο ερώτημα των απαρχών του χρήματος, για να δείξω πώς η ίδια η αρχή της ανταλλαγής προέκυψε κυρίως σαν αποτέλεσμα βίας – ότι οι πραγματικές απαρχές του χρήματος βρίσκονται στο έγκλημα και την αποζημίωση, στον πόλεμο και τη δουλεία, στην τιμή, το χρέος, και την εξαγορά. Αυτό, με τη σειρά του, ανοίγει το δρόμο για να αρχίσω, στο όγδοο κεφάλαιο, μια εμπράγματη ιστορία των τελευταίων πέντε χιλιάδων χρόνων χρέους και πίστωσης, με τις μεγάλες εναλλαγές μεταξύ εποχών εικονικού και εποχών υλικού χρήματος.

Πολλές από τις ανακαλύψεις εδώ είναι εντελώς απροσδόκητες: από τις απαρχές των μοντέρνων αντιλήψεων των δικαιωμάτων και των ελευθεριών που βρίσκονται στον αρχαίο νόμο της δουλείας, μέχρι τις απαρχές του επενδυτικού κεφαλαίου που βρίσκονται στον μεσαιωνικό κινέζικο Βουδισμό, μέχρι το γεγονός ότι πολλά από τα πιο γνωστά επιχειρήματα του Άνταμ Σμιθ φαίνονται να έχουν παρθεί από έργα των θεωρητικών της ελεύθερης αγοράς της μεσαιωνικής Περσίας (μια ιστορία που, συμπτωματικά, έχει ενδιαφέρουσες συνέπειες για την κατανόηση της τρέχουσας γοητείας του πολιτικού Ισλάμ). Όλα αυτά θέτουν τις βάσεις για μια πρωτότυπη προσέγγιση των τελευταίων πέντε χιλιάδων χρόνων, όπου κυριάρχησαν

καπιταλιστικές αυτοκρατορίες, και μας επιτρέπουν να αρχίσουμε το λιγότερο να αναρωτιόμαστε για το σημερινό διακύβευμα.

Για πάρα πολύ καιρό, η διανοητική συναίνεση όριζε ότι δεν μπορούμε πλέον να θέτουμε Μεγάλα Ερωτήματα. Δεν φαίνεται, ολοένα και περισσότερο, να έχουμε άλλη επιλογή.





## Κεφάλαιο 2

### Ο Μύθος του Αντιπραγματισμού

*Για κάθε λεπτό και περίπλοκο ερώτημα  
υπάρχει μια απλή και ξεκάθαρη απάντηση,  
που είναι λαθεμένη.*

H.L. Mencken

**Π**οια είναι η διαφορά μεταξύ μιας απλής υποχρέωσης, της αίσθησης ότι οφείλουμε να συμπεριφερθούμε με έναν ορισμένο τρόπο, ή ακόμη ότι οφείλουμε κάτι σε κάποιον, και ενός *χρέους*, κυριολεκτικά μιλώντας; Η απάντηση είναι απλή: το χρήμα. Η διαφορά μεταξύ του χρέους και της υποχρέωσης είναι ότι το χρέος μπορεί να προσδιοριστεί ποσοτικά με ακρίβεια. Κάτι τέτοιο, προϋποθέτει την ύπαρξη του χρήματος.

Δεν είναι μόνο το χρήμα που κάνει την ύπαρξη του χρέους δυνατή: το χρήμα και το χρέος εμφανίζονται στη σκηνή την ίδια ακριβώς στιγμή. Μερικά από τα πρώτα ντοκουμέντα που έχουν φτάσει μέχρι εμάς είναι μεσοποταμιακοί δελτοί που καταγράφουν πιστώσεις και χρεώσεις, δελτία τροφίμων που διένειμαν οι ναοί, χρωστούμενα ποσά για την ενοικίαση εδαφών του ναού, η αξία των οποίων προσδιοριζόταν ακριβώς σε σιτηρά και άργυρο. Μερικά από τα πιο πρώιμα έργα της ηθικής φιλοσοφίας, με τη σειρά τους, συνιστούν στοχασμούς πάνω στο τι σημαίνει να σκεφτόμαστε την ηθική ως χρέος – που σημαίνει, με όρους χρήματος.

Η ιστορία του χρέους, συνεπώς, δεν μπορεί παρά να είναι μια ιστορία του χρήματος – και ο ευκολότερος τρόπος να καταλάβουμε το ρόλο που έπαιξε το χρέος στην ανθρώπινη κοινωνία είναι να παρακολουθήσουμε απλώς τις μορφές που έχει πάρει το χρήμα, και τη χρήση που του έχει γίνει, στο πέρασμα των αιώνων – καθώς και των επιχειρημάτων που αναπότρεπτα αναπτύχθηκαν σχετικά με το νόημα όλων αυτών. Ωστόσο, αυτή η ιστορία του χρήματος είναι αναγκαστικά πολύ διαφορετική από αυτή που έχουμε συνηθίσει. Όταν, για παράδειγμα, οι οικονομολόγοι κάνουν λόγο για τις απαρχές του χρήματος, το χρέος θεωρείται πάντα κάτι σαν σκέψη που προέκυψε σε δεύτερο χρόνο. Πρώτα έρχεται ο αντιπραγματισμός, κατόπιν το χρήμα: η πίστωση αναπτύσσεται μόνο αργότερα. Ακόμη κι αν ανατρέξει κανείς

σε βιβλία ιστορίας του χρήματος, ας πούμε στη Γαλλία, στην Ινδία ή στην Κίνα, αυτό που θα βρει εν γένει είναι μια ιστορία του νομίσματος, δίχως καμία σχεδόν αναφορά σε πιστωτικούς διακανονισμούς. Για έναν αιώνα περίπου, ανθρωπολόγοι σαν κι εμένα επισημαίνουν διαρκώς ότι υπάρχει κάτι εντελώς λανθασμένο σε αυτή την οπτική. Η επίσημη εκδοχή της οικονομικής ιστορίας έχει μικρή σχέση με οτιδήποτε συναντάς εξετάζοντας την πραγματική οικονομική ζωή στις υπαρκτές κοινότητες και τις αγορές, σχεδόν παντού – όπου το πιθανότερο είναι να ανακαλύψεις ότι όλοι χρωστάνε σε όλους με μια ντουζίνα διαφορετικούς τρόπους, και ότι οι περισσότερες συναλλαγές πραγματοποιούνται δίχως τη χρήση νομισματικών μονάδων.

Ποιος είναι ο λόγος αυτής της ανακολουθίας;

Σε κάποιο βαθμό οφείλεται απλώς στη φύση των αποδεικτικών στοιχείων: τα νομίσματα σώζονται ως αρχαιολογικά ευρήματα, ενώ οι πιστωτικοί διακανονισμοί τις περισσότερες φορές δεν σώζονται. Το πρόβλημα, ωστόσο, είναι πιο περίπλοκο. Η ύπαρξη της πίστωσης και του χρέους συνιστούσε πάντοτε κάτι σαν σκάνδαλο για τους οικονομολόγους, επειδή είναι σχεδόν αδύνατο να προσποιούμαστε ότι αυτοί που δανείζονται και δανείζουν χρήματα ενεργούν στη βάση καθαρά «οικονομικών» κινήτρων (ότι το να δανείζεις σε έναν άγνωστο είναι το ίδιο πράγμα με το να δανείζεις στον ξάδερφό σου, για παράδειγμα): δίδεται, γι' αυτό το λόγο, η εντύπωση ότι είναι σημαντικό να καταπιαστούμε με την ιστορία του χρήματος σε ένα πλασματικό κόσμο απ' όπου η πίστωση και το χρέος έχουν ριζικά εκλείψει. Πριν μπορέσουμε να εφαρμόσουμε τα εργαλεία της ανθρωπολογίας, για να ανακατασκευάσουμε την πραγματική ιστορία του χρήματος, θα πρέπει να καταλάβουμε που κάνει λάθος η συμβατική περιγραφή.

Οι οικονομολόγοι γενικότερα κάνουν λόγο για τρεις λειτουργίες του χρήματος: μέσο ανταλλαγής, μονάδα υπολογισμού, και μέσο διατήρησης της αξίας. Όλα τα εγχειρίδια οικονομίας πριμοδοτούν την πρώτη. Ιδού ένα αρκετά χαρακτηριστικό απόσπασμα από το *Economics*, των Case, Fair, Gärtner, και Heather (1996):

Το χρήμα είναι ζωτικής σημασίας, για να λειτουργήσει μια οικονομία της αγοράς. Φανταστείτε πώς θα ήταν η ζωή χωρίς αυτό. Το εναλλακτικό ενδεχόμενο σε μια νομισματική οικονομία είναι ο αντιπραγματισμός, άνθρωποι που ανταλλάσσουν απευθείας αγαθά και υπηρεσίες δίχως να μεσολαβεί το χρήμα.

Πως δουλεύει ένα σύστημα αντιπραγματισμού; Υποθέστε ότι θέλετε κρουασάν, αυγά και χυμό πορτοκάλι για πρωινό. Αντί να πάτε στον μπακάλη και

να τα αγοράσετε με χρήματα, θα πρέπει να βρείτε κάποιον που τα έχει στη διάθεση του και είναι πρόθυμος να τα ανταλλάξει. Θα πρέπει επίσης να έχετε κάτι που να θέλει ο φούρναρης, ο προμηθευτής του χυμού και ο πωλητής αυγών. Το να έχετε μολύβια να ανταλλάξετε δεν ωφελεί αν ο φούρναρης και οι πωλητές χυμών και αυγών δεν τα χρειάζονται.

Ένα σύστημα αντιπραγματισμού προϋποθέτει μια αμφίπλευρη ζήτηση της ανταλλαγής για να υπάρξει. Που σημαίνει ότι για να γίνει μια ανταλλαγή δεν πρέπει απλώς να βρω κάποιον που να έχει αυτό που χρειάζομαι, αλλά που να χρειάζεται κι αυτό που έχω εγώ. Εκεί όπου το εύρος των ανταλλάξιμων αγαθών είναι περιορισμένο, όπως στις σχετικά πρωτόγονες οικονομίες, δεν είναι δύσκολο να βρούμε κάποιον να κάνουμε ανταλλαγή, και η χρήση του αντιπραγματισμού είναι συνηθισμένη.<sup>1</sup>

Αυτό το τελευταίο επιχείρημα ελέγχεται, αλλά έχει διατυπωθεί με τόσο ασαφή τρόπο που είναι δύσκολο να το ανασκευάσεις.

Σε μια πολυσύνθετη κοινωνία με μεγάλο αριθμό αγαθών, η απευθείας ανταλλαγή συνεπάγεται υπέρογκη προσπάθεια. Φανταστείτε να ψάχνετε για ανθρώπους που πωλούν όλα αυτά τα πράγματα τα οποία αγοράζετε σε μια καθημερινή σας βόλτα στον μπακάλη, και που, επιπλέον, δέχονται τα αγαθά που εσείς προσφέρετε σε αντάλλαγμα.

Ένα προσυμφωνημένο μέσο ανταλλαγής (ή τρόπος πληρωμής) εξαλείφει νοικοκυρεμένα το πρόβλημα της αμφίπλευρης ζήτησης.<sup>2</sup>

Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι όλο αυτό δεν παρουσιάζεται σαν κάτι που συμβαίνει πραγματικά, αλλά σαν μια διδακτική υπόθεση. «Για να πιστώσουμε ότι η κοινωνία επωφελείται από την ύπαρξη ενός μέσου ανταλλαγής», γράφουν οι Begg, Fischer και Dornbuch (*Economics*, 2005), «φανταστείτε μια οικονομία αντιπραγματισμού». «Φανταστείτε τη δυσκολία που θα υπήρχε σήμερα», γράφουν οι Maunder, Myers, Wall και Miller (*Economics Explained*, 1991), «αν έπρεπε να ανταλλάξετε απευθείας την εργασία σας για τους καρπούς της εργασίας ενός άλλου». «Φανταστείτε», γράφουν οι Parkin και King (*Economics*, 1995), «να έχετε κοκόρια και να θέλετε τριαντάφυλλα».<sup>3</sup> Μπορούμε να παραθέσουμε αμέτρητα τέτοια παραδείγματα. Σχεδόν κάθε εγχειρίδιο οικονομίας που χρησιμοποιείται σήμερα πραγματεύεται το

1 Case, Fair, Görtner, και Heather 1996: 564.

2 ό.π.

3 Begg, Fischer και Dornbuch (2005: 384)· Maunder, Myers, Wall και Miller (1991: 310)· Parkin και King (1995: 65).

ζήτημα με τον ίδιο τρόπο. Ιστορικά, επισημαίνουν, γνωρίζουμε ότι υπήρξε μια εποχή όπου δεν υπήρχε το χρήμα. Πώς να ήταν άραγε; Ε, ας φανταστούμε μια οικονομία σαν τη σημερινή, δίχως το χρήμα. Αυτό δεν θα ήταν διόλου πρακτικό! Οι άνθρωποι θα πρέπει οπωσδήποτε να εφηύραν το χρήμα χάριν αποτελεσματικότητας.

Η ιστορία του χρήματος για τους οικονομολόγους ξεκινά πάντα με ένα πλασματικό κόσμο αντιπραγματισμού. Το πρόβλημα προκύπτει αν επιχειρήσει κανείς να προσδιορίσει την ακριβή θέση αυτής της φαντασίωσης στον χρόνο και τον χώρο: Μιλάμε άραγε για τους ανθρώπους των σπηλαίων, για τα Νησιά του Ειρηνικού, ή για την Αγρια Δύση; Ένα εγχειρίδιο, των οικονομολόγων Joseph Stiglitz και John Driffill, μας μεταφέρει κάπου που μοιάζει με φανταστική πόλη της Νέας Αγγλίας ή των Μεσοδυτικών Πολιτειών:

Μπορούμε να φανταστούμε έναν αγρότη παλιού τύπου να κάνει παζάρια με τον σιδερά, τον ράφτη, τον μπακάλη και τον γιατρό στη μικρή του πόλη. Για να δουλέψει ο απλός αντιπραγματισμός, απαιτείται μια αμφίπλευρη ζήτηση... Ο Henry έχει πατάτες και θέλει παπούτσια, ο Joshua έχει ένα παραπάνισιο ζευγάρι παπούτσια και θέλει πατάτες. Αν τα αντάλασσαν απευθείας, θα έμεναν και οι δυο τους ικανοποιημένοι. Αλλά αν ο Henry έχει καυσόξυλα και ο Joshua δεν τα χρειάζεται, τότε, για να τα ανταλλάξει με τα παπούτσια του Joshua, θα χρειαστεί ένας απ' τους δύο, ή και οι δύο, να ψάξουν για κάποιους άλλους με την ελπίδα να κάνουν μια πολυμερή ανταλλαγή. Το χρήμα σου δίνει τη δυνατότητα να απλοποιήσεις κατά πολύ την πολυμερή ανταλλαγή. Ο Henry πουλά τα καυσόξυλά του σε κάποιον άλλο έναντι χρημάτων και χρησιμοποιεί τα χρήματα που πήρε για να αγοράσει τα παπούτσια του Joshua.<sup>4</sup>

Και πάλι, πρόκειται ακριβώς για μια φανταστική γη που μοιάζει πολύ με την παρούσα, μόνο που το χρήμα έχει κατά κάποιο τρόπο εκλείψει. Εξαιτίας αυτού, δεν βγαίνει νόημα: Ποιος άνθρωπος με σώας τας φρένας θα άνοιγε μπακάλικό σ' ένα τέτοιο μέρος; Και πώς θα εφοδιαζόταν με τα απαραίτητα είδη; Όμως, ας το αφήσουμε αυτό κατά μέρος. Υπάρχει ένας απλός λόγος που κάθε συγγραφέας ενός εγχειριδίου οικονομίας αισθάνεται την ανάγκη να μας πει την ίδια ιστορία. Για τους οικονομολόγους, η ιστορία αυτή είναι, με έναν πολύ απτό τρόπο, η πιο σημαντική ιστορία που ειπώθηκε ποτέ. Αφηγούμενος την ιστορία αυτή, το σημαντικό έτος 1776, ο Άνταμ Σμιθ, καθηγητής της ηθικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Γλασκώβης, δημιούργησε ουσιαστικά την επιστήμη των οικονομικών.

4 Stiglitz και Driffill 2000: 521.

Δεν σκαρφίστηκε ολόκληρη την ιστορία από μόνος του. Ήδη από το 330 π.Χ., ο Αριστοτέλης εικολογούσε με κάπως παρόμοιο τρόπο στην πραγματεία του περί πολιτικής. Στην αρχή, όπως υποστηρίζει, οι οικογένειες θα πρέπει να παρήγαν οι ίδιες ό,τι χρειαζόνταν. Με τον καιρό, μερικές απ' αυτές ειδικεύθηκαν, απ' ό,τι φαίνεται, στην παραγωγή ενός συγκεκριμένου πράγματος· κάποιες καλλιεργούσαν καλαμπόκι, άλλες έφτιαχναν κρασί και στη συνέχεια τα ανάλλασαν.<sup>5</sup> Το χρήμα, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να προέκυψε μέσα από μια τέτοια διαδικασία. Αλλά, όπως οι σχολαστικοί του Μεσαίωνα που επαναλάμβαναν ανά καιρούς την ίδια ιστορία, έτσι και ο Αριστοτέλης δεν ήταν ποτέ ξεκάθαρος με ποιο τρόπο ακριβώς συνέβη.<sup>6</sup>

Στα χρόνια μετά τον Κολόμβο, όταν Ισπανοί και Πορτογάλοι τυχοδιώκτες όργωναν τον κόσμο ψάχνοντας νέες πηγές χρυσού και αργύρου, αυτές οι άδριστες ιστορίες εξαφανίστηκαν. Δίχως αμφιβολία, δεν υπήρξε ούτε ένας που να δήλωσε ότι ανακάλυψε μια γη όπου να κυριαρχεί ο αντιπραγματισμός. Οι περισσότεροι απ' αυτούς που ταξίδευσαν τον δέκατο έκτο και τον δέκατο έβδομο στις Δυτικές Ινδίες ή την Αφρική θεώρησαν ότι όλες οι κοινωνίες διέθεταν απαραίτητα τις δικές τους μορφές χρημάτων, αφού κάθε κοινωνία είχε μια κυβέρνηση και κάθε κυβέρνηση έκοβε χρήματα.<sup>7</sup>

Ο Άνταμ Σμιθ, από την άλλη, ήταν αποφασισμένος να ανατρέψει τη συμβατική σοφία της εποχής του. Πάνω απ' όλα, αποδοκίμασε την αντίληψη ότι το χρήμα ήταν δημιούργημα της κυβέρνησης. Σ' αυτό, ο Σμιθ υπήρξε πνευματικός κληρονόμος της φιλελεύθερης παράδοσης φιλοσόφων όπως ο Τζων Λοκ, που υποστήριξε ότι η διακυβέρνηση εγκαθιδρύεται από την ανάγκη να προστατευθεί η ατομική ιδιοκτησία και λειτουργεί καλύτερα όταν

5 Αριστοτέλης *Πολιτικά* Α.9,1257

6 Δεν είναι επίσης ξεκάθαρο αν ο Αριστοτέλης όντως αναφέρεται εδώ στον αντιπραγματισμό. Ο όρος που χρησιμοποιούσε ήταν *μετάδοσις*, που στις μέρες του σήμαινε συνήθως «κοινή χρήση» ή «μοιρασιά». Από τον Σμιθ και μετά, ο όρος μεταφραζόταν συνήθως ως «αντιπραγματισμός», αλλά όπως έχει προ πολλού επισημάνει ο Karl Polanyi (1957 α: 93), η απόδοση αυτή είναι μάλλον ανακριβής, εκτός κι αν ο Αριστοτέλης εισηγήθηκε μια εντελώς καινούργια σημασία του όρου. Οι θεωρητικοί των απαρχών του ελληνικού χρήματος, από τον Laum (1924) μέχρι τον Seaford (2004), έχουν τονίσει ότι τα έθιμα που ίσχυαν στη μοιρασιά των αγαθών (όπως, για παράδειγμα, οι λείες του πολέμου και το κρέας των θυσιών) έπαιξαν μάλλον κρίσιμο ρόλο στην ανάπτυξη του ελληνικού χρήματος. Για μια κριτική της αριστοτελικής παράδοσης, που ισχυρίζεται ότι ο Αριστοτέλης μιλούσε για αντιπραγματισμό, βλ. Fahazmanesh 2006.

7 Βλ. Jean-Michel Servet (1994, 2001) για αυτή τη φιλολογία. Ο Servet σημειώνει επίσης ότι κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα οι περιγραφές αυτές εξαφανίστηκαν αιφνιδίως, για να αντικατασταθούν από αμέτρητες περιγραφές «πρωτόγονου αντιπραγματισμού» στην Ωκεανία, την Αφρική και την Αμερική.

προσπαθεί να περιορίσει τον εαυτό της σ' αυτόν τον ρόλο. Ο Σμιθ επέκτεινε το επιχείρημα, υποστηρίζοντας ότι η ιδιοκτησία, το χρήμα και οι αγορές όχι απλώς υπήρχαν πριν τους πολιτικούς θεσμούς, αλλά ότι αποτελούν το ίδιο το θεμέλιο της ανθρώπινης κοινωνίας. Συνεπώς, στο μέτρο που όφειλε η κυβέρνηση να παίξει οποιονδήποτε ρόλο στη νομισματική πολιτική, θα έπρεπε να περιοριστεί στο να εγγυάται την αξιοπιστία του νομίσματος. Μόνο διατυπώνοντας ένα τέτοιο επιχείρημα θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι τα οικονομικά αποτελούν από μόνα τους ένα πεδίο έρευνας των ανθρώπινων πραγμάτων με τις δικές του αρχές και νόμους –που σημαίνει, διακριτό απ' αυτό της ηθικής ή της πολιτικής.

Αξίζει να παρουσιάσουμε λεπτομερώς το επιχείρημα του Σμιθ επειδή συνιστά, όπως υποστηρίζω, τον μεγάλο ιδρυτικό μύθο της επιστήμης των οικονομικών.

Ποια, αρχίζει διερωτώμενος, είναι η βάση της οικονομικής ζωής, στην πραγματικότητα; Είναι «μια ορισμένη προδιάθεση που υπάρχει στην ανθρώπινη φύση... η προδιάθεση να κάνουμε εμπορικές συναλλαγές, να ανταλλάσσουμε απευθείας, να ανταλλάσσουμε κάτι για κάτι άλλο...». Τα ζώα δεν το κάνουν αυτό. «Κανέναν», παρατηρεί ο Σμιθ, «δεν είδε ποτέ δύο σκύλους να κάνουν μια δίκαιη και σκόπιμη ανταλλαγή ενός κόκαλου για ένα άλλο».<sup>8</sup> Αλλά οι άνθρωποι, αν αφηθούν μόνοι τους, θα αρχίσουν αναπότρεπτα να ανταλλάσσουν και να συγκρίνουν πράγματα. Απλούστατα, έτσι κάνουν οι άνθρωποι. Ακόμη και η λογική και η συζήτηση είναι στην ουσία μορφές ανταλλαγής, και όπως παντού, οι άνθρωποι επιδιώκουν πάντα ό,τι πιο επικερδές για τους ίδιους, το μεγαλύτερο δυνατό όφελος που μπορούν να αντλήσουν από μια ανταλλαγή.<sup>9</sup>

Είναι αυτή η ενόρμηση της ανταλλαγής, με τη σειρά της, που δημιουργεί τον καταμερισμό της εργασίας στον οποίο οφείλεται κάθε ανθρώπινο

8 *Ο Πλούτος των Εθνών*, 1.2, 1-2. Όπως θα δούμε, η πρόταση έχει πιθανότητα αντληθεί από πολύ παλιότερες πηγές.

9 «Αν έπρεπε να διερωτηθούμε για την αρχή του ανθρώπινου νου στην οποία θεμελιώνεται αυτή η προδιάθεση της ανταλλαγής, αυτή δεν θα ήταν άλλη απ' τη φυσική τάση της πειθούς που υπάρχει στον καθένα μας. Το να προσφέρεις σε κάποιον ένα σελίνι, μια πράξη που φαίνεται να έχει τόσο πεζό και απλοϊκό νόημα, σημαίνει στην πραγματικότητα να προσπαθείς να τον πείσεις να πράξει σύμφωνα μ' αυτό που επιτάσσει το συμφέρον του» (*Lectures on Jurisprudence*, 56). Είναι εντυπωσιακό να παρατηρεί κανείς ότι η αντίληψη που υποστηρίζει πως στη βάση των διανοητικών μας λειτουργιών βρίσκεται η ανταλλαγή, και ότι αυτό εκφράζεται τόσο στη γλώσσα (με τη μορφή της ανταλλαγής των λέξεων) όσο και στην οικονομία (με τη μορφή ανταλλαγής υλικών αγαθών), ανάγεται στον Σμιθ. Οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι την αποδίδουν στον Claude Lévi-Strauss (1963: 296).

επίτευγμα και πολιτισμός. Εδώ η σκηνή μετατίθεται σε άλλη μια απ' αυτές τις μακρινές χώρες της φαντασίας των οικονομολόγων – στην οποία φαίνεται να κατοικεί ένα κράμα Ινδιάνων της Βόρειας Αμερικής και νομάδων βοσκών της Κεντρικής Ασίας.<sup>10</sup>

Σε μια φυλή κυνηγών ή βοσκών υπάρχει, για παράδειγμα, ένας συγκεκριμένος άνθρωπος που κατασκευάζει τόξα και βέλη με μεγαλύτερη ευχέρεια και επιδεξιότητα από κάθε άλλον. Τα ανταλλάσσει συχνά με τους συντρόφους του για κρέας βοδιού ή ελαφιού· στο τέλος ανακαλύπτει ότι μπορεί έτσι να αποκτήσει περισσότερο κρέας απ' όσο θα έπιανε αν πήγαινε ο ίδιος στους αγρούς, για να κυνηγήσει. Σκεπτόμενος το συμφέρον του, αρχίζει να απασχολείται μόνο με την κατασκευή τόξων και βελών, για να γίνει σταδιακά ένα είδος οπλοργού. Ένας άλλος υπερτερεί στην κατασκευή των ξύλινων σκελετών και των σκεπών για τις μικρές τους καλύβες ή τα μεταφερόμενα σπίτια τους. Έχει συνηθίσει να βοηθάει έτσι τους γείτονες του, οι οποίοι τον ανταμείβουν παρομοίως με κρέας βοδιού ή ελαφιού, μέχρις ότου ανακαλύψει ότι αυτό που τον συμφέρει είναι να αφιερωθεί αποκλειστικά σε αυτή την απασχόληση και να γίνει ένα είδος μαραγκού. Με τον ίδιο τρόπο ένας τρίτος γίνεται σιδεράς ή μαγκαλοποιός· ένας τέταρτος βυρσοδέψης ή κατασκευαστής ναστοδερμάτων, που αποτελούν τη βάση ένδυσης των αγρίων...

Μόνο όταν εμφανίστηκαν εξειδικευμένοι κατασκευαστές τόξων, καλυβών κτλ., άρχισαν οι άνθρωποι να συνειδητοποιούν ότι υπάρχει πρόβλημα. Παρατηρείστε πως, όπως και με τόσα άλλα παραδείγματα, υπάρχει μια τάση να μεταβαίνουμε αθόρυβα από τους φανταστικούς άγριους σε καταστηματάρχες μικρών πόλεων.

Όταν όμως εμφανίστηκε για πρώτη φορά ο καταμερισμός της εργασίας, ο τρόπος που λειτουργούσε αυτή η δύναμη της ανταλλαγής θα πρέπει συχνά να συναντούσε εμπόδια και κωλύματα. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος έχει στη διάθεσή του μεγαλύτερο αριθμό ορισμένων εμπορευμάτων απ' ό,τι ο ίδιος χρειάζεται, ενώ κάποιος άλλος έχει μικρότερο. Ο πρώτος θα χαιρόταν να ξεφορτωθεί ένα μέρος αυτού του πλεονάσματος και ο δεύτερος θα χαιρόταν να το αποκτήσει. Αλλά αν ο δεύτερος δεν έχει κάτι που ο πρώτος να χρειάζεται, τότε η ανταλλαγή είναι αδύνατη. Ο χασάπης διαθέτει περισσότερο κρέας στο μαγαζί του απ' όσο μπορεί ο ίδιος να καταναλώσει, και

<sup>10</sup> Η αναφορά στους βοσκούς παραπέμπει σε άλλα μέρη του κόσμου. Αλλού, όμως, τα παραδείγματα που δίνει, όπως η ανταλλαγή ελαφιού για κάστορα, κάνουν ξεκάθαρο ότι αυτό που έχει στο μυαλό του είναι οι βορειοανατολικές, δασώδεις περιοχές της Βόρειας Αμερικής.



ο ζυθοποιός και ο φούρναρης θέλουν λίγο. Αλλά δεν έχουν τίποτε να τους προσφέρουν σε αντάλλαγμα...



Προκειμένου να αποφευχθεί η ταλαιπωρία παρόμοιων καταστάσεων, κάθε συνετός άνθρωπος σε κάθε κοινωνική περίοδο, αφότου εγκαθιδρύθηκε για πρώτη φορά ο καταμερισμός της εργασίας, προσπαθούσε φυσικά να τα φέρει βόλτα έτσι ώστε να φέρει μαζί του κάθε στιγμή, εκτός απ' το ιδιαίτερο προϊόν της δικής του εργασίας, και μια ορισμένη ποσότητα κάποιου άλλου εμπορεύματος, εκείνου που φανταζόταν πως λίγοι μονάχα άνθρωποι θα αρνούσαν να ανταλλάξουν με το προϊόν της δικής τους εργασίας.<sup>11</sup>

Έτσι, ο καθένας θα άρχιζε αναπόφευκτα να συγκεντρώνει κάτι που φανταζόταν ότι οι υπόλοιποι πιθανόν να θέλουν. Αυτό οδηγεί σ' ένα παράδοξο, επειδή σ' ένα ορισμένο σημείο, αντί να μειώνεται η αξία αυτού του αγαθού (επειδή οι πάντες έχουν ήδη από λίγο) αυξάνεται (επειδή μετατρέπεται, πρακτικά, σε νόμισμα):

Το αλάτι λέγεται ότι ήταν το πιο συνηθισμένο μέσο αγοραπωλησίας και ανταλλαγών στην Αβησσυνία· κάποια είδη κοχυλιού σε μερικά μέρη των ακτών της Ινδίας· παστοί μπακαλιάρου στη Νέα Γη· ο καπνός στη Βιρτζίνια· η ζάχαρη σε μερικές από τις αποικίες μας στις Δυτικές Ινδίες· τομάρια ή ναστοδέρματα σε μερικές άλλες χώρες· και υπάρχει μέχρι τις μέρες μας ένα χωριό στη Σκωτία όπου δεν είναι ασυνήθιστο, όπως με πληροφορούν, να πηγαίνει ένας εργάτης με πρόκες αντί για χρήματα στο φούρνο ή στο ζυθοποιείο.<sup>12</sup>

Στο τέλος, φυσικά, τουλάχιστον όσον αφορά το εμπόριο μακρών αποστάσεων, όλα καταλήγουν στα πολύτιμα μέταλλα, καθώς είναι ιδανικά για νόμισμα, όντας ανθεκτικά, φορητά, και διαιρέσιμα δίχως τέλος σε ταυτόσημες αναλογίες.

Ποικίλα μέταλλα έχουν χρησιμοποιηθεί από διάφορες εθνότητες γι' αυτό τον σκοπό. Ο σίδηρος ήταν ένα συνηθισμένο μέσο αγοραπωλησίας μεταξύ των αρχαίων Σπαρτιατών· ο χαλκός μεταξύ των αρχαίων Ρωμαίων· και ο χρυσός και ο άργυρος μεταξύ όλων των εθνών που είναι πλούσια και επιδίδονται σε εμπορικές δραστηριότητες.



11 *Ο Πλούτος των Εθνών*, I.4.2.

12 *Ο Πλούτος των Εθνών*, I.4.3.

Αυτά τα μέταλλα φαίνεται να χρησιμοποιήθηκαν αρχικά για αυτό τον σκοπό με τη μορφή ακατέργαστων ράβδων, δίχως καμία σφραγίδα ή κοπή.



Η χρήση μετάλλων σ' αυτή την ακατέργαστη κατάσταση αντιμετώπισε δύο πολύ σημαντικές δυσκολίες· αρχικά το πρόβλημα του ζυγίσματος· και, δευτερευόντως, το πρόβλημα του καταταρίσματος τους. Στα πολύτιμα μέταλλα, όπου μια μικρή διαφορά στην ποσότητα κάνει μια μεγάλη διαφορά στην αξία, για να τα ζυγίσει κανείς και μόνο, με τη δέουσα ακρίβεια, χρειάζεται τουλάχιστον πολύ ακριβή αντίβαρα και ζυγαριές. Το ζύγισμα του χρυσού συγκεκριμένα είναι μια επιχείρηση εξαιρετικής λεπτότητας...<sup>13</sup>

Είναι εύκολο να δούμε που το πάει. Το να χρησιμοποιεί κανείς άνισες μεταλλικές ράβδους είναι πιο εύκολο από τον αντιπραγματισμό, αλλά μήπως το να τυποποιήσει τις μονάδες –σφραγίζοντας, ας πούμε, πάνω σε κομμάτια μετάλλου ομοιόμορφες σημάσεις που θα εγγυούνται το βάρος και το βαθμό καθαρότητάς τους, σε διάφορες ονομαστικές αξίες– δεν θα έκανε τα πράγματα ακόμη πιο εύκολα; Ασφαλώς θα τα έκανε, και έτσι γεννήθηκε η νομισματοκοπία. Είναι αλήθεια πως η έκδοση νομίσματος συνεπαγόταν την εμπλοκή των κυβερνήσεων, καθώς συνήθως αυτές διηύθυναν τα νομισματοκοπεία· στην επίσημη εκδοχή της ιστορίας, όμως, οι κυβερνήσεις παίζουν μόνο αυτό τον περιορισμένο ρόλο –να εγγυώνται την αναγκαία ποσότητα χρημάτων– και συνήθως το κάνουν άσχημα, αφού, καθόλη τη διάρκεια της ιστορίας, υπήρξαν αδιάστακτοι βασιλιάδες που έκλεβαν νοθεύοντας το νόμισμα και προκαλώντας πληθωρισμό και άλλα είδη πολιτικής αναταραχής σε κάτι που αρχικά ήταν ζήτημα απλής οικονομικής κοινής λογικής.

Είναι αποκαλυπτικό ότι αυτή η ιστορία έπαιξε έναν κρίσιμο ρόλο όχι μόνο στην ίδρυση της επιστήμης των οικονομικών, αλλά και στην ίδια την ιδέα ότι υπάρχει κάτι που λέγεται «οικονομία», που λειτουργεί με τους δικούς του κανόνες, ξέχωρα από την ηθική πολιτική ζωή, και το οποίο οι οικονομολόγοι μπορούν να θεωρούν ως πεδίο μελέτης τους. Η «οικονομία» εμφανίζεται εκεί όπου ενδίδουμε στη φυσική μας ροπή προς την ανταλλαγή και τον αντιπραγματισμό. Ακόμη και σήμερα παζαρεύουμε και ανταλλάσσουμε απευθείας. Θα το κάνουμε για πάντα. Το χρήμα είναι απλά το πιο αποτελεσματικό μέσο.

Οικονομολόγοι σαν τον Karl Menger και τον Stanley Jevons επεξεργάστηκαν περαιτέρω τις λεπτομέρειες αυτής της ιστορίας, προσθέτοντας κυρίως διάφορες μαθηματικές εξισώσεις, με σκοπό να αποδείξουν ότι ένα τυχαίο

<sup>13</sup> Ο Πλούτος των Εθνών, 1.4.7.

ανομοιογενές σύνολο ανθρώπων με τυχαίες επιθυμίες θα μπορούσε, θεωρητικά, να οδηγήσει στην εμφάνιση όχι μόνο ενός μοναδικού αγαθού που θα χρησίμευε ως χρήμα αλλά κι ενός ενιαίου συστήματος τιμών. Κατά τη διαδικασία αυτή, αντικατέστησαν τους αρχικούς όρους με κάθε λογής εντυπωσιακούς τεχνικούς όρους (για παράδειγμα οι «δυσχερείς περιστάσεις» έγιναν «κόστη συναλλαγής»). Το κρίσιμο, ωστόσο, είναι ότι πλέον αυτή η ιστορία έχει μετατραπεί σε απλή κοινή λογική για τους περισσότερους ανθρώπους. Τη διδάσκουμε στα παιδιά μέσα απ' τα σχολικά βιβλία και τα μουσεία. Ο καθένας τη γνωρίζει. «Μια φορά κι έναν καιρό υπήρχε ο αντιπραγματισμός. Ήταν δύσκολος. Γι' αυτό οι άνθρωποι εφηύραν το χρήμα. Μετά ήρθε η ανάπτυξη των τραπεζικών δραστηριοτήτων και της πίστωσης.» Πρόκειται για μια εντελώς απλή, ευθεία πρόοδο, μια διαδικασία προοδευτικής εξέλιξης και αφαίρεσης που έφερε την ανθρωπότητα, λογικά και αναπόδραστα, από την ανταλλαγή χαυλιόδοντων μαστόδοντα της Λίθινης Εποχής, στα χρηματιστήρια, τα αμοιβαία κεφάλαια υψηλού κινδύνου και τα τιτλοποιημένα παράγωγα.<sup>14</sup>

Αυτή η ιστορία βρίσκεται πραγματικά παντού. Όπου συναντάμε το χρήμα, συναντάμε και αυτή την ιστορία. Κάποια στιγμή, στην πόλη του Αγινονιματο, στη Μαδαγασκάρη, είχα το προνόμιο να πάρω συνέντευξη από ένα Kalanogo, ένα μικροσκοπικό απόκοσμο πλάσμα που ένας μάγος-μέντιουμ της περιοχής ισχυριζόταν ότι κρατούσε κρυμμένο στο μπαούλο του σπιτιού του. Το πνεύμα ανήκε στον αδερφό μιας διαβόητης τοπικής τοκογλύφου, μιας αποκρουστικής γυναίκας με το όνομα Nordine, και για να είμαι ειλικρινής ήμουν πολύ απρόθυμος να συνδεθώ με τον οποιοδήποτε τρόπο με την οικογένεια, αλλά μερικοί απ' τους φίλους μου επέμεναν – επειδή στο κάτω κάτω, ήταν ένα πλάσμα των αρχαίων χρόνων. Το πλάσμα μιλούσε πίσω από ένα προπέτασμα με μια μυστηριώδη απόκοσμη τρεμούλα. Αλλά αυτό που το απασχολούσε περισσότερο ήταν να μιλήσει για το χρήμα.

14 Η ιδέα μιας ιστορικής ακολουθίας από τον αντιπραγματισμό στο χρήμα και από εκεί στην πίστωση εμφανίζεται για πρώτη φορά στις διαλέξεις ενός Ιταλού τραπεζίτη εν ονόματι Bernardo Davanzati (1529-1606. Βλέπε Waswo 1996). Η ανάπτυξη της με τη μορφή αναλυτικής θεωρίας έγινε από Γερμανούς ιστορικούς της οικονομίας: από τον Bruno Hildebrand (1864), ο οποίος υποστήριξε την ύπαρξη ενός προϊστορικού σταδίου αντιπραγματισμού, ενός αρχαίου σταδίου νομισματοκοπίας, και στη συνέχεια, μετά από μια υποστροφή στον αντιπραγματισμό κατά τον Μεσαίωνα, ενός νεότερου σταδίου πιστωτικής οικονομίας. Η ιδέα αυτή έγινε κανόνας στο έργο του μαθητή του, Karl Bócher (1907). Η ακολουθία αυτή έχει μετατραπεί σήμερα σε καθολικά αποδεκτή κοινή λογική, και επανεμφανίζεται τουλάχιστον υπόρρητα στον Μαρξ και πιο ρητά στον Simmel – και πάλι, παρά το γεγονός ότι σχεδόν όλη η μεταγενέστερη ιστορική έρευνα απέδειξε τον εσφαλμένο χαρακτήρα της.

Στο τέλος, κάπως εκνευρισμένος από όλη αυτή τη φαρσοκομωδία, ρώτησα, «Λοιπόν, τι χρησιμοποιούσατε για χρήματα τότε, στους αρχαίους χρόνους, όταν ακόμη ζούσατε;».

Η μυστηριώδης φωνή μου απάντησε αμέσως, «Όχι. Δεν χρησιμοποιούσαμε χρήματα. Στους αρχαίους χρόνους συνηθίζαμε να ανταλλάσσουμε εμπορεύματα απευθείας, το ένα για το άλλο...».



Η ιστορία αυτή βρίσκεται λοιπόν παντού. Είναι ο ιδρυτικός μύθος του δικού μας συστήματος οικονομικών σχέσεων. Έχει τόσο βαθιά εντυπωθεί στην κοινή λογική, ακόμη και σε μέρη όπως η Μαδαγασκάρη, που οι περισσότεροι άνθρωποι πάνω στη γη δεν μπορούν να διανοηθούν με ποιον άλλον τρόπο μπορεί να προέκυψε το χρήμα.

Το πρόβλημα είναι ότι δεν έχουμε τεκμήρια που να πιστοποιούν την πραγματικότητα αυτής της ιστορίας, ενώ υπάρχουν πλήθος ενδείξεις για το αντίθετο.

Αιώνες τώρα, εξερευνητές πάσχιζαν να βρουν αυτή τη θρυλική γη του αντιπραγματισμού, χωρίς κανέναν τους να τα κατεφέρει. Ο Άνταμ Σμιθ τοποθετεί την ιστορία του στους ιθαγενείς της Βόρειας Αμερικής (άλλοι προτιμούν την Αφρική ή τον Ειρηνικό). Μπορεί να ειπωθεί τουλάχιστον ότι την εποχή που έγραψε ο Σμιθ δεν μπορούσε κανείς να βρει στις σκοτωσέζικες βιβλιοθήκες έγκυρες πληροφορίες για τα οικονομικά συστήματα των ιθαγενών της Αμερικής. Ως τα μέσα του αιώνα, όμως, οι περιγραφές των Έξι Εθνών των Ιροκέζων που μας έδωσε ο Lewis Henry Morgan, μεταξύ άλλων, δημοσιεύτηκαν ευρέως – και έκαναν ξεκάθαρο ότι ο βασικός οικονομικός θεσμός μεταξύ των εθνών των Ιροκέζων ήταν τα «μακριά σπίτια» [longhouses], όπου συσσωρεύονταν τα πιο πολλά αγαθά και κατόπιν διανέμονταν από τα συμβούλια των γυναικών, και ότι ποτέ κανένας δεν αντάλλαξε αιχμές βέλους για κομμάτια κρέατος. Το μόνο που έκαναν οι οικονομολόγοι ήταν να αγνοήσουν αυτή την πληροφορία.<sup>15</sup> Ο Stanley Jevons, για παράδειγμα, που έγραψε το 1871 ένα βιβλίο πάνω στις απαρχές του χρήματος που έμελλε να θεωρηθεί κλασικό, πήρε τα παραδείγματά του απευθείας απ' τον Σμιθ, με τους Ινδιάνους να ανταλλάσσουν κρέας ελαφιού για δέρματα ταράνδου

15 Παρόλο που έκανε εντύπωση σε πολλούς. Η δουλειά του Morgan συγκεκριμένα (1851, 1877, 1881), ο οποίος έδινε έμφαση τόσο στην κοινοκτημοσύνη, όσο και στην εξαιρετική σημασία των γυναικών, με τα συμβούλιά τους να ελέγχουν εν πολλοίς την οικονομική ζωή, εντυπωσίασε σε τέτοιο μεγάλο βαθμό πολλούς ριζοσπάστες στοχαστές –συμπεριλαμβανομένων των Μαρξ και Ένγκελς– που έγινε η βάση ενός αντι-μύθου, του πρωτόγονου κομμουνισμού και της πρωτόγονης μητριαρχίας.

και κάστορα, και δεν χρησιμοποίησε τις πραγματικές περιγραφές της ινδιάνικης ζωής, που έκαναν ξεκάθαρο ότι ο Σμιθ τα είχε βγάλει απ' το μυαλό του. Την ίδια περίπου εποχή, ιεραπόστολοι, τυχοδιώκτες, και αποικιοκράτες εξαπλώνονταν σ' όλο τον κόσμο, πολλοί απ' αυτούς κουβαλώντας μαζί τους αντίγραφα του βιβλίου του Σμιθ, με την προσδοκία να βρουν τη γη του αντιπραγματισμού. Κανένας δεν τη βρήκε. Αντί γι' αυτό, ανακάλυψαν μια σχεδόν ατελείωτη ποικιλία οικονομικών συστημάτων. Ακόμη και σήμερα, δεν υπάρχει κάποιος που να έχει εντοπίσει ένα μέρος στον κόσμο όπου ο συνηθισμένος τρόπος οικονομικής συναλλαγής μεταξύ γειτόνων να παίρνει τη μορφή: «θα σου δώσω είκοσι κοτόπουλα για μια αγελάδα».

Το πιο έγκυρο ανθρωπολογικό σύγγραμμα πάνω στον αντιπραγματισμό, αυτό της Caroline Humphrey, απ' το Cambridge, δεν θα μπορούσε να είναι πιο κατηγορηματικό στα συμπεράσματά του: «Κανένας ποτέ δεν περιέγραψε καθαρά και ξάστερα ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα οικονομίας αντιπραγματισμού, πόσο μάλλον της ανάδυσης του χρήματος απ' αυτήν· όλη η διαθέσιμη εθνογραφία υποδεικνύει ότι κάτι τέτοιο δεν υπήρξε ποτέ».<sup>16</sup>

Τώρα, όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι ο αντιπραγματισμός ήταν ανύπαρκτος – ή ακόμη ότι δεν εφαρμόστηκε ποτέ στην πράξη από το είδος των ανθρώπων τους οποίους ο Σμιθ αποκαλούσε «άγριους». Σημαίνει απλώς ότι δεν εφαρμόστηκε, όπως υπέθετε ο Σμιθ, μεταξύ συγχωριανών. Τις περισσότερες φορές λάμβανε χώρα μεταξύ αγνώστων, ακόμη και εχθρών. Ας αρχίσουμε με τους Nambikwara της Βραζιλίας. Φαίνεται να πληρούν όλα τα κριτήρια: είναι μια πρωτόγονη κοινωνία χωρίς αξιόλογο καταμερισμό εργασίας, οργανωμένη ανά μικρές ομάδες που συνήθως αριθμούν το πολύ εκατό ανθρώπους η καθεμία. Καμιά φορά, όταν μια ομάδα εντοπίζει τις εστίες μαγειρέματος μιας άλλης στη δική της περιοχή, στέλνει απεσταλμένους, για να διαπραγματευτούν μια συνάντηση με σκοπό την ανταλλαγή. Αν η προσφορά γίνει δεκτή, κρύβουν πρώτα τις γυναίκες και τα παιδιά τους στο δάσος και μετά προσκαλούν τους άνδρες της άλλης ομάδας στον καταυλισμό τους. Κάθε ομάδα έχει ένα αρχηγό· μόλις μαζευτούν όλοι, κάθε αρχηγός δίνει έναν επίσημο λόγο όπου εξυμνεί την άλλη ομάδα και μειώνει τη δική του· όλοι αφήνουν στην άκρη τα όπλα τους για να τραγουδήσουν και να χορέψουν μαζί – μολοντί ο χορός μιμείται την πολεμική σύγκρουση. Στη

16 Η Anne Chapman (1980) προχωράει ακόμη πιο πέρα στην αντίθετη κατεύθυνση, παρατηρώντας ότι αν ορίζαμε τον καθαρό αντιπραγματισμό ως κάτι που αφορά μόνο την απευθείας ανταλλαγή αντικειμένων και όχι μια διαφορετική ρύθμιση των ανθρωπίνων σχέσεων, δεν είναι σαφές αν υπήρξε ποτέ. Βλ. επίσης Heady 2005.

συνέχεια, μέλη και των δύο πλευρών προσεγγίζουν ο ένας τον άλλο για να ξεκινήσουν την ανταλλαγή:

Αν υπάρχει κάποιος που θέλει να αποκτήσει ένα αντικείμενο το εκθειάζει λέγοντας πόσο ωραίο είναι. Αν ο άλλος, που το έχει στην κατοχή του, θεωρεί ότι αξίζει πολλά και ζητά πολλά σε αντάλλαγμα, αντί να του πει ότι αξίζει, του λέει ότι δεν είναι καλό, δείχνοντας του έτσι ότι θέλει να το κρατήσει. «Αυτό το τσεκούρι δεν είναι καλό, είναι πολύ παλιό, δεν κόβει καλά», θα του πει.

Αυτή η αντιπαράθεση συνεχίζεται σε υψηλούς τόνους μέχρις ότου φτάσουν σ' έναν διακανονισμό. Μόλις επιτευχθεί η συμφωνία, ο καθένας αρπάζει το αντικείμενο από το χέρι του άλλου. Αν κάποιος αντάλλαξε ένα περιδέραιο, αντί να το βγάλει και να το παραδώσει στον άλλο, θα πρέπει ο άλλος να του το αποσπάσει με εμφανή βιαιότητα. Διενέξεις, που συχνά οδηγούν σε καβγάδες, προκύπτουν όταν κάποιος βιαστεί λιγάκι να αρπάξει το αντικείμενο πριν ο άλλος σταματήσει να επιχειρηματολογεί.<sup>17</sup>

Η όλη υπόθεση καταλήγει σε μεγάλο φαγοπότι όπου εμφανίζονται ξανά οι γυναίκες, όμως αυτό μπορεί να δημιουργήσει προβλήματα, καθώς, μέσα σε μια ατμόσφαιρα μουσικής και ανεβασμένου κεφιού, υπάρχουν άφθονες ευκαιρίες για ξελογιάσματα.<sup>18</sup> Προκύπτουν έτσι καμιά φορά καβγάδες ζηλοτυπίας. Ενίοτε, μπορεί να σκοτωθεί κανείς.

Ο αντιπραγματισμός, επομένως, παρόλα τα γιορταστικά του στοιχεία, εφαρμοζόταν στην πράξη μεταξύ ανθρώπων που θα μπορούσαν διαφορετικά να είναι εχθροί και που απέχουν ελάχιστα απ' το να συγκρουστούν ανοιχτά και, αν πιστέψουμε τον εθνογράφο, αν η μία πλευρά έκρινε αργότερα ότι την εκμεταλλεύτηκαν, κάτι τέτοιο μπορούσε πολύ εύκολα να οδηγήσει σε πραγματικούς πολέμους.

Ας στρέψουμε τώρα την προσοχή μας στην άλλη άκρη του κόσμου, στην Western Arnhem Land της Αυστραλίας, όπου οι Gunwinggu φημίζονται ότι προσκαλούν τους γείτονές τους σε τελετουργικά αντιπραγματισμού που λέγονται *dzamalag*. Εδώ η απειλή της φυσικής βίας φαίνεται ακόμη πιο μακρινή. Αυτό οφείλεται εν μέρει στην ύπαρξη ενός συστήματος ημιφυλιών<sup>19</sup> που

17 Lévi-Strauss 1943.

18 Θα πρέπει να φανταστούμε πόσο έντονος θα πρέπει να ήταν ο πειρασμός της σεξουαλικής ποικιλίας, επειδή οι νεαροί άνδρες και οι νεαρές γυναίκες περνούσαν όλο σχεδόν το χρόνο τους μαζί με μια δεκαριά συνομηλικούς τους.

19 [Σ.τ.Ε.] Ημιφύλιο (*moiety*) είναι ένας ανθρωπολογικός όρος που περιγράφει το χωρισμό σε δυο ομάδες μιας κοινότητας ανθρώπων, στη βάση της μονογραμμικής τους καταγωγής. Τα άτο-

εκτείνεται σ' όλη την περιοχή, το οποίο διευκολύνει τα πράγματα: δεν επιτρέπεται σε κανέναν να παντρευτεί, ούτε καν να κάνει σεξ, με ανθρώπους του ημιφυλίου του, ασχέτως από που προέρχονται, αλλά οποιοσδήποτε του αντίθετου ημιφυλίου είναι πιθανός υποψήφιος. Επομένως, για έναν άνδρα, ακόμη και σε απόμακρες κοινότητες, οι μισές γυναίκες είναι αυστηρά απαγορευμένες, και οι άλλες μισές αποτελούν θεμιτό στόχο. Η περιοχή μοιράζεται άλλη μια τοπική ιδιαιτερότητα: κάθε ομάδα έχει το δικό της προϊόν για να ανταλλάξει απευθείας με τις υπόλοιπες.

Το παράθεμα που ακολουθεί είναι από μια περιγραφή ενός *dzamalag*, όπως το παρακολούθησε ένας ανθρωπολόγος ονόματι Ronald Berndt τη δεκαετία του 1940.

Και εδώ πάλι, το τελετουργικό ξεκινά όταν, έπειτα από μερικές αρχικές διαπραγματεύσεις, οι οικοδεσπότες προσκαλούν τους ξένους στον κύριο καταυλισμό τους. Οι επισκέπτες, σ' αυτό το συγκεκριμένο παράδειγμα, φημίζονταν για τις «πολύτιμες λόγχες με τις πριονωτές αιχμές», ενώ οι οικοδεσπότες τους είχαν πρόσβαση σε ρουχισμό καλής ποιότητας από την Ευρώπη. Η ανταλλαγή αρχίζει όταν οι επισκέπτες, που αποτελούνταν τόσο από άνδρες όσο και από γυναίκες, μπαίνουν στον κυκλικό χώρο του καταυλισμού όπου γινότουσαν οι χοροί και τρεις απ' αυτούς αρχίζουν να ψυχαγωγούν τους οικοδεσπότες παίζοντάς τους μουσική. Δύο άνδρες βάζουν μπρος το τραγούδι και ένας τρίτος τους συνοδεύει στο *didjeridu*. Σύντομα, γυναίκες από τη μεριά των οικοδεσποτών πλησιάζουν και επιτίθενται στους μουσικούς:

Άνδρες και γυναίκες σηκώνονται και αρχίζουν να χορεύουν. Το *dzamalag* ξεκινά όταν δύο γυναίκες Gunwinggu, αντίθετου ημιφυλίου απ' αυτό των ανδρών που τραγουδούν, «προσφέρουν *dzamalag*» στους τελευταίους. Χαρίζουν σε κάθε άνδρα ένα ρούχο, μετά τον χτυπούν ή τον αγγίζουν, τον τραβούν στο έδαφος, τον αποκαλούν σύζυγο στο *dzamalag*, και αστειεύονται μαζί του με ερωτική διάθεση. Στη συνέχεια, μια άλλη γυναίκα, του αντίθετου ημιφυλίου απ' αυτό του άνδρα που παίζει το όργανο, προσφέρει στον τελευταίο ρούχα, τον χτυπά και χαριεντίζεται μαζί του.

Αυτό θέτει σε κίνηση την ανταλλαγή *dzamalag*. Οι άνδρες από την ομάδα των επισκεπτών κάθονται ήσυχα, ενώ οι γυναίκες του αντίθετου ημιφυλίου έρχονται να τους προσφέρουν ρούχα, να τους χτυπήσουν, και να τους καλέσουν για ζευγάριμα· έχουν όση ελευθερία θέλουν με τους άνδρες, μέσα σε

---

μα που ανήκουν σε ένα ημιφύλιο, δηλαδή, έλκουν την καταγωγή τους μόνο από το σόι του πατέρα ή μόνο από το σόι της μητέρας. Στη συντριπτική τους πλειοψηφία, τα ημιφύλια είναι εξωγαμικά, δηλαδή άτομα που ανήκουν σε αυτά υποχρεώνονται να παντρευτούν μόνο με άτομα από το αντίθετο ημιφύλιο.

μια ατμόσφαιρα διασκέδασης και επευφημιών, ενώ το τραγούδι και ο χορός καλά κρατούν. Οι γυναίκες προσπαθούν να λύσουν τα υφάσματα που καλύπτουν τα γεννητικά όργανα των ανδρών ή να αγγίξουν το πέος τους, και μετά να τους απομακρύνουν από την «πίστα», για να συνουσιαστούν μαζί τους. Οι άνδρες ακολουθούν, με μια επίδειξη απροθυμίας, τις ντάμες τους στο *dzamalag*, για να ζευγαρώσουν στους θάμνους μακριά από τις φωτιές που άναψαν οι χορευτές. Μπορεί να δώσουν στις γυναίκες καπνό ή χάντρες. Όταν οι γυναίκες επιστρέψουν, δίνουν μέρος αυτού του καπνού στους συζύγους τους, οι οποίοι τις ενθάρρυναν να πάνε στο *dzamalag*. Οι σύζυγοι, με τη σειρά τους, θα χρησιμοποιήσουν τον καπνό, για να πληρώσουν τις δικές τους ντάμες στο *dzamalag*...»<sup>20</sup>

Στη συνέχεια, κάνουν την εμφάνισή τους κι άλλοι τραγουδιστές και μουσικοί, για να τους επιτεθούν και να τους τραβήξουν ξανά στους θάμνους: οι άνδρες ενθαρρύνουν τις γυναίκες τους «να μην ντρέπονται», προκειμένου να διατηρηθεί η φήμη της φιλοξενίας που έχουν οι Gunwinggu: στο τέλος οι άνδρες πηγαίνουν κι αυτοί προς τις συζύγους των επισκεπτών, προσφέροντάς τους ρούχα, χτυπώντας τις, και οδηγώντας τις στους θάμνους. Οι χάνδρες και ο καπνός κυκλοφορούν. Τελικά, μόλις όλοι οι συμμετέχοντες ζευγαρώσουν τουλάχιστον μια φορά, και οι φιλοξενούμενοι μείνουν ικανοποιημένοι απ' τα ρούχα που απέκτησαν, οι γυναίκες σταματούν να χορεύουν και στέκονται σε δύο σειρές, ενώ οι επισκέπτες σχηματίζουν μια ουρά, για να τους το ανταποδώσουν.

Τότε οι άνδρες επισκέπτες του ενός ημιφυλίου χορεύουν προς τις γυναίκες του αντίθετου ημιφυλίου, με σκοπό να τους «προσφέρουν *dzamalag*». Κρατούν στον αέρα λόγχες με φαγωμένες τις αιχμές τους και κάνουν πως λογχίζουν τις γυναίκες, αλλά στην πραγματικότητα τις χτυπούν με το επίπεδο μέρος της λεπίδας. «Δεν θα σας λογχίσουμε, επειδή σας λογχίσαμε ήδη με τα πέρυσι μας.» Προσφέρουν τις λόγχες στις γυναίκες. Στη συνέχεια οι άνδρες επισκέπτες του άλλου ημιφυλίου κάνουν το ίδιο με τις γυναίκες του αντίθετου ημιφυλίου, προσφέροντάς τους λόγχες με οδοντωτές αιχμές. Έτσι τερματίζεται η τελετή, της οποίας ακολουθεί μια μεγάλη διανομή φαγητού.<sup>21</sup>

Αυτή η περίπτωση είναι εντελώς ακραία, αλλά οι ακραίες περιπτώσεις είναι αποκαλυπτικές. Αυτό που οι οικοδεσπότες Gunwinggu καταφέρνουν

<sup>20</sup> Berndt 1951: 161, βλέπε και Gudeman 2001: 124-25, ο οποίος κάνει μια ανάλυση αρκετά κοινική με τη δική μου.

<sup>21</sup> Berndt 1951: 162.



εδώ, λόγω των φιλικών σχέσεων που διατηρούν μεταξύ τους οι γειτονικοί λαοί στη Western Arnhem Land, είναι να πάρουν όλα τα στοιχεία του αντιπραγματισμού των Nambikwara (τη μουσική και τον χορό, την υποβόσκουσα εχθρότητα, τον ερωτικό ενθουσιασμό), και να τα μετατρέψουν σε ένα είδος γιορταστικού παιχνιδιού – ένα παιχνίδι με πιθανούς κινδύνους, αλλά (όπως τονίζει ο εθνογράφος) που όλοι οι συμμετέχοντες το διασκεδάζαν φοβερά.

Αυτό που έχουν κοινό όλες αυτές οι περιπτώσεις αντιπραγματισμού είναι ότι γίνονται μεταξύ αγνώστων, που το πιθανότερο είναι να μην ξανασυναντηθούν και να μην αναπτύξουν κάποια μόνιμη σχέση. Γι' αυτόν τον λόγο, προσφέρεται η άμεση, είδος προς είδος ανταλλαγή: η κάθε πλευρά παίρνει αυτό που θέλει και στη συνέχεια φεύγει. Όλα γίνονται αφού πρώτα εγκαθιδρυθεί ένα πλέγμα κοινωνικότητας, με τη μορφή των κοινών απολαύσεων, της μουσικής και του χορού – η συνηθισμένη βάση κοινής ευθυμίας πάνω στην οποία κάθε ανταλλαγή πρέπει να στηρίζεται. Μετά ακολουθεί η πραγματική ανταλλαγή, στην οποία και οι δύο πλευρές εκφράζουν έντονα, με μια παιγνιώδη προσποιητή επιθετικότητα, τη λανθάνουσα εχθρότητα που αναπότρεπτα υπάρχει σε κάθε ανταλλαγή υλικών αγαθών μεταξύ ξένων –όπου κανένα μέρος δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο λόγο να *μην* εκμεταλλευτεί το άλλο–, αν και στην περίπτωση των Nambikwara, όπου το πλέγμα της κοινωνικότητας είναι εξαιρετικά ασθενές, η προσποιητή επιθετικότητα διατρέχει συνεχώς τον κίνδυνο να εκτροχιαστεί σε πραγματική. Οι Gunwinggu, με την πιο χαλαρή τους στάση προς τη σεξουαλικότητα, έχουν καταφέρει ευφυώς να μετατρέψουν τις κοινές απολαύσεις και την επιθετικότητα στο ίδιο ακριβώς πράγμα.

Ανακαλέστε εδώ τη γλώσσα των εγχειριδίων οικονομίας:

«Φανταστείτε μια κοινωνία δίχως χρήμα». «Φανταστείτε μια οικονομία αντιπραγματισμού». Ένα πράγμα που τα παραδείγματα αυτά κάνουν εντελώς ξεκάθαρο είναι το πόσο περιορισμένη είναι η φαντασία των περισσότερων οικονομολόγων.<sup>22</sup>

Ποιος είναι ο λόγος; Η πιο απλή απάντηση θα ήταν: για να μπορέσει ακόμα και να υπάρξει ένας επιστημονικός κλάδος όπως τα «οικονομικά», ο οποίος καταπιάνεται πρωτίστως με το πώς προσπαθούν οι άνθρωποι να συνάψουν την πλέον επωφελή συμφωνία όταν ανταλλάσσουν παπούτσια για

22 Αν και, όπως θα παρατηρήσουμε αργότερα, δεν ισχύει ακριβώς ότι οι διεθνείς επαγγελματικές συναλλαγές σήμερα δεν περιλαμβάνουν ποτέ μουσική, χορό, ναρκωτικά, ακριβοπληρωμένες πόρνες ή την πιθανότητα της βίας. Για ένα τυχαίο παράδειγμα με έμφαση στα τελευταία δύο, βλ. Perkins 2005.

πατάτες, ή ρούχα για λόγχεις, θα πρέπει κανείς να θεωρεί ότι η ανταλλαγή τέτοιων αγαθών δεν έχει καμία σχέση με τον πόλεμο, το πάθος, την περιπέτεια, το μυστήριο, το σεξ ή το θάνατο. Τα οικονομικά προϋποθέτουν κάποιες διακριτές σφαίρες της ανθρώπινης συμπεριφοράς που, σε φυλές όπως οι Gunwinngu και οι Nambikwara, απλά δεν υφίστανται. Αυτές οι διαιρέσεις καθίστανται με τη σειρά τους δυνατές μέσω πολύ συγκεκριμένων θεσμικών διευθετήσεων: μέσω της ύπαρξης δικηγόρων, φυλακών και αστυνομίας, που διασφαλίζουν ότι ακόμη και αυτοί που δεν συμπαθούν και τόσο ο ένας τον άλλο, που δεν τους ενδιαφέρει να αναπτύξουν κάποια μόνιμη σχέση με τους άλλους, αλλά να απλώσουν όσο πιο πολύ μπορούν το χέρι τους στα υπάρχοντά τους, δεν θα χρειαστεί παρόλα αυτά να χρησιμοποιήσουν το πλέον κατάλληλο μέσο γι' αυτό τον σκοπό, δηλαδή την κλοπή. Αυτό με τη σειρά του, μας οδηγεί στο να δεχθούμε ανεξέταστα ότι η ζωή μοιράζεται ξεκάθαρα ανάμεσα στην αγορά, όπου κάνουμε τα ψώνια μας, και στη «σφαίρα της κατανάλωσης», όπου ενδιαφερόμαστε για τη μουσική, τις γιορτές, και το ξελόγιασμα. Με άλλα λόγια, η οπτική του κόσμου που βρίσκεται στη βάση των οικονομικών εγχειριδίων, στην καθιέρωση της οποίας ο Άνταμ Σμιθ έπαιξε τόσο μεγάλο ρόλο, έχει γίνει σε τέτοιο μεγάλο βαθμό μέρος της κοινής μας λογικής, που είναι δύσκολο να σκεφτούμε οποιαδήποτε άλλη πιθανή διευθέτηση.

Μ' αυτά τα παραδείγματα γίνεται σιγά σιγά σαφές το γιατί δεν υπάρχουν κοινωνίες που να βασίζονται αποκλειστικά και μόνο στον αντιπραγματισμό. Μια τέτοια κοινωνία θα μπορούσε να υπάρξει μόνο αν ο καθένας ήταν με το μαχαίρι στο λαρύγγι του άλλου, συνεχώς σε θέση βολής, δίχως όμως να χτυπάει ποτέ. Ισχύει ότι μερικές φορές οι άνθρωποι που ανταλλάσσουν απευθείας δεν θεωρούν ξένο ο ένας τον άλλον. Όμως, τις περισσότερες φορές πρόκειται για ανθρώπους που θα μπορούσαν να είναι ολότελα ξένοι, που σημαίνει, να μην μοιράζονται την ίδια αίσθηση υπευθυνότητας ή εμπιστοσύνης ή την επιθυμία να αναπτύξουν μόνιμες σχέσεις. Οι Pukhtun του βορείου Πακιστάν, για παράδειγμα, φημίζονται για την απλόχερη φιλοξενία τους. Ο αντιπραγματισμός είναι αυτό που κάνουν με εκείνους που δεν τους συνδέουν δεσμοί φιλοξενίας (ή συγγένειας, ή οτιδήποτε άλλο):

Ένας προσφιλής τρόπος ανταλλαγής μεταξύ των ανθρώπων είναι ο αντιπραγματισμός, ή αλλιώς *adal-badal* (πάρε-δώσε). Οι άνθρωποι είναι πάντα έτοιμοι να ανταλλάξουν κάποιο απ' τα υπάρχοντά τους για κάτι καλύτερο. Τις περισσότερες φορές ανταλλάσσουν πράγματα του ίδιου είδους: ένα ράδιο για ένα άλλο ράδιο, γυαλιά για γυαλιά, ένα ρολόι για ένα άλλο ρολόι.

Μπορεί όμως να ανταλλάξουν και ανόμοια αντικείμενα, όπως, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, ένα ποδήλατο για δύο γαϊδούρια. Το *adal-badal* εφαρμόζεται στην πράξη πάντα ανάμεσα σε μη συγγενικά πρόσωπα και προσφέρει στους άνδρες μεγάλη ευχαρίστηση στην προσπάθεια τους να εκμεταλλευτούν το έτερο μέρος της ανταλλαγής. Μια καλή ανταλλαγή, όπου κάποιος νιώθει ότι επωφελήθηκε στο μέγιστο από τη συμφωνία, γίνεται η αιτία για να κομπάσει και να περηφανευτεί. Αν η ανταλλαγή είναι κακή, ο αποδέκτης προσπαθεί να υπαναχωρήσει από τη συμφωνία ή, αν δεν τα καταφέρει, να πασάρει το ελαττωματικό αντικείμενο σε κάποιον ανυποψίαστο. Ο καλύτερος εταίρος στο *adal-badal* είναι κάποιος που βρίσκεται μακριά και που δεν έχει έτσι τη δυνατότητα να παραπονευθεί.<sup>23</sup>

Οι άνθρωποι με τέτοια ανήθικα κίνητρα δεν περιορίζονται στην Κεντρική Ασία. Τα κίνητρα αυτά φαίνεται να είναι εγγενή στην ίδια τη φύση του αντιπραγματισμού – πράγμα που θα μπορούσε να εξηγήσει το γεγονός ότι τον αιώνα ή δύο αιώνες πριν την εποχή του Σμιθ, οι αγγλικές λέξεις «truck and barter», όπως οι αντίστοιχές τους στα Γαλλικά, τα Ισπανικά, τα Γερμανικά, τα Ολλανδικά και τα Πορτογαλικά, σήμαιναν κυριολεκτικά «εξαπατώ, κοροϊδεύω ή αισχροκερδώ».<sup>24</sup> Το να ανταλλάσσεις απευθείας κάτι για κάτι άλλο και την ίδια στιγμή να κοιτάς πώς θα επωφεληθείς τα μέγιστα είναι, συνήθως, ο τρόπος που φερόμαστε σε αυτούς που δεν νοιαζόμαστε και δεν περιμένουμε να ξαναδούμε. Ποιος ο λόγος να μην προσπαθήσει κάποιος να εκμεταλλευτεί έναν τέτοιο άνθρωπο; Αν, από την άλλη πλευρά, νοιάζεσαι για κάποιον –έναν γείτονα, έναν φίλο– τόσο ώστε να θέλεις να έχεις μια τίμια και ειλικρινή ανταλλαγή, θα πρέπει να λάβεις υπόψη σου τις προσωπικές ανάγκες, τις επιθυμίες, και την κατάσταση του. Ακόμη και αν ανταλλάσσεις κάτι για κάτι άλλο μ' έναν τέτοιο άνθρωπο, συνήθως το παρουσιάζεις σαν δώρο.



Για να εξηγήσω τι εννοώ, ας επιστρέψουμε στα εγχειρίδια οικονομίας και στο πρόβλημα της «αμφίπλευρης ζήτησης». Όταν αφήσαμε τον Henry, χρειαζόταν ένα ζευγάρι παπούτσια, όμως το μόνο που είχε ήταν μερικές σκόρπες πατάτες. Ο Joshua είχε ένα παραπάνω ζευγάρι παπούτσια, αλλά δεν χρειαζόταν πραγματικά τις πατάτες. Καθώς το χρήμα δεν είχε ακόμη εφευρεθεί, υπήρχε πρόβλημα. Τι θα έπρεπε να κάνουν;

Το πρώτο πράγμα που σίγουρα έχει γίνει ξεκάθαρο έως τώρα είναι ότι χρειάζεται να ξέρουμε κάποια παραπάνω πράγματα για τον Joshua και τον

23 Lindholm 1982: 116.

24 Ο Servet 2001: 20-21 σταχυολογεί ένα τεράστιο πλήθος παρόμοιων όρων.

Henry. Ποιοι είναι; Έχουν κάποια σχέση; Απ' ό,τι φαίνεται, ζουν σε μια μικρή κοινότητα. Όποιοι άνθρωποι έχουν ζήσει στην ίδια μικρή κοινότητα έχουν σίγουρα κάποια περίπλοκη ιστορία μεταξύ τους. Είναι φίλοι, ανταγωνιστές, σύμμαχοι, ερασιτές, εχθροί ή κάποια απ' αυτά ταυτοχρόνα;

Οι συγγραφείς του αρχικού παραδείγματος θεωρούν μάλλον ότι ο Henry και ο Joshua είναι γείτονες, της ίδιας πάνω κάτω κοινωνικής θέσης, που δεν συνδέονται στενά, αλλά διατηρούν φιλικές σχέσεις - που σημαίνει, όσο κοντύτερα στην ουδέτερη ισότητα μπορεί κανείς να φτάσει. Όμως αυτό δεν μας λέει κάτι. Αν ο Henry έμενε, για παράδειγμα, σ' ένα «μακρύ σπιτί» των ινδιάνων Seneca και χρειαζόταν παπούτσια, ο Joshua δεν θα ανακατευόταν καν. Θα το έλεγε στη γυναίκα του, η οποία θα το συζητούσε με τις άλλες σεβάσμιες γυναίκες, και στη συνέχεια θα προμηθευόταν υλικά από τη συλλογική αποθήκη του «μακριού σπιτιού» για να του ράψει παπούτσια. Σε διαφορετική περίπτωση, για να βρούμε ένα σενάριο κατάλληλο για ένα φανταστικό εγχειρίδιο οικονομίας, μπορούμε να τοποθετήσουμε τον Joshua και τον Henry σε μια μικρή κοινότητα όπου όλοι γνωρίζονται, όπως είναι μια ομάδα Nambikwara ή Gunwinggu.

#### ΣΕΝΑΡΙΟ 1ο

Ο Henry πηγαίνει στον Joshua και του λέει, «Ωραία παπούτσια!»

Ο Joshua του απαντά «Ε, δεν είναι και τίποτα σπουδαίο, αλλά αφού σου αρέσουν, τότε ορίστε, πάρ' τα.»

Ο Henry παίρνει τα παπούτσια.

Για τις πατάτες του Henry δεν γίνεται καν λόγος, καθώς και οι δύο γνωρίζουν πολύ καλά ότι αν ο Joshua ξεμείνει ποτέ από πατάτες, ο Henry θα του δώσει μερικές.

Αυτό είναι όλο. Φυσικά, δεν είναι σαφές, σ' αυτή την περίπτωση, το πόσο ακριβώς θα καταφέρει ο Henry να κρατήσει τα παπούτσια. Εξαρτάται, ίσως, από το πόσο ωραία είναι. Αν είναι συνηθισμένα παπούτσια, θα μπορούσε να τελειώσει εκεί η ιστορία. Αν είναι κάπως μοναδικά ή όμορφα, ίσως να άλλαζαν συνεχώς πόδια. Υπάρχει μια γνωστή ιστορία, όπου ο John και η Lorna Marshall, που έκαναν μια μελέτη στους Βουσμάνους της ερήμου Καλαχάρι τη δεκαετία του '60, έδωσαν κάποια στιγμή ένα μαχαίρι σ' έναν από τους αγαπημένους πληροφοριοδότες τους. Έφυγαν και επέστρεψαν μετά από ένα χρόνο, για να ανακαλύψουν ότι το μαχαίρι είχε περάσει λίγο πολύ απ' την κατοχή όλων όσων ήταν στην ομάδα στο διάστημα που μεσολάβησε. Από την άλλη πλευρά, αρκετοί Άραβες φίλοι με διαβεβαιώνουν

ότι σε λιγότερο αυστηρά εξισωτικά πλαίσια υπάρχουν ορισμένοι που επωφελούνται απ' αυτό. Αν ένας φίλος επαινέσει το βραχιόλι ή την τσάντα σου, αναμένεται από σένα να πεις: «Πάρ' το» -αλλά αν δεν θες καθόλου να το δώσεις, μπορείς πάντα να πεις, «Ναι, όμορφο δεν είναι; Είναι δώρο.»

Παρόλα αυτά, είναι ξεκάθαρο πως αυτό που έχουν στο μυαλό τους οι συγγραφείς του εγχειριδίου είναι μια ελαφρώς πιο απρόσωπη συναλλαγή. Φαίνεται να φαντάζονται τους δύο άνδρες σαν κεφαλές πατριαρχικών οίκων, με καλές σχέσεις, αλλά με τον καθένα να διατηρεί τις δικές του προμήθειες. Ίσως να ζουν σ' ένα από αυτά τα χωριά της Σκωτίας που μένουν ο χασάπης και ο φούρναρης στα παραδείγματα του Άνταμ Σμιθ, ή σ' ένα οικισμό αποικιοκρατών στη Νέα Αγγλία. Μόνο που για κάποιο λόγο δεν έχουν ποτέ ακούσει τίποτε για την ύπαρξη του χρήματος. Πρόκειται για ένα αλλόκοτο δημιούργημα της φαντασίας, αλλά ας δούμε τι μπορούμε να κάνουμε:

#### ΣΕΝΑΡΙΟ 2ο

Ο Henry πηγαίνει στον Joshua και του λέει, «Ωραία παπούτσια!».

Ή, καλύτερα –ας το κάνουμε λίγο πιο ρεαλιστικό–, η γυναίκα του Henry κουβεντιάζει με αυτή του Joshua και της ξεφεύγει σκοπίμως ότι τα παπούτσια του άνδρα της είναι σε άσχημη κατάσταση, τόσο άσχημη που διαμαρτύρεται ότι βγάζει κάλους.

Το μήνυμα διαβιβάζεται, και ο Joshua έρχεται την άλλη μέρα για να προσφέρει ένα παραπανίσιο ζευγάρι στον Henry σαν δώρο, επιμένοντας ότι κάνει απλώς μια χειρονομία καλής γειτονίας και ότι δεν θα ήθελε πραγματικά τίποτε σε αντάλλαγμα.

Δεν έχει σημασία αν ο Joshua είναι ειλικρινής σ' αυτό που λέει. Με το να το πει, καταλογίζει μια πίστωση. Ο Henry του χρωστάει.

Πώς μπορεί ο Henry να ξεπληρώσει τη χάρη στον Joshua; Υπάρχουν άπειρες δυνατότητες. Μπορεί ο Joshua να χρειάζεται όντως πατάτες. Ο Henry θα περιμένει κάποιο δόσισημα και μετά θα περάσει να του τις αφήσει, επιμένοντας κι αυτός ότι του τις κάνει δώρο. Μπορεί ο Joshua να μην τις χρειάζεται άμεσα και ο Henry να περιμένει μέχρι να τις χρειαστεί. Ή μπορεί, ένα χρόνο μετά, να θέλει ο Joshua να κάνει ένα τοιμπούσι, οπότε να περάσει μια βόλτα από την αυλή του Henry και να του πει: «ωραίο το γουρούνι σου...».

Σε κάθε ένα απ' αυτά τα σενάρια, το πρόβλημα της «αμφίπλευρης ζήτησης», στο οποίο αναφέρονται ασταμάτητα τα εγχειρίδια οικονομίας, απλά εξαφανίζεται. Ο Henry μπορεί να μην έχει κάτι που να θέλει άμεσα ο Joshua. Αλλά, αν είναι γείτονες, είναι προφανώς θέμα χρόνου πριν θελήσει το στιδήποτε.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Το επιχείρημα είναι τόσο προφανές που είναι εντυπωσιακό το ότι δεν έχει δοθεί περισσότερη έμφαση σ' αυτό. Ο μοναδικός κλασικός οικονομολόγος που γνωρίζω, ο οποίος έχει λάβει υπό-

Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι η ανάγκη συγκέντρωσης αντικειμένων, των οποίων η αξία αναγνωρίζεται ευρέως, όπως το εννοεί ο Σμιθ, εξαφανίζεται επίσης. Μαζί μ' αυτή, εξαφανίζεται και η ανάγκη ανάπτυξης του νομίσματος. Όπως γίνεται σε πάρα πολλές πραγματικές μικρές κοινότητες, ο καθένας παρακολουθεί απλώς ποιος χρωστάει τι σε ποιον.

Ένα μόνο μείζον εννοιολογικό πρόβλημα υπάρχει εδώ – ένα πρόβλημα που ο προσεκτικός αναγνώστης έχει πιθανότατα ήδη προσέξει. Ο Henry «χρωστάει μια χάρη στον Joshua». Είναι υπόχρεος στον Joshua. Υπόχρεος ως προς τι; Τι του χρωστάει; Πώς ποσοτικοποιείς μια χάρη; Σε ποια βάση λές ότι τόσες πατάτες ή ένα γουρούνι τάδε μεγέθους είναι λίγο πολύ ισάξια μ' ένα ζευγάρι παπούτσια; Επειδή, ακόμη κι αν αυτά τα πράγματα είναι χονδρικοί υπολογισμοί, θα πρέπει να βρεθεί κάποιος τρόπος για να κατοχυρώσουμε ότι το X είναι πάνω κάτω ισάξιο με το Y ή ελαφρώς κατώτερης ή ανώτερης αξίας. Για να γίνει αυτό, δεν χρειάζεται κάτι σαν το χρήμα, τουλάχιστον υπό την έννοια μιας μονάδας υπολογισμού με τη βοήθεια της οποίας μπορούμε να συγκρίνουμε την αξία διαφορετικών αντικειμένων;

Στις περισσότερες οικονομίες δώρου, υπάρχει ένας αρκετά καλός τρόπος επίλυσης του προβλήματος. Θεσπίζει κανείς μια σειρά από ιεραρχικές τάξεις αντικειμένων ανά είδος. Τα γουρούνια και τα παπούτσια μπορεί να θεωρούνται αντικείμενα ίσης περίπου αξίας, να επιτρέπεται σε κάποιον να ανταλλάξει το ένα με το άλλο· τα κοραλλένια περιδέραια είναι τελείως διαφορετικό ζήτημα, θα πρέπει κανείς να τα ανταλλάξει μ' ένα άλλο περιδέραιο ή τουλάχιστον μ' ένα άλλο κόσμημα – οι ανθρωπολόγοι συνηθίζουν να λένε γι' αυτές τις τάξεις ότι δημιουργούν «σφαίρες ανταλλαγής».<sup>26</sup> Πράγματι, αυτό απλοποιεί κατά κάποιο τρόπο τα πράγματα. Όταν ο διαπολιτισμικός αντιπραγματισμός γίνεται τακτική και κοινή υπόθεση, τείνει να λειτουργεί σύμφωνα με ορισμένες αρχές: δεν μπορείς να ανταλλάξεις παρά

ψη του την πιθανότητα οι αναβολές της πληρωμής για το μέλλον να καθιστούν αχρείαστο τον αντιπραγματισμό, είναι ο Ralph Hawtrey (1928: 2, παρτίθεται στο Einzig 1949: 375). Οι υπόλοιποι υποθέτουν απλά, δίχως κάποιο συγκεκριμένο λόγο, ότι όλες οι ανταλλαγές, ακόμη και μεταξύ γειτόνων, δεν μπορούν παρά να είναι αυτό που οι οικονομολόγοι αρέσκονται να αποκαλούν «επιτόπιες συναλλαγές».

<sup>26</sup> Bohannan 1955, Barth 1969. Βλέπε Munn 1986, Akin και Robbins 1998. Μια καλή σύνοψη της έννοιας μπορεί να βρει κανείς στο Gregory 1982: 48-49. Ο Gregory δίνει ως παράδειγμα τους ορεινούς Παπούα της Νέας Γουινέας που είχαν ένα σύστημα έξι τάξεων αγαθών, με τους ζωντανούς χοίρους και τους καζουάριους στην κορυφή, τα «κρεμαστά από όστρακο με μάργαρο, τα πλαϊνά του χοιρινού, τους λίθινους πέλεκεις, τα καπέλα με φτερά καζουάριου, τους κεφαλόδεσμους από όστρακα κυπριακής» στη δεύτερη, και ούτω καθεξής. Τα πιο κοινά αντικείμενα κατανάλωσης ανήκουν στις τελευταίες δυο, οι οποίες περιλαμβάνουν τα σπάνια φαγητά και τα φαγητά που είχαν ως κύριο συστατικό τους τα βασικά λαχανικά, αντιστοίχως.

μόνο ορισμένα πράγματα για ορισμένα άλλα (ρούχα για λόγχεις, για παράδειγμα), πράγμα που κάνει εύκολο να τεθούν σε εφαρμογή τα παραδοσιακά ισοδύναμα. Ωστόσο, αυτό δεν μας βοηθά καθόλου με το πρόβλημα των απαρχών του χρήματος. Στην πραγματικότητα, το κάνει απείρως δυσκολότερο. Γιατί να συσσωρεύσεις αλάτι, χρυσό ή ψάρι, αν μπορείς να τα ανταλλάξεις μονάχα με κάποια συγκεκριμένα πράγματα και όχι με άλλα;

Πράγματι, υπάρχουν λόγοι να πιστεύουμε ότι ο αντιπραγματισμός δεν είναι ένα ιδιαίτερα αρχαίο φαινόμενο, αλλά ότι έχει πραγματικά εξαπλωθεί μόνο στους νεώτερους χρόνους. Σίγουρα, στις περισσότερες περιπτώσεις που γνωρίζουμε, ο αντιπραγματισμός εφαρμόζεται στην πράξη μεταξύ ανθρώπων εξοικειωμένων με τη χρήση του χρήματος, που, για τον ένα ή τον άλλο λόγο, δεν διαθέτουν και πολύ απ' αυτό. Τα πιο σύνθετα συστήματα αντιπραγματισμού εμφανίζονται συνήθως μετά την κατάρρευση εθνικών οικονομιών: πιο πρόσφατα στη Ρωσία του '90, και αργότερα στην Αργεντινή, το 2002 περίπου, όταν τα ρούβλια στην πρώτη περίπτωση και τα δολάρια στη δεύτερη πρακτικά εξαφανίστηκαν.<sup>27</sup> Περιστασιακά, μπορεί να κάνει την εμφάνισή του κάποιο είδος χρήματος: είναι γνωστό, για παράδειγμα, ότι οι τρόφιμοι των στρατοπέδων συγκέντρωσης και πολλών φυλακών χρησιμοποιούσαν τσιγάρα για χρήματα, προς μεγάλη χαρά και ενθουσιασμό των επαγγελματιών οικονομολόγων.<sup>28</sup> Αλλά κι σ' αυτή την περίπτωση μιλάμε για ανθρώπους που μεγάλωσαν χρησιμοποιώντας χρήματα και τώρα πρέπει να τα βγάλουν πέρα δίχως αυτά - ακριβώς η κατάσταση που «φαντάζονται» τα εγχειρίδια οικονομίας με τα οποία ξεκίνησα.

Η πιο συχνή λύση είναι η υιοθέτηση ενός είδος πιστωτικού συστήματος. Όταν μεγάλο μέρος της Ευρώπης «επέστρεψε στον αντιπραγματισμό» μετά την κατάρρευση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, και τότε πάλι μετά την κατάρρευση της Καρολίγγειας Αυτοκρατορίας, αυτό φαίνεται να συνέβη. Οι άνθρωποι συνέχισαν να κρατούν λογαριασμούς στο παλιό νόμισμα της αυτοκρατορίας, ακόμη κι αν δεν χρησιμοποιούσαν πλέον νομίσματα.<sup>29</sup> Παρομοίως, οι άνδρες Pukhtun, που συνηθίζουν να ανταλλάσσουν ποδήλατα για γαϊδούρια γνωρίζουν μια χαρά τη χρήση του χρήματος.

27 Βλ. Servet 1998, Humphries 1985.

28 Το κλασικό δοκίμιο εδώ είναι το Radford 1945.

29 Τον δέκατο έβδομο αιώνα, τουλάχιστον, αποκαλούσαν τις παλιές ονομαστικές αξίες των καρολίγγειων νομισμάτων «φανταστικό χρήμα» - κανείς δεν σταμάτησε, στα 800 χρόνια που μεσολάβησαν, να χρησιμοποιεί λίρες, σελίνια, και πένες (ή λίβρες, δηνάρια και sous) παρά το γεγονός ότι κατά το μεγαλύτερο διάστημα αυτής της περιόδου τα πραγματικά νομίσματα ήταν εντελώς διαφορετικά ή δεν υπήρχαν καν (Einaudi 1936).

Προτιμούν απλώς την άμεση ανταλλαγή μεταξύ ίσων – σ' αυτή την περίπτωση, επειδή το θεωρούν πιο ανδροπρεπές.<sup>30</sup>

Το πιο εντυπωσιακό είναι ότι ακόμη και στα παραδείγματα του Άνταμ Σμιθ όπου οι άνθρωποι χρησιμοποιούν ψάρια, πρόκες ή καπνό αντί για χρήματα, το ίδιο πράγμα συνέβαινε. Στα χρόνια που ακολούθησαν τη δημοσίευση του *Πλούτου των Εθνών*, υπήρξαν ακαδημαϊκοί που ήλεγξαν τα περισσότερα απ' αυτά τα παραδείγματα και ανακάλυψαν ότι σε κάθε σχεδόν περίπτωση οι άνθρωποι στους οποίους αναφερόντουσαν ήταν αρκετά εξοικειωμένοι με τη χρήση του χρήματος, και για την ακρίβεια, *χρησιμοποιούσαν* χρήματα – σαν μέσο υπολογισμού.<sup>31</sup> Πάρτε το παράδειγμα του παστού μπακαλιάρου που υποτίθεται ότι χρησιμοποιούσαν για χρήμα στη Νέα Γη του Καναδά. Όπως έδειξε ο Βρετανός διπλωμάτης A. Mitchell-Innes πριν ένα αιώνα σχεδόν, αυτό που περιγράφει ο Σμιθ είναι στην πραγματικότητα μια πλάνη, δημιουργημένη από έναν απλό πιστωτικό δικανονισμό:

Στις απαρχές της αλιευτικής βιομηχανίας της Νέας Γης, δεν κατοικούσε εκεί μόνιμος ευρωπαϊκός πληθυσμός· οι ψαράδες πήγαιναν μόνο για την αλιευτική περίοδο και όσοι δεν ήταν ψαράδες ήταν έμποροι που αγόραζαν το παστό ψάρι και πουλούσαν καθημερινές προμήθειες στους ψαράδες. Οι τελευταίοι πουλούσαν την ψαριά τους στους εμπόρους σε τιμή αγοράς υπολογισμένη σε λίρες, σελίνια και πένες, και οι έμποροι τους έδιναν σε αντάλλαγμα μια πίστωση που κατέγραφαν στα τεφτέρια τους, με την οποία οι ψαράδες πλήρωναν για τις προμήθειές τους. Τα υπόλοιπα που όφειλαν, οι έμποροι τα ξεπλήρωναν με επιταγές στην Αγγλία ή την Γαλλία.<sup>32</sup>

Το ίδιο ακριβώς γινόταν και στο σκωτσέζικο χωριό. Δεν είναι ότι ο καθένας πήγαινε σ' αλήθεια στην τοπική παμπ, ακουμπούσε μια ταβανόπρκα και ζητούσε ένα μισόλιτρο μπύρα. Οι εργοδότες την εποχή του Σμιθ δεν

30 Άλλα παραδείγματα όπου ο αντιπραγματισμός συνυπάρχει με το χρήμα: Orlove 1986, Barnes και Barnes 1989.

31 Ένα από τα μειονεκτήματα του να γίνει το βιβλίο σου κλασικό είναι ότι θα υπάρξουν συχνά άνθρωποι που θα κάτσουν να ελέγξουν αυτά τα παραδείγματα. (Ένα από τα πλεονεκτήματα είναι ότι ακόμη κι αν ανακαλύψουν ότι έσφαλες, θα συνεχίσουν ούτως ή άλλως να σε παραθέτουν σαν αυθεντία.)

32 Innes 1913: 378. Συνεχίζει παρατηρώντας: «Ένας γρήγορος συλλογισμός δείχνει ότι είναι αδύνατο να χρησιμοποιηθεί ένα βασικό αγαθό σαν χρήμα, επειδή, *ex hypothesi*, όλα τα μέλη της κοινότητας μπορούν να έχουν από κοινού πρόσβαση στο μέσο της ανταλλαγής. Έτσι, αν οι ψαράδες πλήρωναν για τις προμήθειές τους με μπακαλιάρo, οι έμποροι θα πρέπει αντιστοίχως να πληρώνουν τον μπακαλιάρo με μπακαλιάρo, κάτι που είναι εμφανής παραλογισμός».



έβρισκαν συνήθως αρκετό χρήμα, για να πληρώσουν τους εργάτες τους· οι μισθοί μπορεί να καθυστερούσαν έναν χρόνο ή και περισσότερο· στο μεσοδιάστημα, θεωρούταν φυσιολογικό να παίρνουν μαζί τους μερικά από τα ίδια τους τα προϊόντα ή τα εναπομείναντα υλικά της δουλειάς, ξύλα, υφάσματα, σπάγγους κτλ. Οι πρόκες ήταν εκ των πραγμάτων τόκος σ' αυτό που τους όφειλαν οι εργοδότες τους. Πήγαιναν έτσι στην παμπ, άνοιγαν ένα λογαριασμό και όταν το επέτρεπαν οι συνθήκες, έφερναν μια τσάντα πρόκες, για να εξοφλήσουν τα χρωστούμενα. Ο νόμος που θέσπισε τον καπνό ως νόμιμο χρήμα στη Βιρτζίνια ήταν, απ' ό,τι φαίνεται, μια προσπάθεια των εποίκων καλλιεργητών να αναγκάσουν τους τοπικούς χονδρέμπορους να δεχθούν τα προϊόντα τους ως πίστωση κατά την εποχή της συγκομιδής. Ουσιαστικά, ο νόμος υποχρέωσε όλους τους χονδρέμπορους της Βιρτζίνια να γίνουν μεσάζοντες στο εμπόριο καπνού, είτε το ήθελαν είτε όχι· ακριβώς όπως οι χονδρέμποροι των Δυτικών Ινδιών αναγκάστηκαν να γίνουν μεταπωλητές ζάχαρης, επειδή όλοι οι πιο πλούσιοι πελάτες τους τους πήγαιναν ζάχαρη προκειμένου να εξοφλήσουν τα χρέη τους.

Στα αρχικά παραδείγματα, επομένως, οι άνθρωποι έφτιαχναν πρόχειρα πιστωτικά συστήματα, επειδή το φυσικό χρήμα –τα χρυσά και αργυρά νομίσματα– βρισκόταν σε έλλειψη. Αλλά το πιο οδυνηρό πλήγμα στη συμβατική εκδοχή της οικονομικής ιστορίας ήρθε με την αποκρυπτογράφηση των αιγυπτιακών ιερογλυφικών, αρχικά, και έπειτα της μεσοποταμιακής σφηνοειδούς γραφής, που επεξέτεινε την ακαδημαϊκή γνώση της γραπτής ιστορίας σχεδόν τρεις χιλιετίες πιο πίσω από την περίοδο των ομηρικών επών (περίπου 800 π.Χ.), όπου βρισκόταν την εποχή του Σμηθ, στο 3500 π.Χ. περίπου. Εκείνο που αποκάλυψαν αυτά τα κείμενα ήταν ότι αυτά ακριβώς τα πιστωτικά συστήματα προηγήθηκαν χιλιάδες χρόνια της εφεύρεσης της νομισματοκοπίας.

Το μεσοποταμιακό σύστημα έχει καταγραφεί καλύτερα, περισσότερο από αυτό της Φαραωνικής Αιγύπτου (που φαίνεται παρόμοιο), της Κίνας των Shang (για την οποία γνωρίζουμε ελάχιστα) ή του πολιτισμού της κοιλάδας του Ινδού (για τον οποίο δεν γνωρίζουμε απολύτως τίποτε). Για την ακρίβεια, γνωρίζουμε πολλά πράγματα για τη Μεσοποταμία, καθώς η συντριπτική πλειοψηφία των σφηνοειδών εγγράφων ήταν λογιστικού τύπου.

Στην οικονομία των Σουμερίων δέσποζαν τεράστια συγκροτήματα ναών και παλατιών, που επανδρώνονταν συχνά από χιλιάδες ανθρώπους: ιερείς και αξιωματούχους, τεχνίτες που δούλευαν στα βιοτεχνικά εργαστήρια, αγρότες και βοσκούς που δούλευαν στα αρκετά μεγάλα τοιφλίκια.

Αν και η αρχαία Σουμερία διαιρείτο κανονικά σ' ένα μεγάλο αριθμό ανεξάρτητων πόλεων-κρατών, μέχρι την εποχή που σηκώνεται η αυλαία στον πολιτισμό της Μεσοποταμίας γύρω στο 3500, οι επικεφαλής των Ναών φαίνεται να είχαν προλάβει να αναπτύξουν ένα μοναδικό, ενιαίο σύστημα λογιστικής – που επιβιώνει μέχρι σήμερα κατά κάποιο τρόπο, επειδή στους Σουμέριους είναι που οφείλουμε πράγματα όπως η ντουζίνα ή η ημέρα των εικοτεσσάρων ωρών.<sup>33</sup> Η βασική νομισματική μονάδα ήταν ο αργυρός σίγλος. Το βάρος ενός σίγλου σε άργυρο θεσπίστηκε ως το ισοδύναμο ενός *gut*, ή αλλιώς ενός μοδιού κριθαριού. Ένας σίγλος υποδιαιρείτο σε 60 *minas*, που αντιστοιχούσαν σε μια μερίδα κριθαριού – με τη λογική ότι υπάρχουν 30 μέρες το μήνα και οι εργάτες του Ναού έπαιρναν δύο μερίδες κριθαριού κάθε μέρα. Είναι εύκολο να δούμε ότι το «χρήμα» με αυτή την έννοια δεν είναι κατά κανένα τρόπο αποτέλεσμα επαγγελματικών συναλλαγών. Το δημιούργησαν βασικά γραφειοκράτες, για να παρακολουθούν τις προσόδους και για να καλύψουν τις ανάγκες της μεταφοράς των αντικειμένων ανάμεσα στα διάφορα τμήματα.

Οι γραφειοκράτες του Ναού χρησιμοποιούσαν το σύστημα, για να υπολογίσουν τις οφειλές (ενοίκιο, τέλη, δάνεια...) σε άργυρο. Ο άργυρος ήταν, στην πράξη, χρήμα. Και κυκλοφορούσε όντως σε ακατέργαστα κομμάτια, «ακατέργαστες ράβδους», όπως το έθεσε ο Σμιθ.<sup>34</sup> Σ' αυτό είχε δίκιο. Όμως αυτό ήταν σχεδόν το μόνο σωστό πράγμα στην αφήγησή του. Ένας λόγος που το χρήμα είχε αυτή τη μορφή ήταν ότι ο άργυρος δεν κυκλοφορούσε και τόσο. Ο περισσότερος βρισκόταν απλώς στα θησαυροφυλάκια του Ναού και του Παλατιού, και ένα μέρος του παρέμενε προσεκτικά φυλαγμένο στο ίδιο μέρος για χιλιάδες χρόνια στην κυριολεξία. Θα μπορούσαν πολύ εύκολα να τυποποιήσουν τις ράβδους, να τις σφραγίσουν, να δημιουργήσουν κάποιο έγκυρο σύστημα που θα εξασφάλιζε τη γνησιότητά τους. Η τεχνολογία υπήρχε. Παρόλα αυτά, κανείς δεν θεωρούσε ότι υπάρχει κάποια συγκεκριμένη ανάγκη για κάτι τέτοιο. Ένα λόγος ήταν ότι, ενώ τα χρέη υπολογίζονταν σε άργυρο, δεν ήταν απαραίτητο να *εξοφληθούν* σε άργυρο – για την ακρίβεια, μπορούσε κανείς να τα εξοφλήσει σχεδόν με οτιδήποτε είχε πρόχειρο. Οι αγρότες που όφειλαν χρήματα στο Ναό ή το Παλάτι, ή σε κάποιον αξιωματούχο του Ναού ή του Παλατιού, εξοφλούσαν τα χρέη τους κυρίως με κριθάρι, γι' αυτό ήταν τόσο σημαντικό να προσδιοριστεί η αναλογία άργυρου και κριθαριού.

33 Οι ναοί φαίνεται να προηγήθηκαν τα παλάτια, που άρχισαν με τον καιρό να γίνονται όλο και σημαντικότερα, ανέλαβαν το διοικητικό σύστημά τους.

34 Ο Σμιθ δεν έβλεπε όνειρα: ο τρέχων τεχνικός όρος για αυτές τις ράβδους είναι «*hacksilver*» (πχ. Balmuth 2001).

Όμως, θα μπορούσαν κάλλιστα να εμφανιστούν με κατοίκες, έπιπλα ή ημι-πολύτιμους λίθους lapis lazuli. Οι Ναοί και τα Παλάτια ήταν τεράστιες βιοτεχνικές επιχειρήσεις – μπορούσαν να βρουν μια χρήση σχεδόν για τα πάντα.<sup>35</sup>

Στις αγορές που έκαναν την εμφάνισή τους στις πόλεις της Μεσοποταμίας, οι τιμές υπολογίζονταν και πάλι σε άργυρο, και οι τιμές των εμπορευμάτων που δεν ελέγχονταν εξ ολοκλήρου από τους Ναούς και τα Παλάτια έτειναν να αυξομειώνονται σύμφωνα με την προσφορά και τη ζήτηση. Αλλά ακόμη κι εδώ, οι ενδείξεις που έχουμε στη διάθεσή μας δείχνουν ότι οι περισσότερες συναλλαγές βασιζόνταν στην πίστωση. Οι χονδρέμποροι (που μερικές φορές δούλευαν για τους Ναούς, και μερικές άλλες λειτουργούσαν ανεξάρτητα) ήταν απ' τους λίγους που χρησιμοποιούσαν συχνά στις συναλλαγές τους άργυρο· αλλά ακόμη κι αυτοί τις περισσότερες τις έκαναν κυρίως με πίστωση, καθώς και οι κοινοί άνθρωποι όταν αγόραζαν ζύθο από τις «ζυθοπώλισσες» ή τους τοπικούς χανιτζήδες, και πάλι, το έκαναν ανοίγοντας έναν λογαριασμό, που θα εξοφλούταν την εποχή του θερισμού με κριθάρι ή με οτιδήποτε άλλο είχαν διαθέσιμο.<sup>36</sup>

Σ' αυτό το σημείο, κάθε σχεδόν όψη της συμβατικής ιστορίας των απαρχών του χρήματος έχει καταρριφθεί. Σπανίως έχει μια ιστορική θεωρία διαψευστεί τόσο κατηγορηματικά και συστηματικά. Από τις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα, τα πάντα ήταν στη θέση τους για να ξαναγραφτεί η ιστορία του χρήματος. Οι βάσεις είχαν μπει από τον Mitchell-Innes, στον οποίο παρέπεμψα προηγουμένως για το ζήτημα του μπακαλιάρου, σε δύο δοκίμια που δημοσιεύτηκαν στην επιθεώρηση *Banking Law Journal* της Νέας Υόρκης το 1913 και το 1914. Σ' αυτά, ο Mitchell-Innes εξέθεσε τεκμηριωμένα τις εσφαλμένες παραδοχές στις οποίες βασίστηκε η υπάρχουσα οικονομική ιστορία και ισχυρίστηκε ότι αυτό που πραγματικά χρειαζόμασταν ήταν μια ιστορία του χρέους:

Μια από τις βασικές πλάνες αναφορικά με το εμπόριο είναι ότι το μέσο εξοικονόμησης χρημάτων που ονομάστηκε *πίστωση* πρωτοεμφανίστηκε στη νεότερη εποχή και ότι, πριν γενικευθεί η χρήση του, όλες οι αγορές γίνονταν με μετρητά, με άλλα λόγια με νομίσματα. Μια προσεκτική εξέταση δείχνει το ακριβώς αντίθετο. Τις παλιότερες εποχές τα νομίσματα έπαιζαν πολύ μικρότερο ρόλο στις εμπορικές συναλλαγές απ' ό,τι σήμερα. Στην πραγματικότητα, η ποσότητα των νομισμάτων ήταν τόσο μικρή που δεν επαρκούσε ούτε καν για τις ανάγκες ενός [Μεσαιωνικού Αγγλικού] Βασιλικού Οίκου και των γαιών του,

35 Σύγκρινε Grierson 1977: 17 για παραλληλισμούς με την Αίγυπτο.

36 Π.χ. Hudson 2002: 25, 2004: 114.

που χρησιμοποιούσαν συνήθως υποκατάστατα νομισμάτων διαφόρων ειδών για τις μικρές πληρωμές. Τόσο ασήμαντα ήταν πραγματικά τα νομίσματα, που οι Βασιλιάδες δεν δίσταζαν μερικές φορές να τα αποσύρουν από την κυκλοφορία προκειμένου να τα ξανακόψουν και να τα ξαναεκδώσουν, δίχως αυτό να επηρεάζει τις εμπορικές συναλλαγές.<sup>37</sup>

Στην πραγματικότητα, η συμβατική αφήγηση της νομισματικής ιστορίας κινείται αντίστροφα. Δεν ξεκινήσαμε με τον αντιπραγματισμό, στη συνέχεια ανακαλύψαμε το χρήμα, και στο τέλος αναπτύξαμε πιστωτικά συστήματα. Το ακριβώς αντίθετο συνέβη. Αυτό που τώρα αποκαλούμε «εικονικό χρήμα» προηγήθηκε. Τα νομίσματα ήρθαν πολύ αργότερα και η χρήση τους εξαπλώθηκε ακανόνιστα, δίχως ποτέ να αντικαταστήσει εξ ολοκλήρου τα πιστωτικά συστήματα. Ο αντιπραγματισμός, με τη σειρά του, φαίνεται να είναι εν πολλοίς ένα είδος απροσχεδίαστου παραπροϊόντος της χρήσης του νομίσματος ή του χαρτονομίσματος: ιστορικά, είναι κυρίως αυτό που κάνουν οι άνθρωποι που έχουν ήδη συνηθίσει τις χρηματικές συναλλαγές, όταν για τον ένα ή τον άλλο λόγο δεν έχουν πρόσβαση σε χρήμα.

Το περίεργο είναι ότι αυτή η νέα ιστορία δεν γράφτηκε ποτέ. Δεν είναι ότι κάποιος οικονομολόγος διέψευσε τον Mitchell-Innes. Απλώς τον αγνόησαν. Τα εγχειρίδια δεν άλλαξαν την ιστορία τους – παρά το γεγονός ότι όλες οι ενδείξεις έκαναν ξεκάθαρο ότι ήταν απλώς λάθος. Οι άνθρωποι γράφουν ακόμη ιστορίες του χρήματος που δεν είναι στην πράξη τίποτε άλλο παρά ιστορίες του νομίσματος, υποθέτοντας ότι αυτά τα δύο στο παρελθόν αναγκαστικά ταυτίζονταν: οι περίοδοι που τα νομίσματα στην πλειονότητά τους εξαφανίστηκαν περιγράφονται ακόμη σαν εποχές όπου η οικονομία «επέστρεψε στον αντιπραγματισμό», λες και είναι αυταπόδεικτο το νόημα αυτής της φράσης, ακόμη κι αν κανείς δεν ξέρει τι πράγματι σημαίνει. Γι' αυτόν τον λόγο, δεν έχουμε σχεδόν την παραμικρή ιδέα, ας πούμε, για το πώς ο κάτοικος μιας ολλανδικής πόλης το 950 μ.Χ. πήγαινε να αγοράσει τυρί ή κουτάλια ή νοίκιαζε μουσικούς, για να παίξουν στον γάμο της κόρης του – ούτε λόγος για το πώς γινόταν αυτό συνηθώς στην Remba ή την Σαμαρκάνδη.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Innes 1913: 381.

<sup>38</sup> Το μνημειώδες βιβλίο *Money and Its Use in Medieval Europe* (1988) του Peter Spufford, που αφιερώνει εκατοντάδες σελίδες στην εξόρυξη χρυσού και αργύρου, στα ορυχεία, και στην υποβάθμιση του νομίσματος, κάνει μόνο δύο ή τρεις μνείες σε διάφορα υποκατάστατα του χρήματος από μολύβι ή δέρμα ή σε μικρούς πιστωτικούς διακανονισμούς με τους οποίους οι κοινοί άνθρωποι πραγματοποιούσαν, απ' ό,τι φαίνεται, τη συντριπτική πλειοψηφία των καθημερινών συναλλαγών τους. Γι' αυτά, λέει, «δεν μπορούμε να γνωρίζουμε σχεδόν τίποτε», (1988:336). Ένα ακόμη πιο ακραίο παράδειγμα είναι οι ράβδοι καταγραφής (tally sticks), για τις οποίες θα ακούσουμε αρκετά: η χρήση των ράβδων καταγραφής αντί του χρήματος ήταν εκτεταμένη κατά το Μεσαίωνα, αλλά δεν έχει υπάρξει σχεδόν καμία συστηματική έρευνα επί του θέματος, ειδικά εκτός Αγγλίας.



## Κεφάλαιο 3

### Αρχέγονα χρέη

*Κάθε πλάσμα, όταν γεννιέται, γεννιέται ως χρέος οφειλόμενο στους θεούς, στους αγίους, στους Πατέρες και στους ανθρώπους. Αν κάνεις μια θυσία, είναι επειδή οφείλεις ένα χρέος στους θεούς από γεννησιμιού σου... αν απαγγέλεις ένα ιερό κείμενο, είναι επειδή οφείλεις ένα χρέος στους αγίους... αν επιθυμείς να έχεις απογόνους, είναι επειδή οφείλεις ένα χρέος στους πατέρες από γεννησιμιού σου... Και αν προσφέρεις φιλοξενία, είναι επειδή οφείλεις ένα χρέος στους ανθρώπους.*

*Satapatha Brahmana 1.7.12,1-6*

*Ας διώξουμε, λοιπόν, τη βλαβερή επίδραση των κακών ονείρων, όπως εξοφλούμε τα χρέη μας.*

*Rig Veda, 8.47.17*

Ο λόγος που τα οικονομικά εγχειρίδια σήμερα ξεκινούν με φανταστικά χωριά είναι ότι τους ήταν αδύνατο να μιλήσουν για πραγματικά. Ακόμη και κάποιοι οικονομολόγοι έχουν αναγκαστεί να παραδεχθούν ότι η Γη του Αντιπραγματισμού του Σμιθ δεν υπάρχει πραγματικά.<sup>1</sup>

Το ερώτημα είναι γιατί ο μύθος διαιωνίστηκε παρόλα αυτά. Οι οικονομολόγοι έχουν εδώ και πολύ καιρό εγκαταλείψει κάποια άλλα στοιχεία του *Πλούτου των Εθνών* – όπως, για παράδειγμα, την εργασιακή θεωρία της αξίας και την απόρριψη των μετοχικών εταιριών. Γιατί να μην ξεγράψουν απλώς το μύθο του αντιπραγματισμού σαν μια γραφική διαφωτιστική παραβολή, και να επιχειρήσουν αντ' αυτού να κατανοήσουν τους αρχέγονους πιστωτικούς διακανονισμούς ή τέλος πάντων, κάτι που να αντιστοιχεί περισσότερο στα ιστορικά τεκμήρια;

<sup>1</sup> Οι Heinsohn και Steiger (1989) φτάνουν στο σημείο να πουν ότι ο κύριος λόγος που οι συνάδελφοί τους οικονομολόγοι δεν έχουν εγκαταλείψει αυτή την αφήγηση είναι ότι οι ανθρωπολόγοι δεν έχουν προσφέρει μια εξίσου πειστική εναλλακτική εξήγηση. Παρόλα αυτά, όλες σχεδόν οι ιστορίες του χρήματος εξακολουθούν να αρχίζουν με φανταστικές περιγραφές αντιπραγματισμού. Ένα άλλο πρόσφορο μέσο είναι να καταφύγουν σε καθαρά κυκλικούς ορισμούς: αν ο «αντιπραγματισμός» είναι μια οικονομική συναλλαγή που δεν εμπλέκει το χρήμα, τότε κάθε οικονομική συναλλαγή που δεν περιλαμβάνει το χρήμα, όποια κι αν είναι η μορφή ή το περιεχόμενό της, πρέπει αναγκαστικά να είναι αντιπραγματισμός. Ο Glyn Davies (1996: 11-13) φτάνει έτσι να περιγράψει ακόμα και τα πότλας των Kwakiutl σαν «αντιπραγματισμό».

Η απάντηση είναι μάλλον ότι ο Μύθος του Αντιπραγματισμού δεν μπορεί να εξαφανιστεί, επειδή έχει κεντρική σημασία για όλον τον κλάδο των οικονομικών.

Θυμηθείτε εδώ τι προσπαθούσε να κάνει ο Σμιθ γράφοντας τον *Πλούτο των Εθνών*. Πάνω απ' όλα, το βιβλίο ήταν μια απόπειρα να καθιερωθεί ο καινούργιος κλάδος των οικονομικών σαν επιστήμη. Αυτό δεν σήμαινε μόνο πως τα οικονομικά διέθεταν το προσήκον πεδίο έρευνάς τους –αυτό που λέμε σήμερα «οικονομία» ήταν κάτι εντελώς πρωτόγνωρο την εποχή του Σμιθ–, αλλά επιπλέον ότι η οικονομία λειτουργούσε σύμφωνα με νόμους ανάλογους πάνω-κάτω με αυτούς που ο Σερ Ισαάκ Νεύτων είχε προσφάτως δείξει ότι κυβερνούν τον φυσικό κόσμο. Ο Νεύτωνας είχε αναπαραστήσει το Θεό σαν κοσμικό ωρολογοποιό που δημιούργησε τον φυσικό μηχανισμό του σύμπαντος έτσι που να λειτουργεί προς το μέγιστο όφελος των ανθρώπων, και μετά τον άφησε να δουλεύει από μόνος του. Ο Σμιθ προσπαθούσε να επιχειρηματολογήσει όπως ο Νεύτωνας.<sup>2</sup> Ο Θεός –ή η Θεία Πρόνοια, όπως το θέτει– έχει διευθετήσει τα πράγματα έτσι ώστε, δεδομένου του ότι υπάρχει μια ελεύθερη αγορά, η επιδίωξη του προσωπικού μας οφέλους καθοδηγείται «σαν από μια αόρατη χείρα» στο να προάγει τη γενική ευημερία. Η φημισμένη αόρατη χείρα είναι, όπως λέει στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*, ο αντιπρόσωπος της Θείας Πρόνοιας. Είναι κυριολεκτικά το χέρι του Θεού.<sup>3</sup>

Μόλις τα οικονομικά καθιερώθηκαν ως επιστημονικός κλάδος, τα θεολογικά επιχειρήματα δεν έμοιαζαν πλέον αναγκαία ή σημαντικά. Ο κόσμος εξακολουθεί να εκφράζει αντίθετες γνώμες για το αν μια ανεμπόδιση ελεύθερη αγορά έχει πράγματι τα αποτελέσματα που ο Σμιθ υποστήριζε ότι θα είχε, όμως κανείς δεν αμφιβάλλει για την πραγματική ύπαρξη της «αγοράς». Οι εξυπνοούμενες παραδοχές που απορρέουν απ' αυτό θεωρήθηκαν με τον καιρό κοινή λογική - σε τέτοιο βαθμό που, όπως έχω ήδη παρατηρήσει, θεωρούμε απλώς δεδομένο ότι ο λόγος που δύο άνθρωποι ανταλλάσσουν αντικείμενα κάποιας αξίας είναι επειδή αποσκοπούν σε υλικά οφέλη από την ανταλλαγή. Ένα ενδιαφέρον επακόλουθο είναι ότι οι οικονομολόγοι έφτασαν να

2 Ξεχνάμε συχνά ότι υπήρξε ένα έντονο θρησκευτικό στοιχείο σ' όλα αυτά. Ο ίδιος ο Νεύτωνας δεν ήταν άθεος από καμιά άποψη –για την ακρίβεια, προσπάθησε να χρησιμοποιήσει τις μαθηματικές του ικανότητες για να αποδείξει ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε κάπου γύρω στις 23 Οκτωβρίου, το 4004 π.Χ., όπως είχε υποστηρίξει πρωτύτερα και ο επίσκοπος Ussher.

3 Ο Σμιθ χρησιμοποιεί για πρώτη φορά την έκφραση «αόρατη χείρα» στην *Αστρονομία* (III.2) του, όμως στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* (IV.1.10), λέει ρητά ότι η αόρατη χείρα της αγοράς είναι χείρα της «Θείας Πρόνοιας». Για τη θεολογία του Σμιθ γενικότερα βλέπε Nicholls 2003: 35-43, για τη συνάφεια που ενδεχομένως αυτή έχει με το Μεσαιωνικό Ισλάμ, βλέπε παρακάτω στο δέκατο κεφάλαιο.

θεωρούν το ίδιο το ερώτημα της ύπαρξης ή μη χρήματος άνευ ιδιαίτερης σημασίας, αφού το χρήμα είναι απλώς ένα αγαθό προορισμένο να διευκολύνει την ανταλλαγή, το οποίο το χρησιμοποιούμε για να μετρήσουμε την αξία των άλλων αγαθών. Διαφορετικά, δεν έχει κάποιες χαρακτηριστικές ιδιότητες. Μέχρι και αρκετά πρόσφατα, το 1958, ο Paul Samuelson, ένας από τους πρωτοπόρους της νεοκλασικής σχολής που ακόμη δεσπάζει στη σύγχρονη οικονομική σκέψη, εξέφραζε περιφρόνηση γι' αυτό που αποκαλούσε «κοινωνικό τέχνασμα του χρήματος». «Ακόμη και στις πιο προηγμένες βιομηχανικά οικονομίες», υποστήριζε, «αν κρατήσουμε από την ανταλλαγή τα ουσιώδη μόνο στοιχεία της και αφαιρέσουμε το συσκοτιστικό στρώμα του χρήματος, θα βρούμε ότι όλη η ουσία του εμπορίου μεταξύ των μεμονωμένων ανθρώπων και μεταξύ των εθνών βρίσκεται στον αντιπραγματισμό».<sup>4</sup> Άλλοι μιλούσαν για το «πέπλο του χρήματος» που συσκοτίζει τη φύση της «πραγματικής οικονομίας» όπου οι άνθρωποι παράγουν πραγματικά αγαθά και υπηρεσίες και τα ανταλλάσσουν μεταξύ τους.<sup>5</sup>

Αυτή είναι η οριστική αποθέωση των οικονομικών ως κοινής λογικής. Το χρήμα δεν έχει καμία σημασία. Οι οικονομίες –οι «πραγματικές οικονομίες»– είναι στην πραγματικότητα τεράστια συστήματα αντιπραγματισμού. Το πρόβλημα είναι ότι η ιστορία δείχνει ότι, δίχως το χρήμα, τέτοια συστήματα δεν προκύπτουν ποτέ. Ακόμη και όταν οι οικονομίες «επιστρέφουν στον αντιπραγματισμό», όπως υποτίθεται ότι έκανε η Ευρώπη στον Μεσαίωνα, δεν εγκαταλείπουν πραγματικά τη χρήση του χρήματος. Απλώς εγκαταλείπουν τη χρήση των μετρητών. Στον Μεσαίωνα, για παράδειγμα, οι πάντες εξακολούθησαν να υπολογίζουν την αξία των εργαλείων και των ζωντανών σύμφωνα με το παλιό ρωμαϊκό νόμισμα, ακόμη κι αν τα ίδια τα νομίσματα είχαν σταματήσει να κυκλοφορούν.<sup>6</sup>

Το χρήμα είναι αυτό που κατέστησε δυνατό το να αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας όπως οι οικονομολόγοι μας προτρέπουν να κάνουμε: σαν ένα άθροισμα ατόμων και εθνών που η κύρια ασχολία τους είναι να ανταλλάσσουν πράγματα. Είναι επίσης ξεκάθαρο ότι η ύπαρξη του χρήματος, από μόνη της, δεν είναι αρκετή για να μας κάνει να βλέπουμε τον κόσμο με αυτόν τον τρόπο. Αν ήταν, ο κλάδος των οικονομικών θα είχε δημιουργηθεί

4 Samuelson 1948: 49. Βλέπε Heinsohn και Steiger 1989 για μια κριτική αυτής της θέσης, επίσης Ingham 2004.

5 Pigou 1949. Ο Boianovsky 1993 μας δίνει μια ιστορία του όρου.

6 «Δεν γνωρίζουμε καμία οικονομία όπου ο συστηματικός αντιπραγματισμός λαμβάνει χώρα δίχως την παρουσία χρήματος» (Fayazmanesh 2006:87) – εννοώντας εδώ το χρήμα ως μέσο υπολογισμού.



στην αρχαία Σουμερία ή, τέλος πάντων, πολύ πιο πριν από το 1776, οπότε εμφανίστηκε ο *Πλούτος των Εθνών* του Άνταμ Σμιθ.

Το στοιχείο που λείπει είναι, στην πραγματικότητα, αυτό ακριβώς που ο Σμιθ προσπαθούσε να υποβαθμίσει: ο ρόλος της κυβερνητικής πολιτικής. Το να βλέπει κανείς την αγορά, τον κόσμο των χασάπηδων, των σιδηρέμπορων και των υφασματοπωλών, σαν μια εντελώς ανεξάρτητη σφαίρα της ανθρωπίνης δραστηριότητας, κατέστη δυνατό στην Αγγλία, την εποχή του Σμιθ, επειδή η βρετανική κυβέρνηση ανέλαβε συστηματικά να το ενθαρρύνει. Για να γίνει αυτό, χρειάζονταν νόμοι και αστυνομία, καθώς επίσης και συγκεκριμένες νομισματικές πολιτικές, που οι φιλελεύθεροι όπως ο Σμιθ υποστήριζαν με επιτυχία.<sup>7</sup> Χρειάζονταν επίσης να καθοριστεί η αξία του νομίσματος κατ' αναλογία με τον άργυρο, ενώ παράλληλα να αυξηθεί σε μεγάλο βαθμό το απόθεμα των χρημάτων και πιο συγκεκριμένα η ποσότητα των κερμάτων που κυκλοφορούσαν. Αυτό δεν απαιτούσε μονάχα τεράστια ποσά κασσίτερου και χαλκού, αλλά και την προσεκτική ρύθμιση των τραπεζών που ήταν, μέχρι τότε, η μόνη πηγή χάρτινου νομίσματος. Ο αιώνας πριν εμφανιστεί ο *Πλούτος των Εθνών* είδε τουλάχιστον δύο απόπειρες, μία στη Γαλλία και άλλη μία στη Σουηδία, δημιουργίας κεντρικών τραπεζών υποστηριζόμενων από το κράτος, οι οποίες απέτυχαν θεαματικά. Σε κάθε μια απ' αυτές τις περιπτώσεις, η επίδοξη κεντρική τράπεζα εξέδωσε κερδοσκοπικά γραμμάτια που κατέρρευσαν μόλις οι επενδυτές έχασαν την πίστη τους σ' αυτά. Ο Σμιθ υποστήριξε τη χρήση χάρτινου νομίσματος, αλλά όπως και ο Λοκ πριν απ' αυτόν, πίστευε ταυτόχρονα ότι η σχετική επιτυχία της Τράπεζας της Αγγλίας και της Τράπεζας της Σκωτίας οφειλόταν στην πολιτική τους να καθορίζουν την αξία του χάρτινου χρήματος κατ' αυστηρή αναλογία με τα πολύτιμα μέταλλα. Αυτό έγινε η κυρίαρχη οικονομική άποψη, τόσο που οι εναλλακτικές θεωρίες που αντιλαμβάνονταν το χρήμα ως πίστωση –σαν και αυτή του Mitchell-Innes– να εξωθηθούν γρήγορα στο περιθώριο και οι εισηγητές τους να ξεγραφτούν ως φαντασιόπληκτοι· κατέληξε επίσης στο ίδιο το είδος σκέψης που οδήγησε στις κακές τράπεζες και τις κερδοσκοπικές φούσκες εξ αρχής.

Ίσως να μας βοηθήσει, επομένως, το να εξετάσουμε ποιες ήταν αυτές οι εναλλακτικές θεωρίες.

7 Για τον ρόλο που παίζει η κυβέρνηση στην ενθάρρυνση της «αυτο-ρυθμιζόμενης αγοράς» γενικότερα, βλέπε Polanyi 1949. Η επίσημη οικονομική ορθοδοξία που λέει ότι αν η κυβέρνηση βγει από τη μέση, θα προκύψει μια αγορά με τρόπο φυσικό, δίχως να χρειαστεί να δημιουργηθούν νομικοί, αστυνομικοί, και πολιτικοί θεσμοί, διαψεύστηκε δραματικά όταν οι ιδεολόγοι της ελεύθερης αγοράς προσπάθησαν να επιβάλουν αυτό το μοντέλο στην πρώην Σοβιετική Ένωση τη δεκαετία του 1990.

### Κρατικές και πιστωτικές θεωρίες του χρήματος

Ο Mitchell-Innes ήταν ο υπέρμαχος αυτού που έγινε γνωστό ως Πιστωτική Θεωρία του χρήματος, μια άποψη που στο διάβα του δέκατου ένατου αιώνα βρήκε τους πιο ενθουσιώδεις υποστηρικτές της όχι στην πατρίδα του Mitchell-Innes, τη Βρετανία, αλλά στις δύο ανερχόμενες ανταγωνιστικές δυνάμεις της εποχής, τις Ηνωμένες Πολιτείες και τη Γερμανία. Οι θεωρητικοί αυτοί υποστήριζαν ότι το χρήμα δεν είναι ένα αγαθό αλλά ένα υπολογιστικό εργαλείο. Με άλλα λόγια, δεν είναι σε καμιά περίπτωση ένα «πράγμα». Δεν μπορείς να αγγίξεις ένα δολάριο ή ένα γερμανικό μάρκο, ακριβώς όπως δεν μπορείς να αγγίξεις μια ώρα ή ένα κυβικό εκατοστό. Οι νομισματικές μονάδες είναι απλώς αφηρημένες μονάδες μέτρησης, και όπως ορθά παρατήρησαν, αυτά τα αφηρημένα συστήματα υπολογισμού εμφανίστηκαν στην ιστορία πολύ πιο πριν χρησιμοποιηθεί οποιοδήποτε αντικείμενο ως μονάδα ανταλλαγής.<sup>8</sup>

Το ερώτημα που προφανώς ακολουθεί είναι το εξής: αν το χρήμα είναι απλώς ένα μέτρο σύγκρισης, τι ακριβώς μετράει; Η απάντηση ήταν απλή: το χρέος. Ένα νόμισμα είναι στην πράξη μια υπόσχεση πληρωμής. Εκεί όπου η συμβατική σοφία υποστήριζε ότι ένα τραπεζογραμμάτιο είναι ή θα πρέπει να είναι, μια υπόσχεση πληρωμής ενός ορισμένου ποσού «πραγματικού χρήματος» (χρυσάφι, άργυρος, ό,τι κι αν λογιζόταν ως τέτοιο), οι θεωρητικοί της Πίστωσης υποστήριζαν ότι δεν είναι παρά η υπόσχεση να πληρώσουμε *κάτι* που έχει ίση αξία με μία ουγγιά χρυσού. Αλλά έτσι είναι πάντοτε το χρήμα. Απ' αυτή την άποψη, δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα σ' ένα αργυρό δολάριο, σ' ένα νόμισμα του ενός δολαρίου Susan B. Anthony, φτιαγμένο από ένα κράμα χαλκού και νικελίου, σχεδιασμένο να φέρνει κάπως σε χρυσό, σ' ένα πράσινο κομμάτι χαρτί με τυπωμένη την εικόνα του George Washington, ή σ' ένα ψηφιακό σήμα υπολογιστή σε μια τράπεζα. Εννοιολογικά μιλώντας, είναι πάντα κάπως δύσκολο να χωρέσει στο μυαλό μας η ιδέα ότι ένα κομμάτι χρυσού δεν διαφέρει από ένα γραμμάτιο, όμως έτσι πρέπει να είναι, επειδή, ακόμη κι όταν χρησιμοποιούνται χρυσά και αργυρά νομίσματα, δεν κυκλοφορούν σχεδόν ποτέ στην τιμή του χρυσού ή του αργύρου.

<sup>8</sup> Ο Innes το θέτει, ως συνήθως, με όμορφο τρόπο: «Το μάτι δεν είδε, μήτε το χέρι άγγιξε ποτέ ένα δολάριο. Ό,τι μπορούμε να αγγίξουμε ή να δούμε είναι όλο κι όλο μια υπόσχεση πληρωμής ή μια ρύθμιση ενός χρέους που αντιστοιχεί σε ένα ποσό που ονομάζουμε δολάριο». Με τον ίδιο τρόπο, σημειώνει, «Όλα τα μέτρα μας είναι το ίδιο πράγμα. Κανένας δεν έχει δει ποτέ μια ουγκιά, ένα πόδι ή μια ώρα. Ένα πόδι είναι μια απόσταση μεταξύ δύο σταθερών σημείων, όμως ούτε η απόσταση ούτε τα σημεία έχουν φυσική υπόσταση» (1914:155).

Πώς προέκυψε όμως το πιστωτικό χρήμα; Ας επιστρέψουμε στην φανταστική πόλη που επινόησαν οι καθηγητές οικονομικών. Ας πούμε ότι ο Joshua έδινε τα παπούτσια του στον Henry και, αντί ο Henry να του χρωστά μια χάρη, του υπόσχεται να του δώσει κάτι ανάλογης αξίας.<sup>9</sup> Ο Henry δίνει στον Joshua μια γραπτή υπόσχεση πληρωμής. Ο Joshua μπορεί να περιμένει μέχρι ο Henry να έχει κάτι που αυτός θέλει, για να την εξαργυρώσει. Σ' αυτή την περίπτωση, ο Henry θα την έσκιζε και η ιστορία θα τελείωνε εκεί. Αλλά ας πούμε ότι ο Joshua την έδινε σε κάποιον τρίτο –στη Sheila– στην οποία χρωστούσε κάτι άλλο. Ή θα μπορούσε να τη δώσει σε κάποιον τέταρτο, τη Lola, για να καλύψει ένα μέρος του χρέους του προς αυτήν – σ' αυτή την περίπτωση ο Henry θα όφειλε πλέον το ποσό σ' αυτήν. Έτσι προκύπτει το χρήμα. Επειδή δεν υπάρχει κάποιο λογικό τέλος σ' αυτήν τη διαδικασία. Πείτε τώρα ότι η Sheila επιθυμεί να αποκτήσει ένα ζευγάρι παπούτσια από την Edith· δεν έχει παρά να δώσει στην Edith το γραμματίο και να τη διαβεβαιώσει ότι ο Henry είναι αξιόπιστος. Θεωρητικά μιλώντας, δεν υπάρχει λόγος να σταματήσει η κυκλοφορία της γραπτής υπόσχεσης πληρωμής από πόλη σε πόλη επί χρόνια – υπό την προϋπόθεση ότι οι άνθρωποι θα συνεχίσουν να έχουν εμπιστοσύνη στον Henry. Για την ακρίβεια, αν τραβήξει τόσο, ο κόσμος μπορεί και να ξεχάσει εντελώς ποιος την έγραψε αρχικά. Τέτοια πράγματα όντως συμβαίνουν. Ο ανθρωπολόγος Keith Hart μου αφηγήθηκε κάποτε μια ιστορία για τον αδερφό του, ο οποίος την δεκαετία του '50 ήταν ένας Βρετανός στρατιώτης που υπηρετούσε στο Χονγκ Κονγκ. Οι στρατιώτες συνήθιζαν να ξεπληρώνουν τους λογαριασμούς που άνοιγαν στα μπαρ γράφοντας επιταγές σε τραπεζικούς λογαριασμούς που είχαν πίσω στην Αγγλία. Οι τοπικοί έμποροι συχνά τις έπαιρναν, τις οπισθογραφούσαν και τις κυκλοφορούσαν σαν χρήμα: μια φορά, είδε μια από τις επιταγές του, που είχε γράψει πριν έξι μήνες, στον μάγκο ενός τοπικού πωλητή, με σαράντα περίπου διαφορετικές μικροσκοπικές επιγραφές στα Κινέζικα.

Αυτό που υποστήριζαν οι θεωρητικοί της πίστωσης, όπως ο Mitchell-Innes, είναι ότι ακόμη κι αν ο Henry έδινε στον Joshua ένα χρυσό νόμισμα αντί για ένα κομμάτι χαρτί, τίποτε δεν θα άλλαζε ουσιαστικά. Το χρυσό νόμισμα είναι μια υπόσχεση που δίνουμε να πληρώσουμε κάτι ανάλογης αξίας μ' ένα χρυσό νόμισμα. Στην τελική, ένα χρυσό νόμισμα δεν είναι χρήσιμο σαν αντικείμενο από μόνο του. Το δεχόμαστε επειδή θεωρούμε ότι κι οι υπόλοιποι θα κάνουν το ίδιο.

9 Σημειώστε ότι αυτό μαρτυρά την ύπαρξη κάποιου τρόπου υπολογισμού αυτών των αξιών - που σημαίνει ότι το χρήμα ως μέσο υπολογισμού προϋπάρχει με κάποια μορφή. Αυτό μπορεί να φαίνεται προφανές, αλλά πολλοί ανθρωπολόγοι δείχνουν να το αγνοούν.

Μ' αυτή την έννοια, η αξία της νομισματικής μονάδας δεν είναι το μέτρο της αξίας ενός αντικειμένου, αλλά το μέτρο της εμπιστοσύνης που δείχνουμε στους άλλους ανθρώπους.

Αυτό το στοιχείο της εμπιστοσύνης φυσικά περιπλέκει τα πράγματα ακόμη περισσότερο. Τα πρώτα χαρτονομίσματα κυκλοφόρησαν μέσω μιας διαδικασίας σχεδόν πανομοιότυπης μ' αυτή που μόλις περιέγραψα, με τη διαφορά ότι, όπως οι Κινέζοι έμποροι, κάθε αποδέκτης πρόσθετε την υπογραφή του/της προκειμένου να επιβεβαιώσει τη νόμιμη ισχύ του χρέους. Αλλά γενικότερα, η δυσκολία που αντιμετώπισε η χαρταλιστική άποψη – έτσι κατέληξε να λέγεται, από το λατινικό *charta* [πάπυρος, χαρτί]– είναι να αποδείξει για ποιο λόγο οι άνθρωποι εξακολουθούσαν να εμπιστεύονται ένα κομμάτι χαρτί. Στο κάτω-κάτω, γιατί να μην υπέγραφε απλά κάποιος άλλος με το όνομα του Henry; Πράγματι, αυτό το είδος συστήματος χρέους-γραπτής απόδειξης [debt-token system] μπορεί να λειτουργήσει σ' ένα μικρό χωριό όπου όλοι γνωρίζονταν μεταξύ τους, ή ακόμη και σε μια πιο απλωμένη χωρικά κοινότητα, όπως οι Ιταλοί έμποροι του δεκάτου έκτου ή οι Κινέζοι έμποροι του εικοστού αιώνα, όπου ο καθένας τουλάχιστον διέθετε τρόπους να παραμένει ενήμερος για τις κινήσεις των υπολοίπων. Όμως δεν μπορεί να προκύψει από αυτά τα συστήματα ένα πλήρως αναπτυγμένο νομισματικό σύστημα, και δεν έχουμε απόδειξη ότι ποτέ συνέβη. Το να παρέχεις έναν επαρκή αριθμό γραπτών υποσχέσεων πληρωμής προκειμένου να μπορούν όλοι οι κάτοικοι, ακόμη και σε μια πόλη μεσαίων διαστάσεων, να πραγματοποιούν πολλές από τις καθημερινές συναλλαγές τους χρησιμοποιώντας ένα τέτοιο νόμισμα, θα χρειαζόταν εκατομμύρια γραπτών αποδείξεων.<sup>10</sup> Για να είναι σε θέση ο Henry να εγγυηθεί για όλες αυτές, θα πρέπει να είναι μάλλον αδιανόητα πλούσιος.

Ωστόσο, όλα αυτά θα αποτελούσαν μικρότερο πρόβλημα, αν ο Henry ήταν, ας πούμε, ο Ερρίκος ο Δεύτερος, Βασιλιάς της Αγγλίας, Δούκας της Νορμανδίας, Λόρδος της Ιρλανδίας και Κόμης του Ανζού.

Η πραγματική ώθηση στη χαρταλιστική άποψη ήρθε, βασικά, απ' αυτό που έγινε γνωστό ως «Γερμανική Ιστορική Σχολή», της οποίας ο γνωστότερος εκπρόσωπος ήταν ο ιστορικός G.F.Knapp, του οποίου το βιβλίο *State Theory of Money* [Κρατική Θεωρία του Χρήματος] πρωτοδημοσιεύτηκε το

<sup>10</sup> Για να δώσουμε μια αίσθηση της κλίμακας, ακόμη και σε μια σχετικά περιορισμένη εμπορικά πόλη-κράτος, όπως το Χονγκ Κονγκ, κυκλοφορούν σήμερα περίπου 23,3 δισεκατομμύρια δολάρια. Για τα περίπου 7 εκατομμύρια ανθρώπων, αυτό αναλογεί σε περισσότερα από τρεις χιλιάδες δολάρια Χονγκ Κονγκ ανά κάτοικο.

1905.<sup>11</sup> Αν το χρήμα είναι απλώς μια μονάδα μέτρησης, φαίνεται λογικό να αναγκάζονταν αυτοκράτορες και βασιλείς να ασχολούνται οι ίδιοι με τέτοια ζητήματα. Οι αυτοκράτορες και οι βασιλείς προσπαθούσαν σχεδόν πάντοτε να καθιερώσουν ενιαία συστήματα και μέτρα σε όλη την επικράτεια των βασιλείων τους. Είναι επίσης αληθές, όπως παρατήρησε ο Knapp, ότι άπαξ και καθιερωθούν αυτά τα συστήματα, έχουν την τάση να παραμένουν εντυπωσιακά αμετάβλητα στο πέρασμα του χρόνου. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Ερρίκου του Β' (1154-1189), σχεδόν άπαντες στη Δυτική Ευρώπη συνέχιζαν να κρατούν λογαριασμούς χρησιμοποιώντας το νομισματικό σύστημα που είχε καθιερώσει ο Καρλομάγνος περίπου 350 χρόνια πρωτότερα – δηλαδή λίρες, σελίνια, και πένες στερλίνιας – παρά το γεγονός ότι μερικά από αυτά τα νομίσματα δεν υπήρξαν ποτέ (ο Καρλομάγνος δεν έκοψε ποτέ ούτε μια ασημένια λίρα), ότι κανένα από τα σελίνια και τις πένες που έκοψε ο Καρλομάγνος δεν κυκλοφορούσε πια και ότι όσα νομίσματα κυκλοφορούσαν, έτειναν να ποικίλουν υπερβολικά σε μέγεθος, βάρος, καθαρότητα, και αξία.<sup>12</sup> Σύμφωνα με τους χαρταλιστές, αυτό δεν έχει καμία σημασία. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι υπήρχε ένα ενιαίο σύστημα πιστώσεων και χρεών, και ότι αυτό το σύστημα παρέμεινε αμετάβλητο στο πέρασμα του χρόνου. Η περίπτωση του νομίσματος του Καρλομάγνου είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακή, επειδή η πραγματική αυτοκρατορία του διαλύθηκε αρκετά γρήγορα, αλλά το νομισματικό σύστημα που δημιούργησε συνέχισε να εφαρμόζεται στην πράξη για να κρατιούνται λογαριασμοί στην άλλοτε επικράτεια της αυτοκρατορίας για παραπάνω από 800 χρόνια. Τον δέκατο έκτο αιώνα, αναφέρονταν σ' αυτό το χρήμα σχεδόν ρητά σαν «φανταστικό», και τα δηνάρια και οι λίβρες εγκαταλείφθηκαν εντελώς, σαν μονάδες υπολογισμού, γύρω στην εποχή της Γαλλικής Επανάστασης.<sup>13</sup>

11 «Η κρατική θεωρία μπορεί να αναχθεί στον πρώιμο δέκατο ένατο αιώνα και στο *New Theory of Money* του [Adam] Muller, που προσπάθησε να εξηγήσει τη χρηματική αξία σαν έκφραση κοινοτικής εμπιστοσύνης ή εθνικής βούλησης, και εξελίχθηκε στο *Stale Theory of Money* του [G.F.] Knapp, που πρωτοεκδόθηκε στη Γερμανία το 1905. Ο Knapp θεωρεί παράλογη την προσπάθεια να κατανοήσουμε το χρήμα "δίχως την ιδέα του κράτους". Το χρήμα δεν είναι ένα μέσο που προκύπτει από την ανταλλαγή. Είναι περισσότερο ένα μέσο υπολογισμού και διευθέτησης χρεών, τα πιο σημαντικά από τα οποία είναι τα φορολογικά χρέη» (Ingham 2004:47). Το βιβλίο του Ingham είναι μια αξιοθαύμαστη κατάθεση της χαρταλιστικής άποψης, και πολλά από τα επιχειρήματα που αναπτύσσω εδώ μπορούν να βρεθούν σε μεγαλύτερη λεπτομέρεια εκεί. Όμως, από μερικές απόψεις, δεν συμφωνώ πάντα μαζί του.

12 Στα γαλλικά: livres, sous, και deniers.

13 Einaudi 1936. Ο Cipolla (1967) το αποκαλεί «χρήμα φάντασμα».

Σύμφωνα με τον Knapp, το αν το πραγματικό, φυσικό υλικό του χρήματος αντιστοιχεί σ' αυτό το «φανταστικό χρήμα» δεν είναι ιδιαίτερα σημαντικό. Δεν κάνει καμιά πραγματική διαφορά το αν είναι καθαρός άργυρος, ευτελής άργυρος, δερμάτινες μάρκες, ή παστός μπακαλιάρος – εφόσον το κράτος τα δέχεται ως πληρωμή των φόρων. Μια από τις πιο σημαντικές μορφές νομίσματος στην Αγγλία της εποχής του Ερρίκου ήταν οι ράβδοι καταγραφής (tally sticks), κλαδιά με εγκοπές που χρησιμοποιούνταν για την καταγραφή των χρεών. Οι ράβδοι καταγραφής ήταν δίχως αμφιβολία υποσχέσεις πληρωμής: και τα δύο μέρη στη συναλλαγή έπαιρναν ένα κλαράκι φουντουκιάς, σημείωναν με εγκοπές το χρωστούμενο ποσό και μετά έσπαγαν το κλαδί στα δύο. Ο δανειστής θα κρατούσε το ένα μισό, που το έλεγαν «stock» (απ' όπου προέρχεται ο όρος «stock holder» [κάτοχος μετοχών]) και ο δανειζόμενος θα κρατούσε το άλλο, που λεγόταν «stub» (απ' όπου κατάγεται ο όρος «ticket stub» [απόκομμα εισιτηρίου]). Οι φαροεισπράκτορες χρησιμοποιούσαν τέτοια κλαδιά, για να υπολογίσουν τα ποσά που χρωστούσαν οι τοπικοί σερίφηδες. Πολλές φορές, ωστόσο, αντί να περιμένει να υποβληθούν οι φόροι, το θησαυροφυλάκιο του Ερρίκου πωλούσε τις ράβδους καταγραφής σε τιμή έκπτωσης, οι οποίες κυκλοφορούσαν σαν τεκμήρια χρέους οφειλόμενου στην κυβέρνηση μεταξύ αυτών που ήταν διατεθειμένοι να τα ανταλλάξουν μεταξύ τους.<sup>14</sup>

Τα σύγχρονα τραπεζογραμμάτια λειτουργούν βασικά σύμφωνα με την ίδια αρχή, με τη διαφορά ότι το κάνουν αντίστροφα.<sup>15</sup> Θυμηθείτε εδώ τη μικρή παραβολή για τη γραπτή υπόσχεση πληρωμής του Henry. Ο αναγνώστης ίσως να παρατήρησε μια όψη της εξίσωσης που προκαλεί σύγχυση: η υπόσχεση πληρωμής μπορεί να λειτουργήσει σαν χρήμα μόνο για όσο διάστημα το χρέος του Henry παραμένει ανεξόφλητο. Για την ακρίβεια, αυτή ακριβώς είναι η λογική πάνω στην οποία ιδρύθηκε η Τράπεζα της Αγγλίας – η πρώτη πετυχημένη μοντέρνα κεντρική τράπεζα. Το 1964, μια κοινοπραξία Άγγλων

14 Για τις ράβδους καταγραφής: Jenkinson 1911, 1924. Innes 1913. Grandell 1977. Baxter 1989. Stone 2005.

15 Ο Snell (1919: 240) σημειώνει ότι οι βασιλείς, ενώ περιόδευαν στις επικράτειες τους, συχνά δι-άρπαζαν βοοειδή ή άλλα αγαθά με το δικαίωμα της «προδέσμευσης» και μετά πλήρωναν σε ράβδους καταγραφής, αλλά ήταν πολύ δύσκολο να καταφέρουν να κάνουν τους εκπροσώπους τους να τα ξεπληρώσουν αργότερα: «Οι υπήκοοι εξαναγκάζονταν να ξεπουλήσουν και το χειρότερο όλων ήταν ότι οι προμηθευτές του Βασιλιά είχαν τη συνήθεια να μην πληρώνουν σε μετρητά, αλλά με μια κρατική ράβδο καταγραφής ή με ξυλοδαρμούς... Στην πράξη, δεν βρέθηκε ποτέ εύκολος τρόπος ανάκαμψης υπ' αυτό το σύστημα, πράγμα που είχε ως αποτέλεσμα τους πιο ωμούς εκβιασμούς, μια κατάσταση που είναι και το θέμα πολυάριθμων παραπόνων στην πρώτη λαϊκή μας ποίηση».

τραπεζιτών χορήγησαν ένα δάνειο του 1.200.000 λιρών στον Βασιλιά. Ως αντάλλαγμα τους παραχωρήθηκε το βασιλικό μονοπώλιο στην έκδοση τραπεζογραμμάτων. Αυτό σήμαινε στην πράξη ότι είχαν το δικαίωμα να χορηγήσουν γραπτές υποσχέσεις πληρωμής (για ένα μέρος των χρημάτων που ο βασιλιάς χρώσταγε πλέον στην κοινοπραξία) σε όποιον κάτοικο του βασιλείου θα δανειζόταν απ' αυτούς ή θα αποταμίευε τα χρήματά του στις τράπεζες τους – που σημαίνει, θα κυκλοφορούσε ή θα «νομισματοποιούσε» το πρόσφατα δημιουργημένο βασιλικό χρέος. Ήταν μια καλή συμφωνία για τους τραπεζίτες (κατάφεραν να χρεώσουν τον βασιλιά οκτώ τοις εκατό ετήσιο τόκο επί του αρχικού δανείου και ταυτόχρονα χρέωναν τόκο επί των ίδιων χρημάτων στους πελάτες που δάνειζαν), αλλά θα δούλευε μονάχα όσο η αποπληρωμή του αρχικού δανείου εκκρεμούσε. Μέχρι σήμερα, αυτό το δάνειο δεν έχει εξοφληθεί. Δεν γίνεται να εξοφληθεί. Αν γινόταν, ολόκληρο το νομισματικό σύστημα της Μεγάλης Βρετανίας θα έπαυε να υπάρχει.<sup>16</sup>

Αν μη τι άλλο, αυτή η προσέγγιση μας βοηθά να λύσουμε ένα από τα προφανή μυστήρια της δημοσιονομικής πολιτικής τόσων και τόσων αρχαίων βασιλείων: γιατί υποχρέωναν τους υπηκόους τους να πληρώνουν φόρους ούτως ή άλλως; Σήμερα, δεν συνηθίζουμε να αναρωτιόμαστε γι' αυτό. Η απάντηση μοιάζει αυταπόδεικτη. Οι κυβερνήσεις απαιτούν φόρους, επειδή θέλουν να βάλουν χέρι στα χρήματα των ανθρώπων. Αλλά αν ο Σμιθ είχε δίκιο, και τόσο ο χρυσός όσο και ο άργυρος μετατράπηκαν σε χρήμα μέσα από τους φυσικούς μηχανισμούς της αγοράς, εντελώς ανεξάρτητα από τις κυβερνήσεις, τότε το πιο λογικό δεν θα ήταν άραγε να αρπάξουν οι κυβερνήσεις τον έλεγχο των ορυχείων χρυσού και αργύρου; Έτσι ο Βασιλιάς θα είχε στη διάθεσή του όσα χρήματα θα μπορούσε ποτέ να χρειαστεί. Πράγματι, αυτό έκαναν συνήθως οι αρχαίοι Βασιλείς. Αν υπήρχαν ορυχεία χρυσού και αργύρου στην επικράτειά τους, τὰ έθεταν υπό τον έλεγχό τους. Επομένως ποιος ακριβώς ήταν ο λόγος να εξορύξουν χρυσό, να σταμπάρουν την εικόνα τους πάνω του, κυκλοφορώντας το έτσι μεταξύ των υπηκόων τους – και μετά να απαιτείς να στα επιστρέψουν;

Αυτό είναι όντως λίγο αινιγματικό. Αλλά, αν το χρήμα και οι αγορές δεν προκύπτουν αυθόρμητα, τότε πράγματι είναι απολύτως λογικό. Επειδή αυτός είναι ο απλούστερος και πιο αποτελεσματικός τρόπος να δημιουργηθούν οι αγορές. Ας πάρουμε ένα υποθετικό σενάριο. Ας πούμε ότι ένας βασιλιάς

16 Από αυτή την άποψη, είναι επίσης ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι η Τράπεζα της Αγγλίας συνέχιζε την εποχή του Άνταμ Σμιθ να κρατά τους εσωτερικούς λογαριασμούς της χρησιμοποιώντας ράβδους καταγραφής, και ότι εγκατέλειψε αυτή την πρακτική μόνο το 1826.

θέλει να συντηρήσει έναν μόνιμο στρατό δεκαπέντε χιλιάδων ανδρών. Κάτω από τις συνθήκες που επικρατούσαν στην αρχαιότητα και το Μεσαίωνα, το να επισιτιστεί μια τέτοια δύναμη ήταν τεράστιο πρόβλημα – αν δεν βρίσκονταν σε πορεία, χρειαζόταν άλλοι τόσοι άντρες και ζώα, μόνο και μόνο για να εντοπίσουν, να προμηθευτούν και να μεταφέρουν τις αναγκαίες προμήθειες.<sup>17</sup> Από την άλλη πλευρά, αν έδινες απλώς νομίσματα στους στρατιώτες και μετά απαιτούσες από κάθε οικογένεια του βασιλείου να σου ξεπληρώσει ένα απ' αυτά, μπορούσες να μετατρέψεις μέσα σε μια στιγμή όλη την εθνική οικονομία σ' ένα τεράστιο μηχανισμό για τον εφοδιασμό των στρατιωτών, καθώς έτσι κάθε οικογένεια, για να έχει πρόσβαση στα νομίσματα, θα έπρεπε να βρει κάποιο τρόπο να συνεισφέρει στην κοινή προσπάθεια να προμηθευτούν οι στρατιώτες τα απαραίτητα. Οι αγορές προκύπτουν σαν παρενέργεια.

Αυτή η εκδοχή μοιάζει με καρικατούρα, αλλά είναι εντελώς ξεκάθαρο ότι οι αγορές όντως ξεπήδησαν γύρω από τους αρχαίους στρατούς· αρκεί απλώς να ρίξει κανείς μια ματιά στο *Arthasasatra* του Kautilya<sup>18</sup>, στον Σασσανιδικό «κύκλο της κυριαρχίας»<sup>19</sup> ή στις Κινέζικες «Πραγματείες για το Αλάτι και το Σίδηρο»<sup>20</sup>, για να ανακαλύψει ότι οι περισσότεροι ηγεμόνες των αρχαίων χρόνων σπαταλούσαν αρκετή φαιά ουσία πάνω στη σχέση ανάμεσα στα ορυχεία, τους στρατιώτες, τους φόρους και το φαγητό. Οι περισσότεροι κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η δημιουργία αυτών των αγορών δεν ήταν βολική μόνο για τον επισιτισμό των στρατιωτών, αλλά ήταν χρήσιμη με διάφορους άλλους τρόπους, αφού σήμαινε ότι οι αξιωματικοί δεν έπρεπε πλέον να επιτάξουν ό,τι χρειαζόνταν απευθείας από το λαό ή να σκεφτούν ένα τρόπο να το παράγουν στις βασιλικές γαίες ή στα βασιλικά εργαστήρια. Με άλλα λόγια, παρά την πείσμονα φιλελεύθερη διαβεβαίωση –και πάλι, καταγόμενη από την κληρονομιά του Σμιθ– ότι τα κράτη και οι αγορές αντιτίθεται με

17 Βλ. Engels (1978) για μια κλασική μελέτη αυτού του προβλήματος.

18 [Σ.τ.Ε.] Πρόκειται για μια αρχαία Ινδική πραγματεία πάνω στην τέχνη της διακυβέρνησης, την οποία υπογράφει κάποιος με τα ονόματα Kautilya και Vishnugupta. Η χρονολόγηση του έργου έχει διχάσει τους λόγιους, οι οποίοι επιχειρηματολογούν για διάφορες χρονολογίες ανάμεσα στον 4ο π.Χ. και τον 2ο μ.Χ. αιώνα. Σίγουρα, όποτε και να γράφτηκε, βασίστηκε σε πολύ αρχαιότερες πηγές.

19 [Σ.τ.Ε.] Η αναφορά είναι στην κυκλική σχέση μεταξύ «δεσπότη, θρησκείας, συγχώρεσης, όπλων, θησαυρών και στρατού», που περιγράφεται στη συλλογή κειμένων του Ζωροαστρισμού με την ονομασία Denkart (10ος αιώνας περίπου).

20 [Σ.τ.Ε.] Πρόκειται για μια σειρά συζητήσεων ανάμεσα σε σοφούς πάνω στα μονοπώλια του αλατιού και του σιδήρου, που έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια της βασιλείας του αυτοκράτορα Zhao της δυναστείας Han (87 π.Χ. με 74 π.Χ.).



κάποιον τρόπο μεταξύ τους, η ιστορική καταγραφή δείχνει το ακριβώς αντίθετο. Οι κοινωνίες χωρίς κράτος εμφανίζουν επίσης την τάση να μην έχουν ούτε αγορές.

Όπως μπορεί κανείς να φανταστεί, οι κρατικές θεωρίες του χρήματος υπήρξαν ανέκαθεν ανάθεμα για την επικρατούσα τάση των οικονομολόγων της παράδοσης του Άνταμ Σμιθ. Πράγματι, ο χαρταλισμός γινόταν αντιληπτός σαν μια λαϊκιστική πλευρά της οικονομικής θεωρίας, την οποία υποστήριζαν κυρίως κάποιοι φαντασιόπληκτοι.<sup>21</sup> Το περίεργο είναι ότι οι οικονομολόγοι της επικρατούσας τάσης κατέληγαν συχνά να εργάζονται για κυβερνήσεις και να τις συμβουλεύουν να ακολουθήσουν πολιτικές που έμοιαζαν πολύ με εκείνες για τις οποίες μιλούσαν οι χαρταλιστές – δηλαδή, φορολογικές πολιτικές σχεδιασμένες να δημιουργήσουν αγορές που δεν υπήρχαν από πριν – παρά το γεγονός ότι ήταν αφοσιωμένοι θεωρητικά στο επιχείρημα του Σμιθ ότι οι αγορές αναπτύσσονται αυθόρμητα δίχως εξωτερική βοήθεια.

Αυτό ίσχυε ιδιαίτερα στον αποικιακό κόσμο. Ας επιστρέψουμε στη Μαδαγασκάρη για λίγο: έχω ήδη αναφέρει ότι ένα από τα πρώτα πράγματα που έκανε ο Γάλλος στρατηγός Gallieni, κατακτητής της Μαδαγασκάρης, όταν ολοκληρώθηκε η κατάκτηση του νησιού το 1901, ήταν να επιβάλει έναν κεφαλικό φόρο, που δεν ήταν μόνο αρκετά υψηλός, αλλά έπρεπε κιόλας να καταβληθεί σε μαλγασικά φράγκα, που είχαν μόλις εκδοθεί. Με άλλα λόγια, ο Gallieni εξέδωσε πράγματι χρήματα και στη συνέχεια απαίτησε από όλους τους κατοίκους της χώρας να του επιστρέψουν μερικά απ' αυτά.

Το εντυπωσιακότερο όλων, ωστόσο, ήταν η γλώσσα που χρησιμοποίησε, για να μιλήσει για αυτό τον φόρο. Αναφερόταν σ' αυτόν ως *impôt moralisateur*, ως «εκπαιδευτικός» ή «ηθοπλαστικό φόρο». Με άλλα λόγια, ο φόρος σχεδιάστηκε – για να υιοθετήσουμε τη γλώσσα της εποχής του – για να διδάξει στους ιθαγενείς την αξία της δουλειάς. Επειδή η πληρωμή του «εκπαιδευτικού φόρου» ορίστηκε για λίγο μετά από την εποχή της συγκομιδής, ο ευκολότερος τρόπος να τον πληρώσουν οι αγρότες ήταν να πουλήσουν ένα μέρος της σοδειάς του ρυζιού σε Κινέζους και Ινδούς εμπόρους που σύντομα εγκαταστάθηκαν σε μικρές πόλεις ανά την χώρα. Ωστόσο, την εποχή του θέρους οι αγοραστικές τιμές του ρυζιού έφταναν, για προφανείς λόγους, στα χαμηλότερα επίπεδά τους: αν κάποιος πωλούσε πολύ μεγάλο μέρος της συγκομιδής του,

21 Μια θεωρία ιδιαίτερα ελκυστική στους χρεοφειλέτες, που εύλογα οδηγούνταν στην αντίληψη ότι το χρέος είναι απλώς μια κοινωνική διευθέτηση που δεν ήταν για κανένα λόγο σταθερή, αμετάτρεπτη, αλλά την είχαν δημιουργήσει κυβερνητικές πολιτικές που θα μπορούσαν το ίδιο εύκολα να αναθεωρηθούν – οι ίδιοι, φυσικά, θα επωφελούνταν από τις πληθωριστικές πολιτικές.

αυτό σήμαινε ότι δεν θα είχε αρκετό, για να θρέψει την οικογένειά του για ένα ολόκληρο χρόνο, και θα αναγκαζόταν αργότερα μέσα στο χρόνο να αγοράσει σε πολύ υψηλότερες τιμές το δικό του ρύζι, επί πιστώσει, από τους ίδιους εμπόρους. Μ' αυτό τον τρόπο, οι αγρότες κατέληγαν αναπόδραστα να χρωστούν (και οι έμποροι γίνονταν ταυτόχρονα τοκογλύφοι). Ο ευκολότερος τρόπος να εξοφλήσουν το χρέος ήταν είτε να βρουν ένα είδος εμπορικής καλλιέργειας –να αρχίσουν να καλλιεργούν καφέ ή ανανάδες– ή, διαφορετικά, να στείλουν τα παιδιά τους να δουλέψουν έναντι χρημάτων στην πόλη ή σε κάποια από τις φυτείες που οι Γάλλοι αποικιοκράτες είχαν δημιουργήσει σ' όλο το νησί. Το όλο εγχείρημα δεν μπορεί παρά να φαντάζει σαν μια κυνική μηχανορραφία που αποσκοπεί στην απόσπαση φτηνής εργασίας από τους χωρικούς, και έτσι ήταν, αλλά δεν ήταν μονάχα αυτό. Η αποικιοκρατική κυβέρνηση ήταν επίσης αρκετά ξεκάθαρη (τουλάχιστον στα δικά της έγγραφα εσωτερικής πολιτικής) για την ανάγκη να παραμείνουν κάποια τουλάχιστον χρήματα στη διάθεση των χωρικών και να διασφαλιστεί ότι θα συνήθιζαν κάποιες μικρές πολυτέλειες –παρασόλια, κραγιόν, βουτήματα– που μπορούσαν να βρουν στα κινέζικα μαγαζιά. Ήταν κρίσιμο να γνωρίσουν νέες γεύσεις, να αναπτύξουν νέες συνήθειες και να τους δημιουργηθούν νέες προσδοκίες, που θα έθεταν τα θεμέλια μιας καταναλωτικής ζήτησης, η οποία θα διαρκούσε για πολύ καιρό μετά την αποχώρηση των κατακτητών και θα κρατούσε τη Μαδαγασκάρη για πάντα δέσμια της Γαλλίας.

Οι περισσότεροι άνθρωποι δεν είναι ανόητοι, και οι περισσότεροι Μαλγάσιοι κατάλαβαν ακριβώς τι προσπαθούσαν να κάνουν οι κατακτητές τους. Κάποιοι ήταν αποφασισμένοι να αντισταθούν. Περισσότερο από εξήντα χρόνια μετά την εισβολή, ένας ανθρωπολόγος, ο Gerard Althabe, μπόρεσε να πραγματοποιήσει μια έρευνα σε χωριά της ανατολικής ακτής του νησιού, των οποίων οι κάτοικοι πήγαιναν μεν υπάκουα στις φυτείες καφέ, για να βγάλουν μερικά χρήματα για τους κεφαλικούς φόρους, αλλά, αφού τους κατέβαλλαν, αγνοούσαν συστηματικά τα αγαθά που πωλούνταν στα τοπικά μαγαζιά και αντ' αυτού έδιναν τα υπόλοιπα λεφτά στους πρεσβύτερους της οικογένειάς τους, οι οποίοι τα χρησιμοποιούσαν στη συνέχεια, για να αγοράσουν βοοειδή, με σκοπό να τα θυσιάσουν στους προγόνους τους.<sup>22</sup> Μερικοί το έλεγαν ανοιχτά, ότι αποφεύγουν να πέσουν στην παγίδα.

<sup>22</sup> Για τον φόρο, Jacob 1987· για τη μελέτη του χωριού Betsimisaraka, Althabe 1968· για παρόμοιες μαλγάσιες μελέτες περίπτωσης, Fremigacci 1976, Rainibe 1982, Schlemmer 1983, Feeley-Harnik 1991. Για τις αποικιοκρατικές φορολογικές πολιτικές στην Αφρική γενικότερα, Forstater 2005, 2006.

Βεβαίως, αυτή η ανυπακοή σπανίως διαρκεί για πάντα. Οι αγορές σχηματίστηκαν σταδιακά, ακόμα και σε αυτά τα μέρη του νησιού που δεν υπήρχε τίποτε πριν. Μαζί τους ήρθε το αναπόφευκτο δίκτυο των μικρών μαγαζιών. Και μέχρι την εποχή που βρέθηκα εκεί, το 1990, μια γενιά αφότου ο κεφαλικός φόρος καταργήθηκε τελικά από μια επαναστατική κυβέρνηση, η λογική της αγοράς είχε γίνει τόσο ενστικτωδώς αποδεκτή που ακόμη και αυτοί που επικοινωνούσαν με τα πνεύματα απήγγειλλαν χωρία που θα μπορούσαν κάλλιστα να προέρχονται από τον Άνταμ Σμιθ.

Μπορώ να παραθέσω αμέτρητα τέτοια παραδείγματα. Κάτι ανάλογο συνέβη σε κάθε σχεδόν μέρος του κόσμου που κατακτήθηκε από ευρωπαϊκούς στρατούς και όπου δεν είχαν ακόμη εδραιωθεί οι αγορές. Αντί να ανακαλύψουν τον αντιπραγματισμό σ' αυτά τα μέρη, χρησιμοποίησαν τις ίδιες τεχνικές που η επικρατούσα τάση στα οικονομικά θεωρεί αδύνατο να οδηγήσουν στη δημιουργία αγορών.

### Σε αναζήτηση ενός μύθου

Οι ανθρωπολόγοι καταγγέλουν τον Μύθο του Αντιπραγματισμού σχεδόν εδώ και ένα αιώνα. Ανά καιρούς, οι οικονομολόγοι ισχυρίζονται κάπως αγανακτισμένοι ότι ο λόγος που εξακολουθούν, παρά τις αντίθετες ενδείξεις, να λένε την ίδια ιστορία είναι πολύ απλός και οφείλεται στο ότι οι ανθρωπολόγοι δεν πρότειναν ποτέ μια καλύτερη.<sup>23</sup> Πρόκειται για εύλογη ένσταση, που επιδέχεται, όμως, μια απλή απάντηση. Ο λόγος που οι ανθρωπολόγοι δεν μπόρεσαν να φτάσουν σε μια απλή, πειστική ιστορία για τις απαρχές του χρήματος είναι γιατί δεν έχουν κανένα λόγο να πιστεύουν ότι μπορεί να υπάρξει αυτή η ιστορία. Το χρήμα δεν «εφευρέθηκε», με τον τρόπο που δεν εφευρέθηκε η μουσική, τα μαθηματικά ή τα κοσμήματα. Αυτό που αποκαλούμε «χρήμα» δεν είναι επουδενί ένα «πράγμα», αλλά ένας τρόπος να συγκρίνεις πράγματα μαθηματικά, σαν αναλογίες: ένας τρόπος να λες ότι το ένα χ είναι ισοδύναμο με έξι ψ. Ως τέτοιο, το χρήμα είναι μάλλον το ίδιο παλιό με την ανθρώπινη σκέψη. Μόλις προσπαθήσουμε να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, ανακαλύπτουμε ότι υπάρχουν κάθε είδους διαφορετικές συνήθειες και πρακτικές που συνέκλιναν σ' αυτό που τώρα αποκαλούμε «χρήμα», και γι' αυτό ακριβώς το λόγο οι οικονομολόγοι, οι ιστορικοί και όλοι οι υπόλοιποι δυσκολεύτηκαν τόσο να καταλήξουν σ' έναν απλό ορισμό.

Για καιρό, η έλλειψη μιας εξίσου πειστικής αφήγησης έκανε τους θεωρητικούς της πίστωσης να χωλαίνουν. Φυσικά, αμφότερες οι πλευρές στις

23 Όπως, για παράδειγμα, Heinsohn & Steiger 1989: 188-189.

θεωρητικές συζητήσεις για το χρήμα, που έγιναν στο διάστημα από το 1850 στο 1950, συνήθιζαν να βάζουν στο παιχνίδι τη μυθολογία. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα, ίσως, για τις Ηνωμένες Πολιτείες. Το 1894, οι λεγόμενοι Greenbackers, που διεκδικούσαν την πλήρη αποδέσμευση του δολαρίου από τον χρυσό με σκοπό να επιτραπεί στην κυβέρνηση να δαπανήσει ελεύθερα χρήματα σε εκστρατείες δημιουργίας θέσεων εργασίας, επινόησαν την ιδέα της Πορείας προς την Ουάσιγκτον (March to Washington) – μια ιδέα που έκτοτε θα απηχούσε ακατάπαυστα στην ιστορία των ΗΠΑ. Το βιβλίο *The Wonderful Wizard of Oz* (Ο Μάγος του Οζ) του L. Frank Baum, που εμφανίστηκε το 1900, αναγνωρίστηκε ευρέως σαν μια παραβολή της εκστρατείας των Λαϊκιστών του William Jennings Bryan,<sup>24</sup> ο οποίος έθεσε δύο φορές υποψηφιότητα για πρόεδρος με την πολιτική πλατφόρμα: «Ελευθερώστε τον Άργυρο» – υποσχόμενος να αντικαταστήσει τον κανόνα του χρυσού με ένα διμεταλλικό σύστημα που θα επέτρεπε την ελεύθερη δημιουργία αργυρού χρήματος παράλληλα με το χρυσό.<sup>25</sup> Όπως και στην περίπτωση των Greenbackers, οι κυριότεροι ψηφοφόροι του κινήματος ήταν, πιο συγκεκριμένα, μεσοδυτικές αγροτικές οικογένειες όπως αυτή της Dorothy,<sup>26</sup> που ήρθαν αντιμέτωπες μ' ένα μαζικό κύμα κατασχέσεων κατά τη διάρκεια της άγριας ύφεσης της δεκαετίας του 1890. Σύμφωνα με τη Λαϊκιστική ανάγνωση, οι «Κακές Μάγισσες της Ανατολής και της Δύσης» συμβολίζουν τους τραπεζίτες της ανατολικής και της δυτικής ακτής (που ήταν οι υποστηρικτές και οι επωφελούμενοι από την περιορισμένη προσφορά χρήματος), το Σκιάχτρο συμβολίζει τους

24 [Σ.τ.Ε.] Το Λαϊκιστικό Κόμμα των ΗΠΑ, ή απλώς Λαϊκιστές, ήταν ένα βραχύβιο κόμμα που έπαιξε αρκετά σημαντικό ρόλο την τελευταία δεκαετία του 19ου αιώνα. Εκπροσώπησε τους φτωχούς λευκούς βαμβακοκαλλιεργητές των κεντρικών και νοτιών πολιτειών των ΗΠΑ. Υποστήριξε μια ευρεία αγρονομική πολιτική υπέρ των φτωχών και κατά των οικονομικών ελίτ, με κρατικοποίηση των βασικών υπηρεσιών. Ενώθηκε ουσιαστικά με το Δημοκρατικό κόμμα στις εκλογές του 1896, όταν αυτό υποστήριξε τον υποψήφιο τους, WJB, που έχασε τελικά από τον υποψήφιο των Ρεπουμπλικάνων και 25ο πρόεδρο των ΗΠΑ, William McKinley.

25 Ο άργυρος εξορυσσόταν στα Μεσοδυτικά και η υιοθέτηση του διμεταλλισμού, με τόσο τον χρυσό όσο και τον αργυρό σαν πιθανή βάση του νομίσματος, έγινε αντιληπτή σαν μια κίνηση στην κατεύθυνση του ελεύθερου πιστωτικού χρήματος, και του να επιτραπεί η άδεια κοπή χρήματος στις τοπικές τράπεζες. Ο όψιμος δέκατος ένατος αιώνας είδε για πρώτη φορά στις Ηνωμένες Πολιτείες τη δημιουργία του σύγχρονου εταιρικού καπιταλισμού και ταυτόχρονα την εκδήλωση έντονης αντίστασης σ' αυτόν, με τη συγκέντρωση του τραπεζικού συστήματος να είναι ένα μείζον πεδίο μάχης, και τον μπουτουαλισμό – δηλαδή τις λαϊκές, δημοκρατικές (που δεν προσέβλεπαν στο κέρδος) τραπεζικές και ασφαλιστικές εγγυήσεις – να είναι μία από τις κύριες μορφές αντίστασης. Οι διμεταλλιστές ήταν οι πιο μετριοπαθείς διάδοχοι των Greenbackers, οι οποίοι απαιτούσαν ένα νόμισμα εντελώς αποδεσμευμένο από το χρήμα, όπως αυτό που ο Λίνκολν επέβαλε για λίγο κατά τη διάρκεια του πολέμου. Ο Dighe (2002) δίνει μια καλή σύνοψη του ιστορικού πλαισίου.

26 [Σ.τ.Ε.]: Ηρωίδα του «Μάγου του Οζ».

αγρότες (που δεν είχαν το μυαλό να αποφύγουν την παγίδα του χρέους), ο Τενεκεδέσιος Ξυλοκόπος ήταν το βιομηχανικό προλεταριάτο (που δεν είχε το θάρρος να ενεργήσει από κοινού με τους αγρότες), το Δειλό Λιοντάρι συμβολίζει τους πολιτικούς (που δεν είχαν το κουράγιο να επέμβουν). Ο δρόμος με τα κίτρινα τούβλα, τα ασημί γοβάκια, η σμαραγδένια πόλη και ο άμοιρος Μάγος μιλούν προφανώς από μόνα τους.<sup>27</sup> Το «Οζ» είναι η τυπική βραχυγραφία της «ουγκιάς».<sup>28</sup> Σαν προσπάθεια να δημιουργηθεί ένας νέος μύθος, η ιστορία του Baum είχε εντυπωσιακά αποτελέσματα. Σαν πολιτική προπαγάνδα, ωστόσο, τα αποτελέσματα ήταν λιγότερο εντυπωσιακά. Ο William Jennings Bryan απέτυχε και στις τρεις απόπειρές του να κερδίσει την προεδρία, ο κανόνας του αργύρου δεν υιοθετήθηκε ποτέ, και λίγοι σήμερα θυμούνται περί τίνος υποτίθεται ότι επρόκειτο το *The Wonderful Wizard of Oz*.<sup>29</sup>

Για την κρατική θεωρία του χρήματος ιδίως, αυτό υπήρξε πρόβλημα. Οι ιστορίες για ηγεμόνες που χρησιμοποιούσαν φόρους, για να δημιουργήσουν αγορές στις κατεκτημένες περιοχές, ή για να χρηματοδοτήσουν τους στρατιώτες ή άλλες κρατικές λειτουργίες, δεν εμπνέουν και τόσο. Οι γερμανικές ιδέες που ήθελαν το χρήμα υλική έκφραση της εθνικής βούλησης δεν μεταφέρθηκαν με επιτυχία.

Κάθε φορά που λάμβανε χώρα μια μείζονα οικονομική κατάρρευση, ωστόσο, τα συμβατικά οικονομικά του *laissez-faire* δέχονταν κι από άλλο ένα πλήγμα. Οι εκστρατείες του Bryan γεννήθηκαν σαν αντίδραση στον Πανικό του 1893. Μέχρι την εποχή της Μεγάλης Ύφεσης τη δεκαετία του 1930, η ίδια η αντίληψη ότι η αγορά μπορούσε να αυτορρυθμίζεται, όσο οι κυβερνήσεις διασφάλιζαν τον προσεκτικό καθορισμό της αξίας του χρήματος κατ' αναλογία με τα πολύτιμα μέταλλα, ήταν εντελώς απαξιωμένη. Από περίπου το 1933 μέχρι το 1979, κάθε μεγάλη καπιταλιστική κυβέρνηση ακολούθησε την αντίστροφη πορεία και υιοθέτησε κάποια εκδοχή κεϋνσιανισμού. Η κεϋνσιανή ορθοδοξία εκκινούσε από τη θέση ότι οι καπιταλιστικές αγορές δεν θα λειτουργούσαν πραγματικά, αν οι καπιταλιστικές κυβερνήσεις δεν ήταν διατεθειμένες να κάνουν στην πράξη τη νταντά τους: το πιο

27 Στην ταινία μόνο έγιναν ρουμπινί οι παντόφλες.

28 Μερικοί έχουν υποστηρίξει ακόμη ότι η ίδια η Dorothy συμβολίζει τον Ρούζβελτ (Theodore Roosevelt), επειδή συλλαβιστικά, το «dor-o-thee» είναι το ίδιο «thee-o-dor», διαβασμένο ανάποδα.

29 Βλέπε Littlefield 1963 και Rockoff 1990 για μια εκτενέστερη συζήτηση για τον *Μάγο του Οζ* ως «νομισματική αλληγορία». Ο Baum δεν παραδέχθηκε ποτέ ότι το βιβλίο είχε πολιτικό συγκείμενο, αλλά ακόμη και αυτοί που αμφιβάλουν ότι το εισήγαγε σκοπίμως (π.χ. Parker 1994, σύγκρινε με Taylor 2005), παραδέχονται ότι αυτό αποδόθηκε γρήγορα στο βιβλίο – ήδη στη θεατρική εκδοχή του 1902, δύο μόλις χρόνια μετά την αρχική δημοσίευσή του, υπήρχαν ρητές πολιτικές αναφορές.

σύνηθες ήταν οι μαζικές δημόσιες «ελλειμματικές χρηματοδοτήσεις επανδραστηριοποίησης της οικονομίας» κατά τη διάρκεια της ύφεσης. Ενώ τη δεκαετία του '80, η Μάργκαρετ Θάτσερ στη Βρετανία και ο Ρόναλντ Ρέιγκαν στις Ηνωμένες Πολιτείες τα απέρριπταν επιδεικτικά όλα αυτά, δεν είναι ξεκάθαρο πόσο πολύ το εφάρμοσαν στην πράξη.<sup>30</sup> Όπως και να έχει, ενεργούσαν στον απόηχο ενός ακόμη μεγαλύτερου πλήγματος που είχε δεχθεί η προηγούμενη νομισματική ορθοδοξία: της απόφασης που πήρε ο Ρίτσαρντ Νίξον το 1971 να αποσυνδέσει πλήρως το δολάριο από τα πολύτιμα μέταλλα, να καταργήσει τον διεθνή κανόνα του χρυσού και να εισάγει το σύστημα των κυμαινόμενων νομισματικών καθεστώτων που έχει έκτοτε επικρατήσει στην παγκόσμια οικονομία. Αυτό σήμαινε για την ακρίβεια ότι κάθε εθνικό νόμισμα ήταν από εδώ και έπειτα, όπως οι νεοκλασικοί οικονομολόγοι το θέτουν, «fiat money» [νόμισμα δίχως μεταλλική βάση] στηριζόμενο μόνο στην εμπιστοσύνη των ανθρώπων.

Τώρα, ο ίδιος ο Τζον Μείναρντ Κένυς ήταν πολύ πιο ανοικτός σ' αυτό που του άρεσε να αποκαλεί η «εναλλακτική παράδοση» των θεωριών της Πίστωσης και του Κράτους από κάθε άλλο οικονομολόγο ανάλογου βεληνεκούς πριν ή μετά απ' αυτόν (και ο Κένυς εξακολουθεί βέβαια να είναι ο πιο σημαντικός οικονομικός στοχαστής του εικοστού αιώνα). Σε ορισμένες περιόδους αυτή η παράδοση τον απορρόφησε πλήρως: πέρασε αρκετά χρόνια μέσα στη δεκαετία του 1920 μελετώντας μεσοποταμιακά τραπεζικά έγγραφα στη σφηνοειδή γραφή, σε μια προσπάθεια να εξακριβώσει τις απαρχές του χρήματος – η «βαβυλωνιακή τρέλα» του, όπως θα την αποκαλέσει αργότερα.<sup>31</sup> Το συμπέρασμα, που διατυπώνει στο ξεκίνημα κιόλας του πιο δημοφιλούς βιβλίου του, του *Treatise on Money* (Πραγματεία Περί Χρήματος), ήταν λίγο πολύ το μόνο συμπέρασμα στο οποίο μπορεί κανείς να καταλήξει, αν δεν εκκινεί από αξιώματα, αλλά εξετάζει επιμελώς την ιστορία: ότι αυτοί οι περιθωριακοί παλαβοί είχαν, ουσιαστικά, δίκιο. Όποιες κι αν ήταν οι αρχικές καταβολές του, για τουλάχιστον τέσσερις χιλιάδες χρόνια, το χρήμα υπήρξε στην ουσία δημιούργημα του κράτους. Τα άτομα, όπως παρατήρησε, συνάπτουν συμβόλαια το ένα με το άλλο. Δημιουργούν χρέη και υπόσχονται ότι θα τα ξεπληρώσουν.

<sup>30</sup> Μπορεί το ίδιο εύκολα να υποστηρίξει κανείς ότι ο Ρέιγκαν ήταν ένας επαγγελματίας του ακραίου στρατιωτικού κεϋνσιανισμού, που χρησιμοποιούσε τα κονδύλια του Πενταγώνου, για να δημιουργήσει θέσεις εργασίας και να οδηγήσει στην οικονομική ανάπτυξη· σε κάθε περίπτωση, αυτοί που πραγματικά διαχειρίζονταν το σύστημα, εγκατέλειψαν τη νομισματική ορθοδοξία πολύ γρήγορα, ακόμη και σε ρητορικό επίπεδο.

<sup>31</sup> Βλέπε Ingham 2000.

Το κράτος, συνεπώς, έρχεται πρώτα απ' όλα να αποτελέσει την εξουσία του νόμου που επιβάλλει την αποπληρωμή ενός πράγματος που αντιστοιχεί στο όνομα που του δίνεται, ή στην περιγραφή που του γίνεται, μέσα σ' ένα συμβόλαιο. Αλλά έρχεται επιπλέον να διεκδικήσει το δικαίωμα να καθορίζει και να ανακηρύσσει τι πράγμα αντιστοιχεί στο όνομα, καθώς και να αλλάζει ενίοτε τα ονόματα – που σημαίνει ότι απαιτεί το δικαίωμα επανεπεξεργασίας του λεξικού. Αυτό το δικαίωμα το διεκδικούν όλα τα σύγχρονα κράτη και το έχουν διεκδικήσει κάποιιοι για τουλάχιστον τέσσερις χιλιάδες χρόνια. Μόνο με την επίτευξη αυτού του σταδίου στην εξέλιξη του Χρήματος είναι που ο Χαρταλισμός του Knapp –η θεωρία ότι το χρήμα είναι παραδόξως ένα δημιούργημα του Κράτους– πραγματώνεται πλήρως... Σήμερα κάθε χρήμα του πολιτισμένου κόσμου είναι, αδιαμφισβήτητα, χαρταλιστικό.<sup>32</sup>

Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι το κράτος είναι αυτό που δημιουργεί το χρήμα. Το χρήμα είναι πίστωση, μπορεί να προκύψει μέσα από ιδιωτικές συμβατικές συμφωνίες (όπως τα δάνεια, για παράδειγμα). Αυτό που κάνει το κράτος είναι να επιβάλλει τη συμμόρφωση με τα συμφωνηθέντα και να υπαγορεύει τους νομικούς όρους. Εξού και ο ακόλουθος εντυπωσιακός ισχυρισμός του Κένυς: ότι οι τράπεζες δημιουργούν το χρήμα, και ότι δεν υπάρχει περιοριστικό όριο στην ικανότητά τους να το κάνουν, επειδή όσα χρήματα κι αν δανείσουν, ο δανειολήπτης δεν έχει άλλη επιλογή από το να τα καταθέσει πάλι σε κάποια τράπεζα, και έτσι, από τη σκοπιά του τραπεζικού συστήματος ως συνόλου, οι συνολικοί αριθμοί των χρεώσεων και των πιστώσεων θα εξισορροπούνται πάντα.<sup>33</sup> Οι συνεπαγωγές ήταν ριζοσπαστικές, αλλά ο ίδιος ο Κένυς δεν ήταν ριζοσπάστης. Φρόντιζε πάντα στο τέλος να θέτει το πρόβλημα έτσι ώστε να μπορεί να επανενταχθεί στην επικρατούσα τάση των οικονομικών του καιρού του.

32 Keynes 1930: 4-5.

33 Οι ειδικοί το αποκαλούν τραπεζικό παράδοξο. Για να δώσουμε ένα άκρως απλοποιημένο παράδειγμα: Ας υποθέσουμε ότι υπήρχε μονάχα μία τράπεζα. Ακόμη κι αν αυτή η τράπεζα σας χορηγούσε ένα δάνειο του ενός τρισεκατομμυρίου δολαρίων, δίχως να βασίζεται σε οποιαδήποτε ίδια κεφάλαια, θα καταλήγατε τελικά να καταθέσετε τα λεφτά σας στην τράπεζα, που θα σήμαινε ότι η τράπεζα θα διέθετε πλέον ένα τρισεκατομμύριο σε χρέος και ένα τρισεκατομμύριο σε τρέχοντα στοιχεία ενεργητικού, τα οποία εξισορροπούν εντελώς το ένα το άλλο. Εάν η τράπεζα σε χρέωνε περισσότερο για το δάνειο απ' ό,τι σου έδινε σε τόκο (κάτι που κάνουν πάντα οι τράπεζες), θα έβγαζε και πάλι κέρδος. Το ίδιο θα ίσχυε αν ξόδευες το τρισεκατομμύριο – όποιος κατέληγε με τα χρήματα θα έπρεπε να τα καταθέσει και πάλι στην τράπεζα. Ο Κένυς έδειξε ότι η ύπαρξη πολλών τραπεζών δεν άλλαξε στην πραγματικότητα τίποτε, δεδομένου ότι οι τραπεζίτες συντόνιζαν τις προσπάθειές τους, κάτι που όντως κάνουν πάντοτε.

Ο Κένυς δεν ήταν μυθοπλάστης, επίσης. Στο μέτρο που η εναλλακτική παράδοση κατέληξε σε μια απάντηση στον Μύθο του Αντιπραγματισμού, αυτό δεν οφειλόταν στη συμβολή του ίδιου του Κένυς (ο Κένυς αποφάνθηκε στο τέλος ότι δεν έχει καμία ιδιαίτερη σημασία η προέλευση του χρήματος), αλλά στο έργο μερικών σύγχρονων νέο-κεϋνσιανών, οι οποίοι δεν δίστασαν να ακολουθήσουν μερικές από τις πιο ριζοσπαστικές ιδέες του όσο πιο μακριά τους πήγαιναν.

Ο πραγματικός αδύναμος κρίκος των κρατικών-πιστωτικών θεωριών του χρήματος ήταν πάντα το ζήτημα των φόρων. Είναι άλλο πράγμα να εξηγείς το λόγο που τα πρώτα κράτη απαίτησαν φόρους (για να δημιουργήσουν αγορές) και άλλο να ρωτάς: «με ποιο δικαίωμα το έκαναν αυτό;». Αν θεωρήσουμε ότι οι πρώτοι ηγεμόνες δεν ήταν απλώς κακοποιοί και ότι οι φόροι δεν ήταν απλοί εκβιασμοί – κανένας απ’ αυτούς τους θεωρητικούς, απ’ όσο ξέρω, δεν είχε τόσο κυνική άποψη ακόμη και για τις αρχαίες κυβερνήσεις–, θα πρέπει να αναρωτηθούμε πώς νομιμοποιούσαν την επιβολή φόρων.

Σήμερα, όλοι θεωρούμε ότι γνωρίζουμε την απάντηση σ’ αυτό το ερώτημα. Πληρώνουμε τους φόρους μας, για να μπορεί η κυβέρνηση να μας παρέχει υπηρεσίες. Αρχής γενομένης από τις υπηρεσίες ασφάλειας – η στρατιωτική προστασία ήταν, συνήθως, η μόνη σχεδόν υπηρεσία που μπορούσαν να παράσχουν μερικά από τα αρχαία κράτη. Όλο αυτό υποτίθεται ότι ανάγεται σε ένα είδος αρχικού «κοινωνικού συμβολαίου» στο οποίο όλοι με κάποιον τρόπο συμφώνησαν, παρότι κανένας δεν ξέρει πραγματικά πότε ακριβώς συνέβη ή από ποιους ή γιατί θα πρέπει να δεσμευτούμε από τις αποφάσεις των μακρινών μας προγόνων πάνω σ’ αυτό το συγκεκριμένο ζήτημα όταν δεν αισθανόμαστε ιδιαίτερα δεσμευμένοι από άλλες αποφάσεις τους.<sup>34</sup> Όλο αυτό βγάζει νόημα αν υποθέσουμε ότι οι αγορές προηγούνται των κυβερνήσεων, αλλά το όλο επιχείρημα κλονίζεται γρήγορα όταν συνειδητοποιήσουμε ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει.

Υπάρχει μια εναλλακτική ερμηνεία, που βασίστηκε στην προσέγγιση της κρατικής-πιστωτικής θεωρίας. Ονομάζεται «θεωρία του αρχέγονου χρέους» και έχει αναπτυχθεί κυρίως στη Γαλλία, από μια ομάδα ερευνητών – όχι μόνο οικονομολόγους αλλά και από ανθρωπολόγους, ιστορικούς, και

<sup>34</sup> Θα μπορούσα να πω ότι αυτός ο ισχυρισμός απηχεί τη λογική της νεοκλασικής οικονομικής θεωρίας, που θεωρεί ότι κάθε θεσμική διευθέτηση που ορίζει το πλαίσιο της οικονομικής δραστηριότητας έχει συμφωνηθεί από όλους κάποτε στο παρελθόν, και ότι έκτοτε τα πάντα βρίσκονται και θα συνεχίζουν να βρίσκονται σε μια ισορροπία. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Κένυς απορρίπτει κατηγορηματικά αυτό τον ισχυρισμό στη θεωρία του για το χρήμα (Davidson 2006). Σύγχρονοι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου διατυπώνουν παρεμπιπτόντως ένα παρόμοιο επιχείρημα, ότι δεν υπάρχει ανάγκη να υποθέσουμε ότι κάτι τέτοιο συνέβη πραγματικά· αρκεί να πούμε και να κάνομε σαν να συνέβη.



φιλολόγους— που συγκεντρώθηκαν αρχικά γύρω από τις μορφές του Michel Aglietta και του Ande Orléans,<sup>35</sup> και πιο πρόσφατα, από τον Bruno Théret, θεωρία που έχουν έκτοτε οικειοποιηθεί και κάποιοι νέο-κεϋνσιανοί στις Ηνωμένες Πολιτείες και στο Ηνωμένο Βασίλειο.<sup>36</sup>

Είναι μια άποψη που εμφανίστηκε αρκετά πρόσφατα, μέσα σε ένα κλίμα αντιπαραθέσεων που αφορούσαν κυρίως την φύση του ευρώ. Η δημιουργία ενός κοινού ευρωπαϊκού νομίσματος δεν πυροδότησε μονάχα όλων των ειδών τις αντιπαραθέσεις μεταξύ των διανοουμένων (η ύπαρξη ενός ενιαίου νομίσματος συνεπάγεται αναγκαστικά τη δημιουργία ενός ενιαίου ευρωπαϊκού κράτους; Ή μιας κοινής ευρωπαϊκής οικονομίας ή κοινωνίας; Είναι το ίδιο όλα αυτά τελικά;), αλλά και έντονες πολιτικές διαμάχες. Της δημιουργίας της ευρωζώνης ηγήθηκε πρώτη αι' όλους η Γερμανία, οι κεντρικές τράπεζες της οποίας θεωρούν ακόμη ως κύριο μέλημά τους την καταπολέμηση του πληθωρισμού. Πολύ περισσότερο, οι αυστηρές νομισματικές πολιτικές και η ανάγκη εξισορρόπησης των προϋπολογισμών, που έχουν χρησιμοποιηθεί σαν βασικό όπλο σταδιακής και συστηματικής αποσάθρωσης των κοινωνικών πολιτικών στην Ευρώπη, έχουν αναπότρεπτα μετατρέψει την ευρωζώνη σε διακύβευμα πολιτικών αγώνων μεταξύ τραπεζιτών και συνταξιούχων, δανειστών και δανειζομένων, τόσο έντονων όσο αυτοί που γνώρισε η Αμερική τη δεκαετία του 1890.

Το βασικό επιχείρημα είναι ότι κάθε απόπειρα να διαχωριστεί η νομισματική από την κοινωνική πολιτική είναι ουσιαστικά εσφαλμένη. Οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους επιμένουν ότι αυτά τα δύο ήταν ανέκαθεν το ίδιο πράγμα. Οι κυβερνήσεις χρησιμοποιούν τους φόρους, για να

35 Ο Aglietta είναι μαρξιστής και ένας από τους ιδρυτές της «Σχολής της Ρύθμισης», ο Orléans, υποστηρικτής των «οικονομικών των κοινωνικών συμβάσεων» (economics of convention) των οποίων εισηγητές είναι οι Thevenot και Boltanski. Η θεωρία του αρχέγονου χρέους αναπτύχθηκε κυρίως από μια ομάδα ερευνητών γύρω από τους οικονομολόγους Michel Aglietta και André Orléans, πρώτα στο *La Violence de la Monnaie* (Η Βία του Χρήματος, 1992), όπου γίνεται χρήση ενός ψυχαναλυτικού πλαισίου, βασισμένου στο έργο του René Girard, και στη συνέχεια σ' ένα τόμο με τον τίτλο *Sovereignty, Legitimacy and Money* (Κυριαρχία, Νομιμότητα και Χρήμα, 1995), καθώς και σε μια συλλογή με τον τίτλο *Sovereign Money* (Κυρίαρχο Χρήμα, Aglietta, Andreau και λοιποί 1998), που επιμελήθηκαν από κοινού έντεκα διακεκριμένοι ακαδημαϊκοί. Οι τελευταίοι δύο τόμοι εγκαταλείπουν το πλαίσιο του René Girard για χάρη του Louis Dumont. Πιο πρόσφατα, ο κύριος υπέρμαχος αυτής της θέσης είναι ένα άλλος θεωρητικός της Ρύθμισης, ο Bruno Théret (1992, 1995, 2007, 2008). Δυστυχώς, αυτό το υλικό στο σύνολό του παραμένει αμετάφραστο στα αγγλικά, παρόλο που μπορούμε να βρούμε μια σύνοψη πολλών από τα κείμενα του Aglietta στο Grahl (2000).

36 Για παράδειγμα, ο Randall Wray (1990, 1998, 2000) και η Stephanie Bell (1999, 2000) στις Ηνωμένες Πολιτείες, ή ο Geoffrey Ingham (1996, 1999, 2004) στο Ηνωμένο Βασίλειο. Ο Michael Hudson και οι υπόλοιποι της ομάδας ISCANEE έχουν υιοθετήσει στοιχεία αυτής της αντίληψης, αλλά δεν την έχουν, αι' όσο ξέρω, ενστερνιστεί πλήρως.

δημιουργήσουν το χρήμα, και είναι σε θέση να το κάνουν, επειδή έχουν γίνει προστάτες του χρέους που όλοι οι πολίτες χρωστούν ο ένας στον άλλον. Αυτό το χρέος είναι ουσιαστικά η ίδια η κοινωνία, που υπάρχει πολύ πριν το χρήμα και τις αγορές, και αυτά τα τελευταία δεν αποτελούν παρά έναν τρόπο να την αντιληφθεί κανείς αποσπασματικά.

Αρχικά, όπως λέει το επιχείρημα, αυτή η αντίληψη για το χρέος εκφράστηκε όχι μέσα από το κράτος, αλλά μέσα από τη θρησκεία. Για να το τεκμηριώσουν αυτό, οι Aglietta και Orléans εστιάζουν σε ορισμένα έργα της αρχαίας σανσκριτικής θρησκευτικής φιλολογίας: τους ύμνους, τις προσευχές και την ποίηση που συγκεντρώνονται στις Βέδες και στις Βραχμάνες, ιερατικούς υπομνηματισμούς που γράφτηκαν στους αιώνες που ακολούθησαν, κείμενα που τώρα θεωρούνται τα θεμέλια της ινδικής σκέψης. Δεν είναι τόσο παράδοξη αυτή η επιλογή όσο φαίνεται. Αυτά τα κείμενα συνιστούν τις πιο αρχαίες ιστορικά καταγεγραμμένες σκέψεις γύρω από τη φύση του χρέους.

Πραγματικά, ακόμη και τα πιο παλιά βεδικά ποιήματα, γραμμένα κάπου ανάμεσα στο 1500 και το 1200 π.Χ., δείχνουν ένα αδιάκοπο ενδιαφέρον για το χρέος – το οποίο γίνεται αντιληπτό ως συνώνυμο της ενοχής και της αμαρτίας.<sup>37</sup> Υπάρχουν πολυάριθμες προσευχές που ικετεύουν τους θεούς να απαλλάξουν τον πιστό από τις χειροπέδες και τα δεσμά του χρέους. Κάποιες φορές αναφέρονται στο χρέος με την κυριολεκτική σημασία του – στη Rig Veda (10.34) υπάρχει, για παράδειγμα, μια μακροσκελής περιγραφή της θλιβερής κατάστασης στην οποία έχουν περιέλθει κάποιοι τζογαδόροι που «περιφέρονται άστεγοι, διαρκώς φοβισμένοι, χρεωμένοι, και σε αναζήτηση χρημάτων». Οπουδήποτε αλλού, η αναφορά έχει αμιγώς μεταφορικό χαρακτήρα.

Σ' αυτούς τους ύμνους δεσπόζει η φιγούρα του Yama, του θεού του θανάτου. Το να είσαι χρεωμένος σήμαινε να φέρεις ένα βάρος που σου έχει εναποθέσει ο Θάνατος. Το να έχεις οποιαδήποτε ανεκπλήρωτη υποχρέωση, οποιαδήποτε ατήρητη υπόσχεση, προς τους θεούς ή τους ανθρώπους, σήμαινε ότι ζεις υπό τη σκιά του Θανάτου. Συχνά, ακόμη και στα πιο παλιά κείμενα, το χρέος φαίνεται να συμβολίζει με μια ευρύτερη έννοια τα

37 Στα σανσκριτικά: *ma* (χρέος). Ο Malamoud (1983: 22) παρατηρεί ότι ήδη στο πιο αρχαίο κείμενο, ο όρος σήμαινε τόσο τα «αγαθά που παίρνουμε σε αντάλλαγμα μιας υπόσχεσης να επιστρέψουμε είτε τα ίδια τα αγαθά είτε κάτι ισοδύναμης αξίας», όσο και το «έγκλημα» ή το «κρίμα». Το ίδιο και στο Olivelle 1993: 48, που σημειώνει ότι το *ma* «μπορεί να σημαίνει κρίμα, έγκλημα, ή ενοχή – πολλές φορές ταυτόχρονα». Δεν σημαίνει όμως το ίδιο πράγμα με τη λέξη «καθήκον». Για ένα τυπικό παράδειγμα αρχαίων προσευχών για την απαλλαγή από το χρέος, βλέπε Atharva Veda, Βιβλίο 6, Ύμνοι 117, 118, και 119.

εσωτερικά δεινά, από τα οποία ικετεύει κανείς τους θεούς να τον απαλλάξουν – ειδικά το θεό Agni, που συμβολίζει τη θυσιαστική πυρά. Όμως, μόνο στις Βραχμάνες προσπάθησαν οι υπομνηματιστές να τα συμπλέξουν όλα αυτά σε μια περιεκτική φιλοσοφία. Το συμπέρασμα: η ίδια η ανθρώπινη ύπαρξη είναι μια μορφή χρέους.

Ένας άνθρωπος που γεννιέται, είναι ένα χρέος· καθεαυτού του γεννιέται προς θάνατον, και μόνο όταν θυσιάζει εξιλεώνεται από τον Θάνατο.<sup>38</sup>

Η θυσία (και οι πρώτοι αυτοί υπομνηματιστές ήταν οι ίδιοι ιερείς θυσιαστικών τελετουργικών) λεγόταν έτσι «φόρος αποτεινόμενος στον Θάνατο». Κάπως έτσι ήταν ο τρόπος του λέγειν. Στην πραγματικότητα, όπως γνώριζαν οι ιερείς καλύτερα από όλους, η θυσία απευθυνόταν σε όλους τους θεούς, όχι μόνο στον Θάνατο – ο Θάνατος ήταν απλά ο διαμεσολαβητής. Με το να θέτουν έτσι τα πράγματα, όμως, έθεταν αυτόματα το μόνο πρόβλημα που προκύπτει κάθε φορά που κάποιος αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη ζωή μέσα από ένα τέτοιο ιδίωμα. Ποιος θέλει πραγματικά να ξεπληρώσει ένα τέτοιο χρέος, αν οι ζωές μας είναι δανεικές; Το να ζεις χρεωμένος σημαίνει να είσαι ένοχος, ατελής. Αλλά η πλήρωση δεν μπορεί παρά να σημαίνει εκμηδενισμό. Μ' αυτόν τον τρόπο, ο «φόρος» της θυσίας μπορεί να γίνει αντιληπτός σαν ένα είδος πληρωμής τόκου, με τη ζωή του ζώου να βρίσκεται προσωρινά στη θέση του πραγματικού χρέους, που είμαστε εμείς οι ίδιοι – μια απλή αναβολή του αναπόφευκτου.<sup>39</sup>

Άλλοι υπομνηματιστές πρότειναν διαφορετικούς τρόπους επίλυσης του προβλήματος. Μερικοί φιλόδοξοι Βραχμάνοι άρχισαν να λένε στους ακολούθους τους ότι το θυσιαστικό τελετουργικό, αν γίνει σωστά, υπόσχεται ένα τρόπο πλήρους εξόδου από την ανθρώπινη συνθήκη και επίτευξης της αιωνιότητας (αφού, μπροστά στην αιωνιότητα, κάθε χρέος είναι ανούσιο).<sup>40</sup> Ένας

38 *Satapatha Brahmana* 3.6.2.16.

39 Όπως έλεγε ο Sylvain Lévi, μέντορας του Marcel Mauss, αν παίρναμε στα σοβαρά τη βραχμάνικη διδασκαλία, «η μόνη γνήσια θυσία θα ήταν η αυτοκτονία» (1898: 133, βλ. επίσης A.B. Keith 1925: 459). Αλλά κανένας φυσικά δεν φτάνει τόσο μακριά.

40 Πιο συγκεκριμένα, το τελετουργικό προσέφερε στον θυσιαστή έναν τρόπο να δραπετεύσει από έναν κόσμο όπου τα πάντα, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου, είχαν δημιουργηθεί από τους θεούς, του πρόσφερε έναν τρόπο να φτιάξει ένα αθάνατο, θείο σώμα, να ανέλθει στον παράδεισο, και αφού «γεννηθεί σ' ένα κόσμο που ο ίδιος έφτιαξε» (*Satapatha Brahmana* VI: 2.2.27) όπου όλα τα χρέη μπορούν να ξεπληρωθούν, να εξαγοράσει έτσι απ' τους θεούς το εγκαταλελειμμένο θνητό του σώμα (βλέπε, π.χ. Lévi 1898: 130-32, Malamoud 1983: 31-32). Αυτή είναι σίγουρα μια από τις πιο φιλόδοξες αξιώσεις που εκφράστηκαν ποτέ σε ό,τι αφορά την ικανότητα μιας θυσιαστικής πράξης

άλλος τρόπος ήταν να διευρυνθεί η έννοια του χρέους τόσο, ώστε κάθε κοινωνική υποχρέωση να μετατραπεί σε χρέος, του ενός ή του άλλου είδους. Υπάρχουν δύο γνωστά αποσπάσματα στις Βραχμάνες που μας διαβεβαιώνουν λοιπόν ότι γεννιόμαστε σαν χρέος όχι μόνο προς τους θεούς, το οποίο ξεπληρώνουμε με τη θυσία, αλλά και προς τους Σοφούς που δημιούργησαν τη βεδική διδασκαλία εξ αρχής, το οποίο ξεπληρώνουμε με τη μελέτη· προς τους προγόνους μας («τους Πατέρες»), το οποίο ξεπληρώνουμε κάνοντας παιδιά· και τελικά, προς «τους ανθρώπους» –εδώ προφανώς εννοείται το σύνολο της ανθρωπότητας–, το οποίο ξεπληρώνουμε με το να προσφέρουμε φιλοξενία σε ξένους.<sup>41</sup> Οποιοσδήποτε, επομένως, ζει μια συνετή ζωή ξεπληρώνει συνεχώς τα υπαρξιακά του χρέη διάφορων ειδών· αλλά την ίδια στιγμή, καθώς η έννοια του χρέους μετατρέπεται σιωπηρά σ' ένα απλό αίσθημα κοινωνικής υποχρέωσης, γίνεται πολύ λιγότερο τρομακτική από την ιδέα ότι η ίδια η ύπαρξη είναι ένα δάνειο που πήραμε από τον Θάνατο.<sup>42</sup> Κυρίως επειδή οι κοινωνικές υποχρεώσεις έχουν πάντα δύο όψεις. Ειδικά γιατί, όταν κάποιος έχει αναθρέψει παιδιά ως πατέρας, σίγουρα είναι τόσο οφειλέτης όσο και πιστωτής.

Αυτό που έκαναν οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους, είναι να υποστηρίξουν ότι οι ιδέες που συγκεντρώνονται και θεματοποιούνται στα Βεδικά κείμενα δεν προσιδιάζουν μονάχα στην πνευματική παράδοση των ειδικών στα αρχαία τελετουργικά της Εποχής του Σιδήρου στην κοιλάδα του Γάγγη, αλλά είναι εγγενείς στην ίδια τη φύση και την ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Σκεφτείτε για παράδειγμα την άποψη που καταθέτει ο Γάλλος οικονομολόγος Bruno Théret σ' ένα δοκίμιο που φέρει τον ανέμπειστο τίτλο «Οι Κοινωνικοπολιτιστικές Διαστάσεις του Νομίσματος: Συμπεράσματα για τη Μετάβαση στο Ευρώ», που δημοσιεύτηκε στο *Journal of Consumer Policy* το 1999:

---

να πετύχει το ζητούμενο αποτέλεσμα, αλλά μερικοί ιερείς στην Κίνα περίπου την ίδια εποχή πρόσβησαν και αυτοί ανάλογες αξιώσεις (Puett 2002).

41 Στο κείμενο με το οποίο ανοίγω το κεφάλαιο, το «Σοφοί» έχει μεταφραστεί ως «άγιοι», αλλά μας και αναφέρεται στους συγγραφείς των ιερών κειμένων, η απόδοση φαίνεται δόκιμη.

42 Συνδυάζω εδώ δύο ελαφρώς διαφορετικές εκδοχές: μία που βρίσκεται στη *Taittiriya Sarphita* (6.3.10.5), που λέει ότι όλοι οι Βραχμάνοι γεννιούνται με ένα χρέος, αλλά απαριθμεί μονάχα τα χρέη προς τους θεούς, προς τους Πατέρες, και προς τους σοφούς, αφήνοντας κατά μέρος το καθήκον της φιλοξενίας, και ένα άλλο που βρίσκεται στη *Satapatha Brahmana* (1.7.2.1-6), που λέει ότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται σαν χρέος, απαριθμώντας και τα τέσσερα χρέη – που φαίνεται όμως να αναφέρεται στους άνδρες ξαναγεννημένων καστών. [Σ.τ.Ε.: Πρόκειται για τις τρεις υψηλότερες κάστες στο ινδικό σύστημα, οι οποίες είναι γνωστές ως *dvija* στα Σανσκριτικά. Τα (αρσενικά) μέλη τους έχουν περάσει την ιεροτελεστία του «ιερού νήματος» (*upanayana*), μια μύηση στο δεύτερο στάδιο της ζωής του πιστού (*ashrama*), η οποία θεωρείται μια δεύτερη γέννηση].

Στις απαρχές του χρήματος βρίσκουμε μια «σχέση αναπαράστασης» του θανάτου σαν αδράτου κόσμου, που προηγείται και έπεται της ζωής – μια αναπαράσταση που είναι προϊόν της συμβολικής λειτουργίας που ανήκει στο ανθρώπινο είδος και που συλλαμβάνει τη γέννηση σαν ένα αρχικό χρέος που βαραίνει όλους τους ανθρώπους, ένα χρέος οφειλόμενο στις κοσμικές δυνάμεις από τις οποίες αναδύθηκε η ανθρωπότητα.

Η πληρωμή αυτού του χρέους, που δεν μπορεί ωστόσο να διευθετηθεί ποτέ επί της γης –επειδή η πλήρης εξόφλησή του είναι ακατόρθωτη–, παίρνει τη μορφή της θυσίας η οποία, με το να ανανεώνει την πίστωση της ύπαρξης, καθιστά δυνατή την παράταση της ζωής και σε ορισμένες περιπτώσεις την επίτευξη της αιωνιότητας μέσα από την ένωση με τους Θεούς. Αλλά αυτή η αρχική πίστη-αξίωση συνδέεται επίσης με την ανάδυση των δυνάμεων κυριαρχίας η νομιμότητα των οποίων έγκειται στην ικανότητά τους να εκπροσωπούν ολόκληρο τον πρωταρχικό κόσμο. Και είναι αυτές οι δυνάμεις που εφηύραν το χρήμα σαν μέσο διευθέτησης των χρεών – ένα μέσο του οποίου ο αφηρημένος χαρακτήρας καθιστά δυνατή την επίλυση του θυσιαστικού παραδόξου όπου το να θανατώνεις γίνεται το μόνιμο μέσο προστασίας της ζωής. Μέσα απ' αυτόν τον θεσμό, η πίστη μεταφέρεται με τη σειρά της σε ένα νόμισμα χαραγμένο με το ομοίωμα του δεσπότη – ένα χρήμα που τίθεται σε κυκλοφορία, του οποίου όμως η επιστροφή οργανώνεται από έναν άλλο θεσμό που είναι ο φόρος/η διευθέτηση του χρέους της ύπαρξης. Έτσι το χρήμα επιφορτίζεται επίσης με τη λειτουργία ενός μέσου αποπληρωμής.<sup>43</sup>

Αν μη τι άλλο, αυτό το απόσπασμα μας δίνει ένα καλό παράδειγμα του πόσο διαφορετικό είναι το επίπεδο της συζήτησης στην Ευρώπη απ' αυτό του Αγγλοσαξονικού κόσμου. Δεν θα μπορούσε κανείς να φανταστεί έναν Αμερικάνο οικονομολόγο οποιασδήποτε απόχρωσης να γράφει κάτι ανάλογο. Κι όχι μόνο αυτό, ο συγγραφέας επιτυγχάνει πραγματικά μια έξυπνη σύνθεση εδώ. Η ανθρώπινη φύση δεν μας ωθεί στη «συναλλαγή και την ανταλλαγή». Αυτό που κάνει είναι μαλλον να εξασφαλίζει ότι δημιουργούμε πάντα σύμβολα – όπως είναι και το ίδιο το χρήμα. Έτσι φτάνουμε να πιστεύουμε ότι βρισκόμαστε μέσα σ' έναν κόσμο όπου μας περιβάλλουν αδράτες δυνάμεις· να βλέπουμε τον εαυτό μας σαν χρεωμένο προς το σύμπαν.

Η ευφυής κίνηση φυσικά έγκειται στο ότι η παραπάνω άποψη συνδυάζεται αρμονικά με την κρατική θεωρία του χρήματος –επειδή, όταν ο Théret αναφέρεται στις «κυρίαρχες δυνάμεις», εννοεί στην ουσία «το κράτος». Οι πρώτοι βασιλιάδες ήταν βασιλιάδες-ιερείς που είτε αυτοαναγορεύονταν

43 Théret 1999: 60-61.

θεοί είτε στέκονταν ως προνομιοῦχοι διαμεσολαβητές ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και τις απόλυτες δυνάμεις που κυβερνούν τον κόσμο. Αυτό μας οδηγεί σταδιακά στο να συνειδητοποιήσουμε ότι στην ουσία το χρέος μας προς τους θεούς δεν ήταν παρά ένα χρέος προς την κοινωνία που μας έκανε αυτό που είμαστε.

Το «αρχέγονο χρέος», γράφει ο Βρετανός κοινωνιολόγος Geoffrey Ingham, «είναι αυτό που οφείλουν οι ζώντες στη συνέχεια και τη διάρκεια της κοινωνίας η οποία εξασφαλίζει την ατομική τους ύπαρξη».<sup>44</sup> Απ' αυτή την άποψη, δεν οφείλουν μόνο οι εγκληματίες ένα «χρέος προς την κοινωνία». Κατά μια ορισμένη έννοια, είμαστε όλοι ένοχοι, ακόμη και εγκληματίες.

Για παράδειγμα, ο Ingham σημειώνει ότι, ενώ δεν υπάρχει καμία πραγματική απόδειξη ότι το χρήμα προέκυψε μ' αυτόν τον τρόπο, «υπάρχει ένα αξιολογημένο έμμεσο ετυμολογικό τεκμήριο»:

Σ' όλες τις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, οι λέξεις για το «χρέος» είναι συνώνυμες μ' αυτές της «αμαρτίας» ή της «ενοχής», πράγμα που φανερώνει τη συνάφεια μεταξύ της θρησκείας, της αποπληρωμής και της διαμεσολάβησης από το «χρήμα» των σφαιρών του ιερού και του βέβηλου. Δείτε, για παράδειγμα, τη σύνδεση μεταξύ του χρήματος (του γερμανικού τύπου *Geld*), της επανόρθωσης ή της θυσίας (του παλιού αγγλικού τύπου *Geild*), του φόρου (του γοθτικού τύπου *Gild*) και, φυσικά, του *guilt* [ενοχή στα αγγλικά].<sup>45</sup>

Ή, για να δούμε μια άλλη παράξενη συνάφεια: Γιατί χρησιμοποιούνταν τόσο συχνά τα βουοειδή σαν χρήμα; Ο Γερμανός ιστορικός Bernard Laum παρατήρησε καιρό τώρα ότι στον Όμηρο, όταν οι άνθρωποι υπολόγιζαν την αξία ενός πλοίου ή μιας πανοπλίας, το έκαναν πάντα σε βόδια –παρόλο που όταν αντάλλασσαν πράγματα, η πληρωμή δεν γινόταν ποτέ σε βόδια. Είναι δύσκολο να μη συμπεράνουμε ότι αυτό γινόταν επειδή οι άνθρωποι πρόσφεραν τα βόδια ως θυσία στους θεούς. Επομένως, τα βόδια συμβόλιζαν την απόλυτη αξία. Από τη Σουμερία έως την Κλασική Ελλάδα, ο άργυρος και ο χρυσός χρησιμοποιούνταν ως προσφορά στους ναούς. Παντού, το χρήμα φαίνεται να προήλθε από το αντικείμενο που οι άνθρωποι θεωρούσαν καταλληλότερο να προσφέρουν στους θεούς.<sup>46</sup>

44 «Η απόλυτη απαλλαγή απ' αυτό το θεμελιώδες χρέος είναι η θυσία των ζωντανών προκειμένου να κατευνάσουν και να εκφράσουν ευγνωμοσύνη στους πρόγονους και τις θεότητες του κόσμου» (Ingham 2004: 90).

45 Ό.π. Παραθέτει το Hudson 2002: 102-3, για τους όρους «ενοχή» ή «αμαρτία», αλλά όπως θα δούμε το επιχείρημα προέρχεται από το Grierson (1977: 22-23).

46 Laum 1924. Η εξήγηση που δίνει για τις καταβολές του χρήματος στις διανομές των αρχαί-

Αν ο βασιλιάς απλώς ήρθε κι ανέλαβε την προστασία αυτού του αρχέγονου χρέους που όλοι χρωστάμε στην κοινωνία, επειδή μας δημιούργησε, τότε εξηγείται αρκετά πειστικά το γιατί η κυβέρνηση θεωρεί ως δικαίωμά της να μας αναγκάζει να πληρώνουμε φόρους. Οι φόροι είναι απλώς μια μέτρηση του δικού μας χρέους προς την κοινωνία που μας έκανε αυτό που είμαστε. Όμως αυτό δεν εξηγεί στα αλήθεια πώς αυτό το είδος απόλυτου ισόβιου χρέους μπορεί να μετατραπεί σε *χρήμα*, που είναι εξ ορισμού ένα μέσο μέτρησης και σύγκρισης της αξίας *διαφορετικών* πραγμάτων. Αυτό είναι πρόβλημα τόσο για τους θεωρητικούς της πίστωσης όσο και για τους νεοκλασικούς οικονομολόγους, ακόμη και αν το πρόβλημα για τους τελευταίους τίθεται κάπως διαφορετικά. Αν εκκινείς από την αντιπραγματιστική θεωρία του χρήματος, θα πρέπει να λύσεις το πρόβλημα του πώς και του γιατί θα επέλεγε κάποιος ένα εμπόρευμα για να μετρήσει την ακριβή ποσότητα που θέλει από άλλα εμπορεύματα. Αν εκκινείς από μια πιστωτική θεωρία, αντιμετωπίζεις το πρόβλημα που περιέγραψα στο πρώτο κεφάλαιο: πώς μετατρέπεται μια ηθική υποχρέωση σε συγκεκριμένο ποσό χρημάτων, πώς φτάνουμε τελικά από το απλό αίσθημα οφειλής μιας χάρης σ' ένα λογιστικό σύστημα που σου επιτρέπει να υπολογίσεις πόσα ακριβώς πρόβata ή ψάρια ή κομμάτια αργύρου θα χρειαστούν για την αποπληρωμή του χρέους. Ή, στη συγκεκριμένη περίπτωση, πώς πάμε από το απόλυτο χρέος που οφείλουμε στον Θεό στα συγκεκριμένα χρέη που χρωστάμε στα ξαδέρφια μας ή στον μπάρμαν;

Η απάντηση που δίνουν οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους είναι, για άλλη μια φορά, ευφυής. Αν οι φόροι συμβολίζουν το απόλυτο χρέος μας προς την κοινωνία που μας δημιούργησε, τότε το πρώτο βήμα προς τη δημιουργία του πραγματικού χρήματος συμβαίνει όταν μπαίνουμε στη διαδικασία να ορίζουμε πολύ πιο συγκεκριμένα χρέη προς την κοινωνία, συστήματα προστίμων, εισφορών, και κυρώσεων, ή ακόμη και χρεών που οφείλουμε σε συγκεκριμένους ανθρώπους που αδικήσαμε με κάποιον τρόπο, με τους οποίους έχουμε δηλαδή μια σχέση «αμαρτίας» ή «ενοχής».

Η απάντηση αυτή είναι αλήθεια περισσότερο βάσιμη απ' όσο ακούγεται. Ένα πράγμα που προκαλεί τη σύγχυση σε όλες σχεδόν τις θεωρίες των απαρχών του χρήματος που εξετάσαμε μέχρι τώρα είναι ότι αγνοούν σχεδόν πλήρως τα τεκμήρια της ανθρωπολογίας. Οι ανθρωπολόγοι γνωρίζουν όντως πάρα πολλά για τον τρόπο που λειτουργούσαν πραγματικά οι

ων Ελληνικών ναών είναι ενδιαφέρουσα και έχει βρει σύγχρονους υποστηρικτές στο πρόσωπο του Seaford (2004) και εν μέρει του Hudson (π.χ., 2003), αλλά στην πραγματικότητα δεν πρόκειται παρά για μια θεωρία των απαρχών του νομίσματος, όχι του χρήματος εν γένει.

οικονομίες στις κοινωνίες δίχως κράτος και για τον τρόπο που ακόμη λειτουργούν σε μέρη όπου τα κράτη και οι αγορές έχουν σταθεί ανίκανα να διαλύσουν εντελώς τους παραδεδομένους τρόπους που συμβαίνουν τα πράγματα. Υπάρχουν αναρίθμητες μελέτες, για παράδειγμα, για τη χρήση βοοειδών σαν χρήμα στην ανατολική ή νότια Αφρική, για τα κοραλλένια χρήματα στην Αμερική (με τις χάνδρες *wampum* να αποτελούν το πιο φημισμένο παράδειγμα) ή για τα χρήματα των Παπούα της Νέας Γουινέας, χρήματα από χάνδρες, από φτερά πουλιού, για την χρήση σιδερένιων δακτυλιδιών, κυπραίων (*cowries*)<sup>47</sup>, σπονδύλων<sup>48</sup>, ράβδων ορείχαλκου ή λοφίων δρυοκολάπη.<sup>49</sup> Ο λόγος που οι οικονομολόγοι συνηθίζουν να αγνοούν αυτές τις μελέτες είναι απλός: οι άνθρωποι δεν χρησιμοποιούσαν, παρά μόνο σπανίως, αυτά τα «πρωτόγονα νομίσματα», για να αγοράσουν και να πουλήσουν πράγματα, και όταν το έκαναν, δεν το έκαναν ποτέ για καθημερινά είδη όπως κοτόπουλα, αυγά, παπούτσια ή πατάτες. Αντί να τα χρησιμοποιούν, για να αποκτήσουν πράγματα, τα χρησιμοποιούν κυρίως για να διευθετήσουν εκ νέου τις μεταξύ τους σχέσεις. Πάνω απ' όλα, για να οργανώσουν γάμους και να επιλύσουν διαφορές, ειδικά αυτές που προέκυπταν από δολοφονίες ή σωματικές βλάβες.

Υπάρχει κάθε λόγος να πιστεύουμε ότι το δικό μας χρήμα προέκυψε με τον ίδιο τρόπο –ακόμη και το αγγλικό ρήμα «to pay» [πληρώνω] προέρχεται από μια λέξη που σήμαινε «κατευνάζω, καθησυχάζω»– αυτό δηλαδή που θα συμβεί αν δώσεις, για παράδειγμα, σε κάποιον κάτι πολύτιμο προκειμένου να του δείξεις πόσο άσχημα νιώθεις που πριν από λίγο σκότωσες τον αδερφό του όταν πιαστήκατε στα χέρια μεθυσμένοι, και πόσο πολύ θα ήθελες να αποφύγεις να γίνει αφορμή για να ανοίξει ένας κύκλος αίματος.<sup>50</sup>

47 [Σ.τ.Ε.] Πρόκειται για το όστρακο των μαλακίων της οικογένειας των κυπραϊδών (*cypraedae*), με ωσειδές σχήμα και γυαλιστερή, διάστικτη επιφάνεια που μοιάζει με πορσελάνη. Το είδος που χρησιμοποιήθηκε ως χρήμα ονομάζεται *Monetaria moneta*.

48 [Σ.τ.Ε.] Το όστρακο του δίθυρου θαλάσσιου μαλακίου *Spondylus* χρησιμοποιήθηκε εκτεταμένα τόσο στην προϊστορική Ευρώπη, όσο και στην Προ-ισπανική Αμερική για την κατασκευή κυρίως κοσμημάτων (όπως βραχιόλια και περιάπτα). Η μεγάλη χωρική εξάπλωση αντικειμένων κατασκευασμένων από *Spondylus gaederopus*, ένα είδος του γένους *Spondylus*, κατά την νεολιθική περίοδο στην Ευρώπη αποτελεί ένδειξη για την ύπαρξη εκτεταμένων δικτύων ανταλλαγών, καθώς το συγκεκριμένο αυτό είδος ζει μόνο στη Μεσόγειο.

49 Οι μελέτες είναι περισσότερες απ' όσες θα μπορούσα ποτέ να παραθέσω. Υπάρχουν δύο βασικές έρευνες για το «πρωτόγονο χρήμα», μια του Quiggin και μια του Einzig, που και οι δύο δημοσιεύτηκαν, περιέργως, το 1949. Και οι δύο είναι ξεπερασμένες ως προς την ανάλυσή τους αλλά περιέχουν μεγάλο μέρος χρήσιμου υλικού.

50 Το αγγλικό «pay» κατάγεται ετυμολογικά από το γαλλικό *payer*, που κι αυτό προέρχεται από το λατινικό *pacare* που σημαίνει «κατευνάζω», «συμφιλιώνομαι». Το *Pacare* με τη σειρά του σχετίζεται



Τους θεωρητικούς του χρέους τους απασχολεί ιδιαίτερα αυτό το τελευταίο ενδεχόμενο. Αυτό οφείλεται εν μέρει στο ότι έχουν την τάση να παραβλέπουν την ανθρωπολογική φιλολογία και να εξετάζουν τους πρώτους νομικούς κώδικες – εμπνεόμενοι εδώ, από την πρωτοποριακή εργασία ενός από τους σπουδαιότερους νομισματολόγους του εικοστού αιώνα, του Philip Grierson, ο οποίος τη δεκαετία του '70, υποστήριξε πρώτος ότι τα χρήματα ενδεχομένως προέκυψαν σε πρώτη φάση από την αρχαία νομική πρακτική. Ο Grierson ειδικευόταν στους Σκοτεινούς Αιώνες της Ευρώπης και ενδιαφέρθηκε γι' αυτό που έμεινε γνωστό ως «Βαρβαρικοί Νομικοί Κώδικες», τους οποίους θέσπισαν πολλές Γερμανικές φυλές –Γότθοι, Φρίσσιοι, Φράγκοι κτλ.– τον 7ο και τον 8ο μ.Χ. αιώνα, μετά την καταστροφή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, και τους οποίους ακολούθησαν σε σύντομο χρονικό διάστημα κι άλλοι παρόμοιοι κώδικες, παντού, από την Ρωσία μέχρι την Ιρλανδία. Αναμφίβολα, πρόκειται για συναρπαστικά έγγραφα. Από τη μία πλευρά, καθιστούν απολύτως σαφές το πόσο λανθασμένες είναι οι συμβατικές περιγραφές που θέλουν την Ευρώπη να «επιστρέφει στον αντιπραγματισμό» εκείνη περίπου την εποχή. Σχεδόν κάθε νομικός κώδικας των γερμανικών λαών χρησιμοποιεί τα ρωμαϊκά χρήματα, για να κάνει εκτιμήσεις: τα πρόστιμα για κλοπή, για παράδειγμα, συνοδεύονται σχεδόν πάντα από την απαίτηση όχι μόνο να επιστρέψει την κλεμμένη περιουσία ο κλέφτης, αλλά και να καταβάλει το μίσθωμα (ή σε περίπτωση που έχει κλέψει χρήματα, τον τόκο) που αντιστοιχεί στο χρονικό διάστημα που την είχε στην κατοχή του. Από την άλλη πλευρά, σύντομα ακολούθησαν και άλλοι νομικοί κώδικες λαών που ζούσαν σε περιοχές που δεν είχαν τεθεί ποτέ υπό Ρωμαϊκό έλεγχο –στην Ιρλανδία, στην Ουαλία, στις Βόρειες χώρες, στη Ρωσία– και αυτοί είναι, αν μη τι άλλο, ακόμη αποκλυπτικότεροι. Μπορούσαν να φανούν εξαιρετικά πρωτότυποι, τόσο ως προς τον τρόπο πληρωμής όσο και ως προς την αναλυτική περιγραφή των σωματικών βλαβών και των προσβολών που απαιτούσαν αποζημίωση:

Η αποζημίωση στους Ουαλικούς Νόμους οριζόταν κυρίως σε βοοειδή και στους Ιρλανδικούς σε βοοειδή ή σε σκλάβες (*cumal*), με τα πολύτιμα μέταλλα να χρησιμοποιούνται σε μεγάλο βαθμό και στις δύο περιπτώσεις. Στους Γερμανικούς κώδικες οριζόταν κυρίως σε πολύτιμα μέταλλα... Στους Ρωσικούς κώδικες σε άργυρο και γούνες, από κουνάβια μέχρι σκίουρους. Η λεπτομέρεια τους είναι εντυπωσιακή, όχι μόνο ως προς τις σωματικές

με το *pacere*, που σημαίνει «έρχομαι σε συμβιβασμό με αυτόν που ζημίωσα» (Grierson 1977:21).

βλάβες –προβλέπονται ειδικές αποζημιώσεις για την απώλεια ενός πάνω άκρου, ενός χεριού, ενός δείκτη, ενός νυχιού, για ένα χτύπημα στο κεφάλι τόσο άσχημο που να φανεί ο εγκέφαλος ή να προεξέχει το κόκκαλο– αλλά και ως προς την κάλυψη των υπαρχόντων του εκάστοτε νοικοκυριού που παρέχουν ορισμένοι απ’ αυτούς. Ο Τίτλος II του Σαλικού Νόμου [lex salica] αναφέρεται στην κλοπή γουρουνιών, ο Τίτλος III στην κλοπή βοοειδών, ο Τίτλος IV στην κλοπή προβάτων, ο Τίτλος V στην κλοπή κατοικιών, ο Τίτλος VI στην κλοπή σκύλων, κάθε φορά με μια λεπτομερή ανάλυση που διακρίνει ανάμεσα σε ζώα διαφορετικής ηλικίας και φύλου.<sup>51</sup>

Αυτό έχει νόημα από ψυχολογική άποψη. Έχω ήδη τονίσει πόσο δύσκολο είναι να φανταστεί κανείς τον τρόπο που ένα σύστημα αυστηρών ισοδυναμιών –π.χ. μια νεαρή υγιής γαλακτοφόρος αγελάδα αντιστοιχεί σε τριάντα ξέι ακριβώς κοτόπουλα– θα μπορούσε να προκύψει από τις περισσότερες μορφές ανταλλαγής δώρων. Στην περίπτωση που ο Henry δώσει στον Joshua ένα γουρούνι και θεωρήσει ότι έλαβε ένα αναντίστοιχο αντίδωρο, μπορεί να χλευάσει τον Joshua και να τον πει τσιγκούνη, αλλά δεν θα είναι μάλλον σε θέση να καταλήξει σε μια μαθηματική φόρμουλα που θα προσδιορίζει επακριβώς το πόσο φτηνός ήταν ο Joshua. Από την άλλη, φανταστείτε την περίπτωση που το γουρούνι του Joshua είχε μόλις καταστρέψει τον κήπο του Henry οδηγώντας σ’ ένα τσακωμό όπου ο Henry έχανε ένα δάκτυλο του ποδιού του, και βλέπαμε την οικογένεια του Henry να σέρνει τον Joshua ενώπιον της συνέλευσης του χωριού – σ’ αυτό ακριβώς το πλαίσιο είναι που οι άνθρωποι γίνονται συνήθως μικροπρεπείς και νομικιστές και εξοργίζονται αν νοιώσουν ότι έλαβαν και έναν κόλλυβο λιγότερο απ’ αυτό που πρέπει νόμιμα να τους υποβληθεί. Αυτό σημαίνει αυστηρή μαθηματική ακρίβεια: η ικανότητα, για παράδειγμα, να μπορείς να επιμετρήσεις την αξία μιας δίχρονης γουρούνας που εγκυμονεί. Επιπλέον, η επιβολή προστίμων θα απαιτούσε σίγουρα συνεχή προσδιορισμό των ισοδυναμιών. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι το πρόστιμο θα έπρεπε να καταβληθεί σε τομάρια νυφίτσας, αλλά το κλαν του υπαίτιου δεν έχει καθόλου νυφίτσες. Πόσα δέρματα σκίουρου θα αρκούσαν; Ή, πόσα κομμάτια ασημένιων κοσμημάτων; Τέτοια προβλήματα προέκυπταν λογικά όλη την ώρα και οδήγησαν σ’ ένα τουλάχιστον σύνολο πρόχειρων εμπειρικών κανόνων σχετικά με το ποια είδη αγαθών αντιστοιχούν σε ποια. Αυτό θα βοηθούσε να εξηγήσουμε, για παράδειγμα, γιατί οι μεσαιωνικοί Ουαλικοί νομικοί κώδικες περιέχουν λεπτομερείς σχολιασμούς όχι μόνο αναφορικά με την αξία των διαφορετικών ηλικιών και της φυσικής κατάστασης μιας γαλακτοφόρου

51 Grierson 1977: 20.

αγελάδας, αλλά και αναφορικά με τη χρηματική αξία κάθε αντικειμένου που συναντάμε σε ένα συνηθισμένο νοικοκυριό, ακόμη κι ενός καυσόξυλου – παρά το γεγονός ότι δεν υπάρχει μάλλον λόγος να πιστεύουμε ότι υπήρχαν τα περισσότερα απ' αυτά τα είδη σε μια υπαίθρια αγορά της εποχής.<sup>52</sup>



Υπάρχει κάτι πολύ πειστικό σε όλα αυτά. Πρώτα απ' όλα, η παραδοχή φαίνεται καθόλα εύλογη. Στην τελική, όντως οφείλουμε ό,τι είμαστε στους άλλους. Αυτό ισχύει σε κάθε περίπτωση. Η γλώσσα που μιλάμε και με την οποία σκεφτόμαστε, οι συνήθειες και οι απόψεις μας, το είδος φαγητού που μας αρέσει, η γνώση που κάνει τα φώτα να ανάβουν και το καζανάκι της τουαλέτας να τραβιέται, ακόμη και το πώς προβαίνουμε σε χειρονομίες ανυπακοής και εξέγερσης ενάντια στις κοινωνικές συμβάσεις, –όλα αυτά, τα μάθαμε από άλλους ανθρώπους, οι περισσότεροι από τους οποίους έχουν προ πολλού πεθάνει. Αν μπορούσαμε να σκεφτούμε όλα όσα τους οφείλουμε σαν χρέος, δεν θα μπορούσε παρά να είναι άπειρο. Το ερώτημα είναι το εξής: υπάρχει κανένα νόημα να τα σκεφτούμε όλα αυτά σαν χρέος; Στο κάτω-κάτω, το χρέος είναι εξ ορισμού κάτι που τουλάχιστον μπορούμε να φανταστούμε ότι θα το εξοφλήσουμε. Είναι αρκετά παράξενο να θέλει κανείς να πατοίσει με τους γονείς του – υποδηλώνει μάλλον ότι δεν θέλει να τους βλέπει πια ως γονείς του. Θέλουμε πραγματικά να πατοίσουμε με όλη την ανθρωπότητα; Τι θα σήμαινε κάτι τέτοιο; Είναι άραγε αυτή η επιθυμία ένα θεμελιώδες γνώρισμα κάθε ανθρωπίνης σκέψης;

Για να το θέσω διαφορετικά: μήπως αυτό που *περιγράφουν* οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους είναι ένας μύθος; Μήπως έχουν ανακαλύψει μια βαθιά αλήθεια της ανθρωπίνης κατάστασης, που ίσχυε ανέκαθεν σε κάθε κοινωνία και που διατυπώνεται εντελώς ξεκάθαρα σε ορισμένα αρχαία κείμενα από την Ινδία, ή μήπως *εφευρίσκουν* απλώς ένα δικό τους μύθο;

Προφανώς, το δεύτερο θα πρέπει να συμβαίνει. Εφευρίσκουν έναν μύθο. Η επιλογή του υλικού από τις Βέδες είναι σημαντική. Η αλήθεια είναι ότι δεν γνωρίζουμε σχεδόν τίποτε για τους ανθρώπους που έγραψαν αυτά τα κείμενα και ελάχιστα για την κοινωνία που τους δημιούργησε.<sup>53</sup> Δεν ξέ-

52 Στην πραγματικότητα, όπως ο Grierson σημειώνει, οι συγγραφείς φαίνεται συχνά να αυτοσαρκάζονται σκοπύως, όπως στο Ιρλανδικό κείμενο όπου διευκρινίζεται ότι μπορεί κανείς να απαιτήσει αποζημίωση αν τον δαγκώσει μια μέλισσα, μονάχα υπό τον όρο ότι θα αφαιρέσει πρώτα το κόστος της νεκρής μέλισσας (Grierson 1977: 26).

53 Διαθέτουμε αρκετούς μύθους και ύμνους από την αρχαία Μεσοποταμία επίσης, για παράδειγμα – όμως οι περισσότεροι ανακαλύφθηκαν στα ερείπια αρχαίων βιβλιοθηκών που ήταν γεμάτες επιπλέον με δικαστικά έγγραφα, επαγγελματικά συμβόλαια και προσωπική αλληλογραφία. Όσον

ρούμε καν αν υπήρχαν έντοκα δάνεια στη Βεδική Ινδία – πράγμα που έχει σημασία για το αν οι ιερείς αντιλαμβάνονταν πράγματι τη θυσία σαν αποπληρωμή του τόκου ενός δανείου που χρωστάμε στο Θάνατο.<sup>54</sup> Κατά συνέπεια, το υλικό μπορεί να χρησιμοποιηθεί σαν ένα είδος άδειου καμβά ή σαν ένας καμβάς καλυμμένος με ιερογλυφικά σε μια άγνωστη γλώσσα, πάνω στον οποίο μπορούμε να προβάλλουμε σχεδόν ό,τι θέλουμε. Αν εξετάσουμε άλλους αρχαίους πολιτισμούς για το ευρύτερο πλαίσιο των οποίων ξέρουμε πραγματικά κάτι, δεν συναντάμε αποδεδειγμένα καμία τέτοια αντίληψη που να θεωρεί τη θυσία σαν αποπληρωμή.<sup>55</sup> Αν ρίξουμε μια ματιά στο έργο αρχαίων θεολόγων, βλέπουμε ότι οι περισσότεροι γνώριζαν καλά την ιδέα που ήθελε τη θυσία να αποτελεί έναν τρόπο να συνάψουν τα ανθρώπινα όντα εμπορικές συναλλαγές με τους θεούς, αλλά τη θεωρούσαν ολοφάνερα γελοία: αν οι θεοί διαθέτουν ήδη οτιδήποτε θελήσουν, τι ακριβώς διαθέτουν οι άνθρωποι που να τους επιτρέψει να παζαρέψουν;<sup>56</sup> Είδαμε στο τελευταίο κεφάλαιο πόσο δύσκολο είναι να κάνεις δώρα σε βασιλιάδες. Με τους θεούς (και ειδικά με τον ένα και μοναδικό Θεό) το πρόβλημα γιγαντώνεται απεριόριστα. Η ανταλλαγή προϋποθέτει την ισότητα. Μπροστά στις κοσμικές δυνάμεις, αυτό δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί αδύνατο εξ αρχής.

Η αντίληψη ότι το κράτος ιδιοποιήθηκε τα χρέη προς τους θεούς, και ότι έτσι προέκυψε η βάση των φορολογικών συστημάτων, δεν μπορεί ούτε κι

---

αφορά τα παλαιότερα σανοκριτικά κείμενα, η θρησκευτική λογοτεχνία είναι το μόνο που διαθέτουμε. Επίσης, επειδή αυτά τα κείμενα διασώθηκαν από στόμα σε στόμα, από τον δάσκαλο στον μαθητή, για χιλιάδες χρόνια, δεν μπορούμε να πούμε με ακρίβεια πότε και που γράφτηκαν.

54 Τα έντοκα δάνεια υπήρχαν οίγουρα στη Μεσοποταμία, αλλά στην Αίγυπτο έκαναν την εμφάνισή τους μόνο κατά τους ελληνοιστικούς χρόνους, και στον γερμανικό κόσμο ακόμη πιο αργά. Το κείμενο κάνει λόγο για το «φόρο τιμής που χρωστώ στον Yama», κάτι που *ενδέχεται* να αναφέρεται σε «τόκο», αλλά η συστηματική ανάλυση των ινδικών νομικών πηγών του Kane στο *History of Dharmasastra* (1973 III: 411-461) δεν καταλήγει σε ξεκάθαρο συμπέρασμα για το πότε πρωτοεμφανίστηκε ο τόκος: ο Kosambi (1994: 148) εκτιμά ότι μπορεί να εμφανίστηκε το 500 π.Χ., αλλά παραδέχεται πως κάνει απλώς εικασίες.

55 Η Μεσοποταμία, η Αίγυπτος και η Κίνα είναι αυτές που έρχονται σχεδόν αυτόματα στο μυαλό μας. Η αντίληψη ότι η ζωή είναι ένα δάνειο από τους θεούς εμφανίζεται κι αλλού: φαίνεται να προκύπτει αυθόρμητα στην αρχαία Ελλάδα, περίπου την ίδια εποχή με το χρέη και τα έντοκα δάνεια. «Είμαστε όλοι μας ένα χρέος οφειλόμενο στο θάνατο», έγραψε ο ποιητής Σιμωνίδης, γύρω στο 500 π.Χ. «Το αίσθημα ότι η ζωή ήταν ένα δάνειο που πρόκειται να εξοφληθεί με το θάνατο [έγινε] μια παροιμιώδης έκφραση». (Millet 1991a:6). Κανένας Έλληνας συγγραφέας, απ' όσο γνωρίζω, δεν το συνδέει αυτό ρητά με τη θυσία, αν και μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο πλατωνικός χαρακτήρας Κέφαλος το κάνει έμμεσα σ' ένα απόσπασμα της *Πολιτείας* (331d).

56 Οι Hubert και Mauss (1964) μας δίνουν μια καλή χαρτογράφηση της σχετικής αρχαίας φιλολογίας.

αυτή να στέκει πραγματικά. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι στον αρχαίο κόσμο, οι ελεύθεροι πολίτες δεν πλήρωναν συνήθως φόρους. Γενικά μιλώντας, φόροι υποτέλειας επιβάλλονταν μόνο στους κατακτημένους πληθυσμούς. Αυτό ίσχυε ήδη στην αρχαία Μεσοποταμία, όπου οι κάτοικοι των ανεξάρτητων πόλεων δεν ήταν υποχρεωμένοι τις περισσότερες φορές να καταβάλλουν κανένα άμεσο φόρο. Παρομοίως, όπως λέει ο Moses Finley, «οι Έλληνες της Κλασικής Εποχής θεωρούσαν τους άμεσους φόρους τυραννικούς και τους απέφευγαν, όποτε μπορούσαν».<sup>57</sup> Οι Αθηναίοι πολίτες δεν πλήρωναν άμεσους φόρους κανενός είδους· παρόλο που η πόλη διένειμε μερικές φορές χρήματα στους πολίτες της, υπήρχε δηλαδή ένα είδος αντίστροφης φορολογίας, μερικές φορές άμεσα, όπως γινόταν με τις εισπράξεις των ορυχείων αργύρου στο Λαύριο, και μερικές φορές έμμεσα, όπως γινόταν με τις γενναιόδωρες αμοιβές που προσφέρονταν στους πολίτες είτε για να υπηρετήσουν ως ένορκoi είτε για να λάβουν μέρος στην εκκλησία του δήμου. Οι υποτελείς πόλεις έπρεπε όμως να πληρώσουν φόρο. Ακόμη και εντός της Περσικής Αυτοκρατορίας, οι Πέρσες δεν ήταν αναγκασμένοι να πληρώσουν φόρο στον Μεγάλο Βασιλιά, σε αντίθεση με τους κατοίκους των κατακτημένων περιοχών.<sup>58</sup> Το ίδιο ίσχυε και στη Ρώμη, όπου για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα οι Ρωμαίοι πολίτες όχι μόνο δεν πλήρωναν φόρους, αλλά δικαιούνταν ένα μερίδιο των φόρων που η Ρώμη επέβαλλε σε άλλους, με τη μορφή του δελτίου – τον «άρτιο» στο διάσημο «άρτιος και θεάματα».<sup>59</sup>

Με άλλα λόγια, ο Βενιαμίν Φραγκλίνος έκανε λάθος όταν έλεγε ότι σ' αυτό τον κόσμο τίποτε δεν είναι πιο βέβαιο απ' το θάνατο και τους φόρους. Αυτό προφανώς κάνει ακόμα λιγότερο βάσιμη την αντίληψη που λέει ότι το να χρωστάς φόρους αποτελεί απλώς μια παραλλαγή του να χρωστάς στο θάνατο.

Τίποτε απ' όλα αυτά, ωστόσο, δεν επιφέρει το θανάσιμο χτύπημα στην κρατική θεωρία του χρήματος. Ακόμη και εκείνα τα κράτη που δεν απαιτούσαν την καταβολή φόρων, επέβαλλαν εισφορές, κυρώσεις, δασμούς, και πρόστιμα διαφόρων ειδών. Όμως, είναι πράγματι πολύ δύσκολο να

57 Finley 1981:90.

58 Αυτή η διάκριση ήταν κάπως νομικίστικη· στην πράξη σήμαινε ότι τα κεφάλαια που εισπράττονταν σαν φόρος στην Περσία γίνονταν τυπικά αντιληπτά σαν «δώρα», όμως αυτό είναι κάτι που δείχνει τη δύναμη αυτής της ιδέας (Briant 2006: 398-99).

59 Η Φαραωνική Αίγυπτος και η αυτοκρατορική Κίνα επέβαλλαν δίχως αμφιβολία άμεσους φόρους, σε χρήματα, σε είδος, ή σε εργασία, σε διάφορες ποσότητες και περιόδους. Στην αρχαία Ινδία, οι δημοκρατίες *gana-sangha* δεν φαίνεται να απαιτούσαν φόρους από τους πολίτες τους, αλλά οι μοναρχίες που στο τέλος τις αντικατέστησαν το έκαναν (Rhys Davies 1922: 198-200). Η άποψή μου είναι ότι οι φόροι δεν ήταν αναπόφευκτοι και συχνά θεωρούνταν σαν ένδειξη κατάκτησης.

συμφιλιωθείς με μία θεωρία που διατείνεται ότι τα κράτη σχηματίστηκαν εξ αρχής προκειμένου να αναλάβουν το ρόλο του προστάτη κάποιου κοσμικού, αρχέγονου χρέους.

Είναι περίεργο ότι οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους δεν έχουν σε καμία περίπτωση πολλά να πουν για τη Σουμερία ή τη Βαβυλώνα, παρά το γεγονός ότι η Μεσοποταμία είναι το μέρος όπου εφευρέθηκε για πρώτη φορά η πρακτική του έντοκου δανεισμού, πιθανότατα δύο χιλιάδες χρόνια πριν γραφτούν οι Βέδες –ενώ επιπλέον ήταν το λίκνο των πρώτων κρατών στον κόσμο. Αλλά αν κοιτάξουμε τη μεσοποταμιακή ιστορία, κάτι τέτοιο θα μας εκπλήξει λιγότερο. Και πάλι, αυτό που θα συναντήσουμε είναι, με πολλούς τρόπους, το αντίθετο από αυτό που θα προέβλεπαν οι συγκεκριμένοι θεωρητικοί.

Ο αναγνώστης θα θυμάται εδώ ότι στις μεσοποταμιακές πόλεις-κράτη δέσποζαν τεράστιοι Ναοί: γιγαντιαία, πολυμερή βιοτεχνικά ιδρύματα, συχνά επανδρωμένα με χιλιάδες ανθρώπους – συμπεριλαμβανομένων των πάντων: από βοσκούς, εργάτες που έσερναν μαούνες, κλώστες και υφαντές μέχρι χορεύτριες και διοικητικούς υπάλληλους. Από τουλάχιστον το 2700 π.Χ., εμφανίστηκαν φιλόδοξοι ηγεμόνες που άρχισαν να μιμούνται τους Ναούς δημιουργώντας συγκροτήματα παλατιών οργανωμένα με παρόμοιο τρόπο – με τη διαφορά ότι οι Ναοί είχαν στο κέντρο τους ιερές αίθουσες αφιερωμένες σ' ένα θεό ή σε μία θεά, που συμβολίζονταν από ένα ιερό είδωλο το οποίο οι υπηρέτες του ναού τάιζαν, έντυναν και διασκεδάζαν σαν να ήταν ζωντανό πρόσωπο. Τα παλάτια είχαν στο κέντρο τους αίθουσες για τον πραγματικό ζωντανό βασιλιά. Οι Σουμέριοι ηγεμόνες σπανίως αυτοανακηρύσσονταν θεοί, μα πολλές φορές έφταναν αρκετά κοντά. Ωστόσο, όταν επενέβαιναν στις ζωές των υπηκόων τους ως κοσμικοί κυβερνήτες, δεν το έκαναν επιβάλλοντάς τους χρέη προς το δημόσιο, αλλά καταργώντας τα μεταξύ τους χρέη.<sup>60</sup>

Δεν γνωρίζουμε πότε ακριβώς και πώς προέκυψαν τα έντοκα δάνεια, καθώς φαίνεται να προηγούνται χρονικά της γραφής. Το πιο πιθανό είναι ότι οι αξιωματούχοι του Ναού εφηύραν αυτή την ιδέα στην προσπάθειά τους να βρουν ένα τρόπο να χρηματοδοτήσουν το εμπόριο των караβα-

60 Ακολουθώ αυτή που θεωρώ ότι εξακολουθεί να είναι η κυρίαρχη άποψη, παρά το γεγονός ότι σε κάποια μέρη τα Παλάτια είχαν από αρκετά νωρίς έλεγχο σχεδόν των πάντων, ενώ οι Ναοί ήταν αρκετά υποδεέστεροι (βλ. Maekawa 1973-1974). Η συζήτηση αυτή παραμένει ανοικτή, όπως και η συζήτηση αναφορικά με την ισορροπία που υπήρχε ανάμεσα στο ναό, το παλάτι, το κλαν και τα ιδιωτικά κεφάλαια σε διάφορες εποχές και τοποθεσίες. Απέφυγα να εμπλακώ σ' αυτές τις συζητήσεις, όσο ενδιαφέρουσες κι αν είναι, εκτός από τα σημεία που είναι κρίσιμα για το επιχειρήμα μου.

νίων. Το εμπόριο αυτό ήταν πολύ σημαντικό, γιατί ενώ η κοιλάδα του ποταμού της αρχαίας μεσοποταμίας ήταν εξαιρετικά γόνιμη και παρήγε τεράστια αποθέματα σιτηρών και άλλων ειδών διατροφής, που έτρεφαν τεράστιους αριθμούς ζωντανών, τα οποία με τη σειρά τους συντηρούσαν μια τεράστια βιοτεχνία μαλλιού και δέρματος, ήταν σχεδόν εντελώς φτωχή σε οτιδήποτε άλλο. Ο λίθος, το ξύλο, το μέταλλο, ακόμη και ο άργυρος που χρησιμοποιούνταν σαν χρήμα, όλα έπρεπε να εισαχθούν. Από αρκετά ωρίς, επομένως, οι διοικητές του Ναού ανέπτυξαν τη συνήθεια να προπληρώνουν αγαθά στους τοπικούς εμπόρους –μερικοί απ' αυτούς ιδιώτες, άλλοι στελέχη του Ναού– οι οποίοι στη συνέχεια πήγαιναν και τα πουλούσαν στο εξωτερικό. Ο τόκος ήταν απλά ένας τρόπος, για να εισπράξουν οι Ναοί το μερίδιο τους από τα κέρδη.<sup>61</sup> Μόλις καθιερώθηκε, ωστόσο, φαίνεται πως έγινε γρήγορα κανόνας. Σύντομα, βλέπουμε την εμφάνιση όχι μόνο εμπορικών, αλλά και καταναλωτικών δανείων – της τοκογλυφίας δηλαδή με την κλασική έννοια του όρου. Απ' το 2400 π.Χ περίπου, φαίνεται ότι έχει ήδη γίνει κοινή πρακτική των τοπικών αξιωματούχων, ή των πλούσιων εμπόρων, το να χορηγούν δάνεια σε χωρικούς με οικονομικά προβλήματα και στη συνέχεια να προβαίνουν σε κατάσχεση των υπάρχοντων τους όταν αυτοί αδυνατούσαν να πληρώσουν. Η κατάσχεση άρχιζε συνήθως με σιτηρά, πρόβατα, κατσίκες, και έπιπλα, στη συνέχεια προχωρούσε σε εκτάσεις και σπίτια, ή, διαφορετικά ή τελικά, σε μέλη της οικογενείας, που θα κατέληγαν είλωτες του χρέους: όχι ακριβώς σκλάβοι, αλλά πολύ κοντά σε σκλάβους, που εξαναγκάζονταν να υπηρετούν συνέχεια στο σπίτι του δανειστή –ή μερικές φορές, στους ίδιους τους Ναούς ή στα Παλάτια. Θεωρητικά, φυσικά, καθένας απ' αυτούς μπορούσε να απελευθερωθεί αν ο δανειζόμενος επέστρεφε τα χρήματα, όμως για προφανείς λόγους, όσο περισσότερο στερούσες σ' έναν χωρικό τους πόρους του, τόσο πιο δύσκολο γινόταν αυτό.

Οι συνέπειες ήταν τέτοιες που συχνά απειλούσαν να διαλύσουν την κοινωνία. Αν για οποιοδήποτε λόγο υπήρχε μια κακή σοδειά, μεγάλα τμήματα των χωρικών θα κατέληγαν είλωτες λόγω χρέους και θα διαλύονταν οικογένειες. Σύντομα, τα εδάφη θα εγκαταλείπονταν καθώς οι χρεωμένοι αγρότες θα τρέπονταν σε φυγή απ' τα σπίτια τους φοβούμενοι την κατάσχεση και θα γίνονταν μέλη ημι-νομαδικών ομάδων στις ερημικές παρυφές του

61 Συντάσσομαι με την ερμηνεία του Hudson (2002), αν και υπάρχουν άλλοι –πχ. Steinkeller 1981, Mieroop 2002: 64– που υποστηρίζουν ότι ο τόκος μπορεί αντιθέτως να προέρχεται από τα έξοδα εκμίσθωσης.

πολιτισμού των πόλεων. Αντιμέτωποι με το ενδεχόμενο μιας ολικής κοινωνικής κατάρρευσης, οι Σουμέριοι και αργότερα οι Βαβυλώνιοι βασιλιάδες κήρυσσαν ανά περιόδους γενικές αμνηστίες: «άγραφη πλάκα», όπως τις λέει ο ιστορικός της οικονομίας Michael Hudson. Αυτά τα διατάγματα καταργούσαν συνήθως όλα τα εκκρεμή καταναλωτικά χρέη (τα εμπορικά δάνεια δεν επηρεάζονταν), επέστρεφαν όλη τη γη στους αρχικούς ιδιοκτήτες της, και επέτρεπαν στους είλωτες λόγω χρέους να γυρίσουν πίσω στις οικογένειές τους. Σύντομα, έγινε λίγο πολύ τακτική συνήθεια για τους βασιλείς να κάνουν τέτοιες εξαγγελίες όταν αναλάμβαναν για πρώτη φορά την εξουσία, και πολλοί αναγκάζονταν να το επαναλαμβάνουν τακτικά στην πορεία της βασιλείας τους.

Στη Σουμερία, αυτές οι αμνηστίες λέγονταν «διακηρύξεις ελευθερίας» – και είναι σημαντικό ότι η σουμερική λέξη *amargi*, η πρώτη καταγεγραμμένη λέξη σε οποιαδήποτε ανθρώπινη γλώσσα για την «ελευθερία», σημαίνει κυριολεκτικά «επιστρέφω στη μητέρα» – καθώς αυτό ήταν που επέτρεπαν τελικά να κάνουν στους απελευθερωμένους είλωτες λόγω χρέους.<sup>62</sup>

Ο Michael Hudson υποστηρίζει ότι οι βασιλείς της Μεσοποταμίας μπορούσαν να ενεργήσουν έτσι λόγω των κοσμικών αξιώσεων και δικαιοδοσιών τους: λαμβάνοντας την εξουσία, καλούνταν κυριολεκτικά, όπως πίστευαν, να αναδημιουργήσουν την κοινωνία των ανθρώπων, θεωρώντας έτσι ότι ήταν σε θέση να ακυρώσουν όλες τις προηγούμενες ηθικές υποχρεώσεις. Όμως, όπως μπορεί να φανταστεί κανείς, κάτι τέτοιο απέχει παρασάγγας απ' αυτό που οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους έχουν στο μυαλό τους.<sup>63</sup>



Πιθανότατα, το μεγαλύτερο πρόβλημα όλων αυτών των έργων είναι η αφετηριακή παραδοχή τους: ότι ξεκινάμε μ' ένα άπειρο χρέος προς κάτι που λέγεται «κοινωνία». Είναι αυτό το χρέος προς την κοινωνία που προβάλλουμε στους θεούς. Είναι το ίδιο χρέος που ιδιοποιούνται στη συνέχεια οι βασιλιάδες και οι εθνικές κυβερνήσεις.

62 Για μια καλή σύνοψη, βλέπε Hudson 1993, 2002. Η σημασία του *amargi* καταγράφεται για πρώτη φορά στο Falkenstein (1954), βλέπε επίσης Kramer (1963: 79), Lemche (1979: 16, σημ.34).

63 Στην αρχαία Αίγυπτο δεν υπήρχαν έντοκα δάνεια, και γνωρίζουμε σχετικά λίγα για άλλες αρχαίες αυτοκρατορίες, επομένως δεν ξέρουμε πόσο ασυνήθιστο ήταν αυτό. Ωστόσο, η Κινέζικη μαρτυρία είναι τουλάχιστον ενδεικτική. Οι κινέζικες θεωρίες του χρήματος ήταν πάντα ανυποχώρητα χαρταλιστικές: ακόμα και η επίσημη ιστορία των απαρχών του νομίσματος, τουλάχιστον από τον καιρό του Han, του μυθικού ιδρυτή της δυναστείας των Shang, ο οποίος, αναστατωμένος που έβλεπε τόσες πολλές οικογένειες να αναγκάζονται να πουλήσουν τα παιδιά τους κατά τη διάρκεια λιμών, δημιούργησε νομίσματα έτσι ώστε η κυβέρνηση να καταφέρει να αγοράσει τα παιδιά τους και να τους τα επιστρέψει (βλέπε κεφάλαιο 8, παρακάτω).



Αυτό που κάνει την έννοια της κοινωνίας τόσο πειστική είναι ότι θεωρούμε δεδομένο πως ο κόσμος είναι οργανωμένος σε μια σειρά συμπαγών, αρθρωτών μονάδων που ονομάζονται «κοινωνίες», και ότι όλοι οι άνθρωποι γνωρίζουν σε ποια απ' αυτές τις μονάδες εντάσσονται. Ιστορικά, σπανίως συνέβαινε κάτι τέτοιο. Φανταστείτε ότι είμαι ένας χριστιανός Αρμένιος έμπορος που ζει στο βασίλειο του Τζένγκις Χαν. Πώς αντιλαμβάνομαι την «κοινωνία»; Είναι η πόλη όπου μεγάλωσα, είναι η κοινότητα των διεθνών εμπόρων (με τους δικούς της ανεπτυγμένους κώδικες συμπεριφοράς) εντός της οποίας διεξάγω τις καθημερινές μου υποθέσεις, είναι όλοι όσοι μιλούν αρμένικα, είναι η χριστιανοσύνη (ή ίσως μόνο η ορθόδοξη χριστιανοσύνη) ή είναι οι κάτοικοι της ίδιας της μογγολικής αυτοκρατορίας, που εκτείνεται από τη Μεσόγειο μέχρι την Κορέα; Ιστορικά, τα βασίλεια και οι αυτοκρατορίες σπανίως έχουν υπάρξει τα σημαντικότερα σημεία αναφοράς στις ζωές των ανθρώπων. Τα βασίλεια έρχονται και παρέρχονται· η ισχύς τους αυξάνει και φθίνει· οι κυβερνήσεις ενδέχεται να κάνουν σποραδικά αισθητή την παρουσία τους στις ζωές των ανθρώπων, και πολλοί λαοί στην ιστορία δεν ήταν ποτέ εντελώς σίγουροι ποιος τους κυβερνούσε πραγματικά. Ακόμη και μέχρι πολύ πρόσφατα, πολλοί από τους κατοίκους του κόσμου δεν ήταν εντελώς σίγουροι σε ποια χώρα υποτίθεται ότι άνηκαν, ή γιατί θα έπρεπε να τους νοιάζει. Η μητέρα μου, που γεννήθηκε Εβραία στην Πολωνία, μια φορά μου είπε ένα ανέκδοτο από τα παιδικά της χρόνια:

Ήταν ένα μικρό χωριό που βρισκόταν κατά μήκος των συνόρων ανάμεσα σε Ρωσία και Πολωνία· κανένας δεν ήταν ποτέ εντελώς σίγουρος σε ποια απ' τις δύο άνηκε. Κάποια στιγμή υπογράφηκε μια επίσημη συνθήκη και λίγο αργότερα κατέφτασαν τοπογράφοι, για να τραβήξουν ένα σύνορο. Μερικοί χωρικοί τους προσέγγισαν εκεί όπου είχαν στήσει τον εξοπλισμό τους σ' ένα κοντινό λόφο.

«Για πείτε μας, που βρισκόμαστε, στη Ρωσία ή την Πολωνία;»

«Σύμφωνα με τους υπολογισμούς μας, το χωριό σας τώρα αρχίζει ακριβώς τριάντα επτά μέτρα εντός της Πολωνίας.»

Οι χωρικοί άρχισαν αμέσως να χοροπηδούν από την χαρά τους.

«Γιατί χορεύετε;», ρώτησαν οι τοπογράφοι, «Ποιά είναι η διαφορά;»

«Δεν ξέρετε τι σημαίνει αυτό;», απάντησαν. «Σημαίνει ότι δεν χρειάζεται να υποστούμε ξανά αυτούς τους απαίσιους ρωσικούς χειμώνες!»

Αν όμως γεννηθήκαμε με ένα άπειρο χρέος προς όλους αυτούς τους ανθρώπους που έκαναν δυνατή την ύπαρξή μας και δεν υπάρχει κάποια φυσική μονάδα που λέγεται «κοινωνία», –τότε σε ποιον ή τι ακριβώς οφείλουμε στην πραγματικότητα; Στους πάντες; Στα πάντα; Σε κάποιους ανθρώπους

περισσότερο από άλλους και κάποια πράγματα περισσότερο από άλλα; Και πώς ξεπληρώνουμε ένα χρέος όταν είναι τόσο διάχυτο; Ή, ίσως πιο συγκεκριμένα, ποιος ακριβώς μπορεί να διεκδικήσει την εξουσία να μας πει πώς μπορούμε να το ξεπληρώσουμε και για ποιους λόγους;

Αν θέσουμε το πρόβλημα μ' αυτό τον τρόπο, οι συγγραφείς των Βραχμάνων μας προσφέρουν έναν ιδιαίτερα βαθύ στοχασμό πάνω σ' ένα ηθικό ερώτημα που κανένας δεν μπόρεσε να απαντήσει καλύτερα πριν ή μετά απ' αυτούς. Όπως υποστηρίζω, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πολλά για τις συνθήκες κάτω από τις οποίες γράφτηκαν αυτά τα κείμενα, αλλά οι μαρτυρίες που έχουμε δείχνουν ότι τα πιο σημαντικά χρονολογούνται κάπου μεταξύ του 500 και του 400 π.Χ., περίπου την εποχή του Σωκράτη, δηλαδή, μια εποχή στην οποία η εμπορευματική οικονομία και οι θεσμοί όπως το μεταλλικό χρήμα και τα έντοκα δάνεια, άρχισαν να γίνονται μέρος της καθημερινής ζωής στην Ινδία. Οι διανοούμενοι της εποχής προσπαθούσαν, όπως στην Ελλάδα και την Κίνα, να αντιμετωπίσουν τα επακόλουθα. Στην περίπτωση τους, αυτό σήμαινε να θέσουν το ερώτημα: Τι σημαίνει να αντιλαμβανόμαστε τις ευθύνες μας σαν χρέη; Σε ποιον οφείλουμε την ύπαρξή μας;

Έχει σημασία ότι οι απαντήσεις τους δεν αναφέρονται καθόλου ούτε στην «κοινωνία» αλλά ούτε στα κράτη (παρότι στην αρχαία Ινδία σαφέστατα υπήρξαν βασιλείς και κυβερνήσεις). Αντ' αυτού, εστιάζουν στα χρέη που οφείλουμε προς τους θεούς, τους αγίους, τους πατέρες και τους «ανθρώπους». Δεν είναι καθόλου δύσκολο να μεταφράσουμε τη σχηματοποίησή τους σε μια πιο σύγχρονη γλώσσα. Μπορούμε να το θέσουμε με τον ακόλουθο τρόπο: Χρωστάμε την ύπαρξή μας πάνω απ' όλα:

– Στο σύμπαν, στις κοσμικές δυνάμεις· όπως θα λέγαμε σήμερα, στη Φύση. Το θεμέλιο της ύπαρξής μας. Αυτό το χρέος το ξεπληρώνουμε μέσω των τελετουργικών: το τελετουργικό αποτελεί μια πράξη σεβασμού και αναγνώρισης όλων αυτών των πραγμάτων που μπροστά τους είμαστε μικροί.<sup>64</sup>

– Σε όσους πραγματοποίησαν τα πιο πολύτιμα γνωστικά και πολιτιστικά επιτεύγματα· σε όσους έδωσαν στην ύπαρξή μας τη μορφή της, το νόημα, καθώς και το σχήμα της. Εδώ μπορούμε να συμπεριλάβουμε όχι μόνο τους φιλόσοφους και τους επιστήμονες που δημιούργησαν την πνευματική μας παράδοση, αλλά τους πάντες από τον Γουίλιαμ Σαίξπηρ μέχρι εκείνη την από καιρό λησμονημένη γυναίκα κάπου στη Μέση Ανατολή, που δημιούργησε

<sup>64</sup> Τι είναι η θυσία, στο κάτω-κάτω, αν όχι η αναγνώριση του ότι μια πράξη όπως η αφαίρεση της ζωής ενός ζώου, ακόμη κι αν είναι απαραίτητη για τη συντήρησή μας, δεν είναι κάτι που πρέπει να το παίρνουμε ελαφρά, αλλά με μια αίσθηση ταπεινοφροσύνης προς το σύμπαν;

το προζυμένιο ψωμί. Τους το ξεπληρώνουμε μαθαίνοντας και συνεισφέροντας στην ανθρώπινη γνώση και τον ανθρώπινο πολιτισμό.

– Στους γονείς μας, και στους γονείς τους – τους προγόνους μας. Τους το ξεπληρώνουμε με το να γίνουμε οι ίδιοι πρόγονοι.

– Στο σύνολο των ανθρώπων. Τους το ξεπληρώνουμε με το να είμαστε γενναιόδωροι με τους ξένους, με το να διατηρούμε αυτή τη θεμελιώδη κομμουνιστική βάση της κοινωνικότητας που δημιουργεί τις ανθρώπινες σχέσεις, και επομένως και τη ζωή, πιθανότητα.

Αν το θέσουμε έτσι, όμως, το επιχείρημα αρχίζει να υποσκάπτει τα ίδια του τα θεμέλια. Αυτά τα χρέη δεν έχουν καμία σχέση με τα εμπορικά χρέη. Στην τελική, μπορούμε να ξεπληρώσουμε τους γονείς μας κάνοντας παιδιά, αλλά δεν πιστεύουμε γενικώς ότι έχουμε ξεπληρώσει τους δανειστές μας δανειζοντας σε κάποιον άλλο.<sup>65</sup>

Αναρωτιέμαι: γιατί να μην είναι αυτό το νόημα; Ίσως αυτό που πραγματικά θέλουν να πουν οι συγγραφείς των Βραχμάνων είναι ότι, σε τελική ανάλυση, η σχέση μας με τον κόσμο δεν μοιάζει καθόλου με εμπορική συναλλαγή, ούτε και θα μπορούσε. Και αυτό γιατί οι εμπορικές συναλλαγές προϋποθέτουν τόσο την ισότητα όσο και τη διαφορά. Αυτά τα παραδείγματα μιλούν, όμως, για την άρση της διαφοράς: αποδεσμεύεσαι από το χρέος στους προγόνους σου γινόμενος ο ίδιος πρόγονος· αποδεσμεύεσαι από το χρέος προς τους αγίους γινόμενος αγίος, αποδεσμεύεσαι από το χρέος προς την ανθρωπότητα όταν ενεργείς με ανθρωπιά. Ακόμη περισσότερο όταν μιλάμε για το σύμπαν. Αν δεν μπορείς να διαπραγματευθείς τους όρους μιας συναλλαγής με τους θεούς επειδή, τα έχουν ήδη όλα, τότε το ίδιο ισχύει αναμφίβολα και για το σύμπαν, επειδή το σύμπαν *είναι* τα πάντα – και αυτό το παν συμπεριλαμβάνει αναγκαστικά και εσένα. Θα μπορούσαμε βασικά να ερμηνεύσουμε αυτή τη λίστα ως ένα λεπτό τρόπο να πει κανείς ότι ο μόνος τρόπος να «απελευθερωθείς» από τα χρέη δεν είναι τόσο να τα εξοφλήσεις στην κυριολεξία, όσο το να δείξεις ότι δεν υφίστανται επειδή, πρώτον και κύριον δεν μπορείς να διαχωριστείς πραγματικά και έτσι η ίδια η έννοια της απαλλαγής από ένα τέτοιο χρέος και του να επιτύχεις μια ξέχωρη, αυτόνομη ύπαρξη, είναι παράλογη εξ αρχής. Ή, ακόμη και ότι η ίδια αυθαιρεσία του να αντιλαμβάνεσαι τον εαυτό σου σαν κάτι ξέχωρο απ' την ανθρωπότητα ή το σύμπαν, σε τέτοιο βαθμό που να μπορείς να μπεις σε ισότιμες διαπραγματεύσεις μαζί του,

65 Εκτός κι αν ο αρχικός δανειστής χρωστά χρήματα στον αποδέκτη, οπότε όλοι μπορούν να ακυρώσουν κυκλικά τα χρέη τους. Αυτό το επιχείρημα μπορεί να φαίνεται επιφανειακό, αλλά η κυκλική ακύρωση των χρεών ήταν, απ' ό,τι φαίνεται, μια αρκετά συνηθισμένη πρακτική ανά την ιστορία: βλέπε, για παράδειγμα, την περιγραφή των «διακανονισμών» στο κεφάλαιο 11, παρακάτω.

είναι καθαυτή ένα έγκλημα που μόνο με θάνατο μπορεί να τιμωρηθεί. Η ενοχή μας δεν οφείλεται στο γεγονός ότι δεν μπορούμε να ξεπληρώσουμε το χρέος μας προς το σύμπαν. Η ενοχή μας οφείλεται στην απρέπεια να σκεφτόμαστε τους εαυτούς μας ως κάτι κατά μία έννοια ίσο με το «Οτιδήποτε Άλλο Υπάρχει ή Έχει Ποτέ Υπάρξει», έτσι που να μπορούμε να συλλάβουμε την ιδέα ενός τέτοιου χρέους εξ αρχής.<sup>66</sup>

Ή, ας στραφούμε προς την άλλη πλευρά της εξίσωσης. Ακόμη κι αν μπορούμε να φανταστούμε τους εαυτούς μας να χρωστάμε ένα απόλυτο χρέος προς το σύμπαν, ή προς την ανθρωπότητα, προκύπτει το εξής ερώτημα: ποιος ακριβώς έχει το δικαίωμα να μιλήσει εξ ονόματος του σύμπαντος, της ανθρωπότητας, και να μας πει πώς να αποπληρώσουμε το χρέος; Αν υπάρχει κάτι πιο εξωφρενικό απ' το να ισχυριστείς ότι διαχωρίζεσαι απ' όλο το σύμπαν έτσι που να δύνασαι να διαπραγματευτείς μαζί του, είναι το να ισχυρίζεσαι ότι μιλάς εξ ονόματος της άλλης πλευράς.

Αν αναζητούσαμε το ήθος που όφειλε να χαρακτηρίζει μια ατομικιστική κοινωνία όπως η δική μας, ένας τρόπος να το βρούμε θα ήταν κάλλιστα να πούμε: όλοι οφείλουμε ένα άπειρο χρέος στην ανθρωπότητα, την κοινωνία, τη φύση ή το σύμπαν (όπως κι αν το ονομάσει κανείς), αλλά κανένας δεν μπορεί να μας πει πώς να το ξεπληρώσουμε. Αυτό θα ήταν τουλάχιστον μια συνεπής σκέψη. Σ' αυτή την περίπτωση, θα μπορούσαμε πραγματικά να δούμε όλα σχεδόν τα συστήματα εγκαθιδρυμένης εξουσίας –τη θρησκεία, την ηθική, την πολιτική, την οικονομία, καθώς και το σύστημα ποινικής δικαιοσύνης– σαν διαφορετικούς, δόλιους και απατηλούς τρόπους να μετρήσει κανείς αυτό που δεν επιδέχεται επιμέτρηση, να αξιώσει την εξουσία να μας πει πώς να ξεπληρώσουμε ένα μέρος αυτού του απεριόριστου χρέους. Θα ορίζαμε την ανθρώπινη ελευθερία τότε ως την ικανότητά μας να αποφασίσουμε οι ίδιοι για τους εαυτούς μας πώς θέλουμε να το κάνουμε.

Κανένας, απ' όσο ξέρω, δεν έχει ποτέ υποστηρίξει αυτή την άποψη. Αντ' αυτού, οι θεωρίες του υπαρξιακού χρέους καταλήγουν πάντα να είναι ένας τρόπος –ή μια απόπειρα– απονομιμοποίησης των δομών εξουσίας. Η περίπτωση της ινδουιστικής πνευματικής παράδοσης είναι αποκαλυπτική εδώ. Το χρέος προς την ανθρωπότητα εμφανίζεται μόνο σε μερικά πρώιμα κείμενα και σύντομα ξεχνιέται. Όλοι σχεδόν οι Ινδουιστές υπομνηματιστές που ακολούθησαν το αγνοούν και αντ' αυτού δίνουν έμφαση στο χρέος του ανθρώπου προς τον πατέρα του.<sup>67</sup>

66 Δεν αποδίδω απαραίτητα αυτή τη θέση στους συγγραφείς των Βραχμάνων· ακολουθώ απλώς αυτό που θεωρώ ως την εσωτερική λογική του επιχειρήματος, βρισκόμενος σε διάλογο μαζί τους.

67 Malamoud 1983:32.



Οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους έχουν άλλα θέματα να τους απασχολούν. Δεν ενδιαφέρονται για το σύμπαν, αλλά για την «κοινωνία» κατά βάση.

Ας επιστρέψω σ' αυτήν τη λέξη, την «κοινωνία». Ο λόγος που μοιάζει με μια απλή, αυταπόδεικτη έννοια είναι γιατί την χρησιμοποιούμε συνήθως σαν συνώνυμη του «έθνους». Στο κάτω-κάτω, όταν οι αμερικανοί μιλούν για εξόφληση των χρεών τους προς την κοινωνία, δεν σκέφτονται τις υποχρεώσεις τους προς τους ανθρώπους που ζουν στη Σουηδία. Είναι μόνο η ύπαρξη του νεότερου κράτους, με τους αναπτυγμένους συνοριακούς ελέγχους και τις κοινωνικές πολιτικές του, που μας επιτρέπει να συλλάβουμε την «κοινωνία» μ' αυτόν τον τρόπο, σαν μια αυτόνομη οντότητα. Αυτός είναι και ο λόγος που η προβολή αυτής της ιδέας στην εποχή των Βεδών ή του Μεσαίωνα θα είναι πάντα παραπλανητική, ακόμη κι αν δεν έχουμε πραγματικά άλλη λέξη στη διάθεσή μας.

Αυτό ακριβώς μου φαίνεται ότι κάνουν οι θεωρητικοί του αρχέγονου χρέους: προβάλλουν μια τέτοια ιδέα στο παρελθόν.

Πραγματικά, το όλο σύμπλεγμα ιδεών για το οποίο μιλούν –η αντίληψη ότι υπάρχει ένα πράγμα που λέγεται κοινωνία, προς την οποία οφείλουμε ένα χρέος, ότι οι κυβερνήσεις μπορούν να μιλούν εξ ονόματός της, ότι μπορούμε να την αντιληφθούμε σαν ένα είδος κοσμικού θεού– όλες αυτές οι ιδέες εμφανίζονται ταυτόχρονα την εποχή περίπου της Γαλλικής Επανάστασης ή αμέσως κατόπιν. Με άλλα λόγια, γεννήθηκαν παράλληλα με την ιδέα του νεοτερικού έθνους-κράτους.

Μπορούμε να τις δούμε ξεκάθαρα να συγκεντρώνονται και να συνδυάζονται στο έργο του Αύγουστου Κοντ, στη Γαλλία του πρώιμου δέκατου ένατου αιώνα. Ο Κοντ, ένας φιλόσοφος και πολιτικός φυλλαδιογράφος που έμεινε γνωστός για το ότι εισήγαγε πρώτος τον όρο «κοινωνιολογία», έφτασε προς το τέλος της ζωής του τόσο μακριά, ώστε να εισηγηθεί την ιδέα μιας Θρησκείας της Κοινωνίας, που ονόμασε Θετικισμό, βασισμένη γενικά στα πρότυπα του Μεσαιωνικού Καθολικισμού, όπου όλα τα άμφια είχαν τα κουμπιά στην πλάτη (έτσι που δεν γινόταν να φορευθούν παρά μόνο με τη βοήθεια άλλων). Στο τελευταίο του έργο, που ονόμασε «Θετικιστική Κατήχηση», διατύπωσε την πρώτη ρητή θεωρία του κοινωνικού χρέους. Κάποια στιγμή κάποιος ρωτά ένα φανταστικό Ιερέα του θετικισμού τι γνώμη έχει για την έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο ιερέας χλευάζει και την ίδια τη σκέψη. Αυτά είναι ανοησίες, λέει, ένα σφάλμα που γεννήθηκε από τον ατομικισμό. Για το Θετικισμό υπάρχουν μονάχα καθήκοντα. Στο κάτω-κάτω:

Γεννιόμαστε βαρυνόμενοι από υποχρεώσεις κάθε είδους, προς τους προγόνους μας, προς τους διαδόχους, και προς τους συγχρόνους μας. Μετά τη γέννησή μας αυτές οι υποχρεώσεις αυξάνουν ή συσσωρεύονται, διότι περνάει πολύς χρόνος πρώτου μεγαλώσουμε αρκετά, ώστε να παρέχουμε σε κάποιον οποιαδήποτε υπηρεσία. Σε ποιο ανθρώπινο θεμέλιο, επομένως, μπορεί κανείς να στηρίξει την ιδέα των «δικαιωμάτων»;<sup>68</sup>

Παρότι ο Κοντ δεν χρησιμοποιεί την λέξη «χρέος», το νόημα είναι αρκετά ξεκάθαρο. Πριν καλά-καλά φτάσουμε σε μια ηλικία που μας περνάει καν από το μυαλό να τα ξεπληρώσουμε, έχουμε ήδη συσσωρεύσει άπειρα χρέη. Όταν έρθει αυτή η στιγμή, δεν υπάρχει τρόπος να υπολογίσουμε ούτε καν σε ποιον χρωστάμε. Ο μόνος τρόπος να εξιλεωθούμε είναι να ταχθούμε στην υπηρεσία της Ανθρωπότητας ως όλο.

Ενώσω ζούσε, ο Κοντ θεωρούταν λίγο λοξός, αλλά οι ιδέες του αποδείχτηκαν επιδραστικές. Η ιδέα των απεριόριστων υποχρεώσεων προς την κοινωνία αποκρυσταλλώθηκε τελικά στην ιδέα του «κοινωνικού χρέους», την οποία υιοθέτησαν οι κοινωνικοί μεταρρυθμιστές και, τελικά, οι σοσιαλιστές πολιτικοί σε πολλά μέρη της Ευρώπης και εκτός αυτής.<sup>69</sup> «Όλοι γεννιόμαστε μ' ένα χρέος προς την κοινωνία»: στη Γαλλία η ιδέα του κοινωνικού χρέους έγινε σύντομα ατάκα, ολόγκαν, και τελικά κλισέ.<sup>70</sup> Το κράτος, σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, δεν ήταν παρά ο διαχειριστής ενός υπαρξιακού χρέους που ο καθένας έφερε προς την κοινωνία που τον δημιούργησε, που εκφράζεται συγκεκριμένα στο γεγονός ότι, για να υπάρξουμε, παραμένουμε όλοι μας εντελώς εξαρτημένοι ο ένας από τον άλλο, ακόμη κι αν δεν γνωρίζουμε ακριβώς τον τρόπο.

Οι ίδιοι πνευματικοί και πολιτικοί κύκλοι ήταν που διαμόρφωσαν και τη σκέψη του Emile Durkheim, του ιδρυτή του κλάδου της κοινωνιολογίας

68 Comte 1891 : 295.

69 Στη Γαλλία, υιοθετήθηκε ειδικά από πολιτικούς στοχαστές όπως ο Alfred Fouillé και ο Léon Bourgeois. Ο τελευταίος, ηγέτης του Ριζοσπαστικού Κόμματος κατά τη δεκαετία του 1890, μετέτρεψε την ιδέα του κοινωνικού χρέους σ' ένα από τα εννοιολογικά θεμέλια της φιλοσοφίας του, του «σολινταρισμού» – μια μορφή ριζοσπαστικού δημοκρατισμού που, όπως υποστήριξε, μπορούσε να παρέχει ένα είδος συμβιβαστικής εναλλακτικής τόσο του επαναστατικού μαρξισμού όσο και του φιλελευθερισμού της ελεύθερης αγοράς. Η ιδέα ήταν να ξεπεραστεί η βία της ταξικής πάλης μέσω της προσφυγής σ' ένα νέο ηθικό σύστημα βασισμένο στην ιδέα ενός κοινού χρέους προς την κοινωνία – του οποίου το κράτος ήταν, φυσικά, μόνο ο διαχειριστής και ο αντιπρόσωπος (Hayward 1959, Donzelot 1994, Jobert 2003). Ο Emile Durkheim ήταν κι αυτός σολινταριστής πολιτικά.

70 Σαν τοιτάτο, η έκφραση αποδίδεται γενικά στον Charles Gide, τον Γάλλο κοοπερατιβιστή του όψιμου δέκατου ένατου αιώνα, αλλά έγινε κοινή στους σολινταριστικούς κύκλους. Ήταν επίσης μια σημαντική ιδέα στους τουρκικούς σοσιαλιστικούς κύκλους της εποχής (Aydan 2003), καθώς και, όπως με πληροφόρησαν, αν και δεν μπόρεσα να το επιβεβαιώσω, στη Λατινική Αμερική.

όπως τον γνωρίζουμε σήμερα, ο οποίος κατά κάποιο τρόπο υπερθεμάτισε τον Κοντ υποστηρίζοντας ότι όλοι οι θεοί σ' όλες τις θρησκείες ήταν ανέκαθεν προβολές της κοινωνίας – έτσι δεν θεωρούσε ότι υπήρχε μια ρητή ανάγκη μιας θρησκείας της κοινωνίας. Κάθε θρησκεία, για τον Durkheim, είναι απλώς ένας τρόπος παραδοχής της αμοιβαίας εξάρτησης που έχουμε μεταξύ μας, μια εξάρτηση που μας επηρεάζει με εκατοντάδες τρόπους που ποτέ δεν κατανοούμε πλήρως. Ο «Θεός» και η «κοινωνία» είναι σε τελική ανάλυση το ίδιο πράγμα.

Το πρόβλημα είναι ότι για αρκετά εκατομμύρια χρόνια τώρα, έχει απλώς θεωρηθεί δεδομένο ότι ο προστάτης του χρέους που οφείλουμε για όλα αυτά, ο νόμιμος αντιπρόσωπος αυτής της άμορφης κοινωνικής ολότητας που μας επέτρεψε να γίνουμε άτομα, πρέπει αναγκαστικά να είναι το κράτος. Σχεδόν κάθε σοσιαλιστικό καθεστώς έχει καταφύγει σε κάποια εκδοχή αυτού του επιχειρήματος. Για να πάρουμε ένα χτυπητό παράδειγμα, αυτός ήταν ο τρόπος που η ΕΣΣΔ δικαιολογούσε την απαγόρευση στους πολίτες της να μεταναστεύσουν προς άλλες χώρες. Το επιχείρημα ήταν πάντα το εξής: η ΕΣΣΔ δημιούργησε αυτούς τους ανθρώπους, η ΕΣΣΔ τους ανέθρεψε και τους εκπαιδευσε, τους έκανε αυτό που είναι. Με ποιο δικαίωμα παίρνουν το προϊόν στο οποίο επενδύσαμε και το μεταφέρουν σε μια άλλη χώρα, λες και δεν μας χρωστάνε τίποτε; Και αυτή η ρητορική δεν περιορίζεται στα σοσιαλιστικά καθεστώτα. Οι εθνικιστές καταφεύγουν στο ίδιο ακριβώς επιχείρημα, ειδικά σε καιρούς πολέμου. Και όλες οι σύγχρονες κυβερνήσεις είναι εθνικιστικές σε κάποιον βαθμό.

Μπορούμε κάλλιστα να ισχυριστούμε ότι στην ιδέα του αρχέγονου χρέους συναντάμε τον απόλυτο εθνικιστικό μύθο. Κάποτε χρωστούσαμε τις ζωές μας στους θεούς που μας δημιούργησαν, πληρώναμε τόκο με τη μορφή της ζωοθυσίας και στο τέλος ξεπληρώναμε το αρχικό κεφάλαιο με τη ζωή μας. Τώρα χρωστάμε τις ζωές μας στο Έθνος που μας διαμόρφωσε, πληρώνουμε τόκο με τη μορφή φόρων, και όταν έρθει η ώρα να το υπερασπιστούμε ενάντια στους εχθρούς του, προσφερόμαστε να ξεπληρώσουμε αυτό το χρέος με τη ζωή μας.

Αυτή είναι η μεγαλύτερη παγίδα του εικοστού αιώνα: αφενός έχουμε τη λογική της αγοράς, όπου μας αρέσει να φανταζόμαστε τους εαυτούς μας σαν άτομα που δεν χρωστούν τίποτε ο ένας στον άλλο. Αφετέρου, έχουμε τη λογική του κράτους, όπου ο καθένας φέρει ένα χρέος αδύνατο να εξοφληθεί. Μας λένε συνεχώς ότι αυτές οι λογικές είναι τα δυο άκρα, και ότι ανάμεσά τους περιέχονται οι μόνες εφικτές ανθρώπινες δυνατότητες. Αλλά πρόκειται

για ένα ψευδές δίλημμα. Τα κράτη δημιουργούν τις αγορές. Οι αγορές προϋποθέτουν τα κράτη. Κανένα δεν μπορεί να υπάρξει δίχως το άλλο, τουλάχιστον, με τη μορφή που τα έχουμε γνωρίσει μέχρι σήμερα.





## Κεφάλαιο 4

### Σκληρότητα και εξιλέωση

*θα αγοράσουμε τον φτωχό έναντι αργύρου, και τον άπορο έναντι ενός ζευγαριού σανδαλιών.*

*Αμώς, 2:6*

**Ο** αναγνώστης θα παρατήρησε ότι υπάρχει μια ανοιχτή συζήτηση μεταξύ αυτών που αντιλαμβάνονται το χρήμα σαν αγαθό και αυτών που το αντιλαμβάνονται σαν υπόσχεση πληρωμής. Τι απ' τα δύο είναι; Ως τώρα, η απάντηση θα πρέπει να είναι προφανής: είναι και τα δύο. Ο Keith Hart, μάλλον η γνωστότερη σήμερα αυθεντία στην ανθρωπολογία επί του θέματος, το επισήμανε αυτό πριν από πολλά χρόνια. Υπάρχουν, όπως παρατήρησε σε μια διάσημη αποστοροφή του, δύο πλευρές σε κάθε νόμισμα:

Βγάλτε ένα κέρμα από την τσέπη σας και κοιτάξτε το. Από τη μία πλευρά είναι η «κορόνα» –το σύμβολο της πολιτικής εξουσίας που είναι χαραγμένο στο κέρμα· και από την άλλη τα «γράμματα»– ο επακριβής ποσοτικός προσδιορισμός της ανταλλακτικής του αξίας. Η μία πλευρά μας υπενθυμίζει ότι τα κράτη προσυπογράφουν τα νομίσματα και ότι το χρήμα είναι πρωτίστως μια σχέση μεταξύ ανθρώπων μέσα σε μια κοινωνία, ένα σύμβολο ενδεχομένως. Η άλλη μας δείχνει ότι το νόμισμα είναι ένα πράγμα ικανό να συνάπτει ξεκάθαρα προσδιορισμένες σχέσεις με άλλα πράγματα.<sup>1</sup>

Είναι σαφές ότι το χρήμα δεν εφευρέθηκε για να ξεπεραστούν οι δυσχέρειες του αντιπραγματισμού μεταξύ γειτόνων – επειδή κατ' αρχάς οι γείτονες δεν είχαν κανένα λόγο να μπουν σ' αυτή τη διαδικασία. Παρόλα αυτά, ένα σύστημα βασισμένο εξ ολοκλήρου στο πιστωτικό χρήμα θα αντιμετώπιζε κι αυτό σοβαρές δυσχέρειες. Το πιστωτικό χρήμα στηρίζεται στην εμπιστοσύνη, και στις ανταγωνιστικές αγορές η ίδια η εμπιστοσύνη μετατρέπεται σε δυσεύρετο αγαθό. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τις συναλλαγές μεταξύ αγνώστων. Εντός της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ένα αργυρό κέρμα χαραγμένο με την εικόνα του Τιβέριου μπορεί να κυκλοφορούσε σε αξία κατά

<sup>1</sup> Hart 1986: 638.

πολύ υψηλότερη από την αξία του αργύρου που περιείχε. Τα αρχαία νομίσματα κυκλοφορούσαν πάντα σε υψηλότερη αξία από αυτή του μεταλλικού υλικού τους.<sup>2</sup> Αυτό συνέβαινε κυρίως επειδή η κυβέρνηση του Τιβέριου δεχόταν τα νομίσματα στην ονομαστική τους αξία. Ωστόσο, το πιθανότερο είναι να μην τα δεχόταν η περσική κυβέρνηση, ενώ η μαουριανή<sup>3</sup> και η κινεζική κυβέρνηση δεν τα δεχόταν καθόλου. Μεγάλες ποσότητες ρωμαϊκών χρυσών και αργυρών νομισμάτων κατέληξαν έτσι στην Ινδία, ακόμη και στην Κίνα· αυτός είναι προφανώς ο κύριος λόγος που φτιάχνονταν από χρυσό και άργυρο εξ αρχής.

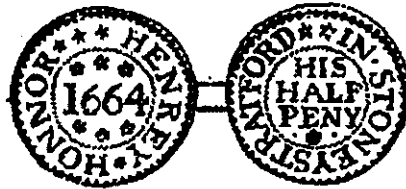
Ό,τι ισχύει για μια αχανή αυτοκρατορία, όπως η Ρώμη ή η Κίνα, ισχύει ακόμη περισσότερο για μια συμεριακή ή ελληνική πόλη-κράτος, πόσο δε μάλλον για όσους δραστηριοποιούνταν εμπορικά εντός μιας κατακερματισμένης σκακιέρας βασιλείων, πόλεων και μικρών πριγκιπάτων σαν κι αυτή που επικράτησε στη μεγαλύτερη έκταση της Μεσαιωνικής Ευρώπης ή της Ινδίας. Όπως έχω δείξει, συχνά το τι θεωρούταν μέσα και τι έξω δεν ήταν πολύ ξεκάθαρο. Μέσα σε μια κοινότητα –μια κωμόπολη, μια πόλη, μια συντεχνία ή μια θρησκευτική κοινότητα– σχεδόν στιδίηποτε μπορούσε να λειτουργήσει σαν χρήμα, υπό την προϋπόθεση ότι όλοι γνώριζαν ότι υπάρχει κάποιος πρόθυμος να το δεχθεί ως απόσβεση ενός χρέους. Για να δώσω ένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικό παράδειγμα, σε ορισμένες πόλεις του Σιάμ του 19ου αιώνα, οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν για κέρματα κάτι πορσελάνινες κινεζικές μάρκες τυχερών παιχνιδιών –βασικά, κάτι ανάλογο με μάρκες του

2 Ο τεχνικός όρος γι' αυτό είναι «καταπιστευσιμότητα» (fiduciarity), ο βαθμός στον οποίο η αξία του νομίσματος βασίζεται όχι στο μεταλλικό υλικό του αλλά στη δημόσια πίστη. Για μια καλή πραγμάτευση της καταπιστευσιμότητας των αρχαίων νομισμάτων, βλέπε Seaford 2004: 139-146. Όλα σχεδόν τα μεταλλικά νομίσματα ήταν υπερτιμημένα. Αν η κυβέρνηση ορίζει την αξία χαμηλότερα απ' αυτήν του μετάλλου, ήταν οίγουρο ότι οι άνθρωποι θα έλιωναν τα νομίσματα· αν την όριζε ακριβώς στην αξία του μετάλλου, θα οδηγούσε συνήθως σε αποπληθωρισμό. Όπως δείχνει ο Bruno Théret (2008: 826-27), παρόλο που οι μεταρρυθμίσεις του Λοκ, που όρισαν την αξία της αγγλικής χρυσής λίρας στο βάρος της σε άργυρο, είχαν ιδεολογικά κίνητρα, οδήγησαν σε καταστροφικά οικονομικά αποτελέσματα. Προφανώς, αν το νόμισμα έχει απαξιωθεί ή η αξία έχει οριστεί πολύ ψηλά σε σχέση με το μεταλλικό υλικό του, αυτό μπορεί να προκαλέσει πληθωρισμό. Αλλά η παραδοσιακή άποψη, που υποστηρίζει, για παράδειγμα, ότι το ρωμαϊκό νόμισμα καταστράφηκε εντελώς από την απαξίωση, είναι ξεκάθαρα λαθεμένη, εφόσον χρειάστηκε να περάσει πάρα πολύς καιρός για να υπάρξει πληθωρισμός (Ingham 2004: 102-3).

3 [Σ.τ.Ε.] Αυτοκρατορική δυναστεία που βασίλευε στην Ινδική χερσόνησο από τα τέλη του 4ου π.Χ. αιώνα ως τις αρχές του 2ου π.Χ. αιώνα. Η μαουριανή αυτοκρατορία ιδρύθηκε από τον Chandragupta Maurya, ο οποίος επέκτεινε δυτικότερα τις δυνάμεις του, εκμεταλλευόμενος τη χαώδη κατάσταση των σατραπειών της περιοχής μετά την αποχώρηση των στρατευμάτων του Αλέξανδρου. Εκτεινόταν μέχρι και κάποια νότια εδάφη του σημερινού Ιράν, ενώ περιλάμβανε όλο το σημερινό Πακιστάν και μεγάλο μέρος του σημερινού Αφγανιστάν.

πόκερ-, που διένειμαν τα τοπικά καζίνο. Εάν ένα απ' αυτά τα καζίνο έκλεινε ή έχανε την άδειά του, οι ιδιοκτήτες του θα έπρεπε να στείλουν έναν τελάλη στους δρόμους να βαρέσει το γκονγκ και να ανακοινώσει ότι όσοι έχουν στην κατοχή τους τέτοιες μάρκες έχουν τρεις μέρες να τις εξαργυρώσουν.<sup>4</sup> Για τις μεγάλες συναλλαγές, φυσικά, οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν τις περισσότερες φορές το νόμισμα που ήταν αποδεκτό και έξω από την κοινότητα (συνήθως πάλι από χρυσό ή άργυρο).

Παρομοίως, υπήρχαν αγγλικά μαγαζιά που, για πολλούς αιώνες, διένειμαν το δικό τους ξύλινο ή μολυβδένιο νόμισμα ή δερμάτινες μάρκες. Η πρακτική ήταν, τυπικά μιλώντας, συχνά παράνομη, αλλά κράτησε μέχρι σχετικά πρόσφατα. Ορίστε ένα παράδειγμα από το 17ο αιώνα, από κάποιον Henry, που είχε ένα κατάστημα στο Stony Stratford, στο Buckinghamshire της Μεγάλης Βρετανίας:



Πρόκειται ξεκάθαρα για μια περίπτωση όπου ισχύει ο ίδιος κανόνας: ο Henry προμήθευε κέρματα με τη μορφή ενός γραμματίου εξαργυρώσιμου στο ίδιο του το μαγαζί. Μ' αυτή τη μορφή, μπορεί να κυκλοφορούσαν ευρύτερα, τουλάχιστον μεταξύ αυτών που έκαναν τακτικά δουλειές με το εν λόγω μαγαζί. Αλλά σπάνια απομακρύνονταν πολύ από το Stony Stratford – στην πραγματικότητα, οι περισσότερες μάρκες δεν κυκλοφορούσαν ποτέ μακρύτερα από μερικά οικοδομικά τετράγωνα προς οποιαδήποτε κατεύθυνση. Για τις μεγαλύτερες συναλλαγές, όλοι, ανάμεσα τους και ο Henry, περίμεναν να λάβουν χρήμα σε μια μορφή που θα γινόταν αποδεκτή οπουδήποτε, συμπεριλαμβανομένης της Ιταλίας ή της Γαλλίας.<sup>5</sup>

Στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας, ακόμη και εκεί όπου βρίσκουμε αναπτυγμένες αγορές, βρίσκουμε επίσης ένα μπερδεμένο συνονθύλευμα διαφορετικών ειδών νομίσματος. Μερικά απ' αυτά μπορεί να προέκυψαν αρχικά από τον αντιπραγματισμό μεταξύ αγνώστων: το χρήμα από κακάο της Κεντρικής Αμερικής ή το χρήμα από αλάτι της Αιθιοπίας αποτελούν εδώ

<sup>4</sup> Einzig 1949: 104· παρόμοιες μάρκες τυχερών παιχνιδιών, αυτή τη φορά φτιαγμένες από μπαμπού, χρησιμοποιούνταν σε κινεζικές πόλεις στην έρημο Γκόμπι (στο ίδιο: 108).

<sup>5</sup> Για τις αγγλικές μάρκες, βλέπε Williamson 1889, Whiting 1971, Mathias 1979b.

πολύ κοινά παραδείγματα.<sup>6</sup> Άλλα νομίσματα προέκυψαν από πιστωτικά συστήματα ή από διαφωνίες για το είδος των αγαθών που θα πρέπει να γίνονται δεκτά ως καταβολή των φόρων ή εξόφληση άλλων χρεών. Αυτά τα ζητήματα προκαλούσαν τις περισσότερες φορές ακατάπαυστες διαφωνίες. Συχνά, μπορούμε να μάθουμε πάρα πολλά για την ισορροπία των πολιτικών δυνάμεων που επικράτησε σ' έναν δεδομένο χρόνο και χώρο εξετάζοντας το είδος των πραγμάτων που γίνονταν αποδεκτά σαν χρήμα. Για παράδειγμα: με τον ίδιο σχεδόν τρόπο που οι αποικιοκράτες ιδιοκτήτες φυτειών στη Βιρτζίνια μπόρεσαν να περάσουν έναν νόμο που υποχρέωνε τους καταστηματάρχες να δέχονται σαν χρήμα τον καινό τους, οι χωρικοί της μεσαιωνικής Πομερανίας φαίνεται ότι κατάφερναν περιστασιακά τους ηγεμόνες τους να κάνουν τους φόρους, τα τέλη και τους δασμούς –των οποίων η πληρωμή προβλεπόταν σε ρωμαϊκό νόμισμα– πληρωτέα σε κρασί, τυρί, πιπεριές, κοτόπουλα, αυγά, ακόμη και ρέγγες, προς μεγάλη ενόχληση των πλανόδιων εμπόρων, που αναγκάζονταν έτσι για να πληρώσουν τα διόδια είτε να τα κουβαλούν όλα αυτά μαζί τους είτε να τα αγοράζουν από εκεί σε τιμές πολύ πιο επωφελείς για τους προμηθευτές τους.<sup>7</sup> Αυτό συνέβαινε βεβαίως σε μια περιοχή που κατοικούσαν ελεύθεροι χωρικοί και όχι δουλοπάροικοι. Οι πρώτοι ήταν σε μια σχετικά πιο ισχυρή πολιτική θέση. Σε άλλες εποχές και τοποθεσίες, αντιθέτως, τα συμφέροντα των λόρδων και των εμπόρων επικρατούσαν.

Έτσι το χρήμα είναι σχεδόν πάντα κάτι που ταλαντεύεται ανάμεσα σε εμπόρευμα και σε σύμβολο χρέους. Γι' αυτό μάλλον σκεφτόμαστε ακόμη τα νομίσματα –κομμάτια άργυρου και χρυσού που είναι ήδη από μόνα τους πολύτιμα εμπορεύματα, τα οποία όμως, με τη χάραξη του εμβλήματος της τοπικής πολιτικής εξουσίας, αποκτούν ακόμη μεγαλύτερη αξία– σαν την πρότυπη μορφή του χρήματος. Επειδή πατούν σταθερά και στις δύο πλευρές της διάκρισης που ορίζει τη φύση του χρήματος εξ αρχής. Ακόμη περισσότερο,

6 Για το κακάο, Millon 1955· για το αιθιοπικό χρήμα από αλάτι, Einzig 1949: 123-26. Τόσο ο Καρλ Μαρξ (1857: 223, 1867: 182) όσο και ο Μαξ Βέμπερ (1978: 673-74) ήταν της άποψης ότι το χρήμα προέκυψε από τον αντιπραγματισμό μεταξύ των κοινωνιών, όχι στο εσωτερικό τους. Ο Karl Bócher (1904) και ενδεχομένως ο Karl Polanyi (1968) ήταν μάλλον κοντά σ' αυτή τη θέση, τουλάχιστον στο βαθμό που υποστήριζαν ότι το σύγχρονο χρήμα προέκυψε από την *εξωτερική* ανταλλαγή. Θα πρέπει αναπόφευκτα να υπήρξε ένα είδος διαδικασίας αμοιβαίας ενδυνάμωσης μεταξύ των εμπορικών νομισμάτων και του τοπικού συστήματος λογιστικής. Στο βαθμό που μπορούμε να κάνουμε λόγο για την «επινοήση» του χρήματος με τη σύγχρονη έννοια, αυτό είναι το μέρος στο οποίο θα πρέπει να στραφούμε, αν και σε μέρη όπως η Μεσοποταμία το χρήμα πρέπει να «επινοήθηκε» πολύ πριν τη γραφή, και ως εκ τούτου δεν μπορούμε να ξέρουμε τι έγινε πραγματικά.

7 Ο Einzig (1949: 266) παραθέτει τον Kulischer (1926: 92) και τον Ilwof (1882: 36).

η σχέση μεταξύ των δύο αυτών πλευρών ήταν πάντα αντικείμενο συνεχούς πολιτικού ανταγωνισμού.

Μ' άλλα λόγια, η μάχη μεταξύ κράτους και αγοράς, μεταξύ ηγεμόνων και εμπόρων δεν αποτελεί ουσιώδες γνώρισμα της ανθρώπινης κατάστασης.



Οι δύο ιστορίες προέλευσης του χρήματος –ο μύθος του αντιπραγματισμού και ο μύθος του αρχέγονου χρέους– μπορεί να δίνουν την εντύπωση ότι απέχουν παρασάγγας η μία από την άλλη, αλλά, η κάθε μία με τον τρόπο της, αποτελεί μια όψη του ίδιου νομίσματος. Ο ένας μύθος προϋποθέτει τον άλλο. Μόνο αν δούμε την ανθρώπινη ζωή σαν μια σειρά από εμπορικές συναλλαγές, μπορούμε να αντιληφθούμε τον τρόπο που σχετιζόμαστε με το σύμπαν με όρους χρέους.

Για να το δείξω αυτό, επιτρέψτε μου να επικαλεστώ έναν ασυνήθιστο μάρτυρα, τον Φρίντριχ Νίτσε, έναν άνθρωπο ικανό να αντιληφθεί με ασυνήθιστη διαύγεια τι συμβαίνει όταν προσπαθείς να αντιληφθείς τον κόσμο με τους όρους της αγοράς.

Η *Γενεαλογία της Ηθικής* του Νίτσε δημοσιεύτηκε το 1887. Στο βιβλίο αυτό ο Νίτσε ξεκινά μ' ένα επιχείρημα που θα μπορούσε κάλλιστα να το έχει πάρει απευθείας από τον Άνταμ Σμιθ – αλλά κάνει ένα βήμα παραπέρα, που ο Σμιθ δεν θα τολμούσε ποτέ να κάνει, υποστηρίζοντας ότι όχι μόνο ο αντιπραγματισμός, αλλά και η ίδια η αγορά και η πώληση, προηγούνται κάθε είδους ανθρώπινης σχέσης. Το συναίσθημα της προσωπικής υποχρέωσης, παρατηρεί,

προέρχεται απ' την πιο παλιά και πιο πρωταρχική προσωπική σχέση που υπάρχει, τη σχέση μεταξύ πωλητή και αγοραστή, πιστωτή και οφειλέτη. Εδώ, για πρώτη φορά, ο άνθρωπος αντιπαρατέθηκε σ' έναν άλλον άνθρωπο, *αναμετρήθηκε* με έναν άλλον άνθρωπο. Δεν έχουμε ως τώρα συναντήσει πολιτισμό, ακόμη και στο πιο χαμηλό επίπεδο, όπου να μην εμφανίζεται αυτή η σχέση. Το να ορίζει τιμές, να μετρά αξίες, να επινοεί ισοδυναμίες, να ανταλλάσσει πράγματα, όλα αυτά απορρόφησαν σε τέτοιο βαθμό την πρωιμότητα σκέψης του ανθρώπου, που με μία έννοια αποτελούν την ίδια τη σκέψη. Εδώ αναπτύχθηκε η παλαιότερη μορφή οξύνοιας: εδώ, μπορούμε να υποθέσουμε, έχει την αφετηρία της η ανθρώπινη περηφάνια, η αίσθηση ανωτερότητας σε σχέση με τα άλλα ζώα. Ίσως η λέξη «άνθρωπος» (*manas*) συνεχίζει να εκφράζει άμεσα κάτι απ' αυτή την αίσθηση του εαυτού: το ανθρώπινο ον περιγράφει τον εαυτό του σαν ένα ον που ορίζει αξίες, που αξιολογεί και μετράει, σαν το «φύσει υπολογιστικό ζώο». Το να πουλάς και το να αγοράζεις,

μαζί με τα ψυχολογικά επακόλουθά τους, είναι παλιότερα ακόμη και των απαρχών οποιασδήποτε κοινωνικής οργάνωσης ή συσσωμάτωσης: αρχίζοντας από τη στοιχειωδέστερη μορφή προσωπικού δικαίου, η βλαστανούσα αίσθηση της ανταλλαγής, του συμβολαίου, της ενοχής, του νόμου, του καθήκοντος και του συμψηφισμού *μεταφέρθηκε* πρώτα στις πιο πρωτόγονες και αρχαίες κοινωνικές δομές (στη σχέση τους με παρόμοιες κοινωνικές δομές), μαζί με τη συνήθεια της σύγκρισης δύναμης με δύναμη, της μέτρησης και του υπολογισμού.<sup>8</sup>

Ο Σμιθ, επίσης, όπως θυμόμαστε, θεωρούσε ότι οι απαρχές της γλώσσας – και κατά συνέπεια της ανθρώπινης σκέψης – βρίσκονταν στη φυσική μας κλίση «να ανταλλάσσουμε ένα πράγμα για ένα άλλο», όπου έβλεπε επίσης και τις απαρχές της αγοράς.<sup>9</sup> Η ορμή της ανταλλαγής, της σύγκρισης αξιών, είναι αυτό που μας κάνει έλλογα όντα και μας διακρίνει απ' τα υπόλοιπα ζώα. Η κοινωνία έρχεται αργότερα – που σημαίνει ότι οι αντιλήψεις που έχουμε για τις ευθύνες μας απέναντι στους υπόλοιπους ανθρώπους πρωτοπαίρνουν μορφή με αυστηρά εμπορικούς όρους.

Σε αντίθεση όμως με τον Σμιθ, ο Νίτσε ποτέ δεν σκέφτηκε ότι θα μπορούσε να υπάρξει ένας κόσμος όπου όλες αυτές οι πιστώσεις και οι χρεώσεις θα αποσβένονταν αυτόματα. Θεωρούσε ότι κάθε σύστημα εμπορικής λογιστικής παράγει πιστωτές και οφειλέτες. Για την ακρίβεια, πίστευε ότι η ανθρώπινη ηθική προέκυψε απ' αυτή την αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Παρατηρήστε, λέει, πώς η γερμανική λέξη *schuld* σημαίνει ταυτόχρονα «χρέος» και «ενοχή». Αρχικά, το να είσαι χρεωμένος σήμαινε απλά να είσαι ένοχος, και οι πιστωτές έβρισκαν μεγάλη ευχαρίστηση στο να τιμωρούν

8 *Γενεαλογία της Ηθικής*, 2.8.

9 Όπως παρατήρησα προηγουμένως, τόσο ο Άνταμ Σμιθ όσο και ο Νίτσε προαναγγέλλουν μ' αυτό τον τρόπο το διάσημο επιχείρημα του Lévi-Strauss ότι η γλώσσα είναι η «ανταλλαγή των λέξεων». Το αξιοσημείωτο εδώ είναι ότι υπάρχουν τόσοι πολλοί που κατάφεραν να πείσουν τον εαυτό τους ότι, στο σημείο αυτό, ο Νίτσε παρέχει μια ριζική αντιπρόταση στην αστική ιδεολογία, ακόμη και στη λογική της ανταλλαγής. Οι Deleuze και Guattari εκτείθονται, λέγοντας ότι «το πιο αξιόλογο έργο της νεότερης εθνολογίας δεν είναι τόσο το *Δοκίμιο πάνω στο Δώρο* του Mauss, όσο η *Γενεαλογία της Ηθικής* του Νίτσε. Τουλάχιστον θα έπρεπε», αφού, όπως λένε, ο Νίτσε καταφέρνει να ερμηνεύσει την «πρωτόγονη κοινωνία» με όρους χρέους, εκεί όπου ο Mauss διατάζει ακόμη να έρθει σε ρήξη με τη λογική της ανταλλαγής (1972:224-5). Εμπνεόμενη απ' αυτούς, η Sarthou-Lajus (1997) υποστήριξε ότι η φιλοσοφία του χρέους είναι μια αντιπρόταση στις αστικές ιδεολογίες της ανταλλαγής, οι οποίες, ισχυρίζεται, προϋποθέτουν την πρότερη αυτονομία του ατόμου. Φυσικά αυτό που ο Νίτσε εισηγείται δεν είναι για κανένα λόγο μια αντιπρόταση. Είναι μια άλλη όψη του ίδιου πράγματος. Όλα αυτά είναι μια ζωντανή υπόμνηση του πόσο εύκολα μπορεί κανείς να εκλάβει τις ριζοσπαστικοποιημένες μορφές της αστικής μας παράδοσης ως αντιπροτάσεις σ' αυτήν (ο Bataille (1993), τον οποίο οι Deleuze και Guattari εγκωμιάζουν στο ίδιο απόσπασμα σαν άλλο ένα αντιπαραδείγμα στον Mauss, είναι άλλο ένα τρανταχτό παράδειγμα του ίδιου πράγματος).

τους οφειλέτες που δεν μπορούσαν να εξοφλήσουν τα δάνειά τους υποβάλλοντας «το σώμα του οφειλέτη σε κάθε είδους ταπεινώση και βασανισμό όπως, για παράδειγμα, να του κόψουν κομμάτια σάρκας που θεωρούσαν ότι αναλογούν στο χρέος».<sup>10</sup> Στην πραγματικότητα, ο Νίτσε έφτασε στο σημείο να ισχυριστεί ότι αυτοί οι πρωτότυποι βαρβαρικοί νομικοί κώδικες που πινακογραφούσαν το τάδε ποσό για ένα αχρηστευμένο μάτι, το δείνα ποσό για ένα κομμένο δάκτυλο, δεν αποσκοπούσαν αρχικά στο να ορίσουν μια χρηματική αποζημίωση για την απώλεια των ματιών και των δακτύλων, αλλά στο να προσδιορίσουν πόση σάρκα από το σώμα του οφειλέτη μπορούν να αφαιρέσουν οι πιστωτές! Περιττό να πούμε ότι ο Νίτσε δεν παρέχει την παραμικρή μαρτυρία γι' αυτό (ούτε και υπάρχει καμία).<sup>11</sup> Αλλά το να αναζητά κανείς μαρτυρίες σημαίνει ότι χάνει το νόημα. Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε μ' ένα πραγματικό ιστορικό επιχείρημα, αλλά με μια ξεκάθαρα ευφάνταστη υπόθεση.

Όταν οι άνθρωποι άρχισαν να σχηματίζουν κοινότητες, συνεχίζει ο Νίτσε, άρχισαν αναπότρεπτα να αντιλαμβάνονται τις σχέσεις τους με την κοινότητα κατ' αυτόν τον τρόπο. Η φυλή εγγυάται την ειρήνη και την ασφάλεια. Της είναι επομένως υπόχρεοι. Η υπακοή στους νόμους της είναι ένας τρόπος να της το ξεπληρώνουν («να εξοφλείς το χρέος σου προς την κοινωνία» και πάλι). Αλλά αυτό το χρέος, όπως λέει, ξεπληρώνεται επίσης –και εδώ– με τη θυσία:

Μέσα στις αρχικές φυλετικές ομάδες –μιλάμε για χρόνους πανάρχαιους– η ζώσα γενιά αναγνώριζε πάντα απέναντι στις προηγούμενες γενιές, και ιδίως στην πιο παλιά, εκείνη που είχε ιδρύσει τη φυλή, μια νομική υποχρέωση [...] Εδώ κυριαρχεί η πεποίθηση ότι η φυλή *υπάρχει* μόνο χάρη στις θυσίες και τις υπηρεσίες των προγόνων της – και ότι οι άνθρωποι έπρεπε να τους το ξεπληρώσουν με θυσίες και υπηρεσίες. Αναγνώριζαν έτσι ένα *χρέος* που δεν σταματά να αυξάνει σταθερά, επειδή αυτοί οι πρόγονοι συνέχιζαν να υπάρχουν ως ισχυρά πνεύματα που εξακολουθούσαν να δίνουν στη φυλή καινούργια πλεονεκτήματα και τη δύναμή τους. Το έκαναν δίχως αντάλλαγμα; Δεν υπάρχει το «δίχως αντάλλαγμα» σε εκείνους τους σκληρούς και «φτωχούς

<sup>10</sup> *Γενεαλογία της Ηθικής*, 2.5.

<sup>11</sup> Ο Νίτσε, δεν χωρά αμφιβολία, παραδιάβαζε Σαίξπηρ. Δεν διαθέτουμε κάτι που να μαρτυρά ότι οι οφειλέτες ακρωτηριάζονταν στον αρχαίο κόσμο· υπήρχαν πολλοί ακρωτηριασμοί σκλάβων, αλλά οι σκλάβοι ήταν εξ ορισμού άνθρωποι που δεν μπορούσαν να χρωστούν. Ο ακρωτηριασμός λόγω χρέους εμφανίζεται αποδεδειγμένα ανά περιόδους στον Μεσαίωνα, αλλά, όπως θα δούμε, οι Εβραίοι ήταν συνήθως τα θύματα, καθώς δεν είχαν βασικά δικαιώματα, και σίγουρα όχι οι δράστες. Ο Σαίξπηρ αντέστρεψε τους ρόλους στην ιστορία αυτή.



πνευματικά» καιρούς. Τι θα μπορούσαν οι άνθρωποι να τους προσφέρουν σε αντάλλαγμα; Θυσίες (αρχικά τροφή, με την πλέον χονδροειδή σημασία), γιορτές, λατρευτικά τραγούδια, τιμητικές εκδηλώσεις, προπαντός υποταγή – διότι όλα τα έθιμα είναι, ως έργο των προγόνων, και θεοπίσματα και προστάγματά τους. Κατάφεραν ποτέ οι άνθρωποι να τους δώσουν αρκετά; Η υποψία εξακολουθεί να υπάρχει και να μεγαλώνει.<sup>12</sup>

Με άλλα λόγια, για τον Νίτσε, το να εκκινούμε από τις παραδοχές του Άνταμ Σμιθ περί ανθρώπινης φύσης σημαίνει ότι αναπόδραστα καταλήγουμε σε κάτι που βρίσκεται εν πολλοίς στην κατεύθυνση της θεωρίας του αρχέγονου χρέους. Απ' την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι υπακούμε στους προγονικούς νόμους οφείλεται στο συναίσθημα του χρέους απέναντι στους πρόγονους: γι' αυτό θεωρούμε ότι η κοινότητα έχει το δικαίωμα να φέρεται «σαν οργισμένος πιστωτής» και να μας τιμωρεί για τα κρίματά μας, αν αθετήσουμε τους νόμους της. Με μια ευρύτερη έννοια, αναπτύσσουμε ένα υποβόσκον συναίσθημα ότι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να τα ξεπληρώσουμε όλα αυτά στους προγόνους, ότι καμία θυσία (ούτε καν η θυσία των πρωτότοκών μας) δεν πρόκειται να μας λυτρώσει αληθινά. Μας τρομοκρατούν οι πρόγονοι, και όσο πιο δυνατή και ισχυρή γίνεται μια κοινότητα τόσο πιο ισχυροί εμφανίζονται αυτοί, μέχρις ότου τελικά «ο πρόγονος να μεταμορφωθεί αναπότερπητα σε θεό». Καθώς οι κοινότητες εξελίσσονται σε βασιλεία και τα βασίλεια σε παγκόσμιες αυτοκρατορίες, οι θεοί καταλήγουν να φαίνονται πιο οικουμενικοί, να τους αποδίδονται μεγαλύτερες, πιο οικουμενικές και κοσμικές δικαιοδοσίες και αξιώσεις, να βασιλεύουν στον ούρανό, να εκτοξεύουν κεραυνούς – φτάνοντας σε μια κορύφωση με τον χριστιανικό θεό, που, ως η υπέρτατη θεότητα, αναγκαστικά «καλλιεργεί το εντονότερο συναίσθημα υποχρέωσης επί γης». Ακόμη και ο πρόγονός μας Αδάμ δεν θεωρείται πλέον πιστωτής, αλλά παραβάτης, και επομένως οφειλέτης, που μας κληροδοτεί το άχθος του Προπατορικού Αμαρτήματος:

Στο τέλος, η μη δυνατότητα απόσβεσης του χρέους δημιουργεί στους ανθρώπους την ιδέα της μη δυνατότητας εξιλώσης, της μη δυνατότητας εξόφλησης (την ιδέα της «αιώνιας τιμωρίας») ... ώσπου βρισκόμαστε ξαφνικά μπροστά στο παράδοξο και τρομακτικό τέχνασμα όπου η βασανισμένη ανθρωπότητα βρίσκει προσωρινά ανακούφιση, σ' εκείνο το μεγαλοφυές εύρημα του Χριστιανισμού: τον ίδιο το Θεό να θυσιάζεται για τις αμαρτίες των ανθρώπων, τον ίδιο το Θεό να βάζει τον εαυτό του να πληρώσει, τον Θεό ως τον μοναδικό που μπορεί να εξιλεώσει τον άνθρωπο απ' αυτό που ο ίδιος ο άνθρωπος

<sup>12</sup> Γενεαλογία της Ηθικής, 2.19.

δεν μπορεί να εξιλεωθεί –τον πισιωτή να θυσιάζεται για τον οφειλέτη, από αγάπη (ποιος να το πιστεύει;), από αγάπη για τον οφειλέτη του!<sup>13</sup>

Όλα βγάζουν τέλειο νόημα, αν εκκινείς από την αφετηριακή παραδοχή του Νίτσε. Το πρόβλημα είναι ότι αυτή η παραδοχή είναι παράλογη.

Υπάρχουν ενδείξεις που μας πείθουν πως και ο ίδιος ο Νίτσε ήξερε ότι ήταν παράλογη· ότι, στην πραγματικότητα, αυτός ήταν ο αρχικός στόχος του. Αυτό που ο Νίτσε κάνει εδώ είναι να εκκινεί από μια τυπική, κοινή παραδοχή για τη φύση των ανθρώπων που ήταν κυρίαρχη στην εποχή του (και σ' ένα βαθμό κυριαρχεί ακόμη) – δηλαδή ότι είμαστε ορθολογικές υπολογιστικές μηχανές, ότι η εμπορική υστεροβουλία προηγείται της κοινωνίας, ότι η ίδια η «κοινωνία» είναι απλώς ένας τρόπος να τεθεί ένα προσωρινό τέλος σε μια διάχυτη σύγκρουση. Αυτό σημαίνει ότι παίρνει κοινές αστικές παραδοχές και τις φτάνει στο σημείο που δεν μπορούν παρά να σοκάρουν το κοινό των αστών.

Είναι ένα ενδιαφέρον παιχνίδι και κανένας δεν το έπαιξε ποτέ καλύτερα· αλλά είναι ένα παιχνίδι που παίζεται εξ ολοκλήρου μέσα στα όρια της αστικής σκέψης. Δεν έχει τίποτε να μας πει γι' αυτό που βρίσκεται πέραν αυτής. Η καλύτερη απάντηση σε όποιον θέλει να πάρει στα σοβαρά τα φαντασιοκοπήματα του Νίτσε για τους άγριους κυνηγούς που κόβουν κομμάτια ο ένας από το σώμα του άλλου επειδή δεν κατάφεραν να εξοφλήσουν το χρέος τους, βρίσκεται στα λόγια ενός πραγματικού κυνηγού-τροφοσυλλέκτη, ενός Inuit από τη Γροιλανδία που έγινε γνωστός από το *Βιβλίο ενός Εσκιμώου*, του Δανού συγγραφέα Peter Freuchen. Ο Freuchen διηγείται πώς ο κυνηγός μια μέρα, αφότου γύρισε σπίτι πεινασμένος έχοντας αποτύχει στο κυνήγι θαλάσσιων ίππων, βρήκε έναν από τους κυνηγούς που τα είχε καταφέρει, να του αφήνει στο σπίτι αρκετές εκατοντάδες κιλά κρέατος. Δεν σταματούσε να τον ευχαριστεί. Ο άνδρας προσβλήθηκε και τον αποδοκίμασε:

«Ψηλά στη χώρα μας είμαστε άνθρωποι!», είπε ο κυνηγός. «Και επειδή είμαστε άνθρωποι βοηθάμε ο ένας τον άλλο. Δεν μας αρέσει να ακούμε κανένα να μας ευγνωμονεί γι' αυτό. Αυτό που εγώ έχω σήμερα, μπορεί εσύ να το έχεις αύριο. Εδώ ψηλά λέμε ότι με τα δώρα κάνεις σκλάβους και με το μαστίγιο κάνεις σκύλους».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Γενεαλογία της Ηθικής, 2.21.

<sup>14</sup> Freuchen 1961: 154. Δεν είναι σαφές σε ποια γλώσσα ειπώθηκε αυτό, δεδομένου ότι οι Inuit δεν είχαν στην πραγματικότητα ένα θεσμό δουλείας. Έχει επιπρόσθετο ενδιαφέρον, επειδή το απόσπασμα δεν θα έβγαζε νόημα, αν δεν υπήρχε κάποιο γενικότερο πλαίσιο μέσα στο οποίο λειτουργούσε όπως η ανταλλαγή των δώρων, και επομένως, και ο συμψηφισμός των χρεών. Αυτό που ο κυνηγός τονίζει εδώ είναι ότι θεωρούσε σημαντικό να μην επεκταθεί αυτή η λογική στα βασικά

Η τελευταία πρόταση είναι κλασικά ανθρωπολογική, και ανάλογες δηλώσεις, όπου κάποιος αρνείται να μπει στη διαδικασία να υπολογίσει τις πιστώσεις και τις οφειλές, μπορούμε να βρούμε σε ανθρωπολογικά έργα για τις εξισωτικές θηρευτικές κοινωνίες. Αντί να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σαν άνθρωπο, επειδή έχει την ικανότητα να κάνει οικονομικούς υπολογισμούς, ο κυνηγός επέμεινε ότι το να είσαι πραγματικά άνθρωπος σημαίνει να αρνείσαι να μπεις στη διαδικασία να κάνεις τέτοιους υπολογισμούς, να αρνείσαι να λογαριάζεις ή να θυμάσαι ποιος έδωσε τι σε ποιον, επειδή ακριβώς, αν το έκανες, θα συντελούσες αναπόφευκτα στη δημιουργία ενός κόσμου όπου όλοι θα αρχίζαμε «να συγκρίνουμε δύναμη με δύναμη, να μετράμε και να υπολογίζουμε» και να υποβιβάζουμε ο ένας τον άλλο σε σκλάβο ή σκύλο μέσα απ' το χρέος.

Σίγουρα αυτός ο κυνηγός, όπως και αναρίθμητα εκατομμύρια παρόμοια εξισωτικά πνεύματα σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας, ήξερε ότι οι άνθρωποι έχουν μια φυσική ροπή να υπολογίζουν. Αν δεν το ήξερε, δεν θα έλεγε αυτά που είπε. Σαφώς και έχουμε μια φυσική τάση προς τον υπολογισμό. Έχουμε κάθε είδους τάσεις. Σε οποιαδήποτε πραγματική κατάσταση, έχουμε τάσεις που μας ωθούν σε πολλές διαφορετικές αντίθετες κατευθύνσεις ταυτόχρονα. Καμία δεν είναι πιο αληθινή από κάποια άλλη. Το πραγματικό ερώτημα είναι ποια επιλέγουμε ως θεμέλιο της ανθρωπότητάς μας, ποια κάνουμε βάση του πολιτισμού μας. Αν η ανάλυση του χρέους που κάνει ο Νίτσε μας βοηθάει σε κάτι, επομένως, είναι επειδή φανερώνει πως, αν ξεκινήσουμε από την παραδοχή ότι η ανθρώπινη σκέψη είναι ουσιαστικά μια υπόθεση εμπορικού υπολογισμού, ότι το να αγοράζεις και να πουλάς είναι η βάση της ανθρώπινης κοινωνίας, τότε, ναι, δεν μπορούμε να αντιληφθούμε τις σχέσεις μας με τον κόσμο παρά μόνο με όρους χρέους.



Πιστεύω ότι ο Νίτσε μας βοηθάει και μ' έναν άλλον τρόπο: να καταλάβουμε την έννοια της λύτρωσης. Ο τρόπος που περιγράφει τους «πανάρχαιους χρόνους» μπορεί να είναι άτοπος, αλλά ο τρόπος που περιγράφει τον Χριστιανισμό –το πώς μια αίσθηση χρέους μεταμορφώνεται σε μια διαρκή αίσθηση ενοχής, και η ενοχή σε μίσος προς τον εαυτό, και το μίσος προς τον εαυτό σε αυτοβασανισμό, όλα αυτά ακούγονται πολύ πραγματικά.

Ποιος ο λόγος, για παράδειγμα, να αναφερόμαστε στον Χριστό ως «λυτρωτή» [redeemer]; Το πρωταρχικό νόημα της λέξης «redemption» είναι να ξαναγοράζεις κάτι ή να επανακτάς κάτι που είχες δώσει ως εγγύηση για

μέσα της ανθρώπινης διαβίωσης, όπως η τροφή.

ένα δάνειο· να αποκτήσεις κάτι εξοφλώντας ένα χρέος. Είναι μάλλον σοκαριστική η σκέψη ότι ο ίδιος ο πυρήνας του χριστιανικού μηνύματος, η ίδια η σωτηρία, η θυσία του ίδιου του Υιού του Θεού, για να σωθεί η ανθρωπότητα από την αιώνια καταδίκη, εκφράστηκε στη γλώσσα μιας χρηματικής συναλλαγής.<sup>15</sup>

Μπορεί, λοιπόν, ο Νίτσε να είχε ως αφετηρία τις ίδιες παραδοχές με τον Άνταμ Σμιθ, αλλά ασφαλώς δεν τις μοιραζόταν με τους πρώτους χριστιανούς. Οι ρίζες αυτού του τρόπου σκέψης δεν βρίσκονται στον Σμιθ και στο έθνος των καταστηματαρχών του, αλλά κάπου βαθύτερα. Οι συγγραφείς των Βραχμάνων δεν ήταν οι μόνοι που δανείστηκαν τη γλώσσα της αγοράς για να σκεφτούν την ανθρώπινη κατάσταση. Πράγματι, σε κάποιο βαθμό, όλες οι μεγάλες θρησκείες του κόσμου κάνουν το ίδιο.

Ο λόγος είναι ότι όλες οι μεγάλες θρησκείες –από τον Ζωροαστρισμό μέχρι το Ισλάμ– αναδύθηκαν μέσα σε έντονες διαμάχες γύρω από το ρόλο του χρήματος και της αγοράς στην ανθρώπινη ζωή, και συγκεκριμένα, γύρω από το τι σήμαιναν αυτοί οι θεσμοί σε σχέση με το θεμελιώδες ερώτημα του τι είναι αυτό που χρωστάνε οι άνθρωποι ο ένας στον άλλον. Το ζήτημα του χρέους, και οι διαμάχες γύρω απ' το χρέος, διέτρεχε κάθε όψη της πολιτικής ζωής της εποχής. Το πλαίσιο αυτής της διαμάχης διαμορφώθηκε μέσα σε εξεγέρσεις, εκκλήσεις προς τις αρχές, μεταρρυθμιστικά κινήματα. Μερικά απ' αυτά τα κινήματα κέρδισαν υποστηρικτές στους ναούς και στα παλάτια. Άλλα κατεστάλησαν άγρια. Οι περισσότεροι όροι, τα συνθήματα και τα ειδικά θέματα υπό διαπραγμάτευση έχουν, ωστόσο, χαθεί στην ιστορία. Δεν γνωρίζουμε πώς γινόταν μια πολιτική κουβέντα σε μια ταβέρνα στη Συρία του 750 π.Χ. Ως εκ τούτου, έχουμε περάσει χιλιάδες χρόνια στοχαζόμενοι πάνω σε ιερά κείμενα που βρίθουν πολιτικών αναφορών τις οποίες θα

15 [Σ.τ.Ε] Η αγγλική λέξη *redemption* προέρχεται από τη λατινική *redemptio*, η οποία χρησιμοποιείται στη λατινική μετάφραση της Βίβλου, για να αποδώσει τόσο τη λέξη *λύτρωση* όσο και τη λέξη *εξιλέωση*. Αφετηριακό κείμενο της ταύτισης αυτών των όρων στη χριστιανική θεολογία είναι η επιστολή του αποστόλου Παύλου προς τους Ρωμαίους, όπου αναφέρεται ότι ο Χριστός προσφέρθηκε ως «ιλαστήριον» από το Θεό, ώστε να παρέλθει το προπατορικό αμάρτημα (Ρωμ 3: 25). «Ιλαστήριον» ήταν το σκέπασμα της κιβωτού της Διαθήκης (Εξοδος 25: 17-22, 37: 6-9), όπου γινόταν και η θυσία του αίματος. Από την ίδια ρίζα προκύπτει και η λέξη «εξιλέωση». Η έννοια την οποία αποδίδει στη λέξη *redemption* ο συγγραφέας, αναφέρεται στη μετάφραση στα αγγλικά του αντίστοιχου όρου «απολύτρωση» (Εξοδος 21: 8) που αναφέρεται στην απελευθέρωση (θηλυκών) σκλάβων που είχαν αγοραστεί, και στην απαγόρευση επαναπώλησής τους. Η λέξη *redeemer* (σωτήρας) αποδίδει, ταυτόχρονα, τον εβραϊκό όρο *go'el*, που στην Παλαιά Διαθήκη σημαίνει κάποιο κοντινό συγγενή, ο οποίος επιφορτιζόταν να εκδικηθεί το κακό που έγινε σε κάποιον ή να διεκδικήσει το δίκιο του. Για το λόγο αυτό, ενώ μεταφράζουμε το *redemptor* ως «σωτήρας», μεταφράζουμε το *redemption* ως «εξιλέωση».

κατανοούσε αυτόματα οποιοσδήποτε αναγνώστης της εποχής, αλλά που το νόημα τους εμείς σήμερα μόνο να εικάσουμε μπορούμε.<sup>16</sup>

Το ασυνήθιστο γεγονός με τη Βίβλο είναι ότι διασώζει κάποια κομμάτια αυτού του ευρύτερου πλαισίου. Ας επιστρέψουμε στην έννοια της εξιλέωσης: οι εβραϊκές λέξεις *padah* και *goal*, που και οι δύο αποδίδονται ως *redemption* [εξιλέωση] στα αγγλικά, είχαν τη σημασία του: «ξαναγοράζω κάτι που πούλησα σε κάποιον άλλον», και πιο συγκεκριμένα προγονική γη, ή «επιστρέφει στην κατοχή μου κάτι που κρατούσαν οι πιστωτές ως ενέχυρο».<sup>17</sup> Το παράδειγμα που οι προφήτες και οι θεολόγοι είχαν κυρίως στο μυαλό τους ήταν μάλλον αυτό το τελευταίο: η ανάκτηση των ενεχύρων, και ειδικότερα, των συγγενών που κρατούνταν ως ενέχυρα για κάποιο χρέος. Απ' ό,τι φαίνεται, η οικονομία των εβραϊκών βασιλείων είχε αρχίσει ήδη, απ' την εποχή των προφητών, να εμφανίζει τις ίδιες κρίσεις χρέους που είχαν προ πολλού γίνει συχνό φαινόμενο στη Μεσοποταμία: ειδικά τα χρόνια των κακών σοδειών, οι φτωχοί χρεώνονταν στους πλούσιους γείτονες ή σε εύπορους δανειστές των πόλεων, άρχιζαν να χάνουν τους τίτλους των χωραφιών τους και να ενοικιάζουν τη γη που προηγουμένως τους ανήκε· τους έπαιρναν τους γιους και τις κόρες, για να υπηρετήσουν ως σκλάβοι στα σπίτια των πιστωτών, ή ακόμη και για να τους πουλήσουν στο εξωτερικό ως δούλους.<sup>18</sup> Οι πρώτοι προφήτες αναφέρονται σε τέτοιες κρίσεις, αλλά το βιβλίο του Νεεμιά, γραμμένο στους περσικούς χρόνους, κάνει την πιο ρητή αναφορά:<sup>19</sup>

Μεταξύ αυτών υπήρχαν κάποιοι που έλεγαν: «Εξαιτίας της σιτοδείας, υποθηκείσαμε τους αγρούς μας και τους αμπελώνες μας και τα σπίτια μας για να μπορέσουμε να αγοράσουμε σιτάρι».

Υπήρξαν και άλλοι που έλεγαν: «Για να καταβάλουμε τον βασιλικό φόρο.

16 Για παράδειγμα, στην κοιλάδα του Γάγγη την εποχή του Βούδα προέκυπταν συνέχεια διαμάχες για τα σχετικά πλεονεκτήματα των μοναρχικών ή των δημοκρατικών συνταγμάτων. Ο Gautama, παρότι γιος βασιλιά, συντάχθηκε με τους δημοκρατικούς, και πολλές από τις τεχνικές λήψης αποφάσεων που χρησιμοποιούνταν στις δημοκρατικές συνελεύσεις της εποχής διασώζονται στον τρόπο οργάνωσης των βουδιστικών μοναστηριών (Muhlenberger και Paine 1997). Αν δεν συνέβαινε αυτό, δεν θα είχαμε την παραμικρή πληροφορία γι' αυτές ή, ακόμη, δεν θα μπορούσαμε να είμαστε εντελώς βέβαιοι ότι υπήρξαν αυτές οι δημοκρατικές πολιτείες.

17 Για παράδειγμα, το να ξαναγοράζει κανείς την προγονική του γη (Λευϊτικό 25:25, 26) ή σιδηποτε είχε δώσει στον Ναό (Λευϊτικό 27).

18 Και εδώ επίσης, σε περίπτωση απόλυτης χρεωκοπίας, ο οφειλέτης μπορούσε να χάσει ακόμη και την ελευθερία του. Βλέπε Houston (2006) για μια καλή έρευνα της σύγχρονης φιλολογίας των οικονομικών συνθηκών που επικρατούσαν την εποχή των προφητών. Προβαίνω εδώ σε μια σύνθεση της περιγραφής του και της περιγραφής του Michael Hudson (1993).

19 Βλέπε για παράδειγμα, Αμώς 2.6, 8.2, και Ησαΐας 58.

δανειστήκαμε χρήματα υποθηκεύοντας τους αγρούς μας, τους αμπελώνες μας, τα σπίτια μας».

»Και όμως τώρα, η δική μας σάρκα είναι ίδια με τη σάρκα των αδελφών μας· τα παιδιά μας ίδια με τα παιδιά τους. Ίδού τώρα που εμείς, αναγκάζομαστε να παραδώσουμε τους γιους μας και τις κόρες μας στη σκλαβιά. Μερικές από τις κόρες μας έχουν ήδη υποδουλωθεί και δεν έχουμε τη δύναμη να τις απελευθερώσουμε, διότι οι αγροί μας και τα αμπέλια μας ανήκουν στους πλούσιους δανειστές μας.»

Όταν άκουσα την κραυγή και τους λόγους τους, θύμωσα και λυπήθηκα πάρα πολύ.

Αφού σκέφτηκα μόνος μου το ζήτημα, επέτιμσα τους πλούσιους και τους κατέχοντες και τους είπα: «Εσείς, λοιπόν, δανείτε τους αδελφούς σας και μετά απαιτείτε με σκληρότητα να σας πληρώνουν υπέρογκους τόκους;» Και συγκάλεσα μια μεγάλη συγκέντρωση.<sup>20</sup>

Ο Νεεμίας ήταν ένας Εβραίος γεννημένος στη Βαβυλώνα, πρώην οينوχόος του Πέρση αυτοκράτορα. Το 444 π.Χ., έπεισε τον Μεγάλο Βασιλιά να τον διορίσει διοικητή στη γενέτειρά του, την Ιουδαία. Έλαβε επίσης την άδεια να ξαναχτίσει το Ναό της Ιερουσαλήμ που ο Ναβουχοδονόσορας είχε καταστρέψει περισσότερο από δύο αιώνες πριν. Κατά τη διάρκεια της ανοικοδόμησης, κάποια ιερά κείμενα ανακτήθηκαν και αποκαταστάθηκαν· κατά μία έννοια, αυτή ήταν η στιγμή της δημιουργίας αυτού που σήμερα γνωρίζουμε ως Ιουδαϊσμό.

Το πρόβλημα ήταν ότι ο Νεεμίας βρέθηκε γρήγορα αντιμέτωπος με μια κοινωνική κρίση. Παντού υπήρχαν εξαθλιωμένοι χωρικοί που δεν μπορούσαν να πληρώσουν τους φόρους τους και δανειστές που έπαιρναν τα παιδιά των φτωχών. Η πρώτη αντίδρασή του ήταν να εκδώσει ένα διάταγμα «άγραφης πλάκας», όπως γινόταν στη Βαβυλώνα – αφού είχε γεννηθεί στη Βαβυλώνα ήταν εξοικειωμένος, εννοείται, με τη ιδέα. Όλα τα μη εμπορικά χρέη χαρίζονταν και οριζόνταν ανώτατα επιτόκια. Την ίδια στιγμή, όμως, ο Νεεμίας κατάφερε να εντοπίσει, να αναθεωρήσει και να επανεκδώσει πολύ παλαιότερους Εβραϊκούς νόμους, που τώρα διασώζονται στην Έξοδο, στο Δευτερονόμιο και στο Λευιτικό, οι οποίοι επεξέτειναν αυτήν την αρχή και της προσέδωσαν θεσμική διάσταση.<sup>21</sup> Ο πιο γνωστός απ' αυτούς είναι

20 Νεεμίας 5:3-7 ([Σ.τ.Ε.] Εδώ, όπως και στη συνέχεια, χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Ιωάννη Κολιτσάρα σε κείμενα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, με ελάχιστες δικές μας τροποποιήσεις).

21 Εξακολουθούν να υπάρχουν έντονες διαφωνίες μεταξύ των ακαδημαϊκών για το αν αυτοί οι νόμοι επινοήθηκαν πράγματι από τον Νεεμίας και τους συμμάχους του στο ιερατείο (ειδικά τον Έσ-

ο Νόμος του Ιωβηλαίου: ένας νόμος που ορίζει ότι όλα τα χρέη καταργούνται αυτόματα «το Σάββατο έτος» (δηλαδή μετά το πέρασμα επτά χρόνων), και ότι όλοι όσοι υπέφεραν στη σκλαβιά εξαιτίας αυτών των χρεών απελευθερώνονται.<sup>22</sup>

Η λέξη «ελευθερία» στη Βίβλο, όπως και στη Μεσοποταμία, κατέληξε σταδιακά να σημαίνει την απαλλαγή από τις συνέπειες του χρέους. Με την πάροδο του χρόνου, η ίδια η ιστορία του Εβραϊκού λαού άρχισε να ερμηνεύεται με το ίδιο σκεπτικό: η απελευθέρωση από την αιχμαλωσία στην Αίγυπτο ήταν η πρώτη, παραδειγματική πράξη εξιλέωσης στην οποία προέβη ο Θεός· οι ιστορικές δοκιμασίες (ήττα, κατάκτηση, εξορία) έγιναν αντιληπτές ως κακοτυχίες που θα οδηγούσαν τελικά στην τελική λύτρωση με την έλευση του Μεσσία –αν και αυτό θα συνέβαινε μονάχα, όπως τους προειδοποίησαν προφήτες σαν τον Ιερεμία, αν ο εβραϊκός λαός πραγματικά μετανοούσε για τις αμαρτίες του (την αρπαγή και την αλληλοϋποδούλωση, την εκπόρνευση σε ψεύτικους θεούς, την παράβαση των Εντολών).<sup>23</sup> Απ' αυτή την άποψη, η υιοθέτηση του όρου από τους χριστιανούς δεν εκπλήσσει καθόλου. Η λύτρωση ήταν η ανακούφιση από το άγχος της αμαρτίας και της ενοχής, και το τέλος της ιστορίας θα έφτανε εκείνη τη στιγμή που όλες οι πλάκες θα καθάριζαν και όλα τα χρέη θα καταργούνταν τελειωτικά, όταν ένα μεγάλο κύμα ήχου από αγγελικές τρομπέτες θα ανήγγειλε το τελικό Ιωβηλαίο.

Αν είναι έτσι λοιπόν, η λέξη *redemption* [εξιλέωση, λύτρωση] δεν αναφέρεται πλέον στην επαναγορά κάποιου πράγματος, αλλά στη συνολική καταστροφή του λογιστικού συστήματος. Στις πόλεις της Μέσης Ανατολής, τούτο ίσχυε κυριολεκτικά: μια από τις πλέον συνηθισμένες πράξεις ήταν η τελετουργική καταστροφή των δέλτων πάνω στις οποίες καταγράφονταν τα

---

δρα), όπως επίσης και για το αν εφαρμόστηκαν ποτέ πραγματικά: βλέπε μερικά παραδείγματα, Alexander 1938· North 1954· Finkelstein 1961, 1965· Westbrook 1971· Lemke 1976, 1979· Hudson 1993· Houston 1996. Παρόμοιες διαφωνίες υπήρξαν αρχικά και για το αν εφαρμόστηκαν όντως οι μεσοποταμιακές «χρεολυσίες», μέχρις ότου προέκυψαν αδιαμφισβήτητες ενδείξεις ότι όντως έτσι έγινε. Το πλήθος των μαρτυριών που έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας δείχνει ότι και οι νόμοι στο Δευτερονόμιο εφαρμόστηκαν, αν και δεν μπορούμε να ξέρουμε πόσο αποτελεσματικά.

22 «Κάθε επτά έτη θα παρέχης άφεσιν των χρεών. Ως εξής θα εφαρμόζεται ο νόμος της άφεσεως των χρεών· δηλαδή κάθε χρέος, το οποίον σου οφείλει ο πλησίον και ο αδελφός σου, δεν θα το ζητήσης, αλλά θα το χαρίσης, διότι εκ μέρους Κυρίου του Θεού σου ορίζεται και επιβάλλεται αυτή η άφεσις των χρεών» (Δευτερονόμιο 15: 1-3). Αυτοί που είχαν υποδουλωθεί, επειδή χρωστούσαν, απελευθερώνονταν επίσης. Κάθε 49 έτη (ή σε μερικά εδάφια 50) ήταν το Ιωβηλαίο, και τότε κάθε οικογενειακό κτήμα επέστρεφε στους αρχικούς ιδιοκτήτες του και κάθε συγγενής που είχε πωληθεί σαν σκλάβος απελευθερωνόταν (Λευιτικό 25: 9).

23 Όπως είναι αναμενόμενο, καθώς η ανάγκη του δανεισμού προέκυπε από την ανάγκη της πληρωμής των φόρων που επέβαλλαν οι ξένοι κατακτητές.

οικονομικά αρχεία, μια πράξη που επαναλαμβάνονταν, όχι με την ίδια επισημότητα, σχεδόν σε κάθε μεγάλη εξέγερση χωρικών στην ιστορία.<sup>24</sup>

Αυτό οδηγεί σ' ένα άλλο πρόβλημα: τι συμβαίνει στο μεσοδιάστημα μέχρι την τελική λύτρωση; Σε μια από τις πιο ανησυχητικές παραβολές του, την παραβολή του δούλου που δε συγχωρούσε, ο Ιησούς φαίνεται να αστειεύεται με το πρόβλημα:

Για τούτο, η βασιλεία των ουρανών είναι όμοια μ' έναν άνθρωπο βασιλιά, που θέλησε να ξεκαθαρίσει τους λογαριασμούς του με τους δούλους του. Και όταν άρχισε να το κάνει, του έφεραν έναν οφειλέτη που χρωστούσε δέκα χιλιάδες τάλαντα. Κι επειδή δεν είχε να τα πληρώσει, διέταξε ο κύριός του να πουληθούν αυτός και η γυναίκα του και τα παιδιά του κι όλα όσα είχε, ώστε να πληρωθεί το χρέος. Πέφτοντας στα γόνατα τότε, ο δούλος άρχισε να τον προσκυνά λέγοντας: «Κύριε, δείξε τη μακροθυμία σου προς εμένα και θα σου τα ξεπληρώσω όλα». Κι επειδή τον σπλαχνίστηκε το δούλο εκείνο ο κύριός του, τον άφησε ελεύθερο και του χάρισε το δάνειο. Βγαίνοντας όμως έξω ο δούλος εκείνος βρήκε έναν από τους σύνδουλους του που του χρωστούσε εκατό δηνάρια. Τον άρπαξε τότε και τον έπνιγε λέγοντάς του: «Ξόφλησε μου ό,τι μου χρωστάς».

Έπεσε, λοιπόν, ο σύνδουλός του στα πόδια του και τον παρακαλούσε λέγοντας «δείξε τη μακροθυμία σου προς εμένα, και θα σου τα εξοφλήσω».

Εκείνος όμως δεν ήθελε κι έτσι πήγε και τον έριξε στη φυλακή, ώσπου να ξοφλήσει το χρέος του. Μα όταν είδαν οι σύνδουλοί του τι έγινε, λυπήθηκαν πάρα πολύ και πήγαν και διηγήθηκαν με κάθε λεπτομέρεια στον κύριό τους όλα όσα έγιναν.

Τότε τον κάλεσε ο κύριός του και του λέει, «Κακέ δούλε! Όλο εκείνο το χρέος σου το χάρισα, επειδή με παρακάλεσες. Δεν οφείλεις λοιπόν να σπλαχνιστείς κι εσύ το σύνδουλό σου, όπως σε σπλαχνίστηκε εγώ;» Και οργίστηκε ο κύριός του και τον παρέδωσε στους βασανιστές, ώσπου να ξοφλήσει όλα όσα του χρωστούσε.<sup>25</sup>

Πρόκειται για εκπληκτικό κείμενο. Σε κάποιο επίπεδο είναι απλώς ένα αστείο· σε άλλα επίπεδα, όμως, δεν θα μπορούσε να είναι πιο σοβαρό.

Ας αρχίσουμε με το βασιλιά που θέλει να «διευθετήσει τους λογαριασμούς του» με τους υπηρέτες. Η ιδέα αυτή είναι παράλογη. Οι βασιλιάδες, όπως

24 Ο Hudson σημειώνει ότι στα Βαβυλωνιακά, οι διαγραφές χρεών «λέγονταν *hubullum* (χρέος) *masa'um* (ξεπλένω), στην κυριολεξία «ένα ξεπλύμα του χρέους [των καταγραφών]», ένα σβήσιμο, δηλαδή, των πήλινων πλακών πάνω στις οποίες καταγράφονταν οι χρηματικές οφειλές» (1993: 19).

25 Ματθαίος 18: 23-34.



κι οι θεοί, δεν μπορούν να μπουν πραγματικά σε μια διαδικασία ανταλλαγής με τους υπηκόους τους, επειδή δεν είναι δυνατή καμία ισοτιμία μεταξύ τους. Πόσο μάλλον, όταν ο βασιλιάς είναι και Θεός, όπως ξεκάθαρα συμβαίνει εδώ. Δεν υπάρχει περίπτωση να υπάρξει τελική διευθέτηση λογαριασμών.

Έτσι, στην καλύτερη περίπτωση, μιλάμε για ένα καπρίτσιο του βασιλιά. Ο παραλογισμός της ιδέας αυτής είναι εξόφθαλμος και φαίνεται από το ποσό που λέγεται ότι του οφείλει ο πρώτος άνδρας που του φέρνουν μπροστά του. Στην αρχαία Ιουδαία, το να πεις ότι κάποιος χρωστάει σ' ένα δανειστή «δέκα χιλιάδες τάλαντα» είναι σαν να λες ότι χρωστάει στις μέρες μας «εκατό δισεκατομμύρια δολάρια». Ο αριθμός είναι ένα αστειολόγημα επίσης: αντιπροσωπεύει απλώς «ένα αδιανόητο ποσό που κανένας άνθρωπος δεν θα μπορούσε ποτέ να ξεπληρώσει».<sup>26</sup>

Αντιμέτωπος με ένα άπειρο, υπαρξιακό χρέος, ο δούλος δεν μπορεί παρά να πει απροκάλυπτα ψέματα: «εκατό δισεκατομμύρια; Βεβαίως μπορώ να τα βρω! Απλώς δώσε μου λίγο περισσότερο χρόνο». Τότε, ξαφνικά, προφανώς εξίσου αυθαίρετα, ο Κύριος τον συγχωρεί.

Κι όμως, αποδεικνύεται ότι η άφεση αμαρτιών είχε έναν όρο που δεν γνώριζε. Είναι υποχρεωμένος να συμπεριφέρεται με ανάλογο τρόπο απέναντι στους συνανθρώπους του – στην προκειμένη, στον άλλο δούλο που του χρωστάει, ας πούμε, χίλια δολάρια (για να το μεταφράσουμε με σύγχρονους όρους). Αφού δοκιμάστηκε και απέτυχε, ο άνθρωπος ρίχνεται στην κόλαση μια για πάντα ή «μέχρι να ξεπληρώσει ό,τι χρωστάει», που στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι το ίδιο.

Η παραβολή αποτέλεσε επί μακρόν πρόκληση για τους θεολόγους. Συνήθως ερμηνεύεται σαν ένα σχόλιο πάνω στην ατελείωτη γενναιοδωρία της χάριτος του Θεού και στο πόσο λίγα σχετικά απαιτεί Εκείνος από μας – και ως εκ τούτου είναι ένας τρόπος να πει κανείς ότι ο βασανισμός μας στην αιώνια κόλαση δεν είναι και τόσο αδικαιολόγητος όσο φαίνεται. Δεν χωρά αμφιβολία ότι ο δούλος που δεν συγχωρούσε είναι ένας πραγματικά απεχθής χαρακτήρας. Παρόλα αυτά, αυτό που μου κάνει μεγαλύτερη εντύπωση είναι η υπόνοια ότι η άφεση αμαρτιών σ' αυτόν τον κόσμο είναι τελικά αδύνατη. Οι χριστιανοί επαναλαμβάνουν το ίδιο ουσιαστικά πράγμα

26 Για να καταλάβει κανείς για τι αριθμούς μιλάμε, δέκα χιλιάδες χρυσά τάλαντα αναλογούν περίπου στο σύνολο των φόρων που η Ρώμη εισέπραττε από τις επαρχίες της σημερινής Μέσης Ανατολής. Τα εκατό δηνάρια είναι το ένα εξηκοστό ενός τάλαντου, και επομένως αξίζουν εξακόσιες χιλιάδες φορές λιγότερο.

σχεδόν κάθε φορά που λένε το «Πάτερ Ημών» και απευθύνουν στο Θεό την παράκληση: «και άφες ημίν τα οφειλήματα ημών, ως και ημείς αφίεμεν τοις οφειλέταις ημών».<sup>27</sup> Επαναλαμβάνουν την ιστορία της παραβολής σχεδόν επακριβώς, και οι υπαινιγμοί προκαλούν ομοίως την αποστροφή. Εξάλλου, οι πιο πολλοί χριστιανοί που απαγγέλλουν την προσευχή, γνωρίζουν ότι δεν πρόκειται να συγχωρέσουν γενικά τους δανειστές τους. Γιατί λοιπόν να τους συγχωρέσει ο Θεός τις αμαρτίες τους;<sup>28</sup>

Ακόμη περισσότερο, υπάρχει ο επίμονος υπαινιγμός ότι, ακόμη κι αν προσπαθούσαμε, δεν θα μπορούσαμε πραγματικά να ανταποκριθούμε σ' αυτά τα πρότυπα. Ένα απ' τα πράγματα που κάνουν τον Ιησού της Καινής Διαθήκης τόσο συναρπαστικό χαρακτήρα είναι ότι ποτέ δεν είναι ξεκάθαρο αυτό που μας λείπει. Τα πάντα μπορούν να διαβαστούν διττά. Όταν ζητά από τους ακολούθους του να ακυρώσουν όλα τα χρέη, να αρνηθούν να πετάξουν την πρώτη πέτρα, να γυρίσουν το άλλο μάγουλο, να αγαπούν τους εχθρούς τους, να μοιράσουν τα υπάρχοντα τους στους φτωχούς, περιμένει άραγε όντως να το κάνουν; Ή μήπως αυτά τα αιτήματα δεν είναι παρά ένας τρόπος να τους πει κατάμουτρα ότι, αφού δεν είμαστε προφανώς έτοιμοι να συμπεριφερθούμε κατ' αυτόν τον τρόπο, είμαστε όλοι αμαρτωλοί των οποίων η σωτηρία μπορεί να έλθει μόνο στον άλλο κόσμο; – μια θέση που μπορεί (και έχει) χρησιμοποιηθεί, για να νομιμοποιήσει σχεδόν τα πάντα. Πρόκειται για μια αντίληψη που όχι μόνο θεωρεί την ανθρώπινη ζωή διεφθαρμένη από τη φύση της, αλλά που εκφράζεται ακόμη και για πνευματικά ζητήματα με όρους αγοράς: μιλά για καταμετρήσεις αμαρτιών, μεταμέλεια και άφεση, για το Διάβολο και τον Άγιο Πέτρο με τα αντίπαλα λογιστικά βιβλία τους. Όλα αυτά συνοδεύονται συνήθως από την υφέρπουσα αίσθηση ότι πρόκειται για παρωδία, επειδή το ίδιο το γεγονός ότι καταλήγουμε να παίζουμε ένα τέτοιο παιχνίδι καταλογογράφησης αμαρτιών δείχνει ότι είμαστε ουσιαστικά ανάξιοι της άφεσης.

27 Η λέξη *οφειλήματα* στο ελληνικό πρωτότυπο σήμαινε «χρωστούμενο», «χρηματική οφειλή» και συνακόλουθα «αμαρτία». Μ' αυτό προφανώς τον τρόπο αποδόθηκε και το αραμαϊκό *hoyween*, που επίσης σήμαινε τόσο «χρέος» όσο και «αμαρτία». Τα αγγλικά εδώ (όπως και σ' όλες τις μετέπειτα βιβλικές παραπομπές) ακολουθούν την εκδοχή της λεγόμενης «βίβλου του King James», που, για να αποδώσει τη συγκεκριμένη λέξη, βασίζεται στη μετάφραση του «Πάτερ Ημών» που έκανε το 1381 ο John Wycliffe. Οι περισσότεροι αγγλόφωνοι αναγνώστες γνωρίζουν μάλλον την παραλλαγμένη εκδοχή του 1559 από το *Book of Common Prayer*: «συγχώρησε από εμάς τις αμαρτίες μας, όπως κι εμείς συγχωρούμε αυτούς που αμάρτησαν απέναντι μας». Το πρωτότυπο όμως κάνει απερίφραστα λόγο για «οφειλές».

28 Το να αντικατασταθούν οι «οφειλές» με «πνευματικά χρέη» δεν αλλάζει πραγματικά τίποτε, το πρόβλημα παραμένει.

Οι θρησκείες του κόσμου, όπως θα δούμε, βρίθουν τέτοιων αντιφάσεων. Αφενός συνιστούν την κατακραυγή της αγοράς· αφετέρου τείνουν να εκφράζουν τις αντιρρήσεις τους με τους όρους της αγοράς – σαν να υποστήριζαν ότι η μετατροπή της ανθρώπινης ζωής σε μια σειρά από χρηματικές συναλλαγές δεν είναι μια καλή εμπορική συμφωνία. Αυτό που νομίζω, ωστόσο, ότι φανερώνουν ακόμη και τα λίγα αυτά παραδείγματα, είναι πόσο πολύ συγκαλύπτονται αυτές οι αντιφάσεις στις συμβατικές περιγραφές των αρχών και της ιστορίας του χρήματος. Υπάρχει κάτι σχεδόν συγκινητικά αφελές στις ιστορίες για τους γείτονες που ανταλλάσσουν πατάτες με ένα παραπάνω ζευγάρι παπούτσια. Όταν οι αρχαίοι σκέφτονταν το χρήμα, οι φιλικές ανταλλαγές σίγουρα δεν ήταν το πρώτο πράγμα που τους ερχόταν στο μυαλό.

Πράγματι, μερικοί μπορεί να σκέφτονταν τα βερεσέδια τους στο τοπικό ταβερνείο, ή, αν ήταν έμποροι ή διοικητές, τις αποθήκες, τα λογιστικά βιβλία, τις εισαγόμενες εξωτικές απολαύσεις. Αυτό όμως που τις περισσότερες φορές ερχόταν στο μυαλό των περισσοτέρων, ήταν η πώληση των σκλάβων και η εξαγορά των φυλακισμένων, οι διεφθαρμένοι εκμισθωτές φόρων και οι λεηλασίες των κατακτητικών στρατών, η κλοπή και οι εκβιασμοί, η εκδίκηση και η τιμωρία, και, πάνω απ' όλα, η ένταση ανάμεσα στην ανάγκη του χρήματος για να κάνεις οικογένεια, για να αποκτήσεις μια νύφη με σκοπό να κάνεις παιδιά, και στην ικανότητά του να διαλύει οικογένειες – να δημιουργεί χρέη που έχουν ως αποτέλεσμα να σου πάρουν τη γυναίκα και τα παιδιά. «Μερικές από τις κόρες μας έχουν ήδη υποδουλωθεί και δεν έχουμε τη δύναμη να τις απελευθερώσουμε.» Μόνο να φανταστεί μπορεί κανείς τι θα σήμαιναν αυτές οι λέξεις, συναισθηματικά μιλώντας, για έναν πατέρα που ζούσε σε μια πατριαρχική κοινωνία όπου η ικανότητα του άνδρα να διαφυλάττει την τιμή της οικογενείας του ήταν τα πάντα. Την ίδια στιγμή όμως, το χρήμα σήμαινε ακριβώς αυτό για την πλειοψηφία του κόσμου κατά το μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας: το τρομακτικό ενδεχόμενο να βλέπει κανείς να του αρπάζουν τα παιδιά, τους γιους και τις κόρες του, και να τα πηγαίνουν σε σπίτια απεχθών αγνώστων, για να καθαρίζουν κατσαρόλες και να παρέχουν περιστασιακά σεξουαλικές υπηρεσίες, εκτειθέμενα σε κάθε λογής βία και κακοποίηση, το πιθανότερο για χρόνια, αν όχι για πάντα, ενώ οι γονείς τους περίμεναν, ανήμποροι, αποφεύγοντας την επαφή με τους γείτονες, που ήξεραν πολύ καλά τι συνέβαινε σ' αυτούς και αυτές που υποτίθεται ότι ήταν ικανοί να προστατεύσουν.<sup>29</sup> Αναμφίβολα, αυτό είναι το χειρότερο

29 Το ενδεχόμενο σεξουαλικής κακοποίησης σ' αυτές τις καταστάσεις ήταν ξεκάθαρα μεγάλο βά-

πράγμα που θα μπορούσε να συμβεί στον οποιοδήποτε – γι' αυτό και στην παραβολή θεωρείται το ίδιο με το να σταλεί κανείς στους βασιανιστές για πάντα. Και όλα αυτά μόνο από την θέση του πατέρα. Ούτε καν να φανταστούμε δεν μπορούμε τι σήμαινε να είσαι η κόρη. Μέχρι σήμερα, στο διάβα της ανθρώπινης ιστορίας, αναρίθμητα εκατομμύρια κορών έχουν βρεθεί (για την ακρίβεια ακόμη βρίσκονται) σ' αυτήν ακριβώς την κατάσταση.

Μπορεί να αντιτείνει κανείς ότι οι άνθρωποι εκείνης της εποχής το θεωρούσαν αυτό απόλυτα φυσικό: με τον ίδιο τρόπο που η επιβολή φόρου υποτέλειας στους κατεκτημένους πληθυσμούς, ακόμη κι αν προκαλούσε αγανάκτηση, δεν θεωρούνταν ηθικό ζήτημα, ζήτημα δίκαιου ή άδικου. Μερικά πράγματα απλώς συμβαίνουν. Αυτή ήταν η συνηθέστερη στάση των χωρικών απέναντι σε τέτοια φαινόμενα, καθόλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Αυτό που προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση είναι ότι στην περίπτωση των κρίσεων χρέους ανά την ιστορία υπήρξαν πολλοί που αντέδρασαν διαφορετικά. Υπήρξαν πολλοί που πραγματικά αγανάκτησαν. Τόσοι πολλοί, για την ακρίβεια, που ο τρόπος που μιλάμε σήμερα για κοινωνική δικαιοσύνη, ο τρόπος που μιλάμε για την ανθρώπινη σκλαβιά και τη χειραφέτηση, εξακολουθεί στο μεγαλύτερο μέρος του να απηχεί τις αρχαίες διαμάχες για το χρέος.

Είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό, επειδή έχουν υπάρξει τόσα πολλά άλλα πράγματα που έχουν όντως γίνει αποδεκτά ως φυσιολογικά. Για παράδειγμα, δεν συναντάμε ανάλογη κατακραυγή ενάντια στο σύστημα των καστών ή ενάντια στο θεσμό της δουλείας.<sup>30</sup> Αναμφίβολα, οι δούλοι και όσοι βρίσκο-

ρος στη συνείδηση των πολλών ανθρώπων. «Παρεδώσαμεν εις αυτούς τας θυγατέρας μας ως δούλας», διαμαρτύρονταν οι Ισραηλίτες στον Νεεμιά. Τυπικά μιλώντας, οι κόρες που είχαν υποδουλωθεί, αν ήταν παρθένες, δεν αναμενόταν να είναι σεξουαλικά διαθέσιμες στους πιστωτές που δεν επιθυμούσαν να τις παντρευτούν ή να τις παντρεύουν με τους γιους τους (Έξοδος 21: 7-9· Wright 2009: 130-33), αν και αυτό επιτρεπόταν με τις γυναίκες στην εμπράγματη δουλεία (βλέπε Hezser 2003), και συχνά στην πράξη οι ρόλοι συγχέονταν. Ακόμη και εκεί όπου υπήρχαν νόμοι που θεωρητικά προστάτευαν τις κόρες τους, οι πατεράδες τους είχαν ελάχιστα μέσα στη διάθεσή τους για να τις προστατεύσουν ή να επιβάλουν κάπως την εφαρμογή των νόμων. Για παράδειγμα, στην περιγραφή του πώς καταργήθηκε στη Ρώμη το 326 π.Χ. ο θεσμός της δουλείας λόγω χρέους, που μας δίνει ο Ρωμαίος ιστορικός Λίβιος, πρωταγωνιστεί ένας όμορφος νεαρός άνδρας με το όνομα Caius Publilius, ο οποίος είχε υποδουλωθεί εξαιτίας ενός χρέους που του κληροδότησε ο πατέρας του, και που είχε δεχθεί άγριο ξυλοδαρμό, επειδή αντιστάθηκε στις σεξουαλικές πιέσεις του πιστωτή του (Λίβιος 8.28). Όταν εμφανίστηκε στους δρόμους και είπε τι του είχε συμβεί, τα πλήθη μαζεύτηκαν και πορεύτηκαν μέχρι τη Σύγκλητο, για να απαιτήσουν να καταργηθεί ο θεσμός.

<sup>30</sup> Ειδικά αν οι σκλάβοι ήταν ξένοι αιχμάλωτοι πολέμου. Όπως θα δούμε, η κοινή πεποίθηση ότι δεν υπήρχαν ηθικές ενστάσεις στη δουλεία στον αρχαίο κόσμο είναι λανθασμένη. Υπήρξαν αρκετές. Αλλά πέρα από μερικούς ριζοσπάστες, όπως οι Εσσαίοι, ο θεσμός έγινε αποδεκτός ως ατυχής αναγκαιότητα.

νταν εκτός των καστών (οι «ανέγγιχτοι») υπέφεραν συχνά τα ίδια δεινά. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πολλοί από αυτούς διαμαρτυρήθηκαν για την κατάστασή τους. Γιατί λοιπόν οι διαμαρτυρίες των οφειλετών φαίνεται να έφεραν πολύ μεγαλύτερο ηθικό βάρος; Γιατί κατάφεραν πολύ πιο εύκολα να εισακουστούν από τους ιερείς, τους προφήτες, τους αξιωματούχους και τους κοινωνικούς μεταρρυθμιστές; Γιατί αξιωματούχοι όπως ο Νεεμίας άκουγαν πρόθυμα τα παράπονά τους, τους υπερασπιζόνταν, συγκαλούσαν μεγάλες συνελεύσεις;

Κάποιοι υποστήριξαν ότι υπήρχαν πρακτικοί λόγοι γι' αυτό: οι κρίσεις χρέους ρήμαξαν τους ελεύθερους χωρικούς, και ήταν αυτοί που στρατολογήθηκαν στους αρχαίους στρατούς για να πολεμήσουν.<sup>31</sup> Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτός ήταν ένας παράγοντας· σίγουρα όμως δεν ήταν ο μοναδικός. Δεν υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι ο Νεεμίας, για παράδειγμα, θυμωνε με τους τοκογλύφους, επειδή τον απασχολούσε πρωτίστως το κατά πόσον μπορεί να συγκεντρώσει στρατεύματα για τον Πέρση Βασιλιά. Υπάρχει κάτι πιο θεμελιώδες.

Αυτό που κάνει το χρέος να διαφέρει είναι ότι βασιζεται σε μια υποτιθέμενη ισότητα.

Το να είσαι σκλάβος ή το να ανήκεις σε μια κατώτερη κάστα, σημαίνει ότι είσαι από τη φύση σου κατώτερος. Έχουμε να κάνουμε με σχέσεις καθαρά ιεραρχικές. Στην περίπτωση του χρέους, έχουμε δύο άτομα που ξεκινούν σαν ισότιμα συμβαλλόμενα μέρη ενός συμβολαίου. Νομικά μιλώντας, τουλάχιστον ως προς το συμβόλαιο, είναι ίσα.

Μπορούμε να προσθέσουμε ότι, στον αρχαίο κόσμο, όποτε άνθρωποι του ίδιου λίγο-πολύ κοινωνικού επιπέδου δάνειζαν χρήματα ο ένας στον άλλο, οι όροι ήταν κατά κανόνα αρκετά ευνοϊκοί. Συχνά δεν χρέωναν τόκο ή, αν χρέωναν, ήταν πολύ χαμηλός. «Και μη μου χρεώσεις τόκο», έγραψε ένας πλούσιος Χαναναίος σ' έναν άλλον, σε μια δέλτο που χρονολογείται γύρω στο 1200 π.Χ., «εξάλλου, είμαστε και οι δύο κύριοι».<sup>32</sup> Μεταξύ του οικείου πε-

31 Ο Hudson (2002: 37) παραθέτει τον Έλληνα ιστορικό Διόδωρο Σικελιώτη (α.79) ο οποίος καταλογίζει αυτή την πρόθεση στον Αιγύπτιο Φαραώ Bakenranef (Βοκχόρη), αν και τονίζει ότι το στρατιωτικό συμφέρον δεν υπήρξε η μόνη αιτία, αλλά ότι η κατάργηση των χρεών αντανάκλασε επίσης ένα ευρύτερο αίτημα δικαίου.

32 Oppenheim 1964: 88. Ο Oppenheim υποστηρίζει ότι τα άτοκα δάνεια ήταν πιο συνηθισμένα στη Μέση Ανατολή, και ότι στη Μεσοποταμία οι κοινωνικά ίσοι συνήθως χρέωναν τόκο ο ένας τον άλλο, αλλά με ευνοϊκότερους όρους, παραπέμποντας για τεκμηρίωση σ' έναν αρχαίο έμπορο από την Ασσυρία, που μιλά για το «ποσοστό που ο ένας αδερφός χρεώνει στον άλλο» (ό.π.). Στην αρχαία Ελλάδα, τα φιλικά δάνεια μεταξύ κοινωνικά ίσων ήταν γνωστά ως *Έρανος*, προέρχονταν δε τις περισσότερες φορές από ποσά που συγκέντρωνε μια αυθόρμητη κοινωνία αλληλοβοήθειας και δεν

ριβάλλοντος, πολλά «δάνεια» είχαν μάλλον, τότε, όπως και τώρα, τον χαρακτήρα δώρου που κανένας δεν περίμενε να του επιστρέψουν. Τα δάνεια μεταξύ των πλούσιων και των φτωχών ήταν μια εντελώς διαφορετική υπόθεση.

Το πρόβλημα ήταν, ότι σε αντίθεση με κάποιες διακρίσεις στην κοινωνική υπόσταση, όπως το σύστημα των κασιών ή η δουλεία, η γραμμή μεταξύ πλούσιου και φτωχού δεν τραβήχτηκε ποτέ με ακρίβεια. Μπορούμε να φανταστούμε την αντίδραση ενός αγρότη που πάει στο σπίτι ενός πλούσιου ξαδέρφου του, με την πίστη ότι «οι άνθρωποι βοηθούν ο ένας τον άλλον», και, μετά από ένα ή δύο χρόνια, βλέπει να του κατάσχουν τον αμπελώνα και να του αρπάζουν τους γιους και τις κόρες του. Αυτή η συμπεριφορά μπορεί να δικαιολογηθεί νομικά, υποστηρίζοντας ότι το δάνειο δεν συνιστά μια μορφή αλληλοβοήθειας, αλλά μια εμπορική σχέση – το συμβόλαιο είναι συμβόλαιο. (Απαιτεί επίσης την ύπαρξη κάποιας ανώτερης εξουσίας.) Όμως, μόνο σαν φοβερή προδοσία μπορεί να βιωθεί. Ακόμη περισσότερο, το να μιλάς για παραβίαση του συμβολαίου είναι σαν να λες ότι πρόκειται, στην πραγματικότητα, για ηθικό ζήτημα: τα δύο αυτά μέρη *όφειλαν* να είναι ισότιμα, αλλά ο ένας από τους δύο απέτυχε να τηρήσει τη συμφωνία. Ψυχολογικά μιλώντας, το μόνο αποτέλεσμα που μπορεί να έχει αυτό είναι να κάνει την ταπείνωση του οφειλέτη ακόμη πιο επώδυνη, καθώς αφήνει σε κάποιον το περιθώριο να πει ότι ήταν οι δικές του πράξεις ντροπής που σφράγισαν τη μοίρα της κόρης του. Όμως, αυτός είναι ο λόγος που οι οφειλέτες είχαν ισχυρά κίνητρα να επιστρατεύσουν τις ηθικές κατηγορίες: «Η σάρκα μας είναι ίδια με τη σάρκα των αδελφών μας, τα παιδιά μας ίδια με τα παιδιά τους». Ανήκουμε στον ίδιο λαό. Πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις ανάγκες και τα ενδιαφέροντα ο ένας του άλλου. Πώς τότε μπορεί να μου το κάνει αυτό ο αδελφός μου;

Στην περίπτωση της Παλαιάς Διαθήκης, οι οφειλέτες είχαν την ευκαιρία να επιστρατεύσουν ένα αρκετά ισχυρό ηθικό επιχείρημα: όπως υπενθυμίζουν συνεχώς οι συγγραφείς του Δευτερονομίου στους αναγνώστες, όλοι οι Εβραίοι ήταν αιχμάλωτοι στην Αίγυπτο, και τους απελευθέρωσε όλους ο Θεός. Είναι σωστό, άραγε, να έχει δοθεί σε όλους αυτή η γη της επαγγελίας, για να την μοιραστούν, και να υπάρχουν κάποιοι που τη στερούν από άλλους;

συμπεριλάμβαναν την καταβολή τόκων (Jones 1956: 171-73. Vondeling 1961. Finley 1981: 67-68. Millet 1991: 153-155). Οι αριστοκράτες έδιναν συχνά παρόμοια δάνεια ο ένας στον άλλον, αλλά το ίδιο έκαναν και διάφορες ομάδες σκλάβων στην προσπάθειά τους να προμηθευτούν χρήματα, για να εξαγοράσουν την ελευθερία τους (Harrill 1998: 167). Αυτή η τάση για αλληλοβοήθεια, που σημειώνεται βασικά στην κορυφή και στη βάση της κοινωνικής κλίμακας, παραμένει μέχρι σήμερα ένα συνεχές μοτίβο.

Είναι σωστό άραγε για ένα πληθυσμό απελευθερωμένων σκλάβων να υποδουλώνουν τα παιδιά ο ένας του άλλου;<sup>33</sup> Όμως παρόμοιες διαμάχες προέκυπταν σχεδόν σε κάθε ανάλογη περίπτωση στον αρχαίο κόσμο: στην Αθήνα, στη Ρώμη και, συν τοις άλλοις, στην Κίνα, όπου ο μύθος έλεγε ότι το ίδιο το νόμισμα εφευρέθηκε από έναν αρχαίο αυτοκράτορα, προκειμένου να απελευθερωθούν τα παιδιά των οικογενειών που εξαναγκάστηκαν να τα πουλήσουν μετά από μια σειρά καταστροφικών πλημμύρων.

Καθόλη τη διάρκεια της ιστορίας, όπου εκδηλώθηκαν απροκάλυπτες πολιτικές συγκρούσεις μεταξύ των τάξεων, αυτές πήραν τη μορφή εκκλήσεων για κατάργηση του χρέους – απελευθέρωση όσων ήταν στα δεσμά, και συνήθως, δικαιότερη ανακατανομή της γης. Αυτό που βλέπουμε, στη Βίβλο και σε άλλες θρησκευτικές παραδόσεις, είναι τα ίχνη ηθικών επιχειρημάτων που λειτουργούσαν ως δικαιολόγηση αυτών των διεκδικήσεων, εκτεθειμένα συχνά σε κάθε λογής ευφάνταστες παραμορφώσεις, τα οποία όμως αναπόφευκτα, σε κάποιο βαθμό, υιοθετούν τη γλώσσα της ίδιας της αγοράς.

33 Εξού και η συνεχής επίκληση της φράσης «τον αδελφό σου», ιδιαίτερα στο Δευτερονόμιο, π.χ., «Δεν θα δώσεις στον αδελφόν σου [...] δάνειον χρημάτων με τόκον» (23: 20).

## Κεφάλαιο 5

### Σύντομη πραγματεία για τα ηθικά θεμέλια των οικονομικών σχέσεων

**Ν**α διηγηθούμε την ιστορία του χρέους, επομένως, σημαίνει αναπόφευκτα να αναπαραστήσουμε τον τρόπο που η γλώσσα της αγοράς κατάφερε να διεισδύσει σε κάθε πλευρά της ανθρώπινης ζωής – ακόμη και να δανείσει την ορολογία της στις ηθικές και θρησκευτικές φωνές που εγείρονται φαινομενικά εναντίον της. Έχουμε ήδη δει πώς τόσο το βεδικό όσο και το χριστιανικό δίδαγμα καταλήγουν, εξαιτίας αυτού, να κάνουν την ίδια παράξενη κίνηση: αρχικά μιλούν για την ηθική με όρους χρέους, αλλά στη συνέχεια, μέσα από την παραδοχή αυτή, αποδεικνύουν ότι η ηθική δεν μπορεί τελικά να εξαντληθεί στο χρέος, ότι θα πρέπει να θεμελιώνεται πάνω σε κάτι άλλο.<sup>1</sup>

Σε τι όμως; Οι θρησκευτικές παραδόσεις προτιμούν τις μεγάλες, κοσμολογικές απαντήσεις: αντιτάσσουν στην ηθική του χρέους την αναγνώριση της ενότητάς μας με το σύμπαν, ή την πίστη σε μια επαπειλούμενη καταστροφή του σύμπαντος, ή την απόλυτη υποταγή στη θεότητα, ή την απόσυρση σ' έναν άλλον κόσμο. Οι δικές μου προθέσεις είναι μετριοπαθέστερες, γι' αυτό θα προσεγγίσω το θέμα από την ανάποδη. Αν θέλουμε πράγματι να καταλάβουμε τα ηθικά θεμέλια της οικονομικής ζωής και κατ' επέκταση, της ανθρώπινης ζωής, θα πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να αρχίσουμε αντιθέτως με τα πολύ μικρά: τις απλές καθημερινές λεπτομέρειες της κοινωνικής ύπαρξης, τον τρόπο που φερόμαστε στους φίλους μας, στους εχθρούς και στα παιδιά μας – συχνά με χειρονομίες τόσο ασήμαντες (όπως το να δίνουμε το αλάτι ή να κάνουμε τράκα ένα τσιγάρο) που τις περισσότερες φορές δεν μπαίνουμε καν στο κόπο να σκεφτούμε. Η ανθρωπολογία μας έχει δείξει πραγματικά πόσο πολλοί και διαφορετικοί είναι οι τρόποι που έχουν οι άνθρωποι για να οργανώνονται. Αλλά μας έχει βοηθήσει να δούμε επιπλέον μερικές αξιοσημείωτες ομοιότητες ανάμεσά τους – θεμελιώδεις ηθικές αρχές που φαίνεται να υπάρχουν παντού, και που οι άνθρωποι έχουν τη

<sup>1</sup> Όπως θα δούμε στο έβδομο κεφάλαιο, ο Πλάτωνας ξεκινά την *Πολιτεία* με τον ίδιο ακριβώς τρόπο.



συνήθεια να επικαλούνται πάντα, όποτε ανταλλάσσουν πράγματα ή φιλονικούν για το τι τους χρωστάνε οι άλλοι.

Ένας από τους λόγους που η ανθρώπινη ζωή είναι τόσο περίπλοκη οφείλεται, συνεπώς, στο ότι πολλές απ' αυτές τις αρχές αλληλοαναιρούνται. Όπως θα δούμε, μας ωθούν συνέχεια προς ριζικά διαφορετικές κατευθύνσεις. Η ηθική λογική της ανταλλαγής, και επομένως του χρέους, είναι μονάχα μία απ' αυτές· σε κάθε δεδομένη κατάσταση, ενδέχεται συχνά να υπάρχουν εντελώς διαφορετικές αρχές που τίθενται σε ισχύ. Μ' αυτή την έννοια, η ηθική σύγχυση που συζητήσαμε στο πρώτο κεφάλαιο δεν είναι κάτι πρόσφατο· αυτή η ιδιαίτερη ένταση βρίσκεται, κατά μία έννοια, στη βάση της ηθικής σκέψης.



Επομένως, το να καταλάβουμε τι πραγματικά είναι το χρέος, σημαίνει να καταλάβουμε σε τι διαφέρει από άλλα είδη υποχρέωσης που μπορούν να έχουν οι άνθρωποι ο ένας προς τον άλλο – το οποίο, με τη σειρά του, σημαίνει να χαρτογραφήσουμε αυτά τα άλλα είδη υποχρέωσης. Κάνοντάς το αυτό, ωστόσο, ερχόμαστε αντιμέτωποι με ασυνήθιστες δοκιμασίες. Η σύγχρονη κοινωνική θεωρία, συμπεριλαμβανομένης της οικονομικής ανθρωπολογίας, δεν μας προσφέρει, παραδόξως, παρά ελάχιστη βοήθεια απ' αυτή την άποψη. Υπάρχουν πάρα πολλά ανθρωπολογικά έργα για το δώρο, αρχίζοντας, για παράδειγμα, απ' το δοκίμιο που έγραψε το 1925 ο Γάλλος ανθρωπολόγος Marcel Mauss· υπάρχουν ακόμη έργα για τις «οικονομίες δώρου» που λειτουργούν σύμφωνα με αρχές τελείως διαφορετικές απ' αυτές των οικονομιών της αγοράς – όμως εντέλει, σχεδόν όλη αυτή η φιλολογία επικεντρώνεται στην ανταλλαγή των δώρων, θεωρώντας ότι, όταν κάποιος κάνει ένα δώρο, αυτή του η πράξη δημιουργεί ένα χρέος, που ο αποδέκτης θα πρέπει στο τέλος να ανταποδώσει σε είδος. Όπως και στην περίπτωση των μεγάλων θρησκειών, η λογική της αγοράς έχει εισχωρήσει παντού, ακόμη και στον τρόπο σκέψης αυτών που της αντιτίθενται με κατηγορηματικό τρόπο. Κατά συνέπεια, πρέπει εδώ να ξεκινήσω από την αρχή και να δημιουργήσω μια νέα θεωρία, λίγο πολύ από το μηδέν.

Το πρόβλημα οφείλεται εν μέρει στην ασυνήθιστη θέση που κατέχουν σήμερα τα οικονομικά στις κοινωνικές επιστήμες. Τα οικονομικά θεωρούνται με πολλούς τρόπους σαν ένα είδος κυρίαρχης επιστήμης. Σχεδόν οποιοσδήποτε έχει μια σημαντική θέση στην Αμερική αναμένεται να έχει κάποια εκπαίδευση στην οικονομική θεωρία ή τουλάχιστον να είναι εξοικειωμένος με τις βασικές αρχές της. Κατά συνέπεια, αυτές οι αρχές έμελλε

να θεωρηθούν ως κοινή λογική, ως κάτι βασικά αδιαμφισβήτητο (καταλαβαίνεις πότε έχεις να κάνεις με κάτι τέτοιο, όταν, αν αμφισβητήσεις αυτές τις αρχές, η πρώτη αντίδραση είναι να σου συμπεριφερθούν σαν να είσαι απλά αδαής: «Προφανώς δεν έχεις ακούσει τίποτε για την καμπύλη Laffer;» «Προφανώς χρειάζεσαι ένα μάθημα εισαγωγής στα οικονομικά»· η θεωρία είναι τόσο αυτονόητα αληθινή που είναι αδύνατο να την κατανοείς και να διαφωνείς μαζί της). Ακόμη περισσότερο, αυτοί οι κλάδοι κοινωνικής θεωρίας που προβάλλουν τις μεγαλύτερες αξιώσεις «επιστημονικού κύρους» – η «θεωρία της ορθολογικής επιλογής», για παράδειγμα – εκκινούν από τις ίδιες παραδοχές για την ανθρώπινη ψυχολογία με τους οικονομολόγους: ότι οι άνθρωποι είναι μάλλον ιδιοτελείς δρώντες που υπολογίζουν πώς να βγάλουν ό,τι πιο επικερδές σε κάθε περίπτωση, το μεγαλύτερο κέρδος ή τη μεγαλύτερη απόλαυση ή χαρά με τη μικρότερη δυνατή θυσία ή επένδυση – παραδόξως, αν αναλογιστεί κανείς ότι η πειραματική ψυχολογία έχει αποδείξει επανειλημμένα το ανυπόστατο αυτών των παραδοχών.<sup>2</sup>

Από πολύ νωρίς, υπήρξαν αυτοί που θέλησαν να δημιουργήσουν μια θεωρία της κοινωνικής αλληλεπίδρασης βασισμένη σε μια πιο γενναιοδωρη οπτική της ανθρώπινης φύσης – επιμένοντας ότι η ηθική ζωή δεν καθορίζεται από το αμοιβαίο όφελος, αλλά ότι προκύπτει πρωτίστως από ένα αίσθημα δικαίου. Ο όρος κλειδί εδώ έγινε η «ανταποδοτικότητα», το αίσθημα της ισοτιμίας, της ισορροπίας, της δίκαιης μεταχείρισης και συμμετρίας, που εκφράζεται στην εικόνα που έχουμε για τη δικαιοσύνη ως ένα ζευγάρι πλάστιγγες. Οι οικονομικές συναλλαγές ήταν, γι' αυτούς, μια παραλλαγή μονάχα της αρχής της ίσης ανταλλαγής – μια παραλλαγή όπου η πλάστιγγα είχε τη γνωστή τάση να γέρνει μονόπλευρα. Αλλά αν εξετάσουμε τα πράγματα πιο προσεκτικά, βρίσκουμε ότι κάθε ανθρώπινη σχέση βασίζεται σε κάποια παραλλαγή της ανταποδοτικότητας.

Τις δεκαετίες του '50, του '60 και του '70 υπήρξε μια μανία γύρω απ' αυτό, με την περιβολή εκείνου που τότε ονομαζόταν «θεωρία ανταλλαγής», η οποία αναπτύχθηκε σε άπειρες παραλλαγές, από τη «θεωρία της κοινωνικής ανταλλαγής» του George Homans στις Ηνωμένες Πολιτείες μέχρι τον δομισμό του Claude Lévi-Strauss στην Γαλλία. Ο Lévi-Strauss, που έγινε κάτι σαν διανοούμενος θεός στην ανθρωπολογία, πρόβαλε το εντυπωσιακό επιχείρημα ότι μπορούμε να σκεφτούμε την ανθρώπινη ζωή σαν να αποτελούνταν από τρεις σφαίρες: τη γλώσσα (που συνίσταται στην ανταλλαγή λέξεων), τη συγγένεια (που συνίσταται στην ανταλλαγή γυναικών) και την οικονομία

<sup>2</sup> Για μια μετριοπαθή αλλά καίρια εκτίμηση, βλέπε Kahneman 2003.

(που συνίσταται στην ανταλλαγή πραγμάτων). Και οι τρεις, υποστήριξε, διέπονταν από τον ίδιο θεμελιώδη νόμο της ανταποδοτικότητας.<sup>3</sup>

Το άστρο του Lévi-Strauss έχει δύσει πλέον, και αυτές οι ακραίες θέσεις φαίνονται, εκ των υστέρων, λίγο παράλογες. Ωστόσο, δεν έχει υπάρξει κάποιος που να προτείνει μια ισχυρή νέα θεωρία προκειμένου να τα αντικαταστήσει όλα αυτά. Αντ' αυτού, οι παραδοχές έχουν καταφύγει απλώς στα παρασκήνια. Οι πάντες σχεδόν εξακολουθούν να πιστεύουν ότι η κοινωνική ζωή βασίζεται θεμελιωδώς στην αρχή της ανταποδοτικότητας, και επομένως ότι κάθε ανθρώπινη αλληλεπίδραση μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή αν την αντιληφθούμε σαν ένα είδος ανταλλαγής. Αν ισχύει κάτι τέτοιο, το χρέος βρίσκεται πραγματικά στη ρίζα κάθε ηθικής, επειδή είναι αυτό που συμβαίνει όταν δεν έχει αποκατασταθεί ακόμη κάποια ισορροπία.

Αλλά μπορεί πράγματι να περισταλεί κάθε δικαιοσύνη στην ανταποδοτικότητα; Είναι αρκετά εύκολο να σκεφτούμε μορφές ανταποδοτικότητας που δεν φαίνονται ιδιαίτερα δίκαιες. Το «κάνε στους άλλους αυτό που θες να σου κάνουν» μπορεί να φαντάζει σαν το τέλειο θεμέλιο για ένα σύστημα ηθικής, αλλά για τους περισσότερους, το «οφθαλμόν αντί οφθαλμού» δεν φέρνει στο νου μας τόσο τη δικαιοσύνη όσο την εκδικητική βαρβαρότητα.<sup>4</sup> Το «καλό έπραξες, καλό θα λάβεις» είναι μια ευγενής άποψη, αλλά το «I'll scratch your back, you scratch mine» (το 'να χέρι νίβει τ' άλλο) είναι ένα μότο για τη διαφθορά στην πολιτική. Από την άλλη, υπάρχουν σχέσεις που φαίνονται αμιγώς ηθικές, αλλά δεν έχουν καμία σχέση με την ανταποδοτικότητα. Η σχέση ανάμεσα στη μάνα και στο παιδί είναι ένα συχνό παράδειγμα. Οι περισσότεροι από εμας μαθαίνουμε την αίσθηση του δικαίου και της ηθικής πρώτα από τους γονείς μας. Κι όμως είναι εξαιρετικά δύσκολο να δούμε τη σχέση αυτή σαν ιδιαίτερα ανταποδοτική. Θα αποφαινόμασταν πραγματικά ότι γι' αυτό το λόγο δεν είναι ηθική; Ότι δεν έχει καμία σχέση με τη δικαιοσύνη;

Η канаδής συγγραφέας Margaret Atwood ξεκινά ένα πρόσφατο βιβλίο της για το χρέος μ' ένα παρόμοιο παράδοξο:

Την ημέρα που έκλεινε τα εικοστά έκτα γενέθλιά του, ήρθε στον Ernest Thompson Seton, φυσιοδίφη συγγραφέα βιβλίων, ένας παράξενος

3 Homans 1958, επίσης Blau 1964, Lévi-Strauss 1963: 296. Στην ανθρωπολογία, αυτός που εισήχθη πρώτος την ανταποδοτικότητα σαν οικουμενική αρχή ήταν ο Richard Thurnwald (1916), όμως εκείνος που την έκανε γνωστή ήταν ο Malinowski (1922).

4 Αυτό είναι ένας λόγος που δεν υπάρχει κανένας γνωστός νομικός κώδικας που να εφαρμόσει αυτή την αρχή· η ποινή ήταν πάντα εκεί, για να μετριάξει την εκδικητική βία σε κάτι άλλο.

λογαριασμός. Ήταν ένα αρχείο όλων των εξόδων που αφορούσαν την παιδική και εφηβική ηλικία του, συμπεριλαμβανομένης της αμοιβής του γιατρού που τον ξεγένησε, το οποίο είχε κρατήσει ο πατέρας του. Ακόμη πιο παράξενο είναι που λέγεται ότι ο Ernest τον εξόφλησε. Συνήθιζα να πιστεύω ότι ο κύριος Seton ο πρεσβύτερος ήταν ηλίθιος, αλλά τώρα αναρωτιέμαι.<sup>5</sup>

Οι περισσότεροι δεν θα αναρωτιόνταν και τόσο. Αυτή η συμπεριφορά μας φαίνεται εξωφρενική, απάνθρωπη. Φυσικά και τον πλήρωσε τον λογαριασμό ο Seton: μόνο που έκτοτε δεν ξαναμίλησε στον πατέρα του.<sup>6</sup> Και, κατά κάποιον τρόπο, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο είναι τόσο εξοργιστικός ένας τέτοιος λογαριασμός. Το να διευθετείς τους λογαριασμούς σου με κάποιον σημαίνει ότι και οι δύο μπορείτε πλέον να εγκαταλείψετε ο ένας τον άλλο. Παρουσιάζοντας αυτό τον λογαριασμό, ο πατέρας του υπονοούσε ότι δεν ήθελε να έχει πλέον οποιαδήποτε σχέση μαζί του.

Μ' άλλα λόγια, ενώ οι περισσότεροι μπορούμε να σκεφτούμε αυτά που οφείλουμε στους γονείς μας σαν χρέος, λίγοι από μας θεωρούμε ότι μπορούμε να το εξοφλήσουμε πραγματικά –ή ακόμη, ότι θα *έπρεπε* να εξοφλήσουμε ένα τέτοιο χρέος. Αν όμως δεν μπορούμε να το εξοφλήσουμε, τότε υπό ποία έννοια θεωρείται «χρέος»; Κι αν δεν είναι χρέος, τι είναι;



Ένα κατάλληλο μέρος να ψάξουμε για εναλλακτικές λύσεις είναι στις περιπτώσεις ανθρώπινης αλληλεπίδρασης όπου οι προσδοκίες της ανταποδοτικότητας φαίνεται να προσκρούουν σε έναν τοίχο. Οι περιγραφές των ταξιδιωτών του 19ου αιώνα, για παράδειγμα, βρίθουν τέτοιων παραδειγμάτων. Οι ιεραπόστολοι που δρούσαν σε ορισμένα μέρη της Αφρικής έμεναν συχνά κατάπληκτοι από τον τρόπο που τους συμπεριφέρονταν, όταν χορηγούσαν φάρμακα. Ορίστε ένα τυπικό παράδειγμα, από έναν Βρετανό ιεραπόστολο στο Κονγκό:

<sup>5</sup> Atwood (2008: 1). Η συγγραφέας συνεχίζει εξετάζοντας τη φύση της αντίληψής μας για την οικονομική ηθική συγκρίνοντας τη συμπεριφορά πιθήκων κλεισμένων σε κλουβί και παιδιών της μεσαίας τάξης απ' τον Καναδά, υποστηρίζοντας τελικά ότι όλες οι ανθρώπινες σχέσεις είναι είτε ανταλλαγή είτε βίαιη ιδιοποίηση (στο ίδιο: 49). Παρόλη τη λαμπρότητα πολλών επιχειρημάτων της, το αποτέλεσμα είναι μια μάλλον θλιβερή μαρτυρία του πόσο δύσκολο είναι για τους γόνους των επαγγελματιών τάξεων στον Βόρειο Ατλαντικό να αποφύγουν να δουν τον χαρακτηριστικό τρόπο που οι ίδιοι φαντάζονται τον κόσμο σαν απλή ανθρώπινη φύση.

<sup>6</sup> Ο πατέρας του Seton, ένας φαλιρισμένος πλοιοκτήτης που κατάληξε λογιστής, ήταν, όπως έγραψε αργότερα ο Seton, τόσο ψυχρός και προσβλητικός που ο γιος του πέρασε μεγάλο μέρος της εφηβείας του στα δάση προσπαθώντας να τον αποφύγει με το που ξεπλήρωσε το χρέος –που παρεμπιπτόντως ανερχόταν στα 537,50 δολάρια, ήταν δηλαδή ένα σημαντικό, αλλά όχι άφραστο ποσό το 1881– άλλαξε το όνομά του και πέρασε μεγάλο μέρος της υπόλοιπης ζωής του προσπαθώντας να αναπτύξει πιο υγιείς τεχνικές ανατροφής των παιδιών.

Μια ή δυο μέρες αφότου φτάσαμε στη Vana, βρήκαμε έναν από τους ιθαγενείς βαριά άρρωστο από πνευμονία. Ο Comber τον περιποιήθηκε και τον κράτησε ζωντανό με μια δυνατή κοτόσουπα· του προσφέραμε αρκετή περιθαλψη και φροντίδα, επειδή το σπίτι του ήταν δίπλα στον καταυλισμό. Όταν ήμασταν έτοιμοι και πάλι να συνεχίσουμε τον δρόμο μας, ο άνθρωπος είχε γιατρευτεί. Προς μεγάλη μας έκπληξη ήρθε και μας ζήτησε να του κάνουμε ένα δώρο, και έμεινε το ίδιο έκπληκτος και αηδιασμένος όσο μας έκανε να νιώσουμε, όταν του το αρνηθήκαμε. Του είπαμε ότι ήταν η σειρά του να μας φέρει δώρο και να δείξει ευγνωμοσύνη. Αυτός μας απάντησε, «Λοιπόν πράγματι! Εσείς οι λευκοί δεν έχετε ίχνος ντροπής!»<sup>7</sup>

Τις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα, ο Γάλλος φιλόσοφος Lucien Levy-Bruhl, σε μια προσπάθεια να αποδείξει ότι οι «ιθαγενείς» λειτουργούν σύμφωνα με μια εντελώς διαφορετική μορφή λογικής, συνέταξε μια λίστα παρόμοιων ιστοριών: όπως αυτή ενός άνδρα που έσωσαν από πνιγμό ο οποίος πήγε κατόπιν και ζήτησε από τον σωτήρα του να του δώσει μερικά όμορφα ρούχα, ή ενός άλλου που, αφού τον περιέλαψαν μετά από μια βίαιη επίθεση που δέχτηκε από τίγρη, απαίτησε να του δώσουν ένα μαχαίρι. Ένας Γάλλος ιεραπόστολος που δούλευε στην κεντρική Αφρική ισχυρίστηκε ότι αυτό του συνέβαινε σε μόνιμη βάση:

Σώζεις τη ζωή ενός ανθρώπου, και θα πρέπει να περιμένεις να σε επισκεφτεί μετά από λίγο· του είσαι υποχρεωμένος τώρα και δεν πρόκειται να τον ξεφορτωθείς, αν δεν του κάνεις δώρα.<sup>8</sup>

Βέβαια, το να σώζεις μια ζωή θεωρούταν σχεδόν πάντα κάτι το εξαιρετικό. Ό,τι περιβάλλει τη γέννηση και το θάνατο δεν μπορεί παρά να μετέχει στο άπειρο, και γι' αυτό αχρηστεύει κάθε καθημερινό μέσο ηθικού υπολογισμού. Αυτός είναι πιθανότατα ο λόγος που αυτές οι ιστορίες ήταν τόσο κοινότοπες στην Αμερική την εποχή που μεγάλωνα. Θυμάμαι να μου λένε πολλές φορές σαν παιδί ότι στους Inuit (μερικές φορές ήταν Βουδιστές, Κινέζοι, αλλά περιέργως, ποτέ Αφρικανοί), άμα κάποιος σώσει τη ζωή ενός άλλου, φέρει έκτοτε για πάντα την ευθύνη της φροντίδας αυτού του ανθρώπου. Αυτό αφηφά την αίσθησή μας για την ανταποδοτικότητα. Αλλά κατά κάποιον τρόπο, βγάζει περιέργως νόημα.

Δεν έχουμε τρόπο να μάθουμε τι πραγματικά συνέβαινε στο μυαλό των ασθενών σ' αυτές τις ιστορίες, καθώς δεν γνωρίζουμε ούτε ποιοί ήταν ούτε

7 Αιδ. W.H. Beatley στο Levy-Bruhl 1923:411.

8 Αιδ. W.H. Beatley στο Levy-Bruhl 1923:425.

τις προσδοκίες τους (πώς αλληλεπιδρούσαν κανονικά με τους γιατρούς τους, για παράδειγμα). Αλλά μπορούμε να κάνουμε υποθέσεις. Ας επιχειρήσουμε ένα διανοητικό πείραμα. Φανταστείτε ότι μιλάμε για ένα μέρος όπου, αν κάποιος σώσει τη ζωή ενός άλλου, οι δύο γίνονται κάτι σαν αδέρφια. Και οι δύο περιμένουν έτσι να μοιράζονται τα πάντα και να στηρίζει ο ένας τον άλλο όποτε υπάρχει ανάγκη. Αν είχε συμβεί κάτι τέτοιο, ο ασθενής θα είχε σίγουρα προσέξει ότι ο νέος αδερφός του είναι εξαιρετικά ευκατάστατος, και ότι δεν χρειάζεται πραγματικά κάτι, σε αντίθεση μ' αυτόν που είχε ανάγκη πολλά πράγματα τα οποία θα μπορούσε ο ιεραπόστολος να του προσφέρει.

Εναλλακτικά (και αυτό είναι που συνέβαινε συνήθως), φανταστείτε ότι δεν μιλάμε για μια σχέση ριζικής ισότητας, αλλά για το ακριβώς αντίθετο. Σε πολλά μέρη της Αφρικής, οι φημισμένοι θεραπευτές ήταν και σημαντικές πολιτικές μορφές με πολλούς ακόλουθους, που είχαν υπάρξει προηγουμένως ασθενείς τους. Αυτός ήταν ο τρόπος που κατέληγε ένας μελλοντικός ακόλουθος να δηλώνει πολιτική υποταγή σ' αυτούς. Εκείνο που περιπλέκει το ζήτημα είναι ότι οι ακόλουθοι μεγάλων ανδρών, σ' αυτό το μέρος της Αφρικής, ήταν σε μια σχετικά ισχυρή θέση διαπραγμάτευσης. Ήταν δύσκολο να βρεις πιστούς ακόλουθους· τα διακεκριμένα άτομα ήταν συνήθως γενναιόδωρα με τους ακόλουθους προκειμένου να αποτρέψουν το ενδεχόμενο οι τελευταίοι να προσχωρήσουν σ' έναν ανταγωνιστικό συνασπισμό. Σ' αυτή την περίπτωση, το να ζητά κανείς από τον ιεραπόστολο ένα πουκάμισο ή ένα μαχαίρι ήταν ένας τρόπος να του ζητά επιβεβαίωση ότι θέλει πραγματικά να γίνει ακόλουθός του. Το να του το ξεπλήρωνε, αντιθέτως, θα ήταν, όπως η χειρονομία του Seton προς τον πατέρα του, μια προσβολή: ένας τρόπος να δηλώσει ότι παρόλο που ο ιεραπόστολος του έσωσε τη ζωή, δεν επιθυμεί πλέον να έχει σχέση μαζί του.



Αυτό είναι απλώς ένα διανοητικό πείραμα – επειδή δεν γνωρίζουμε πραγματικά τι σκεφτόντουσαν οι Αφρικανοί ασθενείς. Το νόημα είναι ότι τέτοιες μορφές ριζικής ισότητας και ριζικής ανισότητας όντως υπάρχουν, ότι ο καθένας φέρει το δικό του είδος ηθικής, τον δικό του τρόπο να σκέφτεται και να επιχειρηματολογεί για το τι είναι δίκαιο και τι άδικο σε κάθε δεδομένη περίπτωση, και ότι αυτές οι ηθικές είναι εντελώς διαφορετικές απ' αυτή την ηθική της ανταλλαγής ένα προς ένα. Στο υπόλοιπο μέρος αυτού του κεφαλαίου, θα προσπαθήσω να χαρτογραφήσω χονδρικά τις κύριες δυνατότητες, υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν τρεις κύριες ηθικές αρχές πάνω στις

οποίες μπορούν να θεμελιωθούν οι οικονομικές σχέσεις –υπάρχουν όλες σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία–, και τις οποίες θα αποκαλέσω κομμουνισμό, ιεραρχία, και ανταλλαγή.

### Κομμουνισμός

Θα ορίσω ως κομμουνισμό κάθε ανθρώπινη σχέση που λειτουργεί σύμφωνα με την αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του».

Παραδέχομαι εδώ ότι η χρήση του όρου είναι κάπως προκλητική. Ο «κομμουνισμός» είναι μια λέξη που μπορεί να προκαλέσει έντονες συναισθηματικές αντιδράσεις – κυρίως επειδή έχουμε την τάση, φυσικά, να ταυτίζουμε τον κομμουνισμό με τα «κομμουνιστικά» καθεστώτα. Αυτό είναι παράδοξο, καθώς τα Κομμουνιστικά κόμματα που κυβερνούσαν την ΕΣΣΔ και τους δορυφόρους της, και που ακόμη κυβερνούν την Κίνα και την Κούβα, δεν έλεγαν ποτέ ότι το σύστημά τους ήταν «κομμουνιστικό». Έλεγαν ότι είναι «σοσιαλιστικό». Ο «κομμουνισμός» ήταν πάντα ένα απόμακρο, κάπως θολό, ουτοπικό ιδανικό, συνοδευόμενο απ' τον μαρασμό του κράτος – στο οποίο θα φτάναμε κάποια στιγμή στο απώτερο μέλλον.

Ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον κομμουνισμό κυριαρχείται από ένα μυθικό στοιχείο. Μια φορά και έναν καιρό, τα πάντα ήταν κοινά – είτε στον κήπο της Εδέμ είτε κατά τη διάρκεια της Χρυσής Εποχής του Κρόνου<sup>9</sup> είτε στις ομάδες κυνηγών-τροφοσυλλεκτών της Παλαιολιθικής Εποχής. Μετά ήρθε η Πτώση, και έκτοτε φέρουμε την κατάρρα των διαχωρισμών της εξουσίας και την ιδιωτική ιδιοκτησία. Το όνειρο ήταν ότι κάποια μέρα, με την πρόοδο της τεχνολογίας και της γενικής ευημερίας, με την κοινωνική επανάσταση ή την καθοδήγηση του Κόμματος, θα μπορούσαμε να αποκαταστήσουμε τα πράγματα, τα πάντα θα γίνονταν και πάλι κοινά και θα διαχειριζόμασταν συλλογικά τους κοινούς πόρους. Καθόλη τη διάρκεια των τελευταίων δύο αιώνων, κομμουνιστές και αντικομμουνιστές φιλονικούσαν για το πόσο εφικτό ήταν αυτό το ιδανικό και για το αν θα ήταν ευλογία ή κατάρρα. Όλοι συμφωνούσαν όμως στα βασικά: κομμουνισμός σημαίνει

9 [Σ.τ.Ε.] Η ιδέα της «χρυσής εποχής» (*χρύσειον γένος*) απαντάται για πρώτη φορά στον Ησίοδο (*Έργα και Ημέραι* 109-126) και αναφέρεται σε μια μυθική εποχή στο παρελθόν, στην οποία οι άνθρωποι ζούσαν ευτυχείς, σαν θεοί, χωρίς να μοχθούν για την επιβίωσή τους. Η εποχή αυτή, κατά τον Ησίοδο, έληξε όταν ο Προμηθέας έφερε τη φωτιά και τις τέχνες στους ανθρώπους, και έκτοτε ακολούθησε η παρακμή του ανθρώπινου γένους. Αυτή η ιδέα ήταν αρκετά διαδεδομένη στην αρχαιότητα, αλλά και στον δυτικό μεσαίωνα μέσα από την επεξεργασία του Οβίδιου στις *Μεταμορφώσεις* του.

κοινοκτημοσύνη, ο «πρωτόγονος κομμουνισμός» όντως υπήρξε σ' ένα μακρινό παρελθόν, και κάποια μέρα ενδέχεται να επιστρέψει.

Θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε αυτό «μυθικό κομμουνισμό» –ή ακόμα, «επικό κομμουνισμό»– είναι μια ευχάριστη ιστορία που μας αρέσει να λέμε στον εαυτό μας. Από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης, έχει εμπνεύσει εκατομμύρια ανθρώπων· αλλά έχει επίσης κάνει τεράστια ζημιά στην ανθρωπότητα. Είναι καιρός πλέον, νομίζω, να παραμερίσουμε την όλη αυτή συζήτηση. Στην πραγματικότητα, ο «κομμουνισμός» δεν είναι κάποια μαγική ουτοπία, και ουδεμία σχέση έχει με την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής. Είναι κάτι που υπάρχει ήδη – που υπάρχει σε κάποιο βαθμό σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία, παρόλο που δεν έχει υπάρξει ποτέ κοινωνία όπου τα *πάντα* να έχουν οργανωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, και είναι δύσκολο να φανταστούμε πώς θα μπορούσε να υπάρξει. Όλοι μας ενεργούμε σαν κομμουνιστές ουκ ολίγες φορές. Κανένας μας δεν ενεργεί σαν κομμουνιστής συνέχεια. Η «κομμουνιστική κοινωνία» –με την έννοια μιας κοινωνίας οργανωμένης αποκλειστικά και μόνο σύμφωνα μ' αυτή την μοναδική αρχή– δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ. Όμως όλα τα κοινωνικά συστήματα, ακόμη και οικονομικά συστήματα όπως ο καπιταλισμός, έχουν οικοδομηθεί πάνω σ' ένα υπόβαθρο πραγματικά υπαρκτού κομμουνισμού.

Το να ξεκινήσουμε, όπως λέω, από την αρχή: «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, και στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του», μας επιτρέπει να παρακάμψουμε το ζήτημα της ατομικής ή ιδιωτικής ιδιοκτησίας (το οποίο, ούτως ή άλλως, πολλές φορές δεν αποτελεί κάτι περισσότερο από ζήτημα τυπικής νομιμότητας), καθώς και πολύ πιο άμεσα και πρακτικά ζητήματα αναφορικά με το ποιος έχει πρόσβαση σε τι είδους πράγματα και υπό ποιες συνθήκες.<sup>10</sup> Όπου ισχύει αυτή η αρχή, ακόμη κι αν έχουμε να κάνουμε με την αλληλεπίδραση δύο μονάχα ανθρώπων, μπορούμε να πούμε ότι συναντάμε ένα είδος κομμουνισμού.

10 Παρεμμιπόντως, η φράση αυτή δεν επινοήθηκε από τον Μαρξ, αλλά ήταν σύνθημα της εποχής του πρώιμου γαλλικού εργατικού κινήματος, που πρωτοεμφανίστηκε σ' ένα έργο του σοσιαλιστή Louis Blanc το 1839. Ο Μαρξ υιοθέτησε απλώς την φράση στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* μόλις το 1875, και, ακόμα και τότε, τη χρησιμοποίησε μ' έναν μάλλον ιδιόμορφο τρόπο, κι αυτό γιατί η αρχή που συνέλαβε μπορούσε να εφαρμοστεί στο επίπεδο της κοινωνίας ως όλο μόνο όταν η τεχνολογία κατάφερνε να εγγυηθεί την απόλυτη υλική αφθονία. Για τον Μαρξ, ο «κομμουνισμός» ήταν τόσο το πολιτικό κίνημα που αποσκοπούσε στη δημιουργία μιας τέτοιας μελλοντικής κοινωνίας, όσο και η ίδια η μελλοντική κοινωνία. Εδώ, αντιλω περισσότερο από μια εναλλακτική τάση της επαναστατικής θεωρίας, που έχει μάλλον εκφραστεί καλύτερα στην *Αλληλοβοήθεια* του Πιοτρ Κροπότκιν (1902).



Οι πάντες σχεδόν ακολουθούν αυτή την αρχή, όταν συνεργάζονται σε κάποιο κοινό εγχείρημα.<sup>11</sup> Αν κάποιος που επιδιορθώνει μια σπασμένη σωλήνα νερού πει στον συνεργάτη του, «Δώσε μου το κλειδί», αυτός, γενικά μιλώντας, δεν πρόκειται να του απαντήσει, «και τι θα κερδίσω, αν το κάνω;» – ακόμη και αν εργάζονται στην Exxon-Mobil, στο Burger King ή στην Goldman Sachs. Ο λόγος είναι η απλή αποτελεσματικότητα (παραδόξως, αν αναλογιστεί κανείς την αντίληψη κατά την οποία «ο κομμουνισμός απλά δεν λειτουργεί»): αν πραγματικά σε νοιάζει να κάνεις μια δουλειά, ο πιο αποτελεσματικός τρόπος να το καταφέρεις είναι να μοιράσεις τις εργασίες ανάλογα με τη δυνατότητα του καθενός και να παρέχεις στους ανθρώπους ό,τι χρειάζονται, για να τις φέρουν εις πέρας.<sup>12</sup> Θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε ότι ένα απ' τα σκάνδαλα του καπιταλισμού είναι ότι οι περισσότερες καπιταλιστικές εταιρείες λειτουργούν στο εσωτερικό τους κομμουνιστικά. Σίγουρα δεν συνηθίζουν να λειτουργούν πολύ δημοκρατικά. Τις περισσότερες φορές οργανώνονται σαν στρατιωτικού τύπου διοικητικές ιεραρχίες. Όμως υπάρχει πάντα μια ενδιαφέρουσα ένταση εκεί, επειδή οι κάθετες διοικητικές ιεραρχίες δεν είναι και πολύ αποτελεσματικές: έχουν την τάση να κάνουν τους «από πάνω» να φέρονται ανόητα και τους «από κάτω» να κωλυσιεργούν από αντίδραση. Όσο πιο μεγάλη είναι η ανάγκη του αυτοσχεδιασμού, τόσο πιο δημοκρατική γίνεται η συνεργασία. Οι εφευρέτες το γνώριζαν πάντα αυτό, οι καινοτόμοι καπιταλιστές το διαπιστώνουν συχνά, και οι μηχανικοί υπολογιστών έχουν προσφάτως ανακαλύψει εκ νέου την αρχή: όχι μόνο όσον αφορά τα ελεύθερα λογισμικά, για τα οποία μιλούν όλοι, αλλά και στην οργάνωση των επιχειρήσεών τους.

Αυτός προφανώς είναι ο λόγος που αμέσως μετά από μεγάλες καταστροφές –πλημμύρες, μπλακ άουτ ή οικονομική κατάρρευση– οι άνθρωποι συνηθίζουν να συμπεριφέρονται με τον ίδιο τρόπο, καταφεύγοντας σ' έναν χονδροκομμένο κομμουνισμό. Έστω και για ένα σύντομο χρονικό διάστημα, οι ιεραρχίες, οι αγορές και τα συναφή γίνονται ασύμφορες πολυτέλειες. Όλοι

11 Εκτός κι αν υπάρχει συγκεκριμένος λόγος να μην γίνει κάτι τέτοιο, όπως το να υπάρχει μια ιεραρχική διαίρεση της εργασίας, που να επιτάσσει ότι μόνο κάποιοι άνθρωποι δικαιούνται να παίρνουν καφέ και κάποιοι άλλοι όχι.

12 Αυτό σημαίνει φυσικά ότι οι οικονομίες του κρατικού σχεδιασμού –αυτές που καθιστούν τις κυβερνητικές γραφειοκρατίες υπεύθυνες του συντονισμού κάθε όψης της παραγωγής και της διανομής των αγαθών και των υπηρεσιών εντός μιας δεδομένης εθνικής επικράτειας– τείνουν να είναι λιγότερο αποτελεσματικές από άλλες διαθέσιμες εναλλακτικές λύσεις. Κάτι τέτοιο αληθεύει προφανώς, όμως, αν πούμε ότι σε κάθε περίπτωση «απλά δεν λειτουργεί», είναι δύσκολο να φανταστούμε πώς μπόρεσαν κράτη σαν τη Σοβιετική Ένωση να υπάρξουν, και πόσο μάλλον να συντηρηθούν ως παγκόσμιες δυνάμεις, εξαρχής.

όσοι έζησαν ανάλογες στιγμές μπορούν να μιλήσουν για τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους, τον τρόπο που οι άγνωστοι αδελφοποιούνται και η ίδια η ανθρώπινη κοινωνία φαίνεται να ξαναγεννιέται. Αυτό είναι σημαντικό, επειδή δείχνει ότι ο κομμουνισμός δεν περιορίζεται στη συνεργασία. Στην πραγματικότητα, *ο κομμουνισμός είναι το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης κοινωνικότητας*. Είναι αυτό που καθιστά δυνατή την κοινωνία. Υπάρχει πάντα η παραδοχή ότι ο οποιοσδήποτε δεν είναι πραγματικά εχθρός μπορεί να προσβλέπει στην αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του», σ' έναν βαθμό τουλάχιστον: Όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν κάποιος θέλει να μάθει πως να πάει κάπου και ο άλλος ξέρει να του πει.

Το θεωρούμε τόσο δεδομένο, στην πραγματικότητα, που οι εξαιρέσεις στον κανόνα μας προκαλούν τρομερή έκπληξη. Ο E.E. Evans-Pritchard, ένας ανθρωπολόγος που τη δεκαετία του 1920 έκανε μια έρευνα στους Nuer, κτηνοτρόφους του Νείλου στο νότιο Σουδάν, αναφέρει πόσο πολύ απογοητεύτηκε και αγανάκτησε, όταν συνειδητοποίησε ότι του έδωσαν σκόπιμα λάθος οδηγίες:

Κάποια στιγμή ψάχνοντας το δρόμο προς κάποιο μέρος ρώτησα και με ξεγέλασαν σκοπίμως. Γύρισα πικραμένος πίσω στον καταυλισμό και ζήτησα το λόγο. Ένας απ' αυτούς μου απάντησε: «Γιατί να σου πούμε τον σωστό δρόμο; Αφού είσαι ξένος. Ακόμη κι αν μας ρωτούσε ένας Nuer άγνωστος σε μας, θα του λέγαμε «Συνέχισε ευθεία σ' αυτό το μονοπάτι», αλλά δεν θα του λέγαμε ότι το μονοπάτι κάνει διχάλα. Γιατί να του το πούμε; Όμως, αφού είσαι μέλος πια του καταυλισμού μας και είσαι ευγενικός με τα παιδιά μας, στο μέλλον θα σου λέμε πώς να πας.»<sup>13</sup>

Οι Nuer μπλέκονται συνεχώς σε κύκλους αίματος: κάθε άγνωστος εκεί μπορεί κάλλιστα να αποδειχθεί εχθρός που αναζητά ένα καλό μέρος να στήσει ενέδρα, και θα ήταν απερίσκεπτο από μέρους τους να δώσουν σ' έναν τέτοιο άνθρωπο χρήσιμες πληροφορίες. Πόσο μάλλον όταν ο Evans-Pritchard βρισκόταν προφανώς σε μια ανάλογη θέση, ως απεσταλμένος της Βρετανικής Κυβέρνησης – της ίδιας κυβέρνησης που πριν λίγο καιρό είχε στείλει τη RAF να επιτεθεί αεροπορικώς και να βομβαρδίσει τους κατοίκους του ίδιου χωριού, προτού τους επανεγκαταστήσει εκεί με τη βία. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, ο τρόπος που φέρθηκαν οι κάτοικοι στον Evans-Pritchard είναι μάλλον αρκετά ανοιχτός και καλοπροαίρετος. Το βασικό, ωστόσο, είναι ότι πρέπει να συμβεί κάτι αυτής της κλίμακας – μια άμεση

<sup>13</sup> Evans-Pritchard 1940:182.

απειλή της ζωής και της σωματικής ακεραιότητας, τρομοκρατικές βομβιστικές επιθέσεις σε άμαχους πληθυσμούς— προτού περάσει απ' το μυαλό των ανθρώπων να μην δώσουν σ' έναν άγνωστο ακριβείς οδηγίες.<sup>14</sup>

Και δεν είναι μόνο οι οδηγίες. Ο διάλογος είναι κι αυτός ένα πεδίο που προσιδιάζει αρκετά στον κομμουνισμό. Τα ψέματα, οι προσβολές, οι ταπεινώσεις και τα άλλα είδη λεκτικής επιθετικότητας έχουν προφανώς τη σημασία τους—αλλά η δύναμή τους προέρχεται βασικά από την επίκοινη παραδοχή ότι οι άνθρωποι δεν συμπεριφέρονται κανονικά έτσι: αν μας αγγίζει μια προσβολή, αυτό συμβαίνει, γιατί θεωρούμε ότι οι άλλοι θα πρέπει να είναι προσεκτικοί με τα συναισθήματά μας, με τον ίδιο τρόπο που είναι αδύνατο να πεις ψέματα σε κάποιον που πιστεύει ότι δεν λες συνήθως την αλήθεια. Όταν θέλουμε πραγματικά να διακόψουμε τις φιλικές μας σχέσεις με κάποιον, σταματάμε να του μιλάμε εντελώς.

Το ίδιο ισχύει και για μικρές αβρότητες, όπως το να ζητάμε φωτιά ή τσιγάρο. Είναι πιο θεμιτό να ζητήσεις από έναν ξένο τσιγάρο παρά το αντίστοιχο ποσό χρημάτων ή ακόμα και φαγητού· όντως, αν καταλάβουμε ότι κάποιος είναι και αυτός καπνιστής, είναι μάλλον δύσκολο να του αρνηθούμε αυτό που ζητάει. Σε ανάλογες περιπτώσεις—όταν ζητάς αναπήρα ή κάποια πληροφορία ή να σου κρατήσουν την πόρτα του ασανσέρ—μπορούμε να πούμε ότι το στοιχείο «απ' τον καθένα» είναι τόσο μηδαμινό που οι περισσότεροι από μας υπακούμε σ' αυτό δίχως να το σκεφτούμε καν. Από την άλλη, το ίδιο ισχύει αν κάποιος—ακόμη και ξένος—βρίσκεται σε φοβερά μεγάλη ή ακραία ανάγκη: αν πνίγεται, για παράδειγμα. Αν ένα παιδί έχει πέσει στις ράγες του μετρό, θεωρούμε δεδομένο ότι ο οποιοσδήποτε μπορεί να το βοηθήσει, θα το κάνει.

Θα το ονομάσω αυτό «βασικό κομμουνισμό»: την αντίληψη, δηλαδή, σύμφωνα με την οποία, εκτός αν οι άνθρωποι βλέπουν εχθρικά ο ένας τον άλλον, όταν η ανάγκη θεωρείται αρκετά μεγάλη ή το τίμημα αρκετά εύλογο, αναμένεται να εφαρμοστεί η αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, και στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του». Φυσικά, τα κριτήρια και τα πρότυπα διαφέρουν από κοινότητα σε κοινότητα. Στις μεγάλες, απρόσωπες αστικές κοινότητες, αυτό το πρότυπο μπορεί να μην επεκτείνεται σε κάτι άλλο πέρα απ' το να ζητήσεις φωτιά ή οδηγίες. Τούτο μπορεί να

14 Παρομοίως, δεν είναι σύνηθες για έναν μεσοαστό πεζό να ζητά οδηγίες από ένα μέλος συμμορίας. Μπορεί μάλιστα να αρχίσει να τρέχει τρομαγμένος, αν ο τελευταίος τον πλησιάσει για να τον ρωτήσει την ώρα, αλλά αυτό πάλι οφείλεται στην πεποίθηση ότι υπάρχει μια υπόρρητη κατάσταση πολέμου ανάμεσά τους.

μην δίνει αυτήν ακριβώς την εντύπωση, αλλά έτσι προκύπτει η δυνατότητα ευρύτερων κοινωνικών σχέσεων. Στις μικρότερες, λιγότερο απρόσωπες κοινότητες –ειδικά αυτές που δεν διαιρούνται σε κοινωνικές τάξεις– η ίδια λογική είναι συνήθως πολύ πιο εκτεταμένη: για παράδειγμα, είναι πρακτικά αδύνατο να αρνηθείς σε κάποιον όχι απλά τσιγάρο, αλλά και φαγητό – μερικές φορές ακόμη και σε ξένο· ακόμη περισσότερο, όταν κάποιος θεωρείται μέλος της κοινότητας. Μόλις μια σελίδα μετά το σημείο όπου περιγράφει τα προβλήματα που συνάντησε ζητώντας οδηγίες, ο Evans-Pritchard αναφέρει ότι οι ίδιοι Nuer θεωρούν σχεδόν αδύνατο, όταν έχουν να κάνουν με κάποιον που δέχθηκαν στον καταυλισμό τους, να του αρνηθούν κάθε αντικείμενο κοινής κατανάλωσης, τόσο που, όταν ξέρουν ότι ένας άνδρας ή μία γυναίκα διαθέτει παραπανίσιο καλαμπόκι, καπνό, εργαλεία ή γεωργικό εξοπλισμό, ενδέχεται τα αποθέματά του να εξαφανιστούν στο λεπτό.<sup>15</sup> Ωστόσο, αυτή η βάση απλόχερου μοιράσματος και γενναιοδωρίας δεν εκτείνεται ποτέ σε όλα τα πράγματα. Τις περισσότερες φορές, τα πράγματα που μοιράζονταν ελεύθερα θεωρούνταν επουσιώδη και ασήμαντα γι' αυτόν ακριβώς το λόγο. Στους Nuer, ο πραγματικός πλούτος είναι τα βόδια. Κανένας δεν θα μοιραζόταν έτσι απλά τα βόδια του· για την ακρίβεια, οι νεαροί Nuer άνδρες μαθαίνουν να υπερασπίζονται τα γελάδια τους με τη ζωή τους· γι' αυτόν το λόγο, τα γελάδια ούτε αγοράζονται ούτε πωλούνται.

Η υποχρέωση να μοιραστείς το φαγητό και οτιδήποτε άλλο θεωρείται βασική ανάγκη τείνει να γίνει η βάση της καθημερινής ηθικής σε μια κοινωνία τα μέλη της οποίας αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως ίσο. Μια άλλη ανθρωπολόγος, η Audrey Richards, περιέγραψε κάποτε πώς οι μητέρες Bemba, «που ήταν τόσο χαλαρές σε σχέση με οτιδήποτε άλλο», θα κατσάδιαζαν τα παιδιά τους άσχημα αν τύχαινε να τους δώσουν ένα πορτοκάλι ή κάποια άλλη λιχουδιά και αυτά δεν ήταν διατεθειμένα να το μοιραστούν αμέσως με τους φίλους τους.<sup>16</sup> Αλλά το μοίρασμα σε τέτοιες κοινωνίες –σε κάθε κοινωνία, αν το καλοσκεφτούμε– είναι επίσης το επίκεντρο των απολαύσεων της ζωής. Κατά συνέπεια, η ανάγκη να μοιραστείς είναι ιδιαίτερα έντονη τόσο στις καλύτερες όσο και στις χειρότερες εποχές: κατά τη διάρκεια λιμών, για παράδειγμα, αλλά και σε στιγμές ακραίας αφθονίας. Όλες σχεδόν οι αναφορές των πρώτων ιεραποστόλων για τους ιθαγενείς της Νοτίου

<sup>15</sup> Στο ίδιο, σ. 183.

<sup>16</sup> Richards 1939:197. Ο Max Gluckman, παρατηρώντας τέτοια έθιμα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στο βαθμό που είναι δυνατό να μιλήσουμε για «πρωτόγονο κομμουνισμό», αυτός υπάρχει στην κατανάλωση παρά στην παραγωγή, η οποία τείνει να οργανώνεται πολύ πιο εξατομικευμένα. (1971: 52).

Αμερικής περιλαμβάνουν έκπληκτα σχόλια για τη γενναιοδωρία που οι ιθαγενείς έδειχναν σε εποχές λιμών, συχνά προς εντελώς αγνώστους.<sup>17</sup> Την ίδια στιγμή,

Επιστρέφοντας από το ψάρεμα, το κυνήγι, ή το εμπόριο, ανταλλάσσουν πολλά δώρα· αν απέκτησαν έτοιμους καλούς, ασχέτως αν το αγόρασαν ή τους το έδωσαν, θα κάνουν μια γιορτή για όλο το χωριό με αυτό. Η φιλοξενία που δείχνουν σε κάθε είδους ξένο είναι εντυπωσιακή.<sup>18</sup>

Όσο πιο περίτεχνα οργανωμένα είναι η γιορτή, τόσο πιο πιθανό είναι να παρατηρήσουμε έναν συνδυασμό ελεύθερου μοιράσματος κάποιων πραγμάτων (όπως φαγητό και ποτό) και προσεκτικής διανομής κάποιων άλλων: εκλεκτό κρέας, για παράδειγμα, προερχόμενο είτε από κυνήγι είτε από θυσία, τεμαχισμένο σύμφωνα με πολύ αυστηρές εθιμοτυπίες, ή μια εξίσου πολύπλοκη ανταλλαγή δώρων. Η ανταλλαγή των δώρων παίρνει συχνά μια αμιγώς παιγνιώδη ποιότητα, που συνοδεύεται συχνά από πραγματικά παιχνίδια, αθλητικούς αγώνες, επιδείξεις, και παραστάσεις, τα οποία σηματοδοτούν πολλές φορές και λαϊκές γιορτές. Όπως και σε μια μεγαλύτερη κοινωνία, η κοινή ευθυμία μπορεί να ιδωθεί σαν μια κομμουνιστική βάση πάνω στην οποία οικοδομείται κάθε τι άλλο. Βοηθάει επίσης να δώσουμε έμφαση στο γεγονός ότι το μοίρασμα δεν έχει να κάνει μόνο με την ηθική, αλλά και με την ευχαρίστηση. Οι μοναχικές απολαύσεις θα υπάρχουν πάντα, αλλά για τους περισσότερους ανθρώπους, οι πιο ευχάριστες δραστηριότητες προϋποθέτουν σχεδόν πάντα το μοίρασμα κάποιου πράγματος: μουσικής, φαγητού, ποτού, ναρκωτικών, κουτσομπολιού, δράματος, κρεβατιών. Υπάρχει ένας ορισμένος κομμουνισμός των αισθήσεων στη ρίζα των περισσότερων πραγμάτων που θεωρούμε διασκεδαστικά.

Ο σίγουρος τρόπος να γνωρίζουμε πότε έχουμε μπροστά μας μια κομμουνιστική σχέση δεν έγκειται μόνο στο ότι δεν την αναγνωρίζουμε, αλλά ότι θα ήταν προσβλητικό, ή απλώς αλλόκοτο, ακόμη και να το σκεφτόμασταν. Κάθε χωριό, κλαν ή έθνος μέσα στην Ομοσπονδία των Hodenosaunee ή των Ιροκέζων, για παράδειγμα, ήταν χωρισμένο στα δύο.<sup>19</sup> Πρόκειται για συνη-

17 Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα: «εάν μια καλύβα πεινασμένων ανθρώπων συναντήσει μια άλλη, που έχει ακόμη κάποιες προμήθειες, οι δεύτεροι μοιράζονται με τους νεόφερτους ό,τι τους απέμεινε δίχως να περιμένουν να τους το ζητήσουν, παρόλο που έτσι εκθέτουν τον εαυτό τους στον ίδιο κίνδυνο να λιμοκτονήσουν μ' αυτούς που βοηθούν...» Lafitau 1974 Τόμος II:61.

18 *The Jesuit Relations and Allied Documents* (1635) 8: 127, παρατίθεται στο Delbege 1993: 54.

19 Πρόκειται για συνηθισμένο διακανονισμό σε ορισμένα μέρη του κόσμου (ειδικά στις Άνδεις, στην Αμαζονία, στη νησιωτική Νοτιοδυτική Ασία, στη Μελανησία), και παντού υπάρχει κάποιος

θισμένο μοτίβο: υπάρχουν και σε άλλα μέρη του κόσμου (στην Αμαζονία, τη Μελανησία) τέτοιοι διακανονισμοί όπου τα μέλη της μίας πλευράς επιτρέπεται να παντρευτούν μόνο κάποιον της άλλης ή να τρώνε φαγητό που έχει καλλιεργηθεί αποκλειστικά και μόνο στην άλλη πλευρά· τέτοιοι κανόνες αποσκοπούν ακριβώς στο να κάνουν εξαρτημένη τη μια πλευρά από την άλλη, όσον αφορά μερικές βασικές ανάγκες της ζωής. Στα Έξι Έθνη των Ιροκέζων, κάθε πλευρά είθισται να θάβει τους νεκρούς της άλλης. Τίποτε δεν θα ήταν πιο παράλογο απ' το να παραπονεθεί η μια πλευρά ότι «την τελευταία χρονιά, θάψαμε πέντε από τους νεκρούς σας, ενώ εσείς μόνο δύο από τους δικούς μας».

Ο βασικός κομμουνισμός μπορεί να θεωρηθεί ως η πρώτη ύλη της κοινωνικότητας, μια αναγνώριση της θεμελιώδους αλληλεξάρτησής μας, που αποτελεί την ύστατη ουσία της κοινωνικής ειρήνης. Παρόλα αυτά, στις περισσότερες περιπτώσεις, αυτή η ελάχιστη βάση δεν είναι αρκετή. Είναι γεγονός ότι πάντα συμπεριφερόμαστε με πνεύμα αλληλεγγύης σε ορισμένους ανθρώπους περισσότερο από ό,τι σε άλλους, και ότι κάποιοι θεσμοί μας βασίζονται ακριβώς στις αρχές της αλληλεγγύης και της αλληλοβοήθειας. Πρώτοι ανάμεσά σ' αυτούς τους ανθρώπους είναι όσοι αγαπάμε, με τις μητέρες να είναι το πρότυπο της ανιδιοτελούς αγάπης. Μετά έρχονται οι κοντινοί συγγενείς, οι σύζυγοι, οι εραστές, οι στενοί μας φίλοι. Υπάρχουν άνθρωποι με τους οποίους μοιραζόμαστε τα πάντα ή που τουλάχιστον γνωρίζουμε ότι μπορούμε να στραφούμε, όταν βρεθούμε σε ανάγκη, κάτι που αποτελεί τον ορισμό του αληθινού φίλου παντού. Σ' αυτές τις φιλίες μπορούμε να προσδώσουμε μέσα από ένα τελετουργικό κάποια επισημότητα, να γίνουμε «κολλητοί φίλοι» ή «αδελφοποιητοί» που δεν μπορούν να αρνηθούν τίποτε ο ένας στον άλλο. Κατά συνέπεια, μπορούμε να πούμε ότι κάθε κοινότητα διέπεται από σχέσεις «ατομιστικού κομμουνισμού», από διαπροσωπικές σχέσεις που λειτουργούν, σε ποικίλες εντάσεις και βαθμούς, σύμφωνα με το: «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, και στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του».<sup>20</sup>

Αυτή η ίδια λογική μπορεί να επεκταθεί, και όντως επεκτείνεται, στο εσωτερικό των ομάδων: όχι μόνο οι συνεργατικές ομάδες εργαζομένων, αλλά όλες σχεδόν οι κλειστές ομάδες αυτοπροσδιορίζονται δημιουργώντας το δικό τους είδος βασικού κομμουνισμού. Υπάρχουν έτσι κάποια πράγματα που

κανόνας σύμφωνα με τον οποίο κάθε μέρος εξαρτάται από το άλλο για κάτι που θεωρείται απαραίτητο για την ανθρώπινη ζωή. Μπορεί κανείς να παντρευτεί μονάχα κάποιον από την άλλη πλευρά του χωριού, ή μπορεί ενδεχομένως να φάει μόνο γουρούνια που ανατράφηκαν στην άλλη πλευρά, ή η μία πλευρά να χρειάζεται ανθρώπους από την άλλη ως χορηγούς στις μηητικές τελετουργίες ενηλικίωσης των αγοριών της.

20 Όπως υποστήριξα αλλού, Graeber 2001: 159-60· σύγκρισε με Mauss 194: 104-5.

είναι κοινά ή ελεύθερα προσβάσιμα στο εσωτερικό τους και κάποια άλλα που αναμένεται ο καθένας να δίνει στα άλλα μέλη, αν του τα ζητήσουν, τα οποία όμως δεν μοιράζεται ή δεν δίνει ποτέ σ' αυτούς που είναι εκτός ομάδας· πράγματα όπως η βοήθεια σε έναν ψαρά, για να επιδιορθώσει τα δίχτυα του σε έναν συνεταιρισμό ψαράδων, χαρτικά είδη σε ένα γραφείο, ορισμένα είδη πληροφοριών μεταξύ έμπορων, και πάει λέγοντας. Επιπλέον, υπάρχουν συγκεκριμένες κατηγορίες ανθρώπων που απευθυνόμαστε σε συγκεκριμένες καταστάσεις, όπως η συγκομιδή ή η μετακόμιση.<sup>21</sup> Θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε από εδώ σε διάφορες άλλες μορφές μοιράσματος, δημιουργίας κοινών αποθεμάτων, στο ποιος καλεί ποιον για βοήθεια όσον αφορά ορισμένες δουλειές, όπως μετακόμιση, συγκομιδή, ή ακόμη, στο σε ποιον απευθυνόμαστε όταν έχουμε μπλεξίματα, για να μας δανείσει άτοκα. Εντέλει, υπάρχουν τα διαφορετικά είδη «κοινών», διαφορετικά είδη συλλογικής διαχείρισης των κοινών πόρων.

Η κοινωνιολογία του καθημερινού κομμουνισμού είναι ένα εν δυνάμει τεράστιο πεδίο, για το οποίο, όμως, υπήρξαμε ανίκανοι να γράψουμε, λόγω των ιδεολογικών μας παρωπιδών, καθώς αδυνατούσαμε σε μεγάλο βαθμό να το αντιληφθούμε. Αντί να προσπαθίσω να το περιγράψω περαιτέρω, θα αρκετώ σε τρία τελικά σημεία.

Πρώτον, δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με ανταποδοτικότητα ή στην καλύτερη περίπτωση, έχουμε μόνο με την ευρύτερη δυνατή έννοια.<sup>22</sup> Αυτό που είναι κοινό και για τις δύο πλευρές είναι η γνώση ότι ο άλλος *μπορεί να κάνει* το ίδιο για σένα, όχι ότι *θα το κάνει* απαραίτητα. Το παράδειγμα των Ιροκέζων κάνει κατανοητό πώς γίνεται δυνατό κάτι τέτοιο: οι σχέσεις αυτές βασίζονται στην παραδοχή της αιωνιότητας. Η κοινωνία θα υπάρχει για πάντα. Επομένως, θα υπάρχει πάντοτε η βόρεια και η νότια πλευρά του χωριού. Γι' αυτό δεν χρειάζεται να κρατάμε λογαριασμό. Με ανάλογο τρόπο,

21 Παρακάμπω το όλο ζήτημα των μονόπλευρων παραδειγμάτων που έχει συζητηθεί στο Graeber 2001: 218.

22 Ο Marshall Sahlins (1972) επινόησε τη φράση «γενικευμένη ανταποδοτικότητα» (generalized reciprocity) για να περιγράψει αυτό το είδος σχέσης, σκεπτόμενος ότι, αφού τα πάντα κυκλοφορούν ελεύθερα, στο τέλος, όλοι οι λογαριασμοί εξισορροπούνται. Ο Marcel Mauss είχε ισχυριστεί κάτι ανάλογο σε διαλέξεις που είχε δώσει τη δεκαετία του 1930 (1947), αλλά αναγνώριζε κι αυτός τις δυσκολίες: ενώ κάτι τέτοιο μπορεί να ισχύει για τα ημιφύλια των Ιροκέζων, μερικές σχέσεις ποτέ δεν εξισορροπούνται – όπως, για παράδειγμα, η σχέση μητέρας και παιδιού. Η λύση που πρότεινε, η «εναλλασσόμενη ανταποδοτικότητα» –ότι ξεπληρώνουμε τους γονείς μας με το να κάνουμε οι ίδιοι παιδιά– έχει αντληθεί ξεκάθαρα από τη μελέτη του στις Βέδες, αλλά αυτό που βασικά δείχνει είναι ότι αν κάποιος δεν διατίθεται να υποχωρήσει στην άποψη ότι όλες οι σχέσεις είναι βασισμένες στην ανταποδοτικότητα, μπορεί πάντα να την ορίσει με τέτοιο ευρύ τρόπο, ώστε να ισχύει.

οι άνθρωποι συνηθίζουν να φέρονται στις μητέρες τους και στους καλύτερους τους φίλους λες και θα υπάρχουν για πάντα, όσο κι αν ξέρουν καλά πως αυτό δεν ισχύει.

Το δεύτερο σημείο έχει σχέση με τον γνωστό «νόμο της φιλοξενίας». Υπάρχει μια ιδιάζουσα ένταση ανάμεσα στην κοινή στερεοτυπική αντίληψη αυτού που ονομάζουμε «πρωτόγονες κοινωνίες» (λαοί δίχως κράτος και αγορές), σύμφωνα με την οποία όποιος δεν ήταν μέλος της κοινότητας θεωρούνταν εχθρός, και στις συχνές περιγραφές των πρώτων Ευρωπαίων ταξιδιωτών που έμεναν κατάπληκτοι με την ασυνήθιστη γενναιοδωρία που τους έδειχναν οι πραγματικοί «άγριοι». Ομολογουμένως, υπάρχει αλήθεια και στις δύο πλευρές. Όταν το ενδεχόμενο να αποδειχθεί επικίνδυνος εχθρός ένας άγνωστος ήταν σοβαρό, ο συνηθισμένος τρόπος να εξουδετερωθεί ο κίνδυνος ήταν μια υπερβολική χειρονομία γενναιοδωρίας, της οποίας η μεγαλοπρέπεια εξωθούσε στην αμοιβαία κοινωνικότητα πάνω στην οποία θεμελιώνεται κάθε ειρηνική κοινωνική σχέση. Πράγματι, όταν κάποιος έχει να κάνει με εντελώς άγνωστες ποσότητες, πολύ συχνά ξεκινά μια διαδικασία ελέγχου. Τόσο ο Χριστόφορος Κολόμβος, στην Ισπανιόλα, όσο και ο Πλοίαρχος Κουκ, στην Πολυνησία, αναφέρουν παρόμοιες ιστορίες νησιωτών που είτε τρεπόντουσαν σε φυγή είτε τους επιτίθονταν είτε τους πρόσφεραν τα πάντα – αλλά που αργότερα έμπαιναν στις βάρκες και έπαιρναν ό,τι τους εντυπώσιαζε, αναγκάζοντας το πλήρωμα να τους απειλήσει με βία, το οποίο στη συνέχεια έκανε ό,τι μπορούσε για να καθιερώσει τον κανόνα σύμφωνα με τον οποίο οι σχέσεις μεταξύ των ξένων λαών είναι προτιμότερο να μεσολαβούνται από την «κανονική» εμπορική συναλλαγή.

Είναι κατανοητός ο λόγος που οι επαφές με εχθρικούς δυνητικά ξένους παρακινούσαν σε μια λογική του «όλα ή τίποτα», μια ένταση που διατηρήθηκε ακόμη και στα αγγλικά στην ετυμολογία των λέξεων «host» (οικοδεσπότης), «hostile» (εχθρικός), «hostage» (όμηρος), καθώς και στη λέξη «hospitality» (φιλοξενία), που προέρχονται όλες από την ίδια λατινική ρίζα.<sup>23</sup> Αυτό που θέλω να τονίσω εδώ είναι ότι όλες αυτές οι χειρονομίες δεν είναι παρά υπερβολικές εκφράσεις αυτού του ιδιαίτερου «βασικού κομμουνισμού» που

<sup>23</sup> *Hostis*: βλέπε Benveniste 1972: 72. Η λατινική ορολογία για την φιλοξενία δίνει έμφαση στον απόλυτο έλεγχο του σπιτιού από τον (αρσενικό) ιδιοκτήτη του ως όρο οποιασδήποτε πράξης φιλοξενίας. Ο Ντερινιά (2000, 2001) υποστηρίζει ότι αυτό καταδεικνύει μια κεντρική αντίθεση στην ίδια την έννοια της φιλοξενίας, επειδή προϋποθέτει μιαν απόλυτη επικυριαρχία ή εξουσία πάνω στους άλλους, του είδους που μπορεί να θεωρηθεί ότι έλαβε την πιο εκμεταλλευτική μορφή της στο γεγονός ότι ο Λοτ προσέφερε τις ίδιες τις κόρες του σ' ένα πλήθος Σοδομιτών, για να τους αποτρέψει να βιάσουν τους φιλοξενούμενους του. Ωστόσο, αυτή η αρχή της φιλοξενίας καταγράφεται και σε κοινωνίες –όπως οι Ιροκέζοι– που ήταν σιδηροποτε άλλο εκτός από πατριαρχικές.



υποστήριξα ήδη ότι είναι το υπόβαθρο κάθε ανθρώπινης κοινωνικής ζωής. Αυτός είναι ο λόγος, για παράδειγμα, που η διαφορά ανάμεσα στους φίλους και τους εχθρούς αρθρώνεται τόσο συχνά μέσα από το φαγητό – και πολλές φορές γύρω από τα πλέον συνηθισμένα, ταπεινά και σπιτικά είδη τροφών: όπως και με τη γνωστή αρχή, κοινή τόσο στην Ευρώπη όσο και στη Μέση Ανατολή, σύμφωνα με την οποία όσοι μοιράστηκαν ψωμί και αλάτι δεν πρέπει ποτέ να βλάψουν ο ένας τον άλλο. Πράγματι, τα πράγματα που υπήρχαν πρωτίστως για να είναι κοινά, μετατρέπονται συχνά σε πράγματα που *δεν επιτρέπεται* να μοιραστείς με τους εχθρούς. Στους Nuer, που είναι τόσο ανοιχτοχέρηδες όσον αφορά το φαγητό και τα καθημερινά υπάρχοντα, όταν ένας άνδρας δολοφονήσει κάποιον άλλον, αυτό που ακολουθεί είναι ένας μεγάλος κύκλος αίματος. Όλοι στη γύρω περιοχή θα αναγκαστούν πολλές φορές να συνταχθούν με τη μία ή την άλλη πλευρά, και όσοι βρίσκονται σε αντίπαλες πλευρές απαγορεύεται αυστηρά να φάνε μαζί με οποιονδήποτε αντίπαλο, ακόμη και να πιουν από το ίδιο ποτήρι ή κούπα, αν το έχει χρησιμοποιήσει πριν απ' αυτούς κάποιος απ' τους πρόσφατους εχθρούς τους, προκειμένου να αποφευχθούν τυχόν άσχημες συνέπειες.<sup>24</sup>

Η μεγάλη ταλαιπωρία που δημιουργείται τους δίνει, έτσι, μεγάλο κίνητρο να φτάσουν σε κάποιον συμβιβασμό. Με τον ίδιο τρόπο, λέγεται συχνά ότι οι άνθρωποι που μοιράστηκαν φαί ή το σωστό, αρχετυπικό είδος φαγητού απαγορεύεται να βλάψουν ο ένας τον άλλο, όσο κι αν έτειναν διαφορετικά να το κάνουν. Ανά καιρούς, αυτό μπορεί να οδηγήσει σε μια μάλλον κωμική τυπικότητα, όπως στην αραβική ιστορία του κακοποιού που, ενώ έκανε φύλο και φτερό το σπίτι κάποιου, έχωσε το δάκτυλό του σ' ένα βάζο γεμάτο ζάχαρη, μόνο και μόνο για να ανακαλύψει ότι τελικά μέσα είχε αλάτι. Συνειδητοποιώντας ότι είχε φάει αλάτι στο τραπέζι του ιδιοκτήτη, έβαλε ευσυνείδητα όλα τα κλοπιμαία πίσω στη θέση τους.

Τέλος, αν σκεφτούμε τον κομμουνισμό ως ηθική αρχή και όχι ως ζήτημα ιδιοκτησίας, γίνεται ξεκάθαρο ότι αυτό το είδος ηθικής είναι πάντα σχεδόν παρόν σε κάποιο βαθμό σε κάθε δοσοληψία – ακόμη και εμπορική. Αν ένας άνθρωπος έχει φιλικές σχέσεις με κάποιον, είναι δύσκολο να μη λάβει καθόλου υπόψη του την κατάσταση του. Οι έμποροι ρίχνουν πολλές φορές τις τιμές τους για χάρη των απόρων. Αυτός είναι ένας από τους βασικούς λόγους που οι καταστηματαρχές των φτωχών γειτονιών δεν ανήκουν σχεδόν ποτέ στην ίδια εθνοτική ομάδα με τους πελάτες τους· θα ήταν μάλλον αδύνατο για έναν έμπορο μεγαλωμένο στην ίδια γειτονιά να κάνει λεφτά, έτσι

<sup>24</sup> Evans-Pritchard 1940: 154, 158.

όπως θα τον πίεζαν συνεχώς οι φτωχοί συγγενείς του και τα φιλαράκια του από το σχολείο, για να τους σβήνει τα χρωστούμενα ή να τους κάνει έστω ευνοϊκές πιστώσεις. Και το αντίθετο ισχύει. Μία ανθρωπολόγος που έζησε για κάποιο διάστημα στην αγροτική Ιάβα μου είπε κάποτε ότι ήλεγχε τη γλωσσική της ικανότητα από το πόσο καλά μπορούσε να παζαρέψει στο τοπικό παζάρι. Την σύγχυζε το ότι δεν κατάφερνε ποτέ να ρίξει την τιμή τόσο χαμηλά όσο οι ντόπιοι. «Εντάξει,» έπρεπε να της εξηγήσει τελικά ένας ντόπιος φίλος της, «και τους πλούσιους Γιαβανέζους τους χρεώνουν παραπάνω».

Για άλλη μια φορά, επιστρέφουμε στην αρχή ότι, αν οι ανάγκες (για παράδειγμα, η τρομερή φτώχεια) ή οι δυνατότητες (για παράδειγμα, ο πλούτος πέρα από κάθε φαντασία) είναι αρκετά μεγάλες ή υψηλές, τότε, εκτός κι αν η κοινωνικότητα απουσιάζει εντελώς, κάποιος βαθμός κομμουνιστικής ηθικής θα χαρακτηρίζει μάλλον αναπόφευκτα τον τρόπο που γίνονται οι λογαριασμοί.<sup>25</sup> Ένα τουρκικό λαϊκό παραμύθι για τον Σούφι-μυστικό του μεσαίωνα Νασρεντίν Χότζα δείχνει τις περιπλοκές που υπεισέρχονται στις ίδιες τις έννοιες της ζήτησης και της προσφοράς:

Μια μέρα που είχαν αφήσει υπεύθυνο στο τοπικό τεϊοποιείο τον Νασρεντίν, ο βασιλιάς και κάποιοι υπηρέτες του, που κυνηγούσαν κάπου εκεί κοντά, σταμάτησαν για πρωινό.

«Έχετε αυγά ορτυκιού;», ρώτησε ο βασιλιάς.

«Είμαι σίγουρος ότι μπορώ να βρω μερικά», απάντησε ο Νασρεντίν.

Ο βασιλιάς παρήγγειλε μια ομελέτα με δώδεκα αυγά ορτυκιού και ο Νασρεντίν έτρεξε να τα βρει. Μόλις ο βασιλιάς και η συνοδεία του έφαγαν, τους χρέωσε εκατό χρυσά νομίσματα.

Ο βασιλιάς απόρησε. «Τόσο σπάνια είναι τα αυγά ορτυκιού σ' αυτό το κομμάτι της χώρας;»

«Δεν είναι τόσο ότι σπανίζουν τα αυγά ορτυκιού», απάντησε ο Νασρεντίν, «όσο ότι σπανίζουν οι βασιλικές επισκέψεις».



## Ανταλλαγή

Ο κομμουνισμός επομένως δεν βασίζεται ούτε στην ανταλλαγή ούτε στην ανταποδοτικότητα – παρά μόνο, όπως έχω παρατηρήσει, με την έννοια ότι προϋποθέτει αμοιβαίες προσδοκίες και ευθύνες. Ακόμη και έτσι, είναι μάλλον προτιμότερο να χρησιμοποιήσουμε μια άλλη λέξη (ίσως «αμοιβαιότητα»),

<sup>25</sup> Αυτός είναι φυσικά ένας απ' τους λόγους που οι πολύ πλούσιοι αρέσκονται να συναναστρέφονται κυρίως ο ένας τον άλλο.

για να τονίσουμε το γεγονός ότι η ανταλλαγή λειτουργεί σύμφωνα με εντελώς διαφορετικές αρχές· ότι είναι ένα θεμελιωδώς διαφορετικό είδος ηθικής λογικής.

Ανταλλαγή σημαίνει ισοδυναμία. Είναι ένα πάρε-δώσε που εμπλέκει δύο μέρη, καθένα από τα οποία δίνει τόσα όσα παίρνει. Γι' αυτό μπορεί κανείς να μιλάει για λέξεις που ανταλλάσσονται (όταν πρόκειται για διάλογο), για ανταλλαγή χτυπημάτων ή ακόμη και για ανταλλαγή πυροβολισμών.<sup>26</sup> Σ' αυτά τα παραδείγματα, δεν είναι τόσο ότι υπάρχει μια ακριβής ισοδυναμία –ακόμη κι αν υπάρχει ακριβής τρόπος μέτρησής της–, αλλά μάλλον μια συνεχής διαδικασία διάδρασης που τείνει σ' αυτήν. Βασικά, υπάρχει κάτι σαν παράδοξο εδώ: η κάθε πλευρά προσπαθεί πάντα να ξεπεράσει την άλλη, όμως, εκτός κι αν η μία κατατροπωθεί πλήρως, το πιθανότερο είναι να τελειώσει το όλο πράγμα, όταν και οι δύο πλευρές κρίνουν το αποτέλεσμα πάνω-κάτω ισόπαλο. Αν συνεχίσουμε από εδώ στην ανταλλαγή υλικών αγαθών, συναντάμε και εκεί μια παρόμοια ένταση. Πολλές φορές υπάρχει ένα στοιχείο ανταγωνισμού· αν μη τι άλλο, υπάρχει πάντα αυτό το ενδεχόμενο. Αλλά την ίδια στιγμή, υπάρχει η αίσθηση ότι και οι δύο πλευρές κρατάνε τον λογαριασμό, και ότι, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στον κομμουνισμό, που χαρακτηρίζεται πάντα από μια ορισμένη αντίληψη της αιωνιότητας, η όλη σχέση μπορεί να τελειώσει, και ο κάθενας μπορεί να θέσει ένα τέλος σ' αυτήν οποιαδήποτε στιγμή.

Αυτό το στοιχείο του ανταγωνισμού μπορεί να λειτουργεί με εντελώς διαφορετικούς τρόπους. Στην περίπτωση του αντιπραγματισμού ή της εμπορικής συναλλαγής, όταν και τα δύο μέρη ενδιαφέρονται μονάχα για την αξία των αγαθών που ανταλλάσσουν, μπορούν κάλλιστα –όπως υποστηρίζουν οι οικονομολόγοι ότι θα έπρεπε– να αποσκοπούν στο μέγιστο υλικό όφελος. Από την άλλη, όπως οι ανθρωπολόγοι έχουν δείξει προ πολλού, όταν έχουμε να κάνουμε με ανταλλαγή δώρων, που σημαίνει ότι το ενδιαφέρον των αντικειμένων που αλλάζουν χέρια έγκειται στον τρόπο που εκφράζουν ή επαναδιαθετούν τις σχέσεις των ανθρώπων που κάνουν την ανταλλαγή, τότε στο βαθμό που υπάρχει ανταγωνισμός, συνήθως λειτουργεί με τον ακριβώς αντίθετο τρόπο –οι άνθρωποι ανταγωνίζονται στη γενναιοδωρία ο ένας τον άλλο, επιδεικνύουν ποιος μπορεί να δωρίσει τα περισσότερα.

Ας τα πάρουμε με τη σειρά.

Αυτό που χαρακτηρίζει την εμπορική συναλλαγή είναι ότι είναι

<sup>26</sup> Σ' ένα λιγότερο εχθρικό πνεύμα μπορούμε να μιλήσουμε για ανταλλαγή αιχμάτων, σημειωμάτων ή κομπλιμέντων.

«απρόσωπη»: το ποιος πουλάει ή αγοράζει θα πρέπει καταρχήν να είναι εντελώς άσχετο. Συγκρίνουμε απλώς την αξία δυο αντικειμένων. Σίγουρα, όπως συμβαίνει και με κάθε άλλη αρχή, κάτι τέτοιο ισχύει στην πράξη μόνο σπάνια. Θα πρέπει να υπάρχει ένα ελάχιστο στοιχείο εμπιστοσύνης, για να πραγματοποιηθεί μια ανταλλαγή, εκτός κι αν έχουμε να κάνουμε με ένα αυτόματο μηχάνημα, που γι' αυτόν το σκοπό συνήθως χρειάζεται να έχει μια επίφαση κοινωνικότητας. Ακόμη και στο πιο απρόσωπο εμπορικό κέντρο ή σουπερμάρκετ, οι πωλητές είθισται τουλάχιστον να προσποιούνται ότι είναι ζεστοί, υπομονετικοί, ότι έχουν διάφορα τέτοια καθησυχαστικά χαρακτηριστικά· σ' ένα παζάρι της Μέσης Ανατολής, μπορεί να χρειαστεί να περάσεις από μια ολόκληρη διαδικασία ανάπτυξης μιας προσποιητής φιλίας, να μοιραστείς τσάι, φαγητό ή καπνό, πριν αρχίσεις να παζαρεύεις για ώρα—ένα ενδιαφέρον τελετουργικό που ξεκινά δημιουργώντας την κοινωνικότητα μέσα από έναν βασικό κομμουνισμό—, για να συνεχίσεις έπειτα με μια συχνά παρατεταμένη προσποιητή διαμάχη για την τιμή. Όλα γίνονται στη βάση της παραδοχής ότι αγοραστής και πωλητής είναι, έστω στιγμιαία, φίλοι (και έτσι δικαιούνται να εξοργιστούν και να αγανακτήσουν με τις παράλογες απαιτήσεις ο ένας του άλλου), όμως όλα αυτά δεν είναι παρά θέατρο. Μόλις αλλάξουν χέρια τα αντικείμενα, κανείς δεν περιμένει ότι θα έχει να κάνει με τον άλλο ξανά.<sup>27</sup>

Τις περισσότερες φορές αυτού του είδους το παζάρεμα—στη Μαδαγασκάρη ο αντίστοιχος όρος σημαίνει κυριολεκτικά «μάχομαι για την έκπτωση» (*miady varotra*)— μπορεί από μόνο του να αποτελέσει πηγή απόλαυσης.

Την πρώτη φορά που επισκέφτηκα την Analakely, τη μεγάλη αγορά ρούχων στην πρωτεύουσα της Μαδαγασκάρης, πήγα με μια Μαλγάσια φίλη που ήθελε να αγοράσει ένα πουλόβερ. Η όλη διαδικασία κράτησε γύρω στις τέσσερις ώρες. Έγινε ως εξής: αφού βρήκε ένα πουλόβερ που κρεμόταν σε κάποιον πάγκο, ρώτησε την τιμή και μετά άρχισε μια παρατεταμένη λεκτική αντιπαράθεση με τον πωλητή, που αναπόφευκτα συνοδευόταν από υπερβολικές επιδείξεις προσβολής και αγανάκτησης, καθώς και προσποιητές αποχωρήσεις όλο αηδία. Συχνά μου φαινόταν πως το ενενήντα της εκατό της διαφωνίας αναλωνόταν μάλλον στην τελική, ελάχιστη διαφορά μερικών ariari—κάποια σεντς στην πραγματικότητα— που, όπως φαίνεται, αποτελούσαν βαθύ ζήτημα αρχής και για τις δύο πλευρές, καθώς η αποτυχία του εμπόρου να αποδεχθεί την προσφορά μπορούσε να ματαιώσει την όλη συναλλαγή.

Τη δεύτερη φορά που επισκέφτηκα το Analakely πήγα με μια άλλη φίλη,

<sup>27</sup> Μια καλή πηγή αναφορικά με το παζάρεμα: Uchendo 1967.

νεαρή κι αυτή, που είχε μαζί της μια λίστα από μέτρα υφασμάτων να αγοράσει, την οποία της είχε δώσει η αδερφή της.

Σε κάθε πάγκο έκανε το ίδιο πράγμα: πήγαινε απλώς και ρωτούσε την τιμή.

Ο άνδρας της έλεγε μια τιμή.

«Εντάξει», ρωτούσε μετά εκείνη, «και ποια είναι η αληθινή τελική τιμή σου;» Της την έλεγε, και αυτή του έδινε τα λεφτά στο χέρι.

«Στάσου ένα λεπτό!» ρώτησα, «μπορείς να το κάνεις αυτό;»

«Φυσικά», είπε, «γιατί να μην μπορείς;»

Της εξήγησα τι είχε συμβεί με την προηγούμενη φίλη μου.

«Α, ναι,» είπε. «Σε μερικούς ανθρώπους αρέσει αυτό το πράγμα».

Η ανταλλαγή μας επιτρέπει να ακυρώσουμε τα χρέη μας. Μας προσφέρει έναν τρόπο να ανταποδώσουμε στα ίσια και έτσι να τερματίσουμε μια σχέση. Με τους πωλητές, απλώς προσποιούμαστε ότι έχουμε σχέση. Με τους γείτονες, μπορεί κανείς για τον ίδιο ακριβώς λόγο να προτιμήσει να *μην* πληρώσει τα χρέη του. Η Laura Bohannan γράφει ότι, μόλις έφτασε σε μια κοινότητα Τιν στην αγροτική Νιγηρία, οι γείτονες άρχισαν αμέσως να καταφτάνουν φέρνοντας μαζί τους μικρά δώρα: «δύο θυσάνους καλαμποκιού, ένα κολοκύθι, ένα κοτόπουλο, πέντε τομάτες, μια χούφτα φυστίκια».<sup>28</sup> Μην έχοντας την παραμικρή ιδέα τι ήθελαν απ' αυτή, τους ευχαρίστησε και έγραψε τα ονόματά τους και τι είχαν φέρει. Στο τέλος, δύο γυναίκες την ακολούθησαν και της εξήγησαν ότι θα πρέπει να ανταποδώσει αυτά τα δώρα. Θα ήταν εντελώς ανάρμοστο να σου δώσει ένας γείτονας τρία αυγά και εσύ να μην του πας ποτέ κάτι σε αντάλλαγμα. Δεν χρειαζόταν να είναι αυγά, αλλά έπρεπε να του πας κάτι ίσης περίπου αξίας. Μπορούσες να του πας ακόμη και λεφτά –δεν υπήρχε κάτι ανάρμοστο σ' αυτό– υπό τον όρο ότι θα περνούσε κάποιο διάστημα, και πάνω απ' όλα, ότι δεν θα ήταν το ακριβές κόστος των αυγών. Έπρεπε να είναι κάτι περισσότερο ή κάτι λιγότερο. Το να μην πήγαινες τίποτε πίσω θα είχε ως αποτέλεσμα να φανείς σαν εκμεταλλευτής ή παράσιτο. Το να πήγαινες το ακριβές ισοδύναμο θα ήταν σαν υπονοείς ότι δεν θέλεις να έχεις πλέον καμία σχέση με τον γείτονα. Όπως έμαθε, οι γυναίκες Τιν μπορούσαν να περάσουν μεγάλο μέρος της μέρας τους περπατώντας μίλια για να φτάσουν σε απόμακρα σπίτια, προκειμένου να πάνε μια χούφτα μπάμιες ή λίγα κέρματα, «σ' έναν ατελειώτο κύκλο δώρων όπου κανένας ποτέ δεν ανταπέδωσε την ακριβή αξία ενός αντικειμένου που είχε τελευταίος λάβει» – και κάνοντάς το αυτό, δημιουργούσαν συνεχώς την

28 Bohannan 1964: 47.

κοινωνία τους. Υπάρχει αναμφίβολα ένα ίχνος κομμουνισμού εδώ –οι γείτονες που συνδέονται με φιλικούς δεσμούς μπορούν στην ανάγκη και να εμπιστευθούν ο ένας τον άλλο–, όμως σε αντίθεση με τις κομμουνιστικές σχέσεις, που θεωρούμε ότι είναι μόνιμες, αυτού του είδους οι φιλικότητες θα πρέπει να αναδημιουργούνται συνεχώς και να διατηρούνται, επειδή κάθε δεσμός μπορεί να διαρραγεί οποιαδήποτε στιγμή.

Υπάρχουν ατελείωτες παραλλαγές αυτού του είδους ισότιμης ή περίπου ισότιμης, ανταλλαγής δώρων. Η πιο γνωστή είναι η ανταλλαγή κερασμάτων: σου κερνάω αυτή τη μπύρα, μου κερνάς την επόμενη. Η τέλεια ισοδυναμία προϋποθέτει την ισότητα. Αλλά σκεφτείτε ένα λίγο πιο περίπλοκο παράδειγμα: πάω έναν φίλο σ' ένα ακριβό εστιατόριο, για να του κάνω το τραπέζι μετά από κάποιο καιρό, αυτός κάνει το ίδιο. Όπως συνηθίζουν καιρό τώρα οι ανθρωπολόγοι να υποδεικνύουν, η ίδια η ύπαρξη τέτοιων εθίμων –ειδικά, το συναίσθημα ότι *πρέπει* πραγματικά να ανταποδώσουμε τη χάρη– δεν μπορεί να εξηγηθεί σύμφωνα με μια τυπική οικονομική θεωρία, που υποθέτει ότι κάθε ανθρώπινη διάδραση αποτελεί εντέλει εμπορική ανταλλαγή και ότι όλοι μας δεν είμαστε παρά ιδιοτελή άτομα που αποσκοπούν στο μεγαλύτερο όφελος με το ελάχιστο δυνατό κόστος ή την ελάχιστη δυνατή προσπάθεια.<sup>29</sup> Αλλά αυτό το συναίσθημα είναι εντελώς πραγματικό και μπορεί να προκαλέσει αληθινή πίεση σε όσους έχουν περιορισμένα μέσα στην προσπάθειά τους να κρατήσουν τους τύπους. Επομένως: γιατί, αν κάνω σ' έναν θεωρητικό της ελεύθερης αγοράς ένα ακριβό τραπέζι, αυτός θα νιώθει κάπως μειοεκτικά –θα νιώθει δυσάρεστα που μου υποχρεώθηκε–, μέχρις ότου μπορέσει να μου ανταποδώσει τη χάρη; Γιατί, αν αισθάνεται ανταγωνιστικά απέναντί μου, να είναι διατεθειμένος να με βγάλει κάπου ακόμη πιο ακριβά;

Θυμηθείτε τις γιορτές και τα πανηγύρια που ανέφερα πριν· κι εδώ, επίσης, υπάρχει μια βάση ευθυμίας και παιγνιώδους (μερικές φορές όχι και τόσο) ανταγωνισμού. Από τη μια πλευρά, η απόλαυση του καθενός μεγιστοποιείται – πόσοι άνθρωποι υπάρχουν εξάλλου που θέλουν πραγματικά να φάνε ολομόναχοι ένα καταπληκτικό δείπνο σ' ένα γαλλικό εστιατόριο; Από την άλλη, τα πράγματα μπορεί εύκολα να μετατραπούν σ' ένα παιχνίδι κυριαρχίας – και ως εκ τούτου μανίας, ταπεινώσης, οργής... ή, όπως θα δούμε σύντομα, κάτι ακόμα χειρότερο. Σε μερικές κοινωνίες, αυτά τα παιχνίδια έχουν λάβει μια επισημότητα, αλλά είναι σημαντικό να δείξουμε ότι

<sup>29</sup> Αυτό δεν ισχύει ούτε και σε μια πραγματική εμπορική συμφωνία, επειδή αυτές οι συμφωνίες συχνά συνοδεύονται από μεγάλα συλλογικά φαγοπότια και από ανταλλαγές δώρων. Ισχύει μόνο για τη φανταστική εμπορική συμφωνία που συναντάμε στα οικονομικά εγχειρίδια.

αναπτύσσονται πραγματικά μόνο μεταξύ ανθρώπων ή ομάδων που θεωρούν ότι βρίσκονται στην ίδια πάνω-κάτω κοινωνική θέση.<sup>30</sup> Για να επιστρέψουμε στον φανταστικό οικονομολόγο μας: δεν είναι σαφές ότι θα ένιωθε μειονεκτικά, αν αυτός που του έκανε δώρο, ή τον έβγαζε για δείπνο, ήταν ο οποιοσδήποτε. Το πιθανότερο είναι να ένιωθε έτσι, αν θεωρούσε ότι ήταν κάποιος που βρισκόταν στην ίδια περίπου κοινωνική θέση ή είχε το ίδιο κύρος: ένας συνάδελφος, για παράδειγμα. Αν τον έβγαζε για δείπνο ο Bill Gates ή ο George Soros, θα θεωρούσε μάλλον ότι του πρόσφεραν κάτι που δεν χρειάζεται να ανταποδώσει και θα το άφηγε έτσι. Αν κάποιος δουλοπρεπής νεαρός συνάδελφος ή κάποιος ενθουσιώδης μεταπτυχιακός φοιτητής έκανε το ίδιο, θα θεωρούσε πιθανώς ότι του έκανε χάρη δεχόμενος την πρόσκληση – αν την δεχόταν και καθόλου, πράγμα που μάλλον δεν θα έκανε.

Αυτό φαίνεται να συμβαίνει παντού, όπου συναντάμε κοινωνίες διαιρεμένες με λεπτές διαβαθμίσεις κοινωνικής θέσης και κύρους. Ο Pierre Bourdieu έχει περιγράψει τη «διαλεκτική πρόκλησης και ανταπόδοσης» που κυβερνά όλα τα παιχνίδια τιμής μεταξύ των Βερβέρων Kabyle στην Αλγερία, όπου η ανταλλαγή προσβολών, επιθέσεων (σε βεντέτες ή μάχες), κλοπών ή απειλών, φαίνεται να ακολουθεί ακριβώς την ίδια λογική με την ανταλλαγή των δώρων.<sup>31</sup> Το να κάνεις ένα δώρο αποτελεί τόσο τιμή όσο και πρόκληση. Το να ανταποδώσεις απαιτεί τρομερή επιτηδειότητα. Το χρονικό πλαίσιο είναι πολύ σημαντικό. Όπως και το να είναι το αντίδωρο αρκούντως διαφορετικό, αλλά ταυτόχρονα και κάπως μεγαλύτερο. Πάνω απ' όλα, υπάρχει η εξυπνοσύνη ηθική αρχή ότι θα πρέπει πάντα να τα βάζεις με κάποιον του ίδιου μεγέθους. Το να προκαλέσεις κάποιον εμφανώς μεγαλύτερο, πλουσιότερο και πιο σεβαστό, σημαίνει ότι ρισκάρεις να ταπεινωθείς και έτσι να εξευτελιστείς: το να φορτώσεις έναν φτωχό αλλά σεβαστό άνδρα με ένα δώρο που δεν θα μπορούσε να ξεπληρώσει είναι απλώς σκληρό, και θα έκανε ανάλογη ζημιά στην υπόληψή σου. Υπάρχει μια ιστορία από την Ινδονησία ακόμη και γι' αυτό: μια ιστορία για έναν πλούσιο άνδρα που θυσίασε ένα θεσπέσιο βόδι, για να ντροπιάσει τον πάμφτωχο ανταγωνιστή του: ο φτωχός τον εξευτέλιζε εντελώς και κέρδισε τον διαγωνισμό, θυσιάζοντας ήρεμα ένα κοτόπουλο.<sup>32</sup>

30 Αρκεί απλώς να ρίξουμε μια ματιά στην αχανή ανθρωπολογική φιλολογία για την «ανταγωνιστική ευωχία» (competitive feasting) π.χ., Valeri 2001.

31 Το Bourdieu 1965 είναι το κείμενο κλειδί, αλλά τα κύρια σημεία επαναλαμβάνονται στο Bourdieu 1990: 98-101.

32 Onvlee 1980: 204.

Τέτοιου είδους παιχνίδια παίρνουν αρκετά συστηματική μορφή εκεί όπου ο καθένας μπορεί σε κάποιο βαθμό να διεκδικήσει μια κοινωνική θέση. Όταν τα πράγματα παραείναι ξεκάθαρα, δημιουργούνται άλλα προβλήματα. Το να κάνεις δώρα σε βασιλιάδες είναι συχνά μια ιδιαίτερα λεπτή και περίπλοκη υπόθεση. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι δεν μπορείς να δώσεις σ' έναν βασιλιά ένα δώρο που να του αναλογεί (εκτός, ίσως, αν είσαι κι εσύ βασιλιάς), επειδή οι βασιλιάδες διαθέτουν εξ ορισμού τα πάντα. Από την άλλη πλευρά, περιμένουν να κάνεις μια εύλογη προσπάθεια:

Ο Νασρεντίν κλήθηκε μια φορά να επισκεφτεί το βασιλιά. Ένας γείτονας τον πέτυχε βιαστικό στο δρόμο, φορτωμένο μια τσάντα γογγύλια.

«Πού τα πας αυτά;», τον ρώτησε.

«Με κάλεσαν να δω το βασιλιά. Θεώρησα καλό να του πάω ένα δώρο.»

«Θα του πας γογγύλια; Μα τα γογγύλια είναι το φαΐ των χωρικών! Αυτός είναι Βασιλιάς! Θα πρέπει να του πας κάτι πιο ταιριαστό, όπως σταφύλια».

Ο Νασρεντίν συμφώνησε και πήγε στον βασιλιά μαζί μ' ένα τσαμπί σταφύλια. Ο βασιλιάς δεν ευχαριστήθηκε. «Μου έφερες σταφύλια; Μα είμαι Βασιλιάς! Αυτό είναι γελοίο. Πετάξτε έξω αυτόν τον ηλίθιο και μάθετέ του τρόπους! Ρίξτε του ένα-ένα όλα τα σταφύλια και μετά διώξτε τον από το παλάτι».

Οι φρουροί του αυτοκράτορα έσυραν τον Νασρεντίν σ' ένα δωμάτιο παραδίπλα και τον πήραν με τα σταφύλια. Καθώς το έκαναν, αυτός έπεσε στα γόνατα και άρχισε να κλαίει, «Σ' ευχαριστώ, σ' ευχαριστώ Θεέ μου, για το απεριόριστο έλεος σου!».

«Γιατί ευχαριστείς τον Θεό;», ρώτησαν. «Αυτή τη στιγμή εξευτελίζεσαι πλήρως!».

Ο Νασρεντίν απάντησε, «Α, τίποτε, απλώς σκεφτόμουν, “πάλι καλά που δεν έφερα γογγύλια!”».

Από την άλλη, το να δώσεις σ' έναν βασιλιά κάτι που δεν έχει ήδη, μπορεί να σε βάλει σε ακόμη μεγαλύτερους μπελάδες. Στην πρώιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία κυκλοφορούσε μια ιστορία για έναν εφευρέτη που πήγε και προσέφερε με μεγάλη επισημότητα ένα γυάλινο μπολ ως δώρο στον αυτοκράτορα Τιβέριο. Ο αυτοκράτορας συγχύστηκε: Τι το τόσο εντυπωσιακό έχει ένα κομμάτι γυαλί; Ο άνδρας το έριξε στο πάτωμα. Αντί να θρυμματιστεί, το γυαλί έκανε απλώς ένα βαθούλωμα. Το σήκωσε και πιέζοντάς το, το επανέφερε στο αρχικό του σχήμα.

«Έχεις πει σε κανέναν πώς το έφτιαξες αυτό το πράγμα;», ρώτησε ο Τιβέριος έκπληκτος.



Ο εφευρέτης τον διαβεβαίωσε ότι δεν το είχε πει. Ο αυτοκράτορας διέταξε αμέσως να τον σκοτώσουν, καθώς, αν τύχαινε να μαθευτεί έστω και μια λέξη για το πώς κατασκευάζεται ένα άθραυστο γυαλί, ο θησαυρός του από χρυσό και άργυρο σύντομα δεν θα άξιζε τίποτε.<sup>33</sup>

Το μεγαλύτερο στοίχημα, όταν είχες να κάνεις με βασιλιάδες, ήταν να καταβάλεις εύλογη προσπάθεια να παίξεις ένα παιχνίδι, στο οποίο είσαι ταυτόχρονα καταδικασμένος να αποτύχεις. Ο Άραβας ταξιδευτής του 14ου αιώνα Ibn Battuta αναφέρεται στη συνήθεια του Βασιλιά του Sind, ενός τρομακτικού μονάρχη που απολάμβανε ιδιαίτερα να επιδεικνύει την απεριόριστη ισχύ του.<sup>34</sup> Οι ξένοι προύχοντες που επισκέπτονταν το βασιλιά συνήθιζαν να του φέρνουν εντυπωσιακά δώρα· όποιο κι αν ήταν το δώρο που έφερναν, εκείνος πάντα τους το ανταπέδιδε με ένα αντίδωρο που άξιζε πολύ περισσότερο. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να αναπτυχθεί σημαντική επιχειρηματικότητα, όπου οι τοπικοί τραπεζίτες δάνειζαν χρήματα σ' αυτούς τους επισκέπτες προκειμένου να αγοράσουν θεαματικά δώρα, γνωρίζοντας ότι θα έπαιρναν πίσω αυτά που έδωσαν από το κέρδος της βασιλικής επίδειξης κυριαρχίας. Ο βασιλιάς πρέπει να το γνώριζε αυτό. Δεν είχε ενστάσεις –το όλο νόημα ήταν να δείξει ότι ο πλούτος του δεν είχε κανένα προηγούμενο– και αν το χρειαζόταν πραγματικά, μπορούσε σε κάθε περίπτωση να κατασχέσει την περιουσία των τραπεζιτών. Κι αυτοί γνώριζαν ότι αυτό δεν ήταν ένα παιχνίδι οικονομικής φύσεως, αλλά αφορούσε την κοινωνική υπόσταση, και η δική του ήταν απόλυτη.

Στην ανταλλαγή, τα αντικείμενα που ανταλλάσσονται θεωρούνται ισοδύναμα. Κατά συνέπεια, το ίδιο ισχύει και για τους ανθρώπους: τουλάχιστον, τη στιγμή που το δώρο λαμβάνει αντίδωρο ή που τα λεφτά αλλάζουν χέρια· όταν δεν υπάρχει κάποιο περαιτέρω χρέος ή υποχρέωση και καθένα από τα μέρη είναι εξίσου ελεύθερο να φύγει. Αυτό με τη σειρά του προϋποθέτει αυτονομία. Και οι δύο αυτές αρχές δεν εναρμονίζονται πολύ με τους μονάρχες, και αυτός είναι ο λόγος που οι βασιλιάδες απεχθάνονται γενικά κάθε είδους ανταλλαγή.<sup>35</sup> Αλλά μέσα σ' αυτό το ισχυρό

33 Πετρώνιος 51· Πλίνιος *Φυσική Ιστορία* 36.195· Δίων 57.21.5-7.

34 «Αυτός ο βασιλιάς είναι απ' όλους τους ανθρώπους ο πιο εθισμένος στο να κάνει δώρα και στο να χύνει αίμα. Στην πύλη του θα υπάρχει πάντα είτε ένας φτωχός που ευεργετήθηκε είτε ένας ζωντανός που εκτελέστηκε.»

35 Ή ακόμη και οι πολύ πλούσιοι. Ο Nelson Rockefeller, για παράδειγμα, περφηφανεύταν ότι δεν κουβαλούσε ποτέ μαζί του πορτοφόλι. Δεν του χρειαζόταν. Μια στο τόσο, όποτε εργαζόταν μέχρι αργά και ήθελε τσιγάρα, μπορούσε να δανειστεί χρήματα από τους ανθρώπους της ασφάλειας στην υποδοχή του Κέντρου Ροκφέλερ, οι οποίοι μετά θα καμάρωναν που είχαν δανείσει χρήμα-

ενδεχόμενο της πιθανής εξόφλησης, της έσχατης ισοδυναμίας, βρίσκουμε άπειρες παραλλαγές, άπειρα παιχνίδια που μπορεί κανείς να παίξει. Μπορούμε να απαιτήσουμε κάτι από κάποιον, γνωρίζοντας ότι κάνοντάς το του δίνουμε το δικαίωμα να απαιτήσει από μας κάτι αντίστοιχης αξίας σε αντάλλαγμα. Σε ορισμένες περιπτώσεις, ακόμη και το να παϊνέψεις τα υπάρχοντα κάποιου μπορεί να ερμηνευτεί σαν μια ανάλογη απαίτηση. Στη Νέα Ζηλανδία του 18ου αιώνα, οι άγγλοι άποικοι έμαθαν πολύ γρήγορα ότι δεν είναι καλή ιδέα να θαυμάζουν, για παράδειγμα, ένα ιδιαίτερα όμορφο κολιέ από νεφρίτη που κρέμεται στο λαιμό ενός Μαορί πολεμιστή· αν το έκαναν, ο τελευταίος θα επέμενε να τους το προσφέρει, μη δεχόμενος το όχι ως απάντηση, και αργότερα, έπειτα από κάποιο διάστημα, θα επέστρεφε για να παϊνέψει το παλτό ή το όπλο τους. Ο μόνος τρόπος να το αποφύγεις αυτό ήταν να του κάνεις γρήγορα ένα δώρο, πριν στο ζητήσει εκείνος. Μερικές φορές κάνουμε δώρα προκειμένου να μπορέσουμε να προβάσουμε ανάλογες απαιτήσεις: αν ο άλλος αποδεχτεί το δώρο, σημαίνει ότι σου επιτρέπει σιωπηρά να του ζητήσεις κάτι που θεωρείς ισοδύναμο.<sup>36</sup>

Όλο αυτό, με τη σειρά του, μπορεί να οδηγήσει σε κάτι που μοιάζει πολύ με τον αντιπραγματισμό, την απευθείας ανταλλαγή ενός πράγματος με ένα άλλο – που όπως είδαμε υπάρχει ακόμη και στις «οικονομίες δώρου», όπως άρεσει στον Marcel Mauss να τις αποκαλεί, ακόμη κι αν ο αντιπραγματισμός λάμβανε χώρα κυρίως μεταξύ αγνώστων.<sup>37</sup> Στο εσωτερικό των κοινοτήτων, υπάρχει σχεδόν πάντα ένας δισταγμός, όπως το παράδειγμα των Τιν τόσο όμορφα δείχνει, να διευθετηθούν οι λογαριασμοί – αυτός είναι ο λόγος που, αν υπάρχουν χρήματα σε κοινή χρήση, οι άνθρωποι συχνά δεν τα χρησιμοποιούν με τους φίλους ή τους συγγενείς τους (στους οποίους, στην κοινωνία του χωριού, συγκαταλέγονται σχεδόν οι πάντες), ή διαφορετικά, όπως οι χωρικοί στη Μαδαγασκάρη του τρίτου κεφαλαίου, τα χρησιμοποιούν με ριζικά διαφορετικούς τρόπους.



τα σ' έναν Ροκφέλερ, και σπανίως θα του τα ζητούσαν πίσω. Σε αντίθεση, «ο Πορτογάλος μονάρχης του 16ου αιώνα, Dom Manuel, που είχε πρόσφατα πλουτίσει από το εμπόριο στις Ινδίες, έχρισε τον εαυτό του «Άρχοντα της κατάκτησης, της πλοήγησης και του εμπορίου της Αιθιοπίας, της Αραβίας, της Περσίας και της Ινδίας». Οι άλλοι τον έλεγαν «μπακάλη βασιλιά» (Ho 2004: 227).

36 Βλέπε Graeber 2001: 175-76.

37 Ακόμη και μεταξύ αγνώστων είναι κάπως ασυνήθιστο: όπως έχει τονίσει ο Servet (1981, 1982), το «πρωτόγονο εμπόριο» ήταν ως επί το πλείστον συνεργατικό και γινόταν με ειδικούς τοπικούς μεσάζοντες.

## Ιεραρχία

Η ανταλλαγή, επομένως, υπαινίσσεται τυπική ισότητα – ή τουλάχιστον, την πιθανότητα για κάτι τέτοιο. Γι' αυτό ακριβώς οι βασιλιάδες έχουν τόσο μεγάλο πρόβλημα μαζί της.

Σε αντίθεση, οι σχέσεις δεδηλωμένης ιεραρχίας –που σημαίνει, σχέσεις μεταξύ τουλάχιστον δύο ανθρώπων όπου ο ένας θεωρείται ανώτερος του άλλου– δεν συνηθίζουν καθόλου να λειτουργούν σύμφωνα με την ανταποδοτικότητα. Δεν είναι εύκολο να το συνειδητοποιήσουμε αυτό, επειδή οι ιεραρχικές σχέσεις νομιμοποιούνται συχνά με όρους ανταπόδοσης («οι χωρικοί προσφέρουν φαγητό, οι άρχοντες προστασία»), αλλά η αρχή με την οποία λειτουργούν είναι η ακριβώς αντίθετη. Στην πράξη, η ιεραρχία συνήθως λειτουργεί με τη λογική του προηγούμενου.

Για να εξηγήσω τι εννοώ εδώ, ας φανταστούμε κάτι σαν ένα συνεχές μονόπλευρων κοινωνικών σχέσεων, το οποίο εκτείνεται από τις πιο εκμεταλλευτικές στις πιο καλοπροαίρετες και ευγενείς σχέσεις. Στο ένα άκρο είναι η κλοπή ή η λεηλασία· στο άλλο η ανιδιοτελής φιλανθρωπία.<sup>38</sup> Μόνο σ' αυτά τα δύο άκρα είναι δυνατό να έχουμε εμπράγματα διαδράσεις ανάμεσα σε ανθρώπους που διαφορετικά δεν έχουν καμία κοινωνική σχέση. Μόνο ένας τρελός θα λήστευε τον γείτονα της διπλανής πόρτας. Μια ομάδα πλιατσικολόγων στρατιωτών ή νομάδων ιππέων που επιτίθενται σ' ένα αγροτικό χωριουδάκι για να βιάσουν και να λεηλατήσουν, δεν έχουν προφανώς καμία πρόθεση να συνάψουν μόνιμες σχέσεις με όσους επέζησαν. Με ανάλογο τρόπο, οι θρησκευτικές παραδόσεις επιμένουν συχνά ότι η μόνη πραγματική φιλανθρωπία είναι ανώνυμη –με άλλα λόγια, δεν αποσκοπεί στο να υποχρεώσει τους αποδέκτες. Μια ακραία μορφή αυτού, καταγεγραμμένη σε διάφορα μέρη του κόσμου, είναι το ανώνυμο δώρο, που είναι κάτι σαν αντεστραμμένη διάρρηξη: το να μπαίνεις κρυφά στο σπίτι του αποδέκτη το βράδυ και να αφήνεις το δώρο, έτσι ώστε να μην είναι σίγουρος ποιος το έκανε. Η μορφή του Αγίου Νικολάου των καθολικών ή του Αγίου Βασίλη (ο οποίος, θα πρέπει να θυμόμαστε, δεν ήταν μόνο ο προστάτης άγιος των παιδιών, αλλά και των κλεφτών) είναι μάλλον μια μυθολογική εκδοχή της ίδιας αρχής: ένας καλοπροαίρετος και ευγενής διαρρήκτης με τον οποίο κάθε κοινωνική σχέση είναι αδύνατη και στον οποίο δεν μπορούμε να χρωστάμε τίποτε – στη συγκεκριμένη περίπτωση, επειδή δεν υπάρχει πραγματικά.

<sup>38</sup> Το διατυπώνω έτσι, επειδή εδώ ενδιαφέρομαι κυρίως για τις οικονομικές σχέσεις. Αν σκεφτόμασταν γενικά τις ανθρώπινες σχέσεις, υποθέτω ότι θα μπορούσαμε να πούμε πως στο ένα άκρο είναι η δολοφονία και στο άλλο η τεκνογονία.

Παρατηρήστε, ωστόσο, τι συμβαίνει, αν κάποιος απομακρυνθεί κάπως από τα άκρα αυτά προς οποιαδήποτε κατεύθυνση. Μου έχουν πει (υποπιτεύομαι ότι δεν είναι αλήθεια) ότι σε κάποια μέρη της Λευκορωσίας, οι συμμορίες ληστεύουν τόσο συχνά τους επιβάτες των τρένων και των λεωφορείων, που έχουν αναπτύξει τη συνήθεια να δίνουν στα θύματά τους ένα μικρό τεκμήριο, που αποδεικνύει ότι ο κάτοχός του έχει πέσει ήδη θύμα ληστείας. Μιλάμε προφανώς για ένα βήμα προς τη δημιουργία του κράτους. Περιέργως, υπάρχει μια γνωστή θεωρία των απαρχών του κράτους, προερχόμενη από τον βορειοαφρικανό ιστορικό του 14ου αιώνα Ibn Khaldun, που είναι στην ίδια ακριβώς κατεύθυνση: οι σχέσεις των νομάδων ιππέων με τους χωρικούς που κατοικούσαν μόνιμα σ' ένα μέρος γίνονται κάποια στιγμή πιο συστηματικές· η λεηλασία μετατρέπεται σε φόρο, ο βιασμός σε «δικαίωμα της πρώτης νύχτας» ή σε αρπαγή όσων είχαν τα απαιτούμενα προσόντα για το βασιλικό χαρέμι. Η κατάκτηση και η ανεξέλεγκτη βία συστηματοποιούνται και η σχέση ανάμεσα στους άρχοντες και τους χωριανούς δεν εμφανίζεται πλέον σαν ληστρική, αλλά σαν ηθική, με τους πρώτους να παρέχουν προστασία και τους δεύτερους τροφή. Όμως, ακόμη κι αν όλα τα μέρη πίστευαν ότι λειτουργούσαν σύμφωνα μ' έναν κοινό ηθικό κώδικα, ότι ακόμη και οι βασιλιάδες δεν μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν, αλλά θα πρέπει να έχουν όρια, αφήνοντας τους χωρικούς να εκφράζουν άποψη για το πόσο ακριβώς από τον θερισμό τους δικαιούνται να αρπάξουν οι υπηρέτες τους, δεν συνήθιζαν καθόλου να κάνουν υπολογισμούς σύμφωνα με την ποιότητα ή την ποσότητα της προστασίας που τους παρέχεται προς αντάλλαγμα, αλλά σύμφωνα με το έθιμο και το προηγούμενο: Πόσα πληρώσαμε πέρυσι; Πόσα ήταν αναγκασμένοι να πληρώσουν οι πρόγονοί μας; Το ίδιο αληθεύει κι από την ανάποδη. Αν θεωρήσουμε τις φιланθρωπικές δωρεές ως βάση για κάποιας μορφής κοινωνική σχέση, σίγουρα δεν θα ήταν μια σχέση ανταποδοτικότητας. Αν δώσεις μερικά νομίσματα σ' έναν ζητιάνο, και αυτός ο ζητιάνος σε συναντήσει ξανά και σε θυμηθεί, δεν πρόκειται να σου δώσει λεφτά – μπορεί όμως κάλλιστα να πιστεύει ότι εσύ θα του ξαναδώσεις. Αυτό συμβαίνει αναμφίβολα και όταν δωρίζουμε χρήματα σε μια φιλανθρωπική οργάνωση. (Έδωσα κάποτε χρήματα στους United Farm Workers και ακόμη να μάθω τι έγιναν). Μια τέτοια πράξη μονόπλευρης γενναιοδωρίας γίνεται αντιληπτή ως προηγούμενο γι' αυτό που πρόκειται να ακολουθήσει.<sup>39</sup> Είναι ακριβώς το ίδιο με το να δίνεις γλυκά σε ένα παιδί.

<sup>39</sup> Στην πραγματικότητα, αποτελεί μάλλον ουσιώδες γνώρισμα της φιλανθρωπίας ότι, όπως το δώρο σ' έναν βασιλιά, δεν μπορεί ποτέ να οδηγήσει στην ανταποδοτικότητα. Ακόμη κι αν αποδειχθεί ότι ο ανήμπορος ζητιάνος είναι ένας θεός που κατέβηκε στη γη με θνητή μορφή ή ο Harun al-

Αυτό εννοώ, όταν λέω ότι η ιεραρχία λειτουργεί σύμφωνα με μία αρχή εντελώς αντίθετη από την ανταποδοτικότητα. Αν η γραμμή ανάμεσα στην ανωτερότητα και την κατωτερότητα είναι ξεκάθαρη και αποδεκτή απ' όλους σαν πλαίσιο μιας σχέσης, και οι σχέσεις έχουν μια διάρκεια, έτσι ώστε να μην μιλάμε απλώς για αυθαίρετη βία, θεωρούμε ότι ρυθμίζονται από ένα πλέγμα συνηθειών ή εθίμων. Πολλές φορές πιστεύουμε ότι η κατάσταση αυτή έχει τις ρίζες της σε μια ιδρυτική πράξη κατάκτησης. Ή, μπορεί να θεωρείται προγονικό έθιμο, το οποίο δεν χρειάζεται να εξηγηθεί. Όμως αυτό περιπλέκει περισσότερο το πρόβλημα του να δωρίζεις κάτι στον βασιλιά ή σε κάθε ανώτερο: υπάρχει πάντα ο κίνδυνος αυτό να θεσμίσει ένα προηγούμενο, να εισαχθεί στο πλέγμα των εθίμων, και γι' αυτό να θεωρηθεί επιβεβλημένο από κεί και μετά. Ο Ξενοφώντας ισχυρίζεται ότι στις απαρχές της Περσικής Αυτοκρατορίας, όλες οι επαρχίες ανταγωνίζονταν η μία την άλλη για το τι δώρα θα στείλουν στον Μεγάλο Βασιλιά απ' τα πιο μοναδικά και πολύτιμα προϊόντα τους. Αυτό αποτέλεσε τη βάση του φορολογικού συστήματος: κάθε επαρχία στο τέλος αναμενόταν να προσφέρει τα ίδια «δώρα» κάθε χρόνο.<sup>40</sup> Παρομοίως, όπως γράφει ο μεγάλος ιστορικός του μεσαίωνα Marc Bloch:

Τον ένατο αιώνα, όταν μια μέρα υπήρχε έλλειψη κρασιού στα βασιλικά κελάρια της Ver, ζήτησαν από τους μοναχούς του Saint-Denis να δώσουν τα διακόσια βαρέλια που τους έλειπαν. Έκτοτε, κάθε χρόνο πρόβαλλαν την ίδια απαίτηση σαν δικαίωμα, και χρειάστηκε αυτοκρατορικό διάταγμα για να καταργηθεί αυτό το δικαίωμα. Στην Ardres, όπως μας είπαν, υπήρχε κάποτε μια αρκούδα που ανήκε στον τοπικό άρχοντα. Οι κάτοικοι, που τους άρεσε να τη βλέπουν να παλεύει με σκύλους, ανέλαβαν να την ταΐζουν. Το θηρίο πέθανε κάποια στιγμή, αλλά ο άρχοντας συνέχισε να αποσπά δια της βίας τις φραντζόλες ψωμί.<sup>41</sup>

Rashid, η ανταμοιβή σου θα είναι εντελώς δυσανάλογη. Ή σκεφτείτε όλες αυτές τις ιστορίες με τους μεθυσμένους εκατομμυριούχους που ξεφαντώνουν, οι οποίοι, όταν έρχονται στα σύγκαλά τους, δίνουν φανταχτερά αυτοκίνητα ή σπίτια σ' αυτούς που τους βοήθησαν. Είναι πιο εύκολο να φανταστούμε έναν ζητιάνο να μας δίνει μια περιουσία παρά να μας επιστρέφει αυτό ακριβώς που του δώσαμε.

40 Ξενοφώντας, *Κύρου Παιδεία*, βιβλίο Η', 6, Ηρόδοτος Γ', 8.9· βλέπε Briant 2006: 193-194, 394-404, όπου παραδέχεται ότι κάτι ανάλογο πρέπει να συνέβη, αρχίζοντας μ' ένα πιο αυθόρμητο συστήμα δωροδοσίας, την εποχή του Κύρου και του Καμβύση, που κατέληξε να συστηματοποιηθεί την εποχή του Δαρείου.

41 Στο Marc Bloch (1961: 114-15), που προσθέτει «κάθε πράξη, ειδικά αν επαναλαμβανόταν τρεις ή τέσσερις φορές μετατρέποταν συχνά σε προηγούμενο – ακόμη κι αν αρχικά ήταν μια πράξη κατ' εξαίρεση ή ξεκάθαρα παράνομη.»

Με άλλα λόγια, κάθε δώρο προς τον ανώτερο στη φεουδαρχική ιεραρχία, «ειδικά αν επαναλαμβανόταν τρεις ή τέσσερις φορές», δημιουργούσε συνήθως προηγούμενο και ανήκε πλέον στο πλέγμα των εθίμων. Ως αποτέλεσμα, αυτοί που έκαναν δώρα σε ανώτερους ζητούσαν συχνά να λάβουν ένα «γράμμα αμεροληψίας», όπου συνομολογούταν ότι στο μέλλον δεν θα υπήρχε καμία ανάλογη απαίτηση. Αν και είναι ασυνήθιστο να παίρνουν τέτοια επισημότητα τα πράγματα, κάθε κοινωνική σχέση που θεωρείται εξ αρχής άνιση, λειτουργεί αναπόφευκτα σύμφωνα με μια ανάλογη λογική – έστω και μόνο επειδή, με το που θα θεωρηθεί ότι βασίζεται στο «έθιμο», ο μόνος τρόπος να αποδείξεις ότι κάποιος έχει καθήκον ή υποχρέωση να κάνει κάτι, είναι να δείξεις ότι το έχει ξανακάνει.

Συχνά, αυτές οι διευθετήσεις μπορεί να εξελιχθούν σε μια λογική της κάστας: ορισμένα κλαν έχουν επιφορτιστεί με την ύφανση των τελετουργικών ενδυμάτων, άλλα με το να φέρνουν ψάρια για τις βασιλικές γιορτές και άλλα με το κόψιμο των μαλλιών του βασιλιά. Καταλήγουν να θεωρούνται έτσι υφαντές ή ψαράδες ή κουρείς.<sup>42</sup> Το τελευταίο αυτό σημείο είναι εξαιρετικά σημαντικό, επειδή κάνει ξεκάθαρη άλλη μία αλήθεια που συχνά παραβλέπεται: ότι η λογική της ταυτότητας είναι, πάντα και παντού, συναρτημένη με τη λογική της ιεραρχίας. Μόνο εκεί που ορισμένοι άνθρωποι βρίσκονται πάνω από άλλους, ή εκεί όπου ο καθένας ταξινομείται σε σχέση με τον βασιλιά ή τον ανώτατο ιερέα ή τους Ιδρυτές Πατέρες, αρχίζουμε να μιλάμε για ανθρώπους δέσμιους της ουσιαστικής φύσης τους: για θεμελιωδώς διαφορετικά είδη ανθρώπων. Οι ιδεολογίες της κάστας ή της φυλής αποτελούν απλώς ακραία παραδείγματα. Το ίδιο συμβαίνει όποτε μια ομάδα θεωρείται από πάνω ή από κάτω σε σχέση με άλλες, έτσι που τα κοινά κριτήρια της ίσης μεταχείρισης παύουν να ισχύουν.

Στην πραγματικότητα, κάτι ανάλογο συμβαίνει κατά κάποιο τρόπο ακόμη και στις πιο στενές μας κοινωνικές σχέσεις. Τη στιγμή που θεωρούμε ότι κάποιος είναι ένα διαφορετικό *είδος* ανθρώπου, είτε από πάνω είτε από κάτω μας, τότε οι συνηθισμένοι κανόνες ανταποδοτικότητας τροποποιούνται ή παραμερίζονται. Εάν μια φίλη γίνει κάποτε ασυνήθιστα γενναιοδωρη, θέλουμε συνήθως να της το ανταποδώσουμε. Αν ενεργεί μ' αυτόν τον τρόπο κατ'

<sup>42</sup> Η άποψη αυτή ταυτίζεται συχνά με τον Βρετανό ανθρωπολόγο Α.Μ. Hocart (1936). Το σημαντικό εδώ είναι ότι αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι οι ασχολίες τους αυτές έγιναν οι κύριες ή αποκλειστικές: αυτοί οι άνθρωποι παρέμειναν τον περισσότερο καιρό απλοί αγρότες σαν όλους τους άλλους. Παρόλα αυτά, αυτό που έκαναν για το βασιλιά, ή αργότερα, αυτό που έκαναν σε τελετουργικά, για την κοινότητα, γινόταν αντιληπτό σαν κάτι που όριζε την ουσιαστική φύση τους, την ταυτότητά τους μέσα στο σύνολο.

επανάληψη, συμπεραίνουμε ότι είναι ένα γενναιόδωρο άτομο, και έτσι είναι λιγότερο πιθανό να της το ανταποδώσουμε.<sup>43</sup>

Μπορούμε να σκιαγραφήσουμε μια απλή φόρμουλα εδώ: μια ορισμένη ενέργεια, όταν επαναλαμβάνεται, γίνεται έθιμο, καταλήγοντας έτσι να ορίζει την ουσιαστική φύση του δρώντα. Διαφορετικά, η φύση ενός ανθρώπου μπορεί να οριστεί από τον τρόπο που οι άλλοι του συμπεριφέρθηκαν κατά το παρελθόν. Το να είσαι αριστοκράτης σημαίνει κυρίως να επιμένεις ότι, στο παρελθόν, οι άλλοι σου συμπεριφέρθηκαν σαν σε αριστοκράτη (επειδή οι αριστοκράτες δεν κάνουν βασικά κάτι συγκεκριμένο, οι περισσότεροι περνούν το χρόνο τους ανήκοντας απλώς σε κάποια υποτιθέμενη ανώτερη τάξη), και επομένως θα πρέπει να συνεχίσουν να το κάνουν. Το μεγαλύτερο μέρος της τέχνης του να είσαι ένα τέτοιο πρόσωπο έγκειται στο να μεταχειρίζεσαι τον εαυτό σου με τέτοιο τρόπο, που να δείχνει το πώς περιμένεις να σου συμπεριφερθούν οι άλλοι: στην περίπτωση των πραγματικών βασιλιάδων, το ότι καλύπτονταν από πάνω μέχρι κάτω με χρυσό σήμαινε ότι οι άλλοι θα έπρεπε να τους συμπεριφέρονται έτσι. Στο άλλο άκρο της κλίμακας, αυτός είναι επίσης ο τρόπος που νομιμοποιείται η κακοποίηση. Όπως μια παλιά φοιτήτριά μου, η Sarah Stillman, έχει δείξει: στις Ηνωμένες Πολιτείες, το να απαχθεί, να βιαστεί και μετά να δολοφονηθεί ένα δεκατριάχρονο κορίτσι μικροαστικής καταγωγής, θεωρείται μια οδυνηρή εθνική κρίση που όποιος έχει τηλεόραση αναμένεται να παρακολουθεί για αρκετές εβδομάδες. Αν αποδειχθεί ότι το δεκατριάχρονο κορίτσι ήταν εκδιδόμενη, βιαζόταν συστηματικά για χρόνια και στο τέλος σκοτώθηκε, όλα αυτά θεωρούνται κανονικά: τι περιμένεις να συμβεί σε κάποιον σαν κι αυτή;<sup>44</sup>

Όταν τα αγαθά του πλούτου αλλάζουν χέρια μεταξύ ανώτερων και κατώτερων σαν δώρα ή πληρωμές, η αρχή-κλειδί φαίνεται να είναι ότι τα είδη των πραγμάτων που δίνει η μία πλευρά στην άλλη θα πρέπει να είναι θεμελιωδώς διαφορετικά σε ποιότητα, και η σχετική τους αξία αδύνατο να ποσοτικοποιηθεί – το αποτέλεσμα είναι ότι δεν μπορούμε καν να διανοηθούμε πώς θα μπορούσαν να διευθετηθούν οι λογαριασμοί. Ακόμη κι αν οι συγγραφείς του Μεσαίωνα επέμεναν να αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως ιεραρχία όπου οι ιερείς προσεύχονται για όλους οι ευγενείς μάχονται για όλους, και οι χωρικοί τους τρέφουν όλους, δεν πέρασε ποτέ από το μυαλό κανενός να ορίσει το

43 Στην πραγματικότητα, μπορούμε να εξοργιστούμε με μια πράξη τοιγκουνιάς που δεν θα θεωρούσαμε ποτέ τοιγκουνιά αν την έκανε οποιοσδήποτε άλλος – ειδικά εμείς.

44 Μια εκδοχή δημοσιεύτηκε ως Sarah Stillman, «Το σύνδρομο του χαμένου λευκού κοριτσιού: εξαφανισμένες γυναίκες και μιντιακός ακτιβισμός» (Stillman, 2007): <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13552070701630665>.

πόσες πολλές προσευχές ή το πόση πολλή στρατιωτική προστασία αντιστοιχεί σ' έναν τόνο σιταριού. Δεν διανοήθηκε ποτέ κανείς να υπολογίσει κάτι τέτοιο. Ούτε ισχύει ότι στα «ταπεινά» είδη ανθρώπων δίνονταν αναγκαστικά ταπεινά είδη πραγμάτων και αντιστρόφως. Μερικές φορές ισχύει το ακριβώς αντίθετο. Μέχρι πρόσφατα, σχεδόν κάθε επιφανής φιλόσοφος, καλλιτέχνης, ποιητής ή μουσικός χρειαζόταν να βρει έναν πλούσιο πάτρωνα για να τον υποστηρίξει. Τα διάσημα έργα της ποίησης ή της φιλοσοφίας προλογίζονται πολλές φορές – παραδόξως, για το σύγχρονο μάτι – από ένα υπερεπενθυσιάδες, δουλικό εγκώμιο στη σοφία και την αρετή ενός από καιρό τώρα λησμονημένου κόμη ή ευγενή που είχε προσφέρει μια πενιχρή στήριξη. Το γεγονός ότι ο ευγενής πάτρωνας παρείχε απλώς διαμονή ή χρήματα, και ότι ο αποδέκτης έδειχνε την ευγνωμοσύνη του ζωγραφίζοντας τη *Μόνα Λίζα* ή συνθέτοντας την *Τοκάτα και Φούγκα σε Ρε Μινόρε*, δεν θεωρούταν κατά κανένα τρόπο συμβιβασμός με την παραδοχή της εγγενούς ανωτερότητας του ευγενή.

Υπάρχει μια μεγάλη εξαίρεση σ' αυτή την αρχή, και αυτό είναι το φαινόμενο της ιεραρχικής αναδιανομής. Εδώ, ωστόσο, αντί να αλλάζουν χέρια τα ίδια είδη πραγμάτων, αλλάζει χέρια το *ίδιο* ακριβώς πράγμα: όπως, για παράδειγμα, όταν θαυμαστές κάποιων νιγηριανών ποπ σταρς πετούν λεφτά πάνω στη σκηνή κατά τη διάρκεια των συναυλιών, και μετά οι ποπ σταρς κάνουν περιστασιακές περιοδείες στις γειτονιές τους πετώντας (τα ίδια) λεφτά απ' το παράθυρο της λιμουζίνας τους. Όταν έχουμε να κάνουμε με κάτι τέτοιο, μπορούμε να μιλήσουμε για μια απολύτως ελάχιστη μορφή ιεραρχίας. Για τους περισσότερους Παπούα της Νέας Γουινέας, η κοινωνική ζωή επικεντρώνεται στους «μεγάλους άνδρες», χαρισματικά πρόσωπα που περνούν τον περισσότερο χρόνο τους καλοπιάνοντας, τουμπάροντας και ασκώντας επιρροή προκειμένου να αποκτήσουν αρκετό πλούτο, για να τον μοιράσουν και πάλι πίσω σε κάποια μεγάλη γιορτή. Στην πράξη, μπορούμε από εκεί να περάσουμε, για παράδειγμα, σ' έναν αρχηγό χωριού στον Αμαζόνιο ή στη Βόρεια Αμερική. Σε αντίθεση με τους μεγάλους άνδρες, ο ρόλος του είναι πιο επίσημος· όμως δεν έχει πραγματικά τη δύναμη να αναγκάσει κάποιον να κάνει κάτι που δεν θέλει (εξ ου και οι γνωστές ικανότητες στη δημόσια αγόρευση και η μεγάλη δύναμη της πειθούς των Ινδιάνων αρχηγών στη Βόρεια Αμερική). Γι' αυτόν το λόγο, συνήθιζαν να προσφέρουν πολλά περισσότερα απ' αυτά που αποκτούσαν. Οι παρατηρητές σημειώνουν συχνά ότι όσον αφορά τα προσωπικά υπάρχοντά του, ο αρχηγός ήταν πολλές φορές ο φτωχότερος του χωριού, τόσο μεγάλη ήταν η πίεση που του ασκούσαν για να δωρίζει συνεχώς πράγματα.



Πραγματικά, μπορούμε να κρίνουμε το πόσο εξισωτική ήταν μια κοινωνία απ' αυτό ακριβώς: από το κατά πόσον αυτοί που κατείχαν φαινομενικά τις θέσεις εξουσίας ήταν απλώς αγωγοί αναδιανομής, ή μπορούσαν να τις χρησιμοποιήσουν για να συσσωρεύουν πλούτη. Το τελευταίο είναι πιο σύνηθες στις αριστοκρατικές κοινωνίες, οι οποίες πρόσθεσαν κι ένα επιπλέον στοιχείο: τον πόλεμο και τη λεηλασία. Εξάλλου, όποιος και να αποκτήσει μεγάλο πλούτο, σίγουρα εντέλει θα προσφέρει τουλάχιστον ένα μέρος του –συνά με πομπώδεις και θεαματικούς τρόπους– σε μεγάλο αριθμό ανθρώπων. Όσο περισσότερος πλούτος έχει αποκτηθεί με λεηλασίες και κλοπές τόσο πιο θεαματικοί και εγωπαθείς θα είναι οι τρόποι με τους οποίους προσφέρεται.<sup>45</sup> Και ό,τι ισχύει για τις πολεμικές αριστοκρατίες, ισχύει ακόμη περισσότερο για τα αρχαία κράτη, όπου οι κυρίαρχοι σχεδόν πάντα παρουσίαζαν τους εαυτούς τους σαν προστάτες των αβοήθητων, υποστηρικτές των χήρων και των ορφανών και προασπιστές των φτωχών. Η γενεαλογία του σύγχρονου αναδιανεμητικού κράτους –με τη διαβόητη τάση του να προάγει την πολιτική της ταυτότητας– μπορεί να εντοπιστεί όχι σε κάποιο είδος «πρωτόγονου κομμουνισμού», αλλά στη βία και τον πόλεμο εντέλει.



### Μετακινούμενες Τροπικότητες

Θα πρέπει να υπογραμμίσω και πάλι ότι δεν μιλάμε εδώ για διαφορετικούς τύπους κοινωνίας (όπως είδαμε, η ίδια η ιδέα ότι κάποτε ήμασταν οργανωμένοι σε διακριτές «κοινωνίες» είναι αμφίβολη), αλλά για ηθικές αρχές που συνυπάρχουν πάντα και παντού. Είμαστε όλοι κομμουνιστές με τους πιο στενούς μας φίλους και φεουδάρχες άρχοντες, όταν έχουμε να κάνουμε με μικρά παιδιά. Είναι πολύ δύσκολο να φανταστείς μια κοινωνία όπου οι άνθρωποι δεν θα είναι και τα δύο.

Το προφανές ερώτημα είναι το εξής: Αν όλοι αμφιταλαντευόμαστε μεταξύ εντελώς διαφορετικών συστημάτων ηθικού υπολογισμού, γιατί δεν το έχει προσέξει κανείς μας; Γιατί, αντιθέτως, αισθανόμαστε συνεχώς την ανάγκη να αναπλαισιώνουμε τα πάντα με όρους ανταποδοτικότητας;

Εδώ θα πρέπει να επιστρέψουμε στο γεγονός ότι η ανταποδοτικότητα είναι ο βασικός τρόπος που οραματιζόμαστε τη δικαιοσύνη. Πιο συγκεκριμένα, σ' αυτήν καταφεύγουμε όταν σκεφτόμαστε την κοινωνία αφηρημένα και,

45 Ο Karatani (2003:203-205) επιχειρηματολογεί πειστικά εδώ. Οι Kwakiutl και άλλα Πρώτα Έθνη της Βορειοδυτικής ακτής αποτελούν κάτι σαν ενδιάμεση περίπτωση –αριστοκρατικοί, αλλά τουλάχιστον για την περίοδο που γνωρίζουμε, δεν χρησιμοποιούσαν μέσα εξαναγκασμού για να συγκεντρώσουν πόρους (αν και βλ. Codere 1950.)

ειδικά, όταν προσπαθούμε να δημιουργήσουμε μια εξιδανικευμένη εικόνα της. Έχω ήδη δώσει ανάλογα παραδείγματα. Οι κοινότητες των Ιροκέζων βασιζόνταν σ' ένα ήθος που απαιτούσε από όλους να φροντίζουν για τις ανάγκες πολλών διαφορετικών ειδών ανθρώπων: των φίλων τους, των οικογενειών τους, των μελών των μητριαρχικών κλαν τους, ακόμη και των φιλικών αγνώστων που δοκιμάζονταν. Μόνο όταν αναγκάστηκαν να σκεφτούν την κοινωνία αφηρημένα, άρχισαν να τονίζουν την ύπαρξη των δύο πλευρών του χωριού, η κάθε μία από τις οποίες έπρεπε να θάψει τους νεκρούς της άλλης. Ήταν ένας τρόπος να φανταστούν τον κομμουνισμό μέσα από την ανταποδοτικότητα. Παρομοίως, ο φεουδαρχισμός ήταν, όπως όλοι γνώριζαν, μια μπλεγμένη και περίπλοκη υπόθεση, αλλά, όταν οι στοχαστές του Μεσαίωνα τον περιέγραφαν με γενικούς όρους, περιόριζαν όλες τις κατηγορίες και τις τάξεις του σε μια απλή φόρμουλα κατά την οποία κάθε τάξη πρόσφερε το δικό της μερίδιο: «Κάποιοι προσεύχονταν, κάποιοι πολεμούσαν και κάποιοι άλλοι δούλευαν».<sup>46</sup> Ακόμη και η ιεραρχία γινόταν αντιληπτή τελικά σαν ανταποδοτική, αν κι αυτή η φόρμουλα δεν έχει καμία σχέση στην πράξη με τις πραγματικές σχέσεις μεταξύ των ιερέων, των ιπποτών και των χωρικών. Οι ανθρωπολόγοι είναι εξοικειωμένοι μ' αυτό το φαινόμενο: μόνο αν κληθούν να εξηγήσουν πώς λειτουργούν τα πάντα, οι άνθρωποι που δεν είχαν πραγματικά κανένα λόγο να σκεφτούν την κοινωνία ή την κουλτούρα τους σαν όλον, που δεν είχαν καν συναίσθηση ότι ζούσαν σε κάτι που άλλοι αντιλαμβάνονται σαν «κοινωνία» ή «κουλτούρα», μόνο όταν τους ρωτάμε να εξηγήσουν πώς λειτουργούν τα πάντα, αρχίζουν και λένε πράγματα όπως «έτσι ξεπληρώνουμε την ταλαιπωρία που πέρασαν για να μας αναθρέψουν» ή προβληματίζονται με εννοιολογικά διαγράμματα (όπου το Α κλαν δίνει τις γυναίκες του για γάμο στο Β κλαν, το οποίο μετά δίνει τις δικές του στο Γ κλαν, το οποίο μετά δίνει τις δικές του πίσω στο Α), τα οποία ποτέ δεν αναλογούν ακριβώς στις υπάρχουσες πρακτικές.<sup>47</sup> Όταν προσπαθούμε να φανταστούμε μια δίκαιη κοινωνία, είναι δύσκολο να μην μας έρθουν στο νου εικόνες ισορροπίας και συμμετρίας, κομψές γεωμετρικές όπου τα πάντα εξισορροπούνται.

46 Ο Georges Duby (1980) προσφέρει την πραγματική ιστορία αυτής της έννοιας, που έλκει την καταγωγή της από πολύ πιο παλιές Ινδο-Ευρωπαϊκές ιδέες.

47 Για ένα τυπικό παράδειγμα πλασματικής ανταποδοτικότητας μεταξύ πατέρα και γιου, βλέπε Oliver 1955:230. Οι λάτρες της ανθρωπολογικής θεωρίας θα παρατηρήσουν ότι πλειοδοτώ εδώ στην άποψη του Edmund Leach (1961) όσον αφορά το πρόβλημα του «κυκλικού συστήματος γαμήλιων ανταλλαγών» (circulating connubium). Αργότερα εφάρμοσε το ίδιο επιχειρήμα στη γνωστή «αλυσίδα του Kula [Kula chain]» (1983).

Η σκέψη ότι υπάρχει κάτι που λέγεται «αγορά» δεν είναι και τόσο διαφορετική. Οι οικονομολόγοι το παραδέχονται συχνά, αν τους ρωτήσεις με τον σωστό τρόπο. Οι αγορές δεν είναι αληθινές. Είναι μαθηματικά μοντέλα, που προκύπτουν με το να φανταζόμαστε έναν αυτοτελή και ανεξάρτητο κόσμο, όπου ο καθένας έχει ακριβώς το ίδιο κίνητρο και γνώση και συμμετέχει στην ίδια ιδιοτελή υπολογιστική ανταλλαγή. Οι οικονομολόγοι γνωρίζουν ότι η πραγματικότητα είναι πάντοτε πιο περίπλοκη· όμως γνωρίζουν επίσης ότι, για να επινοήσει κανείς ένα μαθηματικό μοντέλο, θα πρέπει σε κάθε περίπτωση να μετατρέψει τον κόσμο σε κάτι που μοιάζει με γελοιογραφία. Κι αυτό δεν είναι απαραίτητα κακό. Το πρόβλημα προκύπτει, όταν καθιστά δυνατό σε κάποιους (συχνά τους ίδιους αυτούς οικονομολόγους) να δηλώσουν ότι όποιος αγνοεί τις επιταγές της αγοράς θα πρέπει οπωσδήποτε να τιμωρείται – ή ότι αφού ζούμε σ' ένα σύστημα αγοράς, τα πάντα (πέραν της κρατικής παρέμβασης) βασίζονται σε αρχές δικαιοσύνης: ότι το οικονομικό μας σύστημα είναι ένα τεράστιο δίκτυο ανταποδοτικών σχέσεων όπου, στο τέλος, οι λογαριασμοί διευθετούνται και όλα τα χρέη εξοφλούνται.

Αυτές οι αρχές συμπλέκονται η μία με την άλλη και είναι συχνά δύσκολο να πεις ποια υπερισχύει σε μια δεδομένη περίπτωση – αυτός είναι και ένας απ' τους λόγους που είναι ανόητο να προσποιούμαστε ότι μπορούμε να αναγάγουμε την ανθρώπινη συμπεριφορά, οικονομική ή άλλη, σε οποιοδήποτε είδος μαθηματικής φόρμουλας. Παρόλα αυτά, αυτό σημαίνει ότι μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάποιο βαθμό ανταποδοτικότητας ως δυνητικά παρούσας σε κάθε κατάσταση· έτσι, γι' αυτό κάποιος ανένδοτος παρατηρητής μπορεί πάντοτε να βρει μια αφορμή για να πει ότι υπάρχει. Επιπρόσθετα, ορισμένες αρχές φαίνεται να έχουν μια έμφυτη τάση να μετατρέπονται σε άλλες. Για παράδειγμα, πολλές άκρως ιεραρχικές σχέσεις μπορεί να λειτουργούν (τουλάχιστον για ορισμένο καιρό) σύμφωνα με κομμουνιστικές αρχές. Αν έχεις ένα πλούσιο πάτρωνα, καταφεύγεις σ' αυτόν σε καιρούς ανάγκης και εκείνος αναμένεται να σε βοηθήσει. Αλλά σε κάποιο βαθμό μονάχα. Κανείς δεν περιμένει να σου προσφέρει τόση βοήθεια, έτσι ώστε να απειληθεί η ανισότητα που υπάρχει στη βάση της σχέσης.<sup>48</sup>

Παρομοίως, οι κομμουνιστικές σχέσεις μπορούν εύκολα να αρχίσουν να ολισθαίνουν σε σχέσεις ιεραρχικής ανισότητας – συχνά δίχως να το

48 Στην πραγματικότητα, υπάρχουν ιεραρχικές σχέσεις που υπονομεύουν ρητά τον εαυτό τους: όπως αυτή μεταξύ δασκάλου και μαθητή, για παράδειγμα, καθώς, αν ο δάσκαλος πετύχει να περάσει τη γνώση του στο μαθητή, δεν υπάρχει πια έδαφος για την ανισότητά τους.

καταλάβει κανείς. Δεν είναι δύσκολο να δούμε γιατί συμβαίνει αυτό. Μερικές φορές οι διαφορετικές «δυνατότητες» και «ανάγκες» είναι εντελώς δυσανάλογες. Οι πραγματικά εξισωτικές κοινωνίες το γνωρίζουν πολύ καλά αυτό και έχουν την τάση να αναπτύσσουν περίτεχνους ανασχετικούς μηχανισμούς, ώστε να αποτρέψουν τους κινδύνους που συνεπάγεται το ενδεχόμενο να βρεθεί ο οποιοσδήποτε –όπως οι καλοί κυνηγοί σε μια κοινωνία κυνηγών, για παράδειγμα– πολύ πιο πάνω απ’ αυτές· με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που συνηθίζουν να είναι καχύποπτες με οτιδήποτε μπορεί να κάνει ένα μέλος της κοινωνίας να αισθανθεί πραγματικά υπόχρεο σε κάποιο άλλο. Ένα μέλος που προβάλλει τα δικά του επιτεύγματα θα γίνει αντικείμενο χλευασμού. Συχνά, το μόνο ευγενικό πράγμα που μπορεί να κάνει κάποιος ο οποίος κατάφερε κάτι σημαντικό είναι να αστειευτεί σε βάρος του εαυτού του. Ο Δανός συγγραφέας Peter Freuchen στο *Βιβλίο των Εσκιμώων*, περιέγραψε πώς στη Γροιλανδία, μπορείς να καταλάβεις πόσο καλό είναι το φαγητό που έχει κάποιος να προσφέρει στους καλεσμένους του, κρίνοντας απ’ το πόσο πολύ το μείωσε προηγουμένως:

Ο γέρος γέλασε. «Μερικοί άνθρωποι δεν ξέρουν πολλά πράγματα. Είμαι ένας τέτοιος άνθρωπος, ένας φτωχός κυνηγός και η γυναίκα μου μια φριχτή μαγείρισσα που καταστρέφει τα πάντα. Δεν έχω πολλά, αλλά νομίζω ότι υπάρχει ένα κομμάτι κρέας έξω. Μπορεί να είναι ακόμη εκεί, αφού τα σκυλιά αρνήθηκαν να το φάνε πολλές φορές».

Με τον χαρακτηριστικό τρόπο που έχουν οι Εσκιμώοι να κομπάζουν ανάποδα, όλο αυτό ήταν τόσο εντυπωσιακό, που άρχισαν σε όλους μας να τρέχουν τα σάλια.

Ο αναγνώστης θα θυμάται τον κυνηγό θαλάσσιων ίππων του προηγούμενου κεφαλαίου, που προσβλήθηκε, όταν ο συγγραφέας προσπάθησε να τον ευχαριστήσει, επειδή του έδωσε μερτικό από το κρέας – εξάλλου, οι άνθρωποι βοηθούν ο ένας τον άλλο, και τη στιγμή που θα δούμε κάτι σαν δώρο, μετατρεπόμαστε σε κάτι λιγότερο από άνθρωπο: «Εδώ λέμε ότι με τα δώρα κάνεις σκλάβους και με το μαστίγιο κάνεις σκύλους».<sup>49</sup>

Το «δώρο» εδώ δεν σημαίνει κάτι που δίνεται ελεύθερα, ούτε την αλληλοβοήθεια που περιμένουμε συνήθως απ’ τους ανθρώπους. Το να λες ευχαριστώ σε κάποιον προϋποθέτει ότι αυτός ή αυτή θα μπορούσε να μην είχε ενεργήσει όπως ενέργησε, και ότι επομένως η επιλογή του αυτή δημιουργεί

<sup>49</sup> Freuchen 1961:154. Βλ. σημ. 14, Κεφ. 4.

μια υποχρέωση, μια αίσθηση χρέους – και έτσι, κατωτερότητας. Οι κομμουνιστές ή οι εξισωτικές κολλεκτίβες στις Ηνωμένες Πολιτείες αντιμετωπίζουν συχνά παρόμοια διλήμματα, και έχουν δημιουργήσει τους δικούς τους ανασχετικούς μηχανισμούς ενάντια στην υφέρπουσα ιεραρχία. Δεν είναι τόσο ότι η τάση του κομμουνισμού να μετατρέπεται σε ιεραρχία είναι αναπόφευκτη –κοινωνίες όπως οι Inuit κατάφεραν να το αποτρέψουν αυτό για χιλιάδες χρόνια–, αλλά ότι θα πρέπει πάντα να προφυλάσσει απ' αυτήν.

Σε αντίθεση, είναι γνωστό το πόσο δύσκολο –συχνά απολύτως αδύνατο– είναι να μετατραπούν οι σχέσεις που βασίζονται στην παραδοχή του κομμουνιστικού μοιράσματος σε σχέσεις ίσης ανταλλαγής. Το παρατηρούμε αυτό όλη την ώρα με τους φίλους: αν θεωρήσουμε ότι κάποιος εκμεταλλεύεται τη γενναιοδωρία μας, είναι συχνά πολύ πιο εύκολο να διακόψουμε εντελώς τις σχέσεις μας παρά να απαιτήσουμε να μας ξεπληρώσει με κάποιο τρόπο. Ένα ακραίο παράδειγμα είναι μια ιστορία των Maori για έναν διαβόητο φαταούλα που συνήθιζε να εκνευρίζει τους ψαράδες σε ολόκληρη τη γειτονική του ακτή, ζητώντας τους συνεχώς τις καλύτερες μερίδες της ψαριάς τους. Δεδομένου ότι ήταν πραγματικά αδύνατο να αρνηθούν σε κάποιον που ζητούσε ευθέως φαγητό, τις έδιναν καλοπροαίρετα: μέχρι που μια μέρα, αποφάσισαν ότι δεν πήγαινε άλλο και τον σκότωσαν.<sup>50</sup>

Έχουμε ήδη δει πώς η δημιουργία ενός εδάφους κοινωνικότητας μεταξύ αγνώστων μπορεί συχνά να απαιτεί μια περίτεχνη διαδικασία δοκιμής των ορίων των άλλων, δίνοντας πρόσβαση στα υπάρχοντά τους. Το ίδιο πράγμα μπορεί να συμβαίνει με την ειρήνευση, ή ακόμη και με τη δημιουργία εμπορικών συμμαχιών.<sup>51</sup> Στη Μαδαγασκάρη, οι άνθρωποι με πληροφόρησαν ότι δύο άνδρες που σκέφτονται να συνεργαστούν, γίνονται συχνά αδελφοποιητοί. Η αδελφοποίηση, *fatidra*, συνίσταται σε μια απεριόριστη υποσχέση αλληλοβοήθειας. Και οι δύο ορκίζονται επίσημα ότι δεν θα αρνηθούν ποτέ κάτι που θα τους ζητήσει ο άλλος. Στην πραγματικότητα, οι συνήταιροι σε μια τέτοια συμφωνία είναι συνήθως αρκετά επιφυλακτικοί στο τι ζητούν στην πράξη. Όμως, οι φίλοι μου επέμεναν, ότι, όταν οι άνθρωποι κάνουν μια τέτοια συμφωνία, μερικές φορές τους αρέσει να τη δοκιμάζουν. Μπορεί κανείς να ζητήσει το σπίτι, το πουκάμισο ή (το αγαπημένο παράδειγμα όλων) το δικαίωμα να περάσει τη νύχτα με τη γυναίκα του άλλου. Το μόνο όριο είναι η γνώση ότι οτιδήποτε μπορεί να ζητήσει ο ένας, μπορεί

50 Firth 1959:411-12 (επίσης το Graeber 2001:175). Το όνομά του ήταν Tei Reinga.

51 Για ένα γνωστό παράδειγμα: Chagnon 1996:170-76.

και ο άλλος.<sup>52</sup> Εδώ, πάλι, μιλάμε για μια αρχική εγκαθίδρυση εμπιστοσύνης. Μόλις διασφαλιστεί η αυθεντικότητα της αμοιβαίας δέσμευσης, το έδαφος έχει προετοιμαστεί, κατά κάποιον τρόπο, και οι δύο άνδρες μπορεί να αρχίσουν να αγοράζουν και να πωλούν επί παρακαταθήκη, να κάνουν προπληρωμές, να μοιράζονται τα κέρδη και γενικότερα να διαφυλάσσουν εφεξής ο ένας το εμπορικό συμφέρον του άλλου. Οι πιο γνωστές και δραματικές στιγμές, ωστόσο, είναι αυτές όπου οι σχέσεις ανταλλαγής απειλούνται να μετατραπούν σε ιεραρχία: όταν, δηλαδή, οι δύο ενεργούν σαν ίσοι, ανταλλάσσουν δώρα ή χτυπήματα ή εμπορεύματα ή οτιδήποτε άλλο, αλλά ο ένας απ' τους δύο κάνει κάτι που αναποδογυρίζει εντελώς τη ζυγαριά.

Έχω ήδη αναφερθεί στην τάση της ανταλλαγής δώρων να εξελίσσεται σε παιχνίδια επίδειξης κυριαρχίας, και στο πώς σε μερικές κοινωνίες αυτό το ενδεχόμενο έχει επισημοποιηθεί σε μεγάλους δημόσιους διαγωνισμούς. Αυτό είναι χαρακτηριστικό, πρωτίστως, των κοινωνιών αυτών που συχνά ονομάζουμε «ηρωικές»: εκεί όπου οι κυβερνήσεις είναι ασθενείς ή ανύπαρκτες και η κοινωνία οργανώνεται αντ' αυτού γύρω από πολεμιστές ευγενείς, ο καθένας από τους οποίους έχει τη δική του συνοδεία από βασιλικούς ακόλουθους και συνδέεται με τους άλλους μέσω διαρκώς μεταβαλλόμενων συμμαχιών και ανταγωνισμών. Το μεγαλύτερο μέρος της επικής ποίησης – από την *Ιλιάδα* μέχρι τη *Μαχαμπαράτα* και από εκεί στον *Μπέογουλφ* – παραπέμπουν σ' αυτό τον κόσμο, και οι ανθρωπολόγοι έχουν ανακαλύψει παρόμοιους διακανονισμούς στους Μαορί της Νέας Ζηλανδίας και τους Kwakiutl, τους Tlingit, και τους Haida στη βορειοδυτική ακτή της Αμερικής. Στις ηρωικές κοινωνίες, συχνά κάνουν λόγο για τις γιορτές και τους αγώνες γενναιοδωρίας που προκύπτουν σ' αυτές, λες και είναι απλές προεκτάσεις του πολέμου: τις ονομάζουν «μάχη με την ιδιοκτησία» ή «μάχη με το φαγητό». Αυτοί που οργανώνουν τέτοιες γιορτές επιδίδονται συχνά σε φανταχτερούς λόγους που μιλούν για το πώς οι ένδοξοι άθλοι γενναιοδωρίας τους συνέντριψαν και κατέστρεψαν τους εχθρούς τους (οι αρχηγοί Kwakiutl αρέσκονταν να αναφέρονται στον εαυτό τους σαν μεγάλα βουνά απ' όπου τα δώρα κυλούσαν σαν γιγάντιοι ογκόλιθοι), και για το πώς οι ηττημένοι ανταγωνιστές κατατούσαν –όπως και στη μεταφορά των Inuit– σκλάβοι.

Δεν χρειάζεται να παίρνουμε στην κυριολεξία αυτές τις δηλώσεις – ένα άλλο γνώρισμα αυτών των κοινωνιών είναι η υψηλά ανεπτυγμένη τέχνη της

<sup>52</sup> Με τον ίδιο τρόπο, δύο ομάδες μπορεί να σχημάτιζαν μια συμμαχία συνάπτοντας μια «αστεία σχέση αστεϊσμού», όπου η καθεμία μπορούσε, τουλάχιστον θεωρητικά, να προβάλλει ανάλογες εξωφρενικές απαιτήσεις στην άλλη (Hebert 1958).

καυχησιολογίας.<sup>53</sup> Οι Ήρωες αρχηγοί και πολεμιστές συνήθιζαν να περιαιτολογούν τόσο συχνά όσο εκείνοι στις εξισωτικές κοινωνίες μείωναν τον εαυτό τους. Δεν είναι τόσο ότι ο χαμένος σ' έναν διαγωνισμό ανταλλαγής δώρων κατέληγε σκλάβος, όσο ότι κατέληγε να νιώθει έτσι. Και οι συνέπειες μπορούσαν να είναι καταστροφικές. Μια αρχαία ελληνική πηγή μιλά για κελτικές γιορτές όπου οι ανταγωνιστές ευγενείς πήγαιναν διαδοχικά από κονταρομαχίες σε διαγωνισμούς γενναιοδωρίας, προσφέροντας στους εχθρούς τους φοβερούς θησαυρούς χρυσού και αργύρου. Περιστασιακά αυτό μπορούσε να οδηγήσει σε ένα ρουά-ματ· μπορεί να ερχόταν κάποιος αντιμέτωπος μ' ένα δώρο τόσο υπέροχο που να αδυνατούσε να το ανταποδώσει. Σ' αυτή την περίπτωση, η μόνη έντιμη αντίδραση ήταν να κόψει το λαιμό του, αφήνοντας έτσι να μοιραστούν τον πλούτο του οι ακόλουθοί του.<sup>54</sup> Εξακόσια χρόνια μετά, συναντάμε σ' ένα ισλανδικό έπος την περίπτωση ενός ηλικιωμένου Βίκινγκ που λεγόταν Egil, ο οποίος έγινε φίλος μ' έναν νεαρότερο άνδρα που λεγόταν Einar, που ήταν ακόμη ενεργός επιδρομέας. Τους άρεσε να κάθονται μαζί και να συνθέτουν ποίηση. Μια μέρα έπεσε στα χέρια του Einar μια φοβερή ασπίδα «που ήταν χαραγμένη με παλιές ιστορίες· και ανάμεσα στα γράμματα υπήρχαν επικαλυπτόμενες πούλιες από χρυσό με πολύτιμα πετράδια». Κανένας δεν είχε ξαναδεί κάτι τέτοιο. Την πήρε μαζί του και πήγε να επισκεφτεί τον Egil. Ο Egil δεν ήταν σπίτι, έτσι περίμενε τρεις μέρες, όπως ήταν το έθιμο, μετά κρέμασε την ασπίδα σαν δώρο στον προθάλαμο και έφυγε με το άλογό του.

Ο Egil γύρισε σπίτι, είδε την ασπίδα και ρώτησε να μάθει σε ποιόν ανήκει αυτός ο θησαυρός. Του είπαν ότι ο Einar τον επισκέφτηκε και του την έδωσε. Τότε ο Egil είπε, «Στο διάβολο να πάει! Νομίζει ότι θα ξαγρυπνήσω όλο το βράδυ γράφοντας ποιήματα γι' αυτή την ασπίδα; Φέρε το άλογό μου, θα τον πάρω από πίσω και θα τον σκοτώσω.» Όμως η τύχη του Einar έτσι το θέλησε, και εκείνος είχε φύγει αρκετά πιο πριν, ώστε να υπάρχει αρκετή απόσταση μεταξύ τους. Έτσι ο Egil παρατήθηκε και έγραψε ένα ποίημα για το δώρο του Einar.<sup>55</sup>

53 Ο Marcel Mauss, στο περίφημο «Δοκίμιο για το Δώρο» (1924), το έκανε συχνά, και αυτό είχε συχνά σαν αποτέλεσμα να δημιουργηθεί σύγχυση στις συζητήσεις των γενεών που ακολούθησαν.

54 Mauss 1925, η ελληνική πηγή είναι ο Ποσειδώνιος. Όπως γίνεται συνήθως, δεν ξέρουμε αν πρέπει να πάρουμε κυριολεκτικά αυτή την περιγραφή. Ο Mauss μάλλον θεωρούσε ότι ήταν ακριβής· υποψιάζομαι ότι απλώς συνέβη μία ή δύο φορές.

55 Με τον τρόπο που τη διηγήθηκε ο William Ian Miller (1993:15-16). Το πρώτο παράθεμα είναι απευθείας από το πρωτότυπο, το Έπος του Egil, κεφάλαιο 78. Ο Egil συνέχισε να μην ξέρει τι να κάνει με την ασπίδα: αργότερα την πήρε μαζί του σε μια γιορτή γάμου και την έριξε σε μια λεκά-



Η ανταγωνιστική ανταλλαγή δώρων, έτσι, δεν καθιστά κάποιον σκλάβο στην κυριολεξία· είναι απλώς ένα ζήτημα τιμής. Γι' αυτούς τους ανθρώπους, ωστόσο, η τιμή είναι τα πάντα.

Ο κύριος λόγος που η αδυναμία να πληρώσεις ένα χρέος, ειδικά ένα χρέος τιμής, έφερνε τέτοια αναταραχή οφείλεται στο ότι έτσι συγκέντρωναν την ακολουθία τους οι ευγενείς. Ο νόμος της φιλοξενίας στον αρχαίο κόσμο, για παράδειγμα, επέτασσε ότι κάθε ταξιδιώτης θα έπρεπε να ταϊστεί, να του δοθεί καταφύγιο, και να του συμπεριφερθούν σαν τιμώμενο επισκέπτη – αλλά μόνο για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Αν ο επισκέπτης δεν έφευγε, θα γινόταν στο τέλος απλός υπηρέτης. Ο ρόλος αυτών των παράσιτων έχει σε μεγάλο βαθμό υποτιμηθεί από τους μελετητές της ανθρώπινης ιστορίας. Σε πολλές περιόδους – απ' την αυτοκρατορική Ρώμη μέχρι τη μεσαιωνική Κίνα – οι σχέσεις πατρωνίας ήταν πιθανότατα οι πιο σημαντικές, τουλάχιστον στις κωμοπόλεις και στις πόλεις. Όποιος ήταν πλούσιος και σημαντικός περιστοιχιζόταν από λακέδες, κόλακες, αιώνιους φιλοξενούμενους σε δείπνο και άλλους τέτοιους πρόθυμους εξαρτημένους ανθρώπους. Οι τραγωδίες και η ποίηση της εποχής είναι γεμάτη από τέτοιους χαρακτήρες.<sup>56</sup> Παρομοίως, για το μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας, το να είσαι αξιοσεβαστός και το να ανήκεις στη μεσαία τάξη σήμαινε ότι περνούσες τα πρωινά σου πηγαίνοντας από πόρτα σε πόρτα, εκφράζοντας τον σεβασμό σου στους σημαντικούς τοπικούς πάτρωνες. Μέχρι και σήμερα, τα άτυπα συστήματα πατρωνίας εμφανίζονται ακόμη, όποτε οι σχετικά πλούσιοι και ισχυροί άνθρωποι αισθάνονται την ανάγκη να συγκεντρώσουν δίκτυα υποστηρικτών – μια πρακτική διεξοδικά καταγεγραμμένη σε πολλά μέρη της Μεσογείου, της Μέσης Ανατολής και της Λατινικής Αμερικής. Αυτές οι σχέσεις φαίνεται να αποτελούν μια κακοφτιαγμένη μείξη και των τριών αρχών που έχω χαρτογραφήσει στο διάβα αυτού του κεφαλαίου· παρόλα αυτά, αυτοί που τις εξετάζουν επιμένουν να τις αντιλαμβάνονται και να τις παρουσιάζουν με τη γλώσσα της ανταλλαγής και του χρέους.

Θα δώσω ένα τελευταίο παράδειγμα: σ' έναν συλλογικό τόμο που λέγεται *Δώρα και Λάφυρα* (Gifts and Spoils), δημοσιευμένο το 1971, βρίσκουμε ένα σύντομο δοκίμιο της ανθρωπολόγου Lorraine Blaxter για ένα αγροτικό τμήμα των Γαλλικών Πυρηναίων, οι περισσότεροι κάτοικοι του οποίου είναι

νη με ξινόγαλα προσποιούμενος ότι του έπεσε. Μετά απ' αυτό, θεωρώντας ότι καταστράφηκε, της αφαίρεσε τις πρώτες ύλες.

56 Βλέπε, για παράδειγμα, Wallace-Hadrill 1989.



αγρότες. Όλοι δίνουν μεγάλη έμφαση στη σημασία της αλληλοβοήθειας – η τοπική έκφραση σημαίνει «προσφέρω βοήθεια» (*rendre service*). Οι άνθρωποι που ζουν στην ίδια κοινότητα θα πρέπει να φροντίζουν ο ένας τον άλλον και να βοηθούν τους γείτονές τους, όταν αντιμετωπίζουν προβλήματα. Αυτή είναι η ουσία της κοινοτικής ηθικής, αυτός είναι, στην πραγματικότητα, ο τρόπος που διαπιστώνει κανείς την ύπαρξη ή μη μιας κοινότητας. Μέχρις εδώ, καλά. Ωστόσο, όπως σημειώνει, όταν κάποιος κάνει μια αρκετά μεγάλη χάρη, η αλληλοβοήθεια μπορεί να μετατραπεί σε κάτι άλλο:

Αν ένας άνδρας σ' ένα εργοστάσιο πήγαινε στο αφεντικό και του ζητούσε δουλειά και το αφεντικό του έβρισκε, αυτό ήταν ένα παράδειγμα παροχής βοήθειας. Ο άνδρας που έπασε δουλειά δεν θα μπορέσει ποτέ να του το ξεπληρώσει, θα μπορούσε όμως να του δείξει σεβασμό ή να του προσφέρει συμβολικά δώρα από την παραγωγή του κήπου του. Αν ένα δώρο απαιτούσε ανταπόδοση, και καμιά απτή ανταπόδοση δεν ήταν δυνατή, η εξόφληση γινόταν μέσω της υποστήριξης ή της υπόληψης.<sup>57</sup>

Έτσι μετατρέπεται η αλληλοβοήθεια σε ανισότητα. Έτσι προκύπτουν οι σχέσεις πάτρωνα-πελάτη. Το έχουμε ήδη παρατηρήσει αυτό. Επέλεξα αυτό το συγκεκριμένο απόσπασμα, επειδή ο τρόπος που μιλάει η συγγραφέας είναι τόσο περιέργος. Φάσκει και αντιφάσκει. Το αφεντικό κάνει στον άνθρωπο μια χάρη. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να του την ξεπληρώσει. Επομένως, του την ξεπληρώνει πηγαίνοντας στο σπίτι του μ' ένα καλάθι τομάτες και δείχνοντας του σεβασμό. Τι συμβαίνει επομένως; Μπορεί να ξεπληρώσει τη χάρη ή όχι;

Ο κυνηγός θαλάσσιων ίππων του Peter Freuchen θα σκεφτόταν, δίχως αμφιβολία, ότι ξέρει ακριβώς τι συμβαίνει εδώ. Το να φέρεις το καλάθι με τις τομάτες ήταν το ίδιο με το να λες «Ευχαριστώ». Είναι ο μόνος τρόπος να αναγνωρίσεις σε κάποιον ότι του χρωστάς ένα χρέος ευγνωμοσύνης, ότι τα δώρα έχουν πράγματι δημιουργήσει σκλάβους, ακριβώς όπως τα μαστίγια δημιουργούν σκύλους. Το αφεντικό και ο υπάλληλος είναι πλέον εντελώς διαφορετικά είδη ανθρώπου. Το πρόβλημα είναι ότι από όλες τις άλλες απόψεις, δεν αποτελούν θεμελιωδώς διαφορετικά είδη ανθρώπων. Το πιθανότερο είναι ότι και οι δύο είναι μεσήλικες Γάλλοι, οικογενειάρχες, πολίτες της Δημοκρατίας με παρόμοιες προτιμήσεις στη μουσική, στα αθλητικά και στο φαγητό. Θα έπρεπε να είναι ίσοι. Κατά συνέπεια, ακόμη και οι τομάτες, που αποτελούν στην πράξη δείγμα αναγνώρισης της ύπαρξης ενός χρέους που

57 Blaxter 1971:127-28.

δεν μπορεί ποτέ να ξεπληρωθεί, πρέπει να παρουσιαστούν σαν μια αποπληρωμή – μια πληρωμή τόκου σ' ένα δάνειο που θα μπορούσε, αν συμφωνούσαν όλοι να προσποιηθούν, μια μέρα να εξοφληθεί, επαναφέροντας τα δύο μέλη στην πρότερη ισότιμη θέση.<sup>58</sup>

(Είναι αποκαλυπτικό ότι ως χάρη λογίζεται το να βρεις δουλειά στο εργοστάσιο σε κάποιον που την έχει ανάγκη, επειδή αυτό που συμβαίνει εδώ δεν διαφέρει εξαρχής απ' ό,τι συμβαίνει όταν βρίσκουμε δουλειά σ' ένα εργοστάσιο. Ένα συμβόλαιο μισθωτής εργασίας είναι, φαινομενικά, ένα ελεύθερο συμβόλαιο μεταξύ ίσων – αλλά μια συμφωνία μεταξύ ίσων στην οποία και οι δύο συμφωνούν ότι με το που θα χτυπήσει ο ένας από τους δύο κάρτα, παύουν πια να είναι ίσοι.<sup>59</sup> Ο νόμος όντως αναγνωρίζει ένα πρόβλημα εδώ· γι' αυτό επιμένει ότι δεν μπορούμε να πουλήσουμε την ισότητά μας μόνιμα [δεν είσαι ελεύθερος να πουληθείς ο ίδιος ως σκλάβος]. Αυτοί οι διακανονισμοί γίνονται αποδεκτοί μόνο αν η εξουσία του αφεντικού δεν είναι απόλυτη, αν είναι περιορισμένη στον εργασιακό χρόνο, και αν κατέχεις το νόμιμο δικαίωμα να σπάσεις το συμβόλαιο και να ανακτήσεις έτσι την πλήρη ισότητα οποιαδήποτε στιγμή.)

Μου φαίνεται ότι αυτός ο διακανονισμός μεταξύ ίσων να μην είναι πλέον ίσοι (τουλάχιστον για κάποιο χρόνο), είναι εξαιρετικά κρίσιμος. Είναι η ίδια η ουσία αυτού που αποκαλούμε «χρέος».



Τι είναι το χρέος, λοιπόν;

Το χρέος είναι ένα πολύ ιδιαίτερο πράγμα, και προκύπτει μέσα σε πολύ ιδιαίτερες καταστάσεις. Αρχικά προϋποθέτει μια σχέση μεταξύ δύο ανθρώπων που δεν θεωρούν ο ένας τον άλλο θεμελιωδώς διαφορετικό είδος όντος, που είναι δυναμικά τουλάχιστον ίσοι, που *είναι* ίσοι με εκείνους τους τρόπους που είναι πραγματικά σημαντικοί και που στην παρούσα φάση δεν

58 Ένας άλλος ανθρωπολόγος, για παράδειγμα, ορίζει τις σχέσεις πάτρωνα-πελάτη σαν «μακροπρόθεσμες συμφωνημένες σχέσεις όπου η υποστήριξη του πελάτη ανταλλάσσεται με την προστασία του πάτρωνα· υπάρχει μια ιδεολογία που είναι ηθικά φορτισμένη και εμφανίζεται να αποκλείει τον αυστηρό, ανοιχτό υπολογισμό, αλλά και τα δύο μέρη κρατούν σιωπηρά κάποιον πρόχειρο λογαριασμό· τα αγαθά και οι υπηρεσίες που ανταλλάσσονται δεν είναι ανάλογα, και δεν υπάρχει υπόνοια δίκαιης ανταλλαγής ή αμοιβαία ικανοποίηση, επειδή ο εξαρτημένος είναι εμφανώς ασθενέστερος και χρειάζεται τον πάτρωνα περισσότερο» (Loizos 1977:115). Και πάλι, έχουμε και δεν έχουμε να κάνουμε με ανταλλαγή, έχουμε και δεν έχουμε να κάνουμε μ' ένα ζήτημα υπολογισμού.

59 Συμβαίνει ακριβώς το ίδιο όταν βρίσκει κανείς δουλειά σ' ένα κατάστημα με ντόνατς· νομικά, πρέπει να υπάρχει ένα ελεύθερο συμβόλαιο μεταξύ ίσων, ακόμη κι αν, προκειμένου να το πούμε αυτό, θα πρέπει να διατηρήσουμε τη χαριτωμένη νομική επινόηση κατά την οποία ο ένας απ' τους δύο είναι ένα υποθετικό πρόσωπο που λέγεται «Krispy Kreme» [Σ.τ.Ε.: Αλυσίδα καταστημάτων με ντόνατς στις ΗΠΑ και τον Καναδά].

βρίσκονται σε καθεστώς ισότητας – αλλά που έχουν τον τρόπο να αποκαταστήσουν τα πράγματα.

Στην περίπτωση των δώρων, όπως έχουμε δει, αυτό προϋποθέτει μια ορισμένη ισότητα της κοινωνικής υπόστασης. Γι' αυτό ο οικονομολόγος καθηγητής μας δεν θα ένωθε καμία αίσθηση υποχρέωσης – κανένα χρέος τιμής –, αν τον έβγαζε για δείπνο κάποιος που θα ήταν είτε πολύ ψηλότερα είτε πολύ χαμηλότερα απ' αυτόν στην ιεραρχία. Στα χρηματικά δάνεια, το μόνο που απαιτείται είναι και τα δύο μέρη να είναι ίσα απέναντι στο νόμο. (Δεν μπορείς να δανείσεις λεφτά σ' ένα παιδί ή σ' έναν τρελό. Ή μάλλον μπορείς, αλλά τα δικαστήρια δεν θα σε βοηθήσουν να τα πάρεις πίσω). Τα νομικά – περισσότερο από τα ηθικά – χρέη έχουν άλλα μοναδικά γνωρίσματα. Για παράδειγμα, μπορούν να ακυρωθούν, κάτι που δεν γίνεται πάντα μ' ένα ηθικό χρέος.

Τούτο σημαίνει ότι δεν υπάρχει χρέος που να μην μπορεί στα αλήθεια να εξοφληθεί. Αν δεν μπορούσαμε να φανταστούμε έναν τρόπο να σώσουμε την κατάσταση, δεν θα το λέγαμε «χρέος». Ακόμη και ο γάλλος χωρικός μπορεί, ενδεχομένως, να σώσει τη ζωή του ευεργέτη του ή να κερδίσει το λαχείο και να αγοράσει το εργοστάσιο. Όταν λέμε για έναν εγκληματία ότι «πληρώνει το χρέος του προς την κοινωνία», λέμε ότι έκανε κάτι τόσο φοβερό που είχε ως αποτέλεσμα να αποκλειστεί από την ισότιμη νομικά θέση που κατέχει κάθε πολίτης της χώρας του σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο από τη γέννησή του· ωστόσο, το αποκαλούμε «χρέος», *ακριβώς* επειδή μπορεί να εξοφληθεί, η ισότητα *μπορεί* να ανακτηθεί, ακόμη κι αν το τίμημα είναι ο θάνατος με θανατηφόρα ένεση.

Όσο το χρέος παραμένει ανεξόφλητο, η λογική της ιεραρχίας επικρατεί. Δεν υπάρχει ανταποδοτικότητα. Όπως γνωρίζουν όλοι όσοι έχουν κάνει φυλακή, το πρώτο μήνυμα που περνούν οι δεσμοφύλακες είναι πως ό,τι γίνεται εκεί μέσα δεν έχει καμία σχέση με δικαιοσύνη. Παρομοίως, ο οφειλέτης και ο πιστωτής αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλο όπως ο χωρικός αντιμετώπιζε τον φεουδάρχη αφέντη. Ο νόμος του δεδικασμένου επικρατεί. Όταν πηγαίνεις στον πιστωτή σου τομάτες από τον κήπο σου, δεν σου περνά από το μυαλό ότι θα σου ανταποδώσει το δώρο. Εκείνος μπορεί ωστόσο να περιμένει να το ξανακάνεις. Πάντοτε όμως, θα υπάρχει η παραδοχή ότι αυτή η κατάσταση είναι κάπως αφύσικη, επειδή το χρέος πρέπει όντως να εξοφληθεί.

Αυτό είναι που κάνει τις καταστάσεις όπου το χρέος είναι πρακτικά αδύνατο να εξοφληθεί τόσο δύσκολες και επώδυνες. Καθώς ο πιστωτής και ο οφειλέτης είναι βασικά ίσοι, αν ο οφειλέτης δεν μπορεί να κάνει ό,τι απαιτείται

για να ανακιήσει την ισότητά του, προφανώς κάτι δεν πάει καλά μαζί του· αυτός θα πρέπει να φταίει.

Αυτή η συνάφεια γίνεται ξεκάθαρη, αν εξετάσουμε την ετυμολογία της κοινής λέξης για το «χρέος» στις Ευρωπαϊκές γλώσσες. Πολλές είναι συνώνυμες με τις λέξεις «σφάλμα», «αμαρτία» ή «ενοχή»· όπως ακριβώς ο εγκληματίας οφείλει ένα χρέος στην κοινωνία, έτσι και ο οφειλέτης είναι πάντα ένα είδος εγκληματία.<sup>60</sup> Στην αρχαία Κρήτη υπήρχε, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ένα έθιμο σύμφωνα με το οποίο όσοι έπαιρναν δάνειο προσποιούνταν ότι αρπάζουν τα λεφτά από το πουγγί του δανειστή. Γιατί; αναρωτήθηκε· πιθανότατα «ούτως ώστε, αν αποδεικνύονταν αφερέγγυοι, να τους κατηγορούσαν για βιαιοπραγία και να τιμωρούνταν ακόμη περισσότερο».<sup>61</sup> Για τον ίδιο λόγο, είναι που σε τόσες πολλές περιόδους της ιστορίας οι αφερέγγυοι οφειλέτες φυλακίζονταν, ή –όπως στην πρώιμη Ρωμαϊκή δημοκρατία–, ακόμη και εκτελούνταν.

Ένα χρέος, επομένως, είναι απλώς μια ανταλλαγή που δεν ολοκληρώθηκε.

Το συμπέρασμα που βγαίνει είναι ότι το χρέος είναι πλάσμα της ανταποδοτικότητας και έχει λίγη σχέση μ' άλλα είδη ηθικής (τον κομμουνισμό, με τις ανάγκες και τις δυνατότητές του· την ιεραρχία με τα έθιμα και τα χαρακτηριστικά της). Είναι αλήθεια ότι, αν κάποιος είναι πραγματικά αποφασισμένος, μπορεί να διαφωνήσει (όπως γίνεται από κάποιους), υποστηρίζοντας ότι ο κομμουνισμός είναι μια συνθήκη μόνιμης αμοιβαίας υποχρέωσης, ή ότι η ιεραρχία δημιουργείται από χρέη που είναι αδύνατο να εξοφληθούν. Αλλά, αν αυτό δεν είναι η ίδια παλιά ιστορία, όπου εκκινεί κανείς από την παραδοχή ότι κάθε ανθρώπινη αλληλεπίδραση πρέπει, εξ ορισμού, να είναι μια μορφή ανταλλαγής, για να κάνει μετά κάθε είδους διανοητικές τούμπες προκειμένου να το αποδείξει, τότε τι είναι;

Όχι. Δεν είναι όλες οι ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις μορφές ανταλλαγής, αλλά μόνο κάποιες. Η ανταλλαγή μας παρακινεί να σκεφτόμαστε τις ανθρώπινες σχέσεις με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Αυτό οφείλεται στο ότι η ανταλλαγή προϋποθέτει την ισότητα, όπως επίσης και τον διαχωρισμό. Όταν τα

60 Για παράδειγμα η λέξη «should», στα αγγλικά, προέρχεται αρχικά από το γερμανικό *schuld*, που σημαίνει «ενοχή, κρίμα, χρέος». Ο Benveniste δίνει ανάλογα παραδείγματα από άλλες Ινδοευρωπαϊκές γλώσσες (1963:58). Οι γλώσσες της Ανατολικής Ασίας, όπως τα Κινέζικα και τα ιαπωνικά, σπανίως συγχέουν τις σύγχρονες λέξεις αυτές, αλλά το ότι υπάρχει μια παρόμοια ταύτιση του χρέους με την αμαρτία, την ντροπή, την ενοχή, και το κρίμα, μπορεί εύκολα να τεκμηριωθεί (Malamoud 1988).

61 Πλούταρχος, *Ηθικά* 303 B, το οποίο επίσης συζητείται στο Finley 1981:152, Millet 1991 a:42. Με ανάλογο τρόπο, ο άγ. Θωμάς Ακινάτης έκανε δογματικό ζήτημα το ότι οι αμαρτίες ήταν «χρέη τιμωρίας» που οφείλουμε στο Θεό.

χρήματα αλλάζουν χέρια, όταν το χρέος ακυρώνεται, τότε είναι που η ισότητα ανακτάται και τα δύο μέρη μπορούν να φύγουν δίχως να έχουν καμία περαιτέρω σχέση το ένα με το άλλο.

Το χρέος είναι αυτό που συμβαίνει στο μεταξύ: όταν τα δύο μέρη δεν μπορούν να εγκαταλείψουν το ένα το άλλο, επειδή δεν είναι ακόμη ίσα. Αλλά το χρέος υφίσταται στη σκιά της τελικής ισότητας. Η επίτευξη αυτής της ισότητας όμως, καταστρέφει τον ίδιο τον λόγο ύπαρξης αυτής της σχέσης, επειδή κάθε τι που έχει κάποιο ενδιαφέρον συμβαίνει στο μεσοδιάστημα.<sup>62</sup> Πράγματι, σχεδόν κάθε τι που έχει κάποιο ανθρώπινο συμβαίνει στο μεσοδιάστημα –ακόμη κι αν αυτό σημαίνει ότι κάθε τέτοια ανθρώπινη σχέση φέρει εντός της, ακόμη και σ' έναν ελάχιστο βαθμό, ένα στοιχείο εγκληματικότητας, ενοχής ή ντροπής.

Για τις γυναίκες Τιν που ανέφερα παραπάνω, αυτό δεν αποτελούσε μεγάλο πρόβλημα. Με το να διασφαλίζουν ότι ο καθένας ήταν ελαφρώς υπόχρεος στον άλλον, δημιουργούσαν στην πραγματικότητα την ανθρώπινη κοινωνία, αν και επρόκειτο για ένα πολύ εύθραυστο είδος κοινωνίας –ένα ευαίσθητο δίκτυο δημιουργημένο από υποχρεώσεις του τύπου «να επιστραφούν τρία αυγά ή μια σακούλα μπάμιες», δεσμοί που ανανεώνονται και αναδημιουργούνται μιας και ενδέχεται να σταματήσουν να υπάρχουν οποιαδήποτε στιγμή.

Οι δικές μας συνήθειες καλών τρόπων δεν διαφέρουν τόσο. Σκεφτείτε το έθιμο, στην αμερικανική κοινωνία, να λέμε συνεχώς «παρακαλώ» και «σ' ευχαριστώ». Το να φερόμαστε έτσι γίνεται συχνά αντιληπτό σαν στοιχειώδης ηθική: μαλώνουμε συνεχώς τα παιδιά, επειδή το ξεχνούν, όπως κάνουν οι θεματοφύλακες της ηθικής στην κοινωνία μας –οι δάσκαλοι και οι παπάδες για παράδειγμα– με όλους τους άλλους. Θεωρούμε συχνά αυτή τη συνήθεια ως οικουμενική, αλλά όπως το παράδειγμα του κυνηγού Inuit κάνει ξεκάθαρο, κάτι τέτοιο δεν ισχύει.<sup>63</sup> Όπως τόσες άλλες καθημερινές αβρότη-

62 Αυτός είναι ένας απ' τους λόγους που δεν είναι τόσο εύκολο να μεταμφιέσεις άλλα είδη σχέσεων σαν χρέος. Ας πούμε ότι κάποιος θέλει να βοηθήσει μια φίλη που βρίσκεται σε απελπιστική ανάγκη χρημάτων, δίχως όμως να την προσβάλει. Συνήθως, ο ευκολότερος τρόπος να το κάνει είναι να της δώσει τα χρήματα και να επιμείνει ότι είναι δανεικά (και στη συνέχεια να ξεχάσουν και οι δύο ότι αυτό έχει συμβεί). Ή σκεφτείτε όλες τις εποχές και όλα τα μέρη όπου οι πλούσιοι αποκτούσαν υπηρέτες χορηγώντας υποτιθέμενα δάνεια.

63 Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι υπάρχει κάτι αντίστοιχο του «παρακαλώ» και του «ευχαριστώ» σε κάθε ανθρώπινη γλώσσα, αν ψάχνουμε οπωσδήποτε να τα βρούμε, όμως και πάλι οι όροι που συναντάμε χρησιμοποιούνται με τόσους διαφορετικούς τρόπους –μόνο σε τελετουργικά πλαίσια, ή όταν απευθύνεται κανείς σε ανώτερους, για παράδειγμα–, που είναι δύσκολο να θεωρήσουμε το γεγονός αυτό πολύ σημαντικό. Εκείνο που είναι πιο σημαντικό είναι ότι κατά τον τελευ-

τες, αποτελεί μια μορφή εκδημοκρατισμού αυτού που κάποτε ήταν μια συνήθεια φεουδαρχικής ευλάβειας: η επιμονή να συμπεριφέρεσαι σε όλους με τον τρόπο που κάποτε συνήθιζε κανείς να φέρεται σ' έναν άρχοντα ή σε κάποιον ανώτερο στην ιεραρχία.

Πιθανώς να μην συμβαίνει το ίδιο σε κάθε περίπτωση. Φανταστείτε ότι είμαστε σ' ένα γεμάτο λεωφορείο και ψάχνουμε θέση. Μία απ' τους συνεπιβάτες μαζεύει την τσάντα της, για να ελευθερώσει μία θέση· χαμογελάμε ή γνέφουμε ή κάνουμε κάποια άλλη μικρή χειρονομία αναγνώρισης. Ή ίσως και να πούμε, «Σας ευχαριστώ». Αυτή η χειρονομία είναι απλώς μια αναγνώριση της κοινής ανθρωπιάς: αναγνωρίζουμε ότι η γυναίκα που απασχολούσε τη θέση δεν είναι ένα απλό φυσικό αντικείμενο, αλλά ένα ανθρώπινο ον, και αισθανόμαστε πραγματική ευγνωμοσύνη σε κάποιον που μάλλον δεν θα ξαναδώσουμε ποτέ. Τίποτε απ' όλα αυτά δεν ισχύει γενικά, όταν λέμε σε κάποιον που βρίσκεται στην άλλη άκρη του τραπεζιού «σε παρακαλώ δώσε μου το αλάτι», ή όταν ο ταχυδρόμος μας ευχαριστεί που υπογράψαμε για μια παράδοση. Τα αντιλαμβανόμαστε αυτά ταυτόχρονα ως ανούσιες τυπικότητες και ως την ίδια την ηθική βάση της κοινωνίας μας. Η σημαντικότητά τους μπορεί να προσδιοριστεί από το γεγονός ότι σχεδόν κανένας δεν θα αρνιόταν, για λόγους αρχής, να πει «παρακαλώ» ή «ευχαριστώ» σε κάθε σχεδόν περίπτωση – ακόμη και εκείνοι που μπορεί να βρίσκουν σχεδόν αδύνατο να πουν «με συγχωρείς» ή «σου ζητώ συγγνώμη».

Στην πραγματικότητα, η αγγλική λέξη «please» είναι συντόμευση του «if you please», «if it pleases you to do this» (αν σε ευχαριστεί να το κάνεις) – το ίδιο ισχύει για τις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες (στα γαλλικά *si il vous plait*, στα ισπανικά *por favor*). Το κυριολεκτικό νόημά του είναι το εξής: «δεν είσαι υποχρεωμένος να το κάνεις». «Μου δίνεις το αλάτι. Δεν σου λέω ότι είσαι υποχρεωμένος!» Αυτό δεν είναι αλήθεια· υπάρχει μια κοινωνική υποχρέωση, και είναι σχεδόν αδύνατο να μην συμμορφωθείς μ' αυτήν. Αλλά οι κοινωνικές συμβάσεις συνίστανται κυρίως στην ανταλλαγή ευγενικών επινοημάτων (για να χρησιμοποιήσω λιγότερη ευγενική γλώσσα, στην ανταλλαγή φεμάτων). Όταν ζητάς από κάποιον να σου δώσει το αλάτι, του δίνεις ταυτόχρονα μια διαταγή· με το να προσθέτεις τη λέξη «σε παρακαλώ», είναι σαν να λες ότι δεν είναι διαταγή. Όμως, στην πραγματικότητα, αυτό είναι.

Στα αγγλικά, το «thank you» προέρχεται από το «think», και σήμαινε

ταίο αιώνα σχεδόν κάθε ανθρώπινη γλώσσα που χρησιμοποιήθηκε σε γραφεία ή για να γίνονται συναλλαγές σε μαγαζιά χρειάστηκε να δημιουργήσει όρους που να λειτουργούν πρακτικά σαν το ακριβές αντίστοιχο των αγγλικών «please», «thank you» και «you're welcome.»

αρχικά, «δεν θα ξεχάσω αυτό που έκανες για μένα» –το οποίο ούτε κι αυτό αληθεύει συνήθως– όμως σε άλλες γλώσσες (το πορτογαλέζικο *obrigado* αποτελεί ένα καλό παράδειγμα) ο κοινός όρος ακολουθεί τη μορφή του αγγλικού «much obliged», που σημαίνει πράγματι «σου είμαι υπόχρεος». Το γαλλικό *merci* είναι ακόμη πιο γλαφυρό: προέρχεται από το «mercus», που χρησιμοποιείται όταν ικετεύει κανείς για έλεος· λέγοντάς το τίθεσαι συμβολικά υπό την εξουσία του ευεργέτη σου – επειδή ένας οφειλέτης δεν είναι, εξάλλου, παρά ένας εγκληματίας.<sup>64</sup> Το να λες «you're welcome» ή «it's nothing» (στα γαλλικά *de rien*, στα ισπανικά *de nada*) –το δεύτερο έχει τουλάχιστον το πλεονέκτημα να αληθεύει πολλές φορές κυριολεκτικά– είναι ένας τρόπος να καθησυχάσεις αυτόν που του έδωσες το αλάτι ότι δεν καταχωρείς πραγματικά ένα χρέος στο φανταστικό ηθικό λογιστικό βιβλίο σου. Το ίδιο συμβαίνει αν πεις «my pleasure» (ευχαρίστησή μου): αυτό που λες, είναι: «Όχι, στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται για χρέωση, αλλά για πίστωση– εσύ μου έκανες χάρη, επειδή ζητώντας μου το αλάτι, μου έδωσες την ευκαιρία να κάνω κάτι που με ικανοποιεί!».<sup>65</sup>

Η αποκωδικοποίηση του σιωπηρού υπολογισμού του χρέους («Σου χρωστάω μια χάρη», «Όχι, δεν μου χρωστάς τίποτε», «Βασικά, εγώ είμαι αυτός που σου χρωστάει», σαν να σημειώνεις και μετά να διαγράφεις τόσες πολλές απειροελάχιστες καταχωρήσεις σ' ένα λογιστικό βιβλίο δίχως τέλος) μας βοηθάει να καταλάβουμε γιατί αυτό το πράγμα γίνεται συχνά αντιληπτό όχι ως η πεμπτουσία της ηθικής, αλλά η πεμπτουσία της *μεσοαστικής* ηθικής. Πράγματι, οι ευαισθησίες και οι αντιλήψεις της μεσαίας τάξης έχουν κυριαρχήσει μέχρι τώρα στην κοινωνία. Υπάρχουν όμως και κάποιιοι που βρίσκουν αυτή την πρακτική αλλόκοτη. Όσοι βρίσκονται στην κορυφή της κοινωνίας ακόμη αισθάνονται συχνά ότι ο σεβασμός ανήκει πρωτίστως στους ανώτερους στην ιεραρχία και βρίσκουν ελαφρώς ηλίθιο

64 Στα ισπανικά ζητάς πρώτα μια χάρη (*por favor*), και μετά λες *gracias*, για να αναγνωρίσεις σε κάποιον ότι στην έκανε, επειδή η λέξη προέρχεται από τη λατινική λέξη *gratia*, που σημαίνει «επιρροή ή χάρη». Το «Appreciate» (εκτιμώ) είναι πιο οικονομικό: αν πεις «I really appreciate your doing that for me» (εκτιμώ αυτό που έκανες για μένα), χρησιμοποιείς μια λέξη που προέρχεται από το λατινικό *appretiare*, που σημαίνει «ορίζω μια τιμή».

65 Το «You're welcome», που καταγράφεται πρώτη φορά την εποχή του Σαίξπηρ, προέρχεται από τον παλιό αγγλικό τύπο *wilcuma*, όπου *wil* σημαίνει «ευχαρίστηση» και *cuma* σημαίνει «φιλοξενούμενος». Γι' αυτό ο κόσμος λέει ακόμη «welcome into» όταν κάποιος μπαίνει σ' ένα σπίτι. Είναι σαν το «be my guest» (κυριολεκτικά: «έσο φιλοξενούμενός μου»), που υποδηλώνει ότι, αν κάποιος είναι υπόχρεος, αυτός είμαι εγώ, επειδή κάθε οικοδεσπότης είναι υποχρεωμένος να είναι γενναίωδωρος με τους καλεσμένους του, και το να ανταποκρινόμαστε σε μια τέτοια υποχρέωση είναι κάτι ευχάριστο από μόνο του. Παρόλα αυτά, είναι σημαντικό ότι οι ηθικολόγοι δεν μας κακίζουν συχνά, επειδή ξεχάσαμε να πούμε «you're welcome» (παρακαλώ) – αυτό είναι πολύ πιο προαιρετικό.

να βλέπουν ταχυδρόμους και ζαχαροπλάστες να συμπεριφέρονται μεταξύ τους λες και είναι μικροί φεουδάρχες. Στο άλλο άκρο, όσοι μεγάλωσαν σ' αυτό που στην Ευρώπη ονομάζουν «λαϊκό» περιβάλλον – μικρές πόλεις, φτωχογειτονιές, οπουδήποτε επιβιώνει ακόμη η παραδοχή ότι αυτοί που δεν είναι εχθροί θα φροντίσουν συνήθως ο ένας τον άλλον – βρίσκουν συχνά προσβλητικό το να τους λένε, συνεχώς εντέλει, ότι υπάρχει μια μικρή πιθανότητα να μην κάνουν σωστά τη δουλειά τους ως σερβιτόροι ή ταξιτζήδες, ή όταν προσφέρουν τσάι στους επισκέπτες. Με άλλα λόγια, οι συμβάσεις της μεσαιάς τάξης επιμένουν στο ότι είμαστε όλοι ίσοι, αλλά το κάνουν μ' έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο. Από τη μία πλευρά, προσποιούνται ότι κανένας δεν δίνει σε κανέναν διαταγές (σκεφτείτε εδώ ένα γεροδεμένο σεκιουριτά σε εμπορικό κατάστημα που εμφανίζεται μπροστά σε κάποιον την ώρα που περπατάει σε μια απαγορευμένη περιοχή λέγοντάς του: «Μπορώ να σας βοηθήσω;»)· από την άλλη, αντιλαμβάνονται κάθε χειρονομία αυτού που έχω αποκαλέσει «βασικός κομμουνισμός» σαν να ήταν πραγματικά μια μορφή ανταλλαγής. Κατά συνέπεια, όπως οι γειτονιές των Τιν, η κοινωνία της μεσαιάς τάξης πρέπει να αναδημιουργείται ατελείωτα, σαν ένα είδος αδιάκοπου τρεμουλιαστού παιχνιδιού σκιών, σαν την διασταύρωση άπειρων εφήμερων σχέσεων χρέους, που κάθε μία τους ακυρώνεται σχεδόν στιγμιαία.

Όλα αυτά είναι μια σχετικά πρόσφατη ανακάλυψη. Η συνήθεια του να λες πάντα «παρακαλώ» και «ευχαριστώ» άρχισε να επικρατεί κατά τη διάρκεια της εμπορικής επανάστασης του 16ου και 17ου αιώνα – μεταξύ αυτών των συγκεκριμένων μεσαιών τάξεων στις οποίες οφείλεται κατά κύριο λόγο αυτή η επανάσταση. Είναι η γλώσσα των υπηρεσιών, των μαγαζιών και των γραφείων, που έχει επεκταθεί τα τελευταία πεντακόσια χρόνια σ' ολόκληρο τον κόσμο μαζί τους. Πρόκειται επίσης για ένα κομμάτι μιας ευρύτερης φιλοσοφίας, ενός συνόλου παραδοχών για το τι είναι οι άνθρωποι και για το τι οφείλουν ο ένας στον άλλον, οι οποίες έχουν καταφέρει μέχρι σήμερα να ριζώσουν τόσο βαθιά που δεν μπορούμε να τις αντιληφθούμε.



Μερικές φορές, στο κατώφλι μιας νέας ιστορικής εποχής, εμφανίζεται κάποιο προφητικό πνεύμα που μπορεί να δει τις ακραίες συνέπειες αυτού που αρχίζει να υπάρχει – μερικές φορές μ' έναν τρόπο που οι ερχόμενες γενιές αδυνατούν. Θα κλείσω μ' ένα κείμενο ενός τέτοιου ανθρώπου. Στο Παρίσι, κάπου στο 1540, ο Francois Rabelais – αποσηματισμένος μοναχός, γιατρός, μελετητής του δικαίου – έγραψε αυτό που έμελλε να γίνει



ένα δημοφιλές ψευδο-εγκώμιο, το οποίο πρόσθεσε στο τρίτο βιβλίο του σπουδαίου *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, και το οποίο έγινε γνωστό ως το «Εγκώμιο του Χρέους».

Ο Rabelais βάζει το εγκώμιο στο στόμα κάποιου Πανούργου, ενός περιπλανώμενου λόγιου και άνδρα φοβερής κλασικής ευρυμάθειας που, όπως παρατηρεί, «γνώριζε εξήντα τρεις τρόπους να βγάλει χρήματα – από τους οποίους ο πιο αξιοσέβαστος και ο πιο συνηθισμένος ήταν η κλοπή».<sup>66</sup> Ο καλοκάγαθος γίγαντας Πανταγκρυέλ υιοθετεί τον Πανούργο και του προσφέρει ένα αξιοσέβαστο εισόδημα, αλλά τον ενοχλεί που ο Πανούργος συνεχίζει να σπαταλάει τα λεφτά σαν το νερό, παραμένοντας χρεωμένος μέχρι τα αυτιά. Δεν θα ήταν καλύτερο, λέει ο Πανταγκρυέλ, να μπορέσει να ξεπληρώσει τους πιστωτές του;

Ο Πανούργος απαντά με καμάρι: «Ο Θεός να με φυλάξει αν σταματήσω να είμαι κάποτε χρεωμένος!». Το χρέος είναι, στην πραγματικότητα, η ίδια η βάση της φιλοσοφίας του:

«Να χρωστάς πάντα σε κάποιον κάτι, γιατί τότε αυτός θα προσεύχεται πάντα στον Θεό να σου χαρίζει μια καλή, μακρά και ευλογημένη ζωή. Φοβούμενος μη χάσει αυτά που του χρωστάς, θα λέει πάντα καλά πράγματα για σένα όπου κι αν καθίσει· θα σου βρίσκει συνεχώς νέους δανειστές, για να μπορείς να δανειστείς για να τον ξεχρεώσεις, γεμίζοντας τον λάκκο του με τα λάφυρα των άλλων.»<sup>67</sup>

Πάνω απ' όλα, δεν θα σταματήσουν ποτέ να προσεύχονται να αποκτήσεις λεφτά. Είναι σαν αυτούς τους αρχαίους σκλάβους που προόριζονταν να θυσιαστούν στην κηδεία των κυρίων τους. Όταν εύχονταν να έχει ο αφέντης τους μακρά ζωή και καλή υγεία, το εννοούσαν πραγματικά! Ακόμη περισσότερο, το χρέος μπορεί να σε κάνει σαν θεό που μπορεί να βγάλει κάτι (χρήματα, πιστωτές που σε ευλογούν) από το απόλυτο τίποτα.

«Ακόμη χειρότερα: να γίνω θυσία στον καλοκάγαθο Άγιο Bobelin, αν σε όλη μου τη ζωή δεν θεωρούσα, τρόπον τινά, τα χρέη σαν το ένωμα και το δέσιμο Ουρανού και Γης (που αποκλειστικό σκοπό τους έχουν να προστατεύσουν τη συνέχεια του Ανθρώπου δίχως την οποία, κάθε άνθρωπος σύντομα

66 Βιβλίο I.12. Αυτό και άλλα αποσπάσματα είναι από τη μετάφραση Penguin Screech 2006, εδώ, σ. 86.

67 Σύγκρινε με τον άραβα φιλόσοφο του Μεσαίωνα Ibn Miskaway: «Ο πιστωτής επιθυμεί την ευδαιμονία του οφειλέτη προκειμένου να πάρει τα χρήματά του πίσω παρά επειδή τον αγαπά. Ο οφειλέτης, απ' την άλλη, δεν ενδιαφέρεται πολύ για τον πιστωτή» (στο Hosseini 2003:36).

θα πέθαινε) και, γιατί όχι, σαν αυτή τη σπουδαία Κοσμική Ψυχή που, σύμφωνα με τους οπαδούς της Ακαδημίας, δίνει ζωή σε όλα τα πράγματα.

Για να καταλάβεις πως έτσι είναι τα πράγματα, φέρε δίχως ταραχή στον νου σου την Ιδέα και τη Μορφή ενός Κόσμου –πες αν σου αρέσει πως είναι ο δέκατος τρίτος κόσμος του Μητροδώρου– όπου δεν θα υπάρχει κανένας οφειλέτης και κανένας πιστωτής. Ένα σύμπαν δίχως χρέη! Τα ουράνια σώματα δεν θα είχαν καθόλου κανονική τροχιά: τα πάντα θα ήταν αποδιοργανωμένα. Ο Δίας, μην αναγνωρίζοντας κανένα χρέος προς τον Ουρανό, θα του αφαιρούσε τη σφαίρα του και θα συγκρατούσε με την ομηρική αλυσίδα του όλα τα Νοούμενα, τους θεούς, τα στερεώματα, τους δαίμονες, τα πνεύματα, τους ήρωες, τους διαβόλους, τη γη, τη θάλασσα και όλα τα στοιχεία... Η Σελήνη θα παρέμενε σκοτεινή και αιματώδης στην όψη. Γιατί να μοιραστεί ο Ήλιος το φως μαζί της; Δεν της έχει καμία υποχρέωση. Ο Ήλιος δεν θα λάμπει ποτέ στη Γη τους: τα ουράνια σώματα δεν θα την περιχύνουν με τις ευνοϊκές τους επιρροές.

Μεταξύ των στοιχείων δεν θα υπάρχει καμία κοινή ιδιότητα, καμία εναλλαγή, καμία μεταστοιχείωση, το ένα δεν θα θεωρεί ότι είναι υποχρεωμένο στο άλλο: δεν του δάνεισε εξάλλου τίποτε. Από τη γη δεν θα βγαίνει πια νερό, ούτε το νερό θα μεταμορφώνεται σε αέρα: από τον αέρα δεν θα γίνεται φωτιά, και η φωτιά δεν θα ζεσταίνει πια τη γη. Η Γη δεν θα γεννά παρά τέρατα, Τιτάνες, γίγαντες. Η βροχή δεν θα βρέχει, το φως δεν θα ρίχνει φως, ο αέρας δεν θα φυσάει, και δεν θα υπάρχει ούτε καλοκαίρι ούτε φθινόπωρο. Ο Εωσφόρος θα σπάσει τα δεσμά του και θα εφορμήσει από τα έγκατα της Κόλασης μαζί με τις Ερινύες, τις Εκδικήσεις και τους κερασφόρους δαίμονες, γυρεύοντας να εκτοπίσει τους θεούς τόσο των ανώτερων όσο και των κατώτερων εθνών από τις φωλιές τους στους ουρανούς».

Και ακόμη περισσότερο, αν οι άνθρωποι δεν όφειλαν τίποτε ο ένας στον άλλο, η ζωή δεν θα ήταν «καλύτερη από ένα σκυλοκαβγά», έναν απλό καβγά δίχως κανόνες.

«Οι άνθρωποι δεν θα σώζουν ο ένας τον άλλο: θα είναι ανώφελο να φωνάζει κάποιος: Βοήθεια! Φωτιά! Πνίγομαι! Με σκοτώνουν! Κανείς δεν θα σπεύσει να τον βοηθήσει. Γιατί; Επειδή δεν θα έχει δανείσει τίποτε: και κανείς δεν θα του χρωστάει τίποτε. Κανένας δεν έχει τίποτε να χάσει από τη φωτιά, τον καταποντισμό, την πτώση ή το θάνατό του. Δεν έχει δανείσει τίποτε. Ούτε και πρόκειται να δανείσει τίποτε από εκεί και πέρα.

Εν ολίγοις, η Πίστη, η Ελπίδα και η Αγαθοεργία θα εκτοπισθούν από αυτό τον κόσμο».

Ο Πανούργος –ένας άνθρωπος δίχως οικογένεια, μονάχος του, που ο μόνος σκοπός στη ζωή του ήταν να αποκτήσει μεγάλα ποσά χρήματος και να τα ξοδεύει– αποτελεί τον καταλληλότερο προφήτη για τον κόσμο που είχε μόλις αρχίσει να αναδύεται. Η στάση του βεβαίως υπήρξε αυτή ενός *ευκατάστατου* οφειλέτη –όχι κάποιου που ενδέχεται να τον σύρουν σε κάποιο λοιμικό μπουντρούμι, επειδή δεν κατάφερε να ξεπληρώσει τα χρέη του. Παρόλα αυτά, αυτό που περιγράφει είναι το λογικό συμπέρασμα, το *reductio ad absurdum*, που ο Rabelais εκθέτει πάντα με μια εύθυμη διαστροφή, των απόψεων αυτών που ανακαλύπτουν τον κόσμο ως εμπορική ανταλλαγή πίσω από όλες τις ευχάριστες αστικές τυπικότητές μας (τις οποίες παρεμπιπτόντως ο Rabelais απεχθανόταν – το βιβλίο είναι βασικά μια μίξη κλασικής ευρυμάθειας και βρόμικων ανεκδοτολογικών ιστοριών).

Και αυτό που λέει είναι αλήθεια. Αν εξακολουθούμε να ορίζουμε κάθε ανθρώπινη αλληλεπίδραση σαν ζήτημα κάποιων ανθρώπων που δίνουν κάτι για κάτι άλλο, τότε κάθε μόνιμη ανθρώπινη σχέση μπορεί να λάβει μόνο τη μορφή του χρέους. Δίχως τα χρέη, κανείς δεν θα όφειλε τίποτε σε κανένα. Ένας κόσμος δίχως χρέος θα μας γύριζε στο αρχέγονο χάος, στον πόλεμο όλων εναντίων όλων· κανένας δεν θα αισθανόταν την παραμικρή υποχρέωση προς τον άλλο· το απλό γεγονός του να είσαι άνθρωπος δεν θα είχε κάποια σημασία· θα γινόμασταν όλοι απομονωμένοι πλανήτες που δεν θα ήμασταν άξιοι ούτε να παραμείνουμε στην τροχιά μας.

Ο Πανταγκρυσάλ τα αρνείται όλα αυτά. Η άποψή του για το όλο θέμα μπορεί, όπως λέει, να συνοψιστεί σε μια φράση του Αποστόλου Παύλου: «Μην χρωστάς σε κανένα τίποτε, διαφύλαξε την αμοιβαία αγάπη και στοργή».<sup>68</sup> Έτσι, με μια σωστή βιβλική χειρονομία, δηλώνει: «Από τα παρελθόντα χρέη σας, θα σας απαλλάξω».

«Τι άλλο μου απομένει απ' το να σε ευχαριστήσω;» απαντά ο Πανούργος.

68 Κατάλληλο για την περίπτωση, επειδή όλος ο λόγος του Πανούργου δεν είναι παρά μια κωμική ανάπτυξη του επιχειρήματος του Marcelo Ficino ότι ολόκληρο το σύμπαν κινείται από τη δύναμη της αγάπης.

## Κεφάλαιο 6

### Παιχνίδια με το σεξ και το θάνατο

Όταν επιστρέφουμε σε μια εξέταση της συμβατικής οικονομικής ιστορίας, ένα πράγμα που ξεχωρίζει είναι το πόσα πράγματα έχουν εξαφανιστεί τεχνηέντως. Το να ανάγεται όλη η ανθρώπινη ζωή στην ανταλλαγή σημαίνει ότι όχι μόνο παραμερίζονται όλες οι άλλες μορφές οικονομικής εμπειρίας (ιεραρχία, κομμουνισμός), αλλά και εξασφαλίζεται ότι η μεγάλη πλειονότητα του ανθρώπινου γένους που δεν είναι ενήλικοι άνδρες, και που επομένως η καθημερινή τους ύπαρξη είναι σχετικά δύσκολο να αναχθεί σε μια υπόθεση ανταλλαγής πραγμάτων με τέτοιο τρόπο ώστε να επιδιώκεται αμοιβαία το συμφέρον καθενός, χάνεται στο παρασκήνιο.

Το αποτέλεσμα είναι να καταλήγουμε με μια εξυγιασμένη αντίληψη για τον τρόπο με τον οποίο γίνονται στην πραγματικότητα οι δουλειές. Ο τακτοποιημένος κόσμος των μαγαζιών και των εμπορικών κέντρων είναι η πεμπτούσια του μεσοαστικού περιβάλλοντος, ωστόσο, είτε στην κορυφή είτε στον πυθμένα του συστήματος, στον κόσμο των χρηματιστών ή των γκάνγκοτερ, κλείνονται συχνά συμφωνίες με όχι και τόσο διαφορετικό τρόπο από εκείνες των Gunwinggu ή των Nambikwara – με την έννοια τουλάχιστον ότι το σεξ, τα ναρκωτικά, η μουσική, οι υπέρμετρες επιδείξεις φαγητού και το ενδεχόμενο βίας παίζουν συχνά ρόλο. Πάρτε την περίπτωση του Neil Bush (του αδελφού του George W. Bush) που, κατά τη διαδικασία έκδοσης του διαζυγίου του με τη σύζυγό του, παραδέχτηκε πολλαπλές απιστίες με γυναίκες οι οποίες, όπως ισχυρίστηκε, εμφανίζονταν μυστηριωδώς στην πόρτα του δωματίου του στο ξενοδοχείο μετά από σημαντικές επιχειρηματικές συναντήσεις στην Ταϊλάνδη και στο Χονγκ Κονγκ.

«Πρέπει να παραδεχτείτε ότι είναι αρκετά αξιοπερίεργο», παρατήρησε ένας από τους δικηγόρους της συζύγου του, «για έναν άνδρα να πηγαίνει σ' ένα δωμάτιο ξενοδοχείου, ν' ανοίγει την πόρτα, να βρίσκει μια γυναίκα εκεί μέσα και να κάνει σεξ μαζί της».

«Ήταν πολύ ασυνήθιστο», απάντησε ο Μπους, παραδεχόμενος ωστόσο ότι του είχε συμβεί πολλές φορές.

«Ήταν πόρνες;»

«Δεν ξέρω».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Από το Peter Carlson, «The Relatively Charmed Life of Neil Bush», *The Washington Post*, Κυριακή

Στην πραγματικότητα, τέτοια πράγματα μοιάζουν σχεδόν αναμενόμενα όταν παίζονται πολλά χρήματα.

Υπό αυτό το πρίσμα, η επιμονή των οικονομολόγων ότι η οικονομική ζωή ξεκινά με τον αντιπραγματισμό, την αθώα ανταλλαγή βελών με σκελετούς σκηνών, όπου κανένας δεν είναι σε θέση να βιάσει, να ταπεινώσει ή να βασανίσει κανέναν, και ότι συνεχίζεται με αυτόν τον τρόπο, είναι συγκινητικά ουτοπική.

Το αποτέλεσμα, ωστόσο, είναι οι ιστορίες που αφηγούμαστε να βρίθουν από κενά, και οι γυναίκες σε αυτές μοιάζουν να εμφανίζονται από το πουθενά, χωρίς εξήγηση, κάπως σαν τις Ταϊλανδέζες που εμφανίστηκαν στο κατώφλι του Μπους. Θυμηθείτε το απόσπασμα που παραθέσαμε στο Κεφάλαιο 3, από τον νομισματολόγο Philip Grierson, αναφορικά με το χρήμα στους βαρβαρικούς νομικούς κώδικες:

Η αποζημίωση στους ουαλικούς νόμους πληρώνεται κυρίως σε βοοειδή, ενώ στους ιρλανδικούς σε βοοειδή ή σε νεαρές σκλάβες (*cumal*), με σημαντική χρήση πολύτιμων μετάλλων και στις δύο περιπτώσεις. Στους γερμανικούς κώδικες, είναι κυρίως σε πολύτιμο μέταλλο...<sup>2</sup>

Πώς είναι δυνατόν να διαβάσουμε αυτό το απόσπασμα χωρίς να σταματήσουμε αμέσως στα μισά της πρώτης περιόδου; «Νεαρές σκλάβες;» *Σκλάβες*, έτσι; (Έτσι.) Στην αρχαία Ιρλανδία, οι σκλάβες ήταν τόσο πολλές και σημαντικές, ώστε κατέληξαν να λειτουργούν σαν νόμισμα. Πώς συνέβη αυτό; Και αν προσπαθούμε εδώ να κατανοήσουμε τις απαρχές του χρήματος, το γεγονός ότι οι άνθρωποι χρησιμοποιούν *ο ένας τον άλλον* σαν νόμισμα δεν είναι λιγάκι ενδιαφέρον ή σημαντικό;<sup>3</sup> Κι όμως, καμία από τις πηγές αναφορικά με το χρήμα δεν παρατηρεί και πολλά επ' αυτού. Φαίνεται ότι μέχρι την εποχή των νομικών κωδίκων οι νεαρές σκλάβες δεν ανταλλάσσονταν σ' αλήθεια, αλλά χρησιμοποιούνταν απλώς σαν λογιστικές μονάδες. Και πάλι, πρέπει να ανταλλάσσονταν κάποια στιγμή. Ποιες ήταν; Πώς σκλαβώθηκαν;

κή 28 Δεκεμβρίου 2003, σ. D01.

2 Grierson 1977: 20.

3 Για να είμαι δίκαιος απέναντι στον Grierson, πράγματι παρατηρεί αργότερα ότι η δουλεία έπαιξε σημαντικό ρόλο στις απαρχές του χρήματος – αν και δεν αναφέρεται ποτέ στο φύλο, πράγμα που μοιάζει καίριο: οι σκλάβες κοπέλες χρησιμοποιούν επίσης ως το υψηλότερης αξίας νόμισμα στη μεσαιωνική Ιορδανία (Williams 1937), και στη Ριγκ Βέδα σπουδαία δώρα και πληρωμές δηλώνονται συχνά σε «χρυσό, ζώα και σκλάβες κοπέλες» (Chakravarti 1985: 56-57). Παρεμπιπτόντως, λέω «νεαρές» επειδή αλλού, όταν χρησιμοποιούνται σκλάβες ως νομισματικές μονάδες, η μονάδα θεωρείται ότι είναι μια σκλάβα ηλικίας 18-20 ετών. Μια *cumal* θεωρούταν ισοδύναμης αξίας με τρεις γαλακτοφόρες αγελάδες ή με έξι δαμάλες.

Πιάστηκαν αιχμάλωτες στον πόλεμο, τις πούλησαν οι γονείς τους ή έγιναν σκλάβες λόγω χρέους; Ήταν σημαντικό ανταλλακτικό αντικείμενο; Η απάντηση σε όλα αυτά τα ερωτήματα φαίνεται να είναι «να», είναι όμως δύσκολο να πούμε περισσότερα, γιατί η ιστορία παραμένει εν πολλοίς άγραφη.<sup>4</sup>

Ή ας επιστρέψουμε στην παραβολή του αγνώμονα υπηρέτη. «Αφού δεν μπορούσε να πληρώσει, ο αφέντης διέταξε να πουληθούν αυτός, η γυναίκα του και τα παιδιά του, για να ξεπληρωθεί το χρέος». Πώς συνέβη αυτό; Σημειώστε ότι δεν μιλάμε καν για εξυπηρέτηση χρέους εδώ (είναι ήδη υπηρέτης του πιστωτή του), αλλά για απεριφραστη σκλαβιά. Πώς κατέληξαν να θεωρούνται η γυναίκα και τα παιδιά ενός άνδρα το ίδιο με τα πρόβατα και τα κεραμικά που κατείχε – περιουσία προς ρευστοποίηση σε περίπτωση χρεοκοπίας; Ήταν φυσιολογικό ένας άνδρας στην Παλαιστίνη του Ιου αιώνα να μπορεί να πουλάει τη γυναίκα του; (Δεν ήταν.)<sup>5</sup> Αν δεν την κατείχε, γιατί επιτρεπόταν σε κάποιον άλλον να την πουλήσει, αν ο εν λόγω άνδρας δεν μπορούσε να ξεπληρώσει τα χρέη του;

Το ίδιο θα μπορούσαμε να ρωτήσουμε και για την ιστορία του Νεεμία. Είναι δύσκολο να μην ταυτιστεί κανείς με τη δυστυχία ενός πατέρα που βλέπει την κόρη του να την παίρνουν ξένοι. Από την άλλη, θα μπορούσε επίσης να ρωτήσει κανείς: Γιατί οι ξένοι δεν έπαιρναν εκείνον; Δεν είχε δανειστεί χρήματα η κόρη.

Δεν είναι δα και σύνηθες να μπορούν οι πατεράδες στις παραδοσιακές κοινωνίες να πουλάνε τα παιδιά τους. Πρόκειται για πρακτική με πολύ συγκεκριμένη ιστορία: εμφανίζεται στους μεγάλους αγροτικούς πολιτισμούς, από τη Σουμερία έως τη Ρώμη και την Κίνα, γύρω στην εποχή που αρχίζουμε επίσης να βλέπουμε ενδείξεις για την παρουσία χρήματος, αγορών και έντοκων δανειών· αργότερα, πιο σταδιακά, εμφανίζεται και στις τριγύρω ενδοχώρες που προμήθευαν σκλάβους σε αυτούς τους πολιτισμούς.<sup>6</sup> Επιπλέον,

4 Για τις *cumal*, βλ. Nolan 1926, Einzig 1949: 247-248, Gerriets 1978, 1981, 1985, Patterson 1982: 168-169, Kelly 1998: 112-113. Οι περισσότεροι τονίζουν απλώς ότι οι *cumal* χρησιμοποιούνταν μόνο σαν λογιστικές μονάδες και δεν ξέρουμε τίποτα για τις προγενέστερες πρακτικές. Είναι αξιωματικό, ωστόσο, ότι στους νομικούς κώδικες, όταν πολλά διαφορετικά εμπορεύματα χρησιμοποιούνται σαν λογιστικές μονάδες, αυτά συμπεριλαμβάνουν τις σημαντικότερες εξαγωγές της εκάστοτε χώρας και το νόμισμα συναλλαγών (γι' αυτό στους ρωσικούς κώδικες οι μονάδες ήταν η γούνα και το ασήμι). Αυτό υποδηλώνει εκτεταμένο εμπόριο γυναικών σκλάβων την περίοδο λίγο πριν από τα γραπτά αρχαία.

5 Έτσι υποστηρίζει ο Bender 1996.

6 Εδώ βασίζομαι στη λεπτομερή εθνογραφική επισκόπηση του Alain Testart (2000, 2001, 2002), ο οποίος έχει κάνει μια εξαιρετική δουλειά στη σύνθεση των στοιχείων, μολονότι και αυτός –όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο– έχει μερικά εξίσου περίεργα τυφλά σημεία στα συμπεράσματά του.

αν εξετάσουμε τα ιστορικά στοιχεία, φαίνεται ότι υπάρχουν καλοί λόγοι, για να πιστέψουμε ότι η ίδια η εμμονή με την πατριαρχική τιμή που τόσο χαρακτηρίζει την «παράδοση» στη Μέση Ανατολή και στη Μεσόγειο αναδύθηκε και αυτή μαζί με την εξουσία του πατέρα να απαλλοτριώνει τα παιδιά του – ως αντίδραση στους ηθικούς κινδύνους της αγοράς, όπως τους έβλεπαν. Όλα αυτά αντιμετωπίζονται ως κατά κάποιον τρόπο εκτός των ορίων της οικονομικής ιστορίας.

Το να αποκλείονται όλα αυτά είναι παραπλανητικό όχι μόνο επειδή έτσι αποκλείονται οι βασικές σκοπιμότητες που εξυπηρετούσε στην πράξη το χρήμα κατά το παρελθόν, αλλά κι επειδή δεν αποκτούμε καθαρή θεώρηση του παρόντος. Άλλωστε, ποιες ήταν εκείνες οι Ταϊλανδέζες που εμφανίστηκαν τόσο μυστηριωδώς στο κατώφλι του ξενοδοχείου του Neil Bush; Είναι σχεδόν βέβαιο ότι ήταν παιδιά χρεωμένων γονιών. Πιθανόν να ήταν κι αυτές δουλοπάροικοι που ξεπλήρωναν βάσει συμφωνίας ένα χρέος.<sup>7</sup>

Θα ήταν, ωστόσο, παραπλανητικό να εστιάσουμε στη βιομηχανία του σεξ. Τότε όπως και τώρα, οι περισσότερες γυναίκες που γίνονται σκλάβες λόγω χρέους περνούν τον συντριπτικά περισσότερο χρόνο τους ράβοντας, μαγειρεύοντας σούπες και καθαρίζοντας τουαλέτες. Ακόμα και στη Βίβλο, η νουθεσία στις Δέκα Εντολές, «ουκ επιθυμήσεις τη γυναίκα του πλησίον σου», αναφερόταν ξεκάθαρα όχι στον ερωτικό σου πόθο (η μοιχεία είχε ήδη καλυφθεί στην εντολή υπ' αριθμόν επτά), αλλά στην προοπτική να την πάρεις δουλοπάροικο λόγω χρέους – με άλλα λόγια, σαν υπηρέτρια για να σου σκουπίζει την αυλή και να σου απλώνει την μπουγάδα.<sup>8</sup> Στις περισσότερες τέτοιες υποθέσεις, η σεξουαλική εκμετάλλευση ήταν το πολύ-πολύ δευτερεύουσα (συνήθως παράνομη, κάποιες φορές υπαρκτή ούτως ή άλλως, συμβολικά σημαντική). Και πάλι, αν βγάλουμε μερικές από τις συνήθειες παρωπίδες μας, μπορούμε να δούμε ότι τα πράγματα έχουν

7 «Αν και η ρητορική φράση “πουλάει πόρνη την κόρη του” είναι ευρέως διαδεδομένη (...) ο πραγματικός διακανονισμός παρουσιάζεται συχνότερα είτε σαν δάνειο προς την οικογένεια είτε σαν προκαταβολή για τις (συνήθως αδιευκρίνιστες ή παραπλανητικά περιγραφόμενες) υπηρεσίες της κοπέλας. Ο τόκος αυτών των “δανείων” είναι συχνά 100%, και το αρχικό κεφάλαιο μπορεί να αυξηθεί από άλλα χρέη –για βιοτικές δαπάνες, ιατρική περίθαλψη, δωροδοκίες σε αξιωματούχους– που αυξάνονται από τη στιγμή που η κοπέλα αρχίζει να δουλεύει» (Bishop και Robinson 1998: 105).

8 Έτσι υποστηρίζει ο Michael Hudson (παρατίθεται στο Wray 1999), αλλά είναι αρκετά ξεκάθαρο, αν δει κανείς τη γλώσσα του πρωτοτύπου: *ουκ επιθυμήσεις την γυναίκα του πλησίον σου· ουκ επιθυμήσεις την οικίαν του πλησίον σου ούτε τον άγρον αυτού ούτε τον παίδα αυτού ούτε την παιδίσκην αυτού ούτε τοῦ βοός αυτού ούτε τοῦ ὑπόζυγιου αυτού ούτε παντός κτήνους αυτού ούτε πάντα ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστι.* (Ἐξοδος 20: 17, Δευτερονόμιον 5: 21).

αλλάξει τα τελευταία περίπου πέντε χιλιάδες χρόνια πολύ λιγότερο απ' όσο θέλουμε στ' αλήθεια να πιστεύουμε.

Οι παρωπίδες αυτές γίνονται ακόμα πιο ειρωνικές όταν δει κανείς την ανθρωπολογική βιβλιογραφία αναφορικά με ό,τι ονομαζόταν άλλοτε «πρωτόγονο χρήμα» –το χρήμα δηλαδή που συναντά κανείς σε μέρη όπου δεν υπάρχουν κράτη ή αγορές, είτε πρόκειται για το wampum των Ιροκέζων, το αφρικανικό υφασμάτινο χρήμα ή το πουπουλένιο χρήμα των Νήσων του Σολομώντα– και ανακαλύψει ότι τέτοιο χρήμα χρησιμοποιείται σχεδόν αποκλειστικά για εκείνα τα είδη συναλλαγών για τα οποία δεν αρέσει στους οικονομολόγους να είναι υποχρεωμένοι να μιλούν.

Για την ακρίβεια, ο όρος «πρωτόγονο χρήμα» είναι παραπλανητικός ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, καθώς υποβάλλει την ιδέα ότι έχουμε να κάνουμε με μια ακατέργαστη εκδοχή του είδους των νομισμάτων που χρησιμοποιούμε σήμερα. Αυτό ακριβώς όμως είναι που δεν βρίσκουμε. Συχνά, τέτοια νομίσματα δεν χρησιμοποιούνται ποτέ για την αγορά και την πώληση οποιουδήποτε πράγματος.<sup>9</sup> Απεναντίας, χρησιμοποιούνται για τη δημιουργία, τη διατήρηση και τη γενικότερη οργάνωση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων: με τα νομίσματα κανονίζονται γάμοι, αποδεικνύεται η πατρότητα τέκνων, σταματούν βεντέτες, παρηγορούνται πενθούντες σε κηδείες, ζητείται συγχώρεση σε περιπτώσεις εγκλημάτων, γίνονται διαπραγματεύσεις συνθηκών, αποκτούνται οπαδοί – γίνονται σχεδόν τα πάντα, εκτός από εμπόριο σε γιαμ, φτυάρια, γουρούνια ή κοσμήματα.

Συχνά, τα νομίσματα αυτά ήταν εξαιρετικά σημαντικά, μέχρι που θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ίδια η κοινωνική ζωή περιστρεφόταν γύρω από την απόκτηση και τη διάθεσή τους. Είναι ωστόσο προφανές ότι σηματοδοτούν μια εντελώς διαφορετική σύλληψη για το τι αφορά το χρήμα ή ακόμα και μια ολόκληρη οικονομία. Αποφάσισα λοιπόν να τα αποκαλώ «κοινωνικά νομίσματα», και τις οικονομίες που τα χρησιμοποιούν «ανθρώπινες οικονομίες». Με αυτό δεν εννοώ ότι οι κοινωνίες αυτές είναι απαραίτητως και με οποιονδήποτε τρόπο πιο ανθρώπινες (κάποιες είναι όντως ανθρώπινες, άλλες είναι εξόχως βάρβαρες), αλλά μόνο ότι είναι οικονομικά συστήματα που ασχολούνται πρωτίστως όχι με τη συσσώρευση πλούτου, αλλά με τη δημιουργία, την καταστροφή και την αναδιάταξη ανθρωπίνων όντων.

<sup>9</sup> Τα wampum είναι ένα καλό παράδειγμα: οι Ινδιάνοι φαίνεται ότι δεν τα χρησιμοποιούσαν ποτέ, για να αγοράζουν πράγματα από άλλα μέλη της ίδιας κοινότητας, αν και χρησιμοποιούνταν τακτικά στο εμπόριο με τους αποίκους (βλ. Graeber 2001: 117-150). Άλλα, όπως το χρήμα από κοχύλια των Yurok ή κάποια νομίσματα των Παπούα, χρησιμοποιούνται ευρέως σαν νομίσματα πέρα από τις κοινωνικές τους λειτουργίες, αλλά η νομισματική λειτουργία φαίνεται ότι προήλθε από αυτές τις τελευταίες.



Ιστορικά, οι εμπορικές οικονομίες –οι οικονομίες της αγοράς, όπως αρεσκόμαστε να τις λέμε σήμερα– είναι σχετικά πρόσφατες. Στο μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας, δέσποζαν οι ανθρώπινες οικονομίες. Για να αρχίσουμε, έστω, να γράφουμε μια γνήσια ιστορία του χρέους, πρέπει επομένως να θέσουμε πρώτα το ερώτημα: Τι είδους χρέη, τι είδους πιστώσεις και χρεώσεις συσσωρεύουν οι άνθρωποι στις ανθρώπινες οικονομίες; Και τι συμβαίνει όταν οι ανθρώπινες οικονομίες αρχίζουν να δίνουν τη θέση τους ή να καταλαμβάνονται από τις εμπορικές; Αυτός είναι ένας άλλος τρόπος διατύπωσης του ερωτήματος: «Πώς οι απλές υποχρεώσεις μετατρέπονται σε χρέη;» – σημαίνει όμως ότι δεν θέτουμε απλώς το ερώτημα αφηρημένα, αλλά εξετάζουμε τα ιστορικά αρχεία, για να προσπαθήσουμε να ανασυστήσουμε το τι πραγματικά συνέβη.

Αυτό θα κάνω στα επόμενα δύο κεφάλαια. Πρώτα θα εξετάσω τον ρόλο του χρήματος στις ανθρώπινες οικονομίες και μετά θα περιγράψω τι μπορεί να συμβεί όταν οι ανθρώπινες οικονομίες αφομοιώνονται ξαφνικά στις οικονομικές τροχιές μεγαλύτερων, εμπορικών οικονομιών. Το αφρικανικό δουλεμπόριο θα χρησιμεύσει εδώ ως ένα ιδιαίτερος καταστροφικό παράδειγμα. Έπειτα, στο επόμενο κεφάλαιο, θα επιστρέψω στην πρώτη ανάδυση των εμπορικών οικονομιών στους πρώιμους πολιτισμούς της Ευρώπης και της Μέσης Ανατολής.

### **Το χρήμα ως ανεπαρκές υποκατάστατο**

Η πιο ενδιαφέρουσα θεωρία για την προέλευση του χρήματος είναι αυτή που διατύπωσε πρόσφατα ένας Γάλλος οικονομολόγος-που-έγινε-ανθρωπολόγος ονόματι Philippe Rosrabé. Αν και η δουλειά του είναι εν πολλοίς άγνωστη στον αγγλόφωνο κόσμο, είναι άκρως επινοητική και αφορά άμεσα το πρόβλημά μας. Η θέση του Rosrabé είναι ότι το «πρωτόγονο χρήμα» δεν ήταν κατ' αρχήν ένας τρόπος πληρωμής χρεών οποιουδήποτε είδους. Ήταν ένας τρόπος αναγνώρισης της ύπαρξης χρεών που δεν ήταν δυνατόν να πληρωθούν. Αξίζει να δούμε λεπτομερώς την επιχειρηματολογία του.

Στις περισσότερες ανθρώπινες οικονομίες, το χρήμα χρησιμοποιείται πρώτα και κύρια, για να κανονίζονται γάμοι. Ο απλούστερος και πιθανώς συνηθέστερος τρόπος ήταν με τη μορφή του έδνου, που λεγόταν τότε αγγλιστί «τιμή της νύφης» [*brideprice*]: η οικογένεια ενός μνηστήρα έδινε έναν αριθμό δοντιών σκύλου ή κυπραίων (*cowries*) ή μπρούτζινων δακτυλίων, ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος συνιστούσε το τοπικό κοινωνικό νόμισμα, στην οικογένεια μιας γυναίκας και οι τελευταίοι τού έδιναν την κόρη τους

για νύφη. Εύκολα βλέπουμε γιατί αυτό θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως αγορά μιας γυναίκας, και πολλοί αποικιοκράτες αξιωματούχοι στην Αφρική και την Ωκεανία τα πρώτα χρόνια του 20ού αιώνα οδηγήθηκαν πράγματι σε αυτό το συμπέρασμα. Η πρακτική προκάλεσε κάτι σαν σκάνδαλο, και το 1926 η Κοινωνία των Εθνών συζητούσε ήδη την απαγόρευσή της ως μορφής δουλείας. Κάποιοι ανθρωπολόγοι διαφώνησαν. Στην πραγματικότητα, εξήγησαν, η πρακτική αυτή δεν είχε καμία σχέση με την αγορά ενός βοδιού, για παράδειγμα, πόσο μάλλον ενός ζευγαριού σανδάλιων. Άλλωστε, αν αγοράσεις ένα βόδι, δεν έχεις ευθύνες *απέναντι* στο βόδι. Αυτό που αγοράζεις σ' αλήθεια είναι το δικαίωμα να διαθέτεις το βόδι με όποιον τρόπο προτιμάς. Ο γάμος είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα, καθώς ο σύζυγος έχει κανονικά *απέναντι* στη σύζυγό του όσες ευθύνες έχει κι αυτή *απέναντί* του. Είναι ένας τρόπος αναδιάταξης σχέσεων μεταξύ ανθρώπων. Δεύτερον, αν αγοράζεις σ' αλήθεια μια σύζυγο, θα μπορούσες και να την πουλήσεις. Τέλος, η πραγματική σημασία της πληρωμής αφορά το καθεστώς των παιδιών της γυναίκας: αν ο σύζυγος αγοράζει κάτι, αυτό είναι το δικαίωμα να αποκαλεί τα παιδιά της δικά του.<sup>10</sup>

Οι ανθρωπολόγοι κέρδισαν τελικά στην αντιπαράθεση, και η «τιμή της νύφης» έγινε δεόντως «πλούτος της νύφης» [*bridewealth*]. Ποτέ όμως δεν απάντησαν πραγματικά στο ερώτημα: τι συμβαίνει σ' αλήθεια εδώ; Όταν η οικογένεια ενός μνηστήρα στα Φίτζι παρουσιάζει ένα δόντι φάλαινας, για να ζητήσει μια γυναίκα σε γάμο, είναι αυτό μια προκαταβολή για τις υπηρεσίες που θα παράσχει μια γυναίκα στην καλλιέργεια των κήπων του μέλλοντα συζύγου της; Ή μήπως αγοράζει τη μελλοντική γονιμότητα της κοιλιάς της; Ή πρόκειται πάλι για καθαρή σύμβαση, για το ισοδύναμο του δολαρίου που πρέπει να αλλάξει χέρια, ώστε να σφραγιστεί ένα συμβόλαιο; Σύμφωνα με τον Rospabé, δεν είναι τίποτα απ' όλα αυτά. Το δόντι φάλαινας, όσο πολύτιμο κι αν είναι, δεν συνιστά μορφή πληρωμής. Είναι στην πραγματικότητα μια αναγνώριση ότι ζητά κανείς κάτι τόσο ασύγκριτα πολύτιμο ώστε μια πληρωμή οποιουδήποτε είδους θα ήταν αδύνατη. Η μόνη αρμόζουσα πληρωμή για το δώρο μιας γυναίκας είναι το δώρο μιας άλλης γυναίκας: στο μεταξύ, το μόνο που μπορεί να κάνει κάποιος είναι να αναγνωρίσει το ανεξόφλητο χρέος.

10 Τα σημαντικότερα κείμενα στη «διαμάχη περί έδνου»: Evans-Pritchard 1931, Raglan 1931, Gray 1938, Comaroff 1980, Valeri 1994. Ένας λόγος για τον οποίο ο Evans-Pritchard πρότεινε αρχικά να αλλάξει ο αγγλικός όρος από «*brideprice*» σε «*bridewealth*» ήταν ότι η Κοινωνία των Εθνών είχε θέσει, το 1926, εκτός νόμου την πρακτική ως μορφή δουλείας (Guyer 1994).

Υπάρχουν μέρη όπου οι μνηστήρες το λένε αυτό πολύ ξεκάθαρα. Ας πάρουμε για παράδειγμα τους Τιν στην Κεντρική Νιγηρία, τους οποίους συναντήσαμε ήδη εν παρόδω στο προηγούμενο κεφάλαιο. Οι περισσότερες πληροφορίες μας για τους Τιν είναι από τα μέσα του 20ού αιώνα, όταν βρίσκονταν ακόμα υπό τον βρετανικό αποικιοκρατικό ζυγό.<sup>11</sup> Όλοι εκείνη την εποχή επέμεναν ότι ένας σωστός γάμος έπρεπε να παίρνει τη μορφή μιας ανταλλαγής αδελφών. Ένας άνδρας δίνει την αδελφή του για γάμο σε έναν άλλο, και ο ίδιος παντρεύεται την αδελφή του νέου του γαμπρού. Αυτός είναι ο τέλειος γάμος, γιατί το μόνο πράγμα που μπορεί κανείς να δώσει στ' αλήθεια ως αντάλλαγμα για μια γυναίκα είναι μια άλλη γυναίκα.

Προφανώς, ακόμα κι αν κάθε οικογένεια είχε ακριβώς τον ίδιο αριθμό αδελφών, ανδρών και γυναικών, τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να πηγαίνουν πάντα τόσο καλά. Ας πούμε ότι παντρευόμαστε την αδελφή σας, αλλά εσείς δεν θέλετε να παντρευτείτε τη δική μου (επειδή, για παράδειγμα, δεν σας αρέσει ή επειδή είναι μόλις πέντε χρονών). Σε αυτή την περίπτωση, γίνεστε ο «κηδεμόνας» της, πράγμα που σημαίνει ότι μπορείτε να αξιώσετε το δικαίωμα να τη δώσετε για γάμο σε κάποιον άλλον – λόγου χάριν, σε κάποιον του οποίου την αδελφή θέλετε όντως να παντρευτείτε. Το σύστημα αυτό γρήγορα αναπτύχθηκε σε ένα πολύπλοκο σύστημα στο οποίο οι πιο σημαντικοί άνδρες γίνονταν κηδεμόνες πολυάριθμων «προστατευομένων» γυναικών, που ήταν συχνά διάσπαρτες σε εκτεταμένες περιοχές, τις αντάλλαζαν και τις εμπορεύονταν, και στην πορεία συσσωρεύαν πλήθος συζύγων, ενώ οι λιγότερο προνομιούχοι άνδρες δεν ήταν σε θέση να παντρεύονται παρά μόνο σε μεγάλη ηλικία ή και ποτέ.<sup>12</sup>

Υπήρχε κι άλλη μια μέθοδος. Οι Τιν χρησιμοποιούσαν εκείνη την εποχή δέσμες από μπρούτζινα ραβδιά ως την πιο περίβλεπτη μορφή νομίσματος τους. Τα μπρούτζινα ραβδιά τα κρατούσαν μόνο άνδρες και δεν τα χρησιμοποιούσαν ποτέ για να αγοράζουν πράγματα στις αγορές (οι αγορές κυριαρχούνταν από τις γυναίκες): απεναντίας, τα αντάλλαζαν μόνο με πράγματα που οι άνδρες τα θεωρούσαν υψηλότερης σημασίας: βοοειδή, άλογα, ελεφαντόδοντο, τελετουργικούς τίτλους, γιατρικά, μαγικά ξόρκια. Υπήρχε η δυνατότητα, όπως εξηγεί ένας εθνογράφος των Τιν, ο Akiga Sai, να αποκτήσεις σύζυγο δίνοντας μπρούτζινα ραβδιά, αλλά θα χρειάζονται πάρα

11 Για τη συγγένεια και την οικονομία στους Τιν: Duggan 1932, Abraham 1933, Downes 1933, Akiga 1939, L. Bohannan 1952, P. Bohannan 1955, 1957, 1959, P. & L. Bohannan 1953, 1968, Tseygo 1975, Keil 1979.

12 Βλ. Akiga Sai 1939: 106 για μια καλή ανάλυση του πώς ήταν δυνατό αυτό. Για μια μεταγενέστερη συγκριτική ανάλυση κατά περιοχές, βλ. Fardon 1984, 1985.

πολλά. Θα έπρεπε να δώσεις δύο ή τρεις δέσμες στους γονείς της γυναίκας, για να εγκριθείς ως μηνηστήρας· μετά, όταν το έσκασες τελικά μαζί της (γιατί τέτοιοι γάμοι έτσι περιγράφονταν πάντα στην αρχή), χρειαζόσουν κι άλλες δέσμες, για να κατευνάσεις τη μητέρα της όταν θα εμφανιζόταν οργισμένη ζητώντας να μάθει τι συνέβαινε. Ακολουθούσαν έπειτα άλλες πέντε για να πείσεις τον κηδεμόνα της να δεχθεί, τουλάχιστον προσωρινά, την κατάσταση, και περισσότερες ακόμα για τους γονείς της γυναίκας όταν θα γεννούσε, διαφορετικά αποκλείεται να δέχονταν τις αξιώσεις σου να γίνεις ο πατέρας των παιδιών της. Έτσι μπορεί μεν να ξεφορτωνόσουν τους γονείς της, θα έπρεπε όμως να εξαγοράζεις διά βίου τον κηδεμόνα της, επειδή δεν μπορούσες ποτέ στ' αλήθεια να χρησιμοποιήσεις χρήματα, για να αποκτήσεις τα δικαιώματα μιας γυναίκας. Όλοι ήξεραν ότι το μόνο που μπορούσες νομίμως να δώσεις ως αντάλλαγμα για μια γυναίκα ήταν μια άλλη γυναίκα. Σε αυτή την περίπτωση, όλοι έπρεπε να τηρούν το πρόσχημα ότι θα ερχόταν κάποια μέρα αυτή η άλλη γυναίκα. Στο μεταξύ, όπως το θέτει περιεκτικά ένας εθνογράφος, «το χρέος δεν μπορούσε ποτέ να αποπληρωθεί πλήρως».<sup>13</sup>

Σύμφωνα με τον Rospabé, οι Τιν απλώς εκθέτουν ρητά την υποβόσκουσα λογική του έδνου παντού. Ο μηνηστήρας που παρουσιάζει έδνο δεν πληρώνει ποτέ για μια γυναίκα, ούτε καν για τα δικαιώματα πάνω στα παιδιά της. Αυτό θα σήμαινε ότι οι μπρούτζινες ράβδοι, ή τα δόντια φάλαινας, ή οι κυπραίες, ή ακόμα και τα βοοειδή, είναι κατά κάποιον τρόπο ισοδύναμα με ένα ανθρώπινο ον, πράγμα που βάσει της λογικής μιας ανθρώπινης οικονομίας είναι φανερά παράλογο. Μόνο ένας άνθρωπος θα μπορούσε ποτέ να θεωρηθεί ισοδύναμος με έναν άλλον άνθρωπο. Πόσο μάλλον από τη στιγμή που, στην περίπτωση του γάμου, μιλάμε για κάτι ακόμα πιο πολύτιμο από τη ζωή ενός ανθρώπου: μιλάμε για μια ανθρώπινη ζωή που έχει επίσης την ικανότητα να παράγει νέες ζωές.

Βεβαίως, πολλοί απ' όσους πληρώνουν έδνο τα δηλώνουν ρητά όλα αυτά, όπως και οι Τιν. Το έδνο δεν παρουσιάζεται ως διευθέτηση ενός χρέους, αλλά ως ένα είδος αναγνώρισης ότι υπάρχει ένα χρέος που *δεν μπορεί* να διευθετηθεί μέσω του χρήματος. Συχνά οι δύο πλευρές διατηρούν αν μη τι άλλο την ευγενική πρόφαση ότι, κάποια μέρα, θα υπάρξει ανταμοιβή σε είδος: ότι το κλαν του μηνηστήρα θα δώσει εντέλει μία από τις δικές του γυναίκες, ίσως ακόμα και την κόρη ή την εγγονή της ίδιας αυτής γυναίκας, για να

<sup>13</sup> Ο Paul Bohannan το θέτει ως εξής: «Η σχέση χρέους *hem* ανάμεσα σε έναν άνδρα και τον κηδεμόνα της συζύγου του δεν σπάει ποτέ, επειδή το *hem* είναι αιώνιο, το χρέος δεν μπορεί ποτέ να αποπληρωθεί εντελώς» (1957: 73). Κατά τα λοιπά, η περιγραφή είναι από το Akiga 1939: 126-127.

παντρευτεί έναν άνδρα από το γενέθλιο κλαν της συζύγου. Ή ίσως να υπάρξει κάποιος διακανονισμός για τη διάθεση των παιδιών της: ίσως το κλαν της να μπορέσει να κρατήσει για λογαριασμό του ένα από αυτά. Οι δυνατότητες είναι άπειρες.

Το χρήμα, λοιπόν, ξεκινά, όπως το θέτει ο Rospabé, «ως υποκατάστατο της ζωής».<sup>14</sup> Θα μπορούσε κανείς να το ονομάσει αναγνώριση ενός χρέους ζωής. Αυτό με τη σειρά του εξηγεί γιατί το ίδιο ακριβώς είδος χρήματος χρησιμοποιείται τόσο για τον διακανονισμό γάμων, όσο και για την πληρωμή της «τιμής του αίματος»: τα χρήματα που δίνονται στην οικογένεια ενός θύματος φόνου με σκοπό να αποτραπεί ή να λυθεί μια αιματηρή βεντέτα. Εδώ οι πηγές είναι ακόμα πιο ρητές. Αφενός, παρουσιάζει κανείς δόντια φάλαινας ή μπρούτζινες ράβδους επειδή το σόι του φονιά αναγνωρίζει ότι χρωστάει μια ζωή στην οικογένεια του θύματος. Αφετέρου, τα δόντια φάλαινας ή οι μπρούτζινες ράβδοι δεν είναι με καμία έννοια, κι ούτε μπορούν ποτέ να είναι, αποζημίωση για την απώλεια ενός φονευθέντος συγγενούς. Σίγουρα κανείς που παρουσιάζει μια τέτοια αποζημίωση δεν θα ήταν ποτέ τόσο άφρων ώστε να υπονοήσει πως οποιοδήποτε χρηματικό ποσό θα μπορούσε να είναι «ισοδύναμο» με την αξία του πατέρα, της αδελφής ή του παιδιού κάποιου.

Κι εδώ λοιπόν, το χρήμα είναι πρώτα και κύρια μια αναγνώριση ότι χρωστά κάποιος κάτι πολύ πιο πολύτιμο από το χρήμα.

Στην περίπτωση μιας βεντέτας, και τα δύο μέρη ξέρουν επίσης ότι ακόμα κι ένας φόνος εκδίκησης, ενώ τουλάχιστον συμμορφώνεται στην αρχή του «μια ζωή για μια ζωή», δεν αποζημιώνει στ' αλήθεια ούτε για το πένθος και την οδύνη του θύματος. Η επίγνωση αυτή αφήνει κάποια περιθώρια για διευθέτηση του θέματος χωρίς βία. Ακόμα κι εδώ, όμως, υπάρχει συχνά μια αίσθηση ότι, όπως και στην περίπτωση του γάμου, η *πραγματική* λύση στο πρόβλημα είναι απλώς η προσωρινή αναβολή της λύσης του.

Ένα παράδειγμα ίσως μπορεί να μας βοηθήσει. Στους Nuer, υπάρχει μια ειδική τάξη ιερατικών προσωπικοτήτων που ειδικεύονται στο να μεσολαβούν σε βεντέτες και που αναφέρονται στη γραμματεία ως «αρχηγοί με δέρμα λεοπάρδαλης». Αν ένας άνθρωπος δολοφονήσει έναν άλλον, αμέσως θα αναζητήσει καταφύγιο στο σπίτι μίας από αυτές τις προσωπικότητες, μιας και το οίκημα αυτό αντιμετωπίζεται ως απαραβίαστο ιερό: ακόμα και η οικογένεια του νεκρού, που είναι υποχρεωμένη για λόγους τιμής να εκδικηθεί για το φονικό, ξέρει ότι δεν μπορεί να μπει εκεί, επί ποινή τρομερών

<sup>14</sup> Rospabé 1993: 35.

συνεπειών. Σύμφωνα με την κλασική περιγραφή του Evans-Pritchard, ο αρχηγός ξεκινά αμέσως να προσπαθεί να πετύχει διακανονισμό ανάμεσα στις οικογένειες του φονιά και του θύματος, μια δουλειά δύσκολη, καθώς η οικογένεια του θύματος πάντα αρνείται στην αρχή:

Ο αρχηγός βρίσκει πρώτα πόσα βοοειδή κατέχουν οι συγγενείς του φονιά και πόσα είναι πρόθυμοι να πληρώσουν ως αποζημίωση. (...) Μετά επισκέπτεται τους συγγενείς του νεκρού και τους ζητά να δεχθούν τα ζώα ως αντάλλαγμα για τη ζωή του δικού τους. Εκείνοι συνήθως αρνούνται, γιατί είναι ζήτημα τιμής να φανούν πεισματάρηδες, όμως η άρνησή τους δεν σημαίνει ότι είναι απρόθυμοι να δεχθούν αποζημίωση. Ο αρχηγός το ξέρει αυτό και επιμένει να δεχθούν, ακόμα και απειλώντας να τους καταραστεί, αν δεν υποχωρήσουν...<sup>15</sup>

Πιο μακρινοί συγγενείς παίζουν τον δικό τους ρόλο, θυμίζοντας σε όλους την ευθύνη τους απέναντι στην ευρύτερη κοινότητα, τους μελάδες που θα φέρει σε αθώους συγγενείς μια εκκρεμής βεντέτα, και η οικογένεια του νεκρού, μετά από ένα μεγάλο σόου ξεροκεφαλιάς, όπου επιμένουν ότι είναι προσβλητικό να θεωρείται πως οποιοσδήποτε αριθμός ζώων θα μπορούσε ποτέ να υποκαταστήσει τη ζωή ενός γιου ή ενός αδελφού, συνήθως δέχεται απρόθυμα.<sup>16</sup> Στην πραγματικότητα, ακόμα κι όταν η υπόθεση έχει τυπικά διευθετηθεί, δεν έχει κλείσει στ' αλήθεια – συνήθως χρειάζονται χρόνια για να συγκεντρωθούν τα ζώα, και ακόμα κι όταν καταβληθεί η αποζημίωση, οι δύο πλευρές αποφεύγουν η μία την άλλη, «ιδίως σε χορούς, γιατί, πάνω στο κέφι, ακόμα κι αν κανείς σκοντάψει τυχαία πάνω σε κάποιον που έχει φωνευτεί ο συγγενής του, μπορεί να ξεσπάσει καβγάς, επειδή το αδίκημα δεν συγχωρείται ποτέ και η διαφορά πρέπει τελικά να ξεπληρωθεί με αίμα».<sup>17</sup>

Περίπου το ίδιο, λοιπόν, συμβαίνει και με το έδνο. Το χρήμα δεν σβήνει το χρέος. Μια ζωή πρέπει να ξεπληρωθεί με μια άλλη. Στην καλύτερη περίπτωση, όσοι πληρώνουν την τιμή του αίματος, αποδεχόμενοι την ύπαρξη του χρέους και επιμένοντας ότι πολύ θα ήθελαν να μπορούσαν να το ξεπληρώσουν, έστω κι αν γνωρίζουν ότι αυτό είναι αδύνατο, μπορούν να καταφέρουν να τεθεί η υπόθεση σε μόνιμη αναστολή.

<sup>15</sup> Evans-Pritchard 1940: 153.

<sup>16</sup> Όπως το θέτει ο εθνογράφος, «ότι δέχονται τα ζώα μόνο και μόνο, για να τον τιμήσουν, και όχι επειδή είναι έτοιμοι να λάβουν ζώα ως αντάλλαγμα για τη ζωή του νεκρού συγγενή τους» (1940: 153).

<sup>17</sup> Ο. π.: 154-155.

Στην άλλη άκρη του κόσμου, βρίσκουμε τον Lewis Henry Morgan να περιγράφει τους πολύπλοκους μηχανισμούς που εφαρμόζουν τα Έξι Έθνη των Ιροκέζων (Iroquois), για να αποφύγουν αυτήν ακριβώς την κατάσταση. Εν προκειμένω, κάποιος έχει σκοτώσει κάποιον:

Αμέσως μετά τη διάπραξη του φόνου, την υπόθεση αναλάμβαναν οι φυλές στις οποίες ανήκαν τα δύο μέρη, και καταβάλλονταν επίμονες προσπάθειες να επιτευχθεί συμφιλίωση, καθώς η προσωπική αντεκδίκηση θα οδηγούσε σε καταστροφικές συνέπειες.

Το πρώτο συμβούλιο εξακρίβωνε αν ο ένοχος ήταν πρόθυμος να ομολογήσει το έγκλημά του και να εξιλεωθεί. Αν ήταν πρόθυμος, το συμβούλιο έστελνε αμέσως, εξ ονόματός του, στο άλλο συμβούλιο μια ζώνη από λευκές χάντρες wampum που περιείχε ένα μήνυμα προς αυτή την κατεύθυνση. Το άλλο συμβούλιο πάσχιζε έπειτα να κατευνάσει την οικογένεια του νεκρού, να καταπραΰνει την αντάρρα της και να την παρακινήσει να δεχθεί τα wampum ως συγχώρεση.<sup>18</sup>

Όπως περίπου και στην περίπτωση των Nuer, υπήρχαν περίπλοκες διατάξεις σχετικά με το πόσες ακριβώς οργιές από «wampum» θα πληρώνονταν, ανάλογα με το κύρος του θύματος και τη φύση του εγκλήματος. Επίσης όπως στους Nuer, όλοι επέμεναν ότι *δεν* επρόκειτο για πληρωμή. Η αξία των wampum κατά κανένα τρόπο δεν αντιπροσώπευε την αξία της ζωής του νεκρού:

Το δώρο των λευκών wampum δεν ήταν αποζημίωση για τη ζωή του νεκρού, αλλά μια μετανοημένη ομολογία του εγκλήματος μαζί με μια έκκληση για συγχώρεση. Ήταν μια προσφορά ειρήνης, για την αποδοχή της οποίας πίεζαν φίλοι και των δύο πλευρών...<sup>19</sup>

Στην πραγματικότητα, σε πολλές περιπτώσεις υπήρχαν επίσης τρόποι χειραγώγησης του συστήματος και μετατροπής των πληρωμών που προορίζονταν να κατευνάσουν την οργή και το πένθος κάποιου σε τρόπους

18 Morgan 1851: 332. Ο Μόργκαν, με σπουδές δικηγόρου, χρησιμοποιεί εδώ έναν τεχνικό όρο, «συγχώρεση» (condonation), τον οποίο το Αγγλικό Λεξικό της Οξφόρδης ορίζει ως την «εκούσια παράβλεψη ενός αδικήματος».

19 Morgan 1851: 333. Το ελάχιστο αποδεκτό ήταν πέντε οργιές ζώνης για έναν άνδρα και δέκα για μία γυναίκα, αλλά μπορούσαν να υπεισέλθουν και άλλοι παράγοντες (T. Smith 1983: 236, Morgan 1851: 331-334, Parker 1926). Για τους «θρηνητικούς πολέμους», βλ. Richter 1983. Παρεμπιπτόντως, υποθέτω εδώ ότι πεθαίνει ένας άνδρας, μιας και τέτοια είναι τα παραδείγματα στις πηγές. Δεν είναι σαφές αν γινόταν το ίδιο και για γυναίκες που πέθαιναν από φυσικά αίτια.

δημιουργίας μιας νέας ζωής η οποία κατά κάποιον τρόπο θα υποκαθιστούσε τη ζωή που είχε χαθεί. Στους Nuer, σαράντα βοοειδή ήταν το καθιερωμένο τέλος για την τιμή του αίματος. Ήταν όμως και η καθιερωμένη τιμή του έδνου. Η λογική ήταν η εξής: αν ένας άνθρωπος είχε δολοφονηθεί προτού μπορέσει να παντρευτεί και να κάνει απογόνους, ήταν φυσικό να είναι οργισμένο το πνεύμα του. Του είχαν κλέψει την αιωνιότητά του. Η καλύτερη λύση θα ήταν να χρησιμοποιηθούν τα ζώα που πληρώνονταν για τον διακανονισμό για την απόκτηση μιας «συζύγου-φαντάσματος», όπως τις έλεγαν: μιας γυναίκας που θα παντρευόταν επίσημα τον νεκρό. Στην πράξη, αυτή ζευγάρωνε συνήθως με έναν από τους αδελφούς του θύματος, αυτό όμως δεν είχε ιδιαίτερη σημασία: δεν είχε στ' αλήθεια πολύ μεγάλη σημασία ποιος θα την άφηνε έγκυο, μιας και δεν θα ήταν κατά καμία έννοια ο πατέρας των παιδιών της. Τα παιδιά της θα θεωρούνταν παιδιά του φαντάσματος του θύματος – και, ως αποτέλεσμα, όσα από αυτά ήταν αγόρια θα αντιμετωπιζόταν σαν να είχαν γεννηθεί με μια ιδιαίτερη υποχρέωση: να εκδικηθούν μια μέρα για τον θάνατό του.<sup>20</sup>

Αυτό το τελευταίο δεν είναι συνηθισμένο, φαίνεται όμως ότι οι Nuer ήταν αουνήθιστα επίμονοι με τις βεντέτες. Ο Rospabé δίνει παραδείγματα από άλλα μέρη του κόσμου που είναι ακόμα πιο εύγλωττα. Στους Βεδουίνους της Βόρειας Αφρικής, για παράδειγμα, συνέβαινε μερικές φορές ο μόνος τρόπος επίλυσης μιας βεντέτας να είναι η παράδοση μιας κόρης από την οικογένεια του φονιά, η οποία παντρευόταν τότε τον στενότερο συγγενή του θύματος – τον αδελφό του, ας πούμε. Αν του έκανε αρσενικό παιδί, το αγόρι έπαιρνε το όνομα του νεκρού θείου του και θεωρούταν, τουλάχιστον με την ευρύτερη έννοια, υποκατάστατό του.<sup>21</sup> Οι Ιροκέζοι, που εντόπιζαν την καταγωγή στην πλευρά της γυναίκας, δεν αντάλλαζαν γυναίκες με αυτό τον τρόπο. Είχαν όμως μια άλλη, πιο άμεση προσέγγιση. Αν πέθαινε ένας άνδρας –έστω και από φυσικά αίτια–, οι συγγενείς της γυναίκας του μπορεί να «έβγαζαν ένταλμα στο όνομά του», προσφέροντας ζώνες από wampum για να φτιάξουν ένα πολεμικό απόσπασμα που θα εφορμούσε έπειτα σε ένα εχθρικό χωριό, για να πιάσει έναν αιχμάλωτο. Ο αιχμάλωτος μπορούσε είτε να φονευτεί είτε, αν οι γερόντισσες του κλαν ήταν σε ευμενή διάθεση (δεν ήταν ποτέ σίγουρος κανείς: το πένθος έχει πολλά ποδάρια...), να υιοθετηθεί: αυτό το έδειχναν ρίχνοντας μια ζώνη από wampum στους ώμους του, οπότε

<sup>20</sup> Evans-Pritchard 1940: 155, 1951: 109-111, Howell 1954: 71-80, Gough 1971, Hutchinson 1996: 61, 175-176.

<sup>21</sup> Rospabé 1995: 47-48, παραθέτοντας το Peters 1947.



έπαιρνε το όνομα του νεκρού και θεωρούταν από εκείνη τη στιγμή και μετά παντρεμένος με τη σύζυγο του θύματος, ιδιοκτήτης της προσωπικής του περιουσίας και, από όλες τις πρακτικές απόψεις, ακριβώς το ίδιο πρόσωπο με τον νεκρό.<sup>22</sup>

Όλα αυτά απλώς υπογραμμίζουν τη βασική θέση του Rosrabé, που είναι ότι το χρέη στις ανθρώπινες κοινωνίες μπορεί να θεωρηθεί πρώτα και κύρια αναγνώριση της ύπαρξης ενός χρέους που *δεν μπορεί* να αποπληρωθεί.

Κατά κάποιον τρόπο, όλα αυτά θυμίζουν πολύ τη θεωρία περί πρωταρχικού χρέους: το χρέη αναδύεται από την αναγνώριση ενός απόλυτου χρέους προς αυτό που σου έχει δώσει ζωή. Η διαφορά είναι ότι αντί να φαντάζονται ότι τέτοια χρέη υπάρχουν ανάμεσα σε ένα άτομο και την κοινωνία, ή ίσως το σύμπαν, εδώ τα φαντάζονται ως ένα είδος δικτύου δυαδικών σχέσεων: σχεδόν οι πάντες σε τέτοιες κοινωνίες βρίσκονταν σε σχέση απόλυτου χρέους με κάποιον άλλον. Δεν είναι ότι «χρωστάμε» στην κοινωνία. Αν υπάρχει εδώ κάποια έννοια «κοινωνίας» –πράγμα διόλου βέβαιο–, η κοινωνία *είναι* τα χρέη μας.

### Χρέη αίματος (Lele)

Προφανώς, αυτό μας οδηγεί στο ίδιο γνωστό πρόβλημα: πώς ένα τεκμήριο της αναγνώρισης ότι δεν μπορεί κάποιος να πληρώσει ένα χρέος μετατρέπεται σε μια μορφή πληρωμής με την οποία μπορεί να εξαφανιστεί ένα χρέος; Αν μη τι άλλο, το πρόβλημα μοιάζει ακόμα μεγαλύτερο απ' ό,τι πριν.

Στην πραγματικότητα, δεν είναι. Τα αφρικανικά στοιχεία δείχνουν ξεκάθαρα πώς μπορούν να συμβούν τέτοια πράγματα – αν και η απάντηση είναι ελαφρώς ανησυχητική. Για να το δείξουμε αυτό, θα χρειαστεί να δούμε από πιο κοντά μία ή δύο αφρικανικές κοινωνίες.

Θα ξεκινήσω με τους Lele, έναν αφρικανικό λαό που, την εποχή που μελετήθηκε από τη Mary Douglas, τη δεκαετία του 1950, είχε καταφέρει να μετατρέψει την αρχή των χρεών αίματος σε οργανωτική αρχή ολόκληρης της κοινωνίας του.

Την εποχή εκείνη, οι Lele ήταν μια ομάδα κάπου δέκα χιλιάδων ανθρώπων που ζούσαν σε λοφώδεις εκτάσεις κοντά στον ποταμό Kasai στο Βελγικό

<sup>22</sup> Για τον θρηνητικό πόλεμο: Richter 1983. Είναι ενδιαφέρον ότι κάτι παρόμοιο συνέβαινε και στους Nambikwara. Ανέφερα στο Κεφάλαιο 3 ότι οι γιορτές που τελούνταν μετά τον αντιπραγματισμό μπορούσαν να οδηγήσουν σε αποπληρώσεις και φόνους από ζήλια· ο Lévi-Strauss προσθέτει ότι ο συνηθισμένος τρόπος επίλυσης τέτοιων φονικών ήταν να παντρεύεται ο φονιάς τη σύζυγο του θύματος, να υιοθετεί τα παιδιά του και έτσι να γίνεται στην πράξη το πρόσωπο που ήταν το θύμα (1943: 123).

Κονγκό και τους οποίους οι πλουσιότεροι και πιο κοσμοπολίτες γείτονές τους, οι Kuba και οι Bushong, τους θεωρούσαν άξεστους και οπισθοδρομικούς. Οι γυναίκες Lele καλλιεργούσαν καλαμπόκι και μανιόκα· οι άνδρες θεωρούσαν εαυτούς ατρόμητους κυνηγούς, τον περισσότερο καιρό όμως έπλεκαν κι έραβαν υφάσματα από ίνες των φοινικόδεντρων ράφια. Η περιοχή στην πραγματικότητα ήταν γνωστή ακριβώς γι' αυτό το είδος υφάσματος. Όχι μόνο χρησιμοποιούταν για κάθε είδους ρούχα, αλλά κι εξαγόταν: οι Lele θεωρούσαν ότι ήταν οι υφαντουργοί της περιοχής, και εμπορεύονταν τα υφάσματά τους στους γειτονικούς λαούς, για να αποκτούν είδη πολυτελείας. Στο εσωτερικό, το ύφασμα λειτουργούσε ως ένα είδος νομίσιματος. Και πάλι, όμως, δεν χρησιμοποιούταν στις αγορές (δεν υπήρχαν αγορές), και, όπως ανακάλυψε προς μεγάλη της αμηχανία η Mary Douglas, στο εσωτερικό ενός χωριού δεν μπορούσε κανείς να το χρησιμοποιήσει, για να αγοράσει φαγητό, εργαλεία, επιτραπέζια σκευή ή οτιδήποτε άλλο, εδώ που τα λέμε.<sup>23</sup> Ήταν ένα κατεξοχήν κοινωνικό νόμισμα.

Τα άτυπα δώρα από ράφια εξομαλύνουν όλες τις κοινωνικές σχέσεις: σύζυγο με σύζυγο, γιου με μητέρα, γιου με πατέρα. Επιλύουν καταστάσεις έντασης, ως προσφορές ειρήνης· γίνονται δώρα αποχαιρετισμού ή συγχαρητηρίων. Υπάρχουν και επίσημα δώρα από ράφια που δεν τα παραβλέπει κανείς παρά μόνο διακινδυνεύοντας ρήξη στους εκάστοτε κοινωνικούς δεσμούς του. Όταν ενηλικιωθεί ένας άνδρας, πρέπει να δώσει 20 υφάσματα στον πατέρα του. Αλλιώς είναι ντροπή να ζητήσει τη βοήθεια του πατέρα του, για να συγκεντρώσει τις γαμήλιες οφειλές του. Ένας άνδρας πρέπει επίσης να δίνει 20 υφάσματα στη σύζυγό του σε κάθε γέννα της...<sup>24</sup>

Το ύφασμα χρησιμοποιούταν επίσης για διάφορα πρόστιμα και τέλη, καθώς και για την πληρωμή θεραπειών. Έτσι, αν, για παράδειγμα, η σύζυγος κάποιου κατήγγειλε έναν επίδοξο διαφθορέα, ήταν έθιμο να ανταμείβεται με 20 υφάσματα για την πίστη της (δεν ήταν αναγκαστικό, αλλά η μη τήρηση του εθίμου θεωρούταν κατηγορηματικά κακή ιδέα· αν πιανόταν ένας μοιχός, αναμενόταν να πληρώσει 50 ή 100 υφάσματα στον σύζυγο της γυναίκας· αν ο σύζυγος και ο εραστής τάραζαν την ειρήνη του χωριού, μαλώνοντας πριν διευθετηθεί το ζήτημα, καθένας τους έπρεπε να πληρώσει δύο υφάσματα ως αποζημίωση, και ούτω καθεξής.

<sup>23</sup> Αν και ο κόσμος το χρησιμοποιούσε, για να αγοράζει ορισμένα χειροτεχνικά αγαθά πολυτελείας (π.χ. μουσικά όργανα) από ειδικούς σε άλλα χωριά (1963: 54-55).

<sup>24</sup> Douglas 1958: 112· επίσης 1982: 43.

Τα δώρα κατευθύνονταν συνήθως από κάτω προς τα πάνω. Οι νέοι έκαναν πάντα μικρά δώρα από ύφασμα ως ενδείξεις σεβασμού σε πατέρες, μητέρες, θείους, κλπ. Τα δώρα αυτά ήταν ιεραρχικά: ποτέ δηλαδή δεν περνούσε από το μυαλό εκείνων που τα δέχονταν να τα ανταποδώσουν με κάποιον τρόπο. Ως αποτέλεσμα, οι γηραιότεροι και ιδίως οι άνδρες, είχαν συνήθως μερικά επιπλέον κομμάτια τριγύρω τους, κι έτσι οι νέοι, που δεν μπορούσαν ποτέ να υφάνουν αρκετά για να καλύψουν τις ανάγκες τους, έπρεπε να στρέφονται σε αυτούς όποτε παρουσιαζόταν ανάγκη για κάποια μεγάλη πληρωμή: για παράδειγμα, αν έπρεπε να πληρώσουν κάποιο μεγάλο πρόστιμο, ή αν ήθελαν να προσλάβουν γιατρό για να βοηθήσει τη σύζυγό τους στη γέννα, ή αν ήθελαν να μπουν σε μια λατρευτική κοινότητα. Έτσι ήταν πάντα ελαφρώς χρεωμένοι, ή τουλάχιστον ελαφρώς υπόχρεοι, στους γηραιότερους τους. Όλοι όμως είχαν και μια ολόκληρη γκάμα φίλων και συγγενών τους οποίους είχαν βοηθήσει, κι έτσι μπορούσαν να απευθυνθούν σε αυτούς για βοήθεια.<sup>25</sup>

Ο γάμος ήταν ιδιαιτέρως ακριβή υπόθεση, καθώς οι υποχρεώσεις του περιλάμβαναν συνήθως αρκετές ράβδους αφρικανικού σανδαλόξυλου. Αν το ύφασμα από ράφια ήταν τα φιλά της κοινωνικής ζωής, το αφρικανικό σανδαλόξυλο –ένα σπάνιο εισαγόμενο ξύλο που χρησιμοποιούταν για την παρασκευή καλλυντικών– ήταν το μεγάλο χαρτονόμισμα. Εκατό υφάσματα από ράφια ισοδυναμούσαν με τρεις έως πέντε ράβδους. Λίγα άτομα είχαν πολύ σανδαλόξυλο στη διάθεσή τους, οι περισσότεροι είχαν λίγα μόνο κομμάτια που τα άλεθαν για προσωπική τους χρήση. Το μεγαλύτερο απόθεμα σανδαλόξυλου φυλασσόταν στο συλλογικό θησαυροφυλάκιο κάθε χωριού.

Αυτό δεν σημαίνει ότι το σανδαλόξυλο χρησιμοποιούταν για κάτι σαν έδνο – χρησιμοποιούταν μάλλον σε γαμήλια παζάρια, στα οποία κάθε είδους δώρα άλλαζαν χέρια. Στην πραγματικότητα, δεν υπήρχε έδνο. Οι άνδρες δεν μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν χρήμα για να αποκτήσουν γυναίκες, ούτε μπορούσαν να το χρησιμοποιήσουν για να αποκτήσουν δικαιώματα σε παιδιά. Οι Lele ήταν μητρογραμμικοί. Τα παιδιά δεν ανήκαν στο κλαν του πατέρα, αλλά στο κλαν της μητέρα τους.

Υπήρχε όμως κι ένας άλλος τρόπος με τον οποίο οι άνδρες αποκτούσαν τον έλεγχο των γυναικών.<sup>26</sup> Ήταν το σύστημα των χρεών αίματος.

25 Η Douglas (1963: 58) εκτιμά ότι ένας πετυχημένος άνδρας, φτάνοντας στην πλήρη κοινωνική του ωριμότητα, είχε ξοδέψει τουλάχιστον 300 υφάσματα ράφια σε πληρωμές και είχε δώσει τουλάχιστον άλλα 300 σαν δώρα.

26 Όπως παρατηρούν συχνά οι ανθρωπολόγοι, το γεγονός ότι η καταγωγή καθορίζεται από την πλευρά της γυναίκας δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι οι ίδιες οι γυναίκες διαθέτουν σημαντική εξου-

Είναι κοινή πεποίθηση σε πολλούς παραδοσιακούς αφρικανικούς λαούς ότι οι άνθρωποι δεν πεθαίνουν έτσι χωρίς λόγο. Αν κάποιος πεθάνει, κάποιος πρέπει να τον έχει σκοτώσει. Αν μια γυναίκα Lele πέθαινε στη γέννα, για παράδειγμα, θεωρούταν ότι αυτό είχε συμβεί επειδή είχε διαπράξει μοιχεία. Ο μοιχός ήταν λοιπόν υπεύθυνος για το θάνατό της. Μερικές φορές ομολογούσε στο νεκροκρέβατό της, αλλιώς τα γεγονότα έπρεπε να εξακριβωθούν μέσω μαντείας. Το ίδιο ίσχυε αν πέθαινε ένα βρέφος. Αν κάποιος αρρώσταινε ή γλιστρούσε κι έπεφτε σκαρφαλώνοντας σε ένα δέντρο, θα κοιτούσε κανείς να δει αν είχε εμπλακεί σε κάποιον καβγά για τον οποίο θα μπορούσε να ειπωθεί ότι προκάλεσε την κακοτυχία του. Αν όλα τα υπόλοιπα αποτύγχαναν, θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν μαγικά μέσα για να εντοπιστεί ο υπαίτιος της βασκανίας. Αφ' ης στιγμής ικανοποιούταν το χωριό ότι είχε βρεθεί κάποιος υπαίτιος, το πρόσωπο αυτό όφειλε χρέος αίματος: χρωστούσε, δηλαδή, στον σιενότερο συγγενή του θύματος μια ανθρώπινη ζωή. Ο υπαίτιος έπρεπε λοιπόν να παραδώσει μια νεαρή γυναίκα από τη δική του οικογένεια, την αδελφή του ή την κόρη του, για να γίνει προστατευόμενη ή «ενέχυρο», του θύματος.

Όπως και στους Τιν, το σύστημα γρήγορα έγινε απείρως πολύπλοκο. Η ενεχυρίαση έγινε κληρονομική. Αν μια γυναίκα ήταν ενέχυρο κάποιου, το ίδιο θα ήταν και τα παιδιά της και τα παιδιά της κόρης της. Αυτό σήμαινε ότι οι περισσότεροι άρρενες θεωρούνταν επίσης παιδιά κάποιου άλλου άνδρα. Και πάλι, κανείς δεν θα δεχόταν αρσενικό ενέχυρο ως πληρωμή χρεών αίματος: όλο το θέμα ήταν να αποκτηθεί μια νεαρή γυναίκα που θα γεννούσε έπειτα κι άλλα παιδιά-ενέχυρα. Οι Lele που μίλησαν στην Douglas τόνισαν ότι κάθε άνδρας θα ήθελε φυσικά να έχει όσο το δυνατόν περισσότερα τέτοια παιδιά:

Ρωτήστε «γιατί θέλετε να έχετε περισσότερα ενέχυρα;» και αυτοί λένε πάντα: «Το πλεονέκτημα όταν έχεις ενέχυρα είναι ότι, αν σου προκύψει χρέος αίματος, μπορείς να το διευθετήσεις πληρώνοντας ένα από τα ενέχυρά σου, κι έτσι οι δικές σου αδελφές παραμένουν ελεύθερες». Ρωτήστε «γιατί θέλετε να παραμείνουν ελεύθερες οι δικές σας αδελφές;» και σας απαντούν: «Α! Τότε, αν μου προκύψει χρέος αίματος, μπορώ να το διευθετήσω δίνοντας μία από αυτές ως ενέχυρο...».

Κάθε άνδρας έχει πάντα κατά νου ότι ανά πάσα στιγμή μπορεί να υποπέσει σε χρέος αίματος. Αν οποιαδήποτε γυναίκα απ' όσες έχει αποπλανήσει,

σημ. Μπορεί να ισχύει αυτό, όπως συνέβαινε στους Ιροκέζους και όπως συμβαίνει αυτή τη στιγμή στους Minangkabau. Δεν ισχύει όμως κατ' ανάγκην.

ομολογήσει το όνομά του πάνω στις ωδίνες του τοκετού και μετά πεθάνει, ή αν πεθάνει το παιδί της, ή αν πεθάνει από αρρώστια ή ατύχημα κάποιος με τον οποίο έχει μαλώσει, μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος. (...) Ακόμα κι αν μια γυναίκα το σκάσει από τον σύζυγό της και ξεσπάσει καβγάς για χάρη της, οι θάνατοι θα πέσουν πάνω της, και ο αδελφός της ή ο αδελφός της μητέρας της θα πρέπει να πληρώσει. Μιας και μόνο γυναίκες γίνονται δεκτές ως αποζημιώσεις αίματος, και καθώς απαιτείται αποζημίωση για όλους τους θανάτους, ανδρών όσο και γυναικών, είναι προφανές ότι δεν μπορεί να έχει κανείς αρκετά, για να τη βγάλει καθαρή. Οι άνδρες καθυστερούν τις υποχρεώσεις τους σε ενέχυρα, και τα κορίτσια υποθηκεύονταν πριν καν γεννηθούν, ακόμα και πριν καν φτάσουν οι μητέρες τους σε ηλικία γάμου.<sup>27</sup>

Με άλλα λόγια, το όλο θέμα μετατρέπεται σε μια απείρως πολύπλοκη παρτίδα σκάκι – λόγος για τον οποίο, παρατηρεί η Douglas, ο όρος «*prawno*», «ενέχυρο» αλλά και «πόνι», μοιάζει εντελώς προσφυής. Σχεδόν κάθε ενήλικος άνδρας Lele ήταν συγχρόνως ενέχυρο κάποιου άλλου και μπλεγμένος σε ένα διαρκές παιχνίδι εξασφάλισης, ανταλλαγής ή εξαγοράς ενεχυρών. Κάθε σημαντικό δράμα ή τραγωδία στη ζωή του χωριού οδηγούσε συνήθως σε μια μεταβίβαση δικαιωμάτων πάνω σε γυναίκες. Σχεδόν όλες αυτές οι γυναίκες κατέληγαν να ανταλλαχθούν ξανά.

Αρκετά σημεία χρήζουν επισήμανσης εδώ. Πρώτα απ' όλα, αυτά που ανταλλάσσονταν ήταν, πολύ συγκεκριμένα, ανθρώπινες ζωές. Η Douglas τα αποκαλεί «*χρέη αίματος*», αλλά θα ήταν ακριβέστερο να τα πούμε «*χρέη ζωής*». Ας πούμε, για παράδειγμα, ότι ένας άνδρας πνίγεται και ένας άλλος τον σώζει. Ή ας πούμε ότι είναι άρρωστος του θανατά, αλλά τον θεραπεύει ένας γιατρός. Σε κάθε περίπτωση, θα λέγαμε ότι ο πρώτος «*χρωστά τη ζωή του*» στον δεύτερο. Το ίδιο θα έλεγαν και οι Lele, αλλά εκείνοι το εννοούσαν κυριολεκτικά. Όταν σώζεις τη ζωή κάποιου, αυτός σου χρωστάει μια ζωή, και μια χρωστούμενη ζωή πρέπει να εξοφληθεί. Η συνήθης λύση ήταν να δίνει ένας άνδρας που του είχαν σώσει τη ζωή την αδελφή του ως ενέχυρο – ή, αν όχι αυτή, μια διαφορετική γυναίκα, ένα ενέχυρο που είχε αποκτήσει ο ίδιος από κάποιον άλλον.

Το δεύτερο σημείο είναι ότι τίποτα δεν μπορούσε να υποκαταστήσει μια ανθρώπινη ζωή. «*Η αποζημίωση βασιζόταν στην αρχή της ισοδυναμίας: μια ζωή για μια ζωή, ένα πρόσωπο για ένα πρόσωπο*». Καθώς η αξία μιας ανθρώπινης ζωής ήταν απόλυτη, καμιά ποσότητα υφάσματος από ράφια, ή ράβδων από σανδαλόξυλο, ή κατοικιών ή τρανζίστορ ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος δεν μπορούσε ποτέ να πάρει τη θέση της.

27 Douglas 1963: 144-145, που υιοθετεί το 1960: 3-4.

Το τρίτο και σημαντικότερο σημείο είναι ότι, στην πράξη, «ανθρώπινη ζωή» σήμαινε «ζωή γυναίκας», ή, ακόμα πιο συγκεκριμένα, «ζωή νεαρής γυναίκας». Υποτίθεται ότι αυτό συνέβαινε για να μεγιστοποιεί κανείς τα περιουσιακά του στοιχεία: πάνω απ' όλα, αυτό που ήθελε κανείς ήταν ένας άνθρωπος που μπορούσε να μένει έγκυος και να γεννά παιδιά, μιας και τα παιδιά αυτά θα ήταν επίσης ενέχυρα. Και πάλι, όμως, ακόμα και η Mary Douglas, που δεν ήταν φεμινίστρια με καμία έννοια, αναγκάστηκε να παραδεχτεί ότι το όλο σύστημα έμοιαζε να λειτουργεί σαν ένας γιγάντιος μηχανισμός για την επιβολή του ελέγχου των ανδρών πάνω στις γυναίκες.<sup>28</sup> Αυτό ήταν αλήθεια, πρωτίστως επειδή οι ίδιες οι γυναίκες δεν μπορούσαν να κατέχουν ενέχυρα, μπορούσαν μόνο να είναι ενέχυρα. Με άλλα λόγια: όταν επρόκειτο για χρέη ζωής, μόνο οι άνδρες μπορούσαν να είναι είτε πιστωτές είτε οφειλέτες. Οι νεαρές γυναίκες ήταν επομένως οι πιστώσεις και οι οφειλές, τα πόνια που μετακινούνταν στη σκακιέρα, ενώ τα χέρια που τα μετακινούσαν ήταν πάντα ανδρικά.<sup>29</sup>

Βεβαίως, μιας και σχεδόν οι πάντες ήταν ενέχυρα ή είχαν υπάρξει τέτοια σε κάποιο σημείο της ζωής τους, το να είσαι ενέχυρο δεν μπορούσε να είναι από μόνο του και καμιά σοβαρή τραγωδία. Για τους άνδρες-ενέχυρα είχε αρκετά πλεονεκτήματα από ορισμένες απόψεις, καθώς ο «ιδιοκτήτης» κάποιου έπρεπε να πληρώνει τα περισσότερα πρόστιμα και τέλη του τελευταίου, ακόμα και τα χρέη αίματος. Γι' αυτό, όπως επέμεναν σταθερά οι πληροφοριοδότες της Douglas, η ενεχυρίαση δεν είχε τίποτα κοινό με τη δουλεία. Οι Lele είχαν όντως σκλάβους, ποτέ όμως πολλούς. Οι σκλάβοι ήταν αιχμάλωτοι πολέμου, συνήθως ξένοι. Ως τέτοιοι, δεν είχαν οικογένεια, δεν είχαν κανέναν να τους προστατεύει. Όντας ενέχυρο, από την άλλη, είχες όχι μόνο μία, αλλά δύο διαφορετικές οικογένειες να σε φροντίζουν: εξακολουθούσες να έχεις τη δική σου μητέρα και τους αδελφούς της, αλλά τώρα είχες και τον «κύριό» σου.

Για μια γυναίκα, το ίδιο το γεγονός ότι ήταν το στοίχημα σε ένα παιχνίδι που έπαιζαν όλοι οι άνδρες έδινε κάθε είδους ευκαιρίες χειρισμού του

<sup>28</sup> Για την ακρίβεια, ήταν μια συντηρητική καθολική, παντρεμένη με έναν Τόρη οικονομολόγο, και έτεινε να αντιμετωπίζει με περιφρόνηση κάθε φιλελεύθερη έννοια.

<sup>29</sup> Και για να μην υπάρχει αμφιβολία περί αυτού, θεωρούσαν στ' αλήθεια ότι σε έναν άνδρα οφείλεται χρέος ζωής, αν ήταν πατέρας θηλυκών παιδιών (Douglas 1963: 115), ένα χρέος που μπορούσε να ξεπληρωθεί μόνο αν του επιτρεπόταν να πάρει μία από τις κόρες των δικών του κορών ως ενέχυρο. Αυτό βγάζει νόημα μόνο αν δεχτούμε ως αρχή ότι μόνο σε άνδρες μπορεί να οφείλεται μια ζωή, και επομένως, στην περίπτωση των γυναικών, η δημιουργία μιας ζωής θεωρούταν ότι είναι δωρεάν. Οι άνδρες, όπως παρατηρήσαμε, μπορούσαν να είναι ενέχυρα, και πολλοί όντως ήταν, ποτέ όμως δεν ανταλλάσσονταν.

συστήματος. Θεωρητικά, ένα κορίτσι μπορεί να γεννιόταν ενέχυρο, να δινόταν σε κάποιον άνδρα για γάμο στο μέλλον. Στην πράξη, ωστόσο,

μια μικρή Lele μεγάλωνε σαν κοκέτα. Από παιδί ήταν το επίκεντρο στοργικού, περιπαιχτικού, ερωτικού ενδιαφέροντος. Ο μνηστευμένος σύζυγός της δεν είχε ποτέ παρά έναν πολύ περιορισμένο έλεγχο πάνω της. (...) Καθώς οι άνδρες ανταγωνίζονταν ο ένας τον άλλον για γυναίκες, υπήρχαν για τις γυναίκες μεγάλα περιθώρια χειρισμών και ίντριγκας. Οι επίδοξοι γόηδες δεν έλειπαν ποτέ, και καμία γυναίκα δεν αμφέβαλλε ότι μπορούσε να βρει άλλον σύζυγο, αν το ήθελε.<sup>30</sup>

Επιπλέον, μια νεαρή Lele είχε στα χέρια της ένα μόνο και ισχυρό χαρτί. Οι πάντες ήξεραν καλά ότι, αν αρνιόταν απολύτως να δεχθεί την κατάσταση της, είχε πάντα την επιλογή να γίνει «σύζυγος του χωριού».<sup>31</sup>

Ο θεσμός της συζύγου του χωριού ήταν μια ιδιαιτερότητα των Lele. Μάλλον ο καλύτερος τρόπος για να τον περιγράψουμε είναι να φανταστούμε μια υποθετική περίπτωση. Ας πούμε ότι ένας ηλικιωμένος, σημαντικός άνδρας αποκτά μια νεαρή γυναίκα ως ενέχυρο μέσω ενός χρέους αίματος και αποφασίζει να την παντρευτεί ο ίδιος. Τεχνικά, έχει το δικαίωμα να το κάνει, για μια νεαρή γυναίκα όμως δεν έχει γούστο να είναι η τρίτη ή η τέταρτη σύζυγος ενός γέρου. Ή ας πούμε ότι αποφασίζει να τη δώσει για σύζυγο σε έναν από τους άνδρες-ενέχυρά του σε κάποιο χωριό μακριά από τη μητέρα της και το σπίτι της. Εκείνη διαμαρτύρεται. Αυτός την αγνοεί. Εκείνη περιμένει την κατάλληλη στιγμή και το σκάει μια νύχτα για ένα εχθρικό χωριό, όπου ζητάει άσυλο. Πάντα είναι δυνατό αυτό: όλα τα χωριά έχουν τους παραδοσιακούς εχθρούς τους. Κι ένα εχθρικό χωριό δεν θα αρνιόταν μια γυναίκα που του εμφανίστηκε σε τέτοια κατάσταση. Αμέσως θα την ανακήρυτταν «σύζυγο του χωριού», την οποία τότε θα ήταν υποχρεωμένοι να προστατεύουν όλοι οι άνδρες που ζούσαν εκεί.

Μας βοηθάει να αντιληφθούμε ότι εδώ, όπως και σε πολλά μέρη της Αφρικής, οι περισσότεροι ηλικιωμένοι άνδρες είχαν πολλές συζύγους. Αυτό σήμαινε ότι το απόθεμα γυναικών που ήταν διαθέσιμες στους νεότερους άνδρες ήταν αρκετά μειωμένο. Όπως εξηγεί η εθνογράφος μας, η ανισορροπία ήταν πηγή σημαντικής σεξουαλικής έντασης:

<sup>30</sup> Douglas 1966: 150.

<sup>31</sup> Για τις «συζύγους του χωριού», βλ. ιδίως Douglas 1951, καθώς και 1963: 128-140.

Όλοι αναγνώριζαν ότι οι νεαροί ανύπαντροι άνδρες λαχταρούσαν τις συζύγους των μεγαλύτερών τους. Μάλιστα, ένα από τα χόμπι τους ήταν να καταστρώνουν σχέδια ξελογιάσματος, και όποιος άνδρας δεν κόμπαζε για κάτι τέτοιο χλευαζόταν. Καθώς οι πρεσβύτεροι ήθελαν να παραμείνουν πολυγαμικοί, με δύο ή τρεις γυναίκες, και καθώς οι μοιχείες θεωρούταν ότι διαρρήγνυαν την ειρήνη του χωριού, οι Lele έπρεπε να θεσπίσουν κάτι, για να κατευνάζουν τους ανύπαντρους άνδρες τους.

Έτσι, όταν ένας ικανός αριθμός από αυτούς έφταναν στην ηλικία των δεκαοκτώ περίπου, τους επιτρεπόταν να αγοράσουν το δικαίωμα σε μια κοινή σύζυγο.<sup>32</sup>

Αφού πλήρωναν το αντίστοιχο τέλος σε ύφασμα από ράφια στο θησαυροφυλάκιο του χωριού, έπαιρναν την άδεια να χτίσουν ένα συλλογικό σπίτι και μετά είτε τους παραχωρούσαν μια σύζυγο, για να τη βάλουν εκεί, είτε τους επιτρεπόταν να σχηματίσουν ένα απόσπασμα που θα προσπαθούσε να κλέψει μια σύζυγο από ένα αντίπαλο χωριό. (Η, εναλλακτικά, αν εμφανιζόταν καμία ως πρόσφυγας, ζητούσαν από το υπόλοιπο χωριό το δικαίωμα να τη δεχθούν, το οποίο παραχωρούταν πάντοτε.) Αυτή η κοινή σύζυγος μνημονεύεται ως «σύζυγος του χωριού». Η θέση της ήταν κάτι παραπάνω από αξιολογήσιμη. Στην πραγματικότητα, μια νιόπαντρη σύζυγος του χωριού αντιμετωπιζόταν σχεδόν σαν πριγκίπισσα. Δεν την άφηνε κανείς να φυτεύει ή να σπέρνει τους κήπους, να κουβαλάει ξύλα ή νερό, ούτε καν να μαγειρεύει· όλες οι αγγαρείες του νοικοκυριού γίνονται από τους πρόθυμους νεαρούς συζύγους της, που της παρείχαν ό,τι καλύτερο υπήρχε, ξεδεύοντας πολύ χρόνο για κυνήγι στο δάσος, προσπαθώντας ο καθένας να της φέρει τις πιο εκλεκτές λιχουδιές ή μπουκώνοντάς τη με κρασί από φοινικιές. Μπορούσε να βάζει χέρι ανενόχλητη στα αγαθά των άλλων και την άφηναν να κάνει κάθε είδους μπαγαποντιές, υπό τη σαστισμένη ανοχή των ενδιαφερομένων. Περίμεναν επίσης από αυτή να είναι σεξουαλικά διαθέσιμη σε όλα τα μέλη της ηλικιακής της ομάδας –ίσως σε δέκα ή δώδεκα διαφορετικούς άνδρες–, αρχικά, σχεδόν όποτε της το ζητούσαν.<sup>33</sup>

32 Douglas 1963: 76· πρβλ. 1951: 11. Είναι φανερό ότι η συγγραφέας απλώς επαναλαμβάνει την εξήγηση των πληροφοριοδοτών της για το έθιμο: οι Lele δεν ήταν «υποχρεωμένοι» να κάνουν έναν τέτοιο διακανονισμό· στην πραγματικότητα, δεν υπήρχε στις περισσότερες αφρικανικές κοινωνίες.

33 Κάποιες σύζυγοι του χωριού ήταν κυριολεκτικά πριγκίπισσες, καθώς οι κόρες των αρχηγών επέλεγαν πάντα να παντρεύονται ηλικιακές κατηγορίες με αυτό τον τρόπο. Στις κόρες των αρχηγών επιτρεπόταν να κάνουν σεξ με όποιον ήθελαν, ανεξάρτητα από ηλικιακή κατηγορία, ενώ είχαν επίσης το δικαίωμα να αρνούνται να κάνουν σεξ, πράγμα που δεν ίσχυε για τις συνηθισμένες συζύγους του χωριού. Οι πριγκίπισσες αυτού του είδους ήταν σπάνιες: υπήρχαν μόνο τρεις αρχηγοί σε ολόκληρη την επικράτεια των Lele. Η Douglas (1951)



Με τον καιρό, μια σύζυγος του χωριού καταστάλαζε συνήθως σε μόλις τρεις ή τέσσερις από τους συζύγους της, και τελικά σε έναν μόνο. Οι οικιακοί διακανονισμοί ήταν ευέλικτοι. Επί της αρχής, ωστόσο, ήταν παντρεμένη με το χωριό συνολικά. Αν έκανε παιδιά, πατέρας τους θεωρούταν το χωριό, κι έτσι αυτό έπρεπε να τα μεγαλώσει, να τους παρέχει τα χρειώδη και, τελικά, να τα καλοπαντρέψει – γι' αυτό άλλωστε τα χωριά έπρεπε να διατηρούν συλλογικά θησαυροφυλάκια γεμάτα ράφια και σανδαλόξυλο. Μιας και ανά πάσα στιγμή ένα χωριό μπορούσε να έχει πολλές συζύγους του χωριού, θα είχε επίσης τα δικά του παιδιά και εγγόνια, κι επομένως θα ήταν σε θέση τόσο να ζητά, όσο και να πληρώνει χρέη αίματος, κι έτσι να συσσωρεύει ενέχυρα.

Ως αποτέλεσμα, τα χωριά γίνονταν εταιρικά σώματα, συλλογικές ομάδες που, όπως οι σημερινές εταιρείες, έπρεπε να αντιμετωπίζονται σαν να ήταν άτομα από νομικής άποψης. Υπήρχε ωστόσο μια καθοριστική διαφορά. Σε αντίθεση με τα κανονικά άτομα, τα χωριά μπορούσαν να επιβάλλουν τις αξιώσεις τους με τη βία.

Όπως τονίζει η Douglas, το χαρακτηριστικό αυτό ήταν κρίσιμο, επειδή οι συνηθισμένοι άνδρες Lele απλώς δεν μπορούσαν να κάνουν κάτι τέτοιο ο ένας στον άλλον.<sup>34</sup> Στις καθημερινές υποθέσεις, υπήρχε σχεδόν πλήρης απουσία οποιωνδήποτε συστηματικών μέσων καταναγκασμού. Αυτός ήταν ο βασικός λόγος, σημειώνει, που έκανε την ενεχυρίαση τόσο αβλαβή. Υπήρχαν κανόνες κάθε λογής, αλλά χωρίς κυβέρνηση, χωρίς δικαστήρια, χωρίς δικαστές να εκφέρουν αυταρχικές αποφάσεις, χωρίς ομάδα ένοπλων ανδρών πρόθυμων ή ικανών να κινητοποιήσουν την απειλή της βίας, για να υποστηρίξουν αυτές τις αποφάσεις, οι κανόνες υπήρχαν, για να προσαρμόζονται και να ερμηνεύονται. Στο τέλος, έπρεπε να συνυπολογιστούν τα αισθήματα όλων. Στις καθημερινές υποθέσεις, οι Lele έδιναν μεγάλη βαρύτητα στην ευγενική και ευχάριστη συμπεριφορά. Οι άνδρες μπορεί να καταλαμβάνονταν συχνά από την επιθυμία να ριχτούν ο ένας στον άλλο πάνω σε ξεσπάσματα ζηλόφθονης οργής (πολλές φορές δεν τους έλειπαν οι λόγοι), πολύ σπάνια όμως το έκαναν. Κι αν ξεσπούσε εντέλει κανένας καβγάς, όλοι ορμούσαν να τον σταματήσουν και να υποβάλουν την υπόθεση σε δημόσια μεσολάβηση.<sup>35</sup>

εκτιμά ότι, από την άλλη, το ποσοστό των γυναικών Lele που γίνονταν σύζυγοι του χωριού ήταν περίπου 10%.

34 Για παράδειγμα: 1960: 4, 1963: 145-146, 168-173, 1964: 303. Προφανώς οι άνδρες μπορούσαν μερικές φορές να ασκούν μεγάλη σωματική πίεση στις γυναίκες, αν τουλάχιστον όλοι οι άλλοι συμφωνούσαν ότι είχαν το ηθικό δικαίωμα να το κάνουν, αλλά ακόμα κι εδώ η Douglas τονίζει ότι οι περισσότερες γυναίκες είχαν αρκετά μεγάλα περιθώρια ελιγμών.

35 Περί φιλειρηνικότητας, ιδίως: 1963: 70-71.

Τα χωριά, αντιθέτως, ήταν οχυρωμένα, και ολόκληρες ηλικιακές ομάδες μπορούσαν να κινητοποιηθούν, για να δράσουν ως στρατιωτικές μονάδες. Εδώ, και μόνο εδώ, έμπαινε στην εικόνα η οργανωμένη βία. Είναι αλήθεια πως, όταν πολεμούσαν χωριά, κι αυτό πάντα για γυναίκες συνέβαινε (όλοι όσοι μίλησαν στην Douglas έδειξαν να δυσπιστούν απέναντι και στην ιδέα, έστω, ότι ενήλικοι άνδρες, οπουδήποτε, θα μπορούσαν ποτέ να πιαστούν στα χέρια για κάτι άλλο). Στην περίπτωση των χωριών, όμως, η έκβαση μπορούσε να είναι πραγματικός πόλεμος. Αν οι γηραιότεροι ενός άλλου χωριού αγνοούσαν τις αξιώσεις κάποιου σε ένα ενέχυρο, οι νεαροί άνδρες του πρώτου χωριού θα μπορούσαν να οργανώσουν επιδρομή και να την απαγάγουν ή να φέρουν κάποιες άλλες νεαρές γυναίκες, για να τις κάνουν συλλογικές συζύγους τους. Αυτό θα μπορούσε να οδηγήσει σε θανάτους και σε περαιτέρω αξιώσεις για αποζημίωση. «Καθώς είχε την υποστήριξη του καταναγκασμού», παρατηρεί ψυχρά η Douglas, «το χωριό μπορούσε να είναι λιγότερο συμφιλιοτικό απέναντι στις επιθυμίες των ενεχύρων του.»<sup>36</sup>

Σε αυτό ακριβώς το σημείο επίσης, όπου εισέρχεται η δυνατότητα της βίας, το μεγάλο τείχος που ορθωνόταν ανάμεσα στην αξία της ζωής και το χρήμα μπορούσε αίφνης να καταρρεύσει.

Μερικές φορές, όταν δύο κλαν έριζαν για μια διεκδίκηση αποζημίωσης αίματος, ο ενάγων μπορεί να μην έβλεπε πιθανότητα να λάβει ικανοποίηση από τους αντιπάλους του. Το πολιτικό σύστημα δεν παρείχε άμεσο τρόπο σε έναν άνδρα (ή σε ένα κλαν) να χρησιμοποιήσει φυσική βία ή να καταφύγει σε μια ανώτερη αυθεντία, για να επιβάλει τις διεκδικήσεις του έναντι ενός άλλου. Σε μια τέτοια περίπτωση, ο ενάγων, αντί να παραιτηθεί από τη διεκδίκησή του για μια γυναίκα-ενέχυρο, θα ήταν πρόθυμος να λάβει το ισοδύναμο σε πλούτο, αν μπορούσε. Η συνήθης διαδικασία ήταν να πουλήσει την υπόθεσή του ενάντια στους εναγόμενους στη μόνη ομάδα που ήταν ικανή να αποσπάσει ένα ενέχυρο με τη βία, δηλαδή στο χωριό.

Ο άνδρας που ήθελε να πουλήσει την υπόθεσή του σε ένα χωριό ζητούσε ως αντάλλαγμα 100 υφάσματα από ράφια ή πέντε ράβδους από σανδαλόξυλο. Το χωριό συγκέντρωνε το ποσό, είτε από το θησαυροφυλάκιό του είτε με δάνειο από κάποιο από τα μέλη του, κι έτσι υιοθετούσε ως δική του τη διεκδίκηση του ενεχύρου από τον άνδρα.<sup>37</sup>

36 1963: 170.

37 1963: 171.

Μόλις έπαιρνε τα χρήματα, η διεκδίκησή του τελείωνε, και το χωριό που την είχε αγοράσει τώρα, προχωρούσε στην οργάνωση επιδρομής για την αρπαγή της επίδικης γυναίκας.

Με άλλα λόγια, *μόνο* όταν υπεισερχόταν η βία στην εξίσωση έμπαινε ζήτημα αγοράς και πώλησης ανθρώπων. Η ικανότητα καταφυγής στη βία, παράκαμψης του ατέλειωτου λαβύρινθου των προτιμήσεων, υποχρεώσεων, προσδοκιών και ευθυνών που σημαδεύουν τις πραγματικές ανθρώπινες σχέσεις, επέτρεπε επίσης την παράβαση του πρώτου, κατά τα άλλα, κανόνα όλων των οικονομικών σχέσεων στους Lele: ότι οι ανθρώπινες ζωές μπορούν να ανταλλάσσονται μόνο με άλλες ανθρώπινες ζωές, ποτέ με υλικά αντικείμενα. Είναι χαρακτηριστικό ότι το ποσό που πληρωνόταν –εκατό υφάσματα ή το αντίστοιχο ποσό σε σανδαλόξυλο– ήταν επίσης η τιμή ενός σκλάβου.<sup>38</sup> Οι σκλάβοι, όπως ανέφερα, ήταν αιχμάλωτοι πολέμου. Φαίνεται ότι ποτέ δεν ήταν πολλοί: η Douglas κατάφερε να εντοπίσει μόνο δύο απογόνους σκλάβων τη δεκαετία του 1950, κάπου είκοσι πέντε χρόνια μετά την κατάργηση της πρακτικής αυτής.<sup>39</sup> Και πάλι, οι αριθμοί δεν είχαν σημασία. Το γεγονός και μόνο της ύπαρξής τους, έθετε ένα προηγούμενο. Μερικές φορές, η αξία μιας ανθρώπινης ζωής μπορούσε να ποσοτικοποιηθεί: αν όμως μπορούσε κανείς να πάει από το  $A = A$  (μια ζωή ισούται με μια άλλη) στο  $A = B$  (μια ζωή = εκατό υφάσματα), ο μόνος λόγος ήταν ότι η εξίσωση είχε θεοπιστεί εφ' όπλου λόγξης.

### Χρέος σάρκας (Tiv)

Ασχολήθηκα τόσο καταλεπτώς με τους Lele, εν μέρει, επειδή ήθελα να εξηγήσω κάπως γιατί χρησιμοποιώ τον όρο «ανθρώπινη οικονομία», πώς είναι η ζωή σε μια τέτοια οικονομία, τι είδους δράματα γεμίζουν τη ζωή των ανθρώπων και πώς λειτουργεί κατά κανόνα το χρήμα μέσα σε όλα αυτά. Τα νομίσματα των Lele είναι, όπως είπα, κατεξοχήν κοινωνικά νομίσματα. Χρησιμοποιούνται για να σηματοδοτήσουν κάθε επίσκεψη, κάθε υπόσχεση, κάθε σημαντική στιγμή στη ζωή ενός άνδρα ή μιας γυναίκας. Σίγουρα είναι χαρακτηριστικό επίσης ποια ήταν τα αντικείμενα που χρησιμοποιούνταν όντως σαν νόμισμα εδώ. Το ύφασμα από ράφια χρησιμοποιούταν για ρούχα. Την εποχή της Douglass, ήταν το κύριο υλικό ντυσίματος του ανθρώπινου σώματος. Οι ράβδοι από σανδαλόξυλο ήταν η πηγή μιας κόκκινης

38 Κόστος των σκλάβων: 1963: 36, 1982: 46-47.

39 Εν μέρει, ωστόσο, αυτό οφειλόταν στο ότι η κύρια λειτουργία των ανδρών σκλάβων ήταν να θυσιάζονται στις κηδείες επιφανών ανδρών (1963: 36).

κρέμας που χρησιμοποιούσαν σαν καλλυντικό – ήταν η βασική ουσία μακιγιαρίσματος ανδρών και γυναικών για τον καθημερινό καλλωπισμό τους. Πρόκειται δηλαδή για τα υλικά που χρησιμοποιούνταν, για να δώσουν μορφή στη φυσική εμφάνιση των ανθρώπων, για να τους κάνουν να φαίνονται ώριμοι, κόσμιοι, ελκυστικοί και άξιοι στα μάτια των άλλων. Αυτά ήταν που μετέτρεπαν ένα απλό γυμνό σώμα σε καθαυτό κοινωνικό ον.

Δεν είναι σύμπτωση αυτό. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για κάτι εξαιρετικά συνηθισμένο στις ανθρώπινες οικονομίες, όπως τις ονόμασα. Το χρήμα αναδύεται σχεδόν πάντα από αντικείμενα που χρησιμοποιούνται πρωτίτως σαν στολίδια. Οι χάντρες, τα κοχύλια, τα φτερά, τα δόντια σκύλου ή φάλαινας, ο χρυσός και το ασήμι είναι όλα πολύ γνωστά σχετικά παραδείγματα. Όλα τους είναι άχρηστα για οποιονδήποτε άλλο σκοπό εκτός από το να κάνουν τους ανθρώπους να δείχνουν πιο ενδιαφέροντες κι επομένως πιο όμορφοι. Οι μπρούτζινοι ράβδοι που χρησιμοποιούσαν οι Τιν μπορεί να μοιάζουν εξαίρεση, δεν είναι όμως: χρησιμοποιούνταν κυρίως ως πρώτη ύλη για την κατασκευή κοσμημάτων ή τους μετέτρεπαν απλώς σε τσέρκια και τα φορούσαν σε χορούς. Εξαιρέσεις υπάρχουν (τα βοοειδή, για παράδειγμα), κατά κανόνα όμως μόνο όταν μπαίνουν στην εικόνα οι κυβερνήσεις, και μετά οι αγορές, αρχίζουμε να βλέπουμε νομίσματα όπως το κριθάρι, το τυρί, ο καπνός ή το αλάτι.<sup>40</sup>

Τα παραπάνω φωτίζουν επίσης την ιδιόμορφη αλληλουχία ιδεών που τόσο συχνά χαρακτηρίζουν τις ανθρώπινες οικονομίες. Αφενός, η ανθρώπινη αξία είναι η απόλυτη αξία. Δεν είναι δυνατό κανένα ισοδύναμό της. Είτε αφαιρείται είτε δίνεται μια ζωή, το χρέος είναι απόλυτο. Κατά τόπους, η αρχή αυτή είναι και στην πράξη απαραβίαστη. Συχνότερα, μετριάζεται από τα εκλεπτυσμένα παιχνίδια που παίζουν οι Τιν αναφορικά με την παροχή ζωής, και οι Lele αναφορικά με την αφαίρεση ζωής, ως δημιουργία χρεών τα οποία μπορούν να ξεπληρωθούν μόνο με την παράδοση ενός άλλου ανθρώπου. Σε κάθε περίπτωση, επίσης, η πρακτική καταλήγει να παράγει ένα εξαιρετικά περίπλοκο παιχνίδι, στο οποίο σημαντικοί άνδρες καταλήγουν να ανταλλάσσουν γυναίκες ή τουλάχιστον δικαιώματα επί της γονιμότητάς τους.

Ήδη, όμως, αυτό είναι ένα είδος ανοίγματος. Αφ' ης στιγμής υπάρχει το παιχνίδι, αφ' ης στιγμής εισέρχεται η αρχή της υποκατάστασης, υπάρχει πάντα η δυνατότητα επέκτασής της. Όταν αρχίζει να συμβαίνει αυτό,

40 Βλ. Graeber 2001, Κεφάλαιο 4. Η μεγάλη εξαίρεση μοιάζει ίσως να είναι το χρήμα σε βοοειδή των Nuer και παρόμοιων ποιμενικών λαών. Ακόμα κι αυτά όμως μπορεί να υποστηριχθεί ότι ήταν ένα είδος διάκοσμος του ατόμου.

συστήματα χρέους που βασιζόνταν στη δημιουργία ανθρώπων μπορούν – ακόμα κι εδώ – να γίνουν τα μέσα της καταστροφής τους.

Ως παράδειγμα, ας επιστρέψουμε γι' άλλη μια φορά στους Τίν. Ο αναγνώστης θα θυμάται ότι αν ένας άνδρας δεν είχε αδελφή ή κηδεμονευόμενη να δώσει σε αντάλλαγμα για τη σύζυγο κάποιου, μπορούσε να κατευνάσει τους γονείς της, ή τους κηδεμόνες της, με δώρα σε χρήμα. Ωστόσο, μια τέτοια σύζυγος δεν θα θεωρούταν ποτέ αληθινά δική του. Κι εδώ ακόμα, υπήρχε μια δραματική εξαίρεση. Ένας άνδρας μπορούσε να αγοράσει μια σκλάβια, μια γυναίκα που είχε απαχθεί κατά τη διάρκεια επιδρομής από μια μακρινή χώρα.<sup>41</sup> Οι σκλάβες, εξάλλου, δεν είχαν γονείς, ή μπορούσε κανείς να τις μεταχειρίζεται σαν να μην είχαν· είχαν εκτοπιστεί βίαια από όλα εκείνα τα δίκτυα αμοιβαίας υποχρέωσης και χρέους στα οποία οι συνηθισμένοι άνθρωποι αποκτούσαν τις εξωτερικές τους ταυτότητες. Γι' αυτό ακριβώς μπορούσαν να αγοράζονται και να πωλούνται.

Απαξ και παντρευόταν, όμως, μια αγορασμένη σύζυγος, θα ανέπτυσσε γρήγορα καινούργιους δεσμούς. Δεν ήταν πια σκλάβια, και τα παιδιά της ήταν απολύτως νόμιμα – ακόμα περισσότερο, μάλιστα, από τα παιδιά μιας συζύγου που είχε αποκτηθεί απλώς με τη συνεχή πληρωμή μπρούτζινων ράβδων.

Έχουμε ίσως μια γενική αρχή: για να κάνεις κάτι εμπορεύσιμο, σε μια ανθρώπινη οικονομία, πρέπει πρώτα να το αποσπάσεις από το πλαίσió του. Αυτό είναι οι σκλάβοι: άνθρωποι κλεμμένοι από την κοινότητα που τους έκανε ό,τι ήταν. Ως ξένοι στις νέες τους κοινότητες, οι σκλάβοι δεν είχαν πια μητέρες, πατέρες, κανενός είδους σόι. Γι' αυτό μπορούσαν να αγοράζονται και να πωλούνται, ή ακόμα και να θανατώνονται: επειδή η *μόνη* σχέση που είχαν ήταν με τους ιδιοκτήτες τους. Η ικανότητα ενός χωριού Lele να οργανώνει επιδρομές και να απάγει μια γυναίκα από μια ξένη κοινότητα μοιάζει να εξηγεί γιατί ο λαός αυτός μπόρεσε να αρχίσει να εμπορεύεται γυναίκες επί χρήμασι – και ακόμα και οι Lele μπορούσαν να το κάνουν αυτό μόνο σε πολύ περιορισμένο βαθμό. Άλλωστε, οι συγγενείς της δεν ήταν πολύ μακριά, και σίγουρα θα εμφανίζονταν κάποια στιγμή ζητώντας εξηγήσεις. Στο τέλος, κάποιος θα έπρεπε να βρει έναν διακανονισμό που θα βόλευε τους πάντες.<sup>42</sup>

Και πάλι, θα επέμενα επίσης ότι υπάρχει και κάτι περισσότερο. Αποκτά κανείς την έντονη αίσθηση, σε μεγάλο μέρος της γραμματείας, ότι πολλές

41 Akiga Sai 1939: 121, 158-160.

42 Το ίδιο και όταν οι Τίν εφαρμόζαν τον γάμο από αιχμαλωσία: Akiga Sai (1939: 137-141).

αφρικανικές κοινωνίες στοιχειώνονταν από την επίγνωση ότι αυτά τα περίπλοκα δίκτυα χρέους μπορούσαν, αν τα πράγματα πήγαιναν λίγο στραβά, να μετασχηματιστούν σε κάτι απολύτως φρικτό. Οι Τιν είναι μια δραματική τέτοια περίπτωση.

Στους φοιτητές ανθρωπολογίας, οι Τιν είναι διάσημοι βασικά για το γεγονός ότι η οικονομική τους ζωή χωριζόταν σε αυτά που οι γνωστότεροι εθνογράφοι τους, ο Paul και η Laura Bohannan, αποκάλεσαν τρεις ξεχωριστές «σφαίρες ανταλλαγής». Η συνηθισμένη, καθημερινή οικονομική δραστηριότητα ήταν κυρίως υπόθεση των γυναικών. Αυτές ήταν που γέμιζαν τις αγορές και που τριγυρνούσαν στα μονοπάτια δίνοντας και επιστρέφοντας μικροδώρα, μπάμιες, καρύδια ή ψάρια. Οι άνδρες ασχολούνταν με υψηλότερα πράγματα, κατά την αντίληψή τους: τις συναλλαγές εκείνες που μπορούσαν να διεξαχθούν χρησιμοποιώντας το νόμισμα των Τιν, το οποίο, όπως κι εκείνο των Lele, είχε δύο μέτρα: ένα είδος τοπικού υφάσματος που λεγόταν *tugudu* και εξαγόταν ευρέως, και, για μεγάλες συναλλαγές, δέσμες από εισαγόμενες μπρούτζινες ράβδους.<sup>43</sup> Αυτές μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για την απόκτηση ορισμένων φανταχτερών και πολυτελών πραγμάτων (αγελάδων, αγορασμένων ξένων συζύγων), προπάντων όμως χρησίμευαν για πολιτικά πάρε-δώσε: την ενοικίαση θεραπειών, την απόκτηση μαγικών, τη μύηση σε λατρευτικές κοινότητες. Στις πολιτικές υποθέσεις, οι Τιν ήταν ακόμα πιο φανατικοί θιασώτες της ισότητας απ' ό,τι οι Lele: πετυχημένοι ηλικιωμένοι άνδρες, με τις πολυάριθμες συζύγους τους, μπορεί να επιβάλλονταν στους γιους τους και σε άλλους υπεξουσίους τους μέσα στα σπίτια τους, πέρα από αυτά, όμως, δεν υπήρχε κανενός είδους επίσημη πολιτική οργάνωση. Τέλος, υπήρχε το σύστημα των κηδεμονιών, που συνίστατο αποκλειστικά σε δικαιώματα των ανδρών επί γυναικών. Όθεν και η έννοια των «σφαιρών». Θεωρητικά, τα τρία αυτά επίπεδα –συνηθισμένα καταναλωτικά αγαθά, ανδρικά αγαθά γοήτρου και δικαιώματα επί γυναικών– ήταν απολύτως διακριτά. Καμία ποσότητα από μπάμιες δεν σου έδινε μια μπρούτζινη ράβδο, όπως και, θεωρητικά, καμία ποσότητα από μπρούτζινες ράβδους δεν σου εξασφάλιζε πλήρη δικαιώματα σε μια γυναίκα.

Στην πράξη, βέβαια, υπήρχαν τρόποι χειραγώγησης του συστήματος. Ας πούμε ότι ένας γείτονας έδινε μια γιορτή, αλλά είχε έλλειψη από προμήθειες· μπορεί κάποιος να του έδινε από τις δικές του και αργότερα να ζητούσε με διακριτικότητα μια-δυο δέσμες σε αντάλλαγμα. Για να μπορείς να

<sup>43</sup> Αντλώ εδώ από την κλασική ανάλυση του Paul Bohannan (1955, 1959) για τις «σφαίρες ανταλλαγής», όπως συμπληρώθηκε από τους Dorward (1976) και Guyer (2004: 27-31).

«κάνεις μπίζνες», να «κάνεις τα κοτόπουλα αγελάδες», όπως έλεγε ένα ρητό, και τελικά να μετατρέπεις τον πλούτο και το γόητρό σου σε έναν τρόπο απόκτησης συζύγων, έπρεπε να έχεις «δυνατή καρδιά» – δηλαδή εφευρετική και χαρισματική προσωπικότητα.<sup>44</sup> Αλλά η «δυνατή καρδιά» είχε και μια άλλη έννοια. Πίστευαν ότι υπήρχε μια πραγματική βιολογική ουσία, ονόματι *tsau*, που αναπτυσσόταν στην ανθρώπινη καρδιά. Αυτή έδινε σε ορισμένους ανθρώπους τη γοητεία τους, την ενεργητικότητά τους και την πειθώ τους. Το *tsau* επομένως ήταν συγχρόνως μια υλική ουσία και εκείνη η αόρατη δύναμη που επιτρέπει σε κάποιους ανθρώπους να υποτάσσουν τους άλλους στη θέλησή τους.<sup>45</sup>

Το πρόβλημα ήταν –και οι περισσότεροι Τιν της εποχής φαίνεται πως πίστευαν ότι αυτό ήταν το πρόβλημα της κοινωνίας τους– ότι ήταν επίσης δυνατό να αυξηθεί κανείς το *tsau* του με τεχνητά μέσα, και αυτό μπορούσε να επιτευχθεί μόνο με τη βρώση ανθρώπινης σάρκας.

Τώρα, σπεύδω να τονίσω ότι δεν υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι οι Τιν επιδίδονταν όντως σε κανιβαλισμό. Η ιδέα της βρώσης ανθρώπινης σάρκας φαίνεται ότι τους αηδίαζε και τους τρομοκρατούσε όσο και τους περισσότερους Αμερικανούς. Για αιώνες, όμως, οι περισσότεροι φαίνεται ότι βασανίζονταν κυριολεκτικά από την υποψία πως κάποιοι γείτονές τους –και ιδίως εξέχοντες άνδρες που έγιναν στην πράξη πολιτικοί ηγέτες– στην πραγματικότητα ήταν κανίβαλοι στα κρυφά. Άνδρες που αύξαναν το *tsau* τους με τέτοιο τρόπο, έλεγαν οι ιστορίες, αποκτούσαν εξαιρετικές δυνάμεις: την ικανότητα να πετούν, να γίνονται άτρωτοι στα όπλα, να μπορούν να στέλνουν τις ψυχές τους τη νύχτα, για να σκοτώνουν τα θύματά τους με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτά να μην ξέρουν καν ότι είχαν πεθάνει, αλλά να περιπλανιούνται, σαστισμένα και αδέξια, και να γίνονται βορά σε κανιβαλιστικές πανδαισίες. Γίνονταν, με δυο λόγια, τρομακτικές μάγισσες.<sup>46</sup>

Η *mbatsav*, ή κοινότητα των μαγισσών, πάντα έψαχνε για νέα μέλη, και ο τρόπος για να το πετύχει ήταν να ξεγελάσει ανθρώπους και να τους κάνει να φάνε ανθρώπινη σάρκα. Μια μάγισσα έπαιρνε ένα κομμάτι από το σώμα ενός από τους στενούς συγγενείς της, τον οποίο είχε δολοφονήσει, και το έβαζε στο φαγητό του θύματος. Αν ο άνθρωπος αυτός είχε την ανοησία να

44 Έτσι οι Akiga Sai 1939: 241, P. Bohannan 1955: 66, P. & L. Bohannan 1968: 223, 235. Ως χάρισμα εν γένει: East στο Akiga Sai 1939: 236, Downes 1971: 29.

45 Βλ. Abraham 1933: 26, Akiga Sai 1939: 246, P. Bohannan 1958: 3, Downes 1971: 27.

46 Για τις μάγισσες γενικά: P. Bohannan 1957: 187-188, Downes 1971: 32-25. Για τα χρέη σάρκας (ή *ihipindi*): Abraham 1933: 81-84, Downes 1971: 36-40.

το φάει, συνήπιε ένα «χρέος σάρκας», και η κοινότητα των μαγισσών φρόντιζε τα χρέη σάρκας να πληρώνονται πάντα.

Μπορεί ένας φίλος σου, ή κάποιος γηραιότερος άνδρας, να έχει παρατηρήσει ότι έχεις πολλά παιδιά ή πολλούς αδελφούς ή αδελφές, κι έτσι σε ξεγελάει, για να συνάψεις το χρέος μαζί του. Σε καλεί να φας στο σπίτι του μόνος σου μαζί του, και, όταν αρχίζεις το γεύμα, βάζει μπροστά σου δύο πιάτα με σάλτσα, που το ένα περιέχει μαγειρεμένη ανθρώπινη σάρκα...

Αν φας από το λάθος πιάτο, αλλά δεν έχεις «δυνατή καρδιά» –τις δυνάμεις για να γίνεις μάγισσα–, θα σου έρθει εμετός και θα πεταχτείς έξω από το σπίτι αηδιασμένος. Αν όμως έχεις αυτές τις κρυφές δυνάμεις, η σάρκα θα αρχίσει να δρα μέσα σου. Το ίδιο βράδυ, θα δεις το σπίτι σου περικυκλωμένο από γάτες και κουκουβάγιες που στριγκλίζουν. Παράξενοι θόρυβοι θα γεμίσουν τον αέρα. Ο νέος πιστωτής σου θα εμφανιστεί μπροστά σου, μαζί με τους συνεταίρους του στο έγκλημα. Θα σου πει πώς σκότωσε τον ίδιο του τον αδελφό, ώστε να μπορέσετε να φάτε μαζί οι δυο σας, και θα καμωθεί ότι τον βασανίζει η σκέψη ότι έχασε τον συγγενή του, ενώ εσύ κάθεσαι εκεί πέρα κι έχεις τους δικούς σου συγγενείς ροδαλούς και υγιείς. Οι άλλες μάγισσες θα συμφωνήσουν, παριστάνοντας ότι για όλα φταις εσύ. «Πήγες γυρεύοντας για μπελάδες και τους βρήκες. Έλα, ξάπλωσε καταγής, για να σου κόψουμε το λαρύγγι».<sup>47</sup>

Μόνο μία διαφυγή υπάρχει, και αυτή είναι να βάλεις ενέχυρο ένα μέλος της οικογένειάς σου ως υποκατάστατο. Μπορείς να το κάνεις αυτό, γιατί θα ανακαλύψεις ότι έχεις τρομερές νέες δυνάμεις, τις οποίες όμως πρέπει να χρησιμοποιήσεις όπως θέλουν οι άλλες μάγισσες. Έναν-έναν, πρέπει να σκοτώσεις γι' αντάλλαγμα τους αδελφούς σου, τις αδελφές σου, τα παιδιά σου· τα σώματά τους θα κλαπούν από τους τάφους τους από την ομήγυρη των μαγισσών, θα ξαναζωντανέψουν ίσα-ίσα για να παχύνουν όπως πρέπει, θα βασανιστούν, θα θανατωθούν ξανά και μετά θα κομματιαστούν και θα ψηθούν για ακόμα μία πανδαισία.

Το χρέος σάρκας συνεχίζεται επ' άπειρον. Ο πιστωτής δεν σταματά να έρχεται. Αν ο οφειλέτης δεν έχει μαζί του άνδρες πολύ δυνατούς σε *tsau*, δεν μπορεί να ελευθερωθεί από το χρέος σάρκας, μέχρι να παραδώσει όλους τους ανθρώπους του και να τελειώσει η οικογένειά του. Μετά πάει ο ίδιος και ξάπλώνει καταγής για να σφαχτεί, κι έτσι ξεπληρώνεται επιτέλους το χρέος.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Akiga Sai 1939: 257.

<sup>48</sup> Akiga Sai 1939: 260.



### Το δουλεμπόριο

Κατά μία έννοια, είναι προφανές τι συμβαίνει εδώ. Οι άνδρες με «δυνατές καρδιές» έχουν εξουσία και χάρισμα· χρησιμοποιώντας τα, μπορούν να μανιπουλάρουν το χρέος, για να μετατρέψουν το επιπλέον φαγητό σε θησαυρούς και τους θησαυρούς σε συζύγους, κηδεμονευόμενες και κόρες, κι έτσι να γίνουν επικεφαλής οικογενειών που μεγαλώνουν ολοένα. Όμως, η ίδια αυτή εξουσία και το χάρισμα που τους επιτρέπει να το κάνουν αυτό, τους κάνει επίσης να διατρέχουν μονίμως τον κίνδυνο να κάνουν την όλη διαδικασία να μεταστραφεί ξανά σε ένα είδος φρικτής ενδόρρηξης, σε μια εκ νέου δημιουργία χρεών σάρκας, με τα οποία η οικογένεια κάποιου μετατρέπεται ξανά σε φαγητό.

Τώρα, αν απλώς προσπαθήσει κανείς να φανταστεί το χειρότερο πράγμα που θα μπορούσε ποτέ να συμβεί σε κάποιον, ασφαλώς το να αναγκάζεται να φάει τα ακρωτηριασμένα πτώματα των παιδιών του θα ήταν παντού πολύ ψηλά στη λίστα. Ωστόσο, οι ανθρωπολόγοι έχουν καταλάβει με το πέρασμα του χρόνου ότι κάθε κοινωνία στοιχειώνεται από ελαφρώς διαφορετικούς εφιάλτες, και οι διαφορές αυτές έχουν σημασία. Οι ιστορίες τρόμου, είτε έχουν να κάνουν με βρικόλακες, με τελώνια ή με σαρκοβόρα ζόμπι, πάντα μοιάζουν να αντανακλούν κάποια πλευρά της κοινωνικής ζωής των αφηγητών, κάποιες τρομακτικές δυνατότητες στον τρόπο με τον οποίο έχουν συνηθίσει να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, που δεν θέλουν να τις παραδεχτούν ή να τις αντιμετωπίσουν, για τις οποίες όμως δεν μπορούν επίσης να αποφύγουν να μιλούν.<sup>49</sup>

Στην περίπτωση των Τιν, ποια θα ήταν αυτή η πλευρά; Είναι φανερό ότι οι Τιν είχαν πράγματι σοβαρό πρόβλημα με την εξουσία. Ζούσαν σε ένα τοπίο γεμάτο από περίφρακτους καταυλισμούς, που καθένας τους ήταν οργανωμένος γύρω από έναν μόνο πρεσβύτερο με τις πολυάριθμες συζύγους του, τα παιδιά του και τους διάφορους παρατρεχάμενούς του. Σε κάθε καταυλισμό, ο άνδρας αυτός είχε σχεδόν απόλυτη εξουσία. Στο εξωτερικό, δεν υπήρχε επίσημη πολιτική δομή, και οι Τιν ήταν φανατικοί θιασώτες της ισότητας. Με άλλα λόγια: όλοι οι άνδρες φιλοδοξούσαν να γίνουν οι κύριοι μεγάλων οικογενειών, ήταν όμως εξαιρετικά καχύποπτοι απέναντι σε κάθε μορφή κυριαρχίας. Δεν είναι καθόλου άξιο απορίας, λοιπόν, ότι οι άνδρες Τιν ήταν τόσο αμφίθυμοι απέναντι στη φύση της εξουσίας, ώστε να πειστούν πως οι ίδιες ιδιότητες που επιτρέπουν σε έναν άνδρα να ανέλθει σε θέση νόμιμης υπεροχής μπορούσαν, αν εκτεινόταν λίγο παραπέρα, να τον μετατρέψουν

49 Ακολουθώντας εδώ τον Wilson 1951.

σε τέρας.<sup>50</sup> Στην πραγματικότητα, οι περισσότεροι Τίν έμοιαζαν να δέχονται ότι οι περισσότεροι γηραιότεροι άρρενες ήταν μάγισσες, και ότι, αν πέθαινε κάποιον νεαρό άτομο, μάλλον τους ξεπληρωνόταν ένα χρέος σάρκας.

Και πάλι, όμως, αυτό δεν απαντά στο πρόδηλο ερώτημα: γιατί όλα αυτά να εκφράζονται με όρους χρέους;

Ταιριάζει εδώ μια μικρή ιστορία. Φαίνεται ότι οι πρόγονοι των Τίν έφθασαν στην κοιλάδα του ποταμού Benue και στις γύρω περιοχές γύρω στα 1750 – σε μια εποχή που η σημερινή Νιγηρία σπαρασσόταν από το δουλεμπόριο του Ατλαντικού. Οι πρώτες ιστορίες αφηγούνται πώς οι Τίν, κατά τις μεταναστεύσεις τους, έβαφαν τις συζύγους και τα παιδιά τους με σημάδια που έμοιαζαν με αυτά της ευλογιάς, έτσι ώστε οι πιθανοί επιδρομείς να φοβούνται να τα πάρουν μαζί τους.<sup>51</sup> Εγκαταστάθηκαν σε μια διαβόητα δύσβατη περιοχή και πρόβαλλαν σθεναρή αντίσταση στις τακτικές επιδρομές από γειτονικά βασίλεια στα βόρεια και στα δυτικά τους – με τα οποία τελικά αποκατέστησαν τις σχέσεις τους.<sup>52</sup>

Οι Τίν λοιπόν γνώριζαν πολύ καλά τι συνέβαινε γύρω τους. Ας πάρουμε για παράδειγμα την περίπτωση των χάλκινων ράβδων, των οποίων τη χρήση περιόριζαν τόσο επιμελώς, ώστε να μην επιτρέψουν να γίνουν μια μορφή νομίσματος παντός καιρού.

Χάλκινες ράβδοι είχαν χρησιμοποιηθεί για χρήμα σε αυτό το τμήμα της Αφρικής επί αιώνες και, σε κάποια μέρη τουλάχιστον, ακόμα και για συνηθισμένες εμπορικές συναλλαγές. Ήταν αρκετά εύκολο κάτι τέτοιο: απλώς τις έσπαζε κανείς σε μικρότερα κομμάτια, ή τις ένωνε σε λεπτά καλώδια, τις έστριβε σε μικρούς βρόχους, και είχε απολύτως εύχρηστα «ψιλά» για

50 Ο Paul Bohannan (1958: 4) διατυπώνει ένα παρόμοιο αλλά όχι ταυτόσημο επιχείρημα.

51 Οι ιστορίες μετανάστευσης των Τίν (π.χ. Abraham 1933: 17-26, Akiga & Bohannan 1954, P. Bohannan 1954) δεν το λένε ρητά αυτό, εύκολα όμως μπορούν να διαβαστούν με αυτό τον τρόπο. Η ιστορία του Akiga (1937: 137), για τους μετανάστες Τίν που ζωγράφιζαν στα κορμιά των γυναικών τους κάτι σαν πληγές, ώστε να μην τις αρπάζουν οι επιδρομείς, είναι ιδιαίτερος χαρακτηριστική. Παρότι δεν είχαν κυβέρνηση, οι Τίν είχαν μια διάσημη για την αποτελεσματικότητά της πολεμική οργάνωση, και, όπως παρατηρεί ο Abraham (1933: 19), κατάφεραν να στρέψουν επιτυχώς τους Fulani ενάντια στους Jukun, και αντιπρόφως, επεμβαίνοντας στους δικούς τους πολέμους με αμφότερους.

52 Κάποιες από αυτές τις επιδρομές δεν ήταν παντελώς αποτυχημένες. Όπως προκύπτει, για ένα διάστημα το γειτονικό βασίλειο των Jukun, το οποίο έκανε πολλές ανεπιτυχείς τελικές προσπάθειες να ενσωματώσει τους Τίν κατά τον 18ο αιώνα, φαίνεται ότι πουλούσε αιχμαλώτους Τίν σε δουλεμπόρους που δρούσαν στην ακτή (Abraham 1933: 19, Curtin 1965: 255, Latham 1973: 29, Tambo 1976: 201-203). Είναι αναμφίβολα σημαντικό εδώ ότι πολλοί Τίν επέμεναν τη δεκαετία του 1930 πως οι Jukun ήταν κανίβαλοι και πως οι απαρχές της «οργάνωσης» *mbatsa* ανάγονταν σε ορισμένους αρχηγικούς τίτλους που απέκτησαν οι Τίν από τους Jukun, όταν τελικά έφτασαν σε πολιτική συνεννόηση μεταξύ τους (Abraham 1933: 33-35).

καθημερινές αγοραίες συναλλαγές.<sup>53</sup> Απεναντίας, οι περισσότερες από αυτές που χρησιμοποιούσαν οι Τίν από τα τέλη του 18ού αιώνα ήταν προϊόντα μαζικής παραγωγής σε εργοστάσια του Birmingham και εισάγονταν μέσω του λιμανιού του Old Calabar, στις εκβολές του ποταμού Cross, από δουλεμπόρους με έδρα το Liverpool και το Bristol.<sup>54</sup> Σε όλη την περιοχή γύρω από τον ποταμό Κρος –δηλαδή στην περιοχή ακριβώς νότια από τα εδάφη των Τίν– οι χάλκινες ράβδοι χρησιμοποιούνταν ως καθημερινό νόμισμα. Έτσι εικάζουμε ότι μπήκαν και στη χώρα των Τίν· είτε τις έφεραν πλανόδιοι πωλητές από τον ποταμό Κρος είτε τις απέκτησαν έμποροι Τίν σε εκστρατείες στο εξωτερικό. Όλα αυτά, ωστόσο, κάνουν το γεγονός ότι οι Τίν αρνούνταν να χρησιμοποιήσουν χάλκινες ράβδους σαν τέτοιο νόμισμα διπλά σημαντικό.

Μόνο κατά τη δεκαετία του 1760, ίσως εκατό χιλιάδες Αφρικανοί μεταφέρθηκαν μέσω του ποταμού Cross στο Calabar και σε γειτονικά λιμάνια, όπου αλυσοδέθηκαν, φορτώθηκαν σε βρετανικά, γαλλικά ή άλλα ευρωπαϊκά πλοία και διέπλευσαν τον Ατλαντικό – ένα κομμάτι του ενάμισι εκατομμυρίου, υπολογίζεται, που εξάχθηκαν από τον Κόλπο της Μπιάφρας σε όλη την περίοδο του δουλεμπορίου του Ατλαντικού.<sup>55</sup> Κάποιοι από αυτούς είχαν αιχμαλωτιστεί σε πολέμους ή επιδρομές, ή απλώς είχαν απαχθεί. Οι περισσότεροι, όμως, σκλαβώθηκαν εξαιτίας χρεών.

Εδώ, ωστόσο, πρέπει να εξηγήσω κάτι σχετικά με την οργάνωση του δουλεμπορίου.

Το δουλεμπόριο του Ατλαντικού συνολικά ήταν ένα γιγάντιο δίκτυο πιστωτικών διακανονισμών. Πλοιοκτήτες με έδρα το Liverpool ή το Bristol αποκτούσαν αγαθά με ευνοϊκούς όρους πίστωσης από τοπικούς χονδρέμπορους, προσδοκώντας να αποζημιωθούν με την πώληση σκλάβων (ομοίως επί πιστώσει)

53 Jones 1958, Latham 1971, Northrup 1978: 157-164, Herbert 2003: 196. Ο διάσημος Άραβας περιηγητής του Μεσαίωνα Ibn Battuta, που τον συναντήσαμε ήδη στην αυλή του Βασιλιά του Singh στο Κεφάλαιο 2, είδε ανθρώπους να τους χρησιμοποιούν σαν χρήμα στην περιοχή του Νιγηρα, όχι πολύ μακριά, τη δεκαετία του 1340.

54 Ο Herbert (2003: 181) εκτιμά ότι οι Ευρωπαίοι εισήγαγαν κάπου 20.000 τόνους αγγλικού μπρούντζου και χαλκού στην Αφρική μεταξύ 1699 και 1865. Το μέταλλευμα παραγόταν στο Bristol, το Cheadle και το Birmingham. Το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος του ανταλλάσσεται με σκλάβους.

55 Βασίζω αυτόν τον αριθμό στο γεγονός ότι ένα σύνολο 152.076 σκλάβων εξάχθηκε βεβαιωμένα από τον Κόλπο της Μπιάφρας εκείνα τα χρόνια (Eltis, Behrent, Richardson & Klein 2000). Το δουλεμπόριο στο Old Calabar κράτησε περίπου από το 1650 μέχρι το 1841, περίοδο κατά την οποία το λιμάνι ήταν με διαφορά το μεγαλύτερο στον Κόλπο, και οι εξαγωγές από τον Κόλπο στο απόγειό τους αντιπροσωπεύουν περίπου το 20% ολόκληρης της Αφρικής (Lovejoy & Richardson 1999: 337).

σε αποίκους στις Αντίλλες και στην Αμερική, με εμπορικούς πράκτορες στο Λονδίνο να χρηματοδοτούν σε τελευταία ανάλυση την όλη ιστορία μέσω των κερδών από το εμπόριο ζάχαρης και καπνού.<sup>56</sup> Οι πλοιοκτήτες μετέφεραν μετά τα εμπορεύματά τους σε αφρικανικά λιμάνια όπως το Old Calabar. Το ίδιο το Calabar ήταν ο ορισμός της εμπορικής πόλης-κράτους: βρισκόταν υπό τον έλεγχο πλούσιων Αφρικανών εμπόρων που ντύνονταν με ευρωπαϊκά υφάσματα, ζούσαν σε ευρωπαϊκού τύπου σπίτια και, σε μερικές περιπτώσεις, μέχρι που έστελναν και τα παιδιά τους στην Αγγλία για να σπουδάσουν.

Μόλις έφθαναν οι Ευρωπαίοι έμποροι, παζάρευαν την αξία των φορτίων τους σε χάλκινες ράβδους, το νόμισμα του λιμανιού. Το 1698, ένας έμπορος σε ένα πλοίο που λεγόταν *Dragon* σημείωσε ότι κατάφερε να κλείσει τις ακόλουθες τιμές για τα εμπορεύματά του:

Μία ράβδος σιδήρου	4 χάλκινες ράβδοι
Μία αρμαθιά χάντρες	4 χάλκινες ράβδοι
Πέντε rango <sup>57</sup>	4 χάλκινες ράβδοι
Μία σκάφη Νο 1	4 χάλκινες ράβδοι
Ένα κύπελλο	3 χάλκινες ράβδοι
Μία γιάρδα λινό	1 χάλκινη ράβδος
Έξι μαχαίρια	1 χάλκινη ράβδος
Ένα μπρούτζινο κουδούνι Νο 1	3 χάλκινες ράβδοι <sup>58</sup>

Στο απόγειο του εμπορίου, πενήντα χρόνια αργότερα, τα βρετανικά πλοία έφερναν μεγάλες ποσότητες υφάσματος (προϊόντα των νεόκτιστων μύλων του Manchester αλλά και βαμβακερά από την Ινδία), καθώς και σίδηρο και χαλκό, μαζί με περιστασιακά αγαθά, όπως χάντρες και επίσης, για προφανείς λόγους, πολλά πυροβόλα όπλα.<sup>59</sup> Τα αγαθά προωθούνταν μετά σε Αφρικανούς εμπόρους, και πάλι επί πιστώσει, οι οποίοι τα έδιναν σε δικούς τους πράκτορες, για να τα μεταφέρουν προς τα ανάντη.

<sup>56</sup> Sheridan 1958, Price 1980, 1989, 1991.

<sup>57</sup> Σ.τ.Ε: Πρόκειται για μεγαλύτερου μεγέθους χάντρες από ερυθρό ή κιτρινέρυθρο Χαλκηδόνιο, έναν ημιπολύτιμο λίθο.

<sup>58</sup> Barbot στο Talbot 1926 I: 185-186.

<sup>59</sup> Ο Inkori (1982) δείχνει ότι τον ύστερο 18ο αιώνα τα βρετανικά πλοία που άραζαν στο Old Calabar έφερναν κατά μέσο όρο 400 μουσκέτα το καθένα, και ότι μεταξύ 1757 και 1806 ο συνολικός αριθμός των εισαχθέντων στην περιοχή Calabar-Καμερούν ήταν 22.986. Ωστόσο, το ρούμι και άλλα αλκοολούχα ήταν σχεδόν ασήμαντα ως εισαγωγικά προϊόντα.

Το προφανές πρόβλημα ήταν πώς να διασφαλιστεί το χρέος. Το εμπόριο ήταν μια εξαιρετικά δόλια και βάρβαρη δουλειά, και οι κυνηγοί κεφαλών δεν ήταν και πολύ πιθανό να αποδειχθούν αξιόπιστοι – ειδικά όταν έκαναν δουλειές με ξένους εμπόρους τους οποίους μπορεί και να μην ξανάβλεπαν ποτέ.<sup>60</sup> Ως αποτέλεσμα, αναπτύχθηκε γρήγορα ένα σύστημα στο οποίο οι Ευρωπαίοι πλοίαρχοι ζητούσαν εγγυήσεις με τη μορφή ενεχύρων.

Το είδος των «ενεχύρων» για τα οποία μιλάμε εδώ είναι προφανώς πολύ διαφορετικό από εκείνο που συναντήσαμε στους Lele. Σε πολλά από τα βασίλεια και τις εμπορικές πόλεις της Δυτικής Αφρικής, η φύση της ενεχυρίασης μοιάζει να υπέστη βαθιές αλλαγές μέχρι την εποχή που έκαναν την εμφάνισή τους στη σκηνή οι Ευρωπαίοι, γύρω στα 1500 – είχε γίνει στην πράξη ένα είδος δουλοπαροικίας λόγω χρέους. Οι οφειλέτες έβαζαν ενέχυρο μέλη της οικογένειάς τους ως εγγύηση για δάνεια: τα ενέχυρα γίνονταν έπειτα υπεξούσιοι στα νοικοκυριά των πιστωτών, δουλεύοντας στα χωράφια τους και κάνοντας τις αγγαρείες του σπιτιού: τα πρόσωπά τους λειτουργούσαν ως εγγύηση, ενώ η εργασία τους υποκαθιστούσε στην πράξη τους τόκους.<sup>61</sup> Τα ενέχυρα δεν ήταν σκλάβοι: δεν είχαν αποκοπεί, όπως οι σκλάβοι, από τις οικογένειές τους: αλλά δεν ήταν και ακριβώς ελεύθεροι.<sup>62</sup> Στο Calabar και σε άλλα λιμάνια, οι καπετάνιοι δουλεμπορικών πλοίων, προκειμένου να προωθούν τα αγαθά τους στους Αφρικανούς ομολόγους τους, ανέπτυξαν σύντομα το έθιμο της απαίτησης ενεχύρων ως εγγύησης – για παράδειγμα, δύο από τους υπεξούσιους του ίδιου του εμπόρου για κάθε τρεις σκλάβους που παρέδιδαν, συμπεριλαμβανομένου κατά προτίμηση ενός τουλάχιστον μέλους

60 Μια κοινή πρακτική, ιδιαίτερα τα πρώτα χρόνια, ήταν να πηγαίνουν χονδρέμποροι σε αγορές χωριών με κανό γεμάτα εμπορεύματα, να τα ανταλλάσσουν με σκλάβους και μετά, αν δεν έφταναν στην ποσόστωση που ήθελαν, να περιμένουν να νυχτώσει, για να επιτεθούν χωρίς πολλά-πολλά σε αγροτόσπιτα κατά μήκος του ποταμού, αρπάζοντας όποιον έβρισκαν (Clarkson στο Northrup 1978: 66· παρατίθεται επίσης στο Noah 1990: 94).

61 Η υπάρχουσα γραμματεία των μελετητών λίγο μας βοηθά να ανασυγκροτήσουμε την ιστορία του πώς η μια μορφή μετασηματιζόταν στην άλλη, καθώς υπάρχουν μόνο έργα που πραγματεύονται την ενεχυρίαση ως ζήτημα είτε συγγένειας (π.χ. Douglas 1964, Fardon 1985, 1986) είτε εμπορίου, (π.χ. Falola & Lovejoy 1994), χωρίς όμως να συγκρίνουν ποτέ τα δύο. Ως αποτέλεσμα, πολλά βασικά ερωτήματα ούτε που τίθενται. Οι Falola και Lovejoy, για παράδειγμα, υποστηρίζουν ότι η εργασία των ενεχύρων λειτουργούσε ως τόκος, το βιβλίο όμως δεν περιέχει καμία πληροφορία σχετικά με το αν υπήρχαν καν έντοκα δάνεια στις περιοχές της Αφρικής όπου εφαρμοζόταν η ενεχυρίαση.

62 Είναι επίσης σαφές ότι αυτού του είδους η ενεχυρίαση πρέπει να αναπτύχθηκε από κάτι παρόμοιο με τον θεσμό των Lele. Πολλοί κανόνες είναι ίδιοι: για παράδειγμα, όπως εν πολλοίς και στους Lele, αν μια κοπέλα ήταν ταγμένη, ο πιστωτής συχνά είχε τη δυνατότητα να την παντρεύει μόλις έφτανε στην ωριμότητα, ακυρώνοντας έτσι το χρέος.

της οικογένειας του εμπόρου.<sup>63</sup> Αυτό δεν διέφερε πολύ στην πράξη από το να ζητάει κανείς να του παραδοθούν όμηροι, και κατά καιρούς δημιουργούσε σοβαρές πολιτικές κρίσεις όταν οι καπετάνιοι, έχοντας βαρεθεί να περιμένουν φορτία που όλο καθυστερούσαν να έρθουν, αποφάσιζαν να σαλπάρουν, παίρνοντας αντ' αυτών το φορτίο με τα ενέχυρα.

Στην άλλη άκρη του ποταμού, τα ενέχυρα για χρέη έπαιζαν επίσης σημαντικό ρόλο στο εμπόριο. Από μία άποψη, η περιοχή ήταν λιγάκι ασυνήθιστη. Στο μεγαλύτερο τμήμα της Δυτικής Αφρικής, τα εμπόριο περνούσε μέσα από μεγάλα βασίλεια, όπως της Δαχομέης ή των Asante, όπου οι πόλεμοι ήταν συχνοί και οι ποινές που επιβάλλονταν δρακόντειες: μια πολύ κοινή μέθοδος των ηγεμόνων ήταν η χειραγωγή της δικαιοσύνης, έτσι ώστε σχεδόν κάθε έγκλημα να τιμωρείται με υποδούλωση ή με θάνατο του ενόχου και υποδούλωση της συζύγου και των παιδιών του, ή με εξωφρενικά υψηλά πρόστιμα τα οποία, αν δεν μπορούσε να τα πληρώσει κάποιος, θα είχαν ως αποτέλεσμα να πουληθούν ως σκλάβοι ο παραβάτης και η οικογένειά του. Από μια άλλη άποψη, η περιοχή αυτή είναι ασυνήθιστα αποκαλυπτική, καθώς η έλλειψη μεγαλύτερων κυβερνητικών δομών κάνει ευκολότερο να δούμε τι πραγματικά συνέβαινε. Το διάχυτο κλίμα βίας οδηγούσε στη συστηματική στρέβλωση όλων των θεσμών των υπαρκτών ανθρώπινων οικονομικών, που μεταμορφώθηκαν σε έναν γιγάντιο μηχανισμό απανθρωποποίησης και καταστροφής.

Στην περιοχή του ποταμού Cross, το εμπόριο φαίνεται ότι γνώρισε δύο φάσεις. Η πρώτη ήταν μια περίοδος απόλυτου τρόμου και πλήρους χάους, στην οποία οι επιδρομές ήταν συχνές και όποιος ταξίδευε μόνος κινδύνευε να απαχθεί από περιπλανώμενες συμμορίες ληστών και να πουληθεί στο Calabar. Πριν περάσει πολύς καιρός, χωριά ερημώθηκαν, πολλοί άνθρωποι κατέφυγαν στο δάσος και οι άνδρες αναγκάστηκαν να σχηματίζουν ένοπλα αποσπάσματα, για να δουλεύουν στα χωράφια.<sup>64</sup> Η περίοδος αυτή ήταν σχετικά σύντομη. Η δεύτερη ξεκίνησε όταν οι εκπρόσωποι τοπικών εμπορικών εταιρειών άρχισαν να συστήνουν κοινότητες στην περιοχή, υποσχόμενοι την αποκατάσταση της τάξης. Η πιο γνωστή από αυτές ήταν η Ομοσπονδία των Aro, της οποίας τα μέλη αυτοαποκαλούνταν «Παιδιά του Θεού».<sup>65</sup> Με την υποστήριξη βαριά οπλισμένων μισθοφόρων και το κύρος του φημισμένου

<sup>63</sup> Lovejoy & Richardson 1999: 349-351 και 2001.

<sup>64</sup> Equiano 1789: 6-13.

<sup>65</sup> Άλλες ήταν η Akunakuna και η Efik, που έδρευαν στο ίδιο το Calabar. Οι Aro μιλούσαν Igbo, και η περιοχή ήταν ένα συνονθύλευμα από ομιλητές γλωσσών Igbo και Ibibio.

μαντείου τους στο Arochukwu, θέσπισαν ένα νέο και διαβόητα σκληρό σύστημα δικαιοσύνης.<sup>66</sup> Οι απαγωγείς καταδιώκονταν και πωλούνταν κι αυτοί για σκλάβοι. Στους δρόμους και τα αγροκτήματα, αποκαταστάθηκε η ασφάλεια. Συγχρόνως, οι Aro συνεργάζονταν με τους ντόπιους πρεσβύτερους για τη δημιουργία ενός κώδικα τελετουργικών νόμων και ποινών τόσο εκτεταμένων και αυστηρών, ώστε καθένας κινδύνευε συνεχώς να πέσει θύμα τους.<sup>67</sup> Όποιος παραβίαζε κάποια διάταξη παραδιδόταν στους Aro και μεταφερόταν στα παράλια, με τον καιτήγορό του να λαμβάνει την τιμή του σε χάλκινες ράβδους.<sup>68</sup> Σύμφωνα με κάποιες περιγραφές της εποχής, ένας άνδρας που απλώς αντιπαθούσε τη σύζυγό του και χρειαζόταν μπρούτζινες ράβδους μπορούσε πάντα να βρει έναν λόγο για να την πουλήσει, και οι πρεσβύτεροι του χωριού – που έπαιρναν ένα μερίδιο των κερδών – σχεδόν πάντα συναινούσαν.<sup>69</sup>

Το ευφυέστερο τέχνασμα των εμπορικών εταιρειών, ωστόσο, ήταν η συμβολή τους στη διάδοση μιας μυστικής εταιρείας ονόματι Ekpe. Η Ekpe φημιζόταν κυρίως για τη χορηγία επιβλητικών μασκαράτων και για τη μύηση των μελών της σε χθόνια μυστήρια, λειτουργούσε όμως και σαν μυστικός μηχανισμός για την αναγκαστική είσπραξη χρεών.<sup>70</sup> Στο ίδιο το Calabar, για παράδειγμα, η Ekpe είχε πρόσβαση σε μια ολόκληρη γκάμα κυρώσεων, από μποϊκοτάζ (απαγορευόταν σε όλα τα μέλη να κάνουν εμπόριο με έναν εκπρόθεσμο οφειλέτη) και πρόστιμα, μέχρι κατάσχεση περιουσίας, σύλληψη και, τέλος, εκτέλεση – με τα πιο δύσμοιρα θύματα να αφήνονται δεμένα σε

66 Για τους Aro γενικά, βλ. Jones 1939, Ottenberg 1958, Afigbo 1978, Ekejiuba 1972, Isickei 1976, Northrup 1978, Dike & Ekejiuba 1990, Nwauwa 1991.

67 Οι Dike και Ekejiuba (1990: 150) εκτιμούν ότι το 70% των σκλάβων που πωλήθηκαν σε Ευρωπαίους στον Κόλπο της Μπιάφρας προέρχονταν από τους Aro. Από τους υπόλοιπους, οι περισσότεροι προέρχονταν από τις άλλες εμπορικές εταιρείες.

68 Ένας πρεσβύτερος του 20ού αιώνα θυμόταν: «μια γυναίκα που διέπραττε μοιχεία πουλιόταν από τον σύζυγό της και ο σύζυγος κρατούσε τα χρήματα. Οι κλέφτες πωλούνταν, και τα χρήματα πήγαιναν στους πρεσβύτερους που είχαν την ευθύνη να πάρουν την απόφαση» (Northrup 1978: 69).

69 Northrup 1978: 73.

70 Για την Ekpe ως μηχανισμό είσπραξης χρεών στο ίδιο το Calabar: Jones 1968, Latham 1973: 35-41, Lovejoy & Richardson 1999: 347-349. Για την επέκταση της Ekpe στο Arochukwu και σε όλη την περιοχή: Ruel 1969: 250-258, Northrup 1978: 109-110, Nwaka 1978, Ottenberg & Knudson 1985. Ο Nwaka (1978: 188) γράφει: «Η εταιρεία Ekpe, η πιο διαδεδομένη στην περιοχή του ποταμού Cross, σχημάτιζε τη βάση της τοπικής κυβέρνησης. Πληρούσε εκτελεστικές και δικαστικές λειτουργίες στις περιοχές όπου δρούσε. Με τη δράση των μελών της, επιβάλλονταν ποινές σε κοινούς παραβάτες, τηρούνταν έθιμα και διατηρούταν η εξουσία των πρεσβυτέρων. Οι νόμοι της Ekpe ρύθμιζαν μέχρι ενός σημείου τη ζωή των περισσότερων μελών της κοινότητας σε θέματα όπως η καθαριότητα πόλεων και δρόμων, η είσπραξη χρεών και άλλα μέτρα κοινής ωφέλειας».

δέντρα, με το σαγόνι τους κομμένο, σαν προειδοποίηση προς τους άλλους.<sup>71</sup> Ήταν ιδιαίτερος ευφυές, επειδή τέτοιες εταιρείες πάντοτε επέτρεπαν στον πάσα ένα να αγοράζει τη συμμετοχή του σε αυτές, ανεβαίνοντας τις εννέα μυητικές βαθμίδες, αν μπορούσε να πληρώσει τα τέλη – που υπολογίζονταν κι αυτά σε μπρούτζινες ράβδους τις οποίες προμήθευαν οι ίδιοι οι έμποροι. Στο Calabar, ο πίνακας των τελών για κάθε βαθμίδα είχε ως εξής:<sup>72</sup>

1. Nyampi 2. Oku Akana 3. Brass 4. Makanda 5. Makara	300 κουτιά μπρούτζινες ράβδοι, προς 2 λίρες και 9 σελίνια το καθένα = 735 λίρες, για τις πρώτες τέσσερις βαθμίδες.
6. Mboko Mboko 7. Bunko Abonko 8. Mboko Nya Ekpo 9. Ekpe	50 κουτιά μπρούτζινες ράβδοι για καθεμιά από τις κατώτερες βαθμίδες.

Με άλλα λόγια, ήταν αρκετά ακριβή υπόθεση. Η ιδιότητα μέλους, όμως, γρήγορα έγινε ο βασικός τίτλος τιμής και διάκρισης παντού. Τα τέλη συμμετοχής ήταν σίγουρα χαμηλότερα σε μικρές, απομακρυσμένες κοινότητες, ο αντίκτυπος όμως παρέμενε ο ίδιος: χιλιάδες κατέληγαν χρεωμένοι στους εμπόρους, είτε για τα απαιτούμενα τέλη συμμετοχής είτε για τα εμπορικά αγαθά που προμήθευαν (κυρίως ύφασμα και μέταλλο που χρησιμοποιούνταν για σύνεργα και κουστούμια στις παραστάσεις της Ekpe – χρέη επομένως που αναλάμβαναν οι ίδιοι να επιβάλλουν στους εαυτούς τους. Και αυτά τα χρέη επίσης πληρώνονταν τακτικά σε ανθρώπους, που εικάζουμε ότι παρέχονταν ως ενέχυρα).

Πώς δούλεψε το σύστημα στην πράξη; Φαίνεται ότι διέφερε σημαντικά από τόπο σε τόπο. Στην περιφέρεια Afikro, σε ένα απομακρυσμένο μέρος του άνω Cross ποταμού, για παράδειγμα, διαβάζουμε ότι οι καθημερινές δουλειές – η απόκτηση φαγητού, λόγου χάριν – διεκπεραιώνονταν, όπως και στους Τίν, «χωρίς ανταλλαγή ή χρήση χρήματος». Οι μπρούτζινες ράβδοι που παρείχαν οι εμπορικές εταιρείες χρησιμοποιούνταν για την αγοραπωλησία σκλάβων, πέραν αυτού όμως κυρίως σαν κοινωνικό νόμισμα, «που το χρησιμοποιούσαν για δώρα και για πληρωμές σε κηδείες, τίτλους και άλλες

<sup>71</sup> Latham 1963: 38.

<sup>72</sup> Πηγή: Walker 1875: 120.



τελετές». <sup>73</sup> Οι περισσότερες από αυτές τις πληρωμές, όπως και οι τίτλοι και οι τελετές, ήταν προσδεμένες στις μυστικές εταιρείες, τις οποίες είχαν επίσης φέρει στην περιοχή οι έμποροι. Όλα αυτά μοιάζουν όντως λίγο με τις ρυθμίσεις των Τιν, αλλά η παρουσία των εμπορών εγγυόταν πολύ διαφορετικά αποτελέσματα:

Τον παλιό καιρό, αν κανείς έμπαινε σε μπελάδες ή σε χρέος στα άνω τμήματα του ποταμού Cross και ήθελε άμεσα χρήμα, κατά κανόνα έβαζε «ενέχυρο» ένα ή περισσότερα από τα παιδιά του ή κάποια άλλα μέλη της οικογένειας ή του νοικοκυριού του, σε κάποιον από τους εμπόρους Akunakuna που έκαναν τακτικές επισκέψεις στο χωριό του. Ή έκανε επιδρομή σε κάποιο γειτονικό χωριό, άρπαζε ένα παιδί και το πουλούσε στον ίδιο πρόθυμο αγοραστή. <sup>74</sup>

Η παράγραφος δεν έχει νόημα παρά μόνο αν αναγνωρίσει κανείς ότι οι οφειλέτες, λόγω της ιδιότητάς τους ως μέλη στις μυστικές εταιρείες, ήταν επίσης εισπράκτορες. Η αρπαγή ενός παιδιού είναι αναφορά στην τοπική πρακτική του *panyarring*, συνηθισμένου σε όλη τη Δυτική Αφρική, με το οποίο οι πιστωτές, έχοντας εγκαταλείψει κάθε ελπίδα αποπληρωμής τους, απλώς εφομούσαν στην κοινότητα του οφειλέτη με μια ομάδα ένοπλων ανδρών, άρπαζαν οτιδήποτε –ανθρώπους, αγαθά, οικόσιτα ζώα– θα μπορούσε να μεταφερθεί εύκολα και μετά το κρατούσαν όμηρο ως εγγύηση. <sup>75</sup> Δεν είχε σημασία αν οι άνθρωποι ή τα αγαθά αυτά ανήκαν στον οφειλέτη ή έστω στους συγγενείς του. Οι κατσίκες ή τα παιδιά ενός γείτονα βόλευαν εξίσου, μιας και όλο το νόημα ήταν να ασκηθεί κοινωνική πίεση σε αυτόν που χρωστούσε τα χρήματα. Όπως το θέτει ο William Bosman: «Αν ο Οφειλέτης είναι έντιμος άνθρωπος και το Χρέος δίκαιο, αμέσως προσπαθεί να ικανοποιήσει τους Πιστωτές του και να ελευθερώσει τους Συμπατριώτες του». <sup>76</sup> Ήταν, στην πραγματικότητα, μια αρκετά λογική μέθοδος σε ένα περιβάλλον χωρίς κεντρική εξουσία, όπου οι άνθρωποι έτειναν να νιώθουν τεράστια ευθύνη απέναντι στα άλλα μέλη της κοινότητάς τους και πολύ μικρή

<sup>73</sup> Ottenberg και Ottenberg 1962: 124.

<sup>74</sup> Partridge 1905: 72.

<sup>75</sup> Αν ήθελε κανείς ένα ενέχυρο, δεν μπορούσε απλώς να αρπάξει στην τύχη ένα παιδί από ένα γειτονικό χωριό, καθώς οι γονείς του γρήγορα θα το εντόπιζαν.

<sup>76</sup> Στο Lovejoy και Richardson 2001: 74. Για μια παρόμοια περίπτωση στην Γκάνα, βλ. Getz 2003: 85.

ευθύνη απέναντι σε οποιονδήποτε άλλον. Στην περίπτωση της μυστικής εταιρείας που αναφέραμε παραπάνω, ο οφειλέτης υποτίθεται ότι αναλάμβανε ο ίδιος τα χρέη του –πραγματικά ή φανταστικά– απέναντι σε ανθρώπους εκτός της οργάνωσης, ώστε να μη χρειάζεται να παραδώσει μέλη της οικογένειάς του.<sup>77</sup>

Τέτοιες μέθοδοι δεν ήταν πάντα αποτελεσματικές. Συχνά, οφειλέτες αναγκάζονταν να ενεχυριάσουν ολοένα περισσότερα από τα παιδιά τους ή τους υπεξουσίους τους, μέχρι τελικά να μην έχουν άλλη διέξοδο από το να γίνουν και οι ίδιοι ενέχυρα.<sup>78</sup> Και φυσικά, στο απόγειο του δουλεμπορίου, η «ενεχυρίαση» είχε γίνει σχεδόν ευφημισμός. Η διάκριση μεταξύ ενεχύρων και σκλάβων είχε ουσιαστικά εξαφανιστεί. Οι οφειλέτες, όπως και οι οικογένειές τους πριν από τους ίδιους, κατέληγαν να παραδίδονται στους Άγγο, μετά στους Βρετανούς και τέλος, δεμένοι χειροπόδαρα και αλυσοδεμένοι μεταξύ τους, να στριμώχνονται σε μικροσκοπικά δουλεμπορικά πλοία και να στέλνονται να πουληθούν σε φυτείες στην άλλη άκρη του ωκεανού.<sup>79</sup>

Αν λοιπόν οι Τίν στοιχειώνονταν από το φάντασμα μιας δόλιας μυστικής οργάνωσης που παραμόνευε, για να παρασύρει ανυποψίαστα θύματα σε παγίδες χρέους, όπου τα ίδια τα θύματα γίνονταν οι εκτελεστές χρεών πληρωτέων με τα σώματα των παιδιών τους και, τελικά, με τα δικά τους, ένας λόγος ήταν ότι αυτό συνέβαινε στην κυριολεξία σε ανθρώπους που ζούσαν λίγες εκατοντάδες μίλια μακρύτερα. Ούτε και είναι η φράση «χρέος σάρκας» ανάρμοστη καθ' οιονδήποτε τρόπο. Οι δουλέμποροι μπορεί να μην έκαναν τα θύματά τους κιμά, σίγουρα όμως τα έκαναν σκέτα σώματα. Να είσαι σκλάβος σήμαινε να έχεις ξεριζωθεί από την οικογένειά σου, από το

77 Προκαλεί εντύπωση η επιμονή του Akiga Sai (1939: 379-380) ότι αυτή ήταν η απαρχή της δουλείας στους Τίν: η αρπαγή ομήρων από το ίδιο γένος με κάποιον που αρνιόταν να ξεπληρώσει ένα χρέος. Λέει: «ας πούμε ότι ο οφειλέτης ακόμα αρνείται να πληρώσει. Θα κρατήσουν τον όμηρό τους αλυσοδεμένο για ένα διάστημα και μετά θα τον πουλήσουν τελικά σε άλλη χώρα. «Αυτή είναι η απαρχή της δουλείας.»

78 Έτσι παρατηρεί η Harris (1972: 128), γράφοντας για μια άλλη περιφέρεια του ποταμού Cross, την Ικοπι, έναν από τους μεγαλύτερους προμηθευτές σκλάβων για το Calabar. Εκεί, σημειώνει, οι οφειλέτες υποχρεώνονταν συχνά να βάζουν ενέχυρο τον εαυτό τους, όταν τα σόγια της μητέρας και του πατέρα επενέβαιναν για να τους εμποδίσουν να πουλήσουν κι άλλους συγγενείς τους, με αποτέλεσμα τελικά να υποδουλώνονται και να στέλνονται στο Calabar.

79 Δεν ξέρουμε σε ποιο ποσοστό. Ο Βασιλιάς Eyo ο Β΄ είπε σε έναν Βρετανό ιεραπόστολο ότι οι σκλάβοι «πουλιόνταν για διαφορετικούς λόγους – κάποιος ως αιχμάλωτοι πολέμου, κάποιος για χρέη, κάποιος επειδή είχαν παραβεί τους νόμους της χώρας τους και κάποιος από επιφανείς άνδρες που τους μισούσαν» (στο Noah 1990: 95). Αυτό σημαίνει ότι το χρέος δεν ήταν ήσσονος σημασίας, ιδίως αφού –όπως παρατηρεί ο Pier Larson (2000: 18)– όλες οι πηγές της εποχής αναφέρουν σχεδόν αποκλειστικά τον «πόλεμο», ως το πιο νόμιμο μέσο. Πρβλ. Northrup (1978: 76-80).

οσί σου, από τους φίλους σου και την κοινότητά σου, να σου έχουν πάρει το όνομα, την ταυτότητα και την αξιοπρέπειά σου, όλα όσα κάνουν κάποιον πρόσωπο και όχι απλή ανθρώπινη μηχανή ικανή να καταλαβαίνει διαταγές. Ούτε κι έδιναν στους περισσότερους σκλάβους πολλές ευκαιρίες να αναπτύξουν στέρεες ανθρώπινες σχέσεις. Οι περισσότεροι που κατέληγαν στις φυτείες της Καραϊβικής ή της Αμερικής απλώς αναγκάζονταν να δουλεύουν εκεί μέχρι θανάτου.

Το αξιοσημείωτο είναι ότι όλα αυτά έγιναν, ότι τα σώματα έγιναν σκέτα σώματα, μέσω των ίδιων των μηχανισμών της ανθρώπινης οικονομίας, βάσει της αρχής ότι η ανθρώπινη ζωή είναι η υπέρτατη αξία με την οποία τίποτα δεν μπορεί ποτέ να συγκριθεί. Απεναντίας, όλοι οι ίδιοι θεσμοί –τέλη για μυήσεις, μέσα υπολογισμού ενοχής και αποζημίωσης, κοινωνικά νομίσματα, ενέχυρα για χρέη– μετατράπηκαν στο αντίθετό τους: ο μηχανισμός, κατά κάποιον τρόπο, αναποδογυρίστηκε και, όπως αντιλήφθηκαν και οι Τιν, τα σύνεργα και οι μηχανισμοί που είχαν σχεδιαστεί για τη δημιουργία ανθρώπινων όντων κατέρρευσαν και έγιναν τα μέσα της καταστροφής τους.

Δεν θέλω να αφήσω τον αναγνώστη με την εντύπωση πως ό,τι περιγράψω εδώ είναι καθ' οιονδήποτε τρόπο μια ιδιαιτερότητα της Αφρικής. Μπορεί κανείς να δει τα ίδια ακριβώς πράγματα να συμβαίνουν οπουδήποτε οι ανθρώπινες οικονομίες ήρθαν σε επαφή με τις εμπορικές (και όλως ιδιαίτερες με εμπορικές οικονομίες με προηγμένη στρατιωτική τεχνολογία και με μια ακόρεστη ζήτηση για ανθρώπινη εργασία).

Πράγματα εντυπωσιακά όμοια μπορούν να παρατηρηθούν σε όλη τη Νοτιοανατολική Ασία, ιδίως σε ημιορεινούς και νησιωτικούς λαούς που ζούσαν στις παρυφές μεγάλων βασιλείων. Όπως παρατηρεί ο κορυφαίος ιστορικός της περιοχής, ο Anthony Reid, η εργασία σε όλη τη Νοτιοανατολική Ασία έχει παλαιόθεν οργανωθεί πρωτίστως μέσω σχέσεων υποδούλωσης λόγω χρέους.

Ακόμα και σε σχετικά απλές κοινωνίες, που έχουν διαποτιστεί ελάχιστα από το χρήμα, υπήρχαν τελετουργικές ανάγκες για σημαντικές δαπάνες – την πληρωμή έδνου για γάμο και τη σφαγή ενός βουβαλιού για τον θάνατο κάποιου μέλους της οικογένειας. Αναφέρεται ευρέως ότι τέτοιες τελετουργικές ανάγκες είναι ο πιο κοινός λόγος για τον οποίο οι φτωχοί χρεώνονταν στους πλούσιους...<sup>80</sup>

80 Reid 1983: 8.

Για παράδειγμα, μια πρακτική που παρατηρείται από την Ταϊλάνδη μέχρι το Sulawesi είναι μια ομάδα φτωχών αδελφών να ζητά από έναν πλούσιο χορηγό να πληρώσει τα έξοδα για τον γάμο ενός από τους αδελφούς. Αυτός ο πλούσιος αναφέρεται τότε ως «κύριος» τους. Πρόκειται περισσότερο για κάτι σαν σχέση πάτρωνα-πελάτη παρά για στιδήποτε άλλο: οι αδελφοί μπορεί να είναι υποχρεωμένοι να κάνουν καμιά αγγαρεία κατά καιρούς, ή να εμφανίζονται ως συνοδεία του σε περιστάσεις όπου πρέπει να κάνει καλή εντύπωση, αλλά όχι τίποτα περισσότερο. Έστω κι έτσι, όμως, τα παιδιά τους του ανήκουν και «μπορεί επίσης να ξαναπάρει πίσω τη σύζυγο που προμήθευσε, αν οι οφειλέτες του δεν καταφέρουν να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις τους».<sup>81</sup>

Άλλού, ακούμε ιστορίες παρόμοιες με εκείνες στην Αφρική – για χωρικούς που ενεχυριάζουν εαυτούς ή μέλη των οικογενειών τους, ή ακόμα που ποντάρουν τον εαυτό τους και υποδουλώνονται· επίσης, για πριγκιπάτα όπου οι ποινές έπαιρναν σταθερά τη μορφή βαριών προστίμων. «Συχνά, βέβαια, τα πρόστιμα αυτά δεν μπορούσαν να πληρωθούν, και ο καταδικασμένος, συνοδευόμενος συχνά από τους υπεξούσιους του, γινόταν υπόδουλος στον ηγεμόνα, στον ζημιωμένο ή σε όποιον άλλον ήταν σε θέση να πληρώσει το πρόστιμο για λογαριασμό του».<sup>82</sup> Ο Reid επιμένει ότι τις περισσότερες φορές οι καταστάσεις αυτές ήταν ακίνδυνες – στην πραγματικότητα, φτωχοί μπορεί να έπαιρναν δάνεια με ρητή πρόθεση να γίνουν οφειλέτες κάποιου πλούσιου πάτρωνα, ο οποίος μπορούσε να τους παρέχει φαγητό σε δύσκολους καιρούς, στέγη, σύζυγο. Προφανώς αυτό δεν ήταν «δουλεία» με τη συνηθισμένη έννοια. Εκτός βέβαια αν ο πάτρωνας αποφάσιζε να στείλει κάποιους από τους υπεξούσιους του σε δικούς του πιστωτές σε κάποια μακρινή πόλη όπως η Majarahit ή η Ternate, όπου μπορεί να κατέληγαν να δουλεύουν στην κουζίνα ή στη φυτεία πιπεριού κάποιου Ισπανού ευγενή, όπως και κάθε άλλος σκλάβος.

Έχει σημασία να το τονίσουμε αυτό, γιατί μία από τις συνέπειες του δουλεμπορίου είναι άνθρωποι που δεν ζουν στην Αφρική να μένουν συχνά με την εικόνα αυτής της ηπείρου ως ενός μέρους αθεράπευτα βίαιου και άγριου – μια εικόνα που είχε καταστροφικές συνέπειες για όσους ζουν όντως εκεί. Ίσως λοιπόν να είναι σκόπιμο να δούμε την ιστορία ενός μέρους που παρουσιάζεται συνήθως ως το ακριβώς αντίθετο: του Μπαλί, του περίφημου «νησιού με τους δέκα χιλιάδες ναούς» – ενός νησιού που απεικονίζεται

81 *Ο.π.*

82 Reid 1983: 10.

συχνά σε ανθρωπολογικά κείμενα και τουριστικά φυλλάδια σαν να κατοικείται αποκλειστικά από γαλήνιους, ονειροπόλους καλλιτέχνες που περνάνε τις μέρες τους τακτοποιώντας λουλούδια και προβάροντας συγχρονισμένες χορευτικές φιγούρες.

Τον 17ο και τον 18ο αιώνα, το Μπαλί δεν είχε αποκτήσει ακόμα αυτή τη φήμη. Εκείνη την εποχή, ήταν ακόμα διαιρεμένο σε καμιά δωδεκαριά λιλιπούτεια, αντιμαχόμενα βασίλεια, που βρισκόταν σε κατάσταση σχεδόν δι-αρκούς πολέμου. Στην πραγματικότητα, η φήμη του μεταξύ των Ολλανδών εμπόρων και αξιωματούχων που έδρευαν στη γειτονική Ιάβα ήταν σχεδόν η ακριβώς αντίθετη από τη σημερινή. Οι Μπαλινέζοι θεωρούνταν ένας άξεστος και βίαιος λαός, που κυβερνιόταν από παρακμιακούς, οποιομανείς ευγενείς των οποίων ο πλούτος βασιζόταν σχεδόν αποκλειστικά στην προθυμία τους να πουλάνε τους υπηκόους τους σε ξένους ως σκλάβους. Όταν πια οι Ολλανδοί είχαν αποκτήσει τον πλήρη έλεγχο της Ιάβας, το Μπαλί είχε μετατραπεί ουσιαστικά σε αποθήκη για την εξαγωγή ανθρώπων – ιδίως οι νεαρές Μπαλινέζες είχαν μεγάλη ζήτηση σε πόλεις της περιοχής ως πόρνες και παλλακίδες.<sup>83</sup> Καθώς το νησί μπήκε στο δουλεμπόριο, σχεδόν ολόκληρο το κοινωνικό και πολιτικό σύστημά του μεταμορφώθηκε σε έναν μηχανισμό για τη βίαιη απόσπαση γυναικών. Ακόμα και μέσα στα χωριά, οι συνηθισμένοι γάμοι έπαιρναν τη μορφή «γάμου μέσω αιχμαλωσίας» – άλλοτε ήταν σκηνοθετημένες πράξεις όπου ένα ζευγάρι απλώς «κλεβόταν», άλλοτε όμως επρόκειτο για πραγματικές, βίαιες απαγωγές, μετά τις οποίες οι απαγωγείς πλήρωναν την οικογένεια της γυναίκας, για να ξεχάσει το θέμα.<sup>84</sup> Αν όμως μια γυναίκα αιχμαλωτιζόταν από κάποιον πραγματικά σημαντικό άνδρα, δεν δινόταν καμία αποζημίωση. Ακόμα και τη δεκαετία του 1960, οι πρεσβύτεροι θυμούνται πώς τις ελκυστικές νεαρές γυναίκες τις έκρυβαν οι γονείς τους,

απαγορεύοντάς τους να φέρνουν φανταχτερά αναθήματα σε γιορτές, για να μην τις προσέξει κάποιος βασιλικός ανιχνευτής και τις εξωθήσει στα καλά φυλασσόμενα γυναικεία διαμερίσματα του παλατιού, όπου απαγορευόταν να τις δουν ανδρικά μάτια. Γιατί ήταν μικρή η πιθανότητα να γίνει μια

83 Ο Vickers (1996) δίνει μια θαυμάσια εξιστόρηση της εικόνας του Μπαλί στη βορειοατλαντική φαντασία, από το «άγριο Μπαλί» μέχρι τον επίγειο παράδεισο.

84 Geertz & Geertz 1975, Boon 1977: 121-124. Ο Belo (1936: 26) παραθέτει πληροφοριοδότες της δεκαετίας του 1920 που επέμεναν ότι ο γάμος μέσω αιχμαλωσίας ήταν ένας σχετικά πρόσφατος νεωτερισμός, που προέκυψε από συμμορίες νεαρών ανδρών, οι οποίες έκλεβαν γυναίκες από εχθρικά χωριά και, συχνά, ζητούσαν χρήματα από τους πατεράδες τους, για να τις επιστρέψουν.

κοπέλα νόμιμη, κατώτερης τάξης σύζυγος (*penawing*) του μονάρχη (*raja*)... Συνήθως, αφού παρείχε μερικά χρόνια ακόλαστης ικανοποίησης, εκφυλιζόταν σε υπηρέτρια όμοια με σκλάβο. <sup>85</sup>

Ή, αν κατάφερνε να αναρριχηθεί σε θέση τέτοια ώστε οι υψηλότερης τάξης σύζυγοι να αρχίσουν να τη βλέπουν ανταγωνιστικά, μπορεί να τη δηλητηρίαζαν ή να τη μετέφεραν στο εξωτερικό και να κατέληγε να ανακουφίζει στρατιώτες σε κάποιο κινεζικό μπουρδέλο στην Jogjakarta ή να αλλάζει σε-ντόνια στο σπίτι κάποιου Γάλλου ιδιοκτήτη φυτείας στο νησί της Reunion, στον Ινδικό Ωκεανό. <sup>86</sup> Στο μεταξύ, οι βασιλικοί νομικοί κώδικες ξαναγράφονταν με όλους τους συνήθεις τρόπους, με την εξαίρεση ότι εδώ ο νόμος κατευθυνόταν προπάντων, και ρητά, ενάντια στις γυναίκες. Όχι μόνο ήταν εγκληματίες και οφειλέτες προς υποδούλωση και εκτόπιση, αλλά και δινόταν σε κάθε παντρεμένο άνδρα η εξουσία να αποκηρύσσει τη γυναίκα του και να την κάνει έτσι, αυτομάτως, ιδιοκτησία του τοπικού ηγεμόνα, για να τη διαθέτει κατά τις βουλές του. Ακόμα και μια γυναίκα της οποίας ο σύζυγος πέθαινε πριν αυτή γεννήσει αρσενικό παιδί παραδιδόταν στο παλάτι, για να πουληθεί στο εξωτερικό. <sup>87</sup>

Όπως εξηγεί ο Adrian Vickers, ακόμα και οι περίφημες κοκορομαχίες του Μπαλί –τόσο οικείες σε κάθε πρωτοετή φοιτητή ανθρωπολογίας– προωθούνταν αρχικά από τις βασιλικές αυλές ως ένας τρόπος ανεφοδιασμού με ανθρώπινα εμπορεύματα:

Οι βασιλιάδες μέχρι που βοηθούσαν κιόλας να γίνουν άνθρωποι υπόχρεοι, διοργανώνοντας μεγάλες κοκορομαχίες στις πρωτεύουσές τους. Τα πάθη και οι υπερβολές που προκαλούσε αυτό το συναρπαστικό σπορ έκανε πολλούς χωρικούς να ποντάρουν περισσότερα απ' όσα είχαν. Όπως σε κάθε μορφή τζόγου, η ελπίδα για μεγάλα πλούτη και η ένταση του ανταγωνισμού γεννούσε φιλοδοξίες για τις οποίες λίγοι είχαν τα απαιτούμενα χρήματα, κι έτσι τελικά, όταν και η τελευταία λόγχη είχε βυθιστεί στο στήθος του τελευταίου κόκορα, πολλοί χωρικοί δεν είχαν πια σπίτι και οικογένεια να τους περιμένει. Οι ίδιοι, οι σύζυγοί τους και τα παιδιά τους, κατέληγαν να πωλούνται σκλάβοι στην Ιάβα. <sup>88</sup>

<sup>85</sup> Boon 1977: 74.

<sup>86</sup> O Covarrubias (1937: 12) παρατηρεί ότι ήδη από το 1619 οι Μπαλινέζες είχαν μεγάλη ζήτηση στα σκλαβοπάζαρα της Reunion.

<sup>87</sup> Boon 1977: 29, Van der Kraan 1983, Wiener 1995: 27.

<sup>88</sup> Vickers 1996: 61. Αρκεί μόνο να παρατηρήσω ότι η ανθρωπολογική γραμματεία για το Μπαλί, ιδίως το περίφημο δοκίμιο του Clifford Geertz για τις κοκορομαχίες στο Μπαλί ως «βαθύ παιχνίδι» (1973), έναν χώρο όπου οι Μπαλινέζοι μπορούν να εκφράσουν τους εσωτερικούς τους δαί-

### Στοχασμοί περί βίας

Ξεκίνησα αυτό το βιβλίο θέτοντας ένα ερώτημα: πώς οι ηθικές υποχρεώσεις μεταξύ των ανθρώπων φθάνουν να θεωρούνται χρέη και, ως αποτέλεσμα, καταλήγουν να δικαιολογούν συμπεριφορές που αλλιώς θα έμοιαζαν εντελώς ανήθικες;

Ξεκίνησα αυτό το κεφάλαιο αρχίζοντας να προτείνω μια απάντηση: κάνοντας μια διάκριση ανάμεσα στις εμπορικές οικονομίες και ό,τι αποκαλώ «ανθρώπινες οικονομίες» – δηλαδή τις οικονομίες εκείνες όπου το χρήμα λειτουργεί πρωτίστως ως κοινωνικό νόμισμα, για τη δημιουργία, τη διατήρηση ή τη διάρρηξη σχέσεων μεταξύ ανθρώπων, όχι για την αγορά πραγμάτων. Όπως έδειξε τόσο πειστικά ο Rospabé, το ιδιαίτον χαρακτηριστικό τέτοιων κοινωνικών νομισμάτων είναι ότι δεν είναι ποτέ εντελώς ισοδύναμα με ανθρώπους. Αν μη τι άλλο, αποτελούν σταθερή υπενθύμιση ότι τα ανθρώπινα όντα δεν μπορούν ποτέ να είναι ισοδύναμα με τίποτα – σε τελευταία ανάλυση, ούτε καν το ένα με το άλλο. Αυτή είναι η βαθύτερη αλήθεια της αιματηρής αντεκδίκησης. Κανείς δεν μπορεί ποτέ να συγχωρήσει στ' αλήθεια τον άνθρωπο που σκότωσε τον αδελφό του, επειδή κάθε αδελφός είναι μοναδικός. Τίποτα δεν θα μπορούσε να τον υποκαταστήσει – ούτε καν ένας άλλος άνδρας στον οποίο θα δινόταν το ίδιο νόημα και η ίδια θέση με τον αδελφό σου, ούτε καν μια παλλακίδα που θα γεννούσε γιο ο οποίος θα έπαιρνε το όνομα του αδελφού σου, ούτε καν μια σύζυγος-φάντασμα που θα γεννούσε ένα παιδί το οποίο θα ορκιζόταν να εκδικηθεί μια μέρα τον θάνατό του.

Σε μια ανθρώπινη οικονομία, κάθε πρόσωπο είναι μοναδικό κι έχει ασύγκριτη αξία, επειδή κάθε πρόσωπο έχει ένα μοναδικό πλέγμα σχέσεων με τους άλλους. Μια γυναίκα μπορεί να είναι κόρη, αδελφή, ερωμένη, ανταγωνίστρια, σύντροφος, μητέρα, συνομήλικη φίλη και μέντορας για πολλούς διαφορετικούς ανθρώπους με διαφορετικούς τρόπους. Κάθε σχέση είναι μοναδική, ακόμα και σε μια κοινωνία στην οποία οι σχέσεις διατηρούνται μέσω του συνεχούς πάρε-δώσε αντικειμένων γενικής χρήσης, όπως το

---

μονες και να πουν ιστορίες για τον εαυτό τους, ή η ιδέα του για τις προαποικιακές κυβερνήσεις ως «θεατρικά κράτη» (1980) των οποίων η πολιτική περιστρεφόταν γύρω από τη συγκέντρωση πόρων για τη δημιουργία μεγαλοπρεπών τελετουργιών, μπορεί κάλλιστα να αναθεωρηθεί υπό το πρίσμα όλων αυτών. Υπάρχει μια ιδιαίζουσα τυφλότητα σε αυτή τη γραμματεία. Ακόμα και ο Boon, μετά το παραπάνω παράθεμα σχετικά με τους άνδρες που έκρυβαν τις κόρες τους, συνεχίζει στην αμέσως επόμενη σελίδα (1977: 75) αναφερόμενος στους «υπηκόους» αυτής της κυβέρνησης ως ουσιαστικά ένα «ελαφρά φορολογούμενο ακροατήριο για τις τελετουργίες της», λες και το πιθανό ενδεχόμενο του βιασμού, του φόνου και της υποδούλωσης των παιδιών κάποιου δεν μετρούσε στ' αλήθεια ή, τέλος πάντων, δεν είχε ρητή πολιτική σημασία.

ύφασμα από ράφια ή οι δέσμες από χάλκινο σύρμα. Με μια έννοια, τα αντικείμενα αυτά κάνουν κάποιον αυτό που είναι, όπως δείχνει το γεγονός ότι τα αντικείμενα που χρησιμοποιούνται σαν κοινωνικά νομίσματα είναι τόσο συχνά πράγματα που χρησιμοποιούνται κατά τα άλλα, για να ντύνουν ή να κοσμούν το ανθρώπινο σώμα, που βοηθούν κάποιον να γίνει αυτό που είναι στα μάτια των άλλων. Και πάλι, όμως, όπως τα ρούχα μας δεν μας κάνουν στ' αλήθεια αυτό που είμαστε, μια σχέση που κρατιέται ζωντανή από το πάρε-δώσε υφάσματος από ράφια είναι πάντα κάτι περισσότερο από αυτό.<sup>89</sup> Αυτό σημαίνει με τη σειρά του ότι η ράφια είναι πάντα κάτι λιγότερο. Γι' αυτό, νομίζω, έχει δίκιο ο Rospabé να τονίζει το γεγονός ότι σε τέτοιες οικονομίες το χρήμα δεν μπορεί ποτέ να υποκαταστήσει ένα πρόσωπο: το χρήμα είναι ένας τρόπος αναγνώρισης αυτού ακριβώς του γεγονότος, ότι ένα χρέος δεν μπορεί να ξεπληρωθεί. Ακόμα όμως και η ιδέα ότι ένα πρόσωπο μπορεί να υποκαταστήσει ένα πρόσωπο, ότι μια αδελφή μπορεί κατά κάποιον τρόπο να εξισωθεί με μια άλλη, δεν είναι καθόλου αυταπόδεικτη. Με αυτή την έννοια, ο όρος «ανθρώπινη οικονομία» είναι διαφορούμενος. Πρόκειται, εντέλει, για *οικονομίες*: για συστήματα ανταλλαγής, δηλαδή, στα οποία οι ποιότητες ανάγονται σε ποσότητες, επιτρέποντας υπολογισμούς κερδών και απωλειών – έστω κι αν οι υπολογισμοί αυτοί είναι απλώς της τάξης του  $1 = 1$  (όπως στην ανταλλαγή μιας αδελφής με μια άλλη) ή του  $1 - 1 = 0$  (όπως στη βεντέτα).

Πώς επιτυγχάνεται αυτή η υπολογισιμότητα; Πώς γίνεται δυνατό να αντιμετωπίζονται οι άνθρωποι σαν να ήταν πανομοιότυποι; Το παράδειγμα των Lele μάς δίνει μια ένδειξη: το να κάνεις έναν άνθρωπο αντικείμενο ανταλλαγής, μια γυναίκα ισοδύναμη με μια άλλη, για παράδειγμα, απαιτεί πρώτα απ' όλα να την ξεριζώσεις από το πλαίσιο της: δηλαδή, να την ξεκόψεις από εκείνο τον ιστό σχέσεων που την κάνει αυτή τη μοναδική συρροή σχέσεων που είναι, κι έτσι να τη μετατρέψεις σε γενική αξία ικανή να προστίθεται και να αφαιρείται και να χρησιμοποιείται ως μέσο μέτρησης του χρέους. Αυτό απαιτεί μια ορισμένη βία. Το να την κάνεις ισοδύναμη σε μια ράβδο αφρικανικό σανδαλόξυλο απαιτεί ακόμα μεγαλύτερη βία, και χρειάζεται

89 Όλα αυτά προορίζονται εν μέρει ως κριτική των επιχειρημάτων του Louis Dumont (1992), ότι οι μόνες αληθινές κοινωνίες ισότητας είναι οι μοντέρνες, και ακόμα κι αυτές μόνο εξ ορισμού: μιας και η υπέρτατη αξία τους είναι ο ατομικισμός, και μιας και κάθε άτομο έχει αξία πρωτίστως για τον βαθμό της μοναδικότητάς του, δεν μπορεί να λεχθεί βέβαια ότι κάποιος είναι ενδογενώς ανώτερος από οποιονδήποτε άλλον. Το ίδιο αποτέλεσμα, όμως, μπορεί να υπάρξει και χωρίς την παραμικρή θεωρία περί «δυτικού ατομικισμού». Η όλη έννοια του «ατομικισμού» χρήζει σοβαρής αναθεώρησης.



μια τεράστια ποσότητα διαρκούς και συστηματικής βίας, για να την αποσπάσεις τόσο ολοκληρωτικά από το πλαίσιο της, ώστε να γίνει σκλάβο.

Θέλω να είμαι σαφής εδώ. Δεν χρησιμοποιώ τη λέξη «βία» μεταφορικά. Δεν μιλώ απλώς για εννοιολογική βία, αλλά για την κυριολεκτική απειλή σπασμένων οστών και τραυματισμένης σάρκας, για μπουνιές και κλωτσιές, πάνω-κάτω όπως όταν οι αρχαίοι Εβραίοι μιλούσαν για τις «δέσμιες» κόρες τους, δεν εκφράζονταν ποιητικά, αλλά εννοούσαν κυριολεκτικά σχοινιά και αλυσίδες.

Στους περισσότερους από εμάς δεν αρέσει να σκεφτόμαστε πολύ τη βία. Όσοι έχουν την τύχη να ζουν σχετικά άνετα και με ασφάλεια στις σύγχρονες πόλεις τείνουν είτε να κάνουν σαν να μην υπάρχει είτε, όταν τους θυμίζουν ότι υπάρχει, να απαξιώνουν τον τόπο στον οποίο συμβαίνει σαν κάπου «εκεί έξω», σαν ένα φρικτό, βάρβαρο μέρος που δεν μπορεί κανείς να κάνει και πολλά για να το βοηθήσει. Και τα δύο αυτά ένστικτα μας επιτρέπουν να μη χρειάζεται να σκεφτόμαστε σε ποιον βαθμό ακόμα και η καθημερινή μας ύπαρξη ορίζεται από τη βία, ή τουλάχιστον από την απειλή βίας (όπως λέω συχνά, σκεφτείτε τι θα συνέβαινε αν επιμένατε ότι έχετε δικαίωμα να μπειτε σε μια πανεπιστημιακή βιβλιοθήκη χωρίς έγκυρη κάρτα ταυτότητας), και να υπερτονίζουμε τη σημασία –ή τουλάχιστον τη συχνότητα– πραγμάτων όπως ο πόλεμος, η τρομοκρατία και το βίαιο έγκλημα. Ο ρόλος του καταναγκασμού στην παροχή του πλαισίου για τις ανθρώπινες σχέσεις είναι απλώς πιο έκδηλος στις αποκαλούμενες «παραδοσιακές κοινωνίες» – έστω κι αν, σε πολλές από αυτές, πραγματικές, σωματικές επιθέσεις ενός ανθρώπου σε έναν άλλον συμβαίνουν λιγότερο συχνά απ' ό,τι στις δικές μας. Να μια ιστορία από το βασίλειο του Bunyoro, στην Ανατολική Αφρική:

Μια φορά, μετακόμισε ένας άνδρας σε ένα νέο χωριό. Ήθελε να δει τι σόι πράγμα ήταν οι γείτονές του, έτσι καταμεσής της νύχτας προσποιήθηκε ότι χτυπάει πολύ άγρια τη σύζυγό του, για να δει αν θα έρθουν οι γείτονές του να τον επιπλήξουν. Δεν τη χτύπησε όμως στ' αλήθεια· χτυπούσε ένα κατοικοτόμαρο, ενώ η σύζυγός του ούρλιαζε και φώναζε ότι τη σκότωνε. Κανείς δεν ήρθε, και την αμέσως επόμενη μέρα ο άνδρας και η γυναίκα του μάζεψαν τα πράγματά τους και έφυγαν από το χωριό και πήγαν να βρουν άλλο μέρος για να ζήσουν.<sup>90</sup>

Το νόημα είναι πρόδηλο. Σε ένα σωστό χωριό, οι γείτονες θα έπρεπε να τρέξουν, να τον συγκρατήσουν, να ρωτήσουν να μάθουν τι μπορεί να είχε

90 Beattie 1960: 61.

κάνει η γυναίκα, για να αξίζει τέτοια μεταχείριση. Η διένεξη θα είχε γίνει συλλογική υπόθεση και θα τέλειωνε με κάποιο είδος συλλογικού διακανονισμού. Έτσι θα έπρεπε να ζουν οι άνθρωποι. Κανένας άνθρωπος, άνδρας ή γυναίκα, στα συγκαλά του δεν θα ήθελε να ζει σε ένα μέρος όπου οι γείτονες δεν φροντίζουν ο ένας τον άλλον.

Με τον τρόπο της, είναι μια ιστορία αποκαλυπτική, ακόμα και γοητευτική, πρέπει όμως και πάλι να ρωτήσει κανείς: πώς θα είχε αντιδράσει μια κοινότητα –ακόμα και μια κοινότητα την οποία ο άνδρας της ιστορίας θα θεωρούσε σωστή– αν θεωρούσε ότι *αυτή* χτυπάει *αυτόν*;<sup>91</sup> Νομίζω ότι όλοι ξέρουμε την απάντηση. Η πρώτη περίπτωση θα είχε προκαλέσει ανησυχία· η δεύτερη θα είχε προκαλέσει χλεύη. Στην Ευρώπη τον 16ο και τον 17ο αιώνα, οι νεαροί χωρικοί συνήθιζαν να ανεβάζουν σατιρικές παραστάσεις, για να χλευάσουν τους άνδρες που τους έδερναν οι γυναίκες τους, μέχρι που τους κυκλοφορούσαν και στην πόλη καβάλα ανάποδα σε έναν γάιδαρο, για να τους κοροϊδέψουν όλοι.<sup>92</sup> Καμία αφρικανική κοινωνία, εξ όσων γνωρίζω, δεν το τραβούσε τόσο μακριά. (Και καμία αφρικανική κοινωνία δεν έκαψε τόσες πολλές μάγισσες: η Δυτική Ευρώπη εκείνη την εποχή ήταν ιδιαιτέρως άγριος τόπος.) Ωστόσο, όπως και στο μεγαλύτερο μέρος του κόσμου, η παραδοχή ότι το ένα είδος βιαιοπραγίας ήταν τουλάχιστον δυνητικά νόμιμο ενώ το άλλο όχι ήταν το πλαίσιο μέσα στο οποίο λάμβαναν χώρα οι σχέσεις μεταξύ των φύλων.<sup>93</sup>

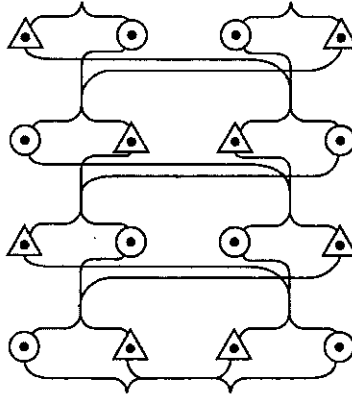
Αυτό που θέλω να τονίσω είναι ότι υπάρχει άμεση σχέση ανάμεσα σε αυτό το γεγονός και τη δυνατότητα να ανταλλάσσονται ζωές η μια με την άλλη. Οι ανθρωπολόγοι αρέσκονται να φτιάχνουν διαγράμματα για να αναπαραστήσουν προνομιακά γαμήλια πρότυπα. Μερικές φορές, τα διαγράμματα αυτά μπορούν να είναι αρκετά όμορφα:<sup>94</sup>

91 Είναι αλήθεια ότι σε πολλές παραδοσιακές κοινωνίες επιβάλλονται ποινές σε άνδρες που δέρνουν υπερβολικά τις συζύγους τους. Και πάλι, όμως, η παραδοχή είναι ότι *κάποια* τέτοια συμπεριφορά είναι προβλεπόμενη.

92 Για τις σατιρικές παραστάσεις, βλ. για παράδειγμα Davis 1975, Darnton 1984. Ο Keith Thomas (1972: 630), που παραθέτει την ίδια αυτή ιστορία των Nyogo σε μια περιγραφή των αγγλικών χωριών εκείνης της εποχής, αναφέρει μια ολόκληρη σειρά κοινωνικών κυρώσεων, όπως το κατάβρεγμα της «μέγαιρας του χωριού», οι οποίες μοιάζουν να αποσκοπούν αποκλειστικά στον βίαιο έλεγχο των γυναικών· παραδόξως, όμως, ισχυρίζεται ότι οι σατιρικές παραστάσεις απευθύνονταν στους άνδρες που έδερναν τις συζύγους τους, παρότι όλες οι άλλες πηγές λένε το αντίθετο.

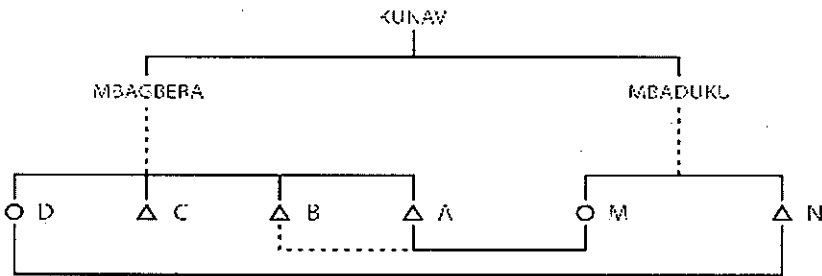
93 Όχι ακριβώς παντού. Μπορεί κανείς ξανά να παραθέσει την κοινωνία των Ιροκέζων την ίδια περίοδο ως παράδειγμα: ήταν από πολλές απόψεις μητριαρχική, ειδικά στο επίπεδο του καθημερινού νοικοκυριού, και οι γυναίκες δεν ανταλλάσσονταν.

94 Πηγή: Trawick 2000: 185, σχήμα 11.



*Ιδεατό πρότυπο διπλογραμμικού γάμου σταυραδελφών*

Άλλοτε, διαθέτουν απλώς μια κάποια κομψή απλότητα, όπως αυτό το διάγραμμα για ένα παράδειγμα ανταλλαγής αδελφής με αδελφή στους Τίν:<sup>95</sup>



Τα ανθρώπινα όντα, όταν αφήνονται να ακολουθήσουν τις δικές τους επιθυμίες, σπάνια φτιάχνουν συμμετρικά πρότυπα. Η συμμετρία αυτή συνήθως αγοράζεται με τρομερό ανθρώπινο τίμημα. Στην περίπτωση των Τίν, ο Akiga δεν διστάζει να την περιγράψει:

Στο παλιό σύστημα, ένας πρεσβύτερος που είχε μια κηδεμονευόμενη μπορούσε πάντα να παντρευτεί μια νεαρή κοπέλα, όσο γέρος κι αν ήταν, έστω κι αν ήταν λεπρός χωρίς χέρια ή πόδια: καμία κοπέλα δεν θα τολμούσε να τον αρνηθεί. Αν σε έναν άλλον άνδρα άρεσε η κηδεμονευομένη του, θα έπαιρνε τη δική του κηδεμονευόμενη και θα την έδινε στο γέρο διά της βίας, για

<sup>95</sup> Το διάγραμμα αναπαράγεται από το Paul Bohannan 1957: 87.

να κάνει ανταλλαγή. Η κοπέλα έπρεπε να πάει με το γέρο, κουβαλώντας περιλυπη το σακί του από δέρμα κατσίκας. Αν γυρνούσε τρέχοντας στο σπίτι της, ο ιδιοκτήτης της την άρπαζε και την έδερνε, μετά την έδενε και την επέστρεφε στον πρεσβύτερο. Ο γέρος ευχαριστιόταν και χαμογελούσε μέχρι να φανούν οι μαυρισμένοι τραπεζίτες του. «Όποτε φεύγεις», της έλεγε, «θα σε φέρνουν πίσω σε μένα, οπότε σταμάτα ν' ανησυχείς και κάτσε εδώ να γίνεις σύζυγός μου». Η κοπέλα στενοχωριόταν, μέχρι που ευχόταν ν' ανοίξει η γη και να την καταπιεί. Μερικές γυναίκες έφθαναν στο σημείο να αυτομαχαιρώνονται μέχρι θανάτου, όταν τις έδιναν σε έναν γέρο παρά τη θέλησή τους· αλλά παρόλα αυτά, τους Τιν δεν τους ένοιαζε.<sup>96</sup>

Η τελευταία αράδα τα λέει όλα. Η παράθεσή της ίσως είναι άδικη (εντέλει, οι Τιν νοιάζονταν αρκετά, ώστε να εκλέξουν τον Ακίγα πρώτο κοινοβουλευτικό τους εκπρόσωπο, γνωρίζοντας ότι υποστήριζε μια νομοθεσία που καθιστούσε παράνομες τέτοιες πρακτικές), αλλά δείχνει ωραία το πραγματικό ζήτημα: ότι ορισμένα είδη βίας *όντως* θεωρούνταν ηθικώς αποδεκτά.<sup>97</sup> Κανένας γείτονας δεν θα έσπευδε να μπει στη μέση, αν ένας κηδεμόνας έδερνε μια προστατευόμενη του που το είχε σκάσει. Ή, αν το έκανε, θα ήταν απλώς για να επιμείνει ότι ο κηδεμόνας καλό θα ήταν να χρησιμοποιεί πιο ήπια μέσα προκειμένου να την επιστρέψει στον νόμιμο σύζυγό της. Και ακριβώς επειδή οι γυναίκες ήξεραν ότι έτσι θα αντιδρούσαν οι γείτονές τους, ή ακόμα και οι γονείς τους, ήταν εφικτός ο «ανταλλακτικός γάμος».

Αυτό εννοώ όταν μιλώ για ανθρώπους που «ξεριζώνονταν από το πλαίσιο τους».

Οι Lele είχαν την τύχη να γλιτώσουν εν πολλοίς από τις συμφορές του δουλεμπορίου· οι Τιν κινούνταν ουσιαστικά στην κόψη του ξυραφιού και έπρεπε να καταβάλλουν ηρωικές προσπάθειες, για να κρατούν μακριά την απειλή. Παρά ταύτα, και στις δύο περιπτώσεις υπήρχαν μηχανισμοί για τη βίαιη απόσπαση νεαρών γυναικών από τα σπίτια τους, και αυτό ακριβώς τις έκανε ανταλλάξιμες – μολοντί, επίσης σε αμφότερες τις περιπτώσεις, μια αρχή επέβαλλε ότι μια γυναίκα μπορούσε να ανταλλαχθεί μόνο με μια άλλη γυναίκα. Οι λίγες εξαιρέσεις, όπου γυναίκες μπορούσαν να ανταλλαχθούν και με άλλα πράγματα, προέκυπταν άμεσα από τον πόλεμο και τη σκλαβιά – όταν, δηλαδή, το επίπεδο της βίας ανέβαινε σημαντικά.

<sup>96</sup> Akiga Sai 1939: 161.

<sup>97</sup> Το ίδιο και στους Lele, όπου η Mary Douglas (Douglas 1963:131) παρατηρεί ότι θεωρούνταν αποδεκτό να μαστιγώνεις μια «σύζυγο του χωριού», επειδή αρνιόταν να δουλέψει ή να κάνει σεξ, αυτό όμως δεν ήταν αντανάκλαση του κύρους της, μιας και το ίδιο συνέβαινε και με τις συζύγους Lele, που ήταν παντρεμένες με έναν μόνο άνδρα.

Το δουλεμπόριο, βεβαίως, ήταν μια βία εντελώς διαφορετικής κλίμακας. Μιλάμε εδώ για καταστροφή διασπάσεων γενοκτονίας, συγκρίσιμη, με κοσμοϊστορικούς όρους, μόνο με συμβάντα όπως η καταστροφή των πολιτισμών του Νέου Κόσμου ή το Ολοκαύτωμα. Ούτε θέλω κατά κανένα τρόπο να κατηγορήσω τα θύματα: αρκεί απλώς να φανταστούμε τι θα μπορούσε να συμβεί στη δική μας κοινωνία αν εμφανιζόταν ξαφνικά μια ομάδα εξωγήινων, εφοδιασμένη με αήττητη στρατιωτική τεχνολογία, απεριόριστο πλούτο και χωρίς αναγνωρίσιμη ηθική, και ανακοίνωνε ότι προτίθεται να πληρώσει χωρίς πολλά-πολλά ένα εκατομμύριο δολάρια για κάθε ανθρώπινο εργάτη που θα της παρεχόταν. Πάντα θα υπάρχουν τουλάχιστον μια χούφτα άνθρωποι αρκετά ανενδοίαστοι, ώστε να επωφεληθούν από μια τέτοια κατάσταση – και μια χούφτα αρκεί.

Ομάδες όπως η Ομοσπονδία των Αγο εκπροσωπούν μια πολύ οικεία στρατηγική, την οποία χρησιμοποιούν οι φασίστες, οι μαφίες και οι δεξιοί γκάνγκστερ παντού: πρώτα εξαπολύουν την εγκληματική βία μιας απεριόριστης αγοράς στην οποία τα πάντα είναι για πούλημα και το αντίτιμο της ζωής γίνεται εξαιρετικά φθηνό· έπειτα παρεμβαίνουν και προσφέρονται να αποκαταστήσουν την τάξη σε έναν βαθμό – καίτοι σε έναν βαθμό που, με την ίδια τη σκληρότητά του, αφήνει ανέγγιχτες όλες τις πιο επικερδείς όψεις του πρότερου χάους. Η βία διατηρείται μέσα στη δομή του δικαίου. Τέτοιες μαφίες, επίσης, καταλήγουν σχεδόν πάντα να επιβάλλουν έναν αυστηρό κώδικα τιμής στον οποίο η ηθική γίνεται προπάντων ζήτημα του να πληρώνει κανείς τα χρέη του.

Αν έγγραφα εδώ ένα διαφορετικό βιβλίο, θα ανέπτυσσα κάποιες σκέψεις σχετικά με τους περίεργους παραλληλισμούς ανάμεσα στις κοινωνίες του ποταμού Cross και του Μπαλί, που αμφότερες γνώρισαν μια εκπληκτική έκρηξη καλλιτεχνικής δημιουργικότητας (οι μάσκες της Ekre από τον ποταμό Cross επηρέασαν σημαντικά τον Πικάσο), η οποία πήρε πρωτίστως τη μορφή μιας άνθισης θεατρικών παραστάσεων γεμάτων περίπλοκες μουσικές, μεγαλειώδη κοστούμια και στιλιζαρισμένο χορό –ένα είδος εναλλακτικής πολιτικής τάξης ως φανταστικού θεάματος–, ακριβώς τη στιγμή που η καθημερινή ζωή γινόταν ένα παιχνίδι διαρκούς κινδύνου στο οποίο κάθε λάθος βήμα μπορούσε να οδηγήσει σε εκτόπιση. Ποια ήταν η σύνδεση ανάμεσα στις δύο αυτές εξελίξεις; Είναι ένα ενδιαφέρον ερώτημα, αλλά δεν μπορούμε στ' αλήθεια να το απαντήσουμε εδώ. Για τους σκοπούς μας, το κρίσιμο ερώτημα είναι: πόσο κοινό ήταν αυτό; Το αφρικανικό δουλεμπόριο ήταν, όπως ανέφερα, μια άνευ προηγουμένου καταστροφή, όμως οι

εμπορικές οικονομίες έπαιρναν ήδη σκλάβους από ανθρώπινες οικονομίες επί χιλιάδες χρόνια. Είναι μια πρακτική παλιά όσο και ο πολιτισμός. Το ερώτημα που θέλω να θέσω είναι: σε ποιο βαθμό είναι όντως συστατική του ίδιου του πολιτισμού;

Δεν μιλώ αυστηρά για τη δουλεία εδώ, αλλά για εκείνη τη διαδικασία που εκδιώκει ανθρώπους από τους ιστούς αμοιβαίας δέσμευσης, κοινής ιστορίας και συλλογικής ευθύνης που τους κάνουν αυτό που είναι, προκειμένου να τους καταστήσει ανταλλάξιμους – δηλαδή να καταστήσει δυνατή την υπαγωγή τους στη λογική του χρέους. Η δουλεία είναι απλώς η λογική κατάληξη, η πιο ακραία μορφή μιας τέτοιας απεμπλοκής. Αλλά γι' αυτόν το λόγο μάς παρέχει ένα παράθυρο στη συνολική διαδικασία. Επιπρόσθετα, λόγω του ιστορικού της ρόλου, η δουλεία έχει διαμορφώσει τις βασικές μας παραδοχές και τους βασικούς μας θεσμούς με τρόπους τους οποίους δεν συνειδητοποιούμε πια και των οποίων την επίδραση μάλλον δεν θα θέλαμε να αναγνωρίσουμε ποτέ, ακόμα κι αν τη συνειδητοποιούσαμε. Αν έχουμε γίνει μια κοινωνία χρέους, είναι γιατί η κληρονομιά του πολέμου, της κατάκτησης και της δουλείας δεν χάθηκε ποτέ πλήρως. Παραμένει ακόμα εδώ, εδραιωμένη στις πιο μύχιες αντιλήψεις μας για την τιμή, την ιδιοκτησία, ακόμα και την ελευθερία. Μόνο που δεν μπορούμε πια να τη δούμε.

Στο επόμενο κεφάλαιο, θα αρχίσω να περιγράψω πώς συνέβη αυτό.



## Κεφάλαιο Έβδομο

### Τιμή και ξεπεσμός

*Ἡ: περί των θεμελίων του σύγχρονου πολιτισμού  
Ur, [HAR]: ουσ., σκώτι· σπλήνα· καρδιά, ψυχή· μάζα,  
κυρίως σώμα· θεμέλιο· δάνειο· υποχρέωση· τόκος· πλεόνα-  
σμα, κέρδος· χρέος με τόκο· αποπληρωμή· σκλάβοι.  
Λεξικό της πρώιμης σουμερικής<sup>1</sup>*

*τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.  
Σιμωνίδης*

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, έδωσα μια ιδέα σχετικά με το πώς οι ανθρώπινες οικονομίες, με τα κοινωνικά τους νομίσματα –που χρησιμοποιούνται για να μετρούν, να εκτιμούν και να διατηρούν σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, και μόνο συγκυριακά ίσως για την απόκτηση υλικών αγαθών– θα μπορούσαν να μεταμορφωθούν σε κάτι άλλο. Αυτό που ανακαλύψαμε ήταν ότι δεν μπορούμε να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε τέτοια ζητήματα, χωρίς να λάβουμε υπόψη το ρόλο της καθαρής φυσικής βίας. Στην περίπτωση του αφρικανικού δουλεμπορίου, επρόκειτο πρωτίστως για βία επιβεβλημένη έξωθεν. Ωστόσο, ο ίδιος ο αιφνίδιος χαρακτήρας της, η ίδια η βαναυσότητά της, μας δίνει κάτι σαν στοπ-καρέ μιας διαδικασίας που πρέπει να συνέβη με πολύ πιο αργό, πιο τυχαίο τρόπο σε άλλες εποχές και σε άλλα μέρη. Και αυτό γιατί έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι η δουλεία, με τη μοναδική της ικανότητα να ξεριζώνει ανθρώπους από το πλαίσιο τους, να τους μετατρέπει σε αφαιρέσεις, έπαιξε κεντρικό ρόλο στην ανάδυση των αγορών παντού.

Τι γίνεται, λοιπόν, όταν η ίδια διαδικασία συμβαίνει με πιο αργό ρυθμό; Φαίνεται ότι μεγάλο μέρος αυτής της ιστορίας έχει χαθεί οριστικά – μιας και τόσο στην αρχαία Μέση Ανατολή όσο και στην αρχαία Μεσόγειο οι περισσότερες πραγματικά κρίσιμες στιγμές φαίνεται ότι έλαβαν χώρα πριν από την εμφάνιση των γραπτών αρχείων. Έστω κι έτσι, το γενικό περίγραμμα μπορεί να ανασυσταθεί. Ο καλύτερος τρόπος γι' αυτό είναι, πιστεύω, να

<sup>1</sup> <http://sumerianorg/prot-sum.htm>, από ένα «πρωτο-σουμερικό λεξικό».



ξεκινήσουμε από μία μόνο, παράξενη, αμφισβητούμενη έννοια: την έννοια της τιμής, την οποία μπορούμε να πραγματευτούμε σαν ένα είδος τεχνουργήματος ή και σαν ιερογλυφικό, ένα απόσπασμα που διατηρήθηκε από την ιστορία και το οποίο, κατά τη γνώμη μου, συμπυκνώνει μέσα του την απάντηση σε καθετί σχεδόν που προσπαθούμε να κατανοήσουμε εδώ. Αφενός, η βία: οι άνθρωποι που ζουν με τη βία, είτε στρατιώτες είναι είτε γκάνγκστερ, έχουν σχεδόν πάντα εμμονή με την τιμή, και οι προσβολές της τιμής θεωρούνται η πιο προφανής δικαιολόγηση για πράξεις βίας. Αφετέρου, το χρέος. Μιλάμε για χρέη τιμής και για το να «είναι εντάξει κανείς με τα χρέη του» στην πραγματικότητα, η μετάβαση από το ένα στο άλλο δίνει την καλύτερη ένδειξη σχετικά με το πώς αναδύονται τα χρέη από τις υποχρεώσεις, έστω κι αν η ιδέα της τιμής μοιάζει να αντηχεί μια απείθαρχη επιμονή, ότι τα οικονομικά χρέη δεν είναι στ' αλήθεια τα σημαντικότερα – ένας αντίπαλος, εδώ, επιχειρημάτων τα οποία, όπως κι εκείνα στις Βέδες και στη Βίβλο, ανάγονται στις απαρχές της ίδιας της αγοράς. Ακόμα πιο ανησυχητικό: καθώς η ιδέα της τιμής δεν έχει νόημα χωρίς τη δυνατότητα του ξεπεσμού, η ανασύσταση αυτής της ιστορίας φανερώνει πόσο πολύ οι βασικές μας έννοιες περί ελευθερίας και ηθικής σχηματίστηκαν μέσα σε θεσμούς –ιδίως, αλλά όχι μόνο, τη δουλεία– που πολύ θα θέλαμε να τους ξεχάσουμε.

Για να τονίσουμε κάποια από τα παράδοξα που περιβάλλουν την έννοια και να δείξουμε τι πραγματικά διακυβεύεται εδώ, ας δούμε την ιστορία ενός άνδρα που επέζησε του «Μεσαίου Περάσματος»:² του Olaudah Equiano, που γεννήθηκε περί τα 1745 σε μια αγροτική κοινότητα, σε κάποιο σημείο της επικράτειας του βασιλείου του Μπενίν. Έχοντας απαχθεί από το σπίτι του σε ηλικία έντεκα ετών, ο Equiano πουλήθηκε τελικά σε Βρετανούς δουλεμπόρους που δρούσαν στον Κόλπο της Μπιάφρας, απ' όπου στάλθηκε πρώτα στα νησιά Μπαρμπέιντος και μετά σε μια φυτεία στην αποικία της Βιρτζίνια.

Οι μετέπειτα περιπέτειες του Equiano –και ήταν πολλές– εξιστορούνται στην αυτοβιογραφία του, με τίτλο *Το ενδιαφέρον αφήγημα της ζωής του Olaudah Equiano, ή Gustavus Vassa, του Αφρικανού*, που δημοσιεύτηκε το 1789.<sup>3</sup> Αφού πέρασε μεγάλο μέρος του Επταετούς Πολέμου φορτώνοντας μπαρούτι σε

2 [Σ.τ.Ε.] Πρόκειται για το σκέλος του ταξιδιού από την Αφρική προς την Αμερική, που έκαναν τα ευρωπαϊκά δουλεμπορικά στον Ατλαντικό. Το ταξίδι ξεκινούσε από τα ευρωπαϊκά λιμάνια, κατέληγε σε λιμάνια της ανατολικής Αφρικής, όπου ανταλλάσσονταν κάποια αγαθά με σκλάβους, οι οποίοι στη συνέχεια μεταφέρονταν στην Αμερική, όπου ανταλλάσσονταν με πρώτες ύλες που κατέληγαν, με την ολοκλήρωση της «τριγωνικής» διαδρομής, στα ευρωπαϊκά λιμάνια προορισμού.

3 [Σ.τ.Ε.] Olaudah Equiano, *Το ενδιαφέρον αφήγημα της ζωής του Ολόνια Εκουάνο*, μτφρ: Μαρία-Αριάδνη Αλαβάνου, εκδ. Ασβός, Αθήνα 2009.

μια βρετανική φρεγάτα, όπου του υποσχέθηκαν ότι θα τον αφήσουν ελεύθερο και μετά αρνήθηκαν να το κάνουν, πουλήθηκε σε διάφορους ιδιοκτήτες –που του έλεγαν ψέματα τακτικά, υποσχόμενοι να τον ελευθερώσουν και έπειτα αθετώντας τον λόγο τους– μέχρι που έφτασε στα χέρια ενός κουακέρου εμπόρου στην Πενσυλβάνια ο οποίος του επέτρεψε τελικά να εξαγοράσει την ελευθερία του. Στα τελευταία χρόνια της ζωής του, θα γινόταν και ο ίδιος επιτυχημένος έμπορος, δημοφιλής συγγραφέας, εξερευνητής της Αρκτικής και, εντέλει, ένας από τους ηγέτες του αγγλικού κινήματος για την κατάργηση της δουλείας. Η ευγλωττία του και η απήχηση της ιστορίας της ζωής του έπαιξαν σημαντικό ρόλο στο κίνημα που οδήγησε στη βρετανική κατάργηση του δουλεμπορίου το 1807. Οι αναγνώστες του βιβλίου του Equiano προβληματίζονται συχνά για μία όψη της ιστορίας του: ότι για το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του δεν ήταν αντίθετος στο θεσμό της δουλείας. Ίσα-ίσα, κάποια στιγμή, ενώ εξοικονομούσε χρήματα, για να εξαγοράσει την ελευθερία του, έπιασε μια δουλειά η οποία περιλάμβανε την αγορά σκλάβων στην Αφρική. Ο Equiano έφτασε να γίνει υπέρμαχος της κατάργησης της δουλείας μόνο όταν μεταστράφηκε στο μεθοδισμό και απέκτησε σχέσεις με θρησκευόμενους ακτιβιστές ενάντια στο δουλεμπόριο. Πολλοί έχουν ρωτήσει: γιατί του πήρε τόσο πολύ; Αφού, αν κάποιος μπορούσε να καταλάβει τα δεινά της δουλείας, ήταν σίγουρα ο ίδιος.

Οι απαντήσεις μοιάζουν, περιέργως, να βρίσκονται στην ίδια την ακεραιότητα του ανδρός. Ένα πράγμα που προβάλλει έντονα στο βιβλίο του είναι ότι δεν επρόκειτο απλώς για έναν άνθρωπο απείρως επινοητικό και αποφασιστικό, αλλά προπάντων για έναν άνδρα με τιμή. Αυτό όμως του δημιούργησε ένα φρικτό δίλημμα. Το να γίνεσαι σκλάβος σημαίνει να σου αφαιρούν κάθε πιθανή τιμή. Ο Equiano ήθελε πάνω απ' όλα να ανακτήσει ό,τι του είχαν πάρει. Το πρόβλημα είναι ότι η τιμή είναι, εξ ορισμού, κάτι που υπάρχει στα μάτια των άλλων. Για να μπορέσει λοιπόν να την ανακτήσει, ένας σκλάβος πρέπει αναγκαστικά να υιοθετήσει τους κανόνες και τα πρότυπα της κοινωνίας που τον περιβάλλει, και αυτό σημαίνει ότι, στην πράξη τουλάχιστον, δεν μπορεί να απορρίπτει συλλήβδην τους θεσμούς που του στέρησαν εξαρχής την τιμή του.

Νομίζω ότι η εμπειρία αυτή –να μπορείς να αποκαταστήσεις τη χαμένη σου τιμή, να ανακτήσεις την ικανότητα να δρας με ακεραιότητα σε συμφωνία με τους όρους ενός συστήματος που ξέρεις, μέσα από βαθιά τραυματική προσωπική εμπειρία, ότι είναι απολύτως άδικο– είναι από μόνη της μία από τις πιο βαθιά βίαιες όψεις της δουλείας. Είναι ίσως άλλο ένα παράδειγμα

της ανάγκης να επιχειρηματολογήσει στη γλώσσα του αφέντη, μιας ανάγκης όμως που φτάνει εδώ σε απατηλά άκρα.

Όλες οι κοινωνίες που βασιζονται στη δουλεία τείνουν να σημαδεύονται από αυτή την οδυνηρή διπλή συνείδηση: την επίγνωση ότι τα υψηλότερα πράγματα που αναγκάζεται να επιδιώκει κανείς είναι απολύτως λανθασμένα· και ταυτόχρονα, το αίσθημα ότι αυτή είναι απλώς η φύση της πραγματικότητας. Αυτό ίσως μας βοηθά να εξηγήσουμε γιατί κατά το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας, όποτε σκλάβοι εξεγείρονταν ενάντια στους αφέντες τους, σπανίως εξεγείρονταν και ενάντια στην ίδια τη δουλεία. Η άλλη όψη, όμως, είναι ότι ακόμα και οι δουλοκτήτες φαίνεται ότι αισθάνονταν πως ο όλος θεσμός ήταν κατά κάποιο τρόπο θεμελιωδώς στρεβλός ή αφύσικος. Για παράδειγμα, οι πρωτοετείς φοιτητές ρωμαϊκού δικαίου έπρεπε να απομνημονεύουν τον ακόλουθο ορισμό:

*δουλεία*

είναι ένας θεσμός, σύμφωνα με το δίκαιο των εθνών, με τον οποίο ένα πρόσωπο γίνεται αντικείμενο ιδιοκτησίας ενός άλλου, σε αντίθεση με τη φύση.<sup>4</sup>

Αν μη τι άλλο, πάντα θεωρούταν ότι η δουλεία είχε κάτι το ανέντιμο και το άσχημο. Όποιος την προσέγγιζε υπερβολικά μολυνόταν. Ιδίως οι δουλέμποροι απορρίπτονταν ως απάνθρωπα κτήνη. Σε όλη την ιστορία, οι ηθικές δικαιολογήσεις της δουλείας σπανίως παίρνονται στα σοβαρά, ακόμα κι από εκείνους που τις ασπάζονται. Στο μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας, οι περισσότεροι άνθρωποι έβλεπαν τη δουλεία όπως περίπου βλέπουμε εμείς σήμερα τον πόλεμο: σαν μια βρώμικη υπόθεση, φυσικά, που όμως θα πρέπει να είναι κανείς ολότελα αφελής για να φαντάζεται ότι μπορεί να εξαλειφθεί έτσι απλά.

### **Η τιμή είναι πλεόνασμα αξιοπρέπειας**

Τι είναι λοιπόν η δουλεία; Ξεκίνησα ήδη να υπαινίσσομαι μια απάντηση στο προηγούμενο κεφάλαιο. Η δουλεία είναι η απόλυτη μορφή ξεριζώματος κάποιου από το πλαίσιό του, κι έτσι απ' όλες τις κοινωνικές σχέσεις που κάνουν κάποιον ανθρώπινο ον. Για να το θέσουμε διαφορετικά: ο σκλάβος είναι, με μια πολύ πραγματική έννοια, νεκρός.

<sup>4</sup> Φλωρέντιος, στις *Εισηγήσεις* του Ιουστινιανού (1.5.4.1). Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε πως, όταν γίνονται απόπειρες δικαιολόγησης της δουλείας, ξεκινώντας από τον Αριστοτέλη, επικεντρώνονται κατά κανόνα όχι στον θεσμό, που ως τέτοιος δεν είναι δικαιολογήσιμος, αλλά στην κατώτερη κάποιας εθνοτικής ομάδας που έχει υποδουλωθεί.

Αυτό ήταν το συμπέρασμα του πρώτου μελετητή που διεξήγαγε μια ευρεία ιστορική επισκόπηση του θεσμού, ενός Αιγύπτιου κοινωνιολόγου ονόματι Ali 'Abd al-Wahid Wafi, στο Παρίσι το 1931.<sup>5</sup> Παντού, παρατηρεί, από τον αρχαίο κόσμο μέχρι τη σύγχρονη του Νότια Αφρική, βρίσκει κανείς τον ίδιο κατάλογο πιθανών τρόπων με τους οποίους μπορεί ένας ελεύθερος άνθρωπος να γίνει σκλάβος:

Με το δίκαιο της πυγμής

α. Με παράδοση ή αιχμαλωσία σε πόλεμο

β. Πέφτοντας θύμα επιδρομής ή απαγωγής

2) Ως διά νόμου ποινή για εγκλήματα (συμπεριλαμβανομένων χρεών)

3) Μέσω της πατρικής αυθεντίας (όταν ένας πατέρας πουλά τα παιδιά του)

4) Όταν κάποιος πουλά εκουσίως τον εαυτό του<sup>6</sup>

Παντού, επίσης, η αιχμαλωσία σε πόλεμο θεωρείται ο μόνος τρόπος που εκλαμβάνεται ως απολύτως νόμιμος. Όλοι οι άλλοι επισείουν ηθικά προβλήματα. Η απαγωγή ήταν προφανώς εγκληματική πράξη, και οι γονείς δεν πουλούσαν τα παιδιά τους παρά μόνο σε συνθήκες ακραίας απελπισίας.<sup>7</sup> Διαβάζουμε για λιμούς στην Κίνα τόσο φοβερούς, ώστε χιλιάδες φτωχοί άνδρες να αυτοευνουχίζονται, με την ελπίδα ότι θα μπορούσαν να πουληθούν σαν αυλικόι ευνούχοι – αλλά και αυτό επίσης θεωρούταν σημάδι ολοκληρωτικής κοινωνικής κατάρρευσης.<sup>8</sup> Ακόμα και η δικαστική λειτουργία μπορούσε εύκολα να διαφθαρεί, όπως ήξεραν καλά οι αρχαίοι – ιδίως όταν επρόκειτο για υποδούλωση λόγω χρεών.

Σε ένα επίπεδο, το επιχείρημα του al-Wahid δεν είναι παρά μια εκτενής απολογία για το ρόλο της δουλείας στο Ισλάμ – που επικρίνεται ευρέως, μιας και το ισλαμικό δίκαιο ποτέ δεν εξάλειψε τη δουλεία, ούτε καν όταν ο θεσμός είχε σχεδόν εξαφανιστεί στον υπόλοιπο μεσαιωνικό κόσμο. Είναι αλήθεια, υποστηρίζει, ότι ο Μωάμεθ δεν απαγόρευσε την εν λόγω πρακτική,

<sup>5</sup> Elwahed 1931. Ο Clarence-Smith (2008: 17, σημ. 56) παρατηρεί ότι το ίδιο το βιβλίο του al-Wahid αναδόθηκε από ζωηρές αντιπαραθέσεις στη Μέση Ανατολή, σχετικά με τον ρόλο της δουλείας στον ισλαμισμό, που μαίνονται τουλάχιστον από τα μέσα του 19ου αιώνα.

<sup>6</sup> Elwahed 1931: 101-110 και σποράδην. Ένας παρόμοιος κατάλογος υπάρχει στο Patterson 1982: 105.

<sup>7</sup> Η πώληση παιδιών ανέκαθεν θεωρούταν σημάδι οικονομικής και ηθικής κατάρρευσης· ακόμα και ύστεροι Ρωμαίοι αυτοκράτορες, όπως ο Διοκλητιανός, παρατηρεί ο al-Wahid, υποστήριζαν τις φιλανθρωπίες που είχαν ρητό στόχο να ανακουφίσουν τις φτωχές οικογένειες, ώστε να μη χρειαστεί να καταφύγουν σε τέτοιες λύσεις (Elwahed 1931: 89-91).

<sup>8</sup> Mitamura 1970.

αλλά, και πάλι, το πρώιμο Χαλιφάτο<sup>9</sup> ήταν η πρώτη κυβέρνηση που ξέρουμε ότι κατάφερε όντως να εξαλείψει όλες αυτές τις πρακτικές (κατάχρηση δικαιοσύνης, απαγωγές, πωλήσεις τέκνων) που αναγνωρίζονταν ως κοινωνικά προβλήματα επί χιλιάδες χρόνια, και να περιορίσει τη δουλεία αυστηρά στους αιχμαλώτους πολέμου.

Ωστόσο, η πιο ανθεκτική συμβολή του βιβλίου έγκειται απλώς στο ότι θέτει το ερώτημα: τι κοινό έχουν όλες αυτές οι περιστάσεις; Η απάντηση του al-Wahid είναι εντυπωσιακή μέσα στην απλότητά της: γίνεται κανείς σκλάβος σε συνθήκες υπό τις οποίες διαφορετικά θα είχε πεθάνει. Αυτό είναι πρόδηλο στην περίπτωση του πολέμου: στον αρχαίο κόσμο, ο νικητής θεωρούταν ότι είχε απόλυτη εξουσία επί του νικημένου, συμπεριλαμβανομένων της γυναίκας του και των παιδιών του – όλοι τους θα μπορούσαν απλώς να σφαγιαστούν. Ομοίως, υποστήριζε, οι εγκληματίες καταδικάζονταν να γίνουν σκλάβοι μόνο για εγκλήματα που επέσυραν τη θανατική ποινή, ενώ όσοι πουλούσαν τους εαυτούς τους ή τα παιδιά τους, κατά κανόνα βρίσκονταν αντιμέτωποι με το φάσμα της λιμοκτονίας.<sup>10</sup>

Αυτό όμως δεν σημαίνει απλώς ότι ένας σκλάβος θεωρούταν πως οφείλει τη ζωή του στον αφέντη του, μιας και διαφορετικά θα ήταν νεκρός.<sup>11</sup> Ίσως να ίσχυε αυτό τη στιγμή της υποδούλωσής του/της. Μετά, όμως, ένας σκλάβος δεν μπορούσε να έχει χρέη, γιατί από κάθε σημαντική άποψη ένας σκλάβος ήταν νεκρός. Στο ρωμαϊκό δίκαιο, αυτό γινόταν απολύτως ρητό. Αν ένας Ρωμαίος στρατιώτης αιχμαλωτιζόταν και έχανε την ελευθερία του, έπρεπε η οικογένειά του να διαβάσει τη διαθήκη του και να μοιράσει την περιουσία του. Αν αργότερα αποκτούσε ξανά την ελευθερία του, έπρεπε να ξεκινήσει από την αρχή, μέχρι του σημείου να ξαναπαντρευτεί τη γυναίκα που θεωρούταν πλέον η χήρα του.<sup>12</sup>

9 [Σ.τ.Ε.] Ο συγγραφέας αναφέρεται εδώ στις μουσουλμανικές αυτοκρατορίες (Rashidun Caliphates) που δημιουργήθηκαν από μαθητές («χαλίφες», δηλαδή «διάδοχους») του προφήτη Μωάμεθ, αμέσως μετά το θάνατό του. Όντως, τα πρώτα χαλιφάτα, κατά τα μέσα του 7ου μ.Χ. αιώνα, ειρήνευσαν την περιοχή της Μέσης Ανατολής, μείωσαν τους φόρους, αύξησαν την τοπική αυτονομία και χαρακτηρίστηκαν από ανοχή απέναντι σε άλλες θρησκείες.

10 Η υποδούλωση λόγω χρεών, παρατηρεί, υπήρχε στην πρώιμη ρωμαϊκή ιστορία, αλλά αυτό συνέβαινε γιατί, σύμφωνα με τη νομοθεσία της Δωδεκαδέλτου, οι αφερέγγυοι οφειλέτες μπορούσαν όντως να θανατωθούν. Στα περισσότερα μέρη, όπου δεν μπορούσε να συμβεί κάτι τέτοιο, οι οφειλέτες δεν υποδουλώνονταν πλήρως, αλλά καταντούσαν ενέχυρα ή δουλοπάροικοι (βλ. Testart 2000, 2002, για μια πλήρη εξήγηση των διαφόρων δυνατοτήτων).

11 Ο al-Wahid παραθέτει παραδείγματα από τον Αθήναιο σχετικά με Έλληνες ασθενείς οι οποίοι προσφέρονταν ως δούλοι σε γιατρούς που τους είχαν σώσει τη ζωή (ό.π.: 234).

12 Ο Ουλιανός είναι ακριβής: «Σε κάθε τομέα του δικαίου, ένα πρόσωπο που δεν καταφέρνει να επιστρέψει από τα χέρια του εχθρού θεωρείται ότι έχει πεθάνει τη στιγμή της σύλληψής του»

Στη Δυτική Αφρική, σύμφωνα με έναν Γάλλο ανθρωπολόγο, ίσχυαν οι ίδιες αρχές:

Αφ' ης στιγμής απομακρυνόταν εντέλει από το περιβάλλον του μέσω της αιχμαλωσίας, ο σκλάβος θεωρούταν κοινωνικά νεκρός, ακριβώς σαν να είχε νικηθεί και σκοτωθεί στη μάχη. Στους Mande, κάποια περίοδο, στους αιχμαλώτους πολέμου που μεταφέρονταν πίσω στο στρατόπεδο των νικητών πρόσφεραν *dege* (χυλό από κεχρί και γάλα), επειδή πίστευαν ότι ένας άνδρας δεν πρέπει να πεθαίνει με άδειο στομάχι, και μετά τους έδιναν τα όπλα τους, ώστε να μπορέσουν να αυτοκτονήσουν. Όποιος αρνιόταν χαστουκιζόταν από τον απαγωγέα του και κρατούταν αιχμάλωτος: είχε αποδεχτεί το όνειδος που του στερούσε την προσωπικότητά του.<sup>13</sup>

Οι ιστορίες τρόμου των Τiy, για άνδρες που είναι νεκροί, αλλά δεν το ξέρουν ή που επιστρέφουν από τον τάφο, για να υπηρετήσουν τους φονιάδες τους, όπως και οι αϊτινές ιστορίες με ζόμπι, μοιάζουν όλες τους να βασίζονται σε αυτό τον ουσιώδη τρόπο της δουλείας: το γεγονός ότι είναι ένα είδος θανάτου εν ζωή.

Σε ένα βιβλίο με τίτλο *Δουλεία και κοινωνικός θάνατος [Slavery and Social Death]* –ασφαλώς η εμβριθέστερη συγκριτική μελέτη του θεσμού που έχει γραφτεί μέχρι σήμερα–, ο Orlando Patterson αναλύει τι ακριβώς σήμαινε να ξεριζώνεται κανείς τόσο πλήρως και απόλυτα από το πλαίσιο του.<sup>14</sup> Πρώτα απ' όλα, τονίζει ο Patterson, η δουλεία δεν μοιάζει με καμία άλλη μορφή ανθρωπίνης σχέσης, επειδή δεν είναι ηθική σχέση. Οι δουλοκτήτες μπορεί να τη συγκαλύπτουν με κάθε είδους νομικίστικη ή πατερναλιστική γλώσσα, στην πραγματικότητα όμως πρόκειται για βιτρίνα που κανείς δεν την πιστεύει: στην πραγματικότητα, είναι μια σχέση βασισμένη στην καθαρή βία· ένας σκλάβος πρέπει να υπακούει, γιατί αν δεν το κάνει, μπορεί να δαρθεί, να βασανιστεί ή να θανατωθεί, και όλοι το ξέρουν πολύ καλά αυτό. Δεύτερον, το ότι ένας σκλάβος είναι κοινωνικά νεκρός σημαίνει ότι δεν έχει δεσμευτικές ηθικές σχέσεις με κανέναν άλλον: έχει αποξενωθεί από τους προγόνους του, από την κοινότητά του, από την οικογένειά του, από το κλαν του, από την πόλη του· δεν μπορεί να κάνει συμβόλαια ή να δίνει υποσχέσεις με περιεχόμενο, ει μη μόνο κατ' εντολή του αφέντη του· ακόμα κι αν αποκτήσει

(Πανδέκτης 49.15.18). Ο νόμος Lex Cornelia του 84-81 π.Χ. εξειδικεύει την ανάγκη νέου γάμου.

<sup>13</sup> Meillassoux 1996: 106.

<sup>14</sup> Patterson 1982. «Η δουλεία», όπως την ορίζει, «είναι η μόνιμη, βίαιη κυριάρχηση εκ γενετής αποξενωμένων και γενικά ατιμασμένων προσώπων» (1982: 13).

οικογένεια, αυτή μπορεί να διαλυθεί ανά πάσα στιγμή. Η σχέση της καθαρής βίας που τον συνέδεε με τον αφέντη του ήταν, επομένως, η μόνη ανθρώπινη σχέση που είχε σημασία σε τελευταία ανάλυση. Ως αποτέλεσμα –και αυτό είναι το τρίτο ουσιώδες στοιχείο– η κατάσταση του σκλάβου ήταν μια κατάσταση απόλυτου ξεπεσμού. Όταν το χαστούκι του πολεμιστή Made: αφού αρνήθηκε την τελευταία του ευκαιρία να σώσει την τιμή του αυτοκτονώντας, ο αιχμάλωτος πρέπει να αναγνωρίσει πως θα θεωρείται εφεξής ένα ολότελα επονείδιστο ον.<sup>15</sup>

Όμως, την ίδια στιγμή, η ικανότητα αυτή να αφαιρείς από άλλους την αξιοπρέπειά τους γίνεται, για τον αφέντη, το θεμέλιο της τιμής του. Όπως σημειώνει ο Patterson, υπήρξαν μέρη –ο ισλαμικός κόσμος παρέχει πλήθος παραδειγμάτων– όπου οι σκλάβοι δεν αναγκάζονταν καν να δουλέψουν για κέρδος· αντ' αυτού, οι πλούσιοι φρόντιζαν να περιβάλλονται από μεραρχίες δουλοκτητών απλώς και μόνο για λόγους κύρους, σαν αποδείξεις του μεγαλείου τους και τίποτε άλλο.

Νομίζω ότι αυτό ακριβώς δίνει στην τιμή τον ξακουστά εύθραυστο χαρακτήρα της. Οι άνδρες με τιμή τείνουν να συνδυάζουν μια αίσθηση πλήρους ηρεμίας και αυτοπεποίθησης, που έρχεται με τη συνήθεια της προσταγής, με μια περιβόητη υπερένταση, μια οξυμένη ευαισθησία απέναντι σε ταπεινώσεις και προσβολές, το αίσθημα ότι ένας άνδρας (και είναι σχεδόν πάντα άνδρας) κατά κάποιον τρόπο μειώνεται, ταπεινώνεται, αν επιτρέψει να μείνει απλήρωτο κάποιο «χρέος τιμής». Αυτό συμβαίνει γιατί η τιμή δεν είναι το ίδιο με την αξιοπρέπεια. Θα μπορούσε μάλιστα να πει κανείς: η τιμή είναι πλεόνασμα αξιοπρέπειας. Είναι αυτή η οξυμένη συνείδηση της εξουσίας, και των κινδύνων της, που πηγάζει από την αφαίρεση της εξουσίας και της αξιοπρέπειας άλλων· ή, τουλάχιστον, από τη γνώση ότι είναι κανείς σε θέση να κάνει κάτι τέτοιο. Στην απλούστερη μορφή της, η τιμή είναι αυτή η υπερβάλλουσα αξιοπρέπεια που πρέπει να την υπερασπιστεί κανείς με το μαχαίρι ή το ξίφος (οι βίαιοι άνδρες, όπως ξέρουμε όλοι, έχουν σχεδόν πάντα εμμονή με την τιμή). Όταν το ήθος του πολεμιστή, όπου σχεδόν καθετί που θα μπορούσε ποτέ να θεωρηθεί σημάδι ασέβειας –μια ανάρμοστη λέξη, μια ανάρμοστη ματιά– εκλαμβάνεται ως πρόκληση, ή μπορεί να αντιμετωπιστεί ως τέτοια. Ωστόσο, ακόμα και όπου η απροκάλυπτη βία έχει βγει εν

15 Παραθέτει εδώ πολύ υποβλητικά τον Frederick Douglass: «Ένας άνθρωπος χωρίς δύναμη είναι χωρίς την ουσιώδη αξιοπρέπεια της ανθρώπινης φύσης. Η ανθρώπινη φύση έχει έτσι συσταθεί, ώστε δεν μπορεί να τιμά έναν αβοήθητο άνθρωπο, μολονότι μπορεί να τον οικτρεί· και ακόμα και αυτό δεν μπορεί να το κάνει για πολύ, αν δεν εμφανιστούν σημάδια δύναμης» (στο Patterson 1982: 13).

πολλούς εκτός πλάνου, όπου διακυβεύεται η τιμή, αυτό συμβαίνει με μια αίσθηση ότι η αξιοπρέπεια *μπορεί να χαθεί*, κι επομένως πρέπει κανείς να την υπερασπίζεται διαρκώς.

Το αποτέλεσμα είναι ότι, μέχρι και σήμερα, η «τιμή» έχει δύο αντιφατικές σημασίες. Αφενός, μπορούμε να μιλάμε για την τιμή ως απλή ακεραιότητα. Οι αξιοπρεπείς άνδρες τιμούν τις δεσμεύσεις τους. Είναι προφανές ότι αυτό σήμαινε «τιμή» για τον Equiano: να είσαι έντιμος άνδρας σήμαινε να είσαι ένας άνθρωπος που λέει την αλήθεια, υπακούει στους νόμους, τηρεί τις υποσχέσεις του, είναι δίκαιος κι ευσυνείδητος στις εμπορικές συναλλαγές του.<sup>16</sup> Το πρόβλημά του ήταν ότι η τιμή σήμαινε την ίδια στιγμή και κάτι άλλο, που είχε απόλυτη σχέση με εκείνο το είδος βίας που απαιτείται για να μετατραπούν, κατ' αρχάς, τα ανθρώπινα όντα σε εμπορεύματα.

Ο αναγνώστης ίσως ρωτήσει: μα τι σχέση έχουν όλα αυτά με τις απαρχές του χρήματος; Η απάντηση είναι, παραδόξως: έχουν απόλυτη σχέση. Κάποιες από τις γνησιότερες αρχαϊκές μορφές χρήματος που γνωρίζουμε φαίνεται ότι χρησιμοποιούνταν ακριβώς ως μέτρα της τιμής και του ξεπεσμού: η αξία, δηλαδή, του χρήματος ήταν, σε τελευταία ανάλυση, η αξία της δύναμης να μετατρέπεις τους άλλους σε χρήμα. Το περίεργο παζλ της *cumal*, της νεαρής σκλάβας-χρήμα της μεσαιωνικής Ιρλανδίας, φαίνεται ότι είναι ένα κατάφωρο παράδειγμα.

### Η τιμή της τιμής (πρώιμη μεσαιωνική Ιρλανδία)

Για μεγάλο μέρος της πρώιμης ιστορίας της, η κατάσταση της Ιρλανδίας δεν διέφερε πολύ από την κατάσταση πολλών από τις αφρικανικές κοινωνίες που είδαμε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου. Ήταν μια ανθρώπινη οικονομία κουρνιασμένη άβολα στις παρυφές μιας επεκτατικής εμπορικής κοινωνίας. Επιπλέον, σε μερικές περιόδους υπήρχε ένα πολύ ζωηρό δουλεμπόριο. Όπως το έθεσε ένας ιστορικός: «Η Ιρλανδία δεν έχει μεταλλευτικό πλούτο, και τα ξένα αγαθά πολυτελείας μπορούσαν να αγοράζονται από τους Ιρλανδούς βασιλιάδες με αντάλλαγμα, κυρίως, δύο εξαγωγικά αγαθά – τα βοοειδή και τους ανθρώπους».<sup>17</sup> Δεν προκαλεί ίσως έκπληξη

<sup>16</sup> Υποθέτουμε και έντιμη γυναίκα, αν και στην περίπτωση των γυναικών, όπως θα δούμε, το ζήτημα συνδέθηκε αξεδιάλυτα με ζητήματα πίστης και αγνότητας.

<sup>17</sup> Paul Houlm (στο Duffy, MacShamhrain & Moynes 2005: 431). Είναι αλήθεια ότι το εμπορικό ισοζύγιο φαίνεται ότι πήγαινε από το ένα άκρο στο άλλο: σε κάποιες περιόδους, τα ιρλανδικά πλοία μάζιζαν τα αγγλικά παράλια, αλλά από το 800 μ.Χ. και μετά οι Βίκινγκς εκτόπισαν χιλιάδες ανθρώπους, κάνοντας το Δουβλίνο το μεγαλύτερο σκλαβοπάζαρο της Ευρώπης. Εκείνη την εποχή, ωστόσο, οι *cumal* φαίνεται ότι δεν χρησιμοποιούνταν πια σαν πραγματικό νόμισμα. Υπάρ-



ότι τα βοοειδή και οι άνθρωποι ήταν οι δύο βασικές νομισματικές μονάδες. Έστω κι έτσι, όταν αρχίζουν να εμφανίζονται τα πρώτα αρχεία μας, περί το 600 μ.Χ., το δουλεμπόριο φαίνεται ότι έχει πάψει, και η ίδια η δουλεία είναι ένας παρακμάζων θεσμός, κάτω από τη δριμεία αποδοκιμασία της Εκκλησίας.<sup>18</sup> Γιατί, τότε, οι *cumal* χρησιμοποιούνταν ακόμα ως λογιστικές μονάδες για την καταγραφή χρεών, που στην πραγματικότητα πληρώνονταν σε αγελάδες, κύπελλα, πόρπες και άλλα αντικείμενα από ασήμι, ή, στην περίπτωση μικρότερων συναλλαγών, σε σακιά με σιτάρι ή βρώμη; Και υπάρχει κι ένα ακόμα πιο προφανές ερώτημα: γιατί *γυναίκες*; Υπήρχαν πολλοί άνδρες σκλάβοι στην πρώιμη Ιρλανδία, κανείς όμως δεν φαίνεται να τους χρησιμοποιούσε ως χρήμα.

Τα περισσότερα που γνωρίζουμε για την οικονομία της πρώιμης μεσαιωνικής Ιρλανδίας προέρχονται από νομικές πηγές – μια σειρά από νομικούς κώδικες, καταρτισμένους από μια ισχυρή τάξη νομομαθών, που χρονολογούνται περίπου μεταξύ του 7ου και του 9ου αιώνα μ.Χ. Είναι, ωστόσο, εξαιρετικά πλούσιοι. Η Ιρλανδία εκείνη την εποχή ήταν ακόμα, ουσιαστικά, μια ανθρώπινη οικονομία. Ήταν επίσης έντονα αγροτική: οι άνθρωποι ζούσαν σε διάσπαρτα αγροτόσπιτα, κάπως σαν τους Τιν, καλλιεργώντας σιτάρι και εκτρέφοντας ζώα. Ότι συγγενέστερο σε πόλεις υπήρχε ήταν κάποιοι συνοικισμοί γύρω από μοναστήρια. Φαίνεται ότι απουσίαζαν παντελώς οι αγορές, εκτός από λίγες στα παράλια –αγορές κυρίως σκλάβων και ζώων, εικάζουμε–, όπου σύχναζαν ξένα πλοία.<sup>19</sup>

Ως αποτέλεσμα, το χρήμα χρησιμοποιούταν σχεδόν αποκλειστικά για κοινωνικούς σκοπούς: δώρα, αμοιβές σε τεχνίτες, γιατρούς, ποιητές, δικαστές και διασκεδαστές, διάφορες φεουδαρχικές πληρωμές (οι άρχοντες έκαναν δώρα ζώα σε υποτελείς οι οποίοι έπρεπε κατόπιν να τους εφοδιάζουν τακτικά με τρόφιμα). Οι συγγραφείς των νομικών κωδικών δεν ήξεραν καν πώς να τιμολογήσουν τα περισσότερα αγαθά καθημερινής χρήσης – στάμνες, μαξιλάρια, σμίλες, φέτες μπέικον κ.ο.κ.: φαίνεται ότι κανείς δεν χρειάστηκε ποτέ να πληρώσει χρήματα γι' αυτά.<sup>20</sup> Τα τρόφιμα τα μοιράζονταν

χουν κάποιες αναλογίες εδώ με την Αφρική, όπου, σε ορισμένες περιόδους και περιοχές που επηρεάζονταν από το εμπόριο, τα χρέη υπολογίζονταν και σε σκλάβους (Einzig 1949: 153).

18 Ο Άγιος Πατρίκιος, ένας από τους ιδρυτές της ιρλανδικής εκκλησίας, ήταν από τους λίγους πρώιμους Πατέρες της Εκκλησίας που αντιτασσόταν ρητά και άνευ όρων στη δουλεία.

19 Doherty 1980: 78-83.

20 Gerriets 1978: 128, 1981: 171-172, 1985: 338. Παρεμπιπτόντως, αυτό έρχεται σε τρανταχτή αντίθεση με οσαλικούς νόμους μόνο κατά δύο ή τρεις αιώνες μεταγενέστερους, όπου οι τιμές όλων των αντικειμένων αυτού του είδους καθορίζονται σχολαστικά (Ellis 1926: 379-381). Ο κατάλογος

οικογένειες ή τα προμηθεύονταν φεουδάρχες, οι οποίοι τα παρείχαν, σε περίλαμπρες γιορτές, σε φίλους, αντιπάλους και υπηρέτες. Όποιος χρειαζόταν κάποιο εργαλείο ή έπιπλο ή ρούχο είτε πήγαινε σε κάποιον συγγενή που ήξερε την αντίστοιχη τέχνη είτε πλήρωνε κάποιον για να του το φτιάξει. Τα ίδια τα αντικείμενα δεν ήταν προς πώληση. Οι βασιλιάδες, από την πλευρά τους, ανέθεταν δουλειές σε διάφορα κλαν: το ένα κλαν έπρεπε να τους προμηθεύει δέρμα, το άλλο ποιητές, το τρίτο ασπίδες, και πάει λέγοντας. Ακριβώς εκείνο το είδος αδέξιου διακανονισμού για την παράκαμψη του οποίου αναπτύχθηκαν αργότερα οι αγορές.<sup>21</sup>

Το χρήμα μπορούσε να δίνεται ως δανεικό. Υπήρχε ένα εξαιρετικά περίπλοκο σύστημα εχεγγύων και διασφαλίσεων που εγγυούταν ότι οι οφειλέτες θα επέστρεφαν τα χρωστούμενα. Κυρίως, όμως, χρησιμοποιούταν για την πληρωμή προστίμων. Τα πρόστιμα αυτά δεν είχαν τελειωμό, και αναφέρονταν καταλεπτώς στους κώδικες, αλλά αυτό που προκαλεί εντύπωση στον σημερινό παρατηρητή είναι ότι κατατάσσονταν προσεκτικά ανά κοινωνική βαθμίδα. Αυτό ισχύει σχεδόν για όλους τους «βαρβαρικούς νομικούς κώδικες» –το μέγεθος των ποινών συνήθως ήταν εξίσου ανάλογο της κοινωνικής θέσης του θύματος όσο και της φύσης της ζημίας– αλλά μόνο στην Ιρλανδία ήταν τα πράγματα τόσο συστηματικά καταγεγραμμένα.

Το κλειδί του συστήματος ήταν μια ιδέα περί τιμής: το «πρόσωπο» κάποιου, κατά κυριολεξία.<sup>22</sup> Η τιμή κάποιου ήταν η εκτίμηση που έχαιρε στα μάτια των άλλων, η εντιμότητα, η ακεραιότητα και ο χαρακτήρας του, αλλά και η δύναμή του, με την έννοια της ικανότητάς του να προστατεύει τον εαυτό του, την οικογένειά του και τους υποτακτικούς του από κάθε είδους υποβάθμιση ή προσβολή. Όσοι είχαν τον υψηλότερο βαθμό τιμής ήταν κατά κυριολεξία ιερά όντα: τα πρόσωπα και τα υπάρχοντά τους ήταν απαραβίαστα. Το ασυνήθιστο με τα κελτικά συστήματα –και το ιρλανδικό έφτανε εδώ μακρύτερα από κάθε άλλο– ήταν ότι η τιμή μπορούσε να ποσοτικοποιηθεί επακριβώς. Κάθε ελεύθερος άνθρωπος είχε την «τιμή της τιμής» του/της: την τιμή, δηλαδή, που έπρεπε κανείς να πληρώσει για μια προσβολή στην αξιοπρέπειά του/της. Οι τιμές αυτές ποίκιλλαν. Η τιμή της τιμής ενός βασιλιά, για παράδειγμα, ήταν επτά *cumal*, επτά νεαρές σκλάβες – αυτή ήταν

των αντικειμένων είναι κατά σύμπτωση μια τυχαία επιλογή από ουαλικούς κώδικες.

21 Doherty 1980: 73-74.

22 Αυτό ισχύει στα ιρλανδικά και στα ουαλικά, καθώς και, απ' ό,τι φαίνεται, και σε άλλες κελτικές γλώσσες. Ο Charles-Edwards (1978: 130, 1993: 555) μεταφράζει, μάλιστα, την «τιμή της τιμής» («honor price») ως «αξία του προσώπου» («face value»).

η συνήθης τιμή της τιμής κάθε ιερού όντος, ενός βασιλιά όπως κι ενός επισκόπου ή ενός αρχιεπισκόπου. Εφόσον (όπως σπεύδουν να διευκρινίσουν όλες οι πηγές) οι νεαρές σκλάβες κατά κανόνα δεν καταβάλλονταν στ' αλήθεια ως πληρωμή, αυτό σήμαινε, στην περίπτωση προσβολής της αξιοπρέπειας ενός τέτοιου προσώπου, ότι έπρεπε κανείς να πληρώσει είκοσι μία γαλακτοφόρες αγελάδες ή είκοσι μία ουγκιές ασήμι.<sup>23</sup> Η τιμή της τιμής ενός πλούσιου χωρικού ήταν δυόμισι αγελάδες, ενός κατώτερου άρχοντα το ίδιο, συν μισή αγελάδα επιπλέον για καθέναν από τους ελεύθερους υποτελείς του – και καθώς ένας άρχοντας, για να παραμείνει άρχοντας, έπρεπε να έχει τουλάχιστον πέντε τέτοιους, το σύνολο γι' αυτόν ανερχόταν σε τουλάχιστον πέντε αγελάδες.<sup>24</sup>

Η τιμή της τιμής δεν πρέπει να συγχέεται με την τιμή αίματος – την πραγματική τιμή της ζωής ενός άνδρα ή μιας γυναίκας. Αν κάποιος σκότωνε έναν άνδρα, πλήρωνε αγαθά αξίας επτά *cumal* ως αποζημίωση για το φόνο, στα οποία πρόσθετε έπειτα την τιμή της τιμής του θύματος, επειδή είχε προσβάλει την αξιοπρέπειά του (σκοτώνοντάς τον). Είναι ενδιαφέρον ότι μόνο στην περίπτωση ενός βασιλιά ταυτίζονταν η τιμή αίματος και η τιμή της τιμής του.

Υπήρχαν επίσης πληρωμές για τραυματισμούς: αν πλήγωνε κάποιος το μάγουλο ενός άνδρα, πλήρωνε την τιμή της τιμής του συν την τιμή του τραύματος (ένα χτύπημα στο πρόσωπο ήταν, για προφανείς λόγους, ιδιαίζόντως επαχθές). Το πρόβλημα ήταν πώς να υπολογιστεί το τραύμα, μιας και αυτό ποίκιλλε τόσο ανάλογα με τη σωματική βλάβη όσο και ανάλογα με την κοινωνική θέση του θιγόμενου. Εδώ, οι Ιρλανδοί νομομαθείς ανέπτυξαν την ευφυή μέθοδο της μέτρησης των διαφόρων τραυμάτων με διαφορετικές ποικιλίες σπόρων: ένα κόψιμο στο μάγουλο του βασιλιά μετριόταν με σπόρους σιταριού, στο μάγουλο ενός πλούσιου αγρότη με βρώμη, ενώ στο μάγουλο ενός μικροαγρότη με απλά μπιζέλια. Για κάθε σπόρο πληρωνόταν μία αγελάδα.<sup>25</sup> Παρομοίως, με τον ίδιο τρόπο, αν κάποιος έκλεβε, ας πούμε, την πόρπη ή το γουρούνι ενός άνδρα, έπρεπε να του πληρώσει τρεις πόρπες ή τρία γουρούνια – συν την τιμή της τιμής του, επειδή παραβίασε την ιερότητα του σπιτικού του. Η επίθεση σε βάρος ενός χωρικού που βρισκόταν υπό

23 Η μοναδική εξαίρεση είναι ένα πρώιμο εκκλησιαστικό κείμενο: Einzig 1949: 247-248, Gerriets 1978: 71.

24 Η βασική πηγή για το νομισματικό σύστημα είναι το Gerriets 1978, μια διατριβή που δυστυχώς δεν εκδόθηκε ποτέ σε βιβλίο. Ένας πίνακας καθιερωμένων ισοτιμιών μεταξύ *cumal*, αγελάδων, σιτημίου κ.ο.κ. υπάρχει επίσης στο Charles-Edwards 1993: 478-485.

25 Gerriets 1978: 53.

την προστασία ενός άρχοντα ήταν το ίδιο με τον βιασμό της συζύγου ή της κόρης κάποιου, μια παραβίαση της τιμής όχι του θύματος, αλλά του άνδρα που θα έπρεπε να μπορεί να το προστατεύσει.

Τέλος, την τιμή της τιμής έπρεπε να πληρώσει και όποιος απλώς προσέβαλλε κάποιον επιφανή: για παράδειγμα, αν τον έδιωχνε από μια γιορτή, αν επινοούσε κάποιο ιδιαίτερα ντροπιαστικό παρατσούκλι (και αυτό έμενε στον θιγόμενο) ή αν τον ταπεινώνε σατιρίζοντάς τον.<sup>26</sup> Ο χλευασμός ήταν εκλεπτυσμένη τέχνη στη μεσαιωνική Ιρλανδία, και οι ποιητές θεωρούνταν παραπλήσιοι των μάγων: λεγόταν ότι ένας ταλαντούχος σατιριστής μπορούσε να σκοτώνει αρουραίους με τις ρίμες του ή τουλάχιστον να προκαλεί φουσκάλες στα πρόσωπα των θυμάτων του. Όποιος χλευαζόταν δημοσίως δεν είχε άλλη επιλογή από το να υπερασπιστεί την τιμή του· και, στη μεσαιωνική Ιρλανδία, η αξία αυτής της τιμής οριζόταν επακριβώς.

Πρέπει να σημειώσω ότι ενώ είκοσι μία αγελάδες μπορεί να μη φαντάζουν και πολλές όταν μιλάμε για βασιλιάδες, η Ιρλανδία είχε εκείνη την εποχή περί τους 150 βασιλιάδες.<sup>27</sup> Οι περισσότεροι είχαν μόνο κάνα-δυο χιλιάδες υπηκόους, αν και υπήρχαν και πιο υψηλόβαθμοι, περιφερειακοί βασιλιάδες των οποίων η τιμή της τιμής ήταν διπλάσια.<sup>28</sup> Επιπλέον, καθώς το νομικό σύστημα ήταν εντελώς ξεχωριστό από το πολιτικό, οι νομομαθείς είχαν θεωρητικά το δικαίωμα να υποβιβάζουν οποιονδήποτε –ακόμα κι έναν βασιλιά– είχε προβεί σε ανέντιμη πράξη. Αν ένας ευγενής έδιωχνε έναν άξιο άνδρα από το σπίτι του ή από τη γιορτή του, αν έδινε καταφύγιο σε έναν φυγάδα ή αν έτρωγε μπιριζόλα από μια καταφανώς κλεμμένη αγελάδα, ή ακόμα κι αν επέτρεπε να τον σατιρίσουν και δεν πήγαινε τον άσεμνο ποιητή στα δικαστήρια, η τιμή του μπορεί να έπεφτε κάτω κι από εκείνη ενός κοινού θνητού. Το ίδιο όμως ίσχυε και για έναν βασιλιά που το έβαζε στα πόδια στη μάχη ή έκανε κατάχρηση των εξουσιών του ή ακόμα-ακόμα τον έπιαναν στα πράσα να δουλεύει στα χωράφια ή να καταπιάνεται γενικώς με δουλειές κατώτερες του αξιώματός του. Ένας βασιλιάς που έκανε κάτι απολύτως εξωφρενικό

<sup>26</sup> Αν είχες δανείσει σε κάποιον το άλογό σου ή το σπαθί σου και εκείνος δεν στο επέστρεφε έγκαιρα για να πας στη μάχη, κάνοντας να χάσεις την υπόληψή σου, ή ακόμα κι αν ένας μοναχός δάνειζε την καλύπτρα του σε έναν άλλο μοναχό και εκείνος δεν του την επέστρεφε έγκαιρα, κάνοντας να μην είναι ντυμένος όπως έπρεπε για μια σημαντική σύνοδο, ο θιγόμενος μπορούσε να απαιτήσει την τιμή της τιμής του (Fergus 1988: 118).

<sup>27</sup> Η τιμής της τιμής των Ουαλών βασιλιάδων ήταν πολύ υψηλότερη (Ellis 1926: 144).

<sup>28</sup> Οι περιφερειακοί βασιλιάδες, που είχαν υψηλότερο αξίωμα, είχαν αξία τιμής που ανερχόταν σε 14 *cumal*, και στη θεωρία υπήρχε ένας ανώτατος βασιλιάς στην Tara ο οποίος κυβερνούσε όλη την Ιρλανδία, αλλά η θέση ήταν συχνά κενή ή διαφιλονικούμενη (Byrne 1973).

—σκότωνα, για παράδειγμα, κάποιον συγγενή του— μπορεί να κατέληγε χωρίς καθόλου τιμή της τιμής, πράγμα που δεν σήμαινε ότι καθένας μπορούσε να λέει ό,τι ήθελε γι' αυτόν, χωρίς το φόβο της αποζημίωσης, αλλά ότι δεν μπορούσε ο ίδιος ο βασιλιάς να εμφανίζεται ως εγγυητής ή ως μάρτυρας στο δικαστήριο, καθώς ο όρκος κάποιου και η υπόληψή του ενώπιον του νόμου καθορίζονταν επίσης από την τιμή της τιμής του. Δεν συνέβαινε συχνά αυτό, αλλά συνέβαινε, και η νομική σοφία φρόντιζε να το υπενθυμίζει στους ανθρώπους: ο κατάλογος, σε ένα ξακουστό νομικό κείμενο, με τους «επτά βασιλιάδες που έχασαν την τιμή της τιμής τους» προοριζόταν να διασφαλίσει ότι όλοι θα θυμούνταν πως όσο ιερός και ισχυρός κι αν ήταν κάποιος, μπορούσε πάντα να ξεπέσει.

Το ασυνήθιστο με το ιρλανδικό υλικό είναι ότι τα πάντα είναι τόσο ρητά και ξεκάθαρα. Αυτό οφείλεται εν μέρει στο ότι οι ιρλανδικοί νομικοί κώδικες ήταν έργο μιας τάξης νομομαθών ειδημόνων που φαίνεται ότι είχαν μετατρέψει όλη αυτή την ιστορία σε ένα είδος διασκέδασης, αφιερώνοντας ατέλειωτες ώρες στο να προβλέπουν κάθε πιθανό κι απίθανο αφηρημένο ενδεχόμενο. Κάποιες από τις ρήτρες είναι τόσο ιδιόρρυθμες («αν κάποιος τοιμηθηθεί από τη μέλισσα κάποιου άλλου, πρέπει να υπολογίσει την έκταση του τραύματος, αλλά, αν έλιωσε τη μέλισσα, πρέπει επίσης να αφαιρέσει το ποσό για την αντικατάστασή της»), ώστε πρέπει κανείς να υποθέσει ότι επρόκειτο για αστεία. Και πάλι, όμως, η ηθική λογική που βρίσκεται πίσω από κάθε νομικό κώδικα εκφράζεται εδώ με καταπληκτική ειλικρίνεια. Τι συνέβαινε όμως με τις γυναίκες; Η τιμή της τιμής μιας ελεύθερης γυναίκας ήταν ακριβώς το μισό της τιμής του κοντινότερου άρρενα συγγενή της (του πατέρα της, αν ζούσε· διαφορετικά, του συζύγου της). Αν ατιμαζόταν, η τιμή της μπορούσε να πληρωθεί σε αυτό τον συγγενή. Εκτός, βέβαια, αν ήταν η ίδια ανεξάρτητη γαιοκτήμονας. Σε αυτή την περίπτωση, η τιμή της τιμής της ήταν η ίδια με εκείνη ενός άνδρα. Εκτός αν ήταν γυναίκα ελευθέρων ηθών, οπότε η τιμή της τιμής της ήταν μηδενική, μιας και δεν είχε τιμή για να της τη θίξουν. Και τι συνέβαινε με τον γάμο; Ένας μνηστήρας πλήρωνε την αξία της τιμής της συζύγου στον πατέρα της, κι έτσι γινόταν κηδεμόνας της. Και με τους δουλοπάροικους; Ίσχυε η ίδια αρχή: όταν ένας άρχοντας αποκτούσε έναν δουλοπάροικο, εξαγόραζε την τιμή της τιμής αυτού του άνδρα, δίνοντάς του το ισοδύναμό της σε αγελάδες. Από εκείνη τη στιγμή και μετά, αν κάποιος πρόσβαλλε ή έβλαιπε τον δουλοπάροικο, αυτό θεωρούταν προσβολή της τιμής του άρχοντα, και επαφιόταν στον άρχοντα να εισπράξει το πρόστιμο για την προσβολή. Στο μεταξύ, η τιμή της τιμής του άρχοντα

ανέβαινε όποτε αποκτούσε έναν καινούργιο υποτελή: με άλλα λόγια, κυριολεκτικά απορροφούσε την τιμή του νέου του υποτελούς στη δική του.<sup>29</sup>

Όλα αυτά, με τη σειρά τους, μας επιτρέπουν να καταλάβουμε και κάτι για τη φύση της τιμής, αλλά και γιατί οι νεαρές σκλάβες κρατούνταν ως μονάδες υπολογισμού των χρεών τιμής ακόμα και σε μια εποχή που –αναμφίβολα λόγω της επιρροής της εκκλησίας– οι κοπέλες αυτές δεν άλλαζαν στ’ αλήθεια χέρια. Εκ πρώτης όψεως, ίσως φαίνεται παράξενο ότι η τιμή ενός ευγενοφούς ή ενός βασιλιά μετριόταν σε σκλάβες, μιας και οι σκλάβες ήταν ανθρώπινα όντα των οποίων η τιμή ήταν μηδενική. Αν όμως η τιμή κάποιου βασιζεται τελικά στην ικανότητά του να αποσπά την τιμή των άλλων, είναι απολύτως λογικό. Η αξία μιας σκλάβας είναι η αξία της τιμής που αποσπάζεται από αυτή.

Μερικές φορές, πέφτει κανείς πάνω σε μία μόνο τυχαία λεπτομέρεια που προδίδει όλη τη λογική του πράγματος. Εν προκειμένω, δεν προέρχεται από την Ιρλανδία, αλλά από τον Κώδικα Dimetian [Δημητιανό] στην Ουαλία, που γράφτηκε λίγο αργότερα, αλλά λειτουργεί εν πολλοίς βάσει των ίδιων αρχών<sup>30</sup>. Σε κάποιο σημείο, αφού καταγράφει τις τιμές που οφείλονται στις επτά άγιες έδρες του Βασιλείου του Dyfed, του οποίου οι επίσκοποι και οι ηγούμενοι ήταν τα πιο εκτιμώμενα και ιερά πλάσματα στο βασίλειο, το κείμενο διευκρινίζει ότι:

‘Όποιος κάνει να ματώσει ηγούμενος οποιασδήποτε από αυτές τις ανώτατες έδρες που προαναφέρθηκαν, να πληρώσει επτά λίρες· και μια γυναίκα από το σόι του να γίνει πλύστρα, για ατίμωση προς το σόι, και να χρησιμεύει ως υπενθύμιση για την πληρωμή της τιμής της τιμής.<sup>31</sup>

29 Όλα αυτά είναι μια απλουστευμένη περιγραφή ενός συστήματος που ήταν στην πραγματικότητα απείρως πολύπλοκο, και κάποια σημεία του, ιδίως αναφορικά με τον γάμο, του οποίου οι παραλλαγές ήταν κάμποσες, με το έδνο και την προίκα να ποικίλλουν αντίστοιχα, παραμένουν σκοτεινά. Στην περίπτωση των υποτελών, για παράδειγμα, υπήρχαν δύο αρχικές πληρωμές από τον άρχοντα, μία εκ των οποίων ήταν η τιμή της τιμής· για τους «ελεύθερους υποτελείς», ωστόσο, η τιμή της τιμής δεν πληρωνόταν, και ο υποτελής δεν γινόταν υπόδουλος (για την καλύτερη γενική σύνοψη, βλ. Kelly 1988).

30 [Σ.τ.Ε.] Οι μεσαιωνικοί νόμοι της Ουαλίας μας είναι γνωστοί από μεταγενέστερα αντίγραφα, τα οποία συντάχθηκαν στα Ουαλικά και στα Λατινικά στο διάστημα από τον 13ο μέχρι τον 16ο αιώνα. Οι κώδικες στους οποίους αναφέρεται ο συγγραφέας είναι κάποιες συνόψεις των νόμων, που μάλλον χρησιμοποιούνταν ως εγχειρίδια από τα δικαστήρια. Το 1841, ο Βρετανός λόγιος Aneurin Owen εντόπισε και εξέδωσε τις τρεις γνωστές συνόψεις, Cyfnerth, Blaegwyrd και Iorwerth, τις οποίες ονόμασε Κώδικα Gwentian, κώδικα Dimetian και κώδικα Venedotian αντίστοιχα. Η γραμματεία πλέον αναφέρεται σε αυτούς τους κώδικες με τα νέα τους ονόματα.

31 Κώδικας Dimetian II.24.12 (Howell 2006: 559). Παρόμοια ποινή καθορίζεται για το φόνο δημόσιων αξιωματούχων από ορισμένες επαρχίες.

Μια πλύστρα ήταν η κατώτατη των υπηρετριών, και αυτή που δινόταν ως τέτοια σε αυτή την περίπτωση προοριζόταν να υπηρετεί εφ' όρου ζωής. Στην ουσία, γινόταν σκλάβο. Η διηνεκής ατίμωσή της ήταν η αποκατάσταση της τιμής του ηγούμενου. Ενώ δεν μπορούμε να ξέρουμε αν υπήρχε κάποτε ένας παρόμοιος θεσμός πίσω από το έθιμο του υπολογισμού της τιμής των «ιερών» όντων της Ιρλανδίας σε σκλάβες, η αρχή είναι πρόδηλα η ίδια. Η τιμή είναι ένα παίγνιο μηδενικού αθροίσματος. Η ικανότητα ενός άνδρα να προστατεύει τις γυναίκες της οικογένειάς του είναι ουσιώδες μέρος αυτής της τιμής. Επομένως, το να αναγκάζεται να παραδώσει μια γυναίκα από την οικογένειά του, για να παρέχει ευτελείς και ταπεινωτικές υπηρεσίες στο νοικοκυριό κάποιου άλλου, είναι το έσχατο πλήγμα στην τιμή του. Αυτό, με τη σειρά του, συνιστά την έσχατη επαναβεβαίωση της τιμής εκείνου που την παίρνει.

Αυτό που κάνει τους μεσαιωνικούς ιρλανδικούς νόμους να μοιάζουν τόσο ιδιαίτεροι από τη δική μας σκοπιά είναι ότι οι δημιουργοί τους δεν είχαν την παραμικρή δυσκολία να βάλουν ακριβή νομισματική τιμή στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Για εμάς, η ιδέα ότι η αγιότητα ενός ιερέα ή η μεγαλειότητα ενός βασιλιά μπορεί να θεωρηθεί ισοδύναμη με τρία εκατομμύρια τηγανητά αυγά ή με εκατό χιλιάδες κουρέματα είναι απλώς αλλόκοτη. Ακριβώς αυτά τα πράγματα είναι που πρέπει να θεωρούνται πέραν κάθε δυνατότητας ποσοτικοποίησης. Αν οι μεσαιωνικοί Ιρλανδοί νομομαθείς είχαν άλλη γνώμη, ήταν επειδή οι άνθρωποι εκείνη την εποχή δεν χρησιμοποιούσαν το χρήμα, για να αγοράζουν αυγά ή κουρέματα.<sup>32</sup> Επειδή ακριβώς επρόκειτο ακόμα για μια ανθρώπινη οικονομία, στην οποία το χρήμα χρησιμοποιούταν για κοινωνικούς σκοπούς, ήταν δυνατόν να δημιουργηθεί ένα περίπλοκο σύστημα με το οποίο μπορούσαν όχι μόνο να μετριοούνται, αλλά και να προστίθενται και να αφαιρούνται συγκεκριμένες ποσότητες ανθρώπινης αξιοπρέπειας – προσφέροντάς μας έτσι ένα μοναδικό παράθυρο στην αληθινή φύση της ίδιας της τιμής.

Το προφανές ερώτημα είναι: τι συμβαίνει σε μια τέτοια οικονομία όταν οι άνθρωποι αρχίζουν τελικά να χρησιμοποιούν το ίδιο χρήμα που χρησιμοποιούσαν για τη μέτρηση της αξιοπρέπειας, προκειμένου να αγοράζουν αυγά και κουρέματα. Όπως φανερώνει η ιστορία της αρχαίας Μεσοποταμίας και του κόσμου της Μεσογείου, το αποτέλεσμα ήταν μια βαθιά –και διαρκής– ηθική κρίση.

32 «Δεν υπάρχουν ενδείξεις ότι μπορούσαν να δοθούν τιμές στα ίδια τα αγαθά. Δηλαδή, ενώ τα ιρλανδικά χρήματα μπορούσαν να ποσοτικοποιήσουν το κύρος ενός ατόμου, δεν χρησιμοποιούνταν για να ποσοτικοποιηθεί η αξία των αγαθών» (Gerriets 1985: 338).

### Μεσοποταμία (Οι απαρχές της πατριαρχίας)

Την εποχή του Ομήρου, η αρχαία ελληνική λέξη «τιμή» φαίνεται ότι χρησιμοποιούταν με τρόπο εν πολλοίς παρόμοιο με τον ιρλανδικό όρο «τιμή της τιμής»: και οι δύο αναφέρονταν στη δόξα του πολεμιστή και στην αποζημίωση που πληρωνόταν σε περίπτωση βλάβης ή προσβολής. Όμως με την άνοδο των αγορών κατά τους επόμενους αιώνες, η σημασία της λέξης «τιμή» άρχισε να αλλάζει. Αφενός, έγινε η λέξη που αντιστοιχεί στον αγγλικό όρο *price* – η τιμή ενός πράγματος που αγοράζει κανείς στην αγορά. Αφετέρου, αναφερόταν σε μια στάση πλήρους περιφρόνησης για τις αγορές.

Για την ακρίβεια, αυτό ισχύει ακόμα και σήμερα:

Στην Ελλάδα, η «τιμή» θεωρείται παραδοσιακά η σημαντικότερη αξία της ελληνικής κοινωνίας του χωριού. Η τιμή χαρακτηρίζεται συχνά στην Ελλάδα ως ανοιχτόκαρδη γενναιοδωρία και κατάφωρη περιφρόνηση για χρηματικές δαπάνες και υπολογισμούς. Κι ωστόσο, η ίδια λέξη σημαίνει *price*, όπως λέμε η τιμή ενός κιλού ντομάτες.<sup>33</sup>

Η λέξη «κρίση» αναφέρεται κατά κυριολεξία σε ένα σταυροδρόμι: είναι το σημείο όπου τα πράγματα μπορούν να πάρουν οποιονδήποτε από δύο διαφορετικούς δρόμους. Το παράξενο με την κρίση στην έννοια της τιμής είναι ότι δεν μοιάζει να επιλύθηκε ποτέ. Είναι η τιμή η προθυμία να πληρώνει κανείς τα χρηματικά του χρέη; Ή είναι το γεγονός ότι κάποιος δεν νιώθει πως τα χρηματικά χρέη είναι στ' αλήθεια τόσο σημαντικά; Φαίνεται ότι είναι και τα δύο ταυτόχρονα.

Υπάρχει επίσης το ζήτημα τι *όντως* θεωρούν σημαντικό οι άνδρες με τιμή. Όταν οι περισσότεροι από εμάς σκεφτόμαστε την τιμή ενός χωρικού της Μεσογείου, δεν έχουμε τόσο κατά νου μια τετριμμένη στάση απέναντι στο χρήμα, όσο μια πραγματική εμμονή με την προγαμιαία παρθενία. Η ανδρική τιμή δεν αφορά καν τόσο πολύ την ικανότητα ενός άνδρα να προστατεύει τις γυναίκες του, όσο την ικανότητά του να προστατεύει τη σεξουαλική τους υπόληψη, να απαντά σε κάθε υπαινιγμό απρέπειας για τη μητέρα του, τη σύζυγό του, την αδελφή του ή την κόρη του, λες και πρόκειται για άμεση σωματική προσβολή του δικού του προσώπου. Έχουμε εδώ ένα στερεότυπο, αλλά όχι εντελώς αδικαιολόγητο. Ένας ιστορικός που διέτρεξε αστυνομικές εκθέσεις πενήντα ετών σχετικά με συμπλοκές με μαχαίρι στην Ιωνία του 19ου αιώνα ανακάλυψε ότι σχεδόν όλες τους είχαν ξεκινήσει, όταν το ένα μέρος υπαινιχθηκε δημοσίως ότι η σύζυγος ή η αδελφή του άλλου ήταν πόρνη.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Sutton 2004: 374.

<sup>34</sup> Gallant 2000. Θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί εδώ και τη φράση «υπόθεση τιμής» ή, εξίσου,



Γιατί λοιπόν αυτή η ξαφνική εμμονή με τη σεξουαλική ευπρέπεια; Δεν μοιάζει να υπάρχει στο ουαλικό ή το ιρλανδικό υλικό. Εκεί, η μεγαλύτερη ταπεινώση ήταν να βλέπεις την αδελφή σου ή την κόρη σου να αναγκάζεται να κάνει την μπουγάδα κάποιου άλλου. Τι, λοιπόν, στην άνοδο του χρήματος και των αγορών έκανε τόσους άνδρες να ταραζονται τόσο πολύ με το σεξ;<sup>35</sup>

Το ερώτημα είναι δύσκολο, αν μη τι άλλο όμως μπορεί κανείς να φανταστεί πώς η μετάβαση από μια ανθρώπινη σε μια εμπορική οικονομία μπορεί να προκάλεσε ορισμένα ηθικά διλήμματα. Τι συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν το ίδιο χρήμα που κάποτε χρησιμοποιούταν για να κανονίζονται γάμοι και να διευθετούνται υποθέσεις τιμής, μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί ως πληρωμή για τις υπηρεσίες εκδιδόμενων γυναικών;

Όπως θα δούμε, έχουμε λόγους να πιστεύουμε ότι σε τέτοιες ακριβώς ηθικές κρίσεις μπορούμε να βρούμε την καταγωγή όχι μόνο των σημερινών αντιλήψεών μας περί τιμής, αλλά και της ίδιας της πατριαρχίας. Έτσι είναι, αν τουλάχιστον ορίσουμε την «πατριαρχία» με την ειδικότερη βιβλική της έννοια: ως εξουσία των πατέρων, με όλες τις οικείες εικόνες αυστηρών ανδρών με γενειάδες και χιτώνες, να έχουν από κοντά τις απομονωμένες συζύγους και κόρες τους, όπως τα παιδιά τους είχαν από κοντά τα ποίμνια και τα κοπάδια τους – εικόνες γνωστές μας από το βιβλίο της Γένεσης.<sup>36</sup> Οι αναγνώστες της Βίβλου υπέθεταν ανέκαθεν ότι υπάρχει κάτι πρωτόγονο σε όλα αυτά, ότι απλώς έτσι συμπεριφέρονταν ανέκαθεν οι λαοί της ερήμου, άρα και οι πρώτοι κάτοικοι της Εγγύς Ανατολής. Γι' αυτό ακριβώς η μετάφραση των σουμερικών, στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα, προκάλεσε ένα μικρό σοκ.

Στα πιο πρώιμα σουμερικά κείμενα, ιδίως εκείνα μεταξύ περίπου 3000 και

«φόνος τιμής» – που δείχνουν ξεκάθαρα κι αυτές ότι τέτοια συναισθήματα δεν περιορίζονται, βέβαια, στην αγροτική Ελλάδα.

35 Μάλιστα, εξίσου εύκολα θα μπορούσε κανείς να αντιστρέψει το ερώτημα και να ρωτήσει: γιατί είναι εξαρχής τόσο προσβλητικό να υπονοεί κανείς ότι η αδελφή κάποιου κάνει σεξ επί χρήμασι; Είναι αυτός ένας από τους λόγους για τους οποίους λέω ότι οι έννοιες περί τιμής καθορίζουν ακόμα τις αντιλήψεις μας με τρόπους που δεν συνειδητοποιούμε – υπάρχουν πολλά μέρη στον κόσμο όπου η υύξη ότι η γυναίκα κάποιου κάνει σεξ επί χρήμασι, ή ότι η αδελφή του έχει πολλούς αγαπητικούς, είναι πιθανότερο να γίνει δεκτή με έκπληξη, αλλά με καλή διάθεση, παρά με φονική οργή. Έχουμε ήδη δει τέτοια παραδείγματα στους Gunwinggu και στους Lele.

36 Είναι φανερό ότι διακρίνω εδώ τον όρο από την ευρύτερη έννοια της πατριαρχίας που χρησιμοποιείται σε μεγάλο μέρος της φεμινιστικής γραμματείας, για να δηλώσει οποιοδήποτε κοινωνικό σύστημα βασίζεται στην καθυπόταξη των γυναικών από τους άνδρες. Προφανώς οι απαρχές της πατριαρχίας με αυτή την ευρύτερη έννοια πρέπει να αναζητηθούν σε μια πολύ προγενέστερη περίοδο της ιστορίας, τόσο στη Μεσόγειο όσο και στην Εγγύς Ανατολή.

2500 π.Χ., οι γυναίκες είναι πανταχού παρούσες. Οι πρώτες ιστορίες δεν καταγράφουν απλώς τα ονόματα πολυάριθμων γυναικών ηγεμόνων, αλλά καθιστούν σαφές ότι οι γυναίκες είχαν ισχυρή εκπροσώπηση και στις τάξεις των γιατρών, των εμπόρων, των γραφέων και των δημόσιων αξιωματούχων, και ήταν γενικά ελεύθερες να συμμετέχουν σε όλους τους τομείς της δημόσιας ζωής. Δεν μπορεί να μιλήσει κανείς για πλήρη ισότητα των φύλων: οι άνδρες παρέμεναν περισσότεροι σε όλους αυτούς τους τομείς. Έστω κι έτσι, έχει κανείς την αίσθηση μιας κοινωνίας όχι και τόσο διαφορετικής από αυτή που έχει επικρατήσει στο μεγαλύτερο μέρος του αναπτυγμένου κόσμου σήμερα. Κατά την επόμενη χιλιετία χονδρικά, όλα αυτά αλλάζουν. Η θέση των γυναικών στη δημόσια ζωή διαβρώνεται· σχηματίζεται σταδιακά το πιο οικείο μας πατριαρχικό μοντέλο, με την έμφασή του στην αγνότητα και την προγαμιαία παρθενία, την εξασθένηση και, τελικά, την ολοσχερή εξαφάνιση του ρόλου των γυναικών στην κυβέρνηση και τα ελευθέρια επαγγέλματα, και την απώλεια του ανεξάρτητου νομικού καθεστώτος των γυναικών, που τις κάνει κηδεμονευόμενες των συζύγων τους. Στα τέλη πια της Εποχής του Χαλκού, περί το 1200 π.Χ., αρχίζουμε να βλέπουμε μεγάλους αριθμούς γυναικών να απομονώνονται σε χαρέμια και (σε κάποια μέρη τουλάχιστον) να υποχρεώνονται να καλύπτονται με βέλο.

Στην πραγματικότητα, αυτό φαίνεται ότι αντανακλά μια πολύ ευρύτερη, παγκόσμια τάση. Ανέκαθεν ήταν κάτι σαν σκάνδαλο, για όσους αρέσκονται να θεωρούν ότι η πρόοδος της επιστήμης και της τεχνολογίας, η συσσώρευση της γνώσης, η οικονομική ανάπτυξη, η «ανθρώπινη πρόοδος», όπως μας αρέσει να λέμε, οδηγεί αναγκαστικά σε μεγαλύτερη ανθρώπινη ελευθερία, ότι για τις γυναίκες μοιάζει να ισχύει συχνά το ακριβώς αντίθετο. Ή ίσχυε, τουλάχιστον, μέχρι πολύ πρόσφατα. Ένας παρόμοιος περιορισμός των ελευθεριών των γυναικών μπορεί να παρατηρηθεί στην Ινδία και την Κίνα. Το ερώτημα προφανώς είναι: γιατί; Η καθιερωμένη εξήγηση στην περίπτωση των Σουμέριων είναι η σταδιακή διεύθυνση ποιμένων από τις γύρω ερήμους, οι οποίοι, εικάζουμε, είχαν ανέκαθεν πιο πατριαρχικά ήθη. Άλλωστε, μόνο η στενή λωρίδα γης κατά μήκος των ποταμών Τίγρη και Ευφράτη μπορούσε να υποστηρίξει εκτεταμένα αρδευτικά έργα και επομένως ζωή σε πόλεις. Έτσι, ήδη από νωρίς, ο πολιτισμός περιβαλλόταν στις παρυφές του από λαούς της ερήμου που ζούσαν πάνω-κάτω όπως αυτοί που περιγράφονται στη Γένεση και μιλούσαν τις ίδιες σημαντικές γλώσσες. Είναι αναντίρρητα αλήθεια ότι, με την πάροδο του χρόνου, η σουμερική γλώσσα αντικαταστάθηκε σταδιακά, πρώτα από την ακκαδική, μετά από την αμοριτική, μετά

από τις αραμαϊκές γλώσσες και τέλος από την πιο πρόσφατη όλων, την αραβική, η οποία μεταφέρθηκε επίσης στη Μεσοποταμία και την ανατολική Μεσόγειο από ποιμένες της ερήμου. Ενώ όλα αυτά σαφώς έφεραν και βαθείς πολιτισμικές αλλαγές, δεν συνιστούν ιδιαίτερος ικανοποιητική εξήγηση.<sup>37</sup> Οι πρώην νομάδες φαίνεται ότι ήταν πρόθυμοι να προσαρμοστούν στη ζωή στις πόλεις με πολλούς άλλους τρόπους. Γιατί όχι και με αυτόν; Και είναι εν πολλοίς μια τοπική εξήγηση, η οποία δεν εξηγεί καθόλου στ' αλήθεια την ευρύτερη τάση. Η φεμινιστική γραμματεία, από την άλλη, τείνει να δίνει έμφαση στην αυξανόμενη κλίμακα και κοινωνική σημασία του πολέμου, και στον συνακόλουθο αυξανόμενο συγκεντρωτισμό του κράτους.<sup>38</sup> Η εξήγηση αυτή είναι πιο πειστική. Ασφαλώς, όσο πιο μιλιταριστικό ήταν το κράτος, τόσο σκληρότεροι έτειναν να είναι οι νόμοι του απέναντι στις γυναίκες. Αλλά θα πρόσθετα κι ένα άλλο, συμπληρωματικό επιχείρημα. Όπως έχω τονίσει, ιστορικά, ο πόλεμος, τα κράτη και οι αγορές τείνουν να τρέφονται όλα τους το ένα από το άλλο. Η κατάκτηση οδηγεί σε φόρους. Οι φόροι είναι συνήθως τρόποι δημιουργίας αγορών, που είναι βολικές για στρατιώτες και κυβερνήτες. Στην περίπτωση της Μεσοποταμίας συγκεκριμένα, όλα αυτά εισήλθαν σε μια περίπλοκη σχέση με μια έκρηξη χρέους που απείλησε να μετατρέψει όλες τις ανθρώπινες σχέσεις –και κατ' επέκταση τα σώματα των γυναικών– σε δυνητικά εμπορεύματα. Συγχρόνως, προκάλεσε μια αντίδραση φρίκης από μέρους των (ανδρών) νικητών του οικονομικού παιχνιδιού, που με τον καιρό αισθάνθηκαν ότι χρειαζόταν να φτάνουν ολοένα μακρύτερα, προκειμένου να καθιστούν σαφές ότι οι *δικές τους* γυναίκες δεν θα μπορούσαν κατά κανένα τρόπο να αγοραστούν ή να πουληθούν.

Μια ματιά στο υπάρχον υλικό για το γάμο στη Μεσοποταμία μάς δίνει μια ένδειξη για το πώς μπορεί να συνέβη αυτό.

Είναι ευρέως αποδεκτό πλέον στην ανθρωπολογία ότι το έδνο τείνει να χαρακτηρίζει καταστάσεις όπου ο πληθυσμός είναι σχετικά αραιός, η γη όχι ιδιαίτερος σπάνιος πόρος και όπου επομένως η πολιτική αφορά ουσιαστικά τον έλεγχο της εργασίας. Όπου ο πληθυσμός είναι πυκνός και η γη περιζήτητη, συνήθως βρίσκει κανείς την προίκα: όταν προστίθεται μια γυναίκα στο νοικοκυριό, προστίθεται άλλο ένα στόμα, και ο πατέρας της νέφης, αντί να εξαγοράζεται, αναμένεται να συνεισφέρει κάτι (γη, πλούτο, χρήμα...),

37 Το μοντέλο της «σημτικής διεύθυνσης» βρίσκεται ήδη σε κλασικές πηγές όπως ο Saggs (1962). Γενικά μιλώντας, το μοτίβο φαίνεται ότι αποτελούταν από περιοδικές κρίσεις στις πόλεις, με την οιοδήποτε κατάρρευση της ποιότητας κοινωνίας να ακολουθείται από αναβίωση, μετά την έλευση, απ' ό,τι φαίνεται, ενός νέου κύματος σημητικών ποιμενικών φύλων (Adams κ.ά. 1974).

38 Δες Rohrllich 1980, για ένα πειστικό παράδειγμα.

για να βοηθήσει στη συντήρηση της κόρης του στο νέο της σπίτι.<sup>39</sup> Την εποχή του Σουμέριων, για παράδειγμα, η βασική πληρωμή στους γάμους ήταν ένα τεράστιο δώρο σε τρόφιμα που έκανε ο πατέρας του γαμπρού στον πατέρα της νύφης – ένα δώρο που προοριζόταν να αποτελέσει τις προμήθειες μιας μεγαλοπρεπούς γιορτής για τον γάμο.<sup>40</sup> Σύντομα, ωστόσο, φαίνεται ότι αυτό χωρίστηκε σε δύο πληρωμές, μία για το γάμο και μία στον πατέρα της νύφης, που υπολογίζονταν –και συχνά πληρώνονταν– σε ασήμι.<sup>41</sup> Πλούσιες γυναίκες φαίνεται ότι κατέληγαν μερικές φορές με το χρήμα: φαίνεται τουλάχιστον ότι πολλές έπρεπε να φορούν ασημένια βραχιόλια ίδιας αξίας στα χέρια και στα πόδια.

Με τον καιρό, ωστόσο, η πληρωμή αυτή, που λεγόταν *terhatum*, άρχισε να παίρνει συχνά τα χαρακτηριστικά απλής αγοράς. Την ανέφεραν ως «τιμή μιας παρθένου» – και αυτό δεν ήταν απλή μεταφορά, μιας και το παράνομο ξεπαρθένωμα μιας παρθένου θεωρούταν έγκλημα κατά της περιουσίας του πατέρα της.<sup>42</sup> Στον γάμο αναφέρονταν ως «απόκτηση» μιας γυναίκας – η ίδια λέξη που θα χρησιμοποιούσε κάποιος για την κατάσχεση αγαθών.<sup>43</sup> Επί της αρχής, μια σύζυγος, άπαξ και αποκτιόταν, όφειλε στο σύζυγό της απόλυτη υπακοή, και συχνά δεν μπορούσε να ζητήσει διαζύγιο ούτε σε περιπτώσεις σωματικής κακοποίησης.

Για γυναίκες με πλούσιους ή ισχυρούς γονείς, όλα αυτά παρέμεναν εν πολλοίς θεωρητικά, με τις ανάλογες τροποποιήσεις στην πράξη. Για παράδειγμα, οι κόρες εμπόρων συνήθως έπαιρναν σημαντικά χρηματικά ποσά για

39 Αυτή βέβαια είναι μια χονδροειδής απλούστευση μιας θέσης που συνδέεται κυρίως με τον ανθρωπολόγο Jack Goody (Goody 1976, 1983, 1990). Η βασική αρχή είναι ότι η προίκα δεν είναι τόσο μια πληρωμή από τον πατέρα της νύφης (μπορεί να προέρχεται και από τις δύο πλευρές), όσο ένα είδος πρόωρης κληρονομιάς. Ο Goody όμως έχει ελάχιστα να πει για τη Μεσοποταμία, και ακόμα κι αυτά (1990: 315-317) επικεντρώνονται σχεδόν αποκλειστικά στις πρακτικές της ανώτερης τάξης.

40 Wilcke 1985, Westbrook 1988, Greengus 1990, Stol 1995: 125-27. Για την πόλη Mari: Lafont 1987· για τις πρακτικές της παλαιοβαβυλωνιακής περιόδου: Greengus 1966, 1969· για την πόλη Nuzi: Grosz 1983, 1989.

41 Οι καλύτερες πηγές μας είναι από την πόλη της Nuzi περί το 1500 π.Χ., αν και η Nuzi δεν ήταν χαρακτηριστική περίπτωση από ορισμένες απόψεις, λόγω κυρίως της επιρροής των Χουριτών. Εκεί, οι γαμήλιες πληρωμές φαίνεται ότι γίνονταν σταδιακά: για παράδειγμα, στη γέννηση του πρώτου παιδιού (Grosz 1981: 176) – ένα μοντέλο που οι ανθρωπολόγοι το γνωρίζουν από τη Μελανησία, την Αφρική και πολλά άλλα μέρη του κόσμου.

42 Finkelstein 1966. VerSteeg 2000: 121, 153 σημ. 91. Ένας πατέρας μπορούσε να διεκδικήσει χρηματική αποζημίωση από κάποιον που είχε ισχυριστεί ψευδώς ότι η κόρη του δεν ήταν παρθένα, επειδή –υποθέτουμε– ο ισχυρισμός αυτός θα μείωνε το έδνο (Cooper 2002: 101).

43 Bottéro 1992: 113.

προϊκα, με τα οποία μπορούσαν να ανοίξουν δικές τους επιχειρήσεις ή να γίνουν συνεταιίροι των συζύγων τους. Όμως για τους φτωχούς –τους περισσότερους ανθρώπους δηλαδή– ο γάμος κατέληξε να μοιάζει ολοένα περισσότερο με απλή χρηματική συναλλαγή.

Ένα μέρος όλων αυτών πρέπει να ήταν συνέπεια της δουλείας: ενώ οι πραγματικοί δούλοι σπανίως ήταν πολλοί, η ίδια η ύπαρξη μιας τάξης ανθρώπων χωρίς συγγενείς, που ήταν απλά εμπορεύματα, έκανε πράγματι διαφορά. Στην πόλη Nuzi, για παράδειγμα, «το έδνο πληρωνόταν σε οικοσιτα ζώα και ασήμι, και η συνολική του αξία ήταν σαράντα σίκλοι ασήμι», ενώ ο συγγραφέας προσθέτει ξερά: «υπάρχουν κάποιες ενδείξεις ότι αυτό ισοδυναμούσε με την τιμή μιας νεαρής δούλας».<sup>44</sup> Αυτό πρέπει να έκανε τα πράγματα ανησυχητικά προφανή. Στη Nuzi, επίσης, όπου συμβαίνει να έχουμε ασυνήθιστα λεπτομερή αρχεία, βρίσκουμε παραδείγματα πλούσιων ανδρών που πλήρωναν μειωμένο έδνο σε φτωχές οικογένειες, για να αποκτήσουν μια κόρη την οποία έπειτα υιοθετούσαν, αλλά στην πραγματικότητα είτε την κρατούσαν σαν παλλακίδα ή νοσοκόμα είτε την πάντρευαν με κάποιον από τους δούλους τους.<sup>45</sup>

Αλλά, κι εδώ, ο αληθινά κρίσιμος παράγοντας ήταν το χρέος. Όπως παρατήρησα στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι ανθρωπολόγοι τονίζουν παλαιόθεν ότι η πληρωμή έδνου δεν είναι το ίδιο με την αγορά μιας συζύγου. Άλλωστε –και αυτό ήταν ένα από τα καθοριστικά επιχειρήματα, αν θυμάστε, στη διένεξη της δεκαετίας του 1930 στην Κοινωνία των Εθνών– αν ένας άνδρας αγόραζε όντως μια γυναίκα, δεν θα μπορούσε και να την πουλήσει; Είναι ξεκάθαρο ότι οι σύζυγοι στην Αφρική και τη Μελανησία δεν μπορούσαν να πουλήσουν σε τρίτους τις γυναίκες τους. Το πολύ-πολύ να μπορούσαν να τις ξαναστείλουν στα σπίτια τους και να ζητήσουν πίσω το έδνο τους.<sup>46</sup>

44 Stol 1995: 126.

45 Βλ. Cardascia 1959 για τη «γαμήλια υιοθεσία» (επίσης Mendelsohn 1949: 8-12, Greengus 1975). Σε περιόδους λιμού, μερικές φορές παραλείπονταν ακόμα και το έδνο: μια οικογένεια που λιμοκτονούσε μπορεί να έδινε την κόρη της σε ένα πλούσιο σπίτι με αντάλλαγμα μια υπόσχεση, ότι θα την κρατούσαν ζωντανή.

46 Evans-Prichard 1931, Raglan 1931. Είναι λίγο ειρωνικό ότι η έριδα συνέβαινε στην Αγγλία, καθώς ήταν ένα από τα λίγα μέρη όπου, τεχνικά, ήταν νόμιμο κανείς να πουλά ή και να δημοπρατεί τη σύζυγό του (Menefee 1981· Stone 1990: 143-148· βλ. Pateman 1988). Ο Stone παρατηρεί ότι, ενώ οι δημόσιες «πωλήσεις συζύγων» στα αγγλικά χωριά φαίνεται ότι ήταν προκανονισμένα διαζύγια, «οι λεπτομέρειες του τελετουργικού προορίζονταν να τονίσουν την οριστική φύση της μεταβίβασης περιουσίας, μιμούμενες όσο το δυνατόν περισσότερο την πώληση μιας αγελάδας ή ενός προβάτου. Χρησιμοποιούσαν, μάλιστα, καπίστρι, για να οδηγήσουν τη σύζυγο από το σπίτι της στην αγορά και από την αγορά στο σπίτι του αγοραστή της» (1990: 145). Η πρακτική, που περιοριζόταν στις λαϊκές τάξεις, προκάλεσε σκάνδαλο όταν περιγράφηκε στο μυθιστόρημα *The Mayor of*

Ούτε στη Μεσοποταμία μπορούσε ένας σύζυγος να πουλήσει τη γυναίκα του. Ή, δεν μπορούσε κατά κανόνα. Κι εδώ, όμως, τα πάντα άλλαζαν από τη στιγμή που έπαιρνε ένα δάνειο. Γιατί τότε ήταν απολύτως νόμιμο –όπως είδαμε– να χρησιμοποιεί τη γυναίκα του και τα παιδιά του σαν εγγύηση και, αν δεν μπορούσε να πληρώσει, μπορούσαν να του τα πάρουν σαν ενέχυρα, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που μπορούσε να χάσει τους δούλους του και τα αιγοπρόβατά του. Αυτό σήμαινε επίσης ότι η τιμή και η πίστωση γίνονταν στην πράξη το ίδιο πράγμα: τουλάχιστον για έναν φτωχό, η αξιοπιστία κάποιου ήταν ακριβώς η εξουσία του στο νοικοκυριό του, και (η άλλη όψη του νομίσματος, τρόπον τινά) οι σχέσεις οικιακής αυθεντίας, που επί της αρχής ήταν σχέσεις μέριμνας και προστασίας, γίνονταν ιδιοκτησιακά δικαιώματα που μπορούσαν όντως να αγοράζονται και να πωλούνται.

Για τους φτωχούς, και πάλι, αυτό σήμαινε ότι τα μέλη της οικογένειάς τους γίνονταν εμπορεύματα που μπορούσαν να νοικιάζονται ή να πωλούνται. Όχι μόνο μπορούσε κάποιος να δίνει τις κόρες του για «νύφες», να δουλεύουν σε νοικοκυριά πλουσίων, αλλά, όπως δείχνουν πλακίδια από τη Νuzi, μπορούσε και να νοικιάζει πλέον μέλη της οικογένειάς του παίρνοντας απλώς ένα δάνειο: υπάρχουν καταγεγραμμένες περιπτώσεις ανδρών που έστειλαν τους γιους τους ή ακόμα και τις συζύγους τους σαν «ενέχυρα» για δάνεια – περιπτώσεις που ήταν, πρόδηλα, απλή προκαταβολή για την απασχόλησή τους στο αγρόκτημα ή στο υφαντουργείο του δανειστή.<sup>47</sup>

Η πιο δραματική και επίμονη κρίση επικεντρώθηκε στην πορνεία. Στην πραγματικότητα, δεν είναι εντελώς σαφές από τις πιο πρώιμες πηγές αν μπορεί κανείς να μιλήσει εδώ στ' αλήθεια για «πορνεία». Οι σουμερικοί ναοί όντως φαίνεται ότι φιλοξενούσαν συχνά διάφορες σεξουαλικές δραστηριότητες. Κάποιες ιέρειες, για παράδειγμα, θεωρούνταν παντρεμένες με θεούς ή άλλως πως αφιερωμένες σε αυτούς. Το τι σήμαινε αυτό στην πράξη φαίνεται ότι ποίκιλλε σημαντικά. Όπως, εν πολλοίς, στην περίπτωση των μεταγενέστερων *devadashi*, ή «χορευτριών του ναού» της ινδουιστικής Ινδίας, κάποιες παρέμεναν ανύπαντρες· σε άλλες επιτρεπόταν να παντρεύονται, αλλά

*Casterbridge* του Thomas Hardy, αλλά δεν εγκαταλείφθηκε εντελώς παρά μόνο το 1919.

47 Finley 1981: 153-155, Stienkeller 2003, Mieroor 2005: 27-28. Ο Mieroor παρατηρεί ότι το πρώτο τέτοιο συμβόλαιο που διαθέτουμε είναι από τη Βαβυλώνα του 21ου αιώνα π.Χ. Πρόκειται για ένα ενδιαφέρον παράδειγμα για την πρώιμη ιστορία της μισθωτής εργασίας. Όπως έχω γράψει αλλού (Graeber 2006: 66-69, 2007: 91-94), τα συμβόλαια μισθωτής εργασίας στον αρχαίο κόσμο ήταν πρωτίστως υπόθεση ενοικίασης δούλων – μια πρακτική για την οποία υπάρχουν τεκμήρια στη Μεσοποταμία μόνο από τη νεοβαβυλωνιακή περίοδο (Oppenheim 1964: 78, Versteeg 2000: 70-71. Για μια αντιστοιχία στην Αίγυπτο, βλ. Versteeg 2002: 197).

όχι να κάνουν παιδιά· άλλες, πάλι, φαίνεται ότι έπρεπε να βρίσκουν πλούσιους πάτρωνες και να γίνονται έτσι στην πράξη εταιρές της ελίτ· άλλες, τέλος, ζούσαν στους ναούς και είχαν την ευθύνη να γίνονται σεξουαλικά διαθέσιμες σε πιστούς, σε ορισμένες λατρευτικές τελετές.<sup>48</sup> Αυτό πάντως που κάνουν σαφές τα πρώιμα κείμενα είναι ότι όλες αυτές οι γυναίκες θεωρούνταν εξαιρετικά σημαντικές. Με μια πολύ πραγματική έννοια, ήταν οι απόλυτες ενσαρκώσεις του πολιτισμού. Άλλωστε, ο όλος μηχανισμός της σουμερικής οικονομίας φαίνεται ότι υπήρχε για να υποστηρίξει τους ναούς, που θεωρούνταν οίκοι των θεών. Ως τέτοιοι, αντιπροσώπευαν την ανώτατη δυνατή εκλέπτυνση στα πάντα, από τη μουσική και το χορό μέχρι την τέχνη, τη μαγειρική και την εξευγένιση της ζωής. Οι ιέρειες των ναών και νύμφες των θεών ήταν οι ύψιστες ενσαρκώσεις αυτής της τέλει ζωής.

Έχει επίσης σημασία να τονίσουμε ότι οι Σουμεριοί άνδρες δεν φαίνονται, στην πιο πρώιμη περίοδο τουλάχιστον, να θεωρούσαν προβληματική την ιδέα να κάνουν σεξ επί χρήμασι οι αδελφές τους. Αντιθέτως, καθ' όσον υπήρχε όντως πορνεία (και, θυμηθείτε, η πορνεία δεν θα μπορούσε να ήταν κατά κανένα τρόπο μια τόσο απρόσωπη, ψυχρή χρηματική σχέση σε μια πιστωτική οικονομία), τα σουμερικά θρησκευτικά κείμενα την περιγράφουν ως ένα από τα θεμελιώδη γνωρίσματα του ανθρώπινου πολιτισμού, ένα δώρο που έκαναν οι θεοί στην αυγή του χρόνου. Το αναπαραγωγικό σεξ θεωρούνταν φυσικό (το έκαναν άλλωστε και τα ζώα). Το μη αναπαραγωγικό σεξ, το σεξ για απόλαυση, ήταν θεικό.<sup>49</sup>

Η διασημότερη έκφραση αυτή της ταύτισης πορνείας και πολιτισμού βρίσκεται στην ιστορία του Ενκίντου, στο έπος του Γκιλγκαμές. Στην αρχή της ιστορίας, ο Ενκίντου είναι ένα τέρας – ένας γυμνός και θηριώδης «αγριάνθρωπος» που βόσκει μαζί με τις γαζέλες, πίνει από τις γούρνες μαζί με τα αγριοκάτσικα και τρομοκρατεί τους ανθρώπους της πόλης. Ανήμποροι να

48 Το όλο ζήτημα έχει περιπλέξει ο ισχυρισμός του Ηρόδοτου (1.199) ότι όλες οι Βαβυλώνιες, εκτός από τις κόρες της ελίτ, έπρεπε να εκπορνεύονται στους ναούς, άπαξ, για να μαζέψουν χρήματα για τις προκες τους. Αυτό σίγουρα δεν ίσχυε, αλλά έχει συσκοτίσει αρκετά τους όρους της διαμάχης ανάμεσα σε όσους επιμένουν για τη σημασία των «ιερόδουλων», ή ισχυρίζονται ότι κάθε μορφή πορνείας ήταν στην πράξη ιερή (π.χ. Kramer 1969, Lambert 1992) και όσους απορρίπτουν όλη αυτή την ιδέα σαν οριενταλιστική φαντασιοκοπία (Arnaud 1973, Westenholz 1989, Beard & Henderson 1997, Assante 2003). Ωστόσο, προσφάτως δημοσιευμένα κείμενα από τις πόλεις της Κις και της Σιπάρ καθιστούν σαφές ότι σεξουαλικά τελετουργικά στα οποία συμμετείχαν γυναίκες του ναού, εκ των οποίων μερικές τουλάχιστον πληρώνονταν για τις υπηρεσίες τους, είναι βέβαιο ότι συνέβαιναν (Gallery 1980, Yoffee 1998, Stol 1995: 138-139). Η αναλογία με τις *devadashi* προτάθηκε για πρώτη φορά, εξ όσων γνωρίζω, στο Yoffee 1998: 336. Για τις *devadashi* γενικά, βλ. Ott 2000, Jordan 2003, Vijaistri 2004.

49 Kramer 1963: 116, Bahrani 2001: 59-60.

τον νικήσουν, οι πολίτες στέλνουν τελικά μια εταίρα που είναι επίσης ιέρεια της θεάς Ίσταρ. Αυτή γδύνεται μπροστά του και κάνουν έρωτα για έξι μέρες και επτά νύχτες. Έπειτα, τα ζώα που συντρόφευαν μέχρι τότε τον Ενκίντου φεύγουν τρέχοντας μακριά του. Αφού η εταίρα τού εξηγεί ότι τώρα έχει μάθει τη σοφία και έχει γίνει σαν Θεός (γιατί η ίδια είναι, εξάλλου, σύζυγος θεών), ο Ενκίντου συμφωνεί να φορέσει ρούχα και να πάει να ζήσει στην πόλη σαν σωστό, πολιτισμένο ανθρώπινο ον.<sup>50</sup>

Ήδη όμως στην παλαιότερη εκδοχή της ιστορίας του Ενκίντου, μπορεί κανείς να διακρίνει μια ορισμένη αμφιθυμία. Πολύ αργότερα, ο Ενκίντου καταδικάζεται σε θάνατο από τους θεούς, και η πρώτη αντίδρασή του είναι να καταδικάσει την εταίρα, επειδή τον έφερε στην πόλη από τα δάση: την καταριέται να γίνει μια κοινή τροτέζα ή ταβερνιάρισσα, να ζει ανάμεσα σε μεθύστακες που ξερνοβολούν, να την κακομεταχειρίζονται και να τη δέρνουν οι πελάτες της. Έπειτα, ωστόσο, μετανιώνει για τη συμπεριφορά του, αλλάζει στάση και την ευλογεί. Όμως αυτό το ίχνος αμφιθυμίας ήταν εκεί από την αρχή, και με τον καιρό έγινε εντονότερο. Από τις πιο πρώιμες περιόδους, τα σουμερικά και βαβυλωνιακά συμπλέγματα ναών περιβάλλονταν από πολύ λιγότερο περίλαμπρες παρόχους σεξουαλικών υπηρεσιών – μάλιστα, την εποχή που αρχίζουμε να τους γνωρίζουμε καλά πλέον, ήταν το κέντρο πραγματικών «κακόφημων» συνοικιών, γεμάτων ταβέρνες με χορεύτριες, άνδρες τραβεστί (κάποιοι σκλάβοι, κάποιοι δραπετές) και μια σχεδόν άπειρη ποικιλία εκπορνευόμενων γυναικών. Υπάρχει μια εξαιρετικά περίπλοκη ορολογία της οποίας οι λεπτομέρειες έχουν έκτοτε χαθεί. Οι περισσότεροι χαρακτήρες αυτών των συνοικιών φαίνεται ότι έπαιζαν διπλό ρόλο: οι ταβερνιάρηδες ήταν και μουσικοί· οι άνδρες τραβεστί δεν ήταν μόνο τραγουδιστές και μουσικοί, αλλά συχνά έκαναν και κόλπα με μαχαίρια. Πολλοί ήταν δούλοι που τους έβαζαν να δουλεύουν οι αφέντες τους, ή γυναίκες που ξεπλήρωναν τάματα ή χρέη, ή δούλες για χρέη, ή ακόμα και γυναίκες που προσπαθούσαν να γλιτώσουν την υποδούλωση λόγω χρεών και δεν είχαν πού αλλού να πάνε. Με τον καιρό, πολλές από τις πιο χαμηλόβαθμες γυναίκες των ναών αγοράζονταν είτε σαν δούλες είτε και σαν ενέχυρα για χρέη, και μπορεί συχνά να υπήρχε μια σύγχυση των ρόλων ανάμεσα στις ιέρειες που εκτελούσαν ερωτικές τελετουργίες και τις πόρνες που ήταν στην ιδιοκτησία του ναού (άρα, επί της αρχής, και του θεού), έμεναν μερικές φορές μέσα στο ίδιο το σύμπλεγμα του ναού και τα έσοδά τους έμπαιναν στα

<sup>50</sup> Μια παρόμοια ανάγνωση υπάρχει στο Bottéro 1992: 96, χωρίς όμως την αμφισημία που τονίζει η Lerner (1980: 247).



θησαυροφυλάκια του ναού.<sup>51</sup> Καθώς οι περισσότερες καθημερινές συναλλαγές στη Μεσοποταμία δεν ήταν σε ρευστό, πρέπει να υποθέσουμε ότι το ίδιο συνέβαινε και με τις πόρνες: όπως οι ταβερνιάρισσες, πολλές από τις οποίες φαίνεται ότι ήταν πρώην πόρνες, έτσι κι αυτές ανέπτυσαν σχέσεις επ' αόριστον πίστωσης με τους πελάτες τους – και αυτό πρέπει να σήμαινε ότι οι περισσότερες δεν ήταν σαν αυτό που λέμε εμείς τροτέζες, αλλά μάλλον σαν εταίρες.<sup>52</sup> Έστω κι έτσι, οι απαρχές της εμπορικής πορνείας φαίνεται ότι εμπλέκονται σε ένα ιδιότυπο μίγμα ιερής (ή άλλοτε ιερής) πρακτικής, εμπορίου, δουλείας και χρέους.

Η «πατριαρχία» γεννήθηκε, πρώτα απ' όλα, με μια απόρριψη των μεγάλων πολιτισμών των πόλεων στο όνομα ενός είδους καθαρότητας, με μια επαναβεβαίωση του πατρικού ελέγχου σε βάρος μεγάλων πόλεων όπως η Uruk, η Lagash και η Βαβυλώνα, που θεωρήθηκαν άντρα γραφειοκρατών, εμπόρων και εκδιδόμενων γυναικών. Οι ποιμενικές παρυφές, οι έρημοι και οι στέπες μακριά από τις κοιλάδες των ποταμών, ήταν τα μέρη στα οποία κατέφευγαν εκτοπισμένοι, χρεωμένοι αγρότες. Η αντίσταση, στην αρχαία Μέση Ανατολή, ανέκαθεν ήταν λιγότερο μια πολιτική εξέγερσης και περισσότερο μια πολιτική εξόδου, εξαφάνισης μαζί με τα ζώα σου και την οικογένειά σου – συχνά λίγο πριν σου πάρουν και τα μιν και τη δε.<sup>53</sup> Ανέκαθεν υπήρχαν φύλα λαών που ζούσαν στις παρυφές. Τις καλές εποχές, κατέφευγαν στις πόλεις. Τις κακές, οι αριθμοί τους αυξάνονταν λόγω των προσφύγων – αγροτών που ουσιαστικά γίνονταν ξανά Ενκίντου. Έπειτα δημιουργούσαν ανά διαστήματα τις δικές τους συμμαχίες και εφορούσαν ξανά στις πόλεις σαν κατακτητές. Είναι δύσκολο να πούμε πώς ακριβώς σκέφτονταν την κατάστασή τους, επειδή μόνο στην Παλαιά Διαθήκη, που γράφτηκε στην άλλη πλευρά της «Εύφορης Ημισελήνου», βρίσκει κανείς στοιχεία για τις απόψεις των ποιμένων ανταρτών. Τίποτὰ όμως δεν αμβλύνει τη θέση ότι η ασυνήθιστη έμφαση που βρίσκουμε εκεί στην απόλυτη αυθεντία των πατέρων και τη φανατική προστασία των άστατων γυναικών τους έγινε εφικτή τόσο εξαιτίας,

51 Βλ. Lerner 1980, Van Der Toorn 1989, Lambert 1992.

52 Επίσης, σε πολλά μέρη, γυναίκες μικροέμποροι παρομοιάζονται ή συγχέονται με πόρνες μόνο και μόνο επειδή έχουν πολλαπλές διαρκείς σχέσεις με άγνωστους άνδρες (για ένα σύγχρονο παράδειγμα από το Καζακιστάν, βλ. Nazarty 2001) – και οι ρόλοι μερικές φορές μπορεί να αλληλεπικαλύπτονται.

53 Diakonoff 1982. Χαλαρές ομάδες από νομάδες βοσκούς ή πρόσφυγες, που μερικές φορές έκαναν και τους στρατιώτες, αναφέρονταν συχνά με τον γενικό όρο *hapiru* ή *habiru*, τόσο στη Μεσοποταμία όσο και στη Δύση. Ίσως αυτή να είναι η προέλευση του όρου «Εβραίος», μιας άλλης ομάδας που, σύμφωνα με τις δικές τους ιστορίες, είχαν ξεφύγει από τη σκλαβιά, περιπλανήθηκαν με τα κοπάδια τους στην έρημο και τελικά εφόρμησαν ως κατακτητές στην κοινωνία των πόλεων.

αλλά και ως διαμαρτυρία ενάντια, στην εμπορευματοποίηση των ανθρώπων στις πόλεις από τις οποίες είχαν αποδράσει.

Τα ιερά βιβλία του κόσμου –η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη, το Κοράνι, η θρησκευτική γραμματεία από τον Μεσαίωνα μέχρι σήμερα– απηχούν αυτή τη στασιαστική φωνή, συνδυάζοντας την περιφρόνηση για τη διεφθαρμένη ζωή στις πόλεις, την καχυποψία απέναντι στον έμπορο και, συχνά, τον έντονο μισογυνισμό. Αρκεί να σκεφτεί κανείς την εικόνα της ίδιας της Βαβυλώνας, που έχει μείνει για πάντα στη συλλογική φαντασία όχι μόνο ως λίκνο του πολιτισμού, αλλά και ως λίκνο της πορνείας. Ο Ηρόδοτος απηχούσε ελληνικές λαϊκές αντιλήψεις όταν υποστήριζε ότι κάθε παρθένα της Βαβυλώνας υποχρεωνόταν να εκπορνευτεί στο ναό για να μαζέψει χρήματα για την προίκα της.<sup>54</sup> Στην Καινή Διαθήκη, ο Άγιος Πέτρος αναφέρεται συχνά στη Ρώμη ως «Βαβυλώνα», και το βιβλίο της Αποκάλυψης δίνει ίσως την πιο ζωντανή εικόνα του τι εννοούσε όταν περιγράφει τη Βαβυλώνα, τη «μεγάλη πόρνη», να κάθεται «πάνω σε ένα κόκκινο θηρίο, γεμάτο ονόματα βλασφημίας»:

*17:4 και ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφουρῶν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς, γέμον βδελυγμάτων, καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας τῆς γῆς,*

*17:5 καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς.<sup>55</sup>*

Να η φωνή του πατριαρχικού μίσους για την πόλη, οι οργισμένες χιλιαστικές φωνές των πατέρων των αρχαίων φτωχών.

Η πατριαρχία, όπως τη γνωρίζουμε, φαίνεται ότι σχηματίστηκε σε μια αμφίροπη μάχη ανάμεσα στις νεοπαγείς ελίτ και τους νέους φτωχούς. Μεγάλο μέρος της ανάλυσής μου εδώ εμπνέεται από το λαμπρό έργο της φεμινίστριας ιστορικού Gerda Lerner η οποία, σε ένα δοκίμιο για τις απαρχές της πορνείας, παρατήρησε:

Μια άλλη πηγή της εμπορικής πορνείας ήταν η φτωχοποίηση των αγροτών και η αυξανόμενη εξάρτησή τους από δάνεια προκειμένου να επιβιώσουν

<sup>54</sup> Ηρόδοτος 1.199, καθώς και Στράβων 16.1.20.

<sup>55</sup> *Αποκάλυψις Ιωάννου* 17.4-5. Το βιβλίο μοιάζει να ακολουθεί περισσότερο την οπτική των μαθητών του Πέτρου παρά εκείνη των μαθητών του Παύλου. Ας παρατηρήσουμε παρεμπιπτόντως ότι ο ρασταφarianισμός, το κύριο προφητικό ρεύμα σήμερα που χρησιμοποιεί την εικόνα της Βαβυλώνας ως διαφθοράς και καταπίεσης –αν και όντως τείνει να υποβαθμίζει τις εικόνες σεξουαλικής διαφθοράς–, στην πράξη κηρύσσει εν πολλοίς την επανεδραίωση της πατριαρχικής αυθεντίας στους φτωχούς.

σε περιόδους λιμού, γεγονός που οδηγούσε στην υποδούλωση λόγω χρεών. Παιδιά και των δύο φύλων δίνονταν ως ενέχυρα για χρέη ή πωλούνταν για «υιοθεσία». Από τέτοιες πρακτικές μπόρεσε να αναπτυχθεί και η εκπόρνευση των γυναικών μελών της οικογένειας, προς όφελος του οικογενειάρχη. Οι γυναίκες μπορεί να κατέληγαν πόρνες, επειδή οι γονείς τους είχαν αναγκαστεί να τις πουλήσουν για δούλες ή επειδή οι ενδεείς σύζυγοί τους μπορεί να τις χρησιμοποιούσαν έτσι. Ή μπορεί να γίνονταν αυτοαπασχολούμενες, ως τελευταία εναλλακτική έναντι της υποδούλωσης. Αν ήταν τυχερές, μπορεί να ανελίσσονταν κοινωνικά μέσα από αυτό το επάγγελμα: μπορεί να γίνονταν παλλακίδες.

Στα τέλη της δεύτερης χιλιετίας π.Χ., η πορνεία είχε πλέον εδραιωθεί ως πιθανό επάγγελμα για τις κόρες των φτωχών. Καθώς ο σεξουαλικός περιορισμός των γυναικών της τάξης των ιδιοκτητών έγινε πιο αυστηρός, η παρθενία των αξιοσέβαστων κορών έγινε περιουσιακό στοιχείο για την οικογένεια. Έτσι, η εμπορική πορνεία κατέληξε να θεωρείται μια κοινωνική αναγκαιότητα για την ικανοποίηση των σεξουαλικών αναγκών των ανδρών. Αυτό που παρέμεινε προβληματικό ήταν η ξεκάθαρη και σταθερή διάκριση ανάμεσα σε αξιοσέβαστες και μη αξιοσέβαστες γυναίκες.

Αυτό το τελευταίο σημείο είναι κομβικό. Εξ όσων γνωρίζουμε, η πιο δραματική απόπειρα να λυθεί το πρόβλημα, όπως παρατηρεί η Lerner, μπορεί να βρεθεί σε έναν νομικό κώδικα γραμμένο στη Μέση Ασσυριακή, που χρονολογείται μεταξύ 1400 και 1100 π.Χ. και ο οποίος είναι επίσης η πρώτη γνωστή αναφορά της κάλυψης με βέλο στην ιστορία της Μέσης Ανατολής – και ακόμα, τονίζει η Lerner, ο πρώτος που κάνει την αστυνόμευση των κοινωνικών ορίων αρμοδιότητα του κράτους.<sup>56</sup> Δεν είναι άξιοι απορίας ότι όλα αυτά συμβαίνουν στο διασημότερο, ίσως, μιλιταριστικό κράτος ολόκληρης της αρχαίας Μέσης Ανατολής.

Ο κώδικας διακρίνει επιμελώς πέντε κατηγορίες γυναικών. Οι αξιοσέβαστες (παντρεμένες ή παλλακίδες), οι χήρες και οι κόρες των ελεύθερων Ασσυρίων ανδρών «πρέπει να καλύπτονται» όταν βγαίνουν έξω στο δρόμο. Στις πόρνες και στις δούλες (και οι πόρνες θεωρείται τώρα ότι συμπεριλαμβάνουν και τις ανύπανδρες υπηρέτριες των ναών μαζί με τις κοινές εκδιδόμενες) δεν επιτρέπεται να φορούν βέλο. Το αξιοσημείωτο με τη νομοθεσία αυτή είναι ότι οι ποινές που καθορίζονται στον κώδικα δεν αφορούν τις αξιοσέβαστες γυναίκες που δεν φορούν βέλο, αλλά τις πόρνες και τις δούλες που φορούν. Η πόρνη θα ραβδιζόταν δημοσίως πενήντα φορές και θα της

56 Lerner 1980: 249-254, 1989: 123-140. Η βασική κειμενική πηγή είναι οι Driver & Miles 1935· επίσης, Cardascia 1969.

έριχναν πίσσα στα μαλλιά· στη δούλα, θα έκοβαν τα αυτιά. Οι ελεύθεροι άνδρες που ενθάρρυναν εν γνώσει τους μια τέτοια απατεώνισσα, θα μαστιγώνονταν και θα καταδικάζονταν σε ένα μήνα καταναγκαστικά έργα.

Εικάζουμε ότι στην περίπτωση των αξιосέβαστων γυναικών ο νόμος θεωρούταν αυτονόητος: για ποιο λόγο να έβγαине μια αξιосέβαστη γυναίκα έξω στο δρόμο ντυμένη πόρνη;

Όταν λοιπόν μιλάμε για «αξιосέβαστες» γυναίκες, αναφερόμαστε σε εκείνες των οποίων τα σώματα δεν μπορούσαν επ' ουδενί να αγοραστούν ή να πουληθούν. Η σωματική τους υπόσταση ήταν κρυμμένη και εκτοπισμένη μονίμως στην οικιακή σφαίρα κάποιου άνδρα· όταν εμφανίζονταν καλυμμένες σε δημόσια θέα, ουσιαστικά κυκλοφορούσαν, υποτίθεται, ακόμα και τότε, ακόμα και δημοσίως, στο εσωτερικό μιας τέτοιας σφαίρας.<sup>57</sup> Από την άλλη, οι γυναίκες που μπορούσαν να ανταλλαχθούν με χρήματα έπρεπε να είναι άμεσα αναγνωρίσιμες ως τέτοιες.

Ο ασσυριακός νομικός κώδικας είναι μία μεμονωμένη περίπτωση· σίγουρα τα βέλα δεν έγιναν υποχρεωτικά παντού μετά το 1300 π.Χ. Μας δίνει όμως μια όψη των εξελίξεων που συνέβαιναν, οσοδήποτε άνισα, ακόμα και σπασμωδικά, σε όλη την περιοχή, υποκινούμενες από τη διασταύρωση εμπορίου, τάξης, περήφανων διακηρύξεων της ανδρικής τιμής και της διαρκούς απειλής λιποταξίας των φτωχών. Τα κράτη φαίνεται ότι έπαιξαν έναν περίπλοκο διττό ρόλο, υποθάλποντας την εμπορευματοποίηση και συγχρόνως παρεμβαίνοντας για να απαλύνουν τα αποτελέσματά της: επιβάλλοντας τους νόμους του χρέους και τα δικαιώματα των πατέρων, αλλά και παρέχοντας τακτικά αμνηστίες. Αλλά η δυναμική οδήγησε επίσης, σε διάστημα χιλιετιών, σε έναν συστηματικό υποβιβασμό της ίδιας της σεξουαλικότητας, από θείο δώρο και ενσάρκωση της πολιτισμένης εκλέπτυνσης σε κάποια από τις πιο οικείες μας συνδηλώσεις: ξεπεσμό, διαφθορά και ενοχή.

Εδώ νομίζω ότι έχουμε την εξήγηση αυτής της γενικής υποχώρησης των ελευθεριών των γυναικών που παρατηρείται σε όλους τους μεγάλους πολιτισμούς των πόλεων για τόσο μεγάλο μέρος της ιστορίας τους. Σε όλους τους, συνέβαιναν παρόμοια πράγματα, έστω κι αν σε κάθε περίπτωση τα κομμάτια του παζλ συνδυάζονταν μεταξύ τους με διαφορετικούς τρόπους.

<sup>57</sup> Στους σουμερικούς γάμους, ο πατέρας της νύφης την κάλυπτε με βέλο, το οποίο ανασήκωνε ο γαμπρός – και με αυτή ακριβώς την πράξη την έκανε σύζυγό του (Stol 1995: 128). Αυτό δεν δείχνει μόνο σε ποιο βαθμό ήταν το βέλο σύμβολο της συμπερίληψης στην οικιακή εξουσία κάποιου άνδρα, αλλά μπορεί επίσης να είναι η πηγή από την οποία υιοθετήθηκε τελικά η μεταγενέστερη ασσυριακή πρακτική.

Η ιστορία της Κίνας, για παράδειγμα, γνώρισε συνεχείς και εν πολλοίς αποτυχημένες κυβερνητικές εκστρατείες για την εξάλειψη και του έδνου και της υποδούλωσης λόγω χρεών, και τα περιοδικά σκάνδαλα αναφορικά με την ύπαρξη «αγορών σε κόρες», που συμπεριλάμβαναν την απροκάλυπτη πώληση κοριτσιών για κόρες, συζύγους, παλλακίδες ή πόρνες (στη διακριτική ευχέρεια του αγοραστή), συνεχίζονται μέχρι σήμερα.<sup>58</sup> Στην Ινδία, το σύστημα των καστών επέτρεψε σε διαφορές που ούτως ή άλλως υπήρχαν μεταξύ πλουσίων και φτωχών να γίνουν επίσημες και ρητές. Οι Βραχμάνοι και άλλα μέλη των ανώτερων καστών απομόνωναν με ζήλο τις κόρες τους και τις πάντρευαν δίνοντάς τους πλουσιοπάροχες προίκες, ενώ οι κατώτερες τάξεις εφάρμοζαν το έδνο, επιτρέποντας σε μέλη των ανώτερων καστών (τους λεγόμενους «ξαναγεννημένους»<sup>59</sup>) να τους χλευάζουν, επειδή πουλούσαν τις κόρες τους. Παρομοίως, οι ξαναγεννημένοι εν πολλοίς προστατεύονταν από την υποδούλωση λόγω χρεών, ενώ για μεγάλο κομμάτι των φτωχών της υπαίθρου η εξάρτηση από τα χρέη ήταν θεσμοποιημένη, με τις κόρες των φτωχών οφειλετών συχνά να καταλήγουν, προβλέψιμα, σε πορνεία ή στις κουζίνες και τα πλουσταριά των πλουσίων.<sup>60</sup> Σε κάθε περίπτωση, ανάμεσα στην εμπορευματοποίηση, που βάραινε δυσανάλογα τις κόρες, και όσους προσπαθούσαν να επαναβεβαιώσουν το πατριαρχικό δικαίωμα στην «προστασία» των γυναικών από κάθε νύξη εμπορευματοποίησής τους, οι τυπικές και ουσιαστικές ελευθερίες των γυναικών φαίνεται ότι, σταδιακά αλλά σταθερά, περιορίστηκαν και καταργήθηκαν. Ως αποτέλεσμα, άλλαξαν και οι αντιλήψεις περί τιμής: έγιναν ένα είδος διαμαρτυρίας ενάντια στις επιπτώσεις της αγοράς, μολονότι την ίδια στιγμή

58 Η άποψή μου για τον κομφουκιανισμό ακολουθεί την κάπως αντισυμβατική προσέγγιση του Deng (1999). Βλ. Watson 1980, για την εμπορευματοποίηση των γυναικών· Gates 1989, για τη σχέση της με τη γενική υποβάθμιση των ελευθεριών των γυναικών υπό τους Song. Φαίνεται ότι υπήρξε άλλη μια σοβαρή υποχώρηση κατά τη δυναστεία των Ming – για μια πρόσφατη επισκόπηση, βλ. Ko, Haboush & Piggott (2003). Ο Testart (2000, 2001: 148-149, 190) τονίζει ότι η περίπτωση της Κίνας επιβεβαιώνει τον «γενικό κοινωνιολογικό νόμο» που έχει διατυπώσει, ότι οι κοινωνίες που εφαρμόζουν το έδνο επιτρέπουν και την υποδούλωση λόγω χρεών (Testart, Lécrivain, Karadimas & Conoroff 2001), καθώς έχουμε να κάνουμε εδώ με μια χώρα όπου η κυβέρνηση εις μάτην προσπάθησε να τα σταματήσει και τα δύο. Μια άλλη όψη του κομφουκιανισμού ήταν ότι η ανδρική δουλεία θεωρούνταν πολύ πιο διαφορετική απ' ό,τι η γυναικεία, αν και δεν έφτασε ποτέ τόσο μακριά όσο στην Κορέα όπου, μετά την εισβολή του Hideyoshi, πέρασε ένας νόμος ο οποίος πρόβλεπε ότι μόνο γυναίκες μπορούσαν να υποδουλώνονται.

59 Σ.τ.Ε.: βλέπε εδώ, κεφάλαιο 3, σημείωση 42.

60 Ο Tambiah (1973, 1989) ήταν ο πρώτος που διατύπωσε την καθιερωμένη για σήμερα κριτική στη θέση του Goody. Ο Goody προτιμά να βλέπει εδώ έμμεσες προικοδοτήσεις, καθώς κατέληξαν κατά κανόνα στην οικογένεια.

κατέληξαν (όπως και οι παγκόσμιες θρησκείες) να απηχούν αυτή τη λογική της αγοράς με ατέλειωτους υποδόριους τρόπους.

Πουθενά, ωστόσο, οι πηγές μας δεν είναι τόσο πλούσιες και λεπτομερείς όσο στην αρχαία Ελλάδα. Αυτό οφείλεται εν μέρει στο ότι η εμπορική οικονομία έφτασε εκεί τόσο αργά, σχεδόν τρεις χιλιάδες χρόνια μετά τους Σουμέριους. Ως αποτέλεσμα, η κλασική ελληνική γραμματεία μάς δίνει μια μοναδική ευκαιρία να παρατηρήσουμε τον μετασχηματισμό ακριβώς ενόσω συνέβαινε.

### Αρχαία Ελλάδα (Τιμή και χρέος)

Ο κόσμος των ομηρικών επών κυριαρχείται από ηρωικούς πολεμιστές που περιφρονούν το εμπόριο. Από πολλές απόψεις, θυμίζει εντυπωσιακά τη μεσαιωνική Ιρλανδία. Το χρήμα υπήρχε, αλλά δεν το χρησιμοποιούσαν για κανενός είδους αγορές: οι σπουδαίοι άνδρες ζούσαν επιδιώκοντας την τιμή, που έπαιρνε υλική μορφή σε υπηρέτες και θησαυρούς. Οι θησαυροί δίνονταν σαν δώρα, απονέμονταν ως έπαθλα, αρπάζονταν σαν λεία.<sup>61</sup> Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι έτσι άρχισε η «τιμή» να σημαίνει και προσωπική τιμή (honor) και τιμή αγαθού (price): σε έναν τέτοιο κόσμο, κανείς δεν αισθανόταν κάποια αντίφαση μεταξύ των δύο.<sup>62</sup>

Όλα αυτά άλλαξαν δραματικά όταν άρχισαν να αναπτύσσονται οι εμπορικές αγορές διακόσια χρόνια αργότερα. Τα ελληνικά νομίσματα φαίνεται ότι χρησιμοποιήθηκαν αρχικά για πληρωμές στρατιωτών, για πληρωμές προστίμων και τελών, όπως και για πληρωμές που γίνονταν προς και από την κυβέρνηση, αλλά περί το 600 π.Χ. σχεδόν όλες οι ελληνικές πόλεις-κράτη έκοβαν δικά τους νομίσματα σαν σημάδι πολιτικής ανεξαρτησίας. Δεν πέρασε πολύς καιρός, όμως, προτού περάσουν σε κοινή χρήση τα νομίσματα, στις καθημερινές συναλλαγές. Τον 5ο αιώνα πια, στις

61 Για την ομηρική τιμή: Finley 1954: 118-119, Adkins 1972: 14-16, Seaford 1994: 6-7. Τα ζώα είναι ξανά η βασική λογιστική μονάδα, μαζί με το ασήμι. Όπως έχουν παρατηρήσει οι ιστορικοί της αρχαιότητας, οι μόνες πραγματικές αγοραπωλησίες στα ομηρικά έπη είναι με ξένους (Von Reden 1995: 58-76, Seaford 2004: 26-30, Finley 1954: 67-70). Περιττό να ειπωθεί, η ομηρική κοινωνία δεν είχε τη νομικιστική ακρίβεια της ιρλανδικής ιδέας της «τιμής της τιμής», αλλά οι αρχές ήταν γενικά οι ίδιες, καθώς *τιμή* μπορούσε να σημαίνει όχι μόνο την προσωπική τιμή, αλλά και την «ποιή» και την «αποζημίωση».

62 Η *τιμή* δεν χρησιμοποιείται με την έννοια της «τιμής των εμπορευμάτων» στην *Ιλιάδα* ή την *Οδύσσεια*, αλλά οι τιμές των εμπορευμάτων τότε μετά βίας αναφέρονται. Χρησιμοποιείται, ωστόσο, με την έννοια της «αποζημίωσης», σαν συνώνυμο της τιμής του αίματος ή της τιμής της τιμής (Seaford 2004: 198, σημ. 46). Η πρώτη γνωστή χρήση του όρου *τιμή* με την έννοια της «τιμής αγοράς» βρίσκεται στον ελαφρά μεταγενέστερο ομηρικό *Ύμνο στη Δήμητρα* (132), όπου, όπως παρατηρεί ο Seaford, μοιάζει σημαίνον το γεγονός ότι αναφέρεται σε έναν δούλο.

ελληνικές πόλεις, η «αγορά», ο τόπος της δημόσιας συζήτησης και των κοινοτικών συνελεύσεων, είχε γίνει και παζάρι.

Μία από τις πρώτες συνέπειες της έλευσης της εμπορικής οικονομίας ήταν μια σειρά από κρίσεις χρέους, του είδους εκείνου που γνώριζε παλαιότεν ο κόσμος, από τη Μεσοποταμία και το Ισραήλ. «Οι φτωχοί», όπως το έθεσε περιεκτικά ο Αριστοτέλης στο *Αθηναίων πολιτεία*, «μαζί με τις συζύγους και τα παιδιά τους, υποδουλώθηκαν στους πλούσιους».<sup>63</sup> Εμφανίστηκαν επαναστατικές φράξιες, ζητώντας αμνησιές, και οι περισσότερες ελληνικές πόλεις, για κάποιο διάστημα τουλάχιστον, κυριαρχήθηκαν από λαϊκιστές ισχυρούς, που κατέλαβαν την εξουσία εν μέρει λόγω του αιτήματος για ριζική ελάφρυνση από τα χρέη. Η λύση, ωστόσο, που βρήκαν τελικά οι περισσότερες πόλεις ήταν πολύ διαφορετική απ' ό,τι στην Εγγύς Ανατολή. Αντί να θεσμοποιήσουν τις αμνησιές ανά διαστήματα, οι ελληνικές πόλεις κατά κανόνα υιοθέτησαν νομοθεσίες που περιόριζαν ή καταργούσαν συλλήβδην την υποδούλωση λόγω χρεών, και έπειτα, για να αποτρέψουν μελλοντικές κρίσεις, στράφηκαν σε μια επεκτατική πολιτική, στέλνοντας τα παιδιά των φτωχών να ιδρύουν στρατιωτικές αποικίες στο εξωτερικό. Σύντομα, ολόκληρη η ακτογραμμή από την Κριμαία μέχρι τη Μασσαλία ήταν διάσπαρτη από ελληνικές πόλεις, που χρησίμευαν με τη σειρά τους ως αγωγοί ενός ζωηρού δουλεμπορίου.<sup>64</sup> Η ξαφνική αφθονία δούλων, με τη δική της σειρά, μεταμόρφωσε ολοκληρωτικά τη φύση της ελληνικής κοινωνίας. Πρώτο και κύριο, επέτρεψε ακόμα και στους πολίτες με μικρή περιουσία να παίρνουν μέρος στην πολιτική και πολιτισμική ζωή της πόλης και να έχουν μια γνήσια αίσθηση ότι είναι πολίτες. Όμως αυτό, από την άλλη, οδήγησε τις παλιές αριστοκρατικές τάξεις να αναπτύξουν ολοένα πιο περίπλοκα μέσα, για να πάρουν τις αποστάσεις τους από αυτό που έβλεπαν ως ευτέλεια και ηθική εξαχρείωση του νέου δημοκρατικού κράτους.

Πράγματι όταν ανοίγει η αυλαία για την Ελλάδα, τον 5ο π.Χ. αιώνα, βλέπουμε τους πάντες να τσακώνονται για το χρήμα. Για τους αριστοκράτες,

63 «ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες», Αριστοτέλης, *Αθηναίων πολιτεία*, 2.2. Αναφέρεται στη μεγάλη κρίση που οδήγησε στις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα και την περίφημη «σεισάχθεια» του 594 π.Χ. περίπου.

64 Η ελληνική εμπράγματο δουλεία ήταν στην πραγματικότητα πολύ πιο ακραία από οτιδήποτε μοιάζει να υπήρξε στην αρχαία Εγγύς Ανατολή (βλ. λ.χ. Westermann 1955· Finley 1974, 1981· Wiedemann 1981· Dandamaev 1984· Westbrook 1995), όχι μόνο επειδή οι περισσότεροι «δούλοι» στην Εγγύς Ανατολή δεν ήταν καθόλου τέτοιοι με την αυστηρή έννοια, αλλά απλώς εξαγοράσιμα ενέχυρα χρεών, που επομένως, στη θεωρία τουλάχιστον, δεν μπορούσαν να κακοποιούνται αυθαίρετα, αλλά κι επειδή ακόμα και όσοι ήταν απόλυτη ιδιωτική ιδιοκτησία κάποιου είχαν περισσότερα δικαιώματα.

οι οποίοι έγραψαν τα περισσότερα από τα σωζόμενα κείμενα, το χρήμα ήταν η ενσάρκωση της διαφθοράς. Οι αριστοκράτες περιφρονούσαν την αγορά. Ιδεατά, ένας άνδρας με τιμή θα έπρεπε να μπορεί να συλλέγει όλα όσα χρειαζόταν από τα δικά του κτήματα, και να μη χρειάζεται ποτέ να πιάνει ρευστό στα χέρια του.<sup>65</sup> Στην πράξη, ήξεραν ότι κάτι τέτοιο ήταν αδύνατο. Κάθε φορά, ωστόσο, προσπαθούσαν να διαχωριστούν από τις αξίες των κοινών πολιτών του παζαριού: να αντιδιαστείλουν τα ωραία χρυσά και ασημένια κύπελλα και τρίποδα που έδιναν ο ένας στον άλλο σε κηδείες και γάμους από τα χυδαία λουκάνικα ή τα κάρβουνα που πωλούσαν οι πλανόδιοι· την αξιοπρέπεια των αθλητικών διαγωνισμών για τους οποίους προπονούσαν αδιάκοπα από τον χυδαίο τζόγο της πλέμπας· τις εκλεπτυσμένες και μορφωμένες εταιρίες με τις οποίες συνευρίσκονταν σε αίθουσες αναψυχής από τις κοινές «πόρνες» – νεαρές σκλάβες που έμεναν σε μπορντέλα κοντά στην αγορά, τα οποία χρηματοδοτούσε συχνά η ίδια η δημοκρατική *πόλις* σαν υπηρεσία για τις σεξουαλικές ανάγκες των ανδρών πολιτών της. Σε κάθε περίπτωση, έβαζαν έναν κόσμο δώρων, γενναιοδωρίας και τιμής πάνω από την ελεεινή εμπορική ανταλλαγή.<sup>66</sup>

Όλα αυτά κατέληξαν σε μια διελκυστίνδα ελαφρώς διαφορετική από εκείνη που είδαμε στη Μεσοποταμία. Από τη μια, βλέπουμε μια κουλτούρα αριστοκρατικής διαμαρτυρίας ενάντια σε ό,τι έβλεπαν ως χαμερπείς εμπορικές ευαισθησίες των κοινών πολιτών. Από την άλλη, βλέπουμε μια σχεδόν σχιζοφρενική αντίδραση από μέρους των ίδιων των κοινών πολιτών, που προσπαθούσαν να περιορίσουν ή ακόμα και να εξορίσουν όψεις της αριστοκρατικής κουλτούρας και ταυτόχρονα να μιμηθούν τις αριστοκρατικές ευαισθησίες. Η παιδεραστία είναι ένα εξαιρετικό παράδειγμα ως προς αυτό. Από τη μια, ο έρωτας άνδρα-αγοριού θεωρούταν η κατεξοχήν αριστοκρατική πρακτική – στην πραγματικότητα, ήταν ο τρόπος με τον οποίο συνήθως μούνταν οι νεαροί αριστοκράτες στα πρόνομα της υψηλής κοινωνίας. Ως αποτέλεσμα, η δημοκρατική *πόλις* τον θεωρούσε πολιτικά ανατρεπτικό και έκανε παράνομες τις σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ αρρένων πολιτών. Την ίδια στιγμή, σχεδόν οι πάντες άρχισαν να τον ασκούν.

65 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1256-1258: «ή δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλπισον» (για κλασικές αναλύσεις περί του τι σήμαινε αυτό στην πράξη, βλ. Finley 1974: 109-111, Veyne 1979).

66 Το επιχείρημα εδώ ακολουθεί την Kurke 2002. Για τα δημόσια μπορντέλα, βλ. Halperin 1990, Kurke 1996. Στην πραγματικότητα, πόρνες των ναών υπήρχαν και στην Ελλάδα, με γνωστότερο παράδειγμα την Κόρινθο, όπου ο Στράβων (8.6.20) υποστήριξε ότι ο ναός της Αφροδίτης είχε χίλιες τέτοιες δούλες, κατά τα φαινόμενα, που είχαν αφιερωθεί στον ναό από ευσεβείς πιστούς.



Η περίφημη ελληνική εμμονή με την ανδρική τιμή, που τόσο επιδρά ακόμα στην υφή της καθημερινής ζωής στις αγροτικές κοινότητες στην Ελλάδα, δεν απηχεί τόσο την ομηρική τιμή όσο αυτή την αριστοκρατική εξέγερση ενάντια στις αξίες του παζαριού, την οποία τελικά οι πάντες άρχισαν να ασπάζονται.<sup>67</sup> Οι επιπτώσεις στις γυναίκες, όμως, ήταν ακόμα πιο βίαιες απ' ό,τι στη Μέση Ανατολή. Ήδη την εποχή του Σωκράτη, ενώ η τιμή ενός άνδρα συνδεόταν ολοένα στενότερα με την περιφρόνηση για το εμπόριο και την επιβολή στη δημόσια ζωή, η τιμή μιας γυναίκας είχε καταλήξει να ορίζεται σχεδόν αποκλειστικά με σεξουαλικούς όρους: ως ζήτημα παρθενίας, ταπεινότητας και αγνότητας, μέχρι σημείου να αναμένεται από τις αξιοσέβαστες γυναίκες να μένουν κλεισμένες στο νοικοκυριό και όποια γυναίκα έπαιζε ρόλο στη δημόσια ζωή να θεωρείται γι' αυτόν το λόγο πόρνη ή ισοδύναμη με πόρνη.<sup>68</sup> Το ασυριακό έθιμο της κάλυψης με βέλο δεν υιοθετήθηκε ευρέως στη Μέση Ανατολή, αλλά υιοθετήθηκε στην Ελλάδα. Όσο κι αν αντιβαίνει αυτό στα στερεότυπά μας για τις απαρχές των «δυτικών» ελευθεριών, οι γυναίκες στη δημοκρατική Αθήνα, σε αντίθεση με τις γυναίκες της Περσίας ή της Συρίας, έπρεπε να φορούν βέλο όταν κυκλοφορούσαν δημόσια.<sup>69</sup>

Το χρήμα, λοιπόν, έγινε από μέτρο της τιμής μέτρο όλων όσα δεν ήταν η τιμή. Το να υπαινίσσεται κανείς ότι η τιμή ενός άνδρα μπορεί να αγοραστεί με χρήματα έγινε φοβερή προσβολή – κι αυτό παρά το γεγονός ότι, καθώς οι άνδρες πιάνονταν συχνά αιχμάλωτοι στον πόλεμο, ή ακόμα και από παρანόμους ή κακοποιούς, και κρατούσαν για λύτρα, συχνά περνούσαν δραματικές ιστορίες υποδούλωσης και εξαγοράς, παρεμφερείς με εκείνες που περνούσαν τόσες και τόσες γυναίκες στη Μέση Ανατολή. Ένας ιδιαίτερος εντυπωσιακός τρόπος επίδειξης –κατά κυριολεξία, σχεδόν– αυτής της κατάστασης υποδούλωσης ήταν το σφράγισμα κρατουμένων για λύτρα με το σήμαδι του νομίματός τους: το αντίστοιχο σήμερα θα ήταν να φανταστούμε έναν υποθετικό ξένο απαγωγέα, αφού έπαιρνε τα χρήματα των λύτρων για

67 Όπως παρατηρεί το παράθεμα από τον David Sutton (2004) παραπάνω. Για μια επισκόπηση της ανθρωπολογικής γραμματείας περί τιμής στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, βλ. Campbell 1964, Peristiany 1965, Schneider 1971, Herzfeld 1980, 1985, Just 2001.

68 Για τον ανάρμοστο χαρακτήρα της εργασίας των γυναικών έξω από το νοικοκυριό, βλ. Brook 1994. Για τον διαχωρισμό των γυναικών γενικά, βλ. Keuls 1985, Cohen 1987, Just 1989, Loraux 1993.

69 Τα στοιχεία δεν επιδέχονται αμφισβήτηση, αλλά μέχρι πρόσφατα δεν λαμβάνονταν σχεδόν καθόλου υπόψη. Ο Llewellyn-Jones (2003) παρατηρεί ότι η πρακτική ξεκίνησε ως αριστοκρατική εκζήτηση, αλλά τον 5ο αιώνα όλες οι αξιοσέβαστες γυναίκες «καλύπτονταν με βέλο καθημερινά και χωρίς να το σκέφτονται, τουλάχιστον δημοσίως ή μπροστά σε άγνωστους άνδρες» (ό.π.: 14).

ένα θύμα του με αμερικανική υπηκοότητα, να άφηνε το στίγμα του χαράσσοντας το σήμα του δολαρίου στο μέτωπο του θύματος πριν το επιστρέψει.<sup>70</sup>

Ένα ερώτημα που δεν ξεκαθαρίζεται από όλα αυτά είναι: γιατί; Πιο συγκεκριμένα, γιατί έγινε το χρήμα ένα τέτοιο σύμβολο ξεπεσμού; Η δουλεία έφταιγε για όλα; Θα μπορούσε να μπει κανείς στον πειρασμό να συμπεράνει ότι ναι: ίσως η πρωτοφανής παρουσία χιλιάδων ακραία ξεπεσμένων ανθρώπων όντων στις πόλεις της αρχαίας Ελλάδας να καθιστούσε ιδιαιτέρως προσβλητική οποιαδήποτε νύξη ότι ένας ελεύθερος άνδρας (πόσο μάλλον μια ελεύθερη γυναίκα) θα μπορούσε καθ' οιονδήποτε τρόπο να αγοραστεί και να πουληθεί. Προφανώς όμως δεν είναι έτσι. Η συζήτησή μας για το χρήμα, σε σκλάβες, στην Ιρλανδία έδειξε ότι η δυνατότητα του έσοχου ξεπεσμού ενός ανθρώπινου όντος δεν ήταν επ' ουδενί απειλή για την ηρωική τιμή – κατά μία έννοια, ήταν η ίδια η ουσία της. Οι ομηρικοί Έλληνες φαίνεται ότι δεν διάφεραν σε αυτό. Δεν μοιάζει σύμπτωση ότι η έριδα μεταξύ Αγαμέμνονα και Αχιλλέα, που ξεκινά τη δράση της *Ιλιάδας*, του κατά κοινή ομολογία πρώτου μεγάλου έργου της δυτικής λογοτεχνίας, είναι μια διαφωνία περί τιμής ανάμεσα σε δύο ηρωικούς πολεμιστές αναφορικά με την κατοχή μιας νεαρής δούλας.<sup>71</sup> Ο Αγαμέμνων και ο Αχιλλέας ήξεραν επίσης καλά ότι θα αρκούσε μια δυσάρεστη τροπή του πολέμου, ή ίσως ένα απλό ναυάγιο, για να καταλήξουν και οι ίδιοι σκλάβοι. Ο Οδυσσεάς παρά τριχά αποφεύγει αρκετές φορές στην *Οδύσσεια* την υποδούλωση. Ακόμα και τον 3ο αιώνα μ.Χ., ο Ρωμαίος αυτοκράτορας Βαλεριανός (252-260 μ.Χ.), που ηττήθηκε στη Μάχη της Έδεσσας, αιχμαλωτίστηκε και πέρασε τα τελευταία χρόνια της ζωής του ως υποπόδιο που χρησιμοποιούσε ο Σασσανίδης αυτοκράτορας Σαπώρ Α', για να ανεβεί στο άλογό του. Οι κίνδυνοι του πολέμου... Όλα αυτά ήταν ουσιώδη στη φύση της πολεμικής τιμής. Η τιμή ενός πολεμιστή είναι η προθυμία του να παίξει ένα παιχνίδι στο οποίο διακυβεύει τα πάντα. Το μεγαλείο του είναι ευθέως ανάλογο του πόσο χαμηλά μπορεί να πέσει.

<sup>70</sup> van Reden 1997: 174, με αναφορές στον Ηρόδοτο, 7.233, και στον *Περικλή* του Πλουτάρχου, 26.4.

<sup>71</sup> Μια γυναίκα που ένας από αυτούς, ο Αχιλλέας, είχε υποδουλώσει αυτοπροσώπως. Η Βρισηίδα ήταν από την τρωική πόλη της Λυρνησσού, και αφού ο Αχιλλέας σκότωσε τον σύζυγό της και τους τρεις αδελφούς της κατά την ελληνική επίθεση στην πόλη, του την έδωσαν σαν έπαθλο. Όταν το έμαθε αργότερα ο πατέρας της, κρεμάστηκε. Στην *Ιλιάδα*, ο Αχιλλέας επιμένει ότι την αγαπά. Οι απόψεις της Βρισηίδας δεν θεωρήθηκαν αξιωματικές, αν και μεταγενέστεροι ποιητές, που δεν τους πολύαρεσε η ιδέα ότι το μεγαλύτερο έπος της αρχαιότητας ήταν η εξύμνηση ενός απλού βιασμού, επινόησαν μια ιστορία σύμφωνα με την οποία η Βρισηίδα στην πραγματικότητα ήταν από καιρό ερωτευμένη με τον Αχιλλέα από μακριά, και με κάποιον τρόπο χειραγώγησε την πορεία των πραγμάτων, ώστε να προκαλέσει την ίδια τη μάχη.

Άρα, λοιπόν, ο ερχομός του εμπορικού χρήματος έκανε άνω-κάτω τις παραδοσιακές κοινωνικές ιεραρχίες; Οι Έλληνες αριστοκράτες το έλεγαν συχνά αυτό, αλλά οι διαμαρτυρίες τους μοιάζουν μάλλον υποκριτικές. Σίγουρα ήταν το χρήμα που επέτρεψε να υπάρξει εξαρχής μια τόσο εξευγενισμένη αριστοκρατία.<sup>72</sup> Αυτό που φαίνεται μάλλον πως τους ενοχλούσε με το χρήμα ήταν απλώς ότι το επιθυμούσαν τόσο πολύ. Αφού το χρήμα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, για να αγοράσει κανείς περίπου οτιδήποτε, όλοι το ήθελαν. Δηλαδή: ήταν επιθυμητό, επειδή δεν έκανε διακρίσεις. Βλέπουμε εδώ πώς μπορεί να φανεί ιδιαίτερος προσφυής η μεταφορά της «πόρνης». Μια γυναίκα «κοινή στους ανθρώπους» –όπως το έθεσε ο ποιητής Αρχίλοχος– είναι διαθέσιμη σε όλους. Επί της αρχής, δεν θα έπρεπε να μας ελκύει ένα τόσο αδιάκριτο πλάσμα. Στην πραγματικότητα, βέβαια, μας ελκύει.<sup>73</sup> Και τίποτα δεν ήταν τόσο αδιάκριτο και τόσο επιθυμητό συγχρόνως όσο το χρήμα. Είναι αλήθεια ότι οι Έλληνες αριστοκράτες επέμεναν συνήθως ότι δεν τους έλκυε η κοινή «πόρνη», και ότι οι εταίρες, οι αυλήτριες, οι ακροβάτες και τα ωραία αγόρια που συναναστρέφονταν στα συμπόσιά τους δεν ήταν στ' αλήθεια ούτε κατά διάνοια «πόρνοι» (αν και μερικές φορές παραδέχονταν κιόλας ότι ήταν): από την άλλη, όμως, δεν μπορούσαν να αντιπαρέλθουν το γεγονός ότι οι δικές τους υψιπετείς δραστηριότητες, όπως οι αρματοδρομίες, ο εξοπλισμός πλοίων για το ναυτικό και οι χορηγίες των τραγωδιών, απαιτούσαν τα ίδια ακριβώς νομίσματα με αυτά που χρησιμοποιούσε η γυναίκα του ψαρά, για να αγοράζει φτηνά αρώματα και πίτες. Η μόνη διαφορά ήταν ότι οι δικές τους δραστηριότητες απαιτούσαν συνήθως πολύ περισσότερα από δαύτα.<sup>74</sup>

Θα μπορούσαμε να πούμε, επομένως, ότι το χρήμα επέφερε έναν εκδημοκρατισμό της επιθυμίας. Καθόσον άπαντες ήθελαν το χρήμα, άπαντες, ευγενείς και πλέμπα, επιδίωκαν την ίδια αδιάκριτη ουσία. Αλλά επιπλέον ακόμα: ολοένα περισσότερο, δεν ήθελαν απλώς το χρήμα. Το χρειάζονταν.

72 Οι ομηρικοί πολεμιστές στην πραγματικότητα δεν ήταν καθόλου αριστοκράτες, ή αν ήταν, όπως το θέτει ο Calhoun (1934: 308), ήταν «μόνο με τη χαλαρότερη έννοια του όρου». Κατά βάση δεν ήταν παρά ένα συνονθύλευμα τοπικών οπλαρχηγών και φιλόδοξων πολεμιστών.

73 Βλ. Kurke 1997: 112-113, 1999: 197-198, για ελληνικές επεξεργασίες επί του θέματος. Έτσι και ο Seaford: «Ενώ το ομηρικό *δώρο* επενδύεται με την προσωπικότητα του ηρωικού δότη του, τα μόνο είδος προσώπου με το οποίο μοιάζει το *χρήμα* είναι η πόρνη. Για τον Σαίξπηρ, είναι "η κοινή πόρνη όλης της ανθρωπότητας"» (2002: 156, η έμφαση στο πρωτότυπο. Παρεμπιπτόντως, ο Seaford κάνει ένα μικρό λάθος εδώ: ο Σαίξπηρ περιέγραψε τη γη σαν την «κοινή πόρνη όλης της ανθρωπότητας», που ο κόλπος της παράγει χρυσό, δηλαδή χρήμα [*Τίμων ο Αθηναίος* 4.3.42-45]).

74 Ο Seaford 2002, στην κριτική του για την Kurke, παρατηρεί ότι οι ελληνικές πηγές παλιωδούν τακτικά επί αυτού.

Επρόκειτο για μια βαθιά αλλαγή. Στον ομηρικό κόσμο, όπως και στις περισσότερες ανθρώπινες οικονομίες, δεν γίνεται σχεδόν καμία συζήτηση για τα πράγματα αυτά που θεωρούνταν αναγκαία για την ανθρώπινη ζωή (τροφή, καταφύγιο, ρουχισμός), επειδή υποτίθεται απλώς ότι όλοι τα έχουν. Ένας άνθρωπος χωρίς περιουσία μπορούσε, αν μη τι άλλο, να γίνει υπηρέτης στο σπίτι κάποιου πλούσιου. Ακόμα και οι δούλοι είχαν αρκετά για να τρώνε.<sup>75</sup> Κι εδώ επίσης, η πόρνη ήταν ένα ισχυρό σύμβολο της αλλαγής, μιας και ενώ κάποιες από τις κατοίκους των μπορντέλων ήταν δούλες, άλλες ήταν απλώς φτωχές· το γεγονός ότι οι βασικές τους ανάγκες δεν μπορούσαν να θεωρηθούν πια δεδομένες ήταν ακριβώς αυτό που τις έκανε να υποτάσσονται στις επιθυμίες των άλλων. Αυτός ο ακραίος φόβος της εξάρτησης από τα καπρίτσια των άλλων βρίσκεται στη βάση της ελληνικής εμμονής με το αὐταρκες νοικοκυριό.

Όλα αυτά βρίσκονται πίσω από τις ασυνήθιστα ενδεδειγμένες προσπάθειες των αρρένων πολιτών των ελληνικών πόλεων-κρατών (όπως και των Ρωμαίων αργότερα) να απομονώνουν τις γυναίκες και τις κόρες τους τόσο από τους κινδύνους όσο και από τις ελευθερίες του παζαριού. Σε αντίθεση με τους ομολόγους τους στη Μέση Ανατολή, φαίνεται ότι δεν τις έδιναν ως ενέχυρα για χρέη. Ούτε ήταν νόμιμο, στην Αθήνα τουλάχιστον, να εργάζονται οι κόρες ελεύθερων πολιτών ως πόρνες.<sup>76</sup> Ως αποτέλεσμα, οι αξιοσέβαστες γυναίκες έγιναν αόρατες, όντας για τα καλά απομακρυσμένες από τα υψηλά δράματα της οικονομικής και πολιτικής ζωής.<sup>77</sup> Αν κάποιος υποδουλωνόταν για χρέη, ήταν κατά κανόνα ο οφειλέτης. Ακόμα πιο δραματικά: ήταν συνήθως οι άρρενες πολίτες αυτοί που κατηγορούσαν ο ένας τον άλλον για πορνεία – με τους Αθηναίους πολιτικούς να ισχυρίζονται τακτικά ότι οι αντίπαλοί τους, όταν ήταν νεαρά αγόρια και φορτώνονταν με δώρα από τους άρρενες μνηστήρες τους, στην πραγματικότητα έκαναν σεξ επί χρήμασι, κι επομένως τους άξιζε να χάσουν τις πολιτικές τους ελευθερίες.<sup>78</sup>

75 Στην *Οδύσεια* (λ 488-491), ως γνωστόν, ο Αχιλλέας, όταν θέλει να αναφέρει το πιο χαμερπές και άθλιο πρόσωπο που μπορεί να φανταστεί, δεν μνημονεύει το δούλο, αλλά το *θήτη*, τον απλό εργάτη που δεν ανήκει σε κανένα νοικοκυριό.

76 Οι ελεύθερες πόρνες ήταν πάντα κόρες ξένων ή αλλοδαπών μόνιμων κατοίκων. Το ίδιο, παρεμπιπτόντως, ήταν και οι εταίρες των αριστοκρατών.

77 Ο αναγνώστης θα παρατηρήσει ότι ακόμα και στα ανέκδοτα που ακολουθούν, οι γυναίκες είναι απλώς απούσες. Δεν έχουμε ιδέα, για παράδειγμα, ποια ήταν η σύζυγος του Πολέμαρχου.

78 Ας θυμηθούμε εδώ ότι η παιδεραστία ήταν τυπικά παράνομη. Ή, για να ακριβολογούμε, ήταν παράνομο ένας άνδρας να έχει παθητικό ρόλο σε σοδομισμό· μπορούσε κανείς να χάσει την ιδιότητα του πολίτη αν έκανε κάτι τέτοιο. Ενώ οι περισσότεροι ενήλικοι άνδρες είχαν ερωτικές σχέσεις με αγόρια, και τα περισσότερα αγόρια με άνδρες, όλοι το έκαναν προσποιούμενοι ότι δεν λάμβαναν

Ίσως μας βοηθήσει εδώ να επιστρέψουμε στις αρχές που εκθέσαμε στο Κεφάλαιο 5. Αυτό που βλέπουμε πρωτίστως είναι η διάβρωση τόσο των παλαιότερων μορφών ιεραρχίας –του ομηρικού κόσμου των μεγάλων ανδρών με τους υπηρέτες τους– όσο, συγχρόνως, και των παλαιότερων μορφών αλληλοβοήθειας, καθώς οι κομμουνιστικού τύπου σχέσεις περιορίζονταν ολοένα περισσότερο στο εσωτερικό του νοικοκυριού.

Το πρώτο –η διάβρωση της ιεραρχίας– είναι αυτό που φαίνεται ότι πράγματι διακυβευόταν στις «κρίσεις χρέους» που έπληξαν τόσες ελληνικές πόλεις περί το 600 π.Χ., ακριβώς την εποχή που άρχισαν να σχηματίζονται οι εμπορικές αγορές.<sup>79</sup> Όταν ο Αριστοτέλης έγραφε ότι οι φτωχοί της Αθήνας υποδουλώθηκαν στους πλούσιους, φαίνεται πως εννοούσε ότι σε δύσκολους καιρούς πολλοί φτωχοί αγρότες έμπαιναν σε χρέη· ως αποτέλεσμα, κατέληγαν υποτελείς, εργάτες στα ίδια τα χωράφια τους. Μερικοί, μάλιστα, πωλούνταν στο εξωτερικό ως δούλοι. Αυτό οδήγησε σε αναταραχή και κινητοποιήσεις, όπως και σε αιτήματα για διαγραφές χρεών, για την απελευθέρωση των δούλων και για αναδιανομή των αγροτικών γαιών. Σε λίγες περιπτώσεις οδήγησε σε ανοιχτή επανάσταση. Στα Μέγαρα, όπως μαθαίνουμε, μια ριζοσπαστική φράξια που ανήλθε στην εξουσία όχι μόνο έκανε παράνομα τα έντοκα δάνεια, αλλά έδωσε και αναδρομική ισχύ στο νομοθέτημα, αναγκάζοντας τους πιστωτές να επιστρέψουν όλους τους τόκους που είχαν εισπράξει στο παρελθόν.<sup>80</sup> Σε άλλες πόλεις, λαϊκιστές τύραννοι κατέλαβαν την εξουσία με υποσχέσεις να καταργήσουν τα αγροτικά χρέη.

νε χώρα συνουσία· ως αποτέλεσμα, σχεδόν οι πάντες μπορούσαν να κατηγορηθούν για ανάρμοστη συμπεριφορά στο παρελθόν. Η πιο γνωστή περίπτωση είναι το *Κατά Τιμάρχου* του Αισχίνη (βλ. van Reden 2003: 120-123 και Dillon 2003: 117-128). Ακριβώς τα ίδια διλήμματα ανακάμπτουν στη Ρώμη, όπου ο Κικέρων, για παράδειγμα, κατηγορούσε τον αντίπαλό του Μάρκο Αντώνιο ότι κάποτε έβγαζε το μεροκάματό του σαν αρσενική πόρνη (*Φιλίππικοί* 2.44-45), ενώ για τον Οκταβιανό, τον μετέπειτα Αύγουστο, ήταν κοινή πεποίθηση ότι «εκπορνεύσαν», όταν ήταν νεαρός, στον Ιούλιο Καίσαρα, ανάμεσα σε άλλους ισχυρούς πάτρωνες (*Σουητώνιος, Αύγουστος*, 68).

79 Οι πιο γνωστές περιπτώσεις ήταν η Αθήνα, η Κόρινθος και τα Μέγαρα (Asheri 1969· St. Croix 1981· Finley 1981: 156-157).

80 Ο νόμος λεγόταν *παινωτοκία* και είναι γνωστός κυρίως από τον Πλούταρχο (*Ηθικά* 295D, που φαίνεται ότι βασίζεται σε ένα χαμένο αριστοτελικό έργο, το *Μεγαρέων Πολιτεία*). Σχεδόν τα πάντα σχετικά με το νόμο αυτόν είναι αμφιλεγόμενα στη σύγχρονη γραμματεία (Asheri 1969: 14-16, Figuieria 1985: 149-156, Millett 1989: 21-22, Hudson 1992: 31, Bryant 1994: 100-144). Ο Hudson, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι, καθώς το συμβάν λέγεται ότι έλαβε χώρα περί το 540 π.Χ., σε μια εποχή που μπορεί να μην υπήρχαν καν έντοκα δάνεια, η όλη ιστορία ίσως είναι μεταγενέστερη προπαγάνδα. Άλλοι πιστεύουν ότι το συμβάν είναι μεν πραγματικό, αλλά έλαβε χώρα πολύ αργότερα. Έχει ενδιαφέρον ότι όλες οι ελληνικές πηγές αντιμετωπίζουν το νομοθέτημα σαν ακραία ριζοσπαστικό και εξωφρενικά λαϊκιστικό μέτρο – παρά το γεγονός ότι παρόμοια μέτρα ήταν στην ημερήσια διάταξη της Καθολικής Εκκλησίας κατά τον Μεσαίωνα στην Ευρώπη.

Εξ όψεως, όλα αυτά δεν προκαλούν και τόση έκπληξη: τη στιγμή που αναπτύσσονταν οι εμπορικές αγορές, οι ελληνικές πόλεις ανέπτυξαν γοργά όλα εκείνα τα κοινωνικά προβλήματα που μάστιζαν της πόλεις της Μέσης Ανατολής για χιλιετίες: κρίσεις χρέους, αντίσταση στα χρέη, πολιτική αναταραχή. Στην πραγματικότητα, τα πράγματα δεν είναι τόσο ξεκάθαρα. Κατ' αρχάς, το να «υποδουλώνονται οι φτωχοί στους πλούσιους», με τη χαλαρή έννοια που φαίνεται ότι το έθετε ο Αριστοτέλης, δεν ήταν καθόλου καινοφανής εξέλιξη. Ακόμα και στην ομηρική κοινωνία, γινόταν δεκτό ως αυτονόητο ότι οι πλούσιοι ζούσαν περιτριγυρισμένοι από υποτακτικούς και υπηρέτες, που προέρχονταν από τις τάξεις των εξαρτημένων φτωχών. Το κρίσιμο, ωστόσο, με αυτές τις σχέσεις πατρωνίας είναι ότι περιλάμβαναν υποχρεώσεις εκατέρωθεν. Ένας ευγενής πολεμιστής και ο ταπεινός υποτελής του αναγνωρίζονταν μεν ως θεμελιωδώς διαφορετικά είδη ανθρώπων, αλλά και οι δύο έπρεπε να συνυπολογίζουν ο ένας τις (θεμελιωδώς διαφορετικές) ανάγκες του άλλου. Ο μετασχηματισμός της πατρωνίας σε σχέσεις χρέους –το να αντιμετωπίζεται, ας πούμε, μια προκαταβολή σε σπόρους καλαμποκιού ως δάνειο, πόσο μάλλον έντοκο– τα άλλαξε όλα αυτά.<sup>81</sup> Ακόμα περισσότερο, τα άλλαξε όλα από δύο πλήρως αντιφατικές απόψεις. Αφενός, ένα δάνειο δεν συνεπάγεται συνεχιζόμενες υποχρεώσεις από μέρους του πιστωτή. Αφετέρου, όπως έχω τονίσει επανειλημμένα, ένα δάνειο προϋποθέτει, πράγματι, μια ορισμένη τυπική, νομική ισότητα μεταξύ των συμβαλλομένων. Προϋποθέτει ότι αμφότεροι είναι, τουλάχιστον από κάποιες απόψεις και σε ένα ορισμένο επίπεδο, ουσιαστικά το ίδιο είδος προσώπου. Πρόκειται ασφαλώς για την πιο ανηλεή και βίαιη μορφή ισότητας που μπορεί να φανταστεί κανείς. Το γεγονός όμως ότι εννοούταν ως ισότητα ενόπιον της αγοράς κάνει ακόμα πιο δύσκολη τη διαίωσιση τέτοιων διακανονισμών.<sup>82</sup>

Οι ίδιες εντάσεις μπορούν να παρατηρηθούν και ανάμεσα σε γείτονες, που, στις αγροτικές κοινότητες, συνηθίζουν να δίνουν, να δανείζουν και να δανείζονται πράγματα μεταξύ τους – τα πάντα, από κόσκινα και δρεπάνια μέχρι κάρβουνο και λάδι μαγειρικής, σπόρους καλαμποκιού και βόδια για όργωμα. Από τη μια, όλο αυτό το δούναι και λαβείν θεωρούταν ουσιώδες κομμάτι του βασικού ιστού της ανθρώπινης κοινωνικότητας στις αγροτικές

81 Είναι εντελώς άδηλο αν υπήρχαν καν έντοκα δάνεια σε αυτή την πρώιμη περίοδο, καθώς η πρώτη αμφιλεγόμενη αναφορά σε τόκο ανάγεται στο 475 π.Χ. περίπου, ενώ οι πρώτες ξεκάθαρα αναφορές είναι από το δεύτερο μισό του ίδιου αιώνα (Bogaert 1966, 1968· Finley 1981· Millet 1991a: 44-45· Hudson 1992).

82 Πρβλ., για παράδειγμα, *Λευϊκόν* 22:35-37, όπου συνομολογείται ότι είναι επιτρεπτό να κάνεις έναν φτωχό «συμπατριώτη» υποτελή ή μισθωτή, αλλά όχι να του δώσεις έντοκο δάνειο.

κοινότητες· από την άλλη, οι υπερβολικά απαιτητικοί γείτονες φημίζονταν για τη φορτικότητα τους – η οποία μόνο χειρότερη μπορούσε να γίνει αφ' ης στιγμής όλοι οι εμπλεκόμενοι γνώριζαν πόσο ακριβώς θα τους κόστιζε να αγοράσουν ή να νοικιάσουν τα ίδια πράγματα που τους δίνονταν δωρεάν. Και πάλι, ένας από τους καλύτερους τρόπους να πάρουμε μια ιδέα για το τι θεωρούνταν καθημερινά διλήμματα για τους χωρικούς της Μεσογείου είναι να δούμε τα ανέκδοτα που κυκλοφορούσαν. Όψιμες ιστορίες από την άλλη πλευρά του Αιγαίου, στην Τουρκία, απηχούν τις ίδιες ακριβώς έγνοιες:

Μια φορά ήρθε ο γείτονας του Νασρεντίν να τον ρωτήσει αν μπορούσε να δανειστεί τον γάιδαρό του για μια απρόβλεπτη αγγαρεία. Ο Νασρεντίν τού τον έδωσε, αλλά την επόμενη μέρα, να σου πάλι ο γείτονας: χρειαζόταν τώρα λίγο στάρι για να το αλέσει. Πριν περάσει πολύς καιρός, εμφανιζόταν σχεδόν κάθε πρωί, χωρίς να νοιάζεται καν πια να βρίσκει δικαιολογίες. Στο τέλος, ο Νασρεντίν τον σιχάθηκε, κι ένα πρωί του είπε ότι είχε περάσει ήδη ο αδελφός του και είχε πάρει τον γάιδαρο.

Την ώρα που έφευγε ο γείτονας, άκουσε ένα γερό γκάρισμα από την αυλή.

«Ε, εσύ δεν είπες ότι τον είχαν πάρει το γάιδαρο;»

«Κι εσύ ποιον πιστεύεις;», του αποκρίθηκε ο Νασρεντίν, «εμένα ή ένα ζώο;».

Με την εμφάνιση του χρήματος, μπορούσε επίσης να χάνεται η διάκριση ανάμεσα σε δώρο και δάνειο. Αφενός, ακόμα και με τα δώρα, θεωρούνταν ανέκαθεν σωσιότερο να δίνεις πίσω κάτι ελαφρώς καλύτερο από αυτό που είχες πάρει.<sup>83</sup> Αφετέρου, οι φίλοι δεν χρεώνουν τόκο ο ένας στον άλλο, και οποιαδήποτε νύξη για κάτι τέτοιο είναι βέβαιο ότι θα προκαλέσει αντιδράσεις οργής. Οπότε ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σε ένα πλουσιοπάροχο δώρο ανταπόδοσης και μια εξόφληση με τόκο; Αυτή είναι η βάση ενός από τα γνωστότερα ανέκδοτα με τον Νασρεντίν, που φαίνεται ότι διασκεδάζε επί αιώνες τους χωρικούς στη λεκάνη της Μεσογείου και στις γύρω περιοχές. (Ας σημειωθεί επίσης ότι παίζει με το γεγονός ότι σε πολλές μεσογειακές

83 Όπως τονίζει ο Ησιόδος (η βασική μας πηγή για τέτοια θέματα) στο *Έργα και Ημέραι* (II, 344-363). Ο Paul Millett (1991α: 30-35) δίνει μια εκ του σύννεγγυς ανάγνωση αυτού του χωρίου, για να δείξει τις αμφισημίες μεταξύ δώρων και δανείων. Το βιβλίο του Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens* (ό.ν.) είναι το βασικό έργο επί του θέματος. Οι μελετητές της ελληνικής οικονομίας επιδίδονται παλαιότερα στη λεγόμενη (κάπως αναχρονιστικά) διαμάχη πριμιτιβισμού-μοντερνισμού· ο Millett υιοθετεί μια έντονα πριμιτιβιστική θέση και, αναμενόμενα, έχει δεχτεί δριμεία κριτική από το άλλο στρατόπεδο (π.χ. Cohen 1995, Shipley 1997, 2001). Το μεγαλύτερο μέρος της διαμάχης, ωστόσο, αφορά την πρωτοκαθεδρία του εμπορικού δανεισμού, που ξεφεύγει από τα δικά μας συμφραζόμενα.

γλώσσες, συμπεριλαμβανομένης της ελληνικής, η λέξη «τόκος» σημαίνει στην κυριολεξία «γέννημα».)

Μια μέρα, ο γείτονας του Νασρεντίν, Ξακουστός τοιγκούνης, ήρθε για να του αναγγείλει ότι θα έκανε μια γιορτή για κάτι φίλους. Μπορούσε να δανειστεί μερικά από τα τσουκάλια του Νασρεντίν; Ο Νασρεντίν δεν είχε και πολλά, αλλά είπε ότι μετά χαράς θα του δάνειζε όσα είχε. Την επόμενη μέρα, να σου πάλι ο τοιγκούνης, με τα τρία τσουκάλια του Νασρεντίν και άλλο ένα μικρούτσικο.

«Τι 'ναι τούτο;», ρώτησε ο Νασρεντίν.

«Ω, αυτό το γέννησαν τα τσουκάλια σου. Έσμιξαν όσο τα είχα εγώ.»

Ο Νασρεντίν σήκωσε τους ώμους και τα δέχτηκε, και ο τοιγκούνης έφυγε χαρούμενος που είχε καταφέρει να τον κάνει να δεχτεί την ιδέα του τόκου. Έναν μήνα αργότερα, έκανε ο Νασρεντίν γιορτή και πήγε να δανειστεί καμιά ντουζίνα από τα πολύ πιο ακριβά τσουκάλια του γείτονά του. Ο τοιγκούνης τού τα έδωσε. Περίμενε μία μέρα. Μετά άλλη μία...

Την τρίτη μέρα, ο τοιγκούνης πήγε από του Νασρεντίν και τον ρώτησε τι είχαν απογίνει τα τσουκάλια του.

«Α, αυτά λες;», αποκρίθηκε θλιμμένα ο Νασρεντίν. «Άσε, συνέβη κάτι φρικτό. Πέθαναν!»<sup>84</sup>

Σε ένα ηρωικό σύστημα, μόνο τα χρέη τιμής –η ανάγκη να ξεπληρώνονται τα δώρα, να σώζονται ή να εξαγοράζονται φίλοι ή συγγενείς που έχουν πέσει αιχμάλωτοι– λειτουργούν πλήρως βάσει μιας λογικής ανταλλαγής τύπου «ένα σου και ένα μου». Η τιμή είναι το ίδιο με την πίστωση: είναι η ικανότητα κάποιου να κρατά τις υποσχέσεις του, αλλά επίσης, σε περίπτωση αδικοπραγίας, και η ικανότητά του να «πατοίσει». Όπως υποδηλώνει η τελευταία φράση, ήταν μια νομοματική λογική, αλλά οι χρηματικές σχέσεις (ή τέλος πάντως οι σχέσεις χρηματικού τύπου) περιορίζονταν σε αυτό. Σταδιακά, με τρόπο ανεπαίσθητο, χωρίς κανείς να καταλαβαίνει απόλυτα τις συνέπειες αυτού που συνέβαινε, αυτό που ήταν η ουσία των ηθικών σχέσεων μετατράπηκε σε μέσο για κάθε λογής ανέντιμα στρατηγήματα.

Επ' αυτού γνωρίζουμε κάποια πράγματα από δικανικούς λόγους, πολλοί από τους οποίους έχουν σωθεί. Να ένας από τον 4ο αιώνα, μάλλον γύρω

84 Το ανέκδοτο είναι τόσο εντυπωσιακό, επειδή ο Νασρεντίν σχεδόν πουθενά αλλού δεν συμπεριφέρεται με τρόπο που ένα σημερινό ακροατήριο θα θεωρούσε άδικο ή εκμεταλλευτικό. Τα ανέκδοτα που τον παρουσιάζουν έτσι αφορούν πάντα τις σχέσεις του με τον τοιγκούνη γείτονά του – υποτίθεται ότι οι ακροατές γνωρίζουν πως το να είναι κανείς τοιγκούνης δεν προμηνύει, μοιραία, τίποτα καλό.



στο 365 π.Χ. Ο Απολλόδωρος ήταν ένας ευκατάστατος, αλλά ταπεινής καταγωγής, Αθηναίος πολίτης (ο τραπεζίτης πατέρας του είχε γεννηθεί δούλος), ο οποίος, όπως πολλοί τέτοιοι κύριοι, είχε αποκτήσει ένα κτήμα στην εξοχή. Εκεί, το έβαλε σκοπό να γίνει φίλος με τον πιο κοντινό του γείτονα, τον Νικόστρατο, έναν άνδρα αριστοκρατικής καταγωγής, που όμως είχε οικονομικές δυσκολίες. Φέρονταν όπως φέρονται κανονικά οι γείτονες, δίνοντας και παίρνοντας μικροποσά, δανειζοντας ο ένας στον άλλον ζώα ή δούλους, φροντίζοντας ο ένας την περιουσία του άλλου όταν έλειπε. Έπειτα, μια μέρα, ο Νικόστρατος δέχτηκε ένα τρομερό χτύπημα της μοίρας. Ενώ προσπαθούσε να εντοπίσει κάποιους δούλους που το είχαν σκάσει, πιάστηκε αιχμάλωτος από πειρατές, που τον κράτησαν για λύτρα στο σκλαβοπάζαρο της Αίγινας. Οι συγγενείς του μπορούσαν να συγκεντρώσουν μόνο ένα μέρος των λύτρων, έτσι αναγκάστηκε να δανειστεί το υπόλοιπο από ξένους στην αγορά. Αυτοί φαίνεται ότι ήταν επαγγελματίες που ειδικεύονταν σε τέτοια δάνεια, και οι όροι τους ήταν ξακουστοί για τη σκληρότητά τους: αν δεν εξοφλούνταν μέσα σε τριάντα μέρες, το ποσό διπλασιαζόταν· αν δεν εξοφλούνταν καθόλου, ο οφειλέτης γινόταν δούλος του ανθρώπου που είχε δώσει τα χρήματα για την εξαγορά του.

Με δάκρυα στα μάτια, ο Νικόστρατος στράφηκε στον γείτονά του. Όλη του η περιουσία είχε ήδη μπει ενέχυρο τώρα πια στον έναν ή στον άλλον πιστωτή· ήξερε ότι ο Απολλόδωρος δεν θα είχε τόσο ρευστό άμεσα διαθέσιμο, αλλά μήπως θα μπορούσε ο καλός του φίλος να βάλει κάτι δικό του σαν εγγύηση; Ο Απολλόδωρος συγκινήθηκε. Μετά χαράς θα διέγραφε όλα όσα του χρωστούσε ήδη ο Νικόστρατος, αλλά τα υπόλοιπα ήταν δύσκολα. Θα έβαζε πάντως τα δυνατά του. Στο τέλος, κανόνισε να πάρει ο ίδιος ένα δάνειο από κάποιον γνωστό του, τον Αρκέσα, με εγγύηση το σπίτι του στην πόλη και επιτόκιο 16%, ώστε να μπορέσει να ικανοποιήσει τους πιστωτές του Νικόστρατου ενώ ο ίδιος ο Νικόστρατος κανόνιζε ένα φιλικό, άτοκο δάνειο («έρανο») από τους δικούς του συγγενείς. Σύντομα, όμως, ο Απολλόδωρος άρχισε να συνειδητοποιεί ότι του την είχαν στήσει. Ο άφραγκος αριστοκράτης είχε αποφασίσει να εκμεταλλευτεί τον νεόπλουτο γείτονά του· στην πραγματικότητα, συνεργαζόταν με τον Αρκέσα και με κάποιους από τους εχθρούς του Απολλόδωρου ώστε να κηρυχθεί ψευδώς ο τελευταίος «οφειλέτης του δημοσίου», δηλαδή κάποιος που είχε αθειήσει μια υποχρέωση απέναντι στο δημόσιο ταμείο. Αυτό, πρώτα απ' όλα, σήμαινε ότι θα έχανε το δικαίωμά του να καταφύγει στα δικαστήρια εναντίον οποιουδήποτε (δηλαδή εναντίον αυτών που τον είχαν εξαπατήσει, για να διεκδικήσει να πάρει πίσω τα χρήματά

του) και, δεύτερον, θα τους έδινε ένα πρόσχημα να εισβάλουν στο σπίτι του και να του πάρουν τα έπιπλα και άλλα πράγματά του.

Ο Νικόστρατος, υποθέτουμε, ποτέ δεν είχε νιώσει ιδιαίτερος άνετα να είναι χρεωμένος σε έναν άνθρωπο τον οποίο θεωρούσε κοινωνικά κατώτερο του. Μάλλον, σαν τον Egil τον Βίκινγκ, που θα προτιμούσε να σκοτώσει τον φίλο του τον Einar παρά να αναγκαστεί να συνθέσει μια ελεγεία ευχαριστώντας τον για ένα υπέρμετρα μεγάλο δώρο, ο Νικόστρατος φαίνεται ότι συμπεράνε πως ήταν πιο έντιμο, ή εν πάση περιπτώσει πιο υποφερτό, να προσπαθήσει να αποσπάσει τα χρήματα από τον κατώτερο φίλο του με τη βία και την απάτη παρά να περάσει την υπόλοιπη ζωή του νιώθοντας υπόχρεος. Και, πράγματι, σύντομα τα πράγματα πήραν το δρόμο της απροκάλυπτης σωματικής βίας, και η όλη υπόθεση κατέληξε στα δικαστήρια.<sup>85</sup>

Η ιστορία αυτή τα έχει όλα. Βλέπουμε την αλληλοβοήθεια: τον κομμουνισμό των πλουσίων, την προσδοκία ότι αν η ανάγκη είναι αρκετά μεγάλη, ή το κόστος αρκετά διαχειρίσιμο, οι φίλοι και οι γείτονες βοηθούν ο ένας τον άλλον.<sup>86</sup> Και οι περισσότεροι όντως είχαν κύκλους ανθρώπων που θα έβαζαν χρήματα, αν ανέκυπτε κάποια κρίση: είτε γάμος είτε λιμός είτε λύτρα. Βλέπουμε επίσης τον πανταχού παρόντα κίνδυνο της αρπακτικής βίας που ανάγει τα ανθρώπινα όντα σε εμπορεύματα, και κάνουντάς το αυτό εισάγει τα πιο αδιάστακτα είδη υπολογισμού στην οικονομική ζωή – όχι μόνο από μέρους των πειρατών, αλλά, ίσως ακόμα περισσότερο, από μέρους εκείνων των δανειστών που παραμονεύουν στην αγορά, για να προσφέρουν

85 Δημοσθένης *Κατά Νικοστράτου*, 53. Η εκδοχή μου ακολουθεί εν πολλοίς τον Millett (1991a: 53-59), αλλά αντλεί και από τα Trevett 1992, Dillon 2002: 94-100 και Haggis 2006: 261-263. Η ερμηνεία των κινήτρων του Νικόστρατου είναι δική μου: ο Dillon, για παράδειγμα, υποσιάζει ότι όλη η ιστορία της απαγωγής του και των λύτρων ήταν φτιαχτή – μολονότι, αν ίσχυε αυτό, φαντάζεται κανείς ότι ο Απολλόδωρος θα το ανακάλυπτε τελικά και θα το είχε πει στους ενόρκους. Το κείμενο δεν λέει ρητά ότι ο Νικόστρατος ήταν αριστοκράτης, αλλά ρητίζει να είναι ο πιο εύλογος τρόπος να εξηγήσουμε πώς θα μπορούσε κανείς να έχει ένα ευρύχωρο εξοχικό και καθόλου χρήματα. Είναι γνωστό όμως, από άλλα συμφραζόμενα, ότι ο Απολλόδωρος φοβόταν πως οι συμπολίτες του θα τον περιφρονούσαν για την ταπεινή του καταγωγή και προσπαθούσε να αντισταθμίσει το ελάττωμά του με την –κατά μερικούς, υπέρμετρη– γενναιοδωρία του (βλ. Ballin 1978: Trevett 1992).

86 Όταν προσπαθούσαν να είναι υψηλόφρονες, οι Αθηναίοι εκφράζονταν τουλάχιστον σαν να ήταν υποχρεωμένοι οι συμπολίτες να συμπεριφέρονται έτσι ο ένας στον άλλο: το να δανείζει κανείς χρήματα με τόκο σε έναν πολίτη που βρισκόταν σε δεινή ανάγκη θεωρούταν καταφανώς μεμπτή συμπεριφορά (Millett 1991a: 26). Όλοι οι φιλόσοφοι που έθιξαν το ζήτημα, ξεκινώντας από τον Πλάτωνα (*Νόμοι*, 742c, 921c) και τον Αριστοτέλη (*Πολιτικά*, 1258c) κατήγγειλαν τον τόκο ως ανήθικο. Βεβαίως, δεν είχαν άπαντες την ίδια γνώμη. Κι εδώ, όπως και στη Μέση Ανατολή, από όπου εξαπλώθηκε το έθιμο (Hudson 1992), το δίλημμα ήταν ότι η χρέωση τόκου έμοιαζε εύλογη στην περίπτωση εμπορικών δανείων, αλλά εύκολα γινόταν καταχρηστική στην περίπτωση καταλωτικών δανείων.

πιστωτικούς όρους σε όποιον χρειάστηκε να πληρώσει λύτρα για συγγενείς του αλλά του έλειπαν τα χρήματα· δανειστών που έπειτα μπορούσαν να ζητήσουν από το κράτος να τους επιτρέψει να προσλάβουν άνδρες με όπλα, για να επιβάλουν την ισχύ του συμβολαίου. Βλέπουμε την ηρωική υπερηφάνεια, που εκλαμβάνει μια πράξη υπέρμετρης γενναιοδωρίας σαν να ήταν κι αυτή ένα είδος μειωτικής προσβολής. Βλέπουμε την αμφισημία μεταξύ δώρων, δανείων και εμπορικών πιστωτικών διακανονισμών. Ούτε και ο τρόπος με τον οποίο εξελίχθηκε η υπόθεση σε αυτή την περίπτωση μοιάζει ιδιαίτερος ασυνήθιστος, με εξαίρεση ίσως τη σπάνια αχαριστία του Νικόστρατου. Οι επιφανείς Αθηναίοι πάντα δανείζονταν χρήματα, για να υλοποιήσουν τα πολιτικά τους σχέδια· οι λιγότερο επιφανείς ανησυχούσαν διαρκώς για τα χρέη τους, ή για το πώς να τα εισπράξουν από τους δικούς τους οφειλέτες.<sup>87</sup> Τέλος, υπάρχει κι ένα άλλο, πιο λανθάνον στοιχείο εδώ. Ενώ οι καθημερινές αγοραίες συναλλαγές, σε μαγαζιά ή πάγκους στην «αγορά» διεξάγονταν κατά κανόνα κι εδώ, όπως και αλλού, επί πιστώσει, η μαζική παραγωγή νομισμάτων επέτρεψε έναν βαθμό ανωνυμίας για συναλλαγές που, σε ένα καθαρό πιστωτικό καθεστώς, απλώς δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν.<sup>88</sup> Οι πειρατές και οι απαγωγείς κάνουν μπιζνες μετρητοίς – όμως οι τοκογλύφοι στο παζάρι της Αίγινας δεν θα μπορούσαν να δρουν χωρίς αυτούς. Πάνω στον ίδιο αυτό συνδυασμό παράνομων συναλλαγών τοις μετρητοίς, που συνήθως συμπεριλάμβαναν βία, και εξαιρετικά επαχθών πιστωτικών όρων, που επίσης επιβάλλονταν διά της βίας, οικοδομήθηκαν έκτοτε αναρίθμητοι εγκληματικοί υπόκοσμοι.

Στην Αθήνα, το αποτέλεσμα ήταν μια ακραία ηθική σύγχυση. Η γλώσσα του χρήματος, του χρέους και του χρηματοπιστωτισμού παρείχε ισχυρούς –και τελικά ακαταμάχητους– τρόπους σκέψης σχετικά με τα ηθικά προβλήματα. Όπως περίπου στη βεδική Ινδία, οι άνθρωποι άρχισαν να μιλούν για τη ζωή ως χρέος προς τους θεούς, για τις υποχρεώσεις ως χρέη,

87 Δεν είναι σαφές αν η υποδούλωση λόγω χρεών, ή τουλάχιστον η δουλοπαροικία λόγω χρεών, εξαλείφθηκε ποθενά ολοσχερώς· κρίσεις χρέους συνέχισαν να συμβαίνουν τακτικά σε πόλεις εκτός της Αθήνας (Asheri 1969, St. Croix 1981). Κάποιοι (Rhodes 1981: 118-127, Cairns 1991, Harris 2006: 249-280) πιστεύουν ότι η δουλοπαροικία λόγω χρεών δεν εξαλείφθηκε ολοσχερώς ούτε καν στην Αθήνα. Ο Millett (1991a: 76) έχει μάλλον δίκιο όταν λέει ότι αυτοκρατορικές πρωτεύουσες όπως η Αθήνα, και αργότερα η Ρώμη, επέτρεπαν τους κινδύνους κρίσεων χρέους και τη συνακόλουθη αναταραχή όχι τόσο απαγορεύοντας την πρακτική, όσο διοχετεύοντας χρήματα από φόρους υποτέλειας σε κοινωνικά προγράμματα που συνιστούσαν μια σταθερή πηγή κονδυλίων για τους φτωχούς, κάνοντας εν πολλοίς αχρείαστη την τοκογλυφία.

88 Millett 1991b: 189-192. Το ίδιο ίσχυε στη ρωμαϊκή Γαλιλαία (Goodman 1983: 55), καθώς και στη Ρώμη, υποθέτουμε (Howgego 1992: 13).

για κυριολεκτικά χρέη τιμής, για το χρέος ως αμαρτία και για την εκδίκηση ως είσπραξη χρεών.<sup>89</sup> Αν ωστόσο το χρέος ήταν ηθική –και σίγουρα, αν μη τι άλλο, ήταν προς το συμφέρον των πιστωτών, που συχνά είχαν λίγα νομικά μέσα, για να αναγκάζουν τους οφειλέτες να πληρώνουν, να επιμένουν ότι ήταν–, τι έπρεπε να σκεφτεί κανείς για το γεγονός ότι το χρήμα, το ίδιο το πράγμα που φαινόταν ικανό να μετατρέψει την ηθική σε ακριβή και ποσοτικοποιήσιμη επιστήμη, έμοιαζε να ενθαρρύνει τα χειρότερα είδη συμπεριφοράς;

Από τέτοια ακριβώς διλήμματα ξεκινά η μοντέρνα δεοντολογική και ηθική φιλοσοφία. Νομίζω ότι αυτό ισχύει εντελώς κυριολεκτικά. Ας πάρουμε για παράδειγμα την *Πολιτεία* του Πλάτωνα, άλλο ένα προϊόν της Αθήνας του 4ου αιώνα. Το βιβλίο αρχίζει με τον Σωκράτη να επισκέπτεται έναν γηραιό φίλο, έναν πλούσιο οπλοουργό, στο λιμάνι του Πειραιά. Καταπάνονται με μια συζήτηση περί δικαιοσύνης, που ξεκινά όταν ο γέροντας διατείνεται ότι το χρήμα δεν μπορεί να είναι κακό πράγμα, καθώς επιτρέπει σε εκείνους που το έχουν να είναι δίκαιοι, και ότι η δικαιοσύνη συνίσταται σε δύο πράγματα: να λες την αλήθεια και να πληρώνεις πάντα τα χρέη σου.<sup>90</sup> Ο ισχυρισμός ανασκευάζεται εύκολα. Κι αν, ρωτάει ο Σωκράτης, κάποιος σου δανείσει το σπαθί του, πάθει μια κρίση βίαιης τρέλας και μετά στο ζητήσει πίσω (για να σκοτώσει κάποιον, υποθέτουμε); Προφανώς δεν μπορεί να είναι ποτέ σωστό να οπλίζεις έναν τρελό, όποιες κι αν είναι οι περιστάσεις.<sup>91</sup> Ο γέροντας παρακάμπτει χαρωπά το πρόβλημα και σηκώνεται να πάει σε κάποια τελετή, αφήνοντας τον γιο του να συνεχίσει τη συζήτηση.

Ο γιος, ο Πολέμαρχος, αλλάζει ταχύτητα: προφανώς ο πατέρας του δεν εννοούσε το «χρέος» με την κυριολεκτική έννοια, όπως όταν επιστρέφουμε κάτι που είχαμε δανειστεί. Το εννοούσε περισσότερο με την έννοια του να δίνεις στον καθένα ό,τι του οφείλεις: να ξεπληρώνεις το καλό με το καλό και το κακό με το κακό, να βοηθάς τους φίλους και να βλάπτεις τους εχθρούς σου. Η ανασκευή αυτού του επιχειρήματος θέλει λίγο περισσότερη δουλειά

89 Οι Ερινύες, που καταδιώκουν τον Ορέστη για να τον εκδικηθούν, επειδή σκότωσε τη μητέρα του, επιμένουν ότι εισπράττουν ένα χρέος αίματος (Αισχύλος, *Ευμενίδες*, 260, 319). Ο Millett (1991a: 6-7) δίνει αρκετά παραδείγματα. Ο Korver (1934, πρβλ. Millett 1991: 29-32) δείχνει ότι δεν υπήρχε ποτέ τυπική διάκριση μεταξύ «δώρου» και «δανείου»· τα δύο αυτά συγγέονταν διαρκώς το ένα με το άλλο.

90 Τα δύο αυτά θεωρούνταν αλληλένδετα: είναι γνωστός ο ισχυρισμός του Ηρόδοτου, ότι για τους Πέρσες το μεγαλύτερο έγκλημα ήταν το ψέμα, κι έτσι απαγόρευαν το δανεισμό χρημάτων με τόκο καθώς θα οδηγούσε αναγκαστικά σε ψευδολόγο συμπεριφορά (Α' 138).

91 Πλάτων, *Πολιτεία*, 331 c.

(λέμε ότι η δικαιοσύνη δεν παίζει ρόλο στο να καθορίζουμε ποιοι είναι οι φίλοι μας και ποιοι οι εχθροί μας; Αν ναι, τότε κάποιος που αποφασίζει ότι δεν έχει φίλους κι επομένως προσπαθεί να βλάψει τους πάντες δεν θα ήταν δίκαιος; Και ακόμα κι αν είχαμε κάποιον τρόπο να πούμε στα σίγουρα ότι ο εχθρός μας είναι εκ φύσεως κακός άνθρωπος και του αξίζει να τον βλάψουμε, αν τον βλάψουμε, δεν τον κάνουμε χειρότερο; Μπορεί το να μετατρέπουμε τους κακούς ανθρώπους σε ακόμα χειρότερους να είναι στ' αλήθεια παράδειγμα δικαιοσύνης;), αλλά γίνεται τελικά. Σε αυτό το σημείο μπαίνει ένας σοφιστής, ο Θρασύμαχος, και καταγγέλλει όλους τους συνομιλητές ως θολωμένους ιδεαλιστές. Στην πραγματικότητα, λέει, κάθε κουβέντα περί «δικαιοσύνης» δεν είναι παρά πολιτικό πρόσχημα, προορισμένο να δικαιολογήσει τα συμφέροντα των ισχυρών. Κι έτσι πρέπει να είναι, γιατί καθόσον υπάρχει δικαιοσύνη, δεν είναι παρά αυτό: το συμφέρον των ισχυρών. Οι άρχοντες είναι σαν βοσκοί. Μας αρέσει να σκεφτόμαστε ότι φροντίζουν καλοπροαίρετα τα κοπάδια τους, αλλά τελικά τι *κάνουν* οι βοσκοί με τα πρόβατα; Τα σκοτώνουν και τα τρώνε ή πουλάνε το κρέας τους για χρήματα.

Ο Σωκράτης απαντά παρατηρώντας ότι ο Θρασύμαχος συγχέει την τέχνη του να φροντίζεις πρόβατα με την τέχνη του να βγάζεις χρήματα από αυτά. Η τέχνη της ιατρικής έχει σκοπό τη βελτίωση της υγείας, είτε οι γιατροί πληρώνονται για να την ασκούν είτε όχι. Η τέχνη της ποιμενικής έχει σκοπό τη διασφάλιση της υγείας των προβάτων, είτε ο βοσκός (ή ο εργοδότης του) είναι επίσης επιχειρηματίας, που ξέρει πώς να βγάλει κέρδος από αυτά, είτε όχι. Το ίδιο και με την τέχνη της διακυβέρνησης. Αν υπάρχει τέτοια τέχνη, πρέπει να έχει τον δικό της έμφυτο σκοπό, ξέχωρα από κάθε κέρδος που μπορεί κανείς να βγάλει από αυτή – και ποιος άλλος μπορεί να είναι αυτός εκτός από την εγκαθίδρυση της κοινωνικής δικαιοσύνης; Μόνο η ύπαρξη του χρήματος, υποστηρίζει ο Σωκράτης, μας επιτρέπει να φανταστούμε ότι λέξεις όπως «εξουσία» και «συμφέρον» αναφέρονται σε καθολικές πραγματικότητες που μπορούν να επιδιώκονται καθ' εαυτές, πόσο μάλλον ότι όλες οι επιδιώξεις σε τελευταία ανάλυση είναι στ' αλήθεια η επιδίωξη της εξουσίας, της υπεροχής ή του ιδιοτελούς συμφέροντος.<sup>92</sup> Το ζήτημα, λέει, είναι να διασφαλίσουμε ότι όσοι κατέχουν πολιτικά αξιώματα δεν θα δρουν με γνώμονα το κέρδος, αλλά την τιμή.

92 Πλάτων, *Πολιτεία*, 345d. Η ανάγνωσή μου εδώ είναι έντονα επηρεασμένη από τον Marc Shell (1978). Το δοκίμιο του Shell είναι σημαντικό, αλλά δυστυχώς παραγνωρισμένο, καθώς οι ιστορικοί της κλασικής αρχαιότητας φαίνεται ότι παραθέτουν αποκλειστικά ο ένας τον άλλον (τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις κλασικές σπουδές).

Θα σταματήσω εδώ. Όπως όλοι ξέρουμε, ο Σωκράτης τελικά πείθεται να κάνει μερικές δικές του πολιτικές προτάσεις, που συμπεριλαμβάνουν τους φιλοσόφους-βασιλείς, την κατάργηση του γάμου, της οικογένειας και της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και τη θέσπιση ειδικών επιτροπών για την εκτροφή ανθρώπων. (Είναι προφανές ότι το βιβλίο ήθελε να σκανδαλίσει τους αναγνώστες του, και εδώ και πάνω από δύο χιλιάδες χρόνια τα καταφέρνει περίφημα.) Αυτό όμως που θέλω να τονίσω είναι πόσο αυτό που θεωρούμε σήμερα τον πυρήνα της παράδοσής μας στην ηθική και πολιτική θεωρία πηγάζει από το εξής ερώτημα: τι σημαίνει να πληρώνουμε τα χρέη μας; Ο Πλάτων μάς δίνει πρώτα την απλή, κυριολεκτική άποψη του επιχειρηματία. Όταν αυτή αποδεικνύεται ανεπαρκής, επιτρέπει την αναδιατύπωσή της με ηρωικούς όρους. Ίσως τελικά όλα τα χρέη να είναι στην πραγματικότητα χρέη τιμής.<sup>93</sup> Όμως η ηρωική τιμή δεν λειτουργεί πια σε έναν κόσμο στον οποίο (όπως ανακάλυψε μετά λύπης του ο Απολλόδωρος) το εμπόριο, η τάξη και το κέρδος έχουν συγχύσει τόσο πολύ τα πάντα, ώστε τα αληθινά κίνητρα των ανθρώπων να μην είναι ποτέ καθαρά. Πώς ξέρουμε έστω ποιοι είναι οι εχθροί μας; Στο τέλος, ο Πλάτων μάς δίνει λίγη κυνική *Realpolitik*. Μπορεί στην πραγματικότητα κανείς να μη χρωστάει τίποτα σε κανέναν. Μπορεί όσοι επιδιώκουν το κέρδος ως τέτοιο να έχουν δίκιο τελικά. Αλλά ούτε καν αυτό δεν ευσταθεί. Μένουμε με μια βεβαιότητα ότι τα υπάρχοντα κριτήρια είναι ασυνάρτητα και αντιφατικά, και ότι θα χρειαζόταν κάποιο είδος ριζικής τομής, για να δημιουργηθεί ένας κόσμος που θα έβγαζε νόημα. Όμως οι περισσότεροι από αυτούς που σκέφτονται σοβαρά μια ριζική τομή σύμφωνα με τις αρχές που πρότεινε ο Πλάτων έχουν φτάσει στο συμπέρασμα ότι μπορεί να υπάρχουν πράγματα πολύ χειρότερα από την ηθική ασυναρτησία. Και από τότε έχουμε μείνει στάσιμοι εδώ, στο μέσο ενός άλυτου διλήμματος.

Δεν είναι άξιο απορίας ότι τα ζητήματα αυτά απασχολούσαν τον Πλάτωνα. Λιγότερα από επτά χρόνια νωρίτερα, είχε κάνει ένα άτυχο θαλάσσιο ταξίδι και κατέληξε αιχμάλωτος, να διατίθεται –σαν τον Νικόστρατο, υποθέτουμε– προς πώληση στις δημοπρασίες της Αίγινας. Ο Πλάτων όμως είχε καλύτερη τύχη. Ένας Λίβυος φιλόσοφος της σχολής των Επικούρειων, ονόματι Αννίκερις, έτυχε να βρίσκεται στην αγορά εκείνη τη στιγμή. Αναγνώρισε

<sup>93</sup> Αυτό που επικαλείται ο Πολέμαρχος είναι βέβαια η λογική του ηρωικού δώρου και της βεντέτας. Αν κάποιος σε βοηθήσει ή σε βλάψει, του ανταποδίδεις τα ίδια ή περισσότερα. Ο Πολέμαρχος λέει, μάλιστα, ότι υπάρχουν δύο συνθήκες στις οποίες είναι ευκολότερο να το κάνεις αυτό: στον πόλεμο και στην τραπέζικη.

τον Πλάτωνα, πλήρωσε τα λύτρα και τον ελευθέρωσε. Ο Πλάτων αισθάνθηκε ότι είχε χρέος τιμής να προσπαθήσει να τον ξεπληρώσει, και οι Αθηναίοι φίλοι του μάζεψαν είκοσι μνες ασήμι για τον σκοπό αυτό, αλλά ο Αννίκερις αρνήθηκε να δεχτεί τα χρήματα, επιμένοντας ότι ήταν τιμή του που μπόρεσε να ωφελήσει έναν συνάδελφο εραστή της σοφίας.<sup>94</sup> Και πράγματι ήταν: έκτοτε θυμόμαστε και εγκωμιάζουμε τον Αννίκερι για τη γενναιοδωρία του. Στη συνέχεια, ο Πλάτων χρησιμοποίησε τις είκοσι μνες για να αγοράσει γη για μια σχολή, την περίφημη Ακαδημία. Και μολονότι δεν έδειξε βέβαια την ίδια αγνωμοσύνη με τον Νικόστρατο, έχει ωστόσο κανείς την εντύπωση ότι ούτε και ο Πλάτων ήταν ιδιαίτερα χαρούμενος για το ότι η μετέπειτα σταδιοδρομία του έγινε εφικτή, κατά μια έννοια, από το χρέος του προς έναν άνδρα τον οποίο μάλλον θεωρούσε απείρως ελάσσονα φιλόσοφο – και ο Αννίκερις δεν ήταν καν Έλληνας! Τουλάχιστον αυτό θα μας βοηθούσε να εξηγήσουμε γιατί ο Πλάτων, που κατά τα λοιπά δεν έχανε ευκαιρία να αραδιάζει σωρούς ονόματα, δεν ανέφερε ποτέ τον Αννίκερι. Γνωρίζουμε για την ύπαρξή του μόνο από μεταγενέστερους βιογράφους.<sup>95</sup>

### Αρχαία Ρώμη (Ιδιοκτησία και ελευθερία)

Αν το έργο του Πλάτωνα δείχνει πόσο βαθιά διαμόρφωσε η ηθική σύγχυση που προκλήθηκε από το χρέος τις παραδόσεις της σκέψης μας, το ρωμαϊκό δίκαιο φανερώνει πόσο πολύ διαμόρφωσε ακόμα και τους πιο οικείους μας θεσμούς.

Ο Γερμανός θεωρητικός του δικαίου Rudolf von Jhering έκανε τη διάσημη παρατήρηση ότι η αρχαία Ρώμη κατέκτησε τον κόσμο τρεις φορές: τη

94 Η *Πολιτεία* γράφτηκε το 380 π.Χ., και τα γεγονότα αυτά συνέβησαν το 388-387 π.Χ. Βλ. Thesleff 1989: 5, DuBois 2003: 153-154, για τις ημερομηνίες, καθώς και για αναφορές σε αρχαίες και σύγχρονες μελέτες επί του ζητήματος, που συμφωνούν ότι τα γεγονότα αυτά όντως συνέβησαν. Δεν είναι απολύτως σαφές αν ο Πλάτων αιχμαλωτίστηκε σε μια ενέργεια πειρατείας, αν πουλήθηκε με διαταγή κάποιου οργισμένου πρώην πάτρωνα ή αν συνελήφθη σαν αιχμάλωτος πολέμου (η Αίγινα –γενέτειρα του Πλάτωνα, παρεμπιπτόντως– βρισκόταν τότε σε πόλεμο με την Αθήνα). Αλλά οι διαχωριστικές γραμμές ήταν θολές. Περιέργως, ο Διογένης ο Κυνικός, νεότερος σύγχρονος του Πλάτωνα, πιάστηκε και αυτός από πειρατές σε ένα ταξίδι του στην Αίγινα περίπου την ίδια εποχή. Στην περίπτωση του, κανείς δεν έσπευσε να τον βοηθήσει (καμία έκπληξη εδώ, αν σκεφτούμε ότι απέρριπτε όλους τους εγκόσμιους δεσμούς και είχε την τάση να προσβάλλει όποιον συναντούσε). Κατέληξε να περάσει την υπόλοιπη ζωή του σαν δούλος στην Κόρινθο (Διογένης Λαέρτιος, 4.9). Ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και ο Διογένης ήταν οι τρεις διασημότεροι φιλόσοφοι του 4ου αιώνα: το γεγονός ότι δύο από τους τρεις είχαν την εμπειρία να βγουν σε δημοπρασία δείχνει ότι τέτοια πράγματα μπορούσαν όντως να συμβούν στον καθένα.

95 Ο Πλάτων αφηγείται τα γεγονότα στην *Εβδομη Επιστολή* του, αλλά ο Αννίκερις εμφανίζεται μόνο στον Διογένη Λαέρτιο, 3.19-20.

πρώτη με τις στρατιές της, τη δεύτερη με τη θρησκεία της και την τρίτη με το δίκαιό της.<sup>96</sup> Θα μπορούσε να είχε προσθέσει: κάθε φορά ακόμα πιο ενδεδειγμένα. Η Αυτοκρατορία, άλλωστε, επεκτάθηκε μόνο σε ένα μικροσκοπικό κομμάτι της υφελίου· η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία εξαπλώθηκε περισσότερο· το ρωμαϊκό δίκαιο, όμως, έφτασε να δώσει τη γλώσσα και τα εννοιολογικά ερείσματα των νομικών και συνταγματικών τάξεων παντού. Οι φοιτητές νομικής από τη Νότια Αφρική μέχρι το Περού περνούν κάμποσο από το χρόνο τους απομνημονεύοντας τεχνικούς όρους στα λατινικά, και το ρωμαϊκό δίκαιο είναι αυτό που έχει διαμορφώσει σχεδόν όλες τις βασικές αντιλήψεις μας περί συμβολαίων, υποχρεώσεων, αδικοπραξιών, ιδιοκτησίας και δικαιοδοσίας – και, με ευρύτερη έννοια, περί ιδιότητας του πολίτη, δικαιωμάτων και ελευθεριών στις οποίες βασίζεται και η πολιτική ζωή.

Αυτό κατέστη δυνατό, έλεγε ο Jhering, επειδή οι Ρωμαίοι ήταν οι πρώτοι που έκαναν τη δικονομία γνήσια επιστήμη. Ίσως – παραμένει ωστόσο αληθές ότι το ρωμαϊκό δίκαιο έχει κάποια περιβόητα εκκεντρικά γνωρίσματα, μερικά μάλιστα τόσο παράξενα ώστε έχουν προκαλέσει σύγχυση και ταραχή στους νομομαθείς από τότε που αναβίωσε το ρωμαϊκό δίκαιο, στα ιταλικά πανεπιστήμια του ύστερου Μεσαίωνα. Το πιο ξακουστό από αυτά είναι ο εντελώς ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο ορίζει την ιδιοκτησία. Στο ρωμαϊκό δίκαιο, η ιδιοκτησία, ή *dominium*, είναι μια σχέση ανάμεσα σε ένα πρόσωπο και ένα πράγμα, η οποία χαρακτηρίζεται από την απόλυτη εξουσία του προσώπου επί του πράγματος. Ο ορισμός αυτός έχει προκαλέσει ατέλειωτα εννοιολογικά προβλήματα. Πρώτα απ' όλα, δεν είναι σαφές τι σημαίνει ότι ένας άνθρωπος έχει «σχέση» με ένα άψυχο αντικείμενο. Τα ανθρώπινα όντα έχουν σχέσεις το ένα με το άλλο. Τι σημαίνει όμως ότι έχουν «σχέση» με ένα πράγμα; Κι αν είχε κάποιος μια τέτοια σχέση, τι σημαίνει να της δίνει νομικό καθεστώς; Ένα απλό παράδειγμα αρκεί: φανταστείτε έναν άνθρωπο εγκλωβισμένο σε ένα ερημονήσι. Θα μπορούσε ίσως να αναπτύξει εξαιρετικά προσωπικές σχέσεις με τα φοινικόδεντρα, ας πούμε, που υπάρχουν στο νησί. Αν μείνει εκεί πολύ, θα μπορούσε κάλλιστα ακόμα και να δώσει όνομα σε καθένα από αυτά και να περνά τον καιρό του κάνοντας φανταστικές συζητήσεις μαζί τους. Και πάλι, όμως, του *ανήκουν*; Το ερώτημα στερείται νοήματος. Δεν χρειάζεται να ανησυχεί για δικαιώματα ιδιοκτησίας, αν δεν υπάρχει κανένας άλλος στα πέριξ.

Προφανώς, λοιπόν, η ιδιοκτησία δεν είναι στ' αλήθεια μια σχέση ανάμεσα σε ένα πρόσωπο και ένα πράγμα. Είναι μια συνεννόηση ή ένας διακανονισμός

<sup>96</sup> Jhering 1877.



ανάμεσα σε ανθρώπους αναφορικά με πράγματα. Ο μόνος λόγος για τον οποίο μερικές φορές δεν το αντιλαμβανόμαστε αυτό είναι ότι σε πολλές περιπτώσεις –ιδίως όταν μιλάμε για τα δικαιώματά μας επί των παπουτσιών μας, των αυτοκινήτων μας ή των ηλεκτρικών εργαλείων μας– μιλάμε για δικαιώματα που έχουμε «έναντι όλου του κόσμου», όπως το θέτει το αγγλικό δίκαιο: για σιωπηρές συνεννοήσεις, δηλαδή, μεταξύ ημών και καθενός άλλου στον πλανήτη, ότι κανείς δεν θα ανακατεύεται με τα υπάρχοντά μας, και επομένως θα μας αφήνουν να τα μεταχειριζόμαστε λίγο-πολύ όπως μας αρέσει. Μια σχέση ανάμεσα σε ένα πρόσωπο και κάθε άλλον στον πλανήτη είναι, εύλογα, δύσκολο να συλληφθεί ως τέτοια. Είναι ευκολότερο να τη σκεφτούμε σαν μια σχέση με ένα πράγμα. Ακόμα κι εδώ, όμως, στην πράξη αυτή η ελευθερία να κάνουμε ό,τι μας αρέσει αποδεικνύεται αρκετά περιορισμένη. Το να πω ότι το γεγονός πως μου ανήκει ένα αλυσοπρίονο μου δίνει «απόλυτη εξουσία» να κάνω ό,τι θέλω με αυτό προφανώς είναι παράλογο. Σχεδόν στιδίηποτε θα σκεφτόμουν να κάνω με ένα αλυσοπρίονο έξω από το σπίτι μου ή το κτήμα μου θα ήταν μάλλον παράνομο, ενώ ακόμα και τα πράγματα που μπορώ σί' αλήθεια να κάνω με αυτό μέσα είναι περιορισμένα. Το μόνο «απόλυτο» σε ό,τι αφορά τα δικαιώματά μου πάνω σε ένα αλυσοπρίονο είναι το δικαίωμά μου να εμποδίσω οποιονδήποτε άλλον να το χρησιμοποιήσει.<sup>97</sup>

Μολαταύτα, το ρωμαϊκό δίκαιο επιμένει ότι η βασική μορφή ιδιοκτησίας είναι η ιδιωτική ιδιοκτησία, και ιδιωτική ιδιοκτησία είναι η απόλυτη εξουσία του κατόχου να κάνει ό,τι θέλει με τα υπάρχοντά του. Οι μεσαιωνικοί νομομαθείς του 12ου αιώνα το ανέπτυξαν αυτό σε τρεις αρχές: *usus* (χρήση του πράγματος), *fructus* (κάρπωση, δηλαδή απόλαυση των προϊόντων του πράγματος) και *abusus* (κατάχρηση ή καταστροφή του πράγματος), αλλά οι Ρωμαίοι νομομαθείς δεν ενδιαφέρονταν καν για μια τέτοια εξειδίκευση, μιας και, κατά κάποιο τρόπο, θεωρούσαν ότι οι λεπτομέρειες βρίσκονται εντελώς έξω από το πεδίο του δικαίου. Για την ακρίβεια, οι μελετητές έχουν αφιερώσει πολύ χρόνο σε διενέξεις σχετικά με το αν οι Ρωμαίοι συγγραφείς θεωρούσαν όντως την ιδιωτική ιδιοκτησία δικαίωμα (*ius*),<sup>98</sup> για τον λόγο ακριβώς ότι τα δικαιώματα

97 Τα δικαιώματα «*in rem*», ή «επί του πράγματος», θεωρούνται ότι κατέχονται «έναντι όλου του κόσμου», καθώς «επιβάλλεται καθήκον σε όλους ανεξαιρέτως να απέχουν από πράξεις που προσβάλλουν το δικαίωμα». Είναι το αντίθετο των δικαιωμάτων «*in personam*», που κατέχονται έναντι ενός συγκεκριμένου ατόμου ή μιας ομάδας ατόμων (Digby & Harrison 1897: 301). Ο Garnsey (2007: 177-178) παρατηρεί ότι ο Προυντόν (Proudhon 1840) είχε δίκιο που επέμενε ότι η «απόλυτη» φύση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων στον γαλλικό Αστικό Κώδικα και σε άλλα πρότυπα μοντέρνα νομικά έγγραφα ανάγεται άμεσα στο ρωμαϊκό δίκαιο: τόσο στην ιδέα της απόλυτης ιδιωτικής ιδιοκτησίας, όσο και στην ιδέα της απόλυτης κυριαρχίας του ηγεμόνα.

98 Η ιδέα ότι η ρωμαϊκή ιδιοκτησία δεν ήταν δικαίωμα ανάγεται στον Villey (1946) και έγινε κυ-

βασίζονταν τελικά σε συμφωνίες μεταξύ ανθρώπων, ενώ η εξουσία κάποιου να διαθέτει την ιδιοκτησία του όχι: δεν ήταν παρά η φυσική ικανότητα κάποιου να κάνει ό,τι του αρέσει, όταν δεν υπήρχαν κοινωνικά προσκόμματα.<sup>99</sup>

Αν το καλοσκεφτείτε, στην πραγματικότητα είναι παράξενη η αφετηρία αυτή για να αναπτύξουμε μια θεωρία του ιδιοκτησιακού δικαίου. Είναι μάλλον σωστότερο να πούμε ότι οπουδήποτε στον κόσμο, σε οποιαδήποτε περίοδο της ιστορίας, είτε στην αρχαία Ιαπωνία είτε στο Μάτσου Πίτσου, όποιος είχε ένα κομμάτι σπάγκο ήταν ελεύθερος να το στρίψει, να το δέσει, να το κόψει ή να το πετάξει στη φωτιά, λίγο-πολύ όπως του άρεσε. Πουθενά αλλού, φαίνεται, οι θεωρητικοί του δικαίου δεν βρήκαν το γεγονός αυτό ενδιαφέρον ή σημαντικό καθ' οιονδήποτε τρόπο. Σίγουρα καμία άλλη παράδοση δεν το κάνει την ίδια τη βάση του ιδιοκτησιακού δικαίου – μιας και, άλλωστε, κάτι τέτοιο θα έκανε σχεδόν όλο το υφιστάμενο δίκαιο λίγο-πολύ μια απλή σειρά εξαιρέσεων.

Πώς συνέβη αυτό; Και γιατί; Η πιο πειστική εξήγηση που έχω υπόψη μου είναι του Orlando Patterson: η ιδέα της απόλυτης ιδιωτικής ιδιοκτησίας προέρχεται στην πραγματικότητα από τη δουλεία. Μπορεί κανείς να φανταστεί την ιδιοκτησία όχι σαν σχέση μεταξύ ανθρώπων, αλλά σαν σχέση μεταξύ ενός προσώπου κι ενός πράγματος, αν η αφετηρία του είναι η σχέση μεταξύ δύο ανθρώπων εκ των οποίων ο ένας είναι επίσης πράγμα. Έτσι ορίζονταν οι δούλοι στο ρωμαϊκό δίκαιο: άνθρωποι που ήταν επίσης *res*, πράγματα.<sup>100</sup> Η έμφαση στην απόλυτη εξουσία αρχίζει κι αυτή να βγάζει νόημα.<sup>101</sup>

ρίαρχη θέση μεταξύ των Αγγλων μελετητών με τον Tuck (1979: 7-13) και τον Tierney (1997), αν και ο Garnsey (2007: 177-195) πρόσφατα υποστήριξε με πειστικό τρόπο ότι οι Ρωμαίοι νομομαθείς έβλεπαν πράγματι την ιδιοκτησία ως δικαίωμα (*ius*), με την έννοια ότι είχε κανείς δικαίωμα αποξένωσης και υποστήριξης των ισχυρισμών του στα δικαστήρια. Είναι μια ενδιαφέρουσα αντιπαράθεση, που αφορά εν πολλοίς το τι ορίζει κανείς ως «δικαίωμα», αλλά ξεφεύγει κάπως από τη δική μου επιχειρηματολογία.

99 «Η παραδειγματική σχέση ανάμεσα σε ένα πρόσωπο και ένα πράγμα είναι αυτή της κυριότητας, αλλά οι ίδιοι οι Ρωμαίοι φαίνεται ότι δεν την όρισαν ποτέ. Γ' αυτούς, ήταν μια σχέση εξουσίας – μια μορφή *potestas* – που ασκούταν άμεσα επί του ίδιου του υλικού πράγματος» (Samuel 2003: 302).

100 Στο πιο πρώιμο ρωμαϊκό δίκαιο (τη Δωδεκάδελο του 450 π.Χ. περίπου), οι δούλοι παραμένουν άνθρωποι, αλλά μειωμένης αξίας, καθώς οι βλάβες εναντίον τους μετρούσαν ως το 50% των βλαβών εναντίον ενός ελεύθερου προσώπου (Δωδεκάδελτος, VIII.10). Στην ύστερη Δημοκρατία, την εποχή περίπου της ανάδυσης της έννοιας του *dominium*, οι δούλοι ορίζονταν πια ως *res*, πράγματα, και οι βλάβες εναντίον τους υπάγονταν στο ίδιο νομικό καθεστώς με τις βλάβες εναντίον οικόσιτων ζώων (Watson 1987: 46).

101 Patterson (1982: 31): «είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί ήθελαν οι Ρωμαίοι να επινοήσουν την ιδέα μιας σχέσης ανάμεσα σε ένα πρόσωπο και ένα πράγμα (μια σχεδόν μεταφυσική αντίληψη, εντελώς αντίθετη προς τον τρόπο σκέψης των Ρωμαίων σε άλλους τομείς) ... εκτός αν καταλάβουμε ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, το "πράγμα" που είχαν κατά νου ήταν ένας δούλος».

Η λέξη *dominium*, που σημαίνει απόλυτη ιδιωτική ιδιοκτησία, δεν ήταν ιδιαίτερος παλιά.<sup>102</sup> Εμφανίζεται στα λατινικά μόλις στην ύστερη Δημοκρατία, περίπου την εποχή που εκατοντάδες χιλιάδες αιχμάλωτοι εργάτες συνέρρεαν στην Ιταλία και έτσι η Ρώμη γινόταν μια γνήσια κοινωνία δούλων.<sup>103</sup> Περί το 50 π.Χ., οι Ρωμαίοι συγγραφείς είχαν φτάσει να δέχονται απλώς ότι οι εργάτες –είτε αγροτοεργάτες που μάζευαν μπιζέλια στις φυτείες της υπαίθρου, είτε μουλαράδες που παρέδιδαν αυτά τα μπιζέλια σε μαγαζιά στην πόλη, είτε λογιστές που τα μετρούσαν– ήταν ιδιοκτησία κάποιου άλλου. Η ύπαρξη εκατομμυρίων πλασμάτων που ήταν άνθρωποι και πράγματα συγχρόνως δημιουργούσε ατέλειωτα νομικά προβλήματα, και κάμποση από τη δημιουργική ευφυΐα του ρωμαϊκού δικαίου ξοδεύτηκε για την επίλυση των ατέλειωτων αυτών περιπλοκών. Αρκεί κανείς να ανοίξει στην τύχη μια συλλογή νομολογίας του ρωμαϊκού δικαίου, για να πάρει μια ιδέα. Να ένα παράδειγμα από τον Ουλπιανό, νομομαθή του 2ου αιώνα:

Ξανά, ο Μέλα γράφει ότι αν, κάποια πρόσωπα παίζουν μπάλα, και ένα από αυτά, χτυπώντας πολύ δυνατά την μπάλα, τη ρίξει στα χέρια ενός κουρέα, και έτσι κοπεί με το ξυράφι ο λαιμός ενός δούλου που έτυχε να ξυρίζεται ο κουρέας, τότε ποιο πρόσωπο πρέπει να κριθεί ένοχο σύμφωνα με τον *Lex Aquilia* [τον νόμο περί αστικής ευθύνης]; Ο Πρόκλος λέει ότι η ενοχή βαραίνει τον κουρέα· και, πράγματι, αν ξυρίζε σε ένα μέρος όπου παίζονται συνήθως παιχνίδια ή όπου υπήρχε πολλή κίνηση, είναι εύλογο να ενοχοποιηθεί. Αλλά δεν είναι και αβάσιμo, αν κάποιος εμπιστευτεί έναν κουρέα που κάνει τη δουλειά του σε επικίνδυνο μέρος, να κατηγορηθεί αυτός ο ίδιος.<sup>104</sup>

Με άλλα λόγια, ο κύριος δεν μπορεί να αξιώσει αποζημίωση για βλάβη από τους παίκτες ή από τον κουρέα, επειδή κατέστρεψαν την περιουσία του, αν το πραγματικό πρόβλημα ήταν ότι αγόρασε έναν ανόητο δούλο. Πολλές από αυτές τις διενέξεις μπορεί να μας φαίνονται εντελώς εξωτικές (μπορείς να κατηγορηθείς για κλοπή, αν πείσεις απλώς έναν δούλο να δραπετεύσει; Αν κάποιος σκότωσε έναν δούλο που τύχαινε να είναι

102 Δεν υπάρχει στη Δωδεκάδελτο ή σε άλλα πρώιμα νομικά έγγραφα.

103 Ο όρος *dominus* πρωτοεμφανίζεται το 111 π.Χ., το *dominium* λίγο αργότερα (Birks 1985: 26). Ο Keith Hopkins (1978) εκτιμά ότι στα τέλη της Δημοκρατίας, οι δούλοι αποτελούσαν το 30 με 40% του ιταλικού πληθυσμού, ίσως η μεγαλύτερη αναλογία σε οποιαδήποτε γνωστή κοινωνία.

104 *Πανδέκτης* 9.2.11. προοίμιο (Ουλπιανός, στο 18ο Βιβλίο για το Έδικτο).

γιος σου, μπορείς να συνεκτιμήσεις τα αισθήματά σου απέναντι στον φονιά στον υπολογισμό της ζημίας ή πρέπει να περιοριστείς στην αγοραία αξία του;) – αλλά η σημερινή δικονομική μας παράδοση εδράζεται άμεσα σε τέτοιες διενέξεις.<sup>105</sup>

Όσο για το *dominium*, η λέξη προέρχεται από το *dominus*, που σημαίνει «κύριος» ή «δουλοκτήτης», αλλά σε τελευταία ανάλυση από το *domus*, που σημαίνει «σπίτι» ή «νοικοκυριό». Σχετίζεται φυσικά με την αγγλική λέξη «domestic», που ακόμα και σήμερα μπορεί να χρησιμοποιηθεί είτε με την έννοια «ο σχετικός με την ιδιωτική ζωή» είτε για να δηλώσει τον υπηρέτη που καθαρίζει το σπίτι. Το *domus* έχει παραπλήσιο νόημα με τη *familia*, «οικογένεια» – αλλά θα ενδιέφερε ίσως τους θιασώτες των «οικογενειακών αξιών» να πληροφορηθούν ότι το *familia* προέρχεται σε τελευταία ανάλυση από τη λέξη *famulus*, που σημαίνει «δούλος». Μια οικογένεια ήταν αρχικά όλοι εκείνοι οι άνθρωποι που βρίσκονταν υπό την οικιακή αυθεντία ενός *paterfamilias*, και η αυθεντία αυτή, τουλάχιστον στο πρώιμο ρωμαϊκό δίκαιο, θεωρούταν απόλυτη.<sup>106</sup> Ένας άνδρας δεν είχε απόλυτη εξουσία πάνω στη σύζυγό του, μιας και αυτή βρισκόταν ακόμα σε έναν βαθμό υπό την προστασία του δικού της πατέρα, αλλά τα παιδιά του, οι δούλοι του και οι υπόλοιποι υπηρέτες του ήταν δικά του και μπορούσε να τα κάνει ό,τι ήθελε – στο πρώιμο ρωμαϊκό δίκαιο, τουλάχιστον, ήταν απολύτως ελεύθερος να τα μαστιγώνει, να τα βασανίζει ή να τα πουλάει. Ένας πατέρας μπορούσε ακόμα και να εκτελέσει τα παιδιά του, υπό τον όρο ότι διαπίστωνε πως είχαν διαπράξει εγκλήματα που τιμωρούνταν με θάνατο.<sup>107</sup> Για τους δούλους του, δεν χρειαζόταν καν αυτή τη δικαιολογία.

Δημιουργώντας λοιπόν την έννοια του *dominium*, και έτσι τη μοντέρνα αρχή της απόλυτης ιδιωτικής ιδιοκτησίας, αυτό που έκαναν οι Ρωμαίοι νομομαθείς ήταν πρώτα απ' όλα ότι έπαιρναν μια αρχή οικιακής αυθεντίας, απόλυτης εξουσίας πάνω σε ανθρώπους, όριζαν κάποιους από αυτούς τους ανθρώπους (τους δούλους) ως πράγματα και έπειτα επέκτειναν αυτή την αρχή, που

105 Τα παραδείγματα είναι αντίστοιχα από τον *Πανδέκτη*, 47.2.36, προοίμιο (Ουλιανός, στο 41ο Βιβλίο για τον Σαβίνο) και από τον *Πανδέκτη* 9.2.33, προοίμιο (Παύλος, 2ο Βιβλίο στον Πλαύτιο).

106 Βλ. Saller (1984), για το *domus* έναντι του *familia*. Η λέξη *familia* και οι διάφορες μεταγενέστερες ευρωπαϊκές παραλλαγές της, *famille* στα γαλλικά, *family* στα αγγλικά κ.ο.κ., συνέχισαν να αναφέρονται πρωτίστως σε μια μονάδα αυθεντίας, και όχι αναγκαστικά συγγένειας, μέχρι τουλάχιστον τον 18ο αιώνα (Stone 1968, Flandrin 1979, Duby 1982: 220-223, Ozment 1983, Herlihy 1985).

107 Ο Westbrook (1999: 207) αναφέρει τις τρεις γνωστές περιπτώσεις στις οποίες συνέβη όντως αυτό. Φαίνεται ότι η αυθεντία του πατέρα εδώ θεωρούταν ταυτόσημη με εκείνη του κράτους. Αν κρινόταν ότι ένας πατέρας είχε εκτελέσει παράνομα το παιδί του, μπορούσε να τιμωρηθεί.

αρχικά ίσχυε για τους δούλους, σε χήνες, άρματα, αχυρώνες, κοσμηματοθήκες, κ.ο.κ. – δηλαδή σε κάθε άλλο είδος πράγματος με το οποίο το δίκαιο είχε έστω και την παραμικρή σχέση.

Ήταν εξαιρετικά ασυνήθιστο, ακόμα και στον αρχαίο κόσμο, να έχει ένας πατέρας το δικαίωμα να εκτελεί τους δούλους του – πόσο μάλλον τα παιδιά του. Κανείς δεν είναι εντελώς σίγουρος γιατί οι πρώιμοι Ρωμαίοι ήταν τόσο ακραίοι ως προς αυτό. Είναι χαρακτηριστικό, ωστόσο, ότι το αρχαιότερο ρωμαϊκό χρεωστικό δίκαιο περί χρεών ήταν επίσης ασυνήθιστα σκληρό, καθώς επέτρεπε στους πιστωτές να εκτελούν τους αφερέγγυους οφειλέτες.<sup>108</sup> Η πρώτη ιστορία της Ρώμης, όπως και οι ιστορίες των πρώιμων ελληνικών πόλεωκρατών, ήταν μια ιστορία αδιάκοπης πολιτικής διαπάλης ανάμεσα σε πιστωτές και οφειλέτες, μέχρι που η ρωμαϊκή ελίτ επινόησε τελικά την αρχή που έμαθαν όλες οι επιτυχημένες ελίτ της Μεσογείου: ότι ελεύθεροι αγρότες σημαίνει καλύτερος στρατός, και ότι οι κατακτητικοί στρατοί μπορούν να παράσχουν αιχμαλώτους οι οποίοι μπορούν να κάνουν όλα όσα έκαναν μέχρι πρότινος οι υποτελείς· επομένως, ένας κοινωνικός συμβιβασμός – που επέτρεπε περιορισμένου βαθμού λαϊκή αντιπροσώπευση, απαγόρευε την υποδούλωση λόγω χρεών, διοχέτευε κάποιους από τους καρπούς της αυτοκρατορίας σε επιδοτήσεις κοινωνικής πρόνοιας – ήταν στην πραγματικότητα προς το συμφέρον της. Εικάζουμε ότι η απόλυτη εξουσία των πατέρων αναπτύχθηκε ως τμήμα του συνολικού αυτού αστερισμού, με τον ίδιο τρόπο που είδαμε και αλλού. Η υποδούλωση λόγω χρεών έκανε τις σχέσεις στην οικογένεια σχέσεις ιδιοκτησίας· οι κοινωνικές μεταρρυθμίσεις διατηρούσαν τη νέα εξουσία των πατέρων, αλλά τους προστάτευαν από τα χρέη. Συγχρόνως, η αυξανόμενη εισροή δούλων θα σήμαινε σύντομα ότι κάθε σχετικά, έστω, ευκατάστατο νοικοκυριό είχε πιθανότατα δούλους. Αυτό σήμαινε ότι η λογική της κατάκτησης εκτεινόταν στις πιο μύχιες όψεις της καθημερινής ζωής. Κατακτημένοι άνθρωποι ετοίμαζαν το μπάνιο σου και χτένιζαν τα μαλλιά σου. Κατακτημένοι δάσκαλοι μάθαιναν ποίηση στα παιδιά σου. Καθώς οι δούλοι ήταν σεξουαλικά διαθέσιμοι στους ιδιοκτήτες τους και στις οικογένειές τους, όπως και στους φίλους και στους καλεσμένους των τελευταίων, είναι πιθανό ότι η πρώτη σεξουαλική εμπειρία των περισσότερων Ρωμαίων ήταν με ένα αγόρι ή κορίτσι του οποίου το νομικό καθεστώς συλλαμβανόταν ως καθεστώς ηττημένου εχθρού.<sup>109</sup>

108 Ή να τους υποδουλώνουν. Για την ακρίβεια, η ίδια η Δωδεκάδελτος (III.1) μοιάζει να είναι μια απόπειρα να μεταρρυθμιστούν ή να μετριαστούν ακόμα σκληρότερες πρακτικές, όπως παρατήρησε πρώτος, ίσως, ο al-Wahid Elwahed 1931: 81-82).

109 Ο Finley παρατηρεί ότι η σεξουαλική διαθεσιμότητα των δούλων «θεωρείται κοινός τόπος στην ελληνορωμαϊκή γραμματεία» (1980: 143· βλ. Saller 1987: 98-99, Glancey 2006: 50-57).

Με τον καιρό, αυτό γινόταν ολοένα περισσότερο πλάσμα του δικαίου – οι πραγματικοί δούλοι ήταν πιθανότερο να είναι φτωχοί που τους πούλησαν οι γονείς τους, δυστυχείς που τους απήγαγαν πειρατές ή ληστές, θύματα πολέμων ή δικαστικών διαμαχών ανάμεσα σε βαρβάρους στις παρυφές της αυτοκρατορίας ή παιδιά άλλων δούλων.<sup>110</sup> Έστω κι έτσι, όμως, το πλάσμα αυτό παρέμεινε σε ισχύ.

Αυτό που έκανε τη ρωμαϊκή δουλεία τόσο ασυνήθιστη, με ιστορικούς όρους, ήταν ένας συνδυασμός δύο παραγόντων. Ο ένας ήταν η ίδια η τυχαιότητα της. Σε χτυπητή αντίθεση, ας πούμε, με τη δουλεία στις αμερικανικές φυτείες, δεν υπήρχε η αντίληψη ότι κάποιοι άνθρωποι ήταν εκ φύσεως κατώτεροι και επομένως προοριζόνταν να είναι δούλοι. Αντιθέτως, η δουλεία θεωρούταν μια δυστυχία που μπορούσε να συμβεί στον καθένα.<sup>111</sup> Ως αποτέλεσμα, δεν υπήρχε λόγος να μην μπορεί ένας δούλος να είναι από κάθε άποψη ανώτερος από τον κύριό του: πιο έξυπνος, πιο ηθικός, με καλύτερο γούστο, με καλύτερη γνώση της φιλοσοφίας. Μέχρι και ο κύριός του μπορεί να το αναγνώριζε πρόθυμα αυτό. Δεν υπήρχε λόγος να μην το κάνει, μιας και δεν είχε καμία επίπτωση στη φύση της σχέσης, που ήταν απλώς σχέση εξουσίας.

Ο δεύτερος ήταν η απόλυτη φύση αυτής της εξουσίας. Είναι πολλά τα μέρη όπου οι δούλοι θεωρούνται αιχμάλωτοι πολέμου και οι κύριοι κατακτητές με απόλυτες εξουσίες ζωής και θανάτου – αλλά συνήθως αυτό είναι κάτι σαν αφηρημένη αρχή. Σχεδόν παντού, παρεμβαίνουν γοργά οι κυβερνήσεις και περιορίζουν τέτοια δικαιώματα. Αν μη τι άλλο, αυτοκράτορες και βασιλείς θα επιμείνουν ότι είναι οι μόνοι που έχουν την εξουσία να διατάζουν τη θανάτωση άλλων.<sup>112</sup> Όμως στη ρωμαϊκή Δημοκρατία δεν υπήρχε αυτοκράτορας· καθόσον υπήρχε κυρίαρχο σώμα, ήταν το συλλογικό σώμα των ίδιων των δουλοκτητών. Μόνο στην πρώιμη Αυτοκρατορία βλέπουμε μια νομοθεσία που περιορίζει το τι θα μπορούσαν να κάνουν οι ιδιοκτήτες

110 Υπάρχει μια ζωηρή διαμάχη σχετικά με το αν η εκτροφή δούλων ήταν ποτέ ευρέως διαδεδομένη στη Ρώμη: μια κοινή θεωρία περί δουλείας (λ.χ. Meillassoux 1996, Anderson 1974) υποστηρίζει πως δεν είναι ποτέ επωφελές αυτό, και πως, όταν διακόπτεται η προμήθεια νέων δούλων, οι δούλοι μετατρέπονται κατά κανόνα σε δουλοπάροικους. Δεν φαίνεται να υπάρχει λόγος να σταθούμε εδώ σε αυτό, αλλά για μια σύνοψη, βλ. Bradley 1987.

111 Είναι αλήθεια ότι οι Ρωμαίοι πολίτες δεν μπορούσαν νομίμως να υποδουλώνουν αλλήλους, μπορούσαν όμως να υποδουλωθούν από ξένους: πειρατές και απαγωγείς σπάνια έκαναν εξαιρέσεις σε τέτοια πράγματα...

112 Ο Κινέζος αυτοκράτορας Wang Mang, για παράδειγμα, επέμενε τόσο σε αυτό, ώστε μια φορά διέταξε να θανατωθεί ένας από τους γιους του, επειδή είχε φονεύσει αυθαίρετα έναν δούλο (Testart 1998: 23).

στην (ανθρώπινη) περιουσία τους: η πρώτη ήταν ένας νόμος της περιόδου του αυτοκράτορα Τιβέριου (του 16 μ.Χ.), που πρόβλεπε ότι ένας κύριος έπρεπε να πάρει πρώτα άδεια από δικαστή, για να διατάξει να κατασπαράξουν δημοσίως έναν δούλο του άγρια ζώα.<sup>113</sup> Ωστόσο, η απόλυτη φύση της εξουσίας του κυρίου –το γεγονός ότι σε αυτό το πλαίσιο ήταν ουσιαστικά το κράτος– σήμαινε επίσης ότι αρχικά δεν υπήρχαν περιορισμοί στην απελευθέρωση δούλων: ένας κύριος μπορούσε να ελευθερώσει τον δούλο του, ή ακόμα και να τον/την υιοθετήσει, οπότε –μιας και η ελευθερία δεν σήμαινε τίποτα έξω από τη συμμετοχή σε μια κοινότητα– ο δούλος αυτός γινόταν αυτομάτως Ρωμαίος πολίτης. Αυτό οδήγησε σε κάποιους πολύ ιδιότυπους διακανονισμούς. Τον 1ο αιώνα μ.Χ., για παράδειγμα, δεν ήταν ασύνηθες μορφωμένοι Έλληνες να πωλούνται αυτοβούλως σαν δούλοι σε κάποιον πλούσιο Ρωμαίο που χρειαζόταν γραμματέα, να εμπιστεύονταν τα χρήματα σε έναν στενό φίλο ή σε ένα μέλος της οικογένειάς τους και, μετά από κάποιο διάστημα, να εξαγοράζουν την ελευθερία τους και να αποκτούν έτσι τη ρωμαϊκή υπηκοότητα. Κι αυτό παρά το γεγονός ότι, κατά τη διάρκεια του διαστήματος που ήταν δούλοι, αν ο ιδιοκτήτης τους αποφάσιζε, ας πούμε, να κόψει ένα πόδι του γραμματέα του, από νομική άποψη ήταν απολύτως ελεύθερος να το κάνει.<sup>114</sup>

Η σχέση *dominus* και δούλου έφερε λοιπόν μια σχέση κατάκτησης, απόλυτης πολιτικής εξουσίας, στο εσωτερικό του νοικοκυριού (για την ακρίβεια, την έκανε πεμπουσία του νοικοκυριού). Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι δεν επρόκειτο για ηθική σχέση από καμία πλευρά. Μια πολύ γνωστή νομική διατύπωση, που αποδίδεται σε έναν νομικό της Δημοκρατίας ονόματι Κόιντος Ατέριος [Quintus Haterius], το δείχνει αυτό με εξαιρετική σαφήνεια. Στους Ρωμαίους, όπως και στους Αθηναίους, το να γίνεται ένας άντρας αντικείμενο σεξουαλικής διεύδυσης θεωρούταν ανάρμοστο

113 Ο Lex Petronia. Τυπικά, απαγορεύει στους ιδιοκτήτες να διατάζουν δούλους να «μάχονται με άγρια κτήνη», μια δημοφιλή λαϊκή διασκέδαση: «μάχομαι», ωστόσο, είναι συνήθως ευφημισμός, μιας και όσοι «μάχονταν» λιοντάρια δεν διέθεταν όπλα, ή όσα διέθεταν ήταν προφανώς ανεπαρκή. Μόνο έναν αιώνα αργότερα, υπό τον Αδριανό (117-138 μ.Χ.), απαγορεύτηκε στους ιδιοκτήτες να σκοτώνουν τους δούλους τους, να διατηρούν ιδιωτικά μπουντρούμια γι' αυτούς ή να ασκούν πάνω τους άλλες βάνασες και υπερβολικές τιμωρίες. Είναι ενδιαφέρον ότι ο σταδιακός περιορισμός της εξουσίας των δουλοκτητών συνοδεύτηκε από την ενίσχυση των κρατικών εξουσιών, την επέκταση της ιδιότητας του πολίτη, αλλά και την επάνοδο ποικίλων μορφών υποδούλωσης λόγω χρεών και τη δημιουργία της τάξης των υποτελών αγροτών (Finley 1972: 92-93, 1981: 164-165).

114 Έτσι, ο Λίβιος (41.9.11) παρατηρεί το 177 π.Χ. ότι η Σύγκλητος πέρασε έναν νόμο που απαγόρευε στους Ιταλούς που δεν ήταν Ρωμαίοι πολίτες να πουλάνε συγγενείς τους σαν δούλους με αυτό τον τρόπο, προκειμένου να γίνουν οι τελευταίοι πολίτες.

για έναν πολίτη. Υπερασπιζόμενος έναν απελεύθερο που κατηγορούταν ότι συνέχιζε να παρέχει σεξουαλικές χάρες στον πρώην κύριό του, ο Ατέριος έπλασε έναν αφορισμό που έγινε αργότερα κάτι σαν δημοφιλές βρόμικο αστείο: *impudicitia in ingenuo crimen est, in seruo necessitas, in liberto officium* («να είσαι αντικείμενο πρωκτικής διείσδυσης είναι έγκλημα για τον ελεύθερο, αναγκαιότητα για τον δούλο, καθήκον για τον απελεύθερο»)<sup>115</sup>. Το σημαντικό εδώ είναι ότι η σεξουαλική υποταγή θεωρείται «καθήκον» μόνο για τον απελεύθερο. Δεν θεωρείται «καθήκον» για έναν δούλο. Κι αυτό γιατί, ξανά, η δουλεία δεν ήταν ηθική σχέση. Ο κύριος μπορούσε να κάνει ό,τι του αρέσει, και ο δούλος δεν μπορούσε να κάνει τίποτα γι' αυτό.

Ωστόσο, η πιο δόλια συνέπεια της ρωμαϊκής δουλείας ήταν ότι, μέσω του ρωμαϊκού δικαίου, προκάλεσε χάος στην ιδέα μας περί ανθρώπινης ελευθερίας. Το ίδιο το νόημα της ρωμαϊκής λέξης *libertas* άλλαξε δραματικά με την πάροδο του χρόνου. Όπως παντού στον αρχαίο κόσμο, να είσαι «ελεύθερος» σήμαινε, πρώτα και κύρια, να μην είσαι δούλος. Καθώς δουλεία σήμαινε προπάντων καταστροφή των κοινωνικών δεσμών και της ικανότητας σχηματισμού τους, η ελευθερία σήμαινε την ικανότητα να κάνεις και να τηρείς ηθικές δεσμεύσεις απέναντι σε άλλους. Η αγγλική λέξη «free», για παράδειγμα, προέρχεται από μια γερμανική ρίζα που σημαίνει «φίλος», μιας και το να είσαι ελεύθερος σήμαινε να μπορείς να κάνεις φίλους, να κρατάς υποσχέσεις, να ζεις σε μια κοινότητα ίσων. Γι' αυτό οι απελεύθεροι δούλοι στη Ρώμη γίνονταν πολίτες: να είσαι ελεύθερος σήμαινε, εξ ορισμού, να είσαι ριζωμένος σε μια πολιτική κοινότητα, με όλα τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις που συνεπαγόταν αυτό.<sup>116</sup>

Τον 2ο αιώνα μ.Χ., ωστόσο, αυτό είχε αρχίσει να αλλάζει. Οι νομομαθείς σταδιακά αναπροσδιόρισαν τη *libertas*, μέχρι που έγινε σχεδόν ταυτόσημη με την εξουσία του κυρίου. Ήταν το δικαίωμα να κάνεις απολύτως ό,τι ήθελες, με εξαίρεση, ξανά, όλα εκείνα τα πράγματα που δεν μπορούσες να κάνεις. Μάλιστα, στον *Πανδέκτη*, οι ορισμοί της ελευθερίας και της δουλείας δίνονται ο ένας μετά τον άλλον:

115 Η φράση σώζεται στο έργο του Σενέκα του Πρεσβύτερου (*Controversias*, 4.7) και την παραθέτει ο Finley (1980: 96), μεταξύ άλλων. Αναλυτική συζήτηση στο Butrica 2006: 210-223.

116 Wirszubski 1950. Για την ετυμολογία, βλ. Benveniste 1963: 262-272. Παρομοίως, οι Korytoff & Miers (1977) τονίζουν ότι στην Αφρική «ελευθερία» σήμαινε πάντα ενσωμάτωση σε κάποια ομάδα συγγενείας – μόνο οι δούλοι ήταν «ελεύθεροι» (με τη δική μας έννοια) από κάθε κοινωνική σχέση.



Η ελευθερία είναι η φυσική ικανότητα να κάνει κάποιος οτιδήποτε θέλει, αρκεί να μην απαγορεύεται αυτό διά νόμου. Η δουλεία είναι ένας θεσμός, σύμφωνα με το δίκαιο των εθνών, με τον οποίο ένα πρόσωπο γίνεται ιδιωτική ιδιοκτησία (*dominium*) ενός άλλου, σε αντίθεση με τη φύση.<sup>117</sup>

Οι μεσαιωνικοί σχολιαστές αμέσως παρατήρησαν το πρόβλημα εδώ.<sup>118</sup> Δεν σημαίνει, μήπως, αυτό ότι οι πάντες είναι ελεύθεροι; Άλλωστε, ακόμα και οι δούλοι είναι ελεύθεροι να κάνουν απολύτως οτιδήποτε τους επιτρέπεται στην πράξη. Να λες ότι ένας δούλος είναι ελεύθερος (παρεκτός στο βαθμό που δεν είναι) μοιάζει λίγο με το να λες ότι η γη είναι τετράγωνη (παρεκτός στο βαθμό που είναι σφαιρική), ή ότι ο ήλιος είναι μπλε (παρεκτός στο βαθμό που είναι κίτρινος), ή, γι' άλλη μια φορά, ότι έχουμε απόλυτο δικαίωμα να κάνουμε ό,τι θέλουμε με το αλυσοπρίονό μας (εκτός από εκείνα τα πράγματα που δεν μπορούμε να κάνουμε).

Στην πραγματικότητα, ο ορισμός εισάγει ένα σωρό περιπλοκές. Αν η ελευθερία είναι εκ φύσεως, τότε προφανώς η δουλεία είναι αφύσικη· αν όμως η ελευθερία και η δουλεία είναι απλώς ζήτημα βαθμού, τότε, λογικά, δεν είναι όλοι οι περιορισμοί της ελευθερίας αφύσικοι σε κάποιο βαθμό; Αλλά αυτό δεν υπονοεί ότι η κοινωνία, οι κοινωνικοί κανόνες, όλα τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα, εδώ που τα λέμε, είναι επίσης αφύσικα; Αυτό ακριβώς συμπέραναν πολλοί Ρωμαίοι νομομαθείς – όταν δηλαδή έκαναν τον κόπο να σχολιάσουν τέτοια αφηρημένα ζητήματα, πράγμα που συνέβαινε σπάνια. Αρχικά, τα ανθρώπινα όντα ζούσαν σε μια φυσική κατάσταση όπου όλα τα πράγματα ήταν κοινά· ο πόλεμος ήταν αυτός που χώρισε για πρώτη φορά τον κόσμο, και το επακόλουθο «δίκαιο των εθνών», οι κοινές χρήσεις της ανθρωπότητας που ρυθμίζουν θέματα όπως η κατάκτηση, η δουλεία, οι συνθήκες και τα σύνορα, ήταν επίσης ο πρώτος υπαίτιος για τις ανισότητες στην ιδιοκτησία.<sup>119</sup>

117 Φλωρέντιος, στις *Εισηγήσεις* του Ιουστινιανού (1.5.4.1). Κάποιοι υποστηρίζουν ότι η λέξη «φυσική» στην πρώτη πρόταση εισήχθη μόνο σε μεταγενέστερες εκδόσεις, ίσως τον 4ο αιώνα. Η θέση, ωστόσο, ότι η δουλεία είναι προϊόν βίας που προβλέπεται διά νόμου, σε αντίθεση προς τη φύση, ανάγεται τουλάχιστον στον 4ο αιώνα π.Χ., όταν τη συζητά ρητά ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά*, 1253b, 20-23· βλ. Cambiano 1987).

118 Ήδη νομικοί όπως ο Azo και ο Bracton άρχισαν να ρωτούν: αν αληθεύει αυτό, δεν σημαίνει ότι και ένας δουλοπάροικος είναι ελεύθερος; (Harding 1980: 424, σημ. 6· βλ. και Buckland 1908:1, Watson 1987).

119 Ο Ουλπιανός έγραψε ότι «όλοι γεννιούνται ελεύθεροι υπό τον νόμο της φύσης» και ότι η δουλεία ήταν αποτέλεσμα του *ius gentium* («δίκαιο των εθνών»), των κοινών νομικών χρήσεων της ανθρωπότητας. Κάποιοι μεταγενέστεροι νομομαθείς πρόσθεσαν ότι η ιδιοκτησία ήταν στην αρχή κοινή και ότι το *ius gentium* ευθυνόταν για τα βασίλεια, την ιδιοκτησία, κ.ο.κ. (*Πανδέκτης*, 1.1.5).

Αυτό πάλι σήμαινε ότι δεν υπήρχε εκ φύσεως διαφορά ανάμεσα στην ιδιωτική ιδιοκτησία και την πολιτική εξουσία – καθόσον τουλάχιστον η εξουσία αυτή βασιζόταν στη βία. Με τον καιρό, και οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες άρχισαν να αξιώνουν κάτι σαν *dominium*, επιμένοντας ότι εντός των κτήσεών τους είχαν απόλυτη ελευθερία – στην πραγματικότητα, ότι δεν δεσμεύονταν από τους νόμους.<sup>120</sup> Την ίδια εποχή, η ρωμαϊκή κοινωνία μετατρεπόταν από μια δημοκρατία δουλοκτητών σε ένα καθεστώς που έμοιαζε ολοένα περισσότερο με τη μεταγενέστερη φεουδαρχική Ευρώπη, με άρχοντες στα μεγάλα υποστατικά τους να περιβάλλονται από υποτελείς χωρικούς, υπηρέτες λόγω χρεών και μια ατέλειωτη ποικιλία δούλων – με τους οποίους μπορούσαν να κάνουν περίπου ό,τι τους άρεσε. Οι βαρβαρικές εισβολές που ανέτρεψαν την αυτοκρατορία απλώς επισημοποίησαν αυτή την κατάσταση, εν πολλοίς εξαλείφοντας την εμπράγματα δουλεία, αλλά εισάγοντας συγχρόνως την ιδέα ότι οι τάξεις των ευγενών ήταν στην πραγματικότητα απόγονοι των Γερμανών κατακτητών και ότι ο κοινός λαός ήταν εκ φύσεως δουλίκος.

Ακόμα όμως και σε αυτόν τον νέο μεσαιωνικό κόσμο, η ρωμαϊκή έννοια της ελευθερίας παρέμεινε σε ισχύ. Η ελευθερία δεν ήταν παρά εξουσία. Όταν οι μεσαιωνικοί πολιτικοί στοχαστές μιλούσαν για «ελευθερία», αναφέρονταν κατά κανόνα στο δικαίωμα ενός άρχοντα να κάνει ό,τι ήθελε εντός των κτήσεών του. Αυτό, πάλι, θεωρούσαν ότι δεν είναι κάτι που θεσπίστηκε αρχικά με συμφωνία, αλλά απλό συνεπακόλουθο της κατάκτησης: ένας φημισμένος αγγλικός θρύλος λέει πως όταν, περί το 1290, ο βασιλιάς Εδουάρδος Α΄ ζήτησε από τους λόρδους του να του φέρουν έγγραφα που έδειχναν με ποιο δικαίωμα κατείχαν τα προνόμιά τους (ή τις «ελευθερίες» τους), ο Κόμης του Warenne έδειξε απλώς στον βασιλιά το σκουριασμένο του σπαθί.<sup>121</sup> Όπως

<sup>120</sup> Όπως παρατηρεί ο Tuck (1979: 19), επρόκειτο στην πραγματικότητα για διάσπαρτες ιδέες, που δεν συστηματοποιήθηκαν παρά μόνο από εκκλησιαστικούς στοχαστές όπως ο Γρατιανός πολύ αργότερα, κατά την αναβίωση του ρωμαϊκού δικαίου τον 12ο αιώνα.

<sup>120</sup> *Princeps legibus solutus est* («ο ηγεμόνας δεν δεσμεύεται από τους νόμους»), μια φράση που διατύπωσε αρχικά ο Ουλπιανός και την επανέλαβε ο Ιουστινιανός (1.3, προοίμιο). Επρόκειτο για μια πολύ νέα ιδέα στον αρχαίο κόσμο: οι Έλληνες, για παράδειγμα, επέμεναν, ότι ενώ οι άνδρες μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν με τις γυναίκες τους, τα παιδιά τους και τους δούλους τους, όποιος άρχοντας εκμεταλλεύεται τους υπηκόους του με τον ίδιο τρόπο ήταν εξ ορισμού τύραννος. Ακόμα και η βασική αρχή της μοντέρνας κυριαρχίας, ότι οι ηγεμόνες έχουν την έσχατη εξουσία ζωής και θανάτου επί των υπηκόων τους (την οποία ακόμα έχουν οι επικεφαλής κρατών, με το δικαίωμα της απονομής χάριτος), αντιμετωπιζόταν με καχυποψία. Ομοίως, την περίοδο της Δημοκρατίας, ο Κικέρων υποστήριζε ότι οι άρχοντες που επιμένουν πως έχουν εξουσία ζωής και θανάτου είναι εξ ορισμού τύραννοι, «έστω κι αν προτιμούν να αποκαλούνται βασιλείς» (*De Re Publica*, 3.23, Westbrook 1999: 204).

<sup>121</sup> Στο *Χρονικό* του Walter of Guisborough (1957: 216), βλ. Clanchy 1993: 2-5.

και το ρωμαϊκό *dominium*, δεν ήταν τόσο δικαίωμα όσο εξουσία, και μια εξουσία που ασκούσαν πρώτα και κύρια πάνω σε ανθρώπους – και γι' αυτό ήταν σύνηθες τον Μεσαίωνα να γίνεται λόγος για την «ελευθερία του ικριώματος», που σήμαινε το δικαίωμα ενός άρχοντα να έχει το δικό του ιδιωτικό μέρος για εκτελέσεις.

Όταν το ρωμαϊκό δίκαιο άρχισε να αναβιώνει και να εκσυγχρονίζεται, τον 12ο αιώνα, ο όρος *dominium* έθεσε ένα ιδιαίτερο πρόβλημα, καθώς, στα καθημερινά εκκλησιαστικά λατινικά της εποχής, είχε καταλήξει να χρησιμοποιείται και για την «εξουσία του άρχοντα» και για την «ιδιωτική ιδιοκτησία». Οι νομομαθείς του Μεσαίωνα ξόδεψαν πολύ χρόνο και φαιά ουσία, για να καθορίσουν αν υπήρχε όντως διαφορά μεταξύ των δύο. Ήταν ένα πρόβλημα εξαιρετικά ακανθώδες, γιατί αν τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα ήταν πράγματι, όπως επέμενε ο Πανδέκτης, μια μορφή απόλυτης εξουσίας, πολύ δύσκολα θα αποδεικνυόταν πώς μπορεί να τα έχει κάποιος άλλος εκτός του βασιλιά – ή, για ορισμένους νομομαθείς, ακόμα κι εκτός του ίδιου του Θεού.<sup>122</sup>

Δεν είναι εδώ το μέρος για να περιγράψουμε τις ρυθμίσεις που θεσπίστηκαν τελικά. Νομίζω ότι είναι σημαντικό να σταματήσουμε εδώ επειδή, κατά κάποιον τρόπο, έχουμε διαγράψει έναν πλήρη κύκλο και μπορούμε τώρα να καταλάβουμε πώς ακριβώς φιλελεύθεροι σαν τον Ανταμ Σμιθ μπόρεσαν να φανταστούν τον κόσμο έτσι όπως τον φαντάστηκαν. Πρόκειται για μια παράδοση που δέχεται ότι η ελευθερία είναι ουσιαστικά το δικαίωμα να κάνεις ό,τι θέλεις με την ιδιοκτησία σου. Για την ακρίβεια, δεν κάνει απλώς την ιδιοκτησία δικαίωμα· αντιμετωπίζει τα ίδια τα δικαιώματα σαν μια μορφή ιδιοκτησίας. Από μια άποψη, αυτό είναι το μεγαλύτερο παράδοξο απ' όλα. Είμαστε τόσο εθισμένοι στην ιδέα ότι «έχουμε» δικαιώματα –ότι τα δικαιώματα είναι κάτι που κατέχει κανείς–, ώστε σπάνια σκεφτόμαστε τι μπορεί σί' αλήθεια να σημαίνει αυτό. Στην πραγματικότητα (όπως ήξεραν καλά οι νομομαθείς του Μεσαίωνα), το δικαίωμα του ενός δεν είναι παρά η υποχρέωση του άλλου. Το δικαίωμά μου στην ελευθερία του λόγου είναι η υποχρέωση των άλλων να μη με τιμωρούν, επειδή μιλάω· το δικαίωμά μου να με δικάζει ένα σώμα ενόρκων ομοίων μου είναι η υποχρέωση της κυβέρνησης να διατηρεί ένα σύστημα σώματος ενόρκων. Το πρόβλημα είναι ακριβώς το ίδιο με αυτό των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων: όταν μιλάμε για υποχρεώσεις που έχουν άπαντες σε ολόκληρο τον κόσμο, είναι δύσκολο να το σκεφτούμε έτσι. Είναι πολύ ευκολότερο να πούμε ότι «έχουμε» δικαιώματα

122 Aylmer 1980.

και ελευθερίες. Και πάλι, όμως, αν η ελευθερία είναι κατά βάση το δικαίωμά μας να κατέχουμε πράγματα, ή να μεταχειριζόμαστε τα πράγματα σαν να τα κατείχαμε, τι θα σήμαινε τότε να «κατέχουμε» μια ελευθερία; Δεν θα σήμαινε αναγκαστικά ότι το δικαίωμά μας να έχουμε ιδιοκτησία είναι και το ίδιο μια μορφή ιδιοκτησίας; Υπερβολικά μπερδεμένο μοιάζει όλο αυτό, όντως. Ποιους λόγους θα μπορούσε να έχει κάποιος για να θέλει να το ορίσει με αυτό τον τρόπο;<sup>123</sup>

Ιστορικά, υπάρχει μια απλή –αν και κάπως ανησυχητική– απάντηση. Όσοι έχουν υποστηρίξει ότι είμαστε οι φυσικοί ιδιοκτήτες των δικαιωμάτων και των ελευθεριών μας ενδιαφέρονται κυρίως να ισχυριστούν ότι πρέπει να είμαστε ελεύθεροι να τα εκχωρήσουμε, ή ακόμα και να τα πουλήσουμε.

Οι μοντέρνες ιδέες περί δικαιωμάτων και ελευθεριών προέρχονται από ό,τι έγινε γνωστό ως «θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων», από τότε που ο Jean Gerson, Πρύτανης του Πανεπιστημίου του Παρισιού, άρχισε να την εκθέτει, περί το 1400, βασιζόμενος σε έννοιες του ρωμαϊκού δικαίου. Όπως παρατήρησε πριν από πολύ καιρό ο Richard Tuck, κορυφαίος ιστορικός των ιδεών αυτών, είναι μία από τις μεγάλες ειρωνείες της ιστορίας ότι επρόκειτο ανέκαθεν για μια θεωρία την οποία ασπάζονταν οι συντηρητικοί, κι όχι οι προοδευτικοί της εποχής. «Για κάποιον της σχολής του Gerson, η ελευθερία ήταν ιδιοκτησία και μπορούσε να ανταλλαχθεί με τον ίδιο τρόπο και με τους ίδιους όρους όπως κάθε άλλη ιδιοκτησία» – μπορούσε κανείς να την πουλήσει, να τη δώσει για αντάλλαγμα, να τη δανείσει ή να την εκχωρήσει με οποιονδήποτε άλλο οικειοθελή τρόπο.<sup>124</sup> Το λογικό συμπέρασμα ήταν ότι δεν μπορούσε να υπάρχει τίποτα κακό, ας πούμε, με την υποδούλωση λόγω χρεών ή ακόμα και με τη δουλεία. Και αυτό ακριβώς κατέληξαν να ισχυρίζονται οι θεωρητικοί του φυσικού δικαίου. Για την ακρίβεια, κατά τους επόμενους αιώνες, οι ιδέες αυτές αναπτύχθηκαν προπάντων στην Αμβέρσα και στη Λισσαβόνα, πόλεις που βρίσκονταν στην ίδια την καρδιά του αναδυόμενου δουλεμπορίου. Άλλωστε, υποστήριζαν, δεν ξέρουμε

123 Για να είμαστε δίκαιοι, ένας κλασικός φιλελεύθερος θα επέμενε ότι αυτό είναι το λογικό συμπέρασμα, αν ξεκινήσουμε από την ιδέα της ελευθερίας ως ενεργητικής, και όχι παθητικής (ή, όπως το θέτουν οι φιλόσοφοι, ότι υπάρχουν «υποκειμενικά δικαιώματα») – αν δούμε δηλαδή την ελευθερία, όχι μόνο ως τις υποχρεώσεις των άλλων να μας επιτρέπουν να κάνουμε ό,τι λέει ο νόμος ή το έθιμο πως μπορούμε να κάνουμε, αλλά και ως τη δυνατότητα να κάνουμε οτιδήποτε δεν απαγορεύεται ρητά, πράγμα που υποτίθεται ότι έχει τρομερά απελευθερωτικά αποτελέσματα. Υπάρχει σίγουρα αλήθεια σε αυτή τη θέση. Ιστορικά, όμως, υπήρξε κάτι σαν παρενέργεια, και είναι πολλοί οι άλλοι τρόποι που μας οδηγούν στο ίδιο συμπέρασμα χωρίς να χρειάζεται να δεχτούμε τις βασικές παραδοχές περί ιδιοκτησίας.

124 Tuck 1979: 49, πρβλ. Tully 1993: 252, Blackburn 1997: 63-64.

στ' αλήθεια τι συμβαίνει στις χώρες πίσω από μέρη όπως το Calabar, αλλά δεν υπάρχει εγγενής λόγος να υποθέτουμε ότι η μεγάλη πλειονότητα των ανθρώπων φορτίων που έμπαιναν στα ευρωπαϊκά πλοία δεν είχαν πουλήσει οι ίδιοι εαυτούς, ή δεν τους είχαν ξεφορτωθεί οι νόμιμοι κηδεμόνες τους, ή δεν είχαν χάσει την ελευθερία τους με κάποιον άλλον απολύτως νόμιμο τρόπο. Προφανώς αυτό δεν ίσχυε για όλους, αλλά καταχρήσεις θα υπάρχουν σε κάθε σύστημα. Το σημαντικό ήταν πως δεν υπήρχε τίποτα ενδογενώς αφύσικο ή μη νόμιμο στην ιδέα ότι η ελευθερία *μπορεί* να πουληθεί.<sup>125</sup>

Σύντομα, παρόμοια επιχειρήματα άρχισαν να χρησιμοποιούνται για να δικαιολογηθεί η απόλυτη εξουσία του κράτους. Ο Τόμας Χομπς ήταν ο πρώτος που ουσιαστικά ανέπτυξε αυτό το επιχειρήμα τον 17ο αιώνα, αλλά γρήγορα έγινε κοινός τόπος. Η κυβέρνηση ήταν ουσιαστικά ένα συμβόλαιο, ένα είδος επιχειρηματικού διακανονισμού, με τον οποίο οι πολίτες είχαν εκχωρήσει οικειοθελώς κάποιες από τις φυσικές ελευθερίες τους στον κυρίαρχο. Τέλος, παρόμοιες ιδέες έχουν γίνει η βάση αυτού του πιο θεμελιώδους, κυρίαρχου θεσμού της σημερινής οικονομικής μας ζωής: της μισθωτής εργασίας, που είναι στην ουσία η ενοικίαση της ελευθερίας μας, με τον ίδιο τρόπο που η δουλεία μπορεί να εννοηθεί ως η πώλησή της.<sup>126</sup>

Όμως δεν είμαστε ιδιοκτήτες μόνο των ελευθεριών μας· η ίδια λογική κατέληξε να ισχύει και για τα ίδια τα σώματά μας, που αντιμετωπίζονται, σε τέτοιες θεωρίες, σαν μη διέφεραν στην πραγματικότητα από σπίτια, αυτοκίνητα ή έπιπλα. Είμαστε ιδιοκτήτες του εαυτού μας, επομένως οι εξωτερικοί δεν έχουν δικαίωμα να μας καταπατούν.<sup>127</sup> Και πάλι, αυτό μπορεί να μοιάζει με ακίνδυνη, ακόμα και θετική ιδέα, αποκτά όμως διαφορετική όψη όταν λάβουμε υπόψη μας τη ρωμαϊκή παράδοση της ιδιοκτησίας στην

125 Σημειωτέον εδώ ότι σε αυτή την περίοδο η δικαιολόγηση δεν βασιζόταν σε κάποια παραδοχή περί φυλετικής κατώτερότητας –οι φυλετικές ιδεολογίες ενέσκηψαν αργότερα– αλλά μάλλον στην παραδοχή ότι οι αφρικανικοί νόμοι ήταν νόμιμοι και έπρεπε να θεωρούνται δεσμευτικοί, τουλάχιστον για τους Αφρικανούς.

126 Στο παρελθόν έχω αναπτύξει εν εκτάσει τη θέση ότι η μισθωτή εργασία έχει τις ρίζες της στη δουλεία· βλ. λ.χ. Graeber 2006.

127 Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο –όπως έχει εξηγήσει ο C. B. MacPherson (1962)– όποτε γίνεται λόγος στις εφημερίδες για «καταπατήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων», είναι μόνο όταν μπορεί να θεωρηθεί ότι κυβερνήσεις παραβιάζουν το πρόσωπο ή τα υπάρχοντα κάποιου θύματος – για παράδειγμα, βιάζοντας, βασανίζοντας ή σκοτώνοντάς το. Η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, όπως όλα σχεδόν τα παρεμφερή έγγραφα, μιλάει επίσης για οικουμενικά δικαιώματα σε τροφή και στέγη, ποτέ όμως δεν διαβάζουμε για κυβερνήσεις που «καταπατούν τα ανθρώπινα δικαιώματα» όταν καταργούν τους μηχανισμούς στήριξης τιμών για βασικά τρόφιμα, έστω κι αν αυτό οδηγεί σε γενικευμένο υποσιτισμό, ή όταν κατεδαφίζουν παραγκουπόλεις ή πετούν τους άστεγους έξω από τα καταφύγια τους.

οποία βασιζείται. Να λέμε ότι είμαστε ιδιοκτήτες του εαυτού μας σημαίνει, όλως παραδόξως, να εννοούμε τον εαυτό μας σαν κύριο και δούλο ταυτόχρονα. «Εμείς» είμαστε ταυτόχρονα και ιδιοκτήτες (που ασκούμε απόλυτη εξουσία επί της ιδιοκτησίας μας) κι ωστόσο κατά κάποιον τρόπο, και τα ιδιόκτητα πράγματα (που είναι αντικείμενο απόλυτης εξουσίας). Το αρχαίο ρωμαϊκό νοικοκυριό όχι μόνο δεν λησμονήθηκε μέσα στην ομίχλη της ιστορίας, αλλά διατηρείται στην πιο βασική μας αντίληψη για τον εαυτό μας – και, γι' άλλη μια φορά, όπως ακριβώς στο ιδιοκτησιακό δίκαιο, το αποτέλεσμα είναι τόσο αλλόκοτα ασυνάρτητο, ώστε να οδηγεί σε ατέρμονα παράδοξα αφ' ης στιγμής προσπαθεί να καταλάβει κάποιος τι θα σήμαινε όντως στην πράξη. Όπως οι νομικοί πέρασαν χίλια χρόνια προσπαθώντας να βγάλουν νόημα από τις ρωμαϊκές έννοιες περί ιδιοκτησίας, έτσι και οι φιλόσοφοι πέρασαν αιώνες προσπαθώντας να καταλάβουν πώς είναι δυνατόν να έχουμε μια σχέση κυριαρχίας επί του εαυτού μας. Η πιο δημοφιλής λύση – να πούμε ότι καθένας από εμάς έχει κάτι που λέγεται «νους», ότι αυτό το κάτι είναι απολύτως διακριτό από κάτι άλλο που λέγεται «σώμα», και ότι το πρώτο κάτι κυριαρχεί εκ φύσεως επί του δεύτερου – καταρρέει απέναντι σχεδόν σε όλα όσα ξέρουμε σήμερα για τη γνωσιακή επιστήμη. Είναι καταφανώς ψέμα, αλλά συνεχίζουμε να το πιστεύουμε όπως και να 'χει, για τον απλό λόγο ότι καμία από τις καθημερινές μας παραδοχές περί ιδιοκτησίας, δικαίου και ελευθερίας δεν θα είχε νόημα χωρίς αυτό.<sup>128</sup>

### Συμπεράσματα

Τα πρώτα τέσσερα κεφάλαια αυτού του βιβλίου περιγράφουν ένα δίλημμα. Δεν ξέρουμε στ' αλήθεια πώς να σκεφτόμαστε για το χρέος. Ή, για να γίνουμε ακριβέστεροι, μοιάζουμε εγκλωβισμένοι ανάμεσα στο να φανταζόμαστε την κοινωνία με τον τρόπο του Άνταμ Σμιθ, σαν άθροισμα ατόμων των οποίων οι μόνες σημαντικές σχέσεις είναι με τα υπάρχοντά τους και τα οποία ανταλλάσσουν μετά χαράς το ένα πράγμα με το άλλο χάριν της αμοιβαίας ωφέλειας, με το χρέος να έχει εξοριστεί σχεδόν ολοκληρωτικά από την εικόνα· και μια θεώρηση στην οποία το χρέος είναι τα πάντα, η ίδια η ουσία όλων των ανθρώπινων σχέσεων – πράγμα που βεβαίως αφήνει τους πάντες με μια δυσάρεστη αίσθηση ότι οι ανθρώπινες σχέσεις είναι κατά κάποιον

128 Η ιδέα μπορεί να αναχθεί τουλάχιστον μέχρι τον Σενέκα, ο οποίος, τον 1ο αιώνα μ.Χ., υποστήριζε ότι οι δούλοι μπορούν να είναι ελεύθεροι στο μυαλό τους, μιας και η βία ασκείται μόνο στη «φυλακή του σώματος» (*De beneficiis*, 3.20). Φαίνεται ότι ήταν αυτό ένα κομβικό μεταβατικό σημείο ανάμεσα στην αντίληψη της ελευθερίας ως ικανότητας σχηματισμού ηθικών σχέσεων με τους άλλους και την ελευθερία ως εσωτερίκευση της εξουσίας του κυρίου.

τρόπο μια εκ φύσεως ευτελής υπόθεση, ότι οι ίδιες οι ευθύνες που έχουμε ο ένας απέναντι στον άλλον κατά κάποιον τρόπο βασίζονται ήδη, και αναγκαστικά, στην αμαρτία και την τιμωρία. Ελάχιστα ελκυστικές εναλλακτικές.

Στα τελευταία τρία κεφάλαια, προσπάθησα να δείξω ότι υπάρχει κι ένας άλλος τρόπος να βλέπουμε τα πράγματα, και έπειτα να περιγράψω πώς φτάσαμε μέχρι εδώ. Γι' αυτό ανέπτυξα την έννοια των ανθρώπινων οικονομικών: οικονομιών στις οποίες αυτό που θεωρείται στ' αλήθεια σημαντικό για τα ανθρώπινα όντα είναι το γεγονός ότι καθένα τους αποτελεί ένα ανεπανάληπτο σύμπλεγμα σχέσεων με τους άλλους – ότι επομένως κανείς δεν μπορεί ποτέ να θεωρηθεί επακριβώς ισοδύναμος με οτιδήποτε ή οποιονδήποτε άλλο. Σε μια ανθρώπινη οικονομία, το χρήμα δεν είναι ένας τρόπος αγοράς ή εμπορίας ανθρώπινων όντων, αλλά ένας τρόπος έκφρασης του πόσο ακριβώς δεν μπορεί κανείς να το κάνει αυτό.

Στη συνέχεια, περιέγραψα πώς μπορούν να αρχίσουν όλα αυτά να καταρρέουν: πώς μπορούν οι άνθρωποι να γίνουν αντικείμενα ανταλλαγής: πρώτα, ίσως, με τις γυναίκες που δίνονται σε γάμο· στο τέλος, με δούλους που αιχμαλωτίζονται στον πόλεμο. Όλες αυτές οι σχέσεις έχουν κοινό στοιχείο τη βία, παρατήρησα. Είτε πρόκειται για κοπέλες Τιν που δένονται και δέρονται, επειδή το έσκασαν από τους συζύγους τους, είτε για συζύγους που στοιβάζονταν σε δουλεμπορικά πλοία και πήγαιναν να πεθάνουν σε μακρινές φυτείες, ισχύει πάντα η ίδια αρχή: μόνο με την απειλή ραβδιών, σχοινιών, δοράτων και όπλων μπορεί κανείς να ξεριζώσει τους ανθρώπους από αυτούς τους απείρως περίπλοκους ιστούς σχέσεων με τους άλλους (αδελφές, φίλους, αντίζηλους...) που τους κάνουν ανεπανάληπτους, κι έτσι να τους μετατρέψει σε κάτι που μπορεί να ανταλλαχθεί.

Έχει σημασία να τονίσουμε ότι όλα αυτά μπορούν να συμβούν σε μέρη όπου δεν υπάρχουν καν αγορές σε συνηθισμένα, καθημερινά αγαθά – ρουχισμό, εργαλεία, τρόφιμα. Για την ακρίβεια, στις περισσότερες ανθρώπινες οικονομίες, τα περισσότερα από τα πιο σημαντικά υπάρχοντα δεν μπορούν ποτέ να αγοραστούν και να πουληθούν, για τους ίδιους λόγους που δεν μπορούν και οι άνθρωποι: είναι ανεπανάληπτα αγαθά, εμπλέκονται σε έναν ιστό σχέσεων με ανθρώπινα όντα.<sup>129</sup>

Ο παλιός καθηγητής μου John Comaroff συνήθιζε να λέει μια ιστορία για μια έρευνα που έκανε στην περιοχή Natal της Νότιας Αφρικής. Είχε περάσει

129 Βλ. Roitman 2003: 224, για μια συγγραφέα που το σχετίζει ρητά αυτό με το χρέος. Υπάρχει ευρεία βιβλιογραφία για τα αντικείμενα ως ανεπανάληπτα σημεία σε μια ανθρώπινη ιστορία, βλ. όμως Hoskins 1999, Graeber 2001.

το μεγαλύτερο μέρος μιας εβδομάδας οδηγώντας από αγρόκτημα σε αγρόκτημα, με ένα τζιπ γεμάτο ερωτηματολόγια και έναν διερμηνέα Ζουλού, και περνώντας από φαινομενικά ατέλειωτα κοπάδια ζώων. Μετά από έξι μέρες περίπου, ο διερμηνέας του άρχισε ξαφνικά να δείχνει στο μέσον ενός κοπαδιού. «Κοίτα!», είπε. «Είναι η ίδια αγελάδα! Αυτή εκεί – με το κόκκινο σημάδι στην πλάτη. Την είδαμε πριν από τρεις μέρες, κάπου δέκα μίλια μακρύτερα. Αναρωτιέμαι τι συνέβη. Παντρεύτηκε κανείς; Ή μήπως λύθηκε καμιά διαφωνία;»

Στις ανθρώπινες οικονομίες, όταν εμφανίζεται αυτή η ικανότητα να ξεριζώνεις ανθρώπους από τα πλαίσιά τους, θεωρείται συνήθως σκοπός καθ' εαυτόν. Μπορεί κανείς να πάρει μια γεύση από αυτό στους Lele. Επιφανείς άνδρες έπαιρναν καμιά φορά αιχμαλώτους από μακρινά μέρη για δούλους, αλλά σχεδόν πάντα, για να τους θυσιάσουν στην κηδεία τους.<sup>130</sup> Η συντριβή της ατομικότητας ενός ανθρώπου θεωρούταν ότι κατά κάποιον τρόπο μεγάλωνε την υπόληψη, την κοινωνική ύπαρξη ενός άλλου.<sup>131</sup> Στις ηρωικές κοινωνίες, όπως τις ονόμασα, αυτό το είδος πρόσθεσης και αφαίρεσης τιμής και ατίμωσης ασφαλώς αναβαθμίζεται από σχετικά περιθωριακή πρακτική στην ίδια την ουσία της πολιτικής. Όπως μαρτυρούν άπειρα έπη, σάγκες και έδδες, οι ήρωες γίνονται ήρωες μικραίνοντας τους άλλους. Στην Ιρλανδία και την Ουαλία, μπορούμε να δούμε πώς αυτή ακριβώς η ικανότητα να υποβαθμίζεις τους άλλους, να ξεριζώνεις ανεπανάληπτα ανθρώπινα όντα από τις εστίες και τις οικογένειές τους, κι έτσι να τα κάνεις ανώνυμες λογιστικές μονάδες –το ιρλανδικό νόμισμα της νεαρής σκλάβας, οι Ουαλές πλύστρες– είναι καθ' εαυτή η ύψιστη έκφραση τιμής.

Στις ηρωικές κοινωνίες, ο ρόλος της βίας δεν είναι κρυφός – εξυμνείται. Συχνά, μπορεί να σχηματίσει τη βάση των πιο μύχιων σχέσεων κάποιου. Στην *Ιλιάδα*, ο Αχιλλέας δεν βλέπει τίποτα επονειδιστο στη σχέση του με τη νεαρή δούλα του, τη Βρισηίδα, που της είχε σκοτώσει σύζυγο και αδελφούς: την αποκαλεί «έπαθλο τιμής», αλλά σχεδόν την ίδια στιγμή επιμένει επίσης ότι, όπως κάθε έντιμος άνδρας πρέπει να αγαπά και να φροντίζει τα εξαρτημένα μέλη του σπιτικού του, «και αυτήν εγώ την κόρη, αν και πολέμου λάφυρο, ολόψυχ' αγαπούσα» [*ὡς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ φίλειον δουρικτητὴν περ' εὐῶσαν*].<sup>132</sup>

130 Μπορεί να κρίνει κανείς πόσο ασυνήθιστη ήταν η δουλεία από υποθέσεις πληροφοριοδοτών ότι οι δούλοι δεν είχαν ιδέα πως αυτή θα ήταν η μοίρα τους.

131 Σημειωτέον, τη στιγμή ακριβώς που η κοινωνική του ύπαρξη ήταν η μόνη που του είχε απομείνει. Η μαζική θανάτωση δούλων στις κηδείες βασιλιάδων ή ευγενών τεκμηριώνεται από την αρχαία Γαλατία μέχρι τη Σουμερία, την Κίνα και την αμερικανική ήπειρο.

132 *Ιλιάδα*, I: 342-344.



Ότι τέτοιες μύχιες σχέσεις μπορούν συχνά να αναπτυχθούν ανάμεσα σε άνδρες με τιμή και πρόσωπα που έχουν στερηθεί την αξιοπρέπειά τους, η ιστορία το πιστοποιεί εν αφθονία. Άλλωστε, ο αφανισμός κάθε δυνατότητας για ισότητα αφανίζει επίσης κάθε ζήτημα χρέους, κάθε σχέση εκτός από αυτή της εξουσίας. Επιτρέπει μια ορισμένη σαφήνεια. Γι' αυτό, εικάζουμε, αυτοκράτορες και βασιλείς έχουν αυτή την τόσο ξακουστή τάση να περιβάλλονται από σκλάβους και ευνούχους.

Υπάρχει όμως κάτι παραπάνω εδώ. Αν δει κανείς την ιστορία σε όλη την έκτασή της, δεν μπορεί παρά να παρατηρήσει μια περίεργη αίσθηση ταύτισης ανάμεσα στους πιο ένδοξους και τους πιο ξεπεσμένους – ιδίως ανάμεσα σε αυτοκράτορες ή βασιλείς και σκλάβους. Πολλοί βασιλιάδες φροντίζουν να περιβάλλονται από σκλάβους, διορίζουν σκλάβους υπουργούς – υπήρξαν, μάλιστα, όπως στην περίπτωση των Μαμελούκων στην Αίγυπτο, ακόμα και κανονικές δυναστείες σκλάβων. Οι βασιλιάδες φροντίζουν να περιβάλλονται από σκλάβους για τον ίδιο λόγο που φροντίζουν να περιβάλλονται από ευνούχους: επειδή οι σκλάβοι και οι εγκληματίες δεν έχουν οικογένειες ούτε φίλους, δεν έχουν δυνατότητα για άλλους δεσμούς – ή τουλάχιστον, επί της αρχής, δεν θα έπρεπε να έχουν. Όπως τονίζουν πολλές αφρικανικές παροιμίες: ο σωστός βασιλιάς δεν έχει συγγενείς, ή τουλάχιστον κάνει σαν να μην έχει.<sup>133</sup> Με άλλα λόγια, ο βασιλιάς και ο σκλάβος είναι κατοπτρικές εικόνες, καθότι, σε αντίθεση με τα κανονικά ανθρώπινα όντα που ορίζονται από τους δεσμούς τους, αυτοί ορίζονται *μόνο* από σχέσεις εξουσίας. Είναι ό,τι κοντινότερο μπορεί να βρει κανείς σε ένα ον πλήρως απομονωμένο, πλήρως αποξενωμένο.

Στο σημείο αυτό, μπορούμε επιτέλους να δούμε τι πραγματικά διακυβεύεται στην ιδιάζουσα συνήθειά μας να ορίζουμε τον εαυτό μας σαν κύριο και δούλο συγχρόνως, κοπιάροντας τις πιο βάνουσες όψεις του αρχαίου νοικοκυριού στην ίδια την έννοια του εαυτού μας, όντας κύριοι των ελευθεριών μας ή ιδιοκτήτες του ίδιου του εαυτού μας. Είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορούμε να φανταστούμε τον εαυτό μας σαν ένα πλήρως απομονωμένο ον. Μια ευθεία γραμμή ενώνει τη νέα ρωμαϊκή αντίληψη περί ελευθερίας –όχι ως την ικανότητα να σχηματίζουμε αμοιβαίες σχέσεις με τους άλλους, αλλά ως απόλυτη εξουσία «χρήσης και κατάχρησης» επί των

133 Evans-Pritchard 1948: 36, πρβλ. Sahlins 1981. Για ένα καλό παράδειγμα ταύτισης βασιλιάδων και δούλων, βλ. Feeley-Harnik 1982. Προφανώς, όλοι ξέρουν καλά ότι και οι βασιλιάδες έχουν οικογένειες, φίλους, εραστές κ.ο.κ. – το ζήτημα είναι ότι αυτό πάντα θεωρείται κάτι σαν πρόβλημα, καθώς ένας βασιλιάς πρέπει να είναι τέτοιος για όλους τους υπηκόους του εξίσου.

κατακτημένων δούλων που απαρτίζουν το σπιτικό ενός πλούσιου Ρωμαίου άνδρα— με τα αλλόκοτα φαντασιοκοπήματα φιλελεύθερων φιλοσόφων όπως ο Χομπς, ο Λοκ και ο Σμιθ αναφορικά με τις απαρχές της ανθρώπινης κοινωνίας από μια συνάθροιση τριαντάχρονων ή σαραντάχρονων ανδρών που μοιάζουν να έχουν ξεπηδήσει από τη γη πλήρως σχηματισμένοι και πρέπει μετά να αποφασίσουν αν θα αλληλοσκοτωθούν ή αν θα αρχίσουν να ανταλλάζουν μεταξύ τους γούνες κάστορα.<sup>134</sup>

Είναι αλήθεια ότι πολλοί Ευρωπαίοι και Αμερικανοί διανοούμενοι προσπάθησαν τα τελευταία διακόσια χρόνια να ξεφύγουν από τις πιο δυσάρεστες συνέπειες αυτής της παράδοσης σκέψης. Ο Τόμας Τζέφερσον, αυτός ο ιδιοκτήτης πλήθους σκλάβων, επέλεξε να ξεκινήσει τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας με μια ευθεία αντίκρουση της ηθικής βάσης της δουλείας, γράφοντας ότι «θεωρούμε αυτές τις αλήθειες αυταπόδεικτες, ότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και ότι είναι προικισμένοι από τον Δημιουργό τους με ορισμένα αναπαλλοτρίωτα Δικαιώματα...» – υποσκάπτοντας έτσι κάθε επιχείρημα ότι οι Αφρικανοί ήταν φυλετικά κατώτεροι και συγχρόνως ότι οι ίδιοι ή οι πρόγονοί τους θα μπορούσαν ποτέ να στερηθούν δικαίως ή νομίμως την ελευθερία τους. Κάνοντάς το αυτό, ωστόσο, δεν πρότεινε κάποια ριζικά νέα αντίληψη των δικαιωμάτων και των ελευθεριών. Όπως δεν πρότειναν ούτε οι μεταγενέστεροι πολιτικοί φιλόσοφοι. Εν πολλοίς, κράτησαμε τις παλιές αντιλήψεις, προσθέτοντας απλώς ένα «δεν» εδώ κι εκεί. Τα περισσότερα από τα πολυτιμότερα δικαιώματά μας, οι περισσότερες από τις πολυτιμότερες ελευθερίες μας, δεν είναι παρά μια σειρά εξαιρέσεων σε ένα γενικό ηθικό και νομικό πλαίσιο που υποδηλώνει ότι στην πραγματικότητα δεν θα έπρεπε να έχουμε ολωσδιόλου δικαιώματα και ελευθερίες.

Η δουλεία επισήμως καταργήθηκε, αλλά (όπως μπορεί να βεβαιώσει όποιος δουλεύει εννέα με πέντε) η ιδέα ότι μπορείς να αλλοτριώσεις την ελευθερία σου, τουλάχιστον προσωρινά, καλά κρατεί. Για την ακρίβεια, καθορίζει το τι πρέπει να κάνουμε οι περισσότεροι από εμάς τις περισσότερες ώρες που είμαστε ξύπνιοι – με εξαίρεση, συνήθως, τα σαββατοκύριακα. Η βία τέθηκε εν πολλοίς εκτός σκηνής.<sup>135</sup> Αυτό όμως οφείλεται βασικά στο

134 Αναφορικά με την επίδραση του ρωμαϊκού δικαίου στη φιλελεύθερη παράδοση, είναι συναρπαστική η παρατήρηση ότι ο πρώτος-πρώτος συγγραφέας από τον οποίο σώζεται η διατύπωση ενός μοντέλου που μοιάζει με εκείνο του Σμιθ, όπου το χρήμα, και εντέλει το νόμισμα, εφευρίσκειται σαν βοήθημα στο εμπόριο, ήταν ένας άλλος Ρωμαίος νομομαθής, ο Παύλος: *Πανδέκτης*, 18.1.1.

135 Αλλά επ' ουδενί δεν εξαλείφθηκε. (Αν θέλει κανείς να το αμφισβητήσει αυτό, του συνιστώ να κάνει μια βόλτα στη γειτονιά του αγνοώντας όλα τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα και να δει πόσο θ' αργήσουν να βγουν τα όπλα...)

ότι δεν είμαστε πια ικανοί να φανταστούμε πώς θα έμοιαζε, έστω, ένας κόσμος θεμελιωμένος σε κοινωνικούς διακανονισμούς που δεν θα απαιτούν τη συνεχή απειλή από τείζερ και κάμερες παρακολούθησης.

## Κεφάλαιο 8

### Πίστωση εναντίον πολύτιμων μετάλλων

...Και οι κύκλοι της ιστορίας

*Το πολύτιμο μέταλλο είναι σύνεργο του πολέμου,  
όχι του ειρηνικού εμπορίου.*  
Geoffrey W. Gardiner

Κάλλιστα μπορεί να ρωτήσει κανείς: αν οι πολιτικές και νόμικές ιδέες μας θεμελιώνονται όντως στη λογική της δουλείας, τότε πώς και καταφέραμε να καταργήσουμε τη δουλεία; Βεβαίως, ένας κυνικός θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι δεν την καταργήσαμε, αλλά απλώς τη μετονομάσαμε, και θα είχε κάποιο δίκιο: ένας αρχαίος Έλληνας σίγουρα θα έβλεπε τη διάκριση ανάμεσα σε έναν δούλο και έναν χρεωμένο μισθωτό εργαζόμενο σαν νομικίστικη λεπτολογία, στην καλύτερη περίπτωση.<sup>1</sup> Έστω κι έτσι, ακόμα και η κατάργηση της επίσημης εμπράγματης δουλείας πρέπει να θεωρηθεί εκπληκτικό κατόρθωμα, και αξίζει τον κόπο να αναρωτηθούμε πώς έγινε εφικτό. Ιδίως εφόσον δεν έγινε εφικτό μόνο μία φορά. Το πραγματικά εκπληκτικό, αν ανατρέξει κανείς στην καταγεγραμμένη ιστορία, είναι ότι η δουλεία είτε έχει καταργηθεί είτε έχει εξαλειφθεί στην πράξη πολλές φορές ανά την ανθρώπινη ιστορία.

Στην Ευρώπη, για παράδειγμα, ο θεσμός εξαφανίστηκε εν πολλοίς κατά τους αιώνες μετά την κατάρρευση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας – ένα ιστορικό επίτευγμα που σπάνια αναγνωρίζεται από όσους συνήθιζαν να αναφέρονται σε αυτά τα γεγονότα ως το ξεκίνημα των «Σκοτεινών Αιώνων».<sup>2</sup>

1 «Χρέος, (ουα.): Ένα εξυπνο υποκατάστατο για την αλυσίδα και το μαστίγιο του επιστάτη σκλάβων», έγραφε ο διαβόητος κυνικός Ambrose Bierce, στο *Αλφαβητάρι του Διαβόλου* (The Devil's Dictionary, 1911: 49). Για εκείνες τις Ταϊλανδές που εμφανίζονταν στο κατώφλι του Neil Bush, σίγουρα η διαφορά ανάμεσα στο να έχει πουληθεί από τους γονείς σου και να δουλεύεις για να ξεπληρώσεις το χρέη των γονιών σου ήταν τόσο νομικίστικη όσο θα ήταν και πριν από δύο χιλιάδες χρόνια.

2 Ένας από τους λίγους συγγραφείς, εξ όσων γνωρίζω, που αντιμετώπισε κατά μέτωπο το ζήτημα είναι ο Pierre Dockés (1979), ο οποίος υποστηρίζει πειστικά ότι έχει να κάνει με την εξουσία του κράτους: η δουλεία τουλάχιστον ως θεσμός αναβίωσε για λίγο στην καρολίγγεια αυτοκρατορία και μετά εξαφανίστηκε ξανά. Είναι ασφαλώς ενδιαφέρον ότι, τουλάχιστον από τον 19ο αιώνα και

Κανείς δεν είναι βέβαιος πώς συνέβη αυτό. Οι περισσότεροι συμφωνούν ότι η εξάπλωση του χριστιανισμού πρέπει να είχε κάποια σχέση, αλλά ότι δεν μπορεί να υπήρξε η άμεση αιτία, καθώς η ίδια η Εκκλησία ποτέ δεν αντιπάθηκε ρητά στο θεσμό, και σε πολλές περιπτώσεις, μάλιστα, τον υπερασπίστηκε. Απεναντίας, η κατάργηση φαίνεται ότι συνέβη *παρά* τη στάση τόσο των διανοούμενων όσο και των πολιτικών αρχών της εποχής. Συνέβη όμως, και είχε συνέπειες μακράς διάρκειας. Ανάμεσα στον απλό λαό, η δουλεία παρέμεινε τόσο καθολικά μισητή ώστε ακόμα και χίλια χρόνια αργότερα, όταν ευρωπαίοι έμποροι άρχισαν να προσπαθούν να αναβιώσουν το δουλεμπόριο, ανακάλυψαν ότι οι συμπατριώτες τους αποδοκίμαζαν την κατοχή σκλάβων στις χώρες τους – ένας λόγος για τον οποίο οι μεγαλοκαλλιεργητές υποχρεώθηκαν να αποκτήσουν τους σκλάβους τους στην Αφρική και να στήνουν τις φυτείες τους στον Νέο Κόσμο.<sup>3</sup> Είναι μία από τις μεγάλες ειρωνείες της ιστορίας ότι ο μοντέρνος ρατσισμός –πιθανότατα το μεγαλύτερο δεινό των τελευταίων δύο αιώνων– χρειάστηκε να επινοηθεί εν πολλοίς, επειδή οι Ευρωπαίοι εξακολουθούσαν να αρνούνται να ακούσουν τα επιχειρήματα των διανοούμενων και των νομομαθών, και δεν δέχονταν ότι κάποιος για τον οποίο πίστευαν ότι είναι πλήρες και ισότιμο ανθρώπινο ον θα μπορούσε ποτέ να υποδουλωθεί δικαιολογημένα.

Επιπλέον, η εξάλειψη της αρχαίας δουλείας δεν περιορίστηκε στην Ευρώπη. Είναι αξιοσημείωτο ότι την ίδια εποχή περίπου –περί το 600 μ.Χ.– βλέπουμε να συμβαίνει ακριβώς το ίδιο πράγμα στην Ινδία και την Κίνα, όπου, στο πέρας των αιώνων, εν μέσω ταραχών και σύγχυσης, η εμπράγματη δουλεία σε μεγάλο βαθμό έπαψε να υπάρχει. Όλα αυτά υποδηλώνουν ότι οι στιγμές ιστορικής ευκαιρίας –στιγμές στις οποίες είναι δυνατές σημαντικές αλλαγές– ακολουθούν ένα διακριτό, ακόμα και κυκλικό μοντέλο, το οποίο υπήρχε παλαιότεν πολύ πιο συντονισμένο στον γεωγραφικό χώρο απ' ό,τι θα φανταζόμασταν ποτέ. Το παρελθόν έχει ένα σχήμα, και μόνο αν το καταλάβουμε θα αρχίσουμε να αποκτούμε μια αίσθηση για τις ιστορικές ευκαιρίες που υπάρχουν στο παρόν.

μετά, η «μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό» έχει γίνει το ιστορικό μας παράδειγμα για την κοσμοϊστορική κοινωνική αλλαγή, και κανείς δεν ξετάζει τη μετάβαση από την αρχαία δουλεία στη φεουδαρχία, παρόλο που υπάρχουν λόγοι να πιστεύουμε ότι αυτό που συμβαίνει τώρα μπορεί να μοιάζει πολύ περισσότερο με αυτό που συνέβη τότε.

<sup>3</sup> Ο Robin Blackburn διατυπώνει με αρκετά πειστικό τρόπο αυτή τη θέση στο *The Making of New World Slavery* (1997). Υπήρχαν κάποιες εξαιρέσεις, ιδίως οι ιταλικές πόλεις-κράτη. Η ιστορία είναι βέβαια πιο περίπλοκη απ' όσο την παρουσιάζω: ένας λόγος της εχθρότητας ήταν ότι, σε μεγάλο μέρος του Μεσαίωνα, οι Ευρωπαίοι ήταν κατά κανόνα θύματα, κι όχι ωφελούμενοι, των επιδρομών προς άγρια δούλων, με πολλούς αιχμαλώτους να πωλούνται στη Βόρεια Αφρική και στη Μέση Ανατολή.

Ο ευκολότερος τρόπος για να κάνουμε ορατούς αυτούς τους κύκλους είναι να επανεξετάσουμε ακριβώς το φαινόμενο που μας απασχολεί σε όλο αυτό το βιβλίο: την ιστορία του χρήματος, του χρέους και της πίστωσης. Τη στιγμή που αρχίζουμε να χαρτογραφούμε την ιστορία του χρήματος κατά τα τελευταία πέντε χιλιάδες χρόνια ευρασιατικής ιστορίας, αρχίζουν να αναδύονται εντυπωσιακά μοτίβα. Στην περίπτωση του χρήματος, ένα συμβάν ξεχωρίζει: η επινόηση της νομισματοκοπίας. Τα νομίσματα φαίνεται ότι εμφανίστηκαν ανεξάρτητα σε τρία διαφορετικά μέρη, σχεδόν ταυτόχρονα: στη Μεγάλη Πεδιάδα της βόρειας Κίνας, στην κοιλάδα του ποταμού Γάγγη στη βορειοανατολική Ινδία, καθώς και στην περιοχή γύρω από το Αιγαίο Πέλαγος – σε κάθε περίπτωση, μεταξύ περίπου 600 και 500 π.Χ. Η αιτία δεν ήταν κάποια αιφνίδια τεχνολογική καινοτομία: οι τεχνολογίες που χρησιμοποιήθηκαν για να φτιαχτούν τα πρώτα νομίσματα ήταν ολότελα διαφορετικές σε κάθε περίπτωση.<sup>4</sup> Επρόκειτο για έναν κοινωνικό μετασχηματισμό. Γιατί συνέβη με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, παραμένει ένα ιστορικό μυστήριο. Αν μη τι άλλο, όμως, ξέρουμε το εξής: για κάποιο λόγο, στη Λυδία, στην Ινδία και στην Κίνα, οι τοπικοί ηγεμόνες αποφάσισαν ότι τα όποια πατροπαράδοτα πιστωτικά συστήματα υπήρχαν στα βασίλειά τους δεν επαρκούσαν πλέον, και άρχισαν να εκδίδουν μικρά κομμάτια πολύτιμων μετάλλων –μετάλλων που μέχρι πρότινος χρησιμοποιούνταν εν πολλοίς στο διεθνές εμπόριο, σε μορφή ράβδων– και να ενθαρρύνουν τους υπηκόους τους να τα χρησιμοποιούν στις καθημερινές τους συναλλαγές.

Από εκεί, η καινοτομία εξαπλώθηκε. Για πάνω από χίλια χρόνια, τα κράτη παντού άρχισαν να εκδίδουν τα δικά τους νομίσματα. Μετά, όμως, περί το 600 μ.Χ., την εποχή περίπου που εξαφανιζόταν η δουλεία, η όλη τάση ξαφνικά αντιστράφηκε. Το ρευστό στέρεψε. Παντού υπήρξε ξανά μια επιστροφή στην πίστωση. Αν κοιτάξουμε την ευρασιατική ιστορία τα τελευταία πέντε χιλιάδες χρόνια, αυτό που βλέπουμε είναι μια ευρεία εναλλαγή ανάμεσα σε περιόδους που κυριαρχούνταν από το πιστωτικό χρήμα και περιόδους στις οποίες δέσποζε ο χρυσός και το ασήμι – δηλαδή περιόδους κατά τις οποίες τουλάχιστον ένα μεγάλο μέρος των συναλλαγών γινόταν με κομμάτια πολύτιμου μετάλλου που περνούσαν από χέρι σε χέρι.

<sup>4</sup> Τα νομίσματα στο Αιγαίο ήταν σφραγισμένα, στην Ινδία περασμένα από πρέσα και στην Κίνα χυτά σε εκμαγείο. Αυτό δείχνει ότι δεν μιλάμε για διάδοση της νομισματοκοπίας από κάποια κοινή πηγή. Αναφερόμενος στα ινδικά νομίσματα, για παράδειγμα, ένας ιστορικός γράφει: «Αν γίνεται κάτι σαφές από ένα νόμισμα περασμένο από πρέσα, είναι ότι το πρόσωπο που το σκέφτηκε δεν είχε δει ποτέ ελληνικό νόμισμα ή, αν είχε δει, δεν είχε εντυπωσιαστεί. Το νόμισμα που έχει περασθεί από πρέσα φτιάχνεται με εντελώς διαφορετική μεταλλουργική μέθοδο» (Schaps 2006: 9).

Γιατί; Ο σημαντικότερος παράγοντας φαίνεται ότι ήταν ο πόλεμος. Τα πολύτιμα μέταλλα επικρατούν προπάντων σε περιόδους γενικευμένης βίας. Ο λόγος είναι πολύ απλός. Τα χρυσά και ασημένια νομίσματα διακρίνονται από τους πιστωτικούς διακανονισμούς βάσει ενός θεαματικού γνωρίσματος: μπορεί κανείς να τα κλέψει. Ένα χρέος είναι, εξ ορισμού, ένα αρχείο, καθώς και μια σχέση εμπιστοσύνης. Αντιθέτως, κάποιος που δέχεται χρυσό ή ασήμι ως αντάλλαγμα για εμπορεύματα δεν χρειάζεται να εμπιστευτεί τίποτα άλλο εκτός από την ακρίβεια των ζυγαριών, την ποιότητα του μετάλλου και την πιθανότητα να είναι και κάποιος άλλος πρόθυμος να το δεχτεί. Σε έναν κόσμο όπου ο πόλεμος και η απειλή βίας είναι πανταχού παρόντα –και αυτή μοιάζει να είναι μια ακριβής περιγραφή της Κίνας των Εμπολέμων Βασιλείων, της Ελλάδας της Εποχής του Σιδήρου και της Ινδίας πριν από τη Μαουριανή αυτοκρατορία– υπάρχουν πρόδηλα πλεονεκτήματα στην αποποίηση των συναλλαγών. Ακόμα περισσότερο ισχύει αυτό αναφορικά με τους στρατιώτες. Από τη μια, οι στρατιώτες έχουν συνήθως πρόσβαση σε μεγάλες ποσότητες λαφύρων, πολλά από τα οποία αποτελούνται από χρυσό και ασήμι, και πάντα θα ψάχνουν έναν τρόπο να τα ανταλλάξουν με καλύτερα πράγματα στη ζωή. Από την άλλη, ένας βαριά οπλισμένος περιοδεύων στρατιώτης είναι ο ορισμός του χαμηλού πιστωτικού ρίσκου. Το περί αντιπραγματισμού σενάριο των οικονομολόγων μπορεί να είναι παράλογο όταν αναφέρεται σε συναλλαγές μεταξύ γειτόνων στην ίδια μικρή αγροτική κοινότητα, όταν όμως αναφέρεται σε μια συναλλαγή ανάμεσα στον κάτοικο μιας τέτοιας κοινότητας και έναν περαστικό μισθοφόρο, αρχίζει ξαφνικά να βγάζει πολύ μεγαλύτερο νόημα.

Για μεγάλο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας, λοιπόν, μια ράβδος χρυσού ή ασημιού, σφραγισμένη ή όχι, έπαιξε τον ίδιο ρόλο με τη σημερινή βαλίτσα του έμπορου ναρκωτικών, που είναι γεμάτη από αμαρκάριστα χαρτονομίσματα: ένα αντικείμενο χωρίς ιστορία, πολύτιμο επειδή ξέρει κανείς ότι θα γίνει δεκτό ως αντάλλαγμα για άλλα αγαθά σχεδόν παντού, χωρίς ερωτήσεις. Ως αποτέλεσμα, ενώ τα πιστωτικά συστήματα τείνουν να δεσπόζουν σε περιόδους σχετικής κοινωνικής ειρήνης ή στο εσωτερικό δικτύων εμπιστοσύνης (είτε αυτά δημιουργούνται από κράτη ή, στις περισσότερες περιόδους, από υπερεθνικούς θεσμούς, όπως οι συντεχνίες μισθοφόρων ή οι θρησκευτικές κοινότητες), σε περιόδους που χαρακτηρίζονται από ευρέως εξαπλωμένους πολέμους και λεηλασίες, τείνουν να αντικαθίστανται από τα πολύτιμα μέταλλα. Επιπρόσθετα, ενώ η ληστρική δανειοδότηση συνεχίζεται σε κάθε περίοδο της ανθρώπινης ιστορίας, οι απορρέουσες κρίσεις

χρέους φαίνεται ότι έχουν τις πιο ολέθριες συνέπειες σε καιρούς που το χρήμα είναι ευκολότερα μετατρέψιμο σε ρευστό.

Σαν αφετηρία κάθε απόπειρας να διακριθούν οι μεγάλοι ρυθμοί που ορίζουν την παρούσα ιστορική συγκυρία, θα προτείνω την ακόλουθη περιοδολόγηση της ευρασιατικής ιστορίας βάσει της εναλλαγής ανάμεσα σε περιόδους εικονικού και μεταλλικού χρήματος. Ο κύκλος αρχίζει με την Εποχή των Πρώτων Αγροτικών Αυτοκρατοριών (3500-800 π.Χ.), όπου δεσπόζει το εικονικό πιστωτικό χρήμα. Ακολουθεί η Αξονική Περίοδος (800 π.Χ.-600 μ.Χ.), για την οποία θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο και η οποία γνώρισε την άνοδο της νομισματοκοπίας και μια γενική στροφή στα πολύτιμα μέταλλα. Ο Μεσαίωνας (600-1450 μ.Χ.), όπου σημειώθηκε μια επιστροφή στο εικονικό πιστωτικό χρήμα, θα μελετηθεί στο Κεφάλαιο 10. Το Κεφάλαιο 11 θα καλύψει το επόμενο γύρισμα του κύκλου, την Εποχή των Καπιταλιστικών Αυτοκρατοριών, που ξεκίνησε γύρω στο 1450, με μια μαζική πλανητική επιστροφή στον χρυσό και στο ασήμι, και η οποία μπορούμε να πούμε ότι τελείωσε στην πραγματικότητα μόλις το 1971, όταν ο Ρίτσαρντ Νίξον ανακοίνωσε ότι το αμερικανικό δολάριο δεν θα ήταν πια εξαγυρώσιμο σε χρυσό. Αυτό σηματοδότησε την αρχή μίας ακόμα περιόδου εικονικού χρήματος, η οποία μόλις ξεκίνησε και της οποίας το τέλος, μοιραία, δεν μπορούμε ακόμα να διακρίνουμε. Στο Κεφάλαιο 12, το τελευταίο του βιβλίου, θα εφαρμόσουμε τα διδάγματα της ιστορίας, για να αντιληφθούμε το πιθανό νόημά της και τις δυνατότητες που μπορεί να διανοίγει.

### Μεσοποταμία (3500-800 π.Χ.)

Είχαμε ήδη την ευκαιρία να σημειώσουμε την επικράτηση του πιστωτικού χρήματος στη Μεσοποταμία, τον πρώτο αστικό πολιτισμό που γνωρίζουμε. Στα συμπλέγματα του μεγάλου ναού και του παλατιού, όχι μόνο υπήρχε χρήμα που χρησιμοποιούταν εν πολλοίς ως λογιστικό μέτρο, χωρίς πραγματικά να αλλάζει χέρια, αλλά και οι έμποροι και πρματευτές ανέπτυσαν τους δικούς τους πιστωτικούς διακανονισμούς. Οι περισσότεροι από αυτούς έπαιρναν την υλική μορφή πινακίδων πηλού, στις οποίες εγγραφόταν κάποια υποχρέωση μελλοντικής πληρωμής και έπειτα κλείνονταν μέσα σε πήλινους φακέλους και σφραγιζόνταν με τη σφραγίδα του δανειζόμενου. Ο πιστωτής κρατούσε το φάκελο ως εγγύηση, και τον άνοιγε με την αποπληρωμή. Σε κάποιες τουλάχιστον περιόδους και περιοχές, αυτές οι *bullae* φαίνεται πως έγιναν ό,τι θα ονομάζαμε σήμερα χρεόγραφα (ή διαπραγματεύσιμους τίτλους), καθώς η πινακίδα στο εσωτερικό δεν κατέγραφε απλώς μια



υπόσχεση πληρωμής του αρχικού δανειστή, αλλά κατοχυρωνόταν «στον κομιστή» – με άλλα λόγια, μια πινακίδα που κατέγραφε ένα χρέος πέντε σίκλων αργύρου (με τα ισχύοντα επιτόκια) μπορούσε να κυκλοφορεί ως ισοδύναμο ενός κυκλοφορούντος γραμματίου πέντε σίκλων – δηλαδή, ως χρήμα.<sup>5</sup>

Δεν ξέρουμε πόσο συχνά συνέβαινε αυτό, από πόσα χέρια περνούσαν συνήθως τέτοιες πινακίδες, πόσες συναλλαγές βασιζόνταν στην πίστωση, πόσο συχνά ζύγιζαν όντως ασήμι σε σβώλους οι έμποροι για να αγοράζουν και να πουλάνε τα εμπορεύματά τους ή πότε ήταν πιθανότερο να το κάνουν. Σίγουρα όλα αυτά ποίκιλλαν με το χρόνο. Τα γραμμάτια συνήθως κυκλοφορούσαν μέσα σε συντεχνίες εμπόρων ή ανάμεσα σε κατοίκους των σχετικά ευκατάστατων αστικών συνοικιών όπου οι άνθρωποι γνώριζαν αρκετά καλά ο ένας τον άλλον, ώστε να θεωρούν αλλήλους αξιόπιστους, αλλά όχι και τόσο καλά, ώστε να μπορούν να βασίζονται ο ένας στον άλλον για πιο παραδοσιακές μορφές αλληλοβοήθειας.<sup>6</sup> Ακόμα λιγότερα γνωρίζουμε για τα παζάρια όπου σύχναζαν συνήθως οι Μεσοποτάμιοι· ξέρουμε μόνοι ότι οι ταβέρνες λειτουργούσαν επί πιστώσει και ότι μάλλον το ίδιο ίσχυε για τους πλανόδιους πωλητές και τους πάγκους της αγοράς.<sup>7</sup>

Οι απαρχές του τόκου θα παραμείνουν για πάντα στο σκοτάδι, καθώς χρονολογούνται πριν από την εφεύρεση της γραφής. Η ορολογία του τόκου στις περισσότερες αρχαίες γλώσσες προέρχεται από κάποια λέξη για το «γέννημα», κάνοντας κάποιους να εικάσουν ότι η πηγή της είναι τα δάνεια σε ζώα, κάτι το οποίο αποτελεί μια κάπως υπερβολικά κυριολεκτική ερμηνεία του θέματος. Είναι πιθανότερο ότι τα πρώτα ευρέως διαδεδομένα έντοκα δάνεια υπήρξαν εμπορικά: ναοί και παλάτια προωθούσαν εμπορεύματα σε χονδρέμπορους και εμπορικούς πράκτορες, οι οποίοι έπειτα τα εμπορεύονταν στα γειτονικά ορεινά βασίλεια ή σε υπερπόντιες εμπορικές αποστολές.<sup>8</sup>

5 Ο Pruessner (1928) ήταν ίσως ο πρώτος που το παρατήρησε αυτό.

6 Φαίνεται ότι χρησιμοποιούνταν ευρέως από Παλαιοασσυριακούς εμπόρους που δρούσαν στην Ανατολία (Veenhof 1997).

7 Ο Powell (1978, 1979, 1999: 14-18) κάνει μια εξαιρετική αξιολόγηση των στοιχείων, τονίζοντας ότι οι Βαβυλώνιοι δεν είχαν ζυγαριές αρκετά ακριβείς για να μετρούν τις ελάχιστες ποσότητες ασημιού που θα χρειάζονταν για να κάνουν μετρητοίς καθημερινές αγορές για το σπίτι, όπως τηγανητό ψάρι ή καυσόξυλα. Συμπεραίνει ότι το ασήμι χρησιμοποιούταν κυρίως σε συναλλαγές μεταξύ εμπόρων. Οι λιανοπωλητές, επομένως, εικάζουμε ότι δρούσαν όπως και σήμερα, σε μικρής κλίμακας αγορές στην Αφρική και στην Κεντρική Ασία, φτιάχνοντας καταλόγους με αξιόπιστους πελάτες στους οποίους έκαναν πίστωση σε βάθος χρόνου (βλ. λ.χ. Hart 1999: 201, Nazpary 2001).

8 Βλ. Hudson 2002: 21-23, που υποθέτει ότι το στοιχείο του χρόνου ήταν σημαντικό, γιατί διαφορετικά οι χονδρέμποροι θα καθυστερούσαν όσο μπορούσαν περισσότερο να επενδύσουν τα κονδύλια. Βλ. Renger 1984, 1994· Meitsoop 2005.

Η πρακτική έχει σημασία, επειδή υποδηλώνει μια θεμελιώδη έλλειψη εμπιστοσύνης. Στην τελική, γιατί κανείς να μη ζητά απλώς μερίδιο από τα κέρδη; Μοιάζει πιο δίκαιο αυτό (ένας έμπορος που επέστρεφε χρεοκοπημένος δεν θα μπορούσε ούτως ή άλλως να πληρώσει), και αυτού του είδους οι συνεταιρισμοί με μοίρασμα των κερδών έγιναν κοινή πρακτική αργότερα στη Μέση Ανατολή.<sup>9</sup> Η απάντηση μοιάζει να είναι ότι οι συνεταιρισμοί με μοίρασμα των κερδών φτιάχνονταν συνήθως μεταξύ εμπόρων ή, εν πάση περιπτώσει, μεταξύ ανθρώπων με παρόμοιο υπόβαθρο και εμπειρία, που είχαν τρόπους να παρακολουθούν ο ένας τις κινήσεις του άλλου. Οι γραφειοκράτες του παλατιού ή του ναού και οι κοσμογυρισμένοι τυχοδιώκτες έμποροι ελάχιστα κοινά είχαν μεταξύ τους, και οι γραφειοκράτες φαίνεται ότι είχαν συμπεράνει πως δεν μπορούσε κανείς να περιμένει από έναν έμπορο που είχε επιστρέψει από κάποια μακρινή χώρα ότι θα ήταν απολύτως ειλικρινής αναφορικά με τις περιπέτειές του. Ένα πάγιο επιτόκιο θα έκανε ανούσιες όλες τις περίτεχνες ιστορίες για ληστές, ναυάγια ή επιθέσεις από φτερωτά φίδια κι ελέφαντες που μπορεί να κατάστρωνε ένας εφευρετικός έμπορος. Η απόδοση ήταν εκ των προτέρων καθορισμένη.

Παρεμπιπτόντως, αυτή η σύνδεση μεταξύ δανεισμού και ψέματος είναι σημαντική στην ιστορία. Ο Ηρόδοτος παρατηρούσε για τους Πέρσες: «Το να λες ψέματα το θεωρούν τη μεγαλύτερη ντροπή και, μετά από αυτό, το να είσαι χρεωμένος (...) ιδίως επειδή πιστεύουν ότι κάποιος χρεωμένος αναγκαστικά θα πει ψέματα».<sup>10</sup> (Παρακάτω, ο Ηρόδοτος αναφέρει μια ιστορία που άκουσε σχετικά με την προέλευση του χρυσού που είχαν αποκτήσει οι Πέρσες στην Ινδία: τον είχαν κλέψει από τις φωλιές γιγάντιων μурμηγκιών.<sup>11</sup>) Η παραβολή του Ιησού για τον άσπλαχνο δούλο αστειεύεται με το ίδιο θέμα («Δέκα χιλιάδες τάλαντα; Κανένα πρόβλημα. Απλώς δώσε μου λίγο καιρό ακόμα»), αλλά ακόμα κι εδώ μπορεί να δει κανείς πώς τα ατέλειωτα ψέματα συνθέτουν μια ευρύτερη αίσθηση ότι ένας κόσμος στον οποίο οι ηθικές σχέσεις εννοούνται ως χρέη, αν και από ορισμένες απόψεις διασκεδαστικός, είναι επίσης αναγκαστικά ένας κόσμος διαφθοράς, ενοχής και αμαρτίας.

9 Αναφέρομαι εδώ στους διακανονισμούς *Qirad* και *Mudaraba*, που ήταν παρόμοιοι με την αρχαία και μεσαιωνική *Commenda* στη Μεσόγειο (Udovitch 1970, Ray 1997).

10 «αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται, δεύτερα δὲ τὸ ὀφείλειν χρέος, (...) μάλιστα δὲ ἀναγκαίην φασὶ εἶναι τὸν ὀφείλοντα καὶ τι ψεῦδος λέγειν», Ηρόδοτος, 1.138.

11 Ηρόδοτος, 3.102-105.

Την εποχή που εμφανίζονται τα πρώτα σουμερικά αρχεία, ο κόσμος αυτός μπορεί να μην είχε φτάσει ακόμα. Έστω κι έτσι, η αρχή του έντοκου δανεισμού, ακόμα και του ανατοκισμού, ήταν ήδη γνωστή σε όλους. Το 2402 π.Χ., για παράδειγμα, μια βασιλική επιγραφή του βασιλιά Enmetena της Lagash –μια από τις πρώτες που διαθέτουμε– διαμαρτύρεται ότι ο εχθρός του, ο βασιλιάς της Umma, είχε καταλάβει ένα τεράστιο κομμάτι αγροτικής γης που επί αιώνες ανήκε νομίμως στη Lagash. Ανακοινώνει λοιπόν: αν υπολόγιζε κανείς τα ενοίκια για όλη αυτή τη γη, και μετά τον τόκο γι' αυτά τα ενοίκια, ανατοκισμένα ανά έτος, θα αποδεικνυόταν ότι η Umma χρωστάει τώρα στη Lagash τεσσεράμισι τρισεκατομμύρια λίτρα κριθάρι. Το συνολικό χρέος ήταν εσκεμμένα εξωφρενικό.<sup>12</sup> Δεν ήταν παρά μια δικαιολογία για την κήρυξη πολέμου. Και πάλι, όμως, ήθελε να έχουν υπόψη τους οι πάντες ότι ήξερε να κάνει με ακρίβεια τις απαραίτητες αριθμητικές πράξεις...

Η τοκογλυφία –με την έννοια των έντοκων καταναλωτικών δανείων– ήταν επίσης καθιερωμένη την εποχή του Enmetena. Ο βασιλιάς έκανε τελικά τον πόλεμό του και τον κέρδισε: δύο χρόνια αργότερα, με τη νίκη του ακόμα πρόσφατη, αναγκάστηκε να εκδώσει άλλο ένα έδικο: αυτό αφορούσε μια γενναία διαγραφή χρεών στο εσωτερικό του βασιλείου του. Όπως καυχήθηκε αργότερα: «εγκαθίδρυσε την ελευθερία (*amargi*) στη Lagash. Έδωσε πίσω το παιδί στη μάνα του και τη μάνα στο παιδί της· ακύρωσε όλους τους χρωστούμενους τόκους».<sup>13</sup> Πρόκειται, μάλιστα, για την πρώτη τέτοια διακήρυξη που διαθέτουμε γραπτώς – και για την πρώτη φορά στην ιστορία που εμφανίζεται η λέξη «ελευθερία» σε ένα πολιτικό έγγραφο.

Το κείμενο του Enmetena είναι λίγο ασαφές στις λεπτομέρειες, αλλά μισό αιώνα αργότερα, όταν ο διάδοχός του, ο Uguinimgina, κήρυξε γενική αμνηστία κατά τη διάρκεια των εορτασμών για το νέο έτος 2.350 π.Χ., οι όροι καταγράφονται όλοι ρητά και συνάδουν με ό,τι επρόκειτο να γίνει χαρακτηριστικό τέτοιων αμνηστιών: την ακύρωση όχι μόνο όλων των ανείσπρακτων δανείων, αλλά και κάθε μορφής υποδούλωσης λόγω χρεών, ακόμα και αυτών που βασιζόνταν στην αδυναμία πληρωμής τελών ή προστίμων για εγκληματικές πράξεις. Το μόνο πράγμα που εξαιρούταν ήταν τα εμπορικά δάνεια.

Παρόμοιες διακηρύξεις βρίσκουμε επανειλημμένα σε σουμερικά και αργότερα σε βαβυλωνιακά και ασσυριακά αρχεία, και πάντα με το ίδιο μοτίβο:

12 Mieroop 2002: 63, 2005: 29. Ο συγγραφέας παρατηρεί ότι η μέση ετήσια συνολική σοδειά του Enmetena ήταν περίπου 37 εκατομμύρια λίτρα, νόμμερο που κάνει το ποσό το οποίο ισχυριζόταν ότι του χρωστούσαν περισσότερο από το χιλιαπλάσιο της ετήσιας σοδειάς του παλατιού του.

13 Lambert 1971. Lemche 1979: 16.

την αποκατάσταση της «δικαιοσύνης και της ισονομίας», την προστασία χήρων και ορφανών, τη διασφάλιση –όπως θα το έβετε ο Hammurabi, όταν θα καταργούσε τα χρέη στη Βαβυλώνα το 1761 π.Χ.– «ότι οι δυνατοί δεν θα καταπίεζαν τους αδύνατους».<sup>14</sup> Με τα λόγια του Michael Hudson,

Η καθορισμένη περίσταση για την κάθαρση του οικονομικού μητρώου της Βαβυλωνίας ήταν η γιορτή του νέου έτους, την άνοιξη. Οι Βαβυλώνιοι ηγεμόνες επέβλεπαν την τελετή του «σπασίματος των πινακίων», δηλαδή των αρχείων των χρεών, αποκαθιστώντας την οικονομική ισορροπία ως μέρος της ημερολογιακής ανανέωσης της κοινωνίας, μαζί με το υπόλοιπο της φύσης. Ο Hammurabi και οι άλλοι ηγεμόνες εγκαινίαζαν αυτές τις εξαγγελίες υψώνοντας έναν πυρσό, που πιθανώς συμβόλιζε το θεό-ήλιο της δικαιοσύνης Shamash, του οποίου οι αρχές υποτίθεται ότι καθοδηγούσαν τους σοφούς και δίκαιους ηγεμόνες. Οι άνθρωποι που κρατούνταν σαν ενέχυρα για χρέη απελευθερώνονταν και επέστρεφαν στις οικογένειές τους. Οι άλλοι οφειλέτες αποκτούσαν ξανά το δικαίωμα να καλλιεργούν τα χωράφια τους, ελεύθεροι πια από όλες τις εμπράγματα υποθήκες που είχαν συσσωρευτεί εις βάρος τους ως υποθήκες.<sup>15</sup>

Για πολλές χιλιάδες χρόνια έκτοτε, ο ίδιος αυτός κατάλογος –η διαγραφή των χρεών, η καταστροφή των αρχείων, η ανακατανομή της γης– θα γινόταν ο καθιερωμένος κατάλογος αιτημάτων των επαναστατών χωρικών όπου γης. Στη Μεσοποταμία, οι ηγεμόνες φαίνεται ότι είχαν αποκλείσει την πιθανότητα αναταραχών, θεσπίζοντας οι ίδιοι τέτοιες μεταρρυθμίσεις, σαν μια μεγαλειώδη χειρονομία κοσμικής ανανέωσης, αναδημιουργίας του κοινωνικού σύμπαντος – στη Βαβυλώνα, κατά τη διάρκεια της ίδιας τελετής στην οποία ο βασιλιάς αναπαριστούσε τη δημιουργία του φυσικού σύμπαντος από τον θεό Marduk. Η ιστορία του χρέους και της αμαρτίας διαγραφόταν, και ήταν καιρός να αρχίσει ξανά. Αλλά είναι επίσης φανερό τι έβλεπαν ως εναλλακτική: τον κόσμο να βυθίζεται στο χάος, με τους αγρότες να φεύγουν για να στελεχώσουν τα πλήθη των νομάδων βοσκών, και, τελικά, αν η κατάρρευση συνεχιζόταν, να επιστρέφουν για να λεηλατήσουν τις πόλεις και να καταστρέψουν ολοσχερώς την υπάρχουσα οικονομική τάξη.

14 Ο Hudson (1993) δίνει την πιο λεπτομερή επισκόπηση αυτής της γραμματείας.

15 Hudson 1993: 20.

### Αίγυπτος (2650-716 π.Χ.)

Η Αίγυπτος αποτελεί ενδιαφέρουσα αντίστιξη, καθώς στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της κατάφερε να αποφύγει πλήρως την ανάπτυξη του χρέους με τόκο.

Όπως και η Μεσοποταμία, η Αίγυπτος ήταν εξαιρετικά πλούσια για τα μέτρα της αρχαιότητας, αλλά ήταν επίσης μια κοινωνία αυτάρκης, με έναν ποταμό να διασχίζει μια έρημο, και πολύ πιο συγκεντρωτική απ' ό,τι η Μεσοποταμία. Ο Φαραώ ήταν θεός, και οι γραφειοκρατίες του κράτους και του ναού παρενέβαιναν στα πάντα: υπήρχε μια εντυπωσιακή γκάμα φόρων και μια συνεχής διανομή κλήρων, μισθών και πληρωμών από το κράτος. Κι εδώ επίσης, το χρήμα αναδύθηκε φανερά ως λογιστικό μέσο. Η βασικά μονάδα ήταν το *deben* ή «μέτρο» – που αρχικά αναφερόταν σε μέτρα σπόρων και αργότερα χαλκού ή αργύρου. Κάποια αρχεία κάνουν σαφή την πλήρως ακανόνιστη φύση των περισσότερων συναλλαγών:

Τον 15ο χρόνο του Ραμσή Β' [περ. 1275 π.Χ.] ένας έμπορος πρόσφερε στην Αιγύπτια κυρά Ηρηνόφρη μια Σύρια σκλάβια της οποίας η τιμή, το δίχως άλλο μετά από παζάρι, ορίστηκε στα 4 *deben* και 1 *kite* [περίπου 373 γραμμάρια] ασημιού. Η Ηρηνόφρη μάζεψε υφάσματα και σκεπάσματα αξίας 2 *deben* και 1/3 *kite* –οι λεπτομέρειες παρατίθενται στο έγγραφο– και μετά δανεισθηκε διάφορα αντικείμενα από τους γείτονές της –χάλκινα βάζα, ένα δοχείο μέλι, δέκα πουκάμισα, δέκα *deben* σε ράβδους χαλκού– μέχρι που έφτασε στην καθορισμένη τιμή.<sup>16</sup>

Οι περισσότεροι έμποροι ήταν πλανόδιοι, είτε ξένοι είτε εμπορικοί πράκτορες για τους ιδιοκτήτες μεγάλων κτημάτων. Δεν έχουμε όμως πολλά στοιχεία για την ύπαρξη εμπορικής πίστωσης: τα δάνεια στην Αίγυπτο συνέχιζαν να παίρνουν περισσότερο τη μορφή αλληλοβοήθειας μεταξύ γειτόνων.<sup>17</sup>

Σημαντικά και διά νόμου εκτελεστά δάνεια, του είδους εκείνου δηλαδή που μπορούν να οδηγήσουν στην απώλεια των κτημάτων σου ή μελών της οικογένειάς σου, υπάρχουν στα αρχεία, φαίνεται όμως ότι ήταν σπάνια – και πολύ λιγότερο καταστρεπτικά, μιας και ήταν άτοκα. Ομοίως, ακούμε μερικές φορές για δουλοπάροικους, ακόμα και για δούλους λόγω χρεών, αλλά τα φαινόμενα αυτά ήταν μάλλον ασυνήθιστα, και δεν έχουμε

16 Grierson 1977: 17, παραθέτοντας τον Cerny 1954: 907.

17 Bleiberg 2002.

ενδειξεις ότι τα πράγματα έφτασαν ποτέ σε διαστάσεις κρίσης, όπως τόσο τακτικά συνέβαινε στη Μεσοποταμία και στην Εγγύς Ανατολή.<sup>18</sup>

Στην αρχή, μάλιστα, και για αρκετές χιλιάδες χρόνια, είναι σαν να βρισκόμαστε σε έναν αρκετά διαφορετικό κόσμο, όπου το χρέος ήταν σί' αλήθεια ένα ζήτημα «ενοχής» και αντιμετωπιζόταν νομικά σαν ποινική υπόθεση:

Όταν ένας οφειλέτης δεν κατάφερε να ξεπληρώσει έγκαιρα το χρέος του, ο πιστωτής του μπορούσε να τον πάει στα δικαστήρια, όπου θα απαιτούταν από τον οφειλέτη να υποσχεθεί ότι θα πληρώσει όλο το ποσό, μέχρι μια καθορισμένη ημερομηνία. Ως μέρος της υπόσχεσής του –που δινόταν με όρκο– ο οφειλέτης δεσμευόταν επίσης να δεχτεί 100 χτυπήματα και/ή να καταβάλει δυο φορές το ποσό του αρχικού δανείου, αν δεν κατάφερε να πληρώσει μέχρι την καθορισμένη ημερομηνία.<sup>19</sup>

Το «και/ή» έχει σημασία. Δεν υπήρχε τυπική διάκριση μεταξύ προστίμου και ξυλοδαμού. Για την ακρίβεια, όλος ο σκοπός του όρκου (περίπου σαν εκείνο το κρητικό έθιμο όπου βάζεις τον οφειλέτη να παριστάνει ότι αρπάζει τα χρήματα) φαίνεται ότι ήταν να παράσχει τη δικαιολόγηση για ποινική δράση: έτσι ο οφειλέτης μπορούσε να τιμωρηθεί είτε σαν επίορκος είτε σαν κλέφτης.<sup>20</sup>

Την εποχή πια του Νέου Βασιλείου (1550-1070 π.Χ.) υπάρχουν περισσότερα στοιχεία για την ύπαρξη αγορών, μόνο όμως όταν φτάνουμε στην Εποχή του Σιδήρου, λίγο πριν απορροφηθεί η Αίγυπτος στην περσική αυτοκρατορία, αρχίζουμε να βλέπουμε στοιχεία για κρίσεις χρέους σαν κι αυτές της Μεσοποταμίας. Ελληνικές πηγές, για παράδειγμα, αναφέρουν ότι ο Φαραώ Bakenranef (βασίλεψε μεταξύ 720 και 715 π.Χ.) εξέδωσε ένα διάταγμα που καταργούσε την υποδούλωση λόγω χρεών και ακύρωνε όλες τις ανείσπρακτες οφειλές, καθώς «αισθανόταν ότι θα ήταν παράλογο για έναν στρατιώτη, τη στιγμή ίσως που θα κινούσε να πολεμήσει για την πατρίδα του, να σέρνεται στη φυλακή από τον πιστωτή του για κάποιο απλήρωτο δάνειο» – πράγμα που, αν αληθεύει, είναι επίσης μία από τις πρώτες αναφορές

18 Ένας ειδικός δηλώνει κατηγορηματικά: «Δεν έχω υπόψη μου διατάγματα διαγραφής χρεών που να εκδόθηκαν από Φαραώ» (Jasnow 2001: 42), και προσθέτει ότι δεν υπάρχουν στοιχεία για υποδούλωση λόγω χρεών μέχρι την πολύ ύστερη περίοδο της Δημοκρατίας. Είναι η ίδια περίοδος κατά την οποία οι ελληνικές πηγές αρχίζουν να κάνουν λόγο και για τα δύο.

19 VerSteege 2002: 1999· βλ. Lorton 1977: 42-44.

20 Αυτό μοιάζει από ορισμένες απόψεις με τα νομικά «παραθυράκια» που δημιουργήθηκαν κατά το Μεσαίωνα, χριστιανικό και ισλαμικό εξίσου, όπου ο τόκος επισήμως απαγορευόταν: βλ. Κεφάλαιο 10 παρακάτω.

σε φυλάκιση λόγω χρεών.<sup>21</sup> Υπό τους Πτολεμαίους, την ελληνική δυναστεία που βασιλεύει στην Αίγυπτο μετά τον Αλέξανδρο, οι περιοδικές διαγραφές χρεών είχαν θεσμοποιηθεί. Είναι ευρέως γνωστό ότι η Στήλη της Ροζέτας, που είναι γραμμένη και στα ελληνικά και στα αιγυπτιακά, αποδείχθηκε το κλειδί για τη μετάφραση των αιγυπτιακών ιερογλυφικών. Λίγοι όμως ξέρουν τι γράφει. Η στήλη τοποθετήθηκε για να αναγγείλει μια αμνηστία, και για οφειλέτες και για φυλακισμένους, που κηρύχθηκε από τον Πτολεμαίο Ε΄ το 196 π.Χ.<sup>22</sup>

### **Κίνα (2200-771 π.Χ.)**

Δεν μπορούμε να πούμε σχεδόν τίποτα για την Ινδία της Εποχής του Χαλκού, καθώς τα γραπτά της τεκμήρια δεν έχουν αποκρυπτογραφηθεί ακόμα, ούτε έχουμε να πούμε πολύ περισσότερα για την πρώιμη Κίνα. Τα λίγα που γνωρίζουμε –και τα οποία αντλούμε με το σταγονόμετρο από μεταγενέστερες λογοτεχνικές πηγές– υποδηλώνουν ότι τα πρώτα κινεζικά κράτη ήταν πολύ λιγότερο γραφειοκρατικά από τα δυτικά εξαδέλφια τους.<sup>23</sup> Καθώς δεν υπήρχε συγκεντρωτικό σύστημα ναών ή παλατιών, με ιερείς και δημόσιους αξιωματούχους να διαχειρίζονται τις αποθήκες και να καταγράφουν εισροές και εκροές, δεν υπήρχε και ιδιαίτερος λόγος να δημιουργηθεί μια ενιαία, ομοιόμορφη λογιστική μονάδα. Απεναντίας, τα στοιχεία δείχνουν ένα διαφορετικό μονοπάτι, με κοινωνικά νομίσματα διαφόρων ειδών να δεσπόζουν στην ύπαιθρο και να μετατρέπονται το ένα στο άλλο για εμπορικούς σκοπούς σε συναλλαγές μεταξύ ξένων.

Οι μεταγενέστερες πηγές θυμίζουν ότι οι πρώτοι ηγεμόνες «χρησιμοποιούσαν χάντρες και νεφρίτη ως ανώτερη μέθοδο πληρωμής, χρυσό ως μεσαία μέθοδο πληρωμής και μαχαίρια και φτυάρια ως κατώτερη μέθοδο πληρωμής».<sup>24</sup> Ο συγγραφέας δεν μπορεί παρά να μιλά εδώ για δώρα, και δη ιεραρχικά: για βασιλιάδες και μεγιστάνες που επιβράβευαν τους υποτακτικούς

21 Διόδωρος Σικελιώτης, 1.79. Βλ. Westermann 1955: 50-51, για μια αντιπαραβολή ελληνικών και αιγυπτιακών πηγών επί του θέματος.

22 Η ιστορία της διάδοσης του έντοκου χρέους μόλις τώρα άρχισε να γράφεται. Δεν εμφανίζεται ακόμα στην Ebla (περ. 2500 π.Χ.), στην Αίγυπτο του Παλαιού ή του Μέσου Βασιλείου ή στη μυκηναϊκή Ελλάδα, τελικά όμως γίνεται κοινό στην Εγγύς Ανατολή κατά την ύστερη Εποχή του Χαλκού, και το ίδιο στην Ανατολία των Χετταίων. Όπως θα δούμε, έφτασε αρκετά αργά στην κλασική Ελλάδα, και ακόμα πιο αργά σε μέρη όπως η Γερμανία.

23 Στην κινεζική ιστοριογραφία, μάλιστα, όλη αυτή η εποχή είναι γνωστή ως «η φεουδαρχική περίοδος».

24 *Guanzi*, παρατίθεται στο Schaps 2006: 20.

τους για υπηρεσίες τις οποίες τους παρείχαν εθελοντικά, στη θεωρία. Στα περισσότερα μέρη, τα μακριά κομπολόγια από κοχύλια κυπραίας έχουν εξέχουσα θέση, αλλά ακόμα κι εδώ, μολονότι ακούμε συχνά για «το χρήμα από κυπραίες της πρώιμης Κίνας», και είναι αρκετά εύκολο να βρούμε κείμενα στα οποία η αξία των πολυτελών δώρων *όντως* μετριέται σε κυπραίες, δεν είναι ποτέ ξεκάθαρο αν οι άνθρωποι τα κουβαλούσαν στ' αλήθεια πάνω τους, για να αγοράζουν και να πουλάνε πράγματα στην αγορά.<sup>25</sup>

Η πιο πιθανή ερμηνεία είναι ότι κουβαλούσαν μεν τα κοχύλια, αλλά για πολύ καιρό οι ίδιες οι αγορές ήταν ελάσσονος σημασίας, οπότε η χρήση αυτή δεν ήταν ούτε κατά διάνοια τόσο σημαντική όσο οι συνήθειες χρήσεις για τα κοινωνικά νομίσματα: σαν γαμήλια δώρα, πρόστιμα, τέλη και σύμβολα τιμής.<sup>26</sup> Σε κάθε περίπτωση, όλες οι πηγές επιμένουν ότι υπήρχε μια μεγάλη ποικιλία νομισμάτων σε κυκλοφορία. Όπως παρατηρεί ο David Scheidel, ένας από τους κορυφαίους σύγχρονους μελετητές του πρώιμου χρήματος:

Στην προαυτοκρατορική Κίνα, το χρήμα έπαιρνε τη μορφή κοχυλιών κυπραίας, τόσο των πρωτότυπων όσο και –ολοένα περισσότερα– μπρούτζινων απομιμήσεών τους, κελυφών από χελώνα, ζυγισμένων ράβδων χρυσού και (σπανίως) αργύρου και κυριότερα –από το 1000 π.Χ. τουλάχιστον και μετά– εργαλείων, όπως φτυαριών και μαχαιριών φτιαγμένων από μπρούντζο.<sup>27</sup>

Αυτά χρησιμοποιούνταν συνήθως μεταξύ ανθρώπων που δεν γνώριζαν πολύ καλά ο ένας τον άλλον. Για την καταγραφή χρεών μεταξύ γειτόνων, με τοπικούς μικροπωλητές ή για οτιδήποτε είχε σχέση με την κυβέρνηση, οι άνθρωποι φαίνεται ότι χρησιμοποιούσαν διάφορα πιστωτικά εργαλεία: μεταγενέστεροι Κινέζοι ιστορικοί ισχυρίστηκαν ότι το πρώτο από αυτά ήταν νήματα με κόμπους, περίπου όπως το σύστημα *khifu* των Ίνκας, και αργότερα χαραγμένες με εγκοπές λωρίδες από ξύλο ή μπαμπού.<sup>28</sup> Όπως και στη

25 Ο Yung-Ti (2006) υποστήριξε πρόσφατα ότι δεν το έκαναν, αν και δεν το γνωρίζουμε στ' αλήθεια. Ο Thierry (1992: 39-41) απλώς δέχεται ότι το έκαναν, δίνοντας πολλά στοιχεία για τη χρήση τους τόσο ως λογιστικών μονάδων όσο και ως μέσων πληρωμής, κανένα όμως για τη χρήση τους σε αγοραπωλησίες.

26 Σε κάθε περίπτωση, οι κυπραίες σίγουρα χρησιμοποιούνταν ως ισοδύναμο νομισμάτων σε μεταγενέστερες περιόδους, και η κυβέρνηση κατά καιρούς είτε απαγόρευε τη χρήση τους είτε τις επανέφερε στην κυκλοφορία (Quiggin 1949, Swann 1950, Thierry 1992: 39-41, Peng 1994). Το χρήμα από κυπραίες επιβίωσε, μαζί με τις ράβδους καταγραφής, σαν κοινή μορφή νομίσματος στην επαρχία Yunnan, στο νότιο άκρο της χώρας, μέχρι σχετικά πρόσφατα (B. Yang 2002): υπάρχουν, μάλιστα, διεξοδικές μελέτες, αλλά, εξ όσων γνωρίζω, μόνο στα κινέζικα.

27 Scheidel 2004: 5.

28 Kan 1978: 92, Martzlogg 2002: 178. Σημειώνω εν παρόδω ότι μια μελέτη του ίδιου του συστή-



Μεσοποταμία, όλα αυτά φαίνεται ότι χρονολογούνται πολύ πριν από την εφεύρεση της γραφής.

Δεν ξέρουμε στ' αλήθεια πότε έφτασε για πρώτη φορά στην Κίνα η πρακτική του έντοκου δανεισμού, ή αν η Κίνα της Εποχής του Χαλκού γνώρισε το ίδιο είδος κρίσεων χρέους με αυτές που συνέβαιναν στη Μεσοποταμία, υπάρχουν όμως προκλητικές ενδείξεις σε μεταγενέστερα έγγραφα.<sup>29</sup> Για παράδειγμα, μεταγενέστεροι κινεζικοί θρύλοι σχετικά με την προέλευση της νομισματοκοπίας απέδιδαν την εφεύρεσή της σε αυτοκράτορες που προσπαθούσαν να ανακουφίσουν τις επιπτώσεις φυσικών καταστροφών. Ένα κείμενο από την πρώιμη περίοδο της δυναστείας των Han αναφέρει:

Τους αρχαίους καιρούς, στις πλημμύρες του [ποταμού] Yu και στις ξηρασίες του [ποταμού] Tang, ο απλός λαός απελπιζόταν τόσο πολύ ώστε αναγκαζόταν να δανείζεται ο ένας από τον άλλο, για να εξασφαλίζουν φαγητό και ρουχισμό. Ο [αυτοκράτορας] Yu έκοψε νομίσματα για τον λαό του από το χρυσάφι του όρους Li, και ο [αυτοκράτορας] Tang έκανε το ίδιο από τον χαλκό του όρους Yan. Έτσι ο κόσμος τους ονόμασε φιλόνητους.<sup>30</sup>

Άλλες εκδοχές είναι λίγο πιο επεξηγηματικές. Το *Guanzi*, μια συλλογή που έγινε στην πρώιμη αυτοκρατορική Κίνα το βασικό εγχειρίδιο πολιτικής οικονομίας, σημειώνει: «Υπήρχαν άνθρωποι που δεν είχαν ούτε κουρκούτι να φάνε και που αναγκάζονταν να πουλάνε τα παιδιά τους. Για να σώσει αυτούς τους ανθρώπους, ο Tang έκοψε νομίσματα».<sup>31</sup>

Η ιστορία είναι προφανώς φανταστική (οι πραγματικές απαρχές του χρήματος σε νομίσματα ήταν τουλάχιστον χίλια χρόνια αργότερα) και είναι πολύ δύσκολο να την ερμηνεύσουμε. Μπορεί, άραγε, να αντανακλά μια μνήμη παιδιών που τα έπαιρναν σαν εγγυήσεις για χρέη; Εξ όψεως, φαίνε-

ματος *khipu* των Ίνκας θα ήταν συναρπαστική από αυτή την άποψη. Τα νήματα χρησιμοποιούνταν για να καταγράφουν τόσο υποχρεώσεις που θα τις θεωρούσαμε οικονομικές όσο και άλλες, που θα τις θεωρούσαμε τελετουργικές, μιας και –όπως σε τόσες ευρασιατικές γλώσσες– οι λέξεις «χρέος» και «αμαρτία» ταυτίζονταν και στα Quechua.

29 Ο L. Yang (1971: 5) εντοπίζει την πρώτη αξιόπιστη γραπτή αναφορά σε έντοκα δάνεια τον 4ο αιώνα π.Χ. Ο Peng (1994: 98-101) παρατηρεί ότι τα παλαιότερα σωζόμενα αρχεία (τα οστά και οι επιγραφές των μαντείων) δεν αναφέρουν δάνεια, αλλά δεν υπάρχει κிடλας λόγος να το κάνουν· συγκεντρώνει επίσης τις περισσότερες από τις διαθέσιμες γραπτές αναφορές, βρίσκει πολλές αναφορές σε δάνεια από πρώιμες περιόδους, και συμπεραίνει ότι δεν μπορούμε να ξέρουμε αν πρέπει να τις πάρουμε στα σοβαρά. Την περίοδο, ωστόσο, των Εμπόλεμων Βασιλείων, υπάρχουν πια άφθονα στοιχεία για τοπικούς τοκογλύφους και για όλες τις συνήθειες καταχρήσεως.

30 *Yan tie lun* I 2/4b 2-6, στο Gale 1967: 12.

31 *Guanzi* (73 12): Rickett 1998: 397.

ται μάλλον ότι άνθρωποι που λιμοκτονούσαν πουλούσαν οι ίδιοι τα παιδιά τους – μια πρακτική που επρόκειτο αργότερα να γίνει κοινός τόπος σε ορισμένες περιόδους της κινεζικής ιστορίας.<sup>32</sup> Όμως η συσχέτιση δανείων και πώλησης παιδιών είναι χαρακτηριστική, ιδίως αν λάβουμε υπόψη τι συνέβαινε στην άλλη πλευρά της Ασίας την ίδια ακριβώς εποχή. Το *Guanzi* εξηγεί παρακάτω ότι οι ίδιοι αυτοί ηγεμόνες θέσπισαν το έθιμο της παρακράτησης του 30% της σοδειάς σε δημόσιες σιταποθήκες για αναδιανομή σε περιπτώσεις έκτακτης ανάγκης, ώστε να εξασφαλιστεί ότι κάτι τέτοιο δεν θα συνέβαινε ποτέ ξανά. Με άλλα λόγια, άρχισαν να φτιάχνουν εκείνο ακριβώς το είδος γραφειοκρατικών εγκαταστάσεων αποθήκευσης που, σε μέρη όπως η Αίγυπτος και η Μεσοποταμία, ευθύνονταν εξ αρχής για τη δημιουργία του χρήματος ως λογιστικής μονάδας.

32 Έτσι, περί το 100 π.Χ., «όταν τους ενσκήπτει πλημμύρα και ξηρασία (...) όσοι έχουν σοδειά την πουλάνε μισοτιμής, ενώ όσοι δεν έχουν δανείζονται με υπερβολικό τόκο. Μετά, πατρικά κτήματα αλλάζουν χέρια· γιοι και εγγονοί πουλιούνται για να ξεπληρωθούν χρέη· έμποροι βγάζουν μεγάλα κέρδη, και ακόμα και πραγματευτάδες στήνουν επιχειρήσεις και έχουν ανήκουστα κέρδη» (στο *Duyvendak* 1928: 32). Έντοκα δάνεια εμφανίζονται για πρώτη φορά τον 4ο αιώνα π.Χ. στην Κίνα, αλλά μπορεί να υπήρχαν και νωρίτερα (Yang 1971: 5). Για μια παράλληλη περίπτωση πώλησης παιδιών για χρέη στην πρόωμη Ινδία, βλ. Rhys Davids 1922: 218.



## Κεφάλαιο 9

### Η αξονική περίοδος

(800 π.Χ.-600 μ.Χ.)

*Ας ονομάσουμε αυτή την περίοδο «αξονική περίοδο».  
Εκκλησιαστικά γεγονότα συνωστίζονται κατά τη διάρκεια της. Στην  
Κίνα έζησαν ο Κομφούκιος και ο Λάο Τσε, εμφανίστηκαν όλα τα  
ρεύματα της κινεζικής φιλοσοφίας... Στην Ινδία ήταν η εποχή των  
Ουπανισάδων και του Βούδα· όπως στην Κίνα, αναπτύχθηκαν όλα  
τα φιλοσοφικά ρεύματα, συμπεριλαμβανομένων του σκεπτικισμού  
και του υλισμού, της σοφιστικής και του μηδενισμού.*

Karl Jaspers, *Way to Wisdom*

Ο όρος «αξονική περίοδος» πλάστηκε από τον Γερμανό υπαρξιστή φιλόσοφο Karl Jaspers.<sup>1</sup> Γράφοντας μια ιστορία της φιλοσοφίας, ο Jaspers γοητεύτηκε από το γεγονός ότι φυσιογνώμιες σαν τον Πυθαγόρα (570-495 π.Χ.), τον Βούδα (563-483 π.Χ.) και τον Κομφούκιο (551-479 π.Χ.) έζησαν την ίδια ακριβώς εποχή, και ότι η Ελλάδα, η Ινδία και η Κίνα γνώρισαν σε αυτή την περίοδο μια ξαφνική άνθιση της συζήτησης μεταξύ αντιμαχόμενων πνευματικών σχολών, με κάθε ομάδα να αγνοεί, όπως φαίνεται, την ύπαρξη των άλλων. Όπως και με την ταυτόχρονη εφεύρεση της νομισματοκοπίας, ήταν ανέκαθεν αίτιγμα γιατί συνέβη αυτό. Ούτε ο Jaspers ήταν εντελώς βέβαιος. Μέχρι ενός βαθμού, υποστήριξε, πρέπει να ήταν αποτέλεσμα παρόμοιων ιστορικών συνθηκών. Για τους περισσότερους από τους μεγάλους πολιτισμούς των πόλεων εκείνης της περιόδου, η πρώιμη Εποχή του Σιδήρου ήταν ένα είδος διαλείμματος μεταξύ αυτοκρατοριών, μια εποχή στην οποία τα πολιτικά τοπία κατακερματίστηκαν σε μια σκακιέρα συχνά μικροσκοπικών βασιλείων και πόλεων-κρατών, συνήθως σε διαρκή πόλεμο με το εξωτερικό τους, και βυθισμένα σε διαρκή πολιτική αντιπαράθεση στο εσωτερικό τους. Κάθε περίπτωση γνώρισε την ανάπτυξη μιας κουλτούρας αναχωρητισμού, κατά κάποιον τρόπο, με ασκητές και σοφούς να φεύγουν για τις ερημίες ή να περιπλανώνται από πόλη σε πόλη αναζητώντας τη σοφία· σε κάθε

<sup>1</sup> Jaspers 1949.

περίπτωση, επίσης, οι αναχωρητές αυτοί τελικά απορροφήθηκαν ξανά στην πολιτική τάξη ως ένα νέο είδος διανοητικής ή πνευματικής ελίτ: οι Έλληνες σοφιστές, οι Εβραίοι προφήτες, οι Κινέζοι σοφοί, οι Ινδοί άγιοι άνθρωποι.

Όποιοι κι αν ήταν οι λόγοι, το αποτέλεσμα, υποστήριξε ο Jaspers, ήταν η πρώτη περίοδος στην ιστορία κατά την οποία οι άνθρωποι εφάρμοσαν αρχές λελογισμένης έρευνας στα μεγάλα ερωτήματα της ανθρώπινης ύπαρξης. Παρατήρησε ότι όλες αυτές οι μεγάλες περιοχές του κόσμου, η Κίνα, η Ινδία και η Μεσόγειος, είδαν την ανάδυση εντυπωσιακά παράλληλων φιλοσοφικών ρευμάτων, από τον σκεπτικισμό μέχρι τον ιδεαλισμό – για την ακρίβεια, σχεδόν όλη την γκάμα θέσεων περί της φύσης του σύμπαντος, του νου, του πράττειν και των σκοπών της ανθρώπινης ύπαρξης, που παρέμειναν η πρώτη ύλη της φιλοσοφίας μέχρι σήμερα. Όπως το έθεσε αργότερα ένας μαθητής του Jaspers (με ελάχιστη μόνο δόση υπερβολής), «καμία πραγματικά νέα ιδέα δεν έχει προστεθεί μετά από εκείνη την εποχή».<sup>2</sup>

Για τον Jaspers, η περίοδος ξεκινά με τον Πέρση προφήτη Ζωροάστρη, περί το 800 π.Χ., και τελειώνει γύρω στο 200 π.Χ. Ακολουθείται από μια Πνευματική Εποχή που επικεντρώνεται σε μορφές όπως ο Ιησούς και ο Μωάμεθ. Για τους δικούς μου σκοπούς, θεωρώ χρησιμότερο να συνδυάσω τις δύο περιόδους. Ας ορίσουμε λοιπόν ότι η Αξονική Περίοδος εκτείνεται από το 800 π.Χ. μέχρι το 600 μ.Χ.<sup>3</sup> Η περιοδολόγηση αυτή κάνει την Αξονική Περίοδο την περίοδο που είδε τη γέννηση όχι μόνο όλων των μεγάλων φιλοσοφικών ρευμάτων του κόσμου, αλλά και όλων των μεγάλων σημερινών θρησκειών: του ζωροαστρισμού, του προφητικού ιουδαϊσμού, του βουδισμού, του τζαϊνισμού, του ινδουισμού, του κομφουκιανισμού, του ταοϊσμού, του χριστιανισμού και του ισλαμισμού.<sup>4</sup>

Ο προσεκτικός αναγνώστης ίσως παρατήρησε ήδη ότι η κεντρική περίοδος της κατά Jaspers Αξονικής Περιόδου –η περίοδος ζωής του Πυθαγόρα, του Κομφούκιου και του Βούδα– αντιστοιχεί σχεδόν επακριβώς στην περίοδο κατά την οποία εφευρέθηκε η νομισματοκοπία. Επιπλέον, τα τρία αυτά μέρη του κόσμου όπου πρωτοεμφανίστηκαν τα νομίσματα ήταν επίσης τα ίδια μέρη όπου έζησαν οι τρεις αυτοί σοφοί: για την ακρίβεια, έγιναν τα επίκεντρα της θρησκευτικής και φιλοσοφικής δημιουργικότητας της

2 Parkes 1959: 71.

3 Ή, αν θέλει κανείς να είναι ακόμα ακριβέστερος, ίσως θα έπρεπε να τοποθετήσει τη λήξη της το 632 π.Χ., με το θάνατο του Προφήτη.

4 Προφανώς ο βεδικός ινδουισμός είναι προγενέστερος: αναφέρομαι στον ινδουισμό σαν αυτοσυνείδητη θρησκεία, που θεωρείται εν γένει ότι διαμορφώθηκε ως αντίδραση στο βουδισμό και τον τζαϊνισμό αυτή την εποχή περίπου.

Αξονικής Περιόδου: τα βασίλεια και οι πόλεις-κράτη πέριξ του Κίτρινου Ποταμού στην Κίνα, η κοιλάδα του Γάγγη στη βόρεια Ινδία και τα παράλια του Αιγαίου Πελάγους.

Ποια ήταν η σύνδεση; Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε ρωτώντας: τι είναι ένα νόμισμα; Σύμφωνα με τον συνήθη ορισμό, ένα νόμισμα είναι ένα κομμάτι πολύτιμου μετάλλου, διαμορφωμένο σε τυποποιημένη μονάδα, με κάποιο έμβλημα ή σήμα εγγεγραμμένο πάνω του για την επικύρωσή του. Τα πρώτα νομίσματα στον κόσμο φαίνεται ότι δημιουργήθηκαν στο βασίλειο της Λυδίας, στη δυτική Ανατολία (σημερινή Τουρκία), περί το 600 π.Χ.<sup>5</sup> Τα πρώτα αυτά λυδικά νομίσματα ήταν βασικά απλοί στρογγυλοί σβόλοι από ήλεκτρον –ένα κράμα χρυσού και αργύρου που υπήρχε σε φυσική μορφή στον γειτονικό Πακτωλό ποταμό– που είχαν θερμανθεί και μετά σφραγιστεί με κάποιο είδος εμβλήματος. Τα πρώτα από αυτά, που είναι σφραγισμένα με μερικά γράμματα μόνο, φαίνεται ότι κατασκευάστηκαν από απλούς κοσμηματοπώλες, αλλά αυτά εξαφανίστηκαν σχεδόν αυτοστιγμεί, για να αντικατασταθούν από νομίσματα που κατασκευάζονταν σε ένα νεότευκτο βασιλικό νομισματοκοπείο. Οι ελληνικές πόλεις στα παράλια της Ανατολίας άρχισαν να κόβουν τα δικά τους νομίσματα, τα οποία υιοθετήθηκαν τελικά και στην ηπειρωτική Ελλάδα· το ίδιο συνέβη και στην περσική αυτοκρατορία μετά την απορρόφηση της Λυδίας το 547 π.Χ.

Τόσο στην Ινδία όσο και στην Κίνα, βλέπουμε το ίδιο μοντέλο: η νομισματοκοπία εφευρίσκεται από ιδιώτες, αλλά γρήγορα τη μονοπωλεί το κράτος. Το πρώτο ινδικό χρήμα, που φαίνεται ότι εμφανίστηκε κάποια στιγμή τον 6ο αιώνα π.Χ., ήταν ράβδοι αργύρου σταθμισμένες σε ομοιόμορφα βάρη και μετά σταμπαρισμένες με κάποιο είδος επίσημου συμβόλου.<sup>6</sup> Τα περισσότερα από τα παραδείγματα που έχουν ανακαλύψει οι αρχαιολόγοι περιέχουν πολυάριθμες πρόσθετες στάμπες, που εικάζουμε ότι προστέθηκαν εν πολλοίς με τον ίδιο τρόπο που μια επιταγή ή κάποιο άλλο πιστωτικό μέσο οπισθογραφείται πριν μεταβιβαστεί. Αυτό υποδηλώνει έντονα ότι τα χειρίζονταν άνθρωποι εξοικειωμένοι με πιο αφηρημένα πιστωτικά μέσα.<sup>7</sup> Πολλά

5 Η χρονολογία τοποθετούταν άλλοτε πολύ νωρίτερα, το 650 ή ακόμα και το 700 π.Χ., όμως πρόσφατες αρχαιολογικές ανασκαφές το έχουν αμφισβητήσει αυτό. Τα λυδικά νομίσματα φαίνεται, ωστόσο, ότι ήταν τα πρώτα.

6 *Prakash και Singh* 1968. *Dhavalikar* 1974. *Kosambi* 1981. *Gupta και Hardaker* 1995. Οι πιο προχωρημένες χρονολογίες που γίνονται δεκτές για την εμφάνιση της νομισματοκοπίας στην Ινδία, βάσει αναλύσεων με ισότοπα του άνθρακα, είναι περί το 400 π.Χ. (*Erdosy* 1988: 115, 1995: 113).

7 Ο *Kosambi* (1981: 91) παρατηρεί ότι μοιάζει να υπάρχει άμεση σύνδεση ανάμεσα στα πρώτα από αυτά και τις πόλεις *Harappan* από την Εποχή του Χαλκού: «ακόμα και μετά την καταστρο-

από τα πρώιμα κινεζικά νομίσματα εμφανίζουν κι αυτά σημάδια ότι αναπτύχθηκαν άμεσα από κοινωνικά νομίσματα: κάποια ήταν, μάλιστα, χυτός μπρούντζος στο σχήμα κοχυλιών κυπραίας, ενώ άλλα είχαν σχήμα μικροσκοπικών μαχαριών, δίσκων ή φτυαριών. Σε κάθε περίπτωση, γρήγορα παρενέβαιναν οι τοπικές κυβερνήσεις – υποθέτουμε σε διάστημα μίας γενιάς περίπου.<sup>8</sup> Ωστόσο, καθώς και στις τρεις αυτές περιοχές υπήρχε μια πληθώρα μικρών κρατών, το αποτέλεσμα ήταν μια μεγάλη ποικιλία διαφορετικών νομισματικών συστημάτων. Για παράδειγμα, περί το 700 π.Χ., η βόρεια Ινδία ήταν ακόμα χωρισμένη σε Janapadas, ή «φυλετικές επικράτειες», κάποιες από τις οποίες ήταν μοναρχίες και κάποιες αβασίλευτα καθεστώτα, ενώ τον 6ο αιώνα υπήρχαν ακόμα τουλάχιστον δεκαέξι μεγάλα βασίλεια. Στην Κίνα, ήταν η περίοδος που η παλιά Δυναστεία των Zhou πρώτα διασπάστηκε σε αντιμαχόμενα πριγκιπάτα (η «Περίοδος της Άνοιξης» και του Φθινοπώρου», 722-481 π.Χ.) και έπειτα διαλύθηκε στο χάος των «Εμπόλεμων Βασιλείων» (475-221 π.Χ.). Όπως οι ελληνικές πόλεις-κράτη, όλα τα βασίλεια που προέκυψαν, οσοδήποτε μικροσκοπικά κι αν ήταν, επεδίωκαν να κόψουν τα δικά τους επίσημα νομίσματα.

Πρόσφατες μελέτες έχουν ρίξει άπλετο φως στο πώς μπορεί να συνέβη αυτό. Ο χρυσός, το ασήμι και ο μπρούντζος –τα υλικά από τα οποία φτιάχνονταν τα νομίσματα– ήταν από καιρό τα μέσα του διεθνούς εμπορίου· μέχρι εκείνη την εποχή, όμως, μόνο οι πλούσιοι είχαν στ' αλήθεια σημαντικά αποθέματα στην κατοχή τους. Ένας μέσος Σουμέριος αγρότης μπορεί κάλλιστα να μην είχε ποτέ την ευκαιρία να κρατήσει στο χέρι του ένα αξιόλογο κομμάτι ασήμι, παρεκτός ίσως στον γάμο του. Τα περισσότερα πολύτιμα μέταλλα έπαιρναν τη μορφή περισφυριών για πλούσιες κυρίες και

φή του Mohenjo Daro, που ήταν εξ ολοκλήρου εμπορική πόλη, όπως δείχνουν τα θαυμάσια ζύγια της και τα φτωχά όπλα της, οι έμποροι δεν εξαφανίστηκαν και συνέχισαν να χρησιμοποιούν τα ακριβέστερα ζύγια εκείνης της περιόδου». Βάσει όσων γνωρίζουμε για τη Μεσοποταμία, με την οποία είχε στενές σχέσεις ο πολιτισμός Harappan, φαίνεται επίσης εύλογο να δεχτούμε ότι συνέχισαν να χρησιμοποιούν παλιότερες εμπορικές τεχνικές· μάλιστα, εμφανίζονται και «γραμμάτια» σαν οικογενειακές πρακτικές στις παλαιότερες φιλολογικές μας πηγές, όπως οι Jakatas (Rhys Davids 1901: 16. Thapar 1995: 125. Fiser 2004: 194), έστω κι αν αυτές είναι κατά πολλούς αιώνες μεταγενέστερες. Βεβαίως, σε αυτή την περίπτωση, τα σημάδια εικάζουμε ότι σήμαιναν την επικύρωση της ακρίβειας του ζυγιού, ότι δηλαδή δεν είχε περικοπεί άλλο, αλλά μοιάζει πιθανό η έμπνευση να προέρχεται από παλαιότερες πιστωτικές πρακτικές. Ο Kosambi το επιβεβαίωσε αυτό αργότερα: «Τα σημάδια αντιστοιχούν στις σύγχρονες οπισθογραφές σε χαρτονομίσματα ή επιταγές που εξαργυρώνονται μέσω εμπορικών οίκων» (1996: 178-179).

8 Το πρώτο μας γραπτό τεκμήριο για νομίσματα στην Κίνα είναι από ένα βασίλειο που μεταρρυθμισε το νομισματικό του σύστημα το 524 π.Χ. – πράγμα που σημαίνει ότι είχε ήδη νομισματικό σύστημα, και μάλλον για αρκετό διάστημα (Li 1985: 372).

διοκοπότηρων-οικογενειακών κειμηλίων που επεδείκνυαν οι βασιλιάδες στους ακολούθους τους, ή στοιβάζονταν απλώς σε ναούς, με τη μορφή ράβδων, ως εγγυήσεις για δάνεια. Κατά την Αξονική Περίοδο, όλα αυτά άρχισαν με κάποιον τρόπο να αλλάζουν. Μεγάλες ποσότητες ασημιού, χρυσού και χαλκού «αποθησαυρίζονταν», όπως αρέσει στους ιστορικούς της οικονομίας να λένε: αφαιρούνταν από τους ναούς και τα σπίτια των πλουσίων, και περνούσαν στα χέρια των κοινών ανθρώπων, σπάζονταν σε ακόμα μικρότερα κομμάτια και άρχισαν να χρησιμοποιούνται στις καθημερινές συναλλαγές.

Πώς; Ο Ισραηλινός ιστορικός της κλασικής αρχαιότητας David Schaps δίνει την πιο πειστική απάντηση: τα περισσότερα ήταν κλεμμένα. Επρόκειτο για μια περίοδο γενικευμένου πολέμου, και είναι στη φύση του πολέμου να διαγυμίζονται πολύτιμα πράγματα:

Οι στρατιώτες που λαφυραγωγούν μπορεί όντως να ορμούν πρώτα στις γυναίκες, τα αλκοολούχα ποτά ή τα τρόφιμα, αλλά θα ρίξουν και μια ματιά για πράγματα αξίας που μπορούν να μεταφερθούν εύκολα. Ένας τακτικός στρατός μακράς θητείας τείνει να συσσωρεύει πολλά πράγματα που είναι πολύτιμα και φορητά – και τα πιο πολύτιμα και φορητά αντικείμενα είναι τα πολύτιμα μέταλλα και οι πολύτιμοι λίθοι. Είναι πολύ πιθανό να ήταν οι παρατεταμένοι πόλεμοι ανάμεσα στα κράτη αυτών των περιοχών που προκάλεσαν για πρώτη φορά το φαινόμενο να βρίσκονται μεγάλοι πληθυσμοί ανθρώπων με πολύτιμα μέταλλα στην κατοχή τους και με ανάγκες σε καθημερινά χρειώδη...

Όπου υπάρχουν άνθρωποι που θέλουν να αγοράσουν, θα υπάρχουν και άνθρωποι πρόθυμοι να πουλήσουν, όπως τονίζουν αναρίθμητες πραγματείες περί μαύρων αγορών, εμπορίου ναρκωτικών και πορνείας. (...) Οι διαρκείς πόλεμοι της αρχαϊκής εποχής στην Ελλάδα, των Janapadas στην Ινδία, των Εμπόλεμων Βασιλείων στην Κίνα, έδωσαν ισχυρή ώθηση στην ανάπτυξη του αγοραίου εμπορίου, και ιδίως εκείνου του εμπορίου που βασιζόταν στην ανταλλαγή πολύτιμων μετάλλων, σε μικρές ποσότητες. Αν η λαφυραγωγία έφερε πολύτιμα μέταλλα στα χέρια των στρατιωτών, η αγορά θα τα εξάπλωσε στον πληθυσμό.<sup>9</sup>

Ασφαλώς, θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει πως ο πόλεμος και η λαφυραγωγία δεν ήταν κάτι καινούργιο. Τα ομηρικά έπη, για παράδειγμα, δείχνουν ένα σχεδόν εμμονικό ενδιαφέρον για τον καταμερισμό των λαφύρων. Σίγουρα αυτό αληθεύει, όμως η Αξονική Περίοδος –και πάλι, τόσο στην

<sup>9</sup> Schaps 1006: 34. Για ένα παρόμοιο πρόσφατο επιχείρημα, βλ. Schoenberger 2008.



Κίνα όσο και στην Ινδία και στο Αιγαίο— γνώρισε επίσης την εμφάνιση ενός νέου είδους στρατού, που δεν απαρτιζόταν από αριστοκράτες πολεμιστές και τους υπηρέτες τους, αλλά από εκπαιδευμένους επαγγελματίες. Η περίοδος κατά την οποία οι Έλληνες άρχισαν να χρησιμοποιούν νομίσματα, για παράδειγμα, ήταν επίσης η περίοδος κατά την οποία ανέπτυξαν την περίφημη τακτική της φάλαγγας, που απαιτούσε συνεχή εκγύμναση και εκπαίδευση των «οπλιτών». Τα αποτελέσματα ήταν τόσο εντυπωσιακά, ώστε οι Έλληνες μισθοφόροι έγιναν σύντομα περιζήτητοι, από την Αίγυπτο μέχρι την Κριμαία. Σε αντίθεση όμως με τους ομηρικούς υπηρέτες, που μπορούσαν απλώς να τους αγνοούν, ένας στρατός εκπαιδευμένων μισθοφόρων έπρεπε να ανταμείβεται με κάποιον ουσιαστικό τρόπο. Θα μπορούσε η ανταμοιβή αυτή να είναι ζώα, αυτά όμως μεταφέρονται δύσκολα· ή γραμμάτια, τα οποία όμως θα ήταν άχρηστα στις πατρίδες των μισθοφόρων. Το να επιτρέπεται στον καθένα τους ένα μικρό μερίδιο από τα λάφυρα φαντάζει η προφανής λύση.

Οι νέοι αυτοί στρατοί βρισκόταν, άμεσα ή έμμεσα, υπό τον έλεγχο των κυβερνήσεων, και οι κυβερνήσεις ήταν αυτές που ανέλαβαν να μετατρέψουν τα κομμάτια μετάλλου σε γνήσιο νόμισμα. Ο κύριος λόγος γι' αυτό είναι απλώς η κλίμακα: η δημιουργία αρκετών νομισμάτων, ώστε να μπορεί ο κόσμος να αρχίσει να τα χρησιμοποιεί στις καθημερινές συναλλαγές, απαιτούσε μαζική παραγωγή σε μια κλίμακα πολύ πέρα από τις ικανότητες των τοπικών εμπόρων ή μεταλλουργών.<sup>10</sup> Βεβαίως, έχουμε ήδη δει γιατί οι κυβερνήσεις μπορεί να είχαν κίνητρο να κάνουν κάτι τέτοιο: η ύπαρξη των αγορών ήταν εξαιρετικά βολική για τις κυβερνήσεις, και όχι μόνο επειδή έκανε τόσο ευκολότερο γι' αυτές τον εφοδιασμό τακτικών στρατών. Επιμένοντας ότι μόνο τα δικά τους νομίσματα ήταν αποδεκτά ως τέλη, πρόστιμα ή φόροι, οι κυβερνήσεις μπόρεσαν να κατατροπώσουν τα αναρίθμητα κοινωνικά νομίσματα που υπήρχαν ήδη στις ενδοχώρες τους και να θεσπίσουν κάτι σαν ομοιόμορφες εθνικές αγορές.

Όντως, μια θεωρία λέει ότι τα πρώτα λυδικά νομίσματα εφευρέθηκαν ρητά για την πληρωμή μισθοφόρων.<sup>11</sup> Αυτό ίσως μας βοηθά να εξηγήσουμε

10 Βεβαίως, τα πρώτα νομίσματα ήταν αρκετά μεγάλης ονομαστικής αξίας και, το πιθανότερο, χρησιμοποιούνταν για την πληρωμή φόρων και τελών και για την αγορά σπιτιών και ζώων, όχι για καθημερινές αγορές (Kraay 1964. Price 1983. Schaps 2004. Vickers 1985). Μπορούμε να πούμε ότι πραγματική κοινωνία της αγοράς υπήρξε στην Ελλάδα, για παράδειγμα, μόνο όταν—όπως τον 5ο αιώνα—οι απλοί πολίτες πήγαιναν στην αγορά κουβαλώντας μικροσκοπικά νομίσματα από σταμπαρισμένο ασήμι ή χρυσό στην τσέπη τους.

11 Η εξήγηση αυτή, που προτάθηκε αρχικά από τον Cook (1958), έχει χάσει έκτοτε την ισχύ της

γιατί οι Έλληνες, που παρείχαν τους περισσότερους μισθοφόρους, εξοικειώθηκαν τόσο γρήγορα με τη χρήση των νομισμάτων και γιατί η χρήση της νομισματοκοπίας εξαπλώθηκε τόσο γρήγορα σε όλο τον ελληνικό κόσμο, με αποτέλεσμα περί το 480 π.Χ. να υπάρχουν τουλάχιστον εκατό εν ενεργεία νομισματοκοπεία σε διάφορες ελληνικές πόλεις, έστω κι αν την περίοδο εκείνη κανένα από τα μεγάλα εμπορικά έθνη της Μεσογείου δεν είχε δείξει ακόμα το παραμικρό ενδιαφέρον γι' αυτά. Οι Φοίνικες, για παράδειγμα, θεωρούνταν οι μεγαλύτεροι έμποροι και τραπεζίτες της αρχαιότητας.<sup>12</sup> Ήταν επίσης μεγάλοι εφευρέτες, όντας οι πρώτοι που ανέπτυξαν το αλφάβητο και τον άβακα. Για αιώνες, όμως, μετά την εφεύρεση της νομισματοκοπίας, προτιμούσαν να κάνουν τις δουλειές τους με τον πατροπαράδοτο τρόπο, δηλαδή με ακατέργαστες ράβδους και γραμμάτια.<sup>13</sup> Οι φοινικικές πόλεις δεν έκοψαν νομίσματα μέχρι το 365 π.Χ., ενώ η Καρχηδόνα, η μεγάλη φοινικική αποικία στη Βόρεια Αφρική που έμελλε να κυριαρχήσει στο εμπόριο στη δυτική Μεσόγειο, αν και το έπραξε λίγο νωρίτερα, ήταν μόνο όταν «αναγκάστηκε να το κάνει για να πληρώσει Σικελούς μισθοφόρους· και στα νομίσματά της γραφόταν στα καρχηδονικά “για τους ανθρώπους του στρατοπέδου”».<sup>14</sup>

Από την άλλη, μέσα στην ασυνήθιστη βία της Αξονικής Περιόδου, το να είσαι «μεγάλο εμπορικό έθνος» (κι όχι, ας πούμε, επιθετική στρατιωτική δύναμη, όπως η Περσία, η Αθήνα ή η Ρώμη) δεν ήταν εντέλει προς το συμφέρον σου. Η μοίρα των φοινικικών πόλεων είναι διδακτική. Η Σιδώνα, η πλουσιότερη από αυτές, καταστράφηκε από τον Πέρση αυτοκράτορα Αρταξέρξη Γ'

(Price 1983. Kraay 1964. Wallace 1987. Schaps 2004: 96-101· πρβλ. όμως Ingham 2004: 100), εν πολλοίς λόγω του επιχειρήματος ότι δεν μπορεί κανείς να πληρώνει στρατιώτες με νομίσματα, αν δεν υπάρχουν ήδη αγορές με ανθρώπους πρόθυμους να δεχτούν τα νομίσματα. Η αντίρρηση αυτή είναι ασθενής, νομίζω, καθώς η απουσία νομισμάτων δεν σημαίνει και απουσία χρήματος ή αγορών. Όλοι σχεδόν οι συμμετέχοντες στη διαμάχη (λ.χ. ο Balmuth [1967, 1971, 1975, 2001]), ο οποίος υποστηρίζει ότι ακανόνιστα κομμάτια από ασήμι χρησιμοποιούνταν ήδη ευρέως ως νόμισμα, και οι Le Rider (2001), Seaford (2004: 318-337) ή ακόμα και ο Schaps (2004: 222-235), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι δεν ήταν αρκετά για να αποτελούν βιώσιμο καθημερινό νόμισμα) φαίνεται ότι λαμβάνουν σοβαρά υπόψη την πιθανότητα το μεγαλύτερο μέρος του αγοραίου εμπορίου να γινόταν επί πιστώσει. Σε κάθε περίπτωση, όπως σημείωσα παραπάνω, θα ήταν αρκετά εύκολο για το κράτος να διασφαλίσει ότι τα νομίσματα θα γίνονταν αποδεκτά ως κυκλοφορούν χρήμα, επιμένοντας απλώς ότι θα ήταν τα μόνα αποδεκτά μέσα πληρωμής για υποχρεώσεις προς το ίδιο το κράτος.

<sup>12</sup> Οι περισσότεροι από τους πρώτους Έλληνες τραπεζίτες που γνωρίζουμε ήταν φοινικικής καταγωγής, και είναι πολύ πιθανό αυτοί να εισήγαγαν πρώτοι εκεί την έννοια του τόκου (Hudson 1992).

<sup>13</sup> Elayi και Elayi 1992.

<sup>14</sup> Starr 1977: 113· βλ. Lee 2000.

μετά από μια εξέγερση το 351 π.Χ. Σαράντα χιλιάδες κάτοικοί της λέγεται ότι αυτοκτόνησαν μαζικά, για να μην παραδοθούν. Δεκαεννιά χρόνια αργότερα, καταστράφηκε και η Τύρος, μετά από παρατεταμένη πολιορκία από τον Αλέξανδρο: δέκα χιλιάδες σκοτώθηκαν στη μάχη, ενώ οι τριάντα χιλιάδες επιζώντες πουλήθηκαν δούλοι. Η Καρχηδόνα άντεξε περισσότερο, αλλά όταν τελικά οι ρωμαϊκές στρατιές κατέστρεψαν την πόλη το 146 π.Χ., εκατοντάδες χιλιάδες Καρχηδόνιοι λέγεται ότι βιάστηκαν ή σφαγιάστηκαν, και πενήντα χιλιάδες αιχμάλωτοι βγήκαν σε δημοπρασία: έπειτα η πόλη ισοπεδώθηκε και οι αγροί της σπάρθηκαν με αλάτι.

Όλα αυτά ίσως δίνουν μια γεύση για το επίπεδο της βίας μέσα στην οποία αναπτύχθηκε η σκέψη της Αξονικής Περιόδου.<sup>15</sup> Μας αφήνει όμως και με το ερώτημα: ποια ακριβώς ήταν η πραγματική σχέση ανάμεσα στη νομισματοκοπία, τη στρατιωτική ισχύ και αυτή την άνευ προηγουμένου γονιμότητα σε ιδέες;

### Η Μεσόγειος

Κι εδώ ξανά, η καλύτερη πληροφόρηση που έχουμε προέρχεται από τον μεσογειακό κόσμο, για τον οποίο έδωσα ήδη μια γενική περιγραφή. Αν συγκρίνουμε την Αθήνα με τη μεγάλη ναυτική αυτοκρατορία της και τη Ρώμη, αμέσως βλέπουμε εντυπωσιακές ομοιότητες. Σε κάθε πόλη, η ιστορία αρχίζει με μια σειρά κρίσεων χρέους. Στην Αθήνα, η πρώτη κρίση, αυτή που οδήγησε στις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα το 594 π.Χ., ήταν τόσο πρόωμη ώστε η νομισματοκοπία δεν θα μπορούσε να είναι παράγοντάς της. Και στη Ρώμη, επίσης, οι πρώτες κρίσεις φαίνεται ότι προηγήθηκαν της έλευσης του νομίσματος. Απεναντίας, και στις δύο περιπτώσεις, η νομισματοκοπία αναδείχθηκε σε λύση. Συνοπτικά, θα έλεγε κανείς ότι αυτές οι συγκρούσεις για το χρέος είχαν δύο πιθανές εκβάσεις. Η πρώτη ήταν να νικήσουν οι αριστοκράτες και να παραμείνουν οι φτωχοί «δούλοι των πλουσίων» – που στην πράξη σήμαινε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι θα κατέληγαν υποτελείς πελάτες κάποιου πλούσιου πάτρωνα. Τέτοια κράτη ήταν κατά κανόνα αναποτελεσματικά σε στρατιωτικό επίπεδο.<sup>16</sup> Η δεύτερη ήταν να επικρατήσουν τα λαϊκά στρώματα, να θεσπίσουν το σύνηθες λαϊκό πρόγραμμα αναδιανομής των γαιών και μέτρων ενάντια στην υποδούλωση λόγω χρεών και να

15 Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι, εξ όσων γνωρίζουμε, τα μεγάλα εμπορικά έθνη δεν άφησαν σπουδαία τέχνη ή φιλοσοφία.

16 Η μεγάλη εξαίρεση ήταν βέβαια η Σπάρτη, που δεν έκοψε ποτέ δικά της νομίσματα, αλλά ανέπτυξε ένα σύστημα στο οποίο οι αριστοκράτες υιοθετούσαν έναν αυστηρό στρατιωτικό τρόπο ζωής και γυμνάζονταν συνεχώς για πόλεμο.

δημιουργήσουν έτσι τη βάση για μια τάξη ελεύθερων αγροτών των οποίων τα παιδιά θα ήταν και αυτά με τη σειρά τους ελεύθερα να περάσουν μεγάλο μέρος της ζωής τους εκπαιδευόμενα για πόλεμο.<sup>17</sup>

Η νομισματοκοπία έπαιξε κρίσιμο ρόλο στη διατήρηση αυτού του είδους ελεύθερων αγροτών – που είχαν εξασφαλισμένα τα κτήματά τους και δεν ήταν προσδεμένοι με δεσμά χρέους σε κανέναν μεγάλο άρχοντα. Στην πραγματικότητα, οι δημοσιονομικές πολιτικές πολλών ελληνικών πόλεων δεν ήταν στην ουσία παρά σύνθετα συστήματα κατανομής λαφύρων. Έχει σημασία να τονίσουμε ότι λίγες αρχαίες πόλεις (μπορεί και καμία) έφτασαν μέχρι το σημείο να κάνουν ολοσχερώς παράνομη τη ληστρική δανειοδότηση, ή ακόμα και την υποδούλωση λόγω χρεών. Αντ' αυτού, έλυναν το πρόβλημα με χρήματα. Ο χρυσός και ιδίως το ασήμι αποκτιόταν στον πόλεμο ή εξορυσσόταν από δούλους που είχαν αιχμαλωτιστεί στον πόλεμο. Τα νομισματοκοπεία βρίσκονταν σε ναούς (το πατροπαράδοτο μέρος για την κατάθεση λαφύρων), και οι πόλεις-κράτη ανέπτυξαν ατέρμονους τρόπους κατανομής νομισμάτων όχι μόνο σε στρατιώτες, ναύτες και όσους έφτιαχναν όπλα ή εξοπλισμούς πλοίων, αλλά και στον πληθυσμό εν γένει – σαν αμοιβές για ενόρκους, αμοιβές για τη συμμετοχή σε λαϊκές συνελεύσεις ή καμιά φορά σαν άμεσες παροχές, με γνωστότερο παράδειγμα αυτό που έκαναν οι Αθηναίοι, όταν ανακάλυψαν μια νέα φλέβα αργύρου στα μεταλλεία του Λαυρίου το 483 π.Χ. Συγχρόνως, η επιμονή ότι τα ίδια νομίσματα ήταν το μόνο νόμιμο μέσο για όλες τις πληρωμές προς το κράτος εξασφάλιζε ότι θα είχαν αρκετή ζήτηση, ώστε να αναπτυχθούν σύντομα αγορές.

Πολλές από τις πολιτικές κρίσεις στις αρχαίες ελληνικές πόλεις αφορούσαν, ομοίως, την κατανομή των λαφύρων. Να ένα άλλο περιστατικό που αναφέρει ο Αριστοτέλης, ο οποίος δίνει μια συντηρητική άποψη για τις απαρχές ενός πραξικοπήματος στην πόλη της Ρόδου περί το 391 π.Χ. (ο όρος «δημαγωγοί» δηλώνει εδώ τους ηγέτες της δημοκρατίας):

Οι δημαγωγοί χρειάζονταν χρήματα για να πληρώσουν τον λαό για τη συμμετοχή του στη συνέλευση και για την υπηρεσία του στα σώματα των ενόρκων· γιατί, αν δεν συμμετείχε ο λαός στη συνέλευση, οι δημαγωγοί θα έχαναν την επιρροή τους. Συγκέντρωσαν ένα μέρος τουλάχιστον από τα χρήματα

<sup>17</sup> Ο ίδιος ο Αριστοτέλης σημειώνει τη σύνδεση, όταν τόνιζε ότι το πολίτευμα μιας ελληνικής πόλης μπορούσε να προβλεφθεί από το κύριο σώμα του στρατού της: ήταν αριστοκρατικό, αν βασιζόταν στο ιππικό (καθώς τα άλογα ήταν πολύ ακριβά), ολιγαρχικό, αν βασιζόταν στο βαρύ πεζικό (καθώς οι πανοπλίες δεν ήταν φτηνές) και δημοκρατικό, αν βασιζόταν στο ελαφρύ πεζικό (καθώς ο οποιοσδήποτε μπορούσε να τεντώσει μια σφεντόνα ή να κάνει κουπί σε ένα σκάφος). Βλ. *Πολιτικά*, 4.3, 1289b 33-44· 13.1, 1297b 16-24· 6.7, 1321a 6-14).

που χρειάζονταν εμποδίζοντας την καταβολή των χρημάτων που οφείλονταν στους διοικητές των τριηρών βάσει των συμβολαίων που είχαν συνάψει με την πόλη για την κατασκευή και τον εξοπλισμό τριηρών για το ροδιακό ναυτικό. Καθώς οι διοικητές των τριηρών δεν πληρώνονταν, δεν μπορούσαν με τη σειρά τους να πληρώσουν τους προμηθευτές και τους εργάτες τους, οι οποίοι μήνυσαν τους διοικητές. Για να γλιτώσουν από τις αγωγές, οι διοικητές συνασπίστηκαν και ανέτρεψαν τη δημοκρατία.<sup>18</sup>

Ήταν όμως η δουλεία το στοιχείο που τα επέτρεπε όλα αυτά. Όπως υποδηλώνουν οι αριθμοί αναφορικά με τη Σιδώνα, την Τύρο και την Καρχηδόνα, τεράστιοι πληθυσμοί ανθρώπων υποδουλώθηκαν σε πολλές από αυτές τις συγκρούσεις και, βέβαια, πολλοί δούλοι κατέληξαν να εργάζονται στα μεταλλεία, παράγοντας ακόμα περισσότερο χρυσό, ασήμι και χαλκό. (Τα μεταλλεία στο Λαύριο λέγεται ότι απασχολούσαν από δέκα μέχρι είκοσι χιλιάδες δούλους.)<sup>19</sup>

Ο Geoffrey Ingham αποκαλεί το απορρέον σύστημα «στρατιωτικό-νομισματικό σύμπλεγμα» – αν και νομίζω ότι θα ήταν ακριβέστερο να το ονομάσουμε «στρατιωτικό-νομισματικό-δουλοκτητικό σύμπλεγμα».<sup>20</sup> Εν πάση περιπτώσει, ο όρος περιγράφει αρκετά καλά πώς λειτουργούσε στην πράξη. Όταν ο Αλέξανδρος κίνησε να κατακτήσει την περσική αυτοκρατορία, δανείστηκε πολλά από τα χρήματα που χρειαζόταν για να πληρώσει και να εφοδιάζει τα στρατεύματά του, και έκοψε τα πρώτα του νομίσματα, που τα χρησιμοποίησε για να πληρώσει τους πιστωτές του, ώστε να συνεχίσουν να τον χρηματοδοτούν, λιώνοντας χρυσό και ασήμι που είχε διαγομώσει μετά τις πρώτες του νίκες.<sup>21</sup> Έπρεπε όμως να πληρώνεται, και μάλιστα καλά, μια ολόκληρη εκστρατευτική δύναμη: ο στρατός του Αλέξανδρου, που ανερχόταν σε 120.000 άνδρες περίπου, χρειαζόταν μισό τόνο ασήμι την ημέρα μόνο για μισθούς. Για το λόγο αυτό, η κατάκτηση σήμαινε ότι το υπάρχον περσικό σύστημα μεταλλείων και νομισματοκοπειών έπρεπε να αναδιοργανωθεί έτσι ώστε να καλύψει τις ανάγκες του στρατού των εισβολέων· και στα αρχαία μεταλλεία εργάζονταν, φυσικά, δούλοι. Οι περισσότεροι δούλοι στα μεταλλεία ήταν με τη σειρά τους αιχμάλωτοι πολέμου.

18 Keyt (1997: 103), συνοψίζοντας τα *Πολιτικά*, 1304b 27-31.

19 Ο Θουκυδίδης (6.97.7) υποστήριξε ότι 20.000 δραπετεύσαν από τα μεταλλεία το 421 π.Χ., εκτίμηση μάλλον υπερβολική, αλλά οι περισσότερες πηγές υπολογίζουν τουλάχιστον 10.000 για το μεγαλύτερο μέρος του αιώνα, που δούλευαν αλυσοδεμένοι και γενικά υπό φρικτές συνθήκες (Robinson 1973).

20 Ingham 2004: 99-100.

21 MacDonald 2006: 43.

Εικάζουμε ότι οι περισσότεροι από τους δυστυχείς επιζώντες της πολιορκίας της Τύρου κατέληξαν να δουλεύουν σε τέτοια μεταλλεία. Βλέπει κανείς πώς μπορεί η διαδικασία αυτή να αυτοτροφοδοτείται.<sup>22</sup>

Ο Αλέξανδρος ήταν επίσης ο άνθρωπος που ευθύνεται για την καταστροφή όσων απέμεναν από τα αρχαία πιστωτικά συστήματα, καθώς δεν ήταν μόνο οι Φοίνικες αλλά και το παλιό κέντρο της Μεσοποταμίας που είχε αντισταθεί στη νέα νομισματική οικονομία. Τα στρατεύματά του όχι μόνο κατέστρεψαν την Τύρο, αλλά και αποθησαύρισαν τα αποθέματα των βαβυλωνιακών και περσικών ναών σε χρυσό και ασήμι –την εγγύηση στην οποία βασιζόνταν τα πιστωτικά τους συστήματα– και ο Αλέξανδρος επέμεινε να πληρώνονται στο δικό του νόμισμα όλοι οι φόροι προς τη νέα του κυβέρνηση. Το αποτέλεσμα ήταν να «βγάλει μέσα σε λίγους μήνες στην αγορά τα συσσωρευμένα νομίσματα ενός αιώνα», κάτι σαν 180.000 τάλαντα ή, με σημερινούς όρους, κάπου 285 δισεκατομμύρια δολάρια.<sup>23</sup>

Τα διάδοχα ελληνιστικά βασίλεια που εγκαθίδρυσαν οι στρατηγοί του Αλέξανδρου, από την Ελλάδα μέχρι την Ινδία, χρησιμοποιούσαν μισθοφόρους, όχι εθνικούς στρατούς, αλλά η ιστορία της Ρώμης είναι ξανά παρόμοια με εκείνη της Αθήνας. Η πρώιμη ιστορία της, όπως την καταγράφουν επίσημοι χρονικογράφοι όπως ο Λίβιος, είναι μια ιστορία συνεχούς διαπάλης μεταξύ πατρικίων και πληβείων, και συνεχών κρίσεων χρέους. Κατά περιόδους, αυτές οδηγούσαν σε στιγμές «αποστασίας των πληβείων», όπως ονομάζονταν, όπου ο λαός της πόλης εγκατέλειπε τα χωράφια και τα εργαστήριά του, στρατοπέδευε έξω από την πόλη και απειλούσε με μαζική αποσκίρτηση – μια ενδιαφέρουσα μέση λύση μεταξύ των λαϊκών εξεγέρσεων της Ελλάδας και της στρατηγικής της εξόδου που ακολουθούταν συνήθως στην Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία. Κι εδώ επίσης, οι πατρίκιοι έρχονταν τελικά αντιμέτωποι με μια απόφαση: μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν τα αγροτικά δάνεια για να μετατρέψουν σταδιακά τους πληβείους σε μια τάξη υπόδουλων εργατών στα κτήματά τους ή μπορούσαν να αποδεχτούν τα λαϊκά αιτήματα για προστασία από τα χρέη, να διαφυλάξουν μια τάξη ελεύθερων αγροτών και να χρησιμοποιήσουν τους νεότερους γιους των ελεύθερων αγροτικών οικογενειών ως στρατιώτες.<sup>24</sup> Όπως δείχνει ξεκάθαρα

22 Για τις νομισματικές ανάγκες των στρατευμάτων του Αλέξανδρου, βλ. Davies 1996: 80, 83· για τη διοικητική του μέριμνα γενικότερα, βλ. Engels 1978. Το νούμερο των 120.000 συμπεριλαμβάνει όχι μόνο τους στρατιώτες, αλλά και το υπηρετικό προσωπικό, τους ακόλουθους των στρατοπέδων, κ.ο.κ.

23 Green 1993: 366.

24 Ο ρωμαϊκός θεσμός ονομαζόταν *nexum*, και δεν ξέρουμε πώς ακριβώς λειτουργούσε: δεν ξέ-

η παρατεταμένη ιστορία κρίσεων, αποσκιρτήσεων και μεταρρυθμίσεων, η επιλογή γινόταν απρόθυμα.<sup>25</sup> Οι πληβείοι ουσιαστικά έπρεπε να αναγκάζουν την τάξη των συγκλητικών να κάνουν τη γενναία επιλογή. Αυτοί όμως την έκαναν, και με τον καιρό εγκαθιδρύθηκε σταδιακά ένα σύστημα πρόνοιας που ανακύκλωνε τουλάχιστον ένα τμήμα των λαφύρων σε στρατιώτες, απόστρατους και τις οικογένειές τους.

Υπό αυτό το πρίσμα, μοιάζει χαρακτηριστικό ότι η παραδοσιακή χρονολογία του πρώτου ρωμαϊκού νομίσματος, το 338 π.Χ., ταυτίζεται σχεδόν με τη χρονολογία στην οποία τέθηκε εκτός νόμου η υποδούλωση λόγω χρεών (326 π.Χ.).<sup>26</sup> Κι εδώ, το νόμισμα, που κόπηκε από λάφυρα πολέμου, δεν προκάλεσε την κρίση. Χρησιμοποιήθηκε ως λύση.

Μάλιστα, ολόκληρη η ρωμαϊκή αυτοκρατορία στην ακμή της μπορεί να γίνει κατανοητή σαν ένας αχανής μηχανισμός για την απόσπαση πολύτιμων μετάλλων, τη μετατροπή τους σε νομίσματα και τη διανομή τους στον στρατό – σε συνδυασμό με πολιτικές φορολόγησης σχεδιασμένες να παρακινούν τους κατακτημένους πληθυσμούς να υιοθετούν τα νομίσματα στις καθημερινές συναλλαγές τους. Έστω κι έτσι, στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της, η χρήση νομισμάτων συγκεντρωνόταν εν πολλοίς σε δύο περιοχές: στην Ιταλία, σε κάποιες μεγάλες πόλεις, και στα σύνορα, όπου ήταν ουσιαστικά εγκατεστημένες οι λεγεώνες. Σε περιοχές όπου δεν υπήρχαν ούτε μεταλλεία ούτε στρατιωτικές επιχειρήσεις, εικάζουμε ότι συνέχισαν να λειτουργούν παλιότερα πιστωτικά συστήματα.

Θα προσθέσω μια τελευταία σημείωση εδώ. Τόσο στην Ελλάδα όσο και στη Ρώμη, οι απόπειρες να λυθεί η κρίση χρέους με στρατιωτική επέκταση ήταν πάντα, σε τελευταία ανάλυση, απλώς τρόποι αποφυγής του προβλήματος – και λειτουργούσαν μόνο για περιορισμένο χρονικό διάστημα. Όταν

ρουμε δηλαδή αν ήταν μια μορφή σύμβασης εργασίας, αν κάποιος ξεπλήρωνε το χρέος για ένα καθορισμένο διάστημα, ή αν ήταν κάτι που έμοιαζε περισσότερο με τα αφρικανικά συστήματα ενεχυρίας, όπου ο οφειλέτης – και τα παιδιά του/της – υπηρετούσαν σε συνθήκες οιονεί σκλαβιάς μέχρι να ξεχρεώσουν (βλ. Testart 2002, για τις διάφορες πιθανότητες). Βλ. Buckler 1895. Brunt 1974. Cornell 1994: 266-267, 330-332.

25 Έτσι, οι περισσότερες από τις σκανδαλώδεις ιστορίες που οδηγούσαν σε ξεσηκωμούς ενάντια στην υποδούλωση λόγω χρεών επικεντρώνονταν σε κραυγαλέες περιπτώσεις σωματικής ή σεξουαλικής κακοποίησης: βεβαίως, απ' ης στιγμής καταργήθηκε η υποδούλωση λόγω χρεών και η οικιακή εργασία γινόταν πλέον από δούλους, τέτοιες κακοποιήσεις θεωρούνταν φυσιολογικές και αποδεκτές.

26 Τα πρώτα μπρούντζινα νομίσματα που πληρώθηκαν σε στρατιώτες φαίνεται ότι κόπηκαν περί το 400 π.Χ. (Scheidel 2006), αλλά αυτή ήταν η παραδοσιακή χρονολογία σύμφωνα με τους Ρωμαίους ιστορικούς.

σταματούσε η επέκταση, τα πάντα επέστρεφαν στο προηγούμενο καθεστώς. Για την ακρίβεια, δεν είναι σαφές αν ποτέ εξαλείφθηκαν πλήρως όλες οι μορφές υποδούλωσης λόγω χρεών σε πόλεις όπως η Αθήνα και η Ρώμη. Σε πόλεις που δεν ήταν πετυχημένες στρατιωτικές δυνάμεις, και δεν υπήρχαν πηγές εισοδήματος για την εφαρμογή πολιτικών πρόνοιας, οι κρίσεις χρέους συνέχισαν να ξεσπούν ανά αιώνα περίπου – και συχνά γίνονταν πολύ οξύτερες απ’ όσο υπήρξαν ποτέ στη Μέση Ανατολή, γιατί δεν υπήρχε άλλος μηχανισμός εκτός από την ανοιχτή επανάσταση για να κηρύσσεται διαγραφή χρεών κατά το πρότυπο της Μεσοποταμίας. Μεγάλοι πληθυσμοί, ακόμα και στον ελληνικό κόσμο, όντως υποβιβάζονταν τελικά στο καθεστώς των δουλοπάροικων και των υποτελών.<sup>27</sup>

Οι Αθηναίοι, όπως είδαμε, φαίνεται ότι πίστευαν πως ένας ευγενής έπρεπε να ζει κατά κανόνα ένα ή δύο βήματα μπροστά από τους πιστωτές του. Οι Ρωμαίοι πολιτικοί δεν διέφεραν και πολύ. Βεβαίως, μεγάλο μέρος του χρέους ήταν χρήμα που χρωστούσαν μεταξύ τους τα μέλη της τάξης των Συγκλητικών: κατά κάποιον τρόπο, δεν ήταν παρά ο συνήθης κομμουνισμός των πλουσίων, στο πλαίσιο του οποίου η πίστωση διευρύνεται από τον έναν στον άλλον με ευνοϊκούς όρους που ποτέ δεν θα σκέφτονταν να προσφέρουν σε άλλους. Έστω κι έτσι, στην ύστερη Δημοκρατία, η ιστορία καταγράφει πολλές ίντριγκες και συνωμοσίες που κατάστρωναν απελπισμένοι οφειλέτες, συχνά αριστοκράτες που εξωθούνταν από ανηλεείς πιστωτές να συμμαχούν με τους φτωχούς.<sup>28</sup> Αν ακούμε να συμβαίνουν λιγότερο τέτοια πράγματα στην αυτοκρατορική περίοδο, είναι μάλλον γιατί υπήρχαν λιγότερες δυνατότητες διαμαρτυρίας: τα στοιχεία που διαθέτουμε δείχνουν ότι, αν μη τι άλλο, το πρόβλημα επιδεινώθηκε πολύ.<sup>29</sup> Περί το 100 μ.Χ., ο Πλούταρχος έγραψε για την ίδια του τη χώρα σαν να τελούσε υπό ξένη εισβολή:

27 Το επιχείρημά μου έρχεται σε αντίθεση με μεγάλο κομμάτι της συμβατικής ακαδημαϊκής σοφίας, την οποία συνόψισε ίσως με τον καλύτερο τρόπο ο Moses Finley, όταν έγραψε: «στην Ελλάδα και στη Ρώμη, η τάξη των οφειλετών εξεγέρθηκε: στην Εγγύς Ανατολή, όχι», επομένως μεταρρυθμίσεις όπως αυτές του Νεεμία ήταν τουλάχιστον ελάσσονα, προσωρινά καταπραυντικά μέτρα. Οι εξεγέρσεις στην Εγγύς Ανατολή πήραν διαφορετική μορφή: επιπλέον, οι ελληνικές και ρωμαϊκές λύσεις ήταν και πιο περιορισμένες και πιο προσωρινές απ’ όσο πίστευε ο Finley.

28 Βλ. Ioannatou 2006, για ένα καλό παράδειγμα. Η συνωμοσία του Κατιλίνα το 63 π.Χ. ήταν μια συμμαχία χρεωμένων αριστοκρατών και απελπισμένων χωρικών. Σχετικά με το συνεχιζόμενο χρέος της περιόδου της Δημοκρατίας και τις εκστρατείες για αναδιανομή των γαιών, βλ. Mitchell 1993.

29 Αυτή είναι η θέση του Howgego (1992: 13): «Αν ακούμε λιγότερα περί χρέους στο Πριγκιπάτο, το πιθανότερο είναι επειδή η πολιτική σταθερότητα αφαίρεσε τη δυνατότητα για έκφραση δυσαρέσκειας. Το επιχείρημα αυτό υποστηρίζεται από τον τρόπο με τον οποίο επανεμφανίζεται το χρέος σαν ζήτημα σε περιόδους ανοιχτής εξέγερσης».



Και ο Βασιλιάς Δαρείος έστειλε στην πόλη της Αθήνας τους υπασπιστές του Δάτη και Αρταφέρνη με αλυσίδες και σχοινιά, για να δέσουν τους κρατούμενους που έπρεπε να πάρουν· κι έτσι αυτοί οι τοκογλύφοι έφεραν στην Ελλάδα κουτιά με καταλόγους, λογαριασμούς και υποχρεωτικά συμβόλαια, σαν άλλα σίδερα και πεδούκλια για ν' αλυσοδέσουν φτωχούς εγκληματίες...

Γιατί με το που έδιναν τα χρήματά τους, αμέσως τα ζητούσαν πίσω, ξαναπαίρνοντάς τα την ίδια τη στιγμή που τα άφηναν· και μετά τα δάνειζαν ξανά με τόκο, που τον έπαιρναν για τη χρήση όσων είχαν δανείσει προηγουμένως.

Κι έτσι γελούν με εκείνους τους φυσικούς φιλοσόφους που ισχυρίζονται ότι από το τίποτα και από αυτό που δεν υπάρχει, μόνο το τίποτα γεννιέται· αλλά με δαύτους γίνεται και γεννιέται τοκογλυφία από αυτό που ούτε υπάρχει ούτε υπήρξε ποτέ.<sup>30</sup>

Τα έργα των πρώιμων χριστιανών πατέρων δονούνται ομοίως από ατέρμονες περιγραφές της δυστυχίας και της απελπισίας όσων πιάνονταν στα δίχτυα πλούσιων δανειστών. Τελικά, αυτό το μικρό παράθυρο ελευθερίας που είχε ανοίξει από τους πληβείους έκλεισε ξανά ερμητικά, και οι ελεύθεροι αγρότες σχεδόν αφανίστηκαν. Στα τέλη πια της αυτοκρατορίας, οι περισσότεροι άνθρωποι στην ύπαιθρο που δεν είχαν γίνει απροκάλυπτα δούλοι είχαν γίνει στην πράξη δουλοπάροικοι κάποιου πλούσιου γαιοκτήμονα – μια κατάσταση που τελικά επισημοποιήθηκε και νομικά με αυτοκρατορικά διατάγματα που έδεναν τους αγρότες στα κτήματα.<sup>31</sup> Χωρίς ελεύθερους αγρότες να σχηματίζουν τη βάση του στρατού, το κράτος αναγκάστηκε να στηρίζεται ολοένα περισσότερο στον εξοπλισμό και τη στρατολόγηση Γερμανών βαρβάρων πέρα από τα σύνορα της αυτοκρατορίας – με αποτελέσματα που δεν χρειάζεται καν να θυμίσω.

## Ινδία

Από τις περισσότερες απόψεις, η Ινδία δεν θα μπορούσε να είναι πιο διαφορετική ως πολιτισμός από την αρχαία Μεσόγειο – αλλά, σε αξιοσημείωτο βαθμό, το ίδιο βασικό μοντέλο επαναλαμβάνεται κι εδώ. Ο πολιτισμός της Εποχής του Χαλκού στην κοιλάδα του Ινδού κατέρρευσε κάποια στιγμή

<sup>30</sup> Πλούταρχος, Ηθικά, 828f-831a.

<sup>31</sup> Περιττό να ειπωθεί, η βιβλιογραφία είναι αχανής και αντιφατική, αλλά η καλύτερη πηγή είναι μάλλον ο Banaji 2001, που τονίζει ότι στην ύστερη Αυτοκρατορία, «το χρέος ήταν το βασικό μέσο με το οποίο οι εργοδότες επέβαλλαν τον έλεγχο στην προσφορά εργασίας, κατακερματίζοντας την αλληλεγγύη των εργατών και “προσωποποιώντας” τις σχέσεις μεταξύ ιδιοκτητών και υπαλλήλων» (ό. π.: 205), μια κατάσταση την οποία συγκρίνει, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, με την Ινδία.

περί το 1600 π.Χ. Θα περνούσαν περίπου χίλια χρόνια για να ξαναδεί η Ινδία την ανάδυση άλλου πολιτισμού πόλεων. Όταν έφτασε η ώρα, ο πολιτισμός αυτός επικεντρωνόταν στις εύφορες πεδιάδες γύρω από τον Γάγγη, αρκετά ανατολικότερα. Κι εδώ παρατηρούμε αρχικά μια σκακιέρα διαφορετικών ειδών κυβέρνησης, από τις περίφημες «δημοκρατίες των Ksatrīya», με ένοπλο πληθυσμό και δημοκρατικές συνελεύσεις πόλεων, μέχρι αιρετές μοναρχίες και συγκεντρωτικές αυτοκρατορίες όπως η Kosala και η Magadha.<sup>32</sup> Τόσο ο Gautama (ο μέλλων Βούδας) όσο και ο Mahavira (ο ιδρυτής του τζαϊνισμού) γεννήθηκαν σε δημοκρατίες, αν και αμφότεροι βρέθηκαν τελικά να διδάσκουν στις μεγάλες αυτοκρατορίες, των οποίων οι ηγεμόνες γίνονταν συχνά πάτρωνες πλανόδιων ασκητών και φιλοσόφων.

Τόσο τα βασίλεια όσο και οι δημοκρατίες είχαν τα δικά τους ασημένια και χάλκινα νομίσματα, αλλά από κάποιες απόψεις οι δημοκρατίες ήταν πιο παραδοσιακές, καθώς ο αυτοδιοικούμενος «ένοπλος λαός» αποτελούταν από τους παραδοσιακούς Ksatrīya, ή κάστα των πολεμιστών, που κατά κανόνα κατείχαν από κοινού τα κτήματά τους στα οποία έβαζαν να εργάζονται δουλοπάροικοι ή δούλοι.<sup>33</sup> Τα βασίλεια, από την άλλη, βασιζόνταν σε έναν θεμελιωδώς νέο θεσμό: έναν εκπαιδευμένο, επαγγελματικό στρατό, ανοιχτό σε νεαρούς άνδρες με πολύ διαφορετική καταγωγή, των οποίων τον εξοπλισμό παρείχαν οι κεντρικές αρχές (οι στρατιώτες ήταν υποχρεωμένοι να δηλώνουν τα όπλα και τις πανοπλίες τους όταν έμπαιναν στις πόλεις), που πρόσφεραν επίσης γενναίους μισθούς.

Όποιες κι αν ήταν οι απαρχές τους, κι εδώ επίσης, τα νομίσματα και οι αγορές ξεπήδησαν προπάντων για να τροφοδοτήσουν τον πολεμικό μηχανισμό. Η Magadha, που επικράτησε τελικά, το κατάφερε εν πολλοίς επειδή έλεγξε τα περισσότερα μεταλλεία. Η *Arthashastra* του Kautilya, μια πολιτική πραγματεία που γράφτηκε από έναν από τους κορυφαίους υπουργούς της Μαουριανής δυναστείας που διαδέχθηκε τη Magadha (321-185 π.Χ.), το δηλώνει με ακρίβεια: «Το θησαυροφυλάκιο βασιζέται στη μεταλλουργία, ο στρατός στο θησαυροφυλάκιο· όποιος έχει στρατό και θησαυροφυλάκιο

32 Kosambi 1966. Sharma 1968. Misra 1976. Altekar 1977: 109-138. Οι σύγχρονοι Ινδοί ιστορικοί, που αναφέρονται σε αυτές ως *gana-sangha* («φυλετικές συνελεύσεις»), τείνουν να τις αποκηρύσσουν σαν αριστοκρατικές πολεμιστών που υποστηρίζονταν από πληθυσμούς ειλότων ή δούλων, μολονότι, βέβαια, και οι ελληνικές πόλεις-κράτη θα μπορούσαν να περιγραφούν έτσι.

33 Με άλλα λόγια, έμοιαζαν περισσότερο με τη Σπάρτη παρά με την Αθήνα. Οι δούλοι ήταν και αυτοί συλλογική ιδιοκτησία (Chakravarti 1985: 48-49). Και πάλι, πρέπει να αναρωτηθεί κανείς κατά πόσο ήταν αυτός ο γενικός κανόνας, δέχομαι ωστόσο την επικρατούσα ακαδημαϊκή άποψη σε τέτοια θέματα.

μπορεί να κατακτήσει ολόκληρη τη γη».<sup>34</sup> Η κυβέρνηση αντλούσε το προσωπικό της πρώτα απ' όλα από μια τάξη με έγγεια ιδιοκτησία, απ' όπου προέρχονταν οι εκπαιδευμένοι υπάλληλοι, αλλά ακόμα περισσότερο οι επαγγελματίες στρατιώτες: οι μισθοί κάθε στρατιωτικής και υπαλληλικής βαθμίδας ήταν προσεκτικά συνομολογημένοι. Οι στρατοί αυτοί μπορούσαν να είναι τεράστιοι. Ελληνικές πηγές αναφέρουν ότι η Magadha μπορούσε να παρατάξει μια δύναμη 200.000 πεζικάριων, 20.000 αλόγων και περίπου 4.000 ελεφάντων – και ότι οι άνδρες του Αλέξανδρου στασίασαν για να μην υποχρεωθούν να την αντιμετωπίσουν. Είτε βρίσκονταν σε εκστρατεία είτε λειτουργούσαν ως εγκατεστημένη φρουρά, οι στρατοί αυτοί συνοδεύονταν αναπόφευκτα από μια ευρεία γκάμα ακολούθων του στρατοπέδου – μικροεμπόρους, πόρνες και μισθωμένους υπηρέτες – που, μαζί με τους στρατιώτες, φαίνεται ότι ήταν το ίδιο το μέσο με το οποίο πήρε αρχικά μορφή μια χρηματική οικονομία.<sup>35</sup> Την εποχή του Kautilya πλέον, μερικές εκατοντάδες χρόνια αργότερα, το κράτος παρενέβαινε σε κάθε όψη της διαδικασίας: ο Kautilya προτείνει να δίνονται στους στρατιώτες φαινομενικά γενναιόδωροι μισθοί, μετά να αντικαθίστανται κρυφά οι γυρολόγοι με κυβερνητικούς πράκτορες που θα χρεώνουν για προμήθειες διπλάσιες τιμές από τις κανονικές, καθώς και να οργανωθούν οι πόρνες κάτω από τον έλεγχο ενός υπουργείου στο οποίο θα μπορούσαν να εκπαιδεύονται σαν κατάσκοποι, ώστε να δίνουν λεπτομερείς αναφορές για την αφοσίωση των πελατών τους.

Έτσι, η οικονομία της αγοράς, που γεννήθηκε από τον πόλεμο, πέρασε σταδιακά στον έλεγχο της κυβέρνησης. Αντί να εμποδίσει την εξάπλωση του νομίσματος, η διαδικασία φαίνεται ότι τη διπλασίασε ή και την τριπλασίασε ακόμα: η στρατιωτική λογική επεκτάθηκε σε ολόκληρη την οικονομία, με την κυβέρνηση να στήνει συστηματικά σιτοβολώνες, εργαστήρια, εμπορικά καταστήματα, αποθήκες και φυλακές, στελεχωμένες από μισθωτούς αξιωματούχους, και από παντού να πωλούνται προϊόντα στην αγορά ώστε να συγκεντρώνονται τα κομμάτια από ασήμι που πληρώνονταν σε στρατιώτες και αξιωματούχους, και να ξαναπαίρνουν στα βασικά θησαυροφυλάκια.<sup>36</sup> Το αποτέλεσμα ήταν μια νομοσηματοποίηση της καθημερινής ζωής σε έναν βαθμό που η Ινδία δεν γνώρισε ξανά για τα επόμενα δύο χιλιάδες χρόνια.<sup>37</sup>

34 *Arthashastra* 2.12.27. Βλ. Schaps 2006: 18, για έναν ωραίο συγκριτικό σχολιασμό.

35 Thapar 2002: 34. Dikshitar 1948.

36 Υπήρχαν βέβαια και φόροι, που κυμαίνονταν συνήθως μεταξύ του 1/6 και του 1/4 της συνολικής συγκομιδής (Kosambi 1996: 316. Sihag 2005), αλλά αυτοί χρησίμευαν επίσης και σαν τρόπος προσκόμισης αγαθών στην αγορά.

37 Έτσι ο Kosambi 1966: 152-157.

Κάτι παρόμοιο φαίνεται ότι συνέβη και με τη δουλεία, που ήταν εντελώς συνηθισμένη την εποχή της εμφάνισης των μεγάλων στρατών –και πάλι, σε έναν βαθμό πρωτοφανή σε όλη σχεδόν την ινδική ιστορία– αλλά σταδιακά τέθηκε υπό κυβερνητικό έλεγχο.<sup>38</sup> Την εποχή του Kautilya, οι περισσότεροι αιχμάλωτοι πολέμου δεν πωλούνταν σε παζάρια, αλλά μεταφέρονταν σε κυβερνητικά χωριά σε νεοαποκτηθέντα εδάφη. Δεν τους επιτρεπόταν να φύγουν, και αυτά τα κυβερνητικά χωριά, σύμφωνα τουλάχιστον με τους κανονισμούς τους, ήταν μέρη απολύτως ζοφερά: πραγματικά στρατόπεδα εργασίας, με όλες τις μορφές εορταστικής διασκέδασης να απαγορεύονται επισήμως. Οι μισθωτοί δούλοι ήταν ως επί το πλείστον κατάδικοι, που τους νοίκιαζε το κράτος για τη διάρκεια της ποινής τους.

Με τους στρατούς, τους κατασκόπους και τις διοικήσεις τους να ελέγχουν τα πάντα, οι νέοι Ινδοί βασιλείς έδειξαν μικρό ενδιαφέρον για την παλιά ιερατική κάστα και τις βεδικές τελετουργίες της, αν και πολλοί διατήρησαν ζωηρό ενδιαφέρον για τις νέες φιλοσοφικές και θρησκευτικές ιδέες που φαίνεται ότι ξεπηδούσαν παντού εκείνη την εποχή. Καθώς περνούσε ο καιρός, ωστόσο, η πολεμική μηχανή άρχισε να κλυδωνίζεται. Δεν είναι σαφές γιατί ακριβώς συνέβη αυτό. Την εποχή του αυτοκράτορα Ασόκα (273-232 π.Χ.), η Μαουριανή δυναστεία έλεγχε σχεδόν όλη τη σημερινή Ινδία και το Πακιστάν, αλλά η ινδική εκδοχή του στρατιωτικού-νομισματικού-δουλοκτητικού συμπλέγματος εμφάνιζε ξεκάθαρα σημάδια εξάντλησης. Ίσως το πιο πρόδηλο ήταν η υποτίμηση των νομισμάτων, που μέσα σε δύο αιώνες περίπου είχαν περάσει από το σχεδόν ατόφιο ασήμι σε μια περιεκτικότητα 50% περίπου σε χαλκό.<sup>39</sup>

Είναι γνωστό ότι ο Ασόκα ξεκίνησε τη βασιλεία του σαν κατακτητής: το 265 π.Χ., καταστρέφοντας την Kalingas, μία από τις τελευταίες εναπομείνασες ινδικές δημοκρατίες, σε έναν πόλεμο κατά τον οποίο εκατοντάδες χιλιάδες άνθρωποι, σύμφωνα με την αφήγησή του, σκοτώθηκαν ή υποδουλώθηκαν.

38 Και η μισθωτή εργασία, δύο φαινόμενα που εν πολλοίς ήταν επάλληλα, όπως τόσο συχνά συνέβαινε στον αρχαίο κόσμο: η κοινή φράση για τους εργάτες που χρησιμοποιείται στα κείμενα της περιόδου είναι *dasa-karmakara*, «μισθωμένος δούλος», με την παραδοχή ότι οι δούλοι και οι εργάτες δούλευαν μαζί και με δυσκολία διακρίνονταν οι μιν από τους δε (Chakravarti 1985). Για την πρωτοκαθεδρία της δουλείας, βλ. Sharma 1958, Rai 1981. Η έκταση του φαινομένου είναι ακόμα υπό συζήτηση, αλλά πρώιμα βουδιστικά κείμενα μοιάζουν όντως να δέχονται ότι κάθε πλούσια οικογένεια είχε κατά κανόνα οικιακούς δούλους – κάτι που σίγουρα δεν ίσχυε σε άλλες περιόδους.

39 Τα περασμένα από πρέσα νομίσματα αντικαταστάθηκαν τελικά κι αυτά –μετά τη σύντομη κατάκτηση της κοιλάδας του Ινδού από τον Αλέξανδρο και την εγκατάσταση Ελλήνων αποίκων στο Αφγανιστάν– από νομίσματα αιγαιακού τύπου, εξέλιξη που επέφερε εντέλει την εξαφάνιση ολόκληρης της ινδικής παράδοσης (Kosambi 1981, Gupta & Hardaker 1985).

Ο Ασόκα ισχυρίστηκε αργότερα ότι η σφαγή αυτή τον ενόχλησε και τον στοιχείωσε τόσο ώστε απαρνήθηκε συλλήβδην τον πόλεμο, ασπάστηκε το βουδισμό και διακήρυξε ότι εφεξής το βασίλειό του θα διεπόταν από τις αρχές της *ahimsa*, ή μη βίας. «Εδώ, στο βασίλειό μου», διακήρυξε σε ένα έδικοτο χαραγμένο σε έναν από τους μεγάλους γρανιτένιους στύλους της πρωτεύουσάς του, της Patna, που τόσο θάμπωσε τον Έλληνα πρεσβευτή Μεγασθένη, «κάνενα ζωντανό πλάσμα δεν πρέπει να θανατώνεται ή να θυσιάζεται». <sup>40</sup> Μια τέτοια δήλωση προφανώς δεν μπορεί να παίρνεται κυριολεκτικά: ο Ασόκα μπορεί να αντικατέστησε τις θυσιαστικές τελετές με χορτοφαγικές γιορτές, αλλά δεν κατέργησε ούτε τον στρατό ούτε τη θανατική ποινή, και δεν έθεσε καν εκτός νόμου τη δουλεία. Η βασιλεία του όμως σηματοδότησε μια επαναστατική αλλαγή στα ήθη. Ο επιθετικός πόλεμος εγκαταλείφθηκε, και μεγάλο μέρος του στρατεύματος φαίνεται ότι αποστρατεύτηκε, μαζί με το δίκτυο των κατασκόπων και των κυβερνητικών γραφειοκρατών, ενώ στα νέα τάγματα επαίων (τους βουδιστές, τους τζαϊνιστές και τους αρνητές των εγκόσμιων ινδουιστές) δόθηκε επίσημη κρατική υποστήριξη να διδάσκουν στα χωριά για ζητήματα κοινωνικής ηθικής. Ο Ασόκα και οι διάδοχοί του δισχέτευσαν σημαντικούς πόρους σε αυτά τα θρησκευτικά τάγματα, με αποτέλεσμα να χτιστούν τους επόμενους αιώνες χιλιάδες στούπες <sup>41</sup> και μοναστήρια σε όλη την υποήπειρο. <sup>42</sup>

Αξίζει να συλλογιστούμε εδώ τις μεταρρυθμίσεις του Ασόκα γιατί βοηθούν να γίνει φανερό πόσο εσφαλμένες είναι οι βασικές παραδοχές μας: ιδίως ότι χρήμα ίσον νομίσματα, και όσο περισσότερα νομίσματα κυκλοφορούν τόσο περισσότερο εμπόριο υπάρχει και τόσο μεγαλύτερος είναι ο ρόλος των ιδιωτών εμπόρων. Στην πραγματικότητα, το κράτος της Magadha προώθησε τις αγορές, αλλά έβλεπε με καχυποψία τους ιδιώτες εμπόρους, θεωρώντας τους κατά βάση ανταγωνιστές. <sup>43</sup> Οι έμποροι ήταν από τους πρώτους και φανατικότερους θιασώτες των νέων θρησκειών (οι τζαϊνιστές, λόγω

40 Αναφέρεται ως το «Έδικοτο του Στύλου» (Norma 1975: 16).

41 [Σ.τ.Ε.] Στούπα ονομάζεται ένας τεχνητός λοφίσκος, ο οποίος συνήθως περιέχει τις στάχτες βουδιστών μοναχών ή άλλα ιερά λείψανα. Οι στούπες αποτελούν τόπο διαλογισμού για τους Βουδιστές.

42 Υπάρχει πολλή συζήτηση σχετικά με το πότε: ο Schopen (1994) τονίζει ότι υπάρχουν λίγα στοιχεία για την ύπαρξη αξιόλογων βουδιστικών μοναστηριών μέχρι τον 1ο αιώνα μ.Χ., ίσως τρεις αιώνες αργότερα. Αυτό αφορά έντονα και τη νομομοιοποίηση, όπως θα δούμε.

43 «Ο ιδιώτης έμπορος θεωρούταν αγκάθι (*kantaka*), δημόσιος εχθρός σχεδόν στο επίπεδο της εθνικής καταστροφής, που φορολογούταν και τιμωρούταν με πρόστιμα, βάσει της *Arthashastra* 4.2, για καταχρηστικές πρακτικές από τις οποίες πολλές θεωρούνταν δεδομένες» (Kosambi 1996: 243).

της αυστηρής τους εφαρμογής κανόνων ενάντια στην πρόκληση βλάβης σε κάθε ζωντανό πλάσμα, υποχρεώθηκαν να γίνουν ουσιαστικά μια εμπορική κάστα). Τα εμπορικά συμφέροντα υποστήριξαν πλήρως τις μεταρρυθμίσεις του Ασόκα. Το αποτέλεσμα, όμως, δεν ήταν μια αύξηση της χρήσης μετρητών στις καθημερινές συναλλαγές, αλλά ακριβώς το αντίθετο.

Η οικονομική συμπεριφορά των πρώιμων βουδιστών θεωρούταν από παλιά κάπως μυστηριώδης. Από τη μια, οι μοναχοί δεν μπορούσαν να έχουν ιδιοκτησία ως άτομα· έπρεπε να διάγουν αυστηρό κομμουνιστικό βίο, ουσιαστικά με μόνα τους υπάρχοντα μια ρόμπα και μια κούπα επαίτη, και απαγορευόταν αυστηρά ακόμα και να αγγίζουν οτιδήποτε φτιαγμένο από χρυσό ή ασήμι. Από την άλλη, παρόλη την καχυποψία του για τα πολύτιμα μέταλλα, ο βουδισμός είχε ανέκαθεν μια φιλελεύθερη στάση απέναντι στους πιστωτικούς διακανονισμούς. Είναι μία από τις λίγες μεγάλες παγκόσμιες θρησκείες που δεν καταδίκασαν ποτέ επισήμως την τοκογλυφία.<sup>44</sup> Στα συμφραζόμενα της εποχής, ωστόσο, όλα αυτά δεν έχουν τίποτα το ιδιαίτερο μυστηριώδες. Είναι απολύτως λογικά για ένα θρησκευτικό κίνημα που απέρριπτε τη βία και το μιλιταρισμό, αλλά που δεν στρεφόταν επ' ουδενί ενάντια στο εμπόριο.<sup>45</sup> Όπως θα δούμε, ενώ η αυτοκρατορία του Ασόκα δεν επρόκειτο να κρατήσει πολύ (σύντομα αντικαταστάθηκε από μια σειρά ολοένα πιο αδύναμων και μικρότερων κρατών), ο βουδισμός ρίζωσε. Η παρακμή των μεγάλων στρατών οδήγησε τελικά στην οιονει εξαφάνιση των νομισμάτων, αλλά και σε έναν πραγματικό οργανισμό ολοένα πιο εκλεπτυσμένων μορφών πίστωσης.

## Κίνα

Μέχρι το 475 π.Χ. περίπου, η βόρεια Κίνα ακόμα ήταν κατ' όνομα αυτοκρατορία, αλλά οι αυτοκράτορες είχαν καταντήσει απλώς διακοσμητικοί, και είχε αναδυθεί μια σειρά *de facto* βασιλείων. Η περίοδος από το 475 μέχρι το 221 π.Χ. αναφέρεται ως «περίοδος των Εμπόλεμων Βασιλείων»· σε αυτό το σημείο, δεν υπήρχε καν η επίφαση ενότητας. Τελικά, η χώρα επανενώθηκε υπό το κράτος των Qin, που εγκαθίδρυσαν μια δυναστεία η οποία αμέσως ανατράπηκε από μια σειρά μαζικών λαϊκών εξεγέρσεων· αυτές οδήγησαν

44 Όσοι ήθελαν να γίνουν μοναχοί έπρεπε πρώτα να βεβαιώσουν ότι δεν ήταν οφειλέτες (όπως έπρεπε να υποσχεθούν και ότι δεν ήταν φυγάδες δούλοι)· δεν υπήρχε όμως κανόνας που πρόβλεπε ότι δεν μπορούσε το μοναστήρι να δανείζει χρήματα. Στην Κίνα, όπως θα δούμε, η παροχή ευνοϊκών όρων πίστωσης σε χωρικούς κατέληξε να θεωρείται μια μορφή ελεημοσύνης.

45 Παρομοίως, δεν επιτρέπεται στους βουδιστές μοναχούς να βλέπουν στρατούς, αν μπορούν να το αποφύγουν (Pacittiya, 48-51).

στη δυναστεία των Han (206 π.Χ.-220 μ.Χ.), την οποία ίδρυσε ένας μέχρι πρότινος άγνωστος αγροφύλακας και ηγέτης χωρικών ονόματι Liu Bao: ήταν ένας από τους πρώτους Κινέζους ηγέτες που υιοθέτησαν την ιδεολογία, το εξεταστικό σύστημα και το μοντέλο δημόσιας διοίκησης του κομφουκιανισμού, τα οποία επρόκειτο να συνεχιστούν για σχεδόν δύο χιλιάδες χρόνια.

Εν τούτοις, η χρυσή εποχή της κινεζικής φιλοσοφίας ήταν η περίοδος του χάους πριν από την ενοποίηση, μια περίοδος που ακολούθησε το χαρακτηριστικό μοντέλο της Αξονικής Περιόδου: το ίδιο κατακερματισμένο πολιτικό τοπίο, η ίδια εμφάνιση εκπαιδευμένων, επαγγελματικών στρατών και η δημιουργία του νομισματικού χρήματος εν πολλοίς για την πληρωμή τους.<sup>46</sup> Βλέπουμε επίσης τις ίδιες κυβερνητικές πολιτικές που προορίζονταν να ενθαρρύνουν την ανάπτυξη αγορών, την εμπράγματη δουλεία σε μια κλίμακα πρωτοφανή και ανεπανάληπτη στην κινεζική ιστορία, την εμφάνιση πλανόδιων φιλοσόφων και θρησκευτικών οραματιστών, αντιμαχόμενες διανοητικές σχολές και, τελικά, απόπειρες πολιτικών ηγετών να μετασχηματίσουν τις νέες φιλοσοφίες σε κρατικές θρησκείες.<sup>47</sup>

Υπήρχαν επίσης σημαντικές διαφορές, με πρώτη το νομισματικό σύστημα. Η Κίνα δεν έκοψε ποτέ χρυσά ή ασημένια νομίσματα. Οι έμποροι χρησιμοποιούσαν πολύτιμα μέταλλα σε ράβδους, αλλά τα νομίσματα που κυκλοφορούσαν πραγματικά ήταν κατά βάση ψιλά: χυτά χάλκινα δισκία, συνήθως με μια τρύπα στη μέση για να μπορούν να αρμαθιάζονται πολλά μαζί. Τέτοιες αρμαθίες «μετρητών» παράγονταν σε τεράστιες ποσότητες, και πολύ μεγάλα ποσά έπρεπε να συγκεντρώνονται για συναλλαγές μεγάλης κλίμακας: όταν, για παράδειγμα, πλούσιοι άνδρες ήθελαν να κάνουν δωρεές σε ναούς, έπρεπε να καταφεύγουν σε κάρα για τη μεταφορά των χρημάτων.

Η πιο πιθανή εξήγηση είναι ότι, ιδίως μετά την ενοποίηση, οι κινεζικοί στρατοί ήταν γιγαντιαίοι –κάποιες στρατιές των Εμπόλεμων Βασιλείων αριθμούσαν μέχρι κι ένα εκατομμύριο άνδρες–, αλλά ούτε κατά διάνοια τόσο επαγγελματικοί ή τόσο καλοπληρωμένοι όσο εκείνοι των δυτικότερων βασιλείων: μάλιστα, από την εποχή των Qin και των Han και μετά, οι ηγεμόνες φρόντιζαν να διασφαλίζουν ότι τα πράγματα θα παρέμεναν έτσι, για να είναι βέβαιοι ότι ο στρατός δεν θα γινόταν ποτέ ανεξάρτητος θύλακας εξουσίας.<sup>48</sup>

46 Lewis 1990.

47 Wilbur 1943, Yates 2002. Το κράτος των Qin, κατά την περίοδο των Εμπόλεμων Βασιλείων, δεν πρόβλεπε μόνο να δίνονται δούλοι σε αξιωματικούς του στρατού ανάλογα με τον βαθμό τους, αλλά και να «κατάσχονται ως δούλοι» έμποροι, τεχνίτες και «φτωχοί και άεργοι» (Lewis 1990: 61-62)

48 Ο Scheidel (2006, 2007, 2009) έχει μελετήσει διά μακρών το θέμα, συμπεραίνοντας ότι το κι-

Υπήρχε επίσης μια αξιοσημείωτη διαφορά στο ότι τα νέα θρησκευτικά και φιλοσοφικά κινήματα στην Κίνα ήταν, από το ξεκίνημά τους κιόλας, και κοινωνικά κινήματα. Αλλού, μόνο βαθμηδόν έγιναν τέτοια. Στην αρχαία Ελλάδα, η φιλοσοφία ξεκίνησε με κοσμολογικές εικασίες· οι φιλόσοφοι το πιθανότερο να ήταν μεμονωμένοι σοφοί, τους οποίους περιέβαλλαν ίσως λίγοι ζηλωτές μαθητές, σαν ιδρυτές κινήματων.<sup>49</sup> Στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, φιλοσοφικές σχολές όπως οι στωικοί, οι επικούρειοι, οι νεοπλατωνικοί, έγιναν πράγματι κινήματα με μια ορισμένη έννοια: τουλάχιστον καθόσον είχαν χιλιάδες μορφωμένους υποστηρικτές, που «εφάρμοζαν» τη φιλοσοφία όχι μόνο διαβάζοντας, γράφοντας και συζητώντας, αλλά ακόμα περισσότερο με τον στοχασμό, τη δίαιτα και την άσκηση. Και πάλι, όμως, τα φιλοσοφικά κινήματα περιοριζόνταν κατά βάση στην ελίτ των πολιτών· μόνο με την άνοδο του χριστιανισμού και άλλων θρησκευτικών κινήματων ξεπέρασε η φιλοσοφία αυτά τα στεγανά.<sup>50</sup> Παρατηρεί κανείς μια παρόμοια εξέλιξη στην Ινδία, από τους μεμονωμένους βραχμάνους αρνητές των εγκόσμιων, τους σοφούς των δασών και τους πλανόδιους επαίτες με τις θεωρίες τους για τη φύση της ψυχής ή για τη σύσταση του υλικού σύμπαντος, σε φιλοσοφικά κινήματα όπως οι βουδιστές, οι τζαϊνιστές, η Άϊνίκα και άλλα που, ως επί το πλείστον, έχουν ξεχαστεί από καιρό, και τέλος σε μαζικά θρησκευτικά κινήματα με χιλιάδες μοναχούς, τεμένη, σχολές και δίκτυα λαϊκών οπαδών.

Στην Κίνα, ενώ πολλοί από τους ιδρυτές των «εκατό σχολών» φιλοσοφίας που άνθισαν κατά την περίοδο των Εμπόλεμων Βασιλείων ήταν πλανόδιοι σοφοί που περνούσαν τις μέρες τους πηγαίνοντας από πόλη σε πόλη και προσπαθώντας να τραβήξουν την προσοχή των ηγεμόνων, άλλοι ήταν ηγέτες κοινωνικών κινήματων ευθύς εξαρχής. Κάποια από αυτά τα κινήματα δεν είχαν καν ηγέτες, όπως η Σχολή των Καλλιεργητών, ένα αναρχικό κίνημα διανοουμένων της υπαίθρου που βάλθηκε να δημιουργήσει κοινότητες

---

νεζικό νόμισμα πήρε την ασυνήθιστη μορφή του για δύο κύριους λόγους: 1) την ιστορική συγκυρία της επικράτησης των Qin (που χρησιμοποιούσαν μπρούντζινα νομίσματα) επί των Chu (που χρησιμοποιούσαν χρυσά) στους εμφύλιους πολέμους και τον επακόλουθο συντηρητισμό· 2) την έλλειψη υψηλά αμειβόμενου επαγγελματικού στρατού, που επέτρεπε στο κινεζικό κράτος να δρα σαν την πρώτη ρωμαϊκή Δημοκρατία, η οποία περιοριζόταν κι αυτή σε μπρούντζινα νομίσματα για τους επιστρατευμένους χωρικούς. Σε αντίθεση όμως με τη ρωμαϊκή Δημοκρατία, το κινεζικό κράτος δεν περιβαλλόταν από κράτη συνηθισμένα σε άλλες μορφές νομισματός.

49 Εξ όσων γνωρίζουμε, ο Πυθαγόρας ήταν ο πρώτος που ακολούθησε τον δεύτερο δρόμο, ιδρύοντας μια μυστική πολιτική εταιρεία η οποία κινούσε για ένα διάστημα τα νήματα της πολιτικής εξουσίας στις ελληνικές πόλεις της νότιας Ιταλίας.

50 Hadot 1995, 2002. Στον αρχαίο κόσμο, ο χριστιανισμός αναγνωριζόταν σαν φιλοσοφία επειδή είχε τις δικές του πρακτικές ασκησιολογίες.



ίσων στα διάκενα μεταξύ των κρατών.<sup>51</sup> Οι μοϊστές (mohists), ορθολογιστές θιασώτες της ισότητας, των οποίων η κοινωνική βάση φαίνεται ότι ήταν οι τεχνίτες, όχι μόνο αντιτάσσονταν στον πόλεμο και τον μιλιταρισμό, αλλά οργάνωναν μεραρχίες μηχανικών του στρατού που μπορούσαν στην πράξη να αποθαρρύνουν συγκρούσεις προσφέροντας εθελοντικά σε κάθε πόλεμο τις υπηρεσίες τους στο στρατόπεδο που τασσόταν εναντίον του επιτιθέμενου. Ακόμα και οι κομφουκιανοί, παρόλη τη σπουδαιότητα που απέδιδαν στις αριστοκρατικές τελετές, στο ξεκίνημά τους ήταν κυρίως γνωστοί για τις προσπάθειές τους στη λαϊκή εκπαίδευση.<sup>52</sup>

### Υλισμός 1: Η επιδίωξη του κέρδους

Τι νόημα πρέπει να βγάλει κανείς από όλα αυτά; Οι καμπάνιες αυτής της περιόδου για τη λαϊκή μόρφωση ίσως μας δίνουν μια ένδειξη. Η Αξονική Περίοδος ήταν η πρώτη περίοδος στην ανθρώπινη ιστορία που η εξοικείωση με τον γραπτό λόγο δεν περιοριζόταν πια σε ιερείς, αξιωματούχους και εμπόρους, αλλά είχε γίνει αναγκαία για την πλήρη συμμετοχή στη δημόσια ζωή. Στην Αθήνα, θεωρούταν δεδομένο ότι μόνο ένας άξεστος χωριάτης θα μπορούσε να είναι εντελώς αγράμματος.

Χωρίς τον μαζικό αλφαριθμητισμό, δεν θα ήταν εφικτή ούτε η ανάδυση των μαζικών πνευματικών κινημάτων ούτε η εξάπλωση των ιδεών της Αξονικής Περιόδου. Στα τέλη πια της περιόδου, οι ιδέες αυτές είχαν διαμορφώσει έναν κόσμο όπου ακόμα και αρχηγοί βαρβαρικών στρατών που έκαναν επιδρομές στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία ένοιωθαν υποχρεωμένοι να πάρουν θέση στο ζήτημα του μυστηρίου της Αγίας Τριάδας, και όπου Κινέζοι μοναχοί περνούσαν τον καιρό τους συζητώντας τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα καθεμιάς από τις δεκαοκτώ σχολές του κλασικού ινδικού βουδισμού.

Σίγουρα έπαιξε επίσης ρόλο η ανάπτυξη των αγορών, όχι μόνο βοηθώντας να απελευθερωθούν οι άνθρωποι από τα παραδοσιακά εμπόδια της κοινωνικής θέσης ή της κοινότητας, αλλά κι ενθαρρύνοντας μια ορισμένη έξη ορθολογικού υπολογισμού, μέτρησης εισροών και εκροών, μέσων και σκοπών,

51 Για τους Καλλιεργητές: Graham 1979, 1994: 67-110. Φαίνεται ότι άνθισαν την ίδια περίπου εποχή με τον Mo Di, τον ιδρυτή του μοϊσμού (περ. 470-391 π.Χ.). Οι Καλλιεργητές τελικά εξαφανίστηκαν, αφήνοντας κυρίως μια σειρά πραγματειών περί γεωργικής τεχνολογίας, είχαν όμως μεγάλη επίδραση στον πρώιμο ταοϊσμό – ο οποίος έγινε με τη σειρά του η αγαπημένη φιλοσοφία των ανταρτών χωρικών για πολλούς αιώνες, ξεκινώντας με τα Κίτρινα Τουρμπάνια του 184 μ.Χ. Τελικά, ο ταοϊσμός έδωσε τη θέση του σε μεσσιανικές μορφές βουδισμού ως προτιμώμενη ιδεολογία των εξεγερμένων χωρικών.

52 Wei-Ming 1986. Graham 1989. Schwartz 1986.

πράγματα που πρέπει αναπόφευκτα να βρήκαν απήχηση στο νέο πνεύμα της ορθολογικής έρευνας το οποίο αρχίζει να εμφανίζεται παντού ταυτόχρονα. Ακόμα και η λέξη «ορθολογικός», «rational», είναι χαρακτηριστική: προέρχεται, φυσικά, από το λόγο, τη «ratio» –πόσα X χωράνε στο Y–, ένα είδος μαθηματικού υπολογισμού που μέχρι πρότινος χρησιμοποιούνταν κυρίως από αρχιτέκτονες και μηχανικούς, τον οποίο όμως, με την άνοδο των αγορών, έπρεπε να μάθει να χειρίζεται πλέον οποιοσδήποτε δεν ήθελε να τον κλέβουν στο παζάρι. Πρέπει όμως να είμαστε προσεκτικοί εδώ. Άλλωστε, το χρήμα ως τέτοιο δεν ήταν τίποτα καινούργιο. Οι Σουμέριοι αγρότες και έμποροι ήταν ήδη απολύτως ικανοί να κάνουν τέτοιους υπολογισμούς το 3500 π.Χ.: αλλά κανείς τους, εξ όσων γνωρίζουμε, δεν είχε εντυπωσιαστεί τόσο ώστε να συμπεράνει, όπως ο Πυθαγόρας, ότι οι μαθηματικές αναλογίες ήταν το κλειδί για την κατανόηση της φύσης του σύμπαντος και των κινήσεων των ουράνιων σωμάτων, και ότι όλα τα πράγματα αποτελούνταν σε τελευταία ανάλυση από αριθμούς – και οπωσδήποτε κανείς δεν είχε φτιάξει μυστικές εταιρείες που βασιζόνταν στον από κοινού ενστερνισμό αυτής της αντίληψης, με έριδες, εξαγνισμούς και αφορισμούς αλλήλων.<sup>53</sup>

Για να καταλάβουμε τι άλλαξε, πρέπει να κοιτάξουμε ξανά στο συγκεκριμένο είδος αγορών που αναδύονταν στο ξεκίνημα της Αξονικής Περιόδου: ήταν αγορές απρόσωπες, γεννημένες από τον πόλεμο, στις οποίες μπορούσε κανείς να μεταχειρίζεται ακόμα και τους γείτονές του σαν να ήταν ξένοι.

Στις ανθρώπινες οικονομίες, τα κίνητρα θεωρούνται περίπλοκα. Όταν ένας άρχοντας κάνει ένα δώρο σε έναν υπηρέτη του, δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλει κανείς αν εμπνέεται ή όχι από μια γνήσια επιθυμία να ωφελήσει αυτόν τον υπηρέτη, έστω κι αν πρόκειται για στρατηγική κίνηση με στόχο να διασφαλίσει την αφοσίωση και για μια πράξη μεγαλοπρέπειας προορισμένη να υπενθυμίσει σε όλους ότι ο ίδιος είναι μεγάλος και ο υπηρέτης μικρός. Δεν υπάρχει αίσθηση αντίφασης εδώ. Ομοίως, δώρα που γίνονται μεταξύ ίσων είναι συνήθως γεμάτα πολλά στρώματα αγάπης, φθόνου, περηφάνιας, μνησικακίας, κοινοτικής αλληλεγγύης ή όποιου άλλου τέτοιου πράγματος. Οι εικασίες σχετικά με τέτοια θέματα είναι βασική μορφή καθημερινής διασκέδασης. Αυτό που λείπει, ωστόσο, είναι οποιαδήποτε αίσθηση ότι το πιο εγωιστικό («ιδιοτελές») κίνητρο είναι κατ' ανάγκη και το πιο αληθινό: όσοι

<sup>53</sup> Ο Θρύλος λέει πως όταν ένας πυθαγόρειος μαθηματικός ανακάλυψε την ύπαρξη των άρρητων αριθμών, άλλα μέλη της σχέτας τον πήγαν ταξίδι με καράβι και τον πέταξαν στη θάλασσα. Για μια διεξοδική συζήτηση της σχέσης των πρώιμων πυθαγόρειων (530-400 π.Χ.) με την άνοδο μιας οικονομίας των μετρητών, βλ. Seaford 2004: 266-275.

εικάζουν περί κρυφών κινήτρων είναι εξίσου πιθανό να υποθέσουν ότι κάποιος προσπαθεί να βοηθήσει στα κρυφά έναν φίλο ή να βλάψει έναν εχθρό όσο και ότι προσπαθεί να αποκτήσει κάποιο πλεονέκτημα από αυτόν ή αυτή.<sup>54</sup> Ούτε είναι πιθανό να άλλαξαν πολύ όλα αυτά με την εμφάνιση των πρώτων πιστωτικών αγορών, όπου η αξία μιας άτυπης «υπόσχεσης πληρωμής» εξαρτιόταν τόσο από εκτιμήσεις για τον χαρακτήρα του ομιλούντος όσο και από το διαθέσιμο εισόδημά του, τα δε κίνητρα της αγάπης, του φθόνου, της περηφάνιας κ.ο.κ. δεν μπορούσαν ποτέ να παραμεριστούν εντελώς.

Οι συναλλαγές σε μετρητά μεταξύ ξένων είναι διαφορετικές, και ακόμα περισσότερο όταν το εμπόριο τίθεται σε ένα φόντο πολέμου και αναδύεται από τη διάθεση λαφύρων και τον εφοδιασμό στρατιωτών· όταν, συχνά, καλά θα έκανε κανείς να μη ρωτά από πού προέρχονται τα εμπορεύσιμα αντικείμενα, όταν κανείς δεν ενδιαφέρεται ούτως ή άλλως να σχηματίσει σταθερές προσωπικές σχέσεις. Εδώ, οι συναλλαγές όντως γίνονται απλώς ένας υπολογισμός, πόσα Χ αντιστοιχούν σε πόσα Υ, μια μέτρηση αναλογιών, μια εκτίμηση της ποιότητας και μια προσπάθεια να πετύχεις τον καλύτερο διακανονισμό για λογαριασμό σου. Το αποτέλεσμα, κατά την Αξονική Περίοδο, ήταν ένας νέος τρόπος σκέψης σχετικά με τα ανθρώπινα κίνητρα, μια ριζική απλούστευση των κινήτρων, που επέτρεψε να αρχίσει να γίνεται λόγος για έννοιες όπως «κέρδος» και «πλεονέκτημα» – και να φαντάζεται κανείς ότι αυτό επιδίωκαν στ' αλήθεια οι άνθρωποι, σε κάθε τομέα της ύπαρξής τους, λες και η βία του πολέμου ή το απρόσωπο της αγοράς τους επέτρεψε απλώς να αφήσουν το πρόσχημα πως τους ένοιαζε ποτέ οτιδήποτε άλλο. Αυτό, με τη σειρά του, επέτρεψε να δοθεί η εντύπωση ότι η ανθρώπινη ζωή θα μπορούσε να αναχθεί σε μια υπόθεση υπολογισμού των μέσων προς έναν σκοπό, κι έτσι σαν κάτι που θα μπορούσε να εξετάζεται χρησιμοποιώντας τα ίδια μέσα με αυτά που θα χρησιμοποιούσε κανείς για να μελετήσει την έλξη και την άπωση μεταξύ των ουράνιων σωμάτων.<sup>55</sup> Δεν είναι σύμπτωση ότι η βασική παραδοχή μοιάζει τόσο πολύ με αυτές των σύγχρονων οικονομολόγων – με τη διαφορά όμως ότι, σε μια εποχή που το χρήμα, οι αγορές, τα κράτη και οι στρατιωτικές υποθέσεις συνυφαίνονταν τόσο πολύ μεταξύ τους, χρειαζόταν χρήμα για να πληρωθούν οι στρατοί που θα αιχμαλώτιζαν τους δούλους οι οποίοι θα εξόρυσαν τον χρυσό για να παραχθεί χρήμα· όταν ο «ανταγωνισμός

54 Αν τουλάχιστον η δική μου εμπειρία στη Μαδαγασκάρη είναι καθόλου αξιόπιστη.

55 Αρκετά παρόμοια περίπτωση είναι και ο πόλεμος: είναι και αυτός ένας τομέας στον οποίο είναι δυνατό να φανταστούμε ότι όλοι παίζουν ένα παιχνίδι όπου οι κανόνες και τα ζητούμενα είναι ασυνήθιστα πρόδηλα. Η κύρια διαφορά είναι ότι στον πόλεμο νοιάζεται κανείς για τους συστρατιώτες του. Για τις απαρχές της αντίληψής μας περί «διοτιλείας», βλ. το Κεφάλαιο 11 παρακάτω.

μέχρι θανάτου» συχνά περιλάμβανε όντως τον θάνατο, δεν ερχόταν σε κανέναν η ιδέα ότι οι εγωιστικοί σκοποί θα μπορούσαν να επιτευχθούν με ειρηνικά μέσα. Δεν χωρεί αμφιβολία: αυτή η εικόνα της ανθρωπότητας αρχίζει να εμφανίζεται με εντυπωσιακή συνέπεια, σε όλη την Ευρασία, οπουδήποτε βλέπουμε επίσης να εμφανίζονται η νομισματοκοπία και η φιλοσοφία.

Η Κίνα αποτελεί ένα ασυνήθιστα διαφωτιστικό παράδειγμα. Ήδη την εποχή του Κομφούκιου, Κινέζοι στοχαστές μιλούσαν για την επιδίωξη του κέρδους ως κινητήρια δύναμη στην ανθρώπινη ζωή. Ο όρος που χρησιμοποιούσαν ήταν *λι*, μια λέξη που πρωτοχρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει την αύξηση της σποράς που θερίζει κανείς από ένα χωράφι παραπάνω από ό,τι είχε φυτέψει στην αρχή (το ιδεόγραμμα δείχνει ένα δεμάτι στάχυα δίπλα σε ένα μαχαίρι).<sup>56</sup> Από αυτό, κατέληξε να σημαίνει εμπορικό κέρδος, δίνοντας έτσι τον γενικό όρο για το «όφελος» ή την «ανταπόδοση». Η ακόλουθη ιστορία, που υποτίθεται ότι περιγράφει την αντίδραση ενός γιου εμπόρου, ονόματι Lü Buwei, όταν μαθαίνει ότι παραδίπλα του ζει ένας εξόριστος ηγεμόνας, δείχνει ωραία τη σταδιακή μετατροπή:

Επιστρέφοντας σπίτι, είπε στον πατέρα του: «Τι επενδυτικό κέρδος μπορεί να περιμένει κανείς οργώνοντας χωράφια;»

«Δέκα φορές την επένδυση», απάντησε ο πατέρας του.

«Και πόση είναι η απόδοση από μια επένδυση σε μαργαριτάρια και νεφρίτη;»

«Εκατό φορές.»

«Και πόση θα ήταν η απόδοση αν επένδυες στην εγκαθίδρυση ενός ηγεμόνα και τη διασφάλιση του κράτους;»

«Θα ήταν ανυπολόγιστη.»<sup>57</sup>

Ο Lü ενστερνίστηκε τους σκοπούς του ηγεμόνα και τελικά κατάφερε να τον κάνει βασιλιά των Qin. Στη συνέχεια έγινε ο πρώτος υπουργός του

<sup>56</sup> Δεν πρέπει να συγχέεται με τον άσχετο κομφουκιανό όρο *λι*, που σημαίνει «τελετουργικό» ή «εθιμοτυπία». Αργότερα, το *λι* έγινε η λέξη που δήλωνε το «συμφέρον», δηλαδή όχι μόνο την «ιδιοτέλεια», αλλά και την «πληρωμή με συμφέρον/τόκο» (βλ. λ.χ. Cartier 1988: 26-27). Πρέπει να σημειώσω ότι το επιχείρημά μου εδώ είναι ελαφρώς αντισυμβατικό. Ο Schwartz (1985: 145-151) παρατηρεί ότι στον Κομφούκιο το «κέρδος» έχει καθαρά υποτιμητική σημασία, και υποστηρίζει ότι ερμηνεύτηκε ανατρεπτικά από τον Mo Di. Θεωρώ απίθανο ο Κομφούκιος να αντιπροσωπεύει αυτή τη φορά τη συμβατική σοφία: μολονότι τα γραπτά του είναι τα παλαιότερα που έχουμε επί του θέματος, η θέση του ήταν καταφανώς περιθωριακή για αιώνες μετά το θάνατό του. Δέχομαι αντιθέτως ότι η λεγκαλιστική παράδοση αντανακλούσε την κοινή σοφία ακόμα και πριν από τον Κομφούκιο – ή, σίγουρα, πριν από τον Μένκιο.

<sup>57</sup> *Zhan Guo Ce* («Στρατηγικές των Εμπόλεμων Βασιλείων»), No 109, 7.175.

γιου του βασιλιά, του Qin Shi Huang, βοηθώντας τον να κατατροπώσει τα άλλα Εμπόλεμα Βασίλεια και να γίνει ο πρώτος αυτοκράτορας της Κίνας. Έχουμε ακόμα ένα απάνθισμα πολιτικής σοφίας που παρήγγειλε ο Lü για τον νέο αυτοκράτορα και το οποίο περιέχει στρατιωτικές συμβουλές όπως η ακόλουθη:

Σαν γενική αρχή, όταν έρχεται ο στρατός ενός εχθρού, επιδιώκει κάποιο κέρδος. Τώρα, αν έρθουν και βρουν αντ' αυτού την προοπτική του θανάτου, θα θεωρήσουν ότι το πιο προσοδοφόρο πράγμα είναι να το βάλουν στα πόδια. Όταν όλοι οι εχθροί κάποιου θεωρούν ότι το να το βάλουν στα πόδια είναι το πιο προσοδοφόρο πράγμα, μάχη δεν γίνεται.

Αυτό είναι το κυριότερο δίδαγμα στις στρατιωτικές υποθέσεις.<sup>58</sup>

Σε έναν τέτοιο κόσμο, οι ηρωικές σκέψεις για τιμή και δόξα, οι όρκοι στους θεούς ή η επιθυμία για εκδίκηση ήταν, στην καλύτερη περίπτωση, αδυναμίες προς εκμετάλλευση. Στα πολυάριθμα εγχειρίδια πολιτικής τέχνης που παρήχθησαν εκείνη την περίοδο, τα πάντα περιγράφονται ως ζήτημα του να αναγνωρίζεις το συμφέρον και το πλεονέκτημα, να υπολογίζεις πώς να εξισορροπείς αυτό που θα ωφελήσει τον ηγεμόνα με αυτό που θα ωφελήσει το λαό, να καθορίζεις πότε τα συμφέροντα του ηγεμόνα είναι τα ίδια με τα συμφέροντα του λαού και πότε αντιτίθενται σε αυτά.<sup>59</sup> Τεχνικοί όροι της πολιτικής, της οικονομίας και της στρατιωτικής στρατηγικής («απόδοση της επένδυσης», «στρατηγικό πλεονέκτημα») αναμιγνύονται και αλληλεπικαλύπτονται.

Η κυρίαρχη σχολή πολιτικής σκέψης την περίοδο των Εμπόλεμων Βασιλείων ήταν οι λεγκαλιστές, που επέμεναν ότι σε ζητήματα πολιτικής τέχνης, τα συμφέροντα του ηγεμόνα ήταν ο μόνος γνώμονας, έστω κι αν θα ήταν ασύνετο να το παραδέχονται αυτό οι ίδιοι οι ηγεμόνες. Ο λαός, ωστόσο, θα μπορούσε εύκολα να χειραγωγηθεί, καθώς έχει τα ίδια κίνητρα: η επιδίωξη του κέρδους από μέρους του λαού, έγραφε ο άρχοντας Shang, είναι εντελώς προβλέψιμη, «όπως η τάση του νερού να ρέει στην κατηφοριά». <sup>60</sup> Ο Shang ήταν πιο δριμύς απ' ό,τι οι άλλοι λεγκαλιστές, καθώς πίστευε ότι η γενική ευημερία θα έβλαπτε τελικά την ικανότητα του ηγεμόνα να κινητοποιεί τον λαό του για πόλεμο, κι επομένως ότι η τρομοκρατία

58 Χρονικά του Lü Buwei, 8/5.4.

59 Βλ. Ames (1994), για μια συζήτηση των κεντρικών όρων: *si li* (ιδιοτέλεια), *shi* (στρατηγικό πλεονέκτημα) και *li min* (δημόσιο όφελος).

60 Βιβλίο του Άρχοντα Shang, 947-948· Duyvendak 1928: 65.

είναι το πιο αποτελεσματικό μέσο διακυβέρνησης· ακόμα κι αυτός όμως επέμενε ότι το καθεστώς αυτό πρέπει να μεταμφιέζεται σε καθεστώς δικαίου και δικαιοσύνης.

Οπουδήποτε άρχιζε να επικρατεί το στρατιωτικό-νομισματικό-δουλοκτητικό σύμπλεγμα, βρίσκουμε πολιτικούς στοχαστές με παρόμοιες ιδέες. Ο Kautilya δεν διέφερε ως προς αυτό: ο τίτλος του βιβλίου του, *Arthashastra*, μεταφράζεται συνήθως ως «εγχειρίδιο πολιτικής τέχνης», καθώς αποτελείται από συμβουλές προς ηγεμόνες, αλλά η πιο κυριολεκτική μετάφρασή του θα ήταν «η επιστήμη του υλικού κέρδους». <sup>61</sup> Όπως και οι λεγκαλιστές, ο Kautilya τόνιζε την ανάγκη να δημιουργείται ένα πρόσχημα, ότι η διακυβέρνηση είναι ζήτημα ηθικής και δικαιοσύνης· απευθυνόμενος όμως στους ίδιους τους ηγεμόνες επέμενε ότι «ο πόλεμος και η ειρήνη πρέπει να εξετάζονται αποκλειστικά με γνώμονα το κέρδος» – τη συγκέντρωση πλούτου για τη δημιουργία πιο αποτελεσματικών στρατών, τη χρήση του στρατού για την επικράτηση στις αγορές και τον έλεγχο των πόρων για τη συγκέντρωση περισσότερου πλούτου, και ούτω καθεξής. <sup>62</sup> Στην Ελλάδα, είδαμε ήδη τον Θρασύμαχο. Είναι αλήθεια ότι η Ελλάδα διέφερε ελαφρά. Οι ελληνικές πόλεις-κράτη δεν είχαν βασιλιάδες, και η ταύτιση ιδιωτικών συμφερόντων και κρατικών υποθέσεων επί της αρχής αποκηρυσσόταν από όλους ως τυραννία. Στην πράξη, όμως, αυτό που συνέβη ήταν ότι οι πόλεις-κράτη, ακόμα και οι πολιτικές φράξιες, κατέληξαν να δρουν με τον ίδιο ακριβώς ψυχρά υπολογιστικό τρόπο με τον οποίο δρούσαν και οι Ινδοί ή Κινέζοι ηγεμόνες. Όποιος έχει διαβάσει ποτέ τον διάλογο Αθηναίων-Μηλίων στον Θουκυδίδη –όπου Αθηναίοι στρατηγοί εκθέτουν στον πληθυσμό μιας μέχρι πρότινος συμμαχικής πόλης κομπά διατυπωμένα επιχειρήματα αναφορικά με το γιατί οι Αθηναίοι αποφάσισαν ότι είναι προς το συμφέρον της αυτοκρατορίας τους να τους απειλήσουν με μαζική σφαγή, αν δεν προθυμοποιηθούν να γίνουν φόρου υποτελείς υπήκοοι, και γιατί είναι στην πραγματικότητα προς το συμφέρον των Μηλίων να δεχτούν– ξέρει ποιο ήταν το αποτέλεσμα. <sup>63</sup>

61 Μετάφραση του Kosambi (1965: 142): η εγκυκλοπαίδεια Britannica προτιμά την απόδοση «εγχειρίδιο περί οφέλους» (λήμμα «Cārṇāka»): ο Altekar (1977: 3), την απόδοση «επιστήμη του πλούτου».

62 Nag και Dikshitar 1927: 15. Ο Kosambi υποστηρίζει ότι η Μαουριανή πολιτεία βασιζόταν έτσι σε μια θεμελιώδη αντίφαση: «ένας ηθικός, νομοταγής πληθυσμός που κυβερνιόταν από έναν εντελώς αήθη βασιλιά» (1996: 237). Όμως αυτή η κατάσταση δεν είναι δα και ασυνήθιστη – πριν ή έκτοτε.

63 Θουκυδίδης, 5.85-113 (πρβλ. 3.36-49). Το συμβάν έλαβε χώρα το 416 π.Χ., την ίδια περίπου εποχή που έγραφαν ο άρχοντας Shang και ο Kautilya. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ενστάσεις του ίδιου του Θουκυδίδα απέναντι σε αυτού του είδους τη συμπεριφορά δεν είναι ρητά ηθικές, αλλά

Ένα άλλο εντυπωσιακό γνώρισμα αυτής της γραμματείας είναι ο αποφασιστικός υλισμός της. Θεές και θεοί, μαγεία και μαντεία, θυσιαστικές τελετές, προγονικές λατρείες, ακόμα και συστήματα κασιών και τελετουργικού κύρους, όλα τους είτε εξαφανίζονται είτε παραμερίζονται: δεν αντιμετωπίζονται πια σαν σκοποί καθ' εαυτούς, αλλά σαν απλά εργαλεία που χρησιμοποιούνται για την επιδίωξη υλικού κέρδους.

Δεν είναι, βέβαια, άξιον απορίας ότι οι διανοούμενοι που ήταν πρόθυμοι να παράγουν τέτοιες θεωρίες κέρδιζαν την εύνοια των ηγεμόνων. Ούτε προκαλεί ιδιαίτερη έκπληξη ότι άλλοι διανοούμενοι προσβάλλονταν τόσο από αυτό το είδος κυνισμού, ώστε άρχισαν να συντάσσονται με τα λαϊκά κινήματα που άρχισαν αναπόφευκτα να σχηματίζονται ενάντια σε αυτούς τους ηγεμόνες. Όπως όμως συμβαίνει τόσο συχνά, οι αντιφρονούντες διανοούμενοι έρχονταν αντιμέτωποι με δύο επιλογές: είτε να δεχτούν τους κυρίαρχους όρους της συζήτησης είτε να προσπαθήσουν να βρουν μια διαμετρική αντιστροφή τους. Ο Μο Δι, ιδρυτής του μοϊσμού, διάλεξε τον πρώτο δρόμο. Μετέτρεψε την έννοια του λι, του κέρδους, σε κάτι που έμοιαζε περισσότερο με την «κοινωνική ωφέλεια», και μετά προσπάθησε να αποδείξει ότι ο ίδιος ο πόλεμος είναι εξ ορισμού ανώφελη δραστηριότητα. Έγραψε, για παράδειγμα, ότι οι εκστρατείες μπορούν να διεξάγονται μόνο άνοιξη και φθινόπωρο, και οποιαδήποτε επιλογή είχε εξίσου ολέθρια αποτελέσματα:

Αν είναι την άνοιξη, τότε οι άνθρωποι δεν προλαβαίνουν να σπείρουν και να φυτέψουν· αν είναι το φθινόπωρο, δεν προλαβαίνουν να θερίσουν και να τρυγήσουν. Ακόμα κι αν χάσουν μόνο μία εποχή, ο αριθμός των ανθρώπων που θα πεθάνουν από το κρύο και την πείνα είναι ανυπολόγιστος. Ας υπολογίσουμε τώρα τον εξοπλισμό του στρατού, τα βέλη, τα λάβαρα, τις πανοπλίες, τις ασπίδες και τις λαβές των σπαθιών, τον αριθμό αυτών που θα σπάσουν και θα χαθούν και δεν θα γυρίσουν πίσω... Και το ίδιο με τα βόδια και τα άλογα...<sup>64</sup>

Το συμπέρασμά του: αν μπορούσε κανείς να αθροίσει το συνολικό κόστος του επιθετικού πολέμου σε ανθρώπινες ζωές, ζώα και υλικές ζημιές, θα ήταν αναγκασμένος να συμπεράνει ότι ποτέ δεν υπερβαίνουν τα οφέλη – ούτε καν για τον νικητή. Μάλιστα, ο Μο Δι τράβηξε τόσο μακριά αυτό το σκεπτικό

επικεντρώνονται στο να φανεί ότι δεν ήταν προς το «μακροπρόθεσμο όφελος» της αυτοκρατορίας (Kallet 2001: 19). Γενικότερα για τον ωφελιμιστικό υλισμό του ίδιου του Θουκυδίδη, βλ. Sahlin 2004.

64 Μο Δι 6: 7B, στο Hansen 2000: 137.

ώστε κατέληξε να υποστηρίζει ότι ο μόνος τρόπος για να βελτιστοποιηθεί το συνολικό όφελος της ανθρωπότητας είναι να εγκαταλειφθεί εξ ολοκλήρου η επιδίωξη του ιδιωτικού κέρδους και να υιοθετηθεί μια αρχή «οικουμενικής αγάπης», όπως την ονόμαζε – υποστηρίζοντας ουσιαστικά ότι, αν ωθήσει κανείς την αρχή της αγοραίας ανταλλαγής μέχρι τα λογικά άκρα της, αυτή δεν μπορεί παρά να οδηγήσει σε ένα είδος κομμουνισμού.

Οι κομφουκιανοί διάλεξαν τον άλλο δρόμο, απορρίπτοντας την αρχική προκείμενη. Ένα καλό παράδειγμα είναι το μεγαλύτερο κομμάτι από την εισαγωγή της συχνά μνημονευόμενης συζήτησης του Μένκιου με τον βασιλιά Hui:

«Σεβαστέ Κύριε», τον χαιρέτησε ο Βασιλιάς, «καθώς τα χίλια μίλια απόσταση δεν σας εμπόδισαν να φτάσετε μέχρι εδώ, να υποθέσω ότι έχετε να προσφέρετε και κάτι επικερδές για το βασίλειό μου;».

Ο Μένκιος απάντησε:

«Γιατί πρέπει οπωσδήποτε, Μεγαλειότατε, να χρησιμοποιείτε τη λέξη “κέρδος”; Αυτό που έχω να προσφέρω είναι μόνο τα εξής δύο θέματα: καλοσύνη και αρετή, τίποτε άλλο.»<sup>65</sup>

Το συμπέρασμα, ωστόσο, ήταν περίπου το ίδιο. Το κομφουκιανό ιδεώδες του *ren*, της ανθρώπινης καλοσύνης, δεν ήταν ουσιαστικά παρά μια πληρέστερη, σε σχέση με την οικουμενική αγάπη του Mo Di, αντιστροφή του υπολογισμού με γνώμονα το κέρδος· η βασική διαφορά ήταν ότι οι κομφουκιανοί πρόσθεταν μια ορισμένη αποστροφή για τον ίδιο τον υπολογισμό, προτιμώντας ό,τι μπορεί σχεδόν να ονομαστεί τέχνη της κοσμιότητας. Αργότερα, οι τσαοϊστές θα έφταναν ακόμα μακρύτερα, ασπαζόμενοι τη διαίσθηση και το αυθόρμητο. Όλες αυτές ήταν απόπειρες να δοθεί μια κατοπιτρική εικόνα της αγοραίας λογικής. Αλλά, σε τελευταία ανάλυση, μια κατοπιτρική εικόνα είναι απλώς αυτό: το ίδιο πράγμα, απλώς αντεστραμμένο. Σύντομα καταλήγουμε σε έναν ατέρμονο λαβύρινθο από ζεύγη αντιθέτων –εγωισμός εναντίον αλτρουισμού, κέρδος εναντίον ελεημοσύνης, υλισμός εναντίον ιδεαλισμού, υπολογισμός εναντίον αυθορμητισμού– κανένα από τα οποία δεν θα ήταν ποτέ νοητό παρά μόνο από κάποιον που ξεκινά από τις καθαρές, υπολογιστικές, ιδιοτελείς συναλλαγές της αγοράς.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Mencius 4.1., στο Duyvendak 1928: 76-77. Φαίνεται ότι αναφέρεται σε μια διάκριση που είχε κάνει αρχικά ο ίδιος ο Κομφούκιος: «ο ανώτερος άνθρωπος καταλαβαίνει τι είναι σωστό, ενώ ο κατώτερος καταλαβαίνει μόνο τι είναι προσωπικά επωφελές» (Ανάλεκτα, 7.4.16).

<sup>66</sup> Το μοϊστικό μονοπάτι –να ασπάζεσαι ολόθερμα την οικονομική λογική– ήταν το λιγότερο περπατημένο. Είδαμε ήδη πώς, στην Ινδία και στην Ελλάδα, οι απόπειρες διατύπωσης της ηθικής με



## Υλισμός 2: Ύλη

*Όπως όταν κοινοζυγώνει ο θάνατος, να περιφρονείτε τη φτωχή σάρκα, αυτά τα απορρίμματα αίματος και οστών, αυτό τον ιστό και το υψάδι νεύρων και φλεβών και αρτηριών.*

Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, 2.2

*Συμπονώντας τον πεινασμένο λύκο, ο Wenshuang ανακοίνωσε: «Δεν επιθυμώ τον βρωμερό αυτό σάκο από κρέας. Τον παραδίδω σε σένα, ώστε να μπορέσω να αποκτήσω γρήγορα ένα σώμα με πιο παντοτινή δύναμη. Η δωρεά αυτή θα μας ωφελήσει και τους δύο.»*  
*Λόγος περί της Καθαρής Γης, 21.12*

Όπως παρατήρησα ήδη, η Κίνα ήταν εξαιρετική περίπτωση επειδή η φιλοσοφία εκεί ξεκίνησε με συζητήσεις περί ηθικής και μόνο αργότερα στράφηκε σε εικασίες σχετικά με τη φύση του σύμπαντος. Τόσο στην Ελλάδα όσο και στην Ινδία, προηγήθηκαν οι κοσμολογικές εικασίες. Και στις δύο, επίσης, τα ερωτήματα σχετικά με τη φύση του υλικού σύμπαντος γρήγορα οδήγησαν σε εικασίες σχετικά με το νου, την αλήθεια, τη συνείδηση, το νόημα, τη γλώσσα, το φαίνεσθαι, τα πνεύματα του κόσμου, την κοσμική ευφυΐα και τη μοίρα της ανθρώπινης ψυχής.

Αυτός ο συγκεκριμένος λαβύρινθος από κάτοπτρα είναι τόσο περίπλοκος και εκθαμβωτικός, ώστε είναι εξαιρετικά δύσκολο να διακρίνουμε την αφηρηρία – δηλαδή, τι ακριβώς αντανακλάται μπρος και πίσω. Εδώ μπορεί να μας βοηθήσει η ανθρωπολογία, καθώς οι ανθρωπολόγοι έχουν το μοναδικό πλεονέκτημα να μπορούν να παρατηρούν πώς αντέδρασαν άνθρωποι που μέχρι τότε δεν είχαν πάρει μέρος σε αυτές τις συζητήσεις, όταν εκτέθηκαν για πρώτη φορά στις έννοιες της Αξονικής Περιόδου. Κάθε τόσο, βρίσκουμε στιγμές εξαιρετικής σαφήνειας, στιγμές που φανερώνουν ότι η πεμπτούσια της δικής μας σκέψης είναι σχεδόν το ακριβώς αντίθετο από αυτό που νομίζαμε.

Ο Maurice Leenhardt, ένας καθολικός ιεραπόστολος που πέρασε πολλά χρόνια διδάσκοντας το Ευαγγέλιο στη Νέα Καληδονία, έζησε μια τέτοια στιγμή τη δεκαετία του 1920, όταν ρώτησε έναν από τους μαθητές του, έναν ηλικιωμένο γλύπτη ονόματι Boesoou, πώς ένιωθε που μυήθηκε σε πνευματικές ιδέες:

---

όρους χρέους δεν οδήγησαν πουθενά: ακόμα και οι βεδικές αρχές υποτίθεται ότι αφορούν την απελευθέρωση από το χρέος, που ήταν επίσης, όπως είδαμε, κεντρικό θέμα στο Ισραήλ.

Κάποτε, προσδοκώντας να αξιολογήσω τη νοητική πρόοδο των Canaques που είχα διδάξει για πολλά χρόνια, διακινδύνευσα την ακόλουθη ερώτηση: «Με δυο λόγια, εισαγάγαμε την έννοια του πνεύματος στον τρόπο σκέψης σου;»

Κι εκείνος μου αντέταξε: «Του πνεύματος; Μπα! Δεν μας φέρατε το πνεύμα. Ξέραμε ήδη ότι υπάρχει το πνεύμα. Πάντα συμπεριφερόμασταν σύμφωνα με το πνεύμα. Αυτό που μας φέρατε είναι το σώμα».<sup>67</sup>

Η ιδέα ότι οι άνθρωποι έχουν ψυχές φαντάζει αυταπόδεικτη στον Boesoou. Η ιδέα όμως ότι υπάρχει κάτι που λέγεται σώμα και είναι χωριστό από την ψυχή, ένα απλό υλικό άθροισμα νεύρων και ιστών, πόσο μάλλον η ιδέα ότι το σώμα είναι η φυλακή της ψυχής, ότι η θανάτωση του σώματος μπορεί να είναι ένα μέσο για την αποθέωση ή την ελευθέρωση της ψυχής, όλα αυτά, όπως αποδείχθηκε, του φαίνονταν εντελώς καινούργια και εξωτικά.

Η πνευματικότητα της Αξονικής Περιόδου, λοιπόν, οικοδομείται πάνω στα θεμέλια του υλισμού. Αυτό είναι το μυστικό της, θα μπορούσε να πει κανείς, αυτό ακριβώς που μας έχει γίνει αόρατο.<sup>68</sup> Αν όμως εξετάσουμε τις απαρχές της φιλοσοφικής έρευνας στην Ελλάδα και την Ινδία –το σημείο όπου δεν υπήρχε ακόμα διαφορά ανάμεσα σε ό,τι θα ονομάζαμε σήμερα «φιλοσοφία» και ό,τι θα ονομάζαμε «επιστήμη»–, αυτό ακριβώς βρίσκουμε. Η «θεωρία», αν μπορούμε να την πούμε έτσι, αρχίζει με τα ερωτήματα: «Από τι υλικό είναι φτιαγμένος ο κόσμος;», «Ποια είναι η βασική ύλη πίσω από τις σωματικές μορφές των αντικειμένων στον κόσμο;», «Είναι τα πάντα φτιαγμένα από ποικίλους συνδυασμούς ορισμένων βασικών στοιχείων (γη, αέρας, νερό, φωτιά, πέτρα, κίνηση, νους, αριθμός...) ή μήπως αυτά τα βασικά στοιχεία δεν είναι παρά οι μορφές που παίρνει κάποια ακόμα πιο στοιχειώδης ύλη (για παράδειγμα, όπως πρότεινε η σχολή της Nyāya<sup>69</sup> και αργότερα ο Δημόκριτος, τα ατομικά σωματίδια...);».<sup>70</sup> Σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις, αναδύθηκε επίσης κάποια ιδέα Θεού, Νου, Πνεύματος, κάποια ενεργός οργανωτική αρχή που έδινε μορφή και που δεν ήταν η ίδια υλική.

67 Leenhardt 1979: 164.

68 Η ερμηνεία αυτή έρχεται, πράγματι, σε σχετικά ευθεία αντίθεση με το κύριο ρεύμα των μελετών επί του θέματος, που τείνει απεναντίας να δίνει έμφαση στην «υπερβατολογική» φύση των ιδεών της Αξονικής Περιόδου (βλ. λ.χ. Schwartz 1975. Eisenstadt 1982, 1984, 1986. Roetz 1993. Bellah 2005).

69 [Σ.τ.Ε.] Η σχολή της λογικής, μια από τις έξι σχολές της παραδοσιακής ινδουιστικής φιλοσοφίας.

70 Το ελληνικό σύστημα ξεκίνησε στην πραγματικότητα με τη Φωτιά, τον Αέρα και το Νερό, ενώ το ινδικό με τη Φωτιά, το Νερό και τη Γη, αν και σε κάθε περίπτωση υπήρξαν πολλές επεξεργασίες. Το κινεζικό σύστημα των στοιχείων ήταν πενταμερές: Ξύλο, Φωτιά, Γη, Μέταλλο, Νερό.

Αλλά αυτό ήταν το είδος πνεύματος που, όπως ο Θεός του Leenhardt, αναδύεται μόνο σε σχέση με την αδρανή ύλη.<sup>71</sup>

Το να συνδεθεί και αυτή η τάση επίσης με την εφεύρεση της νομισματοκοπίας ίσως να μοιάζει λιγάκι παρατραβηγμένο, αλλά, για τον κλασικό κόσμο τουλάχιστον, υπάρχει μια αναδυόμενη λόγια γραμματεία –που ξεκίνησε με τον Marc Shell, θεωρητικό της λογοτεχνίας στο Harvard, και προωθήθηκε πιο πρόσφατα από τον Βρετανό ιστορικό της αρχαιότητας Richard Seaford, σε ένα βιβλίο με τίτλο *Το χρήμα και ο πρώιμος ελληνικός νους* (Money and the Early Greek Mind)– που αποσκοπεί να κάνει ακριβώς αυτό.<sup>72</sup>

Στην πραγματικότητα, κάποιες από τις ιστορικές συνδέσεις είναι τόσο αλλόκοτα στενές, ώστε είναι πολύ δύσκολο να εξηγηθούν διαφορετικά. Ας δώσω ένα παράδειγμα. Όταν κόπηκαν τα πρώτα νομίσματα, περί το 600 π.Χ., στο βασίλειο της Λυδίας, η πρακτική εξαπλώθηκε γρήγορα στην Ιωνία, στις ελληνικές πόλεις των γειτονικών παράλιων. Η μεγαλύτερη από αυτές ήταν η μεγάλη οχυρωμένη μητρόπολη της Μίλητου, η οποία φαίνεται ότι ήταν επίσης η πρώτη ελληνική πόλη που έκοψε δικά της νομίσματα. Η Ιωνία ήταν επίσης αυτή που παρείχε τη μεγάλη μάζα των Ελλήνων μισθοφόρων που δρούσαν στη Μεσόγειο εκείνη την εποχή, με τη Μίλητο να είναι ουσιαστικά το αρχηγείο τους. Η Μίλητος ήταν επίσης το εμπορικό κέντρο της περιοχής και, ίσως, η πρώτη πόλη στον κόσμο όπου οι καθημερινές αγοραίες συναλλαγές διεξάγονταν κυρίως σε νομίσματα και όχι επί πιστώσει.<sup>73</sup> Η ελληνική φιλοσοφία, με τη σειρά της, ξεκινά με τρία πρόσωπα: τον Θαλή τον Μιλήσιο (περ. 624 π.Χ.-546 π.Χ.), τον Αναξίμανδρο τον Μιλήσιο (περ. 610 π.Χ.-546 π.Χ.) και τον Αναξίμενη τον Μιλήσιο (περ. 585 π.Χ.-525 π.Χ.): με άλλα λόγια, τρία πρόσωπα που ζούσαν σε αυτή την πόλη ακριβώς την περίοδο που εισήχθηκε για πρώτη φορά η νομισματοκοπία.<sup>74</sup>

71 Στο χριστιανισμό, τουλάχιστον στην αυγουστίνηα παράδοση, αυτό είναι ρητό: ο υλικός κόσμος επ' ουδενί δεν μετέχει του Θεού· ο Θεός δεν βρίσκεται εντός του, ο υλικός κόσμος απλώς φτιάχτηκε από τον Θεό (*De civitate dei*, 4.12): αυτός ο ριζικός διαχωρισμός πνεύματος και φύσης είναι, κατά τον Harry Frankfurt (1948: 342-344), μια ιδιαιτερότητα της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης. Η ίδια αυτή αυγουστίνηα παράδοση, ωστόσο, βασίστηκε επίσης στον Πλάτωνα για να επιμείνει από την άλλη ότι ο λόγος –η αφηρημένη αρχή που μας επιτρέπει να κατανοούμε τέτοια πράγματα και που είναι εντελώς διακριτή από την ύλη– μετέχει του θείου (βλ. Hoitinga 1991: 112-114, για την αντίφαση στις ιδέες του ίδιου του Αυγουστίνου).

72 Αναφέρθηκε ήδη στο δοκίμιο του Shell «The Ring of Gyges» (1978) στο προηγούμενο κεφάλαιο, στη συζήτηση για τον Πλάτωνα· βλ. Seaford 1998, 2004.

73 Αυτό βασίζεται στο γεγονός ότι η Μίλητος ήταν μία από τις πόλεις, αν όχι η πρώτη, που έκοψε νομίσματα αρκετά χαμηλής ονομαστικής αξίας, ώστε να μπορούν να χρησιμοποιούνται για καθημερινές συναλλαγές (Kraay 1964: 67).

74 Ο Ηράκλειτος ήταν από τη γειτονική ιωνική πόλη της Εφέσου και ο Πυθαγόρας από την ιω-

Και οι τρεις έμειναν γνωστοί προπάντων για τις εικασίες τους σχετικά με τη φύση της υλικής ουσίας από την οποία γεννήθηκε, εν αρχή, ο κόσμος. Ο Θαλής πρότεινε το νερό, ο Αναξίμενης τον αέρα. Ο Αναξίμανδρος επινόησε έναν νέο όρο, το άπειρον, το «απεριόριστο», ένα είδος καθαρής αφηρημένης ύλης που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ως τέτοια, αλλά που συνιστά την υλική βάση όλων των δυνατικών υπαρκτικών πραγμάτων. Σε κάθε περίπτωση, η παραδοχή ήταν ότι αυτή η πρωταρχική ουσία, καθώς θερμαινόταν, κρύνωνε, συνδυαζόταν, διαιρούταν, συμπιεζόταν, επεκτεινόταν ή έμπαινε σε κίνηση, γεννούσε τα ατέλειωτα επιμέρους υλικά και τις ουσίες που συναντούν κατά κανόνα οι άνθρωποι στον κόσμο, υλικά και ουσίες από τα οποία συντίθενται τα υλικά αντικείμενα – και ήταν επίσης εκείνη στην οποία θα διαλύονταν τελικά όλες αυτές οι μορφές.

Ήταν κάτι που μπορούσε να μετατραπεί στα πάντα. Όπως τονίζει ο Seaford, το ίδιο ήταν και το χρήμα. Ο χρυσός, κομμένος σε νομίσματα, είναι μια υλική ουσία που είναι επίσης μια αφαίρεση. Είναι τόσο μια μάζα μετάλλου όσο και κάτι περισσότερο – είναι μια δραχμή ή ένας οβολός, μια νομισματική μονάδα που (αν τουλάχιστον συσσωρευτεί σε ικανή ποσότητα, βρεθεί στο κατάλληλο μέρος την κατάλληλη στιγμή και δοθεί στο σωστό πρόσωπο) μπορεί να ανταλλαχθεί με οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο.<sup>75</sup>

Για τον Seaford, το ουσιωδώς νέο με τα νομίσματα ήταν η διττότητά τους: το γεγονός ότι ήταν, ταυτόχρονα, πολύτιμα κομμάτια μετάλλου και κάτι περισσότερο. Τουλάχιστον στις κοινότητες που τα δημιούργησαν, τα αρχαία νομίσματα άξιζαν πάντα περισσότερο από τον χρυσό, το ασήμι ή τον χαλκό από τον οποίο αποτελούνταν. Ο Seaford αναφέρεται σε αυτή την επιπλέον αξία με τον άκομψο όρο «καταπιστευσιμότητα» (fiduciarity), που προέρχεται από τον όρο για τη δημόσια πίστη, την εμπιστοσύνη που εναποθέτει μια κοινότητα στο νόμισμά της.<sup>76</sup> Είναι αλήθεια ότι, στην ακμή της

---

νική νήσο Σάμο. Όταν η Ιωνία αφομοιώθηκε στην περσική αυτοκρατορία, πολλοί Έλληνες έφυγαν για τη νότια Ιταλία, η οποία έγινε έτσι το κέντρο της ελληνικής φιλοσοφίας – ακριβώς την περίοδο, και πάλι, που οι ελληνικές πόλεις εκεί νομιμοποιήθηκαν ευρέως. Η Αθήνα έγινε κέντρο της ελληνικής φιλοσοφίας μόνο τον 5ο αιώνα, που είναι επίσης η εποχή κατά την οποία η Αθήνα δέσποζε στρατιωτικά και το αθηναϊκό νόμισμα με την κουκουβάγια έγινε το κύριο διεθνές νόμισμα της ανατολικής Μεσογείου.

75 Ή, όπως το θέτει ο Seaford (2004: 208), απηχώντας την περιγραφή του Αναξίμανδρου για την πρώτη ουσία του, «μια διακριτή, αιώνια, απρόσωπη, πανπεριεκτική, απεριόριστη, ομοιογενή, αενάως κινούμενη, αφηρημένη, ρυθμιστική ουσία, προορισμός όπως και προέλευση όλων των πραγμάτων» (ή τουλάχιστον « όλων των πραγμάτων » που ήταν διαθέσιμα προς αγορά).

76 Seaford 2004: 136-146· βλ. Picard 1975. Wallace 1987. Harris 2008a: 10. Το καθαρά «καταπιστευματικό» χρήμα είναι βέβαια αυτό που ένας «μεταλλιστής» θα αποκαλούσε «fiat money» ή

κλασικής Ελλάδας, όταν υπήρχαν εκατοντάδες πόλεις-κράτη που παρήγαν διαφορετικά νομίσματα βάσει διαφορετικών συστημάτων μέτρων και σταθμών, οι έμποροι είχαν συχνά ζυγαριές και αντιμετώπιζαν τα νομίσματα –ιδίως τα ξένα– σαν κομμάτια από ασήμι, όπως ακριβώς φαίνεται ότι αντιμετώπιζαν οι Ινδοί έμποροι τα ρωμαϊκά νομίσματα· αλλά στο εσωτερικό μιας πόλης, το νόμισμα αυτής της πόλης είχε ένα ειδικό κύρος, καθώς ήταν πάντα αποδεκτό στην ονομαστική του αξία, όταν χρησιμοποιούταν για την πληρωμή φόρων, δημοσίων τελών ή δικαστικών προστίμων. Γι' αυτό, παρεμπιπτόντως, οι αρχαίες κυβερνήσεις μπορούσαν να εισάγουν ευτελή μέταλλα στα νομίσματά τους χωρίς αυτό να οδηγεί άμεσα σε πληθωρισμό: ένα νοθευμένο νόμισμα μπορεί να έχανε σε αξία όταν ανταλλάσσονταν στο εξωτερικό, στο εσωτερικό όμως άξιζε ακόμα ακριβώς το ίδιο όταν χρησιμοποιούταν για την αγορά μιας άδειας ή ενός εισιτηρίου για το δημόσιο θέατρο.<sup>77</sup>

Γι' αυτό επίσης, σε καταστάσεις έκτακτης δημόσιας ανάγκης, οι ελληνικές πόλεις-κράτη έκοβαν μερικές φορές νομίσματα φτιαγμένα εξ ολοκλήρου από μπρούντζο ή τσίγκο, για τα οποία όλοι συμφωνούσαν να τα αντιμετωπίζουν, όσο διαρκούσε η κατάσταση έκτακτης ανάγκης, σαν να ήταν φτιαγμένα από ασήμι.<sup>78</sup>

Αυτό είναι το κλειδί στο επιχείρημα του Seaford περί υλισμού και ελληνικής φιλοσοφίας. Ένα νόμισμα ήταν ένα κομμάτι μέταλλο· δίνοντάς του όμως μια συγκεκριμένη μορφή, σφραγίζοντάς το με λέξεις και εικόνες, η πολιτική κοινότητα συμφωνούσε να το κάνει κάτι περισσότερο. Αλλά η δύναμη αυτή δεν ήταν απεριόριστη. Τα μπρούντζινα νομίσματα δεν μπορούσαν να χρησιμοποιούνται για πάντα: αν κάποιος νόθευε το νόμισμα, στο τέλος θα επερχόταν πληθωρισμός. Έμοιαζε να υπάρχει μια ένταση εδώ, ανάμεσα στη βούληση της κοινότητας και την υλική υπόσταση του ίδιου του αντικειμένου. Οι Έλληνες στοχαστές ήρθαν ξαφνικά αντιμετώπι

«μάρκες χρήματος», ή ένας κεύσσιανός «χαρταλιστικό χρήμα». Παρά τα επιχείρημα του Finley (1980: 141-146) υπέρ του αντιθέτου, σχεδόν όλο το αρχαίο χρήμα ήταν πιστωτικό μέχρι ενός βαθμού. Είναι εύκολο να δούμε γιατί τα νομίσματα κυκλοφορούσαν αρχικά σε υψηλότερη ονομαστική αξία απ' ό,τι το βάρος τους σε χρυσό ή ασήμι: η τιμή των μετάλλων ήταν συνήθως κυμαινόμενη, αλλά αν η ονομαστική αξία του νομίσματος ήταν χαμηλότερη από αυτή του μεταλλικού του περιεχομένου, δεν θα υπήρχε λόγος να μην το λιώσει κανείς.

77 Στην περίπτωση πραγματικά μεγάλων κρατών όπως η Ρωμαϊκή ή η Μασουριανή αυτοκρατορία, προκλήθηκε τελικά πληθωρισμός, αλλά ο πλήρης αντίκτυπός του δεν έγινε αισθητός παρά μόνο έναν αιώνα αργότερα (βλ. Ingham 2002: 101-104. Kessler & Temin 2008. Harris 2008b, για μερικές καλές συζητήσεις της ρωμαϊκής περίπτωσης).

78 Seaford 2004: 138-139.

με ένα εντελώς νέο είδος αντικειμένου, εξαιρετικής σημασίας μεν (όπως πιστοποιεί το γεγονός ότι τόσοι άνθρωποι ήταν διατεθειμένοι να διακινδυνεύσουν τη ζωή τους για να το πάρουν στα χέρια τους), αλλά του οποίου η φύση ήταν ένα βαθύ αίνιγμα.

Ας δούμε αυτή τη λέξη, «υλισμός». Τι σημαίνει να υιοθετεί κανείς μια «υλιστική» φιλοσοφία; Τι είναι τέλος πάντων ένα «υλικό»; Συνήθως μιλάμε για «υλικά» όταν αναφερόμαστε σε αντικείμενα τα οποία θέλουμε να μετατρέψουμε σε κάτι άλλο. Ένα δέντρο είναι ένα ζωντανό πλάσμα. Δεν γίνεται «ξύλο» παρά μόνο όταν αρχίζουμε να σκεφτόμαστε όλα τα άλλα πράγματα που μπορούμε να λαξέψουμε από αυτό. Και, βέβαια, μπορείς να λαξέψεις ένα κομμάτι ξύλο σχεδόν σε ό,τι θες. Το ίδιο ισχύει για τον πηλό, για το γυαλί ή για το μέταλλο. Είναι στερεά, πραγματικά και απτά, αλλά συγχρόνως και αφαιρέσεις, επειδή έχουν τη δυνατότητα να μετατρέπονται σχεδόν σε οτιδήποτε άλλο (ή, όχι ακριβώς: δεν μπορείς να μετατρέψεις ένα κομμάτι ξύλο σε λιοντάρι ή κουκουβάγια, μπορείς όμως να το μετατρέψεις στην εικόνα ενός λιονταριού ή μιας κουκουβάγιας)· μπορεί να πάρει σχεδόν κάθε νοητή μορφή. Ήδη, λοιπόν, σε μια υλιστική φιλοσοφία, έχουμε να κάνουμε με μια αντίθεση μορφής και περιεχομένου, ύλης και σχήματος: με μια σύγκρουση ανάμεσα στην ιδέα, το σημείο, το έμβλημα ή το μοντέλο στο μυαλό του δημιουργού και τις φυσικές ιδιότητες των υλικών στα οποία θα εντυπωθεί, θα κατασκευαστεί ή θα φορεθεί αυτό το μοντέλο, υλικών μέσα από τα οποία θα γίνει πραγματικότητα.<sup>79</sup> Με τα νομίσματα, η αντίθεση αυτή υψώνεται σε ακόμα πιο αφηρημένο επίπεδο, επειδή το έμβλημα αυτό δεν μπορεί πια να νοηθεί ως μοντέλο στο κεφάλι κάποιου, αλλά είναι μάλλον σημάδι μιας συλλογικής συμφωνίας. Οι εικόνες που στάμπαραν τα ελληνικά νομίσματα (το λιοντάρι της Μιλήτου, η κουκουβάγια της Αθήνας) ήταν συνήθως το έμβλημα του θεού της πόλης, αλλά ήταν επίσης ένα είδος συλλογικής υπόσχεσης με την οποία οι πολίτες διαβεβαίωναν ο ένας τον άλλον όχι μόνο ότι θα ήταν δεκτό το νόμισμα στην πληρωμή των δημοσίων χρεών, αλλά και ότι, με μια ευρύτερη έννοια, όλοι θα τα δέχονταν για οποιαδήποτε χρέη, κι έτσι ότι θα μπορούσε κανείς να τα χρησιμοποιεί για να αποκτήσει οτιδήποτε επιθυμούσε.

Το πρόβλημα είναι ότι αυτή η συλλογική δύναμη δεν είναι απεριόριστη. Ισχύει μόνο στο εσωτερικό της πόλης. Όσο μακρύτερα φεύγεις από την πόλη, σε μέρη που κυριαρχούνται από τη βία, τη δουλεία και τον πόλεμο

<sup>79</sup> Εδώ εμπνέομαι εν μέρει από τα επιχειρήματα του Marcel Mauss σχετικά με την έννοια της ουσίας (Allen 1998).

–μέρη όπου ακόμα και φιλόσοφοι σε κρουαζιέρα μπορούσαν να καταλήξουν να πωλούνται σαν δούλοι–, τόσο περισσότερο μετατρέπεται σε ένα απλό κομμάτι πολύτιμου μετάλλου.<sup>80</sup>

Ο πόλεμος, λοιπόν, ανάμεσα σε Πνεύμα και Σάρκα, ανάμεσα στην ευγενή Ιδέα και την άσχημη Πραγματικότητα, ανάμεσα στην ορθολογική νόηση και τις επίμονες σωματικές ορμές και επιθυμίες που της αντιστέκονται, ακόμα και η ιδέα ότι η ειρήνη και η κοινότητα δεν είναι πράγματα που αναδύονται αυθόρμητα, αλλά είναι αυτή η ανάγκη που πρέπει να εντυπωθεί στις πιο ποταπές υλικές μας φύσεις, σαν θεϊκό σύμβολο που σφραγίζει ένα μη ευγενές μέταλλο –όλες αυτές οι ιδέες που κατέληξαν να στοιχειώσουν τις θρησκευτικές και φιλοσοφικές παραδόσεις της Αξονικής Περιόδου και που συνέχισαν να εκπλήσσουν έκτοτε ανθρώπους σαν τον Boesouu – μπορούμε να θεωρήσουμε ότι εγγράφονται στη φύση της νέας αυτής μορφής χρήματος.

Θα ήταν ανόητο να υποστηρίξουμε ότι όλη η φιλοσοφία της Αξονικής Περιόδου είναι απλώς ένας στοχασμός περί της φύσης των νομισμάτων, νομίζω όμως ότι ο Seaford έχει δίκιο όταν υποστηρίζει ότι πρόκειται για μια κρίσιμη αφετηρία: είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι άρχισαν να διατυπώνουν τα ερωτήματά τους με αυτό τον ιδιαίτερο τρόπο τους, ρωτώντας (για παράδειγμα): τι είναι οι Ιδέες; Είναι απλές συλλογικές συμβάσεις; Υπάρχουν, όπως επέμενε ο Πλάτων, σε κάποια θεϊκή επικράτεια πέρα από την υλική ύπαρξη; Ή μήπως υπάρχουν στο νου μας; Ή μήπως ο ίδιος ο νους μας είναι εντέλει κομμάτι αυτής της θεϊκής, άυλης επικράτειας; Και, αν είναι, τι μας λέει αυτό για τη σχέση μας με το σώμα μας;

Στην Ινδία και στην Κίνα, η συζήτηση πήρε διαφορετικές μορφές, πάντα όμως ο υλισμός ήταν η αφετηρία. Γνωρίζουμε τις ιδέες των πιο γνήσιων υλιστών στοχαστών μόνο από τα έργα των πνευματικών τους αντιπάλων: τέτοια είναι η περίπτωση του Ινδού βασιλιά Pāyāsi, ο οποίος χαιρόταν να ερίζει με βουδιστές και τζαϊνιστές φιλοσόφους, υποστηρίζοντας τη θέση ότι η ψυχή δεν υπάρχει και ότι τα ανθρώπινα σώματα δεν είναι παρά ιδιαίτεροι σχηματισμοί από αέρα, νερό, γη και φωτιά, οι συνειδήσεις τους το αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης των στοιχείων, και πως όταν πεθαίνουμε, τα στοιχεία απλώς διαλύονται.<sup>81</sup> Είναι προφανές, ωστόσο, ότι τέτοιες ιδέες αποτελούσαν

80 Έτσι, όπως θα δούμε, η θέση του Αριστοτέλη ότι ένα νόμισμα δεν είναι παρά μια κοινωνική σύμβαση (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1133a 29-31) παρέμεινε εν πολλοίς μειοψηφική στον αρχαίο κόσμο. Έγινε ωστόσο κυρίαρχη αργότερα, τον Μεσαίωνα.

81 Είναι γνωστός ως Pāyāsi στις βουδιστικές γραφές και ως Paesi στον τζαϊνισμό. Βλ. Bronkhorst 2007: 143-159, για μια καλή συζήτηση αυτών των πρώτων Ινδών υλιστών· για τη μεταγενέστερη

κοινούς τόπους. Ακόμα και στις θρησκείες της Αξονικής Περιόδου, εντυπωσιάζει συχνά η απουσία όλης αυτής της πληθώρας υπερφυσικών στοιχείων που βλέπουμε πριν και μετά – όπως μαρτυρούν οι συνεχείς διαμάχες για το αν ο βουδισμός είναι καν θρησκεία, αφού απορρίπτει κάθε ιδέα υπέρτατου όντος, ή το αν οι νουθεσίες του Κομφούκιου ότι πρέπει κανείς να συνεχίζει να τιμά τους προγόνους του δεν είναι παρά ένας τρόπος ενθάρρυνσης της ευσέβειας των γιών, και δεν βασίζονται σε μια πίστη ότι οι νεκροί πρόγονοι εξακολουθούν όντως να υπάρχουν με κάποιο τρόπο. Το γεγονός ότι τίθεται το ερώτημα μιλάει από μόνο του. Την ίδια στιγμή, όμως, αυτό που προπάτων επιβιώνει από αυτή την εποχή – με θεσμικούς όρους – είναι αυτό που ονομάζουμε «παγκόσμιες θρησκείες».

Αυτό που βλέπουμε, λοιπόν, είναι ένα παράξενο είδος πήγαινε-έλα, επίθεσης και αντιξίφισμου, όπου η αγορά, το κράτος, ο πόλεμος και η θρησκεία συνεχώς χωρίζονται και ενώνονται το ένα με το άλλο. Θα προσπαθήσω να το συνοψίσω όσο πιο περιεκτικά μπορώ:

1. Οι αγορές φαίνεται ότι πρωτοεμφανίστηκαν, στην Εγγύς Ανατολή τουλάχιστον, σαν παρενέργεια των κυβερνητικών συστημάτων διοίκησης. Με τον καιρό, ωστόσο, η λογική της αγοράς ενεπλάκη στις στρατιωτικές υποθέσεις, όπου έγινε σχεδόν αδιαχώριστη από τη μισθοφορική λογική του πολέμου στην Αξονική Περίοδο, και εντέλει η λογική αυτή κατέληξε να κατακτήσει την ίδια την κυβέρνηση, ορίζοντας τον ίδιο τον σκοπό της.

2. Ως αποτέλεσμα: οπουδήποτε βλέπουμε να αναδύεται το στρατιωτικο-νομισματικό-δουλοκτητικό σύμπλεγμα, βλέπουμε επίσης τη γέννηση υλιστικών φιλοσοφιών. Για την ακρίβεια, είναι υλιστικές και με τις δύο έννοιες του όρου: αφενός οραματίζονται έναν κόσμο φτιαγμένο από δυνάμεις υλικές, όχι θεϊκές, και αφετέρου φαντάζονται ότι ο έσχατος σκοπός της ανθρωπίνης ύπαρξης είναι η συγκέντρωση υλικού πλούτου, με ιδανικά όπως η ηθική και η δικαιοσύνη να αναδιατυπώνονται ως μέσα προορισμένα να ικανοποιούν τις μάζες.

3. Επίσης παντού, βρίσκουμε φιλόσοφους που αντιδρούν σε αυτό, διερευνώντας ιδέες της ανθρωπότητας και της ψυχής, προσπαθώντας να βρουν ένα νέο θεμέλιο της δεοντολογίας και της ηθικής.

4. Παντού, κάποιοι από αυτούς τους φιλοσόφους συντάχθηκαν με τα

---

υλιστική σχολή, στην οποία λέγεται ότι ανήκε και ο Kautilya, βλ. Chattopadhyaya 1994. Γράφοντας για την Ινδία, ο Jaspers (Jaspers 1951: 135) παρατηρεί την εμφάνιση «όλων των φιλοσοφικών ρευμάτων, συμπεριλαμβανομένων του σκεπτικισμού και του υλισμού, της σοφιστικής και του μη-δενισμού» – ένας υπαινικτικός κατάλογος, καθώς δεν είναι προφανώς κατάλογος «όλων» των φιλοσοφικών ρευμάτων, αλλά μόνο των πιο υλιστικών.



κοινωνικά κινήματα που ήταν αναπόφευκτο να σχηματιστούν απέναντι σε αυτές τις νέες και εξαιρετικά βίαιες και κυνικές ελίτ. Το αποτέλεσμα ήταν κάτι καινοφανές στην ανθρώπινη ιστορία: λαϊκά κινήματα που ήταν επίσης πνευματικά κινήματα, λόγω της παραδοχής ότι όσοι αντιτάσσονταν στα υπάρχοντα καθεστώτα εξουσίας το έκαναν στο όνομα κάποιου είδους θεωρίας περί της φύσης της πραγματικότητας.

5. Παντού, τα κινήματα αυτά ήταν, πρώτα και κύρια, φιλειρηνικά κινήματα, καθότι απέρριπταν την ίδια την έννοια της βίας, και ιδίως του επιθετικού πολέμου, ως θεμελίου της πολιτικής.

6. Επίσης παντού, φαίνεται ότι υπήρχε μια αρχική τάση να χρησιμοποιούνται τα νέα διανοητικά εργαλεία που παρείχαν οι απρόσωπες αγορές, προκειμένου να βρεθεί μια νέα βάση της ηθικής: και, παντού, η τάση αυτή απέτυχε. Ο μοϊσμός, με την αντίληψή του περί κοινωνικής ωφέλειας, άνθισε για σύντομο διάστημα και μετά κατέρρευσε. Αντικαταστάθηκε από τον κομφουκιανισμό, ο οποίος απέρριπτε ρητά τέτοιες ιδέες. Είδαμε ήδη ότι η επανεπίνοηση της ηθικής ευθύνης με όρους χρέους –μια τάση που εμφανίστηκε και στην Ελλάδα και στην Ινδία–, μολονότι ήταν σχεδόν αναπόφευκτη με δεδομένες τις νέες οικονομικές συνθήκες, φαίνεται ότι αποδείχτηκε παντού μη ικανοποιητική.<sup>82</sup> Η ισχυρότερη τάση ήταν ο οραματισμός ενός κόσμου όπου το χρέος –και μαζί του όλοι οι άλλοι εγκόσμιοι δεσμοί– μπορεί να αφανιστεί πλήρως, όπου οι κοινωνικοί δεσμοί θεωρούνται μορφές υποτέλειας και το σώμα εκλαμβάνεται σαν φυλακή.

7. Η στάση των ηγεμόνων άλλαξε με τον καιρό. Αρχικά, οι περισσότεροι φαίνεται ότι υιοθέτησαν μια στάση αμήχανης ανοχής απέναντι στα νέα φιλοσοφικά και θρησκευτικά κινήματα, ενώ κατ' ιδίαν ακολουθούσαν τη μία ή την άλλη εκδοχή μιας κυνικής *Realpolitik*. Καθώς όμως τα εμπόλεμα κρατίδια και πριγκιπάτα αντικαταστάθηκαν από μεγάλες αυτοκρατορίες και, ιδίως, καθώς αυτές οι αυτοκρατορίες άρχισαν να φτάνουν στα όρια της επέκτασής τους, οδηγώντας το στρατιωτικό-νομισματικό-δουλοκτητικό σύμπλεγμα σε κρίση, όλα αυτά άλλαξαν ξαφνικά. Στην Ινδία, ο Ασόκα προσπάθησε να επαναθεμελιώσει το βασίλειό του στο βουδισμό: στη Ρώμη, ο Κωνσταντίνος στράφηκε στους χριστιανούς: στην Κίνα, ο Wu-Ti (157-87 π.Χ.), αυτοκράτορας της δυναστείας των Han, όταν αντιμετώπισε μια παρόμοια στρατιωτική και οικονομική κρίση, υιοθέτησε τον κομφουκιανισμό ως

82 Στην *Πολιτεία*, απορρίπτεται απερίφραστα. Στην Ινδία, όπως υποστήριξα, η ινδουιστική παράδοση φαινομενικά μόνο την ασπάζεται. Ο βουδισμός, ο τζαϊνισμός και άλλες αντιπολιτευόμενες φιλοσοφίες δεν χρησιμοποιούσαν καθόλου τον όρο.

κρατική θρησκεία. Από τους τρεις τους, μόνο ο Wu-Ti πέτυχε τελικά: η κινεζική αυτοκρατορία κράτησε, με τη μία ή την άλλη μορφή της, δύο χιλιάδες χρόνια, σχεδόν πάντα με τον κομφουκιανισμό ως επίσημη ιδεολογία της. Στην περίπτωση του Κωνσταντίνου, η Δυτική Αυτοκρατορία κατέρρευσε, αλλά η ρωμαϊκή Εκκλησία άντεξε. Θα λέγαμε ότι το σχέδιο του Ασόκα ήταν το λιγότερο πετυχημένο. Όχι μόνο κατέρρευσε η αυτοκρατορία του, δίνοντας τη θέση της σε μια ατέρμονη σειρά πιο αδύναμων, συνήθως κατακερματισμένων βασιλείων, αλλά και ο ίδιος ο βουδισμός εξορίστηκε εν πολλοίς από τα αλλοτινά εδάφη του, μολονότι εδραιώθηκε πολύ περισσότερο στην Κίνα, στο Νεπάλ, στο Θιβέτ, στη Σρι Λάνκα, στην Κορέα, στην Ιαπωνία και σε μεγάλο μέρος της Νοτιοανατολικής Ασίας.

8. Η απώτατη συνέπεια ήταν ένα είδος ιδεατού σχίσματος των σφαιρών της ανθρώπινης δραστηριότητας που διαρκεί μέχρι σήμερα: από τη μια η αγορά, από την άλλη η θρησκεία. Για να το θέσουμε χοντροκομμένα: αν αποδίδει κανείς έναν ορισμένο κοινωνικό χώρο αποκλειστικά στην εγωιστική απόκτηση υλικών πραγμάτων, είναι σχεδόν αναπόφευκτο να εμφανιστεί κάποιος άλλος που θα ορίσει έναν άλλο χώρο στον οποίο θα κηρύσσει ότι, από τη σκοπιά των υπέρτατων αξιών, τα υλικά πράγματα είναι ασήμαντα: ότι ο εγωισμός –ή ακόμα και ο ίδιος ο εαυτός– είναι αυταπάτη, και ότι το να δίνεις είναι καλύτερο από το να παίρνεις. Αν μη τι άλλο, είναι σίγουρα χαρακτηριστικό ότι όλες οι θρησκείες της Αξονικής Περιόδου τόνισαν τη σημασία της ελεημοσύνης, μιας έννοιας που σχεδόν δεν υπήρχε πριν. Η καθαρή απληστία και η καθαρή γενναιοδωρία είναι έννοιες συμπληρωματικές: καμία δεν μπορεί σ' αλήθεια να νοηθεί χωρίς την άλλη· αμφότερες θα μπορούσαν να αναδυθούν μόνο σε θεσμικά πλαίσια που επέμεναν σε μια τέτοια καθαρή και μονοσήμαντη συμπεριφορά· και αμφότερες φαίνεται ότι εμφανίστηκαν μαζί οπουδήποτε εμφανίστηκε επίσης στη σκηνή το απρόσωπο, υλικό, ρευστό χρήμα.

Όσο για τα θρησκευτικά κινήματα: θα ήταν αρκετά εύκολο να τα αποκηρύξουμε σαν μια τάση φυγής από την πραγματικότητα, που υπόσχεται στα θύματα των αυτοκρατοριών της Αξονικής Περιόδου την απελευθέρωση στον άλλο κόσμο σαν έναν τρόπο για να τα κάνει να δεχτούν τη μοίρα τους σε αυτόν, και που πείθει τους πλούσιους πως το μόνο που οφείλουν τελικά στους φτωχούς είναι μερικές φιλανθρωπικές δωρεές από καιρού εις καιρόν. Πράγματι, οι ριζοσπάστες στοχαστές σχεδόν πάντα τα αποκηρύσσουν με αυτό τον τρόπο. Βεβαίως, η προθυμία των ίδιων των κυβερνήσεων να τα ασπαστούν τελικά φαίνεται να επικυρώνει αυτό το συμπέρασμα. Το ζήτημα,

όμως, είναι πιο περίπλοκο. Πρώτα απ' όλα, υπάρχει ένας αντίλογος σε ό,τι αφορά αυτή την τάση φυγής από την πραγματικότητα. Οι λαϊκοί ξεσηκωμοί στον αρχαίο κόσμο έληγαν συνήθως με σφαγιασμό των εξεγερμένων. Όπως παρατήρησα ήδη, η σωματική απόδραση, όπως με έξοδο ή λιποταξία, ήταν ανέκαθεν, από τις αρχαιότερες περιόδους που γνωρίζουμε, η πιο αποτελεσματική απάντηση σε συνθήκες καταπίεσης. Όταν η σωματική απόδραση δεν είναι εφικτή, τι ακριβώς υποτίθεται ότι πρέπει να κάνει ένας καταπιεσμένος χωρικός; Να κάτσει να κλαίει για τη δυστυχία του; Αν μη τι άλλο, οι αλλόκοσμες θρησκείες έδιναν αναλαμπές μιας ριζικής λύσης. Συχνά επέτρεπαν στους ανθρώπους να δημιουργούν άλλους κόσμους μέσα σε αυτόν, χώρους απελευθερωμένους με τη μία ή την άλλη έννοια. Σίγουρα δεν είναι τυχαίο ότι οι μόνοι που κατάφεραν να καταργήσουν τη δουλεία στον αρχαίο κόσμο ήταν θρησκευτικές σχέτες, όπως οι Εσσαίοι – οι οποίοι το πέτυχαν, ακριβώς, εγκαταλείποντας την ευρύτερη κοινωνική τάξη και σχηματίζοντας τις δικές τους ουτοπικές κοινότητες.<sup>83</sup> Ή, σε ένα μικρότερο αλλά διαρκέστερο παράδειγμα: οι δημοκρατικές πόλεις-κράτη της βόρειας Ινδίας τελικά συνθλίφθηκαν από τις μεγάλες αυτοκρατορίες (ο Kautilya δίνει αναλυτικές συμβουλές για το πώς ανατρέπονται και καταστρέφονται οι δημοκρατικές πολιτείες), αλλά ο Βούδας θαύμασε τη δημοκρατική οργάνωση των δημοσίων συνελεύσεών τους και την υιοθέτησε ως μοντέλο για τους μαθητές του.<sup>84</sup> Τα βουδιστικά μοναστήρια ονομάζονται ακόμα sangha, το αρχαίο όνομα αυτών των δημοκρατιών, και συνεχίζουν να λειτουργούν μέχρι σήμερα με βάση αυτή τη διαδικασία επίτευξης συναίνεσης, διατηρώντας ένα ιδεώδες δημοκρατικής ισότητας που ειδάλλως θα είχε λησμονηθεί εντελώς.

Τέλος, τα μεγαλύτερα ιστορικά επιτεύγματα αυτών των κινημάτων δεν είναι αμελητέα, στην πραγματικότητα. Όταν επικράτησαν, τα πράγματα άρχισαν να αλλάζουν. Οι πόλεμοι έγιναν λιγότερο βίαιοι και λιγότερο συχνοί.

83 Γράφοντας την εποχή περίπου του Χριστού, ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς γράφει για τους Εσσαίους: «ούτε ένας δούλος δεν υπάρχει μεταξύ τους, αλλά είναι όλοι ελεύθεροι να ανταλλάσσουν υπηρεσίες ο ένας με τον άλλον, και αποκρύπτουν τους ιδιοκτήτες δούλων, όχι μόνο για την αδικία που διαπράττουν παραβιάζοντας, το νόμο της ισότητας, αλλά και για την ασέβεια που δείχνουν καταργώντας το νόμο της φύσης» (*Quod omnis probus liber sit*, 79). Οι Θεραπευτές, μια άλλη εβραϊκή ομάδα που απέρριπτε κάθε μορφή ιδιοκτησίας, θεωρούσε τη δουλεία «ένα πράγμα απολύτως και πλήρως αντίθετο προς τη φύση, γιατί η φύση δημιούργησε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους» (*De Vita Contemplativa*, 70). Είναι αξιοσημείωτη η ομοιότητα με τις ιδέες του ρωμαϊκού δικαίου. Για τις εβραϊκές ομάδες, τα στοιχεία που διαθέτουμε είναι ασυνήθιστα επαρκή· αν παρόμοιες σχέτες υπήρχαν, ας πούμε, στη Θράκη ή στη Νουμιδία, δεν το γνωρίζουμε.

84 Ένας μεταγενέστερος θρύλος παραδίδει ότι ο πατέρας του ήταν βασιλιάς και ότι μεγάλωσε σε παλάτι, αλλά ο βασιλιάς των Sakya εκείνη την εποχή ήταν στην πραγματικότητα αιρετό και εκ περιτροπής αξίωμα (Kosambi 1965: 96).

Η δουλεία παρήκμασε ως θεσμός, μέχρι που, τον Μεσαίωνα, είχε γίνει ασήμαντη ή σχεδόν ανύπαρκτη στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρασίας. Παντού επίσης, οι νέες θρησκευτικές αρχές άρχισαν να αντιμετωπίζουν στα σοβαρά τις κοινωνικές εξαθρώσεις που προκαλούσε το χρέος.



## Κεφάλαιο 10

### Ο Μεσαίωνας (600 – 1450 μ.Χ.)

*Ο τεχνητός πλούτος αποτελείται από τα πράγματα  
που δεν ικανοποιούν καμία φυσική ανάγκη,  
όπως λόγου χάρη το χρήμα,  
το οποίο είναι μια ανθρώπινη επινόηση.*  
Θωμάς Ακινάτιος

**Α**ν στην Αξονική Εποχή αναδύθηκαν τα συμπληρωματικά ιδανικά των Αγορών εμπορευμάτων και των παγκόσμιων θρησκειών, ο Μεσαίωνας υπήρξε η περίοδος κατά την οποία οι δύο αυτοί θεσμοί άρχισαν να συγχωνεύονται.

Ανά τον κόσμο, η εν λόγω εποχή άρχισε με την κατάρρευση των αυτοκρατοριών. Νέα κράτη δημιουργήθηκαν εντέλει, ωστόσο σε αυτά τα νέα κράτη έσπασε η διαπλοκή πολέμου, πολύτιμων μετάλλων και δουλείας· η κατάκτηση και η προσάρτηση έπαψαν να αποθεώνονται ως ο σκοπός κάθε πολιτικής ζωής. Ταυτόχρονα, η οικονομική ζωή, από τη διεξαγωγή του διεθνούς εμπορίου μέχρι την οργάνωση των τοπικών αγορών, άρχισε να τίθεται ολοένα και περισσότερο υπό τον έλεγχο των θρησκευτικών αρχών. Ένα αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας ήταν η εμφάνιση ενός ευρύτερου κινήματος για τον έλεγχο, ακόμα και την απαγόρευση, της ληστρικής δανειοδότησης. Ένα άλλο ήταν μια επιστροφή, σε ολόκληρη την Ευρασία, σε προγενέστερες μορφές εικονικών πιστωτικών χρημάτων.

Σύμφωνοι, δεν είμαστε συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε με τέτοιο τρόπο τον Μεσαίωνα. Για τους περισσότερους από μας, το επίθετο «μεσαιωνικός» εξακολουθεί να είναι συνώνυμο της δεισιδαιμονίας, της μισαλλοδοξίας και της καταπίεσης. Παρόλα αυτά, για τους περισσότερους απ' τους κατοίκους της Γης, δεν σήμαινε τίποτε άλλο από μια εντυπωσιακή βελτίωση σε σχέση με τον τρόπο της Αξονικής Εποχής.

Μια αιτία της παραμορφωμένης οπτικής μας είναι ότι είμαστε συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε τον Μεσαίωνα ως κάτι που συνέβη πρωτίστως στη Δυτική Ευρώπη, σε περιοχές που, στο κάτω κάτω, δεν ήταν τίποτα περισσότερο από

μεθοριακά φυλάκια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με τη συμβατική αντίληψη, με την κατάρρευση της αυτοκρατορίας, οι πόλεις εν πολλοίς ερήμωσαν και η οικονομία «επέστρεψε στον αντιπραγματισμό», από τον οποίο χρειάστηκαν τουλάχιστον πέντε αιώνες για να ανακάμψει. Ακόμα και στην περίπτωση της Ευρώπης, ωστόσο, αυτή η αντίληψη βασίζεται σε μια σειρά από αβάσιμες παραδοχές οι οποίες, όπως ανέφερα, καταρρέουν απ' ης στιγμής κάποιος αρχίσει να τις σκαλίζει με σοβαρότητα. Η κυριότερη από αυτές είναι η ιδέα ότι η έλλειψη νομισμάτων ταυτίζεται με την έλλειψη χρήματος. Είναι αλήθεια ότι η καταστροφή της ρωμαϊκής πολεμικής μηχανής είχε σαν αποτέλεσμα την εξαφάνιση των ρωμαϊκών νομισμάτων και τα λιγοστά νομίσματα που παρήγαγαν τα γοτθικά ή τα φράγκικα βασίλεια που ιδρύθηκαν πάνω στα ερείπια της παλιάς αυτοκρατορίας ήταν μάλλον εκ φύσεως καταπιστευματικά.<sup>1</sup> Εντούτοις, μια ματιά στους «βαρβαρικούς νομικούς κώδικες» αποκαλύπτει ότι, ακόμα και στο απόγειο του Μεσαίωνα, οι άνθρωποι κρατούσαν προσεκτικά λογαριασμούς σε ρωμαϊκό χρήμα, καθώς υπολόγιζαν επιτόκια, συμβόλαια και υποθήκες. Ασφαλώς, διάφορες πόλεις μαράζωσαν και πολλές ερήμωσαν τελείως, ωστόσο ακόμα και αυτό είχε τα καλά του.

Η εξέλιξη αυτή είχε σίγουρα ολέθριες συνέπειες για τον αλφαριθμητισμό, ωστόσο πρέπει κανείς να έχει κατά νου ότι οι αρχαίες πόλεις μπορούσαν να συντηρηθούν μόνο μέσω της άντλησης πόρων από την ύπαιθρο. Η Γαλατία λόγω χάρη ήταν ένα δίκτυο πόλεων, οι οποίες συνδέονταν μέσω των περιφημων ρωμαϊκών δρόμων με μια ατέλειωτη αλληλουχία φυτειών που καλλιεργούσαν σκλάβοι και ανήκαν σε μεγιστάνες των πόλεων.<sup>2</sup> Μετά το 400 μ.Χ. περίπου, ο πληθυσμός των πόλεων μειώθηκε δραστικά, αλλά μαζί του εξαφανίστηκαν και οι φυτείες. Τους κατοπινούς αιώνες, πολλές από αυτές αντικαταστάθηκαν από αρχοντικά, εκκλησίες και, πιο μετά, από κάστρα – όπου νέοι τοπικοί άρχοντες αντλούσαν τους δικούς τους φόρους από τους γειτονικούς γεωργούς. Η αριθμητική, ωστόσο, είναι απλή: εφόσον η μεσαιωνική γεωργία δεν ήταν λιγότερο αποδοτική από την αρχαία (για την ακρίβεια,

1 Τα νομίσματα που παρήγαγαν τα βαρβαρικά κράτη τα οποία διαδέχθηκαν τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία σε γενικές γραμμές δεν περιείχαν πολύ χρυσό ή ασήμι· ως εκ τούτου, κυκλοφορούσαν ως επί το πλείστον μόνο στο εσωτερικό της ηγεμονίας του βασιλιά ή του βαρόνου που τα είχε εκδώσει και ήταν γενικά άχρηστα για εμπορικούς σκοπούς.

2 Ο Dockés (1979: 62-70) προσφέρει μια καλή επισκόπηση της κατάστασης με την κυριολεκτική έννοια του όρου, μιας και οι τρέχουσες απόψεις για την έκταση των ρωμαϊκών δουλοκτητικών τοφλικιών της Γαλλίας βασίζονται ως επί το πλείστον σε αεροφωτογραφίες. Με την πάροδο του χρόνου, ακόμα και οι κάτοικοι των ελεύθερων κοινοτήτων κατέληξαν να γίνουν δούλοι λόγω χρεώσεων, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ή προσδέθηκαν στη γη ως δουλοπάροικοι (στα λατινικά: *coloni*).

ήταν πολύ πιο παραγωγική από εκείνη), ο όγκος της εργασίας που απαιτούνταν για να τραφεί μια χούφτα πολεμιστών και κληρικών δεν μπορούσε σε καμία περίπτωση να συγκριθεί με την εργασία που χρειαζόταν για να τροφοδοτηθούν ολόκληρες πόλεις. Όσο καταπιεσμένοι κι αν ήταν οι δουλοπάροικοι του Μεσαίωνα, ο μόχθος τους δεν ήταν τίποτα μπροστά στο μόχθο των ομολόγων τους της Αξονικής Εποχής.

Ακόμα και έτσι, είναι καλύτερο να θεωρούμε ότι ο καθαυτός Μεσαίωνα δεν ξεκίνησε στην Ευρώπη, αλλά στην Ινδία και την Κίνα, μεταξύ 400 και 600 μ.Χ. κι έπειτα, με την έλευση του Ισλάμ, σάρωσε το μεγαλύτερο μέρος του δυτικού μισού της Ευρασίας. Για την ακρίβεια, ο Μεσαίωνα έφτασε στην Ευρώπη τετρακόσια χρόνια αργότερα. Ας αρχίσουμε, λοιπόν, την ιστορία μας από την Ινδία.

### Μεσαιωνική Ινδία (Φυγή προς την Ιεραρχία)

Άφησα την Ινδία στην εποχή που ο Ασόκα ενστερνίστηκε το βουδισμό, ωστόσο επισήμανα ότι, εντέλει, το σχέδιό του ναυάγησε. Ούτε η αυτοκρατορία του ούτε η εκκλησία του έμελλαν να διαρκέσουν. Χρειάστηκε, βέβαια, πολύς χρόνος για να ολοκληρωθεί αυτή η αποτυχία.

Η Μαουριανή δυναστεία αντιπροσώπευε το απόγειο της αυτοκρατορίας. Κατά τα επόμενα πεντακόσια χρόνια, υπήρξε μια διαδοχή βασιλείων, τα περισσότερα από τα οποία υποστήριζαν σθεναρά το βουδισμό. Στούπες και μοναστήρια ξεφύτρωναν παντού, ωστόσο τα κράτη που τα χρηματοδοτούσαν άρχισαν να εξασθενούν: οι συγκεντρωτικοί στρατοί διαλύθηκαν: οι στρατιώτες, όπως και οι αξιωματούχοι, άρχισαν να πληρώνονται με παροχές σε γη αντί για μισθούς. Ως εκ τούτου, ο αριθμός των νομισμάτων που βρίσκονταν σε κυκλοφορία μειωνόταν σταθερά.<sup>3</sup> Και σε αυτήν την περίπτωση, ο πρώιμος Μεσαίωνα βίωσε μια δραματική μείωση των πόλεων: ενώ ο έλληνας πρεσβευτής Μεγασθένης είχε περιγράψει την πρωτεύουσα του Ασόκα, την Ρατνα, ως τη μεγαλύτερη πόλη στον κόσμο, οι μεσαιωνικοί Άραβες και κινέζοι ταξιδιώτες περιέγραφαν την Ινδία ως έναν τόπο γεμάτο ατέλειωτα χωριουδάκια.

<sup>3</sup> Όπως είδαμε, ο Kosambi θεωρούσε τη Magada το απόγειο της νομισματοποίησης. Ο R. S. Sharma (2001: 119-162) υποστηρίζει ότι η νομισματοκοπία ήταν συνηθισμένη υπό τη δυναστεία των Gupta (280 έως 550 μ.Χ.), αλλά ύστερα εξαφανίστηκε αιφνιδίως σχεδόν παντού. Παρόλα αυτά, ακόμα και αν έχει δίκιο ότι ο συνολικός αριθμός των νομισμάτων σε κυκλοφορία δεν μειώθηκε μέχρι τότε, ακόμα και ο ίδιος επισημαίνει (ό.π.: 143) ότι ο συνολικός πληθυσμός στην Κοιλάδα του Γάγγη σχεδόν τριπλασιάστηκε την ίδια περίοδο, οπότε ακόμα και αυτό σηματοδοτεί μια σταθερή μείωση.



Ως αποτέλεσμα, οι περισσότεροι ιστορικοί γράφουν, όπως πάνω κάτω και στην Ευρώπη, για μια κατάρρευση της χρηματικής οικονομίας· για το εμπόριο που «επέστρεψε στον αντιπραγματισμό». Και εδώ, βέβαια, αυτό μοιάζει απλώς να μην ισχύει. Αυτό που στην πραγματικότητα χάθηκε ήταν τα στρατιωτικά μέσα για την άντληση των πόρων από τους χωρικούς. Για την ακρίβεια, τα ινδουιστικά νομικά βιβλία που γράφτηκαν εκείνη την εποχή δείχνουν ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για πιστωτικές συμφωνίες, χρησιμοποιώντας ένα εξελιγμένο λεξιλόγιο «εγγυήσεων», «υποθηκών», «εχεγγύων», «γραμματίων» και «ανατοκισμού».<sup>4</sup> Ας αναλογιστούμε απλώς με ποιον τρόπο χρηματοδοτούνταν τα βουδιστικά ιδρύματα που ξεφύτρωναν σε όλη την Ινδία κατά τη διάρκεια αυτών των αιώνων. Ενώ οι πρώτοι μοναχοί ήταν περιπλανώμενοι επαίτες, με μόνη τους ιδιοκτησία το πιάτο του ζητιάνου, τα μοναστήρια του πρώιμου Μεσαίωνα ήταν συχνά μεγαλοπρεπή ιδρύματα με τεράστια θησαυροφυλάκια. Παρόλα αυτά, η λειτουργία τους, επί της αρχής, χρηματοδοτούταν σχεδόν εξ ολοκλήρου μέσω πίστωσης.

Η βασική καινοτομία ήταν η δημιουργία των λεγόμενων «μόνιμων κληροδοτημάτων» ή «ανεξάντλητων θησαυροφυλακίων». Ας πούμε ότι μια κοσμική πιστή επιθυμούσε να κάνει μια προσφορά στο τοπικό μοναστήρι. Αντί να προσφερθεί να προσκομίσει τα κεριά για μια συγκεκριμένη τελετουργία ή να προσφέρει υπηρέτες να φροντίζουν το μοναστήρι, μπορούσε να προσφέρει ένα ορισμένο χρηματικό ποσό –ή κάτι που να αξίζει πολλά χρήματα– που θα μπορούσε να προσφερθεί ως δάνειο σε κάποιο τρίτο, στο όνομα του μοναστηριού, με το αποδεκτό ετήσιο επιτόκιο του 15%. Το επιτόκιο επί του δανείου θα προοριζόταν πλέον για αυτόν τον συγκεκριμένο σκοπό.<sup>5</sup> Μια επιγραφή που ανακαλύφτηκε στο Μεγάλο Μοναστήρι του Sanci και χρονολογείται περίπου από το 450 μ.Χ. προσφέρει ένα χρήσιμο παράδειγμα. Μια γυναίκα ονόματι Harisvamini δωρίζει το σχετικά ταπεινό ποσό των δώδεκα *δηναρίων* στην «Ευγενή Κοινότητα των Μοναχών».<sup>6</sup> Το κείμενο περιγράφει

4 Για μια επισκόπηση: R.S. Sharma 1965, Kane 1968 III: 411-461, Chatterjee 1971. Ο Schopen (1994) τονίζει ιδιαίτερα ότι οι τεχνικές άρχισαν να εξελίσσονται κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Αναπτύχθηκαν, π.χ., λογιστικές τεχνικές για το συνδυασμό του ανατοκισμού με τις πληρωμές σε δόσεις.

5 Τα έγγραφα που ρύθμιζαν τα μοναστικά ζητήματα δίνουν μεγάλη έμφαση στις λεπτομέρειες: στο πώς τα συμβόλαια δανεισμού έπρεπε να υπογραφούν, να σφραγιστούν και να κατατεθούν στο ναό, ενώπιον μαρτύρων· πώς έπρεπε να παραδοθεί μια εγγύηση ή ασφάλιστρο που να έχει αξία διπλάσια του αρχικού δανείου· πώς «πιστοί κοσμικοί αδελφοί» έπρεπε να διοριστούν για τη διαχείριση της επένδυσης και ούτω καθεξής (Schopen 1994).

6 Από το αραβικό *dinar*, το οποίο προέρχεται με τη σειρά του από το ρωμαϊκό *denarius*. Είναι ασαφές αν αυτά τα ποσά πληρώνονταν πραγματικά σε νομίσματα αυτήν την περίοδο: ένα πρώιμο

προσεκτικά πώς θα πρέπει να μοιραστεί το εισόδημα: ο τόκος επί των πέντε δηναρίων θα πήγαινε για τα καθημερινά γεύματα πέντε διαφορετικών μοναχών, ο τόκος από άλλα τρία θα κάλυπτε τα έξοδα για να ανάβουν τρεις λύχνους στο Βούδα, στη μνήμη των γονιών της, και ούτω καθεξής. Η επιγραφή καταλήγει ότι αυτό ήταν ένα μόνιμο κληροδότημα, το οποίο «δημιουργήθηκε με ένα έγγραφο σκαλισμένο στην πέτρα, για να διαρκέσει όσο η σελήνη και ο ήλιος»: επειδή απαγορευόταν να πειραχτεί το κεφάλαιο, η προσφορά θα διαρκούσε για πάντα.<sup>7</sup>

Ορισμένα από αυτά τα δάνεια κατέληγαν υποτίθεται σε άτομα, άλλα ήταν εμπορικά δάνεια σε «συντεχνίες εργατών μπαμπού, χαλκουργών και κεραμοποιών» ή σε συμβούλια χωριών.<sup>8</sup> Πρέπει να υποθέσουμε ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, το χρήμα ήταν μια λογιστική μονάδα: στην πραγματικότητα, η συναλλαγή αφορούσε ζώα, σιτηρά, μετάξι, βούτυρο, φρούτα και όλα τα άλλα αγαθά, για τα οποία τα νομικά βιβλία της εποχής προέβλεπαν προσεκτικά τα κατάλληλα επιτόκια. Εντούτοις, μεγάλες ποσότητες χρυσού κατέληξαν στα χρηματοκιβώτια των μοναστηριών. Άλλωστε, όταν τα νομίσματα βγαίνουν από την κυκλοφορία, το μέταλλο δεν εξαφανίζεται. Τον Μεσαίωνα –και αυτό μοιάζει να συνέβη σε ολόκληρη την Ευρασία– το μεγαλύτερο μέρος του χρυσού κατέληξε σε θρησκευτικά ιδρύματα, εκκλησίες, μοναστήρια, ναούς, όπου είτε στοιβάχτηκε σε θησαυροφυλάκια και κρύπτες είτε διακόσμησε ή χυτεύτηκε σε άμβωνες, ιερά και τελετουργικά αντικείμενα. Πάνω απ' όλα, με τον χρυσό αυτό φτιάχτηκαν είδωλα των θεών. Ως εκ

μοναστικό έγχειριδίο, για παράδειγμα, το οποίο αναφέρεται σε αντικείμενα που μπορούσαν να εκχωρηθούν στα Ανεξάντλητα Θησαυροφυλάκια και έτσι να τοκιστούν, αναφέρει: «χρυσάφι και ασήμι, είτε με τη μορφή νομισμάτων, φινιρισμένων ή ακατέργαστων, σε μεγάλες ή μικρές ποσότητες, καθαρών ή νοθευμένων, ή οποιοδήποτε άλλο πράγμα, με τη μορφή σκευών, φινιρισμένων ή μη». (Mahāsāmgghika Vinaya, στο Gerner 1956 [1995: 165]).

7 Fleet 1888: 260-262, σε μετάφραση στο Schopen 1994: 532-533. Είναι σχεδόν περιττό να σχολιάσουμε την ειρωνεία αυτής της έμφασης στην αιωνιότητα που αναδύεται στο πλαίσιο του βουδισμού, μιας θρησκείας που θεμελιώνεται στην αναγνώριση της παροδικότητας όλων των εγκόσμιων δεσμών.

8 Τα εμπορικά δάνεια καταγράφονται σε μια επιγραφή στο μοναστήρι της Δυτικής Ινδίας στο Karle (Levi 1938: 145. Gerner 1956 [1995:164]. Barreau 1961: 444-447), τα συμβούλια σε μεταγενέστερους ναούς Ταμίλ (Ayyar 1982:40-68. R.S. Sharma 1965). Δεν είναι ξεκάθαρο αν κάποια από αυτά ήταν εμπορικά δάνεια ή αν προσέγγιζαν περισσότερο το μεταγενέστερο βουδιστικό έθιμο του *jisa*, το οποίο εφαρμόζεται ακόμα στο Θιβέτ, το Μπουτάν και τη Μογγολία, και σύμφωνα με το οποίο ένα άτομο ή μια κοινότητα ή μια ομάδα οικογενειών που επιθυμεί να υποστηρίξει μια συγκεκριμένη τελετή ή ένα, ας πούμε, εκπαιδευτικό πλάνο δανείζεται 500 ρουπίες «στο διηνεκές» και αναμένεται να επιστρέψει 800 ρουπίες τον χρόνο προκειμένου να οργανωθεί η τελετή. Οι υποχρεώσεις που απορρέουν από το δάνειο κληροδοτούνται, ωστόσο το «δάνειο» αυτό μπορεί να μεταβιβαστεί (Miller 1961. Murphy 1961).

τούτου, οι άρχοντες που προσπαθούσαν όντως να επαναφέρουν σε κυκλοφορία ένα νομισματικό σύστημα στα πρότυπα του συστήματος της Αξονικής Εποχής – πάντοτε προκειμένου να χρηματοδοτήσουν κάποιο σχέδιο στρατιωτικής επέκτασης– αναγκάζονταν συχνά να εφαρμόζουν συνειδητά αντιθρησκευτικές πολιτικές προκειμένου να το πετύχουν. Ο πιο διαβόητος ήταν ίσως κάποιος Harsa, ο οποίος κυβέρνησε το Κασμίρ από το 1089 μέχρι το 1101 μ.Χ., ο οποίος λέγεται ότι είχε διορίσει έναν αξιωματούχο με τίτλο «Επιστάτης για την Καταστροφή των Θεών». Σύμφωνα με μεταγενέστερες ιστορίες, ο Harsa προσλάμβανε λεπρούς μοναχούς προκειμένου να βεβηλώνουν συστηματικά αγάλματα θεών με ούρα και περιπτώματα, εξουδετερώνοντας έτσι τη δύναμή τους και δίνοντάς του τη δυνατότητα να τα κατασχέσει και να τα λιώσει.<sup>9</sup> Λέγεται ότι κατέστρεψε πάνω από τέσσερις χιλιάδες βουδιστικά ιδρύματα προτού προδοθεί και δολοφονηθεί, ο τελευταίος της δυναστείας του – και η άθλια τύχη του λειτουργούσε για χρόνια ως παράδειγμα για το πού θα οδηγούσε εντέλει η αναβίωση των παλιών τρόπων.

Ως επί το πλείστον, λοιπόν, ο χρυσός εξακολουθούσε να είναι ιερός και φυλασσόταν σε θρησκευτικά μέρη – αν και, στην Ινδία, με το πέρασμα του χρόνου, τα μέρη αυτά ήταν ολοένα και συχνότερα ινδουιστικά και όχι βουδιστικά. Αυτό που σήμερα ονομάζουμε παραδοσιακή Ινδία των ινδουιστικών χωριών φαίνεται ότι είναι εν πολλοίς δημιούργημα του πρώιμου Μεσαίωνα. Δεν γνωρίζουμε ακριβώς πώς συνέβη αυτό. Καθώς τα βασίλεια συνέχιζαν να ακμάζουν και να παρακμάζουν, ο κόσμος των βασιλέων και των πριγκίπων άρχισε να απομακρύνεται ολοένα από τον κόσμο της καθημερινότητας των περισσότερων ανθρώπων. Στο μεγαλύτερο μέρος της περιόδου που ακολούθησε την κατάρρευση της Μαουριανής αυτοκρατορίας, λόγω χάρη, η Ινδία βρισκόταν ως επί το πλείστον υπό ξένη διακυβέρνηση.<sup>10</sup> Προφανώς, αυτή η αυξανόμενη απόσταση επέτρεψε στους τοπικούς βραχμάνους να αρχίσουν να αναμορφώνουν τη νέα –περισσότερο αγροτική– κοινωνία πάνω σε αυστηρά ιεραρχικές αρχές.

Και αυτό το έκαναν, πάνω απ' όλα, αναλαμβάνοντας τον έλεγχο της νομικής

9 Kalhana, Rajatarangini 7.1091-1098. Βλ. Basham 1948. Riepe 1961: 44 σημ. 49). Οι μοναχοί ήταν προφανώς Ajivka, που ακόμα υπήρχαν εκείνη την εποχή.

10 Naskar 1996. R. S. Sharma 2001: 45-66, για την «πουρανική» περιγραφή της «Εποχής της Κάλι», η οποία μοιάζει να είναι ο τρόπος με τον οποίο οι μεταγενέστεροι βραχμάνοι αναφέρονταν στην περίοδο που εκτείνεται περίπου από τη βασιλεία του Μ. Αλέξανδρου έως τον πρώιμο Μεσαίωνα, μια περίοδο ανασφάλειας και αναταραχής, κατά την οποία ξένες δυναστείες κυβερνούσαν το μεγαλύτερο μέρος της Ινδίας, και οι καστικές ιεραρχίες αμφισβητούνταν ή απορρίπτονταν ευρέως.

διοίκησης. Οι Dharmaśāstra, οι νομικοί κώδικες, που γράφτηκαν από βραχμάνους λογίους ανάμεσα στο 200 π.Χ. και το 400 μ.Χ. περίπου, μας δίνουν μια καλή ιδέα του νέου οράματος για την κοινωνία. Αναβίωσαν παλιές ιδέες, όπως η βεδική σύλληψη του χρέους προς τους θεούς, τους σοφούς και τους προγόνους – αλλά τώρα, αφορούσαν μόνο τους βραχμάνους, καθήκον και προνόμιο των οποίων ήταν να αντιπροσωπεύουν ολόκληρη την ανθρωπότητα ενώπιον των δυνάμεων που ήλεγχαν το σύμπαν.<sup>11</sup> Αντί να έχουν την υποχρέωση να κατακτήσουν τη γνώση, τα μέλη των κατώτερων τάξεων απαγορευόταν να το κάνουν: οι Νόμοι του Manu, λόγου χάρι, όριζαν ότι, αν ένας Sūdra (μέλος της κατώτερης κάστας, η οποία ήταν επιφορτισμένη με τη γεωργία και την υλική παραγωγή) άκουγε απλώς τη διδαχή του νόμου ή των ιερών κειμένων, θα έπρεπε να τιμωρηθεί με το να του ρίξουν λιωμένο μολύβι στα αυτιά. Σε περίπτωση επανάληψης του παραπτώματός του, η τιμωρία ήταν να του κόψουν τη γλώσσα.<sup>12</sup> Την ίδια στιγμή, οι βραχμάνοι, όσο άγρια κι αν προφύλασσαν τα προνόμιά τους, υιοθέτησαν επίσης πτυχές των πάλαι ποτέ ριζοσπαστικών βουδιστικών και τζαϊνιστικών ιδεών του κάρμα, της μετενσάρκωσης και της *ahimsa* [μη-βίας, Σ.τ.Ε.]. Οι βραχμάνοι έπρεπε να απέχουν από κάθε τύπο σωματικής βίας, καθώς και να είναι χορτοφάγοι. Σε συμμαχία με εκπροσώπους της παλιάς κάστας των πολεμιστών, κατάφεραν επιπλέον να ελέγξουν το μεγαλύτερο μέρος της γης των αρχαίων χωριών. Οι τεχνίτες και οι μάστορες, που εγκατέλειπαν τις πόλεις για να αποφύγουν το μαράζωμα ή την καταστροφή τους, κατέληγαν συχνά πλεονάζοντες πρόσφυγες και, σταδιακά, γίνονταν υποτελείς της κατώτερης τάξης.

Το αποτέλεσμα ήταν η εμφάνιση ολοένα και πιο σύνθετων τοπικών συστημάτων πατρωνίας στην ύπαιθρο – τα συστήματα *jajmani*, όπως έμειναν γνωστά – όπου οι πρόσφυγες προσέφεραν υπηρεσίες στις τάξεις των γαιοκτημόνων, οι οποίοι ανέλαβαν πολλούς από τους ρόλους που κάποτε διατηρούσε το κράτος, προσφέροντας προστασία και δικαιοσύνη, αποσπώντας εργατικές εισφορές και ούτω καθεξής – αλλά ταυτόχρονα προστάτευαν και τις τοπικές κοινότητες από τους πραγματικούς βασιλικούς εκπροσώπους.<sup>13</sup>

Αυτή η τελευταία λειτουργία είναι κρίσιμη. Οι ξένοι επισκέπτες θα θαύμαζαν αργότερα την αυτάρκεια του παραδοσιακού ινδικού χωριού, με το

11 Manusmṛti 8.5.257. Το σημαντικό είναι ότι το χρέος προς άλλους ανθρώπους εξαφανίζεται τελείως από αυτά τα κείμενα.

12 Manusmṛti 8.5.270-272. Η γλώσσα των Sūdra κοβόταν επίσης, σε περίπτωση που προσέβαλαν ένα μέλος των «ξαναγεννημένων» καστών (8.270).

13 R. S. Sharma 1958, 1987. Chauhan 2003.

εξελιγμένο σύστημα των κασιών των γαιοκτημόνων, των γεωργών και των «καστών υπηρεσιών» (κουρέων, σιδεράδων, βυρσοδεψών, γυρολόγων και πλυσιρών), οι οποίες κατατάσσονταν σε ιεραρχική σειρά και καθεμία θεωρούταν ότι συνέβαλλε με τον δικό της μοναδικό και αναγκαίο τρόπο στη μικρή τους κοινωνία. Τυπικά, ολόκληρο το σύστημα λειτουργούσε χωρίς τη χρήση μεταλλικών νομισμάτων. Ο μόνος τρόπος να αποδεχτούν την κατώτατη θέση τους όσοι είχαν υποβιβαστεί στις τάξεις των Sudra και των Ανέγγιχτων ήταν το γεγονός ότι οι απαιτήσεις των τοπικών γαιοκτημόνων δεν είχαν, και πάλι, καμία σχέση με τις απαιτήσεις των προηγούμενων κυβερνήσεων –υπό τις οποίες οι χωρικοί έπρεπε να υποστηρίξουν πόλεις με πληθυσμό πάνω από ένα εκατομμύριο κατοίκους–, καθώς και το γεγονός ότι η κοινότητα του χωριού εξελίχθηκε σε ένα αποτελεσματικό μέσο να κρατιέται, τουλάχιστον εν μέρει, σε απόσταση το κράτος και οι εκπρόσωποί του.

Δεν γνωρίζουμε τους μηχανισμούς που γέννησαν αυτόν τον κόσμο, ωστόσο ο ρόλος του χρέους ήταν σίγουρα σημαντικός. Από μόνη της, η δημιουργία χιλιάδων ινδουιστικών ναών πρέπει να περιλάμβανε εκατοντάδες χιλιάδες, ακόμα και εκατομμύρια, έντοκα δάνεια – μιας και, μολονότι οι βραχμάνοι απαγορευόταν να δανειζουν οι ίδιοι χρήματα με τόκο, οι ναοί δεν είχαν τέτοιους περιορισμούς. Μπορούμε να δούμε, ήδη στον πρώτο από τους νέους νομικούς κώδικες, του Νόμους του Manu, τον τρόπο με τον οποίο οι τοπικές αρχές πάσχιζαν να συμφιλιώσουν τα παλαιά έθιμα, όπως την υποδούλωση λόγω χρεών και την εμπράγματη δουλεία, με την επιθυμία να εγκαθιδρύνουν ένα ανώτερο ιεραρχικό σύστημα, στο οποίο ο καθένας θα ήξερε τη θέση του. Οι Νόμοι του Manu ταξινομούν προσεκτικά τους δούλους σε επτά τύπους, ανάλογα με την αιτία της υποδούλωσής τους (πόλεμο, χρέος, οικειοθελής πώληση...), και εξηγούν τους όρους υπό τους οποίους κάθε δούλος μπορεί να απελευθερωθεί – ύστερα όμως λένε ότι οι Sudra δεν μπορούν ποτέ στην πραγματικότητα να απελευθερωθούν μιας και, στο κάτω κάτω, γεννήθηκαν για να υπηρετούν τις άλλες κάστες.<sup>14</sup> Ομοίως, ενώ οι παλαιότεροι κώδικες προέβλεπαν ετήσιο επιτόκιο 15%, με την εξαίρεση των εμπορικών δανείων,<sup>15</sup> οι νέοι κώδικες οργάνωναν το επιτόκιο βάσει κάστας,

14 «Ένας sudra, αν και απελευθερωμένος από τον αφέντη του, δεν απαλλάσσεται από την κατάσταση υποτέλειας, διότι πώς είναι δυνατόν να απαλλαγθεί από μία φυσική κατάσταση;» (Manusmṛti, Yājñavalkya Smṛti 8.5.419), και επίσης: «Οι sudra πρέπει να υποδουλωθούν είτε μέσω αγοράς είτε όχι, διότι δημιουργήθηκαν από το Θεό με σκοπό να υπηρετούν τους άλλους» (8.5.413).

15 Ο Kautilya προέβλεπε 60% για εμπορικά δάνεια, 120% «για επιχειρήσεις που αφορούσαν ταξίδια μέσω δασών» και τα διπλά για επιχειρήσεις που αφορούσαν μεταφορά αγαθών μέσω θαλάσσης (Arthashastra 3.11· ένας μεταγενέστερος κώδικας, ο Yājñavalkya Smṛti 2.38, συμφωνεί με αυτά).

ορίζοντας ότι μπορούσε κανείς να χρεώσει το πολύ 2% μηνιαίως έναν βραχμόνο, 3% έναν *Ksatrīya* (πολεμιστή), 4% έναν *Vaisya* (έμπορο) και 5% έναν *Sudra* – η διαφορά είναι από το 24% ετησίως στο ένα άκρο έως το δυσβάσταχτο 60% στο άλλο.<sup>16</sup> Οι νόμοι επίσης διακρίνουν πέντε διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να πληρωθεί ο τόκος, από τους οποίους ο πιο ενδιαφέρων για τους δικούς μας σκοπούς είναι ο «σωματικός τόκος»: η χειρωνακτική εργασία στο σπίτι ή τα κτήματα του πιστωτή μέχρι να εξοφληθεί το κεφάλαιο. Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, πάνω απ' όλα βρισκόταν τα ζητήματα της κάστας. Κανείς δεν μπορούσε να εξαναγκαστεί να δουλέψει για άτομο κατώτερης τάξης. Επιπλέον, εφόσον τα χρέη μεταφέρονταν και στα παιδιά, ακόμα και τα εγγόνια του οφειλέτη, η έκφραση «μέχρι να εξοφληθεί το κεφάλαιο» μπορούσε να σημαίνει αρκετό καιρό – όπως επισημαίνει ο ινδός ιστορικός R.S. Sharma, αυτού του είδους οι διατυπώσεις «μας θυμίζουν την τρέχουσα πρακτική, σύμφωνα με την οποία πολλές γενιές της (ίδιας οικογένειας έχουν υποβιβαστεί στη θέση του κληρονομικού ζευγολάτη λόγω κάποιου μηδαμινού ποσού που τους έχει προκαταβληθεί».<sup>17</sup>

Η Ινδία μάλιστα έφτασε να είναι διαβόητη ως μια χώρα στην οποία ένα πολύ μεγάλο μέρος του εργαζόμενου πληθυσμού εργαζόταν, κατ' ουσίαν, σε συνθήκες υποδούλωσης λόγω χρεών σε έναν γαιοκτήμονα ή σε κάποιον πιστωτή. Αυτού του τύπου οι συμφωνίες έγιναν ακόμα πιο εύκολες με την πάροδο του χρόνου. Περίπου γύρω στο 1000 μ.Χ., οι περιορισμοί στην τοκογλυφία για μέλη των ανώτερων καστών στους ινδουιστικούς νομικούς κώδικες εν πολλοίς εξαφανίστηκαν. Από την άλλη πλευρά, το έτος 1000 συνέπεσε με την εμφάνιση του ισλαμισμού στην Ινδία – μια θρησκεία αφοσιωμένη στο πλήρες ξερίζωμα της τοκογλυφίας. Το λιγότερο, λοιπόν, που μπορούμε να πούμε είναι ότι αυτά τα πράγματα ποτέ δεν έπαψαν να αμφισβητούνται. Και ακόμα και το ινδουιστικό δίκαιο της εποχής ήταν πολύ πιο ανθρώπινο σχεδόν από οτιδήποτε άλλο βρίσκουμε στον αρχαίο κόσμο.

Σε γενικές γραμμές, οι οφειλέτες δεν υποδουλώνονταν και δεν υπάρχουν εκτεταμένα τεκμήρια πώλησης γυναικών ή παιδιών. Για την ακρίβεια, η απροκάλυπτη δουλεία είχε εν πολλοίς εξαφανιστεί από την ύπαιθρο εκείνη

16 Yājñavalkya Smṛti 2.37. Manuśmṛti 8.143. Viśnuśmṛti 5.6.2. Βλ. Kane 1968 III: 421.

17 R. S. Sharma 1965: 68. Παρομοίως, οι πρώτοι νομικοί κώδικες όριζαν ότι όποιος δεν πλήρωνε ένα χρέος θα έπρεπε να ξαναγεννηθεί ως δούλος ή ακόμα και κατοικίδιο ζώο στο σπίτι του πιστωτή του: ένα μεταγενέστερο κινεζικό βουδιστικό κείμενο ήταν ακόμα πιο ακριβές, καθώς όριζε ότι για κάθε οχτώ wen που δεν πληρώνονταν, ο οφειλέτης θα έπρεπε να κάνει το βόδι για μια μέρα, ή για κάθε επτά, θα έπρεπε να κάνει το άλογο για μια μέρα (Zhuang Chun στο Peng 1994: 244, σημ. 17).

την εποχή. Οι δούλοι λόγω χρεών δεν ήταν καν ενέχυρα, με την ακριβή έννοια. Βάσει νόμου, απλώς πλήρωναν τόκο για μια συμφωνία που είχε συναφθεί ελεύθερα. Ακόμα και όταν η αποπληρωμή έπαιρνε γενιές ολόκληρες, ο νόμος όριζε ότι, ακόμα και αν δεν ξεπληρωνόταν ποτέ το κεφάλαιο, οι δούλοι τρίτης γενιάς έπρεπε να απελευθερωθούν.

Εδώ υπάρχει μια παράξενη ένταση: ένα κάποιο παράδοξο. Οι συμφωνίες χρέους και πίστωσης μπορεί να έπαιξαν έναν κρίσιμο ρόλο στη δημιουργία του συστήματος χωριών της Ινδίας, αλλά ίσως να μην υπήρξαν ποτέ η βάση του. Πιθανό να είχε κάποιο νόημα η διακήρυξη ότι, όπως οι βραχμάνοι είχαν διαβιβάσει τα χρέη τους στους θεούς, έτσι όλοι θα έπρεπε, υπό μία έννοια, να είναι υπόχρεοι στους ανώτερους τους. Υπό μία άλλη έννοια, όμως, η διακήρυξη αυτή θα μπορούσε να ανατρέψει πλήρως την ίδια την ιδέα της κάστας, σύμφωνα με την οποία το σύμπαν ήταν μια τεράστια ιεραρχία όπου διαφορετικά είδη ανθρώπων θεωρούνταν ότι είχαν θεμελιωδώς διαφορετική φύση, ότι αυτές οι σειρές και αυτοί οι βαθμοί ήταν αναλλοίωτοι, καθώς και ότι, όταν τα αγαθά και οι υπηρεσίες ανεβοκατέβαιναν την ιεραρχία, δεν ακολουθούσαν διόλου τις αρχές της ανταλλαγής, αλλά (όπως σε όλα τα ιεραρχικά συστήματα) του εθίμου και του ιστορικού προηγούμενου. Ο γάλλος ανθρωπολόγος Louis Dumont διατύπωσε το διάσημο επιχείρημα ότι, στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε να μιλάμε για «ανισότητα» εδώ, διότι η φράση αυτή υπονοεί ότι κάποιος πιστεύει ότι οι άνθρωποι μπορούν ή πρέπει να είναι ίσοι, και αυτή η ιδέα ήταν τελείως ξένη προς τις ινδουιστικές αντιλήψεις.<sup>18</sup> Για τους ινδουιστές, το να φαντάζονται τις υποχρεώσεις τους ως χρέη θα ήταν βαθιά ανατρεπτικό, μιας και τα χρέη είναι εξ ορισμού συμφωνίες μεταξύ ίσων –τουλάχιστον υπό την έννοια ότι συνιστούν ισότιμα μέρη ενός συμβολαίου– τα οποία μπορούν και πρέπει να αποπληρωθούν.<sup>19</sup>

Από πολιτική άποψη, δεν είναι ποτέ ιδιαίτερα καλή ιδέα να πεις πρώτα στους ανθρώπους ότι είναι ίσοι με εσένα κι έπειτα να τους εξευτελίσεις και να τους απαξιώσεις. Πιθανώς αυτός είναι ο λόγος που οι εξεγέρσεις των χωρικών από την Τσιάπας μέχρι την Ιαπωνία έχουν τακτικά στοχεύσει στη διαγραφή των χρεών, αντί να εστιάσουν σε πιο δομικά ζητήματα, όπως τα συστήματα καστών ή ακόμα και τη δουλεία.<sup>20</sup> Από καιρό σε καιρό, η

18 Dumont (1966).

19 Ο Gyan Prakash (2003: 184) διατυπώνει το ακόλουθο επιχείρημα για την αποικιακή περίοδο: όταν οι πάλοι ποτέ καστικές ιεραρχίες άρχισαν να αντιμετωπίζονται ως ζητήματα υποδούλωσης λόγω χρεών, οι υποτελείς μετατράπηκαν σε άτομα που είχαν ίσα δικαιώματα, ωστόσο τα δικαιώματά τους είχαν προσωρινά «ανακληθεί».

20 Για να είμαστε δίκαιοι, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι οι χρεωμένοι χωρικοί είναι

Βρετανική αυτοκρατορία το διαπίστωσε αυτό προς μεγάλη της θλίψη, όταν χρησιμοποιούσε την υποδούλωση λόγω χρεών –η οποία επιβαλλόταν στο σύστημα των καστών– ως βάση του συστήματος εργασίας που εφάρμοζε στην αποικιακή Ινδία. Ίσως η παραδειγματική λαϊκή εξέγερση ήταν η Εξέγερση του οροπεδίου Deccan του 1875, όταν οι χρεωμένοι γεωργοί ξεσηκώθηκαν προκειμένου να αρπάξουν και να καταστρέψουν συστηματικά τα λογιστικά βιβλία των τοπικών δανειστών. Φαίνεται ότι η υποδούλωση λόγω χρεών είναι πολύ πιο πιθανό να πυροδοτήσει την αγανάκτηση και τη συλλογική δράση από ένα σύστημα που βασίζεται στην ξεκάθαρη ανισότητα.

### **Κίνα: Ο Βουδισμός και η Οικονομία του Αιώνιου Χρέους**

Συγκριτικά με το τι συνέβη το Μεσαίωνα, η αντίσταση της Ινδίας στη γοητεία των μεγάλων θρησκειών της Αξονικής Εποχής ήταν μεν ασυνήθιστη, ωστόσο το βασικό μοτίβο παραμένει ίδιο: παρακμή των αυτοκρατοριών, των στρατών και της χρηματικής οικονομίας, άνοδος θρησκευτικών αρχών, ανεξάρτητων από το κράτος, οι οποίες κερδίζουν μεγάλο μέρος της λαϊκής τους νομιμοποίησης μέσω της ικανότητάς τους να ρυθμίζουν τα αναδυόμενα πιστωτικά συστήματα.

Μπορούμε να πούμε ότι η Κίνα αντιπροσωπεύει το άλλο άκρο. Ήταν το μοναδικό μέρος όπου στέφθηκε από απόλυτη επιτυχία μια καθυστερημένη προσπάθεια, που ερχόταν από την Αξονική Εποχή, να συνδυαστεί η αυτοκρατορία με τη θρησκεία. Και εδώ, όπως και αλλού, είναι αλήθεια ότι υπήρξε μια αρχική περίοδος αποδιοργάνωσης: μετά την κατάρρευση της δυναστείας των Han, γύρω στο 220 μ.Χ., το κεντρικό κράτος κατέρρευσε, οι πόλεις συρρικνώθηκαν, τα νομίσματα εξαφανίστηκαν και πάει λέγοντας. Στην Κίνα, ωστόσο, αυτό αποδείχτηκε προσωρινό. Όπως επισήμανε πριν από χρόνια ο Μαξ Βέμπερ, αφ' ης στιγμής κάποιος εγκαθιδρύει μια αυθεντικά αποτελεσματική γραφειοκρατία, είναι σχεδόν αδύνατο να την ξεφορτωθεί. Και η κινεζική γραφειοκρατία είναι μοναδικά αποτελεσματική. Πολύ σύντομα, το παλιό σύστημα των Han επανεμφανίστηκε: ένα συγκεντρωτικό κράτος, υπό τη διοίκηση κομφουκιανιστών λογίων-ευγενών που είχαν εκπαιδευτεί στους κλασικούς της λογοτεχνίας και είχαν επιλεχτεί μέσω ενός εθνικού εξεταστικού συστήματος, εργάζονταν σε σχολαστικά οργανωμένα

---

επίσης πιθανότερο να διαθέτουν περισσότερους πόρους και έτσι να είναι πιο ικανοί να οργανώσουν μια εξέγερση. Γνωρίζουμε ελάχιστα για τις λαϊκές εξεγέρσεις στη Μεσαιωνική Ινδία (βλ. όμως Guha 1999, Palat 1986, 1988: 205-215, Kosambi 1996: 392-393), ωστόσο ο συνολικός αριθμός τέτοιου είδους εξεγέρσεων μοιάζει να είναι σχετικά μικρός, σε σχέση με την Ευρώπη και σίγουρα σε σχέση με την Κίνα, όπου οι εξεγέρσεις ήταν σχεδόν ακατάπαυστες.



εθνικά και περιφερειακά γραφεία, όπου διαρκώς παρακολουθούσαν και ρύθμιζαν την προσφορά χρήματος, όπως και τα άλλα οικονομικά ζητήματα. Η νομισματική θεωρία των Κινέζων ήταν ανέκαθεν χαρταλιστική. Αυτό ήταν εν μέρει αποτέλεσμα μεγέθους: η αυτοκρατορία και η εσωτερική αγορά της ήταν τόσο μεγάλες που το εξωτερικό εμπόριο δεν ήταν ποτέ ιδιαίτερα σημαντικό· συνεπώς, εκείνοι που ήλεγχαν την κυβέρνηση γνώριζαν καλά ότι μπορούσαν να μετατρέψουν τα πάντα σε χρήμα, επιμένοντας απλώς ότι οι φόροι έπρεπε να πληρωθούν σε αυτή τη μορφή.

Οι δύο μεγάλες απειλές απέναντι σε αυτές τις αρχές ήταν πάντοτε οι ίδιες: οι νομαδικοί λαοί στο βορρά (τους οποίους οι αρχές δωροδοκούσαν συστηματικά και οι οποίοι, παρόλα αυτά, σάρωναν περιοδικά τη χώρα και κατακτούσαν περιοχές της Κίνας), και η λαϊκή δυσφορία και εξέγερση. Οι τελευταίες ήταν σχεδόν μόνιμες και σε κλίμακα πρωτοφανή για την ανθρωπινή ιστορία. Υπήρχαν δεκαετίες στην κινεζική ιστορία κατά τις οποίες ο ρυθμός των καταγεγραμμένων αγροτικών εξεγέρσεων ήταν περίπου 1,8 *την ώρα*.<sup>21</sup> Το ακόμα πιο σημαντικό είναι ότι αυτές οι εξεγέρσεις ήταν συχνά επιτυχημένες. Οι περισσότερες από τις πιο διάσημες κινεζικές δυναστείες που δεν ήταν αποτέλεσμα ξένης εισβολής (όπως οι Yuan ή οι Qing) προήλθαν από αγροτικές εξεγέρσεις (οι Han, οι Tang, οι Sung και οι Ming). Σε κανένα άλλο μέρος του κόσμου δεν βλέπουμε κάτι τέτοιο. Το αποτέλεσμα ήταν η κινεζική τέχνη της πολιτικής να καταλήξει εντέλει να είναι η συγκέντρωση επαρκών πόρων στις πόλεις, προκειμένου να τροφοδοτηθεί ο αστικός πληθυσμός και να κρατηθούν οι νομάδες σε απόσταση, χωρίς αυτό να προκαλέσει τον διαβόητα ανυπότακτο αγροτικό πληθυσμό να πάρει τα όπλα. Η επίσημη κομφουκιανική ιδεολογία της πατριαρχικής εξουσίας, των ίσων ευκαιριών, της προαγωγής της γεωργίας, των ελαφριών φόρων και του προσεκτικού κυβερνητικού ελέγχου επί των εμπορών, έμοιαζε να είναι ρητά σχεδιασμένη προκειμένου να απευθυνθεί στα συμφέροντα και τις ευαισθησίες ενός (δυνήτικα εξεγερσιακού) αγρότη πατριάρχη.<sup>22</sup>

Είναι σχεδόν περιττό να προσθέσουμε ότι, σε τέτοιες συνθήκες, ο περιορισμός των αρπαγών των τοπικών τοκογλύφων –η παραδοσιακή κατάρα των

21 «Κανείς δεν γνωρίζει πόσες ακριβώς εξεγέρσεις έχουν λάβει χώρα στην κινεζική ιστορία. Σύμφωνα με τα επίσημα αρχεία, υπήρχαν αρκετές χιλιάδες περιστατικά σε διάστημα τριών μόλις ετών, από το 613 έως το 615 μ.Χ., πιθανόν χίλια περιστατικά το χρόνο (Wei Z. 656 μ.Χ.: κεφ. «Εκθεση των Αυτοκρατορικών Ιστορικών»). Σύμφωνα με τον Parsons, την περίοδο 1629-1644, συνέβησαν 234.185 εξεγέρσεις στην Κίνα, δηλαδή 43 περιστατικά τη μέρα ή 1,8 την ώρα» (Deng 1999: 220).

22 Σύμφωνα με τον Deng (1999).

αγροτικών οικογενειών– αποτελούσε μόνιμη έγνοια της κυβέρνησης. Ξανά και ξανά ακούμε την ίδια, γνωστή ιστορία: χωρικοί που είχαν πέσει έξω, είτε εξαιτίας φυσικών καταστροφών είτε εξαιτίας της ανάγκης να πληρώσουν την κηδεία ενός γονιού, έπεφταν στα χέρια ληστρικών δανειστών που άρπαζαν τα κτήματα και τα σπίτια τους, αναγκάζοντάς τους να δουλεύουν ή να πληρώνουν μίσθωμα για τη γη που κάποτε τους ανήκε· η απειλή της εξέγερσης υποχρέωνε ύστερα την κυβέρνηση να θεσμοθετήσει ένα δραματικό πρόγραμμα μεταρρυθμίσεων. Μια από τις πρώτες γνωστές ιστορίες πήρε τη μορφή ενός πραξικοπήματος, το 9 μ.Χ., όταν ένας κουμφουκιανιστής αξιωματούχος ονόματι Wang Mang κατέλαβε το θρόνο προκειμένου να αντιμετωπίσει (όπως ισχυρίστηκε) μια εθνική κρίση χρέους. Σύμφωνα με τις διακηρύξεις της εποχής, η πρακτική της τοκογλυφίας είχε προκαλέσει την αύξηση του πραγματικού τόκου (δηλαδή, του ποσού της μέσης σοδειάς ενός γεωργού που κατέληγε στα χέρια κάποιου άλλου) από κάτι παραπάνω από 3% σε 50%.<sup>23</sup> Η αντίδραση του Wang Mang ήταν να εγκαθιδρύσει ένα πρόγραμμα το οποίο προέβλεπε μεταρρύθμιση του νομίσματος, εθνικοποίηση των μεγάλων τοιφλικιών, προώθηση των κρατικών βιοτεχνιών –συμπεριλαμβανομένων των εθνικών σιταποθηκών– και απαγόρευση της δουλοκτησίας. Ο Wang Mang ίδρυσε επίσης μια υπηρεσία κρατικών δανείων, η οποία θα προσέφερε άτοκα δάνεια διάρκειας ενενήντα ημερών για κηδείες σε όσους είχαν βρεθεί απροετοίμαστοι από το θάνατο των συγγενών τους, καθώς και μακροπρόθεσμα δάνεια με μηνιαίο επιτόκιο 3% ή ετήσιο 10% για εμπορικές ή αγροτικές επενδύσεις.<sup>24</sup> «Με αυτό το σχέδιο», παρατηρεί ένας ιστορικός, «ο Wang ήταν βέβαιος ότι όλες οι επιχειρηματικές συναλλαγές θα βρίσκονταν υπό την επιτήρησή του και η κατάχρηση της τοκογλυφίας θα εξαιλειφόταν για πάντα».<sup>25</sup>

Περιπτώ να πούμε ότι αυτό δεν συνέβη. Και η μεταγενέστερη κινεζική ιστορία είναι γεμάτη παρόμοιες ιστορίες: διαδεδομένη ανισότητα και δυσσάρεσκεια που ακολουθούνταν από το διορισμό επίσημων εξεταστικών επιτροπών, από περιφερειακή ελάφρυνση χρεών (είτε πλήρη αμνηστία είτε

<sup>23</sup> Huang 1999: 231.

<sup>24</sup> Φαίνεται ότι αυτά τα δάνεια ήταν μια προέκταση της λογικής των κρατικών σιταποθηκών, οι οποίες αποθήκευαν τρόφιμα, ένα μέρος από τα οποία πωλούνταν σε υπολογισμένες στιγμές, προκειμένου να κρατήσουν χαμηλά τις τιμές, ένα άλλο μέρος μοιραζόταν δωρεάν σε περιόδους λιμού, και ένα άλλο δανειζόταν με χαμηλό τόκο προκειμένου να λειτουργεί ως εναλλακτική στους τοκογλύφους.

<sup>25</sup> Huang ό.π., πρβλ. Zhuoyun και Dull 1980: 22-24. Για τις περίπλοκες νομοματικές μεταρρυθμίσεις του, βλ. Peng 1994: 111-114.

ακύρωση όλων των δανείων στα οποία ο τόκος είχε υπερβεί το αρχικό κεφάλαιο), φτηνά δάνεια σιτηρών, ελαφρύνοις για το λιμό, νόμοι κατά της πώλησης παιδιών.<sup>26</sup> Όλα αυτά μπήκαν στην ημερήσια διάταξη της κυβερνητικής πολιτικής, η οποία ήταν άνισα επιτυχημένη. Είναι σαφές ότι δεν δημιούργησε μια αγροτική ουτοπία ισονομίας, ωστόσο εμπόδισε οποιαδήποτε εκτεταμένη επιστροφή στις συνθήκες της Αξονικής Εποχής.

Είμαστε συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε αυτές τις γραφειοκρατικές παρεμβάσεις, ιδίως τα μονοπώλια και τις ρυθμίσεις, ως κρατικούς περιορισμούς στην «αγορά» – λόγω της επικρατούσας προκατάληψης που βλέπει τις αγορές ως ημι-φυσικά φαινόμενα που αναδύονται από μόνα τους και οι κυβερνήσεις δεν έχουν κανέναν άλλο ρόλο από το να τις συντρίβουν ή να τις κατακλέβουν. Έχω επανειλημμένως επισημάνει πόσο εσφαλμένο είναι κάτι τέτοιο, ωστόσο η Κίνα προσφέρει ένα ιδιαίτερος εντυπωσιακό παράδειγμα. Το κομφουκιανό κράτος ίσως υπήρξε η μεγαλύτερη και πιο ανθεκτική γραφειοκρατία στον κόσμο, ωστόσο προωθούσε ενεργά τις αγορές, με αποτέλεσμα σύντομα η εμπορική ζωή στην Κίνα να φτάσει να είναι πολύ πιο εξεζητημένη και οι αγορές πιο ανεπτυγμένες από οπουδήποτε αλλού στον κόσμο.

Κι αυτό συνέβη παρά το γεγονός ότι η κομφουκιανή ορθοδοξία ήταν ανοιχτά εχθρική προς τους εμπόρους, αλλά ακόμα και προς το κίνητρο του κέρδους αυτό καθαυτό. Το εμπορικό κέρδος θεωρούταν νόμιμο μόνο ως αποζημίωση για την εργασία των εμπόρων που είχε επενδυθεί στη μεταφορά των αγαθών από το ένα μέρος στο άλλο, αλλά ποτέ ως καρπός κερδοσκοπίας. Στην πράξη αυτό σήμαινε ότι οι Κινέζοι ήταν υπέρμαχοι της αγοράς, αλλά αντικαπιταλιστές.

Και πάλι, αυτό μοιάζει περίεργο, μιας και είμαστε συνηθισμένοι να υποθέτουμε ότι ο καπιταλισμός και οι αγορές είναι το ίδιο πράγμα, αλλά, όπως έχει επισημάνει ο μεγάλος Γάλλος ιστορικός Fernand Braudel, από πολλές απόψεις θα μπορούσαν να θεωρηθούν αντίθετα πράγματα. Ενώ οι αγορές συνιστούν τρόπους ανταλλαγής αγαθών μέσω του χρήματος –ιστορικά μιλώντας, είναι τρόποι με τους οποίους όσοι διέθεταν πλεόνασμα σιτηρών μπορούσαν να προμηθευτούν κεριά και το αντίστροφο (στην οικονομική στενογραφία: E-X-E': εμπόρευμα-χρήμα-άλλο εμπόρευμα)–, ο καπιταλισμός είναι πρώτα και πάνω απ' όλα η τέχνη του να χρησιμοποιείς το χρήμα για να αποκτήσεις περισσότερο χρήμα (X-E-X'). Κανονικά, ο ευκολότερος τρόπος

26 Γενικά, το μέγιστο επιτόκιο ορίστηκε στο 20% και ο ανατοκισμός απαγορεύτηκε. Οι κινεζικές αρχές υιοθέτησαν εντέλει επίσης την ινδική αρχή ότι ο τόκος δεν θα έπρεπε να υπερβεί το κεφάλαιο (Cartier 1988: 28· Yang 1971: 92-103).

για να το κάνεις αυτό είναι να εγκαθιδρύσεις ένα είδος τυπικού ή *de facto* μονοπωλίου. Για αυτόν τον λόγο, οι καπιταλιστές, είτε είναι εμπορευόμενοι ηγεμόνες, χρηματιστές ή βιομήχανοι, προσπαθούν απaráλλακτα να συνταχθούν με τις πολιτικές αρχές προκειμένου να περιορίσουν την ελευθερία της αγοράς, ούτως ώστε να διευκολύνουν τα μονοπωλιακά σχέδιά τους.<sup>27</sup> Υπό αυτήν την οπτική, η Κίνα, στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της, υπήρξε το απόλυτο αντικαπιταλιστικό κράτος της αγοράς.<sup>28</sup> Σε αντίθεση με μεταγενέστερους ευρωπαίους ηγεμόνες, οι κινέζοι άρχοντες αρνούσαν συστηματικά να συνταχθούν με τους επίδοξους κινέζους καπιταλιστές (που υπήρχαν ανέκαθεν). Τουναντίον, όπως άλλωστε και οι αξιωματούχοι τους, τούς θεωρούσαν καταστροφικά παράσιτα – αν και, σε αντίθεση με τους τοκογλύφους, πίστευαν ότι μπορούσαν να εκμεταλλευτούν με κάποιον τρόπο τα θεμελιωδώς εγωιστικά και αντικοινωνικά κίνητρά τους. Για τα κομφουκιανά πρότυπα, οι έμποροι ήταν σαν τους στρατιώτες. Όσοι γοητεύονταν από μια στρατιωτική σταδιοδρομία θεωρούνταν ότι εμφορούνταν βασικά από την αγάπη τους για τη βία. Ως άτομα, δεν ήταν καλοί άνθρωποι. Ήταν όμως αναγκαίοι για την υπεράσπιση των συνόρων. Παρομοίως, οι έμποροι εμφορούνταν από την απληστία και ήταν κατά βάση ανήθικοι. Εντούτοις, αν βρίσκονταν υπό αυστηρή διοικητική επιτήρηση, θα μπορούσαν να αναγκαστούν να υπηρετούν το δημόσιο καλό.<sup>29</sup> Ό,τι και αν πιστεύει κανείς για αυτές τις αρχές, είναι δύσκολο να παραβλέψουμε τα αποτελέσματα. Κατά το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της, η Κίνα διατήρησε το υψηλότερο επίπεδο διαβίωσης στον κόσμο – ακόμα και η Αγγλία το ξεπέρασε μόνο κατά τη δεκαετία του 1820, πολύ μετά τον καιρό της Βιομηχανικής Επανάστασης.<sup>30</sup>

Ο κομφουκιανισμός δεν είναι ακριβώς θρησκεία, θεωρείται συνήθως περισσότερο ένα ηθικό και φιλοσοφικό σύστημα. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να

27 Braudel 1979. Wallerstein 1991, 2001.

28 Εδώ ακολουθώ κυρίως το έργο του Boy Bin Wong (1997, 2002. Βλ. και Mielants 2001, 2007). Σύμφωνα, οι περισσότεροι οπαδοί του Braudel θεωρούν ότι μόνο οι μεταγενέστερες δυναστείες, όπως οι Ming, ενσαρκώνουν αυτήν την αρχή, ωστόσο προσωπικά θεωρώ ότι η αρχή αυτή μπορεί να επεκταθεί και στο παρελθόν.

29 Ενώ, λόγου χάρη, οι αγορές θεωρούνταν ευεργετικές, η κυβέρνηση παρενέβαινε συστηματικά προκειμένου να εμποδίσει τις διακυμάνσεις στις τιμές, αποθηκεύοντας εμπορεύματα, όταν ήταν φτηνά, και κυκλοφορώντας τα, όταν οι τιμές ανέβαιναν. Υπήρχαν περίοδοι στην κινεζική ιστορία που οι διοικούντες συνασπίζονταν με τους εμπόρους, ωστόσο το αποτέλεσμα ήταν συνήθως μεγάλες λαϊκές αναταραχές (Deng 1999: 146).

30 Βλ. Pommeranz 1998, Goldstone 2002, για μια εισαγωγή στην αχανή βιβλιογραφία σχετικά με τα επίπεδα διαβίωσης. Η Ινδία επίσης τα πήγαινε εξίσου καλά στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της.

θεωρήσουμε ότι η Κίνα απομακρύνθηκε, κατά κάποιο τρόπο, από το συνηθισμένο μεσαιωνικό πρότυπο, σύμφωνα με το οποίο το εμπόριο τέθηκε, σχεδόν παντού, υπό τον έλεγχο της θρησκείας. Η απομάκρυνσή της όμως δεν ήταν πλήρης. Αρκεί μόνο να λάβουμε υπόψη μας τον εντυπωσιακό οικονομικό ρόλο του βουδισμού την ίδια περίοδο. Ο βουδισμός έφτασε στην Κίνα μέσω των οδών των καραβανιών της Κεντρικής Ασίας και, στις απαρχές του, ήταν εν πολλοίς μια θρησκεία που προωθούσαν οι έμποροι. Μετά το χάος που ακολούθησε την κατάρρευση της δυναστείας των Han το 220 μ.Χ., άρχισε να αποκτά και λαϊκά ερείσματα. Οι δυναστείες των Liang (502-557) και των Tang (618-907) βίωσαν ξεσπάσματα φλογερού θρησκευτικού ζήλου, κατά τα οποία χιλιάδες νεαροί χωρικοί σε όλη την Κίνα αποκήρυσσαν τα αγροκτήματά τους, τα μαγαζιά τους και τις οικογένειές τους προκειμένου να χειροτονηθούν βουδιστές μοναχοί ή μοναχές· έμποροι ή μεγαλογαιοκτήμονες αφιέρωναν ολόκληρη την περιουσία τους στη διάδοση του Dharma<sup>31</sup>. οικοδομικά πλάνα έσκαψαν ολόκληρα βουνά προκειμένου να κατασκευάσουν bodhisattva [φωτισμένα όντα] και γιγαντιαία αγάλματα του Βούδα· ενώ διεξάγονταν λιτανείες όπου δεκάδες μοναχοί και ζηλωτές έκαιγαν τελετουργικά τα κεφάλια και τα χέρια τους ή, σε ορισμένες περιπτώσεις, αυτοπυρπολούνταν. Μέχρι τα μέσα του 5ου αιώνα, είχαν σημειωθεί δεκάδες τέτοιου τύπου θεαματικές αυτοκτονίες, καθώς, όπως το έθεσε ένας ιστορικός, είχαν εξελιχθεί σε «μακάβρια μόδα».<sup>32</sup>

Οι ιστορικοί διαφωνούν για τη σημασία τους. Σίγουρα, τα αποχαλινωμένα πάθη προσέφεραν μια δραματική εναλλακτική στη συντηρητική ορθοδοξία των κομφουκιανιστών λογίων, είναι όμως επίσης τουλάχιστον εντυπωσιακό το να βλέπουμε κάτι τέτοιο σε μια θρησκεία που την προωθούσαν, πρώτα απ' όλους, οι εμπορικές τάξεις. Ο γάλλος σινολόγος Jacques Gernet παρατηρεί:

Είναι σαφές ότι αυτές οι αυτοκτονίες, οι οποίες αντίβαιναν ευθέως στην παραδοσιακή ηθική, είχαν σκοπό να εξιλεώσουν όλα τα όντα, να καταβάλουν ταυτόχρονα θεούς και ανθρώπους. Ήταν σκηνοθετημένες αυτοκτονίες: τον πέμπτο αιώνα, συνήθως σηνόταν μία πυρά σε ένα βουνό. Η αυτοκτονία λάμβανε χώρα μπροστά σε ένα μεγάλο πλήθος που μοιρολογούσε και έφερνε πλούσιες προσφορές. Άνθρωποι από όλες τις κοινωνικές τάξεις παρακολουθούσαν το θέαμα από κοινού. Όταν έσβηνε η φωτιά, συνέλεξαν τις

31 [Σ.τ.Ε.] η έννοια του «συμπαντικού νόμου» και κατ' επέκταση των συμπεριφορών που συνάδουν με τη φυσική τάξη των πραγμάτων, κοινή στο μεγαλύτερο μέρος της τόσο στο Βουδισμό, όσο και τον Ινδουισμό, τον Τζαϊνισμό και τον Σιχισμό.

32 Zórchner 1958: 282.

στάχτες του μοναχού και έφτιαχναν μια στούπα, ένα νέο τόπο λατρείας, για να τις φυλάξουν.<sup>33</sup>

Η εικόνα που περιγράφει ο Gernet με τους δεκάδες λυτρωτές «Χριστούς» μοιάζει κάπως υπερβολική, ωστόσο το ακριβές νόημα αυτών των αυτοκτονιών ήταν ασαφές –και εξαιρετικά αμφιλεγόμενο– ακόμα και τον Μεσαίωνα. Ορισμένοι σύγχρονοι, τις θεωρούσαν απόλυτη έκφραση της περιφρόνησης προς το σώμα· άλλοι ως αναγνώριση της απαιτηλής φύσης του εαυτού και όλων των υλικών προσκολλήσεων· εντούτοις, άλλοι τις έβλεπαν ως την απόλυτη μορφή φιλανθρωπίας, ως προσφορά του πιο πολύτιμου αγαθού, της ίδιας δηλαδή της ύπαρξης κάποιου, ως θυσία προς όφελος όλων των ζωντανών πραγμάτων. Αυτό το συναίσθημα εξέφρασε ένας βιογράφος του 10ου αιώνα με τους παρακάτω στίχους:

Το να δώσεις αυτό που δύσκολα αποχωρίζεσαι,  
Είναι η καλύτερη ελεημοσύνη.  
Ας γίνει αυτό το μισρό και αμαρτωλό σώμα  
Κάτι που να μοιάζει με διαμάντι.<sup>34</sup>

Δηλαδή, αντικείμενο αιώνιας αξίας, μια επένδυση που μπορεί να προσφέρει καρπούς στον αιώνα τον άπαντα.

Δίνω προσοχή σε αυτό διότι το συγκεκριμένο συναίσθημα προσφέρει ένα γλαφυρό παράδειγμα ενός προβλήματος που μοιάζει να πρωτοεμφανίστηκε στον κόσμο με τις ιδέες της καθαρής φιλανθρωπίας που φαίνεται ότι συνόδευσαν ανέκαθεν τις θρησκείες της Αξονικής Εποχής, και το οποίο γέννησε αναρίθμητους φιλοσοφικούς γρίφους. Στις ανθρώπινες οικονομίες, φαίνεται ότι ποτέ κανείς δεν σκέφτηκε πως κάποια πράξη θα μπορούσε να είναι είτε καθαρά εγωιστική είτε καθαρά αλιτρουιστική. Όπως σημείωσα στο πέμπτο κεφάλαιο, μια πράξη απόλυτης ανιδιότητείας μπορεί επίσης να είναι μόνο απολύτως αντικοινωνική – δηλαδή, υπό μία έννοια, μη ανθρώπινη. Είναι απλώς η αντεστραμμένη εικόνα μιας κλοπής ή ακόμα και μιας δολοφονίας, και γι' αυτό τον λόγο μπορεί να έχει νόημα η σύλληψη της αυτοκτονίας ως

33 Gernet 1956 (1999: 241-242)· για τη συζήτηση που ακολουθεί βλ. Gernet 1960. Jan 1965. Kieschnick 1997. Benn 1998, 2007.

34 Tsan-ning (919-1001 μ.Χ.), όπως παρατίθεται στο Jan 1965: 263. Άλλοι αναφέρονταν στην ιστορία των bodhisattva και των ευσεβών βασιλέων που είχαν προσφέρει ως δώρα τα ίδια τους τα σώματα, όπως ο βασιλιάς ο οποίος σε εποχή λιμού έπεσε στο κενό προκειμένου να μεταμορφωθεί, μετά θάνατον, σε ένα βουνό σάρκας, γεμάτο χιλιάδες κεφάλια, μάτια, χείλη, δόντια και γλώσσες, το οποίο, για δέκα χιλιάδες χρόνια, μόνο θα μεγάλωνε, όσο κι αν έτρωγαν από αυτό οι άνθρωποι και τα ζώα (Benn 2007: 95, 108. Πρβλ. Ohnuma 2007).

του απόλυτου ανιδιοτελούς δώρου. Εντούτοις, αυτή ακριβώς η πόρτα ανοίγει υποχρεωτικά αφ' ης στιγμής κάποιος αναπτύξει πρώτα μια έννοια «κέρδους», κι έπειτα προσπαθήσει να συλλάβει το αντίθετό του.

Αυτή η ένταση μοιάζει να επικρέμεται πάνω από την οικονομική ζωή του μεσαιωνικού κινεζικού βουδισμού, ο οποίος, πιστός στην εμπορική καταγωγή του, διατηρούσε μια εντυπωσιακή τάση να μεταχειρίζεται τη γλώσσα της αγοράς. «Κάποιος αγοράζει ευτυχία και πληρώνει τις αμαρτίες του», έγραψε ένας μοναχός, «όπως και στις εμπορικές δραστηριότητες».<sup>35</sup> Πουθενά κάτι τέτοιο δεν ίσχυε περισσότερο απ' ό,τι σε σχολές, όπως η Σχολή των Τριών Σταδίων, η οποία υιοθέτησε την ιδέα του «καρμικού χρέους», σύμφωνα με την οποία καθεμία από τις αμαρτίες των συσσωρευμένων προηγούμενων ζωών κάποιου παραμένει ως ένα χρέος που πρέπει να αποπληρωθεί. Όντας μια παράξενη και ασυνήθιστη αντίληψη για τον κλασικό ινδικό βουδισμό, η ιδέα του καρμικού χρέους γνώρισε νέα άνθιση στην Κίνα.<sup>36</sup> Όπως το θέτει ένα από τα κείμενα της Σχολής των Τριών Σταδίων, όλοι μας γνωρίζουμε ότι οι αφερέγγυοι οφειλέτες θα ξαναγεννηθούν ως ζώα ή δούλοι· στην πραγματικότητα, όμως, είμαστε όλοι αφερέγγυοι οφειλέτες, διότι το να αποκτούμε χρήματα για να πληρώσουμε τα προσωρινά μας χρέη σημαίνει υποχρεωτικά ότι δημιουργούμε καινούργια, πνευματικά χρέη, μιας και κάθε μέσο πλουτισμού περιλαμβάνει αναγκαστικά την εκμετάλλευση και την καταστροφή άλλων ζωντανών όντων.

Ορισμένοι χρησιμοποιούν την ισχύ και την εξουσία τους ως αξιωματούχοι προκειμένου να παρακάμπουν το νόμο και να πλουτίζουν. Ορισμένοι

35 Tu Mu, παρατίθεται στο Gerner 1956 (1995:245).

36 Αυτό μπορεί να προκαλεί έκπληξη, μιας και η φράση είναι πολύ κοινότοπη σήμερα στη Δύση, αφού το «καρμικό χρέος» έχει περίπου εξελιχθεί σε κλισέ της Νέας Εποχής. Φαίνεται όμως ότι αγγίζει πολύ περισσότερο τους Ευρωπαϊκούς σήμερα, απ' ό,τι άγγιξε ποτέ τους Ινδούς. Παρά τη στενή σχέση χρέους και αμαρτίας στην ινδική παράδοση, οι περισσότερες πρώιμες βουδιστικές σχολές απέφευγαν αυτήν την έννοια – κυρίως διότι υπονοούσε μια συνέχεια του εαυτού, τον οποίο εκείνες θεωρούσαν εφήμερο και, σε τελευταία ανάλυση, απατηλό. Εξαιρέση αποτελούσαν οι Sammitiya, οι επονομαζόμενοι «ατομικιστές», οι οποίοι πίστευαν σε έναν ανθεκτικό εαυτό και ανέπτυξαν την ιδέα της ανιρπῆασα, σύμφωνα με την οποία τα αποτελέσματα των καλών και των κακών πράξεων –το κάρμα– «διαρκούν σαν ένα χαρτί πάνω στο οποίο έχει γραφτεί ένα χρέος», ως ένα συνεκτικό στοιχείο του εαυτού που περνάει από τη μία ζωή στην επόμενη (Lamotte 1997: 22-24, 86-90. Lusthaus 2002: 209-210). Η ιδέα θα είχε χαθεί μαζί με την εν λόγω σχέση, αν δεν την είχε υιοθετήσει ο διάσημος φιλόσοφος της παράδοσης της Mahayana, Nāgārjuna, ο οποίος την συνέκρινε με ένα «αιώνιο γραμμάτιο» (Kaluraha 1991: 54-55, 249. Pasadika 1997). Η σχολή που ίδρυσε, η Mādhyamaka, εξελίχθηκε με τη σειρά της στη Sanlun ή σχολή των «Τριών Πραγματειών» στην Κίνα. Η ιδέα του καρμικού χρέους υιοθετήθηκε ιδίως από τη σχολή των «Τριών Σταδίων» ή «Τριών Επιπέδων», η οποία ιδρύθηκε από τον μοναχό Hsin-Hsing (540-594 μ.Χ.) (Hubbard 2001).

ευημερούν στην αγορά... Λένε ένα σωρό ψεύδη και αποσπούν κέρδη από άλλους. Άλλοι πάλι, γεωργοί, καίνε τα βουνά και τα έλη, πλημμυρίζουν τα χωράφια, οργώνουν και αλωνίζουν, καταστρέφοντας τις φωλιές και τα λαγύμια των ζώων...

Δεν μπορούμε να αποφύγουμε τα παλιά μας χρέη και είναι δύσκολο να συλλάβουμε τον αριθμό των ξεχωριστών ζώων που χρειάζονται για να τα ξεπληρώσουμε ένα ένα.<sup>37</sup>

Όπως παρατηρεί ο Gernet, η ιδέα ότι η ζωή είναι ένα ατελείωτο, δυσβάσταχτο χρέος είναι σίγουρο ότι άγγιξε μια ευαίσθητη χορδή των κινέζων χωρικών, για τους οποίους κάτι τέτοιο ήταν, στην κυριολεξία, πολύ συχνά μια πραγματικότητα· όπως, όμως, επισημαίνει, οι κινέζοι χωρικοί, όπως και οι ομόλογοί τους στο αρχαίο Ισραήλ, ήταν επίσης εξοικειωμένοι με αυτήν την αίσθηση της ακαριαίας απελευθέρωσης που έδιναν οι επίσημες αμνηστίες. Υπήρχε τρόπος να επιτευχθεί κάτι τέτοιο. Το μόνο που χρειαζόταν ήταν να κάνει κανείς τακτικές δωρεές στο Ανεξάντλητο Θησαυροφυλάκιο κάποιου μοναστηριού. Άπαξ και το έκανε αυτό, τα χρέη όλων των προηγούμενων ζώων του αυτομάτως απαλείφονταν. Ο συγγραφέας προσφέρει ακόμα και μια μικρή παραβολή, η οποία δεν διαφέρει πολύ από την παραβολή του Ιησού για τον αγνώμονα υπηρέτη, αλλά είναι σίγουρα πολύ πιο αισιόδοξη. Πώς, μπορούμε να ρωτήσουμε, είναι δυνατόν η μικροσκοπική προσφορά ενός φτωχού να έχει τέτοια κοσμογονικά αποτελέσματα;

Απάντηση: Σε μια παραβολή, έναν φτωχό άνθρωπο βαραίνει ένα χρέος χιλίων αρμαθιών νομισμάτων προς έναν άλλον. Υποφέρει διαρκώς από αυτό το χρέος και φοβάται κάθε φορά που ο πιστωτής έρχεται να εισπράξει.

Πηγαίνει στο σπίτι του πλούσιου και ομολογεί ότι έχει ξεπεράσει το χρονικό όριο, και εκλιπαρεί για συγχώρεση για το παράπτωμά του – είναι φτωχός και άκληρος. Του λέει ότι κάθε μέρα που θα βγάζει ένα και μόνο νόμισμα, θα το επιστρέφει στον πλούσιο. Ακούγοντάς το αυτό, ο πλούσιος ικανοποιείται και τον συγχωρεί για την καθυστέρησή του· επιπλέον, ο φτωχός δεν σέρνεται στη φυλακή.

Το να δίνεις στο Ανεξάντλητο Θησαυροφυλάκιο είναι κάτι τέτοιο.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Σχόλιο στο Dharma της Ανεξάντλητου Θησαυροφυλακίου του Σύμπαντος Mahayana, στη μετάφραση του Hubbard (2001: 265), με μικροαλλαγές που βασίζονται στο Gernet (1956 [1995: 246]).

<sup>38</sup> Στο Hubbard (2001: 266).



Θα μπορούσε κανείς ακόμα και να πει ότι αυτό είναι «σωτηρία με δόσεις» – ο υπαινιγμός είναι ότι οι πληρωμές θα γίνονται, όπως και οι έντοκες πληρωμές για τον πλούτο που κατόπιν δανειζεται, για όλη την αιωνιότητα.

Άλλες σχολές επικεντρώνονταν όχι στο καρμικό χρέος, αλλά στο χρέος που είχε κάποιος στους γονείς του. Ενώ οι κομφουκιανιστές οικοδόμησαν ολόκληρο το σύστημα ηθικής τους πάνω απ' όλα στο σεβασμό του υιού απέναντι στον πατέρα, οι κινέζοι βουδιστές ενδιαφέρονταν κυρίως για τις μητέρες: με τη φροντίδα και τα βάσανα που χρειάζονταν για το μέγλωμα, το τάισμα και τη μόρφωση των παιδιών. Η καλοσύνη μιας μητέρας είναι απεριόριστη, η ανιδιοτέλειά της απόλυτη: αυτό θεωρούνταν ότι ενσαρκώνεται πάνω απ' όλα στην πράξη του θηλασμού, στο γεγονός ότι οι μητέρες μετατρέπουν την ίδια τους τη σάρκα και το αίμα σε γάλα: ταΐζουν τα παιδιά τους με το ίδιο τους το σώμα. Κάνοντας αυτό, ωστόσο, επιτρέπουν στην απεριόριστη αγάπη να ποσοτικοποιηθεί επακριβώς. Ένας συγγραφέας υπολόγισε ότι το μέσο βρέφος απορροφά ακριβώς 180 ξεστιά (pecks) [ποσότητα ίση με 360 γαλόνια, Σ.τ.Ε.] μητρικού γάλακτος τα τρία πρώτα χρόνια της ζωής του και αυτό συνιστά το χρέος του ως ενήλικου. Ο αριθμός αυτός σύντομα επισημοποιήθηκε. Ήταν απλώς αδύνατον να ξεπληρώσει κάποιος αυτό το χρέος γάλακτος, ή γενικώς το χρέος του προς τους γονείς του. «Ακόμα και αν στοίβαζες χρυσαφικά από το έδαφος μέχρι τον εικοστό όγδοο ουρανό», έγραψε ένας βουδιστής συγγραφέας, «όλα αυτά τα πλούτη θα ήταν ασύγκριτα» μπροστά στην αξία της ανατροφής σου από τους γονείς σου.<sup>39</sup> Ακόμα και αν «έκοβες την ίδια σου τη σάρκα για να την προσφέρεις τρεις φορές τη μέρα για τέσσερα δισεκατομμύρια χρόνια», έγραψε ένας άλλος, «ακόμα κι αυτό δεν θα ξεπλήρωνε ούτε μία μέρα» από όσα έκανε η μητέρα σου για σένα.<sup>40</sup>

Η λύση, ωστόσο, είναι η ίδια: δανεισμός χρημάτων στα Ανεξάντλητα Θησαυροφυλάκια. Το αποτέλεσμα ήταν ένας σύνθετος κύκλος χρεών και τρόπων εξιλέωσης. Κάθε άνθρωπος αρχίζει τη ζωή του με ένα χρέος γάλακτος που είναι αδύνατο να αποπληρωθεί. Το μόνο που συγκρίνεται σε αξία με αυτό είναι το Dharma, η βουδιστική αλήθεια αυτή καθαυτή. Μπορεί

39 Dao Shi, στο Cole 1998: 117. Το βιβλίο του Cole προσφέρει μια εξαιρετική σύνοψη αυτής της βιβλιογραφίας (βλ. και Ahern 1973. Teiser 1988. Knapp 2004. Oxford 2005). Ορισμένα μεσαιωνικά κείμενα εστιάζουν αποκλειστικά στη μητέρα, άλλα γενικά στους γονείς. Το ενδιαφέρον είναι ότι η ίδια ιδέα ενός απεριόριστου και απλήρωτου «χρέους γάλακτος» προς τη μητέρα κάποιου εμφανίζεται και στην Τουρκία (White 2004: 75-76).

40 Sutra για την Ανταμοιβή της Ευγνωμοσύνης, παρατίθεται στο Baskind 2007: 166. Με τη φράση «τέσσερα δισεκατομμύρια χρόνια» μεταφράζω τον όρο «kalpa», που τεχνικά σημαίνει 4,32 δισ. χρόνια. Άλλαξα επίσης τους «γονείς» με τη «μητέρα», μιας και το πλαίσιο αναφέρεται σε έναν άνδρα που κόβει την ίδια του τη σάρκα για λογαριασμό της μητέρας του.

λοιπόν κανείς να ξεπληρώσει τους γονείς του φέρνοντάς τους στον βουδισμό· αυτό μάλιστα μπορεί να γίνει και μετά θάνατον, μιας και, διαφορετικά, η μητέρα κάποιου κινδυνεύει να καταλήξει ένα πεινασμένο φάντασμα στην κόλαση. Αν κάποιος κάνει μια δωρεά στο Ανεξάντλητο Θησαυροφυλάκιο στο όνομά της, θα απαγγέλλονται sutra στη μνήμη της· έτσι θα λυτρωθεί τα χρήματα, εν τω μεταξύ, θα χρησιμοποιηθούν εν μέρει για αγαθοεργίες, ως καθαρό δώρο, αλλά και εν μέρει, όπως και στην Ινδία, ως έντοκα δάνεια προορισμένα για συγκεκριμένους σκοπούς για την προώθηση της βουδιστικής παιδείας, λατρείας ή μοναστικής ζωής.

Η προσέγγιση του κινεζικού βουδισμού στη φιλανθρωπία ήταν, το λιγότερο, πολυπρόσωπη. Οι γιορτές συχνά οδηγούσαν σε τεράστιες εκρήξεις προσφορών, με πλούσιους πιστούς να συναγωνίζονται σε γενναιοδωρία, προσφέροντας συχνά ολόκληρη την περιουσία τους στα μοναστήρια, με βοϊδάμαξες φορτωμένες με εκατομμύρια αρμαθιές μετρητών – ένα είδος οικονομικής αυτοθυσίας που αντιστοιχούσε στις θεαματικές μοναστικές αυτοκτονίες. Οι συνεισφορές τους φούσκωναν τα Ανεξάντλητα Θησαυροφυλάκια. Ένα μέρος δινόταν σε όσους βρίσκονταν σε ανάγκη, ιδίως σε δύσκολους καιρούς. Ένα άλλο δανειζόταν. Μία πρακτική που αιωρούταν ανάμεσα στη φιλανθρωπία και την επιχειρηματικότητα ήταν η προσφορά στους χωρικούς μιας εναλλακτικής σε σχέση με τον τοπικό τοκογλύφο. Τα περισσότερα μοναστήρια διέθεταν ενεχυροδανειστήρια όπου οι φτωχοί της περιοχής μπορούσαν να βάλουν ενέχυρο κάποιο πολύτιμο αγαθό –ένα φόρεμα, έναν καναπέ, έναν καθρέφτη– με αντάλλαγμα δάνεια με μικρό τόκο.<sup>41</sup> Τέλος, τα μοναστήρια είχαν τις δικές τους επιχειρηματικές δραστηριότητες: αυτές γίνονταν με το μέρος του Ανεξάντλητου Θησαυροφυλακίου που παραχωρούταν στη διοίκηση λαϊκών αδελφών και είτε δανειζόταν είτε επενδυόταν. Εφόσον οι μοναχοί απαγορευόταν να τρώνε τα προϊόντα των δικών τους κτημάτων, ο καρπός ή τα σιτηρά έπρεπε να πωληθούν στην αγορά, φουσκώνοντας ακόμα περισσότερο τα μοναστικά έσοδα. Τα περισσότερα μοναστήρια έφτασαν να είναι περικυκλωμένα όχι μόνο από εμπορικά αγροκτίσματα, αλλά και από γνήσια βιοτεχνικά συγκροτήματα με ελαιολιβεία,

41 Δεν επινόησαν οι κινέζοι βουδιστές τα ενεχυροδανειστήρια, ωστόσο φαίνεται ότι ήταν οι πρώτοι που τα υποστήριξαν ευρέως. Για την καταγωγή του ενεχυροδανεισμού γενικά, βλ. Hardaker 1892. Kuznets, 1933. Για την Κίνα, συγκεκριμένα: Gernet 1956 [1995: 170-173]. Yang 1971: 71-73. Whelan 1979. Είναι εντυπωσιακό ότι, και στην Ευρώπη, τα πρώτα «επίσημα» ενεχυροδανειστήρια δημιουργήθηκαν από μοναστήρια για παρόμοιους σκοπούς: οι monti di pieta ή «ελεήμονες τράπεζες» δημιουργήθηκαν από τους Φραγκισκανούς στην Ιταλία τον 15ο αιώνα. (Την αντιστοιχία παρατηρεί και ο Peng 1994: 245.)

αλευρόμυλους, μαγαζιά και πανδοχεία, συχνά με χιλιάδες προσδεδεμένους εργάτες.<sup>42</sup> Ταυτόχρονα, τα ίδια τα Θησαυροφυλάκια έγιναν –όπως επισήμανε μάλλον πρώτος ο Gernet– οι πρώτες γνήσιες μορφές συγκεντρωτικού οικονομικού κεφαλαίου στον κόσμο. Στο κάτω κάτω, συνιστούσαν τεράστιες συγκεντρώσεις πλούτου που διοικούνταν, κατ' ουσίαν, από μοναστικές επιχειρήσεις, οι οποίες αναζητούσαν μονίμως νέες ευκαιρίες κερδοφόρων επενδύσεων. Εμφορούνταν ακόμα και από την απόλυτη καπιταλιστική επιταγή της μόνιμης αύξησης· τα Θησαυροφυλάκια έπρεπε να επεκτείνονται, μιας και, σύμφωνα με το δόγμα της Mahayana, η πραγματική απελευθέρωση είναι αδύνατη, αν δεν αγκαλιάσει τη Dharma ο κόσμος ολόκληρος.<sup>43</sup>

Αυτήν ακριβώς την κατάσταση –τις τεράστιες συγκεντρώσεις κεφαλαίου που δεν ενδιαφέρονταν για τίποτα εκτός από το κέρδος– υποτίθεται ότι θα απέτρεπε η κομφουκιανή οικονομική πολιτική. Εντούτοις, χρειάστηκε κάποιος χρόνος για να αντιληφθούν την απειλή οι κινέζοι κυβερνώντες. Οι κυβερνήσεις παλινωδούσαν. Αρχικά, ιδίως τα χαοτικά χρόνια του πρώιμου Μεσαίωνα, οι μοναχοί ήταν καλοδεχούμενοι – τους δίνονταν ακόμα και γενναιόδωρες παροχές σε γη και τους προσφέρονταν κατάδικοι εργάτες προκειμένου να εκχερσώσουν δάση και έλη, ενώ οι επιχειρηματικές τους δραστηριότητες απαλλάσσονταν από τους φόρους.<sup>44</sup> Μερικοί αυτοκράτορες προσηλυτίστηκαν και, μολονότι το μεγαλύτερο μέρος της γραφειοκρατίας κρατούσε σε απόσταση τους μοναχούς, ο βουδισμός απέκτησε μεγάλη δημοτικότητα μεταξύ των γυναικών της αυλής, καθώς και μεταξύ των ευνούχων και πολλών γόνων εύπορων οικογενειών. Με το πέρασμα του χρόνου,

42 Gernet 1956 [1995: 142-186]. Ch'en 1964: 262-265. Collins 1986: 66-71. Peng 1994: 243-245. Φαίνεται ότι τα ταοϊστικά μοναστήρια, τα οποία επίσης πολλαπλασιάστηκαν την ίδια περίοδο, απαγόρευαν τη δανειοδότηση (Kohn 2002: 76), εν μέρει ίσως προκειμένου να σηματοδοτήσουν τη διαφορετικότητά τους.

43 Gernet 1956 [1995: 228], όπου και το περίφημο χωρίο: «οι δωρητές των Ανεξάντλητων Θησαυροφυλακίων ήταν μέτοχοι, όχι στην οικονομική σφαίρα, αλλά στη θρησκευτική». Εξ όσων γνωρίζω, ο μόνος σύγχρονος μελετητής που έχει υιοθετήσει πλήρως την παραδοχή ότι αυτό συνιστούσε όντως μια πρόιμη μορφή καπιταλισμού είναι ο Randall Collins (1986), ο οποίος βλέπει έναν αντίστοιχο μοναστικό καπιταλισμό και στη μεταγενέστερη μεσαιωνική Ευρώπη. Η αποδεκτή κινεζική ιστοριογραφία τείνει να βλέπει τα «πρώτα σκιρτήματα του καπιταλισμού» αργότερα, στη δυναστεία των Song, η οποία ήταν πολύ λιγότερο εχθρική προς τους εμπόρους από άλλες, καθώς και στην πλήρη αποδοχή της αγοράς –αλλά και στη σταθερή απόρριψη του καπιταλισμού– εκ μέρους των Ming και των Qing που ακολούθησε. Το κρίσιμο ζήτημα είναι η οργάνωση της εργασίας και, την εποχή των Tang, αυτό είναι ασαφές, μιας και, ακόμα και αν υπήρχαν διαθέσιμα στατιστικά στοιχεία, πράγμα που δεν συμβαίνει, είναι δύσκολο να γνωρίζουμε τι ακριβώς σήμαιναν στην πράξη όροι όπως «δουλοπάροικος», «δούλος» και «μισθωτός εργάτης».

44 Gernet 1956 [1995: 116-139], Ch'en 1964: 269-271, για την αναδιανομή της γης και τους μοναστικούς δούλους.

ωστόσο, οι κυβερνώντες άλλαξαν στάση και, από ευλογία για την αγροτική οικονομία, άρχισαν να βλέπουν τους μοναχούς ως δυνητική αιτία του ρηγάματός της. Ήδη το 511 μ.Χ. υπάρχουν διατάγματα που αποκηρύσσουν τους μοναχούς, διότι έδιναν σιτηρά που υποτίθεται πως προορίζονταν για φιλανθρωπικούς σκοπούς ως δάνεια υψηλού τόκου, καθώς και γιατί άλλαζαν συμβόλαια χρεών – χρειάστηκε να διοριστεί μια κυβερνητική επιτροπή για να επιθεωρήσει τους λογαριασμούς και να ακυρώσει δάνεια για τα οποία διαπιστωνόταν ότι ο τόκος είχε ξεπεράσει το αρχικό κεφάλαιο. Το 713 μ.Χ. βρίσκουμε ένα άλλο διάταγμα, σύμφωνα με το οποίο κατάσχονται δύο Ανεξάντλητα Θησαυροφυλάκια της σχέτας των Τριών Σταδίων, τα μέλη της οποίας κατηγορούνταν για δόλιες συναλλαγές.<sup>45</sup> Λίγο μετά διεξήχθησαν μεγάλες εκστρατείες κυβερνητικής καταστολής, οι οποίες αρχικά περιορίζονταν σε συγκεκριμένες περιφέρειες, αλλά, συν τω χρόνω, επεκτάθηκαν σε ολόκληρη την επικράτεια της αυτοκρατορίας. Κατά τη διάρκεια της πιο σκληρής από αυτές, η οποία διεξήχθη το 845 μ.Χ., συνολικά 4.600 μοναστήρια κατεδαφίστηκαν ολοκληρωτικά, μαζί με τα καταστήματα και τους μύλους τους, 260.000 μοναχοί και μοναχές αποσηματίστηκαν με τη βία και επέστρεψαν στις οικογένειές τους – ταυτόχρονα, όμως, σύμφωνα με κυβερνητικές εκθέσεις, απελευθερώθηκαν απ' τα δεσμά τους και 150.000 δουλοπάροικοι των ναών.

Όποιες κι αν ήταν οι πραγματικές αιτίες πίσω από αυτά τα κύματα καταστολής (και αναμφίβολα οι αιτίες αυτές ήταν πολλές), ο επίσημος λόγος ήταν πάντοτε ο ίδιος: η ανάγκη να αποκατασταθεί η προσφορά χρήματος. Τα μοναστήρια είχαν μεγαλώσει και πλουτίσει τόσο πολύ, επέμεναν οι διοικούντες, που από την Κίνα σωνόταν το μέταλλο:

Οι μεγάλες εκστρατείες καταστολής του βουδισμού υπό τον αυτοκράτορα Wu της δυναστείας των Chou, μεταξύ 574 και 577, υπό τον Wu-tsung μεταξύ 842 και 845, και τέλος το 955, παρουσιάστηκαν πρωτίστως ως μέτρα οικονομικής ανάκαμψης: κάθε μία από αυτές τις εκστρατείες προσέφερε μια ευκαιρία στην αυτοκρατορική κυβέρνηση για να προμηθευτεί τον αναγκαίο χαλκό για το κόψιμο καινούργιων νομισμάτων.<sup>46</sup>

Ένα λόγος είναι ότι οι μοναχοί φαίνεται πως έλιωναν συστηματικά

45 «Λέγεται ότι ο σκοπός αυτής της γενναιοδωρίας είναι να ανακουφίσει τους φτωχούς και τα ορφανά. Για την ακρίβεια, όμως, δεν είναι τίποτε άλλο από κατάχρηση και απάτη. Δεν είναι καθόλου νόμιμες δουλειές», Gernet 1956 [1995: 104-105, 211].

46 Gernet 1956 [1995: 22].

αρμαθιές νομισμάτων, συχνά εκατοντάδες χιλιάδες τη φορά, προκειμένου να κατασκευάσουν κολοσσιαία μπρούτζινα ή ακόμα και επιχρυσωμένα αγάλματα του Βούδα – καθώς και άλλα αντικείμενα, όπως καμπάνες και μπρούτζινες κωδωνοστοιχίες, ή ακόμα και υπερβολικά πράγματα, όπως σάλες με καθρέφτες ή επίχρυσα μπρούτζινα κεραμίδια. Τα αποτελέσματα, σύμφωνα με τις επίσημες εξεταστικές επιτροπές, ήταν οικονομικά ολέθρια: η τιμή των μετάλλων εκτοξευόταν, τα νομίσματα εξαφανίζονταν και οι αγροτικές αγορές έπαυαν να λειτουργούν, καθώς οι αγροτικοί λαοί που τα παιδιά τους δεν είχαν γίνει μοναχοί βυθίζονταν όλο και πιο πολύ στα χρέη προς τα μοναστήρια.



Ίσως είναι λογικό το γεγονός ότι ο κινεζικός βουδισμός, μια θρησκεία εμπόρων που αργότερα απέκτησε λαϊκά ερείσματα, αναπτύχθηκε σε αυτήν την κατεύθυνση: μια γνήσια θεολογία χρέους, ενδεχομένως ακόμα και η άσκηση της απόλυτης αυτοθυσίας, της εγκατάλειψης των πάντων, της περιουσίας ή ακόμα και της ζωής κάποιου, οδήγησαν στο συλλογικά διοικούμενο οικονομικό κεφάλαιο. Ο λόγος που το αποτέλεσμα μοιάζει τόσο παράξενο, και γεμάτο παράδοξα, είναι ότι επρόκειτο και πάλι για μια απόπειρα να εφαρμοστεί η λογική της ανταλλαγής σε ζητήματα που είχαν να κάνουν με την Αιωνιότητα.

Θυμηθείτε μια ιδέα από προηγούμενες σελίδες αυτού του βιβλίου: η ανταλλαγή, αν δεν πρόκειται για μια στιγμιαία χρηματική συναλλαγή, δημιουργεί χρέη. Τα χρέη μένουν για χρόνια. Αν φανταστείτε όλες τις ανθρώπινες σχέσεις σαν ανταλλαγές, τότε, στο βαθμό που οι άνθρωποι έχουν όντως σχέσεις μεταξύ τους, αυτές οι σχέσεις είναι γεμάτες χρέη και αμαρτίες. Ο μόνος τρόπος για να ξεφύγουμε από αυτό είναι να απαλείψουμε το χρέος, αλλά τότε θα χαθούν και οι κοινωνικές σχέσεις. Αυτό συνάδει με το βουδισμό, απώτατος στόχος του οποίου είναι όντως η κατάκτηση του «κενού», της απόλυτης απελευθέρωσης, η απάλειψη κάθε ανθρώπινης και υλικής προσκόλλησης, μιας και σε αυτές τις προσκολλήσεις οφείλονται όλα τα βάσανα. Για τους βουδιστές Mahayana, ωστόσο, η απόλυτη απελευθέρωση είναι αδύνατο να επιτευχθεί από οποιοδήποτε πλάσμα ατομικά: η απελευθέρωση του καθενός εξαρτάται από την απελευθέρωση όλων των άλλων: συνεπώς, μέχρι το τέλος του χρόνου, αυτά τα ζητήματα, υπό μία έννοια, αναβάλλονται διαρκώς.

Εν τω μεταξύ, η ανταλλαγή κυριαρχεί: «Κάποιος αγοράζει ευτυχία και πληρώνει τις αμαρτίες του, όπως και στις εμπορικές δραστηριότητες». Ακόμα

και πράξεις φιλανθρωπίας και αυτοθυσίας δεν είναι γνήσια γενναιοδωρες· με αυτές αγοράζουμε «αξία» από τα bodhisattva.<sup>47</sup> Η ιδέα του αιώνιου χρέους προκύπτει όταν αυτή η λογική σκοντάφτει πάνω στο Απόλυτο ή, καλύτερα ίσως, πάνω σε κάτι που εντέλει ακυρώνει τη λογική της ανταλλαγής. Κι αυτό, διότι υπάρχουν όντως πράγματα που το κάνουν. Αυτό εξηγεί, για παράδειγμα, την περίεργη τάση πρώτα να ποσοτικοποιείς την ακριβή ποσότητα γάλακτος που κάποιος έχει λάβει από το στήθος της μητέρας του, κι έπειτα να λες ότι δεν υπάρχει πιθανός τρόπος να το ξεπληρώσει ποτέ. Η ανταλλαγή προϋποθέτει την αλληλεπίδραση μεταξύ ισότιμων όντων. Η μητέρα σας, από την άλλη, δεν είναι ισότιμο ον. Σας δημιούργησε από την ίδια της τη σάρκα. Αυτό ακριβώς προσπαθούσαν άρρητα να υποστηρίξουν οι βεδικοί συγγραφείς όταν αναφέρονταν στα «χρέη» των θεών: ασφαλώς, δεν μπορείτε στην πραγματικότητα «να πληρώσετε το χρέος σας στο σύμπαν» – αυτό θα σήμαινε ότι (1) εσείς και (2) ό,τι υπάρχει (μαζί κι εσείς) είστε, κατά κάποιο τρόπο, ισότιμες οντότητες. Αυτό είναι σαφέστατα παράλογο. Το καλύτερο που μπορείτε να κάνετε για να ξεπληρώσετε το χρέος είναι να το αναγνωρίσετε. Αυτή η αναγνώριση είναι το πραγματικό νόημα της θυσίας. Όπως το «πρωτόγονο χρέμα» του Rospabé, μια θυσία δεν είναι τρόπος αποπληρωμής ενός χρέους, αλλά τρόπος αναγνώρισης της ιδέας της μη δυνατότητας να υπάρξει ποτέ αποπληρωμή:

Ορισμένες μυθολογικές παραδόσεις διέκριναν αυτόν τον παραλληλισμό. Σύμφωνα με έναν διάσημο ινδουιστικό μύθο, δύο θεοί, τα αδέρφια Kartikeya και Ganesha, καβγάδισαν για το ποιος θα έπρεπε να παντρευτεί πρώτος. Η μητέρα τους, η Parvati, τους πρότεινε να κάνουν έναν διαγωνισμό: ο νικητής θα ήταν αυτός που θα έκανε γρηγορότερα το γύρο του σύμπαντος. Ο Kartikeya ξεκίνησε καβάλα στην πλάτη ενός γιγάντιου παγονιού και του πήρε τρία χρόνια να ταξιδέψει στα όρια του σύμπαντος. Ο Ganesha, όταν ήρθε η σειρά του, έκανε έναν γύρο με τα πόδια γύρω απ' τη μητέρα του και της είπε: «Εσύ είσαι το σύμπαν μου».

Υποστήριξα επίσης ότι κάθε σύστημα ανταλλαγής θεμελιώνεται πάντοτε υποχρεωτικά πάνω σε κάτι άλλο, κάτι που, τουλάχιστον στην κοινωνική του έκφραση, είναι, σε τελευταία ανάλυση, κομμουνισμός. Για όλα τα πράγματα που αντιμετωπίζουμε ως αιώνια, τα πράγματα που υποθέτουμε ότι θα υπάρχουν πάντα –η αγάπη της μητέρας μας, η πραγματική φιλία, η κοινωνικότητα, η ανθρωπότητα, το ανήκειν, η ύπαρξη του σύμπαντος– δεν

47 Βλ. Adamek 2005. Walsh 2007.

χρειάζεται κανένας υπολογισμός, ο οποίος άλλωστε είναι αδύνατο να γίνει. Στο βαθμό που υπάρχει δούναι και λαβείν, ακολουθούν τελείως διαφορετικές αρχές. Τι λοιπόν συμβαίνει σε τέτοια απόλυτα και απεριόριστα φαινόμενα, όταν κάποιος προσπαθήσει να φανταστεί τον κόσμο ως σύνολο συναλλαγών – ως ανταλλαγή; Γενικά, συμβαίνουν δύο πράγματα. Είτε τα αγνοούμε είτε τα απηφούμε. (Οι Μητέρες και οι παραμάνες γενικά είναι ένα κλασικό παράδειγμα.) Ή κάνουμε και τα δύο. Ότι αντιμετωπίζουμε ως αιώνιο στις πραγματικές μας σχέσεις εξαφανίζεται και επανεμφανίζεται σαν αφαίρεση, σαν κάτι απόλυτο.<sup>48</sup> Στην περίπτωση του βουδισμού, αυτό εμφανίστηκε ως η ανεξάντλητη αξία των bodhisattva, τα οποία υπάρχουν, υπό μία έννοια, εκτός χρόνου. Είναι ταυτόχρονα το μοντέλο των Ανεξάντλητων Θησαυροφυλακίων και το πρακτικό θεμέλιό τους: μπορεί κανείς να ξεπληρώσει το αιώνιο καρμικό χρέος, ή το απέραντο χρέος γάλατος, μόνο αν στραφεί σε αυτήν την εξίσου απέραντη δεξαμενή λύτρωσης, η οποία με τη σειρά της γίνεται η βάση των πραγματικών υλικών κεφαλαίων των μοναστηριών, τα οποία είναι εξίσου αιώνια – για την ακρίβεια, είναι μια πραγματιστική μορφή κομμουνισμού, μιας και αποτελούσαν τεράστιες δεξαμενές πλούτου υπό συλλογική ιδιοκτησία και διαχείριση: τα κέντρα τεράστιων σχεδίων ανθρώπινης συνεργασίας, τα οποία θεωρούνταν εξίσου αιώνια. Την ίδια στιγμή, ωστόσο –και εδώ πιστεύω ότι ο Gernet έχει δίκιο– αυτός ο κομμουνισμός έγινε, με τη σειρά του, η βάση ενός πράγματος που έμοιαζε πολύ με τον καπιταλισμό. Ο λόγος για αυτό ήταν, πάνω απ' όλα, η ανάγκη για διαρκή επέκταση. Το καθετί –ακόμα και η φιλανθρωπία– ήταν μια ευκαιρία προσηλυτισμού· η Dharma έπρεπε να μεγαλώσει, εντέλει, τόσο, ώστε να αγκαλιάσει τους πάντες και τα πάντα, προκειμένου να επιτευχθεί η λύτρωση όλων των έμβιων όντων.



Ο Μεσαίωνας χαρακτηριζόταν από μια γενική κίνηση προς την αφαίρεση: αληθινό χρυσάφι και ασήμι κατέληγαν εν πολλοίς σε εκκλησίες, μοναστήρια και ναούς, τα χρήματα γίνονταν και πάλι εικονικά και, ταυτόχρονα, παντού η τάση ήταν να δημιουργηθούν ανώτεροι ηθικοί θεσμοί που είχαν σκοπό να ρυθμίσουν τη διαδικασία και, ειδικότερα, να εγκαθιδρύσουν συγκεκριμένα μέτρα προστασίας για τους οφειλότες.

Η Κίνα ήταν ιδιαίτερη περίπτωση, μιας και αποτελούσε το μοναδικό μέρος όπου κατάφερε να επιβιώσει μια αυτοκρατορία της Αξονικής Εποχής

48 Μάλλον γι' αυτόν το λόγο αφαιρέσεις όπως η Αλήθεια, η Δικαιοσύνη και η Ελευθερία ενσαρκώνονται τόσο συχνά από γυναίκες.

– αν και, αρχικά, μόλις και μετά βίας. Η επιβίωσή της διευκολύνθηκε από τη στήριξη της αποκλειστικά σε μπρούτζινα νομίσματα μικρής αξίας. Ακόμα και έτσι όμως, χρειάστηκαν τεράστιες προσπάθειες για να το καταφέρει.

Ως συνήθως, δεν ξέρουμε πολλά πράγματα για το πώς διεξάγονταν οι καθημερινές οικονομικές συναλλαγές, αλλά, εξ όσων γνωρίζουμε, σε συναλλαγές μικρής κλίμακας, τα νομίσματα μάλλον χρησιμοποιούνταν κυρίως σε συναλλαγές με ξένους. Όπως και αλλού, οι τοπικοί μαγαζάτορες και έμποροι έδιναν πίστωση. Φαίνεται ότι οι περισσότεροι λογαριασμοί κρατούνταν με ράβδους καταγραφής, οι οποίες έμοιαζαν εντυπωσιακά με εκείνες που χρησιμοποιούνταν στην Αγγλία, με τη διαφορά ότι, αντί να είναι φτιαγμένες από κλωνάρια φουντουκιάς, φτιάχνονταν από ένα κομμάτι μπαμπού. Και εδώ, ο πιστωτής έπαιρνε το ένα κομμάτι και ο οφειλέτης το άλλο. Τη στιγμή της αποπληρωμής τα δύο κομμάτια ενώνονταν και συχνά καταστρέφονταν προκειμένου να σημειωθεί η εξάλειψη του χρέους.<sup>49</sup> Σε ποιο βαθμό τα χρέη αυτά ήταν μεταβιβάσιμα; Δεν γνωρίζουμε σι' αλήθεια. Τα περισσότερα απ' όσα γνωρίζουμε προέρχονται από περιστασιακές αναφορές σε κείμενα που αφορούν κυρίως κάτι άλλο: ανέκδοτα, αστεία και ποιητικές νύξεις. Η μεγάλη συλλογή τασοϊστικής σοφίας, η *Leizi*, η οποία συντάχθηκε μάλλον την εποχή της δυναστείας των Han, περιλαμβάνει έναν τέτοιο υπαινιγμό:

Ήταν κάποτε ένας άνδρας Sung, ο οποίος, περπατώντας στο δρόμο, βρήκε τη μισή ράβδο καταγραφής που είχε χάσει κάποιος. Την πήρε σίπι του και την έκρυψε, μετρώντας κρυφά τα δόντια της σπασμένης άκρης. Είπε λοιπόν στον γείτονά του: «Από μέρα σε μέρα θα γίνω πλούσιος».<sup>50</sup>

Περίπου όπως κάποιος που βρίσκει ένα κλειδί και σκέφτεται «μόλις βρω την κλειδαριά...».<sup>51</sup> Σε μια άλλη ιστορία, ο Liu Bang, ένας μπεκρής τοπικός

49 Ο Μάρκο Πόλο παρατήρησε την πρακτική αυτή στη νότια επαρχία Yunnan, τον 13ο αιώνα: «Όταν κάνουν δουλειές μεταξύ τους, παίρνουν μια στρογγυλή ή τετράγωνη ράβδο και την κόβουν στα δύο· ο ένας παίρνει το ένα μισό και ο άλλος το άλλο. Προτού, όμως, την κόψουν, κάνουν δύο τρεις χαρακίες πάνω της, ή όσες θέλουν. Έτσι, όταν ο ένας έρχεται να πληρώσει τον άλλον, του δίνει τα χρήματα ή ό,τι άλλο του χρωστάει και παίρνει πίσω το κομμάτι που είχε ο άλλος» (Benedetto 1931: 193). Βλ. επίσης Yang 1971: 92. Kan 1978. Peng 1994: 320, 330, 508. Trombert 1995: 12-15. Λογαριασμοί αυτού του είδους μοιάζουν, σύμφωνα με τον Kan, να προϋπήρχαν της γραφής· και, σύμφωνα με έναν θρύλο, ένας υπουργός του Κίτρινου Αυτοκράτορα επινόησε ταυτόχρονα τη γραφή και τα συμβόλαια λογαριασμών (Trombert 1995: 13).

50 Graham 1960: 179.

51 Για την ακρίβεια, αυτός ο παραλληλισμός είχε γίνει αντιληπτός ήδη από την αρχαιότητα: ο Λάο Τσε (Daodejing 27) κάνει λόγο για εκείνους που μπορούν «να μετρούν χωρίς ράβδους κατα-



αστυνόμος και μελλοντικός ιδρυτής της δυναστείας των Han, συνήθιζε να μπεκροπίνει ολόκληρες νύχτες, αφήνοντας τεράστιους λογαριασμούς στα καπηλεία. Μια φορά που ήταν λιπόθυμος απ' το μεθύσι σε ένα κρασοπουλειό, ο ιδιοκτήτης του καπηλείου είδε έναν δράκοντα να πετάει πάνω απ' το κεφάλι του –σίγουρο σημάδι μελλοντικού μεγαλείου– και αμέσως «έσπασε τη ράβδο καταγραφής», συγχωρώντας τον για τα συσσωρευμένα χρέη απ' τις κρασοκατανύξεις του.<sup>52</sup>

Οι ράβδοι καταγραφής δεν χρησιμοποιούνταν μόνο για τα δάνεια, αλλά και για κάθε είδους συμβόλαια – γι' αυτόν το λόγο τα πρώτα χάρτινα συμβόλαια έπρεπε να κοπούν στη μέση και να πάρει ένα κομμάτι κάθε συμβαλλόμενος.<sup>53</sup> Με τα χάρτινα συμβόλαια, υπήρχε μια σαφής τάση το κομμάτι του πιστωτή να λειτουργεί ως άτυπη «υπόσχεση πληρωμής» και συνεπώς να είναι μεταβιβάσιμο. Μέχρι το 806 μ.Χ., λόγω χάρη, περίπου στο απόγειο του κινεζικού βουδισμού, οι έμποροι που μετέφεραν τσάι σε μεγάλες αποστάσεις από τα νότια άκρα της χώρας και οι αξιωματούχοι που μετέφεραν τις εισπράξεις από τους φόρους στην πρωτεύουσα, καθώς όλοι τους ανησυχούσαν για τους κινδύνους που είχε η μεταφορά πολύτιμων μετάλλων σε μεγάλες αποστάσεις, άρχισαν να καταθέτουν τα χρήματα σε τραπεζίτες στην πρωτεύουσα και επινόησαν ένα σύστημα γραμματίων. Τα γραμμάτια αυτά ονομάζονταν «Ιπτάμενα Μετρητά», κόβονταν στη μέση, όπως οι ράβδοι, και μπορούσαν να εξαγγυρωθούν σε μετρητά στα υποκαταστήματα

---

γραφής, να κλειδώνουν πόρτες χωρίς κλειδαριές». Το πιο διάσημο παράδειγμα είναι ότι επέμενε πως «όταν οι σοφοί κρατούν το αριστερό κομμάτι της ράβδου καταγραφής, δεν πιέζουν τους οφειλότες τους για τα χρέη τους. Οι ενάρετοι κρατούν τη ράβδο, εκείνοι που στερούνται αρετής ζητούν τα χρωστούμενα» (στροφή 79).

52 Ή, θα μπορούσε κανείς να πει, μετατρέποντάς τα διαμιάς από νομισματικά χρέη σε ηθικά χρέη, μιας και το γεγονός ακριβώς ότι γνωρίζουμε την ιστορία συνεπάγεται ότι εντέλει ανταμείφτηκε (Peng 1994: 100). Είναι μάλλον σημαντικό ότι η λέξη *fu*, που σημαίνει ράβδο καταγραφής, μπορούσε επίσης να σημαίνει «έναν αίσιο οiwνό που δινόταν σε έναν ηγεμόνα ως ένδειξη του διορισμού του από τον Ουρανό» (Mathews 1931: 283). Ομοίως, ο Peng επισημαίνει ένα χωρίο από τα Στρατηγήματα των Εμπόλεμων Κρατών που αναφέρεται σε έναν άρχοντα που προσπαθεί να κερδίσει τη λαϊκή υποστήριξη: «Ο Feng έτρεξε στο Βί, όπου έβαλε τους υπαλλήλους να μαζέψουν όλους όσοι του χρωστούσαν χρήματα προκειμένου να ταιριάξει τις ράβδους καταγραφής τους με τις δικές του. Όταν ταιριάστηκαν οι ράβδοι, ο Feng προσκόμισε μια πλαστή εντολή να συγχωρευθούν αυτά τα χρέη και έκαψε τις ράβδους. Όλοι ζητωκραύγασαν» (ό.π.: 100 σημ. 9). Για θιβετιανές αντιστοιχίες, βλ. Uebach 2008.

53 Αντίστοιχα πράγματα συνέβαιναν και στην Αγγλία, όπου τα πρώτα συμβόλαια κόβονταν επίσης στη μέση, όπως οι ράβδοι καταγραφής: η φράση «επί συμβάσει δούλοι» [indentured servant] προέρχεται από αυτήν την πρακτική, αφού επρόκειτο για συμβασιούχους εργατές· η λέξη προέρχεται από τις εσοχές [indentations] ή χαρακιές πάνω στη ράβδο που χρησιμοποιούνταν ως συμβόλαιο (Blackstone 1827 I: 218).

των τραπεζών στις επαρχίες. Γρήγορα, άρχισαν να αλλάζουν χέρια και να λειτουργούν περίπου όπως τα νομίσματα. Η κυβέρνηση προσπάθησε αρχικά να απαγορέψει τη χρήση τους, αλλά κάνα δυο χρόνια αργότερα, όταν συνειδητοποίησε ότι δεν μπορούσε να τα καταπνίξει, άλλαξε στάση και ίδρυσε ένα γραφείο επιφορτισμένο με την έκδοση τέτοιων γραμματίων – και αυτό εξελίχθηκε σε συνηθισμένη πρακτική στην Κίνα.<sup>54</sup>

Στις απαρχές της δυναστείας των Song (960-1270 μ.Χ.), τοπικές τραπεζικές επιχειρήσεις σε ολόκληρη την Κίνα είχαν παρόμοιες δραστηριότητες, καθώς δέχονταν μετρητά και πολύτιμα μέταλλα και επέτρεπαν στους καταθέτες να χρησιμοποιούν τις αποδείξεις τους ως γραμμάτια, ενώ ταυτόχρονα αντάλλασσαν κυβερνητικά δελτία για αλάτι και τσάι. Πολλά από αυτά τα γραμμάτια βρέθηκαν να κυκλοφορούν ως *de facto* χρήματα.<sup>55</sup> Η κυβέρνηση, ως συνήθως, πρώτα προσπάθησε να απαγορεύσει την εν λόγω πρακτική, ύστερα να την ελέγξει (παραχωρώντας το μονοπώλιο σε δεκαέξι κορυφαίους εμπόρους) και τέλος εγκαθίδρυσε ένα κυβερνητικό μονοπώλιο – το Γραφείο Μέσων Ανταλλαγής, το οποίο ιδρύθηκε το 1023. Σύντομα, με τη βοήθεια της νέας εφεύρεσης του τυπογραφικού πιεστηρίου, λειτουργούσαν κυβερνητικά εργοστάσια σε αρκετές πόλεις, στα οποία εργαζόνταν χιλιάδες εργάτες και παρήγαν κυριολεκτικά εκατομμύρια γραμμάτια.<sup>56</sup>

Αρχικά, αυτό το χάρτινο χρήμα προοριζόταν να κυκλοφορήσει για περιορισμένο χρονικό διάστημα (τα γραμμάτια έληγαν μετά από δύο, έπειτα τρία και μετά επτά χρόνια) και εξαργυρωνόταν με πολύτιμα μέταλλα. Με την πάροδο του χρόνου, ιδίως καθώς η δυναστεία των Song άρχισε να δέχεται ολοένα και μεγαλύτερες στρατιωτικές πιέσεις, ο πειρασμός του απλού τυπώματος χρημάτων με ελάχιστο ή και καθόλου αντίκρισμα έγινε ακαταμάχητος – επιπλέον, οι κινεζικές κυβερνήσεις σπάνια ήταν διατεθειμένες να δεχτούν τα δικά τους χάρτινα χρήματα για τη φορολογία. Αν συνδυαστεί αυτό με το γεγονός ότι τα χαρτονομίσματα ήταν άχρηστα εκτός Κίνας, τότε είναι μάλλον εντυπωσιακό το ότι αυτό το σύστημα μπόρεσε να λειτουργήσει. Ο

54 L. Yang 1971: 52· Peng 1994: 329-331. Ο Peng παρατηρεί: «αυτή η μέθοδος ταιριάσματος λογαριασμών για την ανάληψη χρημάτων ήταν στην πραγματικότητα μια εξέλιξη της διαδικασίας που χρησιμοποιούταν για το δανεισμό χρημάτων, με τη διαφορά ότι η μετακίνηση των δανείων στο χρόνο μεταμορφώθηκε σε μετακίνηση στο χώρο» (1994: 330).

55 Αυτά ονομάζονταν «καταστήματα καταθέσεων» και ο L. Yang (1971: 79-80) τα ονομάζει «πρωτόλειες τράπεζες». Ο Peng (1994: 323-327) σημειώνει ότι κάτι αντίστοιχο βρισκόταν ήδη σε λειτουργία, τουλάχιστον για εμπόρους και ταξιδιώτες, υπό τη δυναστεία των Tang, ωστόσο η κυβέρνηση εφάρμοζε αυστηρό έλεγχο, εμποδίζοντας τους τραπεζίτες να επανεπενδύουν τα χρήματα.

56 Η πρακτική αυτή άρχισε στο Σετσουάν, το οποίο διέθετε τα δικά του μετρητά, φτιαγμένα με σίδηρο, όχι χαλκό, και συνεπώς ήταν πιο δύσχηστα.

πληθωρισμός ήταν ασφαλώς ένα μόνιμο πρόβλημα και τα χρήματα έπρεπε να ανακληθούν και να επανεκδοθούν. Περιστασιακά, ολόκληρο το σύστημα κατέρρευε, αλλά τότε οι άνθρωποι κατέφευγαν στα δικά τους μέσα: σε «ιδιωτικές επιταγές τσαγιού, επιταγές για χυλοπίτες, ράβδους μπαμπού, βερσέ κρασιού κ.λπ.».<sup>57</sup> Παρόλα αυτά, οι Μογγόλοι, οι οποίοι κυβέρνησαν την Κίνα από το 1271 έως το 1368 μ.Χ. επέλεξαν να διατηρήσουν αυτό το σύστημα, το οποίο εγκαταλείφτηκε μόλις τον 17ο αιώνα.

Έχει σημασία να το σημειώσουμε αυτό διότι η συνήθης περιγραφή τείνει να αναπαριστά τα κινέζικα πειράματα με τα χαρτονομίσματα ως αποτυχία, ακόμα και ως απόδειξη (για τους μεταλλιστές) ότι το «fiat money» [νόμισμα δίχως μεταλλική βάση], με μόνη την υποστήριξη της κρατικής εξουσίας, είναι προορισμένο να καταρρεύσει.<sup>58</sup> Κάτι τέτοιο είναι ιδιαίτερα περίεργο, μιας και οι αιώνες κατά τους οποίους χρησιμοποιούνταν χαρτονομίσματα θεωρούνται οι πιο δυναμικοί, από οικονομική άποψη, στην κινεζική ιστορία. Σίγουρα, αν η κυβέρνηση των Ηνωμένων Πολιτειών αναγκαζόταν εντέλει να εγκαταλείψει τη χρήση των ομοσπονδιακών χαρτονομισμάτων το 2400 μ.Χ., κανείς δεν θα υποστήριζε ότι αυτό θα ήταν απόδειξη ότι η ιδέα ήταν ανέκαθεν εγγενώς ανεφάρμοστη. Παρόλα αυτά, το βασικό σημείο στο οποίο θα ήθελα να εστιάσω εδώ είναι ότι όροι όπως «fiat money», όσο συνηθισμένοι και αν είναι, στην πραγματικότητα είναι παραπλανητικοί. Όλες σχεδόν οι νέες μορφές χαρτονομισμάτων που εμφανίστηκαν δεν δημιουργήθηκαν καν από κυβερνήσεις· ήταν απλώς τρόποι αναγνώρισης και επέκτασης της χρήσης πιστωτικών εργαλείων που είχαν προκύψει από τις καθημερινές οικονομικές συναλλαγές. Το γεγονός ότι μόνο η Κίνα είχε αναπτύξει χαρτονομίσματα τον Μεσαίωνα οφείλεται στο ότι μόνο στην Κίνα υπήρχε μια κυβέρνηση αρκετά μεγάλη και ισχυρή, αλλά και αρκετά καχύποπτη απέναντι στις εμπορικές τάξεις της, που να θεωρεί ότι χρειαζόταν να αναλάβει τον έλεγχο αυτών των δραστηριοτήτων.

57 Peng 1994: 508, επίσης 515, 833. Όλα αυτά μοιάζουν έντονα με τα εικονικά χρήματα που κυκλοφορούσαν σε μεγάλο μέρος της Ευρώπης τον Μεσαίωνα.

58 Ο πιο σημαντικός ακαδημαϊκός υπέρμαχος αυτής της άποψης είναι ο von Glahn (1994, αν και ο Peng [1994] έχει παρόμοια άποψη). Φαίνεται ότι αυτή η άποψη είναι η επικρατούσα μεταξύ των οικονομολόγων.

## Η Εγγύς Δύση: Το Ισλάμ (Το Κεφάλαιο ως Πίστωση)

*Οι τιμές εξαρτώνται από τη βούληση του Αλλάχ·  
εκείνος τις αυξάνει και τις μειώνει.  
Αποδίδεται στο Μωάμεθ.*

*Το κέρδος κάθε εταιרון πρέπει να είναι ανάλογο  
του μεριδίου που έχει στην περιπέτεια.  
Ισλαμικός νομικός κανόνας*

Κατά το μεγαλύτερο μέρος του Μεσαίωνα, το νευραλγικό κέντρο της παγκόσμιας οικονομίας και η πηγή των πιο εντυπωσιακών οικονομικών καινοτομιών δεν ήταν ούτε η Κίνα ούτε η Ινδία, αλλά η Δύση, η οποία, από την οπτική γωνία του υπόλοιπου κόσμου, σήμαινε τον κόσμο του Ισλάμ. Στη διάρκεια αυτής της περιόδου, η Χριστιανοσύνη, σφηνωμένη στην παρακμάζουσα Βυζαντινή Αυτοκρατορία και τα άσημα ημι-βάρβαρα πριγκιπάτα της Ευρώπης, ήταν εν πολλοίς ασήμαντη.

Επειδή οι άνθρωποι που ζουν στη Δυτική Ευρώπη έχουν συνηθίσει να σκέφτονται το Ισλάμ ως ταυτόσημο με την «Ανατολή», είναι εύκολο να ξεχάσουμε ότι, στα μάτια οποιασδήποτε άλλης μεγάλης παράδοσης, η διαφορά ανάμεσα στο χριστιανισμό και τον ισλαμισμό είναι σχεδόν αμελητέα. Το μόνο που χρειάζεται να κάνει κανείς είναι να πιάσει ένα βιβλίο, φερ' ειπείν μεσαιωνικής ισλαμικής φιλοσοφίας, για να ανακαλύψει τις διαμάχες ανάμεσα στους αριστοτελικούς της Βαγδάτης και τους νεοπυθαγόρειους της Βασόρας ή τους πέρσες νεοπλατωνιστές – ουσιαστικά, δηλαδή, λογίους που έκαναν την ίδια δουλειά, προσπαθώντας να ταιριάξουν την εξ αποκαλύψεως θρησκευτική παράδοση που άρχισε με τον Αβραάμ και το Μωυσή με τις κατηγορίες της ελληνικής φιλοσοφίας, και μάλιστα μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο εμπορικού καπιταλισμού, συνιβερσαλιστικής αποστολικής θρησκείας, επιστημονικού ρασιοναλισμού, ποιητικής αποθέωσης του ρομαντικού έρωτα και περιοδικά κύματα ενασχόλησης με τη μυστικιστική σοφία της Ανατολής.

Από την οπτική της παγκόσμιας ιστορίας, μοιάζει πολύ πιο λογικό να δούμε τον ιουδαϊσμό, το χριστιανισμό και τον ισλαμισμό ως τρεις διαφορετικές εκδηλώσεις της ίδιας μεγάλης δυτικής πνευματικής παράδοσης, η οποία, για το μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας, επικεντρώθηκε στη Μεσοποταμία και το Λεβάντε, εκτεινόταν στην Ευρώπη μέχρι την Ελλάδα,

και στην Αφρική μέχρι την Αίγυπτο, και έφτανε ενίοτε ακόμα πιο δυτικά στη Μεσόγειο ή προς τα νότια του Νείλου. Από οικονομική άποψη, το μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης, μέχρι περίπου τον ύστερο Μεσαίωνα, βρισκόταν στην ίδια κατάσταση με το μεγαλύτερο μέρος της Αφρικής: συνδεόταν (όσο συνδεόταν) με την ευρύτερη παγκόσμια οικονομία κυρίως ως εξαγωγέας σκλάβων, πρώτων υλών και περιστασιακών εξωτικών αντικειμένων (κεχρμπάρι, ελεφαντόδοντο...) και εισαγωγέας βιοτεχνικών αγαθών (κινεζικών μεταξωτών και πορσελάνης, ινδικών υφασμάτων, αραβικού χάλυβα). Για να πάρουμε μία γεύση της συγκριτικής οικονομικής ανάπτυξης (παρόλο που τα παραδείγματα είναι κάπως διάσπαρτα ως προς τον χρόνο), ας δούμε τον παρακάτω πίνακα:<sup>59</sup>

#### Πληθυσμοί και Φορολογικές Εισπράξεις, 350 π.Χ. – 1200 μ.Χ.

	Πληθυσμός	Εισπράξεις	Κατά κεφαλή εισπράξεις
	Εκατομμύρια	Τόνοι Ασημιού	Γραμμάρια Ασημιού
Περσία, περ. 350 π.Χ.	17	697	41
Αίγυπτος, περ. 200 π.Χ.	7	384	55
Ρώμη, περ. 1 μ.Χ.	50	825	17
Ρώμη, περ. 150 μ.Χ.	50	1.050	21
Βυζάντιο, περ. 850 μ.Χ.	10	150	15
Δυναστεία των Αββασιδών, περ. 850 μ.Χ.	26	1.260	48
Δυναστεία των Τανγκ, περ. 850 μ.Χ.	50	2.145	43
Γαλλία, 1221 μ.Χ.	8,5	20,3	2,4
Αγγλία, 1203 μ.Χ.	2,5	11,5	4,6

Επιπλέον, κατά το μεγαλύτερο μέρος του Μεσαίωνα, το Ισλάμ δεν ήταν μόνο ο πυρήνας του δυτικού πολιτισμού· ήταν και η επεκτατική του αιχμή, καθώς επεκτεινόταν προς την Ινδία, την Αφρική και την Ευρώπη, στέλνοντας ιεραποστόλους και κερδίζοντας προσήλυτους σε ολόκληρο τον Ινδικό Ωκεανό.

Η κυρίαρχη ισλαμική στάση έναντι του δικαίου, της κυβέρνησης και των οικονομικών ζητημάτων ήταν η ακριβώς αντίθετη από εκείνη που επικρατούσε στην Κίνα. Οι κομφουκιανιστές ήταν καχύποπτοι απέναντι στη

<sup>59</sup> Πηγή: MacDonald 2003: 65.

διακυβέρνηση μέσω αυστηρών νομικών κωδίκων, και προτιμούσαν να βασίζονται στο εγγενές αίσθημα δικαιοσύνης του καλλιεργημένου λογίου – ενός λογίου που θεωρούταν επίσης και κυβερνητικός αξιωματούχος. Το Ισλάμ το Μεσαίωνα, από την άλλη, δεχόταν με ενθουσιασμό το νόμο, ο οποίος θεωρούταν ένας θρησκευτικός θεσμός που προερχόταν από τον Προφήτη, αλλά είχε την τάση να βλέπει συνήθως την κυβέρνηση σαν μια ατυχή αναγκαιότητα, έναν θεσμό που οι πραγματικά ευσεβείς καλά θα έκαναν να αποφεύγουν.<sup>60</sup>

Εν μέρει αυτό οφειλόταν στην ιδιαίτερη φύση της ισλαμικής κυβέρνησης. Οι άραβες στρατιωτικοί ηγέτες, οι οποίοι, μετά το θάνατο του Μωάμεθ το 632 μ.Χ., κατέκτησαν την αυτοκρατορία των Σασσανιδών και ίδρυσαν το Χαλιφάτο των Αββασιδών, εξακολουθούσαν να θεωρούν ότι ήταν λαός της ερήμου και ποτέ δεν αισθάνθηκαν πλήρως ενταγμένοι στους αστικούς πολιτισμούς που είχαν υπό την εξουσία τους. Αυτή η δυσφορία δεν ξεπεράστηκε στην πραγματικότητα ποτέ – από καμία πλευρά. Χρειάστηκε να περάσουν αρκετοί αιώνες για να προσηλυτιστεί στη θρησκεία του αυτοκράτορα το σύνολο του πληθυσμού και, ακόμα και όταν αυτό συνέβη, ο πληθυσμός δεν έμοιαζε ποτέ να ταυτίζεται πλήρως με τους κυβερνώντες του. Η κυβέρνηση θεωρούταν στρατιωτική εξουσία – αναγκαία, ίσως, για την υπεράσπιση της πίστης, αλλά θεμελιωδώς ξένη ως προς την κοινωνία.

Εν μέρει, επίσης, αυτό οφειλόταν στην ιδιότυπη συμμαχία μεταξύ εμπόρων και απλών ανθρώπων που κατέληξαν να συνασπιστούν εναντίον των κυβερνώντων. Μετά την αποτυχημένη απόπειρα του Χαλίφη al-Ma'mun να εγκαθιδρύσει θεοκρατία το 832 μ.Χ., η κυβέρνηση αποφάσισε να μην παρεμβαίνει σε θρησκευτικά ζητήματα. Οι διάφορες σχολές ισλαμικού δικαίου είχαν το ελεύθερο να ιδρύουν τα δικά τους εκπαιδευτικά ιδρύματα και να διατηρούν τα δικά τους ιδιαίτερα συστήματα θρησκευτικής δικαιοσύνης. Το κρίσιμο σημείο ήταν ότι ο κεντρικός φορέας προσηλυτισμού της πλειονότητας του πληθυσμού στο Ισλάμ στη Μεσοποταμία, τη Συρία, την Αίγυπτο και τη Βόρειο Αφρική τα ίδια χρόνια ήταν οι *ουλεμάδες*, οι νομοδιδάσκαλοι.<sup>61</sup>

60 Μια εικόνα που επιστρατεύονταν κατά κόρον όταν κανείς θυμόταν την εξουσία των Λεγκαλιστών, υπό τη μοιγή Πρώτη Δυναστεία, ήταν ότι κατασκεύασαν μεγάλα χάλκινα καζάνια, μέσα στα οποία χάρασσαν ανοιχτά και ρητά κάθε νόμο – και τα χρησιμοποιούσαν ύστερα για να καίνε ζωντανούς τους εγκληματίες.

61 Για τη διαδικασία προσηλυτισμού, βλ. Bulliet 1979 (επίσης Lapidus 2003 :141-146). Ο Bulliet τονίζει επίσης (ό.π.: 129) ότι το βασικό αποτέλεσμα του μαζικού προσηλυτισμού ήταν ότι έκανε την προσηματική δικαιολόγηση της κυβέρνησης ως φορέα προστασίας και επέκτασης της πίστης να φαίνεται κενό γράμμα. Η μαζική λαϊκή υποστήριξη των χαλίφηδων και των πολιτικών ηγετών επανεμφανιζόταν μόνο σε περιόδους όπως οι Σταυροφορίες ή κατά τη διάρκεια της reconquista

Αυτοί όμως –όπως και οι πρεσβύτεροι των συντεχνιών, των ενώσεων πολιτών, των εμπορικών κοινοτήτων και των θρησκευτικών αδελφοτήτων– έκαναν ό,τι μπορούσαν για να κρατήσουν μακριά την κυβέρνηση, μαζί με τους στρατούς της και την επιτήδευσή της.<sup>62</sup> «Οι καλύτεροι ηγεμόνες είναι εκείνοι που επισκέπτονται τους θρησκευτικούς δασκάλους», έλεγε μια παροιμία. «Και οι χειρότεροι θρησκευτικοί δάσκαλοι είναι εκείνοι που επιτρέπουν στους ηγεμόνες να τους επισκεφτούν».<sup>63</sup> Μια μεσαιωνική τουρκική ιστορία το θέτει ακόμα πιο ευθαρσώς:

Ο βασιλιάς κάλεσε κάποτε τον Νασρεντίν στην αυλή του.

«Πες μου», είπε ο βασιλιάς, «είσαι μύστης, φιλόσοφος, άνθρωπος εξαιρετικής αντίληψης. Ενδιαφέρομαι για το ζήτημα της αξίας. Είναι ένα ενδιαφέρον φιλοσοφικό ερώτημα. Πώς κανείς διακρίνει την πραγματική αξία ενός ατόμου ή ενός αντικειμένου; Πάρε εμένα για παράδειγμα. Αν σε ρωτούσα να εκτιμήσεις την αξία μου, τι θα έλεγες;».

«Ω», απάντησε ο Νασρεντίν, «θα έλεγα ότι αξίζεις γύρω στα διακόσια δηνάρια».

Ο αυτοκράτορας έμεινε άναυδος, «τι πράγμα; Μόνο η ζώνη που φοράω αξίζει διακόσια δηνάρια!».

«Το ξέρω», απάντησε ο Νασρεντίν, «για την ακρίβεια, έλαβα υπόψη μου και την αξία της ζώνης».

Αυτή η διαφορά είχε βαθιά οικονομικά αποτελέσματα. Σήμαινε ότι το Χαλιφάτο, αλλά και οι κατοπινές μουσουλμανικές αυτοκρατορίες, μπορούσαν να λειτουργούν από πολλές απόψεις σαν τις παλιές αυτοκρατορίες της Αξονικής Εποχής – δημιουργώντας επαγγελματικούς στρατούς, διεξάγοντας κατακτητικούς πολέμους, συλλαμβάνοντας αιχμαλώτους, λιώνοντας τα λάφυρα και διανέμοντάς τα με τη μορφή νομισμάτων σε στρατιώτες και

στην Ισπανία, όταν φαινόταν ότι απειλούταν το ίδιο το Ισλάμ, όπως βέβαια συμβαίνει, για παρόμοιους λόγους, στο μεγαλύτερο μέρος του ισλαμικού κόσμου σήμερα.

62 «Τον περισσότερο καιρό, οι κατώτεροι κύκλοι πλήρωναν τους φόρους τους μέσω των ηγετών τους και φρόντιζαν τον εαυτό τους. Ομοίως, η κυβέρνηση εισέπραττε τους φόρους και προσέφερε ένα βαθμό ασφάλειας και, εκτός από αυτό, ασχολούταν με ζητήματα που την απασχολούσαν: εξωτερικούς πολέμους, προστασία της παιδείας και των τεχνών και μια ζωή πολυτελούς επιδειξης» (Pearson 1982: 54).

63 Η παροιμία εμφανίζεται στο έργο του al-Ghazali, *Ihya', kitab al-'Ilm* (284) και αποδίδεται στον ίδιο τον Προφήτη, ενώ συνοδεύεται από μια μακρά σειρά παρόμοιων δηλώσεων: «Ο Sa'id Bin Musaiyab είπε: «Όταν βλέπεις έναν θεολόγο να επισκέπτεται έναν ηγεμόνα, απόφυγέ τον, γιατί είναι κλέφτης». Ο Al-Auza'i είπε: «Ο Αλλάχ δεν απεχθάνεται τίποτα περισσότερο από έναν θεολόγο που επισκέπτεται έναν αξιωματούχο» κ.λπ. Αυτή η στάση δεν έχει διόλου εξαφανιστεί. Η ισχυρή πλειονότητα των ιρανών αγιατολάδων, για παράδειγμα, αντιτίθεται στην ιδέα ενός ισλαμικού κράτους, με το σκεπτικό ότι κάτι τέτοιο θα διέφθειρε τη θρησκεία.

αξιωματούχους, απαιτώντας να τους επιστραφούν αυτά τα νομίσματα με τη μορφή των φόρων – χωρίς, ταυτόχρονα, να έχουν ούτε κατά διάνοια τα ίδια αποτελέσματα στη ζωή των απλών ανθρώπων.

Κατά τη διάρκεια των επεκτατικών πολέμων, για παράδειγμα, τεράστιες ποσότητες χρυσού και ασημιού αρπάχτηκαν από παλάτια, ναούς και μοναστήρια και μετατράπηκαν σε νομίσματα, επιτρέποντας στο Χαλιφάτο να εκδίδει χρυσά δηνάρια και ασημένια dirham εντυπωσιακής καθαρότητας – δηλαδή, σχεδόν χωρίς καταπιστευματικό στοιχείο, με την αξία κάθε νομίσματος να αντιστοιχεί σχεδόν επακριβώς στο βάρος του σε πολύτιμο μέταλλο.<sup>64</sup> Αποτέλεσμα αυτού ήταν το Χαλιφάτο να μπορεί να πληρώνει τα στρατεύματά του εξαιρετικά καλά. Ένας στρατιώτης του Χαλίφη, λόγου χάρη, λάμβανε σχεδόν τέσσερις φορές περισσότερα χρήματα από έναν ρωμαίο λεγεωνάριο.<sup>65</sup> Μπορούμε, ίσως, να μιλήσουμε εδώ για ένα είδος «στρατιωτικού-νομισματικού-δουλοκτητικού» συμπλέγματος – ωστόσο, αυτό υπήρχε μέσα σε ένα είδος φούσκας. Οι επεκτατικοί πόλεμοι, καθώς και το εμπόριο με την Ευρώπη και την Αφρική, παρήγαγαν όντως μια σχετικά αδιάκοπη ροή σκλάβων ωστόσο, σε δραστική αντίθεση με τον αρχαίο κόσμο, ελάχιστα από αυτούς κατέληγαν να δουλεύουν σε αγροκτήματα ή βιοτεχνίες. Οι περισσότεροι κατέληγαν, με τον καιρό ολοένα και περισσότερο, είτε να διακοσμούν τα σπίτια των πλουσίων είτε να γίνονται στρατιώτες. Στην πραγματικότητα, στα χρόνια της δυναστείας των Αββασιδών (750-1258 μ.Χ.), η αυτοκρατορία έφτασε να βασιλεύει, για τις ένοπλες δυνάμεις της, σχεδόν αποκλειστικά σε Μαμελούκους, δούλους υψηλής στρατιωτικής κατάρτισης που είχαν συλληφθεί ή αγοραστεί από τις τουρκικές στέπες. Η πολιτική της χρησιμοποίησης δούλων ως στρατιωτών διατηρήθηκε από όλα τα ισλαμικά κράτη που ακολούθησαν, συμπεριλαμβανομένων και των Mughal, φτάνοντας στο απόγειό της με το περίφημο σουλτανάτο των Μαμελούκων στην Αίγυπτο, τον 13ο αιώνα, ωστόσο, από ιστορική άποψη, αυτό ήταν πρωτοφανές.<sup>66</sup> Στις περισσότερες εποχές και στα περισσότερα μέρη, οι δούλοι ήταν,

64 Lombard 1947. Grierson 1960. Αυτό συχνά παρουσιάζεται ως μια σοφή πολιτική άρνησης να «υποτιμηθεί» η νομισματοκοπία, ωστόσο μπορεί εξίσου να σημαίνει και ότι η υπογραφή του χαλίφη δεν προσέθετε διόλου παραπάνω αξία. Ένα πείραμα με χαρτονομίσματα κινεζικού τύπου στη Βασόρα, το 1294, απέτυχε, καθώς κανείς δεν ήταν διατεθειμένος να δεχτεί χρήματα που είχαν μόνο την υποστήριξη του κράτους (Ashtor 1976: 257).

65 MacDonald 2003: 64. Σταδιακά αυτό το σύστημα έγινε ασύμφορο και οι μουσουλμανικές αυτοκρατορίες υιοθέτησαν το τυπικά μεσαιωνικό σύστημα της iqta', σύμφωνα με το οποίο παραχωρούνταν στους στρατιώτες τα έσοδα από φόρους που πλήρωναν συγκεκριμένες περιοχές.

66 Ούτε και ξαναχρησιμοποιήθηκαν δούλοι ως στρατιώτες έκτοτε, εκτός από προσωρινές και ανώμαλες περιπτώσεις (π.χ. από τους Manchu ή στα νησιά Μπαρμπάντος).



για προφανείς λόγους, οι τελευταίοι άνθρωποι που επιτρεπόταν να έχουν πρόσβαση σε όπλα. Εδώ όμως αυτό γινόταν συστηματικά. Κατά έναν παράξενο τρόπο, ωστόσο, ήταν πλήρως κατανοητό: αν οι δούλοι είναι, εξ ορισμού, άνθρωποι αποκομμένοι από την κοινωνία, το να υπηρετούν ως στρατιώτες ήταν η λογική συνέπεια του τείχους που είχε δημιουργηθεί ανάμεσα στην κοινωνία και το μεσαιωνικό ισλαμικό κράτος.<sup>67</sup>

Φαίνεται ότι οι θρησκευτικοί ηγέτες έκαναν ό,τι μπορούσαν για να στηρίξουν αυτό το τείχος. Ένας λόγος για την προσφυγή στους σκλάβους στρατιώτες ήταν η τάση τους να αποθαρρύνουν τους ευσεβείς από τη θητεία στο στρατό (μιας και κάτι τέτοιο πιθανόν να σήμαινε ότι θα έπρεπε να πολεμήσουν εναντίον άλλων πιστών). Το νομικό σύστημα που δημιούργησαν εξασφάλιζε επίσης ότι ήταν ουσιαστικά αδύνατο οι μουσουλμάνοι –ή, εν προκειμένω, οι χριστιανοί ή εβραίοι υπήκοοι του Χαλιφάτου– να υποδουλωθούν. Σε αυτό το σημείο φαίνεται ότι ο al-Wahid είχε εν πολλοίς δίκιο. Το ισλαμικό δίκαιο τα έβαλε με όλες σχεδόν τις διαβόητες καταχρήσεις των παλαιότερων κοινωνιών της Αξονικής Εποχής. Με τη δουλεία μέσω απαγωγής, τον δικαστικό σωφρονισμό, το χρέος και την έκθεση ή πώληση παιδιών, ακόμα και μέσω της εθελοντικής πώλησης κάποιου – όλα αυτά απαγορεύτηκαν ή έγιναν πρακτικά ανεφάρμοστα.<sup>68</sup> Όπως περίπου και με όλες τις άλλες μορφές δουλοπαροικίας λόγω χρεών που επικρέμονταν πάνω από τα κεφάλια των φτωχών γεωργών του Μεσαίωνα και των οικογενειών τους από τις απαρχές της καταγεγραμμένης ιστορίας. Τέλος, το Ισλάμ απαγόρευε αυστηρά την τοκογλυφία, θεωρώντας ότι τοκογλυφία ήταν κάθε συμφωνία βάσει της οποίας κάποιος δανειζόταν χρήματα ή εμπορεύματα με τόκο, για οποιονδήποτε λόγο.<sup>69</sup>

67 Φαίνεται σημαντικό ότι (1) η «εξέταση» του 832, η αποτυχημένη απόπειρα των Αββασιδών να ελέγξουν τους ουλεμάδες, (2) ο σπουδαιότερος μαζικός προσηλυτισμός των υπηκόων του Χαλιφάτου στο Ισλάμ που έφτασε στο απόγειό του γύρω στα 825-850, και (3) η οριστική άνοδος των τούρκων σκλάβων στρατιωτών στους στρατούς των Αββασιδών που χρονολογείται συνήθως το 838, είναι τρία συμβάντα που πάνω κάτω συμπίπτουν.

68 Elwahed 1931: 111-135. Όπως το θέτει (ό.π.: 127), «το αναπαλλοτριώτο της ελευθερίας είναι μια από τις θεμελιώδεις και αδιαμφισβήτητες αρχές του Ισλάμ». Οι πατεράδες δεν έχουν δικαίωμα να πουλήσουν τα παιδιά τους και κανείς δεν έχει δικαίωμα να πουλήσει τον εαυτό του – ή, έστω, αν το κάνουν, κανένα δικαστήριο δεν πρόκειται να αναγνωρίσει αξιώσεις ιδιοκτησίας που να προκύπτουν από αυτήν την πράξη. Σημειωτέον ότι αυτό απέχει παρασάγγας από την προσέγγιση του «φυσικού δικαίου» που αναπτύχθηκε αργότερα στην Ευρώπη.

69 Σ' αυτό το σημείο υπάρχει διχογνωμία: ορισμένοι μελετητές, στους οποίους περιλαμβάνονται και σύγχρονοι μουσουλμάνοι διανοητές που αντιτίθενται στο κίνημα της ισλαμικής οικονομικής θεωρίας, επιμένουν ότι η riba, η οποία καταδικάζεται απερύφραστα στο Κοράνι, δεν αναφερόταν αρχικά στον «τόκο» γενικά, αλλά στην προ-ισλαμική αραβική πρακτική να επιβάλλεται πρόστιμο

Κατά κάποιο τρόπο, μπορούμε να θεωρήσουμε την ίδρυση ισλαμικών δικαστηρίων ως τον απόλυτο θρίαμβο της πατριαρχικής εξέγερσης που είχε αρχίσει χιλιάδες χρόνια νωρίτερα: του ήθους της ερήμου ή της στέπας, πραγματικής ή φανταστικής, καθώς ακόμα και οι ευσεβείς έκαναν ό,τι μπορούσαν να κρατήσουν τους βαριά οπλισμένους απογόνους των πραγματικών νομάδων κλεισμένους στα στρατόπεδα και τα παλάτια τους. Αυτό κατέστη εφικτό λόγω μιας βαθιάς στροφής στις ταξικές συμμαχίες. Οι μεγάλοι αστικοί πολιτισμοί της Μέσης Ανατολής κυριαρχούνταν ανέκαθεν από μια *de facto* συμμαχία μεταξύ των κυβερνώντων και των εμπόρων, καθώς και οι δύο κρατούσαν τον υπόλοιπο πληθυσμό είτε σε κατάσταση δουλοπαροικίας λόγω χρεών είτε υπό μόνιμο κίνδυνο να καταλήξουν σε αυτήν την κατάσταση. Με τον προσηλυτισμό στο Ισλάμ, οι εμπορικές τάξεις οι οποίες, στα μάτια των απλών γεωργών και κατοίκων των πόλεων αποτελούσαν τους μεγάλους κακούς, συμφώνησαν ουσιαστικά να αλλάξουν στρατόπεδο, να εγκαταλείψουν όλες τις μισητές πρακτικές τους και να ηγηθούν αντίθετα μια κοινωνία που τώρα αυτοπροσδιοριζόταν απέναντι στο κράτος.

Αυτό ήταν εφικτό επειδή, εξαρχής, το Ισλάμ διατηρούσε μια θετική άποψη για το εμπόριο. Ο ίδιος ο Μωάμεθ είχε αρχίσει την ενήλικη ζωή του ως έμπορος, και κανένας ισλαμιστής στοχαστής δεν θεώρησε ποτέ την τίμια αναζήτηση κέρδους ως εγγενώς ανήθικη ή εχθρική προς την πίστη. Ούτε οι απαγορεύσεις για την τοκογλυφία –οι οποίες, ως επί το πλείστον, εφαρμόζονταν ευσυνείδητα, ακόμα και στην περίπτωση των εμπορικών δανείων– μετρίαζαν υπό οποιαδήποτε έννοια την αύξηση του εμπορίου ή ακόμα και την ανάπτυξη σύνθετων πιστωτικών εργαλείων.<sup>70</sup> Όλος αντιθέτως, οι πρώτοι αιώνες του Χαλιφάτου υπήρξαν μάρτυρες της άμεσης άνθισης και των δύο.

---

για αργοπορημένες πληρωμές, μέσω του διπλασιασμού του χρέους, καθώς και ότι η πλήρης κατάδίκη του τόκου είναι μια παρανόηση (π.χ. Rahman 1964, Kuran 1995). Δεν είμαι σε θέση να πάρω μέρος στη διαμάχη, ωστόσο, αν αυτό ισχύει, τότε σημαίνει ότι η απαγόρευση της τοκογλυφίας εμφανίστηκε πραγματικά στο ίδιο το Ιράκ ως μέρος της διαδικασίας δημιουργίας του λαϊκού Ισλάμ, πράγμα που όντως θα ενίσχυε το γενικό επιχειρήμά μου.

<sup>70</sup> Για την ακρίβεια, τα καλύτερα τεκμήρια που διαθέτουμε προέρχονται από μια κοινότητα εβραίων εμπόρων στην Αίγυπτο, τον 12ο αιώνα, οι οποίοι τηρούσαν την απαγόρευση του τόκου, ακόμα και τις συναλλαγές μεταξύ τους. Ο μόνος τομέας στον οποίο ακούμε τακτικά για τη χρήση του τόκου είναι ο μοναδικός τομέας όπου επίσης εφαρμόζονταν τακτικά ο εξαναγκασμός: δηλαδή, στις δοσοληψίες με βασιλιάδες, βεζίρηδες και αξιωματούχους, οι οποίοι συχνά δανείζονταν μεγάλα χρηματικά ποσά με τόκο –ιδίως, αλλά όχι αποκλειστικά, από εβραίους ή χριστιανούς τραπεζίτες– προκειμένου να πληρώσουν τα στρατεύματά τους. Το να υπακούσει κανείς σε ένα αίτημα για ένα τέτοιο, παράνομο, δάνειο ήταν επικίνδυνη υπόθεση, αλλά και το να αρνηθεί ήταν ακόμα πιο επικίνδυνο (για παραδείγματα από την εποχή των Αββασιδών, βλ. Ray 1997: 68-70, τα οποία βασίζονται κυρίως στο Fischel 1937).

Η κερδοφορία εξακολουθούσε να είναι δυνατή διότι οι ισλαμιστές νομοδιδάσκαλοι είχαν τη πρόνοια να επιτρέπουν συγκεκριμένες αμοιβές για υπηρεσίες, καθώς και άλλα ζητήματα –κυρίως, επέτρεπαν να τιμολογούνται τα αγαθά που αγοράζονταν επί πιστώσει με μεγαλύτερη τιμή από όσα αγοράζονταν τοις μετρητοίς– που εξασφάλιζαν ότι οι τραπεζίτες και οι χρηματιστές δεν θα έχαναν το κίνητρο να προσφέρουν πιστωτικές υπηρεσίες.<sup>71</sup> Εντούτοις, αυτά τα κίνητρα δεν έφτασαν ποτέ να κάνουν την τραπεζική πλήρη απασχόληση: αντίθετα, σχεδόν κάθε έμπορος που δραστηριοποιούταν σε αρκετά μεγάλη κλίμακα ήταν μάλλον αναμενόμενο να συνδυάζει τις τραπεζικές υπηρεσίες με διάφορες άλλες κερδοφόρες δραστηριότητες. Αποτέλεσμα ήταν τα πιστωτικά εργαλεία να γίνουν σύντομα τόσο ουσιώδη για το εμπόριο που σχεδόν κάθε ευκατάστατος έμπορος ήταν αναμενόμενο να διατηρεί το μεγαλύτερο μέρος του πλούτου του σε καταθέσεις, καθώς και να κάνει τις καθημερινές του συναλλαγές όχι με νομίσματα, αλλά με μελά-νι και χαρτί. Τα γραμμάτια ονομάζονταν *sakk*, «επιταγές» ή *ruq'a*, «γραμμάτια». Οι επιταγές είχαν το ρίσκο ότι μπορούσαν να είναι ακάλυπτες. Ένας γερμανός ιστορικός, αναλύοντας μια πληθώρα παλιών αραβικών λογοτεχνικών πηγών, διηγείται ότι:

Γύρω στο έτος 900, ένας σπουδαίος άνδρας πλήρωσε κατ' αυτόν τον τρόπο έναν ποιητή, μόνο που ο τραπεζίτης απέρριψε την επιταγή, και έτσι ο απογοητευμένος ποιητής συνέθεσε ένα ποίημα το οποίο έλεγε ότι, κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορούσε κι εκείνος ευχαρίστως να πληρώσει ένα εκατομμύριο. Ένας προστάτης του ίδιου ποιητή και τραγουδιστής ο ίδιος, κατά τη διάρκεια μιας συναυλίας, έδωσε στον ποιητή μια επιταγή πεντακοσίων δηναρίων. Πληρώνοντάς τον, ο τραπεζίτης έδωσε στον ποιητή να καταλάβει ότι ήταν σύνθηρες να χρεώνει έκπτωση ενός dirham για κάθε δηνάριο, δηλαδή σχεδόν 10 τοις εκατό. Μόνο αν ο ποιητής περνούσε το απόγευμα και το βράδυ μαζί του δεν θα χρέωνε τίποτα...

71 Υπήρχαν επίσης ένα σωρό τεχνάσματα (επονομαζόμενα *hiyal*) που μπορούσε κανείς να χρησιμοποιήσει σε περίπτωση που ήταν απολύτως αποφασισμένος να χρεώσει τόκο: για παράδειγμα, μπορούσε να αγοράσει το σπίτι του οφειλέτη με το ποσό του δανείου, χρεώνοντάς τον με ενόικιο, κι έπειτα επιτρέποντάς του να το αγοράσει ξανά για το ίδιο ποσό· ή βάζοντας τον οφειλέτη να συμφωνήσει να αγοράζει ένα ορισμένο προϊόν κάθε μήνα και να το πουλάει στον ίδιο με έκπτωση και ούτω καθεξής. Ορισμένες σχολές του ισλαμικού δικαίου καταδίκαιζαν ρητά αυτές τις πρακτικές· άλλες απλώς τις αποδοκίμαζαν. Παλιότερα, υπήρχε η παραδοχή ότι αυτές οι μέθοδοι εφαρμόζονταν ευρέως, μιας και οι περισσότεροι ιστορικοί της οικονομίας θεωρούσαν ότι ο τόκος ήταν υποχρεωτικό στοιχείο της πίστωσης. Ωστόσο, σύμφωνα με πιο πρόσφατες έρευνες, δεν τεκμηριώνεται ότι οι πρακτικές αυτές ήταν πολύ διαδεδομένες (για την παλαιότερη άποψη, βλ. Khan 1929, και για την πρόσφατη, Ray 1997: 58-59).

Γύρω στο έτος 1000, ο τραπεζίτης είχε γίνει απαραίτητος στη Βασόρα: κάθε έμπορος διέθετε τραπεζικό λογαριασμό και, στο παζάρι, πλήρωνε μόνο με επιταγές της τράπεζάς του...<sup>72</sup>

Οι επιταγές μπορούσαν να οπισθογραφηθούν και να μεταβιβαστούν και οι επιστολές πίστωσης (*suftaja*) μπορούσαν να διασχίζουν τον Ινδικό Ωκεανό ή τη Σαχάρα.<sup>73</sup> Το γεγονός ότι δεν μετατράπηκαν σε *de facto* χαρτονομίσματα οφείλεται στο ότι, επειδή λειτουργούσαν εντελώς ανεξάρτητα από το κράτος (δεν μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για την πληρωμή των φόρων, π.χ.), η αξία τους βασιζόταν σχεδόν εξ ολοκλήρου στην εμπιστοσύνη και την υπόληψη.<sup>74</sup> Η προσφυγή στα ισλαμικά δικαστήρια ήταν γενικώς εθελοντική ή διαμεσολαβημένη, μέσω των εμπορικών συντεχνιών και των ενώσεων πολιτών. Σε αυτό το πλαίσιο, η μεγαλύτερη καταστροφή ήταν να σε χλευάζει στα γραπτά του ένας ποιητής, επειδή του έδωσες ακάλυπτη επιταγή.

Στην περίπτωση των χρηματοπιστωτικών συναλλαγών, αντί για έντοκες επενδύσεις, η προτιμώμενη προσέγγιση ήταν οι συνεταιρισμοί, στους οποίους (συχνά) το ένα μέρος προμήθευε το κεφάλαιο και το άλλο ασχολιόταν με την επιχείρηση. Αντί για μια ορισμένη ανταπόδοση, ο επενδυτής λάμβανε μερίδιο από τα κέρδη. Ακόμα και οι εργατικές συμφωνίες οργανώνονταν συχνά στη βάση του μοιράσματος των κερδών.<sup>75</sup> Σε όλα αυτά τα ζητήματα, η υπόληψη ήταν κρίσιμος παράγοντας – για την ακρίβεια, μια ζωηρή διαμάχη του πρώιμου εμπορικού δικαίου αφορούσε το ζήτημα του αν η υπόληψη αυτή καθαυτή μπορούσε (όπως η γη, η εργασία, το χρήμα ή άλλοι πόροι) να θεωρηθεί μια μορφή κεφαλαίου. Μερικές φορές συνέβαινε οι

72 Mez 1922: 448, παρατίθεται στο Labib 1969: 89. Παρατηρήστε ότι η Βασόρα, η πόλη όπου ο καθένας στην αγορά πλήρωνε με επιταγές, ήταν επίσης η πόλη όπου, έναν αιώνα αργότερα, σημειώθηκε η πιο άγρια αντίσταση εναντίον της απόπειρας των Μογγόλων να εισαγάγουν κυβερνητικά χαρτονομίσματα. Η λέξη *sakk* είναι, παρεμπιπτόντως, η ρίζα της αγγλικής «check». Η αρχική καταγωγή της λέξης είναι αμφιλεγόμενη: ο Ashfor (1972: 555) υποστηρίζει ότι προέρχεται από το Βυζάντιο, ενώ ο Choksy (1988) από την Περσία.

73 Ο Goitein (1966, 1967, 1973) προσφέρει μια λεπτομερή σύνοψη των χρηματοπιστωτικών πρακτικών που εφαρμόζαν οι εβραίοι έμποροι στην Αίγυπτο τον 12ο αιώνα. Σχεδόν κάθε συναλλαγή περιλάμβανε έναν βαθμό πίστωσης. Κοινή ήταν η χρήση επιταγών, οι οποίες έμοιαζαν εντυπωσιακά με τις σημερινές, ακόμα και στη μορφή τους – αν και πιο κοινή ακόμα στις καθημερινές συναλλαγές ήταν η χρήση σακίων με μεταλλικά νομίσματα.

74 Αν και οι κυβερνήσεις πλήρωναν ενίοτε μισθούς με επιταγές (Tag El Din 2007: 69). Δεν χωράει αμφιβολία ότι εδώ υποβαθμίζω το ρόλο της κυβέρνησης σε όλα αυτά: υπήρχαν, λόγω χάρη, απόπειρες να ιδρυθούν κρατικές κεντρικές τράπεζες, και σίγουρα μια δέσμευση στην αρχή ότι η κυβέρνηση πρέπει να επιβάλλει τα πρότυπα και τους κανονισμούς του εμπορίου. Φαίνεται, ωστόσο, ότι αυτό σπάνια συνέβαινε στην πράξη.

75 Udovitch 1970: 71-74.

έμποροι να συνεταιρίζονται χωρίς καν να διαθέτουν κεφάλαιο, αλλά μόνο καλό όνομα. Αυτό ονομαζόταν «συνεταιρισμός καλής φήμης». Όπως εξήγησε ένα νομομαθής:

Όσον αφορά τον πιστωτικό συνεταιρισμό, αυτός ονομαζόταν επίσης «συνεταιρισμός των απένταρων» (*sharika al-mafalis*). Συμβαίνει όταν δύο άνθρωποι σχηματίζουν έναν συνεταιρισμό χωρίς κεφάλαιο, προκειμένου να αγοράσουν επί πιστώσει κι έπειτα να πουλήσουν το εμπόρευμα. Ονομάζεται «συνεταιρισμός καλής φήμης», επειδή το κεφάλαιο των συνεταιρών αποτελείται από το κύρος και την καλή φήμη τους· κι αυτό, διότι πίστωση δίνεται μόνο σε εκείνον που έχει καλή φήμη.<sup>76</sup>

Ορισμένοι νομομαθείς αμφισβητούσαν την ιδέα ότι ένα τέτοιο συμβόλαιο θα μπορούσε να θεωρηθεί νομικά δεσμευτικό, μιας και δεν βασιζόταν σε ένα αρχικό υλικό κεφάλαιο· άλλοι το θεωρούσαν νόμιμο, αρκεί οι συνεταιρεί να μοιράζονται εξίσου τα κέρδη – μιας και η υπόληψη δεν μπορεί να ποσοτικοποιηθεί. Το εντυπωσιακό εδώ είναι η σιωπηρή αναγνώριση ότι, σε μια πιστωτική οικονομία που λειτουργεί εν πολλοίς χωρίς κρατικούς μηχανισμούς επιβολής (χωρίς δηλαδή αστυνομικούς για να συλλάβουν όσους διαπράττουν απάτες και χωρίς κλητήρες για να κατασχέσουν την περιουσία τους), ένα σημαντικό μέρος της αξίας ενός γραμματίου είναι όντως το καλό όνομα του υπογράφοντος. Όπως θα επισήμαινε αργότερα ο Pierre Bourdieu, περιγράφοντας μια παρόμοια οικονομία εμπιστοσύνης, στη σύγχρονη Αλγερία: είναι εφικτό πράγματι να μετατρέψεις την υπόληψη σε χρήμα, αλλά σχεδόν αδύνατο να μετατρέψεις το χρήμα σε υπόληψη.<sup>77</sup>

Αυτά τα δίκτυα εμπιστοσύνης, με τη σειρά τους, ήταν εν πολλοίς υπεύθυνα για τη διάδοση του ισλαμισμού στους δρόμους των караβανιών στην Κεντρική Ασία και τη Σαχάρα, και ιδίως κατά μήκος του Ινδικού Ωκεανού, του κύριου μεσαιωνικού αγωγού του παγκόσμιου εμπορίου. Κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, ο Ινδικός Ωκεανός έγινε ουσιαστικά μια μουσουλμανική λίμνη. Φαίνεται ότι οι μουσουλμάνοι έμποροι έπαιξαν κεντρικό ρόλο

76 Ο Sarakhsi στο Udovitch 1975: 11, όπου περιέχεται μια καλή συζήτηση για τα σχετικά ζητήματα. Ομοίως και Ray 1997: 59-60.

77 Αυτό σίγουρα θα ενδιαφέρει τους μελετητές του Bourdieu, ο οποίος, βασιζόμενος στην κοινωνία των Καβύλων στην Αλγερία, διατύπωσε το διάσημο επιχείρημα ότι η υπόληψη ενός ανθρώπου σε μια τέτοια κοινωνία είναι μια μορφή «συμβολικού κεφαλαίου», που είναι αντίστοιχο, αλλά σπουδαιότερο, από το οικονομικό κεφάλαιο, μιας και είναι εφικτό να μετατρέψεις την υπόληψη σε χρήμα, αλλά όχι το αντίστροφο (Bourdieu 1977, 1990). Είναι αλήθεια ότι το παραπάνω κείμενο δεν λέει ακριβώς αυτό, αναρωτιέται όμως κανείς κατά πόσο αυτό είναι προσωπική ιδέα του Bourdieu και κατά πόσο αντικατοπτρίζει απλώς την κοινή λογική των ανθρώπων που μελέτησε.

στην καθιέρωση της αρχής ότι οι βασιλιάδες και οι στρατοί τους πρέπει να κρατούν τις αντιπαραθέσεις τους στην ξηρά· οι θάλασσες έπρεπε να παραμείνουν ζώνες ειρηνικού εμπορίου. Ταυτόχρονα, το Ισλάμ βρήκε πάτημα σε εμπορικές αγορές από το Άντεν μέχρι τις Μολούκες, διότι τα ισλαμικά δικαστήρια ήταν ιδανικά για την παροχή των εργαλείων που έκαναν αυτά τα λιμάνια ελκυστικά: μέσα για τη σύναψη συμβολαίων, την αποπληρωμή χρεών και τη δημιουργία ενός τραπεζικού τομέα που μπορούσε να αποπληρώνει ή να μεταβιβάζει εγγυητικές επιστολές.<sup>78</sup> Θρυλικό ήταν το επίπεδο εμπιστοσύνης που δημιουργήθηκε, ως εκ τούτου, ανάμεσα στους εμπόρους στο μεγάλο μαλαισιανό διαμετακομιστικό κέντρο της Μαλάκα, το πέρασμα προς τα νησιά των μπαχαρικών στην Ινδονησία. Η πόλη διέθετε γειτονιές Σουαχίλι, Αράβων, Αιγυπτίων, Αιθιοπών και Αρμενίων, καθώς και γειτονιές για εμπόρους από διάφορες περιοχές της Ινδίας, της Κίνας και της Νοτιοανατολικής Ασίας. Εντούτοις, λέγεται ότι οι έμποροι της απέφευγαν τα εκτελεστικά δάνεια, προτιμώντας αντίθετα να σφραγίζουν τις συμφωνίες τους «με μια χειραψία και ένα βλέμμα στον ουρανό».<sup>79</sup>

Στην ισλαμική κοινωνία, ο έμπορος έγινε όχι απλώς μια σεβάσμια φιγούρα, αλλά ένα πρότυπο: όπως ο πολεμιστής, ήταν ένας άνθρωπος με τιμή, ικανός να επιδιώκει μεγαλεπήβολες περιπέτειες· σε αντίθεση με εκείνον, μπορούσε μάλιστα να το κάνει χωρίς να βλάπτει κανέναν άλλον. Ο γάλλος ιστορικός Maurice Lombard σκιαγραφεί μια εντυπωσιακή, αν και μάλλον αρκετά εξιδανικευμένη, εικόνα του εμπόρου «στο επιβλητικό αρχοντικό του, περιτριγυρισμένου από δούλους και παρατρεχάμενους, εν μέσω των συλλογών του από βιβλία, ταξιδιωτικά σουβενίρ και σπάνια στολίδια», μαζί με τα κατάστιχά του, την αλληλογραφία του και τις εγγυητικές επιστολές του, ένα μάστορα της τέχνης της τήρησης διπλών βιβλίων, με μυστικούς κωδικούς και κρυπτογραφήματα, να κάνει αγαθοεργίες για τους φτωχούς, να υποστηρίζει ναούς, και ίσως να αφοσιώνεται στο γράψιμο ποίησης, όντας ταυτόχρονα ικανός να μετατρέπει τη γενική αξιοπιστία του σε μεγάλα αποθέματα κεφαλαίου προσφεύγοντας σε συγγενείς και φίλους.<sup>80</sup> Η έμπνευση για το πορτρέτο του Lombard προέρχεται, ως ένα βαθμό, από την περιγραφή του

78 Σύμφωνα με τον K.N. Chaudhuri (1985: 197). Τα ηγία της επέκτασης του Ισλάμ κρατούσαν αφενός οι σουφικές αδελφότητες και αφετέρου οι νομοδιδάσκαλοι. Πολλοί έμποροι έπαιζαν και τον έναν ή τον άλλον ρόλο – ενίοτε και τους δύο. Η ακαδημαϊκή βιβλιογραφία πάνω σε αυτό το θέμα είναι εξαιρετικά πλούσια. Βλ. π.χ.: Chaudhuri 1985, 1990. Risso 1995. Subrahmanyam 1996. Barendtse 2002. Beaujard 2005.

79 Αναφέρεται στο Goody 1996: 91.

80 M. Lombard 2003: 177-179.

Σεβάχ στις περίφημες *Χίλιες και Μία Νυχτες*. Ο Σεβάχ, έχοντας περάσει τα νιάτα του σε επικίνδυνες εμπορικές επιχειρήσεις σε μακρινά νησιά, αποσύρεται επιτέλους, πλούσιος πέρα από κάθε φαντασία, προκειμένου να περάσει την υπόλοιπη ζωή του περιτριγυρισμένος από κήπους και χορεύτριες, διηγούμενος τις ιστορίες των περιπετειών του. Ιδού μια εικόνα, μέσα από τα μάτια ενός ταπεινού χαμάλη (που και αυτός ονομάζεται Σεβάχ), όταν τον καλούν πρώτη φορά να τον δει:

Του φάνηκε ότι ήταν μια ωραία έπαυλη, λαμπρή και μεγαλοπρεπής, μέχρι που τον οδήγησαν σε μια πελώρια σάλα, όπου είδε μια παρέα ευγενών και σπουδαίων αρχόντων να κάθονται σε τραπέζια στολισμένα με όλων των λογίων τα λουλούδια και τα αρωματικά βότανα, πέρα από τα λαχταριστά εδέσματα και τα αποξηραμένα και φρέσκα φρούτα, καθώς και τα γλυκίσματα και τα κρασιά από εκλεκτές σοδειές. Υπήρχαν επίσης μουσικά όργανα και πανέμορφες σκλάβες που έπαιζαν και τραγουδούσαν. Η παρέα καθόταν ανάλογα με την κοινωνική θέση του καθένα, και στην ψηλότερη θέση καθόταν ένας άνδρας με σεβάσμιο και αριστοκρατικό παρουσιαστικό, με κροτάφους που είχαν αρχίσει να γκριζάρουν, με αρχοντικό παράστημα και καλοσυνάτη χάρη, με ευχάριστη όψη, γεμάτος σοβαρότητα, αξιοπρέπεια και μεγαλείο. Έτσι ο Σεβάχ ο Χαμάλης, σαστισμένος με αυτά που έβλεπαν τα μάτια του, μονολόγησε: «Μα τον Αλλάχ, αυτό πρέπει να είναι το παλάτι κάποιου βασιλιά ή ένα μέρος του Παραδείσου!».<sup>81</sup>

Αξίζει να αναφέρουμε αυτό το παράδειγμα όχι μόνο επειδή αναπαριστά ένα ορισμένο ιδανικό, μια εικόνα της τέλει ζωής, αλλά και επειδή δεν υπάρχει τίποτα αντίστοιχο στον χριστιανικό κόσμο. Θα ήταν αδύνατο να φανταστούμε μια ανάλογη εικόνα να εμφανίζεται, φερ' ειπείν, σε ένα μεσαιωνικό ιπποτικό μυθιστόρημα.

Ο σεβασμός που απολάμβανε ο έμπορος μπορεί να συγκριθεί μόνο με ό,τι θα αποκαλούσαμε την πρώτη λαϊκή ιδεολογία της ελεύθερης αγοράς στην ιστορία. Είναι αλήθεια ότι πρέπει κανείς να είναι προσεκτικός να μη συγχέει τα ιδανικά με την πραγματικότητα. Οι αγορές ποτέ δεν ήταν εντελώς ανεξάρτητες από την κυβέρνηση. Τα ισλαμικά καθεστώτα επιστράτευαν όντως όλες τις συνηθισμένες στρατηγικές χειραγώγησης της φορολογικής πολιτικής προκειμένου να ενθαρρυνθεί η αύξηση των αγορών, και περιοδικά προσπαθούσαν να παρέμβουν στο εμπορικό δίκαιο.<sup>82</sup> Εντούτοις, υπήρχε έντονο

81 Στη μετάφραση του Burton 1934 IV: 2013.

82 Εξάλλου, οι αξιωματούχοι χρησιμοποιούσαν τους δικούς τους τραπεζίτες και οι ίδιοι έκαναν εκτεταμένη χρήση των πιστωτικών εργαλείων, όπως η *suftaja*, τόσο για τη μεταφορά των φό-

λαϊκό αίσθημα εναντίον αυτών των παρεμβάσεων. Άπαξ και απαλλάχτηκε από τις μάστιγες του χρέους και της δουλείας, το τοπικό παζάρι είχε πάψει, ως επί το πλείστον, να είναι ένας τόπος ηθικού κινδύνου και είχε εξελιχθεί στο ακριβώς αντίθετο: στην υψηλότερη έκφραση της ανθρώπινης ελευθερίας και της κοινοτικής αλληλεγγύης και, ως εκ τούτου, έπρεπε να προστατευτεί από την κρατική εισβολή.

Υπήρχε λοιπόν μια ιδιαίτερη εχθρότητα απέναντι σε οτιδήποτε έμοιαζε με διατίμηση. Σύμφωνα με μια πασίγνωστη ιστορία, ο ίδιος ο Προφήτης είχε αρνηθεί να υποχρεώσει τους εμπόρους να ρίξουν τις τιμές τους κατά τη διάρκεια μια περιόδου ελλείψεων στην πόλη της Μεδίνας, με τη δικαιολογία ότι κάτι τέτοιο θα ήταν, ιεροσυλία, μιας και, σε συνθήκες ελεύθερης αγοράς, «οι τιμές είναι θέλημα Θεού». <sup>83</sup> Σύμφωνα με την ερμηνεία που έδωσαν οι περισσότεροι νομομαθείς στην απόφαση του Μωάμεθ, κάθε κυβερνητική παρέμβαση στους μηχανισμούς της αγοράς θα πρέπει, ομοίως, να θεωρείται ιεροσυλία, μιας και οι αγορές ήταν φτιαγμένες από το Θεό με τέτοιον τρόπο ώστε να αυτορρυθμίζονται. <sup>84</sup>

Αν όλα αυτά θυμίζουν έντονα το «αόρατο χέρι» του Άνταμ Σμιθ (το οποίο ήταν επίσης το χέρι της Θείας Πρόνοιας), μπορεί και να μην πρόκειται για σύμπτωση. Για την ακρίβεια, πολλά από τα συγκεκριμένα επιχειρήματα και παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Σμιθ μοιάζουν να προέρχονται απευθείας από οικονομικές πραγματείες που είχαν γραφτεί στη μεσαιωνική Περσία. Για παράδειγμα, το επιχειρήμά του ότι η ανταλλαγή είναι μια φυσική εξέλιξη της ανθρώπινης ορθολογικότητας και ομιλίας όχι μόνο εμφανίζεται και στον Ghazali (1058-1111 μ.Χ.) και στον Tusi (1201-1274 μ.Χ.), αλλά επιπλέον και οι δύο χρησιμοποιούν ακριβώς το ίδιο παράδειγμα: ότι κανείς δεν έχει ποτέ δει δύο σκυλιά να ανταλλάσσουν κόκαλα. <sup>85</sup> Ακόμα πιο εντυ-

ρων, όσο και για τη συγκάλυψη παράνομων κερδών (Hodgson 1974 I: 301. Udovitch 1975: 8. Ray 1994:69-71).

83 «Για τον Μωάμεθ, αυτή η φυσική ρύθμιση της αγοράς ανταποκρίνεται σε μια συμπαντική ρύθμιση. Οι τιμές ανεβοκατεβαίνουν όπως η νύχτα διαδέχεται τη μέρα, όπως η άμπωτη την παλίρροια. Η επιβολή τιμών δεν είναι μόνο άδικη για τον έμπορο, αλλά διαταράσσει τη φυσική τάξη των πραγμάτων» (Essid 1995: 153).

84 Ελάχιστες μόνο εξαιρέσεις γίνονταν, όπως, π.χ., σε περιόδους καταστροφών. Τότε οι περισσότεροι στοχαστές επέμεναν ότι ήταν πάντοτε καλύτερο να προσφέρεται άμεση ανακούφιση στους αναξιοπαθόντες, παρά να γίνονται παρεμβάσεις στις δυνάμεις της αγοράς. Βλ. Ghazanfar & Islahi 2003, Islahi 2004: 31-32. Για μια πληρέστερη συζήτηση των απόψεων του Μωάμεθ επί των τιμών, βλ. Tuma 1965, Essid 1988, 1995.

85 Hosseini 1998: 672, 2003: 37: «Και οι δύο σημειώνουν ότι τα ζώα, όπως τα σκυλιά, δεν ανταλλάσσουν κόκαλα».



πωσιακό είναι το γεγονός ότι το πιο διάσημο παράδειγμα του Σμιθ για τον καταμερισμό εργασίας, το εργοστάσιο καρφίτσων, όπου χρειάζονται δεκαοχτώ ξεχωριστές διαδικασίες για να παραχθεί μία καρφίτσα, υπάρχει ήδη στο βιβλίο *Ihya* του Ghazali, όπου περιγράφεται ένα εργοστάσιο βελόνων, στο οποίο χρειάζονται είκοσι πέντε διαφορετικές διαδικασίες για να παραχθεί μία βελόνα.<sup>86</sup>

Οι διαφορές, ωστόσο, είναι εξίσου σημαντικές με τις ομοιότητες. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα: όπως ο Σμιθ, έτσι και ο Tusi αρχίζει την πραγματεία του στα οικονομικά με μια συζήτηση για τον καταμερισμό εργασίας· εκεί όμως που, για τον Σμιθ, ο καταμερισμός εργασίας είναι στην πραγματικότητα μια εξέλιξη της «φυσικής μας προδιάθεσης για ανταλλαγή και αντιπραγματισμό» κατά την επιδίωξη ατομικού οφέλους, για τον Tusi, είναι μια προέκταση της αλληλοβοήθειας:

Έστω ότι κάθε άτομο ήταν υποχρεωμένο να ασχολείται με το να αποκτά τα μέσα συντήρησής του, το ρουχισμό του, το κατάλυμά του και τα όπλα του, αποκτώντας αρχικά ξυλουργικά εργαλεία και μαθαίνοντας την τέχνη του σιδερά, ετοιμάζοντας ύστερα κατάλληλα εργαλεία και εξαρτήματα για σπορά και θερισμό, άλεσμα και ζύμωμα, γνέσιμο και πλέξιμο... Είναι ξεκάθαρο ότι δεν θα μπορούσε να κατακτήσει δεόντως όλα αυτά. Όταν όμως οι άνθρωποι βοηθούν ο ένας τον άλλον, καθώς ο καθένας εκτελεί μία από αυτές τις σημαντικές δουλειές που ξεπερνούν το μέτρο των δυνατοτήτων του, τηρώντας παράλληλα το νόμο της δικαιοσύνης στις συναλλαγές δίνοντας απλόχερα και λαμβάνοντας σε αντάλλαγμα την εργασία των άλλων, τότε παράγονται τα μέσα της διαβίωσης και εξασφαλίζεται η διαδοχή του ατόμου και η επιβίωση του είδους.<sup>87</sup>

86 Hosseini 1998, 2003. Ο Σμιθ λέει ότι επισκέφτηκε ένα τέτοιο εργοστάσιο προσωπικά, πράγμα που μπορεί κάλλιστα να αληθεύει, ωστόσο το παράδειγμα των δεκαοχτώ βημάτων στην παραγωγή εμφανίζεται αρχικά στο λήμμα «Iringle» του 5ου τόμου της γαλλικής Εγκυκλοπαίδειας, ο οποίος εκδόθηκε το 1755, είκοσι χρόνια δηλαδή νωρίτερα. Ο Hosseini επισημαίνει επίσης ότι «η προσωπική βιβλιοθήκη του Σμιθ περιλάμβανε λατινικές μεταφράσεις κάποιων έργων περσών (και αράβων) στοχαστών της μεσαιωνικής περιόδου» (Hosseini 1998: 679), πράγμα που συνεπάγεται ότι είναι πιθανό να πήρε τα παραδείγματα αυτά απευθείας από τα πρωτότυπα. Στις σημαντικές πηγές για τους ισλαμιστές προγόνους της κατοπινής οικονομικής θεωρίας περιλαμβάνονται επίσης τα εξής: Hosseini 1995, Ghazanfar 1991, 2000, 2003, Ghazanfar & Islahi 1997, 2003. Γίνεται όλο και πιο σαφές ότι μεγάλο μέρος της σκέψης του Διαφωτισμού ανιχνεύεται στην ισλαμική φιλοσοφία: το cogito του Καρτέσιου, λόγου χάρη, μοιάζει να προέρχεται από τον Ibn Sina (ή Αβικέννα), το περίφημο επιχείρημα του Χιουμ ότι η παρατήρηση συνεχών συμπτώσεων δεν αποδεικνύει την αιτιότητα εμφανίζεται στον Ghazali, ενώ προσωπικά έχω συναντήσει τον ορισμό του διαφωτισμού του Ιμμάνουελ Καντ να λέγεται από το στόμα ενός μαγεμένου πουλιού του πέρση ποιητή του 14ου αιώνα Ρουμί.

87 Από τα *Ηθικά Νασιριανά* του Tusi στο Sun 2008: 409.

Ως εκ τούτου, υποστηρίζει, η θεία πρόνοια μας έχει τακτοποιήσει κατά τέτοιο τρόπο ώστε να έχουμε διαφορετικές ικανότητες, επιθυμίες και κλίσεις. Η αγορά είναι απλώς μία εκδήλωση αυτής της πιο γενικής αρχής της αλληλοβοήθειας, του συνταιριάσματος ικανοτήτων (προσφοράς) και αναγκών (ζήτησης) – ή, για να το μεταφράσουμε στους όρους που μεταχειρίστηκα παραπάνω, δεν θεμελιώνεται μόνο, αλλά είναι και η ίδια μια προέκταση εκείνου του είδους βασικού κομμουνισμού πάνω στον οποίο βασίζεται σε τελευταία ανάλυση κάθε κοινωνία.

Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι ο Tusi ήταν, υπό οποιαδήποτε έννοια, ένας ριζοσπάστης θιασώτης της ισότητας. Τουναντίον. «Αν οι άνθρωποι ήταν ίσοι», επιμένει, «θα χάνονταν όλοι». Χρειαζόμαστε τις διαφορές ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς, επέμενε, όπως ακριβώς χρειαζόμαστε τις διαφορές ανάμεσα στους γεωργούς και τους ξυλουργούς. Παρόλα αυτά, άπαξ και η αφετηρία σου είναι η υπόθεση ότι οι αγορές αφορούν πρωτίστως τη συνεργασία παρά τον ανταγωνισμό –και μολονότι οι μουσουλμάνοι διανοητές της οικονομίας αναγνώριζαν όντως και αποδέχονταν την ανάγκη για ανταγωνισμό στην αγορά, ποτέ δεν θεώρησαν ότι ο ανταγωνισμός ήταν η ουσία της<sup>88</sup> οι ηθικές επιπτώσεις είναι πολύ διαφορετικές. Μπορεί η ιστορία του Νασρεντίν Χότζα για τα αυγά ορτυκιού να ήταν ανέκδοτο, ωστόσο οι μουσουλμάνοι δεοντολόγοι απαιτούσαν πράγματι συχνά από τους εμπόρους να κάνουν σκληρά παζάρια με τους πλούσιους, προκειμένου να χρεώνουν λιγότερο ή να πληρώνουν περισσότερο τους λιγότερο ευκατάστατους.<sup>89</sup>

Η προσέγγιση στο ζήτημα του καταμερισμού εργασίας εκ μέρους του Ghazali είναι παρόμοια και η περιγραφή του για την καταγωγή του χρήματος είναι, το λιγότερο, ακόμα πιο αποκαλυπτική. Αρχίζει με κάτι που μοιάζει με το μύθο του αντιπραγματισμού, με τη διαφορά ότι, όπως όλοι οι μεσαιωνικοί συγγραφείς, αφετηρία του δεν είναι κάποιες φανταστικές πρωτόγονες φυλές, αλλά άγνωστοι που βρίσκονται σε μια φανταστική αγορά:

Μερικές φορές ένα άτομο χρειάζεται αυτό που δεν του ανήκει και του ανήκει αυτό που δεν χρειάζεται. Ένα άτομο, λόγου χάρη, διαθέτει σαφράνι, αλλά χρειάζεται μια καμήλα για μεταφορά, και κάποιος άλλος που διαθέτει

88 Ghazanfar και Islahi 2003: 58. Ghazanfar 2003: 32-33.

89 Έτσι, ανάμεσα στις ηθικές αρχές του Ghazali, βρίσκουμε τα εξής: «ο αγοραστής πρέπει να είναι επεικής όταν παζαρεύει με έναν φτωχό πωλητή, και αυστηρός όταν συναλλάσσεται με έναν πλούσιο», και «ένας άνθρωπος πρέπει να είναι διατεθειμένος να πουλήσει στον φτωχό που δεν έχει τα μέσα και θα πρέπει να του παρέχει πίστωση χωρίς να περιμένει να πληρωθεί» (Ghazali, *Ihya Ulum al Din II*: 79-82, παρατίθεται στο Ghazanfar και Islahi 1997: 22) – η δεύτερη αρχή, φυσικά, απηχεί το χωρίο 6.35 του Κατά Λουκά Ευαγγελίου.

μια καμήλα δεν χρειάζεται προς το παρόν αυτήν την καμήλα, αλλά θέλει σαφράνι. Υπάρχει, συνεπώς, ανάγκη για ανταλλαγή. Παρόλα αυτά, για να υπάρξει ανταλλαγή, πρέπει να υπάρχει ένας τρόπος να μετρηθούν τα δύο αντικείμενα, διότι ο ιδιοκτήτης της καμήλας δεν μπορεί να δώσει ολόκληρη την καμήλα για μια ποσότητα από το σαφράνι. Δεν υπάρχει ομοιότητα ανάμεσα στο σαφράνι και την καμήλα που να μπορέσει να δώσει ίση ποσότητα βάρους και μορφής. Αντίστοιχη είναι η περίπτωση εκείνου που θέλει ένα σπίτι, αλλά διαθέτει λίγο ύφασμα, εκείνου που θέλει έναν δούλο, αλλά διαθέτει κάλτσες, εκείνου που θέλει αλεύρι, αλλά διαθέτει ένα γαϊδούρι. Τα αγαθά αυτά δεν διακρίνονται από άμεση αναλογικότητα και έτσι κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει πόσο σαφράνι αντιστοιχεί στην αξία μίας καμήλας. Αυτού του τύπου οι ανταλλακτικές συναλλαγές είναι πολύ δύσκολες.<sup>90</sup>

Ο Ghazali σημειώνει επίσης ότι πιθανόν να προκύψει πρόβλημα όταν ένα άτομο δεν έχει καν ανάγκη αυτό που ο άλλος έχει να προσφέρει, ωστόσο αυτό μοιάζει περισσότερο σαν δεύτερη σκέψη: για εκείνον, το πραγματικό πρόβλημα είναι εννοιολογικό. Πώς συγκρίνεις δύο πράγματα που δεν διαθέτουν κοινές ιδιότητες; Το συμπέρασμά του: γίνεται μόνο συγκρίνοντάς τα με ένα τρίτο πράγμα που δεν έχει καμία ιδιότητα. Για αυτόν τον λόγο, εξηγεί, ο Θεός δημιούργησε τα δηνάρια και τα dirham, νομίσματα που είναι φτιαγμένα από χρυσό και ασήμι, δύο μέταλλα που, κατά τα άλλα, είναι παντελώς άχρηστα:

Τα dirham και τα δηνάρια δεν έχουν δημιουργηθεί για κανένα σκοπό: είναι άχρηστα από μόνα τους: είναι σαν τις πέτρες. Δημιουργήθηκαν για να κυκλοφορούν από χέρι σε χέρι, να καθορίζουν και να διευκολύνουν τις συναλλαγές. Είναι σύμβολα για να γνωρίζουμε την αξία και τους βαθμούς των αγαθών.<sup>91</sup>

Μπορούν να γίνουν σύμβολα, μονάδες μέτρησης, λόγω αυτής της έλλειψης χρησιμότητας, μιας και όντως τους λείπει κάθε ιδιαίτερη ιδιότητα πέρα από την αξία:

Ένα πράγμα μπορεί να συνδεθεί επακριβώς με άλλα πράγματα μόνο αν δεν έχει καμία δική του ιδιαίτερη μορφή ή ιδιότητα – λόγου χάρι, ένας καθρέφτης που δεν έχει κανένα χρώμα μπορεί να αντανακλά όλα τα χρώματα. Το ίδιο ισχύει και για το χρήμα – δεν διαθέτει δικό του σκοπό, αλλά εξυπηρετεί ως μέσο για τον σκοπό της ανταλλαγής αγαθών.<sup>92</sup>

90 Ghazali, όπως παρατίθεται στο Ghazanfar και Islahi 1997: 27.

91 Ό.π.: 32.

92 Ό.π.: 32.

Από αυτό, προκύπτει επίσης ότι ο δανεισμός χρημάτων με τόκο πρέπει να είναι παράνομος, μιας και συνεπάγεται ότι χρησιμοποιούμε το χρήμα ως σκοπό καθαυτό: «Τα χρήματα δεν δημιουργήθηκαν για να κερδίζουν χρήματα». Για την ακρίβεια, λέει, «σε σχέση με άλλα αγαθά, τα *dirham* και τα *dirharia* είναι σαν τις προθέσεις σε μία πρόταση», λέξεις που, όπως μας πληροφορούν οι γραμματικοί, χρησιμοποιούνται για να δίνουν νόημα σε άλλες λέξεις, αλλά μπορούν και το κάνουν μόνο επειδή οι ίδιες δεν σημαίνουν τίποτα. Το χρήμα είναι λοιπόν μια μονάδα μέτρησης που προσφέρει ένα μέσο για την αποτίμηση της αξίας των αγαθών, αλλά είναι και ένα μέσο που λειτουργεί έτσι μόνο αν βρίσκεται σε μόνιμη κίνηση. Η είσοδος σε νομισματικές σχέσεις με σκοπό την απόκτηση ακόμα περισσότερων χρημάτων, ακόμα και αν πρόκειται για μια σχέση του τύπου X-E-X', πόσο μάλλον X-X', θα έμοιαζε, σύμφωνα με τον Ghazali, με το να απαγάγουμε έναν ταχυδρόμο.<sup>93</sup>

Μολονότι ο Ghazali μιλάει μόνο για χρυσό και ασήμι, αυτό που περιγράφει –το χρήμα ως σύμβολο, ως αφηρημένο μέτρο που δεν έχει δικές του ιδιότητες και του οποίου η αξία διατηρείται εφόσον βρίσκεται σε μόνιμη κίνηση– είναι κάτι που ποτέ δεν θα σκεφτόταν κανείς, αν δεν ζούσε σε μια εποχή κατά την οποία ήταν απολύτως φυσιολογικό το χρήμα να χρησιμοποιείται με καθαρά εικονικό τρόπο.



Φαίνεται, λοιπόν, ότι, κατά μεγάλο μέρος, δανειστήκαμε τμηματικά το δόγμα της ελεύθερης αγοράς που γνωρίζουμε από ένα πολύ διαφορετικό κοινωνικό και ηθικό σύμπαν.<sup>94</sup> Οι εμπορικές τάξεις της μεσαιωνικής Εγγύς Δύσης είχαν καταφέρει ένα εξαιρετικό κατορθώμα. Εγκαταλείποντας τις τοκογλυφικές πρακτικές που τις είχαν κάνει τόσο αντιπαθητικές στους γείτονές τους για αμέτρητους αιώνες, μπόρεσαν να γίνουν –μαζί με τους θρησκευτικούς δασκάλους τους– οι ουσιαστικοί ηγέτες των κοινοτήτων τους: κοινότητες που

93 Ό.π.: 35. Σχετικά με τους ταχυδρόμους στο μεσαιωνικό Ισλάμ, βλ. Gotiein 1964. Η θέση του Ghazali εδώ απηχεί και έχει αναμφίβολα επηρεαστεί από τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη (1121b): ότι, εφόσον το χρήμα είναι μια κοινωνική σύμβαση προορισμένη να διευκολύνει την ανταλλαγή, η παρέκκλιση του στην τοκογλυφία ακυρώνει τον σκοπό του· η αιχμή του ωστόσο είναι πολύ διαφορετική και βρίσκεται πιο κοντά στο επιχείρημα του Ακινάτη ότι το χρήμα είναι βασικά ένα μέτρο και ότι η τοκογλυφία το διαστρεβλώνει, καθώς και στο επιχείρημα του Ερρίκου της Γάνδης ότι «το χρήμα είναι ένα μέσο σε ανταλλαγή και όχι τελικός σκοπός» – λογικό, αφού ο Ακινάτης είχε επηρεαστεί μάλλον άμεσα από εκείνον (Ghazanfar 2000).

94 Δεν υπερβάλλω καθόλου. Ακόμα και η περίφημη «Καμπύλη του Laffer», βάσει της οποίας η κυβέρνηση Ρέιγκαν υποστήριζε, τη δεκαετία του 1980, ότι η μείωση της φορολογίας θα αύξαινε τα κρατικά έσοδα, επειδή θα τόνωνε την οικονομική δραστηριότητα, ονομάζεται συχνά καμπύλη Khaldun-Laffer, διότι προτάθηκε για πρώτη φορά, ως γενική αρχή, από τον Ibn Khaldun το 1377 (στο έργο του Muqaddimah).

θεωρούνται ακόμα οργανωμένες, σε μεγάλο βαθμό, γύρω από τους δύο πόλους του τζαμιού και του παζαριού.<sup>95</sup> Η διάδοση του Ισλάμ επέτρεψε στην αγορά να γίνει παγκόσμιο φαινόμενο, λειτουργώντας εν πολλοίς ανεξάρτητα από κυβερνήσεις, σύμφωνα με τους δικούς της εσωτερικούς νόμους. Όμως το ίδιο το γεγονός ότι αυτή, υπό μία ορισμένη έννοια, ήταν μια γνήσια ελεύθερη αγορά, όχι μία αγορά δημιουργημένη από την κυβέρνηση και υποστηριζόμενη από την αστυνομία και τις φυλακές της –ένας κόσμος γεμάτος συμφωνίες που σφραγίζονταν με χειραψία, και έγγραφες υποσχέσεις πληρωμής που στηρίζονταν μόνο στην ακεραιότητα του υπογράφοντα–, σημαίνει ότι δεν θα μπορούσε ποτέ να γίνει ο κόσμος που φαντάζονταν εκείνοι οι οποίοι αργότερα υιοθέτησαν πολλές από τις ίδιες ιδέες και επιχειρήματα: ένας κόσμος καθαρά ιδιοτελών ατόμων, που ανταγωνίζονται για υλικά πλεονεκτήματα με οποιοδήποτε πρόσφορο μέσο.

### Η Άπω Δύση: Χριστιανοσύνη (Εμπόριο, Δανεισμός και Πόλεμος)

*Όπου υπάρχει δικαιοσύνη στον πόλεμο, υπάρχει και δικαιοσύνη στην τοκογλυφία.*  
Αγιος Αμβρόσιος

Όπως προαναφέρθηκε, η Ευρώπη κατέφτασε μάλλον καθυστερημένα στο Μεσαίωνα και στο μεγαλύτερο μέρος του ήταν κάτι σαν απομακρυσμένη ενδοχώρα. Παρόλα αυτά, και στην Ευρώπη ο Μεσαίωνας άρχισε, όπως και στον υπόλοιπο κόσμο, με την εξαφάνιση των νομισμάτων. Το χρήμα διολίσθησε στην εικονικότητα. Οι πάντες συνέχιζαν να υπολογίζουν το κόστος σε ρωμαϊκό νόμισμα κι αργότερα στα «φαντασιακά χρήματα» της δυναστείας των Καρολίδων – στο καθαρά ιδεατό σύστημα λιρών, σελινιών και πενών που χρησιμοποιούταν σε ολόκληρη τη δυτική Ευρώπη για την τήρηση λογαριασμών μέχρι τον 17ο αιώνα.

Τα τοπικά νομισματοκοπεία άρχισαν σταδιακά να ξαναλειτουργούν, παράγοντας νομίσματα σε μια απίθανη ποικιλία βάρους, καθαρότητας και ονομαστικής αξίας. Το πώς αυτά τα νομίσματα συνδέονταν με το πανευρωπαϊκό σύστημα, ωστόσο, ήταν ζήτημα χειραγώγησης. Οι βασιλιάδες εξέδιδαν τακτικά διατάγματα που αναπροσδιόριζαν την αξία των νομισμάτων τους σε σχέση με τα χρήματα των λογαριασμών, «ανατιμώντας» το νόμισμα, διακηρύσσοντας, φερ' ειπείν, ότι τα *ecu* ή τα *σκούδα* τους δεν θα άξιζαν πλέον

95 Βλ. Giotein 1957 για την άνοδο της «αστικής τάξης της Μέσης Ανατολής».

το 1/12, αλλά το 1/8 του σελινιού (αυξάνοντας έτσι στην πράξη τους φόρους), ή «υποτιμώντας» την αξία των νομισμάτων τους κάνοντας το αντίστροφο (μειώνοντας στην πράξη τα χρέη τους).<sup>96</sup> Η πραγματική περιεκτικότητα των νομισμάτων σε χρυσό ή ασήμι αναπροσδιοριζόταν ακατάπαυστα, και συχνά τα νομίσματα ανακαλούνταν προκειμένου να κοπούν νέα. Εν τω μεταξύ, οι περισσότερες καθημερινές συναλλαγές κατάργησαν εντελώς τα μετρητά και πλέον διενεργούνταν με ράβδους καταγραφής, μάρκες, κατάστιχα ή συναλλαγές σε είδος. Ως εκ τούτου, όταν οι Σχολαστικοί άρχισαν να ασχολούνται με αυτά τα ζητήματα, τον 13ο αιώνα, υιοθέτησαν πολύ γρήγορα τη θέση του Αριστοτέλη, ότι το χρήμα ήταν μια απλή κοινωνική σύμβαση: ότι, δηλαδή, ήταν, κατά βάση, ό,τι αποφάσιζαν οι άνθρωποι.<sup>97</sup>

Όλα αυτά ταιριάζουν με το ευρύτερο μεσαιωνικό μοτίβο: ο χρυσός και το ασήμι, όσα από αυτά ήταν ακόμα διαθέσιμα, τοποθετούνταν ολοένα και περισσότερο σε ιερούς τόπους· καθώς τα συγκεντρωτικά κράτη είχαν εξαφανιστεί, η ρύθμιση των αγορών περνούσε ολοένα και περισσότερο στα χέρια της Εκκλησίας.

Αρχικά, η στάση των καθολικών απέναντι στην τοκογλυφία ήταν εξίσου σκληρή με τη στάση των μουσουλμάνων, και μάλιστα η στάση τους απέναντι στους εμπόρους ήταν ακόμα σκληρότερη. Στην πρώτη περίπτωση, δεν είχαν πολλές επιλογές, καθώς πολλά βιβλικά κείμενα ήταν σαφέστατα. Ας δούμε, το εδάφιο 22.25 του βιβλίου της Εξόδου:

Εάν δανείσεις χρήματα στον φτωχό αδελφό σου, δεν θα τον καταπιέσεις να σου επιστρέψει το δάνειο, ούτε θα του επιβάλεις τόκο.

Τόσο οι Ψαλμοί (15.5, 54.12), όσο και οι Προφήτες (Ιερεμίας 9.6, Νεεμίας 5.11) ήταν ξεκάθαροι: στους τοκογλύφους επιφυλασσόταν ο θάνατος και οι φωτιές της κολάσεως. Επιπλέον μάλιστα, οι πρώτοι Χριστιανοί Πατέρες, οι οποίοι έθεσαν τα θεμέλια των εκκλησιαστικών διδασκαλιών για κοινωνικά ζητήματα στα δύσκολα χρόνια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, έγραφαν εν μέσω της τελευταίας μεγάλης κρίσης χρέους του αρχαίου κόσμου, μιας

<sup>96</sup> Η «υποτίμηση» λειτουργούσε ως de facto αύξηση των φόρων, μιας και τότε έπρεπε κανείς να πληρώσει περισσότερα σκούδα για να πληρώσει φόρους που υπολογίζονταν σε σελίνια. Εφόσον οι μισθοί υπολογίζονταν σε λίρες, σελίνια και πένες, αυτό είχε επίσης αποτέλεσμα να μεγαλώνει η αξία τους και γι' αυτό ήταν συνήθως ένα δημοφιλές μέτρο. Η «ανατίμηση», από την άλλη, είχε αποτέλεσμα να μειώνεται η αξία των μονάδων υπολογισμού. Αυτό χρησιμοποιεί για τη μείωση των προσωπικών χρεών του Βασιλιά –ή των συμμάχων του– που υπολογίζονταν σε αυτές τις μονάδες, σήμαινε όμως και τη μείωση των μισθωτών και όσων λάμβαναν σταθερό εισόδημα, γι' αυτό και συχνά συναντούσε αντιδράσεις.

<sup>97</sup> Langholm 1979. Wood 2002:73-76.

κρίσης που είχε ουσιαστικά αρχίσει να εξολοθρεύει ό,τι είχε απομείνει από τους ελεύθερους χωρικούς της αυτοκρατορίας.<sup>98</sup> Μολονότι ελάχιστοι ήταν διατεθειμένοι να καταδικάσουν τη δουλεία, όλοι τους καταδίκάζαν την τοκογλυφία.

Η τοκογλυφία θεωρούταν πάνω απ' όλα μια επίθεση στη χριστιανική φιλανθρωπία, στην προτροπή του Ιησού να μεταχειρίζονται οι πιστοί τους φτωχούς όπως τον ίδιο, να δίνουν χωρίς να περιμένουν ανταλλάγματα, και να επιτρέπουν στο δανειολήπτη να αποφασίσει ο ίδιος τον τρόπο της ανταπόδοσης (Κατά Λουκάν 6.34-35). Το 365 μ.Χ., λόγω χάρη, ο Μέγας Βασίλειος έθεσε τις βάσεις για την αντιμετώπιση αυτού του ζητήματος σε ένα κήρυγμά του στην Καππαδοκία:

Ο Κύριος έδωσε τη δική Του νουθεσία πολύ απλά με τα λόγια: «σε κείνον που σου ζητεί ελεημοσύνην, δίνε, και μη περιφρονήσης αυτόν που θέλει να δανειστεί από σένα χωρίς τόκο.»<sup>99</sup>

Τι συμβαίνει όμως με τον φιλάργυρο; Βλέπει μπροστά του έναν άνθρωπο υπό το βάρος της ανάγκης να ικετεύει γονυπετής. Τον βλέπει να μη διστάζει μπροστά σε καμία πράξη και καμία λέξη ταπεινώσης. Τον βλέπει να υποφέρει από άδικη ατυχία, αλλά είναι ανηλεής. Δεν τον βλέπει σαν συνάνθρωπό του. Δεν ενδίδει στις ικεσίες του. Στέκεται αγέρωχος και στυφνός. Δεν συγκινείται από καμία προσευχή· δεν λυγίζει από κανένα δάκρυ. Επιμένει στην άρνησή του...<sup>100</sup>

Όλα αυτά, βέβαια, μέχρι ο ικέτης να αναφέρει τη λέξη «τόκος».

Ο Μέγας Βασίλειος θεωρούσε βαθιά προσβλητική την χοντρόπεση αιτία με την οποία φέρονταν οι δανεισιτές. Τον προσέβαλλε η κατάχρηση από μέρους τους της χριστιανικής συντροφικότητας. Ο άνθρωπος που βρίσκεται σε ανάγκη αναζητά έναν φίλο, ο πλούσιος προσποιείται ότι είναι όντως φίλος του. Για την ακρίβεια, είναι ένας κρυφός εχθρός και ό,τι λέει είναι ψέμα. Δείτε, λέει ο Μέγας Βασίλειος, πώς ο πλούσιος πρώτα ορκίζεται σε ιερά και όσια ότι δεν έχει ούτε δεκάρα:

Τότε ο ικέτης αναφέρει τον τόκο και ψελλίζει τη λέξη «εχέγγυο». Όλα αλλάζουν. Ο πλούσιος παύει να είναι συνοφρωμένος και με ευγενικό χαμόγελο θυμάται μια παλιά συγγενική σχέση. Τώρα λέει «φίλε μου».

98 Για την πατρική βιβλιογραφία που αναφέρεται στην τοκογλυφία, βλ. Maloney 1983. Gordon 1989. Moser 2000. Holman 2002: 112-126. Jones 2004: 25-30.

99 Κατά Μαθαίον 5.42.

100 Βασίλειος ο Μέγας, *Ομιλία εις μέρος του ιδ' ψαλμού* (PG 29, 268-269).

«Θα κοιτάξω», λέει, «αν έχω χρήματα. Ναι, υπάρχει εκείνο το ποσό που ένας γνωστός μου μου έδωσε σαν κατάθεση με σκοπό το κέρδος. Έχει ορίσει πολύ βαρύ επιτόκιο. Παρόλα αυτά, σίγουρα θα κόψω κάτι και θα στο δώσω με καλύτερους όρους». Με τέτοιες προφάσεις και λόγια καλοπιάνει το κακόμοιρο θύμα και τον πείθει να καταπιεί το δόλωμα. Τότε τον δένει με γραπτό εχέγγυο, προσθέτει την απώλεια της ελευθερίας στα βάσανα της πιεστικής φτώχειας του άλλου και εξαφανίζεται. Ο άνθρωπος που έχει αναλάβει έναν τόκο που δεν μπορεί να πληρώσει, έχει δεχτεί εθελοντικά την εφ' όρου ζωή δουλεία του.<sup>101</sup>

Επιστρέφοντας σπίτι με τα νέα χρήματα, πρώτα χαίρεται. Σύντομα, όμως, «τα χρήματα «κάνουν φτερά», ο τόκος συσσωρεύεται και τα υπάρχοντά του ξεπουλιούνται. Με ποιητική διάθεση, ο Μέγας Βασίλειος περιγράφει τα δεινά του οφειλέτη. Μοιάζει ακόμα και ο χρόνος να έχει γίνει εχθρός του. Οι μέρες και οι νύχτες που περνάνε συνωμοτούν εναντίον του, διότι αυτές είναι οι γονείς του τόκου. Η ζωή του γίνεται μια «άυπνη ζαλάδα ανήσυχης αβεβαιότητας», καθώς εξευτελίζεται δημοσίως: όταν βρίσκεται σπίτι του, σε κάθε αναπάντεχο χτύπημα της πόρτας, σπεύδει να κρυφτεί κάτω από τον καναπέ και κοιμάται ελάχιστα, καθώς τον ξυπνάνε εφιάλτες στους οποίους ο πισωτής του στέκεται πάνω απ' το μαξιλάρι του.<sup>102</sup>

Παρόλα αυτά, η διασημότερη ίσως κατήχηση για την τοκογλυφία ήταν το κήρυγμα *De Tobia* του Αγίου Αμβροσίου, το οποίο παραδόθηκε, κατά τη διάρκεια πολλών ημερών, στο Μιλάνο το 380 μ.Χ. Ο Αμβρόσιος αναπαράγει τις ίδιες γλαφυρές λεπτομέρειες από την ιστορία του Μεγάλου Βασιλείου: πατεράδες που αναγκάστηκαν να πουλήσουν τα παιδιά τους, οφειλέτες που κρεμάστηκαν από ντροπή. Η τοκογλυφία, παρατηρεί, πρέπει να θεωρηθεί μια μορφή βίαιης ληστείας, ακόμα και δολοφονίας.<sup>103</sup> Ο Αμβρόσιος, ωστόσο, προσέθεσε μία επιπλέον ρήτρα, η οποία έμελλε αργότερα να ασκήσει τεράστια επιρροή. Το κήρυγμά του ήταν το πρώτο που εξέταζε προσεκτικά κάθε βιβλική αναφορά στην τοκογλυφία, που σημαίνει ότι έπρεπε να αντιμετωπίσει το μεγάλο πρόβλημα το οποίο θα δυσκόλευε όλους τους μεταγενέστερους συγγραφείς – το γεγονός ότι, στην Παλαιά Διαθήκη, η τοκογλυφία δεν είναι εντελώς απαγορευμένη για όλους. Το κύριο ζήτημα προκύπτει ανέκαθεν στο εδάφιο 23.20-21 του Δευτερονομίου:

101 Ό.π.

102 Ό.π.

103 Αμβρόσιος *De Officiis* 2.25.89.



Δεν θα δώσεις στον αδελφό σου δάνειο χρημάτων με τόκο, ούτε θα ζητήσεις τόκο για τα τρόφιμα ή για οποιοδήποτε άλλο πράγμα που δανείσεις σε αυτόν.

Στον ξένο όμως, θα δανείσεις χρήματα με τόκο, όχι όμως στον αδελφό σου, για να σε ευλογήσει ο Κύριος σε όλα τα έργα σου, στη γη προς την οποία εισέρχεσαι για να την κληρονομήσεις.

Ποιος λοιπόν είναι αυτός ο «αλλότριος» ή ξένος (η εβραϊκή λέξη είναι *nokri*); Προφανώς, ένας άνθρωπος εναντίον του οποίου θα ήταν δικαιολογημένη ακόμα και η ληστεία και η δολοφονία. Στο κάτω κάτω, οι αρχαίοι Εβραίοι ζούσαν ανάμεσα σε διάφορες φυλές, όπως οι Αμαληκίτες, εναντίον των οποίων ο Θεός τους είχε προστάξει να πολεμήσουν. Αν με το να αντλεί τόκο κάποιος πολεμάει, όπως το θέτει, χωρίς ξίφος, τότε μπορεί νόμιμα να λαμβάνει τόκο από εκείνους «που δεν θα ήταν έγκλημα να τους σκοτώσει». <sup>104</sup> Για τον Αμβρόσιο, ο οποίος ζούσε στο Μιλάνο, όλα αυτά δεν ήταν παρά μια τεχνική λεπτομέρεια. Θεωρούσε «αδελφούς» όλους τους χριστιανούς και όσους υπόκειντο στο ρωμαϊκό δίκαιο· συνεπώς, δεν υπήρχαν πολλοί Αμαληκίτες τριγύρω. <sup>105</sup> Αργότερα, η «Εξαίρεση του Αγίου Αμβροσίου», όπως έμεινε στην ιστορία, έμελλε να αποκτήσει εξαιρετική βαρύτητα.

Όλα αυτά τα κηρύγματα –και υπήρχαν πραγματικά πάρα πολλά– άφηναν αναπάντητα ορισμένα κρίσιμα ερωτήματα. Τι θα *έπρεπε* να κάνει ο πλούσιος όταν τον επισκεπτόταν ο βασανισμένος γείτονάς του; Είναι αλήθεια ότι ο Ιησούς είχε πει να δίνουμε χωρίς να περιμένουμε ανταλλάγματα, ωστόσο έμοιαζε ανεδαφικό να περιμένουμε να το κάνουν αυτό οι περισσότεροι χριστιανοί. Εξάλλου, ακόμα και αν το έκαναν, τι είδους σχέσεις θα δημιουργούσε κάτι τέτοιο; Ο Μέγας Βασίλειος πήρε τη ριζοσπαστική θέση: Ο Θεός έχει δώσει τα πάντα σε όλους και είχε προστάξει τους πλούσιους ειδικά να δίνουν τα υπάρχοντά τους στους φτωχούς. Ο κομμουνισμός των Αποστόλων –οι οποίοι συγκέντρωσαν όλη τους την περιουσία και έπαιρναν ελεύθερα ό,τι χρειάζονταν– ήταν συνεπώς το μόνο σωστό μοντέλο μιας αληθινά χριστιανικής κοινωνίας. <sup>106</sup> Ελάχιστοι από τους άλλους Πατέρες ήταν διατεθειμένοι

104 Αμβρόσιος *De Tobia* 15:51. Βλ. Nelson 1949: 3-5. Gordon 1989: 114-118.

105 Υπήρχαν όμως κάποιοι. Αξίζει να σημειωθεί ότι το βασικό απόθεμα σκλάβων για την αυτοκρατορία εκείνη την εποχή προερχόταν από βάρβαρα γερμανικά φύλα εκτός των συνόρων της. Οι σκλάβοι αυτοί αποκτούσαν είτε μέσω πολέμων είτε μέσω χρεών.

106 «Αν ο καθένας», έγραψε, «αφού έπαιρνε από την προσωπική του περιουσία ό,τι θα ικανοποιούσε τις ατομικές του ανάγκες, άφηνε ό,τι απέμενε σε εκείνους που στερούνταν τα πάντα, δεν θα υπήρχαν ούτε φτωχοί ούτε πλούσιοι» (Στο *Illud Lucae* 49D) – ο ίδιος ο Βασίλειος είχε αριστοκρατική καταγωγή, αλλά είχε πουλήσει όλη την ακίνητη περιουσία του και είχε μοιράσει τα κέρδη στους φτωχούς.

να φτάσουν τόσο μακριά. Ο κομμουνισμός ήταν το ιδανικό, αλλά σ' αυτόν τον έκπτωτο και εφήμερο κόσμο, υποστήριζαν, ήταν απλώς μη ρεαλιστικός. Η Εκκλησία πρέπει να αποδεχτεί τις υφιστάμενες διευθετήσεις όσον αφορά την περιουσία, αλλά και να βρει πνευματικά επιχειρήματα προκειμένου να ενθαρρύνει τους πλούσιους να φέρονται, παρόλα αυτά, με χριστιανική φιλανθρωπία. Πολλοί από αυτούς επιστράτευσαν μάλιστα ξεκάθαρα εμπορικές μεταφορές. Ακόμα και ο Μέγας Βασίλειος ήταν διατεθειμένος να ενδώσει σ' αυτά τα πράγματα:

Κάθε φορά που προσφέρετε στους φτωχούς στο όνομα του Κυρίου, το κάνετε ως δώρο και ως δάνειο. Είναι δώρο, επειδή δεν έχετε ελπίδα να σας επιστραφεί, και δάνειο, επειδή η γενναιοδωρία του Κυρίου μας θα σας ανταμείψει όταν, έχοντας λάβει ένα μικρό ποσό για τους φτωχούς, θα σας επιστρέψει ένα τεράστιο ποσό σε αντάλλαγμα. «Όποιος ελεεί τον φτωχό δανείζει στο Θεό. Ανάλογα δέ με την ελεημοσύνη του θα λάβη και εκ μέρους του Θεού την ανταπόδοση.»<sup>107</sup>

Εφόσον ο Χριστός βρίσκεται μέσα στους φτωχούς, μια ελεημοσύνη είναι δάνειο προς τον Ιησού, το οποίο θα αποπληρωθεί με τόκο αδιανόητο για τον κόσμο των θνητών.

Η ελεημοσύνη, ωστόσο, είναι ένας τρόπος διατήρησης της ιεραρχίας, όχι υπονόμεισής της. Αυτό για το οποίο μιλάει ο Μέγας Βασίλειος εδώ, στην πραγματικότητα δεν έχει καμία σχέση με το χρέος, και το παιχνίδι με τέτοιου είδους μεταφορές μοιάζει, σε τελευταία ανάλυση, να εξυπηρετεί απλώς ως υπογράμμιση του ότι ο πλούσιος δεν *χρωστάει* τίποτα στον φτωχό ικέτη, όπως ο Θεός δεν είναι, σε καμία περίπτωση, νομικά υποχρεωμένος να σώσει την ψυχή οποιουδήποτε ταΐζει έναν ζητιάνο. Το «χρέος» εδώ χάνεται μέσα στην καθαρή ιεραρχία (εξου «ο Κύριος») όπου απολύτως διαφορετικά όντα προσφέρουν το ένα στο άλλο απολύτως διαφορετικά οφέλη. Μεταγενέστεροι θεολόγοι θα το επιβεβαίωναν: οι άνθρωποι ζουν μέσα στο χρόνο, σημείωνε ο Θωμάς Ακινάτης, γι' αυτό έχει νόημα να λέμε ότι η αμαρτία είναι ένα χρέος για τιμωρία που χρωστάμε στο Θεό. Ο Θεός όμως ζει εκτός χρόνου. Εξ ορισμού, είναι αδύνατο να χρωστάει οτιδήποτε στον οποιονδήποτε. Η χάρη του μπορεί συνεπώς να είναι μόνο ένα δώρο που δίνεται χωρίς υποχρέωση.<sup>108</sup>

107 Βασίλειος ο Μέγας, *Ομιλία εις μέρος του ιδ' ψαλμού* (PG 29, 277C). Το βιβλικό χωρίο προέρχεται από τις *Παροιμίες* 19.17.

108 Summa 8.3 .1.3 : «εφόσον η χάρη δίνεται ελεύθερα, αποκλείει την ιδέα του χρέους... Με κανέναν τρόπο δεν σημαίνει το χρέος ότι ο Θεός χρωστάει τίποτα σε κάποιο άλλο πλάσμα».

Αυτό, λοιπόν, προσφέρει μια απάντηση στο ερώτημα: Τι ζητάνε αλήθεια από τον πλούσιο; Η Εκκλησία ήταν ενάντια στην τοκογλυφία, δεν είχε όμως και πολλά να πει για τις σχέσης φεουδαρχικής εξάρτησης, όπου ο πλούσιος προσφέρει ελεημοσύνη και ο φτωχός ικέτης δείχνει την ευγνωμοσύνη του με άλλους τρόπους. Ούτε άλλωστε όρθωσε σημαντικές αντιρρήσεις όταν αυτού του είδους οι συμφωνίες άρχισαν να εμφανίζονται σε ολόκληρη τη χριστιανική Δύση.<sup>109</sup> Οι πρώην δούλοι λόγω χρεών εξελίχθηκαν σταδιακά σε δουλοπάροικους ή υποτελείς. Από ορισμένες απόψεις, η σχέση δεν ήταν και τόσο διαφορετική, μιας και η υποτέλεια ήταν, θεωρητικά, μια εθελοντική και συμβατική σχέση. Όπως ένας χριστιανός πρέπει να μπορεί ελεύθερα να επιλέξει να θέσει τον εαυτό του στην υπηρεσία του «Κυρίου», έτσι και ένας υποτελής πρέπει να συμφωνήσει να γίνει δούλος κάποιου άλλου. Όλα αυτά αποδείχτηκε ότι ταίριαζαν απολύτως με το χριστιανισμό.

Το εμπόριο, από την άλλη, εξακολουθούσε να συνιστά ένα πρόβλημα. Το βήμα από την καταδίκη της τοκογλυφίας ως αποκόμισης «κέρδους που υπερβαίνει το ποσό του δανείου» μέχρι την καταδίκη οποιασδήποτε κερδοσκοπίας δεν είναι μεγάλο. Και πολλοί –μεταξύ των οποίων ο Άγιος Αμβρόσιος– ήταν διατεθειμένοι να το κάνουν. Ενώ ο Μωάμεθ διακήρυξε ότι ένας τίμιος έμπορος άξιζε μία θέση πλάι στο θρόνο του Θεού στον παράδεισο, άνθρωποι όπως ο Αμβρόσιος αναρωτιόντουσαν αν μπορεί καν να υπάρξει ένας «τίμιος έμπορος». Πολλοί πίστευαν ότι κανείς δεν μπορούσε να είναι και έμπορος και χριστιανός.<sup>110</sup> Στον πρώιμο Μεσαίωνα, το ζήτημα αυτό δεν ήταν πιεστικό – ιδίως εφόσον το μεγαλύτερο μέρος του εμπορίου γινόταν από ξένους. Τα εννοιολογικά προβλήματα, ωστόσο, δεν λύθηκαν ποτέ. Τι σήμαινε ότι μπορούσε κανείς να δανείζει μόνο σε «ξένους»; Ισοδυναμούσε μόνο η τοκογλυφία με πόλεμο ή και το εμπόριο το ίδιο;



Πιθανόν ο πιο διαβόητος, και συχνά ο πιο καταστροφικός, τρόπος με τον οποίο λύθηκε το εν λόγω πρόβλημα στο απόγειο του Μεσαίωνα ήταν στις

109 Ο Clavero (1986) θεωρεί ότι αυτή ήταν η βασική σύγκρουση σχετικά με τη φύση του συμβολαίου, και ως εκ τούτου η νομική βάση των ανθρώπινων σχέσεων στην ευρωπαϊκή ιστορία: η τοκογλυφία, και κατ' επέκταση το κέρδος, αποκηρύσσονταν, ωστόσο το μίσθωμα, η βάση όλων των φεουδαρχικών σχέσεων, δεν αμφισβητήθηκε ποτέ.

110 Gordon 1989: 115. «Τι άλλο είναι το εμπόριο», έγραψε ο Κασιδώωρος (485-585), «αν όχι το να θέλεις να πουλήσεις ακριβά αυτό που μπορεί να αγοραστεί φτηνά; Συνεπώς είναι αποτρόπαιο οι έμποροι που, αδιαφορώντας για τη δικαιοσύνη του Θεού, φορτώνουν την πραγματεία τους περισσότερο με ψευδολογίες παρά με αξία. Αυτούς εκδίωξε από το Ναό ο Κύριος λέγοντας «δεν έχει γραφτεί ότι ο οίκος μου θα ονομασθεί οίκος προσευχής για όλα τα έθνη, που θα πιστέψουν εις εμέ; Εσείς όμως τον κάνετε σπήλαιο ληστών.» (στο Langholm 1996: 454).

σχέσεις μεταξύ χριστιανών και εβραίων. Ήδη από την εποχή του Νεεμία, η εβραϊκή στάση απέναντι στον δανεισμό είχε αλλάξει. Τον καιρό του Αύγουστου, ο ραβίνος Hillel είχε ουσιαστικά μετατρέψει το σάββατον έτος σε νεκρό γράμμα, επιτρέποντας σε δύο μέρη να προσθέσουν μια συμπληρωματική ρήτρα σε ένα συμβόλαιο δανεισμού, συμφωνώντας ότι αυτό δεν θα ισχύει. Μολονότι τόσο η Τορά όσο και το Ταλμούδ ήταν αντίθετα στα έντοκα δάνεια, στις συναλλαγές με Εθνικούς γίνονταν εξαιρέσεις – ιδίως καθώς, κατά τη διάρκεια του 11ου και του 12ου αιώνα, οι ευρωπαίοι Εβραίοι αποκλείονταν σχεδόν από κάθε άλλο επάγγελμα.<sup>111</sup> Αυτό, με τη σειρά του, έκανε ακόμα πιο δύσκολο να περιορίζεται η εν λόγω πρακτική, όπως δείχνει το κοινό ανέκδοτο, το οποίο διαδόθηκε την ίδια περίπου περίοδο στα γκέτο του 12ου αιώνα προκειμένου να δικαιολογήσει την τοκογλυφία μεταξύ των Εβραίων. Το ανέκδοτο έλεγε ότι το εδάφιο 23.20 του Δευτερονομίου έπρεπε να απαγγέλλεται με ερωτηματικό τόνο, ούτως ώστε να σημαίνει το αντίθετο από την προφανή σημασία του: «Δεν θα δώσεις στον αδελφό σου δάνειο χρημάτων με τόκο, ούτε θα ζητήσεις τόκο για τα τρόφιμα ή για οποιοδήποτε άλλο πράγμα που δανείσες σε αυτόν;».<sup>112</sup>

Στη χριστιανική πλευρά, το 1140 μ.Χ., η «Εξαίρεση του Αγίου Αμβροσίου» παρεισέφρησε στο *Decretum* του Γρατιανού, το οποίο έφτασε να θεωρείται η οριστική συλλογή νομοκανόνων. Εκείνη την εποχή, η οικονομική ζωή βρισκόταν υπό τη δικαιοδοσία της Εκκλησίας. Μολονότι αυτό φαίνεται ότι άφηγε τους Εβραίους με ασφάλεια εκτός συστήματος, στην πραγματικότητα, τα ζητήματα ήταν πιο περίπλοκα. Πρώτα απ' όλα, μολονότι τόσο οι Εβραίοι όσο και οι Εθνικοί προσπαθούσαν ενίοτε να προσφύγουν στην Εξαίρεση, η επικρατούσα άποψη ήταν ότι αυτή αφορούσε μόνο τους Σαρακηνούς ή άλλους λαούς με τους οποίους η χριστιανοσύνη βρισκόταν, κυριολεκτικά, σε πόλεμο. Στο κάτω κάτω, οι Εβραίοι και οι χριστιανοί ζούσαν στις ίδιες πόλεις και τα ίδια χωριά. Αν κάποιος δεχόταν ότι η Εξαίρεση επέτρεπε σε εβραίους και χριστιανούς να δανείζουν με τόκο ο ένας τον άλλον, αυτό θα συνεπαγόταν ότι είχαν επίσης και το δικαίωμα να δολοφονούν ο ένας τον άλλον.<sup>113</sup> Κανείς βέβαια δεν ήθελε να παραδεχτεί κάτι τέτοιο.

111 Σχετικά με την εβραϊκή νομική παράδοση στο ζήτημα της τοκογλυφίας, βλ. Stein 1953, 1955· Kirschenbaum 1985.

112 Poliakov 1977: 21.

113 Ο Nelson (1949) θεώρησε ότι η «Εξαίρεση» θεωρούταν συχνά ότι ίσχυε στις σχέσεις μεταξύ χριστιανών και εβραίων, ωστόσο ο Noonan (1957: 101-102) επιμένει ότι η κοινή αντίληψη ήταν πως ίσχυε μόνο για τους «αιρετικούς και τους άπιστους, ιδίως του Σαρακηνούς», ενώ για άλλους, ούτε καν για αυτούς.

Από την άλλη μεριά, οι πραγματικές σχέσεις ανάμεσα στους χριστιανούς και τους Εβραίους έμοιαζαν συχνά να φλερτάρουν επικινδύνως με αυτό το θλιβερό ιδανικό – αν και, προφανώς, η πραγματική δολοφονία (πέρα από την απλή οικονομική επιθετικότητα) ήταν προνόμιο μόνο της μίας πλευράς.

Εν μέρει, αυτό οφειλόταν στη συνήθεια των χριστιανών ηγεμόνων να εκμεταλλεύονται, για τους προσωπικούς τους λόγους, το γεγονός ότι οι Εβραίοι βρίσκονταν ως ένα βαθμό εκτός του συστήματος. Πολλοί ενθάρρυναν τους εβραίους να λειτουργούν ως τοκογλύφοι, υπό την προστασία τους, απλώς επειδή γνώριζαν επίσης ότι αυτή η προστασία ήταν δυνατόν να ανακληθεί ανά πάσα στιγμή. Οι βασιλείς της Αγγλίας ήταν διαβόητοι από αυτήν την άποψη. Επέμεναν ότι οι Εβραίοι έπρεπε να αποκλείονται από τις συντεχνίες των εμπόρων και των τεχνιτών, αλλά τους παραχωρούσαν το δικαίωμα να χρεώνουν υπέρογκα επιτόκια, υποστηρίζονταν τα δάνεια με όλο το κύρος του νόμου.<sup>114</sup> Στη μεσαιωνική Αγγλία οι οφειλέτες φυλακίζονταν συχνά μέχρι να τα βρουν οι οικογένειές τους με τους πιστωτές.<sup>115</sup> Το ίδιο όμως συνέβαινε συχνά και στους ίδιους τους εβραίους. Το 1210 μ.Χ., για παράδειγμα, ο Βασιλιάς Ιωάννης επέβαλλε έναν ειδικό φόρο, ή έκτακτη εισφορά, προκειμένου να καλύψει το κόστος των πολέμων του στη Γαλλία και την Ιρλανδία. Σύμφωνα με έναν χρονικογράφο της εποχής, «συνελήφθησαν όλοι οι Εβραίοι, και των δύο φύλων, σε ολόκληρη την Αγγλία, φυλακίστηκαν και βασανίστηκαν βάνουσα προκειμένου να κάνουν το θέλημα του βασιλιά με τα χρήματά τους». Οι περισσότεροι βασανισθέντες προσέφεραν όλη την περιουσία τους και ακόμα περισσότερα – σε αυτήν την περίπτωση, όμως, ένας ιδιαίτερος ευκατάστατος έμπορος, ένας κάποιος Αβραάμ από το Μπρίστολ, που ο βασιλιάς αποφάσισε ότι του χρωστούσε δέκα χιλιάδες ασημένιες μάρκες (ποσό που αντιστοιχούσε περίπου στο ένα έκτο των συνολικών ετήσιων εσόδων του Ιωάννη), έμεινε στην ιστορία λόγω της αντοχής του. Ο βασιλιάς τότε διέταξε να του βγάζουν έναν γομφίο κάθε μέρα μέχρι να πληρώσει. Μετά την εξαγωγή επτά δοντιών, ο Αβραάμ εντέλει υπέκυψε.<sup>116</sup>

114 Μέχρι 52% με ασφάλιστρο και μέχρι 120% χωρίς (Homer 1987: 91)

115 Οι φυλακές οφειλετών, δηλαδή φυλακές αποκλειστικά για οφειλέτες, υπήρξαν στην Αγγλία μόνο μετά το 1263, ωστόσο η κάθειρξη των οφειλετών έχει πολύ μεγαλύτερη ιστορία. Πάνω απ' όλα, εβραίοι δανειστές φαίνεται ότι εξυπηρετούσαν ως μέσο για την μετατροπή των εικονικών, πιστωτικών χρημάτων σε νομίσματα, καθώς συγκέντρωναν τα οικογενειακά ασημικά των μπαταξήδων οφειλετών και τα παρέδιδαν στα βασιλικά νομισματοκοπεία. Απέσπασαν επίσης πάρα πολλούς τίτλους ακίνητης ιδιοκτησίας από χρεοκοπημένους οφειλέτες, οι περισσότεροι από τους οποίους κατέληξαν στα χέρια βαρόνων ή μοναστηριών (Singer 1964. Bowers 1983. Schofield και Mayhew 2002).

116 Roger of Wendover, *Flowers of History* 252-253. Ο Roger δεν ονομάζει το θύμα· σε μεταγε-

Ο διάδοχος του Ιωάννη, Ερρίκος Γ' (1216-1272 μ.Χ.), είχε το συνήθειο να παραδίδει τους εβραίους-θύματά του στον αδερφό του, τον Κόμη της Κορνουάλης, προκειμένου, όπως το θέτει ένας άλλος χρονικογράφος, «όσους δεν είχε γδάρει ο ένας αδερφός, να τους ξεκοιλιάσει ο άλλος».<sup>117</sup> Είναι, νομίζω, σημαντικό να έχουμε κατά νου αυτές τις ιστορίες για εξαγωγές δοντιών, γδαρσίματα και ξεκοιλιάσματα, όταν σκεφτόμαστε τον φανταστικό Έμπορο της Βενετίας του Σαίξπηρ που απαιτούσε «μία λίβρα σάρκας».<sup>118</sup> Μοιάζει δηλαδή να είναι μια ενοχική προβολή των βασανιστηρίων που ποτέ στην πραγματικότητα δεν είχαν εξαπολύσει εναντίον των χριστιανών οι εβραίοι, αλλά που είχαν υποστεί οι ίδιοι από αυτούς.

Ο τρόμος που προκαλούσαν οι βασιλιάδες διατηρούσε ένα ιδιαίτερο στοιχείο ταύτισης: οι διωγμοί και οι απαλλοτριώσεις ήταν μια προέκταση της λογικής βάσει της οποίας οι βασιλιάδες αντιμετώπιζαν τα χρέη προς τους εβραίους ως χρέη προς τους ίδιους, ιδρύοντας μάλιστα μια ειδική υπηρεσία του Υπουργείου Οικονομικών (το «Ταμείο των Εβραίων») προκειμένου να τα διαχειρίζεται.<sup>119</sup> Αυτό φυσικά ταίριαζε με τη διαδεδομένη εντύπωση που είχε ο λαός της Αγγλίας για τους βασιλιάδες του, τους οποίους θεωρούσε άρπαγες νορμανδούς αλλοδαπούς. Έδινε όμως επίσης στους βασιλιάδες την ευκαιρία να παίζουν ενίοτε ένα λαϊκίστικο χαρτί, ταπεινώνοντας δραματικά ή εξευτελίζοντας τους Εβραίους τραπεζίτες τους, κάνοντας τα στραβά μάτια ή ακόμα και ενθαρρύνοντας πογκρόμ από κατοίκους των πόλεων που αποφάσιζαν να πάρουν την Εξαίρεση του Αγίου Αμβροσίου κατά γράμμα και να μεταχειριστούν τους τοκογλύφους ως εχθρούς του Χριστού, που ήταν δυνατόν να δολοφονηθούν εν ψυχρώ. Ιδιαίτερως φρικαλέες σφαγές συνέβησαν στο Norwich το 1144 μ.Χ. και στη Γαλλία, στην Blois, το 1171 μ.Χ. Όπως το θέτει ο Norman Cohn, σύντομα «αυτό που κάποτε ήταν ένας ακμαίος εβραϊκός πολιτισμός μετατράπηκε σε μια τρομοκρατημένη κοινωνία, μπλεγμένη σε διαρκή πόλεμο με την ευρύτερη κοινωνία που την περιέβαλλε».<sup>120</sup>

νέστερες αφηγήσεις, το όνομά του είναι Αβραάμ και σε άλλες Ισαάκ.

117 Matthew Prior, στο Bolles 1837: 13.

118 Ή τις φαντασιοπληξίες του Νίτσε για την καταγωγή της δικαιοσύνης από τον ακρωτηριασμό. Ενώ η πρώτη ήταν μια προβολή πάνω στους εβραίους των θηριωδιών που, στην πραγματικότητα, είχαν διαπραχθεί εναντίον τους, ο Νίτσε έγραφε σε μια εποχή, κατά την οποία αληθινοί «άγριοι» τιμωρούνταν συχνά με παρόμοια βασανιστήρια και ακρωτηριασμούς όταν δεν κατάφεραν να πληρώσουν τα χρέη τους στις αποικιακές φορολογικές αρχές, όπως δείχνει το διαβόητο σκάνδαλο που ξέσπασε στο Βελγικό Κονγκό την εποχή του Λεοπόλδου.

119 «Exchequer of the Jews». Mundill (2002). Brand (2003).

120 Cohn 1972: 80.

Ο ρόλος των εβραίων στην περίπτωση του δανεισμού δεν πρέπει να μεγαλοποιείται. Οι περισσότεροι εβραίοι δεν είχαν καμία σχέση με τη δουλεία αυτή και όσοι όντως την έκαναν ήταν συνήθως κομπάρσοι, δίνοντας μικροδάνεια σιτηρών ή υφασμάτων με αντάλλαγμα σε είδος. Άλλοι δεν ήταν καν εβραίοι. Ήδη τη δεκαετία του 1190, οι ιεροκήρυκες παραπονούνταν για τους άρχοντες που τα 'χαν κάνει πλακάκια με χριστιανούς τοκογλύφους, υποστηρίζοντας ότι αυτοί ήταν «οι δικοί μας Εβραίοι» – και άρα βρίσκονταν υπό την ειδική προστασία τους.<sup>121</sup> Μέχρι τη δεκαετία του 1100, οι περισσότεροι εβραίοι τοκογλύφοι είχαν ήδη εκτοπιστεί από Λομβαρδούς (από τη Βόρεια Ιταλία) και Καορινούς (από τη γαλλική πόλη Cahors) – οι οποίοι είχαν εγκατασταθεί σε ολόκληρη την Ευρώπη και απέκτησαν μεγάλη φήμη ως τοκογλύφοι της υπαίθρου.<sup>122</sup>

Η άνοδος της τοκογλυφίας της υπαίθρου ήταν η ίδια ένα σύμβολο μιας διογκούμενης τάξης ελεύθερων αγροτών (δεν είχε νόημα να δίνονται δάνεια σε δουλοπάροικους, μιας και εκείνοι δεν διέθεταν τίποτα να τους κατασχουν). Αυτή συνόδεψε την άνοδο της εμπορικής γεωργίας, των αστικών συντεχνιών τεχνιτών και την «εμπορική επανάσταση» του ύστερου Μεσαίωνα, και όλα αυτά έφεραν εντέλει τη Δυτική Ευρώπη σε ένα επίπεδο οικονομικής δραστηριότητας που μπορούσε να συγκριθεί με αυτό που για καιρό θεωρούταν ήδη φυσιολογικό σε άλλα μέρη του κόσμου. Η Εκκλησία άρχισε σύντομα να δέχεται έντονες λαϊκές πιέσεις να κάνει κάτι για το πρόβλημα και, αρχικά, προσπάθησε όντως να σφίξει τα λουριά. Τα υφιστάμενα παραθυράκια στους νόμους κατά της τοκογλυφίας κλείστηκαν συστηματικά, ιδίως σε ό,τι αφορούσε τη χρήση των υποθηκών. Οι υποθήκες άρχισαν να χρησιμοποιούνται ως τέχνασμα: όπως στο μεσαιωνικό Ισλάμ, όσοι ήταν αποφασισμένοι να αποφύγουν τον νόμο, μπορούσαν απλώς να παρουσιάσουν τα χρήματα, να προσποιηθούν ότι αγοράζουν το σπίτι ή το χωράφι του οφειλέτη και, έπειτα, ότι του το «ενοικιάζουν» μέχρι να αποπληρωθεί το κεφάλαιο. Σε μία περίπτωση υποθήκης, το σπίτι θεωρητικά δεν αγοράστηκε καν, αλλά χρησιμοποιήθηκε ως ασφάλιστρο, ωστόσο κάθε εισόδημα που προέκυπτε από αυτό αποδιδόταν στον πιστωτή. Τον 11ο αιώνα, αυτό έγινε το αγαπημένο κόλπο των μοναστηριών. Το 1148, οι υποθήκες κηρύχθηκαν παράνομες:

121 Peter Cantor, στο Nelson 1949: 10-11.

122 Σε μία εταιρεία από την Cahors, για παράδειγμα, παραχωρήθηκε όλη η περιουσία των Αγίων Εβραίων, όταν αυτοί εξορίστηκαν το 1290. Παρόλα αυτά, για μεγάλο χρονικό διάστημα, οι Λομβαρδοί και οι Καορινοί εξαρτιόνταν από τη βασιλική εύνοια και δεν βρίσκονταν σε καλύτερη θέση απ' ό,τι οι Εβραίοι. Στη Γαλλία, οι βασιλιάδες φαίνεται ότι εκτόπιζαν και εξόριζαν εναλλακτικά εβραίους και Λομβαρδούς (Poliakov 1977: 42).

εφεξής, κάθε εισόδημα από το χωράφι θα αφαιρούταν από το κεφάλαιο. Παρομοίως, το 1187, οι έμποροι απαγορεύτηκε να χρεώνουν μεγαλύτερες τιμές όταν πωλούσαν εμπορεύματα επί πιστώσει – ως εκ τούτου, η Εκκλησία είχε προχωρήσει πολύ μακρύτερα από οποιαδήποτε σχολή ισλαμικού δικαίου στην ιστορία. Το 1179, η τοκογλυφία κηρύχτηκε θανάσιμο αμάρτημα και οι τοκογλύφοι αφορίζονταν και απαγορευόταν να ταφούν με χριστιανική κηδεία.<sup>123</sup> Πολύ σύντομα, νέα τάγματα περιπλανώμενων μοναχών, όπως οι Φραγκισκανοί και οι Δομινικανοί, οργάνωναν εκστρατείες από πόλη σε πόλη και από χωριό σε χωριό, όπου απειλούσαν τους τοκογλύφους ότι θα έχαναν την αθανασία της ψυχής τους, αν δεν αποζημιώναν τα θύματά τους.

Όλα αυτά αντικατοπτρίζονταν σε μια έντονη πνευματική αντιπαράθεση στα νεοπαγή πανεπιστήμια, η οποία αφορούσε όχι τόσο το αν η τοκογλυφία ήταν αμαρτωλή και παράνομη, αλλά για ποιον ακριβώς λόγο. Ορισμένοι υποστήριζαν ότι ήταν κλοπή των υλικών υπαρχόντων κάποιου· άλλοι ότι συνιστούσε κλοπή χρόνου, καθώς κάποιοι χρεώνονταν για κάτι που ανήκε αποκλειστικά στο Θεό. Άλλοι πάλι υποστήριζαν ότι ενσάρκωνε το αμάρτημα της Οκνηρίας, μιας και, όπως οι κομφουκιανιστές, έτσι και οι καθολικοί διανοητές υποστήριζαν συνήθως ότι το κέρδος ενός εμπόρου μπορούσε να δικαιολογηθεί μόνο ως πληρωμή για την εργασία του (δηλαδή, για τη μεταφορά των αγαθών όπου χρειάζονταν), ενώ ο τόκος προέκυπτε ακόμα και όταν ο δανειστής δεν έκανε απολύτως τίποτα. Σύντομα, η επανανακάλυψη του Αριστοτέλη, ο οποίος επέστρεψε σε αραβική μετάφραση (και υπό την επήρεια μουσουλμανικών πηγών, όπως ο Ghazali και ο Ibn Sina) προσέθεσε νέα επιχειρήματα: ότι το να μεταχειριζόμαστε το χρήμα ως σκοπό καθ'εαυτό αφηφούσε τον πραγματικό σκοπό του· ότι η χρέωση τόκου ήταν αφύσικη, μιας και αντιμετώπιζε το απλό μέταλλο σαν να ήταν ζωντανό πράγμα που μπορούσε να αναπαραχθεί ή να γεννήσει καρπούς.<sup>124</sup>

123 Noonan 1957: 18-19. Le Goff 1990: 23-27.

124 Όπως έχω ήδη πει, υπάρχουν δύο είδη πλουτισμού. Το ένα είναι η διαχείριση του νοικοκυριού, το άλλο το λιανικό εμπόριο: το πρώτο είναι αναγκαίο και έντιμο, ενώ αυτό που συνίσταται στην ανταλλαγή δικαίως κατακρίνεται, γιατί είναι αφύσικο και αποτελεί έναν τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι κερδοσκοπούν σε βάρος των άλλων. Το πιο μισητό είδος, και για καλό λόγο, είναι η τοκογλυφία, η οποία βγάζει κέρδος από το ίδιο το χρήμα και όχι από το φυσικό αντικείμενό του. Γιατί το χρήμα προορίζεται να χρησιμοποιείται στην ανταλλαγή, όχι να αυξάνει με τόκο. Και ο όρος «τόκος», που σημαίνει τη γέννηση του χρήματος από το χρήμα, εφαρμόζεται στη γέννηση χρημάτων, διότι το τέκνο μοιάζει στο γονέα. «Γι' αυτό, από όλους τους τρόπους πλουτισμού, αυτός είναι ο πιο αφύσικος» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1258b). Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1121b), ο Αριστοτέλης είναι εξίσου καταδικαστικός. Για την καλύτερη γενική ανάλυση της αριστοτελικής παράδοσης πάνω στο ζήτημα της τοκογλυφίας, βλ. Langholm 1984.



Όπως όμως διαπίστωσαν σύντομα οι εκκλησιαστικές αρχές, όταν κάποιος αρχίζει κάτι τέτοιο, είναι πολύ δύσκολο να το περιορίσει. Πολύ σύντομα, άρχισαν να εμφανίζονται παντού νέα λαϊκά θρησκευτικά κινήματα και πολλά από αυτά κινήθηκαν σε κατευθύνσεις αντίστοιχες με εκείνες που είχαν πάρει στην ύστερη αρχαιότητα, όχι μόνο αμφισβητώντας το εμπόριο, αλλά και την ίδια τη νομιμότητα της ατομικής ιδιοκτησίας. Τα περισσότερα κινήματα ανακηρύχθηκαν αιρετικά και κατεστάλησαν βίαια, ωστόσο πολλά από τα επιχειρήματά τους άρχισαν να υιοθετούνται από τα ίδια τα επαιτικά τάγματα. Μέχρι τον 13ο αιώνα, η μεγάλη πνευματική διαμάχη μεταξύ των Φραγκισκανών και των Δομινικανών αφορούσε το ζήτημα της «αποστολικής φτώχειας» – βασικά, το αν ήταν δυνατόν να συμφιλιωθεί ο χριστιανισμός με οποιαδήποτε μορφή ιδιοκτησίας.

Την ίδια περίοδο, η αναβίωση του ρωμαϊκού δικαίου –το οποίο, όπως είδαμε, είχε σαν αφετηρία του την προϋπόθεση της απόλυτης ατομικής ιδιοκτησίας– έβαλε νέα πνευματικά όπλα στα χέρια εκείνων που επιθυμούσαν να υποστηρίξουν ότι, τουλάχιστον στην περίπτωση των εμπορικών δανείων, οι νόμοι κατά της τοκογλυφίας θα έπρεπε να χαλαρώσουν. Η μεγάλη ανακάλυψη σε αυτήν την περίπτωση ήταν η ιδέα του *interesse*, από το οποίο προέρχεται η αγγλική λέξη «interest» (τόκος) και σημαίνει την αποζημίωση για την απώλεια χρημάτων λόγω καθυστερημένης αποπληρωμής.<sup>125</sup> Το επιχείρημα εξελίχθηκε και σύντομα σήμαινε ότι, αν ένας έμπορος έδινε ένα εμπορικό δάνειο, ακόμα και για ελάχιστη περίοδο (ας πούμε, για ένα μήνα), δεν συνιστούσε τοκογλυφία να χρεώνει ένα ποσοστό για κάθε μήνα που περνούσε ύστερα, μια και αυτό ήταν μια ποινή, όχι μίσθωμα για τα χρήματα, και δικαιολογούταν ως αποζημίωση για το κέρδος που *θα είχε* βγάλει, αν είχε τοποθετήσει αυτά τα χρήματα σε κάποια επικερδή επένδυση, όπως άλλωστε ήταν αναμενόμενο να κάνει ὁ κάθε έμπορος.<sup>126</sup>



Ο αναγνώστης ίσως αναρωτιέται πώς ήταν δυνατόν να κινούνται ταυτόχρονα προς δύο διαφορετικές κατευθύνσεις οι νόμοι κατά της τοκογλυφίας. Η απάντηση μοιάζει να είναι ότι, από πολιτική άποψη, η κατάσταση στη δυτική Ευρώπη ήταν εντυπωσιακά χαοτική. Οι περισσότεροι βασιλιάδες ήταν αδύναμοι, οι επικράτειές τους ήταν κατακερματισμένες και αβέβαιες· η ήπειρος ήταν ένα μωσαϊκό βαρωνιών, ηγεμονιών, αστικών κοινοτήτων,

125 Noonan 1957: 105-112. Langholm 1984: 50.

126 Ο τεχνικός όρος για το απολεσθέν εισόδημα είναι *lucrum cessans*, βλ. O'Brien 1920: 107-110, Noonan 1957: 114-128, Langholm 1992: 60-61, 1998: 75. Spufford 1989: 260.

φρέουδων και εκκλησιαστικών τσιφλικιών. Οι δικαιοδοσίες αναδιαπραγματεύονταν συνεχώς – συνήθως μέσω πολέμων. Ο εμπορικός καπιταλισμός, κατά τα πρότυπα του καπιταλισμού που γνώριζε για καιρό η μουσουλμανική Εγγύς Δύση, κατόρθωσε να εγκαθιδρυθεί (αρκετά αργά, σε σύγκριση με την κατάσταση που επικρατούσε στον υπόλοιπο κόσμο κατά το Μεσαίωνα) μόνο όταν οι έμποροι καπιταλιστές μπόρεσαν να εξασφαλίσουν πολιτικό έρεισμα στις ανεξάρτητες πόλεις-κράτη της βόρειας Ιταλίας – με χαρακτηριστικότερα παραδείγματα, τη Βενετία, τη Φλωρεντία, τη Γένοβα και το Μιλάνο– κι έπειτα στις γερμανικές πόλεις της Χανσεατικής Ένωσης.<sup>127</sup> Οι ιταλοί τραπεζίτες κατόρθωσαν εντέλει να απαλλαγούν από την απειλή της απαλλοτρίωσης αναλαμβάνοντας οι ίδιοι τη διακυβέρνηση και, κάνοντάς το αυτό, αποκτώντας δικά τους δικαστικά συστήματα (τα οποία ήταν ικανά να επιβάλλουν την τήρηση των συμβολαίων) και, πράγμα ακόμα σημαντικότερο, δικούς τους στρατούς.<sup>128</sup>

Αυτό που κάνει εντύπωση, σε σχέση με τον μουσουλμανικό κόσμο, είναι οι δεσμοί οικονομίας, εμπορίου και βίας. Ενώ οι πέρσες και άραβες στοχαστές υπέθεταν ότι η αγορά αναδύθηκε σαν μια επέκταση της αλληλοβοήθειας, οι χριστιανοί ποτέ δεν ξεπέρασαν τελείως την υποψία ότι το εμπόριο ήταν, στην πραγματικότητα, μια προέκταση της τοκογλυφίας, μια μορφή απάτης, η οποία νομιμοποιούταν αληθινά μόνο όταν στόχευε τους θανάσιμους εχθρούς κάποιου. Το χρέος, μάλιστα, ήταν αμάρτημα – και για τα δύο μέρη της συναλλαγής. Ο ανταγωνισμός ήταν ουσιώδης για τη φύση της αγοράς, ωστόσο ο ανταγωνισμός αυτός ήταν (συνήθως) εχθροπραξίες άνευ βίας. Υπήρχε λόγος που, όπως έχω ήδη παρατηρήσει, οι λέξεις που σημαίνουν «ανταλλαγή και αντιπραγματισμό» σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες προέρχονται από όρους που σημαίνουν «απάτη», «εξαπάτηση» ή «κομπίνα». Γι' αυτόν το λόγο, κάποιοι απεχθάνονταν το εμπόριο. Άλλοι το ενστερνίζονταν. Ελάχιστοι όμως θα αρνούσαν ότι όντως υπήρχε κάποια σύνδεση.

Το μόνο που χρειάζεται να κάνει κάποιος, για να διαπιστώσει πόσο στενή ήταν αυτή η σύνδεση, είναι να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο υιοθετήθηκαν εντέλει τα ισλαμικά πιστωτικά εργαλεία – ή, εν προκειμένω, το ισλαμικό ιδανικό του εμπόρου τυχοδιώκτη.

127 Το ίδιο έκαναν οι γερμανοί έμποροι στις βαλτικές πόλεις της Χανσεατικής Ένωσης. Σχετικά με την τράπεζα των Μεδίκων, βλ. de Roover 1946, 1963. Parks 2005.

128 Η κατάσταση στη Βενετία, η οποία ήταν πρωτοπόρα σε αυτά τα θέματα, είναι διαφωτιστική: δεν υπήρχε συντεχνία εμπόρων, μόνο συντεχνίες τεχνιτών, μιας και οι συντεχνίες δημιουργούσαν ουσιαστικά για να προστατευτούν οι τεχνίτες από την κυβέρνηση και, στη Βενετία, οι έμποροι ήταν η κυβέρνηση (MacKenney 1987. Mauro 1993: 259-260).

Θεωρείται συχνά ότι οι πρωτοπόροι της νεότερης τραπεζικής ήταν το Στρατιωτικό Τάγμα των Ιπποτών του Ναού του Σολομώντα, που είναι γνωστοί ως Ναΐτες Ιππότες. Οι Ναΐτες, που ήταν ένα μαχητικό τάγμα μοναχών, έπαιξαν κεντρικό ρόλο στη χρηματοδότηση των Σταυροφοριών. Μέσω των Ναϊτών, ένας ηγεμόνας στη νότια Γαλλία μπορούσε να βάλει υποθήκη ένα κομμάτι της ακίνητης περιουσίας του και να λάβει μια «επιταγή» (μια συναλλαγματική, κατά τα πρότυπα της μουσουλμανικής *suftaja*, αλλά γραμμένη σε μυστικό κώδικα), που μπορούσε να εξαργυρωθεί με μετρητά στο Νάο της Ιερουσαλήμ. Με άλλα λόγια, οι χριστιανοί φαίνεται ότι άρχισαν να υιοθετούν ισλαμικές οικονομικές τεχνικές προκειμένου να χρηματοδοτήσουν τις επιθέσεις τους εναντίον του Ισλάμ.

Οι Ναΐτες διήρκεσαν από το 1118 έως το 1307, ωστόσο ακολούθησαν εντέλει τη μοίρα τόσων και τόσων εμπορικών μειονοτήτων του Μεσαίωνα: ο Βασιλιάς Φίλιππος Δ', καταχρεωμένος στο τάγμα, στράφηκε εναντίον τους, κατηγορώντας τους για απερίγραπτα εγκλήματα· οι ηγέτες τους βασανίστηκαν και εντέλει εκτελέστηκαν και η περιουσία τους απαλλοτριώθηκε.<sup>129</sup> Μεγάλο μέρος του προβλήματος οφειλόταν στο γεγονός ότι δεν διέθεταν μια ισχυρή έδρα. Οι ιταλικές τράπεζες, όπως εκείνες των Bardi, των Peruzzi και των Medici τα πήγαν πολύ καλύτερα. Στην ιστορία των τραπεζών, οι Ιταλοί είναι διάσημοι για την περίπλοκη μετοχική οργάνωσή τους, καθώς και για το γεγονός ότι ήταν πρωτοπόροι στη χρήση ισλαμικού τύπου συναλλαγματικών.<sup>130</sup> Αρχικά, τα εργαλεία αυτά ήταν αρκετά απλά: επρόκειτο βασικά απλώς για μια μορφή υπεραστικής ανταλλαγής συναλλάγματος. Ένας έμπορος μπορούσε να εμφανίσει ένα ορισμένο ποσό φιορινιών σε έναν τραπεζίτη στην Ιταλία και να λάβει μια επικυρωμένη συναλλαγματική για ίσο ποσό σε διεθνές νόμισμα (τα *deniers* των Καρολίδων), το οποίο θα έπρεπε να πληρωθεί, φερ' ειπείν, σε τρεις μήνες. Σε αυτήν την ημερομηνία ο ίδιος ή ένας αντιπρόσωπός του μπορούσε να εξαργυρώσει τη συναλλαγματική για αντίστοιχο ποσό σε τοπικό νόμισμα στα παζάρια της Καμπανίας, τα οποία, στον ύστερο Μεσαίωνα, ήταν, αφενός, μεγάλα εμπορικά κέντρα και, αφετέρου, γραφεία συμψηφισμών. Αυτά σύντομα απέκτησαν μια πληθώρα νέων και δημιουργικών μορφών, κυρίως σαν ένας τρόπος πλοήγησης –ή ακόμα και

129 Κατηγορήθηκαν ως αιρετικοί, αλλά και για σοδομοισμό: βλ. Barber 1978.

130 Είναι δύσκολο να «αποδειχθεί» η ισλαμική καταγωγή των ευρωπαϊκών συναλλαγματικών, ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη τον όγκο του εμπορίου μεταξύ των δύο πλευρών της Μεσογείου, μοιάζει παράλογο να την αρνούμαστε. Ο Braudel (1995: 816-817) υποθέτει ότι η ιδέα έφτασε στην Ευρώπη διαμέσου εβραίων εμπόρων, οι οποίοι, όπως γνωρίζουμε, τις χρησιμοποιούσαν από καιρό στην Αίγυπτο.

αποκόμισης κέρδους– μέσα στις μονίμως πολύπλοκες νομισματικές συνθήκες που επικρατούσαν στην Ευρώπη.<sup>131</sup>

Το μεγαλύτερο μέρος του κεφαλαίου για αυτές τις τραπεζικές επιχειρήσεις προερχόταν από το μεσογειακό εμπόριο σε μπαχαρικά που έρχονταν από τον Ινδικό Ωκεανό και σε είδη πολυτελείας από την Ανατολή. Εντούτοις, σε αντίθεση με τον Ινδικό Ωκεανό, η Μεσόγειος ήταν μονίμως εμπόλεμη ζώνη. Οι βενετικές γαλέρες επείχαν ρόλο τόσο εμπορικών όσο και πολεμικών πλοίων, φορτωμένες κανόνια και ναύτες, και οι διαφορές ανάμεσα στο εμπόριο, τις σταυροφορίες και την πειρατεία συχνά εξαρτιόνταν από την ισορροπία δυνάμεων ανά πάσα στιγμή.<sup>132</sup> Τα ίδια ίσχυαν και στη στεριά: ενώ οι ασιατικές αυτοκρατορίες είχαν την τάση να χωρίζουν τη σφαίρα των πολεμιστών από τη σφαίρα των εμπόρων, στην Ευρώπη οι δύο κόσμοι συχνά επικαλύπτονταν:

Απ' άκρο σ' άκρο της κεντρικής Ευρώπης, από την Τοσκάνη ως τη Φλάνδρα και από τη Βραβάντη ως τη Λιβονία, οι έμποροι δεν προσέφεραν μόνο πολεμιστές –όπως έκαναν σε ολόκληρη την Ευρώπη–, αλλά και συμμετείχαν σε κυβερνήσεις που διεξήγαν πολέμους και, ενίοτε, φορούσαν την πανοπλία τους και ρίχνονταν και οι ίδιοι στη μάχη. Ο κατάλογος αυτών των μερών είναι μακρύς: όχι μόνο στη Φλωρεντία, στο Μιλάνο, στη Βενετία και στη Γένοβα, αλλά και στο Άουγκσμπουργκ, στη Νυρεμβέργη, στο Στρασβούργο και στη Ζυρίχη· όχι μόνο στο Λίμπεκ, στο Αμβούργο, στη Βρέμη και στο Γκντανσκ, αλλά και στην Μπριζ, στη Γάνδη, στο Λέιντιεν και στην Κολονία. Ορισμένες εξ αυτών –η Φλωρεντία, η Νυρεμβέργη, η Σιένα, η Βέρνη και η Ουλμ είναι οι πρώτες που έρχονται στο νου– δημιούργησαν σημαντικά κράτη.<sup>133</sup>

131 Σχετικά με τις συναλλαγματικές, βλ. Usher 1914. de Roover 1967. Boyer-Xambeu, Deleplace και Gillard 1994. Munro 2003b: 542-546. Denzel 2006. Τα διαφορετικά νομίσματα ήταν αμέτρητα και, ανά πάσα στιγμή, το καθένα από αυτά μπορούσε να «ανατιμηθεί» ή να «υποτιμηθεί» κατά το δοκούν. Οι συναλλαγματικές επέτρεπαν επίσης στους εμπόρους να ασχολούνται αποτελεσματικά με την νομισματική κερδοσκοπία, ακόμα και να παρακάμπτουν τους νόμους κατά της τοκογλυφίας, απ' ης στιγμής έγινε εφικτό να πληρώνει κανείς μια συναλλαγματική υπογράφοντας μια άλλη για ένα λίγο μεγαλύτερο ποσό, που θα έληγε μετά από αρκετούς μήνες. Αυτό ονομαζόταν «στεγνή συναλλαγή» [dry exchange] (de Roover 1944) και, με την πάροδο του χρόνου, η Εκκλησία άρχισε να τη βλέπει με αυξανόμενη καχυποψία, γεγονός που οδήγησε σε έναν νέο γύρο χρηματοπιστωτικής δημιουργικότητας προκειμένου να παρακαμφθούν οι νόμοι. Αξίζει να σημειωθεί ότι τα επιτόκια αυτών των εμπορικών δανείων ήταν γενικά αρκετά χαμηλά: 12% το πολύ, σε ευθεία αντίθεση με τα καταναλωτικά δάνεια. Αυτό δείχνει τον ολοένα και μικρότερο κίνδυνο που είχαν αυτού του τύπου οι συναλλαγές (βλ. Homer 1987 για μια ιστορία των επιτοκίων).

132 Lane 1934.

133 «Από πολλές απόψεις, όπως η οργάνωση του δουλεμπορίου, η διαχείριση των αποικιών, η αυτοκρατορική διοίκηση, οι εμπορικοί θεσμοί, η ναυτιλιακή τεχνολογία και πλοήγηση και η ναυτι-

Οι Βενετοί ήταν απλώς οι πιο διάσημοι από αυτήν την άποψη. Κατά τη διάρκεια του 11ου αιώνα, δημιούργησαν μια πραγματικά εμπορική αυτοκρατορία, καταλαμβάνοντας νησιά σαν την Κρήτη και την Κύπρο και εγκαθιστώντας φυτείες ζάχαρης που –προοικονομώντας ένα μοτίβο που θα γινόταν πασίγνωστο στον Νέο Κόσμο– έφτασαν εντέλει να επανδρώνονται κατά κύριο λόγο από αφρικανούς σκλάβους.<sup>134</sup> Πολύ σύντομα τους ακολούθησε και η Γένοβα: μια από τις πιο προσοδοφόρες επιχειρήσεις της ήταν οι επιδρομές και οι συναλλαγές γύρω από τη Μαύρη Θάλασσα, με σκοπό την απόκτηση σκλάβων που έπειτα πωλούνταν στους Μαμελούκους στην Αίγυπτο ή εργάζονταν σε ορυχεία που είχαν μισθώσει από τους Τούρκους.<sup>135</sup> Η πολιτεία της Γένοβας επινόησε επίσης ένα μοναδικό τρόπο στρατιωτικής χρηματοδότησης, η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί «συνδρομητικός πόλεμος», καθώς εκείνοι που σχεδίαζαν εκστρατείες πωλούσαν μετοχές σε επενδυτές με αντάλλαγμα το δικαίωμα αντίστοιχου ποσοστού από τα λάφυρα. Οι ίδιες ακριβώς γαλέρες, με τους ίδιους «τυχοδιώκτες εμπόρους», πέρασαν εντέλει τις Στήλες του Ηρακλέους προκειμένου να ακολουθήσουν την ακτή του Ατλαντικού προς τη Φλάνδρα ή τα παζάρια της Καμπανίας, φορτωμένες μοσχοκάρυδο ή πιπέρια, μετάξια και μάλλινα αγαθά – μαζί με τις αναπόφευκτες συναλλαγματικές.<sup>136</sup>



Θα ήταν, νομίζω, διαφωτιστικό να κάνουμε εδώ μια παύση προκειμένου να αναλογιστούμε τον όρο «τυχοδιώκτης έμπορος». Αρχικά, σήμαινε απλώς έναν έμπορο που δραστηριοποιούταν εκτός των συνόρων της πατρίδας του. Την ίδια περίπου περίοδο, ωστόσο, στο απόγειο των παζαριών της Καμπανίας και των ιταλικών εμπορικών αυτοκρατοριών, μεταξύ 1160 και 1172, ο όρος «τυχοδιώκτης» άρχισε να προσλαμβάνει τη σημερινή σημασία του. Περισσότερο υπεύθυνος για αυτήν την εξέλιξη

---

κή πολεμική τεχνολογία, οι ιταλικές πόλεις-κράτη ήταν οι άμεσοι πρόγονοι της πορτογαλικής και της ισπανικής αυτοκρατορίας, στη διαμόρφωση των οποίων οι Ιταλοί συνέβαλαν σε μεγάλο βαθμό, και στα κέρδη των οποίων συμμετείχαν εν πολλοίς και οι ίδιοι» (Brady 1997: 150).

134 Φαίνεται ότι χρησιμοποίησαν αρχικά έλληνες δουλοπάροικους και ενίοτε Άραβες που είχαν αιχμαλωτιστεί στις Σταυροφορίες και, μόνο αργότερα, Αφρικανούς. Εντούτοις, αυτό το οικονομικό μοντέλο μεταφέρθηκε αργότερα, μέσω των πορτογάλων εμπόρων, στα νησιά του Ατλαντικού, όπως οι Κανάριοι Νήσοι κι εντέλει η Καραϊβική (Verlinden 1970. Phillips 1985: 93-97. Solow 1987. Wartburg 1995).

135 Scammell 1981: 173-175.

136 Spufford 1988: 142.

ήταν ο γάλλος ποιητής Chretien de Troyes, συγγραφέας των περίφημων ρομάντζων (έμμετρων ιπποτικών μυθιστοριών) του κύκλου του Βασιλιά Αρθούρου – είναι περισσότερο διάσημος μάλλον για το ότι ήταν ο πρώτος που διηγήθηκε την ιστορία του Πέρσιβαλ και του Ιερού Δισκοπότηρου. Τα ρομάντζα ήταν ένα νέο λογοτεχνικό είδος, στο οποίο πρωταγωνιστούσε ένας νέος τύπος ήρωα, ο «περιπλανώμενος ιππότης», ένας πολεμιστής που γυρνούσε τον κόσμο ψάχνοντας, ακριβώς, «περιπέτειες» – με την τρέχουσα έννοια της λέξης: επικίνδυνες προκλήσεις, έρωτες, θησαυρούς και φήμη. Οι ιστορίες των ιπποτικών περιπετειών απέκτησαν γρήγορα τεράστια δημοτικότητα, ο Chretien απέκτησε αναρίθμητους μιμητές και οι κεντρικοί χαρακτήρες των ιστοριών –ο Αρθούρος και η Γκούνεβιρ, ο Λάνσελοτ, ο Γκάγουεν, ο Πέρσιβαλ και οι υπόλοιποι– έγιναν γνωστοί σε όλους, όπως σήμερα. Αυτό το ιπποτικό ιδανικό του ευγενούς ιππότη, της αποστολής, της κονταρομαχίας, του ρομάντζου και της περιπέτειας παραμένει κεντρικό στην εικόνα που έχουμε για το Μεσαίωνα.<sup>137</sup>

Το περίεργο είναι ότι δεν έχει σχεδόν καμία σχέση με την πραγματικότητα. Ποτέ δεν υπήρξε τίποτα που να μοιάζει έστω αμυδρά με τον τύπο του «περιπλανώμενου ιππότη». «Ιππότες» ονομάζονταν αρχικά οι «αυτοαποσχολούμενοι» πολεμιστές, οι οποίοι ήταν οι μικρότεροι ή, συχνά, οι νόθοι γιοι της κατώτερης αριστοκρατίας. Χωρίς κληρονομικά δικαιώματα, πολλοί αναγκάζονταν να συνασπιστούν προκειμένου να κυνηγήσουν την τύχη τους. Πολλοί δεν διέφεραν και πολύ από περιπλανώμενες συμμορίες κακοποιών, που είχαν αποδουθεί σε ατέλειωτες λεηλασίες – ήταν δηλαδή ακριβώς οι άνθρωποι που έκαναν τόσο επικίνδυνη τη ζωή των εμπόρων. Τον 12ο αιώνα, υπήρξε μια συντονισμένη προσπάθεια να τεθεί αυτός ο επικίνδυνος πληθυσμός υπό τον έλεγχο των πολιτικών αρχών: τόσο ο κώδικας της ιπποσύνης, αλλά και οι ιπποτικοί διαγωνισμοί και οι κονταρομαχίες δεν ήταν τίποτα περισσότερο από τρόποι για να μην έχουν μπλεξίματα όλοι αυτοί, καθώς, αφενός, έβαζαν τους ιππότες να μάχονται ο ένας τον άλλον και, αφετέρου, ολόκληρη η ύπαρξή τους μετατράπηκε σε ένα είδος συλιζαρισμένης τελετουργίας.<sup>138</sup> Το ιδανικό του μοναχικού περιπλανώμενου ιππότη, ο οποίος αναζητά μια ηρωική περιπέτεια, από την άλλη πλευρά, μοιάζει να προέκυψε απ' το πουθενά.

137 Για την έννοια της «περιπέτειας»: Auerbach 1946. Nerlich 1977.

138 Το επιχείρημα αυτό είναι το Duby (1973). Η «στρογγυλή τράπεζα» ήταν αρχικά ένα είδος διαγωνισμού και, ιδίως τη δεκαετία του 1300, ήταν σύνθηες οι διαγωνισμοί να οργανώνονται ως ρητές απομιμήσεις της αυλής του Βασιλιά Αρθούρου, με ιππότες που έπαιζαν τους ρόλους του Γκάλαχαντ, του Γκάγουεν, του Μπόρς κ.λπ.

Αυτό είναι σημαντικό, μιας και βρίσκεται στην καρδιά της εικόνας που έχουμε για τον Μεσαίωνα – και η εξήγηση είναι, νομίζω, αποκαλυπτική. Πρέπει να θυμηθούμε ότι, εκείνη την περίοδο, οι έμποροι είχαν αρχίσει να αποκτούν πρωτοφανή κοινωνική και ακόμα και πολιτική ισχύ, αλλά και ότι, σε δραματική αντίθεση με το Ισλάμ, όπου μια φιγούρα όπως ο Σεβάχ –ο επιτυχημένος τυχοδιώκτης έμπορος– μπορούσε να αποτελέσει το φανταστικό υπόδειγμα της τέλει ζωής, οι έμποροι, σε αντίθεση με τους πολεμιστές, ποτέ δεν θεωρήθηκαν παραδείγματα για τίποτα.

Κατά πάσα πιθανότητα, δεν είναι σύμπτωση το γεγονός ότι ο Chretien ζούσε στην Troyes, στην καρδιά των παζαριών της Καμπανίας που είχαν, με τη σειρά τους, γίνει το εμπορικό κέντρο της δυτικής Ευρώπης.<sup>139</sup> Αν και φαίνεται ότι το πρότυπό του για την απεικόνιση του Κάμελοτ ήταν η καλλιεργημένη ζωή στην αυλή του προστάτη του, Ερρίκου του Φιλελεύθερου (1152-1181), Δούκα τη Καμπανίας, και της συζύγου του, Μαρί, κόρης της Ελεονώρας της Ακουιτανίας, η πραγματική αυλή ήταν επανδρωμένη με *commerçants*, οι οποίοι υπηρετούσαν ως επιτηρητές των παζαριών –αφήνοντας στους περισσότερους αληθινούς ιππότες το ρόλο των θεατών, των φρουρών ή –στους διαγωνισμούς– των διασκεδαστών.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι διαγωνισμοί δεν έγιναν εστίες οικονομικής δραστηριότητας. Σύμφωνα με έναν ιστορικό του Μεσαίωνα των αρχών του 20ού αιώνα:

Ο βιογράφος του Guillaume le Marechal δίνει μια ιδέα για το πώς διασκεδάζε αυτό το ασκέρι ευγενών μισθοφόρων στις κονταρομαχίες της δυτικής Ευρώπης. Στους διαγωνισμούς, οι οποίοι διεξάγονταν περίπου δύο φορές το μήνα από την Πεντηκοστή μέχρι το πανηγύρι του Αγίου Ιωάννη, συγκεντρωνόταν το νέο αίμα που έφτανε καμιά φορά τις τρεις χιλιάδες και καταλάμβανε κυριολεκτικά τη κοντινότερη πόλη. Εκεί γύρω μαζεύονταν επίσης πωλητές αλόγων από τη Λομβαρδία και την Ισπανία, τη Βρετανία και τις Κάτω Χώρες, καθώς και οπλοποιοί, πρματευτές, με ξόμπλια για ανθρώπους και ζώα, τοκογλύφοι, μίμοι και παραμυθάδες, ακροβάτες, νεκρομάντες και άλλοι κύριοι των διαγωνισμών, των αγρών και των δρόμων. Διασκεδαστές κάθε είδους έβρισκαν άφθονους προστάτες. [...] Όλη νύχτα γίνονταν γλέντια στα ανώτερα διαμερίσματα, και στα σιδηρουργεία σφυρηλατούσαν ολονυχτίς. Καβγάδες με μακάβρια αποτελέσματα –σπασμένα κρανία, βγαλμένα μάτια– ξεσπούσαν, καθώς έπεφταν τα στοιχήματα και ρίχνονταν τα ζάρια.

139 Σε μια εποχή επίσης που οι τεχνολογικές αλλαγές –ιδίως η εφεύρεση της βαλλίστρας και η άνοδος των επαγγελματικών στρατών– είχαν αρχίσει να καθιστούν περιττό τον ρόλο των ιπποτών στη μάχη (Vance 1973).

Κυρίες με καλό όνομα και άλλες χωρίς καν όνομα μαζεύονταν στις αρένες για να ενθαρρύνουν τους διαγωνιζόμενους.

Οι κίνδυνοι, οι συναθροίσεις, τα έπαθλα, κούρντιζαν τους άνδρες για πόλεμο. Το διακύβευμα ήταν τεράστιο, μιας και ο νικητής κρατούσε το έπαθλό του, άλογο και καβαλάρη, για λύτρα. Και για αυτά τα λύτρα, έβαζαν ενέχυρα φέουδα ή το άτυχο θύμα έπεφτε στα χέρια τοκογλύφων, προσφέροντας τους άνδρες του και, σε ακραίες περιπτώσεις, τον εαυτό του, ως ομήρους. Υπό την απειλή της λόγχης, περιουσίες άλλαζαν χέρια και πολλοί ήταν εκείνοι που δεν γυρνούσαν σπίτι τους.<sup>140</sup>

Οι έμποροι, λοιπόν, δεν παρείχαν μόνο τα υλικά που χρειάζονταν στα παζάρια, αλλά, στο βαθμό που οι νικημένοι ιππότες χρωστούσαν, τεχνικά, τη ζωή τους στους νικητές, οι έμποροι έφτασαν, ως δανειστές, να βγάζουν καλά λεφτά με το να ρευστοποιούν τα περιουσιακά στοιχεία των χαμένων. Εναλλακτικά, ένας ιππότης μπορούσε να δανειστεί τεράστια ποσά προκειμένου να ντυθεί μεγαλοπρεπώς και έτσι να εντυπωσιάσει κάποια αριστοκράτισσα (με καλή προίκα) με τις νίκες του· άλλοι, δανείζονταν χρήματα για να πληρώσουν τις πόρνες και τα στοιχήματα που πάντοτε περιέβαλλαν αυτές τις εκδηλώσεις. Οι χαμένοι κατέληγαν να πρέπει να πουλήσουν τις πανοπλίες και τα άλογά τους και αυτό δημιουργούσε τον κίνδυνο να επιστρέψουν στις παλιές συνήθειές τους να ληστεύουν ταξιδιώτες στους δρόμους, να υποθάλουν πογκρόμ (αν οι πιστωτές τους ήταν Εβραίοι) ή, αν διέθεταν κτήματα, να έχουν νέες οικονομικές απαιτήσεις από τους άτυχους κατοίκους τους.

Άλλοι στρέφονταν στον πόλεμο, ο οποίος έτεινε να προωθεί τη δημιουργία νέων αγορών.<sup>141</sup> Σε ένα από τα πιο δραματικά περιστατικά εκείνης της εποχής, τον Νοέμβριο του 1199, ένας μεγάλος αριθμός ιπποτών στον διαγωνισμό του κάστρου του Icy στην Καμπανία, με χορηγό το γιο του Ερρίκου, Θεοβάλδο, καταλήφτηκε από μέγα θρησκευτικό πάθος, εγκατέλειψε τους αγώνες του και ορκίστηκε να ανακαταλάβει τους Άγιους Τόπους. Ο στρατός των σταυροφόρων λοιπόν μίσθωσε το στόλο της Βενετίας για τη μεταφορά του, με αντάλλαγμα την υπόσχεση να μοιραστούν στα μισά όλα τα κέρδη. Εντέλει, αντί να φτάσουν στους Άγιους Τόπους, κατέληξαν να λεηλατούν την (πολύ πιο πλούσια, ορθόδοξη) χριστιανική πόλη της Κωνσταντινούπολης, μετά από μια μακρά και αιματηρή πολιορκία.

140 Kelly 1937: 10.

141 Βλ. Schoenberger 2008, για μια πρόσφατη και συναρπαστική αφήγηση: τη σύγκριση του ρόλου που έπαιξε ο πόλεμος στη δημιουργία αγοράς στην αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη και στη Δυτική Ευρώπη στον ύστερο Μεσαίωνα.



Ένας φλαμανδός κόμης, ονόματι Βαλδουίνος, τοποθετήθηκε «Λατίνος Αυτοκράτορας της Κωνσταντινούπολης», ωστόσο, στην προσπάθειά του να κυβερνήσει μία πόλη που είχε εν πολλοίς καταστραφεί και απογυμνωθεί από καθετί που είχε αξία, εκείνος και οι βαρόνοι του άρχισαν να αντιμετωπίζουν μεγάλες οικονομικές δυσκολίες. Σε μια γιγαντιαία εκδοχή αυτού που συνέβαινε στη μικροκλίμακα των διαγωνισμών, ο Βαλδουίνος και οι βαρόνοι κατέληξαν να αρπάζουν τα πολύτιμα μέταλλα από τις στέγες των εκκλησιών και να βγάζουν σε δημοπρασία ιερά λείψανα προκειμένου να πληρώσουν του βενετούς πιστωτές τους. Μέχρι το 1259, ο Βαλδουίνος ήταν τόσο βυθισμένος στα χρέη που έφτασε να βάλει υποθήκη τον ίδιο του το γιο, ο οποίος μεταφέρθηκε στη Βενετία ως ασφάλιστρο για ένα δάνειο.<sup>142</sup>

Όλα αυτά βέβαια δεν απαντούν πραγματικά στο ερώτημα «από πού προήλθε αυτή η εικόνα του μοναχικού περιπλανώμενου ιππότη, ο οποίος περιπλανιέται στα δάση μια μυθικής Αλβιόνας, προκαλώντας εχθρούς, αντιμετωπίζοντας δράκους, νεράιδες, μάγους και μυστηριώδη τέρατα; Η απάντηση πρέπει να έχει ήδη φανεί. Στην πραγματικότητα, αυτή δεν είναι τίποτε άλλο από την εξιδανικευμένη και μυθιοτορηματική εικόνα των ίδιων των περιπλανώμενων εμπόρων: ανθρώπων, δηλαδή, που, στο κάτω κάτω, ξεκινούσαν μοναχικά εγχειρήματα, χωρίς καθόλου βέβαια αποτελέσματα, μέσα από ερημότοπους και δάση.<sup>143</sup>

Κι το Άγιο Δισκοπότηρο, αυτό το μυστηριώδες αντικείμενο που αναζητούσαν όλοι οι ιππότες; Το περίεργο είναι ότι ο Ρίχαρντ Βάγκνερ, ο συνθέτης της όπερας *Πάρσιφαλ*, ήταν ο πρώτος που υπονόησε ότι το Δισκοπότηρο ήταν ένα σύμβολο εμπνευσμένο από τις νέες μορφές χρηματοπιστωτισμού.<sup>144</sup> Ενώ

142 Wolf 1954.

143 Το επιχείρημα αυτό διατύπωσε πρώτος ο Vance (1986: 48). Η ομοιότητα είναι φανερή στο έργο *Πάρσιφαλ* του γερμανού ποιητή Wolfram von Eschenbach, το οποίο μάλλον γράφτηκε είκοσι χρόνια αργότερα και στο οποίο ιππότες «περιπλανούνται ελεύθερα στην Ισπανία, τη Βόρεια Αφρική, την Αίγυπτο, τη Συρία, τη Βαγδάτη, την Αρμενία, την Ινδία και την Κεϋλάνη» (Adolf 1957: 113) –σε ισλαμικές αναφορές πρόκειται για ολόκληρη λεγεώνα (Adolf 1947, 1957)– δηλαδή, σε περιοχές που οι Ευρωπαίοι της εποχής γνώριζαν μόνο μέσω του εμπορίου. Το γεγονός ότι οι πραγματικοί έμποροι, τις σπάνιες φορές που εμφανίζονται, δεν είναι ποτέ συμπαθητικοί χαρακτήρες έχει μικρή σημασία.

144 Wagner, *Die Libelungen: Weltgeschichte aus der Sage* (1848) – σε μετάφραση «Παγκόσμια Ιστορία με τη Μορφή Θρύλου» (Saga). Για το επιχείρημα του Βάγκνερ, στηρίζομαι σε μια άλλη, εξαιρετική, αν και ενίοτε υπερβολική, πραγματεία του Marc Shell, με τίτλο «Accounting for the Grail» (1992: 37-38). Το επιχείρημα του Βάγκνερ είναι, στην πραγματικότητα, πιο σύνθετο: επικεντρώνεται στην αποτυχημένη απόπειρα του Ρωμαίου Αυτοκράτορα Φρειδερίκου Μπαρμπαρόσα να υποτάξει τις ιταλικές πόλεις-κράτη, και στην εγκατάλειψη της αρχή του ότι η ιδιοκτησία μπορεί να απορρέει μόνο από το βασιλιά· απεναντίας, εδώ έχουμε την άνοδο της εμπορικής ατομικής ιδιοκτησίας, η οποία απηχεί στην οικονομική αφαίρεση.

οι παλιότεροι επικοί ήρωες αναζητούσαν (και πολεμούσαν για) σωρούς από χρυσάφι και ασήμι – η ορδή των Νίμπελουγκ–, οι νέοι ήρωες, τέκνα της νέας εμπορικής οικονομίας, αναζητούσαν καθαρά αφηρημένες μορφές αξίας. Κανείς, άλλωστε, δεν γνώριζε τι ακριβώς ήταν το Άγιο Δισκοπότηρο. Ακόμα και τα έπη διαφωνούν μεταξύ τους: άλλες φορές είναι πιάτο, άλλες κύπελλο και άλλες ένα πετράδι. (Ο Wolfram von Eschenbach φαντάστηκε ότι ήταν ένας πολύτιμος λίθος που είχε πέσει απ' την περικεφαλαία του Εωσφόρου σε μια μάχη στην αυγή του χρόνου.) Από μία άποψη, δεν έχει σημασία. Το ζήτημα είναι ότι είναι αόρατο και άπιαστο, αλλά ταυτόχρονα έχει αιώνια, αστείρευτη αξία, περιέχει τα πάντα, είναι σε θέση να κάνει την ερημιά να ανθίσει, να ταΐσει τον κόσμο, να προσφέρει πνευματική τροφή και να γιατρέψει πληγωμένα κορμιά... Ο Marc Shell υπαινίχτηκε μάλιστα ότι θα ήταν καλύτερο να το συλλάβουμε σαν μια λευκή επιταγή, την απόλυτη οικονομική αφαίρεση.<sup>145</sup>

### Τι ήταν λοιπόν ο Μεσαίωνας;

*Ο καθένας μας είναι ένα απλό σύμβολο ανθρώπου, το αποτέλεσμα μιας διχοτόμησης, όπως το ψάρι πλευρονήκτης, δύο από ένα, και καθένας μας ψάχνει διαρκώς για το αντίστοιχο σύμβολο.*

Πλάτων, Συμπόσιο [191d]

Από μία άποψη ο Βάγκνερ έκανε λάθος: η εισαγωγή της οικονομικής αφαίρεσης δεν ήταν σημάδι ότι η Ευρώπη εγκατέλειπε τον Μεσαίωνα, αλλά ότι επιτέλους εισερχόταν αργοπορημένα σε αυτόν.

Δεν φταίει βέβαια ο Βάγκνερ για αυτό. Όλοι σχεδόν κάνουν το ίδιο λάθος, διότι οι πιο χαρακτηριστικοί μεσαιωνικοί θεσμοί και ιδέες έφτασαν στην Ευρώπη τόσο καθυστερημένα που τείνουμε να τους μπερδεύουμε με τα πρώτα σκιριτήματα της νεωτερικότητας. Το είδαμε ήδη αυτό με τις συναλλαγματικές, οι οποίες χρησιμοποιούνταν ήδη στην Ανατολή από το 700 και 800 μ.Χ., αλλά έφτασαν και στην Ευρώπη αρκετούς αιώνες αργότερα. Το ανεξάρτητο πανεπιστήμιο –η πεμπουσία ίσως των μεσαιωνικών θεσμών – είναι

<sup>145</sup> Για τον Shell, το Δισκοπότηρο είναι μια μεταμόρφωση της παλαιότερης ιδέας του κέρατος της Αμάθειας ή του ανεξάντλητου πουγγιού, σε μια εποχή «η οποία μόλις άρχιζε να γνωρίζει τις επιταγές και την πίστωση» – και σημειώνει τη σύνδεση του θρύλου με τους Ναΐτες, καθώς και το γεγονός ότι ο Chretien (του οποίου το όνομα σημαίνει «Χριστιανός») ήταν, κατά πάσα πιθανότητα, προσήλυτος Εβραίος. Και ο Wolfram πάντως ισχυριζόταν ότι είχε αντλήσει το θρύλο από εβραϊκή πηγή (Shell 1992: 44-45).

άλλη μία αντίστοιχη περίπτωση. Η Nalanda στην Ινδία ιδρύθηκε το 427 μ.Χ., ενώ ανεξάρτητα ιδρύματα ανώτερης μάθησης υπήρχαν σε ολόκληρη την Κίνα και την Εγγύς Δύση (από το Κάιρο μέχρι την Κωνσταντινούπολη) αιώνες προτού δημιουργηθούν αντίστοιχα ιδρύματα στην Οξφόρδη, το Παρίσι και την Μπολόνια.

Αν η Αξονική Εποχή ήταν η εποχή του υλισμού, ο Μεσαίωνας ήταν πάνω απ' όλα η εποχή της υπερβατικότητας. Ως επί το πλείστον, η κατάρρευση των αρχαίων αυτοκρατοριών δεν οδήγησε στην άνοδο νέων.<sup>146</sup> Απεναντίας, τα πάλα ποτέ ανατρεπτικά λαϊκά θρησκευτικά κινήματα εκτοξεύτηκαν στη θέση των ηγεμονικών θεσμών. Η δουλεία υποχώρησε ή εξαφανίστηκε, όπως και τα συνολικά επίπεδα βίας. Η αύξηση του εμπορίου έφερε μαζί της και την επιτάχυνση των τεχνολογικών καινοτομιών· η μεγαλύτερη ειρήνη γέννησε περισσότερες δυνατότητες όχι μόνο για τη μεταφορά μεταξιών και μπαχαρικών, αλλά και για τη μετακίνηση ανθρώπων και ιδεών. Το γεγονός ότι οι μοναχοί στη Μεσαιωνική Κίνα μπορούσαν να αφιερωθούν στη μετάφραση αρχαίων πραγματειών στα σανσκριτικά και ότι οι μελετητές των μεντρεσέδων στη μεσαιωνική Ινδονησία μπορούσαν να συζητούν νομικούς όρους στα αραβικά, είναι απόδειξη του έντονου κοσμοπολιτισμού της εποχής.

Η εικόνα που έχουμε για το Μεσαίωνα ως μιας «εποχής πίστης» –και συνεπώς, τυφλής υπακοής στην εξουσία– είναι μια παρακαταθήκη του Γαλλικού Διαφωτισμού. Και πάλι, έχει νόημα μόνο αν σκεφτόμαστε το «Μεσαίωνα» ως κάτι που συνέβη πρωτίστως στην Ευρώπη. Σε σχέση με τα παγκόσμια πρότυπα, η Άπω Δύση δεν ήταν μόνο ένα ασυνήθιστα βίαιο μέρος, αλλά και η Καθολική Εκκλησία ήταν εξαιρετικά μισαλλόδοξη. Είναι δύσκολο να βρούμε στη μεσαιωνική Κίνα, την Ινδία ή το Ισλάμ αντιστοιχίες με το κάψιμο των «μαγισσών» ή τις σφαγές των αιρετικών. Πιο τυπικό ήταν το μοτίβο που κυριαρχούσε σε ορισμένες περιόδους της κινεζικής ιστορίας, όταν ήταν απολύτως αποδεκτό ένας λόγιος να ασχολείται με τον ταοισμό στα νιάτα του, να γίνεται κομφουκιανιστής ως μεσήλικας και να στρέφεται στο βουδισμό στο τέλος της ζωής του. Αν διαθέτει ουσία η μεσαιωνική σκέψη, αυτή δεν βρίσκεται στην τυφλή υπακοή στην εξουσία, αλλά περισσότερο σε μια πεισματική επιμονή ότι οι αξίες που κυβερνούν τις απλές καθημερινές μας υποθέσεις –ιδίως τις υποθέσεις της αυλής και της αγοράς– είναι μπερδεμένες, εσφαλμένες, απατηλές ή διεστραμμένες. Η πραγματική αξία βρισκόταν

146 Ακόμα και η Κίνα ήταν συχνά διχασμένη και κατακερματισμένη. Όλα σχεδόν τα προγράμματα οικοδόμησης αυτοκρατοριών του Μεσαίωνα ήταν έργα όχι επαγγελματικών στρατών, αλλά νομαδικών λαών: των Αράβων, των Μογγόλων, των Τατάρων και των Τούρκων.

αλλού, σε μια σφαίρα που είναι αδύνατον να συλληφθεί άμεσα, αλλά μόνο να προσεγγιστεί διαμέσου της μελέτης ή του στοχασμού. Αυτό, με τη σειρά του, έκανε τις δυνάμεις του στοχασμού, και ολόκληρο το ζήτημα της γνώσης, ένα μόνιμο πρόβλημα. Σκεφτείτε, για παράδειγμα, το μεγάλο αίνιγμα, πάνω στο οποίο στοχάζονταν εξίσου οι μουσουλμάνοι, χριστιανοί και εβραίοι φιλόσοφοι: Τι σημαίνει το να λέμε ταυτόχρονα ότι μπορούμε να γνωρίσουμε το Θεό μόνο μέσω των ικανοτήτων του Λόγου, αλλά και ότι ο ίδιος ο Λόγος μετέχει του Θεού; Οι κινέζοι φιλόσοφοι αντιμετώπιζαν αντίστοιχα αινίγματα, όταν ρωτούσαν: «Διαβάζουμε τους κλασικούς ή οι κλασικοί μας διαβάζουν;». Όλες σχεδόν οι μεγάλες πνευματικές διαμάχες της εποχής στρέφονταν σε αυτό το ερώτημα με τον έναν ή τον άλλον τρόπο. Δημιουργεί ο νους μας τον κόσμο ή ο κόσμος το νου μας;

Μπορούμε να δούμε τις ίδιες εντάσεις στο εσωτερικό των επικρατέστερων θεωριών για το χρήμα. Ο Αριστοτέλης είχε υποστηρίξει ότι ο χρυσός και το ασήμι δεν διέθεταν εγγενή αξία καθ'αυτά, καθώς και ότι το χρήμα ήταν απλώς μια κοινωνική σύμβαση, την οποία επινόησαν οι ανθρώπινες κοινότητες προκειμένου να διευκολύνουν τις συναλλαγές. Εφόσον «είχε γεννηθεί βάσει συμφωνίας, έχουμε τη δύναμη να το μεταβάλουμε ή να το καταστήσουμε άχρηστο», αν όλοι μας αποφασίσουμε ότι αυτό θέλουμε να κάνουμε.<sup>147</sup> Η θέση αυτή δεν ήταν πολύ δημοφιλής στο υλιστικό πνευματικό περιβάλλον της Αξονικής Εποχής, ωστόσο στον ύστερο Μεσαίωνα είχε γίνει κοινός τόπος. Ο Ghazali ήταν από τους πρώτους που την ενστερνίστηκαν. Με τον τρόπο του την επέκτεινε ακόμα περισσότερο, επιμένοντας ότι το γεγονός πως ένα χρυσό νόμισμα δεν διαθέτει εγγενή αξία *είναι* η βάση της αξίας του ως χρήμα, μιας και αυτή ακριβώς η έλλειψη εγγενούς αξίας επιτρέπει στο χρήμα να καθορίζει, να μετράει και να ρυθμίζει την αξία άλλων πραγμάτων. Ταυτόχρονα, όμως, ο Ghazali αρνιόταν ότι το χρήμα ήταν μια κοινωνική σύμβαση. Για εκείνον, μας το είχε δώσει ο Θεός.<sup>148</sup>

Ο Ghazali ήταν μυστικιστής και πολιτικά συντηρητικός και, συνεπώς, θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι, σε τελευταία ανάλυση, ο ίδιος υπαναχώρησε μπροστά στις πιο ριζοσπαστικές συνέπειες των ιδίων του των ιδεών.

147 *Ηθικά Νικομάχεια* 1133a29-31.

148 Συγκρίνει το χρήμα όχι μόνο με τον ταχυδρόμο, αλλά και με έναν «άρχοντα», ο οποίος βρίσκεται επίσης εκτός κοινωνίας προκειμένου να κυβερνά και να ρυθμίζει τις δοσοληψίες μας. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Θωμάς Ακινάτης, ο οποίος πιθανόν να επηρεάστηκε άμεσα από τον Ghazali (Ghazanfar 2000), δέχτηκε όντως το επιχειρήμα του Αριστοτέλη ότι το χρήμα ήταν μια κοινωνική σύμβαση που οι άνθρωποι μπορούσαν εύκολα να μεταβάλουν. Για ένα διάστημα, στον ύστερο Μεσαίωνα, αυτό έγινε η κυρίαρχη άποψη των καθολικών.

Θα μπορούσε, ωστόσο, κάποιος να αναρωτηθεί επίσης αν, στο Μεσαίωνα, το επιχείρημα ότι το χρήμα ήταν μια αυθαίρετη κοινωνική σύμβαση ήταν τόσο ριζοσπαστική θέση. Στο κάτω κάτω, όταν οι χριστιανοί και οι Κινέζοι διανοητές επέμεναν ότι ήταν, στην πραγματικότητα έβρισκαν σχεδόν πάντοτε έναν τρόπο να πουν ότι το χρήμα ήταν ό,τι ήθελε ο βασιλιάς ή ο αυτοκράτορας να είναι. Υπό αυτή την έννοια, η θέση του Ghazali ήταν απολύτως σύμφωνη με την ισλαμική επιθυμία να προστατευτεί η αγορά από πολιτικές παρεμβάσεις, λέγοντας ότι βρισκόταν δικαίως υπό την αιγίδα των θρησκευτικών αρχών.



Το γεγονός ότι τα μεσαιωνικά χρήματα προσέλαβαν αυτές τις αφηρημένες και εικονικές μορφές –επιταγές, ράβδους καταγραφής, χαρτονομίσματα– σήμαινε ότι ερωτήματα σαν αυτά («Τι σημαίνει ότι το χρήμα είναι ένα σύμβολο;») άγγιζαν τον πυρήνα των φιλοσοφικών ζητημάτων της εποχής. Το καλύτερο παράδειγμα για να το διαπιστώσουμε αυτό είναι η ιστορία της ίδιας της λέξης «σύμβολο». Εδώ συναντούμε ορισμένες αντιστοιχίες τόσο ασυνήθιστες που μόνο η λέξη «εντυπωσιακές» μπορεί να τις περιγράψει.

Όταν ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι τα νομίσματα είναι απλές κοινωνικές συμβάσεις, ο όρος που χρησιμοποίησε ήταν *σύμβολον* – από την οποία προέρχεται η αγγλική λέξη «symbol». Στα αρχαία ελληνικά «σύμβολον» σήμαινε αρχικά «ράβδος καταγραφής» – ένα αντικείμενο που το έσπαγαν στη μέση προκειμένου να σηματοδοτεί συμβόλαιο ή συμφωνία ή ένα αντικείμενο που το σημάδευαν κι έπειτα το έσπαγαν προκειμένου να καταγραφεί ένα χρέος. Η αγγλική λέξη «symbol» ανιχνεύεται αρχικά σε αντικείμενα που έσπαγαν στη μέση προκειμένου να καταγραφούν συμβόλαια χρεών του ενός ή του άλλου είδους. Αυτό είναι αρκετά αξιοπρόσεκτο. Αυτό όμως που είναι πραγματικά εντυπωσιακό είναι ότι η σύγχρονη κινεζική λέξη που σημαίνει «σύμβολο», το *fu* ή *fu hao*, έχει σχεδόν την ίδια ακριβώς προέλευση.<sup>149</sup>

Ας αρχίσουμε από τον αρχαιοελληνικό όρο «σύμβολον». Δύο φίλοι σε ένα δείπνο μπορούσαν να φτιάξουν ένα σύμβολον, αν έπαιρναν ένα αντικείμενο –ένα δαχτυλίδι, ένα κότσι, ένα οικιακό σκεύος– και το έσπαγαν στη μέση. Στο μέλλον, αν ένας από αυτούς είχε ανάγκη τη βοήθεια του άλλου, μπορούσαν να φέρουν τα κομμάτια τους ως υπενθύμιση της φιλίας τους. Οι αρχαιολόγοι έχουν βρει εκατοντάδες τέτοια σπασμένα μικροαντικείμενα φιλίας στην Αθήνα, συχνά φτιαγμένα από πηλό. Αργότερα, άρχισαν να λειτουργούν

149 Εξ όσων γνωρίζω, ο μόνος μελετητής που έχει επισημάνει αυτή τη σύνεση είναι ο Bernard Faure, γάλλος μελετητής του ιαπωνικού βουδισμού: Faure 1998: 798 και 2000: 225.

ως τρόπος επισφράγισης ενός συμβολαίου, με το αντικείμενο να παίζει τον ρόλο του μάρτυρα.<sup>150</sup> Η λέξη χρησιμοποιούταν επίσης για τεκμήρια κάθε είδους: για τα δελτία ταυτότητας που δίνονταν στους Αθηναίους δικαστές ή για τα εισιτήρια του θεάτρου. Μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και για τα χρήματα, μόνο όμως αν αυτά τα χρήματα δεν διέθεταν εγγενή αξία: για τα χάλκινα νομίσματα, η αξία των οποίων καθοριζόταν μόνο από τοπική σύμβαση.<sup>151</sup> Όταν χρησιμοποιούταν για γραπτά έγγραφα, ένα σύμβολο μπορούσε να λειτουργήσει ως διαβατήριο, συμβόλαιο, ανάθεση ή απόδειξη. Κατ' επέκταση, έφτασε να σημαίνει: ωινό, προμήνυμα, σύμπτωμα ή, τέλος, σύμβολο, με τη σημερινή σημασία.

Η μετάβαση προς την τελευταία σημασία μοιάζει να ακολούθησε δύο οδούς. Ο Αριστοτέλης επέμενε στο γεγονός ότι το καθετί μπορούσε να γίνει ράβδος καταγραφής: δεν είχε σημασία το αντικείμενο· το μόνο που είχε σημασία ήταν να υπάρχει τρόπος να κοπεί στα δύο. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και για τη γλώσσα: οι λέξεις είναι ήχοι που χρησιμοποιούμε για να αναφερθούμε σε αντικείμενα ή ιδέες, αλλά η σχέση είναι αυθαίρετη: δεν υπάρχει, φερ' ειπείν, κανένας συγκεκριμένος λόγος που οι αγγλόφωνοι επέλεξαν τη λέξη «dog» για να αναφερθούν σε ένα ζώο και τη λέξη «god» για να αναφερθούν σε μια θεότητα, αντί για το αντίστροφο. Ο μόνος λόγος είναι η κοινωνική σύμβαση: μια συμφωνία μεταξύ όλων των ομιλητών μια γλώσσας ότι αυτός ο ήχος θα αναφέρεται σε αυτό το πράγμα. Υπό αυτήν την έννοια, όλες οι λέξεις είναι αυθαίρετα εμβλήματα μιας συμφωνίας.<sup>152</sup> Το ίδιο, φυσικά, ισχύει και για το χρήμα – για τον Αριστοτέλη, όχι μόνο τα ευτελή χάλκινα νομίσματα που συμφωνούμε να μεταχειριζόμαστε ως εάν άξιζαν ένα ορισμένο ποσό, αλλά όλα τα χρήματα, ακόμα και ο χρυσός, είναι απλώς ένα σύμβολο, μια κοινωνική σύμβαση.<sup>153</sup>

Τον 13ο αιώνα του Θωμά Ακινάτη, όλα αυτά είχαν φτάσει να θεωρούνται αυτονόητα, καθώς οι ηγεμόνες μπορούσαν να αλλάζουν την αξία του νομίσματος μέσω ενός απλού διατάγματος. Εντούτοις, οι μεσαιωνικές θεωρίες

150 Και αργότερα, καθώς διαδόθηκαν περαιτέρω οι δοσοληψίες σε μετρητά, ο όρος αναφερόταν σε μικρά χρηματικά ποσά που δίνονταν ως προκαταβολή, περίπου με την έννοια του «καπάρου» [earnest money]. Για τα σύμβολα γενικά: Beauchet 1897. Jones 1956: 217. Shell 1978: 32-35.

151 Descat 1995: 986.

152 Αριστοτέλης, *Περί ερμηνείας* 1.16-17. Ο Whitaker (2002: 10) παρατηρεί ότι, για τον Αριστοτέλη, «η σημασία μιας λέξης ορίζεται από τη σύμβαση, όπως η σπουδαιότητα μιας ράβδου καταγραφής, ενός εμβλήματος ή ενός εισιτηρίου εξαρτάται από τη συμφωνία μεταξύ των ενδιαφερομένων μερών».

153 *Ηθικά Νικομάχεια* 1133a29-31.

για τα σύμβολα προέρχονταν λιγότερο από τον Αριστοτέλη και περισσότερο από τις Μυστηριακές Θρησκείες της Αρχαιότητας, όπου «σύμβολον» σημαίνει συγκεκριμένους μυστικούς τύπους ή φυλαχτά που μόνο οι μνημένοι μπορούσαν να καταλάβουν.<sup>154</sup> Έτσι έφτασε να σημαίνει ένα χειροπιαστό έμβλημα, αντιληπτό από τις αισθήσεις, που η σημασία του αποκαλυπτόταν μόνο με αναφορά σε κάποια κρυφή πραγματικότητα, η οποία βρισκόταν τελείως πέρα από τη σφαίρα της αισθητηριακής εμπειρίας.<sup>155</sup>

Ο θεωρητικός του συμβόλου του οποίου το έργο διαβαζόταν περισσότερο και απολάμβανε τον μεγαλύτερο σεβασμό στο Μεσαίωνα ήταν ένας ελληνοχριστιανός μυστικιστής του δού αιώνα, του οποίου το αληθινό όνομα έχει χαθεί, αλλά έμεινε στην ιστορία με το ψευδώνυμο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης.<sup>156</sup> Ο Διονύσιος χρησιμοποίησε την ιδέα με την τελευταία έννοια που αναφέραμε προκειμένου να αντιμετωπίσει αυτό που θα εξελισσόταν στο μεγάλο πνευματικό πρόβλημα της εποχής: Πώς είναι δυνατόν οι άνθρωποι να γνωρίσουν το Θεό; Πώς μπορούμε εμείς, που η γνώση μας περιορίζεται σε ό,τι μπορούν να συλλάβουν οι αισθήσεις μας από το υλικό σύμπαν, να γνωρίσουμε ένα ον του οποίου η φύση είναι απολύτως ξένη προς το υλικό σύμπαν – «αυτό το άπειρο πέρα από το είναι», όπως το θέτει, «αυτό το ένα που βρίσκεται πέρα από τη διάνοια;».<sup>157</sup> Κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο αν δεν υπήρχε ο Θεός, ο οποίος, όντας παντοδύναμος, μπορεί να κάνει τα πάντα και, συνεπώς, όπως βάζει το ίδιο του το σώμα μέσα στη Θεία Κοινωνία, έτσι μπορεί να αποκαλυφτεί στο νου μας μέσω μιας ατέλειωτης ποικιλίας υλικών μορφών. Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Διονύσιος μάς προειδοποιεί ότι δεν μπορούμε καν να καταλάβουμε πώς λειτουργούν τα σύμβολα, προτού απαλλαχτούμε από την ιδέα ότι τα θεϊκά πράγματα είναι πιθανόν να είναι και ωραία.

154 Πίστευαν όμως ότι αυτές οι διατυπώσεις συνόψιζαν ή «συγκέντρωναν» την ουσία των μυστικών αληθειών που αποκάλυπταν τα Μυστήρια – η λέξη «σύμβολον» προέρχεται από το ρήμα «συμβάλλειν» που σημαίνει «συγκεντρώνω, μαζεύω ή συγκρίνω».

155 Μόρι 1931. Meyer 1999. Η μόνη γνώση που έχουμε για αυτά τα σύμβολα προέρχεται από χριστιανικές πηγές: οι χριστιανοί υιοθέτησαν αργότερα το δικό τους σύμβολο της πίστης, το «Πιστεύω», και αυτό ήταν η βασική αναφορά του όρου «σύμβολο» σε ολόκληρο το Μεσαίωνα (Ladner 1979).

156 Ή «ψευδο-Διονύσιος», μιας και ο πραγματικός Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης ήταν ένας Αθηναίος του Ιου αιώνα, που προσηλυτίστηκε στο χριστιανισμό από τον Απόστολο Παύλο. Τα έργα του ψευδο-Διονυσίου είναι μια απόπειρα να συμφιλιωθεί ο νεοπλατωνισμός – και η ιδέα του ότι η φιλοσοφία είναι η διαδικασία απελευθέρωσης της ψυχής από την υλική πλάση και η επανένωσή της με το θεϊκό – με τη χριστιανική ορθοδοξία. Δυστυχώς, το πιο σχετικό έργο του, η Συμβολική Θεολογία, έχει χαθεί, ωστόσο τα έργα του που έχουν διασωθεί ασχολούνται όλα ως ένα βαθμό με αυτό το θέμα.

157 Στο Barasch 1993: 161.

Εικόνες περίλαμπρων αγγέλων και ουράνιων αρμάτων το πιθανότερο είναι ότι θα μας μπερδέψουν, μιας και θα μπούμε στον πειρασμό να φανταστούμε ότι αυτή είναι όντως η εικόνα του παραδείσου, μολοντί δεν μπορούμε, στην πραγματικότητα, να συλλάβουμε την εικόνα του. Τουναντίον, τα αποτελεσματικά σύμβολα είναι, όπως το αρχικό σύμβολον, οικεία αντικείμενα που έχουν προφανώς επιλεχτεί τυχαία· συχνά, μάλιστα, άσχημα και γελοία πράγματα, η ανομοιογένεια των οποίων μας θυμίζει ότι *δεν είναι* ο Θεός, καθώς και ότι ο Θεός «υπερβαίνει κάθε υλικότητα», ακόμα και καθώς, υπό μία άλλη έννοια, είναι όντως ο Θεός.<sup>158</sup> Η ιδέα ωστόσο ότι τα σύμβολα είναι εμβλήματα συμφωνίας μεταξύ ίσων έχει εξαφανιστεί τελείως. Αντίθετα, είναι δώρα, απόλυτα, δωρεάν, ιεραρχικά δώρα τα οποία παρέχει ένα ον τόσο ανώτερό μας που οποιαδήποτε σκέψη περί αμοιβαιότητας, χρέους ή αμοιβαίας υποχρέωσης είναι απλώς ασύλληπτη.<sup>159</sup>

Συγκρίνετε την αρχαιοελληνική λέξη με την ακόλουθη, από ένα κινεζικό λεξικό:

FU. Συμφωνώ με κάποιον, λογαριάζω. Τα δύο μισά μιας ράβδου καταγραφής.

- τεκμήριο, απόδειξη ταυτότητας, διαπιστευτήρια
- τηρώ υπόσχεση, κρατώ το λόγο μου
- συμφιλιώνομαι
- αμοιβαία συμφωνία ανάμεσα στο θέλημα του Ουρανού και τις ανθρωπίνες υποθέσεις
- ράβδος καταγραφής, επιταγή
- αυτοκρατορική σφραγίδα ή στάμπα
- ένταλμα, προμήθεια, διαπιστευτήρια
- όπως το ταίριασμα των δύο μισών μιας ράβδου καταγραφής, σε πλήρη συμφωνία
- σύμβολο, σημάδι...<sup>160</sup>

158 Ψευδο-Διονύσιος, *Περί της ουρανίου ιεραρχίας* 141A-C. Για τη θεωρία του Διονυσίου περί συμβολισμού γενικά και την επιρροή του, βλ. Barasch 1993: 158-180, και Goux 1990: 67, Gadamer 2004: 63-64.

159 Τα ονομάζει, όπως και τη μετάληψη, «δώρα που μας δίνονται με συμβολικό τρόπο». *Περί της ουρανίου ιεραρχίας* 124A.

160 Mathews 1934: 283. Συγκρίνετε τον ορισμό της λέξης σύμβολον:

A. ράβδος καταγραφής, δηλ. κάθε ένα από τα δύο μισά μέρη ή αντίστοιχα κομμάτια ενός αστραγάλου ή άλλου αντικειμένου, τα οποία μοιράζονται δύο φίλοι ή άλλοι αντισυμβαλλόμενοι, καθώς ο καθένας κρατάει ένα κομμάτι προκειμένου να τεκμηριώνεται η ταυτότητα του κατόχου του άλλου.

B. άλλα αντικείμενα με τον ίδιο σκοπό, π.χ., σφραγίδα πάνω σε βουλοκέρι,



Η εξέλιξη είναι σχεδόν ίδια. Όπως και τα *σύμβολα*, τα *fu* μπορούν να είναι ράβδοι καταγραφής, συμβόλαια, επίσημες σφραγίδες, εντάλματα, διαβατήρια ή διαπιστευτήρια. Ως υποσχέσεις, μπορούν να ενσωματώνουν μια συμφωνία, ένα συμβόλαιο χρέους ή ακόμα και μία σχέση φεουδαρχικής υποτέλειας – μιας και ένας κατώτερος άρχοντας που θα συμφωνούσε να γίνει υποτελής κάποιου άλλου θα έκοβε μια ράβδο καταγραφής στη μέση, όπως ακριβώς θα έκανε αν δανειζόταν σιτηρά ή χρήματα. Το κοινό χαρακτηριστικό μοιάζει να είναι ένα συμβόλαιο ανάμεσα σε δύο μέρη που ξεκινούν ισότιμα και το ένα συμφωνεί να υποταχθεί στο άλλο. Αργότερα, καθώς το κράτος έγινε πιο συγκεντρωτικό, ακούμε κυρίως για *fu* που δίνονται στους αξιωματούχους ως μέσα μεταβίβασης της τάξης: ο αξιωματούχος έπαιρνε το αριστερό μισό όταν διοριζόταν στις επαρχίες, ενώ όταν ο αυτοκράτορας ήθελε να στείλει μια σημαντική διαταγή, έστελνε το δεξί μισό με τον αγγελιαφόρο, προκειμένου να είναι σίγουρος ότι ο αξιωματούχος θα καταλάβαινε ότι επρόκειτο όντως για την αυτοκρατορική βούληση.<sup>161</sup>

Έχουμε ήδη δει πώς τα χαρτονομίσματα φαίνεται ότι προέκυψαν από τις χάρτινες εκδοχές αυτού του τύπου των συμβολαίων χρεών, τα οποία κόβονταν στη μέση και ενώνονταν ξανά. Για τους κινέζους θεωρητικούς, βέβαια, το επιχείρημα του Αριστοτέλη ότι τα χρήματα ήταν απλώς μια κοινωνική σύμβαση φαινόταν ελάχιστα ριζοσπαστικό· ήταν απλώς αυτονόητο. Τα χρήματα ήταν ό,τι αποφάσιζε ο αυτοκράτορας. Εντούτοις, ακόμα και εδώ υπήρχε μια μικρή ρήτρα, όπως φαίνεται στο παραπάνω λήμμα, καθώς το *fu* μπορούσε επίσης να αναφέρεται στην «αμοιβαία συμφωνία ανάμεσα στο θέλημα του Ουρανού και τις ανθρώπινες υποθέσεις». Όπως οι αξιωματούχοι διορίζονταν από τον αυτοκράτορα, έτσι και ο αυτοκράτορας είχε διοριστεί από μια ανώτερη δύναμη και μπορούσε να κυβερνά αποτελεσματικά μόνο όσο διατηρούσε αυτήν την εντολή. Γι' αυτόν το λόγο, οι ευνοϊκοί οιωνοί ονομάζονταν *fu*: ήταν σημάδια ότι ο ουρανός ενέκρινε τον ηγεμόνα, όπως οι φυσικές καταστροφές ήταν ένα σημάδι ότι είχε παραστρατήσει.<sup>162</sup>

1. κάθε έμβλημα που εξυπηρετεί ως τεκμήριο ταυτότητας

2. εγγύηση

3. έμβλημα, ιδίως καλοπιστίας

Από το λεξικό Liddell-Scott (1940: 1676-1677) χωρίς τα παραδείγματα.

161 Rotours 1952: 6. Σχετικά με το *fu* (ή *qi*, ένα ακόμα όνομα για τις ράβδους καταγραφής χρεών που χρησιμοποιείται και γενικά για τα «εμβλήματα») βλ. Rotours 1952, Kaltenmark 1960, Kan 1978, Faure 2000: 221-229, Falkenhausen 2005.

162 Εδώ υπάρχει μια παράξενη ένταση: το θέλημα του ουρανού είναι επίσης, υπό μία ορισμένη έννοια, το θέλημα του λαού, και οι κινέζοι στοχαστές διαφέρουν ως προς το πώς από τα δύο τονίζουν. Ο Xunzi, για παράδειγμα, υπέθετε ότι η εξουσία του βασιλιά βασίζεται στην εμπιστοσύνη

Εδώ, οι κινεζικές ιδέες προσέγγιζαν αρκετά τις χριστιανικές. Ωστόσο, οι αντιλήψεις των Κινέζων για το σύμπαν είχαν μια κρίσιμη διαφορά: στο βαθμό που δεν υπήρχε έμφαση στο απόλυτο ρήγμα ανάμεσα στον δικό μας κόσμο και τον επέκεινα, οι συμβατικές σχέσεις με τους θεούς σε καμία περίπτωση δεν αποκλείονταν. Αυτό ίσχυε ιδιαίτερος στον μεσαιωνικό ταοϊσμό, όπου οι μοναχοί χειροτονούνταν μέσω μιας τελετής που ονομαζόταν «κόψιμο της ράβδου καταγραφής», κατά την οποία έκοβαν στη μέση ένα χαρτί που αντιπροσώπευε ένα συμβόλαιο με τα ουράνια.<sup>163</sup> Το ίδιο ίσχυε και για τα μαγικά φυλαχτά, τα οποία επίσης ονομάζονταν *fu*, και τα οποία μπορούσε να λάβει ένας μύστης από το δάσκαλό του. Αυτά ήταν κυριολεκτικά ράβδοι καταγραφής: το ένα κομμάτι το κρατούσε ο μύστης, το άλλο λέγεται ότι το κατείχαν οι θεοί. Αυτού του είδους τα *fu* απέκτησαν τη μορφή διαγραμμάτων, τα οποία λεγόταν ότι αναπαριστούσαν μια μορφή επουράνιας γραφής, την οποία μπορούσαν να καταλάβουν μόνο οι θεοί, οι οποίοι τα πρόσταζαν να βοηθούν τον κάτοχό τους, παραχωρώντας συχνά στο μύστη το δικαίωμα να καλεί στρατούς θεικής προστασίας, με τη βοήθεια των οποίων μπορούσε να πετσοκόβει δαίμονες, να θεραπεύει ασθενείς και γενικά να αποκτά θαυματουργές δυνάμεις. Μπορούσαν επίσης, όπως τα σύμβολα του Διονυσίου, να γίνουν αντικείμενα στοχασμού, μέσω των οποίων ο νους κάποιου μπορούσε εντέλει να κατακτήσει μια γνώση του άρατου κόσμου που βρισκόταν πέρα από τον δικό μας.<sup>164</sup>

Πολλά από τα πιο συναρπαστικά οπτικά σύμβολα που προήλθαν από τη μεσαιωνική Κίνα έχουν τις ρίζες τους σε αυτά τα φυλαχτά: το Σύμβολο του Ποταμού ή, εν προκειμένω, το σύμβολο *yin* και *yang* που φαίνεται ότι προέκυψε από αυτό.<sup>165</sup> Κοιτώντας ένα σύμβολο *yin-yang*, είναι πολύ εύκολο να φανταστούμε το αριστερό και το δεξιό (τα οποία μερικές φορές ονομάζονταν επίσης «αρσενικό» και «θηλυκό») μισό της ράβδου καταγραφής.

---

του λαού. Υποστήριζε επίσης ότι, μολονότι η εμπιστοσύνη του λαού διατηρείται βάσει συμβολαίων που επικυρώνονται με το ταίριασμα ράβδων καταγραφής, υπό την ηγεσία ενός πραγματικά δίκαιου βασιλιά, η κοινωνική εμπιστοσύνη θα είναι τέτοια που τα αντικείμενα αυτά θα είναι περιττά (Roetz 1993: 73-74).

163 Kohn 2000: 330. Και στην Ιαπωνία: Faure 2000: 227.

164 Στην Εγκυκλοπαίδεια του Ταοϊσμού περιγράφονται ως «διαγράμματα, που συλλαμβάνονται ως μορφές επουράνιας γραφής, η οποία αντλεί τη δύναμή της από το ταίριασμα των επουράνιων κομματιών που διατηρούν οι θεότητες που τα έχουν παραχωρήσει» (Bokenkamp 2008: 35). Για το *fu* στον ταοϊσμό, βλ. Kaltenmark 1960. Seidel 1983. Strickmann 2002: 190-191. Verellen 2006. για αντιστοιχίες στο βουδισμό, Faure 1998. Robson 2008.

165 Sasso 1978. Η καταγωγή του συμβόλου *yin-yang* παραμένει ασαφής και αμφιλεγόμενη, ωστόσο οι σινολόγοι που συμβουλευτήκα βρίσκουν πιθανή αυτήν την εξήγηση. Η γενική λέξη που σημαίνει «σύμβολο» στα σύγχρονα κινεζικά είναι *fùhào* και προέρχεται απευθείας από το *fu*.



Μία ράβδος καταγραφής απαλλάσσει από την ανάγκη για μάρτυρες: αν συμφωνούν οι δύο επιφάνειες, τότε όλοι ξέρουν ότι ισχύει και η συμφωνία μεταξύ των δύο αντισυμβαλλόμενων. Γι' αυτόν το λόγο, ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι είναι μια κατάλληλη μεταφορά για τις λέξεις: η λέξη Α ανταποκρίνεται στην έννοια Β, επειδή υπάρχει μια άρρητη συμφωνία ότι θα κάνουμε σαν να ανταποκρίνεται όντως. Το εντυπωσιακό με τις ράβδους καταγραφής είναι ότι ακόμα και αν αρχικά είναι απλά δείγματα φιλίας και αλληλεγγύης, σχεδόν σε όλα τα μεταγενέστερα παραδείγματα, αυτό πάνω στο οποίο συμφωνούν τα δύο μέρη είναι να δημιουργήσουν μια σχέση ανισότητας: μια σχέση χρέους, υποχρέωσης, υποταγής στις εντολές του άλλου. Αυτό, με τη σειρά του, μας επιτρέπει να χρησιμοποιούμε τη μεταφορά για τη σχέση του υλικού κόσμου με τον πιο ισχυρό κόσμο που, σε τελευταία ανάλυση, του δίνει νόημα. Οι δύο πλευρές είναι ίδιες. Εντούτοις, αυτό που δημιουργούν είναι η απόλυτη διαφορά. Έτσι, για έναν χριστιανό μυστικιστή του Μεσαίωνα, όπως και για τους κινέζους μάγους της ίδιας εποχής, τα σύμβολα μπορούσαν να είναι κυριολεκτικά θραύσματα του ουρανού – ακόμα και αν, για τον πρώτο, προσέφεραν μία γλώσσα με την οποία μπορούσε κανείς να αποκτήσει μια αντίληψη για όντα με τα οποία δεν υπήρχε περίπτωση να αλληλεπιδράσει, ενώ, για τους δεύτερους, προσέφεραν έναν τρόπο αλληλεπίδρασης, ακόμα και σύναψης πρακτικών συμφωνιών, με όντα των οποίων τη γλώσσα ήταν αδύνατο να καταλάβει κανείς.

Σε ένα επίπεδο, αυτό είναι απλώς μία άλλη εκδοχή των διλημμάτων που πάντοτε προκύπτουν όταν προσπαθούμε να φανταστούμε εκ νέου τον κόσμο μέσω του χρέους – αυτή η παράξενη συμφωνία με την οποία δύο ίσοι συμφωνούν να πάψουν να είναι ίσοι μέχρι την ώρα που θα ξαναγίνουν ίσοι. Παρόλα αυτά, το πρόβλημα αυτό απέκτησε μια περίεργη αύρα το Μεσαίωνα, όταν η οικονομία, ούτως ειπείν, εξαγνίστηκε. Καθώς ο χρυσός και το ασήμι αποδήμησαν σε ιερούς τόπους, οι κοινές συναλλαγές άρχισαν να γίνονται παντού μέσω πίστωσης. Αναπόφευκτα, τα επιχειρήματα που αφορούσαν τον πλούτο και τις αγορές έγιναν επιχειρήματα για το χρέος και την ηθική, και τα επιχειρήματα για το χρέος και την ηθική έγιναν επιχειρήματα που αφορούσαν τη θέση μας στο σύμπαν. Όπως είδαμε, οι λύσεις ήταν αρκετά διαφορετικές. Στην Ευρώπη και την Ινδία σημειώθηκε μια επιστροφή στην ιεραρχία: η κοινωνία μετατράπηκε σε μια ιεραρχική διάταξη Ιερέων, Πολεμιστών, Εμπόρων και Γεωργών (ή, στη Χριστιανοσύνη, μόνο Ιερέων, Πολεμιστών και Γεωργών). Τα χρέη μεταξύ των τάξεων θεωρούνταν απειλητικά επειδή υπονοούσαν την ισότητα και συχνά οδηγούσαν στην απροκάλυπτη βία. Στην Κίνα,

αντίθετα, η αρχή του χρέους έγινε η διοικητική αρχή του σύμπαντος: καρμικά χρέη, χρέη γάλακτος, συμβόλαια χρεών μεταξύ ανθρώπων και επουράνιων δυνάμεων. Από την άποψη των αρχών, όλα αυτά οδηγούσαν σε υπερβολές και, δυνητικά, σε τεράστιες συγκεντρώσεις κεφαλαίου που ίσως αποσταθεροποιούσαν την κοινωνική ευταξία. Ευθύνη της κυβέρνησης ήταν να παρεμβαίνει μονίμως προκειμένου να εξασφαλίζει την ομαλή και δίκαιη λειτουργία των αγορών, αποφεύγοντας έτσι νέα ξεσπάσματα λαϊκών αναταραχών. Στον ισλαμικό κόσμο, όπου οι θεολόγοι υποστήριζαν ότι ο Θεός αναδημιουργούσε ανά πάσα στιγμή το σύμπαν, οι διακυμάνσεις της αγοράς θεωρούνταν, αντιθέτως, απλώς μία ακόμα εκδήλωση της θείκης βούλησης.

Το εντυπωσιακό είναι ότι η καταδίκη του εμπόρου στον κομφουκιανισμό και η αποθέωσή του στο Ισλάμ οδήγησαν εντέλει στο ίδιο πράγμα: σε ακμάζουσες κοινωνίες με ανθηρές αγορές, όπου τα στοιχεία δεν ενώθηκαν ποτέ προκειμένου να δημιουργήσουν τις μεγάλες εμπορικές τράπεζες και τις βιομηχανικές επιχειρήσεις που έμελλαν να αποτελέσουν το σήμα κατατεθέν του νεότερου καπιταλισμού. Αυτό είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό στην περίπτωση του Ισλάμ. Σίγουρα, ο ισλαμικός κόσμος γέννησε φιγούρες που δύσκολα θα περιγράφονταν με άλλο όνομα εκτός από καπιταλιστές. Οι μεγαλέμποροι ονομάζονταν *sāhib al-māl*, «κάτοχοι κεφαλαίου», και οι νομομαθείς μιλούσαν ελεύθερα για τη δημιουργία και την επέκταση κεφαλαίων. Στο απόγειο του Χαλιφάτου, ορισμένοι από αυτούς τους εμπόρους κατείχαν εκατομμύρια δηνάρια και αναζητούσαν κερδοφόρες επενδύσεις. Γιατί λοιπόν δεν εμφανίστηκε τίποτα παρόμοιο με τον νεότερο καπιταλισμό; Θα υπογραμμίσω δύο παράγοντες. Πρώτον, οι ισλαμιστές έμποροι μοιάζουν να πήραν στα σοβαρά την ιδεολογία τους για την ελεύθερη αγορά. Η αγορά δεν εντασσόταν στην άμεση επιτήρηση της κυβέρνησης· τα συμβόλαια συνάπτονταν μεταξύ δύο ατόμων –ιδανικά, «με μια χειραψία και ένα βλέμμα στον ουρανό»– και έτσι η τιμή και η πίστωση έφτασαν να είναι δυσδιάκριτες. Κάτι τέτοιο είναι αναπόφευκτο: δεν μπορείς να έχεις ανελέητο ανταγωνισμό εκεί όπου δεν υπάρχει κάποιος που να εμποδίζει την αλληλοσφαγή. Δεύτερον, το Ισλάμ πήρε επίσης στα σοβαρά την αρχή –η οποία διατηρήθηκε αργότερα στην κλασική οικονομική θεωρία, αλλά τηρούταν άνισα στην πράξη– ότι τα κέρδη είναι ανταμοιβή για τον κίνδυνο. Οι εμπορικές επιχειρήσεις θεωρούνταν ότι ήταν, κυριολεκτικά, περιπέτειες, στις οποίες οι έμποροι εκτίθονταν στους κινδύνους των καταιγίδων και των ναυαγίων, των άγριων νομάδων, των δασών, των στεπών και των ερήμων, των εξωτικών και απρόβλεπτων ξένων εθίμων και των αυθαίρετων κυβερνήσεων.

Οι χρηματοπιστωτικοί μηχανισμοί που είχαν σκοπό να αποφευχθούν αυτοί οι κίνδυνοι θεωρούνταν ασεβείς. Αυτή ήταν μία από τις αντιρρήσεις έναντι της τοκογλυφίας: αν κάποιος ζητάει ένα ορισμένο επιτόκιο, τα κέρδη είναι εγγυημένα. Ομοίως, οι εμπορικοί επενδυτές ήταν αναμενόμενο να μοιράζονται τον κίνδυνο. Αυτό καθιστούσε αδύνατη την εμφάνιση των περισσότερων μορφών χρηματοδότησης και ασφάλισης που θα αναπτύσσονταν αργότερα στην Ευρώπη.<sup>166</sup>

Υπό αυτήν την έννοια, τα βουδιστικά μοναστήρια της Κίνας στον πρώιμο Μεσαίωνα αντιπροσωπεύουν το ακριβώς αντίθετο άκρο. Τα Ανεξάντλητα Θησαυροφυλάκια ήταν ανεξάντλητα επειδή, λόγω του ότι δάνειζαν συνεχώς με τόκο και δεν άγγιζαν ποτέ το κεφάλαιό τους, μπορούσαν να εξασφαλίσουν επενδύσεις ουσιαστικά χωρίς κίνδυνο. Αυτό ήταν το νόημα άλλωστε. Κάνοντας το αυτό, ο βουδισμός, σε αντίθεση με το Ισλάμ, γέννησε κάτι που έμοιαζε πολύ με αυτό που σήμερα ονομάζουμε «επιχειρήσεις» – οντότητες που, μέσω μιας σαγηνευτικής νομικής αφήγησης, φανταζόμαστε ότι είναι άτομα, σαν τους ανθρώπους, αλλά αθάνατα, καθώς δεν χρειάζεται ποτέ να περάσουν την ανθρώπινη ακαταστασία του γάμου, της αναπαραγωγής, της ασθένειας και του θανάτου. Για να το θέσουμε με κανονικούς μεσαιωνικούς όρους, μοιάζουν πολύ με τους αγγέλους.

Από νομική άποψη, η ιδέα που έχουμε για τις επιχειρήσεις είναι εν πολλοίς προϊόν του ευρωπαϊκού ύστερου Μεσαίωνα. Η νομική ιδέα ότι η επιχείρηση είναι ένα «νομικό πρόσωπο» (*persona ficta*) – ένα πρόσωπο που, όπως το θέτει ο Maitland, ο μεγάλος βρετανός ιστορικός, «είναι αθάνατο, μηνύει και μηνύεται, κατέχει γη, έχει δική του σφραγίδα και ορίζει κανονισμούς για τα φυσικά πρόσωπα που το αποτελούν»<sup>167</sup> – καθιερώθηκε για πρώτη φορά στο κανονικό δίκαιο από τον Πάπα Ιννοκέντιο Δ΄ το 1250 μ.Χ., και ένα από τα πρώτα είδη οντοτήτων στα οποία εφαρμόστηκε ήταν τα μοναστήρια – όπως επίσης και τα πανεπιστήμια, οι εκκλησίες, οι δήμοι και οι συντεχνίες.<sup>168</sup>

Παρεμπιπτόντως, η ιδέα ότι η επιχείρηση είναι ένα αγγελικό πλάσμα δεν είναι δική μου. Τη δανείστηκα από τον σπουδαίο ιστορικό του Μεσαίωνα

166 Όσο μπορώ να πάρω μέρος στη διαμάχη γύρω από το ερώτημα «Γιατί ο ισλαμικός κόσμος δεν ανέπτυξε σύγχρονο καπιταλισμό», μου φαίνεται ότι εξίσου σημαντικό είναι και το επιχείρημα του Udovitch (1975: 19-21), ότι ο ισλαμικός κόσμος δεν ανέπτυξε ποτέ απρόσωπους πιστωτικούς μηχανισμούς, αλλά και η αντίρρηση του Ray (1997: 39-40), ότι μεγαλύτερη βαρύτητα είχαν η απαγόρευση του τόκου και της ασφάλισης. Αξίζει πάντως να διερευνηθεί και η πρόταση του Ray, ότι οι διαφορές στο κληρονομικό δίκαιο ίσως έπαιξαν έναν ρόλο.

167 Maitland 1908: 54.

168 Davis 1904.

Ernst Kantorowicz, ο οποίος επισήμανε ότι όλα αυτά συνέβαιναν την ίδια περίπου εποχή που ο Θωμάς Ακινάτης ανέπτυξε τη θεωρία ότι οι άγγελοι ήταν απλώς ενσαρκώσεις των πλατωνικών Ιδεών.<sup>169</sup> «Σύμφωνα με τις διδασκαλίες του Ακινάτη», σημειώνει, «κάθε άγγελος αντιπροσώπευε ένας είδος».

Ελάχιστα περίεργο είναι λοιπόν το γεγονός ότι εντέλει οι προσωποποιημένες συλλογικότητες των νομοδιδασκάλων, οι οποίες ήταν νομικά αθάνατα είδη, παρουσίαζαν όλα τα χαρακτηριστικά που, κατά τα άλλα, αποδίδονταν στους αγγέλους. [...] Οι ίδιοι οι νομοδιδάσκαλοι αναγνώρισαν ότι υπήρχε κάποια ομοιότητα ανάμεσα στις αφαιρέσεις τους και τα αγγελικά όντα. Από αυτήν την άποψη, μπορεί να ειπωθεί ότι ο πολιτικός και νομικός κόσμος της σκέψης του ύστερου Μεσαίωνα άρχισε να κατοικείται από άυλα αγγελικά σώματα, μικρά και μεγάλα: ήταν αόρατα, άχρονα, αιώνια, αθάνατα και ενίοτε ακόμα και πανταχού παρόντα· και ήταν προικισμένα με ένα *corpus intellectuale* ή *mysticum* [πνευματικό ή μυστικιστικό σώμα] το οποίο μπορούσε να συγκριθεί με τα «πνευματικά σώματα» των επουράνιων όντων.<sup>170</sup>

Έχει σημασία να τονίσουμε τα παραπάνω διότι, μολοντί είμαστε συνηθισμένοι να υποθέτουμε ότι η ύπαρξη των επιχειρήσεων έχει κάτι φυσικό ή αναπόφευκτο, εντούτοις, με ιστορικούς όρους, είναι για την ακρίβεια παράξενα και εξωτικά πλάσματα. Καμία άλλη μεγάλη παράδοση δεν μηχανεύτηκε ποτέ κάτι τέτοιο.<sup>171</sup> Είναι η πιο ιδιαζόντως ευρωπαϊκή προσθήκη σε αυτόν τον ατέρμονο πολλαπλασιασμό μεταφυσικών οντοτήτων που χαρακτηρίζει τον Μεσαίωνα – καθώς και η πιο ανθεκτική. Οι επιχειρήσεις, βέβαια, έχουν αλλάξει πολύ με την πάροδο του χρόνου. Οι μεσαιωνικές επιχειρήσεις διέθεταν ιδιοκτησία και συχνά εμπλέκονταν σε πολύπλοκες οικονομικές συμφωνίες, ωστόσο σε καμία περίπτωση δεν ήταν κερδοσκοπικές

169 Με την πλατωνική έννοια: όπως κάθε συγκεκριμένο, ζωντανό πουλί που θα δούμε στο διπλανό δέντρο είναι απλώς ένα έμβλημα της γενικής ιδέα του «πουλιού» (η οποία είναι άυλη, αφηρημένη, αγγελική), έτσι και τα διάφορα ζωντανά, θνητά άτομα που ενώνονται για να σχηματίσουν μια επιχείρηση μετατρέπονται σε μια αφηρημένη, αγγελική Ιδέα. Ο Kantorowicz (1957: 208-281) υποστηρίζει ότι χρειάστηκαν μια σειρά πνευματικών καινοτομιών για να καταστεί εφικτή η ιδέα της επιχείρησης: κυρίως, η ιδέα του *aevum*, της αιωνιότητας, του χρόνου, δηλαδή που διαρκεί για πάντα, –σε αντίθεση με την αιωνιότητα του Αγίου Αυγουστίνου, η οποία βρίσκεται εξ ολοκλήρου εκτός χρόνου και θεωρείται ότι είναι ο τόπος κατοικίας των αγγέλων–, στην αναβίωση των έργων του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη.

170 Kantorowicz 1957: 282-283.

171 Το ισλαμικό δίκαιο, λόγω χάρη, όχι μόνο δεν ανέπτυξε την έννοια των νομικών προσώπων, αλλά αρνούταν σταθερά, μέχρι πολύ πρόσφατα, να αναγνωρίσει τις επιχειρήσεις (Kuran 2005).

επιχειρήσεις με τη νεότερη έννοια. Μάλλον δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι μόνες που έφτασαν πιο κοντά στις τελευταίες ήταν τα μοναστικά τάγματα –πάνω απ' όλα, οι Κιστερκיאνοί–, των οποίων τα μοναστήρια έμοιαζαν με τα αντίστοιχα βουδιστικά, καθώς περιβάλλονταν από μύλους και σιδηρουργεία και εφάρμοζαν την εξορθολογισμένη εμπορική γεωργία με εργατική δύναμη «κοσμικών αδελφών», οι οποίοι ήταν ουσιαστικά μισθωτοί εργάτες που έγγεθαν και εξήγαν μαλλί. Ορισμένοι μάλιστα κάβουν ακόμα λόγο και για «μοναστικό καπιταλισμό».<sup>172</sup> Παρόλα αυτά, το έδαφος για τον καπιταλισμό, με την γνώριμη έννοια του όρου, προετοιμάστηκε μόνο όταν οι έμποροι άρχισαν να οργανώνονται σε αιώνια σώματα, προκειμένου να δημιουργήσουν, σύννομα ή εκ των πραγμάτων, μονοπώλια, και να αποφύγουν τους συνήθεις κινδύνους του εμπορίου. Ένα εξαιρετικό σχετικό παράδειγμα είναι η Κοινότητα των Τυχοδιωκτών Εμπόρων [Society of Merchant Adventurers] που ιδρύθηκε στο Λονδίνο το 1407 από το βασιλιά Ερρίκο Δ', ο οποίος, παρά το ρομαντικής χροιάς όνομά του, έκανε χρυσές δουλειές με το να αγοράζει βρετανικά μάλλινα υφάσματα και να τα πουλάει στα παζάρια της Φλάνδρας. Η Κοινότητα δεν ήταν μια μοντέρνα μετοχική εταιρεία, αλλά μια μάλλον παλιομοδίτικη μεσαιωνική εμπορική συντεχνία, ωστόσο προσέφερε δομή μέσω της οποίας μεγαλύτεροι και πιο ευκατάστατοι έμποροι μπορούσαν να προσφέρουν δάνεια σε νεότερους συναδέλφους τους, ενώ κατάφεραν να εξασφαλίσουν αποκλειστικό έλεγχο επί του εμπορίου μάλλινων προϊόντων, γεγονός που σήμαινε ότι είχαν εγγυημένα σημαντικά κέρδη.<sup>173</sup> Όταν όμως αυτές οι εταιρείες άρχισαν να διεξάγουν ένοπλες επιχειρήσεις στο εξωτερικό, μπορούμε να πούμε ότι άρχισε μια νέα εποχή στην ανθρώπινη ιστορία.

172 Κυρίως ο Randall Collins (1986: 52-58), ο οποίος επίσης κάνει τη σύγκριση με την Κίνα· πρβλ. Coleman 1988.

173 Βλ. Nerlich 1987: 121-124.

## Κεφάλαιο 11

### Η εποχή των μεγάλων καπιταλιστικών αυτοκρατοριών (1450-1971 μ.Χ.)

*«Έντεκα πέσος, λοιπόν. Αφού δεν μπορείς να μου πληρώσεις έντεκα πέσος, αυτό μας κάνει άλλα έντεκα – είκοσι δύο πέσος συνολικά: έντεκα για το πόντισο και το στρώμα και έντεκα επειδή δεν έχεις να πληρώσεις. Σωστά, Κρισιέρο;»*

*Ο Κρισιέρο δεν είχε ιδέα από αριθμούς, οπότε απάντησε πολύ φροσιολογικά: «Σωστά, αφεντικό».*

*Ο Δον Αρνούλφο ήταν ένας αξιοπρεπής και τίμιος άνθρωπος. Άλλοι κτηματίες ήταν χίλιες φορές πιο σκληροί με τους σκλάβους τους.*

*«Το πονκάμισο κάνει πέντε πέσος. Σωστά; Πολύ ωραία. Επειδή δεν μπορείς να το πληρώσεις, αυτό κάνει πέντε πέσος. Και επειδή μου χρωστιάς πέντε πέσος, αυτό μας κάνει άλλα πέντε πέσος. Και αφού δεν πρόκειται ποτέ να μου το πληρώσεις, είναι πέντε πέσος ακόμα. Αυτό, λοιπόν, μας κάνει πέντε και πέντε και πέντε και πέντε. Είκοσι πέσος. Σύμφωνοι;»*

*«Ναι, αφεντικό, σύμφωνα».*

*Ο σκλάβος δεν μπορεί να αγοράσει πονκάμισο από αλλού. Δεν μπορεί να λάβει πίστωση από πουθενά εκτός από τον αφέντη του, για τον οποίο δουλεύει και από τον οποίο δεν μπορεί ποτέ να ξεφύγει για όσο καιρό του χρωστιάει ακόμα και ένα σενιάβο.*

*B. Traven, The Carreta*

Η εποχή που άρχισε με αυτό που έχουμε συνηθίσει να ονομάζουμε «Εποχή των Εξερευνήσεων» σημαδεύτηκε από τόσα πράγματα που ήταν πραγματικά καινούργια –την άνοδο της νεώτερης επιστήμης, τον καπιταλισμό, τον ανθρωπισμό, το εθνικό κράτος– που πιθανόν να φαντάζει περίεργο να τη θεωρήσουμε μία ακόμα στροφή ενός ιστορικού κύκλου. Κι όμως, από την οπτική που αναπτύσσω σε αυτό το βιβλίο, αυτό ακριβώς ήταν.

Η εποχή αρχίζει γύρω στο 1450, με την απομάκρυνση από τα εικονικά νομίσματα και τις πιστωτικές οικονομίες και την επιστροφή στον χρυσό και το ασήμι. Η εισροή πολύτιμων μετάλλων από την αμερικανική ήπειρο που ακολούθησε επιτάχυνε δραματικά τη διαδικασία, πυροδοτώντας μια «επανάσταση των τιμών» στη δυτική Ευρώπη, η οποία αναποδογύρισε ολοκληρωτικά την παραδοσιακή κοινωνία. Ακόμα πιο σημαντικό ήταν το γεγονός ότι η επιστροφή στα πολύτιμα μέταλλα συνοδεύτηκε από την επιστροφή σε



μια ολόκληρη γκάμα συνθηκών που κατά τον Μεσαίωνα είχαν εν πολλοίς κατασταλεί ή περιοριστεί: στις αχανείς αυτοκρατορίες και τους επαγγελματικούς στρατούς, τον μαζικό αρπακτικό πόλεμο, το απερίσπαστο πλιάτσικο, την υποδούλωση λόγω χρεών, αλλά και τις υλιστικές φιλοσοφίες και ένα νέο ξέσπασμα της επιστημονικής και φιλοσοφικής δημιουργικότητας – ακόμα και την επιστροφή της εμπράγματης δουλείας. Αυτό βέβαια δεν ήταν ούτε κατά διάνοια μια απλή επανάληψη. Όλα τα κομμάτια της Αξονικής Εποχής επανεμφανίστηκαν, ωστόσο, αυτή τη φορά, ενώθηκαν τελείως διαφορετικά.



Ο 15ος αιώνας αποτελεί μια παράξενη περίοδο της ευρωπαϊκής ιστορίας. Ήταν ένας αιώνας ατέλειωτων συμφορών: οι μεγάλες πόλεις αποδεκατίζονταν συχνά από τον Μαύρο Θάνατο· η εμπορική οικονομία αγκομαχούσε και σε ορισμένες περιοχές κατέρρευσε εντελώς· πόλεις ολόκληρες χρεοκόπησαν, αδυνατώντας να πληρώσουν τα ομόλογά τους· οι ιπποτικές τάξεις κονταροχτυπιόνταν πάνω απ' τα κουφάρια τους, ρημάζοντας μεγάλο μέρος της υπαίθρου με τις αέναες εχθροπραξίες τους. Ακόμα και με γεωπολιτικούς όρους, η Χριστιανοσύνη παρέπαιε, καθώς η Οθωμανική Αυτοκρατορία όχι μόνο ρουφούσε ό,τι είχε απομείνει από το Βυζάντιο, αλλά και προωθούταν σταθερά προς την κεντρική Ευρώπη, επεκτείνοντας τις δυνάμεις της σε στεριά και θάλασσα.

Την ίδια στιγμή, από την άποψη πολλών απλών γεωργών και εργατών της πόλης, οι καιροί δεν θα μπορούσαν να είναι πιο ευνοϊκοί. Μια από τις διεστραμμένες συνέπειες της βουβωνικής πανώλης –η οποία στοίχισε τη ζωή περίπου στο ένα τρίτο της ευρωπαϊκής εργατικής δύναμης– ήταν ότι οι αποδοχές αυξήθηκαν κατακόρυφα. Αυτό δεν συνέβη ξαφνικά, διότι η πρώτη αντίδραση των αρχών ήταν να εφαρμόσουν νομοθεσίες για το πάγωμα των μισθών ή ακόμα και να αποπειραθούν να προσδέσουν εκ νέου τους ελεύθερους χωρικούς στη γη. Αυτές οι προσπάθειες συνάντησαν ισχυρή αντίσταση, η οποία εξελίχθηκε σε μια σειρά λαϊκών εξεγέρσεων σε ολόκληρη την Ευρώπη. Οι εξεγέρσεις αυτές κατεστάλησαν, ωστόσο οι αρχές αναγκάστηκαν να συμβιβαστούν. Σύντομα, στα χέρια των απλών ανθρώπων έρρεε τόσος πλούτος που οι κυβερνήσεις άρχισαν να εισάγουν νέους νόμους, οι οποίοι απαγόρευαν στους ανθρώπους ταπεινής καταγωγής να φορούν μεταξωτά ρούχα και ερμίνες, αλλά και περιόριζαν τις ημέρες των πανηγυριών, τα οποία, σε πολλές πόλεις και ενορίες, άρχισαν να έχουν διάρκεια από τέσσερις έως και έξι μήνες. Ο 15ος αιώνας θεωρείται, για την ακρίβεια, το αποκορύφωμα του μεσαιωνικού πανηγυριού, με τα καρναβαλικά άρματα

και τους δράκους του, τα γαϊτανάκια και τις μοναστηριακές μπίρες, τους Ηγούμενους του Παραλόγου και τους Λόρδους της Αναρχίας.<sup>1</sup>

Τους επόμενους αιώνες, όλα αυτά θα καταστρέφονταν. Στην Αγγλία, η εορταστική ζωή κυνηγήθηκε συστηματικά από τους πουριτανούς μεταρρυθμιστές και εντέλει από κάθε είδους μεταρρυθμιστές, καθολικούς και προτεστάντες εξίσου. Ταυτόχρονα, η οικονομική της βάση, δηλαδή η λαϊκή ευημερία, εξαφανίστηκε.

Το γιατί συνέβη αυτό είναι ζήτημα έντονης ιστορικής αντιπαράθεσης εδώ και αιώνες. Σίγουρα πάντως γνωρίζουμε τα εξής: όλα άρχισαν με μια αστρονομική εκτίναξη του πληθωρισμού. Μεταξύ 1500 και 1650, λόγω χάρη, οι τιμές στην Αγγλία αυξήθηκαν κατά 500%, ωστόσο οι αυξήσεις στους μισθούς ήταν πολύ πιο αργές και, έτσι, μέσα σε πέντε γενιές, οι πραγματικοί μισθοί μειώθηκαν σχεδόν κατά 40%. Το ίδιο συνέβη σε ολόκληρη την Ευρώπη.

Γιατί; Επί αιώνες (δηλαδή από τότε που την πρότεινε ένας γάλλος δικηγόρος ονόματι Jean Bodin το 1568), η δημοφιλέστερη εξήγηση ήταν η τεράστια εισροή χρυσού και ασημιού που πλημμύρισε την Ευρώπη μετά την κατάκτηση του Νέου Κόσμου. Καθώς κατέρρευσε η τιμή των πολύτιμων μετάλλων, έλεγε το επιχείρημα, η τιμή όλων των άλλων πραγμάτων εκτινάχτηκε στα ύψη και οι μισθοί ήταν απλώς αδύνατο να ακολουθήσουν.<sup>2</sup> Ως ένα βαθμό, αυτό μπορεί να τεκμηριωθεί. Το απόγειο της λαϊκής ευημερίας, γύρω στο 1450, ανταποκρινόταν όντως σε μια περίοδο κατά την οποία τα πολύτιμα μέταλλα –και, συνεπώς, τα μεταλλικά νομίσματα – ήταν εξαιρετικά σπάνια.<sup>3</sup> Η έλλειψη μετρητών έκανε θραύση ιδίως στο διεθνές εμπόριο: τη δεκαετία του 1460, διαβάζουμε για πλοία γεμάτα αγαθά που αναγκάζονταν να αποφύγουν τα μεγάλα λιμάνια, καθώς κανείς δεν είχε λεφτά στην

1 Σχετικά με τους αγγλικούς μισθούς, βλ. Dyer, 1989· για τα πανηγύρια στην Αγγλία η βιβλιογραφία είναι τεράστια, αλλά μια καλή πρόσφατη πηγή είναι το Humphrey 2001. Η Sylvia Federici (2004) προσφέρει μια συναρπαστική πρόσφατη σύνθεση.

2 Για ένα μικρό δείγμα των πιο πρόσφατων μελετών για την επανάσταση των τιμών, βλ. Hamilton 1934, Cipolla 1967, Flynn 1982, Goldtone 1984, 1991, Fisher 1989, Munro 2003a, 2007. Η βασική διαφωνία εντοπίζεται στη διαμάχη ανάμεσα στους μονεταριστές, οι οποίοι εξακολουθούν να υποστηρίζουν ότι η αύξηση στον αριθμό των νομισμάτων είναι εντέλει υπεύθυνη για τον πληθωρισμό, και σε εκείνους που τονίζουν το ρόλο της ραγδαίας πληθυσμιακής αύξησης, αν και πιο συγκεκριμένα επιχειρήματα είναι πολύ πιο εκλεπτυσμένα.

3 Οι ιστορικοί κάνουν λόγο για «λιμούς πολύτιμων μετάλλων»: καθώς τα περισσότερα ενεργά ορυχεία εξαντλήθηκαν, ο χρυσός και το ασήμι της Ευρώπης που δεν χρησιμοποιήθηκαν για την αγορά πολύτιμων ειδών από την Ανατολή κρύφτηκαν, γεγονός που προκάλεσε ένα σωρό δυσκολίες στο εμπόριο. Τη δεκαετία του 1460, η έλλειψη νομισμάτων στη Λισαβόνα ήταν τόσο οξεία που τα εμπορικά πλοία που την επισκέπτονταν γεμάτα αγαθά αναγκάζονταν συχνά να επιστρέψουν στην πατρίδα τους χωρίς να πουλήσουν τίποτα (Spufford 1988: 339-362).

τσέπη του για να αγοράσει την πραμάτεια τους. Η κατάσταση άρχισε να αλλάζει μόνο αργότερα μέσα στη δεκαετία, με μια ξαφνική αύξηση της εξόρυξης αργύρου στη Σαξονία και το Τιρόλο, η οποία συνοδεύτηκε από το άνοιγμα καινούργιων θαλάσσιων οδών προς τη Χρυσή Ακτή της Δυτικής Αφρικής. Κατόπιν, ακολούθησαν οι κατακτήσεις του Cortés και του Pizarro. Μεταξύ 1520 και 1640, αμέτρητοι τόνοι χρυσού και ασημιού μεταφέρθηκαν από το Μεξικό και το Περού μέσω του Ατλαντικού και του Ειρηνικού Ωκεανού με ισπανικά πλοία.

Το πρόβλημα με αυτή τη συμβατική ιστορία είναι ότι ελάχιστα από αυτά τα πολύτιμα μέταλλα έμειναν για πολύ καιρό στην Ευρώπη. Ο περισσότερος χρυσός κατέληξε σε ναούς της Ινδίας, ενώ η συντριπτική πλειοψηφία των ράβδων αργύρου εστάλη στην Κίνα. Αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό. Αν όντως θέλουμε να κατανοήσουμε τις ρίζες της οικονομίας του νεώτερου κόσμου, η αφειρηρία μας δεν πρέπει να είναι διόλου η Ευρώπη. Η πραγματική ιστορία αφορά το πώς η Κίνα εγκατέλειψε τη χρήση των χαρτονομισμάτων. Είναι μια ιστορία που αξίζει να τη διηγηθούμε σύντομα, διότι ελάχιστοι τη γνωρίζουν.



Όταν οι Μογγόλοι κατέκτησαν την Κίνα, το 1271, διατήρησαν ανέπαφο το σύστημα των χαρτονομισμάτων και μάλιστα έκαναν περιστασιακές (αν και συνήθως καταστροφικές) προσπάθειες να εισαγάγουν το σύστημα αυτό σε άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας τους. Το 1368, ωστόσο, ανατράπηκαν από μια από τις πολλές μεγάλες λαϊκές εξεγέρσεις της Κίνας, η οποία αποκατέστησε στην εξουσία έναν πρώην χωρικό ηγέτη.

Τον αιώνα της κυριαρχίας τους, οι Μογγόλοι είχαν συνεργαστεί στενά με ξένους εμπόρους, οι οποίοι έπεσαν σε έντονη δυσμένεια. Ως ένα βαθμό, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο οι πρώην επαναστάτες, οι οποίοι είχαν πλέον εγκαθιδρύσει τη δυναστεία των Ming, ήταν καχύποπτοι απέναντι σε κάθε είδους εμπόριο και, έτσι, προώθησαν το ρομαντικό όραμα της αυτάρκους αγροτικής κοινότητας. Η εξέλιξη αυτή είχε μερικές ατυχείς συνέπειες. Πρώτα απ' όλα, σήμαινε τη διατήρηση του παλιού φορολογικού συστήματος των Μογγόλων, σύμφωνα με το οποίο οι φόροι πληρώνονταν είτε σε εργασία είτε σε είδος· ιδίως, εφόσον αυτό, με τη σειρά του, βασιζόταν σε ένα σύστημα που έμοιαζε αρκετά με αυτό των καστών, βάσει του οποίου οι υπήκοοι χωρίζονταν σε γεωργούς, τεχνίτες ή στρατιώτες και απαγορευόταν να αλλάξουν επάγγελμα. Αυτό αποδείχτηκε εξαιρετικά αντιδημοφιλές. Μολονότι οι κυβερνητικές επενδύσεις στη γεωργία και την κατασκευή δρόμων και

καναλιών πυροδότησαν μια εμπορική άνθιση, ένα μεγάλο μέρος αυτού του εμπορίου ήταν τυπικά παράνομο και οι φόροι επί των σοδειών ήταν τόσο υψηλοί που πολλοί χρεωμένοι αγρότες αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τη γη των προγόνων τους.<sup>4</sup>

Συνήθως, τέτοιου είδους μετακινούμενοι πληθυσμοί αναμένεται να αναζητήσουν οτιδήποτε άλλο εκτός από μόνιμη βιομηχανική εργασία· και σε αυτήν την περίπτωση, όπως και στην Ευρώπη, οι περισσότεροι προτιμούσαν να κάνουν διάφορες δουλειές του ποδαριού, να γίνονται γυρολόγοι, σαλτιμπάγκοι, πειρατές ή ληστές. Στην Κίνα, πολλοί έγιναν αργυροθήρες. Αναπτύχθηκε έτσι ένας μικρός «πυρετός του ασημιού», με παράνομα αργυρωρυχεία να ξεπηδούν σε όλη την επικράτεια. Σύντομα, το πραγματικό νόμισμα της ανεπίσημης μαύρης οικονομίας έγιναν οι άκοπες ράβδοι αργύρου, αντί για τα επίσημα χαρτονομίσματα. Όταν η κυβέρνηση προσπάθησε να κλείσει τα παράνομα ορυχεία, τις δεκαετίες του 1430 και του 1440, προκλήθηκαν τοπικές εξεγέρσεις, στις οποίες οι μεταλλωρύχοι τα έκαναν πλακάκια με εκτοπισμένους χωρικούς, καταλάμβαναν γειτονικές πόλεις και ενίοτε απειλούσαν ολόκληρες επαρχίες.<sup>5</sup>

Εντέλει, η κυβέρνηση εγκατέλειψε κάθε προσπάθεια πάταξης της ανεπίσημης οικονομίας. Και μάλιστα, άλλαξε τελείως πλεύση: σταμάτησε να εκδίδει χαρτονομίσματα, νομιμοποίησε τα ορυχεία, επέτρεψε στις ράβδους αργύρου να γίνουν το αναγνωρισμένο νόμισμα για μεγάλες συναλλαγές, και έφτασε μέχρι το σημείο να εξουσιοδοτήσει ιδιωτικά νομισματοκοπεία να παράγουν μετρητά.<sup>6</sup> Αυτό, με τη σειρά του, επέτρεψε στην κυβέρνηση να

4 Brook 1998. Περιπτώ να ειπωθεί ότι η αφήγηση είναι υπερβολικά απλοποιημένη: ένα άλλο πρόβλημα ήταν η αύξηση της μεγάλης γαιοκτησίας, καθώς πολλοί μικροϊδιοκτήτες χρεώνονταν στους γαιοκτήμονες. Καθώς τα μέλη της μόνιμης διογκούμενης βασιλικής οικογένειας, αλλά και άλλων ευνοούμενων οικογενειών, κέρδιζαν φοροαπαλλαγές από το κράτος, το φορολογικό βάρος που επωμίζονταν οι μικροϊδιοκτήτες μεγάλων τόσο πολύ που πολλοί εξαναγκάζονταν να πουλήσουν τη γη τους στις ισχυρές οικογένειες με αντάλλαγμα συμφωνίες υπενοικίασης προκειμένου να απαλλάξουν τη γη τους από τους φόρους.

5 Οι Κινέζοι ιστορικοί μετρούν 77 διαφορετικές «εξεγέρσεις μεταλλωρύχων» τις δεκαετίες του 1430 και 1440 (Harrison 1965: 103-104 κ.εξ. Πρβλ. Tong 1992: 60-64. Gernet 1982: 414). Μεταξύ 1445 και 1449, οι εξεγέρσεις αυτές εξελίχθηκαν σε σοβαρή απειλή, καθώς οι μεταλλωρύχοι υπό την ηγεσία του στασιαστή Ye Zongliu συνασπίστηκαν με κολίγους και φτωχούς των πόλεων στις πολυπληθείς επαρχίες Fujian και Shaxian, πυροδοτώντας μια εξέγερση που απλώθηκε σε μια σειρά διαφορετικών επαρχιών, καταλαμβάνοντας διάφορες πόλεις και εξορίζοντας πλήθος αριστοκρατών γαιοκτημόνων.

6 O von Glahn (1996: 70-82) καταγράφει αυτή τη διαδικασία. O Gernet (1982: 415-416) περιγράφει τη διαδικασία μέσω της οποίας, μεταξύ 1450 και 1500, οι περισσότεροι φόροι επιτράπηκε να πληρώνονται σε ασήμι. Η διαδικασία αυτή έφτασε στο απόγειό της με τη μέθοδο του «ακαριαίου μαστιγώματος»: τις φορολογικές μεταρρυθμίσεις που θεσπίστηκαν μεταξύ 1530 και 1581 (Huang

εγκαταλείπει σταδιακά το σύστημα της φορολόγησης με υποχρεωτική εργασία και να το αντικαταστήσει με ένα ενιαίο φορολογικό σύστημα, σύμφωνα με το οποίο οι φόροι ήταν πληρωτέοι σε ασήμι.

Στην ουσία, η κινεζική κυβέρνηση είχε επιστρέψει στην παλιά πολιτική της να ενθαρρύνει τις αγορές και, κατά βάση, να παρεμβαίνει προκειμένου να εμποδίζει κάθε καταχρηστική συγκέντρωση κεφαλαίου. Η μέθοδος αυτή αποδείχτηκε γρήγορα εντυπωσιακά επιτυχημένη και οι κινεζικές αγορές άνθισαν. Πολλοί μάλιστα υποστηρίζουν ότι οι Ming πέτυχαν κάτι σχεδόν μοναδικό στην παγκόσμια ιστορία: σε μια εποχή πληθυσμιακής έκρηξης, το επίπεδο διαβίωσης του κινεζικού πληθυσμού βελτιώθηκε σημαντικά.<sup>7</sup> Το πρόβλημα ήταν ότι η νέα κυβερνητική πολιτική συνεπαγόταν ότι το καθεστώς έπρεπε να εξασφαλίσει την ύπαρξη άφθονων αποθεμάτων ασημιού στη χώρα προκειμένου να κρατάει χαμηλή την τιμή του και να ελαχιστοποιεί τη λαϊκή δυσφορία – ωστόσο, αποδείχτηκε ότι τα κινεζικά ορυχεία εξαντλήθηκαν πολύ γρήγορα. Τη δεκαετία του 1530, ανακαλύφθηκαν νέα αργυρωρυχεία στην Ιαπωνία, αλλά και αυτά εξαντλήθηκαν μέσα σε μια-δυο δεκαετίες. Σύντομα, η Κίνα αναγκάστηκε να στραφεί στην Ευρώπη και τον Νέο Κόσμο.

Ήδη από τη ρωμαϊκή εποχή, η Ευρώπη εξήγε χρυσό και ασήμι στην Ανατολή. Το πρόβλημα ήταν ότι η Ευρώπη δεν είχε ποτέ παράξει τίποτα που να θέλουν να αγοράσουν οι Ασιάτες, γι' αυτό και ήταν υποχρεωμένη να αγοράζει με χρήμα μετάξι, μπαχαρικά, χάλυβα και άλλα εισαγόμενα προϊόντα. Τα πρώτα χρόνια της ευρωπαϊκής επέκτασης ήταν εν πολλοίς απόπειρες να αποκτήσει η Ευρώπη πρόσβαση είτε στα πολυτελή είδη της Ανατολής είτε σε νέες πηγές χρυσού και αργύρου, προκειμένου να έχει τα χρήματα για να τα αγοράσει. Εκείνη την εποχή, η ατλαντική Ευρώπη διέθετε, στην πραγματικότητα, μόνο ένα σημαντικό πλεονέκτημα έναντι των μουσουλμάνων αντιπάλων της: μια ενεργή και προηγμένη παράδοση ναυτικών πολέμων, η οποία είχε σφυρηλατηθεί από αιώνες συγκρούσεων στη Μεσόγειο. Τη στιγμή που ο Vasco da Gama έμπαινε στον Ινδικό Ωκεανό, το 1498, λάμβανε μονομιάς τέλος το δεδομένο ότι οι θάλασσες θα αποτελούσαν μια ζώνη ειρηνικού εμπορίου. Οι πορτογαλικοί στολίσκοι άρχισαν να βομβαρδίζουν και να λεηλατούν κάθε λιμάνι που συναντούσαν, αποκτώντας έτσι τον έλεγχο στρατηγικών σημείων και πουλώντας «προστασία» σε άοπλους εμπόρους του Ινδικού Ωκεανού, οι οποίοι αναγκάζονταν να πληρώσουν για να έχουν το δικαίωμα να κάνουν τις δουλειές τους ανενόχλητοι.

1974. Βλ. Arrighi, Hui, Hung και Seldon 2003: 272-273).

<sup>7</sup> Το ίδιο επιχείρημα αναπτύσσουν, μεταξύ άλλων, οι Wong 1997, Pomeranz 2000, Arrighi 2007.

Σχεδόν την ίδια ακριβώς στιγμή, ο Χριστόφορος Κολόμβος –ένας γενοβέζος χαρτογράφος που έψαχνε μια παράκαμψη για την Κίνα– αποβιβαζόταν στον Νέο Κόσμο και έτσι η Ισπανική και η Πορτογαλική Αυτοκρατορία έπεσαν πάνω στο μεγαλύτερο οικονομικό κελεπούρι της ιστορίας: ολόκληρες ήπειροι γεμάτες ασύλληπτο πλούτο, οι κάτοικοι των οποίων, οπλισμένοι με όπλα της Λίθινης Εποχής, τους έκαναν τη χάρη να αρχίσουν να πεθαίνουν σχεδόν αμέσως μετά την έλευσή τους. Η κατάκτηση του Μεξικού και του Περού οδήγησαν στην ανακάλυψη τεράστιων νέων πηγών πολύτιμων μετάλλων, τα οποία εξορύχτηκαν αδιάστακτα και συστηματικά, μέχρι του σημείου της μαζικής εξόντωσης των γειτονικών πληθυσμών προκειμένου να εξορυχτούν όσο το δυνατόν περισσότερα πολύτιμα μέταλλα, σε όσο το δυνατόν λιγότερο χρόνο. Όπως επισήμανε πρόσφατα ο Kenneth Pomeranz, τίποτε από όλα αυτά δεν θα ήταν εφικτό, αν δεν υπήρχε η πρακτικά απεριόριστη ζήτηση πολύτιμων μετάλλων από τους Ασιάτες.

Αν η Κίνα, συγκεκριμένα, δεν διέθετε μια τόσο δυναμική οικονομία, ικανή, μετά την αλλαγή της βάσης των συναλλαγών σε μέταλλα, να απορροφήσει για τρεις αιώνες τις υπερβολικές ποσότητες αργύρου που εξορύσσονταν στον Νέο Κόσμο, τα ορυχεία αυτά θα είχαν πάψει να είναι κερδοφόρα μέσα σε μερικές δεκαετίες. Ο τεράστιος πληθωρισμός των τιμών που εκφράζονταν σε ασημί στην Ευρώπη, μεταξύ 1500 και 1640, υποδεικνύει ότι η τιμή του ασημιού έφθινε, μολονότι η Ασία ροφούσε το μεγαλύτερο μέρος των αποθεμάτων.<sup>8</sup>

Μέχρι το 1540, η υπεραφθονία ασημιού είχε προκαλέσει την κατάρρευση των τιμών σε όλη την Ευρώπη. Αν δεν υπήρχε η ζήτηση της Κίνας, τα αμερικανικά ορυχεία θα είχαν σταματήσει να λειτουργούν σε αυτό το σημείο και ολόκληρο το σχέδιο αποικισμού της αμερικανικής ηπείρου θα είχε εγκαταλειφθεί.<sup>9</sup> Πλοία γεμάτα πολύτιμα μέταλλα που έπλεαν προς την Ευρώπη συχνά απέφευγαν να ξεφορτώσουν το φορτίο τους και αντίθετα έπλεαν πέρα από το κέρασ της Αφρικής και, μέσω του Ινδικού Ωκεανού, προτιμούσαν να φτάσουν μέχρι την Καντόνα. Μετά το 1571 και την ίδρυση της ισπανικής πόλης της Μανίλας, άρχισαν να διασχίζουν τον Ειρηνικό Ωκεανό. Στα τέλη του 16ου αιώνα, η Κίνα εισήγε σχεδόν πενήντα τόνους ασημιού ετησίως, δηλαδή σχεδόν το 90% του ασημιού της, ενώ στις αρχές του 17ου αιώνα, 116

<sup>8</sup> Pomeranz 2000: 273.

<sup>9</sup> Η αξία του χρυσού στην Κίνα (μετρημένη σε χρυσό) παρέμεινε, καθ' όλην τον 16ο αιώνα, περίπου διπλάσια από ό,τι στη Λισαβόνα και την Αμβέρσα (Flynn και Giraldez 1995, 2002).

τόνους, δηλαδή πάνω από το 97%.<sup>10</sup> Τεράστιες ποσότητες μεταξιού, πορσελάνης και άλλων κινεζικών προϊόντων έπρεπε να εξαχθούν για να πληρωθεί όλο αυτό το ασήμι. Πολλά από αυτά τα προϊόντα, με τη σειρά τους, κατέληξαν στις νέες πόλεις της Κεντρικής και της Νότιας Αμερικής. Το ασιατικό εμπόριο έγινε ο σημαντικότερος παράγοντας της αναδυόμενης παγκόσμιας οικονομίας και εκείνοι που έφτασαν να ελέγχουν τους οικονομικούς μοχλούς –συγκεκριμένα οι Ιταλοί, οι Ολλανδοί και οι Γερμανοί τραπεζίτες– απέκτησαν αμύθητα πλούτη.

Πώς όμως αυτή η νέα παγκόσμια οικονομία προκάλεσε την κατάρρευση του βιοτικού επιπέδου στην Ευρώπη; Ένα πράγμα είναι σίγουρο: αυτό σαφώς και δεν συνέβη επειδή μεγάλες ποσότητες πολύτιμων μετάλλων έγιναν διαθέσιμες για τις καθημερινές συναλλαγές. Το λιγότερο που μπορούμε να πούμε είναι ότι συνέβη το ακριβώς αντίθετο. Ενώ τα ευρωπαϊκά νομισματοκοπεία παρήγαγαν σε τεράστιους αριθμούς ρεάλια, τάλτρα, δουκάτα και δουβλόνια, τα οποία έγιναν το νέο μέσο για τις εμπορικές συναλλαγές από τη Νικαράγουα ως τη Βεγγάλη, σχεδόν κανένα από αυτά τα νομίσματα δεν βρέθηκε στις τσέπες των Ευρωπαίων. Αντίθετα, ακούμε μόνιμα παράπονα για την έλλειψη νομισμάτων. Στην Αγγλία:

Για το μεγαλύτερο μέρος της περιόδου των Τυδώρ, το μέσο που βρισκόταν σε κυκλοφορία ήταν τόσο περιορισμένο που ο φορολογούμενος πληθυσμός απλώς δεν διέθετε αρκετά νομίσματα για να πληρώσει τα χαράτσια, τις χορηγίες και τους άλλους φόρους που του επιβάλλονταν, και επανειλημμένως τα νοικοκυριά υποχρεώνονταν να παραδώσουν τα σερβίτσιά τους, δηλαδή ό,τι πιο κοντινό στο χρήμα διέθετε ο περισσότερος κόσμος.<sup>11</sup>

Έτσι ήταν τα πράγματα στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης. Παρά την τεράστια εισροή πολύτιμων μετάλλων από την αμερικανική ήπειρο, οι περισσότερες οικογένειες διέθεταν τόσο λίγα μετρητά που αναγκάζονταν συχνά να λιώνουν τα ασημικά του σπιτιού τους προκειμένου να πληρώσουν τους φόρους τους.

Αυτό συνέβαινε επειδή οι φόροι έπρεπε να πληρωθούν σε μέταλλο. Αντίθετα, οι καθημερινές συναλλαγές εξακολουθούσαν να γίνονται περίπου όπως τον Μεσαίωνα, με διάφορες μορφές εικονικών πιστωτικών χρημάτων: με αποδείξεις, με γραμμάτια ή, σε μικρότερες κοινότητες, απλώς με την καταγραφή του ποιος χρωστούσε σε ποιον. Ο πληθωρισμός προκλήθηκε στην

10 von Glahn 1996n 440· Atwell 1998.

11 Chalis 1978: 157.

πραγματικότητα από το γεγονός ότι εκείνοι που έφτασαν να ελέγχουν τα πολύτιμα μέταλλα –οι κυβερνήσεις, οι τραπεζίτες, οι μεγάλοι έμποροι– μπόρεσαν να χρησιμοποιήσουν αυτόν τον έλεγχο προκειμένου να αλλάξουν τους κανόνες του παιχνιδιού, πρώτον, επιμένοντας ότι ο χρυσός και το ασήμι ήταν όντως χρήμα και, δεύτερον, εισάγοντας νέες μορφές πιστωτικού χρήματος για δική τους χρήση, ενώ την ίδια στιγμή υπονόμευαν και κατέστρεφαν σιγά σιγά τα τοπικά συστήματα εμπιστοσύνης που είχαν επιτρέψει στις μικρές κοινότητες ανά την Ευρώπη να λειτουργούν χωρίς τη χρήση μεταλλικών νομισμάτων.

Η μάχη ήταν πολιτική, μολοντί περιλάμβανε επίσης μια εννοιολογική διαφωνία γύρω από τη φύση του χρήματος. Το νέο καθεστώς του χρήματος με τη μορφή πολύτιμων μετάλλων μπορούσε να επιβληθεί μόνο μέσω πρωτοφανούς βίας – όχι μόνο στο εξωτερικό, αλλά και στην πατρίδα. Σε μεγάλο μέρος της Ευρώπης, η πρώτη αντίδραση στην «επανάσταση των τιμών» και στη συνακόλουθη περίφραξη των κοινών γαιών δεν διέφερε από ό,τι είχε πρόσφατα συμβεί στην Κίνα: χιλιάδες πρώην χωρικοί εγκατέλειπαν τη γη τους ή εκδιώκονταν από τα χωριά τους και γίνονταν πλάνητες ή «άνθρωποι χωρίς αφέντη» και αυτή η διεργασία κορυφωνόταν σε λαϊκές εξεγέρσεις. Η αντίδραση των ευρωπαϊκών κυβερνήσεων, ωστόσο, ήταν εντελώς διαφορετική. Οι εξεγέρσεις καταπνίγηκαν και, αυτή τη φορά, δεν θα γινόταν καμία παραχώρηση. Οι κυβερνήσεις μάζεψαν τους πλάνητες και τους έστειλαν στις αποικίες ως επί συμβάσει δούλους [indentured laborers], τους κατέταξαν σε αποικιακούς στρατούς και στόλους – ή, τελικά, τους έβαλαν να δουλέψουν στα εργοστάσια στη χώρα τους.

Σχεδόν όλα αυτά εφαρμόστηκαν μέσω της χειραγώγησης του χρέους. Ως εκ τούτου, και η ίδια η φύση του χρέους εξελίχτηκε, για μια ακόμα φορά, σε ένα από τα βασικά διακυβεύματα.

## **Μέρος Ι: Απληστία, Τρομοκρατία, Αγανάκτηση, Χρέος**

Δεν χωράει αμφιβολία ότι οι μελετητές δεν θα πάψουν ποτέ να διαφωνούν για τις αιτίες της «επανάστασης των τιμών» – κι αυτό, διότι είναι εν πολλοίς ασαφές τι είδους εργαλεία μπορούν να χρησιμοποιηθούν. Μπορούμε άραγε να χρησιμοποιήσουμε τις μεθόδους της νεώτερης οικονομικής επιστήμης, η οποία έχει σκοπό να κατανοήσει πώς λειτουργούν οι σύγχρονοι οικονομικοί θεσμοί, για να περιγράψουμε τις πολιτικές μάχες που οδήγησαν στη δημιουργία των ίδιων αυτών θεσμών;

Αυτό δεν είναι μόνο ένα εννοιολογικό πρόβλημα. Εδώ υπάρχουν ηθικοί



κίνδυνοι. Το να εφαρμόσουμε μια, κατά τα φαινόμενα, «αντικειμενική», μακροοικονομική προσέγγιση για να ερμηνεύσουμε την καταγωγή της παγκόσμιας οικονομίας θα σήμαινε ότι αντιμετωπίζουμε τη συμπεριφορά των πρώτων Ευρωπαίων εξερευνητών, εμπόρων και κατακτητών σαν απλώς ορθολογική απάντηση σε συγκεκριμένες ευκαιρίες – σαν να έκαναν ό,τι θα έκανε ο οποιοσδήποτε αν βρισκόταν στην ίδια θέση. Αυτό συμβαίνει συχνά με τις εξισώσεις: μας φαίνεται απολύτως φυσιολογικό να υποθέσουμε ότι, αν η τιμή του ασημιού στην Κίνα είναι διπλάσια από την τιμή του στη Σεβίλλη, και, αν οι κάτοικοι της Σεβίλλης είναι σε θέση να αποκτήσουν μεγάλες ποσότητες ασημιού και να το μεταφέρουν στην Κίνα, τότε σίγουρα θα το κάνουν, ακόμα και αν, για να γίνει κάτι τέτοιο, πρέπει πρώτα να καταστραφεί ένας ολόκληρος πολιτισμός. Ή, αν υπάρχει ζήτηση για ζάχαρη στην Αγγλία και ο ευκολότερος τρόπος για να βρεθεί η εργατική δύναμη για την παραγωγή της είναι η υποδούλωση εκατομμυρίων ανθρώπων, τότε είναι αναπόφευκτο κάποιοι να τους υποδουλώσουν. Στην πραγματικότητα, είναι σαφές από ιστορική άποψη ότι κάτι τέτοιο είναι αβάσιμο. Κάθε πολιτισμός έχει πιθανόν υπάρξει σε θέση να σπείρει τον όλεθρο σε κλίμακα αντίστοιχη με αυτή που το έκαναν οι ευρωπαϊκές δυνάμεις τον 16ο και 17ο αιώνα (η ίδια η Κίνα των Ming είναι ένας προφανής υποψήφιος), αλλά σχεδόν κανείς δεν το έκανε.<sup>12</sup>

Σκεφτείτε, λόγου χάρη, πώς ακριβώς εξορύσσονταν ο χρυσός και το ασημί από τα αμερικανικά ορυχεία. Οι εξορύξεις άρχισαν σχεδόν αμέσως μετά την πτώση της πρωτεύουσας των Αζτέκων, Tenochtitlan, το 1521. Μολονότι έχουμε συνηθίσει να υποθέτουμε ότι ο μεξικανικός πληθυσμός εξολοθρεύτηκε από τις νέες, ευρωπαϊκής προέλευσης, ασθένειες, παρατηρητές της εποχής θεωρούσαν ότι ο εξαναγκασμός των ιθαγενών να εργαστούν στα ορυχεία ήταν, το λιγότερο, εξίσου υπεύθυνος για την εξολοθρευση τους.<sup>13</sup> Στην *Κατάκτηση της Αμερικής*, ο Tzvetan Todorov προσφέρει μια επιτομή των πιο ανατριχιαστικών αφηγήσεων, κυρίως Ισπανών ιερέων και καλόγερων οι οποίοι, ακόμα και όταν πίστευαν επί της αρχής ότι η εξόντωση των Ινδιάνων ήταν θέλημα Θεού, δεν μπορούσαν να συγκαλύψουν τη φρίκη τους μπροστά

12 Η Κίνα πέρασε και εκείνη τη δική της «εποχή των εξερευνήσεων» στις αρχές του 15ου αιώνα, η οποία όμως δεν συνοδεύτηκε από μαζική κατάκτηση και υποδούλωση.

13 Είναι πιθανό να έσφαλαν. Σε γενικές γραμμές, οι πληθυσμοί μειώθηκαν κατά 90% ακόμα και σε περιοχές όπου δεν εφαρμόστηκε κάποια άμεση γενοκτονία. Στα περισσότερα μέρη, ωστόσο, μετά από περίπου μία γενιά, οι πληθυσμοί άρχισαν να ανακάμπτουν: στην Ισπανιόλα και σε πολλά μέρη του Μεξικού και του Περού, που βρίσκονταν γύρω από ορυχεία, το τελικό ποσοστό θανάτων ήταν μάλλον κοντά στο 100%.

σε σκηνές κατά τις οποίες οι Ισπανοί στρατιώτες δοκίμαζαν τις λεπίδες των όπλων τους ξεκοιλιάζοντας τυχαίους περαστικούς ή άρπαζαν μωρά από τις μητέρες τους και τα έριχναν στα σκυλιά να τα κατασπαράξουν. Τέτοιες πράξεις θα μπορούσαν πιθανόν να προσπεραστούν ως αναμενόμενες, όταν σε ένα συνονθύλευμα βαριά οπλισμένων ανδρών –πολλοί από τους οποίους είχαν ένα ποινικό μητρώο γεμάτο βιαιότητες– παραχωρείται απόλυτη ατιμωρησία· ωστόσο οι αναφορές από τα ορυχεία μαρτυρούν κάτι πολύ πιο συστηματικό. Όταν ο Frey Toribio de Motolinia έγραφε για τις δέκα πληγές που, κατά τη γνώμη του, είχε ρίξει ο Θεός στους κατοίκους του Μεξικού, ανέφερε την ευλογία, τον πόλεμο, το λιμό, τα χαράτσια, τους φόρους (οι οποίοι ανάγκαζαν πολλούς γηγενείς να πουλάνε τα παιδιά τους σε τοκογλύφους και άλλους να βασανίζονται μέχρι θανάτου σε απάνθρωπες φυλακές), καθώς και τους χιλιάδες που πέθαναν κατά την οικοδόμηση της πρωτεύουσας. Το χειρότερο, επέμενε, ήταν οι αναρίθμητοι άνθρωποι που πέθαναν στα ορυχεία:

Η όγδοη πληγή ήταν οι σκλάβοι, τους οποίους οι Ισπανοί υποδούλωσαν προκειμένου να εργαστούν στα ορυχεία. Πρώτα πήραν τους σκλάβους των Αζτέκων· έπειτα εκείνους που ήταν αποδεδειγμένα απείθαρχοι· τέλος, πήραν όσους μπορούσαν να πιάσουν. Τα πρώτα χρόνια μετά την κατάκτηση, το εμπόριο σκλάβων άνθιζε και οι σκλάβοι συχνά άλλαζαν αφέντη. Είχαν τόσα σημάδια στα πρόσωπά τους, πέρα από τη βασιλική σφραγίδα, που το κεφάλι τους ήταν γεμάτο με γράμματα, μιας και είχαν πάνω τους το γράμμα κάθε αφέντη που τους είχε αγοράσει και πουλήσει.

Η ένατη πληγή ήταν η εργασία στα ορυχεία, όπου οι βαρυφορτωμένοι Ινδιάνοι κουβαλούσαν προμήθειες για εξήντα λεύγες [περίπου 290 χιλιόμετρα, Σ.τ.Ε.] και παραπάνω... Όταν τελειωνε το φαγητό τους, πέθαιναν, είτε στο ορυχείο είτε στο δρόμο, αφού δεν είχαν χρήματα για να αγοράσουν τρόφιμα και ούτε υπήρχε και κανείς να τους δώσει φαγητό. Ορισμένοι έφταναν σίπιτι σε τέτοια κατάσταση που πέθαιναν λίγο μετά. Τα πτώματα αυτών των Ινδιάνων και των σκλάβων που πέθαιναν στα ορυχεία ανάδιναν τέτοια μπόχα που έπεσε λοιμός, ιδίως στα ορυχεία της Oaxaca. Μίσση λεύγα γύρω από αυτά τα ορυχεία και κατά μήκος ενός μεγάλου μέρους του δρόμου ήταν δύσκολο κανείς να αποφύγει να περάσει πάνω από τα πτώματα ή τους σκελετούς ενώ τα σμήνη των όρνιων και των κορακιών που έρχονταν να καταβροχθίσουν τα πτώματα ήταν τόσο πυκνά που έκρυβαν τον ήλιο.<sup>14</sup>

Παρόμοιες σκηνές αναφέρονται και στο Περού, όπου αφανίστηκαν οι

<sup>14</sup> Todorov 1984: 137-138· το πρωτότυπο, στο Icazbalceta 2008: 23-26.

πληθυσμοί ολόκληρων περιοχών από την καταναγκαστική εργασία στα ορυχεία, καθώς και στο νησί Ισπανιόλα, όπου ο γηγενής πληθυσμός εξολοθρεύτηκε τελείως.<sup>15</sup>

Όταν ασχολούμαστε με τους κονκισταδόρες, δεν μιλάμε μόνο για καθαρή απληστία, αλλά για απληστία μυθικών διαστάσεων. Αυτός, άλλωστε, είναι ο βασικός λόγος που τους θυμόμαστε. Γιατί φαίνεται ότι δεν χόρτασαν ποτέ. Ακόμα και μετά την κατάκτηση του Tenochtitlan ή του Cuzco και την αποκομιδή ασύλληπτων έως σήμερα θησαυρών, οι κατακτητές σχεδόν κάθε φορά ανασυντάσσονταν και ξεκινούσαν να ψάχνουν για ακόμα περισσότερα πλούτη.

Οι ηθικολόγοι όλων των εποχών αναθεματίζουν την ατελείωτη ανθρώπινη απληστία, όπως εξάλλου και την υποτιθέμενη ατελείωτη δίψα για εξουσία. Η ιστορία, όμως, αποκαλύπτει ότι, μολονότι οι άνθρωποι μπορούν δικαίως να κατηγορηθούν ότι έχουν την τάση να καταγγέλλουν άλλους ότι φέρονται σαν κονκισταδόρες, ελάχιστοι στην πραγματικότητα φέρονται έτσι οι ίδιοι. Ακόμα και για τους πιο φιλόδοξους από εμάς, τα όνειρά μας μοιάζουν περισσότερο με τα όνειρα του Σεβάχ του Θαλασσινού: θέλουμε περιπέτειες, θέλουμε να αποκτήσουμε τα μέσα να εγκατασταθούμε κάπου και να φτιάξουμε μια απολαυστική ζωή, κι έπειτα να την απολαύσουμε. Ο Μαξ Βέμπερ βέβαια υποστήριξε ότι η ουσία του καπιταλισμού είναι η παρόρμηση –η οποία, για εκείνον, πρωτοεμφανίστηκε με τον καλβινισμό– να μην κατασταλάξουμε ποτέ, αλλά να επεκτεινόμαστε αέναα. Ωστόσο οι κονκισταδόρες ήταν καλοί μεσαιωνικοί καθολικοί, έστω κι αν προέρχονταν από τα πιο αδίστακτα και αχρεία στοιχεία της ισπανικής κοινωνίας. Γιατί λοιπόν είχαν αυτήν την αμείλικτη επιθυμία να αποκτήσουν κι άλλα, κι άλλα, κι άλλα;

Πιστεύω ότι είναι χρήσιμο να επιστρέψουμε στις απαρχές της κατάκτησης του Μεξικού από τον Hernan Cortés: Ποια ήταν τα άμεσα κίνητρά του; Ο Cortés είχε μεταναστεύσει στην αποικία της Ισπανιόλας το 1504, προσδοκώντας δόξα και περιπέτεια, ωστόσο τα πρώτα δεκαπέντε χρόνια οι περιπέτειές του περιοριζόνταν εν πολλοίς στο να ξελογιάζει τις συζύγους των άλλων. Το 1518, ωστόσο, κατάφερε με μια κομπίνα να διοριστεί διοικητής μιας εκστρατείας για την εγκατάσταση της ισπανικής παρουσίας στην ηπειρωτική χώρα. Όπως έγραψε αργότερα ο Bernal Díaz del Castillo, που τον συνόδευε, εκείνη την εποχή:

15 Ένας ιστορικός επισημαίνει: «Στα τέλη του 16ου αιώνα, τα πολύτιμα μέταλλα, ιδίως το ασήμι, αποτελούσαν το 95% όλων των εξαγωγών από την Ισπανική Αμερική προς την Ευρώπη. Σχεδόν το ίδιο ποσοστό του γηγενή πληθυσμού εξολοθρεύτηκε κατά τη διάρκεια της αρπαγής αυτών των θησαυρών» (Stannard 1993: 221).

Άρχισε να στολίζεται και να προσέχει περισσότερο την εμφάνισή του. Φορούσε ένα λοφίο με φτερά, με μετάλλιο και χρυσή καδένα και ένα βελούδινο γιλέκο με χρυσά σιρίτια. Για την ακρίβεια, έμοιαζε με τολμηρό και επιβλητικό Πλοίαρχο. Παρόλα αυτά, δεν είχε καθόλου χρήματα για να καλύψει τα έξοδα για τα οποία μίλησα παραπάνω, μιας και εκείνη την εποχή ήταν πάμφτωχος και καταχρεωμένος, παρά το γεγονός ότι διέθετε ένα καλό υποστατικό με Ινδιάνους και έβγαζε χρυσό απ' τα ορυχεία. Όλα αυτά τα πλούτη όμως τα ξόδευε για τον εαυτό του, για τα κοσμήματα της γυναίκας του, την οποία είχε πρόσφατα παντρευτεί, καθώς και για να διασκεδάσει τους καλεσμένους του...

Όταν ορισμένοι έμποροι φίλοι του έμαθαν ότι είχε αποκτήσει τον τίτλο του Πλοίαρχου, του δάνεισαν τέσσερις χιλιάδες χρυσά πέσος και άλλα τέσσερις χιλιάδες σε αγαθά, με εγγύηση τους Ινδιάνους και τη γη του. Έπειτα παρήγγειλε να του φτιάξουν δύο λάβαρα και σημαίες, με χρυσοποίκιλο τον βασιλικό θυρεό και έναν σταυρό σε κάθε μεριά και με μια λεζάντα που έλεγε «Σύντροφοι, ας ακολουθήσουμε το σχήμα του Τίμιου Σταυρού με αληθινή πίστη. Με αυτό θα κατακτήσουμε».<sup>16</sup>

Με άλλα λόγια, ο Cortés ήταν ένας άνθρωπος που ζούσε πολύ πιο πλουσιοπάροχα από όσο του επέτρεπαν τα οικονομικά του, έμπλεξε και αποφάσισε, όπως κάθε απερίσκεπτος τζογαδόρος, να διπλασιάσει το ποντάρισμά του και να παίξει τα ρέστα του. Δεν προκαλεί έκπληξη, λοιπόν, ότι, όταν ο κυβερνήτης αποφάσισε την τελευταία στιγμή να ακυρώσει την εκστρατεία, ο Cortés τον αγνόησε και έπλευσε για την ηπειρωτική χώρα με εξακόσιους άνδρες, προσφέροντας στον καθένα ίσο μερίδιο από τα κέρδη της εκστρατείας. Μετά την αποβίβασή του, έκαψε τα πλοία του, παίζοντας τα πάντα πάνω στη νίκη του.

Ας περάσουμε, λοιπόν, στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του Díaz. Τρία χρόνια αργότερα, εξαιτίας της πιο πολυμήχανης, αδίστακτης, πανέξυπνης και ολότελα άτιμης συμπεριφοράς που έχει ποτέ επιδείξει ένας στρατιωτικός διοικητής στην ιστορία, ο Cortés νίκησε. Μετά από οχτώ μήνες εξαντλητικών μαχών από σπίτι σε σπίτι και το θάνατο περίπου εκατό χιλιάδων Αζτέκων, το Tenochtitlan, μία από τις σπουδαιότερες πόλεις του κόσμου, είχε ισοπεδωθεί. Το αυτοκρατορικό θησαυροφυλάκιο είχε εξασφαλιστεί και είχε έρθει η ώρα να μοιραστεί μεταξύ των επιζώντων στρατιωτών.

Παρόλα αυτά, σύμφωνα με τον Díaz, το αποτέλεσμα ήταν να εξοργιστούν οι στρατιώτες. Οι αξιωματικοί συνωμότησαν και άρπαξαν τον περισσότερο χρυσό και, όταν ανακοινώθηκε η τελική μοιρασιά, το στράτευμα έμαθε

<sup>16</sup> Bernal Díaz 1963: 43.

ότι κάθε στρατιώτης θα λάμβανε από πενήντα μέχρι ογδόντα πέσος. Το χειρότερο ήταν ότι και το μεγαλύτερο μέρος των μεριδίων τους κατασχέθηκε άμεσα από τους αξιωματικούς, οι οποίοι δρούσαν και ως πιστωτές – ο Cortés είχε επιμείνει να χρεώνονται οι άνδρες για κάθε αναπλήρωση εξοπλισμού και κάθε ιατρική φροντίδα που λάμβαναν κατά τη διάρκεια της πολιορκίας. Οι περισσότεροι διαπίστωσαν λοιπόν ότι στην πραγματικότητα είχαν χάσει χρήματα από τη συμφωνία. Ο Díaz γράφει:

Ήμασταν όλοι καταχρεωμένοι. Δεν μπορούσες να αγοράσεις μια βολύβινα για λιγότερα από σαράντα ή πενήντα πέσος, τα μουσκέτα κόστιζαν εκατό, τα σπαθιά πενήντα και ένα άλογο από 800 ή 1000 πέσος και πάνω. Τέτοιες εξωφρενικές τιμές έπρεπε να πληρώνουμε για το κάθε τι! Ένας γιατρός που αυτοαποκαλούνταν Mastre [μάστρο-] Juan και είχε φροντίσει μερικά πολύ άσχημα τραύματα, χρέωνε εξαιρετικά παραφουσκωμένες τιμές, όπως και ένας κομπογιαννίτης ονόματι Murcia, που ήταν αποθηκάριος και μπαρμπέρης και φρόντιζε επίσης τους τραυματίες, ενώ υπήρχαν και καμιά τριανταριά άλλες κομπίνες και απάτες για τις οποίες έπρεπε να πληρώσουμε από τα μερίδιά μας, όταν τα λάβαμε.

Έγιναν σοβαρά παράπονα για αυτό, αλλά το μόνο που έκανε ο Cortés ήταν να διορίσει δύο αξιόπιστους ανθρώπους που γνώριζαν τις τιμές των πραγμάτων και μπορούσαν να εκτιμήσουν την αξία όλων των πραγμάτων που είχαμε αγοράσει με πίστωση. Βγήκε διαταγή που έλεγε ότι όποια τιμή οριζόταν για τις αγορές μας και τις θεραπείες των γιατρών έπρεπε να γίνει αποδεκτή, αλλά και ότι, αν δεν είχαμε χρήματα, οι πιστωτές μας θα έπρεπε να περιμένουν δύο χρόνια για την εξόφλησή τους.<sup>17</sup>

Σύντομα κατέφτασαν Ισπανοί έμποροι που άρχισαν να χρεώνουν υπέρογκα ποσά για βασικά είδη πρώτης ανάγκης, γεγονός που προκάλεσε ακόμα μεγαλύτερη κατακραυγή, μέχρις ότου:

Ο στρατηγός μας βαρέθηκε τις επανειλημμένες κατηγορίες που εξαπολύονταν εναντίον του ότι τάχα τα είχε κλέψει όλα για τον εαυτό του, καθώς και τα ατέλειωτα αιτήματα για δάνεια και προκαταβολές, και αποφάσισε να ξεφορτωθεί μονομιάς τους ταραχοποιούς, φτιάχνοντας καταυλισμούς σε περιοχές που έμοιαζαν πιο κατάλληλες για αυτόν τον σκοπό.<sup>18</sup>

17 Bernal Díaz: Το παράθεμα είναι μια σύνθεση της μετάφρασης Lockhart (1844 II: 120) και της μετάφρασης Cohen (1963: 412), αν και οι δύο μεταφράσεις μοιάζουν να βασίζονται σε λίγο διαφορετικά πρωτότυπα.

18 Bernal Díaz, ό.π.

Αυτοί οι άνδρες κατέληξαν να αναλάβουν τον έλεγχο αυτών των περιοχών και να εγκαθιδρυσουν συστήματα τοπικής αυτοδιοίκησης, φορολογίας και εργασίας, πράγμα που μας βοηθάει να καταλάβουμε τις περιγραφές για τους Ινδιάνους με τα διάστικτα πρόσωπα από τις σφραγίδες, σαν οπισθογραφημένες επιταγές, ή τα ορυχεία που περιβάλλονταν από ολόκληρα μίλια κουφαριών που σάπιζαν. Δεν έχουμε να κάνουμε με μια ψυχολογία ωμής και υπολογιστικής απληστίας, αλλά με ένα πολύ πιο σύνθετο μίγμα ντροπής και ηθικής αγανάκτησης, καθώς και με την τρομερή πίεση από τα χρέη που μόνο θα αυξάνονταν και θα συσσωρευόνταν (ήταν σχεδόν σίγουρα έντοκα δάνεια) και με την οργή στη σκέψη ότι, εντέλει, μετά από όλα όσα είχαν περάσει, βρέθηκαν και χρεωμένοι από πάνω.

Και ο Cortés; Αυτός είχε μόλις φέρει σε πέρας τη μεγαλύτερη ληστεία όλων των εποχών. Τα παλιά του χρέη έμοιαζαν πλέον σίγουρα μηδαμινά. Εντούτοις, έβρισκε μονίμως τρόπους να αποκτά καινούργια. Οι πιστωτές είχαν ήδη αρχίσει να κατάσχουν την περιουσία του, ενώ βρισκόταν σε μια εκστρατεία στην Ονδούρα το 1526· όταν επέστρεψε, έστειλε επιστολή στον αυτοκράτορα Κάρολο Ε΄ όπου του εξηγούσε ότι τα έξοδά του ήταν τόσο μεγάλα που «ό,τι μου έχει μείνει δεν επαρκεί για να με απαλλάξει από την εξαθλίωση και τη φτώχεια, καθώς την ώρα που γράφω αυτές τις γραμμές χρωστάω πάνω από πεντακόσιες ουγκιές χρυσού και δεν έχω ούτε ένα πέσο για να πληρώσω το χρέος μου».<sup>19</sup> Πονηρός ο κύριος, το δίχως άλλο (εκείνη την εποχή, ο Cortés διέθετε το προσωπικό του ανάκτορο), ωστόσο δεν πέρασαν πολλά χρόνια και αναγκάστηκε να βάλει ενέχυρο τα χρυσαφικά της γυναίκας του για να χρηματοδοτήσει μια σειρά εκστρατείες στην Καλιφόρνια, ευελπιστώντας να αποκαταστήσει την περιουσία του. Όταν οι εκστρατείες αυτές απέτυχαν να αποφέρουν κέρδη, ο Cortés ήταν τόσο πνιγμένος στα χρέη που αναγκάστηκε να επιστρέψει στην Ισπανία προκειμένου να παρακαλέσει τον αυτοκράτορα αυτοπροσώπως.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Cortés 1868: 141.

<sup>20</sup> Οι περισσότεροι κονκισταδόρες είχαν παρόμοιες ιστορίες. Ο Balboa πήγε στην Αμερική προκειμένου να ξεφύγει από τους πιστωτές του· ο Pizarro είχε δανειστεί τόσο μεγάλα ποσά για να επανδρώσει την εκστρατεία του στο Περού που μετά από τις πρώτες αναποδιές που του έτυχαν, μόνο ο φόβος της φυλακής τον εμπόδισε να επιστρέψει στον Παναμά· ο Francisco de Montejo χρειάστηκε να υποθηκεύσει ολόκληρη την περιουσία του στο Μεξικό για ένα δάνειο 8.000 πέσο προκειμένου να ξεκινήσει την εκστρατεία του στην Ονδούρα· ο Pedro de Alvarado κατέληξε να έχει τόσα χρέη που εντέλει τα έπαιξε όλα σε ένα σχέδιο να κατακτήσει τα Νησιά των Μπαχαρικών και την Κίνα – αμέσως μετά τον θάνατό του, οι πιστωτές του έσπευσαν να βγάλουν ό,τι είχε απομείνει από την περιουσία του στο σφυρί.



Υπάρχει λόγος που μας βάζει σε υποψίες η ομοιότητα όλων αυτών με την τέταρτη Σταυροφορία, με τους καταχρεωμένους ιππότες που λεηλατούσαν ολόκληρες πόλεις και παρόλα αυτά κατέληγαν να βρίσκονται μόνο ένα βήμα μπροστά από τους πιστωτές τους. Το χρηματοπιστωτικό κεφάλαιο που υποστήριζε αυτές τις εκστρατείες προερχόταν λίγο πολύ από το ίδιο μέρος (αν και, σε αυτήν την περίπτωση, από τη Γένοβα και όχι τη Βενετία). Επιπλέον, αυτή η σχέση ανάμεσα στον τολμηρό τυχοδιώκτη, τον τζογαδόρο που είναι διατεθειμένος να πάρει κάθε ρίσκο, από τη μια πλευρά, και τον προσεκτικό επενδυτή, του οποίου όλες οι δραστηριότητες οργανώνονται γύρω από τη σταθερή, μαθηματική και ανεξάντλητη αύξηση του εισοδήματός του, από την άλλη, βρίσκεται στην καρδιά αυτού που σήμερα ονομάζουμε «καπιταλισμό».

Συνεπώς, το σημερινό οικονομικό μας σύστημα χαρακτηριζόταν ανέκαθεν από έναν παράξενο дуΐσμό. Εδώ και πολλά χρόνια, οι μελετητές βρίσκουν συναρπαστικές τις διαμάχες που ξέσπασαν μεταξύ των Ισπανών λογίων, σε ισπανικά πανεπιστήμια όπως αυτό της Santander, γύρω από την ανθρώπινη φύση των Ινδιάνων (Είχαν ψυχή; Μπορούσαν να έχουν νομικά δικαιώματα; Ήταν νόμιμο να τους υποδουλώσουν;), καθώς και γύρω από την πραγματική στάση των κονκισταδόρων (Ένωθαν περιφρόνηση, αποστροφή ή ακόμα και απρόθυμο θαυμασμό για τους αντιπάλους τους;).<sup>21</sup> Το πραγματικό ζήτημα είναι ότι τις κρίσιμες στιγμές, όταν δηλαδή πάρθηκαν οι αποφάσεις, τίποτε από όλα αυτά δεν είχε σημασία. Εκείνοι που έλαβαν τις αποφάσεις δεν αισθάνονταν διόλου ότι είχαν τον έλεγχο και όσοι είχαν τον έλεγχο δεν ασχολούνταν με τις λεπτομέρειες. Ας δούμε ένα διαφωτιστικό παράδειγμα: μετά τα πρώτα χρόνια των χρυσορυχείων και αργυρορυχείων που περιγράφει ο Motolinia, όταν εκατομμύρια Ινδιάνοι απλώς αιχμαλωτίστηκαν και εστάλησαν να πεθάνουν δουλεύοντας, οι αποικιστές συμβιβάστηκαν με μια πολιτική υποδούλωση λόγω χρεών: ένα συνηθισμένο κόλπο, σύμφωνα με το οποίο επέβαλλαν δυσβάσταχτη φορολογία, δάνειζαν με τόκο όσους δεν μπορούσαν να πληρώσουν κι έπειτα απαιτούσαν την αποπληρωμή των δανείων με εργασία. Πράκτορες του στέμματος προσπαθούσαν τακτικά να απαγορεύσουν αυτές τις πρακτικές, υποστηρίζοντας ότι οι Ινδιάνοι είχαν πλέον προσηλυτιστεί στο χριστιανισμό και αυτό καταστρατηγούσε τα δικαιώματα που είχαν ως πιστοί υπήκοοι του ισπανικού Στέμματος. Όπως όμως συνέβη με όλες τις προσπάθειες της μοναρχίας να προστατέψει τους Ινδιάνους,

21 Π.χ. Pagden 1986.

το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο. Στο τέλος, επικρατούσαν οι οικονομικές ανάγκες. Ο ίδιος ο Κάρολος Ε΄ ήταν χρεωμένος σε τραπεζικές επιχειρήσεις της Φλωρεντίας, της Γένοβας και της Νάπολης, ενώ ο χρυσός και το ασήμι από την αμερικανική ήπειρο αποτελούσαν περίπου το ένα πέμπτο των συνολικών εσόδων του. Εντέλει, παρά τον αρχικό θόρυβο και τη (συνήθως αρκετά ειλικρινή) ηθική αγανάκτηση των αντιπροσώπων του βασιλιά, τα σχετικά διατάγματα είτε αγνοούνταν είτε, στην καλύτερη περίπτωση, εφαρμόζονταν για ένα-δύο χρόνια και μετά ξεχνιόνταν.<sup>22</sup>



Όλα αυτά μας βοηθούν να εξηγήσουμε γιατί η Εκκλησία ήταν απαρέγκλιτα εναντίον της τοκογλυφίας. Το ζήτημα δεν είναι μόνο φιλοσοφικό· ήταν και ζήτημα ηθικής αντιπαλότητας. Το χρήμα είχε ανέκαθεν τη δυνατότητα να γίνει αφ' εαυτού του μια ηθική επιταγή. Αν του επιτραπεί να επεκταθεί, μπορεί σύντομα να γίνει μια ηθική τόσο επιτακτική που να κάνει όλες τις άλλες να μοιάζουν ασήμαντες μπροστά του. Για τον οφειλέτη, ο κόσμος ανάγεται σε ένα συνονθύλευμα πιθανών κινδύνων, πιθανών εργαλείων και πιθανών εμπορευμάτων.<sup>23</sup> Ακόμα και οι ανθρώπινες σχέσεις γίνονται ζήτημα υπολογισμού κόστους-απόδοσης. Είναι σαφές ότι έτσι έβλεπαν τους κόσμους που βάλθηκαν να κατακτήσουν οι κονκισταδόρες.

Είναι ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του νεότερου καπιταλισμού το γεγονός ότι δημιουργεί κοινωνικές διευθετήσεις που μας αναγκάζουν ουσιαστικά να σκεφτόμαστε κατ' αυτόν τον τρόπο. Η δομή της επιχείρησης είναι ένα διαφορετικό παράδειγμα: δεν είναι τυχαίο ότι οι πρώτες μετοχικές επιχειρήσεις στον κόσμο ήταν η Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών της Αγγλίας και της Ολλανδίας, οι οποίες εφαρμόσαν το ίδιο σύστημα εξερεύνησης, κατάκτησης και απομύζησης με τους κονκισταδόρες. Είναι μία δομή που σκοπό έχει να εξαλείψει κάθε ηθική επιταγή εκτός από το κέρδος. Τα στελέχη που λαμβάνουν αποφάσεις μπορούν να υποστηρίξουν –όπως κάνουν τακτικά– ότι, αν διαχειρίζονταν δικά τους χρήματα, ασφαλώς και δεν θα απέλυαν εργαζόμενους που δουλεύουν μια ζωή για την εταιρεία μόλις μια βδομάδα πριν

22 Gibson 1964: 253. Όλα αυτά θυμίζουν ενοχλητικά τη σημερινή παγκόσμια πολιτική, στην οποία τα Ηνωμένα Έθνη, λόγω χάρη, πιέζουν τις φτωχές χώρες να καταστήσουν την παιδεία δωρεάν και διαθέσιμη στον καθένα, κι έπειτα το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο (το οποίο, από νομική άποψη, είναι στην πραγματικότητα μέρος των Ηνωμένων Εθνών) θέτει ως όρο για την αναχρηματοδότηση των δανείων των χωρών αυτών να κάνουν το ακριβώς αντίθετο και να επιβάλλουν δίδακτρα, στο πλαίσιο ευρύτερων «οικονομικών μεταρρυθμίσεων».

23 Σύμφωνα με τον William Pietz (1985: 8), ο οποίος μελέτησε τους λογαριασμούς των πρώτων τυχοδιωκτών εμπόρων στη Δυτική Αφρική· βλ. Todorov (1984: 129-131) για την πολύ παρόμοια οπτική των κονκισταδόρων.



συνταξιοδοτηθούν ούτε βέβαια θα έριχναν καρκινογενή απόβλητα δίπλα σε σχολεία. Εντούτοις, είναι ηθικά αναγκασμένοι να αγνοούν αυτά τα ζητήματα διότι είναι απλοί υπάλληλοι και η μοναδική τους ευθύνη είναι να προσφέρουν τη μέγιστη απόδοση των επενδύσεων που έχουν κάνει οι μέτοχοι της επιχείρησης. (Οι μέτοχοι, φυσικά, δεν έχουν λόγο σε όλα αυτά.)

Το παράδειγμα του Cortés είναι διδακτικό και για έναν ακόμα λόγο. Μιλάμε για έναν άνθρωπο που, το 1521, είχε κατακτήσει ένα βασίλειο και καθόταν πάνω σε ένα βουνό χρυσάφι. Δεν είχε καμία πρόθεση να αποχωριστεί τίποτα από αυτά – ούτε καν να τα μοιραστεί με τους συντρόφους του. Πέντε χρόνια αργότερα, ισχυριζόταν ότι ήταν ένας αδέκαρος οφειλέτης. Είναι δυνατόν;

Η προφανής απάντηση θα ήταν: ο Cortés δεν ήταν βασιλιάς, ήταν ένας υπήκοος του Βασιλιά της Ισπανίας, ο οποίος λειτουργούσε μέσα στο νομικό πλαίσιο ενός βασιλείου που επέμενε ότι, αν δεν έκανε καλή διαχείριση των χρημάτων του, θα τα έχανε. Εντούτοις, όπως είδαμε, οι βασιλικοί νόμοι σε άλλες περιπτώσεις αγνοούνταν. Εξάλλου, ούτε καν οι βασιλιάδες δεν ήταν εντελώς ανεξάρτητοι. Ο Κάρολος Ε΄ ήταν μονίμως χρεωμένος και όταν ο γιος του Φίλιππος Β΄-του οποίου οι δυνάμεις πολεμούσαν σε τρία διαφορετικά μέτωπα ταυτόχρονα- αποπειράθηκε να εφαρμόσει το παλιό, καλό μεσαιωνικό κόλπο της στάσης πληρωμών, όλοι οι πιστωτές του, από την Τράπεζα του Αγίου Γεωργίου της Γένοβας μέχρι τους Fuggers και τους Welsers της Γερμανίας, ένωσαν τις δυνάμεις τους και επέμειναν ότι δεν θα του έδιναν άλλο δάνειο, μέχρι να αρχίσει να «τιμά τις δεσμεύσεις του».<sup>24</sup>

Το κεφάλαιο, λοιπόν, δεν είναι μόνο χρήμα. Δεν είναι καν μόνο πλούτος που μπορεί να μετατραπεί σε χρήμα. Ούτε εξάλλου αρκεί μόνο η χρήση της πολιτικής εξουσίας προκειμένου κάποιος να χρησιμοποιήσει τα χρήματά του για να βγάλει περισσότερα χρήματα. Ακριβώς αυτό προσπαθούσε να κάνει ο Cortés: με τον κλασικό τρόπο της Αξονικής Εποχής, προσπαθούσε να χρησιμοποιήσει τις κατακτήσεις του προκειμένου να μαζέψει λάφυρα και σκλάβους για τα ορυχεία, με τα οποία θα πλήρωνε σε μετρητά τους στρατιώτες του και τους προμηθευτές του, ούτως ώστε να ξεκινήσει νέες εκστρατείες. Η συνταγή ήταν δοκιμασμένη. Για όλους τους άλλους κονκισταδόρες, ωστόσο, αποδείχτηκε παταγώδης αποτυχία.

Αυτό μοιάζει να κάνει τη διαφορά. Την Αξονική Εποχή, τα χρήματα ήταν ένα εργαλείο της αυτοκρατορίας. Πιθανόν να βόλευε τους κυβερνώντες να

<sup>24</sup> Ορισμένοι χρεοκόπησαν όντως – ένα παρακλάδι των Fuggers, για παράδειγμα. Αλλά αυτό ήταν εξαιρετικά σπάνιο.

φτιάξουν αγορές στις οποίες ο καθένας θα έβλεπε το χρήμα ως τελικό σκοπό· κατά περιόδους, οι κυβερνώντες ίσως έβλεπαν ολόκληρο το μηχανισμό της κυβέρνησης ως μια κερδοφόρα επιχείρηση· ωστόσο το χρήμα παρέμενε πάντοτε ένα πολιτικό όργανο. Γι' αυτόν το λόγο, όταν κατέρρεαν οι αυτοκρατορίες και αποστρατεύονταν τα στρατεύματα, ολόκληρος ο μηχανισμός απλώς διαλυόταν. Υπό τη νέα, αναδύομενη, καπιταλιστική τάξη, η λογική του χρήματος αυτονομήθηκε· σταδιακά, η πολιτική και η στρατιωτική εξουσία αναδιοργανώθηκαν γύρω από αυτή. Όντως, ήταν μια οικονομική λογική που θα ήταν αδύνατον να υπάρξει χωρίς κράτη και στρατούς να την υποστηρίζουν. Όπως είδαμε και στην περίπτωση του μεσαιωνικού ισλαμισμού, υπό γνήσιες συνθήκες ελεύθερης αγοράς –στην οποία το κράτος δεν ασχολείται με τη ρύθμιση της αγοράς κατά κανένα σοβαρό τρόπο, ούτε καν για την εφαρμογή εμπορικών συμβάσεων– δεν αναπτύσσονται καθαρά ανταγωνιστικές αγορές και καθίσταται αδύνατο να αποπληρωθούν τα έντοκα δάνεια. Στην πραγματικότητα, *μόνο* η ισλαμική απαγόρευση της τοκογλυφίας επέτρεψε τη δημιουργία ενός οικονομικού συστήματος που απείχε τόσο πολύ από το κράτος.

Ο Μαρτίνος Λούθηρος ισχυριζόταν αυτό ακριβώς το 1524, περίπου την εποχή που ο Cortés άρχιζε να έχει μπλεξίματα με τους πιστωτές του. Μπορούμε κάλλιστα, έλεγε ο Λούθηρος, να φανταζόμαστε ότι όλοι ζούμε σαν αληθινοί χριστιανοί, σύμφωνα με τις επιταγές του Ευαγγελίου. Στην πραγματικότητα, όμως, ελάχιστοι είναι ικανοί να φερθούν κατ' αυτόν τον τρόπο:

Οι χριστιανοί σπανίζουν σε αυτόν τον κόσμο· συνεπώς, ο κόσμος χρειάζεται αυστηρή, σκληρή, κοσμική κυβέρνηση που θα πειθαναγκάζει και θα συγκρατεί τους πονηρούς, ούτως ώστε να μην κλέβουν και να επιστρέφουν όσα δανείζονται, μολονότι ένας χριστιανός δεν πρέπει να τα ζητάει ούτε να ελπίζει ότι θα τα πάρει πίσω. Αυτό είναι αναγκαίο προκειμένου να μην ερημώσει ο κόσμος, να μη χαθεί η ειρήνη και να μην καταστραφούν ολοσχερώς το εμπόριο και η κοινωνία· γιατί όλα αυτά θα συμβούν, αν ο κόσμος κυβερνηθεί σύμφωνα με το Ευαγγέλιο και αν δεν ελέγξουμε και δεν εξαναγκάσουμε τους πονηρούς, με νόμους και με τη βία, να κάνουν το σωστό... Κανείς δεν πρέπει να πιστεύει ότι ο κόσμος μπορεί να κυβερνηθεί αναίμακτα· το σπαθί του άρχοντα πρέπει να είναι αιματοβαμμένο· γιατί ο κόσμος θα είναι και πρέπει να είναι κακός και το σπαθί είναι το σκήπτρο του Θεού που εκδικείται.<sup>25</sup>

25 Martin Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher*, 1524, παρατίθεται στο Nelson 1949: 50.

«Να μην κλέβουν και να επιστρέφουν όσα δανείζονται»: μια γλαφυρή παράθεση, δεδομένου ότι, στη σχολαστική θεωρία, το να δανείζει κανείς με τόκο θεωρείται κλοπή.

Ο Λούθηρος αναφερόταν *όντως* εδώ στα έντοκα δάνεια. Είναι διαφωτιστική η ιστορία για το πώς έφτασε σε αυτό το σημείο. Η σταδιοδρομία του ως μεταρρυθμιστή άρχισε το 1520 με πύρινες εκστρατείες εναντίον της τοκογλυφίας: για την ακρίβεια, μια από τις αντιρρήσεις του για την πώληση εκκλησιαστικών συχωροχαρτιών ήταν ότι και αυτή η πρακτική συνιστούσε μια μορφή πνευματικής τοκογλυφίας. Οι θέσεις του αυτές του εξασφάλισαν τεράστια λαϊκή υποστήριξη σε πόλεις και χωριά. Παρόλα αυτά, σύντομα συνειδητοποίησε ότι είχε ελευθερώσει ένα τζίνι που απειλούσε να αποδογυρίσει τον κόσμο όλο. Εμφανίζονταν ακόμα πιο ριζοσπάστες μεταρρυθμιστές, οι οποίοι υποστήριζαν ότι οι φτωχοί δεν είχαν καμία ηθική υποχρέωση να πληρώνουν τους τόκους των τοκογλυφικών δανείων, ενώ πρότειναν την αναβίωση θεσμών της Παλαιάς Διαθήκης όπως το «σάββατον έτος». Τους ακολούθησαν σαφέστατα επαναστάτες ιεροκήρυκες που άρχισαν και πάλι να αμφισβητούν την ίδια τη νομιμότητα των αριστοκρατικών προνομίων, αλλά και την ατομική ιδιοκτησία. Το 1525, ένα χρόνο μετά το κήρυγμα του Λούθηρου, σημειώθηκε μια μαζική εξέγερση χωρικών, μεταλλωρύχων και φτωχών των πόλεων που σάρωσε ολόκληρη τη Γερμανία: οι επαναστάτες, στις περισσότερες περιπτώσεις, αυτοπροσδιορίζονταν ως απλοί χριστιανοί που στόχευαν να αποκαταστήσουν τον αληθινό κομμουνισμό των Ευαγγελίων. Πάνω από εκατό χιλιάδες σφαγιάστηκαν. Ήδη το 1524, ο Λούθηρος είχε συνειδητοποιήσει ότι τα πράγματα ξέφευγαν απ' τον έλεγχο και ότι θα έπρεπε να διαλέξει πλευρά: στο παραπάνω κείμενο, αυτό ακριβώς έκανε. Οι νόμοι της Παλαιάς Διαθήκης όπως το «σάββατον έτος», υποστήριζε, δεν είναι πλέον δεσμευτικοί: το Ευαγγέλιο απλώς περιγράφει την ιδανική συμπεριφορά: οι άνθρωποι είναι αμαρτωλά πλάσματα και γι' αυτό ο νόμος είναι απαραίτητος: μολονότι η τοκογλυφία είναι αμαρτία, ένα επιτόκιο της τάξης του 4% με 5% είναι επί του παρόντος νόμιμο υπό συγκεκριμένες συνθήκες: και μολονότι είναι αμαρτία να λαμβάνει κανείς τους τόκους αυτούς, υπό *καμία* συνθήκη δεν είναι νόμιμο να υποστηρίξει κανείς ότι, γι' αυτόν το λόγο, οι δανειολήπτες έχουν το δικαίωμα να παραβούν τον νόμο.<sup>26</sup>

26 Την εποχή του Λούθηρου, το κύριο ζήτημα ήταν μια πρακτική που ονομαζόταν Zinskauf (τεχνικά: ενοίκιο μισθωμένης ιδιοκτησίας), η οποία ήταν κατά βάση μια μορφή καλυμμένου έντοκου δανεισμού.

Ο Ελβετός προτεστάντης μεταρρυθμιστής Zwingli ήταν ακόμα πιο ξεκάθαρος. Ο Θεός, υποστήριξε, μας έδωσε τον θείο νόμο: αγάπα τον πλησίον σου ως εαυτόν. Αν πραγματικά τηρούμε αυτόν το νόμο, θα μοιραζόμαστε ελεύθερα τα πάντα μεταξύ μας και δεν θα υπήρχε ατομική ιδιοκτησία. Παρόλα αυτά, με την εξαίρεση του Ιησού, κανένας άνθρωπος δεν έχει ποτέ κατορθώσει να φτάσει αυτό το καθαρά κομμουνιστικό πρότυπο. Συνεπώς, ο Θεός μάς έχει επίσης δώσει έναν δεύτερο, υποδεέστερο, ανθρώπινο νόμο, ο οποίος πρέπει να εφαρμόζεται από την πολιτική εξουσία. Μολονότι αυτός ο υποδεέστερος νόμος δεν μπορεί να μας αναγκάσει να πράττουμε ως οφείλουμε («ο δικαστής δεν μπορεί να αναγκάσει κανέναν να δανείσει ό,τι του ανήκει χωρίς να ελπίζει ότι θα αποζημιωθεί ή ότι θα βγάλει κέρδος από αυτή του την πράξη»), τουλάχιστον μπορεί να μας κάνει να ακολουθήσουμε το παράδειγμα του αποστόλου Παύλου, ο οποίος είπε: «Να πληρώνετε τα χρέη σας».<sup>27</sup>

Αμέσως μετά, ο Καλβίνος θα απέρριπτε τελείως την απαγόρευση της τοκογλυφίας. Μέχρι το 1650, σχεδόν όλα τα παρακλάδια του προτεσταντισμού είχαν συμφωνήσει με τη θέση του ότι ένα εύλογο επιτόκιο (συνήθως της τάξης του 5%) δεν συνιστούσε αμαρτία, αρκεί οι δανειστές να δρουν καλή τη πίστει, να μην έχουν ως αποκλειστική απασχόληση τη δανειοδότηση και να μην εκμεταλλεύονται τους φτωχούς.<sup>28</sup> (Οι καθολικοί άργησαν περισσότερο να συνταχθούν σε αυτή τη γραμμή, αλλά τελικά το έκαναν μέσω σιωπηρής συναίνεσης.)

Αν κανείς εξετάσει πώς δικαιολογήθηκαν όλα αυτά, διαπιστώνει δύο πράγματα. Πρώτον, όλοι οι προτεστάντες διανοητές εξακολούθησαν να επικαλούνται το παλιό μεσαιωνικό επιχείρημα περί *interesse*: ότι δηλαδή ο «τόκος» είναι, στην πραγματικότητα, αποζημίωση για τα χρήματα που ο δανειστής *θα είχε βγάλει*, αν είχε τη δυνατότητα να τοποθετήσει τα χρήματά του σε κάποια πιο επικερδή επένδυση. Αρχικά, αυτή η λογική εφαρμοζόταν μόνο στα εμπορικά δάνεια. Ολοένα και περισσότερο πλέον άρχισε να αφορά όλα τα δάνεια. Η αύξηση των χρημάτων λοιπόν δεν θεωρούνταν πλέον αφύσικη, αλλά εντελώς αναμενόμενη. Όλα τα χρήματα θεωρούνταν ότι

<sup>27</sup> Στο Baker 1974: 53-54. Το χωρίο του αποστόλου Παύλου βρίσκεται στην *Προς Ρωμαίους επιστολή*, 13:7.

<sup>28</sup> Υποστήριξε πως το γεγονός ότι το Δευτερονόμιον επιτρέπει την τοκογλυφία υπό οποιαδήποτε συνθήκη καταδεικνύει ότι δεν θα μπορούσε να είναι ένας καθολικός «πνευματικός νόμος», αλλά ένας πολιτικός νόμος που είχε δημιουργηθεί για τη συγκεκριμένη κατάσταση των αρχαίων Ισραηλιτών και, συνεπώς, ότι θα μπορούσε να θεωρηθεί ακατάλληλος για άλλες κοινωνίες.

ήταν κεφάλαιο.<sup>29</sup> Δεύτερον, η υπόθεση ότι η τοκογλυφία είναι κάτι που κάνει κάποιος στους εχθρούς του και, κατ' επέκταση, ότι κάθε εμπορική συναλλαγή εμπεριέχει κάτι από τη φύση του πολέμου, δεν χάνεται ποτέ τελείως. Ο Καλβίνος, λόγου χάρη, αρνιόταν ότι το Δευτερονόμιον αναφερόταν μόνο στους Αμαληκίτες· έλεγε ότι ήταν σαφές πως η τοκογλυφία ήταν αποδεκτή σε συναλλαγές με Σύριους ή Αιγυπτίους· για την ακρίβεια, με όλα τα έθνη με τα οποία είχαν εμπορικές συναλλαγές οι Εβραίοι.<sup>30</sup> Το αποτέλεσμα αυτού του ανοίγματος ήταν ότι, τουλάχιστον σιωπηρά, μπορούσε κανείς να φερθεί στον *καθένα*, ακόμα και σε έναν γείτονα, σαν να ήταν ξένος.<sup>31</sup> Το μόνο που έχουμε να κάνουμε για να καταλάβουμε τι σήμαιναν όλα αυτά στην πράξη είναι να παρατηρήσουμε πώς οι τυχοδιώκτες Ευρωπαίοι έμποροι αντιμετώπιζαν τους ξένους στην Ασία, την Αφρική και την αμερικανική ήπειρο.

Μπορούμε, όμως, να ρίξουμε μια ματιά και σε πιο κοντινές περιοχές. Ας δούμε, π.χ., την ιστορία ενός άλλου γνωστού οφειλέτη της εποχής, του Μαρκήσιου Casimir του Brandenburg-Ansbach (1481-1527), της περίφημης δυναστείας των Hohenzollern:

Ο Casimir ήταν γιος του Μαρκήσιου Friedrich του Πρεσβύτερου του Brandenburg, που έμεινε γνωστός ως ένας από τους «τρελούς ηγεμόνες» της γερμανικής Αναγέννησης. Οι πηγές διαφέρουν όσον αφορά το πόσο τρελός τελικά ήταν. Ένα χρονικογράφημα της εποχής τον περιγράφει ως «κάπως ανισόρροπο στα μυαλά του, εξαιτίας των πολλών ιπποδρομιών και κονταρομαχιών»· οι περισσότερες πηγές πάντως συμφωνούν ότι είχε έντονες κρίσεις ανεξήγητης οργής, καθώς και ότι χρηματοδοτούσε τρελά και πολυέξοδα πανηγύρια, τα οποία λέγεται ότι συχνά εκφυλίζονταν σε αχαλίνωτα βακχικά όργια.<sup>32</sup>

Όλοι ωστόσο συμφωνούν ότι δεν τα πήγαινε καλά με τη διαχείριση των χρημάτων του. Στις αρχές του 1515, ο Friedrich είχε τόσο σοβαρά οικονομικά

29 Για την ακρίβεια, αυτό ακριβώς σήμαινε αρχικά η λέξη «κεφάλαιο». Ο αγγλικός όρος έχει τις ρίζες του στον λατινικό όρο *capitale*, ο οποίος σήμαινε «κονδύλια, απόθεμα εμπορευμάτων, άθροισμα χρημάτων ή χρήματα που αποδίδουν τόκο» (Braudel 1992: 232). Στα αγγλικά εμφανίζεται τον 16ο αιώνα, κυρίως ως δάνειο από τις ιταλικές λογιστικές τεχνικές (Cannan 1921. Richard 1926) και αναφερόταν σε ό,τι περίσσευε όταν κανείς ισοσκελίζε την περιουσία του, τις πιστώσεις και τα χρέη του. Μέχρι τον 19ο αιώνα, πάντως, οι αγγλικές πηγές προτιμούσαν τη λέξη «απόθεμα» [*stock*], ίσως επειδή το «κεφάλαιο» ήταν πολύ στενά συνδεδεμένο με την τοκογλυφία.

30 Έθνη που, στο κάτω κάτω, ασκούσαν την τοκογλυφία μεταξύ τους: Nelson 1949: 76.

31 Ο Ben Nelson έχει τονίσει αυτή τη διάσταση στο σημαντικό βιβλίο του *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*.

32 Midelfort 1996: 39.

προβλήματα –λέγεται ότι χρωστούσε διακόσιες χιλιάδες φιορίνια– που ειδοποίησε τους πιστωτές του, οι περισσότεροι εκ των οποίων ήταν άλλοι ευγενείς, ότι πιθανόν να αναγκαζόταν να αναβάλει προσωρινά την αποπληρωμή των χρεών του. Αυτό μοιάζει να προκάλεσε μια κρίση εμπιστοσύνης και μέσα σε λίγες εβδομάδες, ο γιος του Casimir οργάνωσε πραξικόπημα στο παλάτι – καταλαμβάνοντας, τα χαράματα της 26ης Φεβρουαρίου 1515, το κάστρο του Plassenburg, ενώ ο πατέρας του ήταν απασχολημένος με τον εορτασμό του Καρναβαλιού, και εξαναγκάζοντάς τον να υπογράψει την παραίτησή του για λόγους πνευματικής αδυναμίας. Ο Friedrich πέρασε την υπόλοιπη ζωή του υπό περιορισμό στο Plassenburg, χωρίς δικαίωμα επισκέψεων και αλληλογραφίας. Όταν κάποια στιγμή οι φρουροί του ζήτησαν από τον καινούργιο Μαρκήσιο να του δώσει μερικά φιορίνια για να περνάει την ώρα του παίζοντας τυχερά παιχνίδια μαζί τους, ο Casimir έκανε την άρνησή του δημόσιο θέαμα, δηλώνοντας (γελοιωδέστατα, φυσικά) ότι ο πατέρας του είχε αφήσει τέτοιο χάος που δεν μπορούσε καν να διαθέσει αυτό το ποσό.<sup>33</sup>

Ο Casimir μοίρασε φιλότιμα διοικητικές θέσεις και άλλα αξιώματα στους πιστωτές του πατέρα του. Προσπάθησε να βάλει μια τάξη στον οίκο του, αλλά αυτό αποδείχτηκε εξαιρετικά δύσκολο. Η ενθουσιώδης υποστήριξη του προς τις μεταρρυθμίσεις του Λούθηρου το 1521 είχαν περισσότερο να κάνουν με την προοπτική να βάλει χέρι στις εκκλησιαστικές γαίες και τη μοναστική περιουσία, παρά με κάποιον θρησκευτικό ζήλο. Εντούτοις, αρχικά, η διάθεση της εκκλησιαστικής περιουσίας παρέμεινε αμφιλεγόμενη και ο Casimir έκανε τα πράγματα ακόμα χειρότερα με τα χρέη του από τον τζόγο, που λέγεται ότι έφτασαν κοντά στις πενήντα χιλιάδες φιορίνια.<sup>34</sup>

Η τοποθέτηση των πιστωτών του σε διοικητικές θέσεις είχε το αναμενόμενο αποτέλεσμα να αυξήσει τη φορολόγηση των υπηκόων του, πολλοί εκ των οποίων χρεώθηκαν ως το λαιμό. Δεν προκαλεί λοιπόν έκπληξη το γεγονός ότι τα εδάφη του Casimir στην Κοιλιάδα Tauber της Φρανκονίας έγιναν το επίκεντρο της εξέγερσης του 1525. Συστάθηκαν ομάδες ένοπλων χωρικών, οι οποίοι διακήρυξαν ότι δεν θα υπάκουαν σε κανέναν νόμο που δεν συμφωνούσε με τον «ιερό λόγο του Θεού». Αρχικά, οι ευγενείς, απομονωμένοι στα διάσπαρτα κάστρα τους δεν αντιστάθηκαν ιδιαίτερω. Οι ηγέτες

33 Zmora 2006: 6-8. Δημόσια χρηματοδότηση εκείνη την περίοδο σήμαινε εν πολλοίς κεκαλυμμένα έντοκα δάνεια από την κατώτερη αριστοκρατία, η οποία ήταν επίσης το κοινωνικό στρώμα από το οποίο προέρχονταν οι τοπικοί διοικητές.

34 Για τις εκκλησιαστικές γαίες: Dixon 2002: 91. Για τα χαρτοπαικτικά χρέη του Casimir: Janssen 1910 IV: 147. Το συνολικό του χρέος έφτασε το μισό εκατομμύριο φιορίνια το 1528 και μέχρι το 1541 είχε ξεπεράσει τις 750.000 (Zmora 2006: 13, σημ. 55).

των ανταρτών –πολλοί εκ των οποίων ήταν μαγαζάτορες, κρεοπώλες και άλλοι διαπρεπείς άνθρωποι των γειτονικών πόλεων– εξαπέλυσαν μια σχετικά πειθαρχημένη εκστρατεία καταστροφής των οχυρώσεων των κάστρων, προσφέροντας εγγυήσεις στους ιππότες ενοίκους τους για την ασφάλειά τους αν συνεργάζονταν, αν συμφωνούσαν να εγκαταλείψουν τα φεουδαρχικά τους προνόμια και αν ορκίζονταν να συμμορφωθούν με τα Δώδεκα Άρθρα των επαναστατών. Πολλοί συναίνεσαν. Οι αντάρτες εστίασαν τη μανία τους στους καθεδρικούς και τα μοναστήρια, δεκάδες από τα οποία λεηλατήθηκαν και καταστράφηκαν.

Η αντίδραση του Casimir ήταν να πάρει προσεκτικά τα μέτρα του. Αρχικά πήρε το χρόνο του, συγκεντρώνοντας μια ένοπλη δύναμη περίπου δύο χιλιάδων έμπειρων στρατιωτών, αλλά απέφυγε να αναμιχθεί, την ώρα που οι αντάρτες λεηλατούσαν τα γειτονικά μοναστήρια· όντως, διαπραγματευόταν με τις διάφορες αντάρτικες ομάδες με τέτοια φαινομενικά καλή πίστη που πολλοί πίστεψαν ότι ετοιμαζόταν να συνταχθεί μαζί τους «ως χριστιανός αδελφός».<sup>35</sup> Τον Μάιο, ωστόσο, αφού οι ιππότες της Σουηβικής Ένωσης νίκησαν τους επαναστάτες της Χριστιανικής Ένωσης στο νότο, ο Casimir ανέλαβε δράση, οι δυνάμεις του άρχισαν να κατατροπώνουν τις χαλαρά οργανωμένες αντάρτικες ομάδες, σαρώνοντας τα ίδια του τα εδάφη ως κατακτητικός στρατός, πυρπολώντας και λεηλατώντας χωριά και κωμοπόλεις, και σφαγιάζοντας γυναικόπαιδα. Σε κάθε πόλη, έστησε ποινικά δικαστήρια και άρπαξε όλα τα λάφυρα των λεηλασιών, τα οποία κράτησε για τον εαυτό του, ενώ οι άνδρες του απαλλοτριώναν και εκείνοι όσο πλούτο είχε περισσέψει στους καθεδρικούς της περιοχής, δήθεν ως έκτακτα δάνεια για την αμοιβή του στρατεύματος.

Μοιάζει σημαντικό το γεγονός ότι ο Casimir αμφιταλαντεύτηκε περισσότερο από όλους τους Γερμανούς ηγεμόνες προτού παρέμβει, αλλά από τη στιγμή που το έκανε, η εκδίκησή του ήταν και η πιο αδυσώπητη όλων. Οι δυνάμεις του έμειναν στην ιστορία όχι μόνο για τις εκτελέσεις των φερόμενων ως ανταρτών, αλλά και για τον συστηματικό ακρωτηριασμό των δακτύλων των υπόπτων συνεργατών των στασιαστών, καθώς οι δήμιοί του κρατούσαν ένα φριχτό κιτάπι με τα ακρωτηριασμένα μέλη για μελλοντική αποζημίωση – ήταν μια αντιστροφή των λογιστικών βιβλίων που του είχαν προκαλέσει τόσα προβλήματα στη ζωή του. Κάποια στιγμή, στην πόλη του Kitzingen, ο

35 Αργότερα κατηγορήθηκε ότι συνωμότησε με τον Κόμη Wilhelm von Henneburg, ο οποίος είχε πάρει το μέρος των ανταρτών, προκειμένου να γίνει κοσμικός Δούκας των περιοχών που μέχρι τότε κατείχε ο Επίσκοπος του Wurzburg.

Casimir διέταξε να τυφλωθούν πενήντα οχτώ κάτοικοι οι οποίοι, κατά δήλωσή του, «είχαν αρνηθεί να τον κοιτάξουν ως τον κύριό τους». Αργότερα, έλαβε τον παρακάτω λογαριασμό:<sup>36</sup>

80 αποκεφαλισμοί	
69 βγαλμένα μάτια ή κομμένα δάχτυλα	114 ½ φιορίνια
Από το ποσό αυτό να αφαιρεθούν	
ποσό που ελήφθη από τους Rothenburger	10 φιορίνια
ποσό που ελήφθη από τον Ludwig von Hutten	2 φιορίνια
Υπόλοιπο	
Συν μισθοί δύο μηνών επί 8 φιορίνια ανά μήνα	16 φιορίνια
Σύνολο	118 ½ φιορίνια

[Υπογραφή] Augustin, ο δήμιος, τον οποίο οι κάτοικοι του Kitzinger αποκαλούν «Αφέντη Ωχ Αμάν».

Η καταστολή εντέλει έδωσε το έναυσμα στον αδελφό του Casimir, τον Georg (ο οποίος αργότερα θα γινόταν γνωστός ως «ο Ευσεβής») να του γράψει μια επιστολή όπου τον ρωτούσε αν σκόπευε να μάθει καμιά τέχνη, μιας και, όπως του θύμιζε ο Georg, θα ήταν δύσκολο να εξακολουθήσει να είναι φεουδάρχης, αν όλοι οι χωρικοί του ήταν νεκροί.<sup>37</sup>

Με τέτοια γεγονότα, δεν είναι και πολύ περίεργο που άνθρωποι όπως ο Τόμας Χομπς έφτασαν να υποθέτουν ότι η στοιχειώδης φύση της κοινωνίας είναι ο πόλεμος όλων εναντίον όλων, από τον οποίο μπορεί να μας σώσει μόνο η απόλυτη εξουσία των μοναρχών. Ταυτόχρονα, η συμπεριφορά του Casimir –η οποία συνδύαζε μια γενική στάση αδίστακτου και αμείλικτου υπολογισμού με εξάρσεις σχεδόν ανεξήγητης εκδικητικής ωμότητας– μοιάζει να ενσαρκώνει κάτι το ουσιώδες για την ψυχολογία του χρέους, όπως φαίνεται άλλωστε και από την οργή των φαντάρων του Cortés που αφέθηκαν ελεύθεροι να δράσουν στις επαρχίες των Αζτέκων. Ή, πιο συγκεκριμένα, ίσως, για τον οφειλέτη, ο οποίος αισθάνεται ότι δεν έχει κάνει τίποτα που

36 Από την «Έκθεση του Διοικητή του Μαρκησιού, Michel Gross από το Trockau», στο Scott και Scribner 1991: 301. Τα ποσά υπολογίζονται βάσει της υπόσχεσης για ένα φιορίνι για κάθε εκτέλεση και μισό φιορίνι για κάθε ακρωτηριασμό. Είναι άγνωστο αν ο Casimir πλήρωσε ποτέ αυτό το συγκεκριμένο χρέος.

37 Για ορισμένες σχετικές περιγραφές της εξέγερσης και της καταστολής της: Seebohm 1877: 141-145. Janssen 1910 IV: 323-326. Blickle 1977. Endres 1979. Vice 1988. Robisheaux 1989: 48-67. Sea 2007. Λέγεται ότι ο Casimir συμβιβάστηκε εντέλει με την επιβολή προστίμων, απαιτώντας από τους υπηκόους του αποζημιώσεις της τάξης των 104.000 φιορινιών.



να δικαιολογεί το ότι βρίσκεται σε αυτήν τη θέση: η απελπισμένη ανάγκη να μεταιρέψει τα πάντα γύρω του σε χρήμα, μαζί με την οργή και την αγανάκτηση που τον κατάντησαν να είναι ένας τέτοιος άνθρωπος.

## Μέρος II: Ο Κόσμος της Πίστ(ω)σης, ο Κόσμος του Συμφέροντος

*Από όλα τα όντα που έχουν υπάρξει μόνο στο νου των ανθρώπων δεν υπάρχει τίποτα πιο φανταστικό και ωραίο από την Αξιοπιστία· η αξιοπιστία δεν πρέπει ποτέ να επιβάλλεται· κρέμεται από τη γνώμη· εξαρτάται από τα πάθη της ελπίδας και του φόβου· έρχεται πολλές φορές απρόσκλητη και συχνά φεύγει χωρίς λόγο· και όταν τη χάσουμε, είναι δύσκολο να την ανακτήσουμε.*

Charles Davenant, 1696

*Αυτός που έχει χάσει την αξιοπιστία του  
έχει πεθάνει για τον κόσμο.*

Αγγλική και γερμανική παροιμία

Τα οράματα των χωρικών περί κομμουνιστικής αδελφοσύνης δεν προέκυψαν απ' το πουθενά. Είχαν τις ρίζες τους στην πραγματική καθημερινή τους εμπειρία: στην ύπαρξη κοινών λιβαδιών και δασών, στην καθημερινή συνεργασία και την αλληλεγγύη. Αυτά τα οικεία βιώματα σχετικά με τον κομμουνισμό της καθημερινότητας γεννούσαν ανέκαθεν μεγάλα μυθικά οράματα.<sup>38</sup> Προφανώς, οι αγροτικές κοινότητες ήταν επίσης διχασμένα μέρη, γεμάτα διχόνοιες, όπως είναι όλες οι κοινότητες – στο βαθμό όμως που είναι κοινότητες, θεμελιώνονται υποχρεωτικά πάνω στην αλληλοβοήθεια. Το ίδιο, παρεμπιπτόντως, μπορούμε να πούμε και για τα μέλη της αριστοκρατίας, τα οποία καβγάδιζαν μεν μονίμως για ζητήματα έρωτα, ιδιοκτησίας, τιμής και θρησκείας, αλλά παράλα αυτά συνεργάζονταν εντυπωσιακά καλά μεταξύ τους σε πραγματικά κρίσιμες στιγμές (πάνω απ' όλα, όταν η ίδια η αριστοκρατική θέση τους απειλούταν)· όπως ακριβώς οι έμποροι και οι τραπεζίτες, όσο κι αν ανταγωνίζονταν μεταξύ τους, κατάφερναν να συνασπιστούν όταν είχε πραγματικά σημασία. Αυτό εννοώ όταν χρησιμοποιώ τον όρο «κομμουνισμός των πλουσίων», ο οποίος υπήρξε μια ισχυρή δύναμη στην ιστορία της ανθρωπότητας.<sup>39</sup>

38 Ο Linebaugh (2008) αναλύει εξαιρετικά αυτό το φαινόμενο στο κείμενό του για την κοινωνική καταγωγή της Μάγκνα Χάρτα.

39 Είναι ενδεικτικό ότι παρά τις ατέλειωτες επιπληξεις εναντίον των πληβείων, κανείς από τους

Το ίδιο, όπως έχουμε επανειλημμένως δει, ισχύει και για την αξιοπιστία.<sup>40</sup> Υπάρχουν πάντοτε διαφορετικά πρότυπα για το ποιον κανείς θεωρεί φίλο ή «πλησίον». Η αμείλικτη φύση του έντοκου χρέους, αλλά και η εναλλασσόμενα βάνουση και υπολογιστική συμπεριφορά των αιχμαλώτων του, είναι συνηθισμένη πάνω απ' όλα στις συναλλαγές μεταξύ αγνώστων: είναι απίθανο ο Casimir να αισθανόταν μεγαλύτερη συγγένεια με τους χωρικούς του απ' ό,τι ο Cortés με τους Αζτέκους (για την ακρίβεια, ο πρώτος σχεδόν σίγουρα αισθανόταν πολύ λιγότερη συγγένεια με τους χωρικούς, αφού, στο κάτω κάτω, οι Αζτέκοι πολεμιστές ήταν αριστοκράτες). Στις κωμοπόλεις και τους αγροτικούς οικισμούς, όπου το κράτος ήταν κατά βάση μια μακρινή οντότητα, τα μεσαιωνικά πρότυπα επιβίωσαν ανέπαφα και η «αξιοπιστία» συνέχισε να είναι ζήτημα τιμής και υπόληψης, όπως ήταν πάντα. Η μεγάλη ανείπωτη ιστορία της εποχής μας αφορά το πώς καταστράφηκαν αυτά τα αρχαία πιστωτικά συστήματα.

Η πρόσφατη ιστορική έρευνα, κυρίως εκείνη του Craig Muldrew, ο οποίος έψαξε χιλιάδες απογραφές και δικαστικές υποθέσεις της Αγγλίας του 16ου και 17ου αιώνα, προκάλεσε την αναθεώρηση όλων σχεδόν των παλιών υποθέσεών μας για την καθημερινή οικονομική ζωή εκείνης της περιόδου. Φυσικά, ελάχιστος από τον χρυσό και το ασήμι της Αμερικής που έφτανε στην Ευρώπη κατέληγε στις τσέπες των απλών γεωργών, υφασματέμπορων ή μπακάληδων.<sup>41</sup> Η μερίδα του λέοντος έμενε στα πορτοφόλια είτε της αριστοκρατίας είτε των μεγάλων εμπόρων του Λονδίνου ή κατέληγε στο βασιλικό θησαυροφυλάκιο.<sup>42</sup> Τα «φιλά» ήταν σχεδόν ανύπαρκτα. Όπως επισήμανα ήδη, στις φτωχότερες γειτονιές των πόλεων ή των μεγάλων κωμοπόλεων, οι μαγαζάτορες εξέδιδαν τα δικά τους χαλύβδινα, δερμάτινα ή ξύλινα «χρήματα»: τον 16ο αιώνα αυτό έγινε περίπου μόδα, με τεχνίτες και φτωχές χή-

Γερμανούς ηγεμόνες ή ευγενείς, ούτε καν εκείνοι που συνεργάστηκαν ανοιχτά μαζί τους, δεν θεωρήθηκε από καμία άποψη υπόλογος.

40 [Σ.τ.Ε.] ο όρος «αξιοπιστία» αποδίδει εδώ την αγγλική λέξη *credit*, που σημαίνει τόσο την πίστωση την ίδια, όσο και την ικανότητα να παρέχεις και να λαμβάνεις πίστωση, που εξαρτάται από το «πρόσωπο» κάποιου στην κοινωνία.

41 Muldrew 1993a, 1993b, 1996, 1998, 2001. Πρβλ. MacIntosh 1988. Zell 1996, Waswo 2004, Ingram 2006, Valenze 2006, Kitch 2007. Διαπιστώνω ότι βασικά συμφωνώ με τα περισσότερα από τα πορίσματα του Muldrew, αν και με μικρές παραλλαγές: για παράδειγμα, η απόρριψη εκ μέρους του τού επιχειρήματος του MacPherson περί κτητικού ατομισμού [*possessive individualism*] (1962) μου φαίνεται περιττή, μιας και υποπιτεύομαι ότι ο τελευταίος διακρίνει όντως αλλαγές που συμβαίνουν σε βαθύτερο δομικό επίπεδο, το οποίο είναι δυσκολότερα προσβάσιμο στον ρητό λόγο (βλ. Graeber 1997).

42 Ο Muldrew (2001: 92) εκτιμά ότι γύρω στο 1600, οκτώ χιλιάδες λονδρέζοι έμποροι πιθανόν να κατείχαν το ένα τρίτο των μετρητών της Αγγλίας.

ρες να φτιάχνουν τα δικά τους χρήματα προκειμένου να τα βγάλουν πέρα.<sup>43</sup> Άλλου, οι τακτικοί πελάτες του τοπικού χασάπη, φούρναρη ή τσαγκάρη είχαν απλώς ανοιχτό λογαριασμό. Το ίδιο έκαναν και οι πελάτες των εβδομαδιαίων παζαριών ή εκείνοι που αγόραζαν γάλα, τυρί ή κερύ από τους γείτονές τους. Σε ένα τυπικό χωριό της εποχής, οι μόνοι που μπορούσαν να πληρώσουν τοις μετρητοίς ήταν οι περαστικοί ταξιδιώτες και τα «αποβράσματα» της κοινωνίας: ζητιάνοι και «χαμένα κορμιά» που τα είχαν βρει τόσο πολύ μπαστούνια που κανείς δεν θα τους πουλούσε τίποτα επί πιστώσει. Καθώς όλοι κάτι πουλούσαν, ωστόσο, ο καθένας ήταν ταυτόχρονα και πιστωτής και οφειλέτης: το μεγαλύτερο μέρος του οικογενειακού εισοδήματος είχε τη μορφή υποσχέσεων από άλλες οικογένειες: ο καθένας γνώριζε και κρατούσε λογαριασμό τι χρωστούσε ο ένας γείτονας στον άλλο: και κάθε έξι μήνες ή κάθε χρόνο περίπου, οι κοινότητες διοργάνωναν έναν δημόσιο γενικό «διακανονισμό», στον οποίο τακτοποιούσαν οι μεν τα χρέη των δε, σε ένα μεγάλο κύκλο, και οι μόνες διαφορές που διατηρούνταν ήταν εκείνες που περίσσευαν, όταν είχαν τακτοποιηθεί όλες οι άλλες με την ανταλλαγή νομισμάτων και αγαθών.<sup>44</sup>

Αυτό ανατρέπει τις προηγούμενες υποθέσεις μας επειδή έχουμε συνηθίσει να φορτώνουμε την άνοδο του καπιταλισμού σε κάτι που ονομάζεται αφηρημένα «αγορά»: στην κατάργηση των παλιότερων συστημάτων αλληλοβοήθειας και αλληλεγγύης και τη δημιουργία ενός κόσμου ψυχρού υπολογισμού, όπου το καθετί έχει την τιμή του. Στην πραγματικότητα, οι χωρικοί της Αγγλίας δεν έβλεπαν αυτούς τους κόσμους ως αντιφατικούς. Από τη μία πλευρά, πίστευαν ακράδαντα στη συλλογική διαχείριση των λιβαδιών, των ρεμάτων και των δασών, καθώς και στην ανάγκη να βοηθούν τους γείτονές τους τις δύσκολες ώρες. Από την άλλη, οι αγορές θεωρούνταν μια μετριασμένη εκδοχή της ίδιας αρχής, μιας και βασιζόνταν στην εμπιστοσύνη. Περίπου όπως οι γυναίκες Τιν, με τα «πεσκέσια» τους (μπάμιες και γιαμ), οι γείτονες υπέθεταν ότι έπρεπε να είναι μονίμως ελαφρώς χρεωμένοι ο ένας στον άλλον. Την ίδια στιγμή, οι περισσότεροι φαίνεται ότι αισθάνονταν άνετα με την ιδέα των αγοραπωλησιών, ακόμα και με τις διακυμάνσεις της αγοράς, αρκεί όλα αυτά να μην έφταναν στο σημείο να απειλήσουν τον βιοπορι-

43 Williamson 1889. Whiting 1971. Mathias 1979b. Valenze 2006: 34-40.

44 Ο χρυσός και το ασήμι αποτελούσαν μόνο ένα μικρό μέρος της περιουσίας ενός νοικοκυριού: οι απογραφές αποκαλύπτουν ότι τα νοικοκυριά χρωστούσαν, κατά μέσο όρο, δεκαπέντε σελίνια για κάθε σελίνι που όντως κατείχαν σε κέρματα (Muldrew 1998).

σμό των τίμιων οικογενειών.<sup>45</sup> Ακόμα και όταν άρχισαν να νομιμοποιούνται τα έντοκα δάνεια, το 1545, αυτή η πρακτική δεν προκάλεσε μεγάλη ταραχή, αρκεί να διεξαγόταν μέσα στο ίδιο ευρύτερο ηθικό πλαίσιο: ο δανεισμός θεωρούταν, λόγου χάρη, κατάλληλη δουλειά για χήρες που δεν είχαν άλλο εισόδημα ή ως ένας τρόπος οι γείτονες να μοιράζονται τα κέρδη από κάποια μικρή εμπορική δραστηριότητα. Ο William Stout, ένας κουακέρος έμπορος από το Lancashire, περιέγραφε με φωτεινά χρώματα τον Henry Coward, τον έμπορο, στο μαγαζί του οποίου άρχισε τη μαθητεία του:

Ο αφέντης μου είχε τότε ένα κανονικό μανάβικο και σιδηροπωλείο και πούλούσε και πολλά άλλα αγαθά. Τον σέβονταν και τον εμπιστευόνταν πολύ, όχι μόνο οι ομόθρησκοί του, αλλά και άνθρωποι άλλων θρησκειών και άλλων τάξεων... Η αξιοπιστία του ήταν τόσο μεγάλη, που όποιος είχε χρήματα να διαθέσει, του τα εμπιστευόταν ούτως ώστε να λαμβάνει τόκο ή να τα επενδύσει ο αφέντης μου.<sup>46</sup>

Σ' αυτόν τον κόσμο, η εμπιστοσύνη ήταν το παν. Το χρήμα ήταν κυριολεκτικά ζήτημα εμπιστοσύνης, μιας και οι περισσότερες χρηματοπιστωτικές συμφωνίες σφραγίζονταν δια χειραψίας. Όταν οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν τον όρο «αξιοπιστία» (credit), αναφέρονταν πάνω απ' όλα στη φήμη που είχε κάποιος ότι ήταν έντιμος και ακέραιος χαρακτήρας· και η τιμή, η αρετή και η υπόληψη κάποιου ή κάποιας, αλλά και η φήμη που είχε ότι διακρινόταν από γενναιοδωρία, αξιοπρέπεια και καλοπροαίρετη κοινωνικότητα ήταν, το λιγότερο, εξίσου σημαντικοί παράγοντες για να αποφασίσει κάποιος να του δανείσει χρήματα με την αποτίμηση του καθαρού κέρδους του.<sup>47</sup> Ως εκ τούτου, οι χρηματοπιστωτικοί όροι έγιναν συνώνυμοι των ηθικών όρων. Μπορούσε κανείς να πει ότι κάποιος ήταν «άξιος», ότι «μια γυναίκα ήταν ευυπόληπτη» ή ότι «ένας άνδρας ήταν τιποτένιος» και εξίσου «να πάρει τοις μετρητοίς» τα λόγια κάποιου, δηλαδή να πιστέψει τα λεγόμενά του [το «credit» έχει την ίδια ετυμολογική ρίζα με το «creed» (πίστη) ή

45 Αυτή η αρχή του δικαίωματος στο βιοπορισμό είναι κεντρική για αυτό που ο E.P. Thompson (1971) ονόμαζε «ηθική οικονομία του πλήθους» στην Αγγλία του 18ου αιώνα, μια ιδέα που ο Muldrew (1993a) θεωρεί ότι μπορεί να εφαρμοστεί σε όλα αυτά τα πιστωτικά συστήματα.

46 Stout 1742: 74-75. Κομμάτια του ίδιου χωρίου παρατίθενται στο Muldrew 1993a: 178 και 1998: 152.

47 Για την ακρίβεια, είτε της θεοσεβούμενης (στην περίπτωση των καλβινιστών) είτε της καλοπροαίρετης κοινωνικότητας (στην περίπτωση όσων τους αντιτίθονταν στο όνομα των παλαιότερων εορταστικών αξιών) – τα χρόνια προ του εμφυλίου πολέμου, πολλά ενοριακά συμβούλια χωρίζονταν σε «ευσεβείς» και «έντιμους ανθρώπους» (Hunt 1983: 146).

το «credibility» (φερεγγυότητα)] ή «να δανείσει κάτι σε κάποιον καλή τη πίστει», αν θεωρούσε ότι θα του το επέστρεφε.

Δεν πρέπει βέβαια να εξιδανικεύουμε την κατάσταση. Ο εν λόγω κόσμος ήταν έντονα πατριαρχικός: η φήμη ότι η γυναίκα ή η θυγατέρα κάποιου ήταν «αγνή» αποτελούσε μέρος της «αξιοπιστίας» του, όσο και η φήμη του ότι ήταν καλός ή θρησκευόμενος. Ακόμα περισσότερο, σχεδόν όλοι οι άνθρωποι κάτω των τριάντα, άνδρες και γυναίκες, εργάζονταν ως υπηρέτες στη δούλεψη κάποιου άλλου –εργάτες γης, γαλατούδες, παραγοί– και γι' αυτό και δεν είχαν κανένα «πρόσωπο». <sup>48</sup> Τέλος, όσοι έχαναν την αξιοπιστία τους στα μάτια της κοινότητας μετατρέπονταν κατ' ουσίαν σε παρίες και υποβιβάζονταν στις εγκληματικές και περιθωριακές τάξεις των ξεριζωμένων εργατών, των ζητιάνων, των πορνών, των πορτοφολάδων, των γυρολόγων, τωνπραματευτάδων, των χαρτοριχτρών, των πλανόδιων μουσικών και παρόμοιων «ανδρών χωρίς αφέντη» ή «ανυπόληπτων γυναικών». <sup>49</sup>

Μεταξύ αγνώστων χρησιμοποιούνταν συχνά τα μετρητά, κάτι που συνέβαινε και για την πληρωμή μισθωμάτων, εκκλησιαστικών φόρων και φόρων στους κτηματίες, στους δικαστικούς κλητήρες, τους ιερείς και άλλους ανώτερους. Η έγγεια αριστοκρατία και οι πλούσιοι έμποροι, οι οποίοι απέφευγαν τις προφορικές συμφωνίες, χρησιμοποιούσαν συχνά μετρητά μεταξύ τους, ιδίως για να αποπληρώσουν λογαριασμούς συναλλαγών που γίνονταν στις αγορές του Λονδίνου. <sup>50</sup> Πάνω απ' όλα, ο χρυσός και το ασήμι χρησιμοποιούνταν από την κυβέρνηση προκειμένου να αγοραστούν όπλα και να πληρωθούν οι στρατιώτες, καθώς και στις εσωτερικές συναλλαγές των εγκληματιών. Αυτό σήμαινε ότι τα νομίσματα χρησιμοποιούνταν κατά πάσα πιθανότητα τόσο από εκείνους που διοικούσαν το νομικό σύστημα –τους δικαστές, τους αστυνομικούς, και τους ειρηνοδίκες– όσο και από βίαια στοιχεία της κοινωνίας, που οι πρώτοι θεωρούσαν δουλειά τους να ελέγχουν.



Με την πάροδο του χρόνου, αυτό οδήγησε σε ένα ολοένα και βαθύτερο διαχωρισμό των ηθικών πλαισίων. Για τους περισσότερους, εκείνους που προσπαθούσαν να αποφύγουν τα μπερδέματα τόσο με το νομικό σύστημα όσο και με τους στρατιώτες και τους εγκληματίες, το χρέος εξακολουθούσε να αποτελεί την υφή της κοινωνικότητας. Εκείνοι όμως που περνούσαν την

48 Shepherd 2000, Walker 1996. Για τη δική μου άποψη σχετικά με την «υπηρεσία βάσει του κύκλου της ζωής» και τη μισθωτή εργασία, βλ. Graeber 1997.

49 Hill 1972: 39-56, Wrightson και Levine 1979, Beier 1985.

50 Muldrew 2001: 84.

εργάσιμη ημέρα τους στους κυβερνητικούς διαδρόμους και στους μεγάλους εμπορικούς οίκους άρχισαν σταδιακά να αναπτύσσουν μια διαφορετική οπτική, κατά την οποία οι συναλλαγές τοις μετρητοίς ήταν φυσιολογικές, ενώ το χρέος άρχισε να έχει την απόχρωση του εγκλήματος.

Κάθε οπτική βασιζόταν άρρητα σε μια θεωρία για τη φύση της κοινωνίας. Για τους περισσότερους χωρικούς της Αγγλίας, το πραγματικό χωνευτήρι και το αληθινό επίκεντρο του κοινωνικού και ηθικού βίου δεν ήταν τόσο η εκκλησία, αλλά η τοπική μπιραρία – και η κοινότητα ενσωματώνονταν πάνω απ' όλα στην ευθυμία λαϊκών γιορτών όπως τα Χριστούγεννα ή η Πρωτομαγιά και σε όλα όσα συνεπάγονταν αυτές οι γιορτές: τις κοινές απολαύσεις, την όσμωση των αισθήσεων, την ενσάρκωση δηλαδή της λεγόμενης «καλής γειτονίας». Η κοινωνία είχε τις ρίζες της πρώτα απ' όλα «στην αγάπη και στη φιλία» των φίλων και των συγγενών και εκφραζόταν σε όλες τις μορφές του κομμουνισμού της καθημερινότητας (να βοηθάνε τους φίλους με τις αγγαρείες τους, να προσφέρουν γάλα και τυρί στις γριές χήρες) που θεωρούνταν ότι προέρχονται από αυτόν. Οι αγορές δεν θεωρούνταν ότι αντίβαιναν σ' αυτό το ήθος της αλληλοβοήθειας. Όπως περίπου και για τον Tusi, όλα αυτά ήταν μια προέκταση της αλληλοβοήθειας και μάλιστα για παρόμοιους λόγους: διότι βασιζόταν εξ ολοκλήρου στην πίστη και την εμπιστοσύνη.<sup>51</sup>

Η Αγγλία μπορεί να μη γέννησε έναν σπουδαίο θεωρητικό σαν τον Tusi, αλλά μπορεί κανείς να βρει τις ίδιες υποθέσεις να αντηχούν στους περισσότερους σχολαστικούς συγγραφείς, όπως π.χ. στο *De Republica* του Jean Bodin, το οποίο κυκλοφορούσε ευρύτατα σε αγγλική μετάφραση μετά το 1605. «Η φιλία και η ομόνοια», έγραφε ο Bodin, «είναι τα θεμέλια κάθε ανθρώπινης και πολιτικής κοινωνίας» – συνιστούν την «αληθινή, φυσική δικαιοσύνη» πάνω στην οποία πρέπει υποχρεωτικά να οικοδομηθεί ολόκληρη η νομική δομή των συμβολαίων, των δικαστηρίων, ακόμα και της κυβέρνησης.<sup>52</sup> Κατά παρόμοιο τρόπο, όταν οι θεωρητικοί της οικονομίας στοχάζονταν γύρω από την καταγωγή του χρήματος, έκαναν

51 Για μια κλασική έκθεση της σύνδεσης των παζαριών, των πανηγυριών και της ηθικότητας την περίοδο των Τυδώρ, βλ. Agnew (1986).

52 Johnson 2004: 56-58. Για τις δύο αντιλήψεις περί δικαιοσύνης: Wrightson 1980. Η πραγματεία του Bodin διαβάστηκε ευρέως. Βασιζόταν στην αντίληψη του Ακινάτη ότι η αγάπη και η φιλία προηγούνται της νομικής τάξης, η οποία, με τη σειρά της, μπορεί να εντοπιστεί στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη, τα οποία έφτασαν στην Ευρώπη διαμέσου αραβικών πηγών. Δεν γνωρίζουμε αν υπήρξαν και άμεσες επιδράσεις από τις ισλαμικές πηγές, ωστόσο κάτι τέτοιο μοιάζει πιθανό, αν αναλογιστούμε το βαθμό των αμοιβαίων ανταλλαγών μεταξύ των δύο παραδόσεων (Ghazanfar 2003).

λόγο για «εμπιστοσύνη, ανταλλαγή και συναλλαγή».<sup>53</sup> Όλοι απλώς υπέθεταν ότι οι κοινωνικές σχέσεις προηγούνταν.

Ως αποτέλεσμα, όλες οι ηθικές σχέσεις κατέληξαν να θεωρούνται χρέη. «Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν» – εκείνη ακριβώς την περίοδο, στα τέλη του Μεσαίωνα, η αγγλική μετάφραση της Κυριακής Προσευχής απέκτησε την καθολική δημοτικότητα που έχει μέχρι σήμερα. Οι αμαρτίες είναι χρέη προς το Θεό: αναπόφευκτα μεν, αλλά πιθανόν διαχειρίσιμα, μιας και κατά τη συντέλεια του κόσμου, τα χρέη μας και οι πιστώσεις μας θα διαγραφούν κατά την ημέρα της Κρίσης. Η έννοια του χρέους παρεισέφρησε ακόμα και στις πιο προσωπικές ανθρώπινες σχέσεις. Όπως οι Τίν, οι χωρικοί του Μεσαίωνα μιλούσαν ενίοτε για «χρέη σάρκας», ωστόσο το νόημα ήταν τελείως διαφορετικό: αναφερόταν στο δικαίωμα κάθε συντρόφου σε έναν γάμο να απαιτήσει σεξ από τον άλλο, κάτι που, επί της αρχής, μπορούσε να κάνει όποτε το επιθυμούσε. Η φράση «πλήρωσε τα χρέη σου» απέκτησε, λοιπόν, συνδηλώσεις, αντίστοιχες με αυτές που είχε η ρωμαϊκή φράση «κάνε το καθήκον σου» αιώνες πριν. Ο Geoffrey Chaucer<sup>54</sup> κάνει μάλιστα ένα λογοπαίγνιο με τις λέξεις «tally» (λογαριασμός, γαλλικά: *taille*) και «tail» (ουρά, αλλά και πωινός) στην «Ιστορία του Ναυτικού» (Shipman's Tale), μια ιστορία για μια γυναίκα που πληρώνει τα χρέη της με σεξουαλικές χάρες: «and if so be I faille, I am youre wyf, score it upon my taille» [σε ελεύθερη μετάφραση: «κι αν συμβεί και δεν τα καταφέρω, η γυναίκα σου δεν παύω να είμαι, γι' αυτό γράφτα στον λογαριασμό/πωινό μου»].

Ακόμα και οι λονδρέζοι έμποροι επικαλούνταν ενίοτε τη γλώσσα της κοινωνικότητας, καθώς επέμεναν ότι, σε τελική ανάλυση, κάθε εμπόριο βασίζεται στην αξιοπιστία η οποία είναι απλώς μια προέκταση της αλληλοβοήθειας. Το 1696, λόγου χάρη, ο Charles Davenant έγραψε ότι, ακόμα και αν σημειωνόταν μια γενικευμένη άπώρευση της εμπιστοσύνης στο πιστωτικό σύστημα, αυτή η άπώρευση δεν θα διαρκούσε πολύ, διότι, εντέλει, όταν οι άνθρωποι θα στοχάζονταν το ζήτημα θα συνειδητοποιούσαν ότι η αξιοπιστία είναι απλώς μια προέκταση της ανθρώπινης κοινωνίας,

53 Gerard de Malyene, *Maintenance of Free Trade* (1622): παρατίθεται στο Muldrew 1998: 98 και στο Muldrew 2001: 83.

54 Το έργο του Chaucer βρήκει από τέτοια πράγματα: το the Wife of Bath [η Σύζυγος από το Μπαθ] έχει πολλά να πει για τα συζυγικά χρέη (π.χ. Cotter 1969). Την περίοδο 1400-1600 περίπου, τα πάντα άρχισαν να θεωρούνται ολοένα και περισσότερο χρέη (μια εξέλιξη πιθανόν αντικατοπτρίζει τα πρώτα σκιρτήματα του «κτητικού ατομισμού», καθώς και απόπειρες συμφιλώσής της με παλαιότερα ηθικά παραδείγματα). Ο Guth (2008), ιστορικός του δικαίου, ονομάζει αυτήν την περίοδο «εποχή του χρέους», η οποία αντικαταστάθηκε, μετά το 1600, από μια «εποχή συμβολαίων».

Θα διαπιστώσουν ότι κανένα εμπορεύσιμο έθνος δεν συντηρήθηκε ποτέ ούτε συνέχισε τις δουλειές του με πραγματικά αποθέματα [δηλαδή, μόνο με νομίσματα και εμπορεύματα]: ότι η πίστη και η εμπιστοσύνη του ενός για τον άλλον είναι εξίσου αναγκαίες για να συνδέουν και να ενώνουν έναν λαό, όσο και η υπακοή, η αγάπη, η φιλία και ο διάλογος. Και όταν η εμπειρία δίδαξει στον άνθρωπο πόσο αδύναμος είναι, όταν βασιζείται μόνο στον εαυτό του, θα είναι πρόθυμος να βοηθήσει τους άλλους και να ζητήσει τη βοήθεια των γειτόνων του, πράγμα που, φυσικά, θα ξαναφέρει την αξιοπιστία στην επιφάνεια.<sup>55</sup>

Ο Davenant ήταν ένας ασυνήθιστος έμπορος (ο πατέρας του ήταν ποιητής). Πιο συνηθισμένοι εκπρόσωποι της τάξης του ήταν άνθρωποι όπως ο Τόμας Χομπς, ο *Λεβιάθαν* του οποίου εκδόθηκε το 1651 και αποτελούσε, από πολλές απόψεις, μια εκτεταμένη επίθεση στην ίδια την ιδέα ότι η κοινωνία θεμελιώνεται πάνω σε οποιουδήποτε είδους προγενέστερους δεσμούς κοινωνικής αλληλεγγύης.

Ο Χομπς μπορεί να θεωρηθεί ότι έριξε την πρώτη ομοβροντία της νέας ηθικής οπτικής, και ήταν σίγουρα μια ολέθρια κανονιά. Όταν κυκλοφόρησε ο *Λεβιάθαν*, δεν είναι σαφές τι σκανδάλισε τους αναγνώστες του περισσότερο: ο αμείλικτος υλισμός του (ο Χομπς επέμενε ότι οι άνθρωποι ήταν κατά βάση μηχανές και οι πράξεις τους μπορούσαν να γίνουν κατανοητές βάσει μίας και μοναδικής αρχής: ότι έτειναν να κινούνται προς την προοπτική της ηδονής και να απομακρύνονται από την προοπτική του πόνου) ή ο συνακόλουθος κυνισμός του (αν η αγάπη, η φιλία και η εμπιστοσύνη είναι τόσο ισχυρές δυνάμεις, αναρωτιόταν ο Χομπς, γιατί ακόμα και μέσα στο οικογενειακό μας περιβάλλον κλειδώνουμε τα πιο πολύτιμα υπάρχοντά μας σε χρηματοκιβώτια;). Παρόλα αυτά, το ύστατο επιχείρημα του Χομπς –ότι δεν μπορούμε να πιστεύουμε ότι οι άνθρωποι, οι οποίοι εμφορούνται από το ατομικό συμφέρον, θα φέρονται ο ένας στον άλλον δίκαια από μόνοι τους και, συνεπώς, η κοινωνία αναδύεται μόνον όταν συνειδητοποιήσουν ότι είναι προς όφελός τους, μακροπρόθεσμα, να παραχωρήσουν ένα μέρος των ελευθεριών τους και να αποδεχτούν την απόλυτη εξουσία ενός Βασιλιά – αυτό λίγο διέφερε από επιχειρήματα που διατύπωναν έναν αιώνα νωρίτερα θεολόγοι όπως ο Μαρτίνος Λούθηρος. Ο Χομπς αντικατέστησε απλώς τις βιβλικές αναφορές με την επιστημονική γλώσσα.<sup>56</sup>

55 Davenant 1771: 152.

56 Ο Marshall Sahlins (1996, 2008) τονίζει εδώ και καιρό τις θεολογικές ρίζες της θεωρίας του Χομπς. Μεγάλο μέρος της ανάλυσης που ακολουθεί έχει επηρεαστεί από το έργο του.



Θέλω να επιστήσω την προσοχή στην υποκείμενη ιδέα του «ατομικού συμφέροντος». <sup>57</sup> Υπό μία πραγματική έννοια, είναι το κλειδί της νέας φιλοσοφίας. Ο όρος πρωτοεμφανίζεται στα αγγλικά περίπου την εποχή του Χομπς και είναι, μάλιστα, άμεσο δάνειο από το *interesse*, τον όρο που χρησιμοποίησε το ρωμαϊκό δίκαιο για τις έντοκες πληρωμές. Όταν εισήχθη για πρώτη φορά, οι Άγγλοι συγγραφείς φαίνεται ότι αντιλαμβάνονταν την ιδέα πως κάθε ανθρώπινη ζωή μπορεί να εξηγηθεί ως επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος ως μια κυνική, ξένη, μακιαβελική ιδέα, μία ιδέα που δεν ταίριαζε ιδιαίτερα με τα παραδοσιακά αγγλικά ήθη. Ήδη τον 18ο αιώνα, όμως, οι περισσότεροι λόγιοι τη δέχονταν ως κοινή λογική.

Γιατί όμως «συμφέρον»; Γιατί να φτιάξει κανείς μια γενική θεωρία για τα ανθρώπινα κίνητρα από μια λέξη που αρχικά σήμαινε «ποινή για καθυστέρηση αποπληρωμής ενός δανείου»;

Ένα μέρος της γοητείας που άσκησε ο όρος ήταν ότι προέρχεται από τη λογιστική. Ήταν ένας μαθηματικός όρος. Αυτό τον έκανε να μοιάζει αντικειμενικός, ακόμα και επιστημονικός. Το να λέμε ότι όλοι, στην πραγματικότητα, επιδιώκουμε τα ατομικά μας συμφέροντα είναι ένας τρόπος να αποφύγουμε το συνονθύλευμα των παθών και των συναισθημάτων που μοιάζουν να κυβερνούν την καθημερινή μας ύπαρξη, καθώς και να κινητοποιούν τα περισσότερα από όσα παρατηρούμε τους ανθρώπους να κάνουν (όχι μόνο από αγάπη και φιλία, αλλά και από φθόνο, μνησικακία, αφοσίωση, οίκτο, λαγνεία, ντροπή, αποχαύνωση, αγανάκτηση και αλαζονεία) και να ανακαλύψουμε ότι, πέρα από όλα αυτά, οι πιο σημαντικές αποφάσεις μας βασίζονται στον ορθολογικό υπολογισμό της υλικής προόδου – πράγμα που σημαίνει ότι και οι άνθρωποι είναι αρκετά προβλέψιμοι. «Όπως ο φυσικός κόσμος διέπεται από τους νόμους της κίνησης», έγραφε ο Ελβέτιος, σε ένα χωρίο που θυμίζει τον άρχοντα ΄Shang, «έτσι και το ηθικό σύμπαν διέπεται από τους νόμους του συμφέροντος». <sup>58</sup> Και βέβαια, πάνω σε αυτήν την υπόθεση θεμελιώθηκαν εντέλει όλες οι δευτεροβάθμιες εξισώσεις της οικονομικής θεωρίας. <sup>59</sup>

57 Ο ίδιος ο Χομπς δεν χρησιμοποιεί τον όρο «ατομικό συμφέρον», αλλά κάνει όντως λόγο για «επιμέρους», «ιδιωτικά» και «κοινά» συμφέροντα.

58 De L'Esprit 53, αναφέρεται στο Hirschman 1986:45. Η διερεύνηση της αντίθεσης ανάμεσα στο «κέρδος» του Sang και το «συμφέρον» του Ελβέτιου θα ήταν μια εντυπωσιακή ιστορία από μόνη της. Δεν πρόκειται για την ίδια έννοια.

59 Το «συμφέρον» («interest», από το *interesse*) περνάει στην κοινή χρήση ως ευφημισμός της τοκογλυφίας τον 14ο αιώνα, ωστόσο προσλαμβάνει την πιο οικεία, γενική σημασία του τον 16ο αιώνα. Ο Χομπς δεν χρησιμοποιεί τον όρο «ατομικό συμφέρον», αλλά μιλάει για «ιδιωτικά» και «κοι-

Το πρόβλημα είναι ότι η καταγωγή της έννοιας αυτής δεν είναι διόλου ορθολογική. Οι ρίζες της είναι θεολογικές και οι θεολογικές υποθέσεις που τη στηρίζουν δεν χάθηκαν στην πραγματικότητα ποτέ. Το «ατομικό συμφέρον» καταγράφεται για πρώτη φορά στα γραπτά του Ιταλού ιστορικού Francesco Guicciardini (ο οποίος ήταν φίλος του Μακιαβέλι), γύρω στο 1510, ως ευφημισμός για την έννοια της «αγάπης για τον εαυτό» του Αγίου Αυγουστίνου. Για τον τελευταίο, η «αγάπη προς τον Θεό» μάς οδηγεί στην αγαθοεργία προς τους συνανθρώπους μας· η αγάπη για τον εαυτό μας, αντίθετα, αναφέρεται στο γεγονός ότι, από την Πτώση του Ανθρώπου και μετά, είμαστε καταραμένοι από ασταμάτητες και ανικανοποίητες επιθυμίες αυτοϊκανοποίησης – σε τέτοιο βαθμό που, αν αφεθούμε στην τύχη μας, θα καταλήξουμε αναπόφευκτα στον καθολικό ανταγωνισμό, ακόμα και στον πόλεμο. Η αντικατάσταση της «αγάπης» με το «συμφέρον» μάλλον φάνηκε η προφανής κίνηση, μιας και η υπόθεση ότι η αγάπη είναι το πρωταρχικό συναίσθημα ήταν αυτό ακριβώς που προσπαθούσαν να αποφύγουν συγγραφείς όπως ο Guicciardini. Διατηρήθηκε ωστόσο η ίδια υπόθεση περί ανικανοποίητων επιθυμιών, υπό το πρόσχημα των απρόσωπων μαθηματικών, αφού τι άλλο είναι το «συμφέρον» από την απαίτηση να μη σταματήσουν ποτέ να αυξάνονται τα χρήματα; Το ίδιο ίσχυε και όταν το «συμφέρον» έγινε όρος των επενδύσεων – «έχω συμφέρον 20% σε αυτήν την επιχείρηση»–, καθώς πρόκειται για χρήματα που επενδύονται στην άεναη επιδίωξη του κέρδους.<sup>60</sup> Η ίδια η ιδέα ότι οι άνθρωποι εμφορούνται πρωτίστως από το «ατομικό συμφέρον», λοιπόν, έχει τις ρίζες της στη βαθιά χριστιανική υπόθεση ότι είμαστε όλοι αδιόρθωτοι αμαρτωλοί· αν αφεθούμε στην τύχη μας, δεν θα επιδιώξουμε απλώς να κατακτήσουμε ένα ορισμένο επίπεδο άνεσης και ευτυχίας και μετά θα σταματήσουμε για να το απολαύσουμε, αλλά αντίθετα ποτέ δεν θα τολμήσουμε να εξαργυρώσουμε τις μάρκες μας, όπως ο Σεβάχ, πόσο μάλλον να αμφισβητήσουμε το γιατί χρειάζεται καν να αγοράσουμε μάρκες. Και όπως διέβλεπε ήδη ο Αυγουστίνος, οι απέραντες επιθυμίες σε έναν πεπερασμένο κόσμο σημαίνουν ατέλειωτο ανταγωνισμό, ο οποίος είναι ο λόγος που η μόνη

νά» συμφέροντα· ωστόσο η τρέχουσα χρήση του όρου υπήρχε ήδη, καθώς είχε εμφανιστεί στο έργο του φίλου του Μακιαβέλι, Francesco Guicciardini το 1512. Ο όρος γίνεται κοινότοπος τον 18ο αιώνα (βλ. Hirschman 1977, 1992, ιδίως το κεφάλαιο 2, «περί της έννοιας του συμφέροντος». Dumont 1981. Myers 1983. Heilbron 1998).

60 Ο Sée (1928: 187) σημειώνει ότι μέχρι περίπου το 1800, το «interesse» ήταν η πιο κοινή λέξη για το «κεφάλαιο» στα γαλλικά· στα αγγλικά, η προτιμητέα λέξη ήταν «απόθεμα» (stock). Το περίεργο είναι ότι ο Άνταμ Σμιθ επιστρέφει, αν μη τι άλλο, στη χρήση του Αγίου Αυγουστίνου, στην «αγάπη για τον εαυτό» στο περίφημο χωρίο του για το χασάπη και το φούρναρη (*Ο Πλούτος των Εθνών* 1.2.2).

μας ελπίδα για κοινωνική ειρήνη βρίσκεται, όπως επέμενε ο Χομπς, στα συμβόλαια και την αυστηρή εφαρμογή τους από τον κρατικό μηχανισμό.



Η ιστορία των απαρχών του καπιταλισμού, λοιπόν, δεν είναι η ιστορία της σταδιακής καταστροφής των παραδοσιακών κοινοτήτων από την απρόσωπη εξουσία της αγοράς. Είναι μάλλον η ιστορία που αφορά το πώς μια οικονομία βασισμένη στην αξιοπιστία μετατράπηκε σε οικονομία βασισμένη στο συμφέρον, καθώς και τον σταδιακό μετασχηματισμό των ηθικών δικτύων από την εισβολή της απρόσωπης –και συχνά εκδικητικής– εξουσίας του κράτους. Οι άγγλοι χωρικοί της Ελισαβετιανής εποχής ή της εποχής των Στιούαρτ δεν αρέσκονταν να προσφεύγουν στο δικαστικό σύστημα, ακόμα και όταν ο νόμος ήταν με το μέρος τους – εν μέρει, λόγω της αρχής ότι οι γείτονες πρέπει να λύνουν τις διαφορές τους μεταξύ τους, αλλά, κυρίως, επειδή ο νόμος ήταν εξαιρετικά σκληρός. Κατά τη βασιλεία της Ελισάβετ, π.χ., η τιμωρία για την αλητεία (ανεργία) ήταν, την πρώτη φορά, να καρφωθεί ο παραβάτης από τα αυτιά και να διαπομπευτεί· όποιος το ξανάκανε, εκτελούνταν.<sup>61</sup>

Το ίδιο ίσχυε και για το νόμο περί χρεών, ακριβώς επειδή τα χρέη μπορούσαν, αν ο πιστωτής ήταν αρκετά εκδικητικός, να αντιμετωπιστούν ως εγκλήματα. Στο Chelsea, γύρω στο 1660,

η Margaret Sharples δικάστηκε για κλοπή υφασμάτων, «τα οποία είχε μετατρέψει σε μεσοφόρι για λογαριασμό της», από το κατάστημα του Richard Bennett. Η υπεράσπισή της ήταν ότι είχε συμφωνήσει με την υπηρέτρια του Bennett για το ύφασμα, αλλά, «επειδή δεν είχε αρκετά χρήματα στο πορτοφόλι της για να το αγοράσει, το πήρε μαζί της με σκοπό να το πληρώσει όποτε μπορούσε: και ότι, κατόπιν, συμφώνησε μία τιμή με τον κ. Bennett». Ο Bennett επιβεβαίωσε ότι έτσι είχε γίνει: μολοντί είχε συμφωνήσει να τον πληρώσει 22 σελίνια, η Margaret «παρέδωσε ένα καλάθι γεμάτο πράγματα ως ενέχυρο για τα χρήματα και τέσσερα σελίνια και εννιά πένες σε νομίσματα». Όμως, «λίγο αργότερα ο Bennett το σκέφτηκε καλύτερα και αποφάσισε να μην κρατήσει τη συμφωνία. Της επέστρεψε λοιπόν το καλάθι με τα πράγματα» και κίνησε τις νομικές διαδικασίες εναντίον της.<sup>62</sup>

61 Beier 1985: 159-163. Πρβλ. Dobb 1946: 2.34. Οι συναλλαγές με τοιγγάνους ήταν επίσης σοβαρότατο έγκλημα. Στην περίπτωση της αλητείας, οι δικαστές δυσκολεύονταν τόσο πολύ να βρουν κάποιον να μηνύσει τους αλήτες, που έφτασαν εντέλει να μειώσουν την ποινή για την αλητεία σε δημόσιο μαστίγωμα.

62 Στο Walker 1996: 244.

Έτσι, η Margaret Sharples οδηγήθηκε στην αγχώνη.

Προφανώς, σπάνια οι μαγαζάτορες επιθυμούσαν να δουν ακόμα και τους πιο εκνευριστικούς πελάτες τους να καταλήγουν στην κρεμάλα. Επομένως οι αξιοπρεπείς άνθρωποι έτειναν να αποφεύγουν τελείως τα δικαστήρια. Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ευρήματα της έρευνας του Craig Muldrew είναι ότι όσο περνούσε ο καιρός, τόσο λιγότερο συνέβαινε αυτό.

Ακόμα και στον ύστερο Μεσαίωνα, στην περίπτωση πραγματικά μεγάλων δανείων, δεν ήταν ασυνήθιστο οι πιστωτές να προσφεύγουν στα τοπικά δικαστήρια – αυτό όμως ήταν στην πραγματικότητα απλώς ένας τρόπος να εξασφαλιστεί η ύπαρξη μιας δημόσιας καταγραφής του χρέους (θυμηθείτε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι εκείνη την περίοδο ήταν αναλφάβητοι). Κατά τα φαινόμενα, οι οφειλέτες ήταν διατεθειμένοι να πάρουν μέρος στις διαδικασίες, εν μέρει επειδή, αν χρεωνόταν τόκος, αυτό σήμαινε ότι σε περίπτωση που αδυνατούσαν να πληρώσουν, ο πιστωτής θα ήταν εξίσου ένοχος στα μάτια του νόμου με τους ίδιους. Εντέλει κάτω από το 1% αυτών των υποθέσεων εκδικάζονταν.<sup>63</sup> Η νομιμοποίηση του τόκου άρχισε να αλλάζει τη φύση του γηπέδου. Τη δεκαετία του 1580, όταν τα έντοκα δάνεια άρχισαν να γίνονται πιο κοινά μεταξύ των χωρικών, οι πιστωτές άρχισαν επίσης να επιμένουν στη χρήση υπογεγραμμένων νόμιμων γραμματίων· αυτό οδήγησε σε μια τόσο μεγάλη έκρηξη των προσφυγών στα δικαστήρια που σε πολλές μικρές πόλεις, σχεδόν κάθε νοικοκυριό έμοιαζε να έχει μπλεξίματα με αντιδικίες γύρω από χρέη με τον έναν ή τον άλλον τρόπο. Μόνο ένα μικροσκοπικό μέρος αυτών των υποθέσεων έφταναν στα δικαστήρια: το πρόσφορο μέσο εξακολουθούσε να είναι η απλή απειλή της τιμωρίας προκειμένου να ενθαρρυνθούν οι οφειλέτες να προχωρήσουν σε εξωδικαστικό διακανονισμό.<sup>64</sup> Εντούτοις, ως αποτέλεσμα, ο φόβος της φυλάκισης –ή ακόμα χειρότερων ποινών– άρχισε να επικρέμεται πάνω από όλους και η κοινωνικότητα αυτή καθαυτή έφτασε να λάβει την όψη του εγκλήματος. Ακόμα και ο κ. Coward, ο καλός μαγαζάτορας, νικήθηκε. Η ίδια η καλή του υπόληψη έγινε πρόβλημα, επειδή επιπλέον αισθανόταν την ηθική υποχρέωση να τη χρησιμοποιεί προκειμένου να βοηθάει τους λιγότερο τυχερούς:

Επίσης πουλούσε εμπορεύματα με το ζύγι και ασχολιόταν ιδιαίτερος με άτομα που αντιμετώπιζαν δυσκολίες, από τα οποία δεν μπορούσε να βγάλει ούτε πίστωση ούτε κέρδος· προκαλούσε επίσης ταραχή στη γυναίκα του,

<sup>63</sup> Helmholz 1986, Brand 2002, Guth 2008.

<sup>64</sup> Helmholz 1986, Muldrew 1998: 255, Schofield και Mayhew 2002, Guth 2008.

καθώς σύχναζε σε κακόφημα σπίτια. Εκείνη ήταν πολύ τεμπέλα και του έπαιρνε κρυφά χρήματα και έτσι η οικονομική του κατάσταση επιδεινώθηκε σε τέτοιο βαθμό που κάθε μέρα περίμενε να τον βάλουν φυλακή. Κάτι που, με την ντροπή που ένιωθε επειδή έχανε την υπόληψή του, τον έριξε στην απόγνωση και του ράγισε την καρδιά, και έτσι έμεινε σπίτι για κάποιο διάστημα και στο τέλος πέθανε από στεναχώρια και ντροπή.<sup>65</sup>

Αυτό μάλλον δεν είναι περίεργο, αν κανείς συμβουλευτεί πηγές της εποχής σχετικά με το πώς ήταν οι φυλακές εκείνα τα χρόνια, ιδίως για όσους δεν είχαν αριστοκρατική καταγωγή. Ο κ. Coward το γνώριζε σίγουρα, καθώς οι συνθήκες στις πιο διαβόητες φυλακές, όπως η Fleet και η Marshalsea, προκαλούσαν σποραδικά σκάνδαλα όταν αποκαλύπτονταν στο κοινοβούλιο ή τον λαϊκό Τύπο, γεμίζοντας τις εφημερίδες με ρεπορτάζ για αλυσοδεμένους οφειλέτες «μέσα στη βρόμα και τα μικρόβια, να υποφέρουν χωρίς έλεος μέχρι θανάτου από πείνα και τύφο» [στα αγγλικά ο τύφος ονομάζεται επίσης «πυρετός της φυλακής»: *jail fever* – Σ.τ.Μ.], την ίδια στιγμή που οι αριστοκράτες ακόλαστοι που τοποθετούνταν στις ελίτ πτέρυγες των ίδιων φυλακών ζούσαν άνετα και δέχονταν επισκέψεις από μανικουρίστες και πόρνες.<sup>66</sup>

Η ποινικοποίηση του χρέους, λοιπόν, ισοδυναμούσε με ποινικοποίηση της ίδιας της βάσης της ανθρώπινης κοινωνίας. Δεν μπορούμε να τονίσουμε αρκετά ότι σε μια μικρή κοινότητα, όλοι ήταν φυσικά δανειστές και δανειζόμενοι. Μόνο να φανταστεί μπορεί κανείς τις εντάσεις και τους πειρασμούς που πρέπει να υπήρχαν στις κοινότητες –και οι κοινότητες, μολονότι βασιζονται στην αγάπη, ή, για την ακρίβεια, επειδή ακριβώς βασιζονται στην αγάπη, θα είναι επίσης πάντοτε γεμάτες μίσος, αντιπαλότητα και πάθος– όταν έγινε σαφές ότι με επαρκή μηχανορραφία, χειραγώγηση και πιθανόν μία δόση στρατηγικής δωροδοκίας, μπορούσαν να χάσουν φυλακή όποιον μισούσαν ή ακόμα και να τον οδηγήσουν στην αγχόνη. Τι πραγματικά είχε εναντίον της Margaret Sharples ο Richard Bennett; Ποτέ δεν θα μάθουμε το κουτσομπολιό, αλλά είναι σχεδόν βέβαιο ότι υπήρχε κάποια ιστορία. Οι συνέπειες αυτής της υπόθεσης για την κοινοτική αλληλεγγύη πρέπει να ήταν ολέθριες.

65 Stout 1742: 121.

66 «Η φρίκη της Fleet και της Marshalsea αποκαλύφθηκαν το 1729. Οι φουκαράδες οφειλέτες βρέθηκαν στοιβαγμένοι στην «κοινή πτέρυγα» – μέσα στη βρόμα και τα παράσιτα, να υποφέρουν χωρίς έλεος μέχρι θανάτου από πείνα και τύφο... Καμία απόπειρα διάκρισης δεν γινόταν ανάμεσα στον δόλιο και τον ατυχή οφειλέτη. Ο πλούσιος απατεώνας –που μπορούσε, αλλά δεν ήθελε να πληρώσει τα χρέη του– αφηνόταν να οργιάζει μέσα στη χλιδή και την ακολασία, ενώ ο φτωχός και άτυχος συγκρατούμενός του αφηνόταν να πεθάνει της πείνας και να σαπίσει στην «κοινή πτέρυγα» (Hallam 1866 V: 269-70).

Η αιφνίδια πρόσβαση στη βία απείλησε πραγματικά να μετατρέψει την ουσία της κοινωνικότητας σε πόλεμο όλων εναντίον όλων.<sup>67</sup> Δεν αποτελεί έκπληξη λοιπόν που μέχρι τον 18ο αιώνα, η ίδια η έννοια της ατομικής πίστης είχε αποκτήσει κακή φήμη, με τους δανειστές και τους δανειζόμενους να θεωρούνται εξίσου ύποπτοι.<sup>68</sup> Η χρήση νομισμάτων –τουλάχιστον μεταξύ εκείνων που είχαν πρόσβαση σε αυτά– έφτασε να θεωρείται ηθική καθαυτή.



Η κατανόηση όλων αυτών μάς επιτρέπει να δούμε ορισμένους από τους Ευρωπαίους συγγραφείς που αναφέρθηκαν σε προηγούμενα κεφάλαια υπό ολότελα διαφορετικό πρίσμα. Ας πάρουμε το εγκώμιο στο χρέος του Πανούργου: αποδεικνύεται ότι το πραγματικό αστείο δεν είναι η υπόνοια ότι το χρέος ενώνει τις κοινότητες (κάθε Άγγλος ή Γάλλος χωρικός εκείνης της εποχής απλώς θα υπέθετε κάτι τέτοιο) ούτε καν ότι *μόνο* το χρέος ενώνει τις κοινότητες· το αστείο είναι ότι αυτό το συναίσθημα τοποθετείται στο στόμα ενός ευκατάστατου λογίου, ο οποίος είναι στην πραγματικότητα ένας σεσημασμένος εγκληματίας: εξυψώνει σαν καθρέφτη τη λαϊκή ηθική προκειμένου να κοροϊδέψει ακριβώς τις ανώτερες τάξεις που ισχυρίζονταν ότι την απέρριπταν.

Ή ας εξετάσουμε τον Άνταμ Σμιθ:

Δεν περιμένουμε το γεύμα μας από την καλοσύνη του χασάπη, του ζυθοποιού ή του φούρναρη, αλλά από την αντίληψη που έχουν για το ατομικό τους συμφέρον. Απευθυνόμαστε όχι στην ανθρωπιά τους, αλλά στην αγάπη που έχουν για τον εαυτό τους, και ποτέ δεν τους μιλάμε για τις ανάγκες μας, αλλά για τα οφέλη τους.<sup>69</sup>

67 Δεν υποστηρίζω ότι είναι εσφαλμένη η πιο γνωστή αφήγηση περί «πρωταρχικής συσσώρευσης» της περιφράξης των κοινών γαιών και της ανόδου της ατομικής ιδιοκτησίας, τον εκτοπισμό χιλιάδων πάλοι ποτέ κατοίκων της υπαίθρου, οι οποίοι μετατράπηκαν σε ακτήμονες εργάτες. Απλώς επισημαίνω μία λιγότερο γνωστή πλευρά αυτής της ιστορίας, η οποία είναι ιδιαίτερος χρήσιμη, διότι ο βαθμός στον οποίο οι περίοδοι των Τυδώρ και των Στιούαρτ σηματοδεύτηκαν όντως από την αύξηση των περιφράξεων εξακολουθεί να είναι ζήτημα έντονης αντιπαράθεσης (π.χ., Wordie 1983). Όταν λέω ότι το χρέος χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να διασπαστούν οι κοινότητες εννοώ κάτι ανάλογο με το έργο επιχείρημα της Silvia Federici (2004) για το ρόλο που έπαιξε το κυνήγι μαγισσών στον ύστερο Μεσαίωνα στην αντιστροφή των λαϊκών κατακτήσεων και στο άνοιγμα του δρόμου για τον καπιταλισμό.

68 «Η ατομική πίστωση έλαβε αρνητική δημοσιότητα τον 18ο αιώνα. Λεγόταν συχνά ότι ήταν λάθος να χρεωθούμε απλώς και μόνο για να πληρώσουμε τα καταναλωτικά αγαθά της καθημερινότητας. Αποθεωνόταν η οικονομία των μετρητών και οι αρετές της συνετής οικιακής διαχείρισης, ενώ δοξαζόταν η τοιγκουνιά. Γίνονταν, λοιπόν, επιθέσεις εναντίον της λιανικής πίστωσης, των ενεχυροδανειστών και του δανεισμού χρημάτων, με θύματα τόσο τους δανειστές, όσο και τους δανειζόμενους» (Hoprit 1990: 12-13).

69 *Ο Πλούτος των Εθνών* 1.2.2.

Το περίεργο εδώ είναι ότι, την εποχή που έγραφε ο Σμιθ, αυτό απλώς δεν ίσχυε.<sup>70</sup> Οι πιο πολλοί Άγγλοι μαγαζάτορες εξακολουθούσαν να κάνουν τις περισσότερες συναλλαγές τους επί πιστώσει, πράγμα που σήμαινε ότι οι πελάτες απευθύνονταν διαρκώς στην καλοσύνη τους. Είναι μάλλον απίθανο να μην το γνώριζε αυτό ο Σμιθ. Φαίνεται ότι μάλλον ζωγραφίζει μια ουτοπική εικόνα. Θέλει να φαντάζεται έναν κόσμο όπου όλοι χρησιμοποιούν μετρητά, εν μέρει επειδή συμφωνούσε με τη γνώμη της ανερχόμενης μεσαίας τάξης ότι ο κόσμος θα ήταν καλύτερος, αν όλοι συμπεριφέρονταν κατ' αυτόν τον τρόπο και αν απέφευγαν τα ασαφή και δυνητικά εκφυλιστικά μπερδέματα. Όλοι μας θα έπρεπε απλώς να πληρώνουμε το ποσό, να λέμε «παρακαλώ» και «ευχαριστώ» και να του δίνουμε απ' το μαγαζί. Ακόμα περισσότερο, χρησιμοποιεί αυτή την ουτοπική εικόνα προκειμένου να διατυπώσει ένα ευρύτερο επιχείρημα: ότι ακόμα και αν όλες οι επιχειρήσεις λειτουργούσαν στα πρότυπα των μεγάλων εμπορικών εταιρειών, έχοντας μοναδικό σκοπό το ατομικό συμφέρον, δεν θα είχε σημασία. Ακόμα και ο «φυσικός εγωισμός και η φυσική απληστία» των πλουσίων, με όλες τις «μάταιες και ακόρεστες επιθυμίες τους», θα λειτουργούσαν, μέσω της λογικής της αόρατης χειρός, προς όφελος όλων.<sup>71</sup>

Με άλλα λόγια, ο Σμιθ απλώς φανταζόταν το ρόλο της καταναλωτικής πίστωσης στην εποχή του, όπως είχε κάνει και με την καταγωγή του χρήματος.<sup>72</sup> Αυτό του επέτρεψε να αγνοήσει το ρόλο και της καλοσύνης και της κακίας στις οικονομικές υποθέσεις: τόσο το ήθος της αλληλοβοήθειας, που συνιστά το αναγκαίο θεμέλιο για οτιδήποτε μοιάζει με ελεύθερη αγορά (δηλαδή, για κάθε αγορά που δεν δημιουργείται και διατηρείται μόνο από το κράτος), όσο και τη βία και την καθαρή εκδικητικότητα που είχαν ήδη αρχίσει να δημιουργούν τις ανταγωνιστικές και συμφεροντολογικές αγορές που χρησιμοποιούσε ως πρότυπο.

Ο Νίτσε, από την πλευρά του, δεχόταν τις προϋποθέσεις του Σμιθ – ότι η ζωή είναι συναλλαγή–, αλλά αποκάλυπτε όλα όσα ο Σμιθ προτιμούσε

70 Το επιχείρημα είναι του Muldrew (1993: 163).

71 *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, 4.1.10.

72 «Αυτός που δανείζεται για να ξοδέψει σύντομα θα καταστραφεί, και αυτός που του δανείζει θα έχει γενικά πολλές ευκαιρίες να μετανοήσει για την ανοησία του. Το να δανείζεσαι ή να δανείζεις για τέτοιο σκοπό, συνεπώς, είναι, σε κάθε περίπτωση, όπου αποκλείεται η καθαρή τοκογλυφία, αντίθετο με το συμφέρον και των δύο μερών· και μολονότι αναμφίβολα συμβαίνει ενίοτε οι άνθρωποι να τα κάνουν και τα δύο, εντούτοις, από την άποψη ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν τα δικά τους συμφέροντα, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι δεν μπορεί να συμβαίνει τόσο συχνά όσο ενίοτε φανταζόμαστε» (*Ο Πλούσιος των Εθνών* 2.4.2.). Σποραδικά αναγνωρίζει την ύπαρξη λιανικής πίστωσης, αλλά δεν θεωρεί ότι έχει μεγάλη βαρύτητα.

να αποκρύπτει (τα βασανιστήρια, τις δολοφονίες, τους ακρωτηριασμούς). Τώρα που είδαμε ένα μέρος του κοινωνικού πλαισίου, είναι δύσκολο να διαβάσουμε τις αινιγματικές κατά τα άλλα περιγραφές του Νίτσε για τους αρχαίους κυνηγούς και βοσκούς, που κρατούσαν λογαριασμό των χρεών και απαιτούσαν τα μάτια και τα δάχτυλα ο ένας του άλλου, χωρίς να σκεφτούμε αμέσως τον δήμιο του Casimir, ο οποίος έστειλε όντως έναν τέτοιο λογαριασμό στον αφέντη του, γεμάτο βγαλμένα μάτια και κομμένα δάχτυλα. Αυτό που πραγματικά περιγράφει είναι αυτό που χρειάστηκε για να γεννηθεί ένας κόσμος στον οποίο ο γιος ενός ευκατάστατου μεσοαστού ιερωμένου, όπως εκείνος, μπορούσε απλώς να υποθέσει ότι ολόκληρος ο ανθρωπίνος βίος βασίζεται στην υπολογισμένη, συμφεροντολογική συναλλαγή.

### Μέρος III: Απρόσωπο πιστωτικό χρήμα

Ένας λόγος που οι ιστορικοί έκαναν τόσο καιρό να παρατηρήσουν τα εξελιγμένα λαϊκά πιστωτικά συστήματα της εποχής των Τυδώρ και των Στιούαρτ στην Αγγλία είναι ότι οι λόγιοι της εποχής μιλούσαν για το χρήμα αφηρημένα· σπάνια αναφέρονταν σε αυτά τα συστήματα. Για τις μορφωμένες τάξεις, το «χρήμα» άρχισε σύντομα να σημαίνει χρυσό ή ασήμι. Οι περισσότεροι έγγραφαν σαν να ήταν δεδομένο ότι ο χρυσός και το ασήμι χρησιμοποιούνταν ανέκαθεν ως χρήματα σε όλα τα έθνη της ιστορίας και, προφανώς, για πάντα.

Αυτό όχι μόνο αφηφούσε τον Αριστοτέλη, αλλά και ερχόταν σε πλήρη αντίφαση με τα ευρήματα των Ευρωπαίων εξερευνητών της εποχής, οι οποίοι έβρισκαν νομίσματα φτιαγμένα από κοχύλια, χάντρες, φτερά, αλάτι και μια ατέλειωτη ποικιλία άλλων υλικών όπου κι αν πήγαιναν.<sup>73</sup> Παρόλα αυτά, αυτό απλώς έκανε τους οικονομικούς διανοητές να μουλαρώσουν. Ορισμένοι προσέφυγαν στην αλχημεία προκειμένου να υποστηρίξουν ότι η χρήση του χρυσού και του ασημιού ως νομισμάτων είχε φυσική βάση: ο χρυσός (ο οποίος είχε τις ιδιότητες του ήλιου) και το ασήμι (που είχε τις ιδιότητες της σελήνης) ήταν οι τελειοποιημένες, αιώνιες μορφές του μετάλλου προς το οποίο έτειναν όλα τα κατώτερα μέταλλα.<sup>74</sup> Οι περισσότεροι, ωστόσο, δεν πίστευ-

73 Reeves 1999. Η Reeves, όπως ο Servet (1994, 2001) δείχνει ότι πολλοί γνώριζαν την ποικιλία των υλικών από τα οποία φτιάχνονταν τα νομίσματα: ο Puffendorf, π.χ., είχε συντάξει μια μακρά λίστα με τέτοια υλικά.

74 Όταν αποδίδουμε αξία στον χρυσό, απλώς το αναγνωρίζουμε αυτό. Το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιούν επίσης προκειμένου να λυθεί ο παλιός μεσαιωνικός γρίφος για τα διαμάντια και το νερό: γιατί είναι τόσο ακριβά τα διαμάντια, μολονότι είναι άχρηστα, ενώ το νερό, το οποίο έχει τόσες χρήσεις, σχεδόν δεν αξίζει τίποτα; Η συνήθης λύση είναι: τα διαμάντια είναι η αιώνια μορφή



αν ότι χρειάζονταν πολλές εξηγήσεις· η εγγενής αξία των πολύτιμων μετάλλων ήταν απλώς αυταπόδεικτη. Ως εκ τούτου, όταν οι αυλικοί σύμβουλοι ή οι Λονδρέζοι φυλλαδιογράφοι συζητούσαν οικονομικά προβλήματα, τα ζητήματα που τους απασχολούσαν ήταν πάντοτε τα ίδια: Πώς θα κρατήσουμε τα πολύτιμα μέταλλα μέσα στη χώρα; Τι πρέπει να κάνουμε για την ολέθρια έλλειψη νομισμάτων; Για τους περισσότερους, ζητήματα όπως το «πώς θα διατηρήσουμε την εμπιστοσύνη στα τοπικά πιστωτικά συστήματα» απλώς δεν προέκυπταν.

Αυτό ήταν ακόμα πιο ακραίο στη Βρετανία απ' ό,τι στην ευρωπαϊκή ήπειρο, όπου ήταν ακόμα δυνατόν να «ανατιμάται» ή να «υποτιμάται» η αξία ενός νομίσματος. Στη Βρετανία, μετά από μια καταστροφική απόπειρα υποτίμησης επί Τυδώρ, τέτοιου τύπου επεμβάσεις εγκαταλείφθηκαν. Εφεξής, η υποτίμηση έγινε ηθικό ζήτημα. Η απόπειρα της κυβέρνησης να αναμίξει κατώτερα μέταλλα μέσα στην καθαρή και αιώνια ουσία ενός νομίσματος ήταν ξεκάθαρα εσφαλμένη. Λάθος ήταν, σε μικρότερο βαθμό, το ξύσιμο των νομισμάτων, μια σχεδόν καθολική πρακτική στην Αγγλία, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ένα είδος λαϊκής υποτίμησης, αφού οι άνθρωποι έξυναν κρυφά το ασήμι από τις άκρες των κερμάτων κι έπειτα τα πατούσαν για να μοιάζουν με το αρχικό τους μέγεθος.

Μάλιστα, αυτές οι καινούργιες μορφές εικονικών χρημάτων που άρχισαν να εμφανίζονται στη νέα εποχή είχαν βαθιές ρίζες στις ίδιες προϋποθέσεις. Αυτό είναι κρίσιμο, διότι μας βοηθά να εξηγήσουμε κάτι που ειδιάλλως θα ήταν μια ακατανόητη αντίφαση: πώς, μια εποχή αδίστακτου υλισμού, στην οποία απορριπτόταν σαφέστατα η ιδέα ότι το χρήμα ήταν μια κοινωνική σύμβαση, υπήρξε επίσης μάρτυρας της ανόδου των χαρτονομισμάτων, μαζί με μια ολόκληρη γκάμα νέων πιστωτικών οργάνων και μορφών χρηματοπιστωτικής αφαίρεσης που είναι τόσο συνηθισμένα στον νεώτερο καπιταλισμό; Είναι αλήθεια ότι τα περισσότερα από αυτά –επιταγές, γραμμάτια, μετοχές, ράντες [annuities]– κατάγονται από τον μεταφυσικό κόσμο του Μεσαίωνα. Εντούτοις, σε αυτήν τη νέα εποχή, γνώρισαν τεράστια άνθηση.

Αν κοιτάξουμε την πραγματική ιστορία, ωστόσο, γίνεται γρήγορα σαφές

---

του νερού. (Ο Γαλιλαίος, ο οποίος απέρριπτε ολόκληρη την προϋπόθεση αυτού του επιχειρήματος, υποστήριξε κάποια στιγμή ότι εκείνοι που ισχυρίζονται τέτοια πράγματα θα έπρεπε να πετράνουν και να γίνονται αγάλματα. Μ' αυτόν τον τρόπο, έλεγε, με αμίμητο αναγεννησιακό ύφος, όλοι θα ήταν ευχαριστημένοι, μιας και (1) θα ήταν αιώνιοι και (2) οι υπόλοιποι δεν θα ήμασταν υποχρεωμένοι να ακούμε τα ανόητα επιχειρήματά τους.) Βλ. Wennerlind 2003, ο οποίος επισημαίνει, περιέργως, ότι οι περισσότερες ευρωπαϊκές κυβερνήσεις του 17ου αιώνα επιστράτευαν αληθμιστές προκειμένου να παραγάγουν χρυσό και ασήμι για τα νομίσματά τους· μόνο όταν αυτές οι κομψές απέτυχαν οριστικά οι κυβερνήσεις πέρασαν στα χαρτονομίσματα.

ότι όλες αυτές οι νέες μορφές χρήματος δεν υπονόμισαν διόλου την υπόθεση ότι το χρήμα ήταν θεμελιωμένο στην «εγγενή» αξία του χρυσού και του ασημιού: για την ακρίβεια, την ενίσχυσαν. Αυτό που μοιάζει να συνέβη ήταν ότι, από τη στιγμή που η πίστωση απελευθερώθηκε από τις πραγματικές σχέσεις εμπιστοσύνης μεταξύ ατόμων (είτε επρόκειτο για εμπόρους είτε για χωρικούς), φάνηκε ότι το χρήμα μπορούσε, ουσιαστικά, να παραχθεί απλώς και μόνο με το να πούμε ότι υπήρχε: όταν όμως αυτό γίνεται στο πλαίσιο του αμοραλιστικού κόσμου μιας ανταγωνιστικής αγοράς, είναι σχεδόν αναπόφευκτο να οδηγήσει σε κάθε λογής κομπίνες και παιχνίδια εμπιστοσύνης – κάνοντας τους θεματοφύλακες του συστήματος ενίοτε να πανικοβάλλονται και να αναζητούν νέους τρόπους να συνδέσουν την αξία των διάφορων μορφών χαρτονομισμάτων και πάλι με τον χρυσό και το ασήμι.

Αυτή η ιστορία έχει συχνά την επικεφαλίδα «η καταγωγή του νεώτερου τραπεζικού συστήματος». Για τη δική μας οπτική, ωστόσο, αποκαλύπτει απλώς πόσο στενά συνδέονταν ο πόλεμος, τα πολύτιμα μέταλλα και αυτά τα νέα πιστωτικά εργαλεία. Το μόνο που έχουμε να κάνουμε είναι να εξετάσουμε τις οδούς που *δεν επιλέχθηκαν*. Για παράδειγμα: δεν υπήρχε εγγενής λόγος μια συναλλαγματική να μην γίνεται να δοθεί σε τρίτον κι έτσι να γίνει γενικά μεταβιβάσιμη – καθιστώντας την, ουσιαστικά, μια μορφή χαρτονομίσματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο γεννήθηκαν τα χαρτονομίσματα στην Κίνα. Στη μεσαιωνική Ευρώπη, υπήρχαν περιοδικές κινήσεις προς αυτή την κατεύθυνση, αλλά για διάφορους λόγους, δεν προχώρησαν.<sup>75</sup> Εναλλακτικά, οι τραπεζίτες μπορούν να παραγάγουν χρήματα εκδίδοντας λογιστικές πιστώσεις που υπερβαίνουν το ταμειακό απόθεμά τους. Αυτό θεωρείται ότι είναι η ουσία του νεώτερου τραπεζικού συστήματος και μπορεί να οδηγήσει στην κυκλοφορία ιδιωτικών τραπεζογραμματίων.<sup>76</sup> Ορισμένες κινήσεις είχαν γίνει και προς αυτή την κατεύθυνση, ιδίως στην Ιταλία, ωστόσο ήταν μια ριψοκίνδυνη πρόταση, μιας και υπήρχε πάντα ο κίνδυνος οι καταθέτες να πανικοβληθούν και να αποσύρουν μαζικά τις καταθέσεις τους και οι περισσό-

75 Kindleberger 1984. Boyer-Xambeu, Deleplace και Gillard 1994. Ingham 2004: 171. Μάλλον, αυτή η οδός οδήγησε εντέλει στη δημιουργία των χρηματιστηρίων: στα πρώτα δημόσια χρηματιστήρια, στην Μπριζ και την Αμβέρσα, δεν ανταλλάσσονταν μετοχές ανώνυμων εταιρειών, αλλά «προεξοφλούσαν» συναλλαγματικές.

76 Ο Usher (1934, 1944) ήταν ο πρώτος που εισήγαγε τη διάκριση ανάμεσα στην «πρωτόγονη τραπεζική», όπου κανείς απλώς δανείζει ό,τι διαθέτει, και τη «νεώτερη τραπεζική», η οποία βασίζεται σε μια μορφή τραπεζικού συστήματος κλασματικών αποθεμάτων: κάποιος, δηλαδή, δανείζει περισσότερα απ' όσα διαθέτει, δημιουργώντας έτσι, κατ' ουσίαν, χρήμα. Αυτός είναι ένας από τους λόγους που σήμερα έχουμε περάσει σε κάτι διαφορετικό από το «νεώτερο τραπεζικό σύστημα» – βλ. παρακάτω.

τερες μεσαιωνικές κυβερνήσεις απειλούσαν τους τραπεζίτες με εξαιρετικά σκληρές ποινές σε περίπτωση που δεν μπορούσαν να καλύψουν αυτές τις περιπτώσεις: όπως μας δείχνει το παράδειγμα του Francesch Castello, ο οποίος αποκεφαλίστηκε μπροστά στην ίδια του την τράπεζα, στη Βαρκελώνη, το 1360.<sup>77</sup>

Σε περιπτώσεις όπου οι τραπεζίτες ήλεγχαν κατ' ουσίαν τις μεσαιωνικές κυβερνήσεις, αποδείχτηκε πιο γρήγορο και πιο κερδοφόρο να χειραγωγούν τα οικονομικά των ίδιων των κυβερνήσεων. Η ιστορία των νεότερων χρηματοπιστωτικών εργαλείων και η καταγωγή των χαρτονομισμάτων αρχίζει στην πραγματικότητα από την έκδοση δημοτικών ομολόγων – μια πρακτική που εισήγαγε η βενετική κυβέρνηση τον 12ο αιώνα όταν, έχοντας ανάγκη μια γρήγορη ένεση εσόδων για στρατιωτικούς σκοπούς, επέβαλε ένα υποχρεωτικό δάνειο στους φορολογούμενους πολίτες της, δημιουργώντας έτσι μια νέα αγορά κυβερνητικού χρέους. Οι κυβερνώντες έτειναν να είναι αρκετά σχολαστικοί με τις πληρωμές των τόκων, αλλά εφόσον τα ομόλογα δεν είχαν συγκεκριμένη ημερομηνία ωρίμανσης, οι τιμές τους συχνά διακυμαίνονταν έντονα, ανάλογα με τις πολιτικές και στρατιωτικές τύχες της πόλης, και το ίδιο συνέβαινε και στις συνακόλουθες εκτιμήσεις για την πιθανότητα να αποπληρωθούν. Παρόμοιες πρακτικές διαδόθηκαν γρήγορα και σε άλλα ιταλικά κράτη, καθώς και σε εμπορικούς θύλακες της βόρειας Ευρώπης: οι Ενωμένες Επαρχίες της Ολλανδίας χρηματοδότησαν τον μακροχρόνιο αγώνα για την ανεξαρτησία τους από τους Αψβούργους (1568-1648) εν πολλοίς μέσω μιας σειράς αναγκαστικών δανείων, αν και έριξαν επίσης στην αγορά και πολυάριθμα εθελοντικά ομόλογα.<sup>78</sup>

Το να αναγκάζεις τους φορολογούμενους να σε δανείσουν ισοδυναμεί, υπό μία έννοια, με το να τους ζητάς να πληρώσουν τους φόρους τους νωρίς· όταν όμως το κράτος της Βενετίας συμφώνησε να πληρώνει τόκους –και με νομικούς όρους επρόκειτο πάλι για *interesse*, μια ποινή για καθυστερημένη αποπληρωμή–, αυτοτιμωρούταν, επί της αρχής, για τη μη άμεση καταβολή των χρημάτων. Είναι εύκολο να δούμε πώς αυτό μπορεί να εγείρει μια σειρά από ερωτήματα σχετικά με τη νομική και ηθική σχέση κυβέρνησης και λαού. Εντέλει, οι εμπορικές τάξεις σ' αυτές τις μερκαντιλικές πολιτείες που υπήρξαν πρωτοπόρες σε αυτές τις νέες μορφές χρηματοδότησης έφτασαν όντως

77 Spufford 1988: 258 (βασίζεται στο Usher 1943: 239-242). Μολονότι χρησιμοποιούνταν ήδη αποδείξεις καταθέσεων, τα ιδιωτικά τραπεζογραμμάτια, τα οποία βασίζονταν στην πίστωση, εμφανίστηκαν αρκετά αργότερα – τα εισήγαγαν οι χρυσοχόοι του Λονδίνου, οι οποίοι λειτουργούσαν επίσης ως τραπεζίτες, τον 17ο και 18ο αιώνα.

78 Βλ. Munro 2003b για μια χρήσιμη σύνοψη.

να πιστεύουν περισσότερο ότι η κυβέρνηση τους ανήκε, παρά ότι τους χρωστούσε. Και όχι μόνο οι εμπορικές τάξεις: μέχρι το 1650, η πλειοψηφία των ολλανδικών νοικοκυριών είχε τουλάχιστον ένα μικρό κυβερνητικό χρέος.<sup>79</sup> Παρόλα αυτά, το πραγματικό παράδοξο εμφανίζεται όταν κανείς αρχίζει να μετατρέπει αυτό το χρέος σε χρήμα: όταν, δηλαδή, παίρνει τις υποσχέσεις αποπληρωμής των κυβερνήσεων και τις κυκλοφορεί ως νόμισμα.

Μολονότι ήδη από τον 16ο αιώνα, οι έμποροι χρησιμοποιούσαν συναλλαγματικές για να κανονίσουν χρέη, τα κυβερνητικά ομόλογα *—rentes, juros, ράντιες—* ήταν τα πραγματικά πιστωτικά χρήματα της νέας εποχής. Εδώ ακριβώς πρέπει να αναζητήσουμε τις πραγματικές ρίζες της «επανάστασης των τιμών» που τσάκισε τους κάποτε ανεξάρτητους ανθρώπους των πόλεων και των χωριών και, για τους περισσότερους από αυτούς, άνοιξε το δρόμο για την υποβάθμισή τους στο καθεστώς του μισθωτού εργάτη στην υπηρεσία εκείνων που είχαν πρόσβαση στις ανώτερες μορφές πίστωσης. Ακόμα και στη Σεβίλλη, το πρώτο λιμάνι του Παλιού Κόσμου που έπιαναν οι στόλοι των θησαυρών που έρχονταν από τον Νέο Κόσμο, τα πολύτιμα μέταλλα δεν χρησιμοποιούνταν τόσο πολύ στις καθημερινές συναλλαγές. Τα περισσότερα μεταφέρονταν απευθείας στις αποθήκες των γενοβέζων τραπεζιτών που λειτουργούσαν στο λιμάνι και αποθηκεύονταν προκειμένου να σταλούν στην Ανατολή. Στην πορεία, ωστόσο, έγιναν η βάση πολύπλοκων πιστωτικών συστημάτων, στα οποία η αξία των πολύτιμων μετάλλων δανειζόταν στον αυτοκράτορα προκειμένου να χρηματοδοτηθούν στρατιωτικές επιχειρήσεις, με αντάλλαγμα έγγραφα που παραχωρούσαν στον κάτοχό τους έντοκα ομόλογα χωρίς ημερομηνία λήξεως από την κυβέρνηση — έγγραφα που με τη σειρά τους μπορούσαν να ανταλλαχθούν σαν να ήταν χρήματα. Με τέτοια μέσα, οι τραπεζίτες ήταν σε θέση να πολλαπλασιάζουν σχεδόν ακατάπαυστα την πραγματική αξία του χρυσού και του ασημιού που κατείχαν. Ήδη τη δεκαετία του 1570, ξέρουμε ότι υπήρχαν παζάρια σε μέρη όπως η Medina del Campo, όχι μακριά από τη Σεβίλλη, που είχαν γίνει «πραγματικά εργοστάσια πιστοποιητικών», με τις συναλλαγές να γίνονται αποκλειστικά με χαρτιά.<sup>80</sup> Εφόσον το αν η ισπανική κυβέρνηση θα πλήρωνε όντως τα χρέη της ή πόσο τακτικά θα το έκανε ήταν πάντοτε κάπως αβέβαιο, οι συναλλαγματικές κυκλοφορούσαν σε έκπτωση —ιδίως καθώς τα *juros* άρχισαν να κυκλοφορούν σε ολόκληρη την Ευρώπη— δημιουργώντας μόνιμο πληθωρισμό.<sup>81</sup>

79 MacDonald 2006: 156.

80 Tomas de Mercado στο Flynn 1978: 400.

81 Βλ. Flynn 1979. Braudel 1992: 522-523. Stein και Stein 2000: 501-505, 960-962. Tortella και

Μόνο με την ίδρυση της Τράπεζας της Αγγλίας, το 1694, μπορεί κανείς να κάνει λόγο για γνήσιο χαρτονόμισμα, μιας και τα τραπεζογραμμάτιά της δεν ήταν, σε καμία περίπτωση, ομόλογα. Είχαν τις ρίζες τους, όπως και όλα τα άλλα, στα πολεμικά χρέη του βασιλιά. Δεν υπάρχουν λόγια για να το τονίσουμε αυτό αρκετά. Το γεγονός ότι το χρήμα έπαψε πια να είναι ένα χρέος προς το βασιλιά και έγινε ένα χρέος του βασιλιά, άλλαξε τη φύση του. Από πολλές απόψεις, το χρέος είχε γίνει αντικατοπτρισμός παλαιότερων μορφών χρήματος.

Ο αναγνώστης θα θυμάται ότι η Τράπεζα της Αγγλίας δημιουργήθηκε όταν μια κοινοπραξία σαράντα εμπόρων από το Λονδίνο και το Εδιμβούργο –οι περισσότεροι εκ των οποίων ήταν ήδη πιστωτές του στέμματος– προσέφεραν στο Βασιλιά Γουλιέλμο Γ' δάνειο αξίας 1,2 εκατομμυρίων λιρών για να βοηθήσουν στον πόλεμό του εναντίον της Γαλλίας. Κάνοντάς το αυτό, τον έπεισαν επίσης να τους επιτρέψει, σε αντάλλαγμα, να ιδρύσουν μια εταιρεία που να κατέχει το μονοπώλιο στην έκδοση τραπεζογραμμάτων – τα οποία ήταν, κατ' ουσίαν, γραμμάτια για τα χρήματα που τους χρωστούσε πλέον ο βασιλιάς. Αυτή ήταν η πρώτη ανεξάρτητη εθνική κεντρική τράπεζα και έγινε το γραφείο συμψηφισμού για χρέη μεταξύ μικρότερων τραπεζών· τα τραπεζογραμμάτια εξελίχτηκαν σύντομα στο πρώτο ευρωπαϊκό εθνικό χαρτονόμισμα. Παρόλα αυτά, η μεγάλη δημόσια αντιπαράθεση της εποχής, μια αντιπαράθεση για την ίδια τη φύση του χρήματος, δεν αφορούσε το χαρτί, αλλά το μέταλλο. Η δεκαετία του 1690 ήταν μια περίοδος κρίσης για την κοπή νομισμάτων στην Αγγλία. Η αξία του ασημιού είχε αυξηθεί σε τέτοιο βαθμό που τα νέα βρετανικά νομίσματα (το νομισματοκοπείο είχε ήδη αναπτύξει τη σταμπαριστή περιφέρεια των νομισμάτων όπως την ξέρουμε σήμερα, η οποία εμπόδιζε το παράνομο ξύσιμο του ασημιού) άξιζαν στην πραγματικότητα λιγότερο από το ασήμι που περιείχαν, με προβλέψιμα αποτελέσματα. Τα κανονικά ασημένια νομίσματα εξαφανίστηκαν· τα μόνα που έμειναν στην κυκλοφορία ήταν τα παλιά «ξυσμένα» νομίσματα και αυτά ακόμα είχαν αρχίσει να σπανίζουν. Κάτι έπρεπε να γίνει. Ξέσπασε ένας πόλεμος φυλλαδίων, ο οποίος έφτασε στο αποκορύφωμά του το 1695, ένα χρόνο μετά την ίδρυση της τράπεζας. Η πραγματεία του Charles Davenant για την πίστωση, που ανέφερα παραπάνω, εντάσσεται σε αυτόν τον πόλεμο φυλλαδίων. Ο Davenant πρότεινε η Βρετανία να περάσει σε ένα πιο καθαρό πιστωτικό χρήμα βάσει δημόσιας εμπιστοσύνης· η

Comin 2002. Ο αριθμός των *juros* που κυκλοφορούσαν ανέβηκε από 3,6 εκατομμύρια δουκάτα το 1516 σε 80,4 εκατομμύρια το 1598.

πρότασή του αγνοήθηκε. Το υπουργείο Οικονομικών πρότεινε να ανασταλεί η κοπή νομίσματος και να γίνει επανέκδοση νομισμάτων μικρότερου βάρους προκειμένου να επανέλθει η τιμή του νομίσματος κάτω από την τιμή αγοράς του ασημιού. Πολλοί εκ των υποστηρικτών αυτής της πρότασης είχαν ρητά χαρταλιστικές θέσεις, επιμένοντας ότι το ασήμι δεν είχε στο κάτω κάτω κάποια εγγενή αξία και ότι το χρήμα είναι απλώς μια μονάδα μέτρησης που καθιερώνει το κράτος.<sup>82</sup>

Ο άνθρωπος που κέρδισε την αντιπαράθεση, ωστόσο, ήταν ο Τζον Λοκ, ο φιλελεύθερος φιλόσοφος, ο οποίος εκείνη την εποχή ασκούσε τα καθήκοντα του συμβούλου του Σερ Ισαάκ Νεύτωνα, του τότε Διοικητή του Νομισματοκοπείου. Ο Λοκ επέμενε ότι δεν μπορεί κανείς να κάνει ένα μικρό κομμάτι ασημιού να αξίζει περισσότερο μετονομάζοντάς το σε «σελίνι» όπως κανείς δεν μπορεί να κάνει έναν άνθρωπο ψηλότερο διακηρύσσοντας ότι πλέον το μέτρο έχει 150 εκατοστά. Ο χρυσός και το ασήμι διέθεταν μια αξία που αναγνώριζαν οι πάντες στη Γη: η κυβερνητική σφραγίδα απλώς πιστοποιούσε το βάρος και την καθαρότητα του νομίσματος και –πρόσθεσε, με φωνή σίγουρα τρεμάμενη από αγανάκτηση– το να κάνουν τέτοιες κομπίνες οι κυβερνήσεις για ίδιον όφελος ήταν εξίσου εγκληματικό με αυτό που έκαναν όσοι έξυναν τα νομίσματα:

Η χρησιμότητα και ο σκοπός της δημόσιας σφραγίδας είναι μόνο να λειτουργεί ως εγγύηση και απόδειξη της ποιότητας του ασημιού με το οποίο συναλλάσσονται οι άνθρωποι· και το πλήγμα στη δημόσια πίστη, σ' αυτή την περίπτωση, είναι ότι το ξύσιμο και η παραχάραξη των νομισμάτων μετατρέπει τη ληστεία σε προδοσία.<sup>83</sup>

Συνεπώς, υποστήριζε, η μόνη λύση ήταν να ανακληθεί το νόμισμα και να επανεκδοθεί με την ίδια ακριβώς αξία που είχε προηγουμένως.

Αυτό ακριβώς έγινε και τα αποτελέσματα ήταν ολέθρια. Τα χρόνια που ακολούθησαν, δεν υπήρχαν νομίσματα σε κυκλοφορία ούτε για δείγμα· οι τιμές και οι μισθοί κατέρρευσαν κι αυτό έφερε λιμό και αναταραχή. Μόνο οι

82 Ο πιο διάσημος υπέρμαχος αυτής της θέσης ήταν ο Nicholas Barbon (1690), ο οποίος υποστήριζε ότι «το χρήμα είναι μια αξία που δημιουργείται δια νόμου» και ένα μέτρο με την έννοια που έχει η ίντσα, η ώρα ή η ουγγιά. Τόνιζε επίσης ότι τα περισσότερα χρήματα ήταν ούτως ή άλλως πιστωτικά.

83 Locke (1691: 144), παρατίθεται και στο Caffentzis 1989: 46-47, το οποίο εξακολουθεί να είναι η πιο οξυδερκής σύνοψη της αντιπαράθεσης και των συνεπειών της. Πρβλ. Perlman και McCann 1998: 117-120. Letwin 2003:71-78. Valenze 2006: 40-43.

ευκατάστατοι ήταν προστατευμένοι, μιας και ήταν σε θέση να εκμεταλλευτούν τα νέα πιστωτικά χρήματα, ανταλλάσσοντας ποσοστά του χρέους του βασιλιά με τη μορφή τραπεζογραμματίων. Η αξία αυτών των γραμματίων αυξομειωνόταν, επίσης, στην αρχή, αλλά εντέλει σταθεροποιήθηκε από τη στιγμή που έγιναν εξαργυρώσιμα με πολύτιμα μέταλλα. Για τους υπόλοιπους, η κατάσταση βελτιώθηκε μόνο από τη στιγμή που άρχισαν να κυκλοφορούν ευρύτερα τα χαρτονομίσματα και, εντέλει, τα κέρματα μικρότερης αξίας. Οι μεταρρυθμίσεις προχώρησαν από τα πάνω και πολύ αργά, αλλά όντως προχώρησαν και έφτασαν στο τέλος να δημιουργήσουν τον κόσμο όπου ακόμα και οι συνηθισμένες, καθημερινές συναλλαγές με το χασάπη και το φούρναρη γίνονταν με ευγενικό και απρόσωπο τρόπο, με ψιλά. Συνεπώς, έγινε εφικτό οι άνθρωποι να φανταστούν την καθημερινή ζωή αυτή καθαυτή ως ζήτημα συμφεροντολογικού υπολογισμού.

Είναι αρκετά εύκολο να δούμε γιατί ο Λοκ υιοθέτησε την άποψη που υιοθέτησε, ως υπέρμαχος του επιστημονικού υλισμού. Για τον Λοκ, η «πίστη» στην κυβέρνηση –όπως λέει στο παραπάνω χωρίο– δεν σήμαινε ότι οι πολίτες πίστευαν πως η κυβέρνηση θα κρατούσε τις υποσχέσεις της, αλλά απλώς ότι δεν θα τους κορόιδευε: ότι, σαν καλός επιστήμονας, θα τους έδινε ακριβείς πληροφορίες. Ο Λοκ ήθελε να βλέπει την ανθρώπινη συμπεριφορά θεμελιωμένη στους νόμους της φύσης, οι οποίοι –όπως οι νόμοι της φυσικής που πρόσφατα είχε περιγράψει ο Νεύτωνας– ήταν ανώτεροι από τους νόμους κάθε κυβέρνησης. Το πραγματικό ερώτημα είναι γιατί η βρετανική κυβέρνηση συμφώνησε μαζί του και επέμεινε πεισματικά σ' αυτή τη θέση, παρόλες τις άμεσες καταστροφικές συνέπειες. Για την ακρίβεια, πολύ σύντομα, η Βρετανία υιοθέτησε τον χρυσό κανόνα (το 1717) και η Βρετανική Αυτοκρατορία τον διατήρησε (μαζί με την ιδέα ότι ο χρυσός και το ασήμι ήταν όντως χρήμα) μέχρι τις τελευταίες μέρες της.

Είναι αλήθεια ότι ο υλισμός του Λοκ γνώρισε ευρύτερη αποδοχή, φτάνοντας να γίνει το σλόγκαν της εποχής.<sup>84</sup> Εντούτοις, η στήριξη στον χρυσό και το ασήμι έμοιαζε κυρίως να προσφέρει τη μοναδική εγγύηση εναντίον των κινδύνων που караδοκούσαν στις νέες μορφές πιστωτικού χρήματος, οι οποίοι πολλαπλασιάζονταν ραγδαία – ιδίως από τη στιγμή που

84 Συνήθως ξεχνάμε ότι ο υλισμός της μαρξιστικής παράδοσης δεν είναι μια ριζοσπαστική απόκλιση: όπως και ο Νίτσε, ο Μαρξ προωθούσε τις αστικές προϋποθέσεις (καίτοι διαφορετικές, στη δική του περίπτωση) σε κατευθύνσεις που θα εξόργιζαν τους αρχικούς υπέρμαχούς τους. Έτσι κι αλλιώς, έχουμε λόγους να πιστεύουμε ότι αυτό που σήμερα ονομάζουμε «ιστορικό υλισμό» ήταν, στην πραγματικότητα, προσθήκη του Ένγκελς στο μαρξικό σχέδιο: ο Ένγκελς άλλωστε δεν ήταν παρά ένας αστός, τόσο από την άποψη της καταγωγής όσο και από την άποψη των ευαισθησιών (ήταν άλλωστε πιστός υποστηρικτής του χρηματιστηρίου της Κολωνίας).

επιτράπηκε και στις απλές τράπεζες να φτιάξουν χρήμα. Σύντομα έγινε σαφές ότι η οικονομική κερδοσκοπία, απελευθερωμένη από κάθε νομικό ή κοινοτικό περιορισμό, μπορούσε να παραγάγει αποτελέσματα που φλέρταραν με την παράνοια. Η Ολλανδική Δημοκρατία, η οποία ήταν πρωτοπόρα στην ανάπτυξη των χρηματιστηρίων, είχε ήδη βιώσει αυτά τα φαινόμενα με τη μανία με τις τουλίπες του 1637 – την πρώτη από μια σειρά από κερδοσκοπικές «φούσκες», όπως έμειναν γνωστές, στις οποίες οι μελλοντικές τιμές φτάνουν στα ουράνια από τους επενδυτές και έπειτα καταρρέουν. Μια ολόκληρη σειρά από τέτοιου τύπου φούσκες χτύπησαν τις αγορές του Λονδίνου τη δεκαετία του 1690 και σχεδόν σε κάθε περίπτωση περιστρέφονταν γύρω από κάποια καινούργια μετοχική επιχείρηση που είχε ιδρυθεί κατ' εικόνα της Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών για κάποιο επίδοξο αποικιακό εγχείρημα. Η περίφημη Φούσκα της Νότιας Θάλασσας του 1720 –στην οποία μια καινούργια εμπορική εταιρεία, στην οποία είχε δοθεί το μονοπώλιο των εμπορικών συναλλαγών με τις ισπανικές αποικίες, αγόρασε ένα σημαντικό ποσοστό του βρετανικού εθνικού χρέους και είδε τις μετοχές της να εκτινάσσονται για λίγο προτού βυθιστούν με ατιμωτικό τρόπο– ήταν απλώς το αποκορύφωμα. Η κατάρρευση της συνοδεύτηκε την επόμενη χρονιά από την κατάρρευση της περίφημης Banque Royale της Γαλλίας του John Law, η οποία ήταν ένα ακόμα πείραμα κεντρικής τράπεζας –παρόμοιο με την Τράπεζα της Αγγλίας– που μεγάλωσε τόσο απότομα που μέσα σε μερικά χρόνια είχε απορροφήσει όλες τις αποικιακές εμπορικές εταιρείες της Γαλλίας και το μεγαλύτερο μέρος του χρέους του γαλλικού στέμματος, εκδίδοντας τα δικά της χαρτονομίσματα, προτού γίνει χίλια κομμάτια το 1721, κάνοντας το διευθυντή της να το σκάσει για να σωθεί. Σε κάθε περίπτωση, τα περιστατικά αυτά συνοδεύονταν από νέους νόμους: νόμους που απαγόρευαν την ίδρυση καινούργιων μετοχικών εταιρειών, όπως στην Αγγλία (εκτός από εταιρείες που κατασκεύαζαν δρόμους και γέφυρες), καθώς και νόμους που καταργούσαν τα χαρτονομίσματα που βασιζόνταν αποκλειστικά στο κυβερνητικό χρέος, όπως συνέβη στη Γαλλία.

Δεν είναι, συνεπώς, περίεργο που η νεοτώνεια οικονομική θεωρία (αν μπορούμε να την ονομάσουμε έτσι) –η υπόθεση δηλαδή ότι κανείς δεν μπορεί απλώς να κόψει χρήμα, αλλά ούτε να μαστορέψει το ήδη υπάρχον– έφτασε να είναι σχεδόν καθολικά αποδεκτή. Όλα αυτά έπρεπε να έχουν κάποιο στέρεο και υλικό θεμέλιο, αλλιώς ολόκληρο το σύστημα θα ήταν παρανοϊκό. Είναι αλήθεια ότι οι οικονομολόγοι θα περνούσαν



αιώνες διαφωνώντας για το ποιο θα έπρεπε να είναι αυτό το θεμέλιο (ο χρυσός ή η γη, η ανθρώπινη εργασία ή το πόσο ωφέλιμα ή πόσο επιθυμητά είναι τα εμπορεύματα γενικά), αλλά κανείς σχεδόν δεν επέστρεψε σε τίποτα που να έμοιαζε με την αριστοτελική άποψη.



Ένας άλλος τρόπος να το δούμε είναι ίσως να πούμε ότι η νέα εποχή έφτασε να αισθάνεται όλο και μεγαλύτερη δυσφορία με την πολιτική φύση του χρήματος. Η πολιτική, στο κάτω κάτω, είναι η τέχνη της πειθούς· το πολιτικό είναι εκείνη η διάσταση της κοινωνικής ζωής στην οποία τα πράγματα αποκτούν αληθινή υπόσταση αν τα πιστεύουν αρκετοί άνθρωποι. Το πρόβλημα είναι ότι, για να παίξει κάποιος αυτό το παιχνίδι αποτελεσματικά, δεν πρέπει ποτέ να αναγνωρίσει αυτήν την αρχή: ίσως να είναι αλήθεια ότι, αν μπορούσα να πείσω τους πάντες ότι είμαι ο Βασιλιάς της Γαλλίας, θα γινόμουν όντως Βασιλιάς της Γαλλίας· αυτό όμως δεν θα συνέβαινε ποτέ, αν παραδεχόμουν ότι αυτή είναι η μόνη βάση της αξίωσής μου. Υπό αυτήν την έννοια, η πολιτική μοιάζει έντονα με τη μαγεία· κι αυτός είναι ένας από τους λόγους που και η πολιτική και η μαγεία τείνουν, σχεδόν παντού, να περιβάλλονται από ένα ορισμένο φωτοστέφανο απάτης. Εκείνη την εποχή, αυτές οι υποψίες κυκλοφορούσαν ευρέως. Το 1711, ο σατιρικός συγγραφέας Joseph Addison συνέγραψε ένα μικρό φανταστικό διήγημα για την εξάρτηση της Τράπεζας της Αγγλίας –και, συνεπώς, του βρετανικού νομισματικού συστήματος– από τη δημόσια πίστη στην πολιτική σταθερότητα του θρόνου. (Ο Νόμος περί Διαδοχής του 1701 ήταν ένας νόμος που εξασφάλιζε τη βασιλική διαδοχή και το σφουγγάρι ήταν το λαϊκό σύμβολο της χρεοκοπίας.) Σε ένα όνειρο, έγραφε,

Είδα τη Δημόσια Πίστωση, καθισμένη στο θρόνο της στο Grocer's Hall, με τη Μάγκνα Κάρτα πάνω απ' το κεφάλι της και το Νόμο περί Διαδοχής απέναντί της. Ό,τι άγγιζε γινόταν χρυσός. Πίσω απ' το θρόνο της, ήταν στοιβαγμένα σακιά με νομίσματα που έφταναν μέχρι το ταβάνι. Ξαφνικά, η πόρτα στα δεξιά της ανοίγει με πάταγο κι ορμάει μέσα ο Μνηστήρας. Στο ένα χέρι κρατάει σφουγγάρι, στο άλλο ξίφος, που το κουνάει απειλητικά μπροστά στο Νόμο περί Διαδοχής. Η όμορφη Βασίλισσα λιποθυμεί. Το ξόρκι με το οποίο ό,τι αγγίζει γίνεται θησαυρός λύνεται. Τα σακιά με τα χρήματα ξεφουσκώνουν σαν τρυπημένες κύστες. Οι σωροί των χρυσών νομισμάτων μεταμορφώνονται σε κουβάρια από κουρέλια ή δερμάτια καυσόξυλα.<sup>85</sup>

85 Macaulay 1886: 485 – το δοκίμιο πρωτοδημιεύτηκε στο *Spectator*, 1 Μαρτίου 1711.

Αν χάσουμε την πίστη μας στο βασιλιά, μαζί θα χαθούν και τα χρήματα.

Γι' αυτόν το λόγο, στη λαϊκή φαντασία εκείνης της περιόδου οι βασιλιάδες, οι μάγοι, οι αγορές και οι αλχημιστές ταυτίστηκαν και ακόμα μιλάμε για την «αλχημεία» της αγοράς ή τους «μάγους της οικονομίας». Ο Γκαίτε στον *Φάουστ* (1808) βάζει τον ήρωά του –με την ιδιότητα του αλχημιστή-μάγου– να επισκεφτεί τον Αυτοκράτορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Τον Αυτοκράτορα βαραίνουν τα ατέλειωτα χρέη που έχει συσσωρεύσει προκειμένου να πληρώνει τις εξωφρενικές απολαύσεις της αυλής του. Ο Φάουστ, και ο βοηθός του, ο Μεφιστοφελής, τον πείθουν ότι μπορεί να πληρώσει τους πιστωτές του αν φτιάξει χαρτονομίσματα. Αυτό αναπαρίσταται ως μια πράξη καθαρής ταχυδακτυλουργίας. «Έχεις άφθονο χρυσάφι κάπου στα βάθη της γης σου», επισημαίνει ο Φάουστ. «Μπορείς απλώς να εκδώσεις χαρτονομίσματα, τα οποία θα υπόσχονται στους πιστωτές σου ότι θα τους ξεπληρώσεις αργότερα. Εφόσον κανείς δεν γνωρίζει πόσο χρυσάφι υπάρχει πραγματικά στην επικράτειά σου, δεν υπάρχει όριο στο ποσό που μπορείς να υποσχεθείς».<sup>86</sup>

Η μαγική γλώσσα αυτού του είδους δεν εμφανίζεται σχεδόν ποτέ στον Μεσαίωνα.<sup>87</sup> Φαίνεται ότι μόνο σε μια αμείλικτα υλιστική εποχή αυτή η ικανότητα να παράγεις πράγματα μόνο και μόνο λέγοντας ότι αυτά υπάρχουν φτάνει να θεωρείται σκανδαλώδης, και διαβολική ακόμα. Και η πιο σίγουρη ένδειξη ότι έχουμε μπει σε μια υλιστική εποχή είναι το γεγονός ακριβώς ότι θεωρείται τέτοια. Έχουμε ήδη παρατηρήσει τον Rabelais, στις απαρχές αυτής της εποχής, να στρέφεται σε μια γλώσσα σχεδόν πανομοιότυπη με τη γλώσσα που χρησιμοποιούσε ο Πλούταρχος όταν καταφερόταν εναντίον των τοκογλύφων κατά τη ρωμαϊκή εποχή – «περιγελώντας τους φυσιοκράτες φιλοσόφους που θεωρούν ότι τίποτα δεν μπορεί να φτιαχτεί από το τίποτα», καθώς μαγειρεύουν τα βιβλία και τα κατάστιχά τους προκειμένου να ζητήσουν πίσω χρήματα που ποτέ δεν διέθεταν πραγματικά. Ο Πανούργος απλώς αναποδογύρισε αυτό το επιχείρημα: μέσω του δανεισμού, φτιάχνω κάτι από το τίποτα και γίνομαι σχεδόν θεός.

86 *Φάουστ* II, Πράξη 1 – βλ. Shell 1992, Binswanger 1994 για λεπτομερή ανάλυση. Η σύνδεση με την αλχημεία είναι αποκαλυπτική. Όταν το 1300 ο Μάρκο Πόλο σχολίαζε ότι ο Κινέζος αυτοκράτορας «έδειχνε να έχει κατακτήσει την τέχνη της αλχημείας», εξαιτίας της ικανότητάς του να μετατρέπει το απλό χαρτί σε κάτι ιαξίο με χρυσάφι, σίγουρα αστειευόταν· μέχρι τον 17ο αιώνα, οι περισσότεροι Ευρωπαίοι ηγεμόνες επιστράτευαν όντως αλχημιστές στην προσπάθειά τους να παραγάγουν χρυσό από ευτελή μέταλλα. Μόνο η αποτυχία τους σ' αυτήν την προσπάθεια τους οδήγησε να υιοθετήσουν τα χαρτονομίσματα (Wennerlend 2003).

87 Η καχυποψία απέναντι στο χρήμα πράγματι υπήρχε, ωστόσο επικεντρωνόταν σε ηθικά και μαφιστικά ζητήματα (π.χ., «την κλοπή του χρόνου»).

Σκεφτείτε, όμως, τις παρακάτω αράδες, οι οποίες συχνά αποδίδονται στον Λόρδο Josiah Charles Stamp, διοικητή της Τράπεζας της Αγγλίας:

Το σύγχρονο τραπεζικό σύστημα δημιουργεί χρήμα από το τίποτα. Η διαδικασία είναι ίσως το πιο εντυπωσιακό δείγμα ταχυδακτυλουργίας που εφευρέθηκε ποτέ. Η σύλληψη της τραπεζικής έγινε με φαυλότητα και η γέννησή της με αμαρτία. Η Γη ανήκει στους τραπεζίτες· αν τους την πάρουμε, αλλά τους αφήσουμε τη δυνατότητα να παράγουν πίστωση, τότε με μια μολυβιά θα φτιάξουν αρκετά χρήματα για να την ξαναγοράσουν... Αν επιθυμείτε να παραμείνετε σκλάβοι των Τραπεζιτών και να πληρώνετε το κόστος της ίδιας σας της σκλαβιάς, αφήστε τους να συνεχίσουν να φτιάχνουν καταθέσεις.<sup>88</sup>

Μοιάζει εξαιρετικά απίθανο να είπε κάτι τέτοιο ο Λόρδος Stamp, ωστόσο το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται ευρύτατα – για την ακρίβεια, είναι πιθανόν το χωρίο που παραθέτουν πιο συχνά από κάθε άλλο οι επικριτές του νεώτερου τραπεζικού συστήματος. Όσο αποκρυφιστικό και αν φαίνεται, σίγουρα αγγίζει μια ευαίσθητη χορδή, μάλλον για τον ίδιο λόγο: οι τραπεζίτες φτιάχνουν κάτι από το τίποτα. Δεν είναι μόνο απατεώνες και μάγοι. Είναι διαβολικοί, διότι παριστάνουν τους θεούς.

Υπάρχει όμως και ένα μεγαλύτερο σκάνδαλο από την απλή ταχυδακτυλουργία. Αν οι ηθικολόγοι του Μεσαίωνα δεν έθεται τέτοιου τύπου αντιρρήσεις, αυτό δεν συνέβαινε επειδή αισθάνονταν άνετα με τις μεταφυσικές οντότητες. Είχαν ένα ακόμα πιο βασικό πρόβλημα με την αγορά, και αυτό ήταν η απληστία. Τα αγοραία κίνητρα θεωρούνταν εγγενώς διεφθαρμένα. Η στιγμή που η απληστία νομιμοποιήθηκε και το απεριόριστο κέρδος θεωρήθηκε ένας απολύτως βιώσιμος σκοπός καθ'αυτός, αυτό το πολιτικό, μαγικό στοιχείο έγινε γνήσιο πρόβλημα, διότι σήμαινε ότι ακόμα και εκείνοι οι δρώντες –χρηματιστές, κερδοσκόποι, έμποροι– που

88 Λέγεται ότι η ομιλία δόθηκε στο Πανεπιστήμιο του Τέξας το 1927, για την ακρίβεια, ωστόσο, μολονότι αυτό το χωρίο παρατίθεται διαρκώς σε πρόσφατα βιβλία και ιδιαίτερα στο διαδίκτυο, είναι αδύνατο να τεκμηριωθεί η παρουσία του σε κείμενα προ του 1975. Οι δύο πρώτες προτάσεις φαίνονται να προέρχονται στην πραγματικότητα από τα λόγια ενός Βρετανού σύμβουλου επενδύσεων, ονόματι L.L.B. Angas, ο οποίος το 1937 έλεγε: «Το σύγχρονο τραπεζικό σύστημα δημιουργεί χρήμα από το τίποτα. Η διαδικασία είναι ίσως το πιο εντυπωσιακό δείγμα ταχυδακτυλουργίας που εφευρέθηκε ποτέ. Οι τράπεζες για την ακρίβεια μπορούν να φουσκώνουν, να κόβουν και να καταργούν το σύγχρονο λογιστικό νόμισμα» (Angas 1937: 20-21). Το υπόλοιπο χωρίο αποτελείται μάλλον από μεταγενέστερες επινοήσεις – άλλωστε ο Λόρδος Stamp ποτέ δεν ισχυρίστηκε τίποτα παρόμοιο στα δημοσιευμένα γραπτά του. Μια παρόμοια φράση («η τράπεζα επωφελείται από κάθε συμφέρον που δημιουργεί από το τίποτα») αποδίδεται στον William Patterson, τον πρώτο διοικητή της Τράπεζας της Αγγλίας, εντοπίζεται για πρώτη φορά τη δεκαετία του 1930 και είναι επίσης σχεδόν σίγουρα πλαστή.

ήταν, κατά βάση, υπεύθυνοι για τη λειτουργία του συστήματος δεν πίστευαν σε τίποτα, ούτε καν στο ίδιο το σύστημα.

Ο Χομπς, ο οποίος ήταν ο πρώτος που ανέπτυξε αυτήν την αντίληψη για την ανθρώπινη φύση σε ρητή θεωρία της κοινωνίας, γνώριζε καλά το δίλημμα της απληστίας. Και αυτό αποτέλεσε τη βάση της πολιτικής φιλοσοφίας του. Ακόμα και αν όλοι είμαστε αρκετά ορθολογιστές, υποστήριζε, για να αντιληφθούμε ότι είναι προς το μακροπρόθεσμο συμφέρον μας να ζούμε με ειρήνη και ασφάλεια, τα βραχυπρόθεσμα συμφέροντά μας είναι συχνά τέτοιου είδους που η δολοφονία και η λεηλασία είναι οι πιο κερδοφόρες διαδρομές, και το μόνο που χρειάζεται για να προκληθεί η απόλυτη ανασφάλεια και το μεγαλύτερο χάος είναι μερικοί άνθρωποι να παραμερίσουν τις αναστολές τους. Γι' αυτόν το λόγο, πίστευε ότι οι αγορές μπορούσαν να υπάρξουν μόνο υπό την αιγίδα ενός απολυταρχικού κράτους, το οποίο θα μας υποχρέωνε να κρατάμε τις υποσχέσεις μας και να σεβόμαστε την περιουσία των άλλων. Τι συμβαίνει όμως όταν μιλάμε για μία αγορά στην οποία ανταλλάσσονται τα κρατικά χρέη και οι κρατικές υποχρεώσεις αυτές καθαυτές; Τι συμβαίνει όταν κανείς δεν μπορεί να μιλήσει για ένα κρατικό μονοπώλιο επί της βίας, διότι λειτουργεί σε μια διεθνή αγορά όπου το πρωταρχικό νόμισμα είναι τα ομόλογα από τα οποία εξαρτάται η δυνατότητα του κράτους να επιστρατεύει τις στρατιωτικές δυνάμεις του;

Έχοντας εξαπολύσει αδιάκοπο πόλεμο εναντίον όλων των ειδών του κομμουνισμού των φτωχών, φτάνοντας μέχρι το σημείο να ποινικοποιήσουν την πίστωση; οι αφέντες του νέου συστήματος της αγοράς διαπίστωσαν ότι δεν υπήρχε κανένας προφανής λόγος να διατηρήσουν τον κομμουνισμό των πλουσίων – αυτόν το βαθμό συνεργασίας και αλληλεγγύης που απαιτούνταν για τη λειτουργία του οικονομικού συστήματος. Είναι αλήθεια ότι, παρόλες τις αδιάλειπτες εντάσεις και τις περιοδικές καταστροφές, το σύστημα έχει αντέξει μέχρι τώρα. Όπως όμως δείχνουν με δραματικό τρόπο τα πρόσφατα γεγονότα, το πρόβλημα δεν είχε ποτέ λυθεί.

#### **Μέρος IV: Τι τέλος πάντων είναι ο καπιταλισμός;**

Είμαστε συνηθισμένοι να θεωρούμε ότι ο νεώτερος καπιταλισμός (μαζί με τις νεώτερες παραδόσεις της δημοκρατικής διακυβέρνησης) αναδύθηκε αργότερα: με την Εποχή των Επαναστάσεων –τη βιομηχανική επανάσταση, την Αμερικανική και τη Γαλλική Επανάσταση– δηλαδή μια σειρά βαθιών ρήξεων στα τέλη του 18ου αιώνα, που απέκτησε πλήρως θεσμική μορφή μόνο μετά το τέλος των Ναπολεόντειων Πολέμων. Εδώ συναντάμε ένα περίεργο

παράδοξο. Φαίνεται ότι όλα σχεδόν τα στοιχεία του χρηματοπιστωτικού μηχανισμού που έχουμε φτάσει να συνδέουμε με τον καπιταλισμό –οι κεντρικές τράπεζες, οι αγορές ομολόγων, οι ακάλυπτες ανοικτές πωλήσεις [short-selling], οι χρηματοπιστωτικοί οίκοι, οι κερδοσκοπικές φούσκες, η τιτλοποίηση χρεών [securization], οι ράντες– γεννήθηκαν όχι μόνο πριν την οικονομική επιστήμη (πράγμα ίσως όχι και τόσο περίεργο), αλλά και πριν την άνοδο των εργοστασίων και της μισθωτής εργασίας αυτής καθαυτής.<sup>89</sup> Αυτή είναι μια πραγματική πρόκληση για τους συνηθισμένους τρόπους σκέψης. Μας αρέσει να σκεφτόμαστε ότι τα εργοστάσια και οι βιοτεχνίες είναι η «πραγματική οικονομία» και τα υπόλοιπα είναι το «εποικοδόμημα» που χτίζεται πάνω της. Αν, όμως, συνέβαινε όντως κάτι τέτοιο, τότε πώς είναι δυνατόν να προηγείται η γέννηση του εποικοδομήματος; Μπορούν τα όνειρα του συστήματος να γεννήσουν το σώμα του;

Όλα αυτά θέτουν το ερώτημα περί του τι ακριβώς είναι ο «καπιταλισμός», ένα ερώτημα επί του οποίου δεν υπάρχει καμία απολύτως συναίνεση. Τον όρο επινόησαν αρχικά οι σοσιαλιστές, οι οποίοι θεωρούσαν τον καπιταλισμό το σύστημα εκείνο στο οποίο όσοι κατέχουν το κεφάλαιο εξουσιάζουν την εργασία εκείνων που στερούνται κεφαλαίου. Από την άλλη, οι υπέρμαχοι του καπιταλισμού τον βλέπουν ως την ελευθερία της αγοράς, η οποία επιτρέπει σε εκείνους που διαθέτουν δυνητικά εμπορεύσιμα οράματα να συγκεντρώνουν πόρους προκειμένου να υλοποιήσουν αυτά τα οράματα. Σχεδόν όλοι συμφωνούν, ωστόσο, ότι ο καπιταλισμός είναι ένα σύστημα που απαιτεί μόνιμη και αέναη ανάπτυξη. Οι επιχειρήσεις είναι υποχρεωμένες να μεγαλώνουν προκειμένου να παραμείνουν βιώσιμες. Το ίδιο ισχύει και για τα έθνη. Όπως, στην αυγή του καπιταλισμού, το 5% ανά έτος έγινε ευρέως αποδεκτό ως το νόμιμο εμπορικό επιτόκιο –το ποσό αύξησης, δηλαδή, των χρημάτων που κάθε επενδυτής μπορούσε κανονικά να περιμένει βάσει της αρχής του *interesse*– έτσι και σήμερα το ίδιο αυτό ποσοστό θεωρείται ότι πρέπει να είναι το ετήσιο ποσοστό αύξησης του ΑΕΠ κάθε κράτους. Αυτό που κάποτε συνιστούσε έναν απρόσωπο μηχανισμό που ανάγκαζε τους

89 Μετοχικές εταιρείες δημιουργήθηκαν στις αρχές της αποικιακής περιόδου, με την περίφημη Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών και άλλες σχετικές αποικιακές επιχειρήσεις, ωστόσο αυτές εξαφανίστηκαν εν πολλοίς κατά τη βιομηχανική επανάσταση και αναβίωσαν μόνο στα τέλη του 19ου αιώνα και τότε κυρίως στην Αμερική και τη Γερμανία. Όπως έχει επισημάνει ο Giovanni Arrighi (1994), το αποκορύφωμα του βρετανικού καπιταλισμού σηματοδεύτηκε από μικρές οικογενειακές επιχειρήσεις και υψηλή χρηματοδότηση. Η Αμερική και η Γερμανία ήταν οι δύο δυνάμεις που πέρασαν το πρώτο μισό του 20ού αιώνα διαφιλονικώντας για το ποια από τις δύο θα αντικαθιστούσε τη Μεγάλη Βρετανία στη θέση του ηγεμόνα, και είναι υπεύθυνες για τη δημιουργία του νεότερου γραφειοκρατικού εταιρικού καπιταλισμού.

ανθρώπους να βλέπουν τα πάντα γύρω τους ως μια πιθανή πηγή κέρδους είχε φτάσει να θεωρείται το μόνο αντικειμενικό μέτρο αποτίμησης της υγείας της ίδιας την ανθρώπινης κοινότητας.

Με αφετηρία το έτος 1700, λοιπόν, αυτό που βλέπουμε στην αυγή του νεώτερου καπιταλισμού είναι ένας γιγαντιαίος χρηματοπιστωτικός μηχανισμός βασισμένος στο χρέος και την πίστωση, ο οποίος λειτουργεί –στην πράξη– με τρόπο ώστε να απομυζά όσο το δυνατόν περισσότερη εργασία από κάθε άνθρωπο με τον οποίο έρχεται σε επαφή και, ως εκ τούτου, να παράγει μια ακατάπαστα διογκούμενη μάζα υλικών αγαθών. Αυτό το κάνει όχι μόνο από ηθική υποχρέωση, αλλά πάνω απ' όλα χρησιμοποιώντας αυτήν την ηθική υποχρέωση προκειμένου να επιστρατεύσει την καθαρή υλική βία. Σε κάθε σημείο, επανεμφανίζεται η οικεία, αλλά χαρακτηριστικά ευρωπαϊκή, διαπλοκή πολέμου και εμπορίου – συχνά με εντυπωσιακές νέες μορφές. Τα πρώτα χρηματιστήρια στην Ολλανδία και τη Βρετανία βασιζόνταν κυρίως στην ανταλλαγή μετοχών των εταιρειών Ανατολικών και Δυτικών Ινδιών, οι οποίες ήταν ταυτόχρονα στρατιωτικές και εμπορικές επιχειρήσεις. Η Ινδία κυβερνήθηκε για έναν αιώνα από μια τέτοια ιδιωτική, κερδοσκοπική επιχείρηση. Τα εθνικά χρέη της Αγγλίας, της Γαλλίας και άλλων βασιζόνταν σε δανεικά χρήματα, τα οποία προορίζονταν όχι για τη διάνοιξη καναλιών και την ανέγερση γεφυρών, αλλά για την αγορά του μπαρουτιού που χρειαζόταν για το βομβαρδισμό πόλεων και την εκπαίδευση των νεοσύλλεκτων. Σχεδόν όλες οι φούσκες του 18ου αιώνα αφορούσαν κάποια απίθανη κομπίνα για τη χρήση των εισπράξεων των αποικιακών επιχειρήσεων για την κάλυψη των εξόδων των ευρωπαϊκών πολέμων. Τα χαρτονομίσματα ήταν πιστωτικά χρήματα και το πιστωτικό χρήμα ήταν πολεμικό χρήμα – και αυτό ίσχυε ανέκαθεν. Εκείνοι που χρηματοδοτούσαν τις αέναες πολεμικές συρράξεις της Ευρώπης επιστράτευαν επίσης την αστυνομία και τις φυλακές του κράτους προκειμένου να αποσπούν την ολοένα αυξανόμενη παραγωγικότητα του υπόλοιπου πληθυσμού.

Όπως γνωρίζει ο καθένας, το σύστημα της παγκόσμιας αγοράς που εισήγαγαν η Ισπανική και η Πορτογαλική Αυτοκρατορία γεννήθηκε από την αναζήτηση μπαχαρικών. Σύντομα, το σύστημα αυτό επικεντρώθηκε γύρω από τρεις βασικές εμπορικές δραστηριότητες, οι οποίες μπορούν να συνοψιστούν υπό τις εξής κατηγορίες: εμπόριο όπλων, δουλεμπόριο και εμπόριο ναρκωτικών. Φυσικά, το τελευταίο αφορά κυρίως τα «μαλακά» ναρκωτικά, όπως ο καφές, το τσάι και η ζάχαρη, καθώς και ο καπνός, ωστόσο την ίδια περίπου περίοδο εμφανίζεται στην ανθρώπινη ιστορία και το αποσταγμένο

αλκοόλ, ενώ, ως γνωστόν, οι Ευρωπαίοι δεν είχαν κανέναν ενδοιασμό να προωθήσουν με επιθετικό τρόπο το όπιο στην Κίνα ως έναν τρόπο για να βάλουν επιτέλους ένα τέλος στην ανάγκη να εξαγουν πολύτιμα μέταλλα. Το εμπόριο υφασμάτων ήρθε αργότερα, αφού πρώτη η Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών χρησιμοποίησε τη στρατιωτική βία προκειμένου να βάλει λουκέτο στο (πιο αποδοτικό) εξαγωγικό εμπόριο υφασμάτων της Ινδίας. Το μόνο που χρειάζεται να κάνει κάποιος είναι να ρίξει μια ματιά στο βιβλίο που διασώζει την πραγματεία του Charles Davenant από το 1696 για την πίστωση και την ανθρώπινη συντροφικότητα: *Τα πολιτικά και εμπορικά έργα του διάσημου συγγραφέα Charles D'Avenant σχετικά με το εμπόριο και τα έσοδα της Αγγλίας, του εμπορίου των Φυτειών, του εμπορίου των Ανατολικών Ινδιών και του αφρικανικού εμπορίου*. «Η υπακοή, η αγάπη και η φιλία» πιθανόν να ήταν αρκετές για τις σχέσεις μεταξύ Άγγλων συμπατριωτών, αλλά, στις αποικίες, αυτό που χρειαζόταν ήταν απλώς υπακοή.

Όπως περιέγραφα παραπάνω, μπορούμε να φανταστούμε το διατλαντικό δουλεμπόριο ως μια γιγαντιαία αλυσίδα δανειακών υποχρεώσεων, η οποία εκτεινόταν από το Μπρίστολ ως το Καλαμπάρ, μέχρι τις πηγές του ποταμού Cross, όπου οι έμποροι Αγο είχαν φτιάξει τις μυστικές εταιρείες τους· όπως και στο εμπόριο του Ινδικού Ωκεανού, παρόμοιες αλυσίδες συνέδεαν την Ουτρέχτη με το Κέιπ Τάουν, την Τζακάρτα και το Βασίλειο του Gelgel, όπου οι βασιλείς του Μπαλί διοργάνωναν κοκορομαχίες προκειμένου να δελεάσουν τους υπηκόους τους να ποντάρουν την ίδια την ελευθερία τους. Σε κάθε περίπτωση, το τελικό προϊόν ήταν το ίδιο: οι άνθρωποι ξεριζώνονταν τελείως από το πλαίσιο τους και έτσι έφταναν σε τέτοια επίπεδα εξαχρείωσης που τοποθετούνταν τελείως εκτός του πεδίου του χρέους.

Οι μεσάζοντες σε αυτές τις αλυσίδες χρέους, οι διάφοροι δηλαδή κρίκοι που συνέδεαν τους χρηματιστές του Λονδίνου με τους ιερείς των Αγο στη Νιγηρία, τους αλιείς μαργαριταριών στα νησιά Αγου της Ανατολικής Ινδονησίας, τις φυτείες τσαγιού της Βεγγάλης ή τους εμπόρους καουτσούκ στον Αμαζόνιο, δίνουν την εντύπωση ότι υπήρξαν νηφάλιοι, υπολογιστές και ρεαλιστές άνθρωποι. Σε κάθε άκρη της αλυσίδας χρέους, ολόκληρο το εγχείρημα έμοιαζε να βασίζεται στην ικανότητα χειραγώγησης των φαντασιώσεων, καθώς και να απειλείται μονίμως από τον κίνδυνο να διολισθήσει σε αυτά που ακόμα και οι παρατηρητές της εποχής θεωρούσαν παραλλαγές μιας φαντασμαγορικής παράνοιας. Στη μία άκρη, προέκυπταν περιοδικές φούσκες, οι οποίες προκαλούνταν εν μέρει από φημολογίες και φαντασιοπληξίες και εν μέρει από το γεγονός ότι σχεδόν κάθε κάτοικος του Παρισιού

ή του Λονδίνου που είχε να διαθέσει ένα ποσό μπορούσε αίφνης να πειστεί ότι θα μπορούσε να βγάλει κέρδος από το γεγονός ότι όλοι οι άλλοι πίστευαν αυτές τις φημολογίες και τις φαντασιοπληξίες.

Ο Charles MacKay μάς έχει αφήσει μερικές αθάνατες περιγραφές της πρώτης φούσκας, της περίφημης «Φούσκας της Νότιας Θάλασσας» του 1710. Στην πραγματικότητα, η ίδια η Εταιρεία Νότιας Θάλασσας (η οποία έφτασε σε τέτοια επίπεδα αύξησης που κάποια στιγμή εξαγόρασε ολόκληρο σχεδόν το εθνικό χρέος) ήταν απλώς το επίκεντρο του περιστατικού: μια τεράστια επιχείρηση, της οποίας η μετοχή φούσκωνε αδιάκοπα και έδειχνε, για να το πούμε με τους όρους της εποχής της, «πολύ μεγάλη για να χρεοκοπήσει». Σύντομα έγινε το πρότυπο για εκατοντάδες νεοσύστατες επιχειρήσεις:

Παντού ιδρύθηκαν αμέτρητες μετοχικές εταιρείες. Σύντομα απέκτησαν το όνομα «Φούσκες», το οποίο ήταν το πιο κατάλληλο όνομα που μπορούσε να επινοήσει η φαντασία... Ορισμένες από αυτές είχαν διάρκεια ζωής μία εβδομάδα ή ένα δεκαπενθήμερο και μετά ξεχάστηκαν, ενώ άλλες δεν κατάφεραν καν να επιβιώσουν τόσο πολύ. Κάθε απόγευμα γεννιόνταν νέες κομπίνες και κάθε πρωί νέα σχέδια. Τα υψηλότερα κλιμάκια της αριστοκρατίας έσπευδαν να μπουν σε αυτή την ένθερμη επιδίωξη του κέρδους με τον ίδιο ζήλο των πιο δραστήριων χρηματιστών του Cornhill.<sup>90</sup>

Ο συγγραφέας αναφέρει, ως αυθαίρετα παραδείγματα, ογδόντα έξι σχέδια, που εκτείνονται από την παραγωγή σαπουνιού ή караβόπανου μέχρι την ασφάλιση αλόγων και μια μέθοδο για την «κατασκευή πινάκων από πριονίδι». Κάθε εταιρεία εξέδιδε μετοχές· κάθε μετοχή που εμφανιζόταν σαρωνόταν αμέσως και έπειτα ανταλλάσσόταν άπληστα σε ταβέρνες, καφενεία, σοκάκια και ψιλικατζίδικα σε όλη την πόλη. Σε κάθε περίπτωση, η τιμή των μετοχών εκτινασσόταν γρήγορα σε δυσθεώρητα επίπεδα – κάθε νέος αγοραστής πόνταρε, ουσιαστικά, στην ικανότητά του να ξεφορτωθεί τη μετοχή σε κάποιο ακόμα πιο μωρόπιστο κορόιδο πριν την αναπόφευκτη κατάρρευσή της. Ενίοτε οι άνθρωποι πόνταραν σε κάρτες ή κουπόνια που δεν τους έδιναν τίποτα παραπάνω από το δικαίωμα να ποντάρουν σε άλλες μετοχές αργότερα. Χιλιάδες πλούτισαν. Χιλιάδες άλλοι καταστράφηκαν.

Η πιο απίθανη και εξωφρενική από όλες, η οποία έδειξε, με τον πιο εμφατικό τρόπο, την απόλυτη παράνοια των ανθρώπων, ήταν μια εταιρεία που

90 MacKay 1854: 52.



ιδρύθηκε από έναν άγνωστο τυχοδιώκτη, με τον τίτλο «Μια εταιρεία για τη συνέχιση ενός εγχειρήματος μεγάλου οφέλους, το οποίο κανείς δεν πρέπει να ξέρει τι είναι».

Η διάνοια που συνέλαβε αυτή την τολμηρή και επιτυχημένη επιδρομή στη λαϊκή μωροπιστία δήλωνε απλώς στο προσπέκτους του ότι το απαιτούμενο κεφάλαιο ήταν μισό εκατομμύριο, μοιρασμένο σε πέντε χιλιάδες μετοχές αξίας 100 λιρών η μία, με προκαταβολή 2 λίρες ανά μετοχή. Κάθε μέτοχος που θα πλήρωνε την προκαταβολή, θα δικαιούταν 100 λίρες το χρόνο ανά μετοχή. Το πώς θα προέκυπτε αυτό το τεράστιο κέρδος, ο ιδρυτής δεν ήθελε να αποκαλύψει εκείνη την περίοδο, ωστόσο υποσχόταν ότι, μέσα σε ένα μήνα, θα ανακοινώνονταν δεόντως όλες οι λεπτομέρειες του εγχειρήματος και οι επενδυτές θα καλούνταν να καταβάλουν τις υπόλοιπες 98 λίρες της συνδρομής τους. Το επόμενο πρωί, στις 9 η ώρα, αυτός ο σπουδαίος άντρας άνοιξε γραφεία στο Cornhill. Πλήθη συνέρρευσαν στην πόρτα του και όταν έκλεισε το γραφείο, στις 3, διαπίστωσε ότι χίλιοι άνθρωποι είχαν ήδη προεγγραφεί για τις μετοχές και είχαν πληρώσει την προκαταβολή. Ο άνθρωπος αυτός είχε τη σοφία να μείνει ικανοποιημένος από το αποτέλεσμα και το ίδιο βράδυ το έσκασε για την Ευρώπη. Κανείς δεν τον ξαναείδε έκτοτε.<sup>91</sup>

Αν κανείς πιστέψει τον MacKay, ολόκληρος ο πληθυσμός του Λονδίνου συνέλαβε ταυτόχρονα την αυταπάτη όχι ότι ήταν δυνατόν να φτιαχτεί χρήμα από το τίποτα, αλλά ότι οι άλλοι άνθρωποι ήταν τόσο ανόητοι που πίστευαν ότι όντως μπορούσε να γίνει κάτι τέτοιο – και ότι, ακριβώς για αυτό, μπορούσαν πράγματι να φτιάξουν χρήματα από το τίποτα.

Περνώντας στην άλλη πλευρά της αλυσίδας χρέους, βρίσκουμε ένα σωρό φαντασιοπληξίες, από χαριτωμένες έως εφιαλτικές. Στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία, υπάρχουν τα πάντα: από τις όμορφες «θαλάσσιες συζύγους» των αλιέων μαργαριταριών των νήσων Agu, οι οποίες δεν πρόκειται να παραδώσουν τους θησαυρούς του ωκεανού, αν δεν τις φλερτάρουν με δώρα αγορασμένα επί πιστώσει από τα τοπικά κινεζικά μαγαζιά,<sup>92</sup> μέχρι τις μυστικές αγορές όπου τσιφλικάδες της Βεγγάλης αγόραζαν φαντάσματα προκειμένου να τρομοκρατούν τους απείθαρχους σκλάβους τους· και από τα χρέη σάρκας των Τιν, μια φαντασιοπληξία περί της ανθρώπινης κοινωνίας που κανιβαλίζει τον εαυτό της, μέχρι, τέλος, τις περιπτώσεις όπου ο εφιάλτης των Τιν μοιάζει να έφτασε πολύ κοντά να γίνει πραγματικότητα.<sup>93</sup> Μια

91 MacKay 1854: 53-54.

92 Spyer 1997.

93 Prakash 2003: 209-216.

από τις πιο διάσημες και δυσάρεστες περιπτώσεις ήταν το μεγάλο σκάνδαλο του Putumayo της περιόδου 1909-1911, κατά το οποίο το αναγνωστικό κοινό στο Λονδίνο σοκαρίστηκε όταν ανακάλυψε ότι οι εμπορικοί αντιπρόσωποι της θυγατρικής μιας βρετανικής εταιρείας καουτσούκ που δραστηριοποιούνταν στα τροπικά δάση του Περού είχαν δημιουργήσει τη δική τους *Καρδιά του Σκότους*<sup>94</sup>, εξολοθρεύοντας δεκάδες χιλιάδες Ινδιάνους Huitoto – στους οποίους οι αντιπρόσωποι επέμεναν να αναφέρονται ως «κανίβαλους»– με σκηνές βιασμών, βασανιστηρίων και ακρωτηριασμών που θυμίζουν τις χειρότερες σκηνές της κατάκτησης της νότιας Αμερικής τετρακόσια χρόνια νωρίτερα.<sup>95</sup>

Στις αντιπαραθέσεις που ακολούθησαν, η πρώτη αντίδραση ήταν να ρίξουν όλο το φταίξιμο σε ένα σύστημα βάσει του οποίου οι Ινδιάνοι θεωρούνταν ότι παγιδεύτηκαν σε μια παγίδα χρέους, καθώς εξαρτήθηκαν ολοκληρωτικά από το κατάστημα της εταιρείας:

Η ρίζα όλων των κακών ήταν το λεγόμενο σύστημα του *patron* ή «της ειλωτείας λόγω χρεών» – μια παραλλαγή αυτού που στην Αγγλία ονομαζόταν «αντιπραγματισμός»– βάσει του οποίου ο εργαζόμενος, ο οποίος υποχρεώνεται να αγοράζει όλες τις προμήθειές του από το κατάστημα του εργοδότη του, είναι μονίμως χρεωμένος, ενώ δεν μπορεί, βάσει νόμου, να φύγει από την εργασία του προτού αποπληρώσει το χρέος του... Συνεπώς, ο εργάτης, τις περισσότερες φορές, είναι ένας *de facto* σκλάβος· και μιας και στις πιο απομακρυσμένες περιοχές της αχανούς ηπείρου δεν υπάρχει αποτελεσματική κυβέρνηση, βρίσκεται πλήρως στο έλεος του αφέντη του.<sup>96</sup>

Οι «κανίβαλοι» που μαστιγώνονταν μέχρι θανάτου, σταυρώνονταν, δένονταν χειροπόδαρα και χρησιμοποιούνταν ως στόχοι σκοποβολής ή πετσοκόβονταν με μασέτες επειδή δεν είχαν αποφέρει τις απαιτούμενες ποσότητες καουτσούκ είχαν, έλεγαν τα ρεπορτάζ, πέσει στη χειρότερη παγίδα χρέους· είχαν ξελογιαστεί από την πραμάτεια των αντιπροσώπων της εταιρείας και είχαν φτάσει να ανταλλάσσουν την ίδια τους τη ζωή για να τα αποκτήσουν.

Μια μεταγενέστερη κοινοβουλευτική έρευνα διαπίστωσε ότι η πραγματική ιστορία ήταν ολότελα διαφορετική. Οι Huitoto δεν είχαν ούτε κατά διάνοια εξαπατηθεί προκειμένου να καταλήξουν δουλοπάροικοι. Αυτοί που

94 [Σ.τ.Ε.] Αναφέρεται στο ομώνυμο μυθιστόρημα του Joseph Conrad (1899).

95 Hardenburg και Casement 1913. Η πιο διάσημη και οξυδερκής ανάλυση αυτής της ιστορίας έχει γίνει από τον Michael Taussig (1984, 1987).

96 Λήμμα «Putumayo», Encyclopedia Britannica, 11η έκδοση (1911).

ήταν καταχρεωμένοι, όπως πάνω κάτω οι κονκισταδόρες, ήταν οι αντιπρόσωποι και οι προϊστάμενοι που είχαν σταλεί στην περιοχή: στη δική τους περίπτωση, χρωστούσαν χρήματα στην περουβιανή εταιρεία που τους είχε προσλάβει, η οποία, με τη σειρά της, λάμβανε τις πιστώσεις της από επενδυτές του Λονδίνου. Οι αντιπρόσωποι είχαν πάει στο Περού με κάθε πρόθεση να επεκτείνουν αυτόν τον πιστωτικό ιστό μέχρι τη Λατινική Αμερική προκειμένου να συμπεριλάβει και τους Ινδιάνους, ωστόσο, όταν διαπίστωσαν ότι οι Huitoto δεν έδειχναν κανέναν ενδιαφέρον για τα υφάσματα, τις μασέτες και τα νομίσματα που είχαν φέρει μαζί τους, εγκατέλειψαν αυτές τις προσπάθειες, μάζεψαν τους Ινδιάνους και τους ανάγκασαν να δεχτούν τα δάνεια με την απειλή των όπλων, κανονίζοντας έπειτα τον όγκο του καουτσούκ που χρωστούσαν.<sup>97</sup> Πολλοί από τους Ινδιάνους που σφαγιαστήκαν είχαν απλώς προσπαθήσει να το σκάσουν.

Στην πραγματικότητα, λοιπόν, οι Ινδιάνοι είχαν υποδουλωθεί, απλώς κανείς το 1907 δεν θα παραδεχόταν ανοικτά κάτι τέτοιο. Μια νόμιμη επιχείρηση ήταν υποχρεωμένη να διαθέτει κάποια ηθική βάση και η μόνη ηθική που γνώριζε η εταιρεία ήταν το χρέος. Όταν έγινε σαφές ότι οι Huitoto απέρριπταν την αρχή του χρέους, τα πάντα πήγαν στραβά και η εταιρεία κατέληξε, όπως ο Casimir, να μπλεχτεί σε έναν κυκεώνα αγανακτισμένης τρομοκρατίας που τελικά απείλησε να εξολοθρεύσει την ίδια την οικονομική της βάση.



Το μυστικό σκάνδαλο του καπιταλισμού είναι ότι ποτέ δεν οργανώθηκε πρωτίστως γύρω από την ελεύθερη εργασία.<sup>98</sup> Η κατάκτηση της αμερικανικής ηπείρου άρχισε με τη μαζική υποδούλωση κι έπειτα καταστάλαξε σε ποικίλες μορφές δουλοπαροικίας, δουλείας Αφρικανών και «επί συμβάσει υπηρεσίας» – δηλαδή, επί συμβάσει εργασίας, βάσει της οποίας οι εργάτες είχαν λάβει προκαταβολές σε μετρητά και ήταν δέσμιοι για εργασία πέντε, επτά ή δέκα ετών προκειμένου να τα αποπληρώσουν. Περιττό να πούμε ότι οι επί συμβάσει δούλοι προέρχονταν κατά κύριο λόγο από τις τάξεις των οφειλετών. Τη δεκαετία του 1600, στις φυτείες του αμερικανικού νότου εργάζονταν, κατά περιόδους, σχεδόν τόσο λευκοί οφειλέτες όσοι και αφρικανοί σκλάβοι και, από νομική άποψη, βρίσκονταν αρχικά στην ίδια κατάσταση με τους τελευταίους, μιας και οι πρώτες εταιρείες φυτειών λειτουργού-

97 Όπως επισημαίνει ο Taussig (1984: 482), όταν ρωτήθηκε αργότερα ο διευθυντής της εταιρείας τι εννοούσε με τη λέξη «κανίβαλοι», απάντησε, απλώς, ότι οι Ινδιάνοι αρνούσαν να έχουν συναλλαγές με οποιονδήποτε.

98 Αυτό το επιχείρημα αναλύεται διεξοδικά σε ένα σημαντικό βιβλίο του Yann Moulier-Boutang (1997), το οποίο δεν έχει δυστυχώς μεταφραστεί στα αγγλικά.

σαν στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής νομικής παράδοσης που θεωρούσε ότι δεν υπήρχε δουλεία και, έτσι, ακόμα και οι Αφρικανοί της Βόρειας και Νότιας Καρολίνας καταγράφονταν ως «επί συμβάσει εργάτες».<sup>99</sup> Αυτό φυσικά αργότερα άλλαξε, όταν εισήχθη η ιδέα της «φυλής». Όταν απελευθερώθηκαν οι Αφρικανοί σκλάβοι, αντικαταστάθηκαν, στις φυτείες από το Μπαρμπάντος μέχρι τον Μαυρίκιο, και πάλι από επί συμβάσει εργάτες: τώρα όμως αυτοί προέρχονται κυρίως από την Ινδία ή την Κίνα. Κινέζοι επί συμβάσει εργάτες κατασκεύασαν το βορειοαμερικανικό σιδηροδρομικό σύστημα και ινδοί «κούληδες» έχτισαν τα ορυχεία της Νότιας Αφρικής. Οι χωρικοί της Ρωσίας και της Πολωνίας, οι οποίοι τον Μεσαίωνα ήταν ελεύθεροι κτηματίες, μετατράπηκαν σε δουλοπάροικοι στην αυγή του καπιταλισμού, όταν οι αφέντες τους άρχισαν να πουλάνε σιτηρά στη νέα παγκόσμια αγορά προκειμένου να ταΐσουν τις νέες βιομηχανικές πόλεις της Δύσης.<sup>100</sup> Τα αποικιακά καθεστώτα στην Αφρική και τη νοτιοανατολική Ασία απαιτούσαν τακτικά την καταναγκαστική εργασία των υπηκόων τους ή, εναλλακτικά, δημιουργούσαν φορολογικά συστήματα σχεδιασμένα με τέτοιο τρόπο ώστε να υποχρεώνουν τον πληθυσμό να μπει στην αγορά εργασίας λόγω χρεών. Με αφετηρία την Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών και συνεχίζοντας με την κυβέρνηση της Αυτής Μεγαλειότητας, οι Βρετανοί δεσπότες της Ινδίας θεσμοθέτησαν την ειλωτεία λόγω χρεών ως πρωταρχικό μέσο παραγωγής προϊόντων για πώληση στο εξωτερικό.

Πρόκειται για σκάνδαλο όχι μόνο επειδή το σύστημα βγαίνει περιστασιακά εκτός ελέγχου, όπως στην περίπτωση του Putumayo, αλλά επειδή κάνει χίλια κομμάτια τις πιο αγαπημένες μας παραδοχές για το τι ακριβώς είναι ο καπιταλισμός – συγκεκριμένα ότι ο καπιταλισμός έχει, εκ φύσεως, σχέση με την ελευθερία. Για τους καπιταλιστές, αυτό σημαίνει την ελευθερία της αγοράς. Για τους περισσότερους εργάτες, σημαίνει την ελεύθερη εργασία. Οι μαρξιστές έχουν αμφισβητήσει το αν η μισθωτή εργασία είναι υπό οποιαδήποτε έννοια ελεύθερη (μιας και κάποιος που δεν έχει τίποτα να πουλήσει εκτός από το σώμα του δεν μπορεί, με κανέναν τρόπο, να θεωρηθεί γνήσια ελεύθερος), ωστόσο τείνουν ακόμα να υποθέτουν ότι η ελεύθερη μισθωτή εργασία είναι το θεμέλιο του καπιταλισμού. Η κυρίαρχη

99 Davies 1975: 59. Η αγγλική λέξη για την επί συμβάσει εργασία είναι «indentured» και προέρχεται από τον όρο «indentation», τις χαρακιές στις ράβδους καταγραφής, που χρησιμοποιούνταν ως συμβόλαια για εκείνους που, όπως οι περισσότεροι επί συμβάσει δούλοι, ήταν αγράμματοι (Blackstone 1827 I: 218).

100 Ο Wallerstein (1974) προσφέρει την κλασική ανάλυση αυτής της «δεύτερης δουλοπαροικίας».

άλλωστε εικόνα στην ιστορία του καπιταλισμού είναι ο Άγγλος εργάτης που μοχθεί στα εργοστάσια της βιομηχανικής επανάστασης, μια εικόνα που, με μια ευθεία γραμμή, φτάνει σήμερα μέχρι τη Silicon Valley<sup>101</sup>. Τα εκατομμύρια των σκλάβων και των δουλοπάροικων, των κούληδων και των επί συμβάσει δούλων εξαφανίζονται ή, αν πρέπει οπωσδήποτε να μιλήσουμε για αυτούς, τους παραμερίζουμε σαν σποραδικές λακκούβες στο οδόστρωμα. Όπως και τα *sweatshops*<sup>102</sup>, όλα αυτά θεωρούνται ότι ήταν ένα στάδιο που έπρεπε να περάσουν τα κράτη κατά τη διάρκεια της εκβιομηχάνισής τους, όπως ακριβώς θεωρείται ακόμα ότι όλοι αυτοί οι είλωτες και οι επί συμβάσει δούλοι και οι εργάτες στα *sweatshops* που υπάρχουν ακόμα, συχνά στα ίδια μέρη, θα ζήσουν σίγουρα αρκετά ώστε να δουν τα παιδιά τους να γίνονται κανονικοί μισθωτοί εργάτες με ιατροφαρμακευτική ασφάλιση και συντάξεις, καθώς και ότι τα *δικά τους* παιδιά θα γίνουν γιατροί και δικηγόροι και επιχειρηματίες.

Όταν κανείς εξετάζει την πραγματική ιστορία της μισθωτής εργασίας, ακόμα και σε χώρες όπως η Αγγλία, η παραπάνω εικόνα αρχίζει να ξεθωριάζει. Στο μεγαλύτερο μέρος της μεσαιωνικής βόρειας Ευρώπης, η μισθωτή εργασία ήταν κυρίως ένα φαινόμενο που αφορούσε τον τρόπο ζωής. Από τα δώδεκα ή δεκατέσσερα περίπου μέχρι τα είκοσι οκτώ ή τριάντα πάνω κάτω, ήταν αναμενόμενο όλοι να εργάζονται ως υπηρέτες στο νοικοκυριό κάποιου άλλου –συνήθως με ετήσια σύμβαση, βάσει της οποίας λάμβαναν στέγη, φαγητό, επαγγελματική μόρφωση και συνήθως ένα είδος μισθού–μέχρι που συγκέντρωναν αρκετά χρήματα για να παντρευτούν και να φτιάξουν το δικό τους νοικοκυριό.<sup>103</sup> Η πρώτη σημασία του όρου «προλεταριοποίηση» ήταν ότι εκατομμύρια νεαροί και νεαρές σε ολόκληρη την Ευρώπη εγκλωβίστηκαν σε ένα είδος μόνιμης εφηβείας. Οι παραγοί και τα μαστορόπουλα δεν μπορούσαν ποτέ να γίνουν «μάστορες» και έτσι, ποτέ δεν

101 [Σ.τ.Ε.] Στην κυριολεξία, «πεδιάδα της ουλικόνης», η νότια περιοχή της ακτής του Σαν Φρανσίσκο στις ΗΠΑ όπου εδράζονται, ανάμεσα σε χιλιάδες άλλες, αρκετές από τις μεγαλύτερες εταιρείες τεχνολογίας στον κόσμο.

102 [Σ.τ.Ε.] Αν και ο όρος ξεκίνησε από τα ραφεία μαζικής παραγωγής του Λονδίνου το 19ο αιώνα, *sweatshop* ονομάζεται συνεκδοχικά κάθε μονάδα παραγωγής στην οποία οι συνθήκες εργασίας είναι ιδιαίτερα σκληρές, ανθυγιεινές και εκμεταλλευτικές.

103 Συμπωματικά, αυτό ίσχυε σε όλο το ταξικό φάσμα: όλοι ήταν αναμενόμενο να το κάνουν, από τις απλές γαλατούδες και τους παραγοίς μέχρι τις κυρίες των τιμών των πριγκιπισσών και τους ακολούθους των ιπποτών. Παρεμπιπτόντως, αυτός είναι ένας από τους λόγους που η επί συμβάσει δουλεία δεν θεωρήθηκε πολύ μεγάλο άλμα κατά τον 17ο αιώνα: απλώς επέκτειναν το χρόνο της επί συμβάσει εργασίας από το ένα στα πέντε ή επτά έτη. Ακόμα και την εποχή του Μεσαίωνα, υπήρχαν ενήλικοι μεροκαματιάρηδες, αλλά αυτοί συχνά ταυτιζόνταν με τους κοινούς εγκληματίες.

μεγάλωναν στα αλήθεια. Εντέλει, πολλοί άρχισαν να τα παρατάνε και να παντρεύονται νωρίς – προς μεγάλο σκανδαλισμό των ηθικολόγων, οι οποίοι επέμεναν ότι το νέο προλεταριάτο δημιουργούσε οικογένειες που δεν μπορούσε, ούτε κατά διάνοια, να υποστηρίξει.<sup>104</sup>

Υπάρχει –και υπήρχε ανέκαθεν– μια περίεργη συνάφεια ανάμεσα στη μισθωτή εργασία και τη δουλεία. Αυτό δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός ότι οι σκλάβοι στις φυτείες ζαχαροκάλαμων της Καραϊβικής παρείχαν τα ενεργειακά προϊόντα που τροφοδοτούσαν την εργασία των πρώτων μισθωτών εργατών· ούτε μόνο στο γεγονός ότι η καταγωγή των περισσότερων τεχνικών επιστημονικής διοίκησης των εργοστασίων της βιομηχανικής επανάστασης μπορεί να ανιχνευθεί στις ίδιες φυτείες ζαχαροκάλαμων· οφείλεται επίσης και στο γεγονός ότι τόσο η σχέση αφέντη-δούλου, όσο και η σχέση εργοδότη-εργαζόμενου, είναι, επί της αρχής, απρόσωπες: είτε κάποιος πουλιέται είτε εκμισθώνει οικειοθελώς τον εαυτό του, τη στιγμή που το χρήμα αλλάζει χέρια, το *ποιος* είναι θεωρείται αδιάφορο· το μόνο που έχει σημασία είναι ότι μπορεί να ακολουθεί εντολές και να κάνει ό,τι του λένε.<sup>105</sup>

Αυτός είναι, πιθανόν, ένας λόγος που, επί της αρχής, υπήρχε πάντα το αίσθημα ότι τόσο η αγορά σκλάβων όσο και η πρόσληψη εργατών δεν πρέπει να γίνεται επί πιστώσει, αλλά τοις μετρητοίς. Το πρόβλημα, όπως σημειώθηκε παραπάνω, ήταν ότι, κατά το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας του βρετανικού καπιταλισμού, μετρητά απλώς δεν υπήρχαν. Ακόμα και όταν το Βασιλικό Νομισματοκοπείο άρχισε να εκδίδει ασημένια και χάλκινα νομίσματα μικρότερης αξίας, η παροχή τους ήταν σποραδική και ανεπαρκής. Έτσι πρωτοδημιουργήθηκε το σύστημα του αντιπραγματισμού: κατά τη διάρκεια της βιομηχανικής επανάστασης, οι εργοστασιάρχες πλήρωναν συχνά τους εργάτες τους με δελτία ή κουπόνια, τα οποία περνούσαν μόνο στα τοπικά μαγαζιά με τα οποία οι εργοστασιάρχες είχαν κάνει κάποια άτυπη συμφωνία ή, σε πιο απομονωμένες περιοχές της χώρας, τους ανήκαν.<sup>106</sup> Οι παραδοσιακές πιστωτικές σχέσεις με τον τοπικό μαγαζάτορα προσέλαβαν μία ολότελα διαφορετική όψη, από τη στιγμή που ο μαγαζάτορας έγινε,

104 Ο όρος «προλεταριάτο» αυτός καθαυτός παραπέμπει, κατά κάποιον τρόπο, σε αυτό, καθώς προέρχεται από τον λατινικό όρο που σήμαινε «αυτοί που έχουν παιδιά».

105 C.L.R. James 1938. Eric Williams 1944.

106 «Οι επιχειρηματίες είχαν πολλά τεχνάσματα στη διάθεσή τους για να είναι φειδωλοί στη χρήση μετρητών για την καταβολή μισθών – η πληρωμή γινόταν μόνο σε μακροπρόθεσμες δόσεις· η πληρωμή μπορούσε να περιλαμβάνει την παροχή χρηματικών αξιώσεων από άλλους (πληρωμή σε είδος, με δελτία ή κουπόνια για την αγορά προμηθειών από μαγαζιά κ.λπ., παροχή ιδιωτικών «χαρτονομισμάτων» και κουπονιών)». Mathias 1979a: 95.

ουσιαστικά, αντιπρόσωπος του αφεντικού. Μια άλλη εναλλακτική ήταν να πληρώνονται οι εργάτες, τουλάχιστον εν μέρει, σε είδος – παρατηρήστε εδώ τον πλούτο του λεξιλογίου για πράγματα που κανείς ήταν συνηθισμένος να μπορεί ελεύθερα να οικειοποιηθεί από το χώρο εργασίας του, ιδίως από τα απορρίμματα, το πλεόνασμα και το περίσσειμα: λάχανα, τρίμματα, σανίδια, ροκανίδια, ξέφτια, σκουπίδια, εξαρτήματα, απομεινάρια, ρετάλια, αποκόμματα, αποφάγια.<sup>107</sup> Τα «λάχανα», π.χ., ήταν τα υφάσματα που είχαν περισέψει στα ραφεία, τα «ροκανίδια» ήταν κομμάτια από σανίδες που είχαν δικαίωμα να πάρουν μαζί τους οι λιμενεργάτες (κάθε δηλαδή κομμάτι ξύλου μικρότερο από μισό μέτρο), τα «τρίμματα» ήταν νήματα που περίσσευαν από τους μηχανικούς αργαλειούς, και ούτω καθεξής. Και, φυσικά, έχουμε ακούσει ήδη για πληρωμές σε μπακαλιάρους ή σε καρφιά.

Οι εργοδότες είχαν μια τελευταία εναλλακτική: να περιμένουν να εμφανιστούν τα χρήματα και, στο μεταξύ, να μην πληρώνουν δεκάρα – αφήνοντας τους εργαζόμενους τους να τα βγάζουν πέρα *μόνο* με ό,τι μπορούσαν να περισυλλέξουν απ' το χώρο εργασίας τους ή με ό,τι μπορούσαν να μαζέψουν με κομπίνες οι οικογένειές τους εκτός εργασίας, με αγαθοεργίες, με χρήματα που διατηρούσαν από κοινού φίλοι και οικογένειες ή, όταν όλα τα άλλα αποτύγχαναν, με όσα χρήματα μπορούσαν να λάβουν επί πιστώσει από τους τοκογλύφους και τους ενεχυροδανειστές, οι οποίοι άρχισαν σύντομα να θεωρούνται η διαχρονική μάστιγα των φτωχών εργατών. Η κατάσταση έφτασε σε τέτοια επίπεδα που, μέχρι τον 19ο αιώνα, κάθε φορά που μια πυρκαγιά κατέστρεφε ένα ενεχυροδανειστήριο του Λονδίνου, οι εργατικές γειτονιές άρχιζαν να ετοιμάζονται για το κύμα της οικογενειακής βίας που θα ξεσπούσε αναπόφευκτα, όταν οι γυναίκες θα αναγκάζονταν να ομολογήσουν στους άντρες τους ότι είχαν από καιρό βάλει ενέχυρο το κυριακάτικο κοστούμι τους.<sup>108</sup>

Σήμερα, είμαστε συνηθισμένοι να συνδέουμε μια δεκαοχτάμηνη καθυστέρηση καταβολής των μισθών στα εργοστάσια με ένα κράτος σε οικονομική κατάρρευση, όπως αυτή που συνέβη κατά τη διάλυση της Σοβιετική

107 Ο πλήρης κατάλογος, στα αγγλικά, είναι: «cabbage, chips, waxers, sweepings, stockings, wastages, blessing, lays, dead men, onces, primage, furthing, dunnage, portage, wines, vails, tinge, huggings, colting, rumps, birrs, fents, thrums, potching, scrapings, poake, coltage, extra, tret, tare, largess, the con, nobbings, knockdown, boot, tommy, trimmings, poll, gleanings, lops, tops, bontages, keepy back, pin money». (Linebaugh 1993: 449. Βλ. επίσης Linebaugh 1982, Rule 1986: 115-117).

108 Tebbutt 1983: 49. Για τα ενεχυροδανειστήρια γενικά, βλ.: Hardaker 1892, Hudson 1982, Caskey 1994, Fitzpatrick 2001.

Ένωσης· λόγω, όμως, των πολιτικών σκληρού νομίσματος της βρετανικής κυβέρνησης, η οποία ενδιαφερόταν ανέκαθεν να διασφαλίσει ότι τα χαρτονομίσματα δεν θα εξαφανίζονταν πάλι σε μία ακόμα κερδοσκοπική φούσκα, αυτές οι καταστάσεις δεν ήταν διόλου σπάνιες στις απαρχές του καπιταλισμού. Ακόμα και η κυβέρνηση αδυνατούσε συχνά να βρει μετρητά για να πληρώσει τους δικούς της υπαλλήλους. Στο Λονδίνο του 18ου αιώνα, το Βασιλικό Ναυαρχείο καθυστερούσε συχνά έως και έναν χρόνο να καταβάλει τους μισθούς των εργατών στην αποβάθρα του Deptford – αυτός ήταν και ένας από τους λόγους που η διοίκηση ήταν διατεθειμένη να ανεχτεί την οικειοποίηση «σανιδιών», για να μην πούμε για τα κομμάτια караβόπανου και караβόσκουινου, καθώς και τα ατσάλινα μπουλόνια που έπαιρναν οι ναυτεργάτες. Για την ακρίβεια, όπως έχει δείξει ο Linebaugh, η κατάσταση άρχισε να παίρνει αναγνωρίσιμη μορφή γύρω στα 1800, όταν η κυβέρνηση σταθεροποίησε τα οικονομικά της και άρχισε να πληρώνει στην ώρα της τους μισθούς των υπαλλήλων της, και έτσι προσπάθησε να εξαλείψει την πρακτική που πλέον απέκτησε νέο όνομα και λεγόταν «ξάφρισμα από την εργασία» – πράγμα που συνάντησε την αγανακτισμένη αντίδραση των λιμενεργατών και άρχισε να τιμωρείται με μαστίγωμα και φυλάκιση. Ο Samuel Bentham, ο μηχανικός που ανέλαβε τη μεταρρύθμιση των ναυπηγείων, έπρεπε να τα μετατρέψει σε πραγματικό αστυνομικό κράτος προκειμένου να θεσμοθετήσει ένα καθεστώς καθαρής μισθωτής εργασίας – και κάπως έτσι συνέλαβε εντέλει την ιδέα να κατασκευάσει στη μέση του ναυπηγείου έναν γιγαντιαίο πύργο προκειμένου να εξασφαλιστεί η μόνιμη επιτήρηση των εργατών, μια ιδέα που τη δανείστηκε αργότερα ο αδερφός του, Jeremy, και επινόησε το περίφημο Πανοπτικόν.<sup>109</sup>



Άνθρωποι όπως ο Σμιθ και ο Bentham ήταν ιδεαλιστές, ει μη και ουτοπιστές. Για να κατανοήσουμε την ιστορία του καπιταλισμού, ωστόσο, πρέπει πρώτα απ' όλα να συνειδητοποιήσουμε ότι η εικόνα που έχουμε στο κεφάλι μας για τους εργάτες που χτυπούν πειθήνια κάρτα στις 8 το πρωί και λαμβάνουν τακτικά την αμοιβή τους κάθε Παρασκευή βάσει μιας προσωρινής σύμβασης που κάθε αντισυμβαλλόμενος είναι ελεύθερος να σπάσει ανά πάσα στιγμή, ξεκίνησε την ιστορία της ως ένα ουτοπικό όραμα, τέθηκε σε εφαρμογή μόνο σταδιακά, ακόμα και στην Αγγλία και τη Βόρεια Αμερική, και δεν υπήρξε ποτέ και πουθενά ο κύριος τρόπος οργάνωσης της παραγωγής για την αγορά.

Γι' αυτόν το λόγο είναι τόσο σημαντικό το έργο του Σμιθ. Δημιούργησε

109 Linebaugh 1993: 371-404.



το όραμα ενός φαντασιακού κόσμου σχεδόν πλήρως απελευθερωμένου από το χρέος και την πίστωση και, συνεπώς, από την ενοχή και την αμαρτία ενός κόσμου όπου οι άνδρες και οι γυναίκες ήταν ελεύθεροι να υπολογίζουν απλώς τα συμφέροντά τους, γνωρίζοντας πλήρως ότι καθετί ήταν προδιαγεγραμμένο από το Θεό προκειμένου να είναι σίγουρο ότι υπηρετεί το ευρύτερο καλό. Οι επιστήμονες φυσικά ονομάζουν αυτές τις φαντασιακές κατασκευές «μοντέλα» και τα μοντέλα αυτά δεν έχουν εκ φύσεως τίποτα κακό. Για την ακρίβεια, πιστεύω ότι μπορούμε όντως να υποστηρίξουμε ότι είναι αδύνατο να σκεφτούμε χωρίς αυτά. Το πρόβλημα όμως με αυτά τα μοντέλα –ένα πρόβλημα που, έστω, ανακύπτει κάθε φορά που φτιάχνουμε ένα μοντέλο για αυτό που λέγεται «αγορά»– είναι ότι, άπαξ και δημιουργηθούν, έχουμε την τάση να τα αντιμετωπίζουμε σαν αντικειμενικές πραγματικότητες ή ακόμα και να κλείνουμε ευλαβικά το γόνυ ενώπιόν τους και να τα λατρεύουμε σαν θεούς. «Πρέπει να υπακούμε στις επιταγές της αγοράς!».

Ο Καρλ Μαρξ, ο οποίος όλο και κάτι ήξερε για την ανθρώπινη τάση να κάνουμε τεμενάδες και να λατρεύουμε τις ίδιες μας τις δημιουργίες, έγραψε το *Κεφάλαιο* σε μια προσπάθεια να καταδείξει ότι, ακόμα και αν η αφετηρία μας είναι όντως το ουτοπικό όραμα των οικονομολόγων, όσο επιτρέπουμε επίσης σε κάποιους ανθρώπους να ελέγχουν το παραγωγικό κεφάλαιο και να μην αφήνουν στους υπόλοιπους τίποτα να πουλήσουν εκτός από το σώμα και το μυαλό τους, τα αποτελέσματα, από πολλές απόψεις, δεν θα διαφέρουν ιδιαίτερα από τη δουλεία και ολόκληρο το σύστημα κάποια στιγμή θα αυτοκαταστραφεί. Αυτό που όλοι μοιάζουν να λησμονούν είναι το «ως εάν» της ανάλυσής του.<sup>110</sup> Ο Μαρξ γνώριζε καλά ότι υπήρχαν πολλοί περισσότεροι λούστροι, μπάτλερ, στρατιώτες, πόρνες, πραγματευτάδες, καπνοδοχοκαθαριστές, λουλουδούδες, πλανόδιοι μουσικοί, κατάδικοι, νταντάδες και ταξιτζήδες απ' ό,τι βιομηχανικοί εργάτες στο Λονδίνο της εποχής του. Ποτέ δεν υποστήριξε ότι ο κόσμος ήταν πράγματι έτσι όπως τον περιέγραφε στο *Κεφάλαιο*.

Παρόλα αυτά, αν υπάρχει κάτι που μας έδειξαν οι τελευταίοι αιώνες της παγκόσμιας ιστορίας, αυτό είναι ότι τα ουτοπικά οράματα έχουν μια κάποια απήχηση. Αυτό ισχύει τόσο για τον Άνταμ Σμιθ, όσο και για τους αντιπάλους του. Η περίοδος από το 1825 μέχρι το 1975 περίπου είναι μια σύντομη, αλλά αποφασιστική προσπάθεια εκ μέρους ενός μεγάλου αριθμού

110 Προκειμένου, συνήθως, να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι σήμερα ζούμε, ασφαλώς, σε έναν ολόκληρο διαφορετικό κόσμο, διότι είναι σαφές ότι αυτό δεν ισχύει πια. Ίσως βοηθάει εδώ να θυμίσουμε στον αναγνώστη ότι ο Μαρξ θεωρούσε ότι έγραφε μια «κριτική της πολιτικής οικονομίας» – δηλαδή, της θεωρίας και της πρακτικής της οικονομικής θεωρίας της εποχής του.

πανίσχυρων ανθρώπων –με την άπληστη υποστήριξη πολλών εκ των λιγότερο ισχυρών– να μετατρέψουν αυτό το όραμα σε κάτι σαν πραγματικότητα. Τελικά, παρήχθησαν αρκετές ποσότητες κερμάτων και χαρτονομισμάτων που ακόμα και οι απλοί άνθρωποι μπορούσαν να συναλλάσσονται καθημερινά χωρίς να καταφεύγουν σε δελτία, μάρκες ή πιστώσεις. Οι μισθοί άρχισαν να καταβάλλονται εγκαίρως. Εμφανίστηκαν νέα είδη καταστημάτων, εμπορικών στοών και εμπορικών κέντρων, όπου όλοι πλήρωναν μετρητά ή, εναλλακτικά, καθώς περνούσε ο καιρός, μέσω απρόσωπων μορφών πίστωσης, όπως οι τακτικές δόσεις. Ως εκ τούτου, η παλιά πουριτανική ιδέα ότι το χρέος ήταν αμαρτία και εκφυλισμός άρχισε να καταλαμβάνει εκείνους που θεωρούσαν ότι αποτελούσαν την «αξιοσέβαστη» εργατική τάξη και οι οποίοι θεωρούσαν προς τιμήν τους να απαλλάσσονται από τα δεσμά του ενεχυροδανειστή και του τοκογλύφου, πράγμα που τους διαχώριζε από τους μέθυσους, τους απατεώνες και τους σκαφτιάδες τόσο σίγουρα, όσο και το γεγονός ότι δεν τους έλειπε κανένα δόντι.

Μιλώντας ως ένας άνθρωπος που μεγάλωσε σε μια τέτοιου τύπου εργατική οικογένεια (ο αδερφός μου πέθανε στα 53 του, αρνούμενος μέχρι τέλος να αποκτήσει πιστωτική κάρτα), μπορώ να βεβαιώσω το βαθμό στον οποίο, για κάποιον που περνούσε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του στη δουλειά κάποιου άλλου, η δυνατότητα να βγάλει απ' την τσέπη του ένα πορτοφόλι γεμάτο ολότελα δικά του χαρτονομίσματα, μπορεί να αποτελεί μια ακαταμάχητη μορφή ελευθερίας. Δεν είναι περίεργο που οι ηγέτες των ιστορικών εργατικών κινημάτων δέχονταν τόσες πολλές παραδοχές των οικονομολόγων – τις περισσότερες από τις οποίες αμφισβητώ σε αυτό το βιβλίο. Και μάλιστα τις δέχονταν σε τέτοιο βαθμό που έφτασαν να διαμορφώνουν τα οράματά μας για τις εναλλακτικές του καπιταλισμού. Το πρόβλημα δεν είναι απλώς –όπως έδειξα στο Κεφάλαιο 7– ότι το όραμά μας έχει τις ρίζες του σε μια βαθιά ελαττωματική, ακόμα και στρεβλή, σύλληψη της ανθρώπινης ελευθερίας. Το πραγματικό πρόβλημα είναι ότι, όπως κάθε ουτοπικό όραμα, είναι ανέφικτο. Όσο αδύνατο είναι να υπάρξει μια καθολική παγκόσμια αγορά, άλλο τόσο αδύνατο είναι να υπάρξει ένα σύστημα όπου όποιος δεν είναι καπιταλιστής θα μπορεί με κάποιον τρόπο να γίνει ένας αξιοσέβαστος μισθωτός εργάτης, που θα πληρώνεται στην ώρα του και θα έχει πρόσβαση σε επαρκή οδοντιατρική περίθαλψη. Ένας τέτοιος κόσμος ούτε υπήρξε ποτέ ούτε και θα υπάρξει στο μέλλον. Το χειρότερο είναι ότι, τη στιγμή που ακόμα και η προοπτική να συμβεί κάτι τέτοιο αρχίζει να παίρνει σάρκα και οστά, ολόκληρο το σύστημα αρχίζει να καταρρέει.

### Μέρος V: Αποκάλυψη

Ας επιστρέψουμε, λοιπόν, εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε: στον Cortés και τους θησαυρούς των Αζτέκων. Ο αναγνώστης πιθανόν να αναρωτιέται: Πού πήγαν οι θησαυροί; Όντως τους έκλεψε απ' τους άντρες του ο Cortés;

Η απάντηση μοιάζει να είναι ότι, όταν έληξε η πολιορκία, ελάχιστα είχαν απομείνει. Φαίνεται ότι ο Cortés είχε βάλει στο χέρι τους περισσότερους θησαυρούς πριν καν αρχίσει η πολιορκία. Ένα ορισμένο μέρος αυτών το είχε κερδίσει στον τζόγο.

Και αυτή η ιστορία βρίσκεται στα γραπτά του Bernal Díaz και είναι περίεργη και αινιγματική, αλλά και κάπως δυσνόητη, φαντάζομαι. Επιτρέψτε μου να γεμίσω μερικά από τα κενά της ιστορίας μας. Αφού έκαψε τα πλοία του, ο Cortés άρχισε να συγκεντρώνει έναν στρατό ντόπιων συμμάχων, πράγμα εύκολο μιας και οι Αζτέκοι ήταν γενικά μισητοί. Έπειτα άρχισε την εκστρατεία του εναντίον της πρωτεύουσας των Αζτέκων. Ο Μοντεζούμα, ο Αζτέκος αυτοκράτορας, ο οποίος παρακολουθούσε στενά την κατάσταση, συμπέρανε ότι έπρεπε τουλάχιστον να διαπιστώσει με τι είδος ανθρώπους είχε να κάνει, γι' αυτό προσκάλεσε ολόκληρη την ισπανική δύναμη (δηλαδή μόλις μερικές εκατοντάδες άνδρες) ως επίσημους προσκεκλημένους του στο Tenochtitlan. Αυτό, εντέλει οδήγησε σε μια σειρά μηχανορραφιών, κατά τη διάρκεια των οποίων οι άντρες του Cortés έπιασαν για λίγο αιχμάλωτο τον αυτοκράτορα, προτού εκδιωχτούν από την πρωτεύουσα με τη βία.

Κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας του Μοντεζούμα, μέσα στο ίδιο του το παλάτι, αυτός και ο Cortés πέρασαν πολύ καιρό παίζοντας ένα παιχνίδι των Αζτέκων με το όνομα *totoloque*. Στοιχημάτιζαν χρυσάφι και ο Cortés φυσικά έκλεβε. Κάποια στιγμή, οι άνδρες του Μοντεζούμα υπέδειξαν την απάτη του Cortés στον αυτοκράτορα, αλλά εκείνος απλώς έβαλε τα γέλια και αστειεύτηκε με την όλη υπόθεση – δεν ανησύχησε ούτε αργότερα, όταν ο Pedro de Alvarado, ο λοχαγός του Cortés, άρχισε να κλέβει ακόμα πιο ξεδιάντροπα, απαιτώντας χρυσό για κάθε χαμένο πόντο, ενώ όταν έχανε εκείνος μία παρτίδα πλήρωνε με άχρηστους βώλους. Το γιατί ο Μοντεζούμα συμπεριφέρθηκε κατ' αυτόν τον τρόπο εξακολουθεί να είναι ένα ιστορικό μυστήριο. Ο Díaz το θεώρησε μια χειρονομία αρχοντικής μεγαλοθυμίας, ίσως ακόμα και έναν τρόπο να βάλει στη θέση τους τούς μπαγαμπόντες Ισπανούς.<sup>111</sup>

Μία ιστορικός, η Inga Clenninden, υποστηρίζει μια εναλλακτική ερμηνεία αυτής της ιστορίας. Τα παιχνίδια των Αζτέκων, σημειώνει, είχαν συνήθως

111 Βλ. τη μετάφραση Lockhart του Bernal Díaz (Díaz 1844 II: 396), στην οποία δίνονται διάφορες εκδοχές της ιστορίας, από διαφορετικές πηγές.

ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό: υπήρχε πάντοτε κάποιος τρόπος ο παίκτης, με μια ανέλπιστη ρέντα, να κερδίσει τα πάντα. Κάτι τέτοιο μοιάζει να ίσχυε στα περίφημα παιχνίδια τους με μπάλα. Οι παρατηρητές πάντοτε απορούν, βλέποντας τις μικροσκοπικές πέτρινες «μπασκέτες» που ήταν τοποθετημένες πολύ ψηλά πάνω απ' το γήπεδο, πώς ήταν δυνατόν να σκοράρει κάποιος. Η απάντηση μοιάζει να είναι: δεν σκόραραν ποτέ, τουλάχιστον όχι με αυτόν τον τρόπο. Συνήθως, το παιχνίδι δεν είχε καμία σχέση με την μπάσκέτα. Το παιχνίδι παιζόταν μεταξύ δύο αντίπαλων ομάδων, με πλήρη πολεμική εξάρτηση, οι οποίες χτυπούσαν την μπάλα μεταξύ τους:

Ο συνηθισμένος τρόπος σκοραρίσματος ήταν η αργή συγκέντρωση πόντων. Ωστόσο, αυτή η διαδικασία μπορούσε να διακοπεί απότομα. Αν κάποιος έβαζε την μπάλα σε ένα από τα στεφάνια –ασύλληπτο κατόρθωμα, δεδομένου του μεγέθους της μπάλας και του στεφανιού, θεωρητικά πιο σπάνιο επίτευγμα και από το να πετύχει κανείς την τρύπα στο γκολφ με το πρώτο χτύπημα– κέρδιζε αυτομάτως, έπαιρνε όλα τα αγαθά που είχαν πονταριστεί, καθώς και το δικαίωμα να σουφρώσει και τους χιτώνες των θεατών.<sup>112</sup>

Όποιος έβαζε τον πόντο, έπαιρνε τα πάντα, μέχρι και τα ρούχα των θεατών.

Παρόμοιοι κανόνες υπήρχαν και στα επιτραπέζια παιχνίδια, σαν αυτό που έπαιζε ο Cortés με τον Μοντεζούμα: αν, εξαιτίας μιας αναπάντεχης στροφής της τύχης, το ζάρι προσγειωνόταν στην ακμή του, το παιχνίδι τελείωνε και ο νικητής έπαιρνε τα πάντα. Στην πραγματικότητα, λέει η Clenninden, αυτό ακριβώς περίμενε ο Μοντεζούμα. Στο κάτω κάτω, είχε βρεθεί εν μέσω εξαιρετικών περιστάσεων. Παράξενα πλάσματα είχαν εμφανιστεί, προφανώς απ' το πουθενά, με πρωτόγνωρες δυνάμεις. Είχαν μάλλον ήδη φτάσει στα αυτιά του οι φήμες για επιδημίες και για την καταστροφή γειτονικών εθνών. Αυτή ήταν η πιο κατάλληλη στιγμή όλων των εποχών για μια μεγαλειώδη αποκάλυψη εκ μέρους των θεών.

Αυτή η στάση μοιάζει να ταιριάζει τέλεια με το πνεύμα του πολιτισμού των Αζτέκων που σταχυολογούμε από τα γραπτά τους, τα οποία αναδίνουν μια αίσθηση επικείμενης καταστροφής, η οποία πιθανόν να ήταν αστρολογικά προδιαγεγραμμένη και ενδεχομένως να μπορούσε να αποφευχθεί – μάλλον όμως όχι. Ορισμένοι έχουν υποστηρίξει ότι οι Αζτέκοι πρέπει με κάποιον τρόπο να είχαν συνειδητοποιήσει ότι ήταν ένας πολιτισμός που διολίσθαινε στο χείλος της οικολογικής καταστροφής – μιας και, στο κάτω κάτω, τα

112 Clenninden 1991: 144.

γραπτά των Αζτέκων που σώθηκαν είναι γραμμένα από άνδρες και γυναίκες που βίωσαν όντως την ολοκληρωτική καταστροφή του πολιτισμού τους. Παρόλα αυτά, διακρίνουμε πράγματι ένα στοιχείο παραφροσύνης στην πρακτικές των Αζτέκων –όπως τη θυσία δεκάδων χιλιάδων αιχμαλώτων πολέμου, κυρίως λόγω της πεποίθησής τους ότι, αν ο Ήλιος δεν τροφοδοτούταν με ανθρώπινες καρδιές, θα πέθαινε και μαζί του θα καταστρεφόταν και ο κόσμος– το οποίο είναι δύσκολο να εξηγήσουμε με άλλον τρόπο.

Αν έχει δίκιο η Clenninden, για τον Μοντεζούμα, τόσο ο ίδιος, όσο και ο Cortés δεν έπαιζαν απλώς για τον χρυσό. Ο χρυσός ήταν ασήμαντος. Το στοιχείο ήταν το σύμπαν ολόκληρο.

Ο Μοντεζούμα ήταν πάνω απ' όλα πολεμιστής και όλοι οι πολεμιστές είναι τζογαδόροι· αντίθετα, όμως, με τον Cortés, ήταν από κάθε άποψη ένας άνθρωπος με τιμή. Όπως είδαμε παραπάνω, η πεμπτουσία της τιμής ενός πολεμιστή, το μεγαλείο δηλαδή που προκύπτει μόνο από την καταστροφή και τον εξευτελισμό των άλλων, συνίσταται στην προθυμία του να παίξει ένα παιχνίδι όπου ρισκοκινδυνεύει να υποστεί ο ίδιος αυτήν την καταστροφή και τον εξευτελισμό – και, αντίθετα με τον Cortés, να παίξει με αβρότητα και με σεβασμό στους κανόνες του παιχνιδιού.<sup>113</sup> Όταν ερχόταν το πλήρωμα του χρόνου, σήμαινε να είναι κανείς διατεθειμένος να ρισκάρει τα πάντα.

Αυτό ακριβώς έκανε. Και, όπως φαίνεται, δεν συνέβη τίποτα. Κανένα ζάρι δεν στάθηκε όρθιο. Ο Cortés συνέχισε να κλέβει, οι θεοί δεν έστειλαν καμία αποκάλυψη και το σύμπαν εντέλει καταστράφηκε.

Αν εδώ υπάρχει ένα δίδαγμα –και, όπως είπα, πιστεύω ότι υπάρχει– είναι ότι ίσως η σχέση ανάμεσα στον τζόγο και την αποκάλυψη να είναι βαθύτερη. Ο καπιταλισμός είναι ένα σύστημα που καθαγιάζει τον τζογαδόρο ως αναπόσπαστο στοιχείο της λειτουργίας του, με έναν τρόπο που κανείς άλλος δεν έχει ποτέ κάνει: την ίδια στιγμή, όμως, ο καπιταλισμός μοιάζει να είναι το μοναδικό σύστημα που είναι ανίκανο να συλλάβει την δική του αιωνιότητα. Συνδέονται άραγε αυτά τα δύο δεδομένα;

Εδώ πρέπει να γίνω λίγο περισσότερο συγκεκριμένος. Δεν είναι πέρα για πέρα αλήθεια ότι ο καπιταλισμός αδυνατεί να συλλάβει τη δική του αιωνιότητα. Από τη μια πλευρά, οι υπέρμαχοί του αισθάνονται συχνά υποχρεωμένοι

113 Πάνω σε αυτή τη βάση, ο Testart διακρίνει την υποδούλωση λόγω τζόγου, όπου ο τζογαδόρος ποντάρει τον ίδιο του τον εαυτό, από τη δουλεία λόγω χρεών, ακόμα και αν πρόκειται για χρέη από τζόγο. «Η νοοτροπία του τζογαδόρου που ποντάρει άμεσα τον εαυτό του στο παιχνίδι βρίσκεται πιο κοντά στη νοοτροπία του πολεμιστή, ο οποίος ρισκάρει τη ζωή του ή την υποδούλωσή του στον πόλεμο, παρά στη νοοτροπία του φτωχού που είναι διατεθειμένος να πουλήσει τον εαυτό του για να επιβιώσει» (Testart 2002: 180).

να τον παρουσιάζουν ως αιώνιο, διότι εμμένουν πως είναι το μόνο βιώσιμο οικονομικό σύστημα. Όπως αρέσκονται ενίοτε να λένε, «υπάρχει ήδη για πέντε χιλιάδες χρόνια και θα συνεχίσει να υπάρχει για άλλα πέντε χιλιάδες χρόνια». Από την άλλη μεριά, φαίνεται ότι άπαξ και ένα σημαντικό ποσοστό του πληθυσμού αρχίζει να το πιστεύει αυτό και, κυρίως, αρχίζει να αντιμετωπίζει τους πιστωτικούς θεσμούς σαν να είναι πραγματικά αιώνιοι, όλα πάνε στραβά. Προσέξτε ότι τα πιο νηφάλια, προσεκτικά και υπεύθυνα καπιταλιστικά καθεστώτα (η Ολλανδική Δημοκρατία του 17ου αιώνα, η Βρετανική Κοινοπολιτεία του 18ου, καθεστώτα, δηλαδή, που ήταν πολύ προσεκτικά στη διαχείριση του δημόσιου χρέους τους) βίωσαν τις πιο παράδοξες εκρήξεις κερδοσκοπικής μανίας στην ιστορία: τη μανία με τις τουλίπες και τη φούσκα της Νότιας Θάλασσας.

Πολλά από αυτά μοιάζουν να εξαρτώνται από τη φύση των εθνικών ελλειμμάτων και του πιστωτικού χρήματος. Οι πολιτικοί παραπονιούνται, ουσιαστικά από τότε που πρωτοεμφανίστηκαν αυτά τα πράγματα, ότι το εθνικό χρέος είναι χρήματα που δανειζόμαστε από τις μελλοντικές γενιές. Παρόλα αυτά, οι συνέπειες υπήρξαν ανέκαθεν διττές. Από τη μια, η χρηματοδότηση του ελλείμματος [deficit financing] υπήρξε ανέκαθεν ένας τρόπος για να αποκτήσουν ακόμα μεγαλύτερη στρατιωτική ισχύ οι ηγεμόνες, οι στρατηγοί και οι πολιτικοί· από την άλλη, υπονοεί ότι η κυβέρνηση χρωστάει κάτι σε αυτούς που κυβερνά. Στο βαθμό που τα χρήματά μας είναι, σε τελευταία ανάλυση, μια προέκταση του δημόσιου χρέους, τότε κάθε φορά που αγοράζουμε μια εφημερίδα ή ένα φλιτζάνι καφέ ή ποντάρουμε σε ένα άλογο, ανταλλάσσουμε υποσχέσεις, αναπαραστάσεις ενός πράγματος που οι κυβερνήσεις θα μας δώσουν κάποια στιγμή στο μέλλον, ακόμα και αν δεν γνωρίζουμε ακριβώς τι είναι αυτό το πράγμα.<sup>114</sup>

Ο Immanuel Wallerstein αρέσκεται να επισημαίνει ότι η Γαλλική Επανάσταση εισήγαγε πολλές νέες ιδέες στην πολιτική – ιδέες τις οποίες, πενήντα χρόνια πριν την επανάσταση, η συντριπτική πλειοψηφία των μορφωμένων Ευρωπαίων θα τις απέρριπτε ως παρανοϊκές, αλλά τις οποίες, πενήντα χρόνια μετά την Επανάσταση, ο καθένας θεωρούσε ότι έπρεπε

<sup>114</sup> Αυτός, παρεμπιπτόντως, είναι ο λόγος που τα παράπονα για την ανηθικότητα των ελλειμμάτων είναι τόσο βαθιά υποκριτικά: εφόσον το νεώτερο χρήμα είναι κυβερνητικό χρέος, αν δεν υπήρχε έλλειμμα, τα αποτελέσματα θα ήταν ολέθρια. Είναι αλήθεια ότι χρήματα μπορούν να παραχθούν και ιδιωτικά, από τις τράπεζες, αλλά αυτό εμφανώς έχει όρια. Αυτός ήταν ο λόγος για τον πανικό που κατέλαβε τις χρηματοπιστωτικές ελίτ των ΗΠΑ, υπό την ηγεσία του Alan Greenspan, στα τέλη της δεκαετίας του 1990, όταν η κυβέρνηση Clinton άρχισε να εμφανίζει πλεονασματικούς προϋπολογισμούς· οι περικοπές στη φορολογία που εισήγαγε η κυβέρνηση Bush φαίνεται ότι είχαν σχεδιαστεί ιδίως για να εξασφαλίσουν τη διατήρηση του ελλείμματος.

τουλάχιστον να καμώνεται ότι ήταν αληθινές. Η πρώτη είναι ότι η κοινωνική αλλαγή είναι και αναπόφευκτη και επιθυμητή: ότι η φυσική κατεύθυνση της ιστορίας είναι η σταδιακή βελτίωση του πολιτισμού. Η δεύτερη είναι ότι ο κατάλληλος φορέας για τη διαχείριση αυτής της αλλαγής είναι η κυβέρνηση. Η τρίτη είναι ότι η κυβέρνηση αντλεί τη νομιμότητά της από μια οντότητα που ονομάζεται «λαός».<sup>115</sup> Είναι εύκολο να δούμε πώς η ίδια η ιδέα του εθνικού χρέους – μια υπόσχεση διαρκούς μελλοντικής βελτίωσης (ετήσιας βελτίωσης το λιγότερο 5%) την οποία δίνει η κυβέρνηση στον λαό– ίσως έπαιξε ένα ρόλο στο να εμπνεύσει μια τόσο επαναστατική νέα προοπτική. Ταυτόχρονα, ωστόσο, αν κανείς δει για ποια πράγματα συζητούσαν τα χρόνια αμέσως πριν την επανάσταση άνθρωποι όπως ο Mirabeau, ο Βολταίρος, ο Ντιντερό, ο Sieyès –οι *philosophes* που εισήγαγαν πρώτοι την ιδέα αυτού που σήμερα ονομάζουμε «πολιτισμό»–, διαπιστώνει ότι μιλούσαν πολύ περισσότερο για τον κίνδυνο μιας αποκαλυπτικής καταστροφής, για την προοπτική να καταστραφεί ο πολιτισμός όπως τον ήξεραν εξαιτίας χρεοκοπίας και οικονομικής κατάρρευσης.

Μέρος του προβλήματος ήταν το προφανές: το εθνικό χρέος, πρώτον, γεννιέται από τον πόλεμο· δεύτερον, δεν οφείλεται σε όλον το λαό ισόποσα, αλλά πάνω απ' όλους στους καπιταλιστές – και στη Γαλλία της εποχής, «καπιταλιστές» σήμαινε, συγκεκριμένα, «εκείνους που είχαν στην κατοχή τους μέρος του εθνικού χρέους». Οι πιο δημοκράτες αισθάνονταν ότι όλη αυτή η κατάσταση ήταν επονείδιστη. «Η σύγχρονη θεωρία περί διαιώνισης του χρέους», έγραφε ο Thomas Jefferson, εκείνη περίπου την περίοδο, «έχει ποτίσει τη Γη αίμα και έχει συντρίψει τους κατοίκους της κάτω από βάρη που συσσωρεύονται ακατάπαυστα».<sup>116</sup> Οι περισσότεροι διανοητές του Διαφωτισμού φοβούνταν ότι η κατάσταση ήταν ακόμα χειρότερη. Στο κάτω κάτω, στη νέα, «σύγχρονη» ιδέα του απρόσωπου χρέους ήταν εγγενής η πιθανότητα της χρεοκοπίας.<sup>117</sup> Η χρεοκοπία εκείνη την περίοδο ήταν όντως κάτι σαν προσωπική «αποκάλυψη»: σήμαινε φυλάκιση και ρευστοποίηση περιουσίας. Για τους λιγότερο τυχερούς, σήμαινε βασανιστήρια, πείνα και θάνατο. Κανείς όμως δεν γνώριζε εκείνη την περίοδο τι θα σήμαινε μια εθνική χρεοκοπία. Δεν υπήρχαν προηγούμενα περιστατικά. Εντούτοις, καθώς τα έθνη εμπλέκονταν σε ολοένα και μεγαλύτερους και πιο αιματηρούς πολέμους και τα χρέη τους αυξάνονταν με γεωμετρική πρόοδο, η χρεοκοπία άρχισε να

115 Wallerstein 1989.

116 Jefferson 1988: 600.

117 Η Βρετανία πέρασε τον πρώτο πτωχευτικό νόμο το 1542.

μοιάζει αναπόφευκτη.<sup>118</sup> Ο Αββάς Sieyès, π.χ., πρωτοπαρουσίασε το μεγάλο του σχέδιο για την αντιπροσωπευτική κυβέρνηση πρωτίστως ως έναν τρόπο μεταρρύθμισης των εθνικών οικονομικών, προκειμένου να αποφύγουν την αναπόφευκτη καταστροφή. Και όταν συνέβαινε αυτή η καταστροφή, με τι θα έμοιαζε; Θα έχαναν την αξία τους τα χρήματα; Θα καταλάμβαναν την εξουσία στρατιωτικά καθεστώτα, θα αναγκάζονταν ομοίως τα καθεστώτα σε όλη την Ευρώπη να προχωρήσουν σε στάση πληρωμών και να καταρρεύσουν σαν ντόμινο, βυθίζοντας την ήπειρο στην αέναη βαρβαρότητα, το σκοτάδι και τον πόλεμο; Πολλοί περίμεναν την προοπτική της Τρομοκρατίας πολύ πριν την επανάσταση.<sup>119</sup>

Η ιστορία αυτή είναι παράξενη επειδή είμαστε συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε τον Διαφωτισμό ως την αυγή μιας μοναδικής φάσης αισιοδοξίας, η οποία βασιζόταν στην υπόθεση ότι η πρόοδος της επιστήμης και της ανθρώπινης γνώσης θα έκανε αναπόφευκτα τη ζωή σοφότερη, ασφαλέστερη και καλύτερη για τον καθένα – μια αφελής πίστη που λέγεται ότι έφτασε στο αποκορύφωμά της κατά τον φαβιανό σοσιαλισμό της δεκαετίας του 1890, μόνο και μόνο για να εξανεμιστεί στα χαρακώματα του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Για την ακρίβεια, οι άνθρωποι της Βικτωριανής Εποχής κατατράχονταν από την απειλή του εκφυλισμού και της παρακμής. Πάνω απ' όλα, οι Βικτωριανοί μοιράζονταν τη σχεδόν καθολική υπόθεση ότι ο καπιταλισμός αυτός καθ'αυτός δεν θα διαρκούσε για πάντα. Η εξέγερση έμοιαζε να είναι κοντά. Πολλοί καπιταλιστές εκείνης της εποχής λειτουργούσαν υπό την ειλικρινή πίστη ότι, ανά πάσα στιγμή, μπορεί να βρεθούν κρεμασμένοι από κάποιο δέντρο. Στο Σικάγο, λόγου χάρη, ένας φίλος με ξενάγησε κάποτε σε έναν πανέμορφο παλιό δρόμο, γεμάτο επαύλεις από τη δεκαετία του 1870: ο λόγος, μου εξήγησε, που είχε αυτήν την όψη ήταν ότι οι περισσότεροι πλούσιοι βιομήχανοι του Σικάγου εκείνης της εποχής ήταν τόσο πεπεισμένοι ότι η επανάσταση ήταν επικείμενη που μετακόμισαν μαζικά πάνω σε αυτόν το δρόμο που τότε οδηγούσε στην κοντινότερη στρατιωτική βάση. Σχεδόν κανείς από τους μεγάλους θεωρητικούς του καπιταλισμού, σε οποιοδήποτε σημείο του πολιτικού φάσματος κι αν βρισκόταν, από τον Μαρξ μέχρι τον Βέμπερ, τον Σουμπέτερ και τον φον Μίζες δεν πίστευε ότι ο καπιταλισμός θα επιβίωνε για πάνω από μια-δυο γενιές το πολύ.

118 Δεν υπάρχει αμφιβολία τι εννοούσε ο Γκαίτε όταν έβαζε τον Φάουστ, συγκεκριμένα, να λέει στον αυτοκράτορα ότι πρέπει να πληρώσει τα χρέη του με γραμμάτια. Στο κάτω κάτω, γνωρίζουμε όλοι τι του συνέβη όταν ήρθε η ώρα του.

119 Ο Sonenscher (2007) δίνει μια μακρά και λεπτομερή ιστορία αυτών των αντιπαράθεσεων.



Μπορεί κανείς να προχωρήσει παραπέρα: τη στιγμή που ο φόβος για την επικείμενη κοινωνική επανάσταση είχε πάψει πια να μοιάζει εύλογος, μέχρι το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, βρεθήκαμε αμέσως μπροστά στο φάσμα του πυρηνικού ολοκαυτώματος.<sup>120</sup> Αργότερα, όταν και αυτός ο κίνδυνος έπαψε να φαίνεται εύλογος, ανακαλύψαμε το φαινόμενο του θερμοκηπίου. Αυτό δεν σημαίνει ότι αυτοί οι κίνδυνοι ούτε ήταν ούτε είναι πραγματικοί. Εντούτοις, μοιάζει όντως περιεργό που ο καπιταλισμός αισθάνεται μονίμως την ανάγκη να φαντάζεται, ή πραγματικά να απεργάζεται, τα μέσα για την ίδια του την εξόντωση. Την τελείως αντίθετη συμπεριφορά είχαν οι ηγέτες των σοσιαλιστικών καθεστώτων, από την Κούβα έως την Αλβανία, οι οποίοι, όταν ανέβαιναν στην εξουσία, άρχιζαν αμέσως να φέρονται λες και το σύστημά τους θα διαρκούσε για πάντα – μια μεγάλη ειρωνεία, λαμβάνοντας υπόψη ότι, στην πραγματικότητα, αποδείχτηκε ότι δεν ήταν τίποτε άλλο από ένα δευτερόλεπτο της ιστορίας.

Ο λόγος ίσως είναι το γεγονός πως ό,τι ίσχυε το 1710 ισχύει ακόμα και σήμερα. Μπροστά στην προοπτική της ίδιας του της αιωνιότητας, ο καπιταλισμός –ή, τέλος πάντων, ο χρηματοπιστωτικός καπιταλισμός– απλώς εκρήγνυται. Διότι, αν ο καπιταλισμός δεν έχει τέλος, δεν υπάρχει απολύτως κανένας λόγος να παράγει πιστώσεις –δηλαδή, μελλοντικά χρήματα– εσαεί. Τα πρόσφατα γεγονότα μοιάζουν σαφώς να επιβεβαιώνουν κάτι τέτοιο. Η περίοδος μέχρι το 2008 ήταν μια περίοδος κατά την οποία πολλοί άρχισαν να πιστεύουν ότι ο καπιταλισμός θα διαρκούσε για πάντα· ή τουλάχιστον, κανείς δεν έμοιαζε πλέον ικανός να φανταστεί μια εναλλακτική. Το άμεσο αποτέλεσμα αυτής της κατάστασης ήταν μια σειρά ολοένα και πιο ριψοκίνδυνων φουσκών, οι οποίες γκρέμισαν ολόκληρο τον μηχανισμό με πάταγο.

120 Ενδεχομένως να ανιχνεύσει κανείς ένα θρησκευτικό στοιχείο εδώ: την εποχή του Αγίου Αυγουστίνου, μια ομάδα αποκρυφιστών στη Μέση Ανατολή συνέλαβε την ιδέα ότι σύντομα θα ερχόταν φωτιά από τον ουρανό και θα έκανε τη Γη παρανάλωμα. Τίποτα δεν φαινόταν λιγότερο πιθανό εκείνη την εποχή. Αν τους αφήσετε να κυβερνήσουν μία γωνιά του πλανήτη για δύο χιλιάδες χρόνια, θα βρουν έναν τρόπο να το κάνουν. Εντούτοις, αυτό είναι σαφέστατα μέρος ενός ευρύτερου μοτίβου.

## Κεφάλαιο 12

### (1971: Η αρχή μιας περιόδου που μένει να διευκρινιστεί)

*Κοίτα όλα τούτα τα ρεμάλια:  
Μακάρι να υπήρχε τρόπος  
να μάθουμε πόσα χρωσιάνε.  
Repo Man (1984)*

*Απελευθερωθείτε από την ιδέα  
ότι αξίζετε κάτι, ότι κερδίζετε κάτι,  
και θα αρχίσετε να μπορείτε να σκέφτεστε.  
Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed*  
(Ο Αναρχικός των δυο Κόσμων)*

Στις 15 Αυγούστου 1971, ο αμερικανός πρόεδρος Ρίτσαρντ Νίξον ανακοίνωσε ότι τα δολάρια που βρίσκονταν στο εξωτερικό δεν θα ήταν πλέον δυνατόν να μετατραπούν σε χρυσό – καταργώντας έτσι το τελευταίο απομεινάρι του διεθνούς κανόνα του χρυσού.<sup>1</sup> Αυτό ήταν το τέλος μιας πολιτικής που ίσχυε από το 1931 και είχε επικυρωθεί από τις συνθήκες του Bretton Woods στο τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου: της πολιτικής δηλαδή που προέβλεπε ότι, μολονότι οι αμερικανοί πολίτες δεν επιτρεπόταν πλέον να μετατρέπουν τα δολάρια τους σε χρυσό, το σύνολο του αμερικανικού νομίσματος που βρισκόταν εκτός συνόρων μπορούσε να ανταλλαχθεί με χρυσό στην τιμή των 35 δολαρίων ανά ουγγιά. Με αυτήν την πράξη, ο Νίξον εγκαίνιασε το καθεστώς των νομισμάτων ελεύθερης διακύμανσης που ισχύει μέχρι σήμερα.

Οι ιστορικοί συμφωνούν ότι ο Νίξον δεν είχε άλλη επιλογή. Υποχρεώθηκε να προβεί σε αυτήν την κίνηση από το αυξανόμενο κόστος του Πολέμου του Βιετνάμ – ενός πολέμου που, όπως όλοι οι καπιταλιστικοί πόλεμοι, χρηματοδοτούταν από ελλειμματικές δαπάνες. Οι Ηνωμένες Πολιτείες διέθεταν ένα μεγάλο μέρος των παγκόσμιων αποθεμάτων χρυσού στα θησαυροφυλάκια

<sup>1</sup> Πρωτοσυνάντησα τη σημαντική αυτή ημερομηνία στο έργο του συναδέλφου ανθρωπολόγου Chris Gregory (1998: 265-296. Βλ. επίσης Hudson 2003a). Οι αμερικανοί πολίτες δεν μπορούσαν να ανταλλάσσουν δολάρια με χρυσό ήδη από το 1934. Η ανάλυση που ακολουθεί εμπνέεται και από τον Gregory και από τον Hudson.

τους στο Φορτ Νοξ (μολονότι αυτά μειώνονταν ολοένα στα τέλη της δεκαετίας του 1960, καθώς άλλες κυβερνήσεις, με προεξάρχουσα εκείνη του Charles de Gaulle στη Γαλλία, είχαν αρχίσει να απαιτούν χρυσό για τα δολάρια τους)· οι πιο πολλές από τις φτωχότερες χώρες, αντίθετα, διατηρούσαν τα δικά τους αποθέματα σε δολάρια. Η άμεση συνέπεια της αποκαθίστασης του δολαρίου εκ μέρους του Νίξον ήταν ότι η τιμή του χρυσού εκτινάχτηκε στα ύψη· τη δεκαετία του 1980 έφτασε την τιμή-ρεκόρ των 600 δολαρίων η ουγγιά. Αυτό φυσικά είχε σαν αποτέλεσμα να εκτοξευτεί η αξία των αποθεμάτων χρυσού των Ηνωμένων Πολιτειών. Η τιμή του δολαρίου, εκφρασμένη σε χρυσό, κατακρημνίστηκε. Αυτό που επακολούθησε ήταν μια μαζική καθαρή μεταφορά πλούτου από τις φτωχές χώρες, που δεν διέθεταν αποθέματα χρυσού, στις πλούσιες, όπως οι ΗΠΑ και η Μ. Βρετανία, οι οποίες τα διατηρούσαν. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, αυτό γέννησε επιπλέον μόνιμο πληθωρισμό.

Όποιοι, όμως, και αν ήταν οι λόγοι του Νίξον, αφ' ης στιγμής το παγκόσμιο πιστωτικό σύστημα απαλλάχτηκε πλήρως από τον χρυσό, ο κόσμος εισήλθε σε μία νέα φάση της οικονομικής ιστορίας: μία φάση που κανείς δεν κατανοεί πλήρως. Μεγαλώνοντας στη Νέα Υόρκη, άκουγα συχνά πυκνά διάφορες φήμες για μυστικά θησαυροφυλάκια γεμάτα χρυσό κάτω από τους Δίδυμους Πύργους στο Μανχάταν. Υποτίθεται ότι τα θησαυροφυλάκια αυτά περιείχαν όχι μόνο τα αποθέματα χρυσού των ΗΠΑ, αλλά και όλων των μεγάλων οικονομικών δυνάμεων. Λεγόταν ότι ο χρυσός φυλασσόταν σε μορφή ράβδων, στοιβαγμένων σε διαφορετικά θησαυροφυλάκια, ένα για κάθε χώρα, και κάθε χρόνο, όταν υπολογιζόταν το υπόλοιπο των λογαριασμών, εργάτες με καροτσάκια αναπροσάρμοζαν αναλόγως τα αποθέματα, μεταφέροντας, ας πούμε, μερικά εκατομμύρια σε χρυσό από το θησαυροφυλάκιο με την ταμπέλα «Βραζιλία» σε εκείνο με την ταμπέλα «Γερμανία», και πάει λέγοντας.

Κατά τα φαινόμενα, αυτές τις ιστορίες τις είχαν ακούσει πολλοί. Αμέσως μετά την επίθεση στους Δίδυμους Πύργους την 11η Σεπτεμβρίου του 2001, μία από τις πρώτες ερωτήσεις πολλών νεοϋορκέζων ήταν: Τι έγιναν τα λεφτά; Σώθηκαν; Καταστράφηκαν άραγε τα θησαυροφυλάκια; Υποτίθεται ότι ο χρυσός είχε λιώσει. Μήπως ήταν αυτός ο πραγματικός στόχος των επιτιθέμενων; Οι θεωρίες συνωμοσίας έδιναν και έπαιρναν. Ορισμένοι μιλούσαν για ολόκληρες λεγεώνες έκτακτων εργατών οι οποίοι κλήθηκαν κρυφά, αναγκάστηκαν να περάσουν μέσα από πολλά μίλια υπερθερμασμένων τούνελ και να μεταφέρουν πανικόβλητοι τόνους πολύτιμων μετάλλων, την ίδια

στιγμή που οι διασώστες πάλευαν στην επιφάνεια. Μια ιδιαίτερα γλαφυρή θεωρία συνωμοσίας έλεγε ότι την επίθεση την είχαν ενορχηστρώσει κερδοσκόποι, οι οποίοι, όπως ο Νίξον, περίμεναν να δουν την τιμή του δολαρίου να κατακυλάει και του χρυσού να εκτοξεύεται – είτε λόγω της καταστροφής των αποθεμάτων είτε επειδή οι ίδιοι αυτοί κερδοσκόποι είχαν εκ των προτέρων σχεδιάσει να τα κλέψουν.<sup>2</sup>

Το πραγματικά εντυπωσιακό γύρω από αυτήν την ιστορία είναι ότι, αφού την πίστευα για χρόνια, αλλά είχα πειστεί από τους πιο γνώστες φίλους μου ότι ήταν απλώς ένας μεγάλος μύθος («Όχι», μου είχε πει ένας από αυτούς υπομονετικά, σαν να μιλούσε σε νήπιο, «οι Ηνωμένες Πολιτείες φυλάνε τα αποθέματα χρυσού τους στο Φορτ Νοξ»), μετά την 11η Σεπτεμβρίου, το έφαξα λίγο και ανακάλυψα ότι, για την ακρίβεια, η ιστορία είναι αληθινή. Μολονότι είναι αλήθεια ότι τα αποθέματα χρυσού των Ηνωμένων Πολιτειών φυλάσσονται στο Φορτ Νοξ, τα αποθέματα της Ομοσπονδιακής Τράπεζας, καθώς και τα αποθέματα πάνω από εκατό άλλων κεντρικών τραπεζών, κυβερνήσεων και άλλων οργανισμών, βρίσκονται αποθηκευμένα σε θησαυροφυλάκια στο υπόγειο του κτιρίου της Ομοσπονδιακής Τράπεζας, στον αριθμό 33 της οδού Liberty, στο Μανχάταν, δύο τετράγωνα μακριά από τους Δίδυμους Πύργους. Τα αποθέματα αυτά, τα οποία ζυγίζουν γύρω στους 5.000 τόνους, αποτελούν, σύμφωνα με τον ιστότοπο της ίδιας της Ομοσπονδιακής Τράπεζας, κάτι ανάμεσα στο 1/5 και το 1/4 όλου του χρυσού που έχει ποτέ εξορυχτεί από τη Γη:

«Ο χρυσός που βρίσκεται στην Ομοσπονδιακή Τράπεζα της Νέας Υόρκης φυλάσσεται σε ένα εξαιρετικά ασυνήθιστο θησαυροφυλάκιο. Βρίσκεται στα έγκατα της Νήσου Μανχάταν –το οποίο θεωρείται ένα από τα λίγα μέρη στον κόσμο που θα μπορούσαν να στηρίξουν το βάρος του θησαυροφυλακίου, της πόρτας του και του ίδιου του χρυσού– είκοσι πέντε μέτρα κάτω από το έδαφος και δεκαπέντε μέτρα κάτω από το επίπεδο της θάλασσας. (...) Για να φτάσουν στο θησαυροφυλάκιο, παλέτες φορτωμένες με πολύτιμα μέταλλα πρέπει να στοιβαχτούν σε έναν από τους ανελκυστήρες και να σταλούν πέντε πατώματα κάτω απ' την επιφάνεια της γης, στο θησαυροφυλάκιο. (...) Αν όλα είναι σωστά, ο χρυσός είτε μεταφέρεται σε ένα (ή περισσότερα) από τα 122 διαμερίσματα του θησαυροφυλακίου που έχουν παραχωρηθεί στις διάφορες καταθέτριες χώρες ή διεθνείς οργανισμούς είτε τοποθετείται σε

<sup>2</sup> Μια ευλογοφανής εκδοχή αυτής της θεωρίας, στην οποία αναφέρονται σχετικά μικρές ποσότητες πολύτιμων μετάλλων, μπορεί να βρεθεί στο: <http://www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm>. Για μια πιο διασκεδαστική, φανταστική εκδοχή, βλ. <http://rense.com/general73/confess.htm>.

ράφια. Εργάτες που χρησιμοποιούν υδραυλικές ανυψωτικές συσκευές μετακινούν τον χρυσό από διαμέρισμα σε διαμέρισμα προκειμένου να φέρουν σε λογαριασμό τις πιστώσεις και τα χρέη, αν και τα θησαυροφυλάκια διαθέτουν μόνο αριθμούς και έτσι ούτε καν οι εργάτες δεν γνωρίζουν ποιος πληρώνει ποιον».<sup>3</sup>

Δεν έχουμε πάντως λόγους να πιστεύουμε ότι αυτά τα θησαυροφυλάκια επηρεάστηκαν κατά οποιονδήποτε τρόπο από τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου.

Η πραγματικότητα, λοιπόν, έχει γίνει τόσο παράξενη που είναι δύσκολο να μαντέψουμε ποια στοιχεία των μεγάλων μυθικών φαντασιώσεων είναι πράγματι φανταστικά και ποια είναι αληθινά. Εικόνες κατεστραμμένων θησαυροφυλακίων, λιωμένων πολύτιμων μετάλλων, εργατών που τρέχουν μυστικά στα υπόγεια του Μανχάταν για να εκκενώσουν την παγκόσμια οικονομία με ανυψωτικά μηχανήματα – φαίνεται ότι όλα αυτά δεν ισχύουν. Είναι όμως τόσο περίεργο που οι άνθρωποι δεν είχαν κανένα πρόβλημα να τα φανταστούν;<sup>4</sup>

Στην Αμερική, το τραπεζικό σύστημα, ήδη από την εποχή του Thomas Jefferson, έχει επιδείξει μια αξιοθαύμαστη ικανότητα να εμπνέει παρανοϊκές φαντασιοπληξίες: είτε αυτές επικεντρώνονται στους Μασόνους, στους Σοφούς της Σιών, στους Ιλλουμινάτους, στο ξέπλυμα χρήματος από το εμπόριο ναρκωτικών στο οποίο επιδίδεται η Βασίλισσα της Αγγλίας, είτε σε οποιαδήποτε άλλη από τις χιλιάδες μυστικές συνωμοσίες και μηχανορραφίες. Αυτός είναι ο βασικός λόγος που χρειάστηκε τόσος καιρός για να ιδρυθεί μια αμερικανική κεντρική τράπεζα. Υπό μία έννοια, εδώ δεν υπάρχει τίποτα περίεργο. Στις Ηνωμένες Πολιτείες επικρατούσε ανέκαθεν ένας ιδιότυπος λαϊκισμός της αγοράς. Ταυτόχρονα, η ικανότητα των τραπεζών να «γεννούν χρήμα απ' το τίποτα» –κι ακόμα περισσότερο να εμποδίζουν όλους τους άλλους να το κάνουν– υπήρξε πάντα ο μπαμπούλας των λαϊκιστών της αγοράς, μιας και διαψεύδει άμεσα την ιδέα ότι οι αγορές είναι μια απλή έκφραση της δημοκρατικής ισότητας. Παρόλα αυτά, από τη στιγμή που ο Νίξον απελευθέρωσε το δολάριο απ' τον χρυσό κανόνα, έχει γίνει σαφές ότι *μόνο* ο

3 «The Federal Reserve Bank of New York: The Key to the Gold Vault» (<http://goo.gl/PK8Dg>).

4 Παρεμπιπτόντως, θυμάμαι από εκείνη την εποχή ότι διάβαζα ρεπορτάζ που ανέφεραν ότι, για την ακρίβεια, στις στοές ακριβώς κάτω από τους Πύργους υπήρχε μια σειρά ακριβών κοσμηματοπωλείων, ο χρυσός των οποίων όντως εξαφανίστηκε. Προφανώς, τον τσέπωσαν οι διασώστες, αλλά, δεδομένων των συνθηκών, φαίνεται ότι δεν υπήρχαν σοβαρές αντιρρήσεις για αυτό – εγώ, τουλάχιστον, δεν άκουσα ποτέ να διεξάγεται κάποια περαιτέρω έρευνα για αυτήν την υπόθεση, για να μην πω για νομικές διώξεις.

μάγος στα παρασκήνια μοιάζει να διατηρεί τη βιωσιμότητα του όλου συστήματος. Κάτω από την ορθοδοξία της ελεύθερης αγοράς που ακολούθησε, ζητήθηκε από όλους μας να δεχτούμε, ουσιαστικά, ότι «η αγορά» είναι ένα αυτορρυθμιζόμενο σύστημα και ότι τα σκαμπανεβάσματα των τιμών μοιάζουν με φυσικό φαινόμενο, ενώ συνάμα πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι, στις οικονομικές σελίδες των εφημερίδων, θεωρείται απλώς αυτονόητο ότι οι αγορές σημειώνουν άνοδο ή πτώση κυρίως όταν περιμένουν ή όταν απαντούν στις αποφάσεις για τα επιτόκια που παίρνει ο Alan Greenspan, ο Ben Bernanke ή όποιος τέλος πάντων βρίσκεται στον προεδρικό θώκο της Ομοσπονδιακής Τράπεζας.<sup>5</sup>



Παρόλα αυτά, ένα στοιχείο φαίνεται ότι λείπει πλήρως ακόμα και από τις πιο γλαφυρές θεωρίες συνωμοσίας σχετικά με το τραπεζικό σύστημα, πόσο μάλλον από τις επίσημες περιγραφές: αυτό είναι ο ρόλος του πολέμου και της στρατιωτικής ισχύος. Υπάρχει λόγος που ο μάγος διαθέτει αυτήν την παράξενη ικανότητα να γεννά χρήμα απ' το τίποτα. Πίσω του, βρίσκεται ένας άνθρωπος με ένα όπλο.

Υπό μία έννοια, ο άνθρωπος αυτός βρισκόταν εκεί εξ αρχής. Έχω ήδη επισημάνει ότι το μοντέρνο χρήμα βασίζεται στο κυβερνητικό χρέος, καθώς και ότι οι κυβερνήσεις δανειζονται χρήματα προκειμένου να χρηματοδοτήσουν πολέμους. Αυτό ισχύει στον ίδιο βαθμό σήμερα, όσο και στην εποχή του Βασιλιά Φίλιππου Β'. Η δημιουργία κεντρικών τραπεζών αντιπροσώπευε μια μόνιμη θεσμοθέτηση αυτού του γάμου ανάμεσα στα συμφέροντα των πολεμιστών και στα συμφέροντα των επιχειρηματιών που είχε ήδη αρχίσει να αναδύεται στην Ιταλία της Αναγέννησης και ο οποίος εξελίχθηκε εντέλει σε θεμέλιο του χρηματοπιστωτικού καπιταλισμού.<sup>6</sup>

5 Δεν είναι σίγουρα συμπτωματικό το γεγονός ότι ο William Greider αποφάσισε να τιτλοφορήσει την ιστορία του Ομοσπονδιακού Τραπεζικού Συστήματος που έγραψε (1989) *Τα μυστικά του ναού* (The Secrets of the Temple). Στην πραγματικότητα, κάπως έτσι περιγράφουν, κατ' ιδίαν, το σύστημα πολλοί από τους αξιωματούχους του. Ο Greider παραθέτει τα λόγια κάποιου: «Το Σύστημα είναι σαν την Εκκλησία. (...) Διαθέτει πάπα – τον πρόεδρο – και κονκλάβιο καρδινάλιων – τους διοικητές και τους προέδρους των τραπεζών – καθώς και κουρτίνα – το ανώτερο επιτελείο. Το αντίστοιχο των λαϊκών είναι οι εμπορικές τράπεζες. (...) Έχουμε ακόμα και διαφορετικά τάγματα θρησκευτικής σκέψης, σαν τους Ιησουίτες και τους Φραγκισκανούς και τους Δομινικανούς, μόνο που εμείς του αποκαλούμε πραγματιστές και μονεταριστές και νεοκεϋνσιανούς». (ό.π.: 54).

6 Αυτό το επιχείρημα δεν είναι διόλου καινούργιο και, εν πολλοίς, βασίζεται στη σχολή σκέψης του Braudel (περί παγκόσμιων συστημάτων), όπως, π.χ., διατυπώνεται στο πρόσφατο έργο του Mielants (2007). Για μια πιο κλασική μαρξιστική εκδοχή που αναπτύσσει τη σύνδεση αυτή από την εποχή του Νίξον και μετά, βλ. Custers 2007. Για πιο δεσπόζουσες νεοκλασικές συζητήσεις της σύνδεσης, βλ. MacDonald και Gastman 2001, MacDonald 2006.

Ο Νίξον απελευθέρωσε το δολάριο προκειμένου να πληρώσει το κόστος ενός πολέμου, κατά τον οποίο, μόνο την περίοδο 1970-1972, διέταξε να χρησιμοποιηθούν πάνω από τέσσερα εκατομμύρια τόνοι εκρηκτικών και εμπρηστικών υλικών εναντίον πόλεων και χωριών σε όλη την Ινδοκίνα – κάνοντας έναν γεροϋσιαστή να τον ονομάσει «τον μεγαλύτερο βομβιστή όλων των εποχών».<sup>7</sup> Η κρίση χρέους ήταν άμεσο απότοκο της ανάγκης να πληρωθούν οι βόμβες ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, η τεράστια στρατιωτική υποδομή που απαιτούταν για τη χρήση τους. Αυτό προκαλούσε τεράστιες πιέσεις στα αμερικανικά αποθέματα χρυσού. Πολλοί υποστηρίζουν ότι, με την απελευθέρωση του δολαρίου από τον κανόνα του χρυσού, ο Νίξον μετέτρεψε το αμερικανικό νόμισμα σε καθαρό «παραστατικό χρήμα» – απλά χαρτιά, ολοένα και μικρότερης αξίας, που αντιμετωπιζόνταν σαν χρήματα μόνο και μόνο επειδή η αμερικανική κυβέρνηση επέμενε ότι έπρεπε να θεωρούνται χρήματα. Σε αυτήν την περίπτωση, μπορεί κανείς κάλλιστα να υποστηρίξει ότι η στρατιωτική ισχύς των ΗΠΑ ήταν πλέον το μοναδικό πράγμα που υποστήριζε το νόμισμα. Από μία ορισμένη άποψη, αυτό είναι αλήθεια, ωστόσο η ιδέα του «παραστατικού χρήματος» προϋποθέτει ότι το χρήμα «ήταν όντως» αρχικά χρυσός. Στην πραγματικότητα, έχουμε να κάνουμε με μία ακόμα εκδοχή του πιστωτικού χρήματος.

Αντίθετα με ό,τι πιστεύουν οι περισσότεροι, η αμερικανική κυβέρνηση δεν μπορεί «απλώς να τυπώσει χρήμα», διότι τα αμερικανικά χρήματα δεν εκδίδονται καν από την κυβέρνηση, αλλά από ιδιωτικές τράπεζες, υπό την αιγίδα του Ομοσπονδιακού Τραπεζικού Συστήματος. Από τεχνική άποψη, το εν λόγω Σύστημα –παρά το όνομά του– δεν ανήκει καν στην κυβέρνηση. Αντίθετα, είναι ένα περίεργο δημόσιο-ιδιωτικό υβρίδιο, ένα κονσόρτσιουμ ιδιωτικών τραπεζών του οποίου πολλά στελέχη διορίζονται από τον πρόεδρο των Ηνωμένων Πολιτειών, με την έγκριση του Κογκρέσου, αλλά το οποίο λειτουργεί κατά τα άλλα χωρίς δημόσιο έλεγχο. Όλα τα δολάρια που κυκλοφορούν στην Αμερική είναι «Χαρτονομίσματα του Ομοσπονδιακού Τραπεζικού Συστήματος» – το Σύστημα εκδίδει δολάρια ως γραμμάρια, πληρώνοντας το αμερικανικό νομισματοκοπείο για την εκτύπωση τέσσερα σεντ ανά χαρτονομίσμα.<sup>8</sup> Η συμφωνία αυτή είναι απλώς μια παραλλαγή

7 Γεροϋσιαστής Fullbright, στο McDermott 2008: 190.

8 Σημειώνω ότι αυτό αφηγά την πρόβλεψη του Συντάγματος των Ηνωμένων Πολιτειών (1.8.5) το οποίο ορίζει ότι μόνο το Κογκρέσο ήταν επιφορτισμένο με την εξουσία «να κόβει νόμισμα [και] να ρυθμίζει την αξία του» – αναμφίβολα κατ' εντολή των οπαδών του Jefferson, που ήταν εναντίον της ίδρυσης μιας κεντρικής τράπεζας. Οι Ηνωμένες Πολιτείες τηρούν ακόμα το γράμμα του νόμου: τα αμερικανικά κέρματα εκδίδονται από το Υπουργείο Οικονομικών. Τα χαρτονομίσματα, μολο-

του κόλπου, που εφάρμοσε πρώτη η Τράπεζα της Αγγλίας, σύμφωνα με το οποίο η Ομοσπονδιακή Τράπεζα «δανείζει» χρήματα στην αμερικανική κυβέρνηση αγοράζοντας κρατικά ομόλογα κι έπειτα νομοσηματοποιεί το αμερικανικό χρέος δανείζοντας τα χρήματα που χρωστάει η κυβέρνηση σε άλλες τράπεζες.<sup>9</sup> Η διαφορά είναι ότι, ενώ η Τράπεζα της Αγγλίας δάνειζε αρχικά στο βασιλιά χρυσό, η Ομοσπονδιακή Τράπεζα εμφανίζει τα χρήματα λέγοντας απλώς ότι υπάρχουν. Έτσι, έχει την εξουσία να τυπώνει χρήμα.<sup>10</sup> Οι τράπεζες που λαμβάνουν δάνεια από αυτήν δεν επιτρέπεται πλέον να τυπώνουν οι ίδιες χρήμα, αλλά έχουν την ευχέρεια να δημιουργούν εικονικά χρήματα δίνοντας δάνεια μέχρι το ποσοστό αποθεματικών που ορίζει η Ομοσπονδιακή Τράπεζα – αν και, στον απόηχο της σημερινής πιστωτικής κρίσης, την ώρα που γράφονταν αυτές οι γραμμές, έχουν γίνει κινήσεις για να ακυρωθούν ακόμα και αυτοί οι περιορισμοί.

Όλα αυτά είναι εν μέρει μια απλούστευση: η νομισματική πολιτική είναι μονίμως απόκρυφη και ενίοτε αυτό μοιάζει όντως να γίνεται σκοπίμως. (Ο Henry Ford σχολίασε κάποτε ότι, αν οι απλοί Αμερικανοί ανακάλυπταν ποτέ πώς πραγματικά λειτουργεί το τραπεζικό σύστημα, θα ξεσπούσε αμέσως επανάσταση.) Το αξιοσημείωτο για τους σκοπούς μας δεν είναι τόσο ότι τα αμερικανικά δολάρια δημιουργούνται από τις τράπεζες, αλλά το ότι ένα προφανώς οξύμωρο αποτέλεσμα της απελευθέρωσης του δολαρίου από τον Νίξον ήταν ότι αυτά ακριβώς τα δολάρια των τραπεζών αντικατέστησαν τον χρυσό ως το παγκόσμιο αποθεματικό νόμισμα, δηλαδή ως το απόλυτο απόθεμα αξίας στον κόσμο, παρέχοντας έτσι στις Ηνωμένες Πολιτείες τεράστια οικονομικά πλεονεκτήματα.

---

νότι φέρουν την υπογραφή του επικεφαλής του Υπουργείου Οικονομικών, δεν εκδίδονται από το Υπουργείο, αλλά από το Ομοσπονδιακό Τραπεζικό Σύστημα. Από τεχνική άποψη, είναι τραπεζογραμμάτια, αν και, όπως συμβαίνει και με την Τράπεζα της Αγγλίας, έχει παραχωρηθεί σε μία τράπεζα το μονοπώλιο έκδοσής τους.

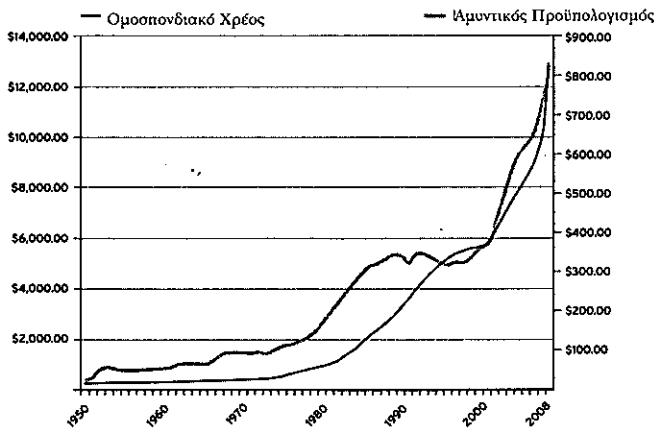
9 Σημείωση για όσους δεν ξέρουν πώς λειτουργεί η Ομοσπονδιακή Τραπεζική Σύστημα. Τεχνικά, υπάρχουν μια σειρά στάδια. Γενικά, το Υπουργείο Οικονομικών εκδίδει ομόλογα, τα οποία τα αγοράζει η Ομοσπονδιακή Τράπεζα. Έπειτα η Τράπεζα δανείζει τα χρήματα, που δημιουργούνται κατ' αυτόν τον τρόπο, σε άλλες τράπεζες με ειδικό χαμηλό επιτόκιο («το βασικό επιτόκιο»), προκειμένου αυτές οι τράπεζες να δανείζουν με υψηλότερα επιτόκια. Με την αρμοδιότητα του ρυθμιστή του τραπεζικού συστήματος, η Ομοσπονδιακή Τράπεζα ορίζει το ποσοστό αποθεματικών: πόσα ακριβώς δολάρια μπορούν να «δανείζουν» –κατ' ουσίαν να δημιουργούν– αυτές οι τράπεζες για κάθε δολάριο που δανείζονται από την Ομοσπονδιακή Τράπεζα ή που έχουν σε καταθέσεις ή που μπορούν να μετρήσουν ως ενεργητικό. Τεχνικά αυτό είναι 10 προς 1, αλλά ποικίλα νομικά παραθυράκια επιτρέπουν στις τράπεζες να το υπερβούν σημαντικά.

10 Πράγμα που εγείρει το ενδιαφέρον ζήτημα του σε τι χρησιμεύουν τα αποθέματα χρυσού που διαθέτει εντέλει.



Εν τω μεταξύ, το χρέος των ΗΠΑ εξακολουθεί να είναι ένα πολεμικό χρέος, κάτι που άλλωστε ισχύει από το 1790: οι Ηνωμένες Πολιτείες εξακολουθούν να ξοδεύουν περισσότερα για το στρατό τους από όσα ξοδεύουν όλες οι άλλες χώρες του πλανήτη μαζί. Οι στρατιωτικές δαπάνες εξάλλου δεν είναι μόνο η βάση της βιομηχανικής πολιτικής της κυβέρνησης, αλλά και απορροφούν ένα τόσο μεγάλο ποσοστό του κρατικού προϋπολογισμού που, βάσει πολλών εκτιμήσεων, αν δεν υπήρχαν αυτές, οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν θα παρουσίαζαν καν έλλειμμα.

Ο αμερικανικός στρατός, σε αντίθεση με οποιονδήποτε άλλο, διατηρεί ένα δόγμα παγκόσμιας προώθησης: ότι θα πρέπει, δηλαδή, να είναι σε θέση, μέσω των περίπου οχτακοσίων στρατιωτικών βάσεων του στο εξωτερικό, να επέμβει με θανάσιμη δύναμη σε οποιοδήποτε μέρος του πλανήτη. Υπό μία έννοια, ωστόσο, οι επίγειες δυνάμεις έχουν δευτερεύουσα σημασία. Τουλάχιστον μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, το κλειδί του αμερικανικού στρατιωτικού δόγματος υπήρξε ανέκαθεν η στήριξη στην αεροπορία. Οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν έχουν εμπλακεί ποτέ σε πόλεμο στον οποίο δεν ήλεγχαν τους ουρανούς, ενώ έχουν στηριχτεί στους αεροπορικούς βομβαρδισμούς πολύ πιο συστηματικά από οποιοδήποτε άλλο στράτευμα – στην πρόσφατη κατοχή του Ιράκ, λόγω χάρη, έφτασαν στο σημείο να βομβαρδίζουν κατοικημένες γειτονιές πόλεων που, κατά τα φαινόμενα, βρίσκονταν ήδη υπό τον έλεγχό τους.



Η ουσία της πρωτοκαθεδρίας του αμερικανικού στρατού σε παγκόσμιο επίπεδο βρίσκεται, εντέλει, στο γεγονός ότι μπορεί να βομβαρδίσει, κατά βούληση και μέσα σε λίγες μόνο ώρες, οποιοδήποτε μέρος της επιφάνειας

του πλανήτη.<sup>11</sup> Καμία άλλη κυβέρνηση δεν είχε ποτέ στα χέρια της τίποτα που να προσεγγίζει καν αυτήν την ικανότητα. Για την ακρίβεια, θα μπορούσε κανείς βάσιμα να υποστηρίξει ότι σε αυτήν ακριβώς την ισχύ οφείλεται η συνοχή ολόκληρου του παγκόσμιου νομισματικού συστήματος, που είναι οργανωμένο γύρω από το δολάριο.

Λόγω των εμπορικών ελλειμμάτων των Ηνωμένων Πολιτειών, τεράστια ποσά δολαρίων κυκλοφορούν εκτός της χώρας· και ένα αποτέλεσμα της απελευθέρωσης του δολαρίου από τον Νίξον ήταν ότι οι ξένες κεντρικές τράπεζες δεν μπορούν να κάνουν πολλά πράγματα με αυτά τα δολάρια, εκτός από το να τα χρησιμοποιούν για να αγοράζουν αμερικανικά κρατικά ομόλογα.<sup>12</sup> Αυτό εννοούμε όταν λέμε ότι το δολάριο έχει γίνει το «αποθεματικό νόμισμα» ολόκληρου του κόσμου. Τα ομόλογα αυτά, όπως κάθε ομόλογο, υποτίθεται ότι είναι δάνεια που, κάποια στιγμή, θα ωριμάσουν και θα αποπληρωθούν, ωστόσο, όπως επισήμανε ο οικονομολόγος Michael Hudson, ο οποίος πρώτος άρχισε να παρατηρεί το φαινόμενο στις αρχές της δεκαετίας του '70, σπάνια συμβαίνει κάτι τέτοιο:

Στο βαθμό που αυτά τα κρατικά χρεόγραφα εντάσσονται στην παγκόσμια νομισματική βάση, δεν είναι απαραίτητο να εξοφληθούν, αλλά πρέπει ακατάπαυστα να αναχρηματοδοτούνται. Αυτή η ιδιότητά τους είναι η ουσία του ανέξοδου χρηματοπιστωτικού πλεονεκτήματος της Αμερικής, ένας φόρος που επιβάλλεται σε βάρος ολόκληρου του πλανήτη.<sup>13</sup>

Επιπλέον, με την πάροδο του χρόνου, ο συνδυασμός χαμηλών έντοκων αποδόσεων και πληθωρισμού έχει σαν αποτέλεσμα αυτά τα ομόλογα να χάνουν σταδιακά την αξία τους – συμβάλλοντας στην ιδιότητά τους ως φόρου ή, όπως προτίμησα να το θέσω στο πρώτο κεφάλαιο, ως «φόρου υποτέλειας».

11 Μάλιστα, το μεγαλύτερο πλήγμα στην παγκόσμια στρατιωτική ισχύ των Ηνωμένων Πολιτειών τα τελευταία χρόνια είναι ότι υπάρχει σήμερα ένα μέρος –η περιοχή της Κίνας απέναντι από την Ταϊβάν– όπου η αεράμυνα είναι τόσο πυκνή και εξελιγμένη που η αμερικανική αεροπορία δεν είναι πια σίγουρη ότι μπορεί να τη διασπάσει κατά βούληση. Η ανικανότητα να ανατινάξουν τον Osama bin Laden είναι, φυσικά, το πιο δραματικό όριο αυτής της ισχύος.

12 Ή για να βάζουν τα χρήματα στην αμερικανική χρηματαγορά, πράγμα που έχει, εντέλει, παρόμοιο αποτέλεσμα. Όπως σημειώνει ο Hudson, «οι αμερικανοί διπλωμάτες έχουν ξεκαθαρίσει ότι η εξαγορά του ελέγχου αμερικανικών εταιρειών ή ακόμα και η επιστροφή στον χρυσό θα θεωρούνταν εχθρική πράξη» (2002a:7), έτσι, αν δεν θέλουν να εγκαταλείψουν εντελώς το δολάριο – πράγμα που θα θεωρούνταν ακόμα πιο εχθρική πράξη–, οι εναλλακτικές που έχουν στη διάθεσή τους είναι ελάχιστες. Όσον αφορά το πώς είναι πιθανό να γίνουν δεκτές οι «εχθρικές» πράξεις, βλ. παρακάτω.

13 Hudson 2002a: 12.

Οι οικονομολόγοι προτιμούν να το ονομάζουν «*seigniorage*» [έσοδα από κοπή νομισμάτων]. Το αποτέλεσμα, ωστόσο, είναι ότι η αμερικανική αυτοκρατορική εξουσία βασίζεται σε ένα χρέος που δεν πρόκειται ποτέ –δεν μπορεί ποτέ– να εξοφληθεί. Το εθνικό χρέος των ΗΠΑ έχει εξελιχθεί σε μια υπόσχεση όχι μόνο προς το λαό της χώρας, αλλά και προς τους λαούς ολόκληρου του κόσμου, την οποία όλοι ξέρουν πως οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν θα κρατήσουν.

Ταυτόχρονα, υπήρξε αμερικανική πολιτική η επιμονή οι χώρες που χρησιμοποιούσαν αμερικανικά κρατικά ομόλογα ως το αποθεματικό τους νόμισμα να συμπεριφέρονται με τον ακριβώς αντίθετο τρόπο: να τηρούν αυστηρές νομισματικές πολιτικές και να εξοφλούν με συνέπεια τα χρέη τους.

Όπως επισήμανα ήδη, από τον καιρό του Νίξον και μετά, οι σημαντικότεροι ξένοι αγοραστές αμερικανικών κρατικών ομολόγων ήταν συνήθως τράπεζες σε χώρες που βρίσκονταν, κατ' ουσία, υπό αμερικανική στρατιωτική κατοχή. Στην Ευρώπη, ο πιο ενθουσιώδης σύμμαχος του Νίξον σε αυτήν την περίπτωση ήταν η Δυτική Γερμανία, η οποία φιλοξενούσε τότε πάνω από τριακόσιες χιλιάδες αμερικανούς στρατιώτες. Τις πιο πρόσφατες δεκαετίες, η εστίαση μετακινήθηκε στην Ασία, ιδίως στις κεντρικές τράπεζες χωρών, όπως η Ιαπωνία, η Ταϊβάν και η Νότια Κορέα – όλες τους αμερικανικά στρατιωτικά προτεκτοράτα. Εξάλλου, το παγκόσμιο κύρος του δολαρίου διατηρείται εν πολλοίς από το γεγονός ότι είναι, και πάλι μετά το 1971, το μόνο νόμισμα που χρησιμοποιείται για την αγορά και πώληση πετρελαίου, καθώς οποιαδήποτε απόπειρα των χωρών του ΟΠΕΚ να αρχίσουν να συναλλάσσονται σε άλλο νόμισμα συναντά την πεισματική αντίδραση της Σαουδικής Αραβίας και του Κουβέιτ – μέλη του ΟΠΕΚ και επίσης αμερικανικά στρατιωτικά προτεκτοράτα. Όταν ο Σαντάμ Χουσεϊν προέβη στην τολμηρή κίνηση να στραφεί μονομερώς από το δολάριο στο ευρώ, το 2000 (μία κίνηση που μιμήθηκε, το 2001, και το Ιράν), η αντίδραση ήταν η άμεση επέμβαση και η στρατιωτική κατοχή.<sup>14</sup> Είναι αδύνατο να γνωρίζουμε πόσο βάρυνε στην επιλογή των ΗΠΑ να τον εκθρονίσουν η απόφαση του Χουσεϊν, ωστόσο καμία χώρα που είναι σε θέση να προβεί σε αντίστοιχη στροφή δεν μπορεί να αγνοήσει την πιθανότητα αυτή. Το αποτέλεσμα,

14 Όπως έχουν σχολιάσει πολλοί, οι τρεις χώρες που στράφηκαν στο ευρώ την ίδια περίπου εποχή –το Ιράκ, το Ιράν και η Βόρειος Κορέα– ήταν ακριβώς οι χώρες που κατονομάστηκαν από τον Bush ως ο «Άξονας του Κακού». Εδώ φυσικά μπορούμε να διαφωνήσουμε όσον αφορά την αιτία και το αποτέλεσμα. Είναι επίσης σημαντικό ότι τα μεγάλα κράτη που χρησιμοποιούν το ευρώ, όπως η Γαλλία και η Γερμανία, αντιτάχθηκαν ομόφωνα στον πόλεμο, ενώ οι σύμμαχοι των Ηνωμένων Πολιτειών βρέθηκαν στις τάξεις ευρωσκεπτικιστών, όπως η Μ. Βρετανία.

ιδίως μεταξύ των διαμορφωτών πολιτικής κυρίως στον παγκόσμιο νότο, είναι ο γενικευμένος τρόμος.<sup>15</sup>



Σε όλα αυτά, η έλευση του απελευθερωμένου δολαρίου δεν σηματοδοτεί μια διάσπαση της συμμαχίας πολεμιστών και τραπεζιτών πάνω στην οποία θεμελιώθηκε αρχικά ο καπιταλισμός, αλλά την απόλυτη αποθέωσή της. Ούτε η επιστροφή στο εικονικό χρήμα οδήγησε σε μια μεγαλύτερη επιστροφή σε σχέσεις τιμής και εμπιστοσύνης: μάλλον το αντίθετο συνέβη. Μέχρι το 1971, η μεταβολή μόλις άρχιζε. Η κάρτα American Express, η πρώτη πιστωτική κάρτα γενικής χρήσης, είχε εφευρεθεί δεκατρία ολόκληρα χρόνια νωρίτερα και το μοντέρνο εθνικό σύστημα πιστωτικών καρτών είχε, στην πραγματικότητα, γεννηθεί με την έλευση της Visa και της MasterCard το 1968. Οι χρεωστικές κάρτες ήρθαν αργότερα, τη δεκαετία του 1970, ενώ η τρέχουσα οικονομία που λειτουργεί ως επί το πλείστον χωρίς μετρητά γεννήθηκε μόλις τη δεκαετία του 1990. Όλες αυτές οι νέες πιστωτικές διευθετήσεις διαμεσολαβούνταν όχι από διαπροσωπικές σχέσεις εμπιστοσύνης, αλλά από κερδοσκοπικές επιχειρήσεις, και μία από τις πρώτες και μεγαλύτερες πολιτικές νίκες της βιομηχανίας πιστωτικών καρτών των ΗΠΑ ήταν η εξάλειψη όλων των νομικών περιορισμών πάνω στους τόκους που μπορούσαν να χρεώνουν.

Αν η ιστορία λέει την αλήθεια, μία εποχή εικονικών χρημάτων θα έπρεπε να συνεπάγεται την απομάκρυνση από τον πόλεμο, την οικοδόμηση αυτοκρατοριών, τη δουλεία και την υποδούλωση λόγω χρεών (μισθωτή ή μη) και μια στροφή προς τη δημιουργία ευρύτερων θεσμών, παγκόσμιας κλίμακας, προκειμένου να προστατευτούν οι οφειλότες. Αυτό που έχουμε δει έως τώρα είναι το ακριβώς αντίθετο. Το νέο παγκόσμιο νόμισμα έχει τις ρίζες του στη στρατιωτική ισχύ ακόμα πιο βαθιά απ' ό,τι το παλιό. Η υποδούλωση λόγω χρεών εξακολουθεί να είναι η κύρια αρχή στρατολόγησης εργαζομένων παγκοσμίως: είτε με την κυριολεκτική έννοια, όπως συμβαίνει σε μεγάλο μέρος της Ανατολικής Ασίας και της Λατινικής Αμερικής, είτε με την υποκειμενική έννοια, καθώς οι περισσότεροι από του μισθωτούς αισθάνονται ότι εργάζονται προκειμένου να ξεπληρώσουν έντοκα δάνεια. Οι νέες τεχνολογίες μεταφορών και επικοινωνιών έχουν απλώς διευκολύνει αυτή την κατάσταση, δίνοντας τη δυνατότητα να χρεώνονται οικιακοί εργαζόμενοι και εργοστασιακοί εργάτες χιλιάδες δολάρια ως έξοδα μετακίνησης κι έπειτα να πρέπει να εργάζονται

15 Για μερικές αντιπροσωπευτικές θέσεις σχετικά με τη σχέση δολαρίου και αυτοκρατορίας: από νεοκλασική οικονομική σκοπιά, Ferguson (2001, 2004), από ριζοσπαστική κεϋνσιανή, Hudson (2003a) και από μαρξιστική, Brenner (2002).

προκειμένου να ξεπληρώσουν τα χρέη τους σε μακρινές χώρες, χωρίς νομική προστασία.<sup>16</sup> Στο βαθμό που μπορούμε να πούμε ότι έχουν όντως δημιουργηθεί ευρύτεροι κοσμικοί θεσμοί –αντίστοιχοι με τους ελέω θεού βασιλιάδες της αρχαίας Μέσης Ανατολής ή των θρησκευτικών αρχών του Μεσαίωνα– αυτοί δεν δημιουργήθηκαν για την προστασία των οφειλετών, αλλά για την επιβολή των δικαιωμάτων των πιστωτών. Το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο είναι απλώς το πιο ξεκάθαρο παράδειγμα. Βρίσκεται στην κορυφή μιας μεγάλης αναδύομενης παγκόσμιας γραφειοκρατίας –το πρώτο γνήσια παγκόσμιο διοικητικό σύστημα στην ανθρώπινη ιστορία, το οποίο περιλαμβάνει όχι μόνο τα Ηνωμένα Έθνη, την Παγκόσμια Τράπεζα και τον Παγκόσμιο Οργανισμό Εμπορίου, αλλά και την ατέλειωτη σειρά οικονομικών ενώσεων, εμπορικών οργανισμών και μη κυβερνητικών οργανώσεων που λειτουργούν σε αгаστική συνεργασία με αυτούς τους οργανισμούς. Μια γραφειοκρατία που δημιουργήθηκε εν πολλοίς υπό την αιγίδα των Ηνωμένων Πολιτειών. Όλα αυτά λειτουργούν βάσει της αρχής ότι «ο καθένας (εκτός του αμερικανικού Υπουργείου Οικονομικών) πρέπει να πληρώνει τα χρέη του» – μιας και το φάντασμα της χρεοκοπίας οποιασδήποτε χώρας θεωρείται ότι θέτει σε κίνδυνο ολόκληρο το παγκόσμιο νομισματικό σύστημα, απειλώντας, κατά τη γλαφυρή εικόνα του Addison, να μετατρέψει όλα τα σακιά (εικονικού) χρυσού του κόσμου σε άχρηστα χαρτιά.

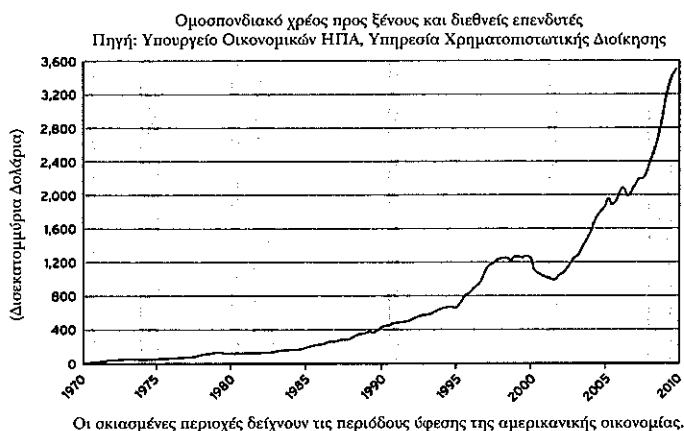
Όλα αυτά είναι αλήθεια. Ωστόσο, εδώ μιλάμε για μόλις σαράντα χρόνια. Παρόλα αυτά, το κόλπο του Νίξον, αυτό που ο Hudson ονομάζει «ιμπεριαλισμό χρέους», δέχεται ήδη σημαντικές πιέσεις. Η πρώτη απώλεια ήταν αυτή ακριβώς η αυτοκρατορική γραφειοκρατία που είναι επιφορτισμένη με την προστασία των πιστωτών (μόνο βέβαια εκείνων των πιστωτών που δεν τους χρωστούσαν χρήματα οι Ηνωμένες Πολιτείες). Οι πολιτικές του ΔΝΤ, σύμφωνα με τις οποίες τα χρέη πρέπει να αποπληρώνονται σχεδόν αποκλειστικά από τις τσέπες των φτωχών, συνάντησαν ένα εξίσου παγκόσμιο κίνημα κοινωνικής εξέγερσης (το λεγόμενο «κίνημα κατά της παγκοσμιοποίησης» – αν και το όνομα αυτό είναι βαθιά παραπλανητικό), το οποίο συνοδεύτηκε από μία ξεκάθαρη χρηματοπιστωτική εξέγερση τόσο στην Ανατολική Ασία όσο και στη Λατινική Αμερική. Μέχρι το 2000, οι χώρες της Ανατολικής Ασίας είχαν αρχίσει να μπούκοτάρουν συστηματικά το ΔΝΤ. Το 2002, η Αργεντινή διέπραξε το απόλυτο αμάρτημα: χρεοκόπησε – και τη γλίτωσε. Οι κατοπινές αμερικανικές στρατιωτικές περιπέτειες είχαν σαφή σκοπό να τρομοκρατήσουν, δεν

16 Ακόμα και η CIA αναφέρεται σήμερα σε τέτοιες συμφωνίες με τον όρο «δουλεία», αν και, τεχνικά, η υποδούλωση λόγω χρεών είναι κάτι διαφορετικό.

φαίνεται όμως να ήταν πολύ επιτυχημένες: εν μέρει, επειδή, για να τις χρηματοδοτήσουν, οι Ηνωμένες Πολιτείες αναγκάστηκαν να στραφούν όχι μόνο στους στρατιωτικούς πελάτες τους, αλλά, ολοένα και περισσότερο, στην Κίνα, τον κύριο εναπομείναντα στρατιωτικό εχθρό τους. Μετά τη σχεδόν ολοκληρωτική κατάρρευση του χρηματοπιστωτικού κλάδου των ΗΠΑ, ο οποίος, μολονότι είχε λάβει το δικαίωμα να φτιάχνει χρήμα κατά βούληση, κατάφερε *παρόλα αυτά* να φορτωθεί τρισεκατομμύρια σε οφειλές που δεν μπορούσε να καταβάλει, οδηγώντας την παγκόσμια οικονομία σε αδιέξοδο και ακυρώνοντας ακόμα και το πρόσχημα ότι ο ιμπεριαλισμός του χρέους εγγυόταν την ασφάλεια.

Απλώς και μόνο για να δώσουμε μια αίσθηση για το πόσο ακραία είναι η χρηματοπιστωτική κρίση για την οποία συζητάμε, ας δούμε μερικά στατιστικά γραφήματα από την ιστοσελίδα της Ομοσπονδιακής Τράπεζας του Saint Louis.<sup>17</sup>

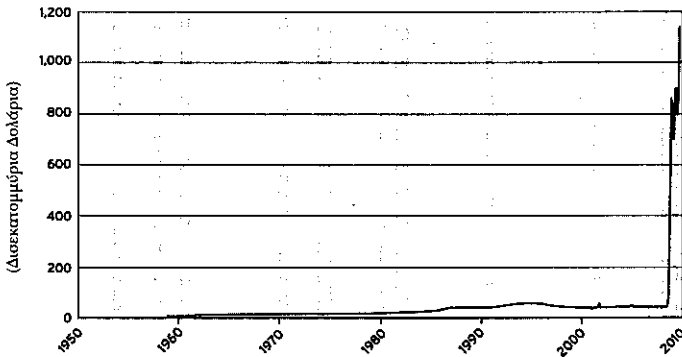
Ιδού το ποσό του αμερικανικού χρέους στο εξωτερικό:



Εν τω μεταξύ, οι ιδιωτικές αμερικανικές τράπεζες αντέδρασαν στο κραχ εγκαταλείποντας κάθε πρόφαση ότι έχουμε να κάνουμε με μια οικονομία της αγοράς, μεταφέροντας όλα τα διαθέσιμα στοιχεία του ενεργητικού τους στα χρηματοκιβώτια της ίδιας της Κεντρικής Τράπεζας, η οποία αγόραζε κρατικά ομόλογα:

<sup>17</sup> Συγκρίνετε αυτό το γράφημα με το παραπάνω γράφημα ελλείματος/αμυντικών δαπανών – η καμπύλη είναι ουσιαστικά πανομοιότυπη.

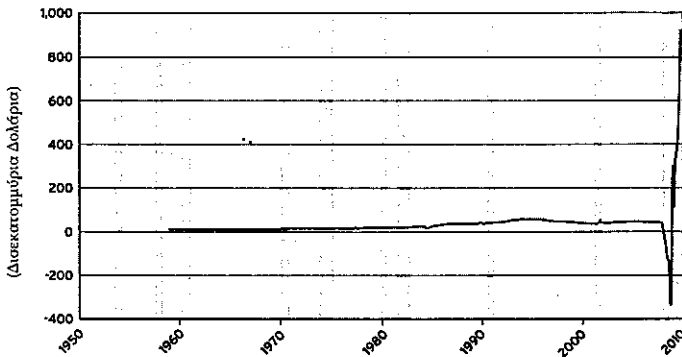
Συνολικά αποθεματικά του Συμβουλίου Διοικητών. Προσαρμοσμένο βάσει των αλλαγών στις αποθεματικές απαιτήσεις  
 Πηγή: Συμβούλιο Διοικητών του Ομοσπονδιακού Τραπεζικού Συστήματος



Οι σκιασμένες περιοχές δείχνουν τις περιόδους ύφεσης της αμερικανικής οικονομίας.

Επιτρέποντάς τους, μέσω ενός ακόμα απόκρυφου μαγικού κόλπου που κανείς από μας δεν μπορεί να καταλάβει, να καταλήξουν, μετά από μια αρχική βουτιά της τάξης των 400 δισεκατομμυρίων περίπου δολαρίων, με πολύ μεγαλύτερα αποθεματικά από όσα είχαν ποτέ.

Μη δανειακά συνολικά αποθεματικά καταθετικών ιδρυμάτων.  
 Πηγή: Συμβούλιο Διοικητών του Ομοσπονδιακού Τραπεζικού Συστήματος



Οι σκιασμένες περιοχές δείχνουν τις περιόδους ύφεσης της αμερικανικής οικονομίας.

Σε αυτό το σημείο, ορισμένοι αμερικανοί πιστωτές αισθάνονται ξεκάθαρα ότι βρίσκονται επιτέλους στη θέση να απαιτήσουν να ληφθεί υπόψη η πολιτική ατζέντα τους.

### **Η προειδοποίηση της Κίνας προς τις ΗΠΑ για τη νομισματοποίηση του χρέους**

Φαίνεται ότι, όπου και αν πήγε, σε μια πρόσφατη περιοδεία του στην Κίνα, ο Πρόεδρος της Ομοσπονδιακής Τράπεζας του Dallas, Richard Fisher, έγινε αποδέκτης του ίδιου αιτήματος να μεταφέρει το ακόλουθο μήνυμα στον Διοικητή της Ομοσπονδιακής Τράπεζας, Ben Bernanke: «σταματήστε να φτιάχνετε πιστώσεις από αέρα κοπανιστό προκειμένου να αγοράζετε αμερικανικά ομόλογα».<sup>18</sup>

Και πάλι, δεν είναι ποτέ σαφές αν τα χρήματα που διοχετεύονται από την Ασία προκειμένου να υποστηριχτεί η πολεμική μηχανή των ΗΠΑ είναι καλύτερο να θεωρούνται «δάνεια» ή «φόροι υποτέλειας». Παρόλα αυτά, είναι ξεκάθαρο ότι η πρόσφατη ανάδειξη της Κίνας σε έναν από τους μεγαλύτερους κατόχους αμερικανών ομολόγων έχει αλλάξει τη δυναμική. Ορισμένοι ίσως αναρωτηθούν για ποιον ακριβώς λόγο, αν αυτές είναι στην πραγματικότητα εισφορές υποτέλειας, ο σημαντικότερος αντίπαλος των Ηνωμένων Πολιτειών αγοράζει αμερικανικά ομόλογα – για να μην πούμε ότι συναινεί σε διάφορες σιωπηρές νομισματικές διευθετήσεις οι οποίες σκοπό έχουν να διατηρηθεί η αξία του δολαρίου και, ως εκ τούτου, η αγοραστική δύναμη των αμερικανών καταναλωτών.<sup>19</sup> Αυτός, ωστόσο, είναι, κατά τη γνώμη μου, ο λόγος που η μακροπρόθεσμη ιστορική οπτική είναι τόσο χρήσιμη. Από αυτήν την οπτική, η συμπεριφορά της Κίνας δεν είναι διόλου περίεργη. Για την ακρίβεια, είναι αρκετά στερεοτυπική. Η μοναδικότητα της κινεζικής αυτοκρατορίας είναι ότι έχει υιοθετήσει, τουλάχιστον από τη δυναστεία

18 Βλ. <http://dailybail.com/home/china-warns-us-about-debt-monetization.html> (τελευταία πρόσβαση: 10 Οκτωβρίου 2013). Η ιστορία βασίζεται σε ένα άρθρο από την Wall Street Journal, με τίτλο «Μη νομισματοποιείτε το χρέος: Δηλώσεις του προέδρου της Ομοσπονδιακής Τράπεζας του Ντάλας για τον κίνδυνο πληθωρισμού και την ανεξαρτησία των κεντρικών τραπεζών» (Mary Anastasia O'Grady, WSJ, 23 Μαΐου 2009). Πρέπει να προσθέσω ότι, στην τρέχουσα χρήση σήμερα, η φράση «νομισματοποίηση του χρέους» χρησιμοποιείται γενικά ως συνώνυμο της «έκδοσης χρήματος» προκειμένου να αποπληρωθούν χρέη. Η Τράπεζα της Αγγλίας δεν εξέδιδε χρήματα για να πληρώσει το εθνικό χρέος· μετέτρεπε το ίδιο το χρέος σε χρήμα. Και σε αυτήν την περίπτωση υπάρχει μια βαθιά συνεχιζόμενη διχογνωμία για τη φύση του χρήματος αυτού καθαυτού.

19 Οι διευθετήσεις αυτές αποκαλούνται ενίοτε «Bretton Woods II» (Dooley, Folkerts-Landau και Garber 2004, 2009): ουσιαστικά, είναι μια συμφωνία, από τη δεκαετία του 1990 τουλάχιστον και μετά, να χρησιμοποιούνται διάφορα ανεπίσημα μέσα ούτως ώστε να παραμείνει τεχνητά υψηλή η τιμή του δολαρίου και οι τιμές των νομισμάτων της ανατολικής Ασίας –συγκεκριμένα του κινεζικού νομίσματος– τεχνητά χαμηλή προκειμένου να διευκολύνονται οι φτηνές ασιατικές εξαγωγές προς τις Ηνωμένες Πολιτείες. Εφόσον οι πραγματικοί μισθοί στις Ηνωμένες Πολιτείες είτε πάγωσαν είτε μειώθηκαν σταθερά από τη δεκαετία του 1970 και μετά, αυτό, καθώς και η συσσώρευση καταναλωτικού χρέους, είναι ο μόνος λόγος που τα επίπεδα διαβίωσης στις Ηνωμένες Πολιτείες δεν έχουν παρακάσει δραστικά.



των Han και έπειτα, ένα ιδιότυπο είδος συστήματος υποτέλειας, βάσει του οποίου, με αντάλλαγμα την αναγνώριση του κινέζου αυτοκράτορα ως παγκόσμιου μονάρχη, ήταν πρόθυμη να ραίνει τα υποτελή κράτη της με δώρα πολύ μεγαλύτερα από τα ανταποδοτικά οφέλη της. Η τεχνική αυτή φαίνεται ότι αναπτύχθηκε σαν ένα κόλπο για την αντιμετώπιση των «βόρειων βαρβάρων» από τις στέπες, οι οποίοι απειλούσαν ανέκαθεν τα σύνορα της Κίνας: ήταν ένας τρόπος να τους γεμίσουν με αμύθητη χλιδή και να τους κάνουν υποταγμένους, θηλυπρεπείς και αδιάφορους για τον πόλεμο. Η τεχνική συστηματοποιήθηκε κατά το «εμπόριο υποτέλειας» που εφαρμοζόταν με υποτελή κράτη, όπως η Ιαπωνία, η Ταϊβάν, η Κορέα και άλλα κράτη της νοτιοανατολικής Ασίας, και για μια σύντομη περίοδο, από το 1405 έως το 1433, επεκτάθηκε ακόμα και σε παγκόσμια κλίμακα, υπό τον περίφημο ευνούχο ναύαρχο Zheng He.

Ο τελευταίος ηγήθηκε μιας σειράς επτά εκστρατειών στον Ινδικό Ωκεανό, με τον διάσημο «στόλο των θησαυρών» του –ο οποίος δεν είχε καμία σχέση με τους ισπανικούς στόλους των θησαυρών έναν αιώνα αργότερα– που μετέφερε όχι μόνο χιλιάδες ένοπλους πεζοναύτες, αλλά και αμύθητες ποσότητες μεταξιού, πορσελάνης και άλλων ειδών πολυτελείας της Κίνας, τα οποία προσέφερε σε τοπικούς άρχοντες που ήταν διατεθειμένοι να αναγνωρίσουν την εξουσία του αυτοκράτορα.<sup>20</sup> Όλα αυτά είχαν, φαινομενικά, τις ρίζες τους σε μια ασυνήθιστα σοβινιστική ιδεολογία («Στο κάτω κάτω, δεν έχουμε ανάγκη τίποτα απ' ό,τι διαθέτουν αυτοί οι βάρβαροι»), ωστόσο, στην περίπτωση των γειτόνων της Κίνας, αποδείχτηκε μια εξαιρετικά σοφή πολιτική για μια πλούσια αυτοκρατορία που περιβαλλόταν από πολύ μικρότερα, αλλά δυνητικά ενοχλητικά, βασίλεια. Για την ακρίβεια, ήταν τόσο σοφή, που, κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, την υιοθέτησε λίγο πολύ και η αμερικανική κυβέρνηση, δημιουργώντας εξαιρετικά ευνοϊκούς εμπορικούς όρους για τα ίδια ακριβώς κράτη –την Κορέα, την Ιαπωνία, την Ταϊβάν και συγκεκριμένους ευνοούμενους συμμάχους στην νοτιοανατολική Ασία– που, παραδοσιακά, ήταν υποτελή στην Κίνα: στην προκειμένη περίπτωση, το έκανε για να περιορίσει την Κίνα.<sup>21</sup>

Με όλα αυτά κατά νου, η τρέχουσα εικόνα αρχίζει να βρίσκει τη θέση της. Όταν οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν μακράν η κυρίαρχη οικονομική δύναμη

20 Περί Zheng He, βλ. Dreyer 2006, Wade 2004, Wake 1997. Για το εμπόριο υποτέλειας γενικά, βλ. Moses 1967, Yó 1967, Hamashita 1994, 2003. Di Cosmo και Wyatt 2005.

21 Το επιχείρημα εδώ ακολουθεί το Arrighi, Hui, Hung και Selden 2003 και ορισμένα στοιχεία του εμφανίζονται και στο τελευταίο έργο του Arrighi, Adam Smith in Beijing (2007).

σε παγκόσμιο επίπεδο, είχαν την πολυτέλεια να διατηρούν υποτελείς κινεζικού τύπου. Έτσι, τα ίδια αυτά κράτη, τα μόνα μεταξύ των αμερικανικών προτεκτοράτων, είχαν την ευκαιρία να εκτοξευτούν από τη φτώχεια στο επίπεδο του πρώτου κόσμου.<sup>22</sup> Μετά το 1971, καθώς η οικονομική δύναμη των ΗΠΑ σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο άρχισε να φθίνει, τα κράτη αυτά επέστρεψαν σταδιακά στο καθεστώς μιας πιο παλιομοδίτικης υποτέλειας. Εντούτοις, η είσοδος της Κίνας στο παιχνίδι εισήγαγε ένα ολότελα νέο στοιχείο. Έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι, από τη σκοπιά της Κίνας, βρισκόμαστε στο πρώτο στάδιο μιας πολύ μακροχρόνιας διαδικασίας, στο τέλος της οποίας οι Ηνωμένες Πολιτείες θα γίνουν κάτι σαν τα παραδοσιακά υποτελή κράτη της Κίνας. Και, φυσικά, οι κινέζοι κυβερνήτες δεν εμφορούνται, περισσότερο από τους ηγεμόνες οποιασδήποτε άλλης αυτοκρατορίας, από αγαθά κίνητρα. Υπάρχει πάντοτε ένα πολιτικό κόστος και αυτό που δείχνει η παραπάνω επικεφαλίδα είναι οι πρώτες ενδείξεις του κόστους αυτού.



Ό,τι έχω πει μέχρι εδώ έχει σκοπό να υπογραμμίσει μια πραγματικότητα που αναδεικνύεται διαρκώς στις σελίδες αυτού του βιβλίου: ότι το χρήμα δεν έχει ουσία. Δεν είναι «στ' αλήθεια» τίποτα· συνεπώς, η φύση του υπήρξε ανέκαθεν –και προφανώς πάντοτε θα είναι– ένα ζήτημα πολιτικής αντιδικίας. Αυτό παρεμπιπτόντως ίσχυε σαφώς καθ' όλη την πρώιμη ιστορία των Ηνωμένων Πολιτειών, όπως μαρτυρούν τόσο γλαφυρά οι αέναες διαμάχες του 19ου αιώνα ανάμεσα σε υποστηρικτές του χρυσού, θιασώτες των χαρτονομισμάτων, ελεύθερους τραπεζίτες, οπαδούς του διμεταλλισμού και υπέρμαχους του ασημιού, ή όπως δείχνει το γεγονός ότι οι αμερικανοί ψηφοφόροι ήταν τόσο καχύποπτοι απέναντι στην ίδια την ιδέα των κεντρικών τραπεζών που το Ομοσπονδιακό Τραπεζικό Σύστημα δημιουργήθηκε μόλις τις παραμονές του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου, τρεις αιώνες μετά την ίδρυση της Τράπεζας της Αγγλίας. Ακόμα και η νομισματοποίηση του εθνικού χρέους είναι, όπως έχω ήδη σημειώσει, δίκικο μαχαίρι. Μπορεί να ιδωθεί –και έτσι την έβλεπε ο Jefferson– ως η απολύτως ολέθρια συμμαχία πολεμιστών και τραπεζιτών· άνοιξε όμως ταυτόχρονα το δρόμο για να θεωρείται η ίδια η κυβέρνηση ένας ηθικός οφειλέτης και η ελευθερία ως κάτι που κυριολεκτικά χρωστάει η κυβέρνηση στο έθνος. Ίσως κανείς δεν το έθεσε πιο εύγλωττα από τον Μάρτιν Λούθερ Κινγκ στην περίφημη ομιλία του («Έχω ένα όνειρο») από τα σκαλιά του Μνημείου του Lincoln το 1963:

<sup>22</sup> Η Ιαπωνία φυσικά ήταν, κατά κάποιο τρόπο, εξαίρεση, μιας και είχε πετύχει να βρσκόεται περίπου στο επίπεδο του Πρώτου Κόσμου νωρίτερα.

Με μία έννοια, ήρθαμε στην πρωτεύουσα της χώρας μας για να εισπράξουμε μια επιταγή. Όταν οι αρχιτέκτονες της πολιτείας μας έγραφαν τα υπέροχα λόγια του Συντάγματος και της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, υπέγραφαν ταυτόχρονα ένα γραμμάτιο που θα κληρονομούσε κάθε Αμερικανός. Αυτό το γραμμάτιο ήταν μια υπόσχεση ότι για όλους τους ανθρώπους, ναι, και για τους μαύρους όπως και για τους λευκούς, θα ήταν εγγυημένα τα «απαρραβίαστα Δικαιώματα» της «Ζωής, της Ελευθερίας και της επιδίωξης της Ευτυχίας». Σήμερα, είναι προφανές ότι η Αμερική έχει αθετήσει τις υποχρεώσεις της που απορρέουν από αυτό το γραμμάτιο, όσον αφορά τους έγχρωμους πολίτες της. Αντί να τιμήσει την ιερή της υποχρέωση, η Αμερική έχει δώσει στο λαό των Νέγρων μια ακάλυπτη επιταγή, μια επιταγή που επιστράφηκε «σφραγισμένη».

Μπορεί κανείς να δει το μεγάλο κραχ του 2008 υπό το ίδιο πρίσμα: ως το αποτέλεσμα πολύχρονων πολιτικών καβγάδων ανάμεσα σε πιστωτές και οφειλέτες, πλούσιους και φτωχούς. Σε ένα ορισμένο επίπεδο, είναι αλήθεια ότι το κραχ ήταν ακριβώς αυτό που φαινόταν: μια κομπίνα, ένα εξαιρετικά εξελιγμένο κόλπο «πυραμίδας» προορισμένο να καταρρεύσει εν πλήρη γνώσει ότι οι ένοχοι θα ήταν σε θέση να αναγκάσουν τα θύματά τους να τους σώσουν. Σε ένα άλλο επίπεδο, θα μπορούσε να ιδωθεί ως το αποκορύφωμα μιας διαμάχης για τον ορισμό ακριβώς του χρήματος και της πίστωσης.

Μέχρι το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, είχε εν πολλοίς εξαφανιστεί το φάντασμα μιας επικείμενης εξέγερσης της εργατικής τάξης που στοίχειωνε τόσο τις άρχουσες τάξεις της Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής καθ' όλον τον προηγούμενο αιώνα. Για να το θέσω ωμά: στις λευκές εργατικές τάξεις των βορειοατλαντικών χωρών, από τις Ηνωμένες Πολιτείες ως τη Δυτική Γερμανία, προσφέρθηκε μία συμφωνία. Αν συναινούσαν να παραμερίσουν τις όποιες φαντασιοπληξίες τους για εκ βάθρων αλλαγή της φύσης του συστήματος, θα τους επιτρεπόταν να κρατήσουν τα συνδικάτα τους, να απολαύσουν μια μεγάλη ποικιλία κοινωνικών παροχών (συντάξεις, διακοπές, ιατροφαρμακευτική περίθαλψη) και, το σημαντικότερο ίσως, να ξέχρουν ότι –μέσω των γενναιόδωρα χρηματοδοτούμενων και διαρκώς διευρυνόμενων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων– τα παιδιά τους θα είχαν μια εύλογη ευκαιρία να ξεφύγουν τελείως από την εργατική τάξη. Ένα κρίσιμο στοιχείο σε όλα αυτά ήταν η άρρητη εγγύηση ότι η αύξηση της παραγωγικότητας των εργατών θα συνοδευόταν από ανάλογη αύξηση στους μισθούς: μια εγγύηση που ίσχυε μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1970. Ως εκ τούτου, κατά

την περίοδο αυτή, η παραγωγικότητα, όπως και τα εισοδήματα, αυξήθηκαν ραγδαία, γεγονός που έθεσε τα θεμέλια της σημερινής καταναλωτικής οικονομίας.

Οι οικονομολόγοι αποκαλούν αυτήν την περίοδο «κεϋνσιανή εποχή», μιας και ήταν μια εποχή κατά την οποία, οι οικονομικές θεωρίες του Τζον Μείναρντ Κέυνς, οι οποίες είχαν ήδη αποτελέσει τη βάση του New Deal του Ρούζβελτ στις Ηνωμένες Πολιτείες, υιοθετήθηκαν από τις βιομηχανικές δημοκρατίες περίπου σε ολόκληρο τον κόσμο. Οι θεωρίες αυτές συνοδεύονταν από τη μάλλον πρόχειρη στάση του Κέυνς απέναντι στο χρήμα. Ο αναγνώστης θα θυμάται ότι ο Κέυνς δεχόταν απολύτως ότι οι τράπεζες δημιουργούν όντως χρήμα «απ' το τίποτα» και ότι, για αυτόν το λόγο, δεν υπήρχε εγγενής λόγος να μην το ενθαρρύνει αυτό η κυβερνητική πολιτική σε περιόδους οικονομικής ύφεσης ως έναν τρόπο να τονωθεί η ζήτηση – μια θέση που υπήρξε επί μακρόν τρομερά αγαπητή στους οφειλέτες και ανάθεμα για τους πιστωτές.

Ο ίδιος ο Κέυνς είχε ακουστεί, στην εποχή του, να φωνασκεί αρκετά ριζοσπαστικά, ζητώντας για παράδειγμα, την πλήρη εξάλειψη της τάξης εκείνης των ανθρώπων που ζούσαν απ' τα χρέη των άλλων –την «ευθανασία του ραντιέρη»<sup>23</sup>, όπως το έθετε–, αν και αυτό που πραγματικά εννοούσε ήταν να εξαλειφθεί αυτή η τάξη μέσω της σταδιακής μείωσης των επιτοκίων. Όπως μεγάλο μέρος του κεϋνσιανισμού, αυτή η έκκληση ήταν πολύ λιγότερο ριζοσπαστική από όσο φάνηκε αρχικά. Στην πραγματικότητα, εντασσόταν πλήρως στη μεγάλη παράδοση της πολιτικής οικονομίας, η οποία έχει τις ρίζες της στο ιδεώδες μιας ουτοπίας χωρίς χρέος του Άνταμ Σμιθ, αλλά ιδίως στην καταδίκη των γαιοκτημόνων ως παρασίτων εκ μέρους του David Ricardo, ο οποίος θεωρούσε ότι η ίδια η ύπαρξή τους ήταν επιζήμια για την οικονομική ανάπτυξη. Ο Κέυνς συνέχιζε απλώς στην ίδια γραμμή, θεωρώντας τους ραντιέρηδες φεουδαρχικό κατάλοιπο, ασύμβατο με το πραγματικό πνεύμα της συσσώρευσης κεφαλαίου. Ο Κέυνς δεν το θεωρούσε αυτό επαναστατικό μέτρο. Τουναντίον, το έβλεπε ως τον καλύτερο τρόπο για να αποφευχθεί η επανάσταση:

Βλέπω, συνεπώς, τη ραντιέρικη πτυχή του καπιταλισμού ως μεταβατική φάση, η οποία θα εξαφανιστεί όταν ολοκληρώσει το έργο της. Με την εξαφάνιση αυτής της ραντιέρικης πτυχής, πολλές άλλες πλευρές του θα υποστούν κοσμογονικές αλλαγές. Θα είναι, επιπλέον, μεγάλο πλεονέκτημα για

23 [Σ.τ.Ε.] ραντιέρης είναι ο δικαιούχος της ράντας. Συνηθίζεται η λέξη να χρησιμοποιείται για τους εισοδηματίες από ακίνητη περιουσία.

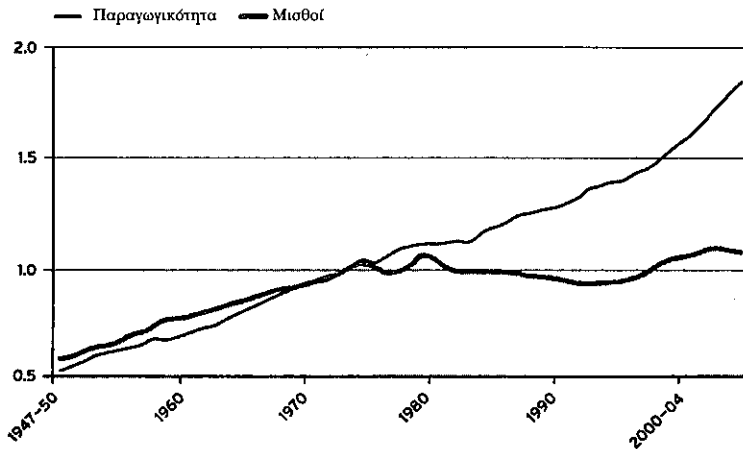
την τάξη πραγμάτων που υπερασπιζόμαστε το ότι αυτή η ευθανασία του ραβιέρη, του άχρηστου επενδυτή, δεν θα είναι κάτι ξαφνικό (...) και δεν θα χρειαστεί καμία επανάσταση.<sup>24</sup>

Όταν εφαρμόστηκε εντέλει ο κεϋνσιανός διακανονισμός, μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η συμφωνία αυτή δόθηκε μόνο σε ένα μικρό κομμάτι του πληθυσμού της υψηλής. Με το πέρασμα των χρόνων, ολοένα και περισσότεροι λαοί ήθελαν μερίδιο απ' τη συμφωνία. Σχεδόν όλα τα λαϊκά κινήματα της περιόδου 1945-1975, ακόμα ίσως και τα επαναστατικά, μπορούν να ιδωθούν ως αιτήματα συμπερίληψης: αιτήματα πολιτικής ισότητας που θεωρούσαν ότι η ισότητα δεν είχε νόημα χωρίς ένα βαθμό οικονομικής ασφάλειας. Αυτό ίσχυε όχι μόνο για κινήματα μειονοτήτων στα βορειοατλαντικά κράτη, οι οποίες ήταν οι πρώτες που έμειναν έξω από τη συμφωνία –όπως η μειονότητα για την οποία μιλούσε ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ–, αλλά και για εκείνα που τότε ονομάζονταν «εθνικοαπαλευθерωτικά», από την Αλγερία ως τη Χιλή, και, πιο δραματικά, για το φεμινισμό. Κάποια στιγμή τη δεκαετία του '70, τα πράγματα έφτασαν σε οριακό σημείο. Φάνηκε ότι ο καπιταλισμός, ως σύστημα, απλώς αδυνατούσε να επεκτείνει αυτή τη συμφωνία σε όλους. Κατά πάσα πιθανότητα δεν θα εξακολουθούσε να είναι βιώσιμος αν όλοι οι εργαζόμενοι του ήταν ελεύθεροι μισθωτοί εργάτες· είναι σίγουρο ότι δεν θα μπορούσε ποτέ να προσφέρει σε όλους και σε παγκόσμιο επίπεδο το είδος της ζωής που απολάμβανε, φερ' ειπείν, ένας εργάτης αυτοκινητοβιομηχανίας στο Μίσιγκαν ή στο Τορίνο, ο οποίος διέθετε δικό του σπίτι και γκαράζ και έστελνε τα παιδιά του στο πανεπιστήμιο και, μάλιστα, αυτό ίσχυε πολύ πριν τόσα πολλά από αυτά τα παιδιά αρχίσουν να απαιτούν μια λιγότερο αποχαυνωμένη ζωή. Το αποτέλεσμα μπορεί να περιγραφεί ως κρίση συμπερίληψης. Μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1970, η υφιστάμενη τάξη πραγμάτων βρισκόταν ήδη σε κατάσταση κατάρρευσης, καθώς μαστιζόταν ταυτοχρόνως από οικονομικό χάος, εξεγέρσεις για τρόφιμα, πετρελαϊκές κρίσεις, διαδεδομένες καταστροφολογικές προφητείες για το τέλος του κόσμου και οικολογική κρίση – όλα αυτά, όπως αποδείχτηκε, ήταν απλώς τρόποι για να ειδοποιηθούν οι μάζες ότι όλες οι συμφωνίες είχαν ακυρωθεί.

Άπαξ και αρχίσουμε να θέτουμε την ιστορία σε αυτό το πλαίσιο, είναι εύκολο να δούμε ότι τα επόμενα τριάντα χρόνια, η περίοδος δηλαδή που εκτείνεται περίπου από το 1978 έως το 2009, ακολουθούν το ίδιο πάνω κάτω μοτίβο. Μόνο που η συμφωνία, ο διακανονισμός, είχε αλλάξει. Σίγουρα, όταν ο Ρόναλντ Ρέιγκαν στις Ηνωμένες Πολιτείες και η Μάργκαρετ Θάτσερ στη

24 Keynes 1936: 345.

Βρετανία εξαπέλυσαν τη συστηματική τους επίθεση εναντίον των συνδικάτων, καθώς και ενάντια στην κληρονομιά του Κένυς, ήταν ένας τρόπος να διακηρύξουν ρητά ότι όλες οι προηγούμενες συμφωνίες ήταν άκυρες. Όλοι πλέον μπορούσαν να έχουν πολιτικά δικαιώματα –μέχρι τη δεκαετία του 1990, ακόμα και οι περισσότεροι στη Λατινική Αμερική και την Αφρική–, ωστόσο τα πολιτικά δικαιώματα θα έχαναν κάθε οικονομική σημασία. Η σύνδεση παραγωγικότητας και μισθών κατακρεουργήθηκε: τα ποσοστά παραγωγικότητας συνέχισαν να ανεβαίνουν, ωστόσο οι μισθοί πάγωσαν ή ακόμα και μειώθηκαν.<sup>25</sup>



Αρχικά, αυτό συνοδεύτηκε από μια επιστροφή στον «μονεταρισμό»: στο δόγμα ότι, μολονότι το χρήμα δεν βασιζόταν πλέον κατά κανέναν τρόπο στον χρυσό, ή σε οποιοδήποτε άλλο εμπόρευμα, οι κυβερνητικές πολιτικές και οι πολιτικές των κεντρικών τραπεζών θα έπρεπε να ασχολούνται πρωτίστως με το να ελέγχουν προσεκτικά την προσφορά χρήματος προκειμένου να εξασφαλιστεί ότι αυτό θα λειτουργεί *ως εάν* να ήταν ένα σπάνιο εμπόρευμα. Και μάλιστα, παρόλο που η χρηματιστικοποίηση του κεφαλαίου σήμαινε ταυτόχρονα ότι τα περισσότερα χρήματα που επενδύονταν στην αγορά ήταν τελείως αποκομμένα από οποιαδήποτε σχέση με την παραγωγή εμπορευμάτων, είχαν μετατραπεί όμως σε καθαρή σπέκουλα.

25 Βλ. <http://www.irle.berkeley.edu/events/spring08/feller/>.

Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι στους ανθρώπους σε όλον τον κόσμο δεν προσφέρθηκε τίποτα: απλώς ότι, όπως είπα, οι όροι είχαν αλλάξει. Σύμφωνα με τον νέο διακανονισμό, οι μισθοί θα έπαυαν μεν να ανεβαίνουν, αλλά οι εργαζόμενοι θα ενθαρρύνονταν να αγοράσουν ένα κομμάτι του καπιταλισμού. Αντί να υποβληθούν σε ευθανασία οι ραντιέρηδες, τώρα *όλοι* μπορούσαν να γίνουν τέτοιοι – μπορούσαν, ουσιαστικά, να αρπάξουν ένα κομμάτι απ' τα κέρδη που δημιουργούσαν τα ραγδαία αυξανόμενα ποσοστά της δικής τους παραγωγικότητας. Τα μέσα ήταν πολλά και οικεία. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, υπήρχαν οι συνταξιοδοτικοί λογαριασμοί γνωστοί ως «401(k)» και μια ατέλειωτη ποικιλία μέσων ενθάρρυνσης των απλών πολιτών να παίξουν στο χρηματιστήριο και μαζί με αυτά, η παρακίνησή τους να δανειστούν. Μια από τις καθοδηγητικές αρχές του θαλασμοκρατικού και του ρεϊγκανισμού εξίσου ήταν ότι οι οικονομικές μεταρρυθμίσεις δεν πρόκειται ποτέ να αποκτήσουν ευρεία υποστήριξη, αν δεν έχουν έστω τη φιλοδοξία οι απλοί εργαζόμενοι να αποκτήσουν το δικό τους σπίτι: σε αυτό προστέθηκαν, τις δεκαετίες του 1990 και του 2000, ατέλειωτες κομπίνες με υποθήκες και αναχρηματοδοτήσεις που μεταχειρίζονταν τα σπίτια, η αξία των οποίων θεωρούταν ότι μόνο θα ανέβαινε, «σαν ΑΤΜ» – όπως ήταν η δημοφιλής ατάκα, αν και, όπως αποδείχτηκε, στην πραγματικότητα έμοιαζαν περισσότερο με πιστωτικές κάρτες. Ύστερα, ήταν και ο πολλαπλασιασμός των πραγματικών πιστωτικών καρτών που διαγκωνίζονταν μεταξύ τους.

Στην περίπτωση αυτή, για πολλούς, το «να αγοράσουν ένα κομμάτι του καπιταλισμού» άρχισε ανεπαίσθητα να μοιάζει όλο και περισσότερο με κάτι που δεν διέφερε από τις γνωστές μαστιγές των φτωχών εργαζόμενων: τον τοκογλύφο και τον ενεχυροδανειστή. Εδώ, δεν βοήθησε πολύ το γεγονός ότι, το 1980, καταργήθηκαν με νομοθέτημα του Κογκρέσου οι ομοσπονδιακοί νόμοι των ΗΠΑ για την τοκογλυφία που περιόριζαν τον τόκο σε ποσοστό από 7 έως 10 τοις εκατό. Όπως οι Ηνωμένες Πολιτείες είχαν καταφέρει εν πολλοίς να απαλλαγούν από το πρόβλημα της πολιτικής διαφθοράς, νομιμοποιώντας κατ' ουσίαν τη δωροδοκία των νομοθετών (η οποία τώρα ονομαζόταν «lobbying»), έτσι και το πρόβλημα της τοκογλυφίας παραμερίστηκε, όταν νομιμοποιήθηκαν τα πραγματικά επιτόκια της τάξης του 25% ή του 50%, και σε μερικές περιπτώσεις (π.χ., για δάνεια «αυθημερόν» – payday loans) ακόμα και του 800% ετησίως, μια πρακτική που ήταν κάποτε συνηθισμένη μόνο στο οργανωμένο έγκλημα. Φυσική συνέπεια αυτής της εξέλιξης ήταν ότι η εφαρμογή αυτών των δανείων δεν

εξαρτιόταν πλέον μόνο από πληρωμένους μπράβους και από ανθρώπους που στέλνουν ακρωτηριασμένα ζώα στα θύματά τους, αλλά και από δικαστές, δικηγόρους, δικαστικούς κλητήρες και αστυνομικούς.<sup>26</sup>

Για να περιγραφεί ο νέος διακανονισμός επινοήθηκε μια ποικιλία ονομάτων, από τον «εκδημοκρατισμό του χρηματοπιστωτισμού» έως τη «χρηματοπιστικοποίηση της καθημερινής ζωής».<sup>27</sup> Εκτός Ηνωμένων Πολιτειών, έγινε γνωστός ως «νεοφιλευθερισμός». Ως ιδεολογία, σήμαινε ότι όχι μόνο η αγορά, αλλά και ο καπιταλισμός (πρέπει συνεχώς να θυμίζω στον αναγνώστη ότι αυτά τα δύο δεν είναι ταυτόσημα) έγινε η οργανωτική αρχή περίπου των πάντων. Πρέπει όλοι να σκεφτόμαστε τους εαυτούς μας ως μικροσκοπικές επιχειρήσεις, οργανωμένες γύρω από την ίδια σχέση επενδυτή και διευθυντή: ανάμεσα στα ψυχρά, υπολογιστικά μαθηματικά του τραπεζίτη και τον πολεμιστή, ο οποίος, χρεωμένος, έχει εγκαταλείψει κάθε αίσθημα προσωπικής τιμής και έχει μετατραπεί σε ένα είδος ατιμωμένης μηχανής.

Σε αυτό τον κόσμο, το «να πληρώνεις τα χρέη σου» μπορεί κάλλιστα να φτάσει να μοιάζει με ορισμό της ίδιας της ηθικότητας, αν μη τι άλλο επειδή είναι τόσο πολλοί αυτοί που δεν μπορούν να το κάνουν. Για παράδειγμα, έχει γίνει κοινό στοιχείο σε πολλούς κλάδους στην Αμερική ότι μεγάλες επιχειρήσεις, ή ακόμα και μικρές, όταν έχουν χρέη, αποφασίζουν σχεδόν αυτομάτως απλώς να δουν τι θα γίνει αν δεν πληρώσουν: συμμορφώνονται μόνο αν τους το θυμίσουν, αν τις εξωθήσουν ή αν τους παρουσιάσουν κάποιου είδους νομικό ένταλμα. Με άλλα λόγια, η αρχή της τιμής έχει εξοβελιστεί σχεδόν ολοσχερώς από την αγορά.<sup>28</sup> Γι' αυτό ίσως το όλο θέμα

26 Η νομοθεσία κλειδί ήταν ο «Νόμος για τη Ρύθμιση των Οργανισμών Καταθέσεων και τον Νομισματικό Έλεγχο» του 1980, ο οποίος κατάργησε όλους τους ομοσπονδιακούς νόμους κατά της τοκογλυφίας, δόθηκαν ως απάντηση στον ανεξέλεγκτο πληθωρισμό στα τέλη της δεκαετίας του 1970, ωστόσο, φυσικά, οι νόμοι αυτοί δεν επανήλθαν ποτέ όταν ο πληθωρισμός τέθηκε υπό έλεγχο, όπως συμβαίνει τα τελευταία είκοσι πέντε χρόνια. Το πλαφόν στα κρατικά επιτόκια έμεινε άθικτο, ωστόσο επιτράπηκε στις εταιρείες πιστωτικών καρτών να τηρούν τους νόμους της πολιτείας στην οποία είχαν την έδρα τους, ανεξάρτητα από την περιοχή στην οποία δραστηριοποιούνταν. Γι' αυτόν τον λόγο οι περισσότερες είχαν την έδρα τους στη Νότια Ντακότα, όπου δεν προσδιορίζεται μέγιστο επιτόκιο.

27 Ο πρώτος όρος ανήκει στον Thomas Friedman (1999) και προέρχεται από ένα αλαζονικό και ανόητο βιβλίο του με τίτλο *To Lexus και η ελιά*, ο δεύτερος στον Randy Martin (2002) και βρίσκεται σε ένα βιβλίο του με τον ίδιο τίτλο.

28 Στην Αμερική, αυτή η «καθολική ετερότητα» επιτυγχάνεται πάνω απ' όλα μέσω του ρατσισμού. Γι' αυτόν το λόγο, η λιανική πώληση μικρής κλίμακας στις Ηνωμένες Πολιτείες διεξάγεται πάνω σε εθνοτικές γραμμές. Λόγου χάρη, οι κορεάτες που διατηρούν μπακάλικά ή καθαριστήρια δίνουν πίστωση ο ένας στον άλλον και οι πελάτες τους είναι αρκούντως κοινωνικά απομακρυσμένοι ώστε να μην τίθεται θέμα να επεκτείνουν την πίστωση προς τα έξω ή ακόμα και να περιμένουν να συνά-



του χρέους αρχίζει να περιβάλλεται από ένα θρησκευτικό φωτιστέφανο. Στην πραγματικότητα, μπορεί κανείς να μιλήσει για δύο θεολογίες: μία για τους πιστωτές και μία άλλη για τους οφειλέτες. Δεν είναι σύμπτωση το γεγονός ότι η νέα φάση του αμερικανικού ιμπεριαλισμού του χρέους συνοδεύτηκε επίσης από την άνοδο της ευαγγελικής δεξιάς, η οποία –αψηφώντας σχεδόν ολόκληρη την υφιστάμενη χριστιανική θεολογία– έχει υιοθετήσει ενθουσιωδώς το δόγμα των «οικονομικών της προσφοράς», σύμφωνα με το οποίο η δημιουργία χρήματος και η διάθεσή του στους πλούσιους είναι ο πιο χριστιανικός τρόπος να προωθηθεί η εθνική ευημερία. Ο πιο φιλόδοξος θεολόγος αυτού του νέου δόγματος είναι ίσως ο George Gilder, το βιβλίο του οποίου με τίτλο *Πλούτος και Φτώχεια* έγινε μπεστ-σέλερ το 1981, στις απαρχές αυτού που θα έμενε γνωστό ως η Επανάσταση του Ρέικαν. Το επιχείρημα του Gilder ήταν πως όσοι πίστευαν ότι ήταν αδύνατο απλώς να φτιάχνεται χρήμα ήταν βουτηγμένοι σε έναν παλιομοδίτικο και άθεο υλισμό που δεν συνειδητοποιούσε ότι, όπως ο Θεός μπορεί να φτιάξει κάτι από το τίποτα, έτσι το μεγαλύτερο δώρο Του στην ανθρωπότητα ήταν η δημιουργικότητα αυτή καθαυτή, η οποία λειτουργούσε με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Οι επενδυτές μπορούν όντως να δημιουργούν αξία από το τίποτα μέσω της προθυμίας τους να δεχτούν το ρίσκο που έχει το να πιστεύουν στη δημιουργικότητα των άλλων. Αντί να θεωρεί ύβρη τη μίμηση της δύναμης του Θεού να δημιουργεί *ex nihilo*, ο Gilder υποστήριξε ότι αυτή ακριβώς ήταν η πρόθεση του Θεού: η δημιουργία χρήματος ήταν ένα δώρο, μια ευλογία, μια επικοινωνία με τη θεία χάρη· μια υπόσχεση, ναι, αλλά όχι μία υπόσχεση που μπορεί να πραγματοποιηθεί, ακόμα και αν τα ομόλογα αναχρηματοδοτούνται μονίμως, διότι μέσω της πίστης («στο θεό πιστεύουμε» – In God we trust – ξανά) η αξία τους γίνεται πραγματικότητα:

Οι οικονομολόγοι που δεν πιστεύουν στο μέλλον του καπιταλισμού θα τείνουν να αγνοούν τη δυναμική της τύχης και της πίστης που θα καθορίσει εν πολλοίς αυτό το μέλλον. Οι οικονομολόγοι που βλέπουν τη θρησκεία με δυσπιστία θα αποτυγχάνουν πάντα να συλλάβουν τους τρόπους λατρείας με τους οποίους επιτυγχάνεται η πρόοδος. Η τύχη είναι το θεμέλιο της αλλαγής και το όχημα του θείου.<sup>29</sup>

ψουν στοιχειώδεις σχέσεις εμπιστοσύνης – μιας και οι ίδιοι περιμένουν συνήθως οι ηλεκτρολόγοι, οι κλειδαράδες και οι άλλοι εργολάβοι που τους παρέχουν υπηρεσίες να τους εξαπατήσουν. Ουσιαστικά, μια αγορά οργανωμένη πάνω σε φυλετικές ή εθνοτικές γραμμές μετατρέπεται σε μία αγορά όπου όλοι θεωρούνται ότι είναι Αμαληκίτες.

29 Gilder 1981: 266, παρατίθεται στο Cooper 2008: 7. Η μελέτη της Cooper, την οποία συνιστώ

Τέτοια ξεσπάσματα ενέπνευσαν ευαγγελιστές όπως ο Pat Robertson να κηρύξουν τα οικονομικά της προσφοράς «την πρώτη πραγματικά θεϊκή θεωρία για τη δημιουργία χρήματος».<sup>30</sup>

Εν τω μεταξύ, για εκείνους που δεν μπορούσαν απλώς να φτιάξουν χρήμα, επιφυλασσόταν ένα πολύ διαφορετικό θέλημα Κυρίου. «Το χρέος είναι το νέο λίπος», σχολίασε πρόσφατα η Margaret Atwood, εντυπωσιασμένη από το βαθμό στον οποίο οι διαφημίσεις που έβλεπε στην καθημερινή της διαδρομή με το λεωφορείο στη γενέτειρά της, το Τορόντο, είχαν εγκαταλείψει τις πρότερες προσπάθειές τους να πανικοβάλλουν τους επιβάτες με τον τρόπο του να γίνουν σεξουαλικά απωθητικοί, και είχαν αντιθέτως στραφεί στο να προσφέρουν συμβουλές για το πώς να απελευθερωθεί κανείς από τον πολύ πιο άμεσο τρόπο του κλητήρα:

Υπάρχουν ακόμα και τηλεοπτικές εκπομπές για χρέη, οι οποίες έχουν την οικεία γεύση της θρησκευτικής αναγέννησης. Υπάρχουν περιγραφές για καταναλωτικά όργανα από εθισμένους στα ψώνια, κατά τα οποία δεν μπορούσαν να εξηγήσουν τι τους έπιασε και θόλωσαν τα πάντα. Υπάρχουν δακρύβρεχτες εξομολογήσεις από εκείνους που είχαν κατανήσει τρεμάμενα ράκη από την αϋπνία, καθώς, βουτηγμένοι σε απελπιστικά χρέη, είχαν καταφύγει στα ψέματα, τις απάτες, τις κλοπές και το μοίρασμα ακάλυπτων επιταγών από τον έναν τραπεζικό λογαριασμό στον άλλον, ως αποτέλεσμα. Υπάρχουν μαρτυρίες συγγενών και αγαπημένων προσώπων, οι ζωές των οποίων έχουν καταστραφεί από τη βλαβερή συμπεριφορά του οφειλέτη. Υπάρχουν συμπονετικές, αλλά αυστηρές, νουθεσίες από τον παρουσιαστή, ο οποίος παίζει εδώ το ρόλο του ιερέα ή του ιεροκήρυκα. Υπάρχει μια στιγμή που βλέπουν το φως, η οποία συνοδεύεται από τη μεταμέλεια και την υπόσχεση ότι δεν θα το ξανακάνουν. Υπάρχει επιβεβλημένη μετάνοια –χρατς, κρατς, το ψαλίδι κόβει τις πιστωτικές κάρτες– και μετά μια αυστηρή θεραπευτική αγωγή για τη μείωση των εξόδων· και τέλος, αν όλα πάνε καλά, τα χρέη πληρώνονται, οι αμαρτίες συγχωρούνται, δίνεται άφεση αμαρτιών και μια νέα μέρα ξημερώνει, όπου ένας πιο μελαγχολικός, αλλά και πιο φερέγγυος άνθρωπος ξυπνάει το επόμενο πρωί.<sup>31</sup>

ολόθερμα, είναι μια θαυμάσια διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στον ιμπεριαλισμό του χρέους – έναν όρο που φαίνεται ότι έπλασε η ίδια, εμπνεόμενη απ' τον Hudson – και τον ευαγγελικό χριστιανισμό. Βλ. και Naylor 1985.

30 Robertson 1992: 153. Και στο Cooper ξανά, ό.π.

31 Atwood 2008: 42.

Εδώ, η ανάληψη ρίσκου δεν είναι κατά καμία έννοια όχημα του θείου. Όλως αντιθέτως. Για τους φτωχούς, ωστόσο, τα πράγματα είναι πάντοτε διαφορετικά. Από μία άποψη, αυτό που περιγράφει η Atwood μπορεί να θεωρηθεί ως η τέλεια αντιστροφή της προφητικής φωνής του Αιδεσιμότατου Κινγκ στην ομιλία του που ήδη αναφέραμε: ενώ η πρώτη μεταπολεμική εποχή είχε να κάνει με συλλογικές αξιώσεις επί του εθνικού χρέους από τους ταπεινότερους πολίτες της χώρας, καθώς και με την ανάγκη εκείνων που έδωσαν κίβδηλες υποσχέσεις να εξιλεωθούν, τώρα αυτοί οι ίδιοι ταπεινοί πολίτες μαθαίνουν να θεωρούν εαυτούς αμαρτωλούς και να επιδιώκουν ένα είδος καθαρά ατομικής λύτρωσης προκειμένου να έχουν το δικαίωμα να διατηρούν οποιαδήποτε ηθική σχέση με άλλους ανθρώπους.

Ταυτόχρονα, εδώ συμβαίνει κάτι βαθιά παραπλανητικό. Όλα αυτά τα ηθικά δράματα εκκινούν από την παραδοχή ότι, σε τελευταία ανάλυση, το ατομικό χρέος είναι ζήτημα προσωπικής μαλθακότητας, ένα αμάρτημα εναντίον των αγαπημένων μας – και συνεπώς ότι η λύτρωση πρέπει αναγκαστικά να είναι ζήτημα κάθαρσης και ανάκτησης της ασκητικής αυταπάρνησης. Αυτό που αποκρύπτεται εδώ είναι, πρώτα απ' όλα, το γεγονός ότι σήμερα χρωστάμε *όλοι* (το χρέος του μέσου αμερικανικού νοικοκυριού υπολογίζεται ότι ανέρχεται σε ποσοστό 130% επί του εισοδήματος), καθώς και ότι ελάχιστο μέρος αυτού του χρέους δημιουργήθηκε από εκείνους που είχαν αποφασίσει να βγάλουν χρήματα ποντάροντας στον ιππόδρομο ή από εκείνους που τα ξόδεψαν σε ψώνια. Στον βαθμό που τα δάνεια αυτά προορίζονταν να χρησιμοποιηθούν για αυτό που οι οικονομολόγοι ονομάζουν «δαπάνες διακριτικής ευχέρειας» (discretionary spending), τα δανεισμένα χρήματα δόθηκαν κυρίως σε παιδιά, χρησιμοποιήθηκαν από κοινού με φίλους και γενικά με σκοπό να χτιστούν και να διατηρηθούν σχέσεις με άλλους ανθρώπους που βασίζονται σε *κάτι* άλλο από τον καθαρό υλικό υπολογισμό.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Αυτή, παρεμπιπτόντως, είναι και η καλύτερη απάντηση στις συμβατικές επικρίσεις που εκτοξεύονται εναντίον των φτωχών που χρεώνονται επειδή είναι ανίκανοι να καθυστερήσουν τις απολαύσεις τους – ένας ακόμα τρόπος με τον οποίο η οικονομική λογική, με όλα τα τυφλά της σημεία, διαστρεβλώνει κάθε δυνατότητα να κατανοήσουμε τα πραγματικά κίνητρα των «καταναλωτών». Ορθολογικά μιλώντας, αφού τα καταθέσεις προθεσμίας αποφέρουν περίπου 4% ετησίως και οι πιστωτικές κάρτες χρεώνουν 20%, οι καταναλωτές θα έπρεπε να αποταμιεύουν και να χρεώνονται μόνο σε περιπτώσεις που θα ήταν απολύτως αναγκασμένοι να το κάνουν, αναβάλλοντας τις περιττές αγορές μέχρι να υπάρξει πλεόνασμα. Ελάχιστοι λειτουργούν κατ' αυτόν τον τρόπο, ωστόσο αυτό σπάνια συμβαίνει λόγω απρονοησίας (π.χ. δεν κρατιούνται να αγοράσουν αυτό το φανταχτερό φόρεμα), αλλά μάλλον επειδή οι ανθρώπινες σχέσεις δεν είναι δυνατόν να αναβληθούν, με τον ίδιο τρόπο θα αναβάλλονταν οι φανταστικές «καταναλωτικές αγορές»: η κόρη κάποιου μόνο μία φορά θα γιορτάσει τα πέμπτα της γενέθλια και ο παππούς κάποιου άλλου έχει ορισμένα χρόνια ζωής ακόμα.

Πρέπει κανείς να χρεωθεί ούτως ώστε να πετύχει μια ζωή που ξεπερνά κατά οποιονδήποτε τρόπο την καθαρή επιβίωση.

Στο βαθμό που εδώ υπάρχει πολιτική, μοιάζει να είναι μια παραλλαγή ενός μοτίβου που βλέπουμε από τις απαρχές του καπιταλισμού. Εντέλει, αυτό που αντιμετωπίζεται ως καταχρηστικό, εγκληματικό και δαιμονικό είναι η ίδια η κοινωνικότητα. Απέναντι σε αυτήν την κατάσταση, οι περισσότεροι απλοί Αμερικανοί –συμπεριλαμβανομένων των μαύρων και των λατίνων, των πρόσφατων μεταναστών και όλων των άλλων που προηγουμένως αποκλείονταν από την πίστωση– έχουν απαντήσει με μια ξεροκέφαλη επιμονή να συνεχίζουν να αγαπούν ο ένας τον άλλον. Συνεχίζουν να αποκτούν σπίτια για τις οικογένειές τους, ποτά και ηχητικά συστήματα για τα πάρτι τους, δώρα για τους φίλους τους· επιμένουν μάλιστα ακόμα να τελούν γάμους και κηδείες, ανεξάρτητα από το αν κάτι τέτοιο θα τους οδηγήσει, κατά πάσα πιθανότητα, σε στάση πληρωμών ή χρεοκοπία – σκεφτόμενοι, προφανώς, ότι, εφόσον όλοι πλέον πρέπει να αναγεννηθούν ως μίνι καπιταλιστές, γιατί να μην έχουν κι αυτοί τη δυνατότητα να φτιάχνουν χρήμα απ' το τίποτα;

Σύμφωνοι, δεν πρέπει να υπερβάλλουμε όσον αφορά το ρόλο των ιδίων των δαπανών διακριτικής ευχέρειας. Η κύρια αιτία χρεοκοπίας στην Αμερική είναι η καταστροφική ασθένεια· το μεγαλύτερο μέρος του δανεισμού είναι απλώς ζήτημα επιβίωσης (αν δεν έχεις αυτοκίνητο, δεν μπορείς να εργαστείς)· και ολοένα και πιο συχνά, απλώς και μόνο το να έχεις τη δυνατότητα να πας στο πανεπιστήμιο σημαίνει σχεδόν υποχρεωτικά υποδούλωση λόγω χρεών τουλάχιστον για τη μισή κατοπινή επαγγελματική ζωή κάποιου.<sup>33</sup> Εντούτοις, είναι χρήσιμο να επισημάνουμε ότι για τους πραγματικούς ανθρώπους η επιβίωση δεν είναι σχεδόν ποτέ αρκετή. Ούτε θα έπρεπε να είναι.

33 Υπάρχουν τόσα πολλά βιβλία πάνω σε αυτό το θέμα που διατάζει κανείς να παραπέμψει σε ορισμένα, ωστόσο μερικά εξαιρετικά παραδείγματα είναι το *Generation Debt* της Anya Kamentz (2006) και το *Social History of the Credit Trap* του Brett William (2004). Το ευρύτερο επιχείρημα ότι τα αιτήματα για το χρέος είναι μια μορφή ταξικής πάλης εμπνέεται εν πολλοίς από τη συλλογικότητα *Midnight Notes*, η οποία υποστηρίζει ότι, όσο οξυμωρο και αν φαίνεται, «ο νεοφιλελευθερισμός έχει ανοίξει μια νέα διάσταση στην πάλη ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργατική τάξη μέσα στο πλαίσιο της πίστωσης» (2009: 7). Έχω ακολουθήσει αυτήν την ανάλυση ως έναν βαθμό, αλλά προσπάθησα να απομακρυνθώ από την οικονομίστικη πλαισίωση της ανθρώπινης ζωής ως «αναπαραγωγής της εργασίας» που πεδικλώνει μεγάλο μέρος της μαρξιστικής βιβλιογραφίας – η έμφαση στη ζωή πέρα από την επιβίωση ίσως έχει επηρεαστεί ελαφρά από τον Vaneigem (1967), αλλά κυρίως επιστρέφει στη δική μου εργασία για τη θεωρία της αξίας (Graeber 2001).

Μέχρι τη δεκαετία του 1990, οι ίδιες εντάσεις είχαν αρχίσει να επανεμφανίζονται σε παγκόσμια κλίμακα, καθώς η παλαιότερη ροπή προς τον δανεισμό χρημάτων για μεγαλοπρεπή κρατικά έργα, όπως το Φράγμα του Ασουάν, έδωσαν τη θέση τους σε μια έμφαση στη μικροπίστωση. Εμπνευσμένο από την επιτυχία της Τράπεζας Grameen στο Μπανγκλαντές, το νέο μοντέλο είχε να κάνει με τον εντοπισμό ανερχόμενων επιχειρηματιών σε φτωχές κοινότητες και τη δανειοδότησή τους με μικρά χαμηλότοκα δάνεια. Η «πίστωση», επέμενε η Τράπεζα Grameen, «είναι ένα ανθρώπινο δικαίωμα». Ταυτόχρονα, η ιδέα ήταν να αντληθεί «κοινωνικό κεφάλαιο» –η γνώση, τα δίκτυα, οι συνδέσεις και η επινοητικότητα που οι φτωχοί του κόσμου χρησιμοποιούν ήδη προκειμένου να τα βγάζουν πέρα σε δύσκολες συνθήκες– και να μετατραπεί σε τρόπο δημιουργίας ακόμα περισσότερου (επεκτατικού) κεφαλαίου, ικανού να αυξάνεται με ποσοστό από 5% έως 20% ετησίως. Όπως διαπίστωσαν ανθρωπολόγοι όπως η Julia Elyachar, το αποτέλεσμα είναι διττό. Όπως της εξήγησε ένας ασυνήθιστα ειλικρινής σύμβουλος ΜΚΟ στο Κάιρο, το 1995:

Το χρήμα είναι ενίσχυση. Τα χρήματα αυτά είναι χρήματα ενίσχυσης. Πρέπει να είσαι σπουδαίος, να σκέφτεσαι σπουδαία πράγματα. Οι δανειολήπτες εδώ μπορεί να φυλακιστούν αν δεν πληρώσουν, γιατί λοιπόν να ανησυχείς;

Στην Αμερική λαμβάνουμε ταχυδρομικά δέκα προσφορές για πιστωτικές κάρτες την ημέρα. Πληρώνετε εντυπωσιακά πραγματικά επιτόκια για αυτήν την πίστωση, περίπου 40%. Η προσφορά όμως ισχύει, παίρνετε την κάρτα και γεμίζετε το πορτοφόλι σας με πιστωτικές. Αισθάνεστε καλά. Το ίδιο θα έπρεπε να συμβαίνει και εδώ. Γιατί να μην τους βοηθήσουμε να χρεωθούν; Τι με νοιάζει πού ξοδεύουν τα χρήματά τους, εφόσον αποπληρώνουν το δάνειο;<sup>34</sup>

Είναι χαρακτηριστική η ασυναρτησία του παραθέματος. Το μόνο ενοποιητικό μοτίβο μοιάζει να είναι ένα: οι άνθρωποι *οφείλουν* να χρωστάνε. Το χρέος είναι εγγενώς καλό. Το χρέος δυναμώνει. Τέλος πάντων, αν καταλήξουν να είναι υπερβολικά ενδυναμωμένοι, μπορούμε πάντα να τους συλλάβουμε. Το χρέος και η δύναμη, η αμαρτία και η λύτρωση, γίνονται σχεδόν αδιαχώριστα πράγματα. Η ελευθερία είναι δουλεία. Η δουλεία είναι ελευθερία. Ενόσω βρισκόταν στο Κάιρο, η Elyachar είδε νεαρούς απόφοιτους πανεπιστημίου που συμμετείχαν σε ένα πρόγραμμα πρακτικής άσκησης σε

34 Elyachar 2002: 510.

μια ΜΚΟ να απεργούν για το δικαίωμά τους να λαμβάνουν δάνεια νέας επιχειρηματικότητας. Ταυτόχρονα, όλοι σχεδόν οι εμπλεκόμενοι θεωρούσαν αυτονόητο ότι οι περισσότεροι συμφοιτητές τους, για να μην πούμε για όποιον άλλον συμμετείχε στο πρόγραμμα, ήταν διεφθαρμένοι και εκμεταλλεύονταν το σύστημα για την προσωπική τους ταμειακή ρευστότητα. Και εδώ, είχαν αρχίσει, κατ' ουσίαν, να ποινικοποιούνται, μέσω της εισβολής πιστωτικών γραφειοκρατιών, πτυχές της οικονομικής ζωής που βασίζονταν σε μακροχρόνιες σχέσεις εμπιστοσύνης. Μέσα σε μια δεκαετία, το όλο σχέδιο –ακόμα και στην Ανατολική Ασία, όπου γεννήθηκε– άρχισε να μοιάζει ύποπτα με την αμερικανική κρίση των δανείων υψηλού κινδύνου: μαζεύτηκαν κάθε λογής ασυνείδητοι δανειστές, παρασχέθηκαν κάθε λογής παραπλανητικές χρηματοπιστωτικές αποτιμήσεις στους επενδυτές, ο τόκος συσσωρευτήκε, οι δανειολήπτες προσπάθησαν συλλογικά να προχωρήσουν σε στάση πληρωμών, οι δανειστές άρχισαν να στέλνουν μπράβους για να αρπάξουν την ελάχιστη περιουσία που διέθεταν (στέγες από ελενίτ, για παράδειγμα) και το τελικό αποτέλεσμα ήταν μια επιδημία αυτοκτονιών από φτωχούς αγρότες που είχαν πιαστεί σε παγίδες από τις οποίες οι οικογένειές τους δεν θα μπορούσαν πιθανόν ποτέ να ξεφύγουν.<sup>35</sup>

Όπως συνέβη με τον κύκλο 1974-1975, ο νέος αυτός κύκλος αποκορυφώθηκε σε μία ακόμα κρίση συμπερίληψης. Αποδείχτηκε πως το να μετατραπούν οι πάντες σε μικρο-επιχειρήσεις ή να «εκδημοκρατιστεί η πίστωση» με τρόπο ώστε κάθε οικογένεια που θα ήθελε να αποκτήσει ένα σπίτι να μπορούσε να το κάνει (και αν το καλοσκεφτείτε, αν έχουν τα μέσα να τα χτίσουν, γιατί να μην το αποκτήσουν; Υπάρχουν άραγε οικογένειες που δεν «αξίζουν» να έχουν ένα σπίτι;) δεν ήταν περισσότερο εφικτό απ' ό,τι ήταν να επιτραπεί σε όλους τους μισθωτούς εργαζόμενους να έχουν συνδικάτα, συντάξεις και ιατροφαρμακευτική περίθαλψη. Ο καπιταλισμός δεν λειτουργεί με αυτόν τον τρόπο. Είναι, σε τελευταία ανάλυση, ένα σύστημα εξουσίας και αποκλεισμού και, όταν φτάνει σε σημείο καμπής, τα συμπτώματα επανεμφανίζονται, όπως συνέβη και τη δεκαετία του 1970: εξεγέρσεις πείνας, πετρελαϊκές κρίσεις, χρηματοπιστωτική κρίση, η αφνίδια συνειδητοποίηση ότι η τρέχουσα πορεία ήταν οικολογικά μη βιώσιμη, καθώς και τα συνακόλουθα καταστροφολογικά σενάρια κάθε είδους.

Στον απόηχο της κατάρρευσης της αγοράς δανείων υψηλού κινδύνου, η αμερικανική κυβέρνηση υποχρεώθηκε να αποφασίσει ποιος θα είναι

35 Βλ., για παράδειγμα, «India's microfinance suicide epidemic», Soutik Biswas, BBC News South Asia, 16 Δεκεμβρίου 2010, <http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-11997571>.

πράγματι σε θέση να φτιάχνει χρήμα από το τίποτα: οι τραπεζίτες ή οι απλοί πολίτες. Τα αποτελέσματα ήταν προβλέψιμα. Οι τραπεζίτες «διασώθηκαν με τα χρήματα των φορολογουμένων» – πράγμα που βασικά σημαίνει ότι τα φανταστικά τους χρήματα αντιμετωπίστηκαν σαν να ήταν αληθινά. Οι κάτοχοι ενυπόθηκων δανείων αφέθηκαν, σε συντριπτικό βαθμό, στο στοργικό έλεος των δικαστηρίων, υπό έναν πτωχευτικό νόμο που, ένα χρόνο νωρίτερα, το Κογκρέσο (με μια μάλλον ύποπτη προνοητικότητα, θα μπορούσε κανείς να προσθέσει) είχε κάνει πολύ πιο επαχθή απέναντι στους οφειλότες. Τίποτα δεν άλλαξε. Όλες οι μείζονες αποφάσεις αναβλήθηκαν. Η Μεγάλη Συζήτηση που περίμεναν πολλοί δεν συνέβη ποτέ.



Ζούμε, τώρα, σε μια γνήσια αλλόκοτη ιστορική συγκυρία. Η πιστωτική κρίση μας έχει προσφέρει μια γλαφυρή απεικόνιση της αρχής που διατυπώθηκε στο τελευταίο κεφάλαιο: ότι ο καπιταλισμός δεν μπορεί πραγματικά να λειτουργήσει σε έναν κόσμο όπου οι άνθρωποι πιστεύουν ότι θα διαρκέσει για πάντα.

Για το μεγαλύτερο μέρος των τελευταίων πολλών αιώνων, οι περισσότεροι άνθρωποι υπέθεταν ότι είναι αδύνατο να παράγεται πίστωση αιωνίως, διότι θεωρούσαν ότι το ίδιο το οικονομικό σύστημα ήταν απίθανο να διαρκέσει για πάντα. Κατά πάσα πιθανότητα, το μέλλον θα ήταν θεμελιωδώς διαφορετικό. Για κάποιον λόγο, ωστόσο, οι αναμενόμενες επαναστάσεις δεν συνέβησαν ποτέ. Οι βασικές δομές του χρηματοπιστωτικού καπιταλισμού παρέμειναν εν πολλοίς στη θέση τους. Μόνο σήμερα, τη στιγμή ακριβώς που γίνεται ολοένα και πιο σαφές ότι οι τρέχουσες διευθετήσεις δεν είναι βιώσιμες, χτυπήσαμε ξαφνικά τοίχο όσον αφορά το συλλογικό φανταστικό μας.

Έχουμε καλούς λόγους να πιστεύουμε ότι, σε μια γενιά πάνω κάτω, ο καπιταλισμός αυτός καθαυτός θα πάψει να υπάρχει – ο προφανέστερος λόγος, όπως επιμένουν να μας υπενθυμίζουν οι οικολόγοι, είναι ότι, σε έναν πεπερασμένο πλανήτη, είναι αδύνατο να διατηρηθεί μια μηχανή αέναης αύξησης για πάντα, και η τρέχουσα μορφή του καπιταλισμού δεν μοιάζει να είναι σε θέση να παραγάγει το είδος των τεράστιων τεχνολογικών εφευρέσεων και κινητοποιήσεων που θα χρειαζόνταν για να αρχίσουμε να ανακαλύπτουμε και να αποικούμε άλλους πλανήτες. Εντούτοις, μπροστά στο ενδεχόμενο ο καπιταλισμός να τελειώσει όντως, η πιο συνηθισμένη αντίδραση –ακόμα και από όσους αυτοαποκαλούνται «προοδευτικοί»– είναι ο καθαρός φόβος. Πιανόμαστε από το υπάρχον, διότι δεν μπορούμε πλέον να φανταστούμε μια εναλλακτική που δεν θα ήταν ακόμα χειρότερη.

Πώς φτάσαμε εδώ; Προσωπικά υποπτεύομαι ότι βλέπουμε τα τελευταία αποτελέσματα της στρατιωτικοποίησης του αμερικανικού καπιταλισμού. Για την ακρίβεια, θα μπορούσαμε κάλλιστα να πούμε ότι, τα τελευταία τριάντα χρόνια, είδαμε τη δημιουργία ενός αχανούς γραφειοκρατικού μηχανισμού που σκοπό είχε τη δημιουργία και διατήρηση της απόγνωσης, μιας γιγάντιας μηχανής που στόχευε, πριν και πάνω απ' όλα, να καταστρέψει κάθε έννοια εφικτού εναλλακτικού μέλλοντος. Στις ρίζες του, βρίσκεται η γνήσια εμμονή των κυβερνώντων όλου του κόσμου –σε απάντηση των αναταραχών των δεκαετιών του 1960 και του 1970– να εξασφαλίσουν ότι τα κοινωνικά κινήματα δεν θα φαίνεται ότι γεννούν, καλλιεργούν ή προτείνουν εναλλακτικές· ότι όσοι αμφισβητούν τις υφιστάμενες εξουσιαστικές διευθετήσεις, σε καμία περίπτωση, δεν θα φανεί ότι μπορεί να νικήσουν.<sup>36</sup> Για να γίνει αυτό, απαιτείται ένας τεράστιος μηχανισμός στρατών, φυλακών, αστυνομικών δυνάμεων, διάφορες μορφές ιδιωτικών εταιρειών ασφαλείας και αστυνομίας και στρατιωτικής κατασκοπίας, καθώς και λογίων λογίων προπαγανδιστικές μηχανές, οι περισσότερες από τις οποίες δεν επιτίθενται στις εναλλακτικές απευθείας, αλλά μάλλον δημιουργούν ένα γενικευμένο κλίμα φόβου, σοβινιστικής συμμόρφωσης και απλής απόγνωσης, που καθιστά οποιαδήποτε σκέψη για αλλαγή του κόσμου άσκοπη φαντασιοπληξία. Η διατήρηση αυτού του μηχανισμού μοιάζει πιο σημαντική, για τους θιασώτες της «ελεύθερης αγοράς», ακόμα και από τη διατήρηση οποιασδήποτε μορφής βιώσιμης ελεύθερης οικονομίας. Πώς αλλιώς θα μπορούσε κανείς να ερμηνεύσει όσα συνέβησαν στην πρώην Σοβιετική Ένωση; Κανονικά, θα έπρεπε κανείς να περιμένει ότι το τέλος του Ψυχρού Πολέμου θα οδηγούσε στη διάλυση του στρατού και της Κα-Γκε-Μπε και την ανοικοδόμηση των εργοστασίων, αλλά, στην πραγματικότητα, αυτό που συνέβη ήταν το ακριβώς αντίστροφο. Αυτό είναι απλώς ένα ακραίο παράδειγμα μιας διαδικασίας που συνέβαινε παντού. Από οικονομική άποψη, ο μηχανισμός αυτός είναι περιττό βάρος· όλα τα όπλα, οι κάμερες παρακολούθησης και οι προπαγανδιστικές μηχανές είναι πανάκριβες και δεν παράγουν, στ' αλήθεια, τίποτα. Δεν χωράει αμφιβολία ότι είναι ένα από τα στοιχεία που καταποντίζουν τον καπιταλισμό – μαζί με την παραγωγή της αυταπάτης ενός αέναου καπιταλιστικού μέλλοντος, η οποία εξαρχής έβαλε

36 Το έχω δει αυτό από πρώτο χέρι σε μια πληθώρα περιπτώσεων κατά τη συμμετοχή μου στο κίνημα: η αστυνομία δεν έχει κανένα πρόβλημα να κλείνει ολόκληρες εμπορικές συνόδους, για παράδειγμα, μόνο και μόνο προκειμένου να εξασφαλίσει ότι δεν θα υπάρξει η πιθανότητα οι διαδηλωτές να αισθανθούν ότι τις έκλεισαν εκείνοι.



τα θεμέλια για τις αμέτρητες φούσκες. Το χρηματοπιστωτικό κεφάλαιο μετατράπηκε σε αγοραπωλησία κομματιών αυτού του μέλλοντος και η οικονομική ελευθερία, για τους περισσότερους από εμάς, ανάχθηκε στο δικαίωμα να αγοράσουμε ένα μικρό κομμάτι της μόνιμης υποταγής μας.

Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι υπάρχει μια βαθιά αντίφαση ανάμεσα στην πολιτική επιταγή για την εγκαθίδρυση του καπιταλισμού ως του μόνου δυνατού τρόπου να διαχειριστούμε το οτιδήποτε και την ανομολόγητη ανάγκη του ίδιου του καπιταλισμού να περιορίσει τους μελλοντικούς ορίζοντες του μην τυχόν και αποδιοργανωθεί η κερδοσκοπία. Αφ' ης στιγμής αυτό συνέβη και ξεχαρβαλώθηκε ολόκληρη η μηχανή, βρεθήκαμε στην περίεργη κατάσταση να μην μπορούμε καν να φανταστούμε ότι τα πράγματα θα μπορούσαν να διευθετηθούν διαφορετικά. Σχεδόν το μόνο πράγμα που μπορούμε να φανταστούμε είναι η καταστροφή.



Το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε για την απελευθέρωσή μας είναι να ξαναδούμε τους εαυτούς μας ως ιστορικούς δρώντες, ως ανθρώπους που πραγματικά μπορούν να αλλάξουν την πορεία των παγκόσμιων γεγονότων. Ακριβώς αυτό προσπαθεί να μας αφαιρέσει η στρατιωτικοποίηση της ιστορίας.

Ακόμα και αν βρισκόμαστε στην αρχή ενός μακροχρόνιου ιστορικού κύκλου, εξακολουθεί να είναι στο χέρι μας να καθορίσουμε την τελική έκβαση. Για παράδειγμα: την τελευταία φορά που περάσαμε από μια οικονομία πολύτιμων μετάλλων σε μια οικονομία εικονικών χρημάτων, στο τέλος της Αξονικής Εποχής και τις απαρχές του Μεσαίωνα, το άμεσο πέραςμα βιώθηκε εν πολλοίς σαν μια σειρά μεγάλων καταστροφών. Θα γίνει άραγε το ίδιο κι αυτή τη φορά; Προφανώς πολλά εξαρτώνται από το πόσο συνειδητά θα προσπαθήσουμε να εξασφαλίσουμε ότι αυτό δεν θα συμβεί. Θα οδηγήσει άραγε μια επιστροφή στο εικονικό χρήμα σε μια απομάκρυνση από τις αυτοκρατορίες και τους τεράστιους στρατούς και στη δημιουργία μεγαλύτερων δομών που θα περιορίζουν τις λεηλασίες των πιστωτών; Έχουμε καλούς λόγους να πιστεύουμε ότι όλα αυτά θα συμβούν –και αν η ανθρωπότητα θέλει να επιβιώσει, μάλλον πρέπει να συμβούν–, αλλά δεν έχουμε ιδέα πόσο καιρό θα πάρει αυτό ούτε τι μορφή εντέλει θα πάρει. Ο καπιταλισμός έχει μεταμορφώσει τον κόσμο με πολλούς τρόπους που είναι σαφέστατα μη αναστρέψιμοι. Αυτό που προσπάθησα να κάνω σε τούτο το βιβλίο δεν ήταν τόσο να προτείνω μια εικόνα για την ακριβή μορφή που θα προσλάβει η επόμενη εποχή, αλλά να διανοίξω οπτικές και να διευρύνω την αίσθηση των δυνατοτήτων μας. Να

αρχίσουμε δηλαδή να αναρωτιόμαστε τι θα σημαίνει να αρχίσουμε να στοχαζόμαστε με την ευρύτητα και το μεγαλείο που απαιτούν οι καιροί μας.

Επιτρέψτε μου να δώσω ένα παράδειγμα. Μίλησα για δύο κύκλους λαϊκών κινημάτων μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο: ο πρώτος (1945-1978) αφορούσε τα αιτήματα για πολιτικά δικαιώματα, ο δεύτερος (1978-2008) για την πρόσβαση στον ίδιο τον καπιταλισμό. Εδώ μοιάζει σημαντικό το γεγονός ότι, στη Μέση Ανατολή, στον πρώτο γύρο, τα λαϊκά κινήματα που αμφισβήτησαν περισσότερο άμεσα την παγκόσμια καθεστηκυία τάξη εμπνέονταν περισσότερο από τον μαρξισμό· στον δεύτερο, ως επί το πλείστον, από κάποια ποικιλία του ριζοσπαστικού Ισλάμ. Λαμβάνοντας υπόψη ότι το Ισλάμ έθετε ανέκαθεν το χρέος στην καρδιά των κοινωνικών διδασκαλιών του, είναι εύκολο να καταλάβουμε την απήχησή του. Γιατί όμως να μην ανοίξουμε διάπλατα τα πράγματα; Τα τελευταία πέντε χιλιάδες χρόνια, υπήρξαν τουλάχιστον δύο περιπτώσεις κατά τις οποίες σημαντικές δραματικές ηθικές και οικονομικές καινοτομίες αναδύθηκαν από τη χώρα που σήμερα ονομάζουμε Ιράκ. Η πρώτη ήταν η εφεύρεση του έντοκου χρέους, μάλλον γύρω στο 3000 π.Χ.· η δεύτερη, γύρω στο 800 μ.Χ., ήταν η ανάπτυξη του πρώτου εξελιγμένου εμπορικού συστήματος που απέρριπτε το χρέος ρητά. Είναι πιθανό να επίκειται ακόμα μία; Για τους περισσότερους Αμερικανούς, το ερώτημα θα μοιάζει παράξενο, μιας και στην πλειονότητά τους είναι συνηθισμένοι να σκέφτονται τους Ιρακινούς είτε ως θύματα είτε ως φανατικούς (έτσι ακριβώς σκέφτονται οι κατοχικές δυνάμεις τους λαούς που υποτάσσουν), έχει όμως την αξία του να σημειώσουμε ότι το σημαντικότερο εργατικό ισλαμικό κίνημα εναντίον της αμερικανικής κατοχής, οι Σαντριστες, έχει πάρει την ονομασία του από το θεμελιωτή της σύγχρονης ισλαμικής οικονομικής θεωρίας, Muhammad Baqir al-Sadr. Είναι αλήθεια ότι μεγάλο μέρος αυτού που σήμερα θεωρείται ισλαμική οικονομική θεωρία έχει αποδειχθεί σαφώς αδιάφορη.<sup>37</sup> Σίγουρα, με καμία έννοια δεν αποτελεί άμεση αμφισβήτηση του καπιταλισμού. Παρόλα αυτά, πρέπει κανείς να υποθέσει ότι, στους κόλπους των λαϊκών κινημάτων αυτού του είδους, πρέπει να διεξάγονται κάθε λογής ενδιαφέρουσες συζητήσεις σχετικά, φερ' ειπείν, με

37 Στην πράξη, αποτελείται από «άτοκες» τραπεζικές διευθετήσεις που παριστάνουν ότι υιοθετούν την ιδέα της συμμετοχής στα κέρδη, αλλά στην πραγματικότητα λειτουργούν με τον ίδιο πάνω κάτω τρόπο όπως κάθε άλλη τράπεζα. Το πρόβλημα είναι ότι, αν οι τράπεζες συμμετοχής στα κέρδη ανταγωνίζονται πιο συμβατικές τράπεζες στην ίδια χρηματαγορά, εκείνοι που περιμένουν ότι οι επιχειρήσεις τους θα αποφέρουν μεγαλύτερα κέρδη θα έλκονταν από εκείνες που θα προσέφεραν δάνεια σταθερού επιτοκίου, και μόνο εκείνοι που περιμένουν μικρότερα κέρδη θα στρέφονταν στην επιλογή της συμμετοχής στα κέρδη (Kuran 1995: 162). Για να λειτουργήσει μια μετάβαση στην άτοκη τραπεζική θα πρέπει να είναι καθολική.

το καθεστώς της μισθωτής εργασίας. Ή ίσως είναι αφελές να περιμένουμε οποιαδήποτε εξέλιξη να προέλθει από την πουριτανική κληρονομιά της παλιάς πατριαρχικής ανταρσίας. Ή ίσως να προέλθει από το φεμινισμό. Ή τον ισλαμικό φεμινισμό. Ή από κάποιο τελείως απρόβλεπτο στρατόπεδο. Ποιος μπορεί να πει; Το μόνο σίγουρο είναι ότι η ιστορία δεν έχει τελειώσει και ότι ασφαλώς θα προκύψουν εντυπωσιακές νέες ιδέες.



Είναι απολύτως σαφές ότι νέες ιδέες δεν θα αναδυθούν, αν δεν ξεφορτωθούμε μεγάλο μέρος των συνηθισμένων κατηγοριών της σκέψης μας – οι οποίες έχουν εν πολλοίς καταλήξει να είναι περιττό βάρος, αν όχι εγγενές μέρος του ίδιου του μηχανισμού που γεννά την απόγνωση – και αν δεν σχηματίσουμε νέες. Γι' αυτό το λόγο, αφιέρωσα τόσο μεγάλο μέρος αυτού του βιβλίου στη συζήτηση περί αγοράς, αλλά και περί της πλαστής επιλογής ανάμεσα στο κράτος και την αγορά, η οποία έχει μονοπωλήσει τόσο πολύ την πολιτική ιδεολογία τους τελευταίους αιώνες που έχει δυσκολέψει οποιαδήποτε προσπάθεια να υποστηριχτεί οτιδήποτε διαφορετικό.

Η πραγματική ιστορία των αγορών δεν έχει καμία σχέση με ό,τι μας έχουν μάθει. Οι πρώτες αγορές που έχουμε μπορέσει να παρατηρήσουμε μοιάζουν να είναι, λίγο πολύ, υπερχειλίσσεις παρενέργειες των εξελιγμένων διοικητικών συστημάτων της αρχαίας Μεσοποταμίας. Οι αγορές αυτές λειτουργούσαν πρωτίστως βάσει πίστωσης. Οι αγορές μετρητών αναδύθηκαν εν μέσω πολέμου: και πάλι, εν πολλοίς μέσω φορολογικών πολιτικών που σκοπό είχαν αρχικά να καλύπτουν τον εφοδιασμό των στρατιωτών, αλλά αργότερα αποδείχτηκαν χρήσιμες με πολλούς ακόμα τρόπους. Μόνο κατά τον Μεσαίωνα, με την επιστροφή στα πιστωτικά συστήματα, εμφανίστηκαν οι πρώτες εκδηλώσεις αυτού που θα μπορούσε να ονομαστεί λαϊκισμός της αγοράς: της ιδέας, δηλαδή, ότι οι αγορές μπορούν να υπάρξουν πέρα, εναντίον και εκτός του κράτους, όπως συνέβη στον μουσουλμανικό Ινδικό Ωκεανό – μιας ιδέας που θα επανεμφανιζόταν αργότερα στην Κίνα, με τις μεγάλες εξεγέρσεις του ασημιού τον 15ο αιώνα. Φαίνεται ότι συνήθως αναδύεται σε περιπτώσεις όπου οι έμποροι, για τον έναν ή τον άλλο λόγο, συντάσσονται με τους απλούς ανθρώπους απέναντι στον διοικητικό μηχανισμό κάποιου μεγάλου κράτους. Ωστόσο, ο λαϊκισμός της αγοράς είναι πάντοτε διάτρητος από παράδοξα, διότι εξακολουθεί όντως να εξαρτάται ως έναν βαθμό από την ύπαρξη αυτού του κράτους και, πάνω απ' όλα, διότι, σε τελευταία ανάλυση, απαιτεί να θεμελιωθούν οι σχέσεις της αγοράς πάνω σε κάτι άλλο από τον απλό υπολογισμό: στους κώδικες τιμής, στην

εμπιστοσύνη και, εντέλει, στην κοινότητα και την αλληλοβοήθεια, τα οποία είναι πιο τυπικά χαρακτηριστικά των ανθρώπινων οικονομιών.<sup>38</sup> Αυτό, με τη σειρά του, καθιστά τον ανταγωνισμό ένα σχετικά ελασσον στοιχείο. Σε αυτό το φως, μπορούμε να δούμε ότι αυτό που εντέλει έκανε ο Άνταμ Σμιθ, όταν δημιουργούσε τη δική του ουτοπία χωρίς χρέος, ήταν να ενώσει στοιχεία αυτής της αναπάντεχης κληρονομιάς με την ιδιαίτερα μιλιταριστική σύλληψη της αγοραίας συμπεριφοράς που χαρακτήριζε τη χριστιανική Δύση. Σ' αυτό ήταν σίγουρα πολύ διορατικός. Όπως όμως όλοι οι σημαίνοντες συγγραφείς, αυτό που έκανε ήταν απλώς να συλλάβει κάτι από το αναδυόμενο πνεύμα της εποχής του. Ότι έχουμε δει έκτοτε είναι μια αέναη διελευστίδα ανάμεσα σε δύο είδη λαϊκισμού – του λαϊκισμού του κράτους και του λαϊκισμού της αγοράς – χωρίς κανείς να διακρίνει ότι οι δυο τους μιλούσαν απλώς για το αριστερό και το δεξιό πλευρό του ίδιου ακριβώς ζώου.

Ο κύριος λόγος που είμαστε ανίκανοι να το διακρίνουμε είναι, πιστεύω, ότι η κληρονομιά της βίας έχει διαστρεβλώσει τα πάντα γύρω μας. Ο πόλεμος, η κατάκτηση και η δουλεία όχι μόνο έπαιξαν κεντρικό ρόλο στη μετατροπή των ανθρώπινων οικονομιών σε οικονομίες της αγοράς, αλλά δεν άφησαν ανεπηρέαστο κυριολεκτικά ούτε έναν θεσμό της κοινωνίας μας. Η ιστορία που ειπώθηκε στο τέλος του έβδομου κεφαλαίου, σχετικά με το πώς μεταμορφώθηκαν, μέσω του ρωμαϊκού θεσμού της δουλείας, ακόμα και οι αντιλήψεις που διαθέτουμε για την ίδια την ελευθερία – από ικανότητα να κάνεις φίλους και να αποκτάς ηθικές σχέσεις με άλλους σε ασυνάρτητα όνειρα απόλυτης εξουσίας – είναι ίσως μόνο το πιο δραματικό παράδειγμα (και το πιο ύπουλο, μιας και δυσχεραίνει εξαιρετικά ακόμα και το να φανταστούμε τι μορφή θα είχε η πραγματική ανθρώπινη ελευθερία).<sup>39</sup>

Αν έδειξε κάτι τούτο το βιβλίο, αυτό είναι ακριβώς πόση βία χρειάστηκε, στην πορεία της ανθρώπινης ιστορίας, για να βρεθούμε σε μια κατάσταση όπου είναι εφικτό να φανταζόμαστε ότι έτσι ακριβώς είναι η ζωή. Ιδίως όταν κανείς αναλογίζεται πόσο μεγάλο μέρος της καθημερινής εμπειρίας

38 Επί Χαλιφάτου, να εξασφαλίζεται η προσφορά χρήματος· στην Κίνα, μέσω συστηματικής παρέμβασης προκειμένου να σταθεροποιούνται οι αγορές και να εμποδίζονται τα καπιταλιστικά μονοπώλια· αργότερα, στις Ηνωμένες Πολιτείες και σε άλλες βορειοατλαντικές δημοκρατίες, με το να επιτρέπεται η νομισματοποίηση του χρέους τους.

39 Είναι αλήθεια ότι, όπως έδειξα στο πέμπτο κεφάλαιο, η οικονομική ζωή θα είναι πάντοτε ένα ζήτημα αντικρουόμενων αρχών και, συνεπώς, μπορεί να ειπωθεί ότι είναι, ως έναν βαθμό, ασυνάρτητη. Στην πραγματικότητα, πιστεύω ότι αυτό δεν είναι καθόλου κακό – το λιγότερο, είναι αέναα δημιουργικό. Οι διαστρεβλώσεις που γέννησε η βία μου φαίνονται μοναδικά δόλιες.

μας τη διαψεύδει άμεσα. Όπως τόνισα ήδη, μπορεί ο κομμουνισμός να είναι το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης σχέσης –αυτός ο κομμουνισμός που, στην καθημερινότητά μας, εκδηλώνεται πάνω απ' όλα σε ό,τι ονομάζουμε «αγάπη»–, αλλά υπάρχει πάντοτε ένα είδος συστήματος ανταλλαγής και, συνήθως, ένα σύστημα ιεραρχίας που χτίζεται πάνω σε αυτόν. Αυτά τα συστήματα ανταλλαγής μπορούν να προσλάβουν μια ατέλειωτη πληθώρα μορφών, πολλές από τις οποίες είναι τελείως ακίνδυνες. Παρόλα αυτά, εδώ μιλάμε για ένα πολύ συγκεκριμένο τύπο υπολογισμένης ανταλλαγής. Όπως επισήμανα εξαρχής: η διαφορά ανάμεσα στο να χρωστάς χάρη σε κάποιον και στο να χρωστάς ένα χρέος είναι ότι το ποσό του χρέους μπορεί να υπολογιστεί επακριβώς. Ο υπολογισμός απαιτεί ισοδυναμία. Και αυτή η ισοδυναμία –ιδίως όταν μιλάμε για ισοδυναμία μεταξύ ανθρώπων (και φαίνεται ότι πάντοτε από αυτήν ξεκινάμε, μιας και, αρχικά, οι άνθρωποι είναι πάντοτε οι ύστατες αξίες)– μοιάζει να εμφανίζεται μόνο όταν οι άνθρωποι έχουν αποκοπεί διά της βίας από το πλαίσιο τους σε τέτοιο βαθμό ώστε να μπορούν να αντιμετωπιστούν σαν ισοδύναμα άλλων πραγμάτων, όπως όταν λέμε: «εφτά προβιές και δώδεκα ασημένια δαχτυλίδια για να σου επιστρέψουμε τον αιχμάλωτο αδελφό σου», «μία από τις τρεις κόρες σου ως εγγύηση για αυτό το δάνειο εκατόν πενήντα μοδιών σιτηρών»...

Αυτό, με τη σειρά του, οδηγεί στο πολύ εξευτελιστικό δεδομένο που στοιχειώνει κάθε απόπειρα να παρουσιαστεί η αγορά ως η ψηλότερη μορφή της ανθρώπινης ελευθερίας: ότι, από ιστορική άποψη, οι απρόσωπες, εμπορικές αγορές γεννήθηκαν από την κλοπή. Πάνω από οτιδήποτε άλλο, η αέναη επώδός του μύθου του αντιπραγματισμού, η οποία μοιάζει έντονα με ξόρκι, είναι το τέχνασμα που χρησιμοποιούν οι οικονομολόγοι για να αποφύγουν να αντιμετωπίσουν αυτό το γεγονός. Και η ελάχιστη σκέψη επ' αυτού, ωστόσο, το κάνει προφανές. Ποιος είναι πιο πιθανό να ήταν ο πρώτος που κοίταξε ένα σπίτι γεμάτο αντικείμενα και αμέσως τα εκτίμησε μόνο βάσει του τι θα μπορούσε να ανταλλάξει στην αγορά; Σίγουρα, μόνο ένας κλέφτης. Οι διαρρήκτες, οι πλατασικολόγοι στρατιώτες, που έκαναν ίσως τους εισπράκτορες για χρέη, ήταν οι πρώτοι που είδαν τον κόσμο με αυτόν τον τρόπο. Μόνο στα χέρια των στρατιωτών, των φρεσκοφερμένων από λεηλασίες πόλεων και χωριών, τα κομμάτια χρυσού και ασημιού (που προέρχονταν, στις περισσότερες περιπτώσεις, από θησαυρούς κειμηλίων, τα οποία, όπως οι θεοί του Κασμίρ ή οι πανοπλίες των Αζτέκων ή τα περιδέραια των αστραγάλων των βαβυλωνίων γυναικών, ήταν ταυτόχρονα έργα τέχνης και μικρές ιστορικές επιτομές) μπορούσαν να γίνουν απλά και

ενιαία νομίσματα, χωρίς ιστορία, πολύτιμα ακριβώς λόγω αυτής της έλλειψης ιστορίας, διότι μπορούσαν να γίνουν αποδεκτά οπουδήποτε, χωρίς δεύτερη κουβέντα. Και αυτό εξακολουθεί να ισχύει μέχρι σήμερα. Κάθε σύστημα που ανάγει τον κόσμο σε αριθμούς μπορεί να στηριχθεί μόνο με τα όπλα, είτε πρόκειται για σπαθιά και ρόπαλα είτε, όπως σήμερα, για «έξυπνες βόμβες» από μη επανδρωμένα βομβαρδιστικά.

Μπορεί επίσης να λειτουργήσει μόνο αν μετατρέπει συνεχώς την αγάπη σε χρέος. Ξέρω ότι η χρήση που κάνω της λέξης «αγάπη» εδώ είναι ακόμα πιο προκλητική, με τον τρόπο της, απ' ό,τι η λέξη «κομμουνισμός». Εντούτοις, είναι σημαντικό να γίνει το επιχείρημα κατανοητό. Όπως ακριβώς οι αγορές, όταν τους επιτρέπεται να απελευθερωθούν πλήρως από τη βίαιη καταγωγή τους, αρχίζουν απaráλλακτα να εξελίσσονται σε κάτι άλλο, σε δίκτυα τιμής, εμπιστοσύνης και αμοιβαίας διασύνδεσης, έτσι και η διατήρηση των συστημάτων καταναγκασμού ακολουθεί την αντίστροφη πορεία: μετατρέπει ξανά τα προϊόντα της ανθρώπινης συνεργασίας, της δημιουργικότητας, της αφοσίωσης, της αγάπης και της εμπιστοσύνης σε αριθμούς. Κάνοντάς το αυτό, καθιστά εφικτό να φανταζόμαστε έναν κόσμο που δεν είναι τίποτα άλλο από μια σειρά ψυχρών υπολογισμών. Και επιπλέον, μετατρέποντας την ανθρώπινη κοινωνικότητα σε χρέος, μεταμορφώνει τα ίδια τα θεμέλια της ύπαρξής μας – μιας και τι άλλο είμαστε, εντέλει, παρά το σύνολο των σχέσεων που έχουμε με τους άλλους; – σε ελαττώματα, αμαρτήματα και εγκλήματα, κάνοντας παράλληλα τον κόσμο ένα μέρος αμαρτίας που μπορεί να ξεπεραστεί μόνο αν φέρουμε σε πέρας μια μεγάλη συμπαντική συναλλαγή που θα εξολοθρεύσει τα πάντα.

Το να προσπαθούμε να αντιστρέψουμε τα πράγματα ρωτώντας «Τι χρωστάμε στην κοινωνία;» ή ακόμα και το να προσπαθούμε να μιλήσουμε για το «χρέος μας απέναντι στη φύση» ή απέναντι σε κάποια άλλη έκφανση του σύμπαντος είναι μια κίβδηλη λύση – είναι απλώς μια απεγνωσμένη απόπειρα να διασώσουμε κάτι από την ίδια ηθική λογική που καταρχήν μας απόκοψε από το σύμπαν. Για την ακρίβεια, είναι, αν μη τι άλλο, το αποκορύφωμα της διαδικασίας, της διαδικασίας που φτάνει σε σημείο αλλοφροσύνης, μιας και εδράζεται στην υπόθεση ότι είμαστε τόσο ολοκληρωτικά και εντελώς αποκομμένοι από τον κόσμο που μπορούμε απλώς να παραχώσουμε όλους τους υπόλοιπους ανθρώπους – ή όλα τα έμβια όντα ή και το σύμπαν ολόκληρο – σε ένα τσουβάλι, και μετά να αρχίσουμε να διαπραγματευόμαστε μαζί τους. Είναι ελάχιστα παράξενο ότι το τελικό αποτέλεσμα, ιστορικά, είναι ότι βλέπουμε την ίδια τη ζωή μας σαν κάτι που κατέχουμε

παράνομα, ένα δάνειο που η προθεσμία του έχει περάσει εδώ και πολύ καιρό και, συνεπώς, να βλέπουμε την ίδια μας την ύπαρξη ως εγκληματική. Στο βαθμό, ωστόσο, που υπάρχει όντως ένα πραγματικό έγκλημα εδώ, αυτό είναι η απάτη. Η ίδια η προϋπόθεση είναι απατηλή. Υπάρχει τίποτα πιο ξεδιάντροπο ή πιο γελοίο από το να πιστεύουμε ότι είναι εφικτό να διαπραγματευτούμε με τα θεμέλια της ίδιας μας της ύπαρξης; Φυσικά κάτι τέτοιο είναι ανέφικτο. Στο βαθμό που είναι όντως εφικτό να σχετιστούμε με οποιονδήποτε τρόπο με το Απόλυτο, συναντάμε μία αρχή που υπάρχει εντελώς εκτός χρόνου ή ανθρώπινου χρόνου· συνεπώς, όπως αναγνώριζαν σωστά οι θεολόγοι του Μεσαίωνα, όταν έχουμε συναλλαγές με το Απόλυτο, δεν μπορεί να υπάρχει χρέος.

### **Συμπέρασμα:**

Ίσως ο κόσμος να σου χρωστάει όντως τα προς το ζην.

Μεγάλο μέρος της υφιστάμενης οικονομικής βιβλιογραφίας περί πίστωσης και τραπεζικής, όταν στρέφεται στα ευρύτερα ιστορικά ζητήματα που συζητούνται σε αυτό το βιβλίο, μου φαίνεται ότι δεν διαφέρει και πολύ από μια ιδιαίτερη απολογία. Είναι αλήθεια ότι προσωπικότητες του παρελθόντος, όπως ο Άνταμ Σμιθ και ο David Ricardo ήταν καχύποπτοι απέναντι στα πιστωτικά συστήματα, αλλά ήδη στα μέσα του 19ου αιώνα, οι οικονομολόγοι που ασχολούνταν με αυτά τα ζητήματα είχαν κάνει δουλειά τους να προσπαθούν να δείξουν ότι, παρά τα φαινόμενα, το τραπεζικό σύστημα ήταν όντως βαθιά δημοκρατικό. Ένα από τα πιο κοινά επιχειρήματα ήταν ότι, στην πραγματικότητα, αποτελούσε έναν τρόπο για να διοχετεύονται πόροι από τους «κηφήνες πλούσιους» –οι οποίοι, όντας υπερβολικά οκνηροί για να επενδύσουν τα χρήματά τους, τα εμπιστεύονταν σε άλλους– στους «εργατικούς φτωχούς», οι οποίοι είχαν την ενέργεια και το κίνητρο να παραγάγουν νέο πλούτο. Αυτό δικαιολογούσε την ύπαρξη των τραπεζών, αλλά επίσης ενίσχυε την πλευρά των λαϊκιστών που απαιτούσαν εύκολες χρηματικές πολιτικές, προστασία για τους οφειλέτες και ούτω καθεξής – μιας και, σε δύσκολους καιρούς, γιατί να υποφέρουν οι εργατικοί φτωχοί, οι αγρότες και οι τεχνίτες και οι μικροεπιχειρηματίες;

Αυτό γέννησε μια δεύτερη γραμμή επιχειρηματολογίας: ότι μπορεί μεν οι πλούσιοι να ήταν αναμφίβολα οι μείζονες πιστωτές του αρχαίου κόσμου, αλλά τώρα η κατάσταση είχε αντιστραφεί. Έτσι, ο Λούντβιχ φον Μίζες, έγραφε τη δεκαετία του 1930, περίπου την ίδια εποχή που ο Κένυς ζητούσε την ευθανασία των ραντιέρηδων:

Η κοινή γνώμη υπήρξε ανέκαθεν προκατειλημμένη εναντίον των πισωτών. Ταυτίζει τους πιστωτές με τους κηφήνες πλούσιους και τους οφειλέτες με τους εργατικούς φτωχούς. Σιχάινεται τους πρώτους, ως αδίστακτους εκμεταλλευτές, και συμπονά τους δεύτερους, ως αθώα θύματα καταπίεσης. Θεωρεί τις κυβερνητικές ενέργειες που έχουν σκοπό να περιστείλουν τα αιτήματα των πισωτών ως μέτρα ιδιαίτερος ευεργετικά για τη συντριπτική πλειοψηφία εις βάρος μια μικρής μειοψηφίας σκληρών τοκογλύφων. Η κοινή γνώμη δεν είδε καν ότι όλες οι καπιταλιστικές καινοτομίες του 19ου αιώνα άλλαξαν εκ βάθρων τη σύνθεση των τάξεων των πισωτών και των οφειλετών. Την εποχή του Σόλωνα του Αθηναίου, των αγροτικών νόμων της Ρώμης και του Μεσαίωνα, οι πιστωτές ήταν γενικά οι πλούσιοι και οι οφειλέτες οι φτωχοί. Στην εποχή μας, όμως, την εποχή των ομολόγων και των γραμματίων, των κτηματικών τραπεζών και των ταμειωτηρίων, των ασφαλειών ζωής και των επιδομάτων κοινωνικής πρόνοιας, οι μάζες των ανθρώπων με μέτριο εισόδημα είναι μάλλον οι ίδιοι πιστωτές.<sup>40</sup>

Ενώ οι πλούσιοι, με τις χρηματοδοτημένες εταιρείες τους, είναι σήμερα οι πρωταρχικοί οφειλέτες. Αυτό είναι το επιχείρημα περί «εκδημοκρατισμού του χρηματοπιστωτισμού» και δεν είναι διόλου καινούργιο: κάθε φορά που κάποιοι άνθρωποι ζητούν την εξάλειψη της τάξης που ζει από την άντληση τόκου, θα υπάρχουν πάντοτε άλλοι που θα αντιτείνουν ότι κάτι τέτοιο θα απειλούσε την επιβίωση των χηρών και των συνταξιούχων.

Το εντυπωσιακό είναι ότι, σήμερα, οι υπερασπιστές του χρηματοπιστωτικού συστήματος είναι συχνά έτοιμοι να χρησιμοποιήσουν και τα δύο επιχειρήματα, προσφεύγοντας στο ένα ή το άλλο ανάλογα με το τι τους βολεύει ανά πάσα στιγμή. Από τη μια πλευρά, έχουμε «ειδήμονες» όπως ο Thomas Friedman, που πανηγυρίζουν για το ότι «όλοι» πλέον διαθέτουν ένα κομμάτι της Εχχον ή του Μεξικού και συνεπώς οι πλούσιοι οφειλέτες είναι υπόλογοι στους φτωχούς. Από την άλλη, ο Niall Ferguson, συγγραφέας του βιβλίου *Η άνοδος του χρήματος* (The Ascent of Money), που εκδόθηκε το 2009, μπορεί ακόμα να διακηρύσσει ως μία από τις μεγάλες του ανακαλύψεις ότι:

Η φτώχεια δεν είναι αποτέλεσμα άπληστων τραπεζιτών που εκμεταλλεύονται τους φτωχούς. Έχει πολύ περισσότερο να κάνει με την έλλειψη χρηματοπιστωτικών θεσμών, με την απουσία τραπεζών, όχι την ύπαρξή τους. Μόνο όταν οι δανειζόμενοι έχουν πρόσβαση σε αποτελεσματικά πιστωτικά

40 von Mises 1949:540-541. Το πρωτότυπο γερμανικό κείμενο δημοσιεύτηκε το 1940 και, προφανώς, είχε γραφτεί ένα-δύο χρόνια νωρίτερα.



δίκτυα μπορούν να ξεφύγουν από τα δεσμά των τοκογλύφων, και μόνο όταν οι καταθέτες μπορούν να καταθέσουν τα χρήματά τους σε αξιόπιστες τράπεζες μπορούν αυτά να διοχετευτούν από τους κηφήνες πλούσιους στους εργατικούς φτωχούς.<sup>41</sup>

Αυτό είναι το επίπεδο της συζήτησης στην δεσπόζουσα βιβλιογραφία. Σκοπός μου εδώ ήταν λιγότερο να ασχοληθώ απευθείας με αυτήν και περισσότερο να δείξω με ποιον τρόπο μας ενθαρρύνει μονίμως να θέτουμε όλα τα λάθος ερωτήματα. Ας πάρουμε το τελευταίο απόσπασμα για παράδειγμα. Τι στ' αλήθεια μας λέει εδώ ο Ferguson; Ότι η φτώχεια οφείλεται στην έλλειψη πίστωσης. Μόνο αν οι εργατικοί φτωχοί έχουν πρόσβαση σε δάνεια από σταθερές και αξιοσέβαστες τράπεζες –παρά από τοκογλύφους ή, υποθέτουμε, από εταιρείες πιστωτικών καρτών ή από εταιρείες «αυθημερινών δανειών», οι οποίες σήμερα χρεώνουν τοκογλυφικά επιτόκια– τότε μπορούν να ξεφύγουν από τη φτώχεια. Για την ακρίβεια, λοιπόν, ο Ferguson δεν ασχολείται διόλου με τη «φτώχεια», μόνο με τη φτώχεια ορισμένων ανθρώπων, δηλαδή των εργατικών ανθρώπων που δεν αξίζουν να είναι φτωχοί. Και εκείνοι που δεν είναι εργατικοί; Αυτοί μπορούν να πάνε στο διάολο, προφανώς (κυριολεκτικά μάλιστα, όπως πιστεύουν τόσα παρακλάδια του χριστιανισμού). Ή μπορεί οι βάρκες τους να επιπλεύσουν τελικά από την επερχόμενη παλίρροια. Εντούτοις, αυτό θα είναι σαφώς συμπτωματικό. Δεν τους αξίζει, μιας και δεν είναι εργατικοί, και συνεπώς ό,τι και να τους συμβεί, στην πραγματικότητα δεν μας ενδιαφέρει.

Για μένα, αυτό ακριβώς είναι το πιο ολέθριο στοιχείο της ηθικής του χρέους: ο τρόπος με τον οποίο οι χρηματοπιστωτικές προσταγές προσπαθούν μονίμως να μας αναγάγουν όλους, παρά τη θέλησή μας, στο ισοδύναμο των πλιατσικολόγων που βλέπουν στον κόσμο μόνο ό,τι μπορεί να μετατραπεί σε χρήμα – κι ύστερα μας λένε ότι μόνο όσοι είναι πρόθυμοι να δουν τον κόσμο ως πλιατσικολόγοι αξίζουν να έχουν πρόσβαση στους πόρους που χρειάζονται για να επιδιώξουν στιδήποτε *άλλο* στη ζωή εκτός από το χρήμα. Αυτό εισάγει ηθικές στρεβλώσεις σχεδόν σε κάθε επίπεδο. («Να ακυρωθούν όλα τα φοιτητικά δάνεια; Αυτό όμως θα ήταν άδικο για όλους εκείνους που μόχθησαν επί χρόνια για να αποπληρώσουν το φοιτητικό δάνειο που είχαν πάρει». Επιτρέψτε μου να σας διαβεβαιώσω ότι, ως κάποιος που μόχθησε επί χρόνια για να αποπληρώσει τα φοιτητικά του δάνεια και εντέλει τα κατάφερε, αυτό το επιχείρημα έχει περίπου το ίδιο νόημα με το να πούμε ότι θα ήταν «άδικο» για ένα θύμα ληστείας να μην ληστέψουμε και τον γείτονά του).

41 Ferguson 2007: iv.

Το επιχείρημα ίσως έχει νόημα αν κανείς συμφωνεί με τη θεμελιώδη προϋπόθεση ότι η εργασία είναι εξ ορισμού ενάρετη, μιας και το ύστατο μέτρο της επιτυχίας της ανθρωπότητας ως είδους είναι η ικανότητά της να αυξάνει τη συνολική παγκόσμια παραγωγή αγαθών και υπηρεσιών τουλάχιστον κατά 5% ετησίως. Το πρόβλημα είναι ότι έχει αρχίσει να γίνεται ολοένα και πιο φανερό ότι, αν συνεχίσουμε σε αυτή τη γραμμή, το πιθανότερο είναι ότι θα καταστρέψουμε τα πάντα. Η γιγάντια μηχανή χρέους που, τους τελευταίους πέντε αιώνες, έχει μετατρέψει ολοένα και μεγαλύτερα κομμάτια του παγκόσμιου πληθυσμού στο ηθικό ισοδύναμο των κονκισταδόρων μοιάζει να φτάνει στα κοινωνικά και οικολογικά της όρια. Η αθεράπευτη τάση του καπιταλισμού να φαντάζεται την ίδια του την καταστροφή έχει μετατραπεί, τα τελευταία πενήντα χρόνια, σε σενάρια που απειλούν να συμπαρασύρουν στην πτώση του τον υπόλοιπο κόσμο. Και δεν υπάρχει κανένας λόγος να πιστεύουμε ότι αυτή η τάση θα εξαφανιστεί ποτέ. Το πραγματικό ερώτημα τώρα είναι πώς θα ηρεμήσουν λίγο τα πράγματα, πώς θα κινηθούμε προς μια κοινωνία όπου οι άνθρωποι θα μπορούν να ζουν περισσότερο, δουλεύοντας λιγότερο.

Θα ήθελα, λοιπόν, να κλείσω το βιβλίο με έναν καλό λόγο για τους μη εργατικούς φτωχούς.<sup>42</sup> Τουλάχιστον αυτοί δεν βλάπτουν κανέναν. Στο βαθμό που περνούν το χρόνο τους εκτός εργασίας μαζί με συγγενείς και φίλους, απολαμβάνοντας και φροντίζοντας εκείνους που αγαπάνε, μάλλον βελτιώνουν τον κόσμο περισσότερο απ' ό,τι αναγνωρίζουμε. Ίσως θα πρέπει να τους σκεφτόμαστε ως πρωτοπόρους μιας οικονομικής τάξης που δεν θα έχει την τάση της τρέχουσας τάξης προς την αυτοκαταστροφή.



Σε αυτό το βιβλίο, απέφυγα εν πολλοίς να διατυπώσω χειροπιαστές προτάσεις, αλλά επιτρέψτε μου να τελειώσω με μία πρόταση. Μου φαίνεται ότι έχουμε ήδη καθυστερήσει υπερβολικά για ένα είδος Ιωβηλαίου βιβλικού τύπου: ένα Ιωβηλαίο που θα επηρέαζε τόσο το διεθνές, όσο και το καταναλωτικό χρέος. Κάτι τέτοιο θα ήταν σωτήριο όχι μόνο επειδή θα ανακούφιζε ένα τόσο μεγάλο μέρος γνήσιας ανθρώπινης δυστυχίας, αλλά και επειδή θα ήταν ο τρόπος μας να θυμηθούμε ότι το χρήμα δεν είναι άφατο, ότι το

42 Προσωπικά, ως αυθεντία επί του ζητήματος, μπορώ να μιλήσω με σιγουριά εδώ, διότι προέρχομαι από ταπεινή καταγωγή και εξελίχθηκα στη ζωή σχεδόν αποκλειστικά μέσω των ακατάπαυστων μόχθων μου. Οι φίλοι μου ξέρουν καλά πόσο εργασιομανής είμαι – σε βαθμό που δικαιολογημένα τους ενοχλεί συχνά. Έχω συνεπώς πλήρη συνείδηση ότι αυτού του τύπου η συμπεριφορά είναι, στην καλύτερη περίπτωση, κάπως παθολογική και σίγουρα δεν κάνει, σε καμία περίπτωση, κάποιον καλύτερο άνθρωπο.

να πληρώνουμε τα χρέη μας δεν είναι η ουσία της ηθικότητας, ότι όλα αυτά τα πράγματα είναι ανθρώπινες διευθετήσεις και ότι, αν θέλουμε να σημαίνει τίποτα η δημοκρατία, πρέπει να σημαίνει τη δυνατότητα όλοι να συμφωνήσουμε να διευθετήσουμε τα πράγματα με διαφορετικό τρόπο. Είναι σημαντικό, πιστεύω, ότι, από την εποχή του Hammurabi και μετά, μεγάλα αυτοκρατορικά κράτη αντιστάθηκαν απaráλλακτα σε αυτού του είδους την πολιτική. Η Αθήνα και η Ρώμη εγκαθίδρυσαν ένα παράδειγμα: ακόμα και όταν αντιμετώπιζαν μόνιμες κρίσεις χρέους, επέμεναν να νομοθετούν στις παρυφές του συστήματος, μαλακώνοντας τον αντίκτυπο, καταργώντας προφανείς καταχρήσεις όπως την υποδούλωση λόγω χρεών, χρησιμοποιώντας τα λάφυρα της αυτοκρατορίας για να μοιράζουν ένα σωρό επιπλέον επιδόματα στους φτωχότερους πολίτες (οι οποίοι, στο κάτω κάτω, προσέφεραν του οπλίτες των στρατών τους), προκειμένου να τους κρατάνε λίγο πολύ στην επιφάνεια – αλλά όλα με τρόπο ώστε να μην επιτρέψουν ποτέ να αμφισβητηθεί η ίδια η αρχή του χρέους. Η κυβερνώσα τάξη των Ηνωμένων Πολιτειών μοιάζει να ακολουθεί μια εντυπωσιακά παρόμοια προσέγγιση: κατάργηση των χειρότερων καταχρήσεων (π.χ., των φυλακών οφειλετών), χρησιμοποίηση των καρπών της αυτοκρατορίας προκειμένου να προσφέρει επιχορηγήσεις, ορατές ή μη, στην πλειονότητα του πληθυσμού και τα τελευταία χρόνια, χειραγώγηση των νομισματικών ισοτιμιών προκειμένου να κατακλυστεί η χώρα με φτηνά αγαθά από την Κίνα, αλλά χωρίς να επιτρέπεται ποτέ και σε κανέναν να αμφισβητήσει την ιερή αρχή ότι όλοι πρέπει να πληρώνουμε τα χρέη μας.

Σε αυτό το σημείο, ωστόσο, αυτή η αρχή έχει αποκαλυφθεί ότι είναι ένα κατάφωρο ψέμα. Απ' ό,τι φαίνεται, δεν είμαστε «όλοι» υποχρεωμένοι να πληρώνουμε τα χρέη μας. Μόνο κάποιοι από εμάς. Τίποτα δεν είναι σημαντικότερο από το να σβήσουμε τα χρέη όλων, να διαρρήξουμε τη συνηθισμένη μας ηθική, και να κάνουμε μια νέα αρχή.

Και τέλος πάντων, τι είναι το χρέος; Ένα χρέος είναι απλώς η διαστρέβλωση μιας υπόσχεσης. Είναι μια υπόσχεση που έχει διαφθαρεί από τα μαθηματικά και τη βία. Αν η ελευθερία (η πραγματική ελευθερία) είναι η ικανότητα να κάνουμε φίλους, τότε είναι επίσης (υποχρεωτικά) η ικανότητα να δίνουμε αληθινές υποσχέσεις. Τι είδους υποσχέσεις μπορούν να δώσουν οι πραγματικά ελεύθεροι άνθρωποι ο ένας στον άλλον; Στο σημείο που βρισκόμαστε, δεν μπορούμε καν να απαντήσουμε. Είναι περισσότερο ζήτημα του πώς μπορούμε να βρεθούμε σε μια κατάσταση που θα μας επιτρέψει να το διαπιστώσουμε. Και το πρώτο βήμα αυτού του ταξιδιού είναι να δεχτούμε

ότι, στο μεγάλο σχέδιο των πραγμάτων, όπως κανείς δεν έχει το δικαίωμα να μας πει ποια είναι η πραγματική μας αξία, έτσι και κανείς δεν έχει το δικαίωμα να μας πει τι πραγματικά χρωστάμε.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abraham, Roy Clive. 1933. *The Tiv People*. Λάγγος: Government Printer.
- Abu Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Adamek, Wendi L. 2005. "The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism." *History of Religions* 45 (2): 135-180.
- Adams, Robert McC., C. Lamberg-Karlovsky, William L. Moran. 1974. "The Mesopotamian Social Landscape: The View from the Frontier." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies* No. 20, *Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium*, σ. 1-20.
- Adkins, Arthur W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. Νέα Υόρκη: Norton.
- Adolf, Helen. 1947. "New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances." *PMLA* 62 (2): 306-324.
- 1957. "Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on 'Grail Stone' and 'Hidden Host'." *Speculum* 32 (1): 103-115.
- Afigbo, Adiele Eberechukwu. 1971. "The Aro of southeastern Nigeria: a socio-historical analysis of legends of their origins." *African Notes* 6: 31-46.
- Aglietta, M. & Orlean, A. 1992. *La Violence de la monnaie*. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- 1995. *Souveraineté, légitimité de la monnaie*. Παρίσι: Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance).
- 1998. *La Monnaie souveraine*. Παρίσι: Odile Jacob.
- Aglietta, M., κ. ά. 1998. "Introduction." Στο: *La monnaie souveraine* (επιμ. M. Aglietta & A. Orléan), σ. 9-31. Παρίσι: Odile Jacob.
- Aglietta, M., & Orléan, A. (Επιμ.). 1995. *Souveraineté, légitimité de la monnaie*. Παρίσι: Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance).
- Agnew, Jean-Christophe. 1986. *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Ahern, Emily. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Akiga Sai, B. 1939. *Akiga's story; the Tiv tribe as seen by one of its members. Translated and annotated by Rupert East*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη, Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- 1954. "The 'Descent' of the Tiv from Ibenda Hill" (μτφρ. Paul Bohannan), *Africa: Journal of the International African Institute* 24 (4): 295-310.
- Akin, David & Joel Robbins. 1998. "An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction". Στο *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia* (επιμ. David Akin & Joel Robbins), σ. 1-40. Πίτσμπουργκ: University of Pittsburgh Press.
- Alexander, John B. 1938. "A Babylonian Year of Jubilee?". *Journal of Biblical Literature* 57: 55-79.
- Allen, N. J. 1998. "The category of substance: a Maussian theme revisited." Στο Marcel Mauss: A Centenary Tribute (επιμ. Wendy James, N. J. Allen), σ. 175-191. Λονδίνο: Berghahn Books.
- Altekar, Anant Sadashiv. 1977. *State and Government in Ancient India*. Δελχί: Motilal Banarsidass.
- 1983. *The Position of Women in Hindu Civilization*. Δελχί: Motilal Banarsidass.
- Althabe, Gérard. 1968. "La circulation monétaire dans un village Betsimisaraka." *Tany Gasy* 8: 35-46.
- Ames, Roger. 1994. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Όλμπαν: State University of New York Press.
- Anderson, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. Λονδίνο: Verso Press.
- Angas, Lawrence Lee Bazley. 1937. *Slump Ahead in Bonds*. Νέα Υόρκη: Somerset Pub. Co.
- Arnaud, Daniel. 1973. "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historique ?" *Revue de l'histoire des religions* 183: 111-115.

- Arrighi, Giovanni. 1994. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. Λονδίνο: Verso.
- 2007. *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. Λονδίνο: Verso.
- Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung & Mark Selden. 2003. “Historical Capitalism, East and West”. Στο *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50-year perspectives*. (επιμ. Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita & Mark Selden) Λονδίνο: Routledge, σ. 259-333.
- Asheri, David. 1969. “Leggi greche sul problema dei debiti.” *Studii classici e orientali* 18: 5-122.
- Ashtor, Eliahu. 1972. “Banking instruments between the Muslim East and the Christian West.” *Journal of European Economic History* 1: 559-573.
- 1976. *A Social and Economic History of the Middle East*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Assante, Julia. 2003. “From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals.” Στο *Ancient Art and Its Historiography* (επιμ. A. A. Donahue & Mark D. Fullerton), 13-47. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Atwood, Margaret. 2008. *Payback: Debt and the Shadow Side of Wealth*. Λονδίνο: Bloomsbury.
- Auerbach, Erich. 1946 [2003]. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Aydan, Ertan. 2003. *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the ülüku version of Kemalism, 1933-1936*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Bilkent, Άγκυρα (<http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0002416.pdf>).
- Aylmer, G. E. 1980. “The Meaning of Property in Seventeenth-Century England.” *Past and Present* 86: 87-97.
- Ayyar, P. V. Jagadisa. 1982. *South Indian Shrines: Illustrated*. Νέο Δελχί: Apex.
- Bahrani, Zainab. 2001. *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. Λονδίνο: Routledge.
- Baker, J. Wayne. 1974. “Heinrich Bullinger and the Idea of Usury.” *The Sixteenth Century Journal* 5 (1): 49-70.
- Baker, Jennifer. 2005. *Securing the commonwealth: debt, speculation, and writing in the making of early America*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.
- Ballin, Theodore N. 1978. “A Commentary on [Demosthenes] 50.” Διδακτορική διατριβή: University of Washington, Σιάτλ.
- Balmuth, Miriam S. 1967. “The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine”, στο Aryeh Kindler (επιμ.), *International Numismatic Convention, Jerusalem, 27-31 December 1963: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings* (Shocken, Τελ Αβίβ), σ. 25-32.
- 1971. “Remarks on the Appearance of the Earliest Coins”, στο David G. Mitten, John Griffiths Pedley, & Jane Ayer Scott (επιμ.), *Studies Presented to George M. A. Hanfmann* (Philipp von Zabern, Μάνιτς), σ. 1-7.
- 1975. “The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean.” *World Archeology* 6: 293-9.
- 2001. “Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece.” *Numismatic Studies* No. 24. Νέα Υόρκη: American Numismatic Society.
- Banaji, Jairus. 2001. *Agrarian change in late antiquity: gold, labour, and aristocratic dominance*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Barasch, Moshe. 1993. *Icon: studies in the history of an idea*. Νέα Υόρκη: NYU Press.
- Barber, Malcolm. 1978. *The Trial of the Templars*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Barendse, Rene J. 2002. *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*. Άρπονκ: M. E. Sharpe.
- Barnes, Robert Harrison & Ruth Barnes. 1989. “Barter and Money in an Indonesian Village Economy.” *Man (New Series)* 24 (3): 399-418.
- Barreau, Andre. 1961. “Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa.” *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 443-451.
- Barth, Frederick. 1969. “Economic Spheres in Darfur.” *Themes in Economic Anthropology, ASA Monographs* no. 6, σ. 149-174. Λονδίνο: Tavistock.
- Basham, Arthur Llewellyn. 1948. “Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12 (3/4): 668-99.

- Baskind, James. 2007. "Mortification Practices in the Obaku School." Στο *Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday* (επιμ. Christian Wittern & Shi Lishan). Κιότο: Kyoto University.
- Bataille, Georges. 1993. "The Accursed Share Volume III, Sovereignty, Part One: 'What I Understand by Sovereignty'", σ. 197-257. Στο *The Accursed Share Volumes II & III*. Νέα Υόρκη: Zone Books.
- Baxter, W. T. 1989. "Early accounting: The tally and checkerboard." *Accounting Historians Journal* 16 (2): 43-83
- Beard, Mary & John Henderson. 1997. "With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity." *Gender & History* 9: 480-503.
- Beattie, John. 1960. *Bunyoro: an African Kingdom*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston.
- Beauchet, Ludovic. 1897. *Histoire du droit privé de la République athénienne*. Παρίσι: Chevalier-Maresq.
- Beaujard, Philippe. 2005. "The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century." *Journal of World History* 16 (4): 411-465.
- Begg, David, Stanley Fischer, & Rudiger Dornbusch. 2005. *Economics* (8η έκδ.). Μείντενχεντ, Μπέρκσιρ: McGraw-Hill
- Beier, A. Lee. 1985. *Masterless men: the vagrancy problem in England, 1560-1640*. Λονδίνο: Routledge.
- Bell, Stephanie. 1999. "Do taxes and bonds finance government spending?". *Journal of Economic Issues* 34: 603-20.
- 2000. "The role of the state and the hierarchy of money." *Cambridge Journal of Economics* 25: 149-63.
- Bell, Stephanie & John F. Henry. 2001. "Hospitality versus Exchange: the Limits of Monetary Economics." *Review of Social Economics* 54 (2): 203-226.
- Bellah, Robert N. 2005. "What is Axial About the Axial Age?". *Archives of European Sociology* 46 (1): 69-87.
- Belo, Jane. 1936. "A Study of the Balinese Family." *American Anthropologist* 38 (1):12-31.
- Benedetto, Luigi Foscolo. 1994. *The Travels of Marco Polo the Venetian* (μτφρ. Aldo Ricci). Λονδίνο: Routledge.
- Benn, James A. 1998. "Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism." *History of Religions* 37 (4): 295-322.
- 2007. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Χονολουλού: University of Hawaii Press.
- Benveniste, Emile. 1963. *Indo-European Language and Society* (2 τόμοι). Λονδίνο: Faber & Faber.
- 1972. "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen." Στο *Problèmes de linguistique générale* (Παρίσι: Galimard).
- Berndt, Ronald M. 1951. "Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land." *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (2): 156-176.
- Binswanger, Hans Christoph. 1994. *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Birks, Peter. 1985. "The Roman Law Concept of Dominion and the Idea of Absolute Ownership." *Acta Juridica* 7: 1-37.
- Bishop, Ryan & Lilian S. Robinson. 1998. *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Blackburn, Robin. 1997. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Λονδίνο: Verso.
- Blackstone, Sir William. 1827. *Commentaries on the laws of England*. Λονδίνο: E. Duyckinck.
- Blanc, Louis. 1839. *L'organisation du travail*. Παρίσι: Au Bureau de Nouveau Monde.
- Blau, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. Νέα Υόρκη: Wiley.
- Blaxter, Lorraine. 1971. "Rendre service and Jalousie." Στο *Gifts and Poison* (επιμ. F. G. Bailey). Λονδίνο: Basil Blackwell, σ. 119-130.
- Bleiberg, Edward. 2002. "Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt." Στο *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (επιμ. Hudson, Michael and Marc Van de Mieroop), σ. 257-276. Μπεθέσντα: CDL Press.



- Blickle, Peter. 1977. *The Revolution of 1525: The German Peasants War from a New Perspective*. (μτφρ. Thomas Brady & Erik Midelfort). Βαλτιμόρη: Johns Hopkins.
- Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society* (2 τόμοι). Σικάγο: University of Chicago Press.
- Bogaert, Raymond. 1966. *Les Origines antiques de la banque de dépôt*. Λέιντεν: Sijthoff.
- 1968. *Banques et banquiers dans les cités grecques*. Λέιντεν: Sijthoff.
- Bohannan, Laura. 1952. "A Genealogical Charter." *Africa: Journal of the International African Institute* 22:301-15.
- 1958. "Political Aspects of Tiv Social Organization." Στο *Tribes Without Rulers* (επιμ. John Middleton & David Tait), σ. 33-66. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.
- 1964. *Return to Laughter, An Anthropological Novel*. (Ως "Elenore Bowen Smith"). Νέα Υόρκη: Praeger.
- Bohannan, Paul. 1954. "The Migration and Expansion of the Tiv." *Africa: Journal of the International African Institute* 24 (1): 2-16.
- 1955. "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv." *American Anthropologist* 57: 60-67.
- 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*. Λονδίνο: Oxford University Press.
- 1958. "Extra-processual events in Tiv Political Institutions." *American Anthropologist* 60:1-12.
- 1959. "The Impact of Money on an African Subsistence Economy." *Journal of Economic History* 19: 491-503.
- Bohannan, Paul & Laura Bohannan. 1953. *The Tiv of Central Nigeria*. Λονδίνο: International African Institute.
- 1968. *Tiv Economy*. Έβανστον: Northwestern University Press.
- 1969. *A Source Notebook on Tiv Religion*. 5 τόμοι. Νιου Χέιβεν: Human Relations Area Files.
- Boianovsky, Mauro. 1993. "Böhm-Baewerk, Irving Fisher, and the Term 'Veil of Money.'" *History of Political Economy* 25 (4): 725-738.
- Bokenkamp, Stephen R. 2008. "Fu: Talisman, Tally, Charm." Στο *The Encyclopedia of Taoism* (επιμ. Fabrizio Pregadio), σ. 35-38. Λονδίνο: Routledge.
- Bolles, John Augustus. 1837. *A treatise on usury and usury laws*. Βοστώνη: James Munroe.
- Boon, James. 1975. *The anthropological romance of Bali, 1597-1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Bottéro, Jean. 1961. "Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléobabylonienne." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4: 113-164.
- 1992. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. (μτφρ. Antonia Nevill.) Βαλτιμόρη: Johns Hopkins.
- Bourdieu, Pierre. 1965. "The Sentiment of Honor in Kabyle Society." Στο J. G. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. Λονδίνο: Trinity Press, σ. 191-242.
- 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1990. *The Logic of Practice* (μτφρ. Richard Nice.) Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Bowers, Richard H. 1983. "From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England." *Speculum* 58 (1): 60-71.
- Boyer-Xambeu, Marie-Thérèse, Ghislain Deleplace, & Lucien Gillard. 1994. *Private Money & Public Currencies: the 16th Century Challenge*. (μτφρ. Azizeh Azodi). Άρμονκ: M. E. Sharpe.
- Bradley, Keith R. 1987. "On the Roman Slave Supply and Slavebreeding." Στο *Classical Slavery* (επιμ. M. I. Finley), σ. 42-64. Λονδίνο: Routledge.
- Brady, Thomas A., Jr. 1997. "The Rise of Merchant Empires, 1400-1700. A European Counterpoint." Στο *The political economy of merchant empires* (επιμ. James D. Tracy), σ. 117-160. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Brand, Paul. 2002. "Aspects of the Law of Debt, 1189-1307." Στο *Credit and debt in medieval England, c.1180-c.1350* (Schofield, Phillip R. & N. J. Mayhew, επιμ.), σ. 19-41. Λονδίνο: Oxbow.
- 2003. "The Jewish Community of England in the Records of the English Royal Government." Στο *The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives* (επιμ. Patricia Skinner), σ. 73-96. Γούντμπριτζ: Boyden and Brewer.
- Braudel, Fernand. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, 3: Le temps du monde*. Παρίσι: A. Colin.

- 1992. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century: The wheels of commerce*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- 1995. *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II* (2 τόμοι). Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Brenner, Robert. 2002. *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Verso.
- Briant, Paul. 2006. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Νέα Υόρκη: Eisenbrauns.
- Brock, Roger. 1994. "The Labour of Women in Classical Athens." *The Classical Quarterly* (new series) 44 (2): 336-346.
- Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Λέιντεν: Brill.
- Brook, Timothy. 1998. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Brunt, P. A. 1974. *Social Conflicts in the Roman Republic*. Νέα Υόρκη: Norton.
- Bryant, Joseph M. 1996. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Όλμπαν: SUNY.
- Bücher, Karl. 1907. *Industrial Evolution*. (μτφρ. S. Morley Wickett) Νέα Υόρκη: Holt.
- Buckland, William Warwick. 1908. *The Roman Law of Slavery*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Buckler, W. H. 1896. *The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period*. Λονδίνο: C. J. Clay & Sons.
- Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Burton, Sir Richard F. 1934. *The Book of a Thousand Nights and a Night* (6 τόμοι). Νέα Υόρκη: Heritage Press.
- Butrica, James L. 2006. "Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality." Στο *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West* (Beert C. Verstraete & Vernon Provençal, επιμ.), σ. 209-270. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Byrne, Frances. 1971. "Tribes and Tribalism in early Ireland." *Ériu* 22: 128-166.
- 1973. *Irish Kings and High Kings*. Λονδίνο: Batsford.
- Caffentzis, Constantine George. 1989. *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. Νέα Υόρκη: Autonomedia.
- Cairns, Francis. 1991. "The 'Laws of Eretria' ('IG' XII. 9 1273 and 1274): Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects." *Phoenix* 45 (4): 296-313.
- Calhoun, George W. 1934. "Classes and Masters in Homer." *Classical Philology* 29: 192-206, 301-316.
- Cambiano, Guiseppe. 1987. "Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery." Στο *Classical Slavery* (επιμ. M. I. Finley), σ. 28-53. Λονδίνο: Frank Cass.
- Campbell, John Kennedy. 1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Cannan, Edwin. 1921. "Early History of the Term Capital." *Quarterly Journal of Economics* 35 (3): 469-81.
- Cardascia, Guillaume. 1959. "L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi." *Revue historique de droit français et étranger* 37: 1-16.
- 1969. *Les lois assyriennes*. Littératures Anciennes du Proche-Orient 2. Παρίσι: Cerf.
- Cartier, Michel. 1988. "Dette et propriété en Chine." Στο *Lien de Vie: Noued Mortel: les représentations de la dette en Chine, au Japon, et dans le monde Indien* (επιμ. Charles Malamoud), σ. 17-29. Παρίσι: Editions de l'École des Hautes Études en Science Sociales.
- Case, Karl E., Ray C. Fair, Manfred Gärtner, & Ken Heather. 1996. *Economics*. Λονδίνο: Prentice Hall.
- Caskey, John P. 1994. *Fringe Banking: Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor*. Νέα Υόρκη: Russell Sage Foundation.
- Cerny, Jaroslav. 1954. "Prices and wages in Egypt in the Ramesside period." *Cahiers d'histoire mondiale* 4: 903-921.
- Chakravarti, Uma. 1985. "Of dasas and karmakaras: servile labor in ancient India." Στο *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India* (Utsa Patnaik, Manjari Dingwaney, επιμ.), σ. 37-75. Πίνο: University of Nevada Press.

- Chapman, Anne. 1980. "Barter as a Universal Mode of Exchange." *L'Homme* 22 (3): 33-83.
- Charles-Edwards, T. M. 1978. "Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales." *Eriu* 29: 123-141.
- 1993. *Early Irish and Welsh kinship*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Chatterjee, Heramba. 1971. *The Law of Debt in Ancient India*. Καλκούτα: Sanskrit College.
- Chattopadhyaya, Debiprasad. 1994. *Carvaka/Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*. Νέο Δελχί: Mrinal Kanti Gangopadhyaya.
- Chaudhuri, Kirti N. 1985. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Chauhan, Gian Ghand. 2003. *An Economic history of early medieval northern India*. Νέο Δελχί: Atlantic Publishers.
- Ch'en, Kenneth K.S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Choksy, Jamsheed K. 1988. "Loan and sales contracts in ancient and early medieval Iran." *Indo-Iranian Journal* 31 (3): 191-218.
- Cipolla, Carlo M. 1967. *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Centuries*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Clanchy, M. T. 1993. *From memory to written record, England 1066-1307*. Οξφόρδη: Blackwell.
- Clarence-Smith, William G. 2008. "Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800." Εισήγηση στο συνέδριο *Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections*, Πανεπιστήμιο Yale, 7-8 Νοεμβρίου 2008. <http://www.yale.edu/glc/indian?ocean/clarence?smith.pdf>.
- Clavero, Bartolomé. 1986. "The jurisprudence on usury as a social paradigm in the history of Europe." Στο *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft* (επιμ. Erik Volkmar Heyen), σ. 23-36. Φρανκφούρτη: Vittorio Klostermann.
- Codere, Helen. 1950. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792-1930*. Monograph 18. Νέα Υόρκη: American Ethnological Society.
- Cohen, David. 1987. "Seclusion, separation and the status of women in classical Athens." *Greece and Rome* 36 (1): 1-15
- Cohen, Edward E. 1995. Review of 'Lending and Borrowing in Ancient Athens', Bryn Mawr Classical Review 3 (4): (<http://hegel.lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-v3no4-cohen-lending>)
- Cohn, Norman. 1972. *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Cole, Alan. 1998. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Πάλο Άλτο: Stanford University Press.
- Coleman, Janet. 1985. "Dominium in 13th and 14th Century Political Thought and its 17th Century Heirs: John of Paris and Locke." *Political Studies* 33: 73-100.
- 1988. "Property and Poverty." Στο *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.1350-1450* (επιμ. J. H. Barnes), σ. 607-648. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Collins, Randall. 1986. *Weberian Social Theory*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1989. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Cook, Robert Manuel. 1958. "Speculations on the Origins of Coinage." *Historia* 7: 257-267.
- Cooper, Frederick. 1979. "The Problem of Slavery in African studies." *Journal of African History* 20: 103-125.
- Cooper, Jerrold S. 1986. *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, Volume 1: Presargonic Inscriptions*. Νιου Χέιβεν: American Oriental Society.
- 2002. "Virginity in Ancient Mesopotamia." *Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale* 47: 91-112.
- Cooper, Melinda. 2006. "The Unborn Born Again: Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life." *Postmodern Culture (PMC)* 17.1: #3.

- 2008. *Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. Σιάτλ: University of Washington Press.
- Cornell, Tim. 1995. *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*. Λονδίνο: Routledge.
- Cortés, Hernan. 1868. *The fifth letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: containing an account of his expedition to Honduras*. Λονδίνο: Hakluyt Society.
- Cotter, James Finn. 1969. "The Wife of Bath and the Conjugal Debt." *English Language Notes* 6: 169-72.
- Covarrubias, Miguel. 1937. *Island of Bali*. Λονδίνο: Kegan Paul.
- Curtin, Phillip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Μάντισον: University of Wisconsin Press.
- Curtin, Phillip D., & Jan Vansina. 1964. "Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade." *Journal of African History* 5 (2): 185-208.
- Custers, Peter. 2006. *Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory*. Μόνμιαουθ: Merlin Press.
- Dandamaev, Muhammed. 1984. *Slavery in Babylonia, from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)*. Ντε Καλμπ: Northern Illinois University Press.
- Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre*. Νέα Υόρκη: Vintage Books.
- Davenant, Charles. 1771. "Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored." Στο *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade* (επιμ. Sir Charles Whitworth), σ. 150-206. Λονδίνο: R. Horsefeld.
- Davidson, Paul. 2006. "Keynes and Money." Στο *A Handbook of Alternative Monetary Economics* (Philip Arestis & Malcolm Sawyer, επιμ.), σ. 139-153. Τσέλτεναμ: Edward Elgar.
- Davies, Glynn. 1996. *A History of Money*. Κάρντιφ: University of Wales Press.
- Davies, Kenneth Gordon. 1975. *The North Atlantic world in the seventeenth century*. Σεν Πολ: University of Minnesota Press.
- Davis, John. 1904. *Corporations*. Νέα Υόρκη: Capricorn.
- Delâge, Denys. 1993. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-64*. Βανκούβερ: University of British Columbia Press.
- Deleuze, Giles & Felix Guattari. 1972. *Anti-Oedipe*. Αγγλ. μτφρ. ως *Anti-Œdipus*. (μτφρ. Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane) Νέα Υόρκη: Continuum, 2004
- Deng, Gang. 1999. *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation*. Λονδίνο: Routledge.
- Denzel, Markus A. 2006. "The European bill of exchange." Εισήγηση στο XIV International Economic History Congress, Ελσίνκι, Φινλανδία, 21-25 August 2006. [http:// www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf](http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf)
- Derrida, Jacques. 2000. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. (μτφρ. Rachel Bowlby), Στάνφορντ: Stanford University Press.
- 2001. *Acts of Religion*. Λονδίνο: Routledge.
- Descat, Raymond. 1995. "L'économie antique et la cité grecque : Un modèle en question." *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50<sup>e</sup> Année, No. 5: 961-989.
- Dhavalikar, Madhukar Keshav. 1975. "The Beginning of Coinage in India." *World Archaeology* 6 (3): 330-338.
- Di Cosmo, Nicola & Don J. Wyatt (επιμ.). 2005. *Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history*. Λονδίνο: Routledge Curzon.
- Diakonoff, Igor. 1982. "The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC." *Oikumene* 3: 7-100.
- Diaz, Bernal. 1844. *The memoirs of the conquistador Bernal Diaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain*. (μτφρ. John Ingram Lockhart) Βοστόνη: J. Hatchard and Son.
- 1963. *The Conquest of New Spain*. (μτφρ. J. M. Cohen) Νέα Υόρκη: Penguin Books.

- Digby, Kenelm Edward, & William Montagu Harrison. 1897. *An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities*. 5<sup>η</sup> έκδ. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Dighe, Ranjit (επιμ.). 2002. *The historian's Wizard of Oz: reading L. Frank Baum's classic as a political and monetary allegory*. Γουέστπορτ: Greenwood Publishing Group.
- Dike, K. Onwuka & Felicia Ekejiuba. 1990. *The Aro of south-eastern Nigeria, 1650-1980: a study of socio-economic formation and transformation in Nigeria*. Ιμπαντάν: University Press.
- Dikshitar, V. R. Ramachandra. 1948. *War in Ancient India*. Δελχί: Motilal Banarsidass.
- Dillon, John M. 2004. *Morality and Custom in Ancient Greece*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
- Dixon, C. Scott. 2002. *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Dockés, Pierre. 1979. *Medieval Slavery and Liberation* (μτφρ. Arthur Goldhammer). Σικάγο: University of Chicago Press.
- Doherty, Charles. 1980. "Exchange and Trade in Early Medieval Ireland." *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 110: 67-89.
- Donzelot, Jacques. 1994. *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*. Παρίσι: Seuil.
- Dorward, David C. 1976. "Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency." *International Journal of African Historical Studies* 9 (4): 576-591.
- Douglas, Mary. 1951. "A form of polyandry among the Lele of the Kasai." *Africa: Journal of the International African Institute* 21 (1): 1-12. (Ως Mary Tew.)
- 1958. "Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy." *Africa: Journal of the International African Institute* 28 (2): 109-122.
- 1960. "Blood-Debts and Clientship Among the Lele." *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1): 1-28.
- 1962. "The Lele Compared with the Bushong: A Study in Economic Backwardness." Στο *Markets in Africa* (Paul Bohannan & George Dalton, επιμ.), σ. 211-223. Σικάγο: Northwestern University Press.
- 1963. *The Lele of the Kasai*. Λονδίνο: Oxford University Press.
- 1964. "Matriliney and Pawnship in Central Africa." *Africa: Journal of the International African Institute* 34 (4): 301-313.
- 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- 1982. *In the Active Voice*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- 1999. "Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, 1987." *Africa: Journal of the International African Institute* 69 (2): 177-193.
- Downes, Rupert Major. 1933. *The Tiv Tribe*. Καντούνα: Government Printer.
- 1977. *Tiv Religion*. Ιμπαντάν: Ibadan University Press.
- Dreyer, Edward L. 2006. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433*. Library of World Biography (επιμ. Peter N. Stearns). Νέα Υόρκη: Pearson Longman, 2006.
- Driver, Godfrey Rolles. & John C. Miles. 1935. *The Assyrian Laws*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Dubois, Page. 2003. *Slaves and Other Objects*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Duby, Georges. 1973. *Guerriers et paysans, VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle : Premier essor de l'économie européenne*. Παρίσι: Gallimard.
- 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined* (μτφρ. Arthur Goldhammer). Σικάγο: University of Chicago Press.
- 1982. *Rural Economy and the Country Life in the Medieval West*. Νέα Υόρκη: Routledge and Kegan Paul.
- Duffy, Sean, Ailbhe MacShamrain, & James Moynes (επιμ.). 2005. *Medieval Ireland: an encyclopedia*. Δουβλίνο: CRC Press.
- Duggan, E. de C. 1932. "Notes on the Munshi Tribe." *Journal of the African Society* 31: 173-82.
- Dumont, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Παρίσι: Gallimard.
- 1981. *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Σικάγο: University of Chicago Press.

- 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Duyvendak, Jan Julius Lodewijk. 1928. *The Book of Lord Shang*. Λονδίνο: Arthur Probsthain.
- Dyer, Christopher. 1989. *Standards of living in the later Middle Ages: Social change in England, c. 1200-1520*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Einaudi, Luigi. 1936. "The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution", Στο F. C. Lane and J. C. Riemersma (επιμ.), *Enterprise and Secular Change*, Λονδίνο: Allen & Unwin, 1956.
- Einzig, Paul. 1949. *Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Ethnographic Aspects*. Νέα Υόρκη: Pergamon Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics." *European Journal of Sociology* 23(2): 294-314.
- 1984. "Heterodoxies and Dynamics of Civilizations." *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (2): 104-113.
- 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Όλμπαν: State University of New York Press.
- Ekejiuba, Felicia Ifeoma. 1972. "The Aro trade system in the nineteenth century." *Ikenya* 1 (1): 11-26, 1 (2): 10-21.
- Elayi, Josette & A. G. Elayi. 1993. *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.)*. Παρίσι: Gabalda.
- Ellis, Thomas Peter. 1926. *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Eltis, David, Stephen D. Behrent, David Richardson, Herbert S. Klein. 2000. *The Transatlantic Slave Trade: A Database*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Elwahed, Ali Abd. 1931. *Contribution a une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec appendice sur Vesclavage de la femme et bibliographie critique*. Παρίσι: Éditions Albert Mechelink.
- Elyachar, Julia. 2002. "Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt." *Public Culture* 14 (3): 493-513
- 2005. *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*. Ντάραμ: Duke University Press.
- Endres, Rudolf. 1979. "The Peasant War in Franconia." Στο *The German Peasant War of 1525 - New Viewpoints* (Bob Scribner & Gerhard Benecke, επιμ.), σ. 63-83. Λονδίνο: Allen & Unwin.
- Engels, Donald W. 1978. *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Equiano, Olaudah. 1789. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano: or, Gustavus Vassa, the African*. Modern Library Edition, Νέα Υόρκη, 2004.
- Erdosy, George. 1988. *Urbanisation in Early Historic India*. Οξφόρδη: British Archaeological Reports.
- 1995. "City states in North India and Pakistan at the time of the Buddha." Στο *The archaeology of early historic South Asia: The emergence of cities and states* (Frank Allchin & George Erdosy, επιμ.), σ. 99-122. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Essid, Yassine. 1988. "Islamic Economic Thought." Στο *Preclassical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment* (επιμ. Todd Lowry), σ. 77-102. Βοστώνη: Kluwer.
- 1995. *A critique of the origins of Islamic economic thought*. Λέιντεν: E. J. Brill.
- Evans-Pritchard, E. E. 1931. "An Alternative Term for 'Bride-Price'." *Man* 31: 36-39.
- 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- 1948. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for 1948*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Falkenhausen, Lothar von. 2005. "The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts." Στο *Text and Ritual in Early China* (επιμ. Martin Kern), σ. 79-123. Σιάτλ: University of Washington Press.

- Falkenstein, Adam. 1954. "La cité-temple sumérienne." *Cahiers d'histoire mondiale* 1: 784-814.
- Falola, Toyin & Paul E. Lovejoy (επιμ.). 1994. *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*. Μπούλντερ: University of Colorado Press.
- Fardon, Richard. 1985. "Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part I: The Tiv". *Africa: Journal of the International African Institute* 54 (4): 2-21.
- 1986. "Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part II: The Transformations." *Africa: Journal of the International African Institute* 55 (1): 77-91.
- Faure, Bernard. 1998. "The Buddhist Icon and the Modern Gaze." *Critical Inquiry* 24 (3): 768-813.
- 2000. *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Fayazmanesh, Sasan. 2006. *Money and Exchange: Folktales and Reality*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Federal Reserve Bank of New York. 2008. "The Key to the Gold Vault." [www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf](http://www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf).
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Νέα Υόρκη: Autonomedia.
- Feeley-Harnik, Gillian. 1982. "The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy." *Africa: Journal of the International African Institute* 52 (2): 31-50.
- Fenton, William N. 1978 "Northern Iroquois Culture Patterns." Στο *Handbook of the North American Indians*, volume 15, Northeast (W. Sturtevant & B. Trigger, επιμ.), σ. 296-321. Ουάσινγκτον: Smithsonian Institution Press.
- Ferguson, Niall. 2001. *The Cash Nexus: Money and Power in the Modern World, 1700-2000*. Λονδίνο: Allen Lane.
- 2004. *Colossus: The price of America's empire*. Λονδίνο: Penguin.
- 2007. *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. Λονδίνο: Penguin.
- Finkelstein, Jacob J. 1961. "Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes'." *Journal of Cuneiform Studies* 15: 91-104.
- 1965. "Some New Misharum Material and Its Implications." *Assyriological Studies* 16: 233-46.
- 1966. "Sex Offenses in Sumerian Laws." *Journal of the American Oriental Society* 86: 355-372.
- Finley, Moses I. 1954. *The World of Odysseus*. Νέα Υόρκη: Viking Press.
- 1960. *Slavery in classical antiquity: Views and controversies*. Κέιμπριτζ: W. Heffer & Sons.
- 1963. *The ancient Greeks: An introduction to their life and thought*. Νέα Υόρκη: Viking Press.
- 1964. "Between Slavery and Freedom." *Comparative Studies in Society and History* 6 (3): 233-249.
- 1974. *The Ancient Economy*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- 1980. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Λονδίνο: Penguin.
- 1981. *Economy and Society in Ancient Greece*. Νέα Υόρκη: Penguin.
- 1983. *Politics in the Ancient World*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1985. *Studies in land and credit in ancient Athens, 500-200 B.C.: The horos inscriptions*. Νιου Μπρούκγουϊκ: Transaction Publishers.
- Firth, Raymond. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Γουέλινγκτον, Νέα Ζηλανδία: R. E. Owen.
- Fischel, Walter J. 1937. *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*. Λονδίνο: Royal Asiatic Society.
- Fiser, Ivo. 2004. "The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas." Στο *Trade in Early India* (επιμ. Ranabir Chakravarti), σ. 166-198. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Fisher, Douglas. 1989. "The Price Revolution: A Monetary Interpretation." *Journal of Economic History* 49 (1): 884-902.
- Fitzpatrick, Jim. 2001. *Three Brass Balls: the Story of the Irish Pawnshop*. Δουβλίνο: Collins Press.
- Flandrin, Jean-Louis. 1979. *Families in Former Times*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Fleet, John Faithful. 1888. *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. III*. Καλκούτα: Government Printer.

- Flynn, Dennis. 1978. "A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments." *Explorations in Economic History* 15: 388-406.
- 1979. "Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century." *Economic Forum* 10: 46-71.
- 1982. "The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus Economics and History." Στο *Munzprägung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8th International Economic History Congress Budapest 1982*. (F. Irsigler & E. H.G. Van Cauwenberghe, επιμ.), σ. 361-382. Τρίερ: THF-Verlag.
- Flynn, Dennis & Arturo Giraldez. 1995. "Born with a 'Silver Spoon': the Origin of World Trade in 1571." *Journal of World History* VI (2): 201-11.
- 2002. "Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century." *Journal of World History*, vol. 13, no 2, σ. 391-427.
- Forstater, Mathew. 2005. "Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa," *Research in Political Economy*, 22, 51-64.
- 2006. "Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy," στο M. Setterfield (επιμ.), *Complexity, Endogenous Money, and Exogenous Interest Rates*. Τσέλτεναμ, HB: Edward Elgar.
- Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Freuchen, Peter. 1961. *Book of the Eskimo*. Κλίβελαντ, Οχάιο: World Publishing Co.
- Friedman, Thomas L. 1999. *The Lexus and the Olive Tree*. Νέα Υόρκη: Farrar, Strauss and Giroux.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method* (μτφρ. Joel Weinsheimer, Donald G Marshall). Λονδίνο: Continuum.
- Gale, Esson McDowell. 1967. *Discourse on Salt and Iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China (by Huan K'uan)*. Ταϊπέι: Ch'eng-Wen.
- Galey, Jean-Claude. 1983. "Credit, Kings and Death: determinations and implications of bondage in Tehri-Gathwal (Indian Himalayas)." Στο *Debts and Debtors* (επιμ. Charles Malamoud), σ. 67-124. Λονδίνο: Vikas.
- Gallant, Thomas W. 2000. "Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece." *American Historical Review* 105 (2): 359-82.
- Gardiner, Geoffrey. 2004. "The Primacy of Trade Debts in the Development of Money." Στο *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes* (επιμ. L. Randall Wray). Τσέλτινγκαμ: Edward Elgar.
- Garnsey, Peter. 1996. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 2008. *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Gates, Hill. 1989. "The Commoditization of Women in China." *Signs* 14 (4): 799-832.
- Geertz, Clifford. 1973. "Deep play: notes on the Balinese cockfight." Στο *The Interpretation of Culture*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Geertz, Hildred, & Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Gernet, Jacques. 1956. *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*. Παρίσι: Ecole française d'Extrême-Orient. Αγγλ. έκδ.: *Centuries* (μτφρ. Franciscus Verellen). Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1995.
- 1960. "Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de Ve au Xe siècle," *Melanges publiés par L'Institut des Hautes Etudes II*: 527-558.
- 1982. *A History of Chinese Civilization*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Gerriets, Marilyn. 1978. *Money and Clientship in the Ancient Irish Laws*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο του Τορόντο.
- 1981. "The Organization of Exchange in Early Christian Ireland." *Journal of Economic History* 41 (1): 171-176.
- 1985. "Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws." *Comparative Studies in Society and History* 27 (2): 323-339.



- 1987. "Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland." *Cambridge Medieval Celtic Studies* 13: 39-72.
- Getz, Trevor R. 2003. "Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade." *African Economic History* 31: 75-89
- Ghazanfar, Shaikh M. 1991. "Scholastic Economics and Arab Scholars: The 'Great Gap' Thesis Reconsidered." *Diogenes: International Review of Humane Sciences*, No. 154: 117-33.
- 2000. "The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links." *History of Political Economy* 32 (4): 857-888.
- 2003. *Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Ghazanfar, Shaikh M., & Abdul Azim Islahi. 1997. *The Economic Thought of al-Ghazali (450-505 A.H. / 1058-1111 A.D.)*. Τζέντα: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.
- 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics." Στο *Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics* (επιμ. S. Ghazanfar), σ. 53-71. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Gibson, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Gilder, George. 1981. *Wealth and Poverty*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- 1990. *Microcosm: the quantum revolution in economics and technology*. Νέα Υόρκη: Simon & Schuster.
- Glahn, Richard Von. 1996a. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- 1996b. "Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis." *Journal of Economic History* 56, no 2, σ. 429-54.
- Glancey, Jennifer A. 2006. *Slavery in Early Christianity*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Gluckman, Max. 1971. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Λονδίνο: Basil Blackwell.
- Goldstone, Jack A. 1984. "Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *American Journal of Sociology* 89 (5): 1122-60.
- 1991. "Monetary Versus Velocity Interpretations of the 'Price Revolution': A Comment." *Journal of Economic History* 51 (1): 176-181
- 2002. "Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the 'Rise of the West' and the Industrial Revolution." *Journal of World History* 13 (2): 323-89.
- Goodman, Martin. 1983. *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*. Λονδίνο: Valentine Mitchell.
- Goody, Jack. 1976. *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1983. *Development of Marriage and the Family in Europe*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1990. *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the pre-Industrial Societies of Eurasia*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1996. *The East in the West*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Goody, Jack & Stanley J. Tambiah. 1973. *Bridewealth and Dowry*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Goitein, Shelomo Dov. 1954. "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries." *Speculum* 29: 181-97.
- 1957. "The Rise and Fall of the Middle Eastern bourgeoisie in early Islamic times." *Journal of World History* 3: 583-603.
- 1964. "The commercial mail service in medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 84: 118-23.
- 1966. "Banker's Accounts from the Eleventh Century A.D." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9: 28-66.
- 1967. *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- 1973. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Gordon, Barry. 1982. "Lending at interest: some Jewish, Greek, and Christian approaches, 800 BC-AD 100." *History of Political Economy* 14 (3): 406-426.

- 1989. *The economic problem in biblical and patristic thought*. Λέιντεν: E. J. Brill.
- Gough, Kathleen. 1971. "Nuer Kinship: a Reexamination." Στο *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard* (επιμ. T. Beidelman), σ. 79-123. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Goux, Jean-Joseph. 1990. *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (μτφρ. Jennifer Curtiss Gage). Ίθακα: Cornell University Press.
- Graeber, David. 1997. "Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe." *Comparative Studies in Society and History* 39 (4): 694-728.
- 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Νέα Υόρκη: Palgrave.
- 2005. "Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction." *Anthropological Theory* 5 (4): 407-438.
- 2006. "Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)." *Critique of Anthropology* 26 (1): 61-81.
- 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*. Όκλαντ: AK Press.
- 2009. "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations." Στο *Market and Society: The Great Transformation today* (Chris Hann & Keith Hart, επιμ.), σ. 106-132. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Graham, Angus Charles. 1960. *The Book of Lieh-Tzu*. Λονδίνο: John Murray.
- 1979. "The Nung-Chia 'School of the Tillers' and the Origin of Peasant Utopianism in China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 42, No. 1, σ. 66-100.
- 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Λα Σαλ, Ιλινόις: Open Court Press.
- 1994. *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*. SUNY series in Chinese philosophy and culture. Όλμπανι: SUNY.
- Grahl, John. 2000. "Money as Sovereignty: the Economics of Michel Aglietta." *New Political Economy* 5 (2): 291-316.
- Grandell, Axel. 1977. "The reckoning board and tally stick." *Accounting Historians Journal* 4 (1): 101-105.
- Gray, Robert F. 1968. "Sonjo Bride-Price and the Question of African 'Wife Purchase.'" *American Anthropologist* 62: 34-47.
- Greengus, Samuel. 1966. "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites." *Journal of Cuneiform Studies* 20: 57-72.
- 1969. "The Old Babylonian marriage contract." *Journal of the American Oriental Society* 89: 505-532.
- 1975. "Sisterhood Adoption at Nuzi and the 'Wife-Sister' in Genesis." *Hebrew Union College Annual* 46: 5-31.
- 1990. "Bridewealth in Sumerian sources." *Hebrew Union College Annual* 61: 25-88.
- Gregory, Christopher A. 1982. *Gifts and Commodities*. Νέα Υόρκη: Academic Press.
- 1998. *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Άμστερνταμ: Harwood Academic Publishers.
- Green, Peter. 1993. *Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Greider, William. 1989. *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*. Νέα Υόρκη: Simon & Schuster.
- Grierson, Phillip. 1959. "Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence." *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, 9: 123-40.
- 1960. "The monetary reforms of 'Abd al-Malik: their metrological basis and their financial repercussions." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3: 241-264.
- 1977. *The Origins of Money*. Λονδίνο: Athlone Press.
- 1978. "The Origins of Money." Στο *Research in Economic Anthropology Vol. I*. Γκρίνβουιτς: Journal of the Anthropological Institute Press.
- 1979. *Dark Age Numismatics*. Λονδίνο: Variorum Reprints.
- Grosz, Katarzyna. 1983. "Bridewealth and Dowry in Nuzi." Στο *Images of Women in Antiquity* (A. Cameron & A. Kuhrt, επιμ.), σ. 193-206. Ντιτρόιτ: Wayne State University Press.

- 1989. "Some aspects of the position of women in Nuzi." Στο *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia* (επιμ. Barbara S. Lesko), σ. 167-180. Ατλάντα: Scholar's Press.
- Gudeman, Stephen. 2002. *The Anthropology of Economy*. Λονδίνο: Blackwell.
- Guha, Ranjanit. 1999. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Ντράραμ: Duke University Press.
- Guisborough, William of. 1954. *The Chronicle of William of Guisborough* (επιμ. H. Rothwell). Λονδίνο: Camden.
- Gupta, Parameshwari Lai & T. R. Hardaker. 1985. *Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series*. Νασίκ: Indian Institute of Research in Numismatic Studies.
- Guth, Delloyd J. 2008. "The Age of Debt: the Reformation and English Law." Στο *Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from His American Friends* (Delloyd J. Guth & John W. McKenna, επιμ.), σ. 69-86. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Guyer, Jane I. 1994. "Brideprice." Στο *The Encyclopedia of Social History* (επιμ. Peter N. Stearns), σ. 84. Λονδίνο: Taylor & Francis.
- 2004. *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (μτφρ. Michael Chase). Οξφόρδη: Blackwell.
- 2002. *What Is Ancient Philosophy?* Κέιμπριτζ: Belknap Press.
- Hallam, Henry. 1866. *The constitutional history of England, from the accession of Henry VII to the death of George II*. Λονδίνο: Widdelton.
- Halperin, David. 1990. "The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens." Στο *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (επιμ. David Halperin), σ. 88-112. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Hamashita, Takeshi. 1994. "Tribute Trade System and Modern Asia." Στο *Japanese Industrialization and the Asian Economy* (A. J. H. Latham & H. Kawakatsu, επιμ.), σ. 91-107. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- 2003. "Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiations, 1800-1900." Στο *The resurgence of East Asia: 500, 150 and 50-year perspectives* (Giovanni Arrighi κ. ά., επιμ.), σ. 15-70. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- Hamilton, Earl J. 1934. *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Hardaker, Alfred. 1892. *A Brief History of Pawnbroking*. Λονδίνο: Jackson, Ruston and Keelson.
- Hardenburg, Walter Ernest, & Sir Roger Casement. 1913. *The Putumayo: the devils paradise; travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*. Λονδίνο: T. F. Unwin.
- Harding, Alan. 1980. "Political Liberty in the Middle Ages." *Speculum* 55 (3): 423-443.
- Harrill, J. Albert. 1998. *The manumission of slaves in early Christianity*. Τύμπινγκεν: Mohr Siebek.
- Harris, Edward M. 2006. *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Harris, William Vernon (επιμ.). 2006. "A Revisionist View of Roman Money." *Journal of Roman Studies* 96: 1-24.
- 2008a. "Introduction." Στο *The monetary systems of the Greeks and Romans* (επιμ. W. V. Harris), σ. 1-12. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- 2008b. "The Nature of Roman Money." Στο *The monetary systems of the Greeks and Romans* (επιμ. W. V. Harris), σ. 174-207. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Harris, Rosemary. 1972. "The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria." *Africa: Journal of the International African Institute*, 42 (2): 122-139
- Harrison, James P. 1965. "Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars." *The China Quarterly*, vo. 24. σ. 92-118.
- Hart, Keith. 1986. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin." *Man* (N.S.) 21: 637-56.
- 1999. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. Λονδίνο: Perpetua Books.

- Huang, Ray. 1974. *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century China*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1999. *Broadening the horizons of Chinese history: discourses, syntheses, and comparisons*. Άμουνκ: M. E. Sharpe.
- Hawtrey, Ralph G. 1928. *Currency and Credit*. 3<sup>η</sup> έκδ. Λονδίνο: Longmans, Green and Co.
- Hayward, Jack. 1959. "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France." *International Review of Social History* 4: 261-284.
- Heady, Patrick. 2005. "Barter." Στο *Handbook of Economic Anthropology* (επιμ. James Carrier), σ. 262-274. Τσέστερ: Edward Elgar.
- Hébert, Jean-Claude. 1958. "La Parenté à Plaisanterie à Madagascar : Etude d'Ethnologie Juridique." *Bulletin de Madagascar* No. 142-143 (Απρίλιος-Μάιος 1958): 122-258.
- Heilbron, Johan. 1998. "French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of 'Interest' and 'Commercial Society.'" Στο *The rise of the social sciences and the formation of modernity: conceptual change in context, 1750-1850* (Björn Wittrock, Johan Heilbron, & Lars Magnusson, επιμ.), σ. 77-106. Ντόρντρεχτ: Kluwer Academic Publishers.
- Heinsohn, Gunnar & Otto Steiger. 1989. "The Veil of Barter: The Solution to The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential." Στο *Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis: Essays in Memory of Sidney Weintraub*. Επιμ. J. A. Kregel. Νέα Υόρκη: NYU Press, σ. 175-202.
- Helmholz, Richard H. 1986. "Usury and the Medieval English Church Courts." *Speculum* 56: 364-80
- Herbert, Eugenia W. 2003. *Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture*. Μάντισον: University of Wisconsin Press.
- Herlihy, David. 1985. *Medieval Households*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Herzfeld, Michael. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems." *Man* 15: 339-351.
- 1985. *The Poetics of Manhood*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Hezser, Catherine. 2003. "The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine." *Journal for the Study of Judaism* 34 (4): 375-424.
- Hildebrand, Bruno. 1864. "Natural-, Geld- und Creditwirtschaft." *Jahrbuch Nationalökonomie* 1864.
- Hill, Christopher. 1972. *The World Turned Upside Down*. Νέα Υόρκη: Penguin.
- Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- 1992. *Rival views of market society and other recent essays*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Hocart, Alfred M. 1936. *Kings and Councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Hoitenga, Dewey J. 1991. *Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to Reformed epistemology*. Όλμπαν: SUNY Press.
- Holman, Susan R. 2002. *The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Homans, George. 1958. "Social Behavior as Exchange." *American Journal of Sociology* 63 (6): 597-606.
- Homer, Sydney. 1987. *A History of Interest Rates* (2<sup>η</sup> έκδ.). Νιου Μπρούκγουϊκ: Rutgers University Press.
- Hopkins, Keith. 1978. *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hoppit, Julian. 1990. "Attitudes to Credit in Britain, 1680-1790." *The Historical Journal* 33 (2): 305-322.
- Hoskins, Janet. 1999. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Hosseini, Hamid S. 1995. "Understanding the market mechanism before Adam Smith: economic thought in Medieval Islam." *History of Political Economy* 27 (3): 539-61.
- 1998. "Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia." *History of Political Economy* 30 (4): 653-81.

- 2003. "Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap." Στο *The Blackwell Companion to Contemporary Economics, III: A Companion to the History of Economic Thought* (Warren J. Samuels, Jeff Biddle, & John Bryan Davis, επιμ.), σ. 28-45. Λονδίνο: Wiley-Blackwell.
- Houston, Walter J. 2006. *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. Λονδίνο: T & T Clark.
- Howei, King. 2006. *Ancient laws and institutes of Wales: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good*. Κλαρκ, Νιου Τζέρσεϊ: The Lawbook Exchange, Ltd.
- Howell, Paul P. 1954. *A Manual of Nuer Law*. International Africa Institute. Λονδίνο: Oxford University Press.
- Howego, Christopher. 1992. "The Supply and Use of Money in the Roman World 200 B.C. to A.D. 300." *Journal of Roman Studies* 82: 1-31
- Hubbard, Jamie. 2001. *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*. Χονολουλού: University of Hawaii.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Μτφρ. W. D. Halls. Λονδίνο: Cohen and West.
- Hudson, Kenneth. 1982. *Pawnbroking: An Aspect of British Social History*. Λονδίνο: The Bodley Head.
- Hudson, Michael. 1992. "Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy — And if So, When?" Στο *Greece Between East and West: 10<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Centuries BC* (Günter Kopcke & Isabelle Tokumaru, επιμ.), σ. 128-143. Μάιντς: Verlag Philipp von Zabern.
- 1993. "The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations." Ερευνητικό κείμενο που παρουσιάστηκε στο Hentry George School of Social Science, 1992 (<http://www.michael-hudson.com/articles/debt/Hudson, LostTradition.pdf>.)
- 2002. "Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates." Στο *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael & Marc Van de Mieroop, επιμ.), σ. 7-58. Μπεθέοντα: CDL Press.
- 2003a. *Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U.S World Dominance*. Λονδίνο: Pluto Press.
- 2003b. "The creditary/monetarist debate in historical perspective." *The State, the Market, and Euro: chartalism versus metallism in the theory of money* (επιμ. Stephanie Bell & Edward Nell), σ. 39-76. Τσέλτεναμ: Edward Elgar Press.
- 2004a. "The archeology of money: debt vs. barter theories of money." Στο *Credit and State Theories of Money* (επιμ. Randall Wray), σ. 99-127. Τσέλτεναμ: Edward Elgar Press.
- 2004b. "The Development of Money-of-Account in Sumer's Temples." Στο *Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East* (Michael Hudson & Cornelia Wunsch, επιμ.), σ. 303-329. Βαλτιμόρη: CDL Press.
- Hudson, Michael & Marc Van de Mieroop (επιμ.). 2002. *Debt and Economic Renewal in the ancient Near East*. Μπεθέοντα, Μέριλαντ: CDL Press.
- Humphrey, Caroline. 1985. "Barter and Economic Disintegration." *Man* 20: 48-72.
- 1994. "Fair Dealing, Just Rewards: the Ethics of Barter in North-East Nepal." Στο *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach* (Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones, επιμ.), σ. 107-141. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Humphrey, Chris. 2001. *The politics of carnival: festive misrule in medieval England*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- Hunt, William. 1983. *The Puritan moment: the coming of revolution in an English county*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Hutchinson, Sharon. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Μπέρικλεϊ: University of California Press.
- Ibn Battuta. 1354 [1929]. *Travels in Asia and Africa, 1325-1354* (μτφρ. H. A. R. Gibb). Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

- Icazbalceta, Joaquin Garcia. 2008. *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia*. Τσάρλστον: BiblioBazaar.
- Ihering, Rudolf von. 1877. *Geist des Komischen Rechts auf den verschieden en Stufen seiner Entwicklung*. (Επανεκδόση 2003: Adamant Media Corporation, Βερολίνο.)
- Ilwof, Franz. 1882. *Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit*. Γκρατς.
- Ingham, Geoffrey. 1996. "Money as a Social Relation." *Review of Social Economy* 54 (4): 507-29.
- 1999. "Capitalism, Money, and Banking: a critique of recent historical sociology." *British Journal of Sociology* 5 (1): 76-96.
- 2000. "'Babylonian Madness': on the historical and sociological origins of money." Στο *What is Money?* (επιμ. John Smithin), Νέα Υόρκη: Routledge, σ. 16-41.
- 2004. *The Nature of Money*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Ingram, Jill Phillips. 2006. *Idioms of Self-Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Inkori, Joseph E. 1982. "The Import of Firearms into West Africa, 1750 to 1807: a quantitative analysis." Στο *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies* (επιμ. J. E. Inkori), σ. 126-153. Λονδίνο: Hutchinson University Library.
- Innes, A. Mitchell. 1913. "What is Money?" *Banking Law Journal* (Μάιος 1913): 377-408.
- 1914. "The Credit Theory of Money." *Banking Law Journal* (Ιανουάριος 1914): 151-168.
- Ioannatou, Marina. 2006. *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron : l'aristocratie sénatoriale face à ses dettes*. Παρίσι: De Boccard.
- Isichei, Elizabeth. 1976. *A History of the Igbo People*. Λονδίνο: Basingstoke.
- Islahi, Abdul Azim. 1985. "Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism." *Journal of Research in Islamic Economics* 2 (2): 55-65.
- 2003. *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11-905 A.H. / 632-1500 A. D.)*. Τζέντα: Islamic Research Center.
- Jacob, Guy. 1987. "Gallieni et 'l'impot moralisateur' à Madagascar: théorie, pratiques et conséquences (1901-1905)." *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer* 74 (277): 431-473.
- James, C. L. R. 1938. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. Λονδίνο: Seeker and Warburg.
- Jan, Yun-hua. 1964. "Buddhist Self-Immolation in Medieval China." *History of Religions* (4) 2: 243-268.
- Janssen, Johannes. 1910. *A History of the German People at the Close of the Middle Ages*. (μτφρ. A. M. Christie) Λονδίνο: Kegan Paul.
- Jasnow, Richard Lewis. 2001. "Pre-demotic Pharaonic sources." Στο *Security for debt in Ancient Near Eastern law* (Westbrook, R. & Jasnow, R, επιμ.), σ. 35-45. Λέιντεν, Βοστώνη & Κολωνία: Brill.
- Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Μόναχο: Piper Verlag.
- 1951. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.
- Jefferson, Thomas. 1988. *Political Writings*. (Joyce Oldham Appleby, Terence Ball, επιμ.). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Jenkinson, C. Hilary. 1911. "Exchequer Tallies." *Archaeologia* 62: 367-380.
- 1924. "Medieval Tallies, Public and Private." *Archaeologia* 74: 289-324.
- Jevons, W. Stanley. 1871. *Theory of Political Economy*. Νέα Υόρκη: Macmillan & Co.
- 1875. *Money and the Mechanism of Exchange*. Νέα Υόρκη: Appleton and Company.
- Jobert, Bruno. 2003. "De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française." Στο C. Becc & G. Procacci (επιμ.), *De la responsabilité solidaire*, σ. 69-83. Παρίσι: Syllepses.
- Johnson, Lynn. 2004. "Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justice in Early Modern England." *Journal of Early Modern History* 8 (1): 46-64.
- Johnson, Simon. 2009. "The Quiet Coup." *Atlantic Monthly*, Μάιος 2009, <http://www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice>.
- Jones, David. 2004. *Reforming the morality of usury: a study of differences that separated the Protestant reformers*. Λάναμ: University Press of America.

- Jones, G. I. 1939. "Who are the Aro?" *Nigerian Field* 8: 100-103.
- 1958. "Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries." *Africa: Journal of the International African Institute* 28 (1): 43-56.
- 1968. "The Political Organization of Old Calabar." Στο *Efik Traders of Old Calabar* (επιμ. D. Forde). Λονδίνο: International African Institute.
- Jones, J. Walter. 1956. *The Law and Legal Theory of the Greeks*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Jordan, Kay E. 2003. *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India, 1857-1947*. Νέο Δελχί: Manohar.
- Just, Roger. 1989. *Women in Athenian Law and Life*. Λονδίνο: Routledge.
- 2001. "On the Ontological Status of Honour." Στο *An anthropology of indirect communication* (Joy Hendry, C. W. Watson, επιμ.), σ. 34-50. ASA Monographs 37. Λονδίνο: Routledge.
- Kahneman, Daniel. 2003. "A Psychological Perspective on Economics." *American Economic Review* 93 (2): 162-168
- Kallet, Lisa. 2001. *Money and the corrosion of power in Thucydides: the Sicilian expedition and its aftermath*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Kaltenmark, Max. 1960. "Ling pao: Notes sur un terme du taoïsme religieux." *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 2: 559-88.
- Kalupahana, David. 1991. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: the Philosophy of the Middle Way*. Δελχί: Motilal Banarsidas.
- Kamentz, Anya. 2006. *Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young*. Νέα Υόρκη: Riverhead Books.
- Kan, Lao. 1978. "The Early Use of the Tally in China." Στο *Ancient China: Studies in Early Civilization* (επιμ. David T. Roy & Tsuen-hsui Tsien), σ. 91-98. Χονγκ Κονγκ: Chinese University Press.
- Kane, Pandurang Vaman. 1968. *History of Dharmasastra Volume III*. Πούνα: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Karatani, Kojin. 2003. *Transcritique: On Kant and Marx*. Κέιμπριτζ: MIT Press.
- Keil, Charles. 1979. *Tiv Song*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Keith, Arthur Berriedale. 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Kelly, Amy. 1937. "Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love." *Speculum* 12 (1): 3-19
- Kelly, Fergus. 1988. *A Guide to Early Irish Law*. Δουβλίνο: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Kessler, David & Peter Temin. 2008. "Money and Prices in the Early Roman Empire." Στο *The monetary systems of the Greeks and Romans* (επιμ. W. V. Harris), σ. 137-160. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Keuls, Eva. 1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Κέιμπριτζ: Harper & Row.
- Keynes, John Maynard. 1930. *A Treatise on Money*. Λονδίνο: MacMillan.
- 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*.
- Keyt, David. 1997. *Aristotle: Politics Books VII and VIII*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Khan, Mir Siadat Ali. 1929. "The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded." *Journal of Comparative Legislation and International Law, Third Series* 11 (4): 233-34.
- Kieschnick, John. 1997. *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*. Χονολουλού: University of Hawaii Press.
- Kim, Henry S. 2001. "Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money." Στο A. Meadows & K. Shipton (επιμ.), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World* (Οξφόρδη: Oxford University Press), 7-21.
- 2002. "Small Change and the Moneyed Economy." Στο *Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece* (Paul Cartledge, Edward E. Cohen & Lin Foxhall, επιμ.). Νέα Υόρκη: Routledge.
- Kindleberger, Charles P. 1984. *A Financial History of Western Europe*. Λονδίνο: MacMillan.

- 1986. *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*. Λονδίνο: MacMillan.
- Kirschenbaum, Aaron. 1985. "Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages." *The Jewish Quarterly Review* 75 (1): 270-89.
- Kitch, Aaron. 2007. "The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies." *Studies in English Literature* 47 (2): 403-426.
- Klein, Martin A. 2000. "The Slave Trade and Decentralized Societies." *Journal of African History* 41 (1): 49-65.
- Knapp, Georg Friedrich. 1905. *Staatliche Theorie des Gelde*. Λειψία: Dunker & Humblot. [Αγγλ. έκδ.: *The State Theory of Money*. Λονδίνο: MacMillan, 1925.]
- Knapp, Keith N. 2004. "Reverent Caring: the parent-son relation in early medieval tales of filial offspring." Στο *Filial Piety in Chinese Thought and History* (Alan Kam-leung Chan, & Sur-hoon Tan, επιμ.), σ. 44-70. Λονδίνο: Routledge.
- Ko, Dorothy, JaHyun Kim Haboush, & Joan R. Piggott (επιμ.). 2003. *Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan*. Μπέρκλεϊ: University of California Press
- Kohn, Livia. 2000. *Daoism handbook*. Λέιντεν: E. J. Brill.
- 2002. *Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective*. Χονολουλού: University of Hawaii Press.
- Kopytoff, Igor & Suzanne Miers. 1977. "African 'Slavery' as an Institution of Marginality." Στο *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (επιμ. Suzanne Miers & Igor Kopytoff), σ. 1-84. Μάντισον: University of Wisconsin Press.
- Korver, Jan. 1934. *Die terminologie van het crediet-wezen en het Grieksch*. Άμστερνταμ: H. J. Paris.
- Kosambi, Damodar Dharmanand. 1965. *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.
- 1966. *Ancient India: A History Ofits Culture And Civilization*. Νέα Υόρκη: Pantheon Books.
- 1981. *Indian Numismatics*. Χιντεραμπάντ: Orient Longman.
- 1996. *An introduction to the study of Indian history*. Βομβάη: Popular Prakashan.
- Kraan, Alfons van der. 1983. "Bali: Slavery and Slave Trade." Στο *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia* (Anthony Reid, επιμ.), σ. 315-340. Νέα Υόρκη: St. Martin's Press
- Kraay, Colin M. 1964. "Hoards, Small Change and the Origin of Coinage," *Journal of Hellenic Studies* 84, σ. 76-91.
- Kramer, Samuel Noah. 1963. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- 1969. *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
- Kropotkin, Peter. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Λονδίνο: William Heinemann.
- Kulischer, Joseph. 1926. *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Μόναχο.
- Kuran, Timur. 1995. "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy." *Journal of Economic Perspectives* 9 (4): 155-173.
- 2005. "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence." *American Journal of Comparative Law* 53 (4): 785-834.
- Kurke, Leslie. 1995. "Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient 'Pornography.'" *Arion*, Third Series 4 (2): 49-7.
- 1997. "Inventing the 'Hetaira': Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece." *Classical Antiquity* 16 (1): 106-150.
- 2002. *Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Kuznets, Solomon. 1933. "Pawnbroking." Στο *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Edwin R. A. Seligman, επιμ.), VII: 38. Νέα Υόρκη: MacMillan.
- Labib, Subhi Y. 1969. "Capitalism in Medieval Islam." *The Journal of Economic History* 29 (1): 79-96.
- Ladner, Gerhardt B. 1979. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison." *Speculum* 54 (2): 223-256.



- Lafitau, Joseph François. 1974. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times* (επιμ.-μτφρ. William N. Fenton & Elizabeth L. Moore). Τορόντο: Champlain Society.
- LaFleur, William R. 1986. *The karma of words: Buddhism and the literary arts in medieval Japan*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Lafont, Bertrand. 1987. "Les filles du roi de Mari." Στο *La femme dans le Proche-orient antique* (J.-M. Durand, επιμ.), σ. 113-123. Παρίσι: ERC.
- Lambert, Maurice. 1971. "Une Inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash." *Revue du Louvre* 21: 231-236.
- Lambert, Wilfried G. 1992.. "Prostitution." Στο *Aussenseiter und Randgruppen: Beitrage zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (επιμ. V. Haas), 127-157. Κονσταντζα: Universitätsverlag.
- Lamotte, Etienne. 1997. *Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu*. Φρίμοντ: Asian Humanities Press.
- Lane, Frederic Chapin. 1934. *Venetian ships and shipbuilders of the Renaissance*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins.
- Langholm, Odd. 1979. *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. Όσλο: Universitetsforlaget.
- 1984. *The Aristotelian Analysis of Usury*. Μπέργκεν: Universitetsforlaget.
- 1992. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*: 29 (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters). Λέιντεν: E. J. Brill.
- 1996. "The Medieval Schoolmen, 1200-1400." Στο *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* (επιμ. S. Todd Lowry & Barry Gordon), σ. 439-502. Λέιντεν: E. J. Brill.
- 1998. *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 2002. *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*. Λέιντεν: E. J. Brill.
- Lapidus, Ira. 1995. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151: 3-27.
- 2002. *A History of Islamic Societies* (2<sup>η</sup> έκδ.). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Larson, Pier. 2000. *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*. Πόρτσμουθ: Heinemann.
- Latham, A. J. H. 1971. "Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Precolonial Era." *Journal of African History* (4): 599-605.
- 1973. *Old Calabar 1600-1891: The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- 1990. "The Pre-Colonial Economy; The Lower Cross Region." Στο *A History of the Cross River Region of Nigeria*. (Monday B. Abasiattai, επιμ.), σ. 70-89. Καλαμπάρ: University of Calabar Press.
- Laum, Bernard. 1924. *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes*. Τύμπινγκεν: J. C. B. Mohr.
- Law, Robin. 1994. "On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-colonial Slave Coaast." Στο *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective* (Falola, Toyin & Paul E. Lovejoy, επιμ.), σ. 61-82. Μπούλντερ: University of Colorado Press.
- Le Guin, Ursula. 1974. *The Dispossessed*. Νέα Υόρκη: Avon.
- Leach, Edmund R. 1961. *Rethinking Anthropology*. Λονδίνο: Athlone Press.
- 1983. "The kula: an alternative view." Στο *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* (Jerry Leach, επιμ.), σ. 529-538. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Le Goff, Jacques. 1990. *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. (Μτφρ. Patricia Ranum.) Νέα Υόρκη: Zone Books.
- Le Rider, Georges. 2001. *La naissance de la monnaie : pratiques monétaires de l'Orient ancien*. Παρίσι: Presses universitaires de France.
- Lee, Ian. 2000. "Entella: the silver coinage of the Campanian mercenaries and the site of the first Carthaginian mint, 410-409 BC." *Numismatic Chronicle* 160: 1-66.

- Leenhardt, Maurice. 1967. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Lemche, Niels Peter. 1975. "The 'Hebrew Slave': Comments on the Slave Law, Ex. Xxi 2-11." *Vetus Testamentum* 25: 129-44.
- 1976. "The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jubel Year." *Vetus Testamentum* 26: 38-59.
- 1979. *Andurarum and Misharum: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East*," *Journal of Near Eastern Studies* 38: 11-18.
- 1985. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. Σέφιλντ: Sheffield Academic Press.
- Lerner, Abba P. 1947. "Money as a Creature of the State." *American Economic Review, Papers and Proceedings* 37 (2): 312-17.
- Lerner, Gerda. 1983. "Women and Slavery." *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies* 4 (3): 173-98.
- 1980. "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia." *Signs* 11 (2): 236-254.
- 1989. *The Creation of Patriarchy*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Letwin, William. 2003. *Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660-1776*. Λονδίνο: Routledge.
- Lévi, Sylvain. 1898. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*. Παρίσι: Ernest Leroux.
- 1938. *L'Inde civilisatrice*. Παρίσι: Institut de Civilisation Indienne.
- Lévi-Strauss, Claude. 1943. "Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud." *Renaissance*. Παρίσι: Ecole Libre des Hautes Études, vol. 1, fascicule 1 et 2.
- 1963. *Structural Anthropology*. (C. Jacobson & B. G. Schoepf, μτφρ.) Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1923. *Primitive Mentality*. Λονδίνο: Allen & Unwin.
- Lewis, Mark Edward. 1990. *Sanctioned Violence in Early China*. Όλμπαν: State University of New York Press.
- Li, Xueqin. 1985. *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. (Μτφρ. K. C. Chang). Ντου Χέιβεν: Yale University Press
- Liddell, Henry George & Robert Scott. 1940. *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Lindholm, Charles. 1982. *Generosity and Jealousy: the Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Linebaugh, Peter. 1982. "Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times." *Social History* 7 (3): 319-28.
- 1993. *The Λονδίνο Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 2008. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Littlefield, Henry. 1963. "The Wizard of Oz: Parable on Populism." *American Quarterly* 16 (1): 47-98.
- Llewellyn-Jones, Lloyd. 2003. *Aphrodite's Tortoise: the veiled woman of ancient Greece*. Σουόνσι: Classical Press of Wales
- Locke, John. 1680-1690. *Two Treatises on Government*. (Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, έκδ. 1988).
- 1691. "Further Considerations Concerning Raising the Value of Money." Στο *The Works of John Locke, Volume 5*, σ. 131-206. Λονδίνο: W. Otridge & Son, 1812.
- Loizos, Peter. 1977. "Politics and patronage in a Cypriot village, 1920-1970." Στο Ernest Gellner & John Waterbury (επιμ.), *Patrons and Clients* (Λονδίνο: Duckworth), σ. 115-135.
- Lombard, Maurice. 1947. "Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle", *Annales* 2: 143-60.
- 2003. *The Golden Age of Islam*. Πρίνστον: Markus Wiener Publishers.
- Lorau, Nicole. 1993. *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Lorton, David. 1977. "The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1): 2-64.

- Lovejoy, Paul F. & David Richardson. 1999. "Trust, Pawnship, and Atlantic History: The institutional foundations of the Old Calabar slave trade." *American Historical Review* 104: 333-355.
- 2001. "The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600-1810." *Journal of African History* 42 (1) 67-84.
- 2004. "'This Horrid Hole': Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690-1840." *Journal of African History* 45 (3): 363-392.
- Lusthaus, Dan. 2002. *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih fun*. Τόμος 13 της σειράς Curzon critical studies in Buddhism. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Macaulay, Baron Thomas Babington. 1886. *The history of England, from the accession of James the Second*. Λονδίνο: Longmans, Green and co.
- MacDonald, James. 2006. *A free nation deep in debt: the financial roots of democracy*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- MacDonald, Scott B. & Albert L. Gastmann. 2001. *A History of Credit & Power in the Western World*. Νιου Μπρούκγουϊκ: Transaction Publishers.
- Macintosh, Marjorie K. 1988. "Money Lending on the Periphery of London, 1300-1600." *Albion* 20 (4): 557-571.
- Mackay, Charles. 1854. *Memoirs of extraordinary popular delusions: and the madness of crowds, Volumes 1-2*. Λονδίνο: G. Routledge and sons.
- MacKenney, Richard. 1987. *Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe (c. 1250-c. 1650)*. Τορόντο: Barnes & Noble.
- MacPherson, Crawford Brough. 1962. *The political theory of possessive individualism; Hobbes to Locke*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Maekawa, Kazuya. 1974. "The development of the E-M1 in Lagash during Early Dynastic III." *Mesopotamia* 8-9: 77-144.
- Maitland, Frederick William. 1908. *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Malamoud, Charles. 1983. "The Theology of Debt in Brahmanism." Στο *Debts and Debtors* (επιμ. Charles Malamoud), σ. 21-40. Λονδίνο: Vices.
- 1988. "Présentation." Στο *Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (επιμ. Charles Malamoud), σ. 7-15. Παρίσι: EHESS.
- 1998. "Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique." Στο *La Monnaie Suzerain* (Michael Aglietta & André Orlean, επιμ.), σ. 35-54. Παρίσι: Editions Odile Jacob.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Λονδίνο: Routledge.
- Maloney, Robert P. 1983. "The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking." *Vigiliae Christianae* 27 (4): 241-65.
- Mann, Bruce H. 2002. *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence*. Κέμπριτζ: Harvard University Press.
- Martin, Randy. 2002. *The Financialization of Everyday Life*. Φιλαδέλφεια: Temple University Press.
- Martzloff, Jean-Claude. 2006. *A history of chinese mathematics*. Βερολίνο: Springer Verlag.
- Marx, Karl. 1853. "The British Rule in India." *New-York Daily Tribune*, 25 Ιουνίου 1853.
- 1857 [1973]. *The Grundrisse*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.
- 1858 [1965]. *Pre-Capitalist Economic Formations*. (Μτφρ. Jack Cohen.) Νέα Υόρκη: International Publishers.
- 1867 [1967]. *Capital*. Νέα Υόρκη: New World Paperbacks, 3 τόμοι.
- Mathews, Robert Henry. 1931. *Mathews' Chinese-English dictionary*. Κέμπριτζ: Harvard University Press.
- Mathias, Peter. 1979a. "Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution." Στο *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, επιμ.), σ. 88-115. Λονδίνο: Taylor & Francis.
- 1979b. "The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy."

- Στο *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, επιμ.), σ. 190-208. Λονδίνο: Taylor & Francis.
- Maunder, Peter, Danny Myers, Nancy Wall, Roger LeRoy Miller. 1991. *Economics Explained (Third Edition)*. Λονδίνο: Harper Collins.
- Mauro, Frédéric. 1993. "Merchant Communities, 1350-1750." Στο *The Rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world, 1350-1750* (James D. Tracy, επιμ.), σ. 255-286. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel. 1924. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *Annee sociologique* 1 (2): 130-186.
- 1925. "Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme." *Revue celtique* 42: 324-9.
- 1947. *Manuel d'ethnographie*. Παρίσι: Payot.
- Meillassoux, Claude. 1996. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (Alide Dasnois, μτφρ.). Σικάγο: University of Chicago Press.
- Menefee, Samuel Pycatt. 1981. *Wives for Sale: an Ethnographic Study of British Popular Divorce*. Οξφόρδη: Blackwell.
- Mendelsohn, Isaac. 1949. *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*. Γουέστπορτ: Greenwood Press.
- Menger, Karl. 1892. "On the origins of money." *Economic Journal* 2, no 6, σ. 239-55.
- Meyer, Marvin W. 1999. *The ancient mysteries: a sourcebook: sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Midelfort, H. C. Erik. 1996. *Mad princes of renaissance Germany*. Σάρλοτσβιλ: University of Virginia Press.
- Midnight Notes Collective. 2009. "Promissory Notes: From Crises to Commons." ([http:// www. midnightnotes.org/Promissory\\_Notes.pdf](http://www.midnightnotes.org/Promissory_Notes.pdf))
- Mielants, Eric. 2001. "Europe and China Compared." *Review XXV*, no. 4, σ. 401-49.
- 2007. *The Origins of Capitalism and the "Rise of the West"*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mieroop, Marc Van De. 2002. "A History of Near Eastern Debt?" Στο *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael & Marc Van de Mieroop, επιμ.), σ. 59-95. Μπρεθόντα: CDL.
- 2005. "The Invention of Interest: Sumerian Loans." Στο *The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets* (William N. Goetzmann & K. Geert Rouwenhorst, επιμ.), σ. 17-30. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Mez, Adam. 1932. *Die Renaissance des Islams*. Χαϊδελβέργη: C. Winter.
- Miller, Joseph. 1988. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*. Μάντισον: University of Wisconsin Press.
- Miller, Robert J. 1961. "Monastic Economy: The Jisa Mechanism." *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 427-438.
- Miller, William. 1993. *Humiliation, and other essays on honor, social discomfort, and violence*. Ίθακα: Cornell University Press.
- 2006. *An Eye for an Eye*. Ίθακα: Cornell University Press.
- Millett, Paul. 1989. "Patronage and its Avoidance." Στο *Patronage in Ancient Society* (A. Wallace-Hadrill, επιμ.), σ. 15-47. Λονδίνο: Routledge.
- 1991a. *Lending and Borrowing in Classical Athens*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1991b. "Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society." Στο *Nomos* (P. Cartledge, P. C. Millett & S. C. Todd, επιμ.), σ. 167-194. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Millon, Frances. 1955. *When money grew on trees: a study of cacao in ancient Mesoamerica*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Columbia.
- Mises, Ludwig von. 1949. *Human Action: A Treatise on Economics*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.
- Misra, Shive Nandan. 1976. *Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6th Century A.D.* Δελχί: Upper India Publishing House.

- Mitamura, Taisuke. 1970. *Chinese eunuchs: the structure of an intimate politics*. Ράτλαντ: Charles E. Tuttle Company.
- Mitchell, Richard E. 1993. "Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic." Στο *Social Justice in the Ancient World* (K. D. Irani & Morris Silver, επιμ.), σ. 199-214. Γουέστπορτ: Greenwood Press.
- Morgan, Lewis Henry. 1851. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. Ξέκοκους: Citadel Press.
- 1877. *Ancient Society*. Νέα Υόρκη: Henry Holt.
- 1881. *Houses and House-Life of the American Aborigines*. [Έκδ. 1965] Σικάγο: University of Chicago Press.
- Moser, Thomas. 2000. "The Idea of Usury in Patristic Literature." Στο *The canon in the history of economics: critical essays* (επιμ. Michales Psalidopoulos), σ. 24-44. Λονδίνο: Routledge.
- Moses, Larry W. 1976. "T'ang tribute relations with the Inner Asian barbarian." Στο *Essays on T'ang society: the interplay of social, political and economic forces* (Perry, John C. & Bardwell L. Smith, επιμ.), σ. 61-89. Λέιντεν: Brill.
- Moulier-Boutang, Yann. 1997. *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*. Παρίσι: Presses universitaires de France.
- Muhlenberger, Steven, & Phil Paine. 1997. "Democracy in Ancient India." Ιστοσελίδα World History of Democracy [<http://www.nipissingu.ca/departement/history/histdem>].
- Muldrew, Craig. 1993a. "Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England." *Social History* 18 (2): 163-183.
- 1993b. "Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community." *The Economic History Review*, New Series, 46 (1): 23-38.
- 1996. "The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England." *The Historical Journal* 39 (4): 915-942.
- 1998. *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*. Νέα Υόρκη: Palgrave.
- 2001. "'Hard Food for Midas': Cash and its Social Value in Early Modern England." *Past and Present* 170: 78-120.
- Mundill, Robin R. 2002. *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262-1290*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Munn, Nancy. 1986. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Munro, John H. 2003a. "The Monetary Origins of the 'Price Revolution': South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470-1540." Στο *Global Connections and Monetary History, 1470-1800* (D. Flynn, A. Giraldez, & R. Von Glahn, επιμ.), σ. 1-34. Μπέρλινγκτον: Ashgate.
- 2003b. "The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability." *International History Review* 25 (3): 505-562.
- 2007. "Review of Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*." EH.Net Economic History Services, 15 Ιανουαρίου 2007, <http://eh.net/bookreviews/library/munro>.
- Mûri, Walter. 1931. *Symbolon: Wort-und sacheschichtliche Studie*. Βέρνη: Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern.
- Murphy, George. 1961. "[Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism]: Comment." *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 439-42.
- Myers, Milton L. 1983. *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Nag, Kalidas & V. R. Ramachandra Dikshitar. 1927. "The Diplomatic Theories of Ancient India and the Arthashastra." *Journal of Indian History* 6 (1): 15-35.
- Nakamura, Kyōko Motomochi. 1996. *Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition: the Nihon ryōiki of the monk Kyōkai*. Λονδίνο: Routledge.

- Naskar, Satyendra Nath. 1996. *Foreign impact on Indian life and culture (c. 326 B.C. to c. 300 A.D.)*. Νέο Δελχί: Abhinav Publications.
- Naylor, Robin Thomas. 1985. *Dominion of debt: centre, periphery and the international economic order*. Λονδίνο: Black Rose Books.
- Nazpary, Jomo. 2001. *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*. Λονδίνο: Pluto.
- Nelson, Benjamin. 1949. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Nerlich, Michael. 1987. *Ideology of adventure: studies in modern consciousness, 1100-1750*. (Μτφρ. Ruth Crowley.) Μινεάπολις: University of Minnesota Press.
- Nicholls, David. 2003. *God and Government in an "Age of Reason."* Νέα Υόρκη: Routledge.
- Noah, Monday Efiog. 1990. "Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600-1900." Στο *A History of the Cross River Region of Nigeria*. (Abasiattai, Monday B., επιμ.), σ. 90-108. Καλαμπέρ: University of Calabar Press.
- Nolan, Patrick. 1926. *A Monetary History of Ireland*. Λονδίνο: King.
- Noonan, John T. 1957. *The Scholastic Analysis of Usury*. Κέμπριτζ: Harvard University Press.
- Norman, K. R. 1975. "Asoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Asoka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 16-24.
- North, Robert. 1954. *Sociology of the Biblical Jubilee*. Ρώμη: Pontifical Biblical Institute.
- Northrup, David. 1978. *Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- 1995. *Indentured labor in the age of imperialism, 1834-1922*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Nwaka, Geoffrey I. 1978. "Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale: un exemple nigerian)." *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 18 (69/70): 187-200.
- Nwauwa, Apollos Okwuchi. 1991. "Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure." *History in Africa* 18: 297-310.
- O'Brien, George. 1920. *An Essay on Medieval Economic Teaching*. Λονδίνο: Longmans, Green & Co.
- Ohnuma, Reiko. 2007. *Head, eyes, flesh, and blood: giving away the body in Indian Buddhist literature*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Olivelle, Patrick. 1992. *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- 2005. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-DharmaSāstra*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- 2006. "Explorations in the Early History of DharmaSastra." Στο *Between the Empires: Society in India 300 BC to 400 CE* (Patrick Olivelle, επιμ.), σ. 169-190. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- 2009. "DharmaSastra: A Literary History." Στο *The Cambridge Handbook of Law and Hinduism* (T. Lubin & D. Davis, επιμ.), σ. 112-143. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Oliver, Douglas. 1955. *A Solomon Island Society*. Κέμπριτζ: Harvard University Press.
- Onvlee, Louis. 1980. "The Significance of Livestock on Sumba." Στο *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (James J. Fox, επιμ.), σ. 195-207. Κέμπριτζ: Harvard University Press.
- Oppenheim, Leo. 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Orléan, André. 1998. "La monnaie autoréférentielle." Στο M. Aglietta & A. Orléan (επιμ.), *La monnaie souveraine*, σ. 359-386. Παρίσι: Odile Jacob.
- Orlove, Benjamin. 1986. "Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches." *Current Anthropology* 27 (2): 85-106.
- Orr, Leslie C. 2000. *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Ottenberg, Simon. 1958. "Ibo Oracles and Intergroup Relations." *Southwestern Journal of Anthropology* 14 (3): 295-317.

- Ottenberg, Simon & Phoebe Ottenberg. 1962. "Afikpo Markets: 1900-1960." Στο *Markets in Africa* (Paul Bohannan & George Dalton, επιμ.), σ. 118-169. Σικάγο: Northwestern University Press.
- Ottenberg, Simon & Linda Knudsen. 1985. "Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion." *African Arts* 18 (2): 37-44.
- Oxford, Ellen. 2004. "When You Drink Water, Think of its Source': Morality, Status, and Reinvention in Chinese Funerals." *Journal of Asian Studies* 63 (4): 961-990.
- Ozment, Steven. 1983. *When Fathers Ruled*. Harvard University Press, Κέιμπριτζ; Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Κέιμπριτζ; Cambridge University Press.
- Palat, Ravi Arvind. 1986. "Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360-1565)," *Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde*, CXII, σ. 128-44.
- 1988. *From World-Empire to World-Economy: Southeastern India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (1350-1650)*. Διδακτορική διατριβή, State University of New York at Binghamton.
- Parker, Arthur. 1926. *An Analytical History of the Seneca Indians*. Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association. Ρότσεστερ, Νέα Υόρκη.
- Parker, David B. 1994. "The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a 'Parable on Populism.'" *Journal of the Georgia Association of Historians* 15: 49-63.
- Parkes, Henry Bamford. 1959. *Gods and Men: The Origins of Western Culture*. Νέα Υόρκη; Vintage Books.
- Parkin, Michael & David King. 1995. *Economics (Second Edition)*. Λονδίνο: Addison-Wesley Publishers.
- Parks, Time. 2005. *Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence*. Νέα Υόρκη; Norton.
- Partridge, Charles. 1905. *Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria*. Λονδίνο: Hutchinson & Co.
- Pasadika, Bhikkhu. 1997. "The concept of avipranasa in Nagarjuna." Στο *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y. Karunadasa*, σ. 516-523. Κουάλα Λουμπουρ; Y. Karunadasa Felicitation Committee & Chi Ying Foundation.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Κέιμπριτζ; Harvard University Press.
- Pearson, Michael N. 1982. "Premodern Muslim Political Systems." *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1): 47-58.
- Peng, Xinwei. 1994. *A monetary history of China (Zhongguo Huobi Shi)*. 2 τόμοι (Edward H. Kaplan, επιμ.). Μπέλινγκχαμ: Western Washington University.
- Perlman, Mark & Charles Robert McCann. 1998. *The pillars of economic understanding: ideas and traditions*. Av Άρμπορ: University of Michigan Press.
- Peters, E. L. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica." *Africa* 37: 261-282.
- Phillips, William D. 1985. *Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade*. Μινεάπολις: University of Minnesota Press.
- Picard, Olivier. 1975. "La 'fiduciarité' des monnaies métalliques en Grèce." *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 34 (10): 604-609.
- Pietz, William. 1985. "The Problem of the Fetish 1." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9: 5-17.
- Pigou, Arthur Cecil. 1949. *The Veil of Money*. Λονδίνο: Macmillan.
- Polanyi, Karl. 1949. *The Great Transformation*. Νέα Υόρκη: Rinehart.
- 1957a. "Aristotle Discovers the Economy." Στο K. Polanyi, C. Arensberg & H. Pearson (επιμ.), *Trade and Market in the Early Empires*, σ. 64-94. Γκλένκοου: The Free Press.
- 1957b. "The economy as an instituted process." Στο K. Polanyi, C. Arensberg & H. Pearson (επιμ.), *Trade and Market in the Early Empires*, σ. 243-269. Γκλένκοου: The Free Press.

- 1968. "The Semantics of Money Uses." Στο *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi* (επιμ. George Dalton) Νέα Υόρκη: Anchor.
- Poliakov, Léon. 1977. *Jewish bankers and the Holy See from the thirteenth to the seventeenth century*. Λονδίνο: Routledge.
- Pomeranz, Kenneth. 1998. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Powell, Marvin A. 1978. "A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage." Στο *Festschrift Lubor Matous* (B. Hruska & G. Comoroczy, επιμ.) II, Βουδαπέστη, σ. 211-43.
- 1979. "Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives." Στο *Studies in Honor of Tom B. Jones* (M. A. Powell & R. H. Sack, επιμ.), σ. 71-109. Άμστερνταμ: Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- 1999. "Wir müssen unsere nisch Nutzen: Monies, Motives and Methods in Babylonian economics." Στο *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium (Liedien 1997)* (J. G. Derksen, επιμ.), σ. 5-24. Ιστανμπούλ: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut.
- Prakash, Gyan. 2003. *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Prakash, Satya & Rajendra Singh., 1968. *Coinage in Ancient India*. Νέο Δελχί: Research Institute of Ancient Scientific Studies.
- Price, Jacob M. 1980. *Capital and Credit in British Overseas Trade: the View from the Chesapeake, 1700-1776*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- 1989. "What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660-1790." *The Journal of Economic History* 49 (2): 267-284.
- 1991. "Credit in the Slave Trade and Plantation Economies." Στο Barbara L. Solow (επιμ.), *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, σ. 313-17. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Price, Martin Jessop. 1983. "Thoughts on the beginnings of coinage." Στο *Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson* (C.N.L. Brooke κ. ά., επιμ.), σ. 1-10. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1840. *Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*. Παρίσι: J.-F. Brocard.
- Puett, Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Quiggin, A. Hingston. 1949. *A Survey of primitive money; the beginning of currency* Λονδίνο: Methuen.
- Quilter, Jeffrey & Gary Urton. 2002. *Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu*. Όστιν: University of Texas.
- Radford, R. A. 1945. "The Economic Organization of a POW Camp." *Economica* 12 (48): 189-201.
- Raglan, FitzRoy Richard Somerset, Baron. 1931. "Bride Price." *Man* 31: 75.
- Rahman, Fashur. 1964. "Riba and Interest." *Islamic Studies* 3:1-43.
- Rai, G. K. 1981. *Involuntary Labour in Ancient India*. Αλαχαμπάντ: Chaitanya Press.
- Ray, Nicholas Dylan. 1997. "The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations." *Arab Law Quarterly* 12 (1): 43-90.
- Reden, Sitta von. 1997. "Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis." *Journal of Hellenic Studies* 117: 154-176.
- 2003. *Exchange in Ancient Greece*. Λονδίνο: Duckworth.
- Reeves, Eileen. 1999. "As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62: 126-166.
- Reid, Anthony. 1983. *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*. Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.
- Renger, Johannes. 1983. "Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial. Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C." Στο *Circulation of Goods in Non-palatial Contexts in the Ancient Near East* (A. Archi, επιμ.), σ. 31-123. Ρώμη: Edizioni dell'Ateneo.
- 1994. "On Economic Structures in Ancient Mesopotamia." *Orientalia* 18: 157-208.



- Retours, Robert de. 1952. "Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)." *T'oung Pao* 41 (1/3): 1-148.
- Rhys Davids, Caroline A. F. 1901. "Economic Conditions in Ancient India." *The Economic Journal* 11 (43): 305-320
- 1922. "Economic Conditions According to Early Buddhist Literature." Στο *The Cambridge History of India Volume I: Ancient India* (E. J. Rapson, επιμ.), σ. 198-219. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Richard, R. D. 1926. "Early History of the Term Capital." *Quarterly Journal of Economics* 40 (2): 329-38.
- Richards, Audrey. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. Λονδίνο: Oxford University Press.
- Richter, Daniel K. 1983. "War and Culture: the Iroquois Experience." *William and Mary Quarterly*, 3<sup>rd</sup> Series, 40: 528-559.
- Rickett, W. Allyn. 1998. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (2 τόμοι). Πρίνστον: Princeton University Press.
- Riepe, Dale Maurice. 1961. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Σιάτλ: University of Washington Press.
- Risso, Patricia. 1995. *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*. Μπόουλντερ: Westview Press.
- Robertson, Pat. 1992. *The Secret Kingdom*. Ντάλας & Λονδίνο: Word Publishing.
- Robinson, Rachel Sargent. 1973. *The size of the slave population at Athens during the fifth and fourth centuries before Christ*. Γουέστπορτ: Greenwood Press.
- Robisheaux, Thomas. 1989. *Rural society and the search for order in early modern Germany*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Rockoff, Hugh. 1990. "The 'Wizard of Oz' as a Monetary Allegory." *Journal of Political Economy* 98 (4): 739-760.
- Rodinson, Maxine. 1978. *Islam and Capitalism*. Όστιν: University of Texas Press.
- Roetz, Heiner. 1993. *Confucian ethics of the axial age: a reconstruction under the aspect of the breakthrough toward postconventional thinking*. Όλμπανι: SUNY.
- Rohrlich, Ruby. 1980. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women." *Feminist Studies* 6 (1): 76-102.
- Roitman, Janet. 2003. "Unsanctioned Wealth; or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon." *Public Culture* 15 (2): 211-237.
- Roover, Raymond de. 1944. "What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism." *Journal of Political Economy* 52: 250-66.
- 1946. "The Medici Bank." *Journal of Economic History* 6: 24-52, 153-72.
- 1948. *Money, Banking, and Credit in Mediceval Bruges*. Κέιμπριτζ: Mediaeval Academy of America.
- 1963. *The Rise and Decline of the Medici Bank: 1397-1494*. Νέα Υόρκη: W.W. Norton.
- 1967. "The Scholastics, Usury and Foreign Exchange." *Business History Review* 41 (3): 257-71.
- Rospabe, Philippe. 1993. "Don Archaïque et Monnaie Sauvage." Στο *MAUSS: Ce Que Donner Veutt Dire: Don et Intéret*. Παρίσι: Éditions La Découverte, σ. 33-59.
- 1995. *La Dette de Vie: aux origines de la monnaie sauvage*. Παρίσι: Editions La Découverte/MAUSS.
- Rotours, Robert de. 1952. "Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)." *T'oung Pao* 41: 1-148.
- Ruel, Malcolm. 1969. *Leopards and Leaders*. Λονδίνο: Tavistock.
- Rule, John. 1986. *The Labouring Classes in Early Industrial England, 1750-1850*. Λονδίνο: Longman.
- Saggs, Henry William Frederick. 1962. *The Greatness That Was Babylon*. Νέα Υόρκη: Mentor Books.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Σικάγο: Aldine.
- 1981. "The stranger-king or Dumézil among the Fijians." *Journal of Pacific History* 16: 107-32.
- 1988. "Cosmologies of Capitalism." *Proceedings of the British Academy* 74: 1-51.
- 1996. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology." *Current Anthropology*, Vol. 37 (3): 395-428.

- 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Σικάγο: Prickly Paradigm Press.
- Saller, Richard P. 1984. "'Familia, Domus', and the Roman Conception of the Family." *Phoenix* 38 (4): 336-355.
- 1987. "Slavery and the Roman family." Στο *Classical Slavery* (Moses Finley, επιμ.), σ. 82-110. Λονδίνο: Frank Cass.
- Samuel, Geoffrey. 2003. "Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives." Στο *New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home* (Alastair Hudson, επιμ.), σ. 295-318. Λονδίνο: Cavendish Publications.
- Samuelson, Paul A. 1948. *Economics*. Νέα Υόρκη: McGraw Hill.
- 1958. "An exact consumption-loan model of interest with or without the social contrivance of money." Στο *The Collected Scientific Papers of Paul A. Samuelson*, Τόμος 1 (J. Stiglitz, επιμ.), σ. 219-33. Κέιμπριτζ: MIT Press.
- Sarthou-Lajous, Nathalie. 1997. *Lethique de la dette*. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- Sasso, Michael. 1978. "What is the Ho-Tu?" *History of Religions* 17 (314): 399-416.
- Scammel, Jeffrey Vaughan. 1981. *The world encompassed: the first European maritime empires c. 800-1650*. Λονδίνο: Taylor & Frances.
- Schaps, David. 2004. *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Av 'Αρμπορ: University of Michigan Press.
- 2006. "The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China." Ελσίνκι: XIV International Economic History Congress.
- Scheidel, Walter. 2006. "The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia." Princeton/Stanford Working Papers in Classics (Απρίλιος 2006): [www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf](http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf)
- 2007. "The Monetary Systems of the Han and Roman Empires." (Διαθέσιμο στο <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/n0505.pdf>).
- 2009. *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Schlemmer, Bernard. 1983. *Le Menabe: histoire d'une colonization*. Παρίσι: ORSTOM.
- Schneider, Jane. 1971. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies." *Ethnology* 10:1-24.
- Schoenberger, Erica. 2008. "The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting." *Comparative Studies in Society and History* 50 (3): 663-691.
- Schofield, Phillipp R. & N. J. Mayhew (επιμ.). 2002. *Credit and debt in medieval England, c.1180-c.1350*. Λονδίνο: Oxbow.
- Schopen, Gregory. 1994. "Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mūlasarvāstivāda-vinaya." *Journal of the American Oriental Society* 114 (4): 527-554.
- 1995. "Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India." *History of Religions* 35 (2): 101-123.
- 1997. *Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. Χονολουλού: University of Hawaii Press.
- 2004. *Buddhist monks and business matters: still more papers on monastic Buddhism in India*. Χονολουλού: University of Hawaii Press.
- Schumpeter, Joseph. 1934. *History of Economic Analysis*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Schwartz, Benjamin I. 1975. "The Age of Transcendence." *Daedalus* 104: 1-7.
- 1986. *The World of Thought in Ancient China*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Scott, Tom, & Bob Scribner (επιμ.). 1991. *The German Peasants' War: A History in Documents*. Ατλάντικ Χάιλαντς: Humanities Press.

- Sea, Thomas F. 2007. "The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525." *Central European History* 40 (2): 219-240.
- Seaford, Richard. 1994. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- 1998. "Tragic Money." *Journal of Hellenic Studies* 110: 76-90.
- 2002. "Review: Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece." *Arion, Third Series* 9 (3): 145-165.
- 2004. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Sée, Henri Eugène. 1928. *Modern capitalism: its origin and evolution*. Νέα Υόρκη: Adelphi.
- Seebohm, Frederic. 1877. *The Era of the Protestant Revolution*. Λονδίνο: Longmans, Green.
- Seidel, Anna. 1983. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha." Στο *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein* (Michel Strickmann, επιμ.), II, σ. 291-371. Βρυξέλλες: Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises.
- Servet, Jean-Michel. 1981. "Primitive Order and Archaic Trade. Part I." *Economy and Society* 10 (4): 423-450.
- 1982. "Primitive Order and Archaic Trade. Part II." *Economy and Society* 11 (1): 22-59.
- 1994. "La fable du troc," ειδικό τεύχος της επιθεώρησης XVIIIe siècle, *Economie et politique* (επιμ. Gerard Klotz, Catherine Larrere & Pierre Retat), n° 26: 103-115.
- 1998. "Démonétarisation et remonétarisation en Afrique-Occidentale et Équatoriale (XIXe-XXe siècles)." Στο *La Monnaie souveraine* (Aglietta & Orleans, επιμ.), σ. 289-324. Παρίσι: Odile Jacob.
- 2001. "Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie." *Revue numismatique* 2001: 15-32.
- Sharma, J. P. 1968. *Republics in Ancient India: c.1500-c.500 BC*. Λέιντεν: E. J. Brill.
- Sharma, Ram Sharan. 1958. *Sudras in Ancient India*. Δελχί: Mohitlal Banarsidas.
- 1965. "Usury in Medieval India (A.D. 400-1200)." *Comparative Studies in Society and History* 8 (1): 56-77.
- 1987. *Urban Decay in India c. 300-c.1000*. Δελχί: Munshiram Manoharlal.
- 2001. *Early medieval Indian society: a study in feudalisation*. Χιντεραμπάντ: Orient Longman.
- Shell, Marc. 1978. *The Economy of Literature*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.
- 1992. *Money, Language, and Thought*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.
- Sheridan, R. B. 1958. "The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750-1807." *The Economic History Review, New Series* 11 (2): 249-263.
- Silver, Morris. 1985. *Economic structures of the ancient Near East*. Λονδίνο: Taylor & Francis.
- Singer, Sholom A. 1964. "The Expulsion of the Jews from England in 1290." *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 55 (2): 117-136.
- Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Smith, Adam. 1761. *Theory of moral sentiments*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press (έκδ. 2002).
- 1762. *Lectures on Jurisprudence*. Glasgow Edition off he Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. 5. Ιντιανάπολις: Liberty Fund (έκδ. 1982).
- 1776. *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Οξφόρδη: Clarendon Press (έκδ. 1976).
- Smith, Edwin, & Andrew Murray Dale. 1968. *The Ha Speaking Peoples Of Northern Rhodesia*. 2 τόμοι. Λονδίνο: Kessinger.
- Smith, Timothy. 1983. "Wampum as Primitive Valuables." *Research in Economic Anthropology* 5: 225-246.
- Snell, F. J. 1919. *The Customs of Old England*. Λονδίνο: Methuen.
- Solow, Barbara. 1987. "Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run." *Journal of Interdisciplinary History* 17 (4): 711-737.
- Sonenscher, Michael. 2007. *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Spufford, Peter. 1988. *Money and Its Use in Medieval Europe*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press
- Spyer, Patricia. 1997. "The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands of Eastern Indonesia." *American Ethnologist* 24 (3): 515-538.

- Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice De. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ίθακα: Cornell University Press.
- Stannard, David E. 1993. *American holocaust: the conquest of the New World*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Starr, Chester G. 1977. *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 BC*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Stein, Siegfried. 1953. "Laws of interest in the Old Testament." *Journal of Theological Studies* 4: 161-70.
- 1955. "The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England." *Historia Judaica* 17: 3-40.
- Stein, Stanley J., & Barbara H. Stein. 2000. *Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins.
- Steinkeller, Piotr. 1980. "The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of 'Interest' in Sumerian." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24: 13-145.
- 2003. "Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the question of economic motivation." Στπ *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael & Marc Van de Mieroop, επιμ.), σ. 109-137. Μπεθέοντα: CDL.
- Stiglitz, Joseph, & John Driffill. 2000. *Economics*. Νέα Υόρκη: W. W. Norton.
- Stol, Marten. 1995. "Women in Mesopotamia." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (2): 123-144.
- Stone, Lawrence. 1968. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Λονδίνο: Unwin.
- 1990. *Road to Divorce: England 1530-1987*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Stone, Willard E. 2005. "The Tally: An Ancient Accounting Instrument." *Abacus* 11 (1): 49-57.
- Stout, William. 1742 [1967]. *The Autobiography of William Stout of Lancaster, 1665-1752*. (John Duncan Marshall, επιμ.) Μάντσεστερ: Manchester University Press
- Strickmann, Michel. 2002. *Chinese magical medicine*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1996. "Of Imarat and Tjjarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750." *Comparative Studies in Society and History*, 37, no 4, σ. 750-780.
- Sun, Guang-Zhen. 2008. "Fragment: Nasir ad-Din Tusi on social cooperation and the division of labor: Fragment from The Nasirean Ethics." *Journal of Institutional Economics* 4 (3): 403-413.
- Sutton, David. 2004. "Anthropology's value(s)." *Anthropological Theory* 4(3): 373-379.
- Swann, Nancy Lee. 1950. *Food and Money in Ancient China: The earliest economic history of China to A.D. 25*. *Han Shu* 24 with related texts. *Han Shu* 91 and *Shih-chi* 129. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Tag El-Din, Saif I. 2007. "Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice." *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2: 54-71.
- Tambiah, Stanley J. 1973. "Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia." Στο *Bridewealth and Dowry* (Jack Goody & S. J. Tambiah, επιμ.), σ. 59-169. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1989. "Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India." *Current Anthropology* 30 (4): 413-434.
- Tambo, David C. 1976. "The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century." *International Journal of African Historical Studies* 9 (2): 187-217.
- Taussig, Michael. 1984. "Culture of Terror - Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture." *Comparative Studies in Society and History* 26 (3): 467-497.
- 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Taylor, Quentin P. 2005. "Money and Politics in the Land of Oz." *The Independent Review* 9 (3): 413-426.
- Tebbutt, Melanie. 1983. *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*. Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

- Teiser, Stephen F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Testart, Alain. 1997. "Le mise en gage de personnes : sociologie comparative d'une institution." *Archives Européennes de Sociologie* 38: 38-67.
- 1998. "Pourquoi la condition de l'esclave s'améliore-t-elle en régime despotique ?" *Revue française de sociologie* 39 (1): 3-38.
- 2000. "L'Esclavage pour dettes en Asie Orientale." *Moussons* 2: 3-29.
- 2001. *Esclave, la dette et le pouvoir : études de sociologie comparative*. Παρίσι: Errance.
- 2002. "The extent and significance of debt slavery." *Revue Française de Sociologie* 43: 173-204.
- Testart, Alain, Valerie Lécrivain, Dimitri Karadimas & Nicolas Govoroff. 2001. "Prix de la fiancée et esclavage pour dettes : Un exemple de loi sociologique." *Études rurales* 159/160: 9-33.
- Thapar, Romila. 1995. "The First Millennium BC in Northern India." Στο *Recent perspectives of early Indian history* (R. Thapar, επιμ.), σ. 87-150. Νέο Δελχί: Book Review Trust.
- 2002. "The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India." In *Army and power in the ancient world*. Τόμος 37 της σειράς *Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien* (Angelos Chaniotis, Pierre Ducre, επιμ.), σ. 25-39. Χαϊδελβέργη: Franz Steiner Verlag.
- Thesleff, Holgar. 1989. "Platonic Chronology." *Phronesis* 34 (1): 1-26.
- Théret, Bruno. 1992. *Régimes économiques de l'ordre politique : esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'Etat*. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- 1995. *L'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne* (επιμ.). Παρίσι: Éditions La Découverte.
- 1999. "The Socio-Cultural Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro." *Journal of Consumer Policy* 22: 51-79.
- 2007. *La monnaie dévoilée parses crises* (επιμ.). Παρίσι: Editions de l'EHESS, 2 τόμοι: Τόμος 1, "Monnaies métalliques", Τόμος 2: "Monnaies autoréférentielles. Les autres monnaies en Allemagne et en Russie au XXème siècle".
- 2008. "Les trios états de la monnaie : approche interdisciplinaire du fait monétaire." *Revue Economique* 59 (4): 813-842.
- Thierry, François. 1992. *Monnaies de Chine*. Παρίσι: Bibliothèque nationale.
- 2001. "Sur les spécificités fondamentales de la monnaie chinoise." Στο *Aux origines de la monnaie* (Alain Testart, επιμ.), σ. 109-44. Παρίσι: Editions Errance.
- Thomas, Keith. 1972. *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Νέα Υόρκη: Scribners.
- Thompson, Edward Palmer. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century." *Past & Present* 50: 76-136.
- Thurnwald, Richard C. 1916. "Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea." *Memoirs of the American Anthropological Association* 8: 251-391.
- Tierney, Brian. 1997. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*. (Emory University Studies in Law and Religion, number 5). Ατλάντα: Scholars Press.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *The conquest of America: the question of the other*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Tong, James W. 1989. *Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Tortella, Gabriel & Francisco Comín. 2002. "Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600-1900." Στο *Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17th through the 19th century* (Michael D. Bordo & Robert Cortes Conde, επιμ.), σ. 140-186. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Trawick, Margaret. 1992. *Notes on Love in a Tamil Family*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Trevett, Jeremy. 1992. *Apollodoros the Son of Pasion*. Οξφόρδη: Clarendon Press.

- 2001. "Coinage and Democracy at Athens," στο A. Meadows and K. Shipton (επιμ.), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World* (Οξφόρδη: Oxford University Press), σ. 23-34.
- Trombert, Eric. 1995. *Le crédit à Dunhuang : Vie matérielle et société en Chine médiévale*. Παρίσι: *Ithec/Inst. Hautes Etudes*.
- Tseayo, Justin Iyorbee. 1975. *Conflict and Incorporation in Nigera: the Integration of the Tiv*. Ζαρία, Νιγηρία: Gaskiya.
- Tuck, Richard. 1979. *Natural rights theories: their origin and development*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Tull, Herman Wayne. 1989. *The Vedic Origins of Karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual*. Όλμπαν: SUNY.
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Tuma, Elias. 1965. "Early Arab Economic Policies, 1st/7th-4th/10th Centuries." *Islamic Studies* 4 (1): 1-23.
- Uchendo, Victor. 1967. "Some Principles of Haggling in Peasant Markets." *Economic Development and Cultural Change* 16 (1): 37-50.
- Udovitch, Abraham L. 1970. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- 1975. "Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East." *Studia Islamica* 41: 5-21.
- Uebach, Helga. 2008. "From Red Tally to Yellow Paper: the official introduction of paper in Tibetan administration in 744/745." *Revue d'Etudes Tibétaines* 14: 57-69.
- Usher, Abbot Payson. 1914. "The Origin of the Bill of Exchange." *Journal of Political Economy* 22: 566-76.
- 1934. "The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200-1600." *Economic History Review* 4 (4): 399-428.
- 1943. *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*. Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Valenze, Deborah M. 2006. *The social life of money in the English past*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Valeri, Valerio. 1994. "Buying Women but no Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance." *Man* (n.s.) 29: 1-26.
- 2001. "Feasts." Στο *Fragments from Forests and Libraries*, σ. 1-27. Ντάραμ: Carolina Academic Press.
- Van Der Toorn, Karel. 1989. "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel." *Journal of Biblical Literature* 108 (2): 193-205.
- Vance, Eugene. 1973. "Signs of the City: Medieval Poetry as Detour." *New Literary History* 4 (3): 557-574.
- 1986. "Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange." *Yale French Studies* 70: 42-62.
- Vaneigem, Raoul. 1967. *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. Παρίσι: Gallimard.
- Veenhof, Karl. 1997. "'Modern' Features in Old Assyrian Trade." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40: 336-366.
- Verellen, Franciscus. 2006. "The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures." Στο *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan* (Quanlen Liu, Benjamin Penny, επιμ.), σ. 159-182. Λονδίνο: Routledge.
- Verlinden, Charles. 1970. *The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction*. Ίθακα: Cornell University Press.
- VerSteeg, Russ. 2000. *Early Mesopotamian Law*. Ντάραμ: Carolina Academic Press.
- 2002. *Law in Ancient Egypt*. Ντάραμ: Carolina Academic Press.
- Veyne, Paul-Marie. 1979. "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome." *Revue des études anciennes* 81: 261-280.
- Vice, Roy L. 1988. "Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia." *Central European History* 24 (2): 175-195.
- Vickers, Adrian. 1996. *Bali: a paradise created*. Σινγκαπούρη: Periplus Editions.
- Vickers, Michael J. 1985. "Early Greek Coinage, a Reassessment." *Numismatic Chronicle* 145: 1-44.

- Vijaisri, Priyadarshini. 2004. *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*. Νέο Δελχί: Kanishka.
- Villey, Michel. 1946. "L'Idée du droit subjectif et les systemes juridiques romains." *Revue historique de droit*, series 4: 201-227.
- Vondeling, Jan. 1961. *Eranos* (με περίληψη στα αγγλικά). Άμστερνταμ: Gron.
- Wade, Geoffrey. 2004. "The Zheng He Voyages: A Reassessment." *Asia Research Institute Working Paper Series No. 31*, Οκτώβριος 2004.
- Wake, Christopher. 1997. "The Great Ocean-going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries," *International Journal of Maritime History* 9 (2): 51-81.
- Walker, Garthene. 1996. "Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England." *Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series*, 8: 235-245.
- Walker, James Broom. 1875. "Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar." *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 6: 119-124.
- Wallace, Robert B. 1987. "The Origin of Electrum Coinage." *American Journal of Archaeology* 91: 385-97.
- Wallace-Hadrill, Andrew (επιμ.). 1989. *Patronage in Ancient Society* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, Volume 1). Λονδίνο: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System, volume I*. Νέα Υόρκη: Academic Press.
- 1989. "The French Revolution as a World-Historical Event." *Social Research* 56 (1): 33-52.
- 1991. "Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down." *Journal of Modern History* 63 (2): 354-361.
- 2001. *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Μινεάπολις: University of Minnesota Press.
- Walsh, Michael J. 2007. "The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism." *Journal of the American Academy of Religion* 75 (2): 353-382.
- Warburton, David. 2000. "Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43 (2): 65-131.
- 2001. "State and economy in ancient Egypt." Στο *World System History: the social science of long-term change* (Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills, & George Modelski, επιμ.), σ. 169-184. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Wartburg, Marie Louise von. 1995. "Production de sucre de canne à Chypre." Στο *Coloniser au Moyen Age* (Michel Balard & Alain Ducellier, επιμ.), Παρίσι: A. Colon, σ. 126-31.
- Waswo, Richard. 1996. "Shakespeare and the Formation of the Modern Economy." *Surfaces* Vol. 6. 217 (V.I.O.A), <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html>.
- 2004. "Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater." Στο *Plotting early modern* Λονδίνο: *new essays on Jacobean City comedy* (Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwielerin, επιμ.), σ. 55-74. Λονδίνο: Ashgate Publishing.
- Watson, Alan. 1987. *Roman Slave Law*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.
- Watson, James L. 1980. "Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs." Στο *Asian and African Systems of Slavery* (James L. Watson, επιμ.), σ. 223-250. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 1924. *Gesammelte Aufsätze zur Soziale- und Wirtschaftsgeschichte*. Τύμπινγκεν. Αγγλική έκδοση: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. (R. I. Frank, μτφρ.) Λονδίνο: Verso.
- 1961. *General Economic History*. Νέα Υόρκη: Collier Books.
- 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (Ephraim Fischhoff, μτφρ.). Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Wennerlind, Carl. 2003. "Credit-money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-century England." *History of Political Economy* 35: 234-61.
- Westbrook, Raymond. 1971. "Jubilee Laws." *Israel Law Review* 6: 209-26.
- 1984. "The enforcement of morals in Mesopotamian law." *Journal of the American Oriental Society* 104: 753-756.

- 1988. *Old Babylonian Marriage Law*. Archiv für Orientforschung, Beiheft 23. Horn: F. Burger.
- 1990. "Adultery in Ancient Near Eastern Law." *Revue biblique* 97: 542-580.
- 1991. *Property and the Family in Biblical Law*. Σέφιλντ: Sheffield Academic Press.
- 1995. "Slave and Master in Ancient Near Eastern Law." *Chicago-Kent Law Review* 70: 1631-76.
- 1999. "Vitae Necisque Potestas." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 48 (2): 203-223.
- Westenholz, Joan Goodnick. 1989. "Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia." *Harvard Theological Review* 82: 245-265.
- Westermann, William L. 1955. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Φιλαδέλφεια: American Philosophical Society.
- Whelan, T. S. 1979. *The Pawnshop in China*. Av Άρμπορ: Centre for Chinese Studies, University of Michigan.
- Whitaker, C. W. A. 2002. *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- White, Jenny Barbara. 2004. *Money makes us relatives: womens labor in urban Turkey*. Λονδίνο: Routledge.
- Whiting, John Roger Scott. 1971. *Trade Tokens: A Social and Economic History*. Λονδίνο: Newton Abbot.
- Wiedemann, Thomas. 1981. *Greek and Roman Slavery*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Wiener, Margaret J. 1995. *Visible and invisible realms: power, magic, and colonial conquest in Bali*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Wilbur, C. Martin. 1943. *Slavery in China during the Former Han Dynasty*. Anthropological Series, volume 34. Σικάγο: Chicago Field Museum of Natural History.
- Wilcke, Claus. 1985. "Familiengründung im alten Babylonien." Στο *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (E.W Müller, επιμ.), σ. 213-317. Φράιμπουργκ & Μόναχο: Alber.
- Williams, Brett. 2004. *Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Williams, Carl O. 1937. *Thralldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Williams, Eric. 1944. *Capitalism and Slavery*. Τσάπελ Χιλ: University of North Carolina Press.
- Williamson, George Charles. 1889. *Trade tokens issued in the seventeenth century in England, Wales, and Ireland, by corporations, merchants, tradesmen, etc. Illustrated by numerous plates and woodcuts, and containing notes of family, heraldic, and topographical interest respecting the various issuers of the tokens*. Λονδίνο: E. Stock.
- Wilson, Monica Hunter. 1951. "Witch Beliefs and Social Structure." *The American Journal of Sociology* 56 (4): 307-31.
- Wink, André. 2002. *Al-Hind: Early medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries*. Λέιντεν: E. J. Brill.
- Wirszubski, Chaim. 1950. *Libertas as a Political Ideal at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Wolf, Robert L. 1954. "The Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople." *Speculum* 29: 45-85.
- Wong, Roy Bin. 1997. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ίθακα: Cornell University Press.
- 2002. "Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia." *Review* 26 (1): 1-45.
- Wood, Diana. 2002. *Medieval Economic Thought*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Wordie, J. R. 1983. "The Chronology of English Enclosure, 1500-1914." *Economic History Review*, 2nd ser. 26: 483-505.
- Wray, L. Randall. 1990. *Money and Credit in Capitalist Economies*. Άλντερσοτ: Edward Elgar.
- 1998. *Understanding Modern Money: the key to full employment and price stability*. Τσέλτεναμ: Edward Elgar.
- 1999. "An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present." *Journal of Post Keynesian Economics* 21 (4): 679-687.
- 2000. *Credit and State Theories of Money*. Τσέλτεναμ: Edward Elgar.



- Wright, David P. 2009. *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Wrightson, Keith. 1980. "Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England." Στο *An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (John Brewer & John Styles, επιμ.), σ. 21-46. Λονδίνο: Hutchinson.
- Wrightson, Keith, & David Levine. 1979. *Poverty and Piety in an English Village*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Xu, Zhuoyun, & Jack L. Dull. 1980. *Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy, 206 B.C.-A.D. 220*. Σιάτλ: University of Washington Press.
- Yang, Bin. 2002. "Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective." *Journal of World History*, vol. 15, no 3: 281-322.
- Yang, Lien-sheng. 1971. *Money and Credit in China: A Short History*. Harvard-Yenching Institute Monographs 12. Κέμπριτζ: Harvard University Press.
- Yates, Robin D. S. 2002. "Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach." *Journal of East Asian Archaeology* 3 (1/2): 283-331.
- Yoffee, Norman. 1998. "The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 (3): 312-343.
- Yü, Ying-shih. 1967. *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Yung-Ti, Li. 2006. "On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China." *Journal of East Asian Archaeology* 5: 1-26.
- Zell, Michael. 1996. "Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry." *The Economic History Review*, New Series, 49 (4): 667-691.
- Zmora, Hillyay. 2006. "The Princely State and the Noble Family: Conflict and Co-operation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century." *The Historical Journal* 49: 1-21.
- Zürcher, Erik. 1958. *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Volume 11 της σειράς Sinica Leidensia. Λέιντεν: E. J. Brill.

## Ευρετήριο ονομάτων

- Αγαμέμων, 267  
Άγιος Βασίλειος 157  
Άγιος Νικόλαος, 156  
Αιοχίνης, 270 σημ. 78  
Ακινάτης, Θωμάς, 173, 359, 405 σημ. 93, 411, 429 σημ. 148, 431, 439, 471  
Αλέξανδρος ο Μέγας, 312, 324, 326-327, 332-333, 364 σημ. 10  
Αμβρόσιος, Άγιος, 406, 409-410, 412  
Άμωσ 107  
Αναξιμανδρος 348-349  
Αναξιμένης, 348-349  
Αννίκερις, 279-280  
Αντώνιος, Μάρκος, 270  
Αρθούρος, Βασιλιάς, 423, 424  
Αυγουστίνος, Άγιος, 348, 439, 475,  
Αύγουστος, 270, 413  
Αυρήλιος, Μάρκος, 346  
Αχιλλέας, 267, 269, 297
- Βάγκνερ, Ρίχαρντ 426  
Βέμπερ, Μαξ, 110 σημ. 6, 369, 452, 513  
Βούδας (βλ. και Gautama), 118 σημ. 16, 317-318, 331, 356, 363, 374, 382
- Γαλιλαίος, 482 σημ. 74  
Γκαίτε, 491, 513 σημ. 118  
Γουλιέλμος Γ', Βασιλιάς, 486
- Δαρείος, Βασιλιάς, 158, 330  
Διογένης ο Κυνικός, 280  
Διονύσιος Αεροπαγίτης, 432, 439 σημ. 169
- Εδουάρδος Α', Βασιλιάς 291  
Ελβέτιος, 474  
Ελεονώρα της Ακουιτανίας, 424  
Ελισάβετ, Βασίλισσα, 476  
Ενκίντου, 256-258  
Ερρίκος Β', Βασιλιάς, 69-71  
Ερρίκος Γ', Βασιλιάς, 415,  
Ερρίκος Δ'. Βασιλιάς, 440  
Ερρίκος ο Φιλελεύθερος, 424  
Ερρίκος της Γάνδης, 405
- Ηράκλειτος, 348  
Ηρόδοτος, 158, 256 σημ. 48, 259, 267 σημ. 70, 277 σημ. 90, 307  
Ησίοδος, 136, 272,
- Θάισερ, Μάργκαρετ, 79, 534  
Θουκυδίδης, 326 σημ. 19, 343-344 σημ. 63  
Θρασύμαχος, 278, 343
- Ιερεμίας (προφήτης), 120, 407  
Ιωάννης, Βασιλιάς, 414
- Καίσαρας, Ιούλιος, 270 σημ. 78  
Καλβίνος, Ιωάννης, 461-462  
Καντ, Ιμμάνουελ, 402 σημ. 86  
Καρλομάγνος, Βασιλιάς, 70  
Κάρολος Ε', Βασιλιάς, 455-458  
Κένυς, Τζον Μείναρντ, 79, 80-81, 533, 534 σημ. 24, 535, 537, 552  
Κέφαλος, 93 σημ. 55  
Κικέρων, 270, 291 σημ. 120  
Κινγκ, Μάρτιν Λούθερ, Jr., 531, 534, 540  
Κολόμβος, Χριστόφορος, 145, 447  
Κομφούκιος, 317, 318, 341, 345  
Κοντ, Αύγουστος, 102-103  
Κουκ, Τζέιμς, 145  
Κροπύτικιν, Πιότρ, 137 σημ. 10  
Κωνσταντίνος ο Μέγας, 354
- Λάο Τσε, 385 σημ. 51  
Λίβιος, Τίτος, 125 σημ. 29, 288 σημ. 114, 327  
Λοκ Τζων, 39, 299, 108 σημ. 2, 487-488  
Λούθηρος, Μαρτίνος, 459-460, 463, 473, 476
- Μακιαβέλι, Νικολό, 475  
Μαρξ, Καρλ, 44 σημ. 14, 45 σημ. 15, 110 σημ. 6, 137 σημ. 10, 488 σημ. 84, 506, 513  
Ματθαίος (βιβλικό), 121 σημ. 25, 408 σημ. 99  
Μεγασθένης, 334, 361  
Μένκιος [Mencius], 341 σημ. 56, 345,  
Μεφιστοφελής, 491  
Μίτζες, Λούντβιχ φον, 513, 552  
Μοντεζούμα, 508-510  
Μπαρμπαρόσα, Φρειδερίκος, 426 σημ. 144

- Μωάμεθ, Προφήτης, 237, 238 σημ. 9, 318, 389, 391, 395, 401, 412
- Ναβουχοδονόσορας, Βασιλιάς, 119
- Νασρεντίν Χάτζα, 147, 153, 272-273, 403
- Νεεμίας (προφήτης), 118-119, 125 σημ. 29, 126, 183, 408
- Νεύτων, σερ Ισαάκ, 64, 487-488
- Νικόστρατος, 274-276, 279-280
- Νίξον, Ρίτσαρντ, 79, 305, 515-521, 523-524, 526
- Νίτσε Φρίντριχ, 111-117, 336, 415, 480-481, 488 σημ. 84
- Ντιντερό, 512
- Ξενοφών, 158, 158 σημ. 40
- Όμηρος 87, 249
- Ουλπιανός, 238 σημ. 12, 284-285, 290-291
- Πανούργος (Rabelais), 178, 180, 479, 494
- Πατριότις, Άγιος, 242 σημ. 18
- Παύλος (απόστολος), 117 σημ. 15, 180, 259, 432 σημ. 156, 461
- Παύλος (ρωμαίος νομομαθής), 299 σημ. 134
- Πλάτων, 129 σημ. 1, 275 σημ. 86, 277, 278 σημ. 92, 279-280, 348 σημ. 71-72, 427
- Πλούταρχος, 173, 267 σημ. 70, 270 σημ. 80, 329, 330 σημ. 30, 491
- Πολέμαρχος, 277, 279 σημ. 93
- Πόλο, Μάρκο, 385 σημ. 49, 491 σημ. 86
- Πυθαγόρας, 317, 318, 337 σημ. 49, 339, 348 σημ. 74
- Ραμσής Β', 310
- Ρέιγκαν, Ρόναλντ, 405 σημ. 94, 534, 538,
- Ρούζβελτ, Θίοντορ, 78 σημ. 28, 533
- Σαπώρ Α', Αυτοκράτωρ, 267,
- Σαϊξπηρ Ουίλιαμ, 113 σημ. 11, 176, σημ. 65, 268 σημ. 73, 415
- Σικελιώτης, Διόδωρος, 312 σημ. 21
- Σμιθ, Άνταμ, 32, 38, 39-40, 45-46, 51, 52, 54, 55-59, 63, 64, 66, 72-74, 76, 111, 112, 114, 117, 292, 295, 299, 299 σημ. 134, 401-402, 475 σημ. 60, 479, 480, 505-506, 509, 533, 549, 552,
- Σόλων ο αθηναίος, 324, 553
- Σουμπέτερ, Ζόσεφ, 513
- Σπιούαρτ, Οίκος, 476, 479 σημ. 67, 481
- Σωκράτης, 266, 277-279
- Τιβέριος, αυτοκράτορας, 107, 108, 153, 288
- Τυδώρ, Οίκος, 448, 471 σημ. 51, 481-482
- Φίλιππος Β', Βασιλιάς, 458, 519
- Φίλιππος Δ', Βασιλιάς, 420
- Φίλων ο Αλεξανδρεύς, 356 σημ. 83
- Φραγκλίνος, Βενιαμίν, 94
- Χιούμ, Ντέιβιντ, 402 σημ. 86
- Χομπς, Τόμας, 294, 299, 465, 473-474, 476, 493
- Χουσσεϊν, Σαντάμ, 14, 524
- Ψευδο- Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, 432-433, 435
- Addison, Joseph, 492, 526
- Aglietta, Michel, 82-83
- Agni (θεός), 84
- Akiga, Sai, 188-189, 206, 208-209, 211, 219, 228-229
- al-Sadr, Muhammad Baqir, 547
- Althabe, Gerard, 75
- Alvarado, Pedro de, 458 σημ. 20, 511
- Ali 'Abd al-Wahid Wafi, 237-238, 286, 394
- Angas, LL.B., 492 σημ. 88
- Arrighi, Giovanni, 446 σημ. 6-7, 494, 530 σημ. 21
- Asoka, αυτοκράτορας, 333-335, 354-355
- Atwood, Margaret, 132, 133 σημ. 5, 539-540
- Bakenranef [Βοκχόρης], Φαραώ, 126 σημ. 31, 311
- Balboa, Vasco Nunez de, 455 σημ. 20
- Banaji, 330 σημ. 31
- Barbon, Nicholas, 487 σημ. 82
- Bardi, 420
- Bataille, Georges, 112 σημ. 9
- Battuta, Ibn, 154, 212 σημ. 53
- Baum, L. Frank, 77-78
- Begg, David, 37

- Bentham, Jeremy, 505  
 Bentham, Samuel, 505  
 Bernanke, Ben, 519, 529  
 Berndt, Ronald, 48, 49 σημ. 20, 21  
 Bierce, Ambrose, 301 σημ. 1  
 bin Ladin, Osama, 523 σημ. 11  
 Blackburn, Robin, 293 σημ. 124, 302 σημ. 3  
 Blanc, Louis, 137 σημ. 10  
 Blaxter, Lorraine, 169  
 Bloch, Marc, 158  
 Bodin, Jean, 443, 471  
 Bohannan, Laura, 150, 188 σημ. 11, 207- 208  
 Bohannan, Paul, 55 σημ. 26, 188 σημ. 11, 189 σημ. 13 , 208 σημ. 44-46, 211 σημ. 50-51, 228 σημ. 95  
 Boltanski, Luc, 82 σημ. 35  
 Bosman, William, 218  
 Bourdieu, Pierre, 152, 398  
 Bourgeois, Leon, 103 σημ. 69  
 Braudel, Ferdinand, 372-373, 420 σημ. 130, 462 σημ. 29, 485 σημ. 81, 519 σημ. 6  
 Bryan, William Jennings, 77-78  
 Bócher, Karl, 44 σημ. 14, 110 σημ. 6,  
 Bulliet, Richard W., 391 σημ. 61  
 Bush, George W., 181, 511 σημ. 114  
 Bush, Neil, 181, 184, 127-128, 301 σημ. 1  
 Buwei, Lü, 341-342
- Case, Karle E., 36  
 Casimir, Μαρκίσιος, 463-465, 467, 481, 500  
 Castello, Francesch, 486  
 Chapman, Anne, 46 σημ. 16  
 Chaucer, Geoffrey, 472  
 Chaudhuri, K.N., 399 σημ. 78  
 Clavero, Bartolome, 412 σημ. 109  
 Clenninden, Inga, 508-510  
 Cohn, Norman, 415  
 Collins, Randall, 380 σημ. 42, 440 σημ. 172  
 Comaroff, John, 296  
 Cook, Robert Manuel, 322 σημ. 1 1  
 Cooper, Melinda, 538 σημ. 29  
 Cortés, Hernan, 444, 452-455, 458-459, 465, 467, 508-510  
 Coward, Henry, 469, 477
- da Gama, Vasco, 446  
 Davanzati, Bernardo, 44 σημ. 14
- Davenant, Charles, 466, 472-473, 486, 496  
 Deleuze, Gilles, 112 σημ. 9  
 de Vitry, Jacques, 21  
 Diaz del Castillo, Bernal, 452-454, 508  
 Dike, K. Onwuka, 216 σημ. 66-67  
 Dockes, Pierre, 301 σημ. 2, 360 σημ. 2  
 Dornbuch, Rudiger, 37  
 Douglas, Frederick, 240 σημ. 15  
 Douglas, Mary, 194-204, 214 σημ. 61, 229 σημ. 97  
 Driffill, John, 38  
 Duby, Georges, 163 σημ. 46, 285 σημ. 106, 424 σημ. 138  
 Dumont, Louis, 82 σημ. 35, 225 σημ. 89, 368, 477 σημ. 59  
 Durkheim, Emile, 103, 104
- Egil (ο Βίκινγκ), 168, 275  
 Einzig, Paul, 55 σημ. 25, 89 σημ. 49, 109 σημ. 4, 110 σημ. 6, 7, 183 σημ. 4, 242 σημ. 17, 244 σημ. 23  
 Ekejiuba, Felicia, 216 σημ. 66  
 Elyachar, Julia, 542  
 Engels, Friedrich, 73 σημ. 17, 327 σημ. 22,  
 Enmetena, Βασιλιάς, 308  
 Equiano, Olaudah, 215 σημ. 64, 234-235, 241  
 Evans-Pritchard, E.E., 139, 141, 146 σημ. 24, 187 σημ. 10, 191, 193 σημ. 20, 254 σημ. 46, 298 σημ. 133  
 Eyo B', Βασιλιάς, 219 σημ. 79
- Fair, Ray C., 36, 37 σημ. 1  
 Faure, Bernard, 430 σημ. 149  
 Ficino, Marcelo, 180 σημ. 68  
 Finley, Moses, 18, 94 , 127 σημ. 32, 173 σημ. 61, 255 σημ. 47, 263 σημ. 61, 264 σημ. 64, 265 σημ. 65, 270 σημ. 79, 271 σημ. 81, 286 σημ. 109, 288 σημ. 113, 289 σημ. 115,  
 329 σημ. 27, 350 σημ. 76,  
 Fischer, Stanley, 37  
 Ford, Henry, 521  
 Fouille, Alfred, 103 σημ. 69  
 Freuchen, Peter, 115, 165, 166 σημ. 49, 170  
 Friedman, Thomas, 537 σημ. 27, 553  
 Fugger Οικογένεια, 458

- Galey, Jean-Claude, 19  
 Gallieni, Joseph, 14, 74  
 Ganesha (Θεά), 383  
 Gardiner, Geoffrey W., 301  
 Gartner, Manfred, 36  
 Gautama, Siddhartha, 118 σημ. 16, 331  
 Georg ο Ευσεβής, 465  
 Gerner, Jacques, 363 σημ. 6, 376 σημ. 35  
 Ghazali, Προφήτης, 392 σημ. 63, 401-405, 417, 429  
 Gide, Charles, 103 σημ. 70  
 Gilder, George, 538  
 Girard, Rene, 82 σημ. 35  
 Gluckman, Max, 141 σημ. 16  
 Goody, Jack, 253 σημ. 39, 262 σημ. 60  
 Greenspan, Alan, 511 σημ. 114, 519  
 Gregory, Christopher A., 55 σημ. 26, 515 σημ. 1  
 Griedier, William, 519 σημ. 5  
 Grierson, Philip, 60 σημ. 35, 87 σημ. 45, 90-92, 182, 310 σημ. 16, 393 σημ. 64  
 Guattari, Pierre-Felix, 112 σημ. 9  
 Guicciardini, Francesco, 475  
 Guptas Δυναστεία, 361 σημ. 3  
 Guth, Delloyd, 472 σημ. 54, 477 σημ. 63
- Hadot, Pierre, 337 σημ. 50  
 Hallam, Henry, 16 σημ. 3, 478 σημ. 66  
 Han Δυναστεία, 314, 336, 337, 354, 369-370, 374, 385-386, 530  
 Hardy, Thomas, 255 σημ. 46  
 Harris, Rosemary, 219 σημ. 78  
 Harsa, 364  
 Hart, Keith, 68, 107  
 Hawtrey, Ralph, 55 σημ. 25  
 He, Zheng, 530  
 Heather, Ken, 36  
 Hildebrand, Bruno, 44 σημ. 14  
 Hiromushime, ιστορία της, 22, 24, 25  
 Hosseini, Hamid S., 401 σημ. 85-86  
 Howgego, Christopher, 276 σημ. 88, 329 σημ. 29  
 Huang, Qin Shi, 342  
 Hudson, Michael, 60 σημ. 36, 82 σημ. 36, 87 σημ. 45, 88 σημ. 46, 96 σημ. 61, 97, 118 σημ. 18, 120 σημ. 21, 121, σημ. 24, 126 σημ. 31, 184 σημ. 8, 270 σημ. 80, 271 σημ. 81, 275 σημ. 86, 306 σημ. 8, 309, 323 σημ. 12
- Humphrey, Caroline, 46
- Ingham, Geoffrey, 65 σημ. 4, 70 σημ. 11, 79 σημ. 31, 82 σημ. 36, 87, 108 σημ. 2, 323 σημ. 11, 326, 350 σημ. 77, 485 σημ. 75
- Jaspers, Karl, 317-318, 353 σημ. 81  
 Jefferson, Thomas, 512, 518, 520, 531 σημ. 8  
 Jevons, Stanley, 43, 45  
 Jhering, Rudolf von, 280  
 Johnson, Simon, 28 σημ. 11
- Kamentz, Anya, 541 σημ. 33  
 Kane, Pandurang Vaman, 93 σημ. 54  
 Kantorowicz, Ernst, 439, 439 σημ. 169-170  
 Kautilya, 73, 331, 332-333, 343-344, 353 σημ. 81, 356, 366 σημ. 15  
 Kelly, Amy, 425 σημ. 140  
 Khaldun, Ibn, 157, 405 σημ. 94  
 Knapp, G.F., 69, 70, 80, 378 σημ. 39  
 Kosambi, Damodar Dharmanand, 93 σημ. 54, 319 σημ. 6, σημ. 7, 320 σημ. 16, 331 σημ. 32, 333 σημ. 36-39, 335 σημ. 43, 343 σημ. 61, 62, 356 σημ. 84, 361 σημ. 3, 369 σημ. 20
- Larson, Pier, 219 σημ. 79  
 Laum, Bernard, 39 σημ. 6, 87, 88 σημ. 46  
 Law, John, 489  
 Leach, Edmund, 164 σημ. 47  
 Leenhard, Maurice, 347-348  
 Lerner, Gerda, 257 σημ. 50, 258 σημ. 51, 259, 260, 260 σημ. 56  
 Levi, Sylvain, 84 σημ. 39  
 Lévi-Strauss, Claude, 40, 47 σημ. 17, 112 σημ. 9, 131-132  
 Levy- Bruhl, Lucien, 134  
 Liang δυναστεία, 374  
 Llewellyn-Jones, LLOYD, 266 σημ. 69  
 Loizos, Peter, 171 σημ. 58  
 Lombard, Maurice, 393 σημ. 64, 399
- MacKay, Charles, 497-498  
 MacPherson, C.B., 294 σημ. 127, 467 σημ. 41  
 Mahavira, 331  
 Malamoud, Charles, 83 σημ. 37, 85 σημ. 40, 102 σημ. 67, 173 σημ. 60

- Malinowski, Bronislaw K., 132 σημ. 3  
 Manuel, Dom, 155 σημ. 35  
 Marduk (θεός) 309  
 Marechal, Guillaume le, 424  
 Marshall, John and Lorna, 53  
 Martin, Randy, 537 σημ. 27  
 Maunder, Peter, 37  
 Mauss, Marcel, 84 σημ. 39, 93, σημ. 56, 112 σημ. 9, 130, 143 σημ. 20, 144 σημ. 22, 155, 168 σημ. 53-54, 351 σημ. 79  
 Medici, 420  
 Mencken, H.L., 35  
 Menger, Karl, 43  
 Mieroop, Marc Van de, 96 σημ. 61, 255 σημ. 47, 308, σημ. 12  
 Miller, Roger LeRoy, 37  
 Miller, William Ian, 169 σημ. 55  
 Millett, Paul, 270 σημ. 80, 271 σημ. 81, 83, 275 σημ. 85, 86, 275 σημ. 87, 276 σημ. 88, 277 σημ. 89  
 Ming δυναστεία, 262 σημ. 58 370, 373 σημ. 28, 380 σημ. 43, 444, 446, 450  
 Mitcheli-Innes, Alfred, 57, 57 σ, 32, 60, 61, 61 σημ. 37, 66, 67, 67 σημ. 8, 68, 71 σημ. 14  
 Mo Di, 338 σημ. 51, 341 σημ. 56, 344, 345, 345 σημ. 64,  
 Montejo, Francisco de, 455 σημ. 20  
 Morgan, Henry Lewis, 45, 45 σημ. 15, 192, σημ. 18, 19  
 Motolinia, Fray Toribio de, 451, 456  
 Muldrew, Craig, 467-470, 471 σημ. 45-46, 472 σημ. 53, 474 σημ. 53, 477, 480 σημ. 70  
 Muller, Adam, 70 σημ. 11  
 Musaiyab, Sa'id Bin, 392 σημ. 63  
 Myers, Danny, 37  
  
 Nāgārjuna, 376 σημ. 36  
 Nelson, Benjamin, 410 σημ. 104, 413 σημ. 113, 416 σημ. 121, 459 σημ. 25, 462 σημ. 30-31  
  
 Olivelle, Patrick, 83 σημ. 37  
 Oppenheim, Leo, 126 σημ. 32, 255 σημ. 47  
 Orléans, Andre, 82, 82 σημ. 35, 83,  
  
 Parkin, Michael, 37  
 Patterson, Orlando, 239, 239 σημ. 14, 240 σημ. 15, 283 σημ. 101  
  
 Patterson, William, 492 σημ. 88,  
 Payasi/Paesi, Βασιλιάς, 352  
 Peng, Xinwei, 313 σημ. 26, 314 σημ. 29, 367 σημ. 17, 371 σημ. 25, 379 σημ. 41, 380 σημ. 42, 385 σημ. 49, 386 σημ. 52, 387 σημ. 54-55, 388 σημ. 57-58 435nn53  
 Peruzzi, 420  
 Pizarro, Francisco, 444, 455 σημ. 20  
 Polanyi, Karl, 39 σημ. 6, 66 σημ. 7, 110 σημ. 6  
 Pomeranz, Kenneth, 446 σημ. 7, 447  
 Prakash, Gyan, 368 σημ. 19, 498 σημ. 93  
 Q  
 Qin, κράτος των, 335-337, 342  
 Qing δυναστεία, 370, 380 σημ. 43  
 Quiggin, A. Hingston, 89 σημ. 49, 313 σημ. 26  
  
 Rabelais, François, 178, 180, 491  
 Ranavalona III, Βασίλισσα, 14  
 Reeves, Eileen, 481 σημ. 73  
 Reid, Anthony, 220-221  
 Ricardo, David, 533, 552  
 Richards, Audrey, 141  
 Robertson, Pat, 539  
 Rockefeller, Nelson, 155 σημ. 35  
 Rospabe, Philippe, 186, 187, 189, 190, 193, 194, 383,  
  
 Satapatha Brahmana, 63, 84 σημ. 38, 40, 85 σημ. 42  
 Sahlins, Marshall, 144 σημ. 22, 298 σημ. 133, 344 σημ. 63, 473 σημ. 56  
 Samuelson, Paul, 65  
 Sarthou-Lajous, Nathalie, 112 σημ. 9  
 Sasso, Michael, 435 σημ. 165  
 Satapatha Brahmana, 63, 84 σημ. 38, 85 σημ. 40, 42  
 Schaps, David, 303 σημ. 4, 312 σημ. 24, 321, 322 σημ. 10, 323 σημ. 11, 332 σημ. 34  
 Schopen, Gregory, 334 σημ. 42, 362 σημ. 4-5, 363 σημ. 7  
 Seaford, Richard, 39 σημ. 6, 88 σημ. 46, 108 σημ. 2, 263 σημ. 61-62, 268 σημ. 73-74, 323 σημ. 11, 339 σημ. 53, 348-350, 352  
 Servet, Jean-Michel, 39 σημ. 7, 52 σημ. 24,

- 56 σημ. 27, 481 σημ. 73  
 Seton, Ernest Thompson, 132-133, 135,  
 Shang δυναστεία, 58, 97 σημ. 63, 342, 343  
 σημ. 63, 474,  
 Sharples, Margaret, 476-477  
 Shell, Marc, 278 σημ. 92, 348, 427, 431  
 σημ. 150, 491 σημ. 86  
 Sieyes, Αββάς, 512-513  
 Simmel, Georg, 44 σημ. 14  
 Snell, F.J., 71 σημ. 15  
 Song δυναστεία, 262 σημ. 58, 380 σημ. 43,  
 387  
 Spufford, Peter, 418 σημ. 126, 422 σημ.  
 136, 443 σημ. 3, 484 σημ. 77  
 Stamp, Charles, 492  
 Stiglitz, Joseph, 38, σημ. 4  
 Stillman, Sarah, 160  
 Stout, William, 469, 478 σημ. 65  
 Sung Δυναστεία, 370, 385
- Tambiah, Stanley J., 262 σημ. 60  
 Tattiriya Sarphita, 85 σημ. 42  
 Taussig, Mick, 499 σημ. 95  
 Testart, Alain, 183 σημ. 6, 238 σημ. 10,  
 262 σημ. 58, 287 σημ. 112, 328 σημ. 24,  
 510 σημ. 113  
 Theret, Bruno, 82, 82 σημ. 35, 86, 86 σημ.  
 43, 87, 108 σημ. 2  
 Thevenot, Melchisedech, 82 σημ. 35  
 Thierry, François, 313 σημ. 25-26  
 Thompson, E.P., 469, σημ. 45  
 Todorov, Tzvetan, 450, 451 σημ. 14, 457  
 σημ. 23  
 Troyes, Chretien de, 423-424  
 Tuck, Richard, 283 σημ. 98, 291 σημ. 119,  
 293  
 Tusi, 401-403, 471
- Uruinimgina, 308  
 Usher, Abbot Payson, 483 σημ. 76
- Vickers, Adrian, 222 σημ. 83, 223, 322  
 σημ. 10  
 von Eschenbach, Wolfram, 426, 427 σημ.  
 142  
 von Glahn, Richard, 388 σημ. 57, 445 σημ.  
 6, 448 σημ. 10  
 von Henneburg, Wilhelm, 464 σημ. 35
- Wall, Nancy, 37  
 Wallerstein, Immanuel, 373 σημ. 27, 501  
 σημ. 100, 511, 512 σημ. 115  
 Wang Mang, αυτοκράτορας 287, σημ. 112,  
 371  
 William, Brett, 541 σημ. 33  
 Wright, David P., 125 σημ. 29  
 Wright, Steven, 17  
 Wu-ti, αυτοκράτορας, 354  
 Wycliffe, John, 123 σημ. 27
- y  
 Yama (Θεός), 83, 93 σημ. 54  
 Yang, Lien-sheng, 372 σημ. 26, 379 σημ.  
 41,  
 385 σημ. 49, 387 σημ. 54-55  
 Yuan δυναστεία, 370  
 Yung-Ti, Li, 313 σημ. 25
- z  
 Zhou, Δυναστεία, 320  
 Zongliu, Ye, 445 σημ.5





David  
Graeber

# ΧΡΕΟΣ

Το πρώτο 5.000 Χρόνια



Ένα ακόμη βιβλίο για το χρέος και τις επιπτώσεις του όπως τόσα ακόμα που έχουν γραφτεί από οικονομολόγους και λοιπούς ειδικούς χειρισμού και επεξήγησης των δήθεν πολυπλοκοτήτων που ταλανίζουν τη ζωή μας;

Η απάντηση είναι όχι, τουλάχιστον όσον αφορά το δεύτερο σκέλος της ερώτησης, που χρειάζεται όμως ένα προκλητικό ταξίδι στην ιστορία της ανθρωπότητας, για να γίνει αντιληπτό το είδος, το βάθος και η ποιότητα μιας έννοιας που από απλή ηθική στάση στη συμβίωση των ανθρώπων, μετατράπηκε από την ιεραρχία, το κράτος, το χρήμα και τη βία (με αυτή τη σειρά), σε βάρος. Ένα βάρος που υποδούλωσε, εξόντωσε και άφησε μεγάλες πληγές στο σώμα και στη μνήμη της ανθρωπότητας, αλλά και άνοιξε ρήγματα από τα οποία τα τελευταία 5.000 χρόνια που έχουμε καταγραφές, συνεχίζουν να φαίνονται τα σημάδια του.

Σημάδια που δεν εξαντλούνται στη λογιστική και λογοτεχνική παρακαταθήκη των πολιτισμών του παρελθόντος, αλλά ανιχνεύονται στην ίδια μας τη γλώσσα, στα μεγάλα θρησκευτικά, πολιτικά, φιλοσοφικά κείμενα ανά την υφήλιο, αποτελώντας μάλιστα πολύ συχνά και την πηγή της έμπνευσής τους.

Σημάδια που αναγνωρίζονται στην ιστορία των εξεγέρσεων που συγκλόνισαν, εξαφανίζοντας και δημιουργώντας, πολιτισμούς και λαούς, σημάδια που είναι υπεύθυνα ακόμα και για την πρώτη χρήση της λέξης ελευθερία.

Το βιβλίο αυτό στον πυρήνα του αποτελεί έναν επικό ύμνο στην ελευθερία και στο είδος των υποσχέσεων που πρέπει να αρχίσουν να δίνουν οι άνθρωποι αν θέλουν να βγουν από την κρίση που δημιούργησε η οικονομικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και η ηθική της.

978-960-9775-06-9